



МАТИЦА СРПСКА
Одељење за друштвене науке

Секретар Одељења
Проф. др Милован Митровић

Рецензенти
Проф. др Мирјана Маринковић
Проф. др Жељко Симић

Штампање ове књиге омогућио је
Покрајински секретаријат за културу, јавно информисање
и односе с верским заједницама Војводине

СРПСКИ ОРИЈЕНТ

Књига 1

Уредништво

Академик Дарко Танасковић, главни и одговорни уредник

Проф. др Мирјана Маринковић

Проф. др Ема Петровић

Проф. др Љиљана Чолић

МАТИЦА СРПСКА

Нови Сад

2023

Зборник радова са првог научног скупа „Српски Оријент”
одржаног у Матици српској 15. октобра 2019. године

САДРЖАЈ

Велики почетак: подршка оријенталистици и подршка оријенталистике	7
Предговор	11
Др Дарко Танасковић: Ка стратегији приступа оријентално-исламској компоненти у српској култури	17
Др Љиљана Чолић: Српски Оријент. Искушења и изазови	27
Др Анђелка Н. Митровић: Научно дело професора Фехима Бајрактаревића – национална димензија	39
Др Ема Петровић: „Српски Оријент” данас	65
Др Сеид Халиловић: Култура између оријенталних традиција и модерног оријентализма	77
Др Петар Пијановић: Исток и запад у новој српској култури	101
Рено Гremo: Војвода Мића Љубибратић, херцеговачки борац против Османлија, као преводилац првог српског издања Корана – расплитање 150-годишњег парадокса	123
Др Ирена Колај Ристановић: Позајмљенице из османског језика у протоколима Саборне цркве у Београду 1816–1878: прилог ономастичким истраживањима	175
Др Марија С. Ћинђић: Занатлијска лексика – ризница оријенталног културног наслеђа	195
Зоран Зеc: Будизам – шематски приказ система	207
Иван Негришораc: Очараност Индијом и разочараност односом колонизатора према њој: Кнез Божидар Карађорђевић и деконструкција британског империјално-колонијалистичког дискурса у путопису <i>Зайиси о Индији</i>	225
О ауторима	283

ВЕЛИКИ ПОЧЕТАК: ПОДРШКА ОРИЈЕНТАЛИСТИЦИ И ПОДРШКА ОРИЈЕНТАЛИСТИКЕ

Сви знамо, или би требало да знамо, колико је нама који се бавимо србистичким темама и националним дисциплинама важно да имамо добру оријенталистичку подршку. Ту је негде поникла она основна идеја око које смо се сагласили академик Дарко Танасковић и моја маленкост, у једном разговору од пре више година. Обојица смо, разуме се, у оквиру својих научних истраживања непрестано с тим били суочени, па је сасвим природно што смо заједнички дошли до ставова који би били од користи српској науци и култури. Сматрајући да је веома подстицајно да се српски оријенталисти почну још интензивније окупљати и да почну давати још боље резултате у блиском сусрету са србистичким темама, држао сам и то да би нам тај блиски сусрет могао битно помоћи да унапредимо наше стратешко знање у које мора бити укључена озбиљна, добро промишљена оријентална компонента. Одмах нам се наметнуо закључак да је Матица српска свакако једно од најбољих места где тако нешто ваља обавити.

Сада кад имамо задовољство да свечано отворимо овај први скуп „Српски Оријент”, стекли су се услови да јавно изрекнем оно што годинама већ носим у себи, а ту и тамо бих о томе понешто и јавно рекао. То је реч захвалности и реч похвале проф. др Дарку Танасковићу, као и свим нашим колегама – оријенталистима. За мене, али и за боље познаваоце српске источњачке филологије и културологије, проф. Танасковић јесте право оличење оног најбољег што је наша оријенталистика до данас дала и што још даје. Хвала му не само за његово огромно знање него и за његову бескрајну отвореност и предусетљивост: кад год је

требало да се консултујемо око најразличитијих тема, он је увек био спреман и расположен да својим прилогом несебично помогне развој других система знања која су од суштинске важности за нашу културу, па ако хоћете, и за наш опстанак. У том смислу оријенталистика јесте једна темељна дисциплина која је српској култури више него неопходна.

Због таквих ставова сам 2014. године замолио професора Танасковића да поразговарамо о редовним оријенталистичким окупљањима у Матици српској, па и о формирању једног посебног, оријенталног одбора наше установе. Проф. Танасковић је у глави већ имао и наслов тог скупа, назвавши га одмах „Српски Оријент”, а имао је већ више-мање и читав скуп имена активних истраживача, па је требало само да их све стави на папир. Релативно брзо нам је прослеђен тај списак људи, али смо професору Танасковићу понудили идеју да се, због извесних тешкоћа, ипак не организује скуп. Тада смо, као установа, нажалост, били у озбиљној и тешкој финансијској кризи јер смо се нашли на удару једног неодговорног министра културе: тај удар се некемо могао учинити нејасним, немотивисаним и крајње ирационалним поступком, али није тешко закључити да је он био саставни чинилац озбиљног културалног рата који се у српској култури и против ње изводи. Негативни ефекти тог културалног рата свакако су последица тешких геополитичких разломака са којима се ми суочавамо, али више од свега треба да нас забрину разноврсни типови српске политичке елите и њихова збуњеност у суочењу са укупном ситуацијом у којој се налазимо. Тако је Матица остала без финансијске подршке, па нисмо имали могућности да организујемо скуп, али смо се онда договорили да организујемо нешто што смо лакше могли да изведемо, а то су: појединачна предавања, које бисмо потом окупили у зборник радова.

Прво предавање у том замишљеном низу одржао је проф. др Дарко Танасковић: оно је било општег карактера и изложило је основну идеју о Српском Оријенту. Потом је др Анђелка Митровић говорила о проф. др Фехиму Бајрактаревићу, који је утемељио српску оријенталистику као дисциплину у академском смислу речи. А онда се десило оно што је прекинуло ову нашу

серију, а то је обавеза господина Танасковића да крене у Париз на своје, више него успешне, драгоцене дипломатске послове везане за Унеско. Он је препоручио да се циклус предавања настави, али се мени чинило да без његовог будног ока то нема нарочитог смисла. Чим се, међутим, професор Танасковић вратио, одмах смо обновили већ договорену реализацију основне идеје, и ево, сад смо ту где смо. Остајемо у намери да ово окупљање српских оријенталиста у Матици српској постане нека врста редовне активности, па и да у нашој установи почне да излази повремена публикације под насловом *Српски Оријент*, како је проф. Танасковић предложио. Надали смо се, истовремено, да ће моћи и нешто више од тога да се уради у корист оријенталистике, али ћемо тек у будућности моћи да видимо шта ће бити стварни резултати оваквих намера. Позитивном току ових догађаја искрено се надамо због наших оријенталиста чија су нам знања изузетно важна, а можда још и више због оних који ће се код нас овом дисциплином бавити у будућности: желели бисмо да се тај круг стручњака почне ширити и да почнемо да добијамо што више на сазнајној снази српске оријенталистике.

Још једном исказујем велику захвалност проф. др Дарку Танасковићу за све што је учинио за српску оријенталистику, за место ове дисциплине у систему друштвених и хуманистичких наука, па и за место оријенталистике у Матици српској. Искрено верујем да започињемо један одиста важан посао који ће временом показати далекосежност свога важења. Срећан вам рад!

Проф. др Драган Станић,
председник Матице српске

КА ИЗУЧАВАЊУ ИНТЕРАЛНЕ ОРИЈЕНТАЛНЕ КОМПОНЕНТЕ СРПСКЕ КУЛТУРЕ

Предговор

Први број зборника *Српски Оријент*, којим Матица српска покреће повремено објављивање свезака публикације под овим насловом, садржи прилоге (нажалост не све) са научног скупа „Српски Оријент”, одржаног 15. октобра 2019. године у Новом Саду. У зборник је уврштено и неколико студија колега који нису учествовали у раду научног скупа, а који улазе у тематски опсег његове тематике. Одавно постоји замисао да се под окриљем Матице српске, као ново програмско опредељење, отпочне са систематским и планским научним изучавањем интегралне оријенталне компоненте најшире схваћене српске културе и савременог цивилизацијског идентитета. Првобитно је било замишљено да се на Матичиној трибини уприличи циклус предавања кроз која би стручњаци различитих стручних профила и компетенција из угла својих дисциплина и научних увида осветлили поједине теме из оквира тематског круга заједничког назива „Српски Оријент”. Премда је ова иницијатива у академским и стручним круговима свесрдно поздрављена, она из истих кругова, што из објективних, односно практичних, што из субјективних разлога, није била на одговарајући начин радно подржана, па није могла ни бити остварена у предвиђеном року. Како је, по општем уверењу, реч о многоструко значајној области проучавања наше културе и друштва, а која би по свему требало да припада делокругу националне установе највишег реда, каква је Матица српска, одлучено је да се одржи научни скуп „Српски Оријент”, а да се саопштења са њега објаве као истоимени зборник. Претпоставка је, и нада, да ће појављивање једног садржајног издања, као израз конкретизовања и материјализовања идеје о смислености и потреби озбиљног изучавања оријенталне компоненте српске културе, подстаћи истраживаче и

научнике различитих ужих стручних профила и интересовања, а који се усредсређено или додирно баве одређеним аспектима сложеног феномена „Српског Оријента”, да се, кроз одговарајуће облике сарадње, укључе у неформални колективни пројекат његовог интердисциплинарног изучавања.

Поред тога што је главни циљ оваквог трансдисциплинарног удруживања научних потенцијала и напора објективно и свестрано чињенично изучавање, аналитичко тумачење, компаративно сагледавање, теоријско промишљање и представљање елемената оријенталне димензије српске културе, чему је до сада посвећивана само некоординисана и спорадична пажња, пројекат „Српски Оријент” стреми и једној општијој, веома актуалној начелној мети. Она би се могла назвати и идејном мотивацијом, јер јој је у основи отклањање вредносно-идеолошке хипотеке којом је, и историјски и савремено, српска мисао самоспознајно оптерећена у суочавању са непобитном чињеницом да се у нашем културном бићу и идентитету органски спрежу Запад и Исток, или, тачнијим цивилизацијским терминима исказано, Окцидент и Оријент, као и у уравнотеженом рационализовању тога стања. Ово оптерећење својствено је свим немуслиманским балканским народима који су више векова провели у „цивилизацијском кругу Османског царства”,¹ али је, из више разлога, код Срба, напосе њихове интелигенције, нарочито изражено као пратећа појава у процесу модернизације и „европеизације”. У новије време, (гео)политички условљена тенденција успоравања интегрисања Србије и српског националног корпуса у заједницу европских држава, у овој историјској фази институционализованој кроз организацију Европске уније, реактивно је допринела томе да се, за разлику од ублажавања и маргинализовања унутрашње идентитетске тензије на линији опозиције између „западних” и „оријенталних” конститутивних елемената код других балканских народа, у Срба она не смањује, већ чак и повећава. Раскорак између практичног животног и здраворазумског прихватања интегрисаности одређених пореклом оријенталних еле-

¹ Вид. *Приватни животи у српским земљама у освић модерној доба*, прир. А. Фотић, Београд 2005, стр. 23.

мената у нашој традицији и свакодневици, с једне стране, и неспремности да се они као такви рационализују на нивоу самоидентификационог дискурса, са друге, отежава пуно реализовање наших културних потенцијала и доводи до својеврсне колективнопсихолошке подвојености националне свести. У време доктурски *döner* кебар осваја Еропу, треба ли се сматрати мање Европљанима због тога што ми већ столећима уживамо у ћевапу?

У надахнутом есеју „Балкан”, са поднасловом „Белешке једног балканофила”, Исидора Секулић је још 1940. године упозорила на то да бројчано сразмерно мали балкански народи никако не би смели подлећи искушењу да себе доживљавају онако како *изгледају* великим и моћним народима и како их они, у складу са својим виђењем, али не мање и интересима, приказују, и да „балкански свет треба подсетити на Балкан, и на сјајне традиције Балкана”.² Марија Тодорова у *Имаинарном Балкану* говори о „моћној онтологији Балкана” и сматра да је у „макроисторијском домену (економија, демографија и социјална структура, као и остали дуготрајни феномени) органско тумачење” укупне традиције Балкана релевантније од „приступа одвојених сфера”, који је продуктивнији у објашњавању неких дугорочних тенденција у сфери религије и културе.³ Један од битних предуслова за успостављање мисаоних и теоријских координата органског тумачења српске културе, а самим тим и националног идентитета, свакако је и проналажење оптималне формуле сагледавања и менталног усвајања места оријенталне компоненте њихове структуре. У науци је већ поодавно сазрела свест о томе да се, зарад унапређивања студија ове проблематике и њиховог подизања на виши епистемолошки ниво, мора превазилазити превасходно дескриптиван и позитивистички дискурс о оријенталним (једносмерним) „утицајима” на српску културу, на којем је до сада почивао највећи део литературе о појединачним *оријентализмима* у њеном саставу. У теоријски иновативном „Уводу” своје, могло би се рећи, пионирске студије *Исток у српској књижевности*, Иван Шоп је пре пуне четири деценије

² И. Секулић, *Балкан*, Београд 2003, стр. 27.

³ М. Тодорова, *Имаинарни Балкан*, Београд 2006, стр. 316.

дефинисао оријентализам као „скуї [курзив – Д. Т.] елемената оријенталног (источњачког) порекла у материјалној и духовној култури, као и скуп трагова и одјека које је, на различите начине и у разним подручјима, оставио Оријент, односно присуство једне од снажних оријенталних цивилизација – каква је исламска – на нашем тлу”.⁴ Дакле *скуї*, а не пуки збир, интегрисана конституента, а не нанос који се једним потезом или вољном одлуком може уклонити. У вези са књижевношћу, коју је истраживао, Шоп закључује да „треба раздвојити њене опште карактеристике, заједничке с европским, од специфичних одлика које је чине изразито самосвојном и националном. Та се књижевност стварала на тлу Србије, као и у крајевима насељеним српским живљем (Војводина, Војна крајина), где је било немогуће механички и једнострано превладати својеврстан оријентализам којим је читав живот био прожет”.⁵ Нема сумње да се ова констатација може у пуној мери променити и на друге области српске културе.

Оно што однос према „Српском Оријенту” не чини само академски, сазнајно и теоријски релевантним јесте већ поменута склоност да код нашег света, укључујући и знатан број интелектуалаца, као одбрамбени рефлекс пред „европским”/западним цивилизацијским омаловажавањима и као вид контрапродуктивног самопорицања, опстојава, па и јача неумесна одбојност према свему што јесте или се сматра по пореклу оријенталним, а што је, заправо, ако се исправно доживљава и вреднује, предност и богатство, а никако хендикеп европске српске културе. Српско интериоризовање једностраног, идеолошког *балканистичког* дискурса вишеструко је штетно, на шта је у више прилика компетентно указивано.⁶ Балканистички дискурс, на чијој су мети, никако из превасходно културолошких разлога или предрасуда, посебно Србија и српски народ, долази са Запада, а Предраг Свилар га дефинише као „вредносно-идејну категорију,

⁴ И. Шоп, *Исток у српској књижевности. Шест писаца – шест виђења*, Београд 1982, стр. 25.

⁵ *Ист*о, стр. 21. Шоп уводи и појам „симбиотских култура” у неким српским крајевима и срединама (нпр. у Нишу, Врању).

⁶ Вид. нпр. Б. Шијаковић, *Критика балканистичког дискурса. Прилози феноменологији 'друштва' Балкана*, Београд 2009.

чији се темељи налазе у баштињењу јудејско-хришћанског, грчког (античког) и римског наслеђа, обликованог у савременом раздобљу и идејама и вредностима либерализма и рационализма”.⁷ На основу западног балканистичког идеолошког конструкта, „створена је инфраструктура која преноси ’знање’ о Балкану и балканским приликама, ’знање’ које производи ’иманентну’ неодређеност као генеричку особину региона, а која се испољава на две равни. На просторној, географској мапи Балкан *јест* Европа, али на симболичкој мапи, он је ’друга’ Европа, обележена другачијим наслеђем, супротстављена Западу, евроатлантској заједници, па самим тим *није* Европа у потпуности”.⁸ Истоветне и подједнако актуалне закључке, примењене на „случај” Србије, износи и Сања Лазаревић Радак, у изврсној студији *На іраницама Оријентіа*, насталој као плод изучавања „представе о Србији у енглеским и америчким путописима између два светска рата”: „На Балкану, сложеност проблема припадности Оријенту или Окциденту доводи до јаке напетости. Магловити, прелазни идентитет Србије се одражава на представе границе између светова напретка, уредности, високе културе, цивилизације Запада и Истока, чије присуство на Балкану Окцидент третира као огледало заосталости, нечистоће и хаотичности /.../. То је збуњујуће присуство непотпуног Оријента у Европи, које добија гранични идентитет постајући опасно. Србија добија карактер нечега што јесте и није Европа, али и јесте и није Оријент”.⁹ Једно географско подручје, једна држава и њен народ добили су тако „симболички терет, да би остали рефлексивна несклада између Оријента и Окцидента и зона сукоба: поље које је увек отворено за конфликт. /.../ Србија је, захваљујући менталном мапирању значајних других и *власийиі*ој *меніі*алној *майи* [курзив – Д. Т.], остала у зони вакуума, негујући митове који јој омогућавају да на тој граници остане док постоји /.../ што резултира одсуством стабилности и добија драматичан карак-

⁷ П. Свилар, *Медијска конструиција Западног Балкана*, Нови Сад 2011, стр. 70.

⁸ Исто, стр. 132.

⁹ Вид. С. Лазаревић Радак, *На іраницама Оријентіа*, Панчево 2011, стр. 24–25.

тер када уместо метафоре постане конкретно место конфликта са суседима и *са самим собом* [курзив – Д. Т.]”.¹⁰

Било би наивно претпоставити да ће остваривање идеолошки неоптерећених, теоријски и методолошки чврсто утемељених и спроведених, а и адекватно представљених научних увида у природу и структуру „Српског Оријента” одлучујуће допринети отклањању битних недостатности и слабости на српској менталној мапи и разрешењу конфликта са самима собом, али том толико важном националном задатку и прегнућу свакако може, поготово ако буде реализовано систематски и у континуитету, дати користан обол. Објављивањем првог свеска зборника *Српски Оријент* упућује се позив на сарадњу свима који сматрају да је мисија проширивања, продубљивања и објективизовања наших знања о оријенталној компоненти српске културе и савременог националног и цивилизацијског идентитета, нешто чему треба и вреди посветити истраживачку и научну пажњу. Већ и из садржине која се сада предаје суду јавности јасно је да се овај позив не упућује само оријенталистима, јер је интердисциплинарност уистину *conditio sine qua non* делотворности и успешности овладавања поузданим сазнањима у области хуманистичких и друштвених наука.

Проф. др Дарко Танасковић

¹⁰ Исто, стр. 290.

Проф. др Дарко Танасковић
Професор емеритус
darko.tanaskovic@gmail.com

КА СТРАТЕГИЈИ ПРИСТУПА ОРИЈЕНТАЛНО-ИСЛАМСКОЈ КОМПОНЕНТИ У СРПСКОЈ КУЛТУРИ

САЖЕТАК: У склопу изграђивања целовите представе о српском културном идентитету и осмишљавања дугорочне стратегије културног развоја, значајно место припада успостављању рационалног и уравнотеженог односа према свим компонентама комплекса културе српског народа. Оријентално, односно оријентално-исламско или османско културно наслеђе једна је од таквих интегралних саставница српске културе. Стицајем низа историјских, идеолошких и психолошких разлога, у Срба је перцепција оријентализама у националној култури противречна и претежно оптерећена негативним вредносним судовима. „Српски Оријент” је тема којој треба посветити озбиљна истраживања и уложити научне и образовне напоре да се о њему формира објективна представа саображена месту које му припада у реалности нашег цивилизацијског наслеђа и живљене културе. Треба превазићи уобичајену интерпретацијску културолошку матрицу о „Србији између Истока и Запада” и поћи од спознаје да „Србија носи Исток и Запад у себи”, као органску синтезу својствену балканским земљама и народима. Било би то потенцијално продуктивно полазиште за успостављање нове културне парадигме којом би се валоризовале компаративне предности отворености и за Исток и за Запад, убедљиво оспорило неосновано европоцентрично потцењивање и самопотцењивање наше културе, али и отклонила неоосманистичка посезања у идеолошком кључу тзв. „географске и историјске дубине”.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: оријентално-исламско културно наслеђе, интегрални оријентализам, културни идентитет, стратегија културног развоја, културна сарадња, Балкан, Турска, неоосманизам.

Стање у коме су се крајем XX и почетком XXI века, после „дугог кретања између клања и орања” (М. Екмечић према једном запису Иве Андрића из 1919. године), нашли српски народ и његова држава наводи многе на (помало олако и одбранашки изрицани) суд да је главни разлог садашње пометености и лутања одсуство дугорочне националне стратегије, односно мете ка којој се креће укупно национално прегнуће оних који се осећају Србима, а то кретање доживљава као заједнички пут ка узвишеном, задатом судбинском циљу. Немало умних људи као основни или бар један од најбитнијих чинилаца који су довели до тога одсуства наводи сразмерно честе политичке дисконтинуитете у нашој новијој историји и њихове разорне последице по српско национално биће и стабилност његове самосвести. Једноставно, нисмо имали времена. Вероватно су у праву. Ако се погледа даље уназад, вишевековни континуитет османске власти над Србима учинио је да се код њих до почетка XIX века спонтано уобличи ненаписани, али дубоко живљени стратегијски приоритети – ослобођење и стварање сопствене државе. Применљива политичка и војна динамика бурног „најкраћег” (Хобсбаум) XX stoleћа, у којој су Срби вазда били на правој страни, али неретко и у немилости историје, лучоноше напредних идеја, али и разочаране жртве своје наивности, грешака и туђих превара, учинила је да изгубе јасну и јединствену националну оријентацију, а повремено донекле и тле под ногама. Како се у таквим околностима ишчуђавати пред непостојањем чврсто утемељене националне стратегије? Превирања у свету не само да и даље трају, већ се у новије време међународни односи неслућено и претећи усложњавају, а Србе и њихову државу, у атмосфери јачања притисака и уцена са стране, што није ништа ново, уз карактеристичну унутрашњу неслогу, оптерећују неразрешена државно-национална питања из даље и ближе прошлости (која није престала да траје). Ипак, Срби данас имају своју независну државу, што се никако не сме потценити, поготово у светлу пређашње ситуације резултативно несрећног заједништва са рођацима и суседима, која је трајала од краја Првог светског

рата до разбијања југословенске федерације. Зато је пред српским народом и свим његовим делатницима у различитим областима прегалаштва неодложан задатак да, упркос свим изазовима, заверама и препрекама, сабере интелектуалне, моралне и вољне националне снаге, рационално спозна своје место у садашњости и идејно осветли пут ка будућности. Нема сумње да је култура једна од области од суштинског значаја за утемељење продуктивне српске националне парадигме, а која се мора стваралачки и отворено за дух савремености ослањати на своју животодавну духовну и цивилизацијску традицију универзалних вредности. Међу претпоставкама за изграђивање складног и уравнотеженог модела националне културне стратегије и пожељног смера културног развоја спада и успостављање одговарајућег вредносног односа према свим компонентама националног културног идентитета. На наредним страницама биће размотрена проблематика таквог, нимало неутралног односа према ономе што се обично назива оријентализмом, односно елементима оријентално-исламске или османске провенијенције у материјалној и нематеријалној култури српског народа.

*

У најшире схваћеној савременој српској култури, а самим тим и у културном и националном идентитету српског народа, као њен неодвојиви део, постоји и значајна оријентално-исламска компонента. С обзиром на то да је највећи део материјалних и нематеријалних елемената који чине ту компоненту током неколиких векова у животно окружење и у културу српског народа уношен посредством високо еклектичког османског цивилизацијског модела, уобичајено је интегрални културни оријентализам („Српски Оријент”) у нашој (и балканској) култури називно везивати за османско културно наслеђе, иако у њему има елемената даљих и дубљих оријенталних исходишта. Коришћењем термина *оријентално-исламско културно наслеђе* указује се на његову општу оријенталну провенијенцију, као и битну чињеницу претежног припадања културној морфологији исламске цивилизације. Овим се никако не доводи у питање кључна улога

османских доносилаца те културе у српске земље, али се, с једне стране, адекватније исказују њена шира генеричка својства, док се, с друге, релативизује и потенцијално амортизује склоност савремене турске политике из домена тзв. „меке моћи”, да се и ван културне сфере неоосманистички капитализује брига за оријентално-исламску културну баштину и концептуално-пропагандно усмерава стручни и јавни дискурс везан за пројекте (заједничког) старања о њој. У стратегијским координатама сагледавања и планирања развоја културе у Србији, „османско културно наслеђе” (без обзира на устаљене појмовно-терминолошке конвенције које ће се свакако одржати) требало би категоријално третирати као средишњи сегмент њене укупне оријентално-исламске, а у најширем смислу оријенталне компоненте.

Култура српског народа актуализује се у свим временима као пресек своје дијахронијске (трансисторијске) вертикале и низа синхронијских (историјских) хоризонтала, односно конкретних епохалних реализација. Свака стратегија развоја културе у Србији мора настојати да уважи, вреднује, очува и развије све оно што је, као жива и продуктивна традиција, свака епоха и културно-цивилизацијска формација трајно приложила целини културе становника Србије и српских земаља. Највреднији, складно интегрисани елементи оријентално-исламске компоненте, односно османског наслеђа, свакако припадају том делу заједничке цивилизацијске баштине нашег простора. У селекцији елемената којима ће се дугорочно посвећивати планска и организована научна, друштвена и државна пажња и успостављати сарадња с иностраним партнерима неопходно је ускладити однос између трансисторијске вертикале и хоризонталних, синхронијских равни културе српског народа, тако да се подједнако очувају и развију национална и универзална димензија њеног препознатљивог мултикултурног идентитета. При томе би свакако требало избегавати налоге наметљивог идеолошког мултикултурализма који не само да не доприноси неговању стварне, живљене мултикултуралности српског (и сваког другог) друштва, већ је нарушава својом склоношћу ка усиљеном нормативном формализовању културне морфологије и успостављању неприродних симетрија.

У области материјалног културног наслеђа, где је разноврстан споменички, односно архитектонско-урбанистички комплекс свакако највидљивији, ваља се промишљено посветити реконструкцији објеката градитељства, преосталих из османског периода, уз адекватно валоризовање амбијенталног и природног окружења и уважавања животног контекста и интереса људских заједница у које су усађени или у чијој близини се налазе. Нарочито у национално и верски мешовитим срединама, неопходно је систематски водити рачуна о томе да се равномерно конзервирају и/или реконструишу споменици муслиманске и немуслиманске традиције, али уз реалистичко узимање у обзир њихове стварне историјске вредности и културног/уметничког значаја, без усиљене тежње ка пуној („политички коректној”) симетрији. Обнова споменичког наслеђа из османског периода област је за коју је, из разумљивих разлога, примарно заинтересована и спремна да у њој активно сарађује Турска, која у те сврхе одваја замашна материјална средства. Учешће турских ресурса може битно убрзати процес заштите и обнове османског споменичког (грађевинског) наслеђа, при чему је нужно у планирању и у сваком конкретном случају реализовања овакве начелно корисне сарадње обезбедити уклапање пројеката у (републичке) културне координате релевантних просторних планова, одговоран стручни надзор и примерено ангажовање наших финансијских и институционалних капацитета. Треба, колико је могуће, избегавати самосталне и заокружене донације турске стране.

У области заштите и промовисања богатог нематеријалног културног наслеђа оријентално-исламске/османске провенијенције, што је веома перспективно и у свету све заступљеније подручје бриге о цивилизацијској баштини, постоје широке могућности валоризовања истовремено локалног и универзалног хоризонта. С обзиром на изразито синкретички карактер многих елемената нематеријалне културе с оријентално-исламским/османским карактеристикама на Балкану, пожељно је, из више разлога, остваривати прекограничну сарадњу у овој области. Премда у конкретном случају није реч о добру оријентално-исламског/османског порекла, успешно уписивање *сџећака* на

Листу светске баштине Унеска, као заједничког пројекта БиХ, Хрватске, Црне Горе и Србије, пример је изгледности овакве оријентације. Поред тога што повећава међународну видљивост датих културних добара и традиција, овакав приступ афирмише оне елементе који припадају слоју интегралног оријентализма српске, али и других балканских култура. Као што су, објективно, турцизми (тј. лексички османизми) један од кохезивних чинилаца тзв. „балканског језичког савеза”, тако и многобројни интегрисани оријентализми у домену нематеријалне културе (занатства, исхране, обичаја, музике...) творе препознатљив културни сегмент укупног „балканства”. Систематским, упоредним и интерактивним истраживањем ове димензије наше културе, као и њеним квалитетним представљањем у земљи и у свету, афирмисаће се схватање да је реч о компаративној културној предности, а никако потврди некакве „неевропске” заосталости и примитивизма. Поседовање живе компоненте интегралног оријентализма за изворно и суштински европску културу српског, и других балканских народа, ако се адекватно и без оптерећења рационализује и интегрише у уравнотежену представу и доживљај националног културног идентитета, цивилизацијска је предност, а никако хендикеп. Јер, како се изразила Марија Тодорова, и то је део „моћне онтологије Балкана”. Премда између двају цивилизацијских феномена, иберијског и балканског, постоје вишеструке разлике, начин на који је средњовековно културно наслеђе Андалузије, после дуге и оштре националне расправе, уграђено у представу о континуитету шпанске културне прошлости, може послужити као подстицајан образац. Истовремено, оваквим приступом културне политике позитивно се релативизује поједностављена представа о „османском културном наслеђу”, као неком затвореном и самосвојном систему (*corpus culturalis separatum*), са којим би, посредовањем обновљене историјске самосвести данашње Турске и њеним предводничким ангажовањем, ваљало воспоставити (наводно) прекинути контакт и континуитет. У отварању за свакако корисну културну сарадњу са Турском не би се, наиме, смела губити из вида неоосманистичка идеолошка матрица свеукупног државно-националног наступања амбициозне наследнице

Османског царства. Јер, изгледа да су Турци много боље разумели суштину нашег слојевитог културног бића и оријенталног наслеђа у нама, но што смо ми били спремни да га растерећено прихватимо и живимо нормално, без икаквих комплекса и оптерећења. Промишљено и плански заиграли су на карту потенцијала позитивне рецептивности онога за шта знају да као оријентална димензија постоји у нашем културном бићу. Средствима тзв. „меке моћи”, значи офанзивом осмеха и својих културних производа, финансијском помоћи у обнављању османских споменика на тлу бивше Југославије, пропагирајући елементе сопствене културе, од исхране до телевизијских серија, буде и подстичу онај „културно коректно” потиснути слој нашег идентитета који је и те како оријенталан и пријемчив за њихову понуду, иако то не жели да призна. Постаје, штавише, све пријемчивији, с обзиром на то да осећа како га објективно (и арогантно) идеолошки искључују из европског „западњаштва”, које већина Срба сматра својим природним цивилизацијским хоризонтом. И онда долазимо у ситуацију где неосетно упловљавамо у нешто против чега се заправо свесно стално боримо и дозвољавамо да се тај „кредит” вишевековне османске окупације у овим крајевима кроз канал културне блискости почиње симболички и политички капитализовати на начин који нас изнова заробљава, али не у сфери, рецимо, музике, кухиње или филозофије, већ привредно и (гео)политички. Да не бисмо били прекомерно рањиви на оваква посезања, морали бисмо потпуно растерећено, ослобођени свих спутавајућих предрасуда, чувајући свој словенско-православни идентитет и своју позитивну традицију, на којој је ова нација утемељена и формирана, да се ментално на здрав и рационалан начин отворимо према свом објективно постојећем османском наслеђу, односно оријенталном наслеђу у ширем смислу, том нашем „Српском Оријенту”. Онако како је то путоказно учинио велики Вук Караџић, из нараштаја који је ратовао против Турака, избацивши из свог *Српској рјечника* све славјаносрпске, рускословенске и друге застареле и стране речи, а оставивши турцизме, као интегралну компоненту говорног језика нашег народа. А Вук Караџић је још увек на глави носио фес! Питали су једном Матију Бећковића зашто није одустао од тог

турског покривала, а овај је одговорио да му глава по свој прилици још увек није била за друге капе. Међутим, оно што је имао у глави и те како је било за све светске капе. После толико времена од Вука, мислим да је крајње време да наша стамено српска глава треба да буде за све капе, у смислу да у глави знамо шта носимо на глави и зашто баш то носимо, односно да знамо шта хоћемо, а шта нећемо да нам је на глави. На тој културној самосвести и јасноћи визије циљева културног развоја морале би поживати вредносне и програмске основе националне културне стратегије.

Издвојени и специфични комплекс османског наслеђа представљају фондови архивске грађе и рукописне збирке текстова и књига на оријенталним језицима. Поред научне, писано наслеђе ове врсте има и несумњиву културну вредност. На територији Србије такве баштине има сразмерно мало и углавном је задовољавајуће (примарно) архивистички и каталошки сређена и обрађена. У новије време, у склопу своје укупне културне политике, Република Турска испољава наглашено занимање за обухватање архивске и рукописне грађе из османског доба, сачуване на Балкану, својим макропројектом свеукупне дигитализације. Уз компетентно учешће у планирању с наше стране, на том плану је институционална сарадња с турским институцијама и стручњацима свакако корисна, јер, поред осталог, отвара могућности за узвратно олакшавање приступа истраживачима из Србије богатим, и за нашу историографију драгоценим, фондовима документарне и рукописне грађе похрањене у турским државним архивима, у чему је последњих година остварен значајан напредак и потписан Протокол о међуархивској сарадњи.

Dr Darko Tanasković
professor emeritus
darko.tanaskovic@gmail.com

TOWARDS STRATEGY APPROACH OF THE ORIENTAL-ISLAMIC COMPONENTS IN SERBIAN CULTURE

Summary

As part of the process of building a complete representation of the Serbian cultural identity and elaborating a long-term strategy of cultural development, an important place belongs to the establishment of a rational and balanced relationship towards all components of the complex Serbian people's culture. Oriental, that is, Oriental-Islamic or Ottoman cultural heritage is one of such integral components of Serbian culture. Due to a number of historical, ideological and psychological reasons, the Serbian perception of orientalism in their national culture is contradictory and predominantly burdened with negative value judgments. The „Serbian Orient” is a topic that should be devoted serious research as well as scientific and educational efforts in order to form an objective image of it, taking into account its place in the reality of our civilizational heritage and living culture. We need to overcome the usual interpretive cultural matrix about „Serbia between East/Orient and West/Occident” and start from the realization that „Serbia carries East/Orient and West/Occident in itself”, as an organic synthesis characteristic of Balkan countries and peoples. It would be a potentially productive starting point for the establishment of a new cultural paradigm that would valorise the comparative advantages of openness to both the East/Orient and the West/Occident, convincingly challenge the unfounded Eurocentric underestimation and self-underestimation of our culture, but also remove neo-Ottoman pretensions in the ideological key of the so-called „geographical and historical depths”.

Key words: Oriental-Islamic cultural heritage, integral orientalism, cultural identity, cultural development strategy, cultural cooperation, Balkans, Turkey, neo-Ottomanism.

Проф. др Љиљана Чолић
Филолошки факултет у Београду
Катедра за оријенталистику
ljiljanac2000@gmail.com

СРПСКИ ОРИЈЕНТ. ИСКУШЕЊА И ИЗАЗОВИ

САЖЕТАК: Чланак је посвећен анализи међусобних хришћанских и оријенталних утицаја у оквиру српског етничког простора и изван њега, с посебним освртом на присуство српских духовних трагова на тлу оријенталне цивилизације. Почев од поклониčkih путовања Светог Саве и династије Немањића у Светој земљи и околним областима, следећи хронолошки ток од средњовековног доба до данас, настојали смо да укажемо на допринос заслужних и угледних представника српског народа који су током турске управе силом прилика живели далеко од своје отаџбине. У раду су заступљени и примери из новије и савремене историје који указују на различите приступе чувању сопственог националног идентитета и саживоту са другима.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Оријент, Срби, утицај, прошлост, духовност, трагови, етнички простор.

„Српски Оријент” вишезначан је и вишеслојан појам, у хронолошком, географском, духовном и културолошком смислу.

Недопустиво ћемо се огрешити о сопствену прошлост и наше претке уколико о „Српском Оријенту” промишљамо само као о османској деоници наше националне историје и њеним још увек присутним, штавише, веома виталним траговима. Као што турска држава данас и на политичом плану, и у сфери науке и културе врло ревносно показује да је за њу славна прошлост предака историја која траје, тако и ми треба да гледамо на нашу средњовековну прошлост.

„Српски Оријент” јесте и оно што смо ми подарили у претходним епохама Истоку, а у турско време, принуђени Оријентом, Западу и другим земљама ван српског етничког простора. Све су то познате чињенице, али их треба стално понављати јер се, упркос томе, у сваком нараштају заборављају.

Хронолошки гледано, у свом најзначајнијем виду, „Српски Оријент” почиње одласком једног шеснаестогодишњака из родитељског дома.

Сетимо се само задужбина лозе Немањића у Светој земљи, куће Св. Јована Богослова у којој је према предању одржана Тајна вечера, а коју је откупио Свети Сава, као и осталих бројних великих и велелепних дарова.

О томе је још 1925. године писао Тихомир Ђорђевић у књизи *Српске светиње у Палестини*, где је описао и везе Србије и Синаја током немањићког периода. Он је навео да је краљица Јелена, са синовима Драгутином и Милутином, посебно бринула о манастиру Света Катарина. За Јелену, жену Уроша Првог, навео је да је духовне оце имала у Јерусалиму, на Синају и Светој гори, да им се исповедала и слала богате дарове. Јаке везе Србије са Синајем постојале су и у време цара Душана, који је издао и своју Синајску повељу, коју је после његове смрти потврдио цар Урош 1357. у Призрену. Посебне везе постојале су између манастира Светих арханђела, који је задужбина краља Милутина у Палестини, и Свете Катарине. Из XIII века потичу херувимска писма писана ћирилицом, која су служила српским калуђерима или онима који су долазили из Србије и посећивали Синај.¹

Време је замјетнуло многе трагове, али је ипак остало историјско памћење које те трагове оживљава. Један од доказа јесте прилог Душана Михалека *Присујиносѣ Святоѣ Саве у Святој земљи*.²

Отац српске просвете и духовности оживотворио је јеванђељску поруку: „Иштите само Царство небеско и правде Божије, а све друго ће вам се додати” (Мт. 6, 33).

¹ Тихомир Ђорђевић, *Српске светиње у Палестини*, Скопље 1925; <http://www.pravda.rs/2019/8/27/ovo-su-tajne-srpskog-nasledja-na-sinaju-pronadjena-knjigastarija-od-miroslavljevog-jevandjelja/>

² Душан Михалек, *Присујиносѣ Святоѣ Саве у Святој земљи*, <https://www.academia.edu/8055873>

Када је пошао за Христом, тај младић још дечачког узраста није ни слутио да ће постати родоначелник „једине српске државе која никада није престала да постоји”, како Српску православну цркву назива Св. Николај Охридски и Жички, а њених осам векова континуираног трајања, које ових дана прослављамо, то потврђују.

На вертикалу младог Растка Немањића, Господ је поставио хоризонталу, а на тој основи почивају милиони и милиони Срба кроз векове и нараштаје. Без светосавља Срба нема. Бивало их је само накратко, а онда су Срби мухамеданци постајали само мухамеданци, Срби католици само католици, Срби комунисти, сем часних изузетака, аморфни Југословени.

Као поднаслов теме која нас је окупила размишљала сам да ставим следеће: Тријумф духовне вертикале и крах неверничке или маловерне реалполитике.

Ову тезу потврђује управо постојаност и стабилност светосавља, које представља врхунац продуктоване и обожене прагматике, о чему, поред мноштва других примера, сведоче биографије двеју српских жена племенитог рода.

Доживевши злехуду судбину највећег понижења којем женско биће може бити изложено, завршавају у султанским харемима. И шта је са њима касније било!? Могле су да буду срозане и обешчашћене, али нису. Погледале су у лице империје која је хтела да их уништи и победиле су је. Оливера Хребетић и Мара Бранковић вратиле су се у своје отачаство очуваног достојанства, постојане у својој спасоносној вери која је била њихов једини, а у суштини у свакој прилици и свачији једини, непробојни штит. Вратиле су се обавивши важне државничке и дипломатске послове за свој род.

Није ли то најузорнији вид „Српског Оријента”, који бисмо могли назвати „Српски, упркос Оријенту”. Ето, то је парадигма деловања – била и остала.

Турски документи црквене тематике садрже податке о запањујуће високим таксама које су православни хришћани морали да плаћају османској држави како би се венчавали, бивали крштани и сахрањивани по својим верским обредима. Био је то услов постојања и опстанка српског становништва као православног.

Све је то народ плаћао, уграђујући себе у нашу будућност. Да није било њихове жртве, данас бисмо могли да говоримо само о Оријенту, без одреднице *српски*.

Поред наведених дажбина, у мноштву осталих, стоји и такса за зејтин, која ме је у почетку збуњивала; у ствари, не само мене него и водеће европске османисте који су на различите начине тумачили тзв. *zeytinye*, а радило се о порезу за уље за кандила у нашим црквама. Благодарећи пламену тих кандила, разгорева-них на муци сиромашног српског сељака, одржао се српски на-род до наших дана. Сваки тај мали скромни поданик моћне Тур-ске царевине био је подвижник, а да тога није био ни свестан.

Из угла османске деонице наше прошлости у новијој исто-рији српског народа, вероватно најсветлији пример „Српског Оријента” јесте *Цариградски власник*, лист који су од 1895. до 1909. године на најлепшем српском књижевном језику објављивали потомци Срба, већ више од четири столећа поробљених, прину-ђених да живе на тлу туђинске државе и језика и на територији отетих и окупираних српских крајева. Данас, у мирнодопским условима, потомци већ прве генерације Срба исељених широм западног света не знају српски језик.

Немајући своју цркву, цариградски Срби изнајмљивали су руску Цркву Св. Николе, у њу редовно одлазили и прослављали своје крсне славе, Савиндан и све верске празнике. Чак су и наши сународници које су животни путеви одвели далеко од Царигра-да – рудари у месту Зонгулдаку на Црном мору, прво набавили икону Св. Саве а после подигли своју цркву и оставили заветни новац да се до краја времена на Св. Саву тамо служи литургија.

Нажалост, има и другачијих примера, како у минулом тако поготово у нашем времену.

Реч је о последицама тзв. реалполитике изникле на тлу ма-ловерја, а исказане кроз раскорењавање дела српског становни-штва са косовско-метохијског тла Великом сеобом 1690. године и осталим сеобама, о чему је доста писано и доста се зна. Међу-тим, каснијој судбини исељених и расељених Срба није посве-ћено довољно пажње. Бојим се да нећу погрешити ако претпоста-вим да њихових потомака данас има и међу тзв. војвођанским аутономашима.

Оно што је извесно од њих остало јесте опет вертикала, очувана у виду верских и просветних институција и здања – црква у Сентандреји, библиотеке Будимске епархије, Српског православног музеја, Текелијанума у Пешти...

Лакше је одговорити на питање шта је било са Србима који нису пошли са патријархом Арсенијем Чарнојевићем. Средином XVIII века црквене књиге бележе не баш скромне дародавце из редова локалног косметског становништва. Дакле, могло се и остати и опстати, наравно уз несумњиво велику жртву, а поготово уз веру и уздање да Бог неће изневерити своју творевину, уколико она не изневери Њега.

О српским насељима Новој Србији и Славеносербији говоре још само историјски приручници. Њима су посвеће одреднице у *Енциклопедији Академије наука Украјине*.³ Живих Срба под тим именом и са том припадношћу има само у појединачним случајевима и у виду далеких препричаваних породичних успомена.

Ипак, нешто се трајно одржало – два светитеља из српске породице Максимовића: Св. Јован Тоболски и његов даљи бочни потомак Св. Јован Шангајски. Опет вертикала о којој се мало или нимало не говори, а која је једина константа.

Са српског етничког простора патријарси Арсеније Чарнојевић и Арсеније IV Јовановић Шакабента успешно су иселили неколико десетина хиљада Срба.⁴ После више од два века, Краљевина Југославија, са српским краљем на челу, није успешно обавила поновно насељавање Косова и Метохије, о чему су остала непосредна сведочанства, попут објављене брошуре Ђорђа Крстића *Колонизација у Јужној Србији*.⁵

Од свих географских термина уз које се може ставити одредница *Оријент*, биће да је наш *Српски Оријент* најапсурднији Оријент на планети – саткан од мудрости и узвишености, глупости и посрнућа...

³ Нова Сербія, *Енциклопедије Украјине, Наукова думка, Енциклопедія історії*, VII, 436; Славо Сербія, *Енциклопедије Украјине, Наукова думка, Енциклопедія історії*, IX, Київ 2012, 652–653.

⁴ Трагична је чињеница да данас, у мирнодопским условима, отприлике исто толико Срба сваке године више умре него што се роди.

⁵ Ђорђе Крстић, *Колонизација у Јужној Србији*, Сарајево 1928, 104.

Сетимо се само да смо Други балкански рат против Бугара водили уз благонаклоност дојучерашњег вековног турског завојевача. Када је српска војска након Брегалничке битке, 9. јула 1913. умарширала у Штип, дочекао ју је раздрагани народ, а повремено су се чули усклици тамошњих турских житеља: „Yaşa Srb asker!” („Живела српска војска!”).

Када је певачко друштво Београдског универзитета „Обилић” 1923. године у склопу турнеје по Јужној Србији стигло у Гостивар, дочекало га је „море фесова, све сами фесови”, пише Иван Ђаја. „Пред сам концерт долази к мени једна чланица и вели забринуто: ’Господине, има нешто незгодно. У Мокрањчевој Петој певамо, као што знате, *Клејии Турци*. Незгодно је, ја сам у једној муслиманској кући и не могу да Вам кажем како су ме срдечно примили, цела породица је дошла на концерт, платили су улазнице...’ ’Јесте’, и ја велим да је незгодно. ’Знате шта’, упаде друга чланица која је такође очарана пријемом у муслиманској кући, ’Како би било да уместо *Клејии Турци*, певамо *Лейи Турци*?’ ’Немам ништа против’, и кад дође то место, свима у хору развукосе се уста у осмех.”⁶

Нажалост, насупрот горњим примерима, много је више било догађаја и одлука који се никако не могу могу сматрати мудрим и оправданим.

Политички прагматизам, нарочито у каснијим деценијама обезбожен и лишен најмање националне одговорности, довео нас је овде где смо данас.

Још на самом почетку парламентаризма у Краљевини СХС, демократе и радикали у надгорњавању и борби за власт увели су 1920. године у Народну скупштину криптошиптарску политичку организацију звану Партија Џемијет, чинећи разне уступке њеним члановима и следбеницима.⁷

Међу безбројним примерима које никако не смемо заборавити јесте и несрећно рушење заветне Његошеве капеле на

⁶ Иван Ђаја, *Путовање „Обилића” по Јужној Србији 1923. године*, Библиотека Народног универзитета у Београду, св. 7, Београд 1929, 35 (преузето из: Љиљана Чолић, „Како су *Клејии Турци* постали *Лейи Турци*”, *Држава*, год. IV, бр. 37/38, 1994, 21).

⁷ Више о томе у: Љиљана Чолић, „Партија Џемијет као парламентарна странка у Краљевини СХС”, *Историјски часопис*, књ. 47, 2002, 153–174.

Ловћену, у којој је одбио да учествује један муслиман. Српски комунисти се том чину нису супротстављали, али Иса Махмуд-беговић јесте.

Шта нам ваља чинити, а шта је недопустиво?

Пре свега, треба имати на уму да је опстанак „Српског Оријента” питање опстанка српског народа. *Оријент* је историјска и геополитичка датост, а *српски*, то је задатак који смо у различитим временима различито обављали, а увек и редовно убирали плодове свог труда.

Овде у Матици српској, априла 2015. била је постављена изложба „Сведоци трајања” посвећена српским црквама и манастирима у румунском делу Баната. Отварајући изложбу, епископ будимски и администратор темишварски Лукијан рекао је, између осталог: „Када је 1220. дошао у Угарску на преговоре са краљем Андрашем II, Свети Сава је затекао и Србе и њихову живу цркву”.⁸ Како видимо, где има живе цркве, има и живих Срба. Обрнутих примера – што ће рећи живих Срба без живе цркве – нема.

„Много више Срба у Румунију иде да посети двораци грофа Дракуле, него српске бисере који се тамо налазе”, констатује аутор пратећег каталога поменутих изложби, новинар Милорад Савић.⁹ Ова истина стравична је таман колико и легенда о Дракули, а реч је о 55 храмова и 5 манастира. Међу њима су задужбине Светог Саве – манастири Базјаш и Златица.

Навешћу и неколико примера из личног искуства.

Филолошки факултет у Београду 2010, одбрана докторске тезе Ђакона Срђана Симића *Библијски и айокрифни текстови у Курану*. Међу члановима Комисије протојереј др Драган Милин, у публици неколико православних црноризаца, али се секуларни чин у секуларној установи одвија без икаквих религијских примеса.

Филолошки факултет у Београду 2015, одбрана докторске тезе исламског теолога Надира Дацића *Београдски Гајреџ Осман Ђикић*. Међу присутнима неколико исламских верских личности.

⁸ <https://iskra.co/kultura/izlozba-u-matici-srpskoj-duhovno-bлаго-srba-u-rumuniji/>

⁹ Исто.

Секуларни чин у секуларној установи кандидат почиње исламском молитвом. Узевши у одговарајућем тренутку реч као ментор, устах, прекрстих се и наглас изговорих Исусову молитву: „Господе Исусе Христе, сине Божији, помилуј нас”.

Косовска Митровица, 21. септембра 2017. На Филозофском факултету у току је међународни научни скуп „Наука без граница”, са више од две стотине учесника из земље и света – Русије, Америке, Грчке... Велелепна Црква Св. Димитрија на брду у северном делу града надвисила је и северну и јужну Митровицу. Мноштво људи на улицама, а у цркви, на празничној литургији, нас укупно петнаестак. За муслимане у јужном делу то је обичан дан, али готово сам сигурна да их је у џамији било знатно више. Тога дана српска Митровица није била српски Оријент.

Београд, 6. септембар 2019. На Филозофском факултету међународни научни скуп „Ottomans and the Balkans”. Између 13 и 15 часова принудна и програмом непланирана пауза у раду јер су учесници из Турске, након обављеног ритуалног прања, абдеста, у факултетским тоалетима, отишли у Бајракли џамију на молитву јер је био петак. Тим поводом једна „верски затуцана” Српкиња распитивала се има ли ичега посног од послужења. Тако нешто организатори са српске стране нису били предвидели. Тога дана Филозофски факултет у Београду – колевка високог образовања у Србији – није био српски, већ турски Оријент.

Колико се сећам, а готово сам сигурна да је тако било, од тридесетак гостију из Турске ниједан није изговорио ни једну једину српску реч, ни: „Добар дан”. Иако као универзитетски наставници сигурно знају макар један страни језик, сем турског ни један други нису користили.

Много драгоцених и корисних садржаја подарио нам је османски Оријент. Чини то и данас, можда понајвише кроз примере како ценити себе и држати до националног достојанства, бити сабран у духу и молитви.

Има ли међу Србима спремних да те лекције науче?! Како заштити „Српски Оријент” од других и од нас самих? Како га сачувати?

Сачуваћемо га од других ако спречимо аутосегрегацију народности и националних мањина путем национално одговорне

просветне и културне политике. У образовном систему Србије, сви уџбеници за основне и средње школе треба да имају потпуно јединствену и једнообразну садржину са употребом различитих језика као једином разликом. Примера ради, у уџбенику за учење босанског језика који сам својевремено имала у рукама и нисам га одобрила, као ни босански језик, између осталих неприхватљивих реченица, стајала је и следећа: „Земља Босна је моја домовина”, а у свим уџбеницима, без разлике, треба и допустиво је једино да стоји: „Србија је моја домовина”.¹⁰

Код све деце и омладине у Србији мора се развијати и неговати осећање свеукупне завичајности тако што ће се кроз прописане правце кретања школских екскурзија младима пружати прилика да упознају најлепше крајеве њихове домовине, без обзира где живе и где се школују.

О томе како јачати родољубље код српске омладине најбоље говори Исидора Секулић: „И још у ове тмурне дане претњи и опасности од осиноности људских и глади земаљских, осетимо и потврдисмо оно наше старо: да је патриотизам, бар наш патриотизам, недељив од вере и светиње.”¹¹

Посебну финансијску подршку државе треба да имају културни садржаји међурегионалног карактера. Србију треба просветно и културно премрежити кроз размену ђака и културних посленика.

Како „Српски Оријент” да заштитимо од себе самих? О томе је највише и најбоље рекао један наш сународник, двоструки доктор наука, свакако један од најумнијих изданака српског рода. Треба само прочитати *Небеску лиџурџију*.

Дакле: ни Исток ни Запад, ни Јанко ни Марко, већ небо које је усмеравало и водило Светог Саву, па никада и никуда није залутао. То исто небо руководиће и нас. Светосавска обожена мудрост и продуховљени политички прагматизам упутиће нас

¹⁰ Алија Џоговић, *Ходо Катал, Босански језик са елементима националне културе, Народна традиција*, Уџбеник за први разред основне школе, издавач: Бошњачко национално вијеће у Србији и Црној Гори, штампа Дерсан, Тутин, Нови Пазар 2004, 85 стр. + илустрације (цитат са стр. 68).

¹¹ Исидора Секулић, „Кратак боравак у Жичи”, *Вечерње новостии, Културни годинак*, 30. август 2019, 15.

у правом смеру. „Бог води, човек је вођен; Бог ради, човек сарађује.”¹²

Зар често понављана максима да је Србија Исток на западу и Запад на истоку не значи управо то да смо Божији и да нам је Он једини стварни и вечни добротвор, а не да нисмо ничији.

Што се приземне реалполитике тиче, она је чиста бесмислица. Реалност је била да српске принцезе Оливера и Мара своје животе окончају у одајама сараја, али се испоставило да та овоземаљска реалност није била реална.

Векови исламског Оријента, уткани у свакодневни живот на нашем тлу, обогатили су наш језик, обичаје, фолклор, исхрану..., али и одродили и преумили део српског националног корпуса.

Ипак у свему томе остаје да траје златна нит прадедовске вере која повезује све и свакога. Потребно је само поћи њеним светлоносним трагом и затражити помоћ у невољи. Светитељи српског рода: Св. Јоаникије Девички, Св. Григорије Куманички, Св. Петар Коришки... већ вековима штедро снаже, теше и исцељују потребите, не питајући за веру и нацију.

Мноштво је оваквих приповести из старијих и новијих времена, до наших – а биваће – и од наших дана.

„Што си дошао да се молиш моме свецу”, замерио је неки Србин муслиману који је дошао да се помоли пред ћивотом светог краља Стефана Дечанског, а овај му рече: „Нисам дошао да се молим твоме, већ Божијем свецу”.¹³

Међу припадницима других религија, култ Светог Василија Острошког свакако је најраширенији. У монографији о Св. Василију објављеној поводом три века од његовог упокојења једно посебно поглавље говори о исцељењу тешко болесне муслиманске деце, а ову приповест садрже и нека каснија издања.¹⁴

У небројеном низу примера с разлогом се опет издваја Свети Сава – онај чије је мошти на Врачару спалио један муслиман.

¹² Др Јустин Сп. Поповић, *Свјетосавље као философија живота*, Хришћанска мисао, Београд 2016, 80.

¹³ Љиљана Чолић, „Прилог проучавању међусобних хришћанско-муслиманских утицаја”, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. LXXI, св. 1–4, Београд 2006, 155.

¹⁴ *Свети Василије Острошки Чудотворац*, Београд 1971; Подгорица 2001, 158–160.

Но, упркос томе, његов празан гроб у манастиру Милешеви до дана данашњег своју исцелитељску моћ дарује невољнима, без разлике вере и нације, али увек по мери потребе и скрушености.

„Један млади муслиман из Берана беше сишао с ума. Трчао је у круг око цркве од јутра до мрака. Народ га је у почетку сажалевао, но постепено је то постала обична ствар и мало ко је обраћао пажњу на њега. Али, једнога дана када му је духовник читао псалтир пред гробницом Светог Саве, он је још једанпут оптрчао око цркве и намах се зауставио.

– Где сам ја?, упита зачуђено.

Оздравио је, Повратио му се ум.”¹⁵

Оваквом милошћу према поменутом Синан-пашином саплеменику, као и према многим другима, највећи изданак српског рода и посмртни страдалник испунио је Христову заповест: „Љубите непријатеље своје. Добро творите онима који вас мрзе.” (Мт. 5, 44; Л. 6, 27).

Хвала Богу што је млади Растко Немањић био „само луд за Христом”, јер да је био разуман и нормалан по овоземаљским мерилима, питање је које бисмо националности ми овде присутни били и којем богу и господару бисмо се клањали.

Поновићу: *Оријени* је датост нашег етничког простора, *Српски* је наш национални задатак.

¹⁵ Владика Николај, *Касијана*, Манастир Лелић 2005, 79.

Prof. dr Ljiljana Čolić
Faculty of Philology, Belgrade
Department of Oriental Studies
ljiljanac2000@gmail.com

SERBIAN ORIENT. TEMPTATIONS AND CHALLENGES

Summary

The article is dedicated to the presence of Serbian spiritual traces in the area of Oriental civilization from the medieval era to the present day. Significant pieces of evidence could testify about our contribution to Orient, especially before the long period of Ottoman domination, primarily through the contributions of Saint Sava and the Nemanjic dynasty.

Based on the selection of historical sources and historiographical literature, we have decided to consider this phenomenon in the light of the spiritual level in the past, which has so far been largely omitted from the focus of researchers who favored oriental influence in Serbia and neglected another influential direction for which there are still preserved artifacts.

In conclusion, we would like to emphasize that the Serbian Orient is also what we have given in previous epochs to the East, and in Turkish times, forced by the Orient, the West and other countries outside the Serbian ethnic space. These are all known facts, but they must be repeated over and over again because they are forgotten in every generation.

In any case, our primary task is to preserve national self-esteem and our own ethnic elements, above all language and Cyrillic script, because this is a condition for the survival of the Serbian people.

Key words: Orient, Serbs, influence, past, spirituality, traces, ethnic space.

Проф. др Анђелка Н. Митровић
Филолошки факултет у Београду
Катедра за оријенталистику
andjelkam@fil.bg.ac.rs

НАУЧНО ДЕЛО ПРОФЕСОРА ФЕХИМА БАЈРАКТАРЕВИЋА – НАЦИОНАЛНА ДИМЕНЗИЈА

САЖЕТАК: Професор Фехим Бајрактаревић (Сарајево, 14. 11. 1889 – Београд, 22. 2. 1970), један од најистакнутијих пионира балканске научне оријенталистике и оснивач Катедре за оријенталну филологију у Београду, својим преданим вишедеценијским педагошким и научним деловањем, у Југославији и у Европи, учинио је много на утемељењу, развоју и афирмацији југословенске науке о Оријенту. Својим свеукупним деловањем и сталним ангажованим присуством у оријенталистичком животу и институцијама Европе његовог доба, допринео је да се југословенска и српска наука о Оријенту вишестрано афирмише. Библиографију његових радова чини око 370 јединица из области арабистике, туркологије и османистике, иранологије, компаратистике и исламологије. Уз то, подигао је бројне генерације југословенских оријенталиста, арабиста и турколога/османиста. У читавом његовом и педагошком и научном деловању присутна је, мање или више изражена, и национална димензија.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Фехим Бајрактаревић, арабистика, туркологија, османистика, иранологија, оријенталистичка компаратистика.

Професор Фехим Бајрактаревић, оснивач београдске Катедре/Семинара за оријенталну филологију и један од најистакнутијих пионира научне оријенталистике на јужнословенским просторима, цео живот посветио је Катедри и науци. Упркос томе,

наилазио је на неразумевање своје околине, а признања су га углавном заобилазила.¹ Професор Миодраг Ибровац, на последњем опроштају од колеге и пријатеља, рекао је и то да „му је његова домовина коју је тако волео остала дужна многих признања која је он својим преданим радом, и као научник и као професор, заслужио, и уверен сам да ће му историчари наше науке, наше оријенталистике одати пуно признање, као што му га ми, његове колеге, сада захвално и од срца одајемо”.² Наведеним речима професор Ибровац је, заправо, ставио у аманет будућим генерацијама наших оријенталиста да одреде право Бајрактаревићево место у нашој науци о Истоку, и нашој науци уопште. И ово излагање, као и све што смо до сада написали и изrekli о Фехиму Бајрактаревићу, јесте враћање дуга Професору без кога југословенске/српске оријенталистике не би ни било. При томе, у текстовима и излагањима, нужно, мора бити и понављања, али увек се пронађу и нове теме и нове перспективе сагледавања његовог дела.

Иво Андрић, у предговору књиге Зуке Џумхура *Некролој једној чаршији*, једином предговору који је написао, каже да њен писац спада међу оне уметнике који умеју „у две бразде да ору”.³ Професор Фехим Бајрактаревић, иначе један од ликова у Андрићевом роману *На Дрини ћуџрија*, спада међу научнике који су истовремено орали више бразда. Готово у сваку од тих бразда посејао је нешто значајно што се временом примило, разгранало и расцветало. Готово у сваку бразду бацио је и покоју семенку битних националних тема, које се од тада, па све до данас боко-ре – неке мање, неке више.

Фехим Бајрактаревић (Сарајево, 14. 11. 1889 – Београд, 22. 2. 1970), пионир југословенске научне оријенталистике и оснивач Катедре за оријенталну филологију у Београду, потицао је из имућне трговачке породице, што му је омогућило да стекне одлично образовање кроз класичну гимназију у родном Сарајеву и сту-

¹ Aleksandar Popović, „Moj prvi učitelj Fehim Bajraktarević”, *Nur*, 12, 40 (2004), 14–17.

² Миодраг Ибровац, „Опроштај са Фехимом Бајрактаревићем”, *Анали Филолошкој факултету* (АФФ), 10 (1970), 29.

³ Ivo Andrić, [„Predgovor”] / Zuko Džumhur, *Nekrolog jednoj čaršiji*, Beograd: Narodna knjiga, 1982, 6.

дије оријенталних језика са словенском филологијом на Филозофском факултету у Бечу. Дипломирао је 1917, а докторску тезу о поезији преисламског песника Абу Кебира ел Худалија одбранио је 1918. године код чувеног професора Рудолфа Гејера (R. Geyer).⁴ Потом су уследиле специјализације, најпре у Лондону (University College, 1919), потом и у Алжиру (Faculté des Letters, 1922–1924). Ова последња, код професора А. Маса (H. Massé), једног од најистакнутијих иранолога тог времена, пресудно је утицала на његова даља научна и стручна опредељења и окретање књижевној иранологији, којој је био потпуно посвећен читавог свог живота. Године 1925, као доцент⁵ и у Европи већ афирмисани научник, започео је универзитетску каријеру на београдском Филозофском факултету, где је дошао на позив Богдана Поповића и на Катедри за светску књижевност почео да предаје два предмета: Персијску књижевност и Турски језик. Само годину дана касније основао је нову катедру – Семинар за оријенталну филологију (Указ од 15. јула 1926. године), на коме је провео читав свој радни век. Оснивање Катедре је, свакако, највећи допринос професора Бајрактаревића нашој оријенталистици, особито кад се имају на уму околности у којима је она отворена. У првим деценијама XX века, коначно се ослободивши окова османске власти, Србија постаје велика и моћна држава на Балкану, и креће путем прогреса, у чему је развој образовања и науке имао стратешки значај. Интелектуалци тог времена, свесни важности оријенталне традиције за српску културу и науку, настојали су да успоставе објективан и толерантан однос према њој, а резултат такве климе јесте и врло рано отварање

⁴ Теза представља критичко издање најпознатије песме преисламског песника Абу Кабира ал Худалија, а објављена је у париском часопису *Journal asiatique*. Cf.: “La Lâmiyya d’Abū Kabīr al-Hudālī” (JA, CCIII, 1923, 59–115). Ф. Бајрактаревић је касније урадио и критичко издање *Дивана* овог песника. Cf.: “Le Dīwān d’Abū Kabīr al-Hudālī” (JA, CCXI, 1927, 1–94). Ова два дела била су предмет неколико приказа из пера угледних научника као што су: Р. Гејер (*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXXIV, 1–2, 1927, 125–125), Ј. И. Крачковски (*Зайицки Коллеџи востокосведов ѝри Азиатском Музее Академии СССР*, Ленинград, III, 2, 1928, 191–195), А. Маса (*Revue Africaine*, Alger, LXIX, 335–336, 1928, 310–312), Ф. Кренков (*Islamica*, Leipzig, IV, 1, 1931, 115–118), и П. Шварц (*Orientalistische Literaturzeitung*, Berlin, XXXIV, 7, 1931, 641–642).

⁵ За ванредног професора изабран је 1929. године, а за редовног 1939. године.

Семинара за оријенталистику, на чијој је афирмацији, и у земљи и у Европи, Фехим Бајрактаревић, од самих почетака, систематски радио. Београдски Семинар за оријенталну филологију био је у то време „једини светионик те науке на Балкану, а први организатор тога студија, проф. др Фехим Бајрактаревић једини научни оријенталиста, који је са неколико добрих радова већ уведен у ред светских оријенталиста” и чији су радови „строго научни и критични”.⁶ Његова визија „домаће” оријенталистике обједињавала је „све компоненте које реални, историјски Исток објективно осветљавају у свим његовим – за Балкан значајним, аспектима. Кренувши овим путем, он је, својим радовима, уздигао југословенску оријенталистику до нивоа европске науке”.⁷ То практично значи да се професор Бајрактаревић, при оснивању Катедре, определио за најпримеренији оријенталистички модел за наше просторе и нашу средину – исламолошку оријенталну филологију, у чијим оквирима се и сам образовао и стасао као научник. Овај изразито мултидисциплинарни и цивилизацијски и културолошки структурисан концепт подразумевао је изучавање језика и књижевности народа из исламског цивилизацијског круга, пре свега оних који су ту цивилизацију створили и уздигли, то јест арапског језика и књижевности, турског језика и књижевности и персијског језика (преко османског) и књижевности. Будући да је исламска цивилизација, у свом османском руху, оставила дубок и неизбрисив траг у материјалној и духовној култури свих балканских народа и у великој мери обележила њихов културни идентитет, оријенталистика се у нас, а и у читавом том региону, сматра дисциплином од изузетног националног значаја, а концепција исламолошке оријенталне филологије остаје трајно актуална за Србију. Оријентални елементи у нашој материјалној и духовној култури стална су и незаобилазна тема више националних наука – историје, књижевности, етнологије, културне историје, историје, архитектуре и других дисциплина, а пре свега оријенталне филологије и оријенталистике.

⁶ Тајиб Окић, „Оријенталистика у Југославији”, *Прејлед*, VIII, 127–128 (1934), 408 и 410.

⁷ Марија Ђукановић, „Професор Фехим Бајрактаревић”, *АФФ*, 10 (1970), 3–4.

Фехим Бајрактаревић је својим свеукупним деловањем и сталним ангажованим присуством у оријенталистичком животу Европе његовог доба, допринео да се југословенска наука о Оријенту вишестрано афирмише. Био је члан неколико угледних европских институција, сарађивао је у више стручних европских оријенталистичких часописа, као и на неким значајним међународним пројектима. За ову прилику, поменућемо само оне најзначајније институције: *Societe asiatique* (Paris, 1822), *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (Wiesbaden, 1845), Међународни одбор за издавање *Concordance de la Tradition musulmane* (Leiden, 1933–1935), Одбор за арабистику при Међународној унији академија (Leiden, 1933) и *Societas Uralo-altaica* (Hamburg), које су иницирале и реализовале више изузетно значајних оријенталистичких пројеката – на пример: израду *Енциклопедије ислама*, различите системе транскрипције, преводилачку делатност, критичка издања оријенталних рукописа, покретање значајних стручних гласила. Такође је био учесник различитих интернационалних оријенталистичких скупова, на пример међународних конгреса оријенталиста. На Осамнаестом и Деветнаестом конгресу, одржаним 1931. године у Лајдену, односно Риму 1935. године, поднео је два запажена и за југословенску оријенталистику вишеструко важна саопштења: „*Les études islamiques en Yougoslavie*” и „*L’état actuel d’études islamiques en Yougoslavie*”.⁸ У овим радовима представио је значајне и занимљиве податке о настанку, развоју и резултатима југословенске оријенталистике, дисциплине која је у првим деценијама XX века тек почела да тражи своје место на југословенској научној и културној сцени, укључујући се где год је то било могуће и у националне научне токове. Мноштво разноврсних података о нашој туркологији/османистици, арабистици и иранологији, које је он навео у тим радовима, драгоцени су, између осталог, за историју и југословенске и европске оријенталистике.

⁸ Саопштења (краће верзије) објављена су касније у зборницима радова са тих конгреса (Лајден 1932, 240–241 и Рим 1938, 515–520), а интегрално у: *Arhiv Orientalni*, Praha, III, 3 (1931), 492–507, односно у: *Revue internationale des études balqaniques*, Beograd, II, T. I–II, 3–4 (1936), 241–269.

Поменута два рада била су врло запажена у европским научним оријенталистичким круговима и привукла су пажњу неколицине оријенталиста; на пример: Р. Хартмана (R. Hartmann) и М. Ф. Кеприлија (М. F. Köprülü).⁹ Исто тако и у неким домаћим научним круговима констатован је значај оваквих радова. Говорећи о студији „Les études islamiques en Yougoslavie”, наш угледни етнолог Тихомир Ђорђевић написао је и следеће:

Из тога прегледа се види да није много урађено. Али ипак, овако покупљено, на једном месту, и прегледно и јасно приказано, показује бар то колико је. Грешно је што исламске студије у нас не стоје на већој висини. Наш народ и Ислам везује прошлост од неколико векова и силни трагови које је та прошлост нашем народу наметнула. Без исламских студија ми не можемо ни у довољној мери, ни довољно јасно продрети ни у прошлост ни у садашњост наше земље, нашег народа и његове културе. За упознавање Ислама и његове улоге у нашем народу има пуно података који жељно чекају на вредне раднике да их проуче и употребе. Југославија, како вели Г. Бајрактаревић, обилује старим оријенталним споменицима и документима. Цифре које он износи о броју непроучених оријенталних докумената у нас изгледају чисто невероватне. [...] Г. Бајрактаревић је врло добро учинио што је изнео овај биланс о оријенталним студијама у нас, и што је указао на множину посла који наше оријенталисте, ако им се даде могућност, очекује. Г. Бајрактаревић би добро учинио када би овај свој преглед издао и на нашем језику, на много ширијој основи, са опширним уводом, у коме би указао на историјат и значај исламских студија у опште и у нас посебице, и са допунама свега онога што је у прегледу, писаном за странце, из буди каквих разлога, изоставио. Можда би такав преглед учинио да они који су позвани поклоне пажње и исламским студијама у нас и да пружи могућност за успешан рад на њима.¹⁰

На Двадесетом конгресу, одржаном у Бриселу 1938. године, Бајрактаревић је говорио о посебном облику муслиманско-српске писмености, о нашој алхамијадно књижевности, књижевности

⁹ Прикази су објављени, Хартманов у: *Orientalistische Literaturzeitung*, Berlin, 36, 2 (1933), 133, а Кеприлијев у: *Ülkü*, Istanbul, VIII, 44 (1936), 153–155.

¹⁰ Тихомир Ђорђевић, „Fehim Bajraktarvic, 'Les études islamiques en Yougoslavie', 8°, str. 492–507”, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор (ПКЈИФ), XII, 1 (1932), 142 и 143.

која обухвата текстове на нашем језику писане арапским писмом – арабицом/аребицом, у реферату „La Litterature Aljamijado en Yougoslavie”.¹¹ Посебно значајни су делови чланка у којима је повукао паралеле између владавине Арапа у Шпанији и Османлија на нашим просторима, као и они у којима је назначио задатке наше компаратистичке оријенталистике, области и данас изузетно значајне за српску књижевност, али у којој није много урађено. Овом темом бавио се и у још неколико радова и сагледао је из сасвим другог угла у краћем раду „Арабица као трећи алфabet наше писмености”,¹² у коме је навео основне податке о алхамијадо писмености у нашим крајевима и објаснио да се арапски консонантски алфabet у нас употребљавао, углавном, у свом реформисаном облику.

Три рада, такође из области наше алхамијадо књижевности, посвећена су мевлуду, побожној пригодној песми која обрађује главне моменте из живота пророка Мухамеда, а рецитује се или пева на његов рођендан: „Српска песма о Мухамедовом рођењу”,¹³ „Једна нова верзија српског мевлуда”¹⁴ и најобимнији и најзначајнији, „О Нашем мевлуду и мевлуду уопште”.¹⁵ Централно место у њима заузима „босански мевлуд” Хафиза Салиха Гашовића, уз чију је ћириличну транскрипцију аутор обрадио сва релевантна питања везана за ову песничку форму и указао на њено постојање код других народа, посебно код Турака, међу којима је мевлуд био врло омиљен. При томе, издвојио је мевлуд Сулејмана Челебија, османског песника из XIV века, због његовог једноставног народног језика и начина приказивања легенде о Мухамеду, као и утицаја на друге песнике.

Фехим Бајрактаревић је учествовао и на још неким значајним стручним скуповима. Године 1937. учествовао је на Другом конгресу Турског историјског друштва у Истанбулу (20–26. септембра) са рефератом „Türk-Yugoslav Kültür Münasebeti”. Ова студија везана за оријенталне елементе у нашој културној историји

¹¹ Резиме рада је објављен у зборнику радова са Конгреса (Брисел 1938, 64).

¹² АФФ, VII (1967) 149–150.

¹³ Гласник Скойској научној друштва, III, 1 (1927), 189–202.

¹⁴ ПКЈИФ, X, 1 (1937), 83–87.

¹⁵ ПКЈИФ, XVII, 1 (1937), 1–37.

објављена је у зборнику радова са конгреса на турском и француском језику (Истанбул, 1943, 962–971). У проширеној варијанти студија је објављена у *Сјоменици Ђуле Неметја*¹⁶ под насловом „Das Türkisch-islamische Kulturerbe bei den Südslawen”, заједно с прилозима неколицине угледних турколога. Коначна варијанта рада преведена је и на наш језик: „Турско-исламска културна баштина Јужних Словена”.¹⁷ У раду је јасно назначио задатке наше туркологије/османистике у систематском изучавању оријенталне, односно турско-исламске културне баштине и грађе. Уз то, на десетак страница, осветљени су вишевековни међусобни утицаји две културе и две цивилизације, балканско-хришћанске и турско-исламске. Говорећи о турским, односно оријенталним, траговима у нашој материјалној и духовној култури, Бајрактаревић је истакао да:

нас многи разлози потичу на вјеровање да су Турци, у најмању руку до једног извјесног степена, на читавом Балкану одиграли доста сличну улогу као Арапи (Маури) у Шпанији, особито као ширитељи исламске културе и као баштинеци Бизанта. Важност те улоге доказана је већ остацима турског језика у свим балканским језицима, поготову ако се узме у обзир да се у тим језицима налазе преузимања из турског не само војничких и управних израза, него у још већој мјери и такви изрази који означавају разне предмете једне више материјалне и техничке културе. [...]

Мора се одмах нагласити да управо у југословенској науци почиње преовладавати мишљење да Турци у основи нису силом провели ни исламизацију Балкана нити су народ оптеретили претјераним порезима (осим можда у доба пропадања), него да су у земљу донијели разне добре стране исламске културе, нарочито у градском начину живота и опхођења. Што се у нас сада Турцима признаје је то да су за вријеме своје владавине, као своједобно Грци, Римљани и Бизантинци, ујединили Балкан и повезали га са старом културом Оријента (5 и 9).

Трагове турско-исламског утицаја у нашој материјалној култури Бајрактаревић налази у градњи јавних и приватних

¹⁶ *Németh Armağani*, Ankara 1962, 43–59.

¹⁷ *Mogućnosti*, (Split), XIII, 4 (1966), 388–397; такође: *Znakovi vremena*, 13, 48/49, 24–37.

објеката и одевању. Што се тиче духовне културе, турско-исламски утицај, а касније и утицај турске уметничке прозе и поезије, највидљивији је у неродној епици – јуначким песмама и у другим народним умотворинама. Оријентална средина коју су Османлије пренеле на Балкан „проузроковала је настајање највећих дјела српскохрватске књижевности као еп *Осман* од Гундулића, *Горски вјенац* од Његоша, *Смрти Смаил-аге Ченгића* од Мажура-нића, а да се не говори о дјелима мање литерарне вриједности као о пјесмама Јована Илића, о *Рамазанским вечерима* од Бранислава Нушића и сличним радовима” (5).

На Тринаестом међународном скупу оријенталиста у Хамбургу 1955. године професор Бајрактаревић је говорио о арапским документима у Државном архиву у Дубровнику, још једној већој и значајној теми у његовом опусу. У раду под насловом „Die arabischen Urkunden des Staatsarchivs von Dubrovnik”¹⁸ дао је основне податке о институцији и настанку турске и арапске рукописне збирке, као и детаљан опис двадест три арапска документа. Критичко издање и превод тих арапских докумената објавио је у књизи *Дубровачка arabica*. Осврт на ово дело, углавном дескриптивног карактера, написао је оксфордски професор С. М. Штерн (S. M. Stern), који је дао извесне исправке и додатна објашњења везана за историјске податке. Штернова битна замерка књизи јесте и то што су документи преведени на српскохрватски језик, јер су тиме остали недоступни широј научној јавности у Европи.¹⁹

Поменућемо и Међународни конгрес лингвиста у Ослу 1957. године, где је поднео реферат о турцизмима у нашем језику – „The Influence of Oriental Languages on Serbo-Croat”.²⁰

Југословенска оријенталистика била је присутна у европским стручним часописима преко приказа Ф. Бајрактаревића. Поменућемо само неке од њих: *Bibliotheca Orientalis* (Leiden),

¹⁸ *Der Islam*, 33, 1–2 (1957), 135–141.

¹⁹ Критичким издавањем арапских докумената из Државног архива у Дубровнику најпотпуније се бавио сарајевски арабиста Бесим Коркут. О полемици насталој у југословенској научној јавности поводом појаве књига двојице оријенталиста вид.: Anđelka Mitrović, *Научно дело Fehima Bajraktarevića*, Beograd 1996, 166–168.

²⁰ *Erec-Israel: L. M. Mayer Memorial Volume*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1963, 128–130; (и сепарат, 1–3).

Journal asiatique (Paris), *Mitteilungen zur osmanisch Geschichte* (Berlin), *Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin), *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Wiesbaden), *Oriens* (Leiden), *Der Islam* (Berlin–Leipzig). У освртима на нове књиге Фехим Бајрактаревић је увек изрицао сопствено мишљење и рецензентски став, објективну оцену, оригиналне и занимљиве коментаре, а врло често и корисне допуне и исправке. Од угледних европских издавачких кућа, специјализованих за оријенталистичку литературу, али и других, Ф. Бајрактаревић је често добијао стручне књиге, за које је писао приказе „по обавези”. На тај начин, обезбедио је већи број значајних дела за катедарску библиотеку.

Професор Бајрактаревић је био један од најистакнутијих југословенских сарадника на првом, лајденском издању *Енциклопедије ислама* (*Enzyklopaedie des Islam*, Leiden, 1908–1938; излазила на немачком, француском и енглеском језику), за коју је написао деветнаест одредница из области арабистике и туркологије, као и наше националне историје. Обрадио је и више балканских градова као што су: Мостар, Скопље, Бањалука, Сента, Ниш, Пожаревац и Петроварадин – о којима су дати основни географски, статистички и историјски подаци и побројани важнији секуларни и сакрални споменици и објекти. Томе треба додати да је од 1932. до 1937. године нашој научној јавности представио садржај појединих томова *Енциклопедије*.²¹

О међународној репутацији и угледу оснивача наше научне и универзитетске оријенталистике на особит начин сведочи и његова преписка са највећим европским оријенталистичким ауторитетима. Посебно су вредна писма (двадесетак писама) лењинградског арабисте И. Ј. Крачковског (И. Ю. Крачковский) писана у периоду између 1925. и 1930. године. Потом ту су писма: А. Мачеа (такође двадесетак писама), Г. Јакоба (G. Jacob; Kiel), Ф. Тешнера (F. Taeschner; Münster), Р. Хартмана (R. Hartmann; Berlin), Е. Бертельса (Е. Э. Бертельс; Лењинград), Ј. Хела (J. Hell; Erlangen), Т. Ковалског (T. Kowalski; Krakow), Р. Гејера (Беч), Ф. фон Крелица (F. von Kraelitz; Wien), Ј. Рипке (J. Rypka; Prag), Х. Шела (H. Scheel; Mainz), А. Р. Никла (A. R. Nykl; Milwaukee), Ф. Кренкова

²¹ Anđelka Mitrović, нав. дело 1996, 247–248.

(F. Krenkow; Beckenham Kent), О. Решера (O. Rescher; Galata), А. М. фон Габаин (A. M. von Gabain; Hamburg)... Нека писма су извор нових информација о Бајрактаревићевом раду уопште, а посебно на превођењу Фирдусијеве *Шахнаме* и Хајамових рубаија; на пример: писма Крачковског од 5. маја и 30. децембра 1928. године; Масеа од 25. марта 1925, 16. априла и 16. фебруара 1926, 5. фебруара и 5. новембра 1928. и 21. јануара 1929. године. Научна обрада и објављивање овог дела Бајрактаревићеве заоставштине допринеће, свакако, одређивању његовог правог места у југословенској и европској оријенталистичкој породици.²²

Национална научна и педагошка мисија Ф. Бајрактаревића била је усредсређена на афирмацију и популаризацију оријенталистичких дисциплина у нашој научној и културној јавности. Током скоро пет деценија континуираног деловања на југословенској и европској оријенталистичкој сцени васпитао је бројне генерације студената и оставио за собом обиман и тематски и жанровски разноврстан научни опус. Библиографију његових радова чини око 370 јединица, из области арабистике, иранологије, оријенталистичке компаратистике, туркологије, односно османистике, као и исламологије, при чему је десетак његових најзначајнијих дела последњих петнаестак година доживело више издања. Његову писану заоставштину чине књижевно-историјске студије и оригинални научно-истраживачки радови, махом проблемског и монографског карактера, као и преводи и прикази значајних оријенталистичких дела. Наравно да сви његови радови нису научно подједнако вредни, значајни нити су сви његови преводи подједнако успели и надахнути. Али, таква неуједначеност је, уосталом, и сасвим природна за једно тако обимно и врло разнолико научно дело. Део Бајрактаревићевих радова писан је занимљиво и популарно, ипак, без претераног упрошћавања и банализовања теме. Но, мора се констатовати и то да је на појединим страницама чак и склизнуо са чврсте научне основе, да се понекад бавио и мање значајним темама и

²² О међународној афирмацији Ф. Бајрактаревића вид.: Darko Tanasković, „S kućom u svet, a sa svetom kući”, *Nur*, 12, 40 (2004), 24–37; Anđelka Mitrović, „Međunarodna afirmacija Fehima Bajraktarevića i jugoslovenske orijentalistike”, *Nur*, 12, 40 (2004), 53–62.

од оријенталистике удаљеним областима. Неке полемике које је водио са колегама биле су, свакако, губљење енергије и времена, посебно оне са Бесимом Коркутом, вредним и плодним сарајевским арабистом.²³

Ф. Бајрактаревић је био филолог традиционалног кова, који је „на југу Европе радио са истрајношћу и дисциплинованошћу Северњака”.²⁴ Оставио је дубок траг у свим гранама југословенске оријенталистике захваљујући својој посвећености науци, свом богатом и широком образовању и изузетној стручној обавештености о свим темама којима се бавио, објективности у обради књижевних, лингвистичких и културолошких тема, способности да уочи и постави праве проблеме, да на особен начин повеже чињенице и представи разноврсне феномене. Своју научну репутацију, европску и домаћу, стекао је радовима из књижевне арабистике, пре свега преисламске поезије, јер је сматрао да она представља нешто „најлепше и најоригиналније и типично народно (бедуинско) у арапских песника”, нешто што су касније арапски песници само опонашали. Његова студија „Пејзаж у старој арапској поезији”,²⁵ као и већ поменута критичка издања *Ламије*, најпознатије песме преисламског песника Абу Кабира ал Худалија и његовог *Дивана* и данас су незаобилазна литература за класичну арапску књижевност.

Ф. Бајрактаревић се најпреданије и најдуже бавио књижевном иранологијом у нашој средини и оријенталистици подарио научно заснована сазнања о персијској литератури, као и надахнуте преводе најлепших стихова песника класичног и пост-класичног периода, као и оних XX века. Централно место међу радовима из књижевне иранологије заузима, свакако, његов филолошки прецизан и надахнут стиховани превод репрезентативног корпуса од 300 рубаија (катрена) Омера Хајама (О. Наууџ, 1048–1131) – *Рубаије*,²⁶ рађен према релевантним рукописима из 1207. године (252 рубаије) и 1259. године (172 рубаије). У по-

²³ Andelka Mitrović, нав. дело 1996, 44–53, 167–168.

²⁴ М. Hadžijahić, „Prof. dr Fehim Bajraktarević: In memoriam”, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, Сарајево 1972, 134.

²⁵ *Зборник у часи Бојдана Појовића*, Београд 1929, 185–195.

²⁶ Бајрактаревићев превод Хајамових рубаија доживео је бројна издања: Београд 1964, 1979, 1983, 2017.

следњем издању *Рубаија* поново су објављене и студије Ф. Бајрактаревића о Омеру Хајаму и његовом месту у персијској и светској књижевности. Неки катрени у Бајрактаревићевом преводу „заслужују место у антологијском избору српске преводне поезије”.²⁷ Фирдусија (Abu al-Qāsim ManṔūr Firdūsī, † 1020), другог великана персијске поезије, и његов еп *Шахнаму*, наша читалачка публика упознала је преко Бајрактаревићевог превода епизоде о *Русџему* и *Сухрабу* и дуже информативне студије о персијској књижевности (Београд, 1928, 1983, 2018). Један од највећих руских и европских оријенталиста И. Ј. Крачковски сврстао је овај превод у „најбоље стиховане преводе с оригинала” на словенским језицима.²⁸ Репрезентативна песничка антологија *Из ђерсијске ђоезије* садржи најлепше стихове персијских песника различитих периода. Антологија је објављена постхумно, 1971. године, поводом међународне прославе 2500-годишњице Персијске царевине, луксузно опремљена и украшена персијским минијатурама; друго издање појавило се 1985. године, а треће 2012. године.

Радови из туркологије и османистике су најбројнији и тематски најразноврснији у читавом Бајрактаревићевом научном опусу. У њима се бавио различитим периодима турске књижевности, културном историјом, историјом и језиком, као и утицајима исламске цивилизације, првенствено у њеном синкретичком, османском руху, на нашу културу уопште. Радови из османске дипломатике, иако малобројнији, представљају најбољи уџбеник за обраду рукописне грађе на оријенталним језицима. У њима је Бајрактаревић показао колико је успешно савладао „дипломатички занат” научен у бечкој школи код „поштованог учитеља и професора” Ф. фон Крелица († 1932), који се сматра једним од утемељивача ове дисциплине у Европи. Зналачким и савесним приступом документарној грађи, као и методологијом њене обраде, заснованом на научним принципима и филолошком методу, Бајрактаревић је, на узоран начин и акрибично, обрадио

²⁷ Иван Шоп, „Фехим Бајрактаревић као компаратиста”, *Уџоредна исџираживања I*, Београд, Институт за књижевност и уметност, 1976, 682.

²⁸ D. Tanasković, „Uz drugo izdanje Rustema i Suhraba”, Firdusi, *Rustem i Suhrab: Epizoda iz speva Šahnama*, Beograd, Narodna knjiga, 1983, 14.

више докумената на османском и арапском језику. У својим османистичким радовима наглашавао је значај критичког издавања и превођења оријенталних докумената, првенствено оних на османском, разбацаних по бројним архивима и библиотекама широм и Југославије и Србије. Међу тим радовима, на првом месту, стоје критичка издања неколико рукописа, потом извештаји о раду у архивима у Дубровнику, Цавтату, Загребу и Истанбулу и прикази капиталних османистичких дела. Први рад из области османске дипломатике јесте „Једна бујурулдија о првом српском устанку”,²⁹ који садржи дипломатичку обраду и превод документа везаног за босанског валију Мустафа-пашу, у коме се Сарајлије позивају да учествују у гушењу српског устанка. У раду „Турска документа манастира св. Тројице код Плевља (1437–1911)”, са шест факсимила (Сарајево, 1935), Бајрактаревић је обрадио 200 рукописа, при чему је за шест урађено потпуно критичко издање, а за остале су дати изводи. Збирка укључује: султанске фермане, везирске бујурулдије, муфтијске фетве, кадијске хуцете, темесукије и мураселе, муселимске и спахијске тескере, путне исправе, признанице, приватна писма... Уз филолошку обраду докумената, посебно је нагласио да подаци о „личностима и местима, односно о установама” и догађајима из османског периода „дају извесну слику о тадашњим социјалним, управним, судским, привредним, финансијским и пореским односима” (28). Иза наслова књиге *Дубровачка arabica*³⁰ стоји критичко издање документа на арапском језику из XVIII века, које укључује: факсимиле, дипломатичке преписе (транскрипцију), преводе и коментаре рукописа чији су садржај дипломатске, економске и поморско-трговачке везе Дубровника са западним арапским земљама.³¹

За неке наше националне науке, првенствено за историју, значајни су и Бајрактаревићеви извештаји о раду у архивима: „Проучавање турских докумената: Рад у Државном архиву у Дубровнику”,³² „Проучавање арапских докумената – рад у Држав-

²⁹ Гласник Скойској научној грушїѡва, XI, 5 (1931), 145–157.

³⁰ Београд, Научно дело, 1966; САНУ – Зборник за источњачку историјску и књижевну грађу, Одељење друштвених наука IV.

³¹ Andelka Mitrović, нав. дело 1996, 164–180.

³² Историјски часопис (ИЧ), II (1949–1950), 316–318.

ном архиву у Дубровнику”³³ и „Проучавање Оријенталне збирке ЈАЗУ”,³⁴ у којима је дат кратак, али садржајан и систематичан опис њихових рукописних збирки. Године 1936, од 8. до 24. априла, Бајрактаревић је, као члан делегације САНУ, заједно са Глигоријем Елезовићем и Станојем Станојевићем, боравио у Истанбулу. Наши научници имали су задатак да разгледају фондове турских архива и рукописну грађу у њима. Извештај о раду у Архиву Председништва владе, који је предао 20. маја 1936, остао је недоступан јавности све до средине педесетих година, када га је у измењеној форми објавио под насловом „Главни цариградски архив и исписи из њега”.³⁵ У извештају је истакао да су турски архиви у време њиховог боравка били прилично несређени и само делимично доступни.³⁶

После Другог светског рата османистика се у Југославији почела организованије развијати, посебно у две институције – Историјском институту САНУ (осамосталио се 1960), у оквиру кога је основана Секција за оријенталне рукописе (од 1967. Балканолошки институт), и у Оријенталном институту у Сарајеву (основан 1950). Ове две институције радиле су на сакупљању и издавању оријенталне грађе, као и на утврђивању критеријума и метода за то, а Бајрактаревићев практични допринос томе јесу поменута узорно урађена критичка издања рукописа. Његови најистакнутији настављачи у османистици и османској дипломатици јесу Душанка Бојанић Лукач (1927–2004), Олга Зиројевић и Радмила Тричковић (1939–2011), које су мноштвом мањих и већих научних радова и критичких издања рукописа³⁷ обогатиле

³³ ИЧ, II (1949–1950), 318–319.

³⁴ ИЧ, II (1949–1950), 321–322.

³⁵ *Prilozi za orijentalnu filologiju (POF)*, VI–VI (1956–1957), 283–299.

³⁶ Anđelka Mitrović, нав. дело 1996, 166–176.

³⁷ Из обимне библиографије Д. Бојанић Лукач издавамо дела: *Turske vojne zastave i cetinjskim muzejima* (Београд 1981); „Турски закони и законски прописи из XV и XVI века за смедеревску, крушевачку и видинску област: у преводу на српски језик” (*Зборник за историјску и књижевну грађу*, V, 2, 1974); *Фрагменти једној збирној и једној ошмирној пописи Видинској санџака из друге половине XV века* (Београд: Историјски институт, 1973). Међу многобројним радовима О. Зиројевић по значају се издавају: *Турско војно уређење у Србији 1459–1683*. (Београд: Историјски институт, 1974) и *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године* (Београд: Историјски институт: Народна књига, 1984). Свакако, најзначајнији рад Р. Тричковић јесте *Београдски џамаљук 1687–1739*. (Београд: Службени гласник, 2013).

ове дисциплине и створиле нове генерације наших османиста, међу којима су и: Љиљана Чолић (1956), Мирјана Маринковић (1965) и Ема Петровић (Миљковић, 1967), професори на Катедри за оријенталистику. Нажалост, мора се констатовати да су данас врло ретке установе које имају пописане и сређене збирке оријенталних рукописа.³⁸ Цифре о необрађеним рукописима у нашим установама које је Бајрактаревић изнео почетком тридесетих година Тихомиру Ђорђевићу изгледале су „чисто невероватне”. Данас, после готово деведесет година, оне делују застрашујуће, јер сведоче о томе да се на сређивању рукописне грађе на оријенталним језицима готово ништа није урадило. Томе, свакако, доприноси и недостатак стручних кадрова, особито од деведесетих година, када је на београдској Катедри за оријенталистику дефинитивно укинута Група за оријенталну филологију где су се паралелно, четири године, учили и турски и арапски. Тиме је и српској науци и српској култури нанета велика штета јер су стручњаци који подједнако добро познају и арапски и турски језик потребни већем броју националних научних дисциплина.

У наколико радова мањег обима Ф. Бајрактаревић се дотакао и историјских тема. У шест чланака објављених тридесетих година у *Полијици*, на популаран и занимљив начин, али уз поштовање научних принципа, представио је обраду Косовског боја у неколико турских историјских дела, и једном персијском извору, обогативши тако нашу историографију новим подацима који се пре свега односе на датум битке. Тако се код историчара Уруц ибн Адила (XV) помиње 1386–87, код Саадудина (XVI) – 1390. година, а код Ашикпашезадеа (XV) наведене су чак три године: 1394. или 1395, 1395/1396. и 1389. То су радови: „Један персијски текст о бици на Косову”,³⁹ „Једно тајно писмо султана Бајезида Првог о Бици на Пољу Косову”,⁴⁰ „Многи турски извори тврде да Косовска битка није била 1389”,⁴¹ „Један одвојени при-

³⁸ Једна установа која има каталог оријенталних рукописа је Музеј примењене уметности. Вид.: Марија Ђукановић и Загорка Јанц, *Оријентални рукописи*, Београд: Музеј примењене уметности, 1973.

³⁹ *Полијика*, XXX, 8954 (15–18. април 1933), 9.

⁴⁰ *Полијика*, XXXI, 9214 (6–9. јануар 1934), 23.

⁴¹ *Полијика*, XXXI, 9301 (7–10. април 1934), 6.

каз Косовске битке”,⁴² „Још један турски приказ Косовске битке”⁴³ и „Један савремени персијски извор о Бици на Косову”.⁴⁴

У три рада под насловом „Како су Турци звали Београд”,⁴⁵ позивајући се на више релевантних историјских извора и литературу, понудио је научно утемељене одговоре на ово интригант-но питање, посебно објаснивши често коришћене синтагме – *дар ал-џихад*, *дар ал-ислам*, *дар ал-харб*, *дар ал-сулх*.

Значајан прилог за нашу историју османског периода јесте и чланак „Наши муслимани у турској државној управи и науци”.⁴⁶ Нагласивши да је демократски дух у Турској царевини омогућио „да многи наши земљаци подлежавши утицају ислама и свршивши турске школе, постигну велике па и највеће положаје у држави”, побројао је „наше” велике везире, али и оне који су се афирмисали и оставили траг у разним областима турске духовне културе, књижевности и науке и који су на особен начин спојили две културне баштине.

Рад „Стари арапски писци о Србима и другим Словенима”⁴⁷ садржи наводе и обавештења о словенским народима арапских географа, заправо дипломатских посланика „које су халифе и други муслимански владаоци слали, у разним мисијама, на туђе дворе” (140).

Пишући о обимној студији енглеског класичног археолога В. Хазлака (W. Hasluck) *Хришћанство и ислам још сулџанима* у два дужа текста,⁴⁸ Бајрактаревић је истакао значај ауторових вишегодишњих истраживања у Грчкој, Албанији и Турској за изучавање наше националне историје, културне историје и културе уопште, етнологије, фолклора, код нас присутних религија... Детаљно и опширно, и уз краће коментаре, представио је делове књиге који се баве темама као што су: међусобни религијски утицаји, како су хришћанске светиње постале муслиманске,

⁴² *Полиџика*, XXXII, 9570 (6–9. јануар 1935), 31.

⁴³ *Полиџика*, XXXVI, 10395 (1–4. мај 1937), 10.

⁴⁴ *РОФ*, III–IV (1952–1953), 5–21.

⁴⁵ *Полиџика*, XXXVIII, 11710 (6–9. јануар 1941), 7; *Гласник Скойској научној друштва*, I, 1–2 (1949), 260–261; *ИЧ*, III (1951–1952), 209–225.

⁴⁶ *Полиџика*, XXXVII, 11645 (2. 11. 1940), 10–11.

⁴⁷ *Скрски књижевни јласник*, XXIII, 2 (1927), 140–145.

⁴⁸ *Српски књижевни јласник*, XXXII, 7 (1931), 556–561; XXXII, 8 (1931), 641–649.

чудотворна и исцелитељска моћ светилишта, казне које су сналазиле Турке, муслимански свеци и њихови гробови-светилишта, чудотворна моћ неких сакралних објеката да разликују вернике од неверника, обред опасивања султана, појава Платона у турском фолклору Коње, улога броја „четрдесет” у турским топонимима, неки исламски култови и појаве и њихови пандани у хришћанству...

Слободно се може рећи да је компаратистичка оријентација присутна у већини Бајрактаревићевих књижевних радова, у којима је до пуног изражаја дошло познавање европских књижевности и суштине оријенталистике, која је „битно компаративна наука, настала из потребе да се опише, дефинише и објасни један другачији свет с којим су Европљани током историје дошли у додир”.⁴⁹ У радовима из области оријенталистичке компаратистике бавио се везама европских литература с Оријентом, литерарним утицајима Истока и Запада и оријенталним елементима у европским и јужнословенским књижевностима, при чему је акценат стављао на лутање тема, мотива, ликова, форми и жанрова у различитим смеровима. Овим темама приступао је углавном из историјске и филолошке перспективе, задржавајући се на фактографској обради грађе.

Свакако најзначајнији рад у овој области јесте дужа студија „Насредин-хоџин проблем”,⁵⁰ у којој је свеобухватно представио лик малог довитљивог и духовитог човека из народа, пучког мудраца, кроз чија уста су исказани животни искуство, народно схватање живота и света, народни дух, жеља за бољим животом, народни оптимизам, осећање правде, критика власти... Шале и приче о Насредин-хоџи постале су планетарна литерарна својина. У раду је Бајрактаревић, позивајући се на највеће ауторитете за ову тему, као што су мађарски оријенталиста Кунош (I. Kúnos) и Француз Басе (R. Basset), навео хипотезе о историчности и пореклу, рукописе, издања и преводе шала. Сам Бајрактаревић је сматрао да је арапско-исламски свет извор прича о Насредин-хоџи. Арапске верзије о пореклу шала кажу да је извесни

⁴⁹ Ivan Šop, *Istok u srpskoj književnosti*, Beograd 1982, 12.

⁵⁰ ПКЈИФ, XIV, 1–2 (1934), 81–152.

Џуха (или Џоха, Гоја, Си Џеха) живео у доба абасидског халифе Харуна ал Рашида (Hārūn al-Rašīd, 786–809), у Багдаду, где је као научник дошао у сукоб с исламом, и да би се спасао смртне казне, направио се лудим. Многе шале о Џухи срећу се код арапских писаца из X и XI века, а арапска верзија је усменим путем прешла на запад у XV и XVI веку. Доста простора Ф. Бајрактаревић је посветио и турским теоријама о пореклу шала, а особито турским прерадама прича које су се шириле у разним правцима, по предњој Азији, источној Европи, Балканском полуострву, попримајући, при томе, локални колорит и карактер. За српску народну књижевност посебно је значајан рад где говори о појави и ширењу шала и досетки на нашим просторима од доласка Турака, њиховим преводима на српски језик, посебно о преводу Стевана Сремца из 1894. године (обновљено 1952), где се појављује „турско-српско-бугарски Насредин”. Такође је повукао и одређене паралеле између Насредин-хоџе и сличних ликова у нашој народној књижевној традицији, али и шире у балканским народним књижевним традицијама: Ером, Ћосом, Циганином, Шијаком, Баја-Џором, Бугарином, који „говори саме глупости и будалаштине”, односно „Насредином најглупље врсте”, затим Хитар-Петером, Насрединовим слугом и духовним дететом, закључујући да се у причама и шалама о Насредин-хоџи да запазити јединство трију културних слојева – паганског, хришћанског и оријенталног, које је дало неку врсту симбиотске књижевности.⁵¹

У тексту „Слични стихови Лазе Костића и Џемила о љубави пре рођења”⁵² Бајрактаревић је, цитирајући одређене стихове, представио „изразиту сличност” између мале пригодне песме Гђици Зори В. у споменцу Лазе Костића (1841–1910) и арапског песника Џемила (Ġamīl, † 701). По Бајрактаревићу, слични стихови о љубави пре зачећа, односно мисао о преегзистенцији душе, и код арапског и код нашег песника одјек су платонских идеја.

Краћи популарно писан чланак „Ко је Змајев Мирза Шафи” везан је за оријентализам у српској књижевности и за једног

⁵¹ Anđelka Mitrović, нав. дело 1996, 207–217.

⁵² *Лейтмотив Мајинце српске*, 6–7 (1958–1959), 195–203.

готово непознатог оријенталног поету. Бајрактаревић је, полазећи од Змајеве *Песме Мирзе-Шафија*, из 1871, представио азербједанског песника, писара и калиграфа из Тифлиса, Мирзу Шафија Вазиха (1796–1852), чија је збирка песама, преко Боденштетовог (Friedrich Bodenstedt, 1819–1892)⁵³ превода, доживела велики успех и 169 издања у Европи. Поред разрешења загонетке о Мирзи Шафију, Бајрактаревић је указао и на одређене утицаје оријенталних књижевности, пре свега персијске, на нашу.

Преиришй народних йесамa из Босанској Скойља (Београд, 1960) јесте мали али вредан прилог осветљавању народне традиције муслимана Босне и Херцеговине. Рад садржи једанаест балада, тзв. женских варошких песама, испеваних у десетерцу, са коментарима и тумачењима историјског карактера, анализом неких мотива и етимологија неких турцизама.

У радовима „Једна Башагићева позајмица из Гетеа”⁵⁴ и „Постанак Башагићеве Ашиклије и проблем позајмица у књижевности”⁵⁵ Бајрактаревић је, представљајући поетски опус Сафвет-бега Башагића (1870–1934), сарајевског оријенталисте, песника и политичара, указао на утицаје немачких песника Гетеа (Johann Wolfgang von Goethe, 1749–1832) и Хајнеа (Heinrich Heine, 1792–1856) на неке песме Мирзе Сафвета (Башагићев песнички псеудоним), односно на утицаје оријенталних песника на европске, па и на поменути двојицу Немаца.

Иако је Фехим Бајрактаревић у више својих радова указао на то да је један од приоритетних задатак југословенске оријенталистике систематско и свеобухватно изучавање оријентализма у нашој књижевности, односно веза и утицаја оријенталних литерарних традиција и наше, тај његов далекосежни апел није имао великог одјека. Оријентализмом у српској књижевности детаљније, али ипак недовољно, бавили су се Јован Скерлић у делу *Омладина и њена књижевност* (Београд, 1906) и Миодраг Поповић у *Историји српске књижевности I–II: Романтизам* (Београд, 1972). И неколицина наших оријенталиста веома озбиљним

⁵³ Немачки песник Ф. Боденштет у историји немачке књижевности забележен је као успешан преводац руских, енглеских и персијских песника.

⁵⁴ *ПКЈИФ*, XVIII, 1–2 (1938), 265–270.

⁵⁵ *Зборник филозофској факултета*, III, 1955, 399–419.

прилозима дала је велики допринос истраживању ове теме. Иван Шоп († 1995), оријенталиста и угледни књижевни критичар, афирмисао се у нашој науци одбравивши, код професора Бајрактаревића, докторску тезу *Odlike humora u Hasredin-hodžininim pričama* (1969), објавио је две књиге из области оријенталистичке компаратистике – *Насрагинове мейаморфозе* (Београд, 1973) и *Istok u srpskoj književnosti* (Београд, 1982), у којој је представио оријенталне елементе и мотиве у поезији двојице Илића: Јована и Војислава, затим Алексе Шантића, као и у прози Драгутина Илића, Светозара Ђоровића и Бранислава Нушића. Наш угледни турколог Славољуб Ђинђић († 2000), из перспективе оријенталистичке компаратистике, свестрано је осветлио литерарно дело Боре Станковића: „Турско Врање у делу Боре Станковића”,⁵⁶ „Ка турцизмима Боре Станковића”⁵⁷ и „Борисав Станковић и Јакуп Кадри”,⁵⁸ а такође и поезију Јована Илића: „Оријентализам у поезији Јована Илића”.⁵⁹ Дарко Танасковић бавио се Истоком у поезији Јована Јовановића Змаја – „Змајев Исток”,⁶⁰ и прози Драгутина Илића – „Прва српска биографија последњег пророка или благонаклоност као метод”.⁶¹

Неколико компаратистичких радова посвећено је и лингвистичким темама, односно позајмљеницама оријенталног порекла – турцизмима – у нашем језику. То су студије: већ поменута, „The Influence of Oriental Languages on Serbo-Croat”, и три дужа аналитичко-критичка приказа првог (Сарајево, 1957) и другог (Сарајево, 1966) издања речника *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku* Абдулаха Шкаљића (1904–1967): „Турцизми у народном говору и народној књижевности Босне и Херцеговине”,⁶² „Прилог проучавању наших позајмљеница оријенталног порекла”⁶³ и „Приказ

⁵⁶ ПКЈИФ, 38, 1–2 (1972), 28–53.

⁵⁷ АФФ, 11 (1974), 113–120.

⁵⁸ РОФ, XXII–XXIII (1976), 247–256.

⁵⁹ *Упоредна исцртаивања I*, Београд, Институт за књижевност и уметност, 1976, 547–560.

⁶⁰ *Исцо*, 397–412.

⁶¹ *Породица Илић у српској књижевности: зборник радова*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2003, 357–366.

⁶² ПКЈИФ, 26, 3–4 (1960), 334–344.

⁶³ ПКЈИФ, 7, 1–2 (1960–1961), 65–79.

речника *Турцизми у српскохрватском језику*”.⁶⁴ Написао је и краћи дескриптивни осврт на Речник – „Значајан неопходан речник – Абдулах Шкаљић: Турцизми у српскохрватском језику”.⁶⁵ Својим обимом, садржајем и начином представљања овог специфичног и значајног лексичког слоја у нашем језику, поменути прикази сведоче колики је значај Ф. Бајрактаревић при- давао овој теми. У поменутих приказима објаснио је пут и узро- ке уласка оријентализама у српскохрватски језик и њихову географску распрострањеност. Такође је указао и на етимоло- шку раслојеност турцизама, која потиче још из самог турског, као и на улогу транскрипције у настанку ликова одређених лексема. Преко илустративних и релевантних примера навео је области у којима се јавља ова врста лексике: презимена, гра- ђевински објекти, занати, административна терминологија, обичаји, религијска терминологија – исламизми, уз разврста- вање лексике према етимолошком критеријуму на арабизме, у које спадају исламизми и административна терминологија, фар- сизме, где углавном спадају називи за цвеће, и турцизме, који обухватају терминологију везану за коње и коњску опрему. Бај- рактаревић је такође дао и више значајних напомена општег ка- рактера, као и исправке неких етимологија, корена речи и гра- матичких објашњења у Шкаљићевом речнику.⁶⁶

Бајрактаревићеви радови о турцизмима само су мале кари- ке у области оријентално-српске контактне лингвистике. У њима је указао на кључне и суштинске проблеме, термиолошке, на пример, и поставио солидну основу и усмерења за даља изуча- вања ове проблематике. Својим далекосежним, научно потпуно утемељеним ставовима назначио је могуће мултидисциплинарне и интердисциплинарне истраживачке путеве новим генераци- јама оријенталиста и србиста, које су том ланцу додале и додају мноштво нових великих и малих алки. Из прилично обимне би- блиографије радова о турцизмима издвајамо најзначајније – најпре

⁶⁴ *ПКЈИФ*, XXXII, 1–2 (1966), 113–123.

⁶⁵ *Политијика*, LXIV, 19221 (19. 4. 1967), 16.

⁶⁶ Anđelka Mitrović, нав. дело 1996, 235–240; Snežana Petrović, „Fehim Bajraktarević o rečima istočnjačkog porekla u srpskohrvatskom jeziku”, *Nur*, 12, 40 (2004), 71–75.

две велике, незаобилазне студије сарајевског арабисте Теуфика Муфтића: „О арабизмима у српскохрватском језику”⁶⁷ и „Прилог семантичком изучавању арабизама у српскохрватском језику”⁶⁸; потом радове београдског турколога Милана Адамовића, који је, од почетка седамдесетих година до пензионисања (2004), предавао на Универзитету у Гетингену, у Немачкој, усмеривши се првенствено на изучавање турских дијалеката – „Турске позајмице неосманског порекла”⁶⁹ и „О пореклу српскохрватских османизама”.⁷⁰ Наши србисти Миодраг Поповић, у књизи *Pamtivек: Srpski riječnik Vuka St. Karadžića* (Београд, 1983), и Асим Пецо, у делу *Турцизми у Вуковим рјечницима* (Београд, 1987), ставили су Вукове *Рјечнике* (1818. и 1852) у различите контексте. М. Поповић, један од најбољих познавалаца Вуковог дела, посветио је део своје студије исламско-оријенталном слоју у *Српском рјечнику*, истакавши да су турцизми „споменици не једне, него више култура и цивилизација, од индоевропске, преко арапске, до турске”, који су наш језик обогатили новим садржајима (123). А. Пецо је турцизме из Вукових *Рјечника* обрадио шире, поређењем са онима у Шкаљићевом речнику и кроз употребу у српскохрватском књижевном и народном језику.

Посебно је значајан рад на проучавању турцизама Снежане Петровић (1965), саветника, и Марије Ђинђић (1972), вишег научног сарадника у Институту за српски језик САНУ, због њиховог оријенталистичког/турколошког образовања. Магистарска (*Историја и сјање проучавања турцизама у српскохрватском језику*; одбрањена 1993) и докторска (*Турцизми у српском призренском јовору*; одбрањена 2006; објављена 2012) теза С. Петровић, као и магистарска (*Терминологија коњарства у српском језику с посебним освртом на турцизме*; одбрањена 2002; објављена 2009) и докторска (*Турцизми у савременим српском књижевном језику – семантичко-деривациона анализа*; одбрањена 2014) теза М. Ђинђић изузетно су значајни прилози проучавању лексике оријенталне провенијенције у смислу модерне

⁶⁷ *POF*, X–XI (1960–1961), 5–29.

⁶⁸ *POF*, XVIII–XIX (1968–1969), 59–87.

⁶⁹ *Наш језик*, XVII (1969), 284–298.

⁷⁰ *Јужнословенски филолој*, XXX (1973), 229–236.

етимолошке обраде корпуса, увођења прецизног одређивања турских етимона, уз уважавање фонетског система турског језика и особености турских дијалеката, увођење балканског контекста у проучавање позајмљеница... Студијама и чланцима мањег и већег обима оне систематски обрађују различите теме и феномене везане за турцизме, обогаћујући новим сазнањима нашу оријенталистику, туркологију, србистику, балканологију, али и историју и дијалектологију турског језика.

Фехим Бајрактаревић оставио је дубок траг у свим гранама југословенске оријенталистике, али је задужио и неке друге националне науке – историју, културну историју, српску књижевност, српски језик. Њему припада истакнуто место у историји југословенске, а у неким сегментима његовог рада и европске оријенталистике, особито узимајући у обзир његову пионирску улогу, као и чињеницу да је све до педесетих година прошлог века био једини београдски оријенталиста. Овај балкански оријенталиста бечке и лондонске школе, један од стубова носача југословенске оријенталистике, спада у плејаду оних часних научних и културних посленика чије дело остаје трајно актуално и значајно за нашу науку и културу.

Prof. dr Anđelka Mitrović
Faculty of Philology, Belgrade
Department of Oriental Studies
andjelkam@fil.bg.ac.rs

PROFESSOR FEHIM BAJRAKTAREVIC'S SCIENTIFIC WORK – THE NATIONAL DIMENSION

Summary

The systematically study of university-level oriental disciplines began in The Southern Slavic regions since 1925 after introducing a course in Persian literature and Turkish language at the World Literature department at the Faculty of Philosophy in Belgrade. A mere year later have been established an independent Seminar for Oriental Philology (by the July 15, 1926 decree). The founder of the Department for Oriental Philology is Fehim

Bajraktarevich (1889–1970), the Orientalist of Viennese, London and Alger school and a scholar who already gained renown in Europe. While introducing new oriental studies Bajraktarevich has made up his mind to adopt the oriental model of Western Europe based on the classical concept of Islamic oriental philology fully in accord with our cultural tradition marked with a lasting Oriental-Islamic stamp.

In the course of five decades of his scholarly and pedagogical activity Bajraktarevich reared and brought up numerous generations of philologists dealing with the Oriental Studies and created a great and diverse scholarly work. The bibliography of his works consists of 370 items from the field of widely understood traditional Oriental Studies.

In studying and doing research on the oriental languages and literatures, as well in studying cultural and historical relations between European literatures and the Orient Bajraktarevich took to the positivistic method adapting it to the needs of Oriental Studies which he considered in their traditional form, as studies dealing with the languages, literatures, history, philosophy, culture etc. of the people of the Islamic civilization circle.

Besides Bajraktarevich's pioneer works, his strong activity on the popularization of Oriental Studies in our country is obvious as well as the affirmation of Yugoslav Oriental Studies in Europe, through systematic collaboration with a number of outstanding oriental magazines and publications and with regular participation in the International Experts Meetings.

Throughout his written legacy and pedagogical work, the national dimension has been emphasized.

Key words: Fehim Bajraktarevich, Department for Oriental Studies, Studies of Arab Language, Literature and Culture, Turkology, Ottoman Studies, Iranology, Oriental Comparative Studies.

Проф. др Ема Петровић
 Филолошки факултет у Београду
 Катедра за оријенталистику
 ema.miljkovic@fil.bg.ac.rs

„СРПСКИ ОРИЈЕНТ” ДАНАС

САЖЕТАК: Рад има за циљ да прикаже достигнућа српске оријенталистике у последњој деценији ХХИ века, као и њен значај у оквиру хуманистичких наука, на начин на који се оне изучавају у нашој средини. То ће бити учињено највећим делом кроз приказ најзначајнијих оријенталистичких дела која су домаћи аутори објавили у последњих десет година. Како није могуће поменути и приказати сваку монографију, студију, чланак, у овом прегледу биће издвојени они радови који су оставили најдубљи траг и у науци и у јавности, и отворили одређена нова питања, како сазнајна тако и методолошка.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: оријенталистика, Оријент, Србија, хуманистичке науке, културни дијалог.

У времену када су хуманистичке науке¹ неправедно запостављене у оквирима модерног друштва, обузетог техничко-технолошким напретком, умесно је, чини се, покушати дати одговор на питање где се данас на лествици заинтересованости и научног

¹ Детаљније о месту хуманистичких наука данас вид.: I. Draškić Vićanović, „Prilog analizi stare čegristi između prirodnih i humanističkih nauka: problem fundamentalne ograničenosti naučnog saznanja”, *Theoria* 3 (2022): 65, 151–164. Ауторка у апстракту истиче да: „Veliki problem savremene kulture je činjenica da su humanističke nauke u velikoj meri zanemarene i skrajnute. Uglavnom se tvrdi da su humanističke nauke inferiorne u odnosu na prirodne nauke i matematiku zato što su neprecizne, nedovoljno egzaktnе, verodostojne, štaviše osporava im se i tzv. 'naučnost.' Ovaj tekst razvija tezu da je u pitanju ozbiljna predrasuda i da su humanističke i prirodne nauke identične kada je u pitanju fundamentalno ograničenje naučne spoznaje; analiziraju se njihove suštinske sličnosti, a акценат је на аргументацији великих научника управо из области математике и природних наука.”

доприноса налази српска оријенталистика, чијој се стогодишњици као академске дисциплине лагано, али неумитно, приближавамо.

На институционалном плану оријенталних изучавања мало се (или нимало) променило у последњих неколико деценија. Оријенталистика се примарно и целовито изучава само на Катедри за оријенталистику Филолошког факултета Универзитета у Београду, кроз четири студијска профила за: турски језик, књижевност и културу, арапски језик, књижевност и културу, кинески језик, књижевност и културу и јапански језик, књижевност и културу. Поред наведених студијских профила, постоје и лекторати за персијски, корејски и азербејџански језик, који доприносе разноликости сазнања које заинтересовани студент може стећи. Та разноврсност, која је и својствена оријенталистици као науци,² подразумева и наставни и научни кадар који својим постојећим знањима и константном жељом за усавршавањем делује на развој оријенталистике код нас.

Међутим, чим се искорачи из оквира студијских програма Филолошког факултета, очигледно је да се није радило на ширењу оријенталистичких истраживања на већи број институција у земљи, што би у мултиетничкој и мултиконфесионалној Републици Србији, као и у актуелним условима изражене мигрантске кризе, чији субјекти примарно долазе са Истока (или Оријента), али и економским и политичким пробојима ка Далеком истоку, имало своје пуно оправдање.

Једина грана оријенталистике којом се баве истраживачи ван Филолошког факултета, традиционално у највећем броју у Историјском и Балканолошком институту САНУ, као и Архиву Србије, јесте османистика, која поред општег оријенталистичког има и национални значај, те се на тај начин и изучава. У поменутих институцијама османисти се баве историјом српског народа

² Оријенталистика, по дефиницији познатог руског оријенталисте Брагинског, одређује се на следећи начин: „Оријенталистика је наука историјски настала у Европи која комплексно изучава историју, економију, језике, књижевност, уметност, религију, филозофију и споменике материјалне и духовне културе Истока, под којим се подразумевају земље Азије и делом Африке, првенствено северне”. И. С. Брагинский, *Основные веки развития востоковедной науки / Проблемы востоковедения*, Москва 1974, 42–47.

у Османском царству, као и колационирањем грађе која се чува у Архиву Србије, а везана је за поменути период српске историје.

Оно што се осећа као примарна потреба јесте не само већи број истраживача у поменутим институцијама који би се посветили османистици, већ и ширење круга институција којима је та врста стручњака неопходна. Тако, да наведемо само један пример, у Архиву Ниша постоји збирка османских докумената, која не само да није колационирана и сређена по стандардима модерне архивистике, него није ни адекватно заштићена, те постоји опасност да документа страдају услед неадекватних услова конзервације.

Охрабрује пак сазнање да је Историјски архив Шумадије у Крагујевцу, захваљујући изузетном труду Мирјане Маринковић, са сарадницима Ненадом Карамијалковићем и Славком Степановићем, организовао изложбу „Србија и Црна Гора у оријенталној збирци Историјског архива Шумадије”. Изложбу прати и двојезични каталог на српском и турском језику.³

У Србији ни до данашњих дана није основан Оријентални институт, иако је то тема о којој се разговара и размишља готово више од пола века. Једна таква институција, која би окупљала око себе како реномиране оријенталисте тако и уводила младе, заинтересоване истраживаче у свет науке, била би изузетно значајна за даљи развој оријенталистике у Србији.

Такође се осећа недостатак једног озбиљног, строго научно утемељеног часописа који би се бавио искључиво оријенталистичким темама. Остаје нада да ће године пред нама донети позитивне промене у том правцу.

Ипак, и поред свих тешкоћа, када се заоре дубља бразда у прегалаштва на „Српском Оријенту”, може се закључити да, иако не широко популарни, радови, студије, монографије из диверзитетног оријенталистичког домена код нас представљају значајан допринос европској оријенталистичкој породици, како по разноликости и значају тема, тако и по савременом методолошком приступу.

³ Детаљније о овој изложби, као и део изложених докумената, може се видети на интернет страници: <https://www.istorijskiarhivsumadije.com/vesti/otvaranje-izlozbe-srbia-i-crna-gora-u-orientalno-zbirci-istoriskog-arhiva-sumadije.html>

Можда је најбољи показатељ тога зборник *Оријенталистџика – јуче, данас, суџра*, објављен у склопу обележавања 90-годишњице Катедре за оријенталистику Филолошког факултета Универзитета у Београду. У овом зборнику најпре је представљен историјат Катедре и њених студијских профила појединачно, а затим су у оквиру целина Туркологија, Арабистика, Синологија и Јапанологија, готово сви наставници и сарадници Катедре представили своја истраживања. Овај по многим критеријумима импозантан зборник најбољи је показатељ развоја домаћих оријенталистичких истраживања, постављених на веома широј основи.⁴ Доказ томе су не само тематска разнородност и велики број радова, већ и учешће еминентних оријенталиста различитих профила из земље и иностранства, чији су прилози учинили овај зборник још богатијим.

Како се 95-годишњица Катедре за оријенталистику обележавала у јеку глобалне пандемије изазване вирусом COVID-19, није било могуће обележити је на уобичајени начин, научном конференцијом, која би показала у ком правцу се домаћа оријенталистика развијала у односу на претходни период (мада је пет година кратко да би се могле уочите промене ширег спектра). Ипак, наставници и сарадници Катедре са гостима, колегама из земље и иностранства, организовали су манифестацију названу „Дани оријенталистике”, где су током недељу дана представљене нове истраживачке теме, уверљивост методолошког приступа, као и иновације у методици наставе. Готово сва предавања, услед специфичних услова, одржана су онлајн, што није умањило вредност овог специфичног догађаја.⁵

Овај преглед нема амбицију да обухвати сва дела из широког оријенталистичког круга знања и занимања, а која су објављена

⁴ *Оријенталистџика – јуче, данас, суџра*, Београд: Филолошки факултет, 2019.

⁵ „Дани оријенталистике” одржани су од 15. до 20. децембра 2021. године. Манифестацију су улепшала и два догађаја која су се одвијала уживо, у просторијама Филолошког факултета, приликом којих су приказани јапански традиционални плес и церемонија испијања чаја, док су студенти арабистике заједно са колегама са Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду уприличи округли сто „Како видимо ислам”, где су показали способност критичког расуђивања и комплементарност оријенталистичких изучавања.

на српском језику у последњој деценији. Циљ нам је да укажемо на трендове, на капитална дела која су унапредила не само оријенталистику већ и хуманистичке науке у целини, као и сасвим кратко да укажемо у ком правцу би, по скромном мишљењу аутора ових редова, било добро деловати у будућности.

Почетком 2018. године из штампе је изашло капитално дело посвећено *Цариградском гласнику*, једином гласилу које је у престоници Османског царства излазило на српском језику, из пера Љиљане Чолић.⁶ Ова изузетна монографија, која, с обзиром на пандемијске године које су „појели скакавци”, није доживела широко представљање какво несумњиво заслужује, пионирско је дело у нашој науци, зато што указује, доказује и показује како су се Срби који су најдуже остали поданици Османског царства, „изнутра”, из саме престонице падишаха, борили за своју аутономију.

Монографија, по речима Љ. Чолић у предговору, није писана са намером да представља синтезу свих чланака објављених у *Цариградском гласнику*, нити да се модерним методолошким методама проверава њихова научност.⁷

Жеља је била, како истиче ауторка, „да кроз ово ткање, сачињено од издвојених и тематски разврстаних нити 'Цариградског гласника' позовемо читаоце да посегну за изворним штивом, с надом да ће им то донети онолико пуноће и радости колико смо лично осетили и доживели пишући овај ВОДИЧ КРОЗ СРПСКА ПРОСТРАНСТВА 'ЦАРИГРАДСКОГ ГЛАСНИКА'”.⁸

Љ. Чолић је минуциозно изучила текстове који су објављивани у *Цариградском гласнику*, у периоду 1894–1909. године (период који се поклапа са владавином султана Абдулхамида II, у историји али и историографији упамћеног као окрутног владара, који се опирао реформама и модернизацији, које су Османском царству биле неопходне, мада извесно већ и закаснеле), те их је, поред предговора и увода, разврстала у следеће целине: I. О листу (где су детаљно обрађене личности уредника и њихова

⁶ Љ. Чолић, „Цариградски гласник”. *Свејилник српсйва у вековној йами*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2018.

⁷ Исто, 10.

⁸ Исто.

уређивачка политика); II. Духовност (која садржи делове насловљене: Светосавље као духовни темељ и национални путеводитељ *Цариградској јасника*, Чување вере, Српска православна црква у прошлости и садашњости, Веронаука и духовне поуке); III. Просвета (у оквиру овог одељка обрађене су следеће теме: О српској писмености кроз векове, Актуелно стање школства, Образовна политика и стратегија образовања, Наставни кадар, Васпитна улога школе, Образовање као чувар вере, нације и традиције, Однос према властима) и IV. Национална политика (у овом обимом највећем поглављу монографије обрађене су теме: Љубав према домовини, Србија и Црна Гора, Спољна политика Србије, Србија и Турска – Срби у Турској, О анексији Босне и Херцеговине, О Србима у Хрватској, Славонији, Војводини и Далмацији, Цариградска мисија Стојана Новаковића).

Свако од ових потпоглавља у оквиру поглавља даље је подељено на тематске целине, што доприноси прегледности и представља одличан методолошки поступак систематизације разnorodних, а ипак блиских тема *Цариградској јасника*. Без жеље да препричавамо ову, како је већ наглашено, изузетно значајну монографију, а уверени да ће се читаоци овог прегледа заинтересовати да се ближе упознају са њеним садржајем, још једанпут треба подвући важност овог дела, које свиме што је у њему написано, али и оним што није, а што струји између редова, сведочи о огромним напорима које су Срби у Османском царству, у освит балканских ратова, чинили да се уједине са својим сународницима у тада већ Краљевини Србији, и колико су, иако географски далеко од матице, били њен нераскидив део.

Иако је још првим издањем 2008. године привукла пажњу не само стручне већ и шире заинтересоване јавности, студија Дарка Танасковић *Ислам, дојма и живој*⁹ наставила је свој едукативно-научни пут с другим издањем 2010. године. Иако неизмењено у односу на прво, друго издање указује управо на велико интересовање за ову књигу и њену тематику. Треће допуњено издање из 2018. године обogaћено је са три драгоценa поглавља, не само са становиштва догме и праксе у исламу већ и са становиштва

⁹ Д. Танасковић, *Ислам. Дојма и живој*¹, Београд: Српска књижевна задруга, 2008; Исто², Београд: СКЗ, 2010; Исто³, Београд: СКЗ, 2018.

њихове актуелности. То су поглавља: „Ислам и нација”, „Од жене у Курану до муслиманке у исламу” и „Ка феноменологији *цихадизма*”.

Иако се чини да је књига *Ислам. Доѿма и живоѿи* довољно добро позната јавности да је не треба посебно представљати, неопходно је истаћи да се ради о јединственој студији о исламу, о коме се код нас, иако то можда на први поглед не изгледа тако, суштински и истински мало зна, из пера нашег највећег оријенталисте и исламолога, и једног од најзначајнијих аутора из ове области у европским размерама. Дело Д. Танасковића плени својом сазнајном вредношћу, објективним приступом, миницуозном анализом свих расположивих извора и литературе, а посебан значај има чињеница да је читава материја саопштена одабраним речима и стилем, што је чини занимљивом за читање и онима којима нису познати ни основни постулати ислама.

Приступ у коме су испреплетани догма и живот, верски закони и правила и њихова примена у пракси, у исламолошким студијама једини је могући, ако аутор жели да буде научно објективан и прецизан у својим закључцима; да се послужимо речима истакнутим на корици трећег издања књиге о којој је реч: „Исламска догма, укореења у Речи Божијој, а од самог почетка развијена и примењена као државотворна идеологија, заувек је задржала најнепосреднију везу са животом заједница Алахових верника. Под притиском историјских и друштвених околности, догма и живот повремено су се разилазили, надгорњавали, надмудривали, али никад потпуно разишли. Живот је увек могао да нађе прибежиште у догми, а догма се непрестано освежавала и подмлађивала животом, остајући суштински непроменљива. Ова књига прича ту јединствену причу”.

Ова књига представља и драгоцену уџбеничку литературу примарно за предмет Основи исламске цивилизације, који се изучава као обавезни на студијском профилу Арапски језик, књижевност и култура на Катедри за оријенталистику Филолошког факултета у Београду, предмету који је деценијама предавао управо проф. Танасковић.

Без жеље да приказујемо, како је већ наглашено, дело које је познато заинтересованој јавности и ван граница наше земље,

детаљније ће бити анализирано поглавље које је с пуним правом и потребом нашло своје место у трећем допуњеном издању књиге *Ислам. Доџа и животи*, а то је оно које се бави положајем жене у исламу, насловљено „Од муслиманске у Курану до жене у исламу”. Ово поглавље издвојено је не само због његове (готово универзалне) актуелности, већ и због богатог садржајног исказа и интерпретације, како самих основних извора ислама (Курана и хадиса) тако и литературе писане на ову тему, и у муслиманском и у немуслиманском свету.

Приступајући овој теми, Танасковић инсистира да она мора бити изучавана опрезно, али свакако објективно и аргументовано, уз пуно уважавање ширег геополитичког и историјског контекста.¹⁰

Д. Танасковић с правом уочава да се, када муслиманске апологете, из које год средине долазиле, желе да покажу равноправност жене у оквирима ислама (тј. његове догме, али не и живота), посеже за појединим куранским ајетима, који би се уз вешту интерпретацију и филолошку акробатику, евентуално могли тако и разумети. Међутим, како Танасковић с правом закључује, сам Мухамед, као први тумач куранске објаве, нема у виду жену *per se*, као равноправни субјект младе уме, већ искључиво жену добру муслиманку, покорну верницу, која поштује неприкосновени ауторитет свог мужа.¹¹

Овај текст никако нема за циљ да, како сам аутор наглашава, „брани” или „напада” ислам,¹² већ да потпуно објективно, разматрајући кључне појмове и поставке неопходно за целовито сагледавање овог питања, понуди свој искључиво научни допринос овој теми, о којој ће се свакако још много писати и дискутовати.

Стога на страницама ове рећи ћемо студије, пре него монографског поглавља, Танасковић разматра основне шеријатске норме везане за брак, како његово склапање тако и раскидање,¹³ на шта се суштински и логички надовезује контроверзно питање

¹⁰ Исто³, 343.

¹¹ Исто³, 350.

¹² Исто³, 353.

¹³ Исто³, 350–367.

вишеженства,¹⁴ као и готово непрестано присутно питање одевања муслиманских жена.¹⁵

Као закључак, читаоцу је пружен избалансиран и научно утемељен став да је ислам женама донео бољи положај у односу на преисламски период, али да је положај жене у муслиманским заједницама „системски постављан, разрађиван и примењиван као нижи и инфериоран у односу на мушкарчев”.¹⁶

С обзиром на поткрепљеност и анализом извора ислама, и ишчитавањем бројне литературе различите провенијенције, као и изношењем релевантних примера, овом се закључку мало шта може додати. Можда да се изрази нада да ће се Д. Танасковић у будућности одлучити да напише и дужу, монографску студију на ову тему, полазећи управо од ставова и навода из ових редова, укључених, с правом, као поглавље допуњеног издања књиге *Ислам. Дојма и животи*.

Последњу деценију српске оријенталистике обележиле су и три књиге истог аутора, посвећене феномену неосманизма, заокрета у спољној политици Републике Турске и повратку Турске на Балкан.¹⁷ Уверени да су ова дела широко препознатљива, нећемо се на њих детаљније освртати, већ само нагласити да последњи део трилогије насловљен *Пусио џурско*¹⁸ несумњиво представља синтезу опсежног рада и истраживања Д. Танасковића на овој теми, која ће, верујемо, бити инспирација и у наредном периоду његовог стваралаштва.

Овај преглед свакако не би био потпун без помена књиге А. Митровић *Знамени Оријента. Језици. Књижевности. Цивилизације*.¹⁹ Иако ова монографија представља скуп објављених радова ауторке у вишедеценијском временском раздобљу, па с те

¹⁴ Исто³, 367–373.

¹⁵ Исто³, 373–380.

¹⁶ Исто³, 382.

¹⁷ Д. Танасковић, *Неосманизам: докитрина и сјољнополиитичка ѝракса*, Службени гласник, Службени гласник Републике Српске, 2010; Исто² (допуњено издање), 2011; Д. Танасковић, *Велики Повраћак Турске?, Неоосманизам или исламизам: [Османлије у европском оделу]*. 3. допуњено изд., Службени гласник, 2015.

¹⁸ Д. Танасковић, *Пусио џурско*, Институт за политичко умрежавање, Институт за европске студије, Информатика АД, 2020; Исто², 2022.

¹⁹ А. Митровић, *Знамени Оријента. Језици. Књижевности. Цивилизације*, Београд: Филолошки факултет, 2019.

тачке гледишта не доноси сазнајне новине, изузетно је значајно што су се радови, организовани у целине насловљене: „Оријенталистика”, „Оријентални језици”, „Оријенталне књижевности” и „Оријенталне цивилизације и културе”, нашли објављени на једном месту, што у великој мери олакшава њихово (поновно) ишчитавање и анализу.

Треба напоменути да је поље на коме је „Српски Оријент” остварио велики пробој превођење дела са оријенталних језика на српски језик, те су сада домаћем читаоцу доступна значајна дела савремене турске, арапске, кинеске, јапанске, иранске, азербејџанске књижевности. Од изузетног је значаја то што је, по правилу, квалитет превода врло висок, те су поменуте књижевности представљене на адекватан начин. Радује и немали број читалаца ове литературе, изван уског круга стручњака којима су ова дела често и материјал за рад, како за истраживања тако и за наставни рад са студентима.

У раду под научно интригантним насловом „Trebali li nam još orijentalistika”,²⁰ његов аутор Д. Танасковић, излажући своје погледе на актуелно стање оријенталистике код нас, недвосмислено закључује да је ова наука неопходна: „Ako je Jugoslavija bila smetnja, nje danas više nema. Ostalo je, međutim, to dragoceno zajedničko iskustvo i potencijal da se konačno na bivšem jugoslovenskom prostoru i šire, na Balkanu, disciplinarno razučeno polje orijentalistike, u skladu sa duhom i potrebama vremena, konačno afirmišemo kao 'transistorijski prostor kulturnog dijaloga.’” Овај програмски текст, без икаквог додатка или задршке, потребно је имати на уму у оријенталистичком прегалаштву, како у садашњем тренутку тако и у будућности.

Уместо закључка, желимо да истакнемо чврсто уверење да српска оријенталистика иде стабилним путем научног развоја, те да је „трансисторијски простор културног дијалога” циљ коме треба тежити. Како би институционално бављење оријенталистиком било боље организовано, а тиме остварени плоднији резултати, још једанпут истичемо потребу за оснивањем Ори-

²⁰ D. Tanasković, „Trebali li nam još orijentalistika”, *Оријенталистика – јуче, данас, сутра*, 273–289.

јенталног института. Можда је управо иницијатива Матице српске, као једне од водећих научних и националних институција у земљи, за објављивање зборника названог *Српски Оријент*, за који се надамо да ће прерасти у научни часопис, први искорак у том правцу.

Prof. dr Ema Miljković
Faculty of Philology, Belgrade
Department of Oriental Studies
ema.miljkovic@fil.bg.ac.rs

„SERBIAN ORIENT” TODAY

Summary

This paper has the aim to present the achievements of the Oriental Studies in Serbia during the last decade. It has been done by presentation of the major titles from this field of humanities, published in the above-mentioned period. The author has emphasized the need to improve the institutional research of Oriental studies, since the only center in whole Republic of Serbia is the Department of Oriental Studies, at Faculty of Philology, Belgrade University. The establishment of the Institute for Oriental Studies in Serbia would be a big step forward for the further development of this not only important but also very interesting branch of *Artes Liberales*. The author of this paper has also expressed the strongest belief in the further development of the Oriental studies in Serbia, in the spirit of the trans-cultural dialogue, which is the only right direction to take.

Key words: Oriental Studies, Orient, Serbia, Humanities, Cultural Dialogue.

Др Сеид Халиловић
Центар за религијске науке „Ком”
Београд
seidhalilovic@centarkom.rs

КУЛТУРА ИЗМЕЂУ ОРИЈЕНТАЛНИХ ТРАДИЦИЈА И МОДЕРНОГ ОРИЈЕНТАЛИЗМА

САЖЕТАК: Рана сазнања оријенталних мислилаца о суштинским карактеристикама западног просперитета и модерних наука била су веома површна, али то је било довољно да се уздрма укупна традиционална структура њихових друштава. У условима када су оријентални народи запоставили кључне симболе свог друштвеног бића и изворног сазнајног стадијума отвара се могућност да њихов идентитет буде реконструисан на потпуно другачијим сазнајним и културним темељима. Улога модерног оријентализма у процесу формирања новог бића Оријента зато јесте предмет нашег посебног критичког усредсређења. Наиме, оријенталиста данас нужно размишља у оквирима модерне западне науке и зато у својој анализи оријенталних традиција све метафизичке судове о њиховим тајним и небеским аспектима сматра ненаучним ставовима без когнитивног кредибилитета. То је у ствари неизбежан сазнајни приступ у свим научним дисциплинама у оквиру модерног емпиризма. Штавише, модерни оријенталиста признаће да ни његови научни судови о религијским и традиционалним реалностима немају космолошку вредност и да не откривају објективне истине о Оријенту, самим тим што наша сазнања имају искључиво инструменталну улогу у светлу примарности човекове воље и доминантне моћи. Епистемолошке принципе овакве инструменталне науке, која се без икаквог космолошког кредибилитета ослања на ауторитет човека као извора истине и знања, темељно ћемо критиковати.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: оријентализам, религија, традиција, филозофија, модернизам, национализам.

Уводна расправа о сазнајним контекстима појаве оријентализма

Основне смернице укупног цивилизацијског развоја оријенталних друштава битно су се промениле у модерном добу у условима када је установљено колективно убеђење да је западни свет једини циљ и потврђени модел друштвеног блаженства. У тим друштвима људи су све чешће показивали опседнутост резултатима западног просперитета и често би занемарили или чак одбацили доминантне норме и доктрине религијских традиција којима су припадали. Још од најранијих фаза таквих фундаменталних колебања у мислима народа с Истока уочавамо суштинске промене у њиховом приступу скоро свим доминантним друштвеним обележјима, као што су писмо, облик и значење многих речи у језику, кодекс одевања, модели производње и потрошње, па чак и визуелни параметри архитектуре и општег културног живота. За то време, у политичким и економским круговима у западним земљама преовлађавало је мишљење да би било у општем интересу искористити све друштвене капацитете с циљем да људи на Истоку више никада не дођу у прилику да реорганизују и обнове своје заборављено традиционално биће. Дакле, примарна намера је била да се онемогући сваки покушај враћања традицији и зато је било потребно да се формлише нови идентитет источних друштава у коме би она препознала своју судбину и будућност, окренувши заувек леђа пређашњим идентитетским хоризонтима.

На странама које следе покушаћемо да испратимо кључне смернице формирања новог Оријента и у том несвакидашњем сазнајном процесу посебно ћемо се усредсредити на улогу модерног система западног образовања, који се невероватном брзином развија у источним земљама управо у тренуцима њиховог фундаменталног преображаја. Посебан значај у својој анализи придајемо податку да су се само одређене модерне научне дисциплине изучавале у почетним годинама ширења мреже западних школа у друштвима на Истоку која су се све више окретала Западу и суочавала с најранијим последицама дубоке кризе идентитета. Наиме, западни предавачи и њихови први домаћи

ученици у почетку су се највише посветили популаризацији модерних друштвених и хуманистичких наука, а много мање простора у едукативним програмима нових школа добили су професори који су источним народима могли да пренесу резултате нових технолошких достигнућа. Чинило се да се модерни образовни систем у том периоду формира с циљем да се теоријске основе индустријске доминације Запада не пренесу и да се млади истраживачи и студенти на Истоку најпре упознају с идејним платформама које ће нужно дискредитовати традиционалну структуру њиховог друштвеног бића.¹ Другим речима, уз јасну подршку западних земаља нови образовни систем установљен је у источним друштвима у периоду када су се скоро сви дивили резултатима западног просперитета, међутим, у новим школама није било могуће развити потребне научне капацитете за подизање домаћих индустријских структура, независно од политичке воље доминантних центара моћи. Пре бисмо могли казати да су се на новим колеџима и универзитетима школовали млади мислиоци и будући лидери који ће идентитетске смернице и просперитет својих земаља препознати у потреби да новорођени Оријент све кључније зависи од западних, матичних земаља.

Пре него што се озбиљно приступило утемељењу мреже модерног образовног система у источним земљама, у најважнијим центрима политичке и економске моћи на Западу сматрало се да би ради постизања дугорочних интереса требало подржати системско пропагирање хришћанског веровања на Истоку и оснажити одређене муслиманске теолошке и правне правце о којима је у исламском свету владало устаљено мишљење да су им доктринарне и друштвене позадине битно дискутабилне. Међутим, веома је важно имати на уму да у образовним и културним стратегијама модерног Запада у том периоду пропагирање хришћанства нипошто није могло бити схваћено као искрено залагање за један вредносни и верски циљ.² Наиме, хришћанство је након дугог и болног процеса суштинских сазнајних

¹ Хамид Парсанија, *Хадисе њејмане, њажухеши дар енклабе еслами*, Дафтаре пахш ва нашре Маареф, Ком 2001, 178.

² Карим Моцтахеи, *Ашенације Иранијан ба фалсафехаје џадиге Гарб*, Пажухешгахе фарханг ва андишеје еслами, Техран 2005, 44.

поремећаја после ренесансе већ било усклађено с основним усмерењима модернистичког Запада. И зато је хришћанство могло да послужи Западу, заједно с неким непопуларним муслиманским сектама, у томе да сазнајни идентитет традиционалних источних друштава буде структурно уздрман. Циљ је једноставно било стварање новог бића Оријента.

Темељно питање на које се овде усредсређујемо повезано је првенствено с улогом новог образовног и исламолошког садржаја који су установили оријенталисти. Покушаћемо да схватимо у којој мери такав оријенталистички садржај, у образовним програмима нових и престижних западних школа и колеџа на Истоку, охрабрује младу муслиманску елиту да изгради нови идентитет ислама и Оријента у светлу сазнајне доминације модернистичке науке. Другачије казано, несумњиво је био значајан допринос оријенталиста укупном менаџменту новог верског образовања муслиманске елите и омладине која се уписала у западне школе захваљујући подршци својих богатих и утицајних породица, у жељи да научи најмодерније теорије о религији, историји својих друштава и о неизбежним научним потребама муслимана.³ Оријенталисти у нашој анализи имају кључну улогу у сложенем процесу креирања новог историјског положаја и идентитета источних заједница и из тог разлога посебно ћемо бити усредсређени на анализу сазнајне и друштвене бити и структуре модерног оријентализма.

Модернистичко тумачење Оријента и религије

Оријенталне традиције и религије имају посебне контексте свог историјског развоја, међутим, ти историјски услови, према убеђењу верника, не могу се исправно разумети ако не узмемо у обзир њихове метафизичке и свете карактеристике. У корист овој тврдњи могли бисмо навести многобројне примере који се темеље на кредибилитету различитих религијских предања. Најраније епизоде из прошлости јеврејске традиције подсећају нас на тајновите историјске тренутке када Мојсије на Синајској

³ Мухамед-Хасан Замани, *Шаркшенаси ва есламишенасије тарбијан*, Бустан кетаб, Ком 2006, 26.

гори води духовне разговоре, или када се пак обраћа несагори-
вом грму у светој божјој гори. Или када прелази преко Црвеног
мора у коме се фараон и његова војска утопе. Заправо, овде не
добија само историја своје метафизичко лице у наставку божјег
стваралаштва,⁴ већ се и географија јавља у префињеним над-
материјалним бојама. Планине Синаја биле су место на коме се
могла видети манифестација божја и управо су тим крајолицима
пролазили вишњи анђели. Такође, историја хришћанства по-
чиње онда када се на Земљи чула божја реч и баш та божја реч,
која је била Исус, покренула је и усмерила укупну историјску
судбину хришћанства. И историја ислама је у ствари историја
јављања највиших божјих имена. Кад год би се објавила нека
нова реченица *Курана* у времену у коме је живео веровесник
Мухамед, то би значило да се у тим тренуцима један од најузви-
шенијих анђела спушта у физичке хоризонте с порукама божјег
откровења или да се пак веровесник уздиже својим бићем до
онтолошког ступња префињене божје блискости. И то није све.
Према куранским објашњењима, у биткама у којима је учество-
вао веровесник Мухамед нису се сукобљавали само људи који
подржавају Мухамеда и они који га мрзе, већ су у борбама исто-
времено учествовали и *војници с неба*, на једној страни војници
божји, а на другој војници ђавољи. Каже се да је у чувеној бици
на Бадру, која је вођена 624. године, неколико хиљада анђела
подржавало Мухамеда и да је Сотона коначно одатле побегао.
Занимљиво је да се ни славни муслимански историчари нису
либили да у својим историјским делима анализирају метафи-
зичке аспекте оваквих догађаја, покушавајући да објасне на
који начин су анђели ту били присутни или пак у којој форми
је тада Сотона био отеловљен.

Желимо да кажемо да се у религијском сазнајном стадијуму
традиција нужно установљава у свом метафизичком хоризонту,
а онда се спушта с неба и формира на Земљи како би у историји
добила божански континуитет. Муслиманско годишње ходочашће
одличан је пример на основу кога ћемо ово додатно разјаснити.

⁴ Муамер Халиловић, „Филозофски и социјални аспекти Јакубијеве исто-
рије”, *Ком: часопис за религијске науке*, 1 (8), 103.

Наиме, овај обред с јасним утемељењем у религијској традицији директно нас упућује на познати историјски догађај када је Авраму саопштена божја наредба коју је морао да изврши. Отуда, када муслимански ходочасници дођу у град Меку, они се налазе на месту где је боравио Аврам и присећају га се с циљем да себи што плодотворније приближе његова учења и сазнања. Штавише, ходочашће у својој суштини не може бити редуковано на формално путовање у Меку, него је примарни циљ то да снагом душе сагледамо све вишње, онтолошке истине које је Аврам онде разоткрио. Када се ходочаснику саветује да упери поглед у свето здање *Кабе* у централном делу храма у Меки, то треба разумети као поруку ходочаснику да се духовно припреми и оснажи и да коначно сагледа метафизичко царство тог здања.⁵ Пример муслиманског обреда петоструке молитве у току сваког дана такође нам може бити од кључне користи. Молитва у исламу, с одређеном ритуалном формом, установљена је у току познатог догађаја када се веровесник Мухамед уздигао у небеса, а основна сврха молитве јесте управо то да верник уз њену помоћ добије снагу и подршку на путу свог перманентног духовног усавршавања. Другим речима, ако је овај обред добио своју коначну форму у надматеријалним, односно небеским хоризонтима, онда су у њему манифестоване све тајне вишњих хоризоната и зато се верник мора снажно трудити да те тајне обистини у суштини свога бића, инспирисан бриљантним резултатима веровесниковог духовног путовања.⁶ Сам веровесник Мухамед о томе каже: „Две различите особе из заједнице мојих следбеника стаће да обаве молитву и њихови покрети приликом сагињања и падања на земљу биће исти, али ће разлика између њихових молитви бити онолика колико се разликују небо и земља.”⁷

Занимљиво је приметити да историју своје физичке традиције на Земљи тумаче у оквирима небеских контекста чак и они који не припадају религијским традицијама заснованим на

⁵ Абдулах Цевади Амоли, *Сахбаје хаџ*, Марказе нашре Есра, Ком 1999, 85.

⁶ Мухамед ибн Зејнудин Ибн Аби Џумхур, *Авали ал ла'али*, Дар Сајјид аш шухада ли ан нашр, Ком 1985, 33.

⁷ Абдулхамид Ибн Абилхадид, *Шарх Нахџил балаја*, I, Мактабат ајатиллах ал Мараши ан Наџафи, Ком 1984, 322.

веровесничком откровењу и светим књигама. Било је много старих традиција чији су следбеници повезивали своја историјска и географска искуства с митолошким бићима за која су веровали да се налазе у метафизичким сферама постојања.

Међутим, на Западу после ренесансе нипошто није било могуће тумачити религију, традицију и Оријент сазнајним моделом који смо образложили, то јест у контексту метафизичких тајни догађаја из историје. У ствари, основно научно интересовање на Западу није најпре било то да се одреде оквири новог модела знања о Оријенту, већ се у првом реду желело приступити обухватној дискусији о реконструкцији знања о самом Западу. После ренесансе потпуно је дискредитована когнитивна вредност званичног знања које су западњаци имали о себи, а које је наслеђено од водећих научних и културних кругова из ранијих периода развоја учености на Западу. Укупни идентитет Запада био је утемељен на религијском и метафизичком сазнању које је било апсолутно валидно не само у средњовековном периоду него и много раније. Модерни човек пак одлучио је да небо и небеске истине спусти на Земљу и да недвосмислено оповргне све пређашње судове о скровитим и вишњим истинама. Обелоданио је помало немилосрдно да је традиционално знање било без икаквог научног кредибилитета.⁸ У таквим условима, било је потребно изнова упознати себе, а резултат тог сложеног сазнајног процеса одредила је колективна жеља на Западу да се историјски корени више нипошто не траже у средњем веку, да се тај период брже-боље заборави и да се нови идентитет реконструише у светлу материјалних, телесних и, коначно, људских елемената популарне старогрчке баштине. Занимљиво је да су у том тврдом реформистичком процесу, корак по корак, понуђене потпуно нове дефиниције и анализе свих културних и цивилизацијских симбола Запада, укључујући и само хришћанство. Хришћанство од тада добија нову форму и разумеће се искључиво у складу с кључним когнитивним смерницама западне модернистичке науке. Овде инсистирамо на значају споменуте

⁸ Сејед Мухамед Махди Афзали, *Непарехаје омде гар њејванде дин ва фалсафе*, Марказе цаханије олуме еслами, Ком 2005, 37.

тврдње коју износимо као закључак дугих и обухватних анализа, а она гласи да у одсуству ауторитативности религијског откровења, као највишег извора сазнања, теологија и религијско мишљење на данашњем Западу нужно следе сазнајне принципе модерног погледа на свет и постојање.⁹

Када су модерни мислиоци на Западу коначно одредили кључне оквире новог модела сазнања о себи, они су дошли до идеје да тај модел сазнања прошире и да тако изнова упознају и друге културе и цивилизације. На трагу те идеје у случају Оријента, природно је било очекивати да ће се појавити сасвим нови правац модернистичког оријентализма. Оријентализам као производ модерног сазнајног усмерења доминантних школа западног мишљења примарни је предмет наше актуелне критичке анализе. Јер не треба занемарити чињеницу да онда када је одлучио да протера префињена метафизичка небеса бесконачне лепоте из круга својих религијских и рационалних размишљања, модерни човек је заправо своје погледе и жеље у потпуности ограничио на физички свет и на предмете у њему који очигледно немају бесконачну вредност, већ су првенствено потрошни и нестајући. Но, човека који у дубинама свога бића носи заробљено богатство метафизичке бесконачности, није могуће убедити да упре поглед у неки мањи део Земље на којој се налази. Модерног човека то није могло заситити и зато он у материјалном свету увек тражи више, више и троши и производи, и на том путу ће бити спреман да се најоштрије сукоби са свима другима. Целокупну културу и цивилизацију Запада после ренесансе чекала је иста судбина. У водећим политичким и економским круговима на модерном Западу веома брзо су почели да размишљају о потреби да прошире своју ексклузивну доминацију изван географских граница земаља којима су припадали. Но, о свему томе се већ много говорило и обухватно писало, о хировима и сукобима представника различитих политичких моћи који су скрнавили светост свих религијских традиција и небеских вредности само да би стекли што шире физичке и телесне слободе и угодности.

⁹ Шахријар Замани, *Мађараје манаџијат гар доуране ђагид*, Дафтаре нашре фарханге еслами, Техран 2005, 164.

Оријенталистичко знање и моћ

Модерни оријентализам се несумњиво развија у складу са сазнајним смерницама послеренесансног западног мишљења. Желимо да кажемо да се после ренесансе свака валидна анализа историје Оријента и оријенталних традиција спроводи на сазнајној платформи чији су епистемолошки постулати већ одређени. Све метафизичке истине биће најдиректније оповргнуте или системски занемарене у мери да ће све пропозиције о њима бити поистовећене с ненаучним бесмислицама. Модерни оријенталиста биће примарно усредсређен на физичке и осетне карактеристике и норме оријенталних цивилизација и, пошто жели да резултати његовог истраживања буду потврђени у научним круговима, структурно ће следити методологију према којој сви небески и метафизички аспекти цивилизацијских токова морају бити тумачени у форми земаљских и историјских појава. Дакле, овде инсистирамо на томе да модерне оријенталистичке школе не напуштају званични епистемички дискурс послеренесансног знања, већ детаљно следе ексклузивну дефиницију и оквире модернистичке западне науке. А то значи да модерни оријенталиста у својим научним анализама уопште нема намеру да разоткрије шта је суштинска истина веровесничких учења и традиције која је у својој бити установљена на когнитивном кредибилитету божјег откровења. У ствари, чак и када најобухватније истражује одређену оријенталну традицију, он уопште није заинтересован за то да схвати да ли је она била исправна и истинита или не. Јер он је у својим мислима унапред прихватио јасне епистемолошке принципе модерне науке према којима метафизичка учења свих религијских традиција нису ништа друго до бесмислице. Овај постулат неће нам обелоданити само модерни оријенталисти, већ сви научни радници и истраживачи на Западу после ренесансе који емпиристичку методу сматрају једином научном методом. Штавише, један оријенталиста не мора у својим делима ни на једном месту образложити споменути епистемички постулат јер, било да обзнани да га следи или не, он не може утицати на евидентну чињеницу да се званична западна наука одређује и усмерава управо према емпиристичким и постемпиристичким дефиницијама сазнања.

Наша анализа епистемичког стадијума модерног оријенталистичког знања овде нужно добија још израженију критичку боју. Наиме, већ смо установили да модерни оријенталиста не може прихватити да су смислени и научни они судови у којима се говори о томе да су одређена религијска и метафизичка учења истинита или да нису истинита. Он ће једноставно рећи, у складу с модерном дефиницијом науке, да се истинитост таквих судова не може ни потврдити ни оповргнути критеријумима емпиристичког сазнања, као јединог извора научних судова. Међутим, аналитичке ограничености модерног оријентализма ту се неће завршити. Оријенталиста ће нам у наставку саопштити да нас до извесне истине не доводе чак ни његови научни судови о религијским и традиционалним истинама до којих је сам дошао. Рећи ће да су резултати његовог истраживања такође само хипотетички судови и да у когнитивном смислу немају никакву извесност. А то ће значити да његово знање о Оријенту, иако је научно и утемељено на принципима емпиристичког сазнања, ипак нема когнитивну вредност и не садржи извесну истину о Оријенту, већ да као скуп хипотетичких судова може искључиво имати прагматичну корист. То јест, може користити у томе да се поступци оријенталних људи и друштава на време предвиде и евентуално спрече или преусмере. Закључак до којег долазимо гласи да сазнања у оквиру модерног оријентализма немају когнитивну вредност јер, као и сва остала емпиристичка сазнања, не доводе до истине. Објективна истина је или недокучива или уопште не постоји изван домена човекове воље. О томе су обухватно писали новији западни филозофи науке који сматрају да истина не постоји изван човека и да је она заправо производ човекове воље. Другим речима, у светлу примарности воље и моћи човек ствара истину, а знање и наука у том процесу имају искључиво инструменталну улогу. Према томе, модерно оријенталистичко знање нужно има инструменталну улогу, њиме се не откривају истине о Оријенту и у сазнајном смислу биће кредибилно и вредно само у мери у којој буде помогло да се успоставе контрола и доминација над свим могућим поступцима и одлукама источњака. Поновићемо још једном да оријенталистичко знање добија инструменталну улогу у модерном

свету због тога што се несумњиво формира у светлу епистемичког принципа примарности човекове воље и моћи над знањем. Тај принцип је у новијим круговима западне филозофије науке прихваћен као темељ дефиниције научног сазнања, самим тим што је закључено да се истина не открива, већ се ствара. Према томе, модерно оријенталистичко знање имаће инструменталну вредност и биће у служби интереса доминантне западне моћи, независно од тога да ли ће неки оријенталиста проучавати Исток због тога што је заиста свим бићем заљубљен у предмет свог истраживања или зато што му је једини циљ да помогне остварењу политичких и економских интереса западних центара моћи.¹⁰ Намера особе која спроводи оријенталистичка истраживања не мења постемпиристичку дефиницију знања као инструмента у рукама примарне воље и моћи. Послужићемо се овде једним историјским примером. У британској *Источноиндијској компанији* организација пословања била је осмишљена тако да су нови упосленици који би требало да раде у Индији најпре похађали одређене нивое студија о језицима у Индији и о исламском *шерии* и за те потребе било је основано неколико школа и колеџа. Један је био Колеџ „Форт Виљем” у Колкати и студије на њему одржавале су се у периоду између 1800. и 1854. године. У првих двадесет година активности овог колеџа остварени су изванредни резултати на пољу истраживања језика који су били у употреби у Индији и укупне културне баштине оријенталних друштава, а историчари бележе да су у том периоду колеџ предводили романтичари с искреном научном љубављу према богатој и старој индијској цивилизацији. Од 1820. доминантни амбијент у колеџу потпуно се мења и основни циљеви студијских програма повезују се с потребом да истраживања помогну што бољем остварењу трговинских интереса британске власти у Индији.¹¹ Дакле, намере и осећања оријенталиста увек су могли бити много различити, али оно на чему овде инсистирамо у форми инструменталне улоге оријенталистичког знања ни на који начин није условљено субјективним намерама, већ је одређено новом

¹⁰ Х. Парсанија, *Хадисе њејмане*, 181.

¹¹ Абдел Рахман Бадави, *Фарханџе камеле хаваршенасан*, превео на персијски Шокролах Хакренд, Дафтаре таблигате еслами, Ком 1996, 479–482.

дефиницијом епистемолошког односа између примарне моћи, знања и истине. Објаснићемо то детаљније у наставку.

Славни Ибн Абилхадид преноси да је Али ибн Аби Талиб, најближи Мухамедов пријатељ и његов наследник, једном приликом казао: „Знање је султан; ко га пронађе, њиме ће победити”.¹² Филозофска анализа садржаја овог предања биће од фундаменталне користи у нашој расправи о односу између знања и моћи. Прво ћемо приметити да је споменута Алијева реченица јасно утемељена у изворном учењу *Курана* у коме читамо: „Каза онај код кога је било знање из књиге: ’Ја ћу ти донети то пре него што трепнеш оком.’”¹³ Наиме, када је Соломон питао ко му може брже донети престо краљице Саве, један од његових пријатеља по имену Асаф ибн Бархија саопштио му је ово у одговору. Занимљиво је да се у куранском тексту не спомиње његово име, већ се само истиче да је он поседовао знање. Дакле, знање којим је располагао било је узрок његове наднаравне моћи. Закључићемо да куранска порука гласи да би исти степен моћи имао свако други ко би располагао тим знањем јер је управо то знање пресудно, па самим тим оно је и примарно важно. Табатабаи у свом чувеном коментару *Курана* објашњава да ово знање не припада категорији појмовног знања које се стиче учењем, јер је наведено да је реч о знању из онтолошке књиге, а то је знање које се не може одредити појмовним речима.¹⁴ Вратимо се споменутом предању у коме се знање доводи у директну везу са султаном, то јест с моћи која укључује чак и онтолошку моћ.¹⁵ Али ибн Аби Талиб поручује да ће свако ко буде дошао до знања нужно победити и стећи власт и доминацију. Ко не буде поседовао знање, разуме се, живеће под доминацијом знања и у друштвеном или онтолошком систему којим руководе власници знања.

Једнакост која је успостављена између знања и султана може се протумачити на три различита нивоа значења и сва три нивоа биће потпуно кредибилна и исправна, под условом да их не

¹² А. Ибн Абилхадид, *Шарх Нахџил балаја*, XX, 319.

¹³ *Куран* XXVII: 40.

¹⁴ Сејид Мухамед-Хусеин Табатабаи, *ал Мизан фи ѿафсир ал Куран*, XV, Есмаилијан, Ком 1992, 363.

¹⁵ Вид. Техран Халиловић, „Савршени човек у исламској филозофији, реалност или илузија”, *Ком: часопис за религијске науке* 2 (6), 8.

разумемо тако да се међусобно искључују.¹⁶ Покушаћемо то да појаснимо.

а. Први ниво значења на који ћемо бити упућени када прочитамо да је знање султан разумећемо управо у сазнајном контексту модерног света и то значење ће гласити да је знање инструмент моћи. Рекли смо да то данас у стручним круговима на Западу значи да је знање добило искључиво инструменталну улогу због тога што су научници изгубили сваку наду да ће знањем доћи до истине, то јест да ће њихово знање имати когнитивну и космолошку вредност. Они су коначно обзнанили да науком не можемо открити истину и да објективна истина изван човека заправо и не постоји, већ да је истина оно што човек створи својом вољом и моћи. Због тога данас модерну науку називају инструменталном науком, а рационалност на којој се она темељи инструменталном рационалношћу. Истинитост и неистинитост научних теорија одређују се према томе да ли ће оне бити у пракси плодотворне или не, односно да ли имају капацитет да се помоћу њих јасно предвиде и по потреби спрече одређени феномени. У том случају, оне ће бити вредне и кредибилне. Заправо, ова дефиниција науке као инструмента моћи представља последњи покушај данашњег човека да било како заштити ауторитативност модерне науке у условима када је његов поглед уперен искључиво на живот на овом свету. Зато су се данас на Западу једноставно помирили с тим да су природне науке оне науке које нам помажу да контролишемо свет природе и да је улога друштвених наука да нам омогуће да усмеравамо друштвене поступке. Напокон, закључићемо да се данашња западна наука установљава на маргинама човекове воље. Човек ствара и истину и науку и, стога, његова воља биће очигледно примарна у односу на знање и науку.

б. Споменута објашњења неће представљати једини ниво значења предања чији садржај тренутно анализирамо. Можемо, наравно, прихватити да ће нам неки ступњеви науке и знања бити од користи да спроведемо нешто на шта смо усредсређени

¹⁶ Хамид Парсанија, „ал Илму султанун”, *Ма ва олуме енсани*, Данешгахе Бакир ал олум, Ком 2018, 238–241.

својом вољом и моћи. Међутим, то нипошто не може бити дефиниција укупног знања јер суштина знања је много обухватнија и узвишенија од тога да буде поистовећено с инструментом човекове воље. Другачије казано, када у споменутом предању прочитамо да је знање султан, то такође може значити да је знање – владар. Знање по својој бити влада и није подређено човековој вољи. То можемо образложити на следећи начин. Када се суочимо с истином која је научно доказана и када је схватимо, својом вољом више не можемо на њу утицати. То знање до кога смо дошли биће владар, јер га ми нисмо својом вољом и моћи створили, већ смо га само открили. Према томе, знање треба открити, а не створити га. Ако би знање и истина били створени снагом човекових мисли или човековог друштвеног живота, тада бисмо могли да кажемо да је човек владар који влада знањем. Међутим, то није тако. Нешто што је научно доказано не може се запоставити. Човек не може ништа да учини како би та научна истина била другачија. Чим је схвати, он је више не може оповргнути. Дакле поновићемо да, у складу с модерном дефиницијом инструменталне науке, данас знање није ништа друго до моћ, а то значи да моћ одређује шта је знање и шта је истина. Али када смо покушали да прецизније схватимо однос између знања и моћи, установили смо да заправо знање својом бити влада и да није подређено човеку, већ да га човек само може открити. Знање карактерише објективна извесност и оно нам се приказује управо у светлу недвосмислене извесности. Наравно, могуће је да се човек одрекне свог знања, за које је схватио да је извесно, и да у својим делима не спроводи то знање. О томе читамо и у *Курану*: „И они знамења Наша, неправедни и охоли, порекоше, а били су сигурни да су истинита”.¹⁷ Но, чак и када се одрекне свог доказаног знања, човек то знање ипак поседује и свестан је тога да је оно извесно, да је доминантно и да – влада. Разјаснимо још нешто. Анализом коју смо управо изнели у неколико претходних редова јасно смо желели да се супротставимо модерној дефиницији знања према којој знање настаје на маргинама човекове воље. Наравно, то не значи да не прихватамо

¹⁷ *Куран* XXVII: 14.

да у неким случајевима ипак утичемо на формирање одређених слојева својих сазнања и договора. То је сасвим евидентно. Рекли смо, дакле, да својом вољом не можемо утицати на истинитост научних судова с јасном космолошком и когнитивном вредношћу. Свој епистемички став могли бисмо подржати и филозофским доказима, али то већ није предмет наше актуелне расправе.

в. Трећем нивоу значења предања у коме се истиче да је знање султан придајемо неупоредиво већи значај него претходнима. Након што смо у објашњењу о другом нивоу схватили да знање има епистемолошку власт, овде се приближавамо још дубљој поруци споменутог предања и откривамо да знању у ствари припада онтолошка власт. Знање влада бићем особе која спознаје и узрокује суштинске онтолошке промене у том бићу. Наиме, знање човека узводи ка апсолутном извору моћи.¹⁸ Знањем се човек приближава Богу и добија могућност да постане божји намесник на Земљи, с тајновитим наднаравним моћима. Присетимо се да се у куранском тексту Соломонов пријатељ Асаф ибн Бархија спомиње као неко ко је имао онтолошку моћ и ко је могао објективно да утиче на различите појаве само зато што је поседовао знање из божје књиге. Неко ко се на тај начин приближи Богу и постане божји миљеник биће моћнији од свих других онолико колико му знање буде пространије и веће. А такво знање, за које рекосмо да није појмовно знање, може се оснажити искључиво прочишћењем душе.¹⁹ Закључићемо да смо на овом, трећем нивоу односа између знања и моћи установили да знање има моћ да узрокује најпрефињеније онтолошке промене у човековом бићу. Јер, знање је овде поистовећено с духовним путовањем и с тајновитим сусретима у вишњим сферама универзума.

Када је у научним круговима на Западу објављено да човекова воља и моћ имају примарност над знањем, тада је човек постао мерило истине и свих вредности. У том случају, знање бисмо могли да анализирамо само у границама првог од споменутога три нивоа и изван тих граница знање и наука се више никада

¹⁸ Вид. Матеј Симанић, „Етика и онтологија у исихазму и у ирфану”, *Ком: часопис за религијске науке* 2 (2), 77.

¹⁹ Вид. Хасан Џило, „Однос између мисака, мираца и љубави кроз суфијско искуство”, *Ком: часопис за религијске науке* 1 (4), 47.

не би развијали. Оријентализам у таквом сазнајном стадијуму неће имати кредибилитет да открије истине о Оријенту, већ ће циљ оријентализма бити да створи нову истину, то јест да креира нови Оријент у светлу примарности доминантне политичке воље и моћи.

Инструменталну улогу модерног оријентализма недвосмислено потврђује и незаобилазни Едвард Саид у својој књизи *Оријентализам*. Он поставља питање да ли је уопште могуће имати истиниту представу о некој реалности или су све представе условљене одређеним језичким, културним и политичким контекстима особе која их представља. Саид у одговору истиче да је према његовом мишљењу исправно ово друго. Он затим објашњава да су сама реалност и истина такође на неки начин представе и додаје да се у методолошком смислу представе одвијају у различитим доменима игре који их у потпуности условљавају. Саид у наставку образлаже да и оријентализам треба разумети као систем уобичајених представа које се формирају с одређеним циљем, одређеном вољом и у посебним историјским, интелектуалним и чак економским контекстима. Он напоскон својој анализи додаје још један важан епистемички елемент и објашњава га речима да позитивна наука никада не садржи апсолутни суд.²⁰ Дакле, Едвард Саид прихвата да је релативизам у сазнању фундаментални епистемички принцип модерног оријентализма, а то значи да сазнањима о Оријенту не можемо открити Оријент онакав какав он заиста јесте, већ да Оријент представљамо у контекстима својих културних, политичких и економских интереса.

Реконструкција националних идентитета

Оријентална друштва су се, као што смо напоменули, упознала с модерним Западом у условима опште психолошке неизвесности. Чланови тих друштава, опчињени резултатима западног просперитета, све чешће су заборављали свој идентитет. У таквим чудним околностима цивилизацијских недоумица

²⁰ Едвард Саид, *Orientalism*, превео на персијски Абдурахим Говахи, Даф-таре нашре фарханге еслами, Техран 1998, 484–487.

било је потребно да им неко понуди доказе о томе који је заправо њихов друштвени идентитет и шта то чини њихово историјско биће. На модерном Западу у то време вредно се радило на томе да се уз подршку оријенталиста и њихових истраживања понуде одговори на споменуте недоумице, наравно – у складу с епистемичким принципом примарности доминантне политичке воље. Један од најупечатљивијих примера и модела у процесу стварања новог оријенталног идентитета била је реконструкција националних идентитета оријенталних друштава и у томе су модерни оријенталисти имали веома важну улогу. Нови национални идентитет требало је да коначно потисне све историјске позадине друштвеног оријенталног бића које је, истина, већ било скоро апсолутно запостављено. Веома је значајно овде обратити пажњу на то да су се оријенталисти укључили у остварење овог политичког и економског плана модерног Запада само као стручњаци из области науке и културе и њихове намере могле су се вредновати управо у тим стручним сферама. Међутим, резултате њиховог научног рада практично је карактерисала политичка боја и они су у својим истраживањима примарно следили имагинарне границе новог модела географског раздвајања оријенталних народа које се спроводило према интересима западних центара моћи. Шта тиме желимо да кажемо? Исламски свет је у својој традиционалној структури имао заједничке историјске контексте и заједнички културни идентитет, а снагом доминантне западне политике подељен је на много делова. Можда је циљ било то да свакој доминантној моћи припадне по неколико тих делова, но овде не улазимо у ту расправу. Оно што је нама важно јесте да је у том периоду за сваку нову земљу уоквирену новим границама било потребно конструисати сасвим посебан национални идентитет, који ће се разликовати од осталих националних идентитета људи у другим новим земљама. Почела је стручна и обухватна потрага за новим идентитетским одредницама и многи су се ради тога поново присетили историјског значаја Сумера, Вавилонa, Феничана, египатских фараона, те ископина Персеполиса. Богатство ових историјских елемената је наравно непроцењиво и нико у то не сумња, међутим, у истом периоду када се такви историјски елементи реafirмишу

у различитим деловима исламског света као битне одреднице нових националних идеологија, у градовима Меки и Медини забележена су сасвим другачија дешавања. У ова два најпосећенија света града верници из свих делова исламског света увек су хрлили како би осетили духовне лепоте живих симбола своје заједничке културе и идентитета, али управо у тим градовима, у периоду реафирмације националних идеологија оријенталних народа, порушена су нека од најважнијих здања из ране историје ислама и маузолеји најугледнијих чланова породице веровесника Мухамеда и његових пријатеља. И оно што је посебно индикативно јесте да су те бриљантне симболе заједничког верског идентитета порушиле у име ислама бездушне присталице једног муслиманског правца који је у традиционалном исламском сазнајном амбијенту био крајње маргинализован, а који је свестрано популаризован и оснажен управо у различитим периодима политичке доминације модерног Запада. О томе смо већ кратко говорили на претходним странама.

Овде нам преостаје још само да напоменемо због чега је модерна национална идеологија, као популарна теоријска платформа, многоструко критикована и одбачена у круговима утицајних представника традиционалне филозофске мисли у исламу. Они наиме образлажу да у религијском сазнајном стадијуму, у коме пуни когнитивни кредибилитет имају и метафизички судови, политичка моћ неће бити ауторитативна уколико није утемељена у изворима религијског укупног погледа на човека и свет. Према религијском сазнању, свет и постојање нису ограничени на физичке реалности и отуда човек свој индивидуални и друштвени живот мора организовати тако да у сваком тренутку буде усредсређен на узвишене метафизичке реалности које су несумњиво јаче, доминантније и утицајније од природних феномена. На основу тога можемо наслутити да се политичка моћ у овом стадијуму не може повезати с временским и географским одредницама. Политички суверенитет се нипошто неће добити тако што ће неко припадати одређеном племену, породици или нацији, него ће се људи сврставати у различите друштвене и политичке групе у зависности од тога да ли су у својим сазнањима усмерени ка узвишеним сферама божје реалности или су

им такви вредносни циљеви одбојни. Другим речима, друштвена и политичка припадност се у исламу не одређује према националним и крвним коренима и ти корени никада не могу бити извор кредибилитета политичког суверенитета.²¹ Политички и друштвени ауторитет у религијском стадијуму заправо обезбеђују људи који су уједињени у томе да следе веровесничка учења и божје откровење и то њихово заједничко религијско сазнање сачињава срж њиховог друштвеног и политичког идентитета.²² У таквој заједници друштвени закони ће добити своју коначну формулацију у светлу узвишеног интуитивног знања којим су располагали веровесници и поштоваће се као свети, непроменљиви и божји закони с јасним метафизичким и когнитивним утемељењем. На модерном Западу пак друштвени закони не могу бити појмљени на тај начин јер су когнитивни принципи религијског сазнања после ренесансе одједном дискредитовани и прогнани из домена људске науке. Друштвени закони се сада јављају у форми друштвених уговора које човек установљава како би штитио своје интересе, а то значи да је човек у модерном свету истовремено и извор знања и уговора и мерило друштвеног кредибилитета и политичке моћи.²³ Маркантни Русо у свом делу *Друштвени уговор* потпуно недвосмислено поручује да су „уговори једина основа сваке законите власти међу људима”. Штавише, он истиче да човек „по том уговору добија своје јединство, своје заједничко ја, свој живот и своју вољу”.²⁴ Веома је важно обратити пажњу на то да ново човеково заједничко ја, које се може појавити и као нација, овде ни на који начин не манифестује узвишене онтолошке реалности, већ само ствара реалност. Зато представници традиционалне исламске филозофије инсистирају на томе да је национализам сасвим нова идеологија модернистичког доба, која никада раније у историји људске мисли није била кредибилна, и да су се тек у модерном

²¹ Хамид Парсанија, „Национализам”, *Марефај* 25, 71–72.

²² Муамер Халиловић, *Ислам и социологија религије*, Центар за религијске науке Ком, Београд 2019, 196.

²³ Мухамед-Хасан Кадрдан Карамалеки, *Секуларизм дар масихијат ва еслам*, Бустане кетаб, Ком 2001, 81.

²⁴ Борис Калин, *Повијест филозофије: с одабраним текстовима филозофа*, Школска књига, Загреб 1990, 298.

добу на Западу створили потребни сазнајни услови за то да се таква политичка идеологија појави у светлу ексклузивистичког кредибилитета човекових осетних и емотивних сазнања о крвним и националним припадностима као извору суверенитета.²⁵ А видели смо на који начин је управо национална идеологија уграђена у саму бит новог, модерног идентитета оријенталних и муслиманских народа.

Закључне мисли

У анализи коју приводимо крају наша намера је била да о оријентализму расправљамо онда када се не налазимо у контексту оријенталистичких студија. Веома је важно да се некада дистанцирамо од студија којима смо посвећени у некој одређеној научној дисциплини и да покренемо обухватну расправу о самој тој науци. Методолошка празнина таквог приступа очигледно се може уочити у нашим образовним системима. Таквим приступом стекли бисмо неку врсту сазнајне самосвести о науци за коју је често везан цео наш стручни век. У случају наше тренутне расправе, било би потребно да стрпљиво преиспитамо сазнајну бит оријентализма, хуманистичких наука и самог појма сазнања. Јер, коначно морамо знати одакле су потекле и какве суштинске карактеристике имају знања и теорије које учимо и којима располажемо. Да ли се темеље на безусловним сазнајним принципима или се пак формирају у неком посебном значењском стадијуму? Уколико је ово друго посреди, онда треба јасно препознати когнитивне изворе и смернице тог стадијума.

Критичко преиспитивање хуманистичких наука могуће је организовати у оквиру следеће две аналитичке платформе:²⁶

1. Логичка анализа филозофских принципа хуманистичких наука. Када се у овом приступу суочимо с одређеном теоријом која је у неком посебном историјском контексту настала и била пропраћена позитивним и негативним стручним

²⁵ Сеид Халиловић, „Национализам и религија у светлу филозофске баштине ислама”, *Ком: часопис за религијске науке* 2 (4), 97–99.

²⁶ Хамид Парсанија, „Базандиши дар ховијјат ва ма’наје олуме енсани”, *Ма ва олуме енсани*, Данешгахе Бакир ал олум, Ком 2018, 17–20.

реакцијама, првенствено желимо да откријемо какав положај имају истина и реалност у сазнајним принципима и логичким позадинама те теорије. Такође, желимо да проверимо на којој се дефиницији знања и хуманистичких наука темељи та теорија и да ли ми ту дефиницију прихватамо или не. Напокон, детаљно ћемо преиспитати све онтолошке, метафизичке и епистемолошке принципе који су установљени у бити те теорије. Наравно, када будемо добили одговоре на ове недоумице, тада нећемо упознати садржај те теорије, него ћемо имати јасну представу о њеном когнитивном положају и о њеним сазнајним принципима. Заправо, овим желимо да инсистирамо на томе да је овакав филозофски критички приступ хуманистичким наукама фундаментално значајан и далекосежно користан, али да захтева да се повучемо у своју когнитивну самоћу, у којој нећемо осећати појмовне притиске и наметљиве норме популарне научне средине која нас окружује у свим географским и временским контекстима нашег стручног ангажмана.

2. Анализа утицаја хуманистичких наука на друштво, културу и историју. У овом критичком приступу нећемо бити усредсређени на логичку суштину науке, већ на однос између науке и различитих домена културе, историје и друштва, то јест на начин на који наука утиче на њих. Углавном се овакав приступ може уочити у студијама социолога знања о различитим наукама, пошто они управо анализирају додирне сфере између науке и битних поља економије, политике и уопште друштвеног живота. За разлику од њих, ми смо на претходним странама примарно били заинтересовани за поље културе и желели смо да откријемо како ће се модерни оријентализам и модерне хуманистичке науке конституисати у новим културним амбијентима у којима добијају све доминантнију образовну улогу. Дакле, у овом другом приступу нећемо бити концентрисани на епистемички положај истине и реалности у науци, него ћемо примарно испитати у којем је културном амбијенту одређена наука настала, које су биле путање њеног преношења и у какву културу је дошла. Коначно, тражићемо одговоре на

питања о томе каква релација је успостављена између те науке и нове културе и на ком нивоу је она утицала на нову културу.

Направили бисмо очигледну и стратешку грешку на пољу менаџмента знања ако бисмо пренебрегли чињеницу да су хуманистичке науке у данашњој форми углавном настале у модерном свету. У западним стручним круговима модерне теорије и дисциплине развијале су се у контекстима западне културе и у одговору на домаће потребе. Отуда, модерна наука се не може препознати као изазов у културном амбијенту на Западу. Штавише, нове научне теорије примарно су користиле западним економским и политичким круговима да уз помоћ њих остваре своје виталне интересе.²⁷ Према томе, не може се подвргнути сумњи тесна повезаност научних, и посебно хуманистичких, дисциплина и културе у којој су оне формулисане. То питање можда и неће бити посебно значајно за западне теоретичаре. Једноставно, они о томе неће много ни размишљати. Али за стручне људе који припадају другачијим културним стадијумима то мора бити фундаментално важно питање. Када се одређене научне теорије и дисциплине са својим посебним културним контекстима преносе из западних земаља у нове културне амбијенте, као што су то оријентална и муслиманска друштва у примеру наше тренутне расправе, тада би било сасвим природно да стручњаци и теоретичари из ових потоњих друштава пре свега покрену обухватну дискусију о квалитету односа између њихове културе и нових наука. Јер, филозофски принципи нових научних теорија и дисциплина испуњавају најдубље и најскривеније сфере њихове когнитивне бити и зато се ти филозофски принципи најчешће не примећују или се чак њихов утицај лаковерно оповргава. Истина је то да модерне теорије са свим слојевима својих скривених филозофских принципа неће нужно имати исту развојну судбину у културном амбијенту у коме су установљене и у културама с потпуно различитим онтолошким и епистемолошким потребама. На крају крајева, свака биљка у развоју коју

²⁷ Сејед Ахмад Рахнамаи, *Гарбшенаси*, Марказе ентешарате Моасесеје амүзеши ва пажухешије *Имам Хомеини*, Ком 2005, 16.

пренесемо на неко дуго место пре или касније ће ојачати корене и почети да потискује своје ново окружење.

Dr Seid Halilović
Center for Religious Sciences „Kom”
Belgrade
seidhalilovic@centarkom.rs

CULTURE BETWEEN ORIENTAL TRADITIONS AND MODERN ORIENTALISM

Summary

The early knowledge of Oriental thinkers of essential characteristics of Western prosperity and modern sciences was very superficial, but that was enough to shake up the overall traditional structure of their societies. In such circumstances, when oriental peoples neglected the key symbols of their social being and original cognitive stage, there opened up a possibility for their identity to be reconstructed on completely different cognitive and cultural bases. Therefore, the role of modern Orientalism in the process of creating a new being of the Orient is the subject of our special critical focus. Namely, an Orientalist today necessarily thinks within the framework of modern Western science and therefore, in his analysis of Oriental traditions, he considers all metaphysical judgments about their secret and celestial aspects unscientific attitudes without cognitive credibility. That is, in fact, an inevitable cognitive approach in all scientific disciplines within modern empiricism. Moreover, a modern Orientalist will admit that even his scientific judgments about religious and traditional realities have no cosmological value and do not reveal objective truths about the Orient, simply because our cognition has an exclusively instrumental role in light of the primacy of human will and dominant power. We will thoroughly criticize epistemological principles of this instrumental science, which relies on the authority of man as a source of truth and knowledge, without any cosmological credibility. The original philosophical platform of critical analysis of epistemic and social guidelines of modern Orientalism will help us to recognize the reaffirmation of national identities in Eastern countries as an essential element in the mentioned process of the reconstruction of the new Orient. The ideology of nationalism has replaced the overall historical heritage and social being of oriental peoples, although

it has never been credible before in the history of religious traditions. That is why we comprehensively insist on the need for a philosophical re-examination of modern Orientalist knowledge, because important metaphysical, ontological and epistemological principles it is based on often go unnoticed.

Key words: orientalism, religion, tradition, philosophy, modernism, nationalism.

Проф. др Петар Пијановић
Учитељски факултет у Београду
Катедра за српски језик, књижевност
и методику српског језика и књижевности
petar.pijanovic@uf.bg.ac.rs

ИСТОК И ЗАПАД У НОВОЈ СРПСКОЈ КУЛТУРИ

САЖЕТАК: Српска култура у XVIII и XIX веку примала је разнолике утицаје, али они најважнији долазили су и са Истока и са Запада. Промене културног кода отпочеле су доласком Турака и османске културе, а настављене су сеобама Срба на просторе средње Европе, односно постепеним прихватањем западноевропских норми и вредности – од образаца свакидашњег живота до продуката највишег уметничког и мисаоног ранга. Но, ти продукти често су бивали у знаку опонашања, као што су форме приватног живота, често исказујући жеље поданика да и изгледом подражавају господаре, биле израз моралне мимикрије. Прожимања или укрштаји културâ у том контексту били су тако мање плодотворни, а више израз „трајне трауме” коју је трпела Европа, са Европом и Срби на њеном бранику.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Исток, Запад, хришћанство, ислам, цивилизација, менталитет, култура, европски културни круг, институције, „трајна траума”, културне мапе, обрасци културе.

Средином XVIII столећа, када је почела нова фаза у развоју српске културе, Србија је већ три века била под Турцима. Тада је срушена и њена држава као што је убрзо потом укинута и Пећка патријаршија (1463). Тако је остало све до 1557. када је, вољом и моћи Мехмед-паше Соколовића, ова највиша установа Српске цркве обновљена, а по други пут је укинута 1776. године. За та три века, са Патријаршијом или без ње, посустала, али

ипак још жива, српска култура и даље је давала нове плодове. Из духа националне трагедије рођена је култура опстанка. И није само то парадокс онога доба, већ и чињеница да је пре укидања, средином XVIII века, Пећка патријаршија била подоста већа него под Немањићима. Тада је имала црквену управу над православним Србима у подручјима данашње Србије, Македоније, Црне Горе, Босне и Херцеговине, Хрватске, Бугарске, Румуније и Мађарске, а једним делом и Италије (тршћански крај). У свим областима на том духовном простору настајала је и култура поробљеног или расељеног народа.

Та подела значи да је и српска култура била располућена. Њен матични део, још следећи старе обрасце, настајао је у Србији и трпео оријенталне утицаје, док је расељени српски корпус у панонским и другим северним крајинама све више постајао део западноевропског културног простора. Но, не завршава се све на тим укрштајима. Иако су „званично” нестале са великим царством, византијска цивилизација и њена култура за читаво то време имале су удела у духовном животу Срба – и оних под Турцима и других у Аустрији. Дубински смисао те хиљадугодишње културе за њенога трајања био је и у томе што је имала велику трансформативну моћ: у својим недрима она је баштинила античку културу и мисао, којих се и под знамењем крста није одрекла, већ их је својски чувала и на светлост давних времена износила у неколиким ренесансама, да би их, тако очуване, у XV и XVI веку подарила италијанском препороду. Не на исти, али на сличан начин, византијски дух као старо српско наслеђе прећи ће током сеоба из средњег у нови век, са Истока на Запад. Са манастирима и живописом, иконама и црквеном музиком, Фрушка гора тако је постала српски Атос и дуго то и остала. Исти дух зановиће у XIX столећу песник Лаза Костић и проследити га потоњој песничкој сабраћи.

Све то показује да је на просторима где су живели Срби било укрштено и по утицају присутно неколико цивилизација: византијска, оријентална или турска и западноевропска са средњоевропском и медитеранском верзијом. Временом је, међутим, тај цивилизацијски збир сведен на укрштање Истока и Запада да би се од средњег века та подела „у ужем смислу односила на

опозицију католичанства и православља, а у ширем на разлику између ислама и хришћанства”.¹ Како год се звала та цивилизацијска опозиција, она се на Балкану ређе исказивала кроз плодно садејство, а знатно чешће као јак судар култура који је стварао сукобе и велике несреће. Тај геополитички простор Срба који су, како се понекад не без разлога каже, градили кућу на друму, али и њихова историја удесили су да се ти судари с трагичним последицама ломе на српској судбини. Те јаке сударе трпела је, некад их и производила, и сама култура.

И у новије доба или тачније од XVIII века, запажа Марија Тодорова, утврђена је и концептуална подела Европе на линији Исток – Запад: источни део Европе и света заостајао је пре свега у економији и подоста често је поистовећиван „са индустријском заосталошћу, с недовољно развијеним друштвом без институција типичних за развијени капитализам, са ирационалношћу и сујеверјем на које западно просветитељство није оставило никаквог трага”.² Све те цивилизацијске разлике између Истока и Запада истовремено се исказују у духу и у економској, па и у ширијој, социјалној сфери. Едвард В. Саид у парафрази Клода Леви-Строса јасно показује да „дух тражи поредак, а да се поредак постиже разликовањем и примећивањем свега”.³ О односу духа, културе и социјалних структура изузетно вредне и подстицајне студије написали су још Макс Вебер, Семјуел Хантингтон и Френсис Фукујама.⁴ На разликама у култури установљен је и однос Истока и Запада на Балкану који је међа ова два света. Између та два света и Срби су тражили своју идентитетску меру. Није им било лако. До пада под Турке они и нису знали за ислам,

¹ Marija Todorova, *Imaginarni Balkan*, prevele Dragana Starčević i Aleksandra Bajazetov-Vučen, Biblioteka XX vek, Beograd 2006, 61.

² Isto.

³ Edvard V. Said, *Orijentalizam*, prevela Drinka Gojković, Biblioteka XX vek, Beograd 2000, 75.

⁴ Коментаришући идеју Макса Вебера да дух и култура производе неке облике економског понашања, Фукујама каже: „Жеља за економским просперитетом, сама по себи, није детерминисана културом, већ је готово универзална појава” (Frensis Fukujama, *Sudar kultura*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1997, 350). Он једнако релативизује и Хантингтонову тврдњу да ће „културне разлике нужно бити извор конфликта. Насупрот томе, ривалитет који настаје из интеракција различитих култура може водити и креативним променама; бројни су примери таквих културних стимулација” (Isto, 15).

а морали су са њим да се суоче. Живели су уз друге Јужне Словене (Хрвате и Словенце) које је Семјуел Хантингтон, заједно са још неким Словенима (Пољацима, Чесима и Словацима), али и са Мађарима, прикључио западној цивилизацији. Србима је у његовој подели једино преостала словенско-православна цивилизација, чији је центар била Русија, територијално удаљена од српске матице. Отуда су неколики нараштаји Срба сањали руски сан, одлазили у Русију, али се у њој нису укоренили. То кажу и историографија и књижевност.⁵

Но, кључне промене у статусу балканских народа дошле су с исламом: после хиљадугодишње државне и културне превласти Византије на широком простору Балкана наступило је доба дуге отоманске владавине. За то време оријентализам је постао „културна и политичка чињеница”⁶ и „стил мишљења”,⁷ тј. „саставни део европске *материјалне* цивилизације и културе. У културалном, па чак и идеолошком погледу, оријентализам то изражава и репрезентује једним обликом дискурса који налази подршку у институцијама, вокабулару, академској науци, сликовности, доктринама, чак и колонијалној бирократији и колонијалним стиловима”.⁸ Ушао је у све друштвене поре и постао доминантни начин живота, па и поглед на свет. То је дух времена који је тешко заобићи. Као ниједно друго књижевно дело, романсирана хроника Иве Андрића *На Дрини ћуприја* прати то време и тај дух у четворовековном трајању. Свезнајући и објективини наратор, некад и коментатор у роману приближен ауторској перспективи, посматра их као друштвену, а такође и као менталитетску реалност. Она је, затирањем словенске и хришћанске баштине, стварала изузетно погубне последице по домаћи словенски живаљ.

⁵ О томе је и Милош Црњански уверљиво писао: „Кад је, године 1862, вршен у Русији попис становништва у Херсонској губернији, нађено је још ХИЉАДУ душа, које су тражиле, да се запише, да су они: сербски! Да им се запише, кад умру, да су том национу припадали и срцем својим били одани. / Кад је тај попис становништва вршен, године 1900, није нађен, сербски, НИКО!” (Милош Црњански, *Друџа књиџа сеоба II*, НИН, Завод за уџбенике и наставна средства, приредио и поговор написао Никола Милошевић, Београд 2005, 379).

⁶ E. Said, *nav. delo*, 24.

⁷ Isto, 11.

⁸ Isto, 10.

У исто време, а управо због овога романа, Марија Тодорова примећује да се „Балкан упоређује са мостом између Истока и Запада, између Европе и Азије”.⁹ Управо та злосрећна средокраћа била је и српска судбина која је свој жиг морала да остави и у култури у свим њеним видовима. Због тога тај балкански простор није само географски, већ јесте и духовни ареал, као што и време у култури није „обично кретање од прошлости ка будућности, већ еволуција од једноставног ка сложенем, од заосталог ка развијеном, од примитивног ка култивисаном”.¹⁰ Та еволуција у нововековној српској култури мање је била на своме код Срба под отоманском управом, а много више је долазила до изражаја у западним земљама које су они населили. Тада је у доста неповољним условима у истом времену и простору на којем су живели Срби стасавала и нова српска култура. Упоредо с њом, паралелно се развијала моћна исламска цивилизација на подручјима под турским утицајима, као и средњоевропска култура с преовлађујућом католичком духовношћу у северним и западним крајевима под аустријском и за неко време млетачком доминацијом у Далмацији. За Европу је, како је запазио Едвард Саид, ислам „трајна траума”,¹¹ као што је, по гледању Марије Тодорове, у хришћанству остајало супарништво између католичке и православне вере, јер је једна другу „проглашавала отпадничком и јеретичком”.¹² Зато су то били паралелни светови који су се мање спајали или прожимали, а више, уз трвења и напетости, живели једни поред других. Но, услови нису могли да се бирају, па је у задатом оквиру у српској култури урађено оно што се могло урадити.

Пут и развитак нове српске културе мерљиви су, пре свега, по остварењима која је та култура изнедрила, али и по не мање важним европским културним мерилима. При томе не треба заборавити да је нови век у Европи за поједине истраживаче почео „турским освајањем Цариграда 1453.”¹³ или тачније „открићем

⁹ М. Todorova, *nav. delo*, 68–69.

¹⁰ Isto, 62.

¹¹ E. Said, *nav. delo*, 83.

¹² М. Todorova, *nav. delo*, 72.

¹³ М. Екмечић, *нав. дело*, 15.

Америке” 1492,¹⁴ док је за друге почињао средином XV века када се јавио нови друштвени, духовни и уметнички покрет назван хуманизам и ренесанса. То доба је и почетак успона Европе који је имао свој закономерни развој од хуманизма и ренесансе до епохе просвећености и Француске револуције.¹⁵ Турски притисак на Балкан, па и на Средњу Европу слабиће тај развој или ће га на јужнословенском простору, значи и код Срба, готово сасвим довести у питање. На тој културној мапи изузетак су представљали Дубровник и неки делови приморске Далмације. Зато су западноевропска и српска кретања била у том смислу подоста различита, чак и битно другачија.

На почетку тог развојног процеса стоје хуманизам и ренесанса, не само са епохалним географским открићима новог света већ и са открићем новог човека као личности у њеној природној, односно људској пуноћи наслеђеној од антике. Та времена ослобађала су мисао стега црквеног учења и свемоћи или ауторитета власти, старог погледа на свет, сујеверја, догми и заблуда. Ново мишљење и пракса живота усмерени су ка емпирији, образовању, науци и критичкој провери свега. Тачније, то превратничко доба означило је препород човека и културе. Просвећеност је по афирмацији људских права и бунтовног слободарског духа у европској култури постала духовни потомак хуманиста противних увреженом начину мишљења. Неспутана и револуционарна, у основи космополитска мисао наклоњена свим људима означавала је „напор да се човечанство ослободи стега власти и традиције”.¹⁶ Уз Француску револуцију, *Енциклопедију* и *Декларацију о њравима човека и љрађанина*, отварањем бројних академија и институција, музеја и позоришта, XVIII век је „започео демократизацију културе”.¹⁷ Велики век дао је и велике умове. У европској науци, филозофији, књижевности и педагошкој мисли то су били Лоренс Стерн, Франсоа Волтер, Дени Дидро, Жан-Жак Русо, Фридрих Шилер, Михаил Ломоносов, Имануел

¹⁴ Исто, 15.

¹⁵ Драгољуб Р. Живојиновић, *Усјон Европе (1450–1789)*, Службени лист, Београд 2003.

¹⁶ Исто, 340.

¹⁷ Миодраг Поповић, *Историја српске књижевности. Романџизам*, књига 2, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1985, 5.

Кант и Јохан Волфганг Гете. У кругу просвећених, осим ових представника из Енглеске, Француске, Немачке и Русије, те из још неких европских земаља, налази се и Доситеј Обрадовић, мање као израз остварене зрелости матичне културе, а више као појединац који је личним постигнућем и сâм постао просветитељ. Можда је баш Доситеј, уз малу окаснелост, успео да српску мисао и културу приближи европским обрасцима и тиме донекле надокнади њихово дотадашње заостајање.

Када се има у виду да српски нови век из историјских и друштвених разлога касни за европском нововековном историјом и културом, онда ће на значају још више добити Доситејев културни допринос и хватање корака са Европом. Још пре Доситеја, од почетака XVIII века, посебно од његове средине, на истом путу били су културни прегатоци у српском корпусу који је после сеоба ушао у састав Хабзбуршке монархије. Пошто се тај народ укоренио на новом простору, сабрао снаге и економски ојачао, код Срба, посебно појавом младог грађанства, све присутнија је тежња да се уреди и културни живот. Тако у првој половини XVIII столећа Будим и Пешта, те оближња Сентандреја постају „прва жаришта новије српске културе, нешто другачије од оне по српским манастирима”.¹⁸ И управо је та култура, *нешійо груіачија* од оне у Србији, временом постајала образац све ближе западноевропском културном моделу. На новим, барокним основама, али не кидајући сасвим везу ни са још живом поствизантијском традицијом, српска култура у Аустрији полако се одвајала од матичне и тако зановљена улазила је у Европу. Средишта те културе у XVIII веку постаће Сремски Карловци, па Нови Сад, успостављајући дунавску и културну везу са Будимом и Сентандрејом.

Уз те центре, средишта српске културе у XVIII столећу били су, такође, Беч, Трст, Венеција, Кијев и Темишвар. Као крајња западна тачка на тој културној мапи појавила се Венеција у којој су и раније штампане српске књиге. Заједницу Срба у томе граду чинили су војници и племићи, трговци и власници поседа.

¹⁸ Миодраг Поповић, *Историја српске књижевности, Романџизам*, књига 1, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1985, 7.

И књиге су постале њихова потреба. Штампане су у штампарији Теодосије и то „у годинама док је њоме управљао њен чувени оснивач Димитрије (1755–1782)”.¹⁹ Са другим власником, она је продужила рад и у XIX stoleћу, све до 1824. Ова књигопечатња штампала је књиге и за верске потребе православних са Балкана, пре свега за далматинске Србе. Објављивала је и издања световног садржаја, на пример нека дела Захарија Орфелина, Доситеја Обрадовића и Павла Соларића. У свему, „око педесет ‘сервијанских’ књига”,²⁰ што представља леп прилог српској култури XVIII и XIX века. Други значајан српски центар на италијанској обали Јадрана био је Трст. У тај град од XVIII stoleћа почели су да пристижу Срби из Далмације и Боке которске, Црне Горе и Херцеговине. У наредним деценијама неки од њих, бавећи се трговином, бродоградњом и поморством, стекли су добар углед и богатство. Отуда су већ у следећем веку изградили велелепне палате и пословна здања. Сем пословног успеха, ти Срби приближили су „Србију Западу. [...] Они су заправо помогли утемељивање националне културе у времену када су Балкан и Србија улазили у постосманско доба отварањем према европској култури”.²¹ Трст је различитим поводима бивао и привремено боравиште српских првака у култури и политици те црквених великодостојника. Међу истакнутијим у Трсту су понекад борабили Доситеј, Вук, Његош и Мушицки, потом Љубомир Ненадовић, Сима Милутиновић, Светозар Марковић (упокојен је у Трсту) и краљ Александар Обреновић.

Будим и Пешта, који су близаначки, па званично 1873. срасли у један град с именом Будимпешта, такође су имали изузетног удела у српској култури. Пре тога, најсеверније епископско седиште у склопу Карловачке митрополије био је Будим. Од 1749. будимски епископ постао је Дионисије Новаковић. Заједница Срба у Будиму од почетка XVIII века била је у блиским

¹⁹ Моника Фин, *Центри српске културе XVIII века. Кијев – Будим – Венеција*, Академска књига, Нови Сад 2015, 142.

²⁰ Исто, 172.

²¹ Мирослав Перишић, „Значај Трста за историју Срба”, у: *Култура Срба у Трсту 1751–1914*, зборник, Архив Србије, Српска православна црквена општина у Трсту, Београд 1916, 32.

односима са српским заједницама у Пешти и у Сентандреји. Све три заједнице, али са мањим бројем људи, настале су на том простору још у току XVI столећа. Због сродности Срба и географски приближених, то је у ствари био један миље. Српске православне заједнице у тим местима учиниле су да то постане простор истога духа, па и пуне духовне и свакојаке блискости исељеног народа. Његове насеобине у Будиму, Пешти и Сентандреји, као и посебност тих заједница у Угарској, омогућиле су да оне по називу и у стварности буду српске, тј. „рацвароши”. Житељи тих вароши називани су „хришћанима ’старе вере’, ’грчког вероисповедања’, или ’обрета’, ’грчко-источне вероисповести’, ’несједињенима’. / У Будиму и Пешти – посебним градовима – Срби су подизали себи и посебне цркве још у време пре турског надирања, те су се и њихове општине (’општества’) тако организовале”.²² Ти, још раније пристигли Срби, „као поданици мађарских владара учествовали су у ратовима против Турака који су око 150 година заузимали област између Будима и Острогона, остављајући је на крају готово опустошеном. Потчињени, дакле, делимично хришћанима, делимично Турцима, Срби су служили с једне стране крсту, с друге полумесецу”.²³ Тек ће одласком Турака из Угарске тамошњи Срби моћи да буду више своји, што ће им омогућити и да негују сопствени идентитет на туђој земљи.

На том и сличним парадоксима грађен је добар део националне и културне историје Срба. Те околности неће се знатније променити ни након Велике сеобе, када у много већем броју током XVIII века они постану аустријски поданици. На том живом простору различитих укрштања, који је обележавала и „вавилонска пометња језика”, Срби су учили мађарски и немачки и са свим својим духовним наслеђем, којег се нису одрекли, задобијали су статус грађана средњоевропске културне заједнице. Тај занимљив спој осведочила је и Рацка или Српска варош у Будиму са око пет стотина српских породица још на почетку XVIII столећа. Та варош, по имену Табан, имала је своју управу

²² Стојан Вујичић, *Срби у Будиму и Пешти*, SÍK Kiado, Будимпешта 1997, 10.

²³ М. Фин, нав. дело, 97.

потчињену градском магистрату. Језик администације у њој „био је српски”.²⁴ Кроз свој језик, обичаје и „стару веру” Срби су новим, наученим језицима, а угледнији међу њима и усвојеним грађанским манирима, улазили у нову епоху и нову културу. Томе је помогао и њихов економски бољитак остварен трговином, виноградарским пословима и занатима. Налазећи се у том географском миљеу, варошица Сентандреја, коју је „један од њених најзнаменитијих синова, Јаков Игњатовић, описао као *свећилник срѣсѣва у XVIII веку*”,²⁵ имала је „важнију културну улогу него Табан / Будим и Пешта, будући да је била седиште Будимске епархије”.²⁶ Српска заједница у тој вароши, која је годишњим таксама плаћала коришћење поседа, њена спремност на одрицање и предузимљивост учинили су да она не само економски, већ и културно напредује, негује своју елиту и постане значајан центар српске културе.

Подунавска културна вертикала на најбољи начин повезала је Будим и Пешту са „горњим” или узводним – царским Бечом и „доњим” варошима на Дунаву које су представљали Нови Сад и Сремски Карловци. Српски пут у Беч још раније је трасиран. Тај пут и оријентир у времену одавно су одређени сеобама током XVII века, после којих је наступио „почетак једног новог раздобља српске историје”.²⁷ Тад је почело „освајање” једног новог света, односно средњоевропског културног простора с учинцима који ће створити поларитет према старој српској култури. Дотадашњи монолит у духовном животу Срба био је удвојен, чиме је, на неки начин, створена српско-српска „неравнотежа”. Срби су једном ногом још увек стајали на Истоку, у Османском царству, док су другом закорачили у царство Хабзбурга, тачније на Запад. Та неравнотежа била је и идентитетска и културна. Но, пут на Запад коначно је отворен. Тим отварањем у српску културу почели су да стижу идеје и дух новог времена. Отуда се код још увек национално свесних Срба у средњој Европи барок и просветитељство јављају током XVIII столећа,

²⁴ С. Вујичић, нав. дело, 15.

²⁵ М. Фин, нав. дело, 101.

²⁶ Исто.

²⁷ Дејан Медаковић, *Срби у Бечу*, Прометеј, Нови Сад 1998, 15.

а предромантизам и романтизам, уз новији реализам, трају кроз цео XIX век.

И Беч је давао прилоге европеизацији српске културе. У том престоном граду уточиште су налазили бројни Срби. Међу њима и прваци који су чинили бечки круг. У центру тога круга по деловању и утицају био је Вук Караџић. Пре њега у Бечу је у три наврата неколико година боравио Доситеј Обрадовић, дружећи се и са врло ученим цензором српских књига Атанасијем Деметровићем Секерешом. У Бечу су повремено или на дуже време живели и радили кнежеви Александар Карађорђевић и Михаило Обреновић, краљ Милан, као и господари Црне Горе владика Петар II Петровић Његош и кнез Данило. Поред њих или са њима бечке дане проводили су скоро сви важнији српски писци тог доба: „Бранко Радичевић, Лаза Костић, Стјепан Митров Љубиша, Ђура Јакшић, Јован Јовановић Змај, Петар Кочић”.²⁸ У том кружоку било је уметника и из осталих струка, научника, пословних људи, племића, генерала, војвода и другог занимљивог света.

Од средине XVIII столећа у Бечу су штампане значајне српске књиге, али се врло дуго чекало на отварање српске штампарије. То питање биће решено тек по налогу Марије Терезије. Будући да су Срби користили руске књиге, царица је из државних интереса имала разлога да „смањи интензивне руско-српске духовне па и политичке везе”.²⁹ Њеном одлуком привилегију за штампање српских књига добио је 1770. Јозеф Курцбек. Православни цензор те штампарије био је парох Атанасије Деметровић Секереш, који је касније прешао на унију. У Курцбековој штампарији од 1770. до 1792. објављена је сто педесет и једна књига црквеним или грађанским писмом.³⁰ Српска заједница у Аустрији добила

²⁸ Исто, 159. / Сliku тог уметничког друштва у Бечу на хуморан начин дао је и Борислав Пекић у својој *Корешњогенцији*: „Кад смо већ код артиста и мужања пара, јер то двоје изгледа иде заједно, Милош је, ко неки балкански Медичи, окупио око себе све најславније српске уметничке арамбаше, међу којима је најскупљи хроми Вук, Ђура Даничић, Јаков Игњатовић и некакав Радичевић Бранко, стихоковац и сукњолубац. Сви они имају крупне идеје и ситне паре” (*Корешњогенција*, у: Дела Борислава Пекића у 13 књига, Изабране драме I, приредиле Љиљана и Александра Пекић, Лагуна, Београд 2014, 42).

²⁹ Д. Медаковић, нав. дело, 101.

³⁰ Исто, 116.

је и своје прво гласило, *Сербскија ѿвседневнија новини* (1791) које је убрзо променило име и постало *Сербскија новини*. Ово гласило излазило је два пута седмично. Није било добро примљено код српских читалаца, па је угашено крајем 1792. Исте године почеле су да излазе *Славено-сербскија вedomости*, опет без доброг пријема код читалачке публике. Зато је тај лист престао да излази након две године. Требало је да прође нових седамнаест година па да бечки Срби, захваљујући Димитрију Давидовићу и Димитрију Фрушићу, добију *Новине сербске из царсѿвујуишеї ірада Вијене*, у чијој ће се редакцији 1817. наћи и Вук Караџић. Ако ове новине, без обзира на њихов значај, и нису имале нарочитог успеха, Беч је издањима на српском језику значајно унапредио књижевност и културу код свих Срба. У том погледу од посебног су утицаја била дела Вука Караџића, Доситеја Обрадовића и других наших аутора.

На општијем плану, царска престоница емитоваће културну енергију која ће подстицати или чак руководити српске ствараоце у различитим областима као што су друштвена мисао и политичке идеје, те књижевност и култура као шири оквир. Дабоме да је и бечки двор све до краја XIX столећа од тога имао користи, јер је култивисао поданике из редова српске заједнице, некада их превodeћи на унију или у католичанство. Оно што је такође било важно јесте и чињеница да је Беч бивао уточиште двојице најутицајнијих Срба тога доба – Доситеја, који је на просветитељској, такође и народносној основи, стварао своје вредности окренуте Европи, њеној култури и грађанству, и Вука који је дао Европи изворне, сасвим непатворене плодове народног духа и ума. И у томе је већ поменута стваралачка „неравнотежа” која је тада омогућила дијалог Европе и Срба. Плодна двосмерна комуникација уводила је српски корпус у европски културни круг, као што је пажња Европе и њене јавности све више бивала усмерена на Србију и културна добра у њој настала. На другој страни, Беч је зналачки интегрисао успешне Србе дајући им почасти, титуле и привилегије. Беч као амбијент где је друштвена клима била „истовремено космополитска и родољубива”,³¹ у

³¹ Исто, 369.

уметности и науци постајао је добра мера ствараоцима који су се у њему доказивали, а потицали су из Српства. Према њима се више односио покровитељски, а мање маћехински. У исто време омогућавао им је да се уживо, у академијама и високим училиштима, на позорницама, по атељеима и у радионицама, добро упознају са духом, стилем раздобља и са новим тенденцијама те да на тој основи граде своје дело. Тако су на бечкој сликарској академији будући мајстори Паја Јовановић и Урош Предић предано учили и правили прве велике кораке ка правој уметности.

Подунавска културна линија из Беча, Сентандреје, Будима и Пеште кроз цео XVIII и XIX век спуштала се низводно у Нови Сад и у Сремске Карловце. Те урбане тачке на културној мапи средње Европе нису представљале само засебне ентитете српске културе у Хабзбуршкој монархији будући да су их спајали и људи, блиске идеје и институције које су Срби наследили, односно стварали и неговали. Једна од тих институција јесте и Матица српска, која је основана као књижевно друштво у Пешти 1826. с идејом да шири књижевну реч и просвећује народ. Обе те улоге имао је и *Лейхойис*, часопис чији је први број 1824. штампан у Будиму за 1825. Покретање *Лейхойиса* био је „значајан тренутак у историји српске културе, јер преко њега можемо готово два века пратити збивања у нашој књижевности, науци и култури, а ради његовог очувања и неговања циљева због којих је покренут, основана је и Матица српска, водећа у великој породици матица словенских”.³² Дунавским низводним током Матица се 1864. преселила у Нови Сад који је већ имао знатно просветно и културно наслеђе. У овоме граду још 1731. основана је гимназија која ће прерасти у Духовну академију. Тада су то биле врло значајне просветне, па и културне установе које су за Србе у Аустрији значиле „напуштање традиционалног образовног модела црквеног типа у корист модернијег модела ближег лаичким установама: та ће појава доживети свој врхунац са терезијанским реформама седамдесетих година”.³³ Још боље услове за друштвени, економски и културни развој Нови Сад је добио 1748.

³² Миодраг Матицки, *Српска књижевна периодика 1766–1850*, Матица српска, Нови Сад 2016, 200.

³³ М. Фин, нав. дело, 39.

Тада је постао слободни краљевски град, чијем развоју је додатно помогло и досељење Матице српске са њеним угледом и културним капиталом. Зато је Нови Сад већ тада био културни центар Срба у Угарској, „Српска Атина”, и пожељно боравиште људи угледних у политичком, књижевном и културном животу. У њему су једно време живели и стварали и Јован Јовановић Змај, Светозар Милетић, Михаило Полит-Десанчић, Коста Трифковић, Ђорђе Натошевић, Лаза Костић и још неки угледни Срби.

У близини Новог Сада, низводно, на обали Дунава, налазе се и Сремски Карловци, сликовита варош и врло важно средиште српске културе XVIII и XIX века. Ако је Нови Сад са разлогом назван Српском Атином, Карловци су, због културноисторијског значаја и важних споменика материјалне културе, у та два stoleћа постали живи „град музеј”. Тај „музеј” на отвореном чува дух минулих времена. Сведочи и подсећа да је задуго бивао седиште српских патријарха и митрополита, због чега је 1762. ту сазидана православна Саборна црква, такође баштиник српске духовне прошлости у новом веку, али и центар на чијем се урбаном лицу виде трагови класицизма и барокне архитектуре. У ужем језгру града је Магистрат из 1805. и здање Карловачке гимназије из 1891, која је у старој згради почела да ради сто година раније. У Карловцима од 1794. делује и Православна богословија, док је крајем XIX века дигнута и зграда Патријаршије (1892–1894). У том граду неко време живели су и деловали српски митрополити и патријарси, уз друге Стефан Стратимировић и Јосиф Рајачић, али и још неке личности. То су ректор Карловачке богословије и драмски аутор Емануил Козачински, који је 1726. основао руско-словенску школу, па епископ, лингвиста и писац Лукијан Мушицки, затим руски синодски преводилац и учитељ Максим Суворов, војвода Стефан Шупљикац, песник Бранко Радичевић, сликар Урош Кнежевић, те историцари Иларион и Димитрије Руварац.

Српска културна топографија на вертикали север – југ у XVIII и XIX веку ишла је од панонских или подунавских простора средње Европе и сезала све до Јадрана. Ту је дуго постојао и слободни Дубровник у којем је српска компонента била доста танка све до краја XVIII stoleћа. Но, после разорног земљотреса

који је 1667. разорио град било је покушаја да се у њему подигне православна црква, што би омогућило да и српски живаљ из залеђа уђе у Дубровник. Дуго није било разумевања за такве идеје, а то значи да их није подржао ни сенат Дубровачке републике. Веома често су та одбијања тумачена спољнополитичким разлозима, тј. наводном бојазни опрезног Дубровника од могућих приговора Турске што им хришћански поданици, обавезни према харачу, прелазе на туђу територију. Но, ако се зна да је католичанство ту било владајућа вера, онда се са те стране може објашњавати дубровачки отпор према православнима и њиховом већем броју у слободном Граду – Републици, као и тешкоће, па и немогућност да они ту дигну своју цркву. И поред тога, православни Срби из залеђа ипак су током XVIII века стизали у град и постајали Дубровчани. Ту је, скривајући се од Турака, за неко време нашао уточиште и патријарх Василије (1763–1765), последњи Србин на црквеном трону пре укидања Пећке патријаршије. Још тада је у Дубровнику постојала мала православна заједница која је на крају XVIII столећа бројала тек око стотину душа. Током француске управе Дубровачка република укинута је 1808. По уласку Аустријанаца у град и након одлука Бечког конгреса из 1815. Дубровник је кроз Краљевину Хрватску припојен Аустријском царству, у чијем ће саставу остати до 1918. Ствари су се темељно промениле: Дубровник је отада постајао отворенији за друге народе и конфесије, па и за православне вернике. Православна заједница се увећала, отварала је цркве и школе, развијала установе и своју српскоправославну самобитност. Осећај припадности српским коренима, омраза на Аустријанце, господаре Дубровника након његове дуге независности, и, најпосле, тражење спаса у Србији која је стекла самосталност на Берлинском конгресу, стварали су код Дубровчана отпор и наду у слободу. Тако су настајали Срби католици којих је било и у обичним свету и међу угледним Дубровчанима. То је наслеђе које постоји од Руђера Бошковића па до Иве Војновића. Реч је о личностима које су, без обзира на веру, били Срби пореклом, опредељењем или и једним и другим. Лујо Бакотић, и сâм Србин католик, у књизи *Срби у Далмацији* наводи већи број дубровачких Срба римокатоличке вере. Уз друге, тако су се осећали

Матија Бан, Медо Пуцић, Антун Фабрис и Петар Будмани. У том смислу, нарочито је занимљив пример дум Ивана Стојановића, каноника и декана дубровачке столне, односно саборне цркве: „Иако врло реван католички свештеник, он се је увек признавао Србином”.³⁴ Та двојност је морала да дође до израза и у култури њиховог свакидашњег живота, у погледу на свет и у стварању.

Изван културне зоне средње Европе, јужнословенског ареала, укључујући и део под Турцима, па медитеранско поднебље, српска култура XVIII и XIX века стварана је или је налазила подстицајне изворе у још источнијим просторима (Темишвар и Арад), али и још северније, у руском Кијеву. Већ под Пољацима, поштујући православну традицију, Кијев се „преобразио у источни бастион схоластичког образовања и барокне архитектуре”.³⁵ Тако је тај град у коме је тада деловала чувена Кијевско-могиљанска академија спајао источно-православну и западну културу. То и не треба да чуди ако се има у виду да су тада у Русији нека дела полемичке литературе понекада била „блискија протестантским схватањима него православљу и натопљена ’просветитељским’ захтевима петровске епохе”.³⁶ У такав духовни контекст уклапала се и чињеница да је и књижевност за време Петра Великог понекад ишла „против традиционалног црквеног монопола над културом”.³⁷ Јасно је и то да су обе тенденције налазиле плодно тло и код Срба у Угарској, отварајући „пут западном утицају на српску културу”.³⁸ То је била најава

³⁴ Лујо Бакотић, *Срби у Далмацији од ђада Млетачке републике до уједињења*, Аполон к. о., Београд 1991, 177.

³⁵ Džejms Bilington, *Ikona i sekira. Istorija ruske kulture, jedno tumačenje*, preveo Branko Vučićević, Rad, Beograd 1988, 265. После повратка под руску контролу, „Кијев је био најписменији град у царевини. Могилина кијевска Академија (која је претворена у теолошку академију тек у деветнаестом веку) највише се приближавала универзитету слободних уметности на западни начин. Између 1721. и 1765. године основано је двадесет осам богословија – и то све по кијевском узору, и вероватно није претерано казати да Кијев у осамнаестом веку није Русију само научио да чита и пише већ и да размишља у апстрактним и метафизичким категоријама које ће се показати толико привлачне за аристократске интелектуалце” (Isto).

³⁶ М. Фин, нав. дело, 80.

³⁷ Исто.

³⁸ Исто.

променâ. Оне ће учинити да XVIII век буде век културне транзиције код Срба који су били поданици Хабзбуршке монархије. Но, тај пут неће довести у питање отпор покушајима аустроугарских власти и Католичке цркве да оспоре и да потисну њихов национални и верски идентитет. Неговање старог културног наслеђа, прихватање утицаја руске културе, потом православна духовност и њој близак црквенословенски језик, који се у школама и заводима изучавао упоредо са латинским, били су за Србе у Угарској заштита од отуђења. Уједно и начин да одрже и словенску и националну посебност у царевини са бројним народима и културама. Упоредо с тим, присуство Срба у средњоевропском културном ареалу подразумевало је да они прихвате и неке западне обрасце у свакодневном животу, па и у стваралаштву. Такав став према култури Запада имали су чак и поједини православни епископи.

Срби питомци Кијевске духовне академије те моделе, тј. теолошке и световне идеје преносили су у свој културни простор, пре свега у Сремске Карловце, Нови Сад, Будим, Пешту и Сентандреју. Њих није било мало: од 1721. до 1762. укупно двадесет осам кијевских ђака. Од свих тих Срба нарочито су позната тројица. Најстарији је био Дионисије Новаковић, с врло великим заслугама за афирмацију новосадске „латинско-славјанске школе” која је темељена на кијевским узорима. Образован и узоран беседник, којем нису били страни просветитељски погледи, Новаковић се доказао и као утицајан аутор теолошких и научних списа. Од његових проповеди најпознатија је *Слово о њохвалах и њолзе наук свободних*. Значај једнако има и Макарије Петровић. По завршетку академије у Кијеву, он је завршио Московску академију, а био је и њен професор. На руском и латинском објавио је књигу *Систѣм филозофије и боѡсловѣа*. Кијевски ђак био је и Јован Рајић, најзначајнији од тројице богослова. Такав значај дала му је, на критичким принципима сачињена, *Истѡрија разних народов, наиѣаче Болѣар, Хорвайѡв и Сербов*.

Њихово знање, теолошки и научни радови и јавно деловање, али и других бивших ђака, били су резултат оног што су стекли на Кијевској академији. Њене моделе, по цену русификације

српског духовног живота и културе, неговали су и развијали код Срба. Руски утицај долазио је и зато што је током XVIII столећа „барем 65 српских студената похађало високе руске школе (верске, лаичке и војне), а међу њима су бар 46 били ђаци Кијевске академије”.³⁹ Притом, важно је истаћи да је Кијевска академија била више од богословије, јер је у програмима имала и световне, укључујући и хуманистичке науке. То потврђују предмети као што су реторика, филозофија, филозофија природе, поетика, студије античких текстова, страни језици (црквенословенски, латински, грчки, пољски) и логика. На темељу Аристотелове *Физике* у академији су такође изучавани и „елементи космографије, астрономије, космологије, психологије и астрологије”.⁴⁰ Поуздана знања из православног богословља, али и шира знања, кијевским ђацима била су нужна не само због њихове црквене службе, већ и због полемика са католичким клерицима и пропагандистима.

На културној мапи Европе у XVIII и XIX веку за Србе су од посебног значаја биле две њене зоне у удаљеним и на сасвим супротним странама тог континента. Једна је зона кијевска, која по географској вертикали иде истом линијом културе још источније и северније, тј. у Москву и Петербург. Друга зона је на сасвим другој, западној страни, тј. у Трсту. Културна руска сфера или зона утицаја била је на делу не само у центрима у којима су српски ђаци стицали добра знања, већ су у Русији штампане и књиге „како за потребе оног дела Срба који су у XVII и XVIII веку под турском окупацијом, тако и за Србе у аустријској царевини”.⁴¹ Већ током прве половине XVIII столећа руско-српске културне везе остварују се и деловањем руских учитеља у српским крајевима у Аустрији, али и стварањем рускословенског који је био и језик српске књижевности. Од тридесетих година тога века прихваћено је и руско богослужење по српским црквама у Аустрији. Руско-српске узајамности биле су и књижевно-стилске и идејне.⁴²

³⁹ Исто, 82.

⁴⁰ Исто, 67.

⁴¹ Милорад Павић, *Историја, стилалез и стил. Памћење и јеснички облик II*, Матица српска, Нови Сад 1985, 89.

⁴² Исто, 88.

То потврђују барок у књижевности, а на идејном плану рана просвећеност и просветитељство код Срба. Доказ овом је историографски и мемоарски рад Симеона Пишчевића из доба када је генерал Пишчевић био у служби Катарине Велике. Обојстрани контакти осведочују не само књижевни утицај Руса на српске књижевнике, него и „природан реципрочни процес, утицај српске књижевности на руску у XVII, XVIII и почетком XIX века”.⁴³ Српски подситцаји у току XVII столећа долазили су Русима чак из Хиландара и житијне литературе. Таквим утицајима и везама, пре свега преко руских центара и укупне климе у њима стваране, Срби су јачали источне или православне, тј. поствизантијске моделе своје духовности. Они су од епохе Петра Великог носили и клицу просветитељских идеја, односно западне културе наклонене рационалном погледу на свет. На супротној страни европског света, у Трсту, српска културно-књижевна елита следи или формира другачије обрасце културе. То ће посебно доћи до изражаја почетком XIX века у кругу тршћанске песничке школе. У њему су деловали „песници Доситеј Обрадовић, Јован Дошеновић, Павле Соларић, Јоаким Вујић, Вићентије Ракић, Викентије Љуштина, Арон Јеленић, Јефтимије Поповић и други”.⁴⁴ Они су по дару били песници, а по позиву учитељи. Трст им је био уточиште, док су им мецене били богати трговци из српског грађанства у настајању. Та песничка братија, којој се касније прикључио даровити Сава Мркаљ, следила је другачије културне узорне од оних које су неговали кијевски питомци. Српски „Тршћани” су следбеници италијанских и француских песника од ренесансе па даље, односно лирских форми (сонет, октава) и метрике (јампски једанаестерац) које су неки од тих узора неговали.

Цивилизацијски прелом код Срба на световном и духовном плану у раздобљу од XVII до XIX века бивао је последица епохалних промена у целој Европи. То је била судбина и словенских, међу њима пре свега католичких народа. Семјуел Хантингтон је Пољаке, Словаке, Хрвате и Словенце сврстао у западну, а

⁴³ Исто, 97.

⁴⁴ Исто, 105.

остале Словене у словенскоправославну цивилизацију. Словенски православни народи, пре свега Руси, били су на међи старог, византијског света и потребе, произашле из духа новог века, да се крене у промене помоћу секуларне модернизације. Наиме, религијска цивилизација „Московије је одбачена као неупотребљива за модерну државу”.⁴⁵ Отпор променама је постојао, а није престао ни онда када је секуларизација тамо учинила да руски свет полако губи религијска, а све више добија световна обележја. Духовно окренути Русији и тамо налазећи престижне школе на којима су се школовали, српски ђаци – богослови, односно студенти примали су утицаје западне културе.

Тај нови дух и отварање према Западу, али и тврдокорна укорененост у обрасцима националне културе, којима се чувао идентитет Срба у Турском и Аустријском царству, обележили су њихов нови век. Такво стање није дошло до изражаја само у српским крајевима унутар Хабзбуршке монархије, већ и у Србији која је током XIX столећа све више бивала окренута остваривању своје самосталности. Нови дух у култури посебно сведочи Београд, налазећи се на међи двеју царевина – једне оријенталне или отоманске, а друге средњоевропске или западне цивилизације. Преко омладине – ученика и студената школованих и на истоку и на западу Европе – Срби су током XVIII и XIX века сазнавали разне идеје и упознавали различите културне образце. Тако су постајали поседници знања и цивилизацијских искустава не само из минулог византијског и турског него и из поствизантијског времена. Једном речи, они су постајали баштиници и хуманистичкога и просветитељског погледа на свет, али, уз романтизам, и идеја националног буђења које су нарочито обележиле XIX столеће и у Европи и у српским земљама. По томе је култура Срба у новоме веку изузетно слојевита и изукрштана различитим утицајима, па је и српска културна мапа тога времена сачувала сва поменута обележја. Изворно биће те културе отуда се целовитије и боље разумева у упоредном оквиру.

На доњем дунавском току, низводно од царског Беча, Новог Сада и Сремских Карловаца, налазе се, као географска и

⁴⁵ Dž. Bilington, nav. delo, 212.

цивилизацијска граница, Земун и Београд. До Земуна је из Беча тридесетих година XIX века пристигла са децом и супруга Вука Караџића, Аустријанка Ана Краус. Она је измолила свог супруга да с децом не прелази на другу, турску страну јер јој је изгледала тамна и неподношљива. Сâм прелазак на *друју сџрану*, тј. у Србију и турску културну зону, за Ану Краус био би траума. Тамо је живео патријархални српски човек чији је поглед на свет, кроз дуго наслеђе, формирала византијска цивилизација, а од XV века и османска култура – обе стране путнику намернику који је у наше крајеве тада долазио из западне или средње Европе.

Укрштај тих култура често је био болан, неретко трауматичан, о чему сведочи и безазлено искуство госпође Караџић. На свој начин то је још дубље осећао и српски човек кроз разне облике културног зулума. То „трење” или тачније сукобе култура он је понајпре осећао кроз језик. Доказ томе је и Вуков *Српски рјечник* са изузетно великим бројем турцизама који су били језички белег турске опресије. У свакидашњем животу тај отисак турске културе сведочиле су исхрана и одећа, музика и забава (чувени „ћеф”), па и инат као карактеролошка одлика измењене личности. Теже од свега српским поданицима падало је наметање мухамеданске вере, чиме су они губили своју духовност. На сличним искушењима, али не у тој мери, Срби су били и у Аустријском царству и под Млещима, где су некада били присиљавани или уцењивани да се унијате или да прелазе у католичанство. И на друге начине губио се српски идентитет. У вези са рајинским особинама, Јован Цвијић у *Балканском њолуосџрву* помиње спољашну (моралну) мимикрију која се огледала у одевању, понашању и говору поданика. Због страха од насиља, они су неретко у облачењу па и говору, желећи да се мимикријски прикрију, прихватили „све што је турско и арбанашко”.⁴⁶ Тај менталитет задржан је у неким деловима Старе Србије све до ослобођења 1912. године.

⁴⁶ Јован Цвијић, *Балканско њолуосџрво*, САНУ, „Књижевне новине”, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1987, 409.

Prof. dr. Petar Pijanović
Faculty of Pedagogy, Belgrade
Department of Serbian Language and Literature
and methodology of Serbian language and literature
petar.pijanovic@uf.bg.ac.rs

EAST AND WEST IN THE NEW SERBIAN CULTURE

Summary

The research and interpretation of various cultural-historical facts, that is, the Serbian culture of the 18th and 19th centuries, shows that it is as much a product of internal flows in that corpus as it is of foreign radiations. Ottoman and Western European influences prevail among them. Depending on which part of Europe they lived in, Serbs, by force of adversity, accepted not only what they chose, but also what they had to integrate into their cultural corpus. Both the Western dialogue and the Eastern divan with the Serbs have left visible, sometimes unwanted traces on the map of Serbian culture.

Key words: East, West, Christianity, Islam, civilization, mentality, culture, European cultural circle, institutions, „permanent trauma”, cultural maps, cultural patterns.

Рене Гremo (René Grémaux)
самостални истраживач
Холандија
gremauxrene@gmail.com

ВОЈВОДА МИЋА ЉУБИБРАТИЋ,
ХЕРЦЕГОВАЧКИ БОРАЦ ПРОТИВ ОСМАНЛИЈА,
КАО ПРЕВОДИЛАЦ ПРВОГ СРПСКОГ ИЗДАЊА
КОРАНА – РАСПЛИТАЊЕ
150-ГОДИШЊЕГ ПАРАДОКСА

САЖЕТАК: Посмртно српско издање превода Корана Херцеговца Миће Љубибратића из 1895. неретко се сматра почетком процеса превођења и издавања ове муслиманима свете књиге на било који језик Балкана, осим османског (турског). Ово излагање упућује на преводиочев претходни вишедеценијски напор, не само у погледу превођења већ и превладавања бројних препрека на путу ка издавању. У чланку се говори и о све учесталијим погрешним схватањима, као што су: да је преводилац био православни свештеник, да је превео са руског, да је био једини међу Србима који је започео тај подухват, да је човек иза првог српског издања Корана уистину био војвода православних устаника свог родног краја против владавине Османлија. Таква схватања многима нису логична и посебно су неким муслиманима неприхватљива. Ради тумачења овог парадокса у овом раду се усмерава пажња на питање како се Љубибратићев труд око Корана уклапа у његова настојања на плану политичке сарадње између хришћана и домаћих, нетурских муслимана. Крај излагања посвећен је краћем осврту на различите рецепције, поглавито оне најраније, које је то изузетно издање изазвало како у муслиманским, тако и у православним круговима.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Стеван Петаковић, Мића Љубибратић, први преводиоци Корана на српски језик; издање Љубибратићевог превода и његова рана рецепција.

Посматрано са данашњег гледишта изненађујуће је да се војвода Михаило Мића / Мићо Љубибратић (Љубово код Требиња, 1839 – Београд, 1889), главни вођа устанка доње Херцеговине 1875. године, бавио превођењем свете књиге оних против којих је ратовао.¹



Слика 1. и 2. Војвода Михаило Мића / Мићо Љубибратић пре устанка 1875, фотографија или цртеж из мирног 'књижевног' времена – прва половина седамдесетих – кад се заправо бавио и превођењем Курана

Као да није још за живота у својству националног радника и војсковође био и те како споран, сада је Љубибратић и као

¹ Овај текст на српском језику имао је у великој мери користи од свесрдне лекторско-коректорске помоћи Бранкице Јовановић.

При томе је увек изричито негирао да води верски рат. Уп.: „Zur orientalischen Frage“, *Kölnische Zeitung*, 3. 10. 1875, стр. 1: „Главни вођа побуњеника, Ljubobratich, написао је писмо далматинским новинама у којем пише: 'Жао нам је наше турске браће, чије вратове кољемо, али ми не водимо верски рат, већ желимо да будемо слободни и да живимо са њима у братској слози под посебним кнезом, који може бити Србин или Немац, Рус, Аустријанац или Француз, само не Турчин! Висока Порта биће нам сизерен; њој ћемо плаћати одређени данак, и у случају напада на Турску царевину спремни смо да је бранимо нашом крвљу, исто као што сада (бранимо) нашу слободу.' Овај и следећи преводи су наши.

преводиалац – његова споредна делатност – предмет мистификације. Чак и Енес Карић, велики стручњак за Коран (односно Куран или Кур’ан) и 1990. приређивач првог репринт издања Љубибратићевог превода, сматра да је преводиалац *йравославни свешћеник*, а та његова често поновљена тврдња проширила се целим светом, те је тако стигла и до Википедије. Међутим, као лаик, Љубибратић је пре свега био слободоуман дух који се кретао путем од православља ка масонерији. Да забуна буде још већа, споменути универзитетски професор исламске историје и цивилизације у Сарајеву сугерише да је тај превод настао 1895, што би значило исте године када је превод коначно објављен – увелико након смрти аутора! Недавно се господину Карићу некритички придружио и новопазарски филолог и научни сарадник тамошњег архива Енвер Ујкановић речима „процес превођења Кур’ана отпочео је 1895. године пријеводом Миће Љубибратића”. Не улазећи у праве коранолошке аспекте – за то и не располажемо посебном стручношћу – наш текст је углавном посвећен упознавању са Љубибратићевим дугогодишњем трудом, муко-трпно уложеним не само у превођење већ и у објављивање резултата свог рада.

Биће овде речи и о процени покојног академика Милорада Екмечића о разлозима због којих је Љубибратић, кога је ценио и истраживао, започео превођење Корана 1879, а завршио га 1888. године. Све обимније откривање архивске и друге грађе јасно показује да почетак тог „процеса превођења” треба да потражимо не у доба након његовог главног устаничког деловања (1875–76) него пре тога. Из предуго запостављених извора се такође види да уобичајено мишљење о Љубибратићу као првом преводиоцу Корана на српски језик није тачно, јер је имао претходника у једном свом савременику и такмацу. Био је то други Србин, млађи од њега али свакако мање среће, чији потпуно заборављени превод Корана у рукопису и дан-данас скупља прашину на полици архива једне уважене установе.

Поред исправки ових и осталих честих битних грешака у вези са историјатом Љубибратића и његовог пројекта, овде је место за другу спорну тему, наиме, трагање за разлозима због којих се Љубибратић поред мањих преводилачких активности

– углавном превођења позоришних комада с француског и италијанског, једина два страна језика која је савладао – одлучио да преводи баш и верски законик муслимана.

Није наодмет да већ овде нагласимо да је закаснило издање Љубибратићевог превода 1895. од огромног историјског значаја јер представља први штампани превод целог Корана на неком језику Балкана, изузев османског (турског).² Преводи и њихово штампање на грчки, бугарски, румунски и албански уследили су тек у XX веку.

Преводицац наводни свештеник

I pored oduševljenja svojom islamskom vjerom i odgovarajućom kulturnom orijentacijom, Bosanski muslimani su dugo ostali bez potpunog prijevoda Kur'ana na svoj maternji jezik. Paradoksalno, prvi takav prijevod potekao je od pravoslavnog popa Miće Ljubibratića 1895. godine.

Тако пише један бошњачки интелектуалац 1998. године,³ коме очито није било драго што је један иноверник а не муслиман био тај први. Бар тако нам се чини да је та цела прича о српском свештенику, као првом преводиоцу Корана, настала уочи рата у Босни и Херцеговини почетком 1990-их у муслиманским или њима наклоњеним круговима, могуће због политике, али свакако без икаквог утемељења у историјским чињеницама.

Posve u skladu s Garašaninovima planom bio je beogradski prijevod Kur'ana iz 1895. godine, namijenjen muslimanima Bosne i Hercegovine. Prevoditelj Kur'ana, pravoslavni svećenik Mićo Ljubibratić, bio je

² [Анон.], „Мићо Љубибратић”. Са Википедије, слободне енциклопедије, скинуто са интернета 7. 4. 2020. (даље у тексту: [Анон.], „Мићо Љубибратић”): „Салих Селимовић на крају своје књиге *Да будемо оно што јесмо* [Радикална странка, Београд] (2018, стр. 190–192) пише да је први превод Курана на српски језик урадио Мићо Љубибратић 1895. г. Љубибратићев превод Корана је био 1895. први превод целе те књиге игде објављен на било ком језику Балкана (осим на турском). Ни један муслиман ни немуслиман са јужнословенских простора пре њега то није урадио. [...] У самој Турској, први превод Курана на турски је урађен тек 1842. године”.

³ Nermina Šašić (ur.), *Čovek uzoritosti prof. dr. Hajrudin Numić, 1920–1996*, Вјеще Конгреса бошњачких интелектуалаца, 1998, 162.

povjerenik srbijanske vlade i jedan od vođa hercegovačkoga ustanka 1875. godine.

Тако гласи напомена хрватског преводиоца или уредника превода књиге *Serbia's Secret war. Propaganda and the Deceit of History* (1996) Филипа Ј. Кохена.⁴

Од 1844. све до нагле смене 1867. Илија Гарашанин, први пројугословенски политичар међу Србима, био је главни стваралац и носилац спољне политике Кнежевине Србије, чији је курс био да је ослободи од руске и аустријске превласти. У складу с тим планом написао је *Начертаније* (1844) у духу с тада сасвим напредним просветитељством, према коме би народно ослобођење и уједиње Срба и других Јужних Словена требало да, занемарајући верске разлике, буде засновано пре свега на заједничком језику. Љубибратић, који је на самом почетку свог боравка у Србији накратко радио за Гарашанина, увек је деловао у складу с том сасвим модерном пан-српском, свесловенском идеологијом, не толико као владин човек Србије, већ на првом месту као веома агилан и спретан паук у мрежи (полу)тајних удружења. Много већи и шири присталица ослободилачких идеја него уски националиста, Љубибратић је упоставио и одржавао присне везе са изразито демократским ослободилачким покретима Италије под Мачинијем и Гарибалдијем, поводом чега су га чак и словенске аутократије, на првом месту Русија и Црна Гора, па донекле и званична Србија, посматрале са подозрењем. Љубибратић је, као и Гарашанин пре њега, тежио оним достигнућима која су Италија 1861–71. и Немачка 1871. остварили на пољу националног, народног уједињења.

Да се вратимо Љубибратићу као свештенику!

За први пут у историји Свети Куран беше преведен на босански од једној српској свештеника, Миће Љубибратића.⁵

⁴ Philip J. Cohen, *Tajni rat Srbije: propaganda i manipulacije poviješću* [ur. Stjepan Meštrović], Ceres, Zagreb 1997, 32. Vid.: Enes Karić, *Hermeneutika Kur'ana*, Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka Filozofska istraživanja), Zagreb 1990, 59–60; H. K. [Hamdija Kapidžić], „Ljubibratić, Mičo”, *Enciklopedija Jugoslavije*, Leksikografski zavod FNRJ, Zagreb 1955–71, sv. 5, str. 567.

⁵ Enes Karić, *Essays (on Behalf) of Bosnia*, El-Kalem, Sarajevo 1999, 288 [овај и други преводи су наши].

Исти писац, професор Карић, на другом месту тврди:

Први и до сада једини превод Кур'ана на српски урадио је српски свештеник, који се звао Мићо Љубибратић Херцеговац. Превод је објављен у Београду 1895. године, без оригинала Кур'анског текста. Први превод Кур'ана на босански урадили су Мехмед Џемалудин Чаушевић и хафиз Мухамед Панџа, и објављен у Сарајеву 1937. године, уз оригинал текста.⁶

Сејад Мекић као и анонимни писац биографске одреднице на Википедији о Љубибратићу на енглеском следили су Карића. Мекићу је „било занимљиво споменути да је први превод (Кур'ана на босански) био урађен од стране Миће Љубибратића, православног свештеника”.⁷ А аутор одреднице у Википедији наводи да је Љубибратић „био српски војвода, православни свештеник, писац и преводилац који је учествовао у бројним устанцима херцеговачке области. Он је био прва личност на Балкану која је превела Коран на српски.”⁸

Као што ћемо мало касније подробије видети, корен приче о преводиоцу Корана из редова православног свештенства потиче још из 1868, али свако ко је бацио и овлашан поглед на

⁶ Enes Karic, “The Arabic Influence on the Balkans: An Outline”, *The American Journal of Islamic Social Studies*, 20/1, 2003, 114; Исти, *Essays on Our European never-never Land*, OKO, 2004, 80; Исти, “Islam in the Balkans”, у: Idris El Hareir, Ravane Mbaye (eds), *The Different Aspects of Islamic Culture. Volume Three: The Spread of Islam Throughout the World*, Unesco Publishing, Paris 2011, 753. Други сматрају да је прво издање превода после 1895. било: *Kur'an*. Preveo i predgovor Ali Riza Karabeg, Prosvjeta, Mostar 1937. Док је тај превод био, по насловној страни, са арапског, Хафиз Мухамед Панџа и реис-ул-улема хаџи Мехмед Џемалудин-ефендија Чаушевић превели су претежно са турског. Вид.: Dž. Čaušević, „Riječ izdavača”, у: *Kur'an časni, prevod i tumač. Preveli i sredili: Hafiz Muhammed Pandža i Džemaluddin Čaušević*, Izdao Dž. Čaušević, Tiskara Vrčak i dr., Sarajevo, 1937: „Ovo je djelo izrađeno i sređeno prema gore istaknutim djelima, a naročito prema onom što ga je napisao veliki turski učenjak Omer Riza”; Enes Karić, *Kur'an u savremenom dobu*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo 1991, 650: „Pandža i Čaušević tvrde da su svoj prijevod izradili prema turskom prijevodu Kur'ana od Omera Riza”. Хрвати и њима највише наклоњени муслимани из Босне називају језик оба превода из 1937. хрватским. Низ година је *Kur'an časni*, који је после 1937. доживео много нових издања, био највише коришћени превод те књиге код муслимана међу Јужним Словенима.

⁷ Sejad Mekic, *A Muslim Reformist in Communist Yugoslavia. The Life and Thought of Husein Dozo*, Routledge, London 2017, 76.

⁸ [Анон.], „Мићо Љубибратић”.

основне биографске податке о Љубибратићу одмах би схватио да се у њему не крије ни поп, нити калуђер. Додуше, њих је било и на водећим положајима у устанку 1875–78, попут попа Богдана Зимоњића и архимандрита Милентија Перовића, али ту се завршава свака сличност. Ако се Љубибратић, који је свакако био православно крштен и одгојен, коме су Свети Климент Римски и Свети арханђел Михаило били крсно име односно имендан, у зрелијим годинама бавио нечим езотеричким, онда је то било слободно зидарство, иако се не зна са сигурношћу када је заронио у те хетеродоксне воде.⁹ И дан-данас његов београдски надгробни споменик у самом великом крсту на врху, као и на улазној капији, има симболе слободног зидарства. По свему судећи, он је током живота пронашао равнотежу између православља и слободног зидарства, али је његова сахрана очигледно била без посебних црквених почести.¹⁰

А што се тиче спора око „босанског” или „српског” карактера оног простог али пријатног наречја родне Херцеговине, на коме је Љубибратић, иако настањен у Србији чије је и држављанство стекао, написао превод који је, напokon, тамо угледао светлост дана, треба узети у обзир да је он и као преводилац увек поносан на своју постојбину; себе је одмалена јасно и гласно сматрао Србином по народности. Видећемо да ће српство бити наглашено и када је реч и о његовом избору азбуке за штампање превода.

Да ли је превод настао 1895. године

У муслиманским круговима јужнословенског говорног подручја одавно кружи чудна идеја да је Љубибратић превео

⁹ Уп.: Zoran D. Nenezić, *Masoni 1717–2010. Pregled istorije slobodnog zidarstva u Srbiji, na Balkanu i u svetu. Prilozi i građa I*, [Autorovo izdanje], Beograd 2010, 301.

¹⁰ Док се у вези са Љубибратићевом сахраном која је почела из Вазнесењске цркве ништа не спомиње о религиозној помпи, а камоли о присуству великодостојника Српске цркве, неколико месеци раније тројица владика и 16 свештеника учествовали су на сахрани која је кренула из Саборне цркве другог бившег херцеговачког устаничког вође дон/дум Ивана Мусића, некадашњег католичког свештеника, човека који је после устанка прешао у православље, на истом београдском Новом гробљу. Уп.: Јасмина В. Милановић, *Делфа Иванић. Заборављене усјомене*, Институт за савремену историју – Evoluta, Београд 2012, 11.

Коран 1895. године. Стављајући оправдано Љубибратићев рад у оквир првог превођења Библије на народни српски језик, *Нови завети* од Вука Караџића [прво издање 1847; друго, измењено издање 1857], а потом *Стари завети* „маестралног” Ђуре Даничића, Енес Карић (1997) износи став:

*Daničić je Stari zavjet preveo 1870. g. [излазио је 1864–71] Za razvoj jezika dvadeset i pet godina – koliki je vremenski razmak između Daničićeva Starog zavjeta i Ljubibratićeva Korana – ne predstavlja značajan period.*¹¹

И – већ смо то навели – Енвер Ујкановић (2020) слаже се с тим и пише: „процес превођења Кур’ана отпочео је 1895. године пријеводом Миће Љубибратића”.¹² У ствари, идеја о превођењу и издавању у српским националним круговима сазрела је 1868. године, ако не и раније, што је запазио др Мухамед Хаџијахић (1967).¹³ Наиме, поменуте године београдска *Вила. Лист* за забаву, књиженост и науку о томе је саопштила:

*У „Србији” љокреће један дојисник љишање, да би љребало ради ишљурчене браће наше у Босни љревести на срљски коран, да и они виде ишља је светишња њихова. Уреднишљво „Србије” на љо јавља да један учен и чесљишљи срљски свешљеник [можда архи-мандрит Нићифор Дучић, Луг код Требиња, 1832 – Београд, 1900] већ љреводи коран срљским јужним љовором. Колико се радујемо љоме љослу, љолико одобравамо мишљење дојисника да би љребало да љај љревод изда на свети срљска уједињена омладина. Она би љим љушљем најудесније љоказала да мисли и о својој ишљурченој браћи. Коран имају љреведен све знаљније евројске књижевностљи, и кад ља имају оне чисљо науке ради, ишљо ља не бисмо имали и ми којима и иначе љреба који имамо и рођене браће у љој вери. И љо љоме се може видељи колико вреди ља мисао књижевна.*¹⁴

¹¹ Е. Karić, *Kur'an*, 640.

¹² Enver Ujkanović, „Mićo Ljubibratić, prvi prevodilac Kur’ana u našem govornom području”, *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, LXVIII(3), 2020, 555, 561. Додуше, овај писац систематично користи годину (првог) издања, као, на пример, Али Риза Карабег (1937), Чаушевић (1937).

¹³ Muhamed Hadžijahić, „Bibliografske bilješke o prijevodima Kur’ana kod nas”, *Bibliotekarstvo. Časopis Društva bibliotekara Bosne i Hercegovine*, XIII/3, 1967, 44.

¹⁴ „Књижевност”, *Вила. Лист* за забаву, књиженост и науку, IV/17, 15. јуна 1868, 408.

У годинама уочи убиства кнеза Михаила (1868) владао је огроман занос, или, по речима великог историчара српске књижевности Јована Скерлића:

*Српски дух толико је јак да босански везир дойушића да се за српске босанске школе без икакве промене моју прештићавати школске књије из Србије, и од 1866 у Сарајеву излази Босански Вјесник, званичан лист, са књижевним прилоом Босна, обоје на српском и турском језику. [...] Пиштање ослобођења Босне и Херцеговине изгледало је иштање не неколико година, него иштање неколико месеца. Омладинска скупиштини 1867 Срби Сарајевци из Брода телеграфски честитијају и израже да се идућа омладинска скупиштина одржи у Сарајеву!*¹⁵

Код научних радника наших дана попут Карића и Ујкановића узалудно тражимо одговор на питања када и како је Љубибратић почео са преводом Корана. По Едину Хајдарпашићу (2015), превод је „започет 1870-их, а коначно завршен тек 1895, појављујући се као прво издање Курана уопште на неком неарапском језику на Балкану”.¹⁶

Као да ниједан од њих није био свестан да је Љубибратић већ 1889. преминуо. Према Хајдарпашићу, „превођење и објављивање Кур’ана на српскохрватском десило се на иницијативу за којом су српски активисти у овом погледу тежили од позне османлијске епохе”. Затим, исти писац упућује на Јована Драгашевића¹⁷ и за њега каже: „писац чувеног гесла ’Само слога Србина спасава’ [из песме *Јека од јусала*, 1859] пресудно допринео великој замисли која је прожала превођење Кур’ана, предлажући ’познату особу у Херцеговини’ да се лати те битне патриотске ствари”.¹⁸ Хајдарпашић наставља: „Овако охрабрен, истакнути активиста

¹⁵ Јован Скерлић, *Омладина и њена књижевност (1848–1871). Изучавања о националном и књижевном романтизму код Срба*, Српска краљевска академија, Београд 1906, 224–225.

¹⁶ Edin Hajdarpasic, *Whose Bosnia? Nationalism and Political Imagination in the Balkans, 1840–1914*, Cornell University Press, Ithaca 2015, 120–121.

¹⁷ Јован Драгашевић (1836–1915), књижевник српског националног романтизма, један од најпопуларнијих омладинских песника, официр и писац о војним стварима, почасни ђенерал. Срећемо га касније као ближег пријатеља Љубибратића, а затим и његове удовице.

¹⁸ Е. Hajdarpasic, *nav. delo*, 120; 241, *nap.* 139: „Ј. Драгаћевић, 18 Febr. 873, PO 56–465, Arhiv Srbije, Ljubibratić, n. d., Fond Miće Ljubibratića br. 1302 [Okt. 1875],

Мићо Љубибратић приступио овом пројекту, мада са значајним ограничењем: Љубибратић је био само у стању да преведе са француског, а нипошто са оригиналног арапског”.¹⁹

То се догађало у неком тренутку седме деценије XIX века, али када тачно? Испоставило се да одговор налазимо у тадашњој штампи и периодици. Врло је могуће да је Љубибратић (а можда и његов до данас заборављени колега) на самом почетку био инспирисан идејама организације „Уједињења омладина српска” (основане 1867, забрањене 1871) и/или самог Драгашевића, али свакако није било довољно подршке у самој кнежевини, где маја 1875. више није ни примао повереничку плату, тако да је остао без тог сталног прихода.²⁰

Оба преводиоца су се кандидовала за награду Матице српске у Новом Саду, у Хабзбуршкој монархији, и у белешци са заседања њеног Књижевног одбора од септембра 1874. читамо:

*На расписану награду дошла су ова дела; Коран, у два превода, од Љубибратића и Пејковића [...]. Све је предано на преглед и оцену. Предложиће се скупштини да овласити књижевни одсек, да према оцени може издати награду на присиљена дела и расправе.*²¹

Додељивање награде – чиме би Матица изабрана дела штампала о свом трошку – није текло глатко. Исти одбор у јануару наредне године примећује:

Архив Hercegovine; i Ljubibratić, nav. delo (verovatno 1880-ih) [1885], br. 1318, Архив Hercegovine.”

¹⁹ Е. Hajdarpasic, nav. delo, 120; 241, nap. 140: „Okan-Ristić, 3 October 1873, II [Niko] Okan – Jovanu Ristiću, sign. 12/3, br. 116, Архив Српске академије наука и уметности [Архив Историјског института, Фонд Јована Ристића]. Видети Petković 'О Србском преводу Корана', *Vienac* 36 (1872): 580.”

²⁰ По Љубибратићевим речима, влада му је смањила плату, па је он – сматрајући то личном увредом – одбио да је даље прима. Уп.: Љубибратић, Промеморија (припрема устанка у Херцеговини), без датума, Архив Историјског института САНУ, Фонд Јована Ристића, сигн. VIII/1, 303, стр. 3; Љубибратић у концептима писма књазу Николи, Дубровник 17. VII. 1875, Архив Hercegovine Mostar, Lični Fond Миће Љубибратића (dalje AHM LFMLj) br. 163, str. 1, i br. 332, str. 1.

²¹ „Скупштина Матице српске у Новом Саду септ. 1874”, *Лейтхойс Матице српске* (ЛМС) књ. 117/1874, II (година издања 1875), 180. Уп.: „Друштва (Матица српска), Извештај о књижевноме раду за годину 1873–74”, *Јавор. Лист за забаву, поуку и књижевност* за годину 1874, III/34, 1. 12. 1874, 1086: „На расписану награду су ова дела: Коран, у два превода, од Љубибратића и Петковића; три приповетке [...]. Све је предано на преглед и оцену”.

По што оценићељи сјиса: Коран, приповејке, воћарство, физичка основа живота, – не подносе својих извештаја, – Одлучено би ојмоменути их, да што што је учине.²²

Ствар се, упркос томе, није брзо решила, и поново је дошла на ред на седници крајем августа 1875. (по старом календару), јер се подносилац жалбе више од два месеца налазио на ратном пољу у Херцеговини:

Михаило Љубибратић у Београду пише: да ли ће „Матица српска” издати одлуку, да се по распису јошшомојне издање његовог превода „Ал-Коран”. – Оценићељи др. Л. Костић и Ф. Обри-кнежевић имају се позвати, да што је јаве своја мишљења о пре-водима „Ал-Корана” од М. Љубибратића и Стевана Петковића.²³

Средином октобра те исте године Љубибратић се, са периферије ратишта, у писму супрузи Мари у Београду распитује о судбини превода „Алкорана”,²⁴ на шта око месец и по дана касније добија одговор: „за коран није ни ове године решено скупштина је била 14 ја сам читала у застави [новосадске новине *Застава*] ал о корану нема ништа”.²⁵ У овом контексту, један иначе загонетан телеграм од јуна те исте године, послат из Ујвидека (Новог Сада) Љубибратићу у Београду добија смисао: „Zbog istrage matice od ovog posla nemože nischta biti – docnije može biti” – тако гласи текст брзојава.²⁶ Мара у дугачком београдском писму

²² „Књижевни одбор 9. (21.) јануара 1875”, *ЛМС*, књ. 118/1875 (год. издања 1875), 217.

²³ „II. Изводи из записника књижевног одбора и одсека”, *ЛМС*, књ. 119/1876. (год. издања 1877), 243, (књижевни одбор 19. (31.) августа, бр. 46). Познати књижевник Лаза Костић, бивши члан Уједињење омладине српске, и Филип Оберкнежевић, новосадски гимназијски професор, преводилац стране белетристике и писац о превасходно природним појавама, чланови тог одбора, нису били присутни.

²⁴ АНМ LFMLj 1302, Мића Љубибратић, Херцег Нови, одмах после 16. X 1875. по старом, супрузи Мари, Београд, стр. 2: „Душо моја, пиши ми шта је са преводом Алкорана”. За целокупну преписку између Миће и Маре (од средине 1875. до јесени 1876), вид.: Рене Гremo, „Занемарени приватни подаци из Личног Фонда Миће Љубибратића у Архиву Херцеговине и Архиву Републике Српске”, *Гласник Архивских Радника Републике Српске*, XIII/2021, 147–173, и XIV/2022, 99–131.

²⁵ АНМ LFMLj 250, Мара, Београд, 20. X. 1875, Мићи (стр. 4?).

²⁶ АНМ LFMLj 154, Добросав [Миљковић], Ујвидек, 21. VI. 1875, Мићи, Београд.

од 20. октобра свом мужу у Дубровнику описује огромне тешкоће при набавци новца за трошкове путовања до његовог пребивалишта, на неколико места је реч о преводима, очигледно као једном од могућих излазака из финансијске кризе. На првом месту Мара каже:

*йревод сам нудила валожиху [београдски издавач/књижар Велимир Р. Валожић] ал он неможе да узме јер ни онаи није шийамйио.*²⁷

Није јасно да ли се ово стварно односи и на превод Корана, јер је Мића Љубибратић почео серију својих превода краћих биографија знаменитих војсковођа других земаља, а и превео је више комада за позориште. Револтирана је због неумесних питања исувише радозналих познаника који су је поврх тога саветовали да затражи и обнову повереничке плате коју је њен муж доскоро добијао, све док није одбио да је прима незадовољан смањењем износа. Питали су, да цитирамо Мару:

*од чеја живим и зашћо да ја моим родићелјима досађујем кад ја имам йраво да иишћем йлаћу за [нечитка реч] јер се њен муж бори са слободу целој срјсћива и излаже свои живоић а ја да йрјим оскудицу. ја још реко да мени нишћиа нећреба, а да сам добила за коран ја би йо уйоћребила да идем да видим мужа а кад нисам добила йо мени друћо нећреба.*²⁸

Очигледно је Мића при крају 1875. дошао до закључка да му Матица српска не може помоћи, поготово не док трају повећане тензије са мађарском влашћу услед устанка у БиХ и поново распламсаног свеопштег ослободилачког расположења у Срба. Овластио је свог пашенога Манојла Машу Димића (1839–1923), Мариног пратиоца до Дубровника, да по повратку подигне рукопис из Матице српске, што се пре краја јануара и десило.²⁹

²⁷ АНМ LFMLj 250, Мара Београд, 20. X. 1875, Мићи (стр. 2?).

²⁸ Исто (стр. 9?).

²⁹ „Матица српска. Изводи из записника управног одбора г. 1876”, ЛМС, књ. 120 (год. 1877?), 265 (Изводи из записника књижевног одбора, 23. фебруара (16. марта)): „М. Д. Димић у Н. Саду, под 29 јануаром о. г. потврђује, да је по овлашћењу Миће Љубибратића примио рукопис 'Корана', ког је исти на српски превео”.

Тако се ова организација последњи пут оглашава о преводу Корана те ратне 1876. године, али то се није односило на Љубибратићев превод, већ само на Петаковићев,³⁰ на који ћемо се ускоро осврнути.

Јесени 1875. један хрватски лист објављује Љубибратићев животопис, где наводи да се за време „*tihog života*” у Београду, где се и оженио, бавио „*uzgredice i spisateljstvom (prievod Korana)*”.³¹ Према чешким листовима из друге половине 1875, Љубибратић је још те године превео Коран. И један француски дописник под насловом „Славенски превод Корана” саопштава у октобру те исте године из Египта:

*Коран је преведен у Београду на славенски за употребу муслимана те народности, којима се нуди повраћање у славенску заједницу без одрицања својих веровања. Сирашним фанатизмом црногорских припадника [присталице Црне Горе], који масакрирају без милости славенске муслимане, српска влада је за овај шренућање пријала.*³²

Један опис земље и народа Босне и Херцеговине, објављен на немачком 1878, очито не занемарује Љубибратићеву улогу у недавном устанку и рату, и представља га као:

³⁰ „Листак, Друштва (Матица српска)”, *Јавор*, IV/36, 5. 9. 1876, 1149–1150.

³¹ [Анон.], „*Mića Ljubibratić, Vienac. Zabavi i pouci*”, VII/43, 23. 10. 1875, 696.

³² Pierre Guerraz, „Correspondance d’Orient” (Alexandrie, 12 oct. 1875), *Revue Britannique. Revue internationale* (nov.) 1875, VI, 243. Други текстови који наводе 1875. као годину настанка или завршетка Љубибратићевог превода су: *Bulletin of the New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations*, vol. 43, Public Library, New York 1939, 618: „Можда је Љубибратић планирао или чак завршио свој превод Корана око 1875, али је он тек посмртно објављен 1895”; A. F. L. Beeston, et al. (eds.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge University Press, Cambridge (The Cambridge History of Arabic Literature), 1983, 519: „Први превод на српскохрватски урадио је 1875. Мића Љубибратић са француског оригинала”; H. T. Norris, *Islam in the Balkans, Religion and Society between Europe and the Arab World*, University of South Carolina Press, Columbia 1993, 255: „Први превод Кур’ана на [српскохрватски] урадио је 1875. Мића Љубибратић са француског; био је наравно објављен на латинском [sic!] писму”. И сам Мића бележи како се једно муслиманско село код Љубиња предало, добивши при томе „тврду вјеру” од устаника да ће бити заштићено, а убрзо је опљачкано од стране Црногораца Пеке Павловића. Мића такође пише да је имао пет муслимана у војсци од којих је прота Мића Радоњић, црногорски комесар за Зупце, убио двојицу (АНМ LFMLj 1524, Мића Љубибратић, Покушај измирења и споразума с муслиманима, 3).

српској сјисаићеља који је као млађи човек служио јунаку Луки Вукаловићу, али се после тога искључиво бавио ђером и сјекао улег, тошио је Коран ђревео на српски.³³

Материјалне помоћи од Матице српске за штампање превода очигледно није било, бар не у довољној мери, јер, видели смо, Љубибратић је још док је херцеговачки устанак трајао повукао рукопис. У марту 1877, тачно после годину дана provedених у заточеништву, аустријске власти су Љубибратића пустиле и он се вратио у Београд. Почетком септембра 1879. загребачки часопис *Vienac* даје до знања:

*Mihajlo Ljubibratić u Beogradu preveo je Al-Koran po trećem franczkom izdanju od Kazimirskog [о коме ће бити још речи], i sprema ga za štampu. Knjiga će imati oko trideset štampanih tabaka u velikoj osmini i stajat će u predplati 4 dinara za Srbiju, 2 forinta za Austriju i Crnu Goru, a 20 groša za Bosnu, Hercegovinu i Tursku. Rok predplate traje do konca septembra, a novci se šalju u plaćenom pismu knjižari Velimira Valožića u Beogradu, koja jamči za poslani joj novac.*³⁴

Нажалост нисмо обавештени о одзиву на овај и могуће друге сличне позиве у штампи; једино је јасно да се претплатници нису јавили у потребном броју. Додуше, Љубибратић је још 1868–70. у Београду обављао претплате за српску књигу и скупљао претплатнике, али не зарад сопствених интелектуалних производа.³⁵ Први, и колико знамо и једини пут да је Љубибратић успео да објави нешто своје путем претплате³⁶ десио се такође пре рата:

³³ Eduard Rüffer, *Land und Leute von Bosnien und der Herzegovina. Nach den besten Quellen bearbeitet*, Druck und Verlag von Carl Bellmann, Prag 1878, 78.

³⁴ [Анон.], „Listak (...) Nova knjiga”, *Vienac. Zabavi i pouci* (Zagreb), XI/36, 6. rujna 1879, 580.

³⁵ М. Екмечић, „Љубибратић, Михаило Мићо”, *Српски биографски речник*, књ. V, Матица српска, Нови Сад 2011, 700–701.

³⁶ Од Милана Љубибратића у раздобљу 1873–1883. преведени комади вероватно нису ни били намењени ширијој публици, него директорима позоришта, редитељима и глумцима у Београду, Новом Саду, Загребу, или у којем другом месту где су још били извођени. Негде се говори да је Љубибратић превео и неке мање текстове новинарског састава, као и да је био сарадник задарског *Народної листи* / *Il Nazionale*.

М. Љубибратић наумио је да изда у српском преводу: Низ војводских слика. По новој једини изаћи ће I књија: Руски ђенерал Суваров. Књижница ће изнећи два табака, сјаје 2. ђр. (20 нов.). Новци се шаљу I. Маши Димићу. Књиговођи државне штампарије у Београду.³⁷

Те 1874. године у Београду јесте објављен његов превод анонимне студије на француском о животу и раду прослављенога ратника Александра Суворова (1730–1800) и то као прва свеска нове библиотеке „Низ животописа знаменитих војсковођа”.³⁸ У односу на ту свеску од 56 страница, Коран би био, разуме се, много дебљи и сходно томе и скупљи. Поред тога је као последица 1878. окончаног ратовања наступила свеопшта неماштина, што је лоше утицало и на српске књижевнике и на њихову иначе још увек малобројну публику. О томе се расправља и у једном енглеском часопису од октобра 1879:

У последње време издавачи су ојрезнији него иначе, и једини начин објављивања који је сјајао на располажању мање познатим српским писцима је претплати. Недавно је било неких илустрацијских случајева. Један познати херцеговачки вођа, Љубибратић, након што је оставио у штампу свој – у данашње време бескористан јатаан – упустио се у мирне воде књижевности. Превео је Куран на српски језик за потребе муслиманских Срба Босне. Један хрватски издавач је понудио да штампа књију; али будући да би то значило њено објављивање латинским писмом, јоси. Љубибратић је одбио предлој, одлучан да књија буде оклоњена свему у домаћем ћириличном реху.³⁹

Такође темишварски Народни гласник, српски лист анти-обреновићког опредељења (главни уредник био је присталица претендента Петра Карађорђевића) писао је да Љубибратић

³⁷ „Књижевни огласи”, Јавор III/3, 20. I 1874, 96.

³⁸ Суровов, руски ђенерал. С француског преводи Мих. Љубибратић. У Београду у Државној Штампарији, 1874, 2 плус 54 стр. Вероватно због премалог броја претплатника за подмирење трошкова штампања и предстојећих година устанка и рата, Љубибратићево издање серије није се остварило, иако је идејни отац нудио и поучне студије о Собјеском, Велингтону и другим славним војсковођама.

³⁹ [Анон.], „Literature in Serbia”, *The Academy. A Weekly Review of Literature, Science, and Art*, No. 388 [New Issue], Oct. 11, 1879, 264.

није успео да изда у Србији *Алкоран* који је био припремио. У Загребу је то могао, али није прихватио како не би био штампан латиницом.⁴⁰ Јасно је да прво замишљено издање путем претплате није успело, али нажалост недостају нам подаци који се тичу потребног минимума претплатника, тиража, као и пласмана примерака по земљама.

Од 1866/67. све до маја 1875. Љубибратић је у Београду примао плату као владин повереник за заграничне послове у чину капетана, што му је и омогућило да некако надокнађује своје школовање, прекинуто крајем 1857, када се придружио устанку под Луком Вукаловићем и напустио дубровачку гимназију. Престанком примања смањене плате, Љубибратић се, сада као посве политички неподобна личност, налазио и материјално у незавидном положају, или како Томо П. Ораовац, његов млађи поштовалац и ближи сарадник из Црне Горе, 1908. пише: „Љубибратић је свагда сиротовао, али је његово сиромаштво мирисало, оно се није дало видјети, оно се није дало примјетити”.⁴¹ Више од деценије није примао никакву плату, и тешко је живео од продаје камена и шљунка из свог мајдана на Топчидерском брду код Београда, купљеном највише од позајмљеног новца.⁴² Тек у пролеће 1886, одмах после кратког и неуспешног рата са Бугарском, за који се био пријавио као вођа добровољаца, званична Србија је престала да се према њему понаша маћехински и примила га је у чиновнике. Прво је служио у Пироту, па у Врању – оба пута као окружни начелник, а на крају у Београду у својству секретара Пореске управе Министарства финансија. У том звању затекла га је смрт 26. фебруара 1889. године (по старом календару). Имајући у виду све Љубибратићеве службене обавезе, као и погоршање здравственог стања, године 1885–89. не чине нам се као најпогодније време за обимнији и захтевнији рад на довршавању и побољшавању превода Корана, уколико је то уопште и било потребно, односно, уколико текст из 1895. по обиму

⁴⁰ Спасоје Граховац, *Српска периодика на јилу данашње Румуније*, Матица српска, Нови Сад 1993, 147.

⁴¹ Томо П. Ораовац, *Три знамениџа херцеговца*, Штампa Савић и комп., Београд 1908, 18.

⁴² Уп.: М. Екмечић, „Љубибратић”, 700: „Након повратка из Русије, где је отишао са Вукаловићем, живео је у Београду у веома оскудним условима.”

и квалитету издања није био у потпуности завршен давно пре смрти преводиоца.

По свему судећи, Љубибратић је 1879. године имао свој превод спреман за штампу, али нажалост не знамо да ли је већ тада био интегралан. Као што смо видели, Љубибратић је почетком 1876. године повукао свој превод из Матице српске, али се не зна да ли је тај или било који други његов рукопис превода Корана игде очуван.

У погледу горе наведене фактографије, штета је што је покојни Милорад Екмечић, иначе врстан познавалац овог раздобља из историје своје домовине, у четири-пет наврата (1982/1997, 2001, 2007, 2011) означио 1879. као годину у којој је Љубибратић почео са преводом Корана, након посете Италији и сусрета са Гарибалдијем у априлу те године.⁴³ Другом приликом (1983) Екмечић каже да је Љубибратић „Још 1888. имао преведен Коран”.⁴⁴

⁴³ М. Екмечић, „Устанак у Херцеговини 1882. и историјске поуке”, *Прилози Института за историју, XIX*, 1982, 24; под истим насловом у: М. Екмечић, *Радови из Историје Босне и Херцеговине XIX века*, Београдски издавачко-графички завод, Београд, 1997, 298: „у његовој оставштини постоји још једно писмо у коме он овлаш спомиње састанак са Гарибалдијем. (Напомена 62: Мићо Љубибратић – жени Мари, Рим, 30. априла 1879, Архив Херцеговине Мостар бр. 690) Вели да је видео Гарибалдија два пута, али сем помена на узајамно пријатељство (‘Не заборавите да овде имате добре пријатеље’) ништа битно не каже. По једној напомени да прави избор корисних књига које би требало са француског превести на српски језик, могло би се закључити да је 1879. у Риму дошао на идеју да ‘Куран часни’ преведе на српски језик. Требаће му близу две деценије да га и објави у Београду”. М. Екмечић, „Место берлинског конгреса 1878. у српској историји”, у: Славенко Терзић (одговорни уредник), *Европа и Источно јужноје (1878–1923), јолијичке и цивилизацијске промене*. Међународни научни скуп 9–11. децембар 1998, Историјски институт Српске Академије наука и уметности, Зборник радова, књига 18, Београд 2001, 92–93: „Није био случај да је Љубибратић своје ‘Предложење патриотима Свесловенства’ објавио у Риму на Васкрс 1879. Он је већ дозрео у демократским убеђењима да вера не чини национални покрет, нити води ка демократској држави и по свој прилици је ту извршио припреме да на српски језик преведе ‘Куран’ за муслимански део српског народа будућности”. М. Екмечић, „Балканска политика Аустро-Угарске после Берлинског конгреса”, *Зборник Матице српске за историју*, 75–76, 2007, 148: „Није чудо да Љубибратић једно ‘Предложење патриотима Свесловенства’ написао на Васкрс 1879. у Риму. У исто време тамо купује и француски превод муслиманске свете књиге ‘Куран’ и почео га преводити на српски језик.” Притом се Екмечић у напомени позива на сопствени рад „Устанак у Херцеговини...”, 1997, 285 [што је ваљда требало бити 298]. М. Екмечић, „Љубибратић”, 700–701: „Бора-већи у Риму започео је 1879. превођење са француског Корана”.

⁴⁴ М. Екмечић, „Национални покрет у Босни и Херцеговини”, *Историја српског народа*, VI-1, Српска књижевна задруга, Београд 1983, 610, уз то, на истој

Слична хронологија види се и у овом тексту из 2016. о овом преводиоцу Корана. Текст је преузет са веб-сајта Исламске заједнице БиХ:

*potom se obreo u Rimu, gdje je, sudeći po svemu što se ističe o njemu u šturim podacima (na primjer u Srpskoj enciklopediji, online izdanje), počeo 1879. godine da prevodi Kur'an na srpski jezik. [...] Umro je 26. februara 1889. godine. pretpostavlja se da je u ovim svojim poznim godinama 1882–1889., Ljubibratić završio svoj prijevod Kur'ana i obavio završna brušenja na njegovom tekstu. [...] sa velikom pouzdanošću možemo utvrditi da je završne redakcije na svome prijevodu Kur'ana obavljao od 1882–1889. godine.*⁴⁵

Ове последње, напред поменуте активности око превода и припреме за штампу могле би бити стварне, али само уколико би се доказало да његов првобитни превод из седамдесетих година, с могућим каснијим допунама и дотеривањима, није обухватио цео текст Корана, тако да је преводиоцу предстојало доста рада, односно да није накнадно осећао потребу за побољшањем језика постојећег превода. Проучавање рукописне грађе Љубибратићевог превода – уколико ипак још негде чами – много би допринело решавању овог питања.

Са којег је језика и на основу којег издања Љубибратић преводио Коран

Читалац овог чланка упознат је с тим да је загребачки *Vienac* 1879. године објавио да је Љубибратић превео „Ал-Коран по трећем францезком издању од Казимирског”. У својој скромној али значајној студији о Мухамеду и Корану, издатом 1896. под насловом *Последњи њоророк*, Драгутин Ј. Илић, позивајући се на зналце арапског језика, критикује одређене аспекте дотичног преводилачког рада, па каже:

страници, нап. 34: „Архив Херцеговине бр. 1131, [Стеван] Зимоњић – М. Љубибратићу, Београд 30. марта 1888”.

⁴⁵ [Анон.], „Koran. Prijevod Kur'ana Miće Ljubibratića Hercegovca”, датум објаве 25. април 2016, website: Islamska zajednica BiH. Muftijstvo banjelučko (скинуто 25. 1. 2017).

*Љубибратићев превод Корана, ваљало је пре свега ујоредити са арајским текстом, јер није превођен са оригинала. [...] – Да је француски а по њему и српски превод још решиан [...]*⁴⁶

Др Мухамед Хацијахић (1967), следећи Илића, прихвата да је Љубибратић „превео Кур’ан с француског језика”.⁴⁷ Без спомињања из чијег нити из ког је издања, француски превод бива више пута (1955, 1967, 1980) изричито означен као Љубибратићев извор у преводу Корана,⁴⁸ а др Хасан Калеси (1967) само претпоставља да је извор био француски.⁴⁹ Према Енесу Карићу (1990), Љубибратић је радио по издању Казимирског из 1852. године.⁵⁰

Претпостављајући да је Љубибратић Коран могао превести само са француског, Един Хајдарпашић (2015) пише о издању превода из 1895. године да је „у већој мери основано на француски извор Алберта Казимирског де Биберштајна”.⁵¹ Реномирани оријенталиста Казимирски де Биберштајн или Де Биберштајн Казимирски (De Biberstein Kazimirski, 1808–1887), родом из Пољске, дуго је живео и радио у Француској, чијој је дипломатској делегацији при персијском двору служио у својству тумача. Око 1838, мотивисан од стране господина Г. Потјеа (G. Pauthier), започео је да преводи Коран са арапског оригинала, каткад користећи и постојеће преводе на латински (Maracci), француски (Du Ryer, Savary), немачки (Hinckelmann, Fluegel, Wahl) и енглески (Sale), као и честе богате фусноте тих дела.⁵² Превод Казимирског

⁴⁶ Драгутин Ј. Илић, *Последњи пророк*, Издање књижаре Мите Стајића у Београду, 1896, 91, нап. 1.

⁴⁷ М. Hadžijahić, nav. delo, 44.

⁴⁸ Hazim Šabanović, „Arapaska književnost kod Južnih Slovena”, *Enciklopedija Jugoslavije*, том 1, Leksikografski zavod, Zagreb 1955, 131; Sulejman Grozdanić, „Arapsko-jugoslavenski odnosi”, *Enciklopedija Jugoslavije*, том 1, Leksikografski zavod, Zagreb 1980, 218.

⁴⁹ Хасан Калеси у уводу у антологију Миодрага Максимовића: „*Svetu celom opomene*”, *Izbor iz Kur’ana časnog*, Vuk Karadžić, Beograd 1967, 32.

⁵⁰ Enes Karić, „Raspave o prevođenju Kur’ana kod nas (od prevoda Miće Ljubibratića do prevoda Besima Korkuta)”, u: Mićo Ljubibratić (preveo), *Koran. Reprint izdanja iz 1895. godine*, Svjetlost, Sarajevo 1990, 20–21. Карићеве „Расправе” преузете су из његове књиге *Hermeneutika Kur’ana*, поглавље под насловом „Отпори преводу Кур’ана на српскохрватски језик”.

⁵¹ Hajdarpasic, nav. delo, 120, 121, 241, nap. 140.

⁵² *Le Koran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M. Kazimirski, interprète de la légation française en Perse. Nouvelle édition, avec notes, commentaires et*

мирског од 576 страница, који никад није био пропраћен арапским оригиналом, први пут је угледао светлост дана 1840. у париском издању са уводом уредника и лектора Потијеа,⁵³ а у сопственој режији већ следеће године,⁵⁴ затим 1844,⁵⁵ 1846,⁵⁶ 1847/48,⁵⁷ 1852,⁵⁸ 1865.⁵⁹ Издање из 1880. важи као садржајно значајно побољшано.

Користећи Казимирског, Љубибратић, који је по свој прилици имао на располагању једно његово издање из средине XIX века, није био усамљен, јер су тих деценија преводи управо с тог дела били објављени на енглески, шпански и руски и не толико са других савремених превода. Овај превод Корана на француски није објављиван на немачком, јер је Коран од 1840. надаље објављиван на том језику, у преводу са арапског из пера Баруха Леона Улмана (Baruch Leon/Ludwig Ullmann, 1804–1843).⁶⁰ За едисије на холандском преводилац-приређивач Л. Толенс (L. Tollens) користио је поред Марачија на латинском, Улмана на немачком, Салеа на енглеском и Казимирског.⁶¹

préface du traducteur, Charpentier, libraire-éditeur, Paris 1841. Préface de A. De Biberstein Kazimirski 1841, i; Notice biographique sur Mahomet, xj.

⁵³ M. Kasimirski, *Le Koran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe. Revue et précédée d'une introduction par M.G.Pauthier*, Charpentier, libraire-éditeur, Paris 1840 (Préface, G. Pauthier, 1840, i–xiv; Le Koran, 1–576).

⁵⁴ *Le Koran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M.Kazimirski, interprète de la légation française en Perse. Nouvelle édition, avec notes, commentaires et préface du traducteur*, Charpentier, libraire-éditeur, Paris 1841.

⁵⁵ *Le Koran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M.Kazimirski, interprète de la légation française en Perse; Nouvelle édition, avec notes, commentaires et préface du traducteur*, Charpentier, libraire-éditeur, Paris 1844, 511.

⁵⁶ M. Kazimirski, *Le Koran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe. Nouvelle édition, avec notes, commentaires et préface du traducteur*, Charpentier, libraire-éditeur, Paris 1846, Préface 1–2, Notice biographique sur Mahomet 3–12, le Koran 13–521.

⁵⁷ *Le Koran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M.Kazimirski. Nouvelle édition, avec notes, commentaires et préface du traducteur*, Charpentier, libraire-éditeur, Paris 1847/48.

⁵⁸ M. Kazimirski, *Le Koran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe*, Charpentier, libraire-éditeur, Paris 1852.

⁵⁹ *Le Koran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M.Kazimirski, interprète de la Légation Française en Perse. Nouvelle édition, entièrement revue et corrigée; augmentée de notes, commentaires et d'un index*, Charpentier, libraire-éditeur, Paris 1865.

⁶⁰ *Der Koran. Aus dem Arab. übersetzt von Baruch Leon Ullmann*. Crefeld 1840; треће издање Bielefeld 1844. итд.

⁶¹ L. J. A. Tollens, *Mahomed's Koran*, Lange & Co, Batavia 1859; Isti, *De Koran*, J. J. van Brederode, Haarlem 1860.

Овде више пажње заслужује руски као језик са ког је Љубибратић наводно превео Коран. Љубибратић јесте боравио у Русији 1865, али само неколико месеци као пратилац Луке Вукаловића, када је тај несрећни вођа устаничког покрета Херцеговине из година 1852–62. тамо отишао у изгнанство. Други Љубибратићев руски боравак, за време зиме 1878/79, био је сасвим кратак. Говорило се да је Љубибратић – иначе познат као не баш највећи русофил – могао да се донекле служи руским и немачким, али активан и дубљи познавалац тих језика доиста није био. Први руски превод Корана, са *Du Ruer*-ове француске верзије, на иницијативу Петра Великог урадио је Петар Посников 1716. године.⁶² Сам Казимирски спомиње: „Једно лепо издање Корана је издато у Санктпетербургу, по наређењу царице Катарине, али је врло ретко; после су у Казању објавили два издања [различитих формата].”⁶³ Поуздано се зна да је за живота Љубибратића у Русији постојао само један једини актуални превод – *Коранъ Маіомеѣа* Константина Николајева, урађен по Казимирском. Овај превод први пут је објављен у Москви 1864, а потом и 1865, 1876, 1880. и 1900.⁶⁴ Узевши у обзир малопређашњу напомену о Љубибратићевом знању руског језика, није вероватно да је он донекле користио овај Николајевљев превод, ако га је уопште и имао при руци. Имајући на уму напад једног конзервативног босанско-муслиманског листа из 1931. где се Љубибратићев превод пореди са неумесном кулинарском мешавином, о чему ће овде бити касније још говора, два муслиманска стручњака су очигледно различитог мишљења. „Да је Љубибратић превео Кур’ан с руског језика, при чему руски пријевод није био с арапског оригинала већ са француског језика” за Хацијахића (1967) је „тврдња”.⁶⁵ Међутим, Карић (1997) се не ограђује од те могућ-

⁶² Asgar Zeynalov, *Victor Hugo's Eastern View*, Rossendale Books, London 2016, 29. Тек након Берлинског конгреса 1878. Љубибратић се у потпуности отворио према Русији, или, боље речено, према славенофилским круговима те земље.

⁶³ *Le Koran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M. Kazimirski, interprète de la légation française en Perse. Nouvelle édition, avec notes, commentaires et préface du traducteur*, Charpentier, libraire-éditeur, Paris 1841. Notice biographique sur Mahomet, xj.

⁶⁴ Уп.: А. Zeynalov, *Victor Hugo's*, 29.

⁶⁵ М. Hadžijahić, nav. delo, 44, nap. 21: „Upor. *Hikmet*, Tuzla, 9. IV. 1931. (god. II, broj 23 i 24), str. 323”.

ности, па каже: „Мићо Љубибратић-Херцеговац превео је Кур’ан с француског или руског језика”.⁶⁶

Отргнуто од заборава: Стеван Петаковић,
први преводац

Док је објављивање Љубибратићевог текста, за живота ствараоца, кретало од неуспелог такмичења за награду до, у истој мери, неоствареног покушаја издавања уз помоћ претплатника, слични подухват његовог претхоника ишао је супротним путем:

Stevan Petković (Beč, Stadt. Köllnergasse br. 3) izdati će u srbskom prevodu Koran, i pozivlje na predplatu, ciena 1 for.

Тако каже оглас у једном броју загребачког *Vienca* из септембра 1872. г.,⁶⁷ то јест годину дану пре него што ишта чујемо о Љубибратићу у вези са Кораном. Већ је Ст. Петаковић из Беча „о сретенију” наредне године сматрао за сходно да се преко новосадских новина *Засијава* јавља „пријатељима књижевности”, и нама данас, значајним речима:

Имадох намеру, да редом издадем четири дела, која би у неколико обухватала скупи живој народа српскога. То су: 1. „Коран”, 2. „Право српске цркве”, 3. „Криштика црквеној праву”, 4. „Борба за право и слободу”, – филозофично-политична студија. – По мом суђењу о црквеним и политичним односима српског народа била би садржина тих књига од двојакe вредности, теоретичне и практичне. –

Почешак к остварењу те намере учиних позивом на уписивање на књигу популарнога имена – „Коран”. Уписника се је прошив мој очекивања пријавило само 474 и то: Бачка и Банат 47, Срем, Славонија, Хрватска и Далмација 97, Босна Херцеговина, Сана Србија и Албанија 118, Србија 249 = 474. – Трошкови око издавања те књиге прешли би суму од 1300 фор. а. вр. [аустријске вредности?] – Из сравнења броја уписника са сумом трошка излази, да би издавалац морао носити велики новчани губитак,

⁶⁶ Е. Karić, *Kur'an*, 611. Док и одредица „Koran”, *Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda*, том 4, Zagreb 1978, 686, каже да је Љубибратићев превод био са француског.

⁶⁷ [Анон.], „Listak...”, *Vienac. Zabavi i pouci*, IV/36, 7. IX 1872, 580.

ѿа дела налазе се на оцени код друшћивених чланова. Одлучено да се књижевно одељење овласћии, да може ѿим делима издаѿии расѿисане наѿраде ако их ѿронађе вредне за наѿраду.⁶⁹

Стеван Стево Петаковић родио се у Јаску на Фрушкој гори 1849. године. У Бечу је учио науке, али због немаштине није могао да доврши студије, па је постао сарадник уредништва овдашњег часописа *Der Wanderer*. После престанка издавања тог листа, у августу 1873. преселио се у Београд.⁷⁰ Презиме му је каткад наведено као Петковић, а према Матији Бану, раније је сâм себе назвао Димитрије. Већ телесно ослабљеног, Бан га је 1875. примио у својој канцеларији београдског пресбириа. „Он је добро познавао књижевност не само свеславенску, немачку и француску, него и класичну књижевност старих народа.” Банов хвалоспев такође спомиње да је „радио брзо и добро на српском и немачком језику”. Због дуготрајне тешке и исцрпљујуће болести [сушица?], која је лековима и дијетом дуже време у Београду успешно држана под контролом, почетком 1877. добио је одобрење да се врати у Срем, с тим што му је председник владе Јован Ристић продужио плату. Госпдин Бан додаје да је знао за Петаковићев превод Корана.⁷¹ Као Србин католик из околине Дубровника, уважени старији књижевник, члан Српског ученог друшта, касније Српске краљевске академије наука и уметности, Бан је 1870-их могао бити београдска карика између Петаковића и Љубибратића, иако се поуздано не зна да ли су та двојица уопште била у контакту.

О Петаковићевој смрти нашли смо само две вести, обе са тла Аустроугарске:

(Сѿеван Пеѿаковић) ѿравник, ѿреводилицѿ ѿурскоѿа „Корана” на срѿски језик, умро је 20. јула о. ѿ. у манастиру Јаску ѿсле дуѿи и ѿешкоѿ боловања.⁷²

⁶⁹ „Листак. Друштва (Матица српска)”, *Јавор* IV/36, 5. IX 1876, 1149–1150.

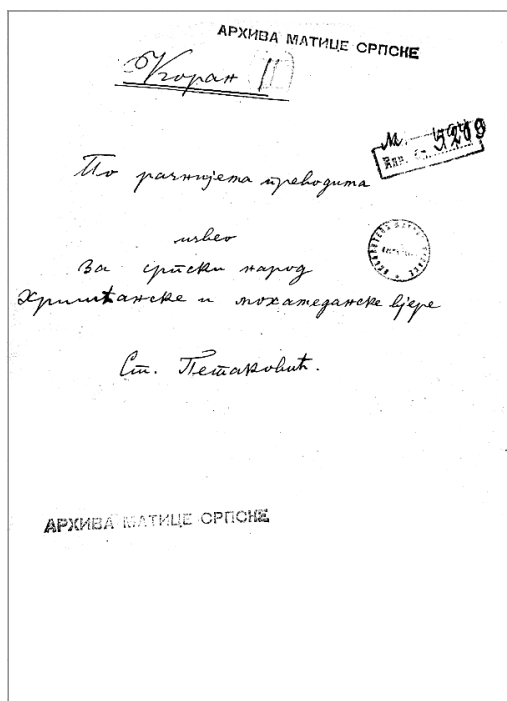
⁷⁰ Др- Д. Р.....ић, „Димитрије Петаковић”, *Slovinac. List za književnost, umjetnost i obrtnost*, III/20, 16. X 1880, 390; Илија Шумењанин, „Драги пријатељу!”, *Slovinac*, IV/1, 1881, 7. Међу пренумерантима из 1871. за V. Stef. Karadžić, *Deutsch-serbisches Wörterbuch*, Afred Hölder, Wien, 1877, 235, наилазимо на „Беч [...] скупио Стив. Петаковић правник”.

⁷¹ Матија Бан, „Господине Уредниче!”, *Slovinac*, IV/3, 1. II 1881, 38–39.

⁷² *Јавор*, VI/31, 31. VII 1877, 999.

(Умро) У Јаску, љавник Стеван Петковић после дугог трајног боловања. Исти је познат са својим превода „Корана”.⁷³

Узалудно трагајући за Љубибратићевим својеручно припремљеним списом (или списима) за штампање, 2020. године дознали смо да још постоји бар Петковићев рукопис. Наиме, у Рукописном одељењу Матице српске очуван је превод 149 не сасвим уредно написаних страница и у донекле пристojном стању. Наслов гласи: „Коран. По разлијема преводима извео за српски народ хришћанске и мохамеданске вјере, Ст. Петковић”. И на самом крају предговора, на страници VIII: „На гробу српског цара Уроша [манастир Нови Јазак, Фрушка Гора] 1874, Ст. Петковић”.⁷⁴



Слика 3. Насловна страна рукописа превода Курана Ст. Петковића

⁷³ Српска зора, II/8, август 1877, 192.

⁷⁴ Рукописно одељење Матице српске, Нови Сад, инв. бр. 5209 (286). Предговор стр. I–VIII, превод стр. 1–149. После речи „Коран” на насловној страни додато је римско II, што би могло да значи да је Љубибратићев превод био стигао и евидентиран под бројем I.

Судећи по броју страница, ради се о избору одређених делова Корана, а не као у издању Љубибратићевог превода целе књиге. Штавише, док је Љубибратић превео Коран са француског издања Казимирског, Петаковић је то урадио, како сам каже, по различитим преводима, чиме отпада и најмања теоретска могућност да је био упућен у језик Арапа. Иако не открива своје изворе, Петаковић је као школовано дете Војводине и као становник Беча, где је највероватније и студирао, био добар познавалац пре свега немачког језика, али је сигурно бар донекле знао француски, а могуће још понеки језик. „У седамдесетим годинама, сећам се” – пише други пречанин Милан А. Јовановић 1892. године – „да је покојни Стеван Петаковић превео коран и хтео да га штампа, рукопис му се, ако се не варам, и данас налази у наше Матице. Петаковић је по свој прилици с немачког преводио а чујем да у краљевини Србији има већ на српском тај религиозно-политички законик и то с француског”.⁷⁵ Ако је превео Коран претежно са немачког, онда свакако испред свих других западних језика долази у обзир Улманов превод. Објављивањем Корана, у целини или у деловима по разним преводима, као неке врсте антологије, Петаковићев покушај није представљао велики изузетак, јер је то 1859–60. успешно радио и Холанђанин Л. Толенс (L. Tollens).

Тешка болест и прерана смрт 1877. спречиле су Петаковића да учини одлучнији напор у правцу остварења намере да изда свој превод, а неколико година касније Љубибратић је уложио додатну снагу у издавање сопственог пројекта са сличним циљем. Засада можемо само да нагађамо да ли се ово догодило случајно, као потпуно засебан догађај, или је ипак постојала нека спона између ова два превода. Подробно упоређивање Петаковићевог и Љубибратићевог превода могло би да укаже на неку међусобну везу, сарадњу, позајмице.

⁷⁵ ЛМС, 171/3, 1892, 162: „Састанак књижног одбора 19. фебруара (2. марта) 1892. Милан А. Јовановић подноси своју оцену о културној-историјској студији Милана Недељковића с натписом: 'Ислам и његов утицај на душевни живот и културни развој народа му’”.

Коме је Љубибратић наменио превод Корана и шта је тим преводом желео да постигне

Док је Петаковић издањем превода Корана желео, како је сам написао, да нешто постигне за хришћанске и муслиманске Србе на теоретском и практичном плану, Љубибратић је, бар за нас, остао нем о томе шта је хтео да оствари својим подухватом око овог верског законика, књиге која се неретко оптужује да садржи изразито борбене и нетолерантне делове. Заобилазним путем, то јест излагањем посредних доказа, ипак ћемо нешто о томе открити.

Шири оквир свога политичког деловања Љубибратић одаје у једном писму из 1879:

Измирење с мухамеданцима српске народности моја је мисао на којој радим још од 1861. године. Од мој доласка у Београд 1867. шу сам мисао прејоручивао свим српским владама до 1874.⁷⁶

У припреми за херцеговачки устанак, као и током њега, 1875–76. године, Љубибратић се, као ни један други вођа, залагао за сарадњу са домаћим муслиманима, како би они коначно напустили табор османлијских освајача, њихове браће по вери и привилегијама, и окренули се својој рођеној браћи по језику, обичајима и локалној припадности. Љубибратић је непрекидно наглашавао да би муслимани после ослобођења и даље уживали слободу вероисповести и правну сигурност. Беговима и агама је чак јамчио да би њихови земљишни поседи остали барем делимично неприкосновени, угрожавајући тиме снажну жељу раје за радикалном аграрном реформом, која је била у основи уставничког расположења, барем код хришћана-православаца.⁷⁷

⁷⁶ АНМ LFMLj 1524, Мића, без места и датума, Вашем превасходству, 1; Savo Ljubibratić, Todor Kruševac, „Prilozi za proučavanje hercegovačkog ustanka 1875.–1878. godine, Iz arhiva Mića Ljubibratića”, *Godišnjak Društva Istoričara Bosne i Hercegovine*, god. IV/1955 (1956), 200, nap. 10: „U kopiji jednog pisma od 21 avgusta 1879 godine, koje je pisano nekom 'prevashodstvu' u Rusiji – vjerovatno člana nekog slovenofilskog komiteta”.

⁷⁷ Вид. нпр.: Милорад Екмечић, *Дујо крејшање између клања и орања. Историја Срба у Новом веку 1492–1992*, Завод за уџбенике, Београд 2007, 280–281.

Изузев самог издања његовог Корана, без увода или речи на крају, скоро нема ничега у Љубибратићевом писаном наслеђу што би дало увид у личну преводиочеву процену моралних врлина које садржи књига коју је преводио. Ипак постоји један пасус који бар сугерише да је турска владавина, против које се он борио, заснована на Корану. Осврћући се на, по њему, лажне новинарске представе о околностима свог хапшења са најближим саборцима од стране аустроугарских власти крајем фебруара 1876. (по старом календару), чиме је устанак херцеговачког али не и црногорског правца донекле и обезглављен, Љубибратић у писму из Граца, места свог заточења, упућеном главном бечком листу јануара 1877. саопштава:

*ишћо ме ваша влада дала ухваћиии и ишћо ме, из велике услужности и ревности сјрам њурских инјереса, држи у ројсћиву, ићо нека јој захвале Турци, али јој се чудим заишћо неистином ићобија цену услућама којим обасиљће ићоследоватеље Ал Корана?*⁷⁸

Мићун П. Павићевић (рођ. 1879), фолклориста из Црне Горе, објавио је 1932. следећу причу из неког нама непознатог писменог извора или можда усменог предања:

Netko prigovori Ljubibratiću, zašto je on, kao poznati dušmanin Turaka, [Koran] prevodio.

*– Ja se nijesam borio u Hercegovini protivu turske vjere i Korana, već protivu njihovih zulumčara i krvopija, koji su Muhamedu pljunili u bradu i Koran pod noge bacili, a našu raju kopitama gazili. Kad bi Turci postupali po Koranu, ne bih ja svakog dana tupio rijež svome jataganu u njihove kosti i meso – odgovori ponosno vojvoda Ljubibratić.*⁷⁹

⁷⁸ Мића у вероватно никад објављеном писму упућеном уреднику *Neue Freie Presse*, АНМ LFMLj 1535, 7. У другом концепту истог писма читамо: „Što su austrijske organi, iz prevelike uslužnosti i revnosti za turske interese, radili samnom, to neka zahvale Turci, ali ja im se moran čuditi: zašto neistinom pobijaju vrednost usluga kojim obasipaju posljedovatelje Al Korana!” (Savo Ljubibratić, Todor Kruševac, „Prilozi za proučavanje hercegovačkog ustanka 1875.–1878. godine (Iz arhiva vojvode Mića Ljubibratića-V)”, *Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine*, XI/1960 (1961), 154).

⁷⁹ Мићун М. Павићевић, *Crnogorci u pričama i anegdotama*, knj. 8, S. B. Cvijanović, Zagreb 1932, 27; Isti, „Mićo Ljubibratić”, *Војнички иласник / Војнички гласник*, XIII/2, 15. јан. 1932, 28 (скоро буквално исти текст, само мало посрбљен). У свом

На читаоцу је да одлучи да ли ће поверовати да је Љубибратић баш тако говорио, или да ове реченице сматра изразом југословенства, осмишљеног ради придобијања босанских и других словенских муслимана за ту идеологију која потиче из Павићевићевог, а не Љубибратићевог времена. Свакако је Љубибратић био мишљења да би домаћи муслимани, када коначно добију Коран на матерњем језику, једином који је народна маса знала, постали мање зависни од преношења и тумачења садржаја те књиге од стране хоџа и имама, најчешће особа са плитким знањем арапског (као и турског). „Хоџе на Балкану су училе напамет молитве на арапском, углавном без разумевања значења, а на тај начин су код неких муслимана добијали статус учених особа и мистика”, тако је гласио навод у Википедији из недавно објављене књиге сјеничког историчара Салиха Селимовића.⁸⁰ Осим смањења утицаја еснафа конзервативних, проосманлијских верских вођа,⁸¹ Љубибратић је морао да се нада да ће ширењем превода у време свеопштег пораста писмености доћи до блажег поступања муслимана према каурима, него што је до тада било уобичајано. Никада се, међутим, не сме изгубити из вида да је Љубибратићу било стало до изазивања и продубљивања раз-

видео-запису „Мићо Љубибратић против зулумџара” од 5. априла 2018. (скинуто са интернета 9. фебр. 2021), Мирољуб Петровић прво препричава Павићевићеве речи и завршава тако као да су то биле и Љубибратићеве: „Да су ови зулумџари живели по курану и по Мухамеду и Исламу никад не би било сукоба између нас и њих”.

⁸⁰ [Анон.], „Мићо Љубибратић”, С. Селимовић, нав. дело, 190–192.

⁸¹ На списку имена муслиманских првака са којим је Љубибратић водио преписку или на други начин био у ближем контакту нема ниједног хоџе, муфтије, имама или дервиша (уп.: Саво Љубибратић, Тодор Крушевац, „Прилози за проучавање херцеговачких устанака 1857–1862 године. Из преписке војводе Мића Љубибратића”, *Годишњак Историјског друштва Босне и Херцеговине*, год. VI, 1954, 171; АНМ LFMLJ 1524, Мића Љубибратић, „Покушај измирења о спору зума са муслиманима”). С друге стране, постоје индикације да је још као секретар устаничког вођа Луке Вукаловића, око 1862, сам написао проглас у име хоџе Меховића (Душан Берић, *Устаник у Херцеговини 1852–1862*, САНУ – Удружење Срба из Херцеговине у Војводини, Београд – Нови Сад, 1994, 894–895, нап. 98; О. Sokolović, М. Hadžijahić, „Prvi pokušaj radova bosanskih muslimana”, *Bibliotekarstvo*, br. 4, 1963, 23–24). Одмах после окупације био је у контакту бар са једним исламским клериком. Цитираћемо М. Екмечића: „Преко Омер-бега Ђемерлића одржавао је одређене везе са бившим вођом отпора у Босни и Херцеговини Муфтијом од Таслице, иако је нејасно да ли се то десило у Цариграду, где се муфтија временом био склонио” (М. Екмечић, *Радови*, 285).

дора између домаћих муслимана и правих Турака Османлија, невелике али утицајне мањине. Док је његова јавна делатност била усмерена према окончању надмоћи тих уљеза из Азије, „нашијем старијем кривником”,⁸² он је без прекида позивао домаће муслимане на повратак у народно коло, на „измирење муслимана и хришћана (Босне, Ерцеговине, и Новопазарског пашалука) на основи политичке, грађанске и вјерозаконске равноправности”.⁸³ „Измирење са мухамеданцима”, пише једном приликом, „је моја идеја фикса”.⁸⁴

Свесно радећи на ширењу Корана, Љубибратић се, по свему судећи, није суштински супротставио учењу те књиге, за коју је пречанин Ђорђе Стратимировић 1856. у свом делу о (не)могућности реформи у Турској царевини запазио: „Коран је, дакле, не само објављена религија, већ је и објављени државни устав. [...] Због тога је одвајање државе од цркве код мухамеданаца немогуће и због тога је реформа државе сасвим неизводљива уколико се уместо Корана не успостави нека друга религија.”⁸⁵

Док се Љубибратић бавио превођењем Корана, то јест у првој половини седамдесетих, Босна и Херцеговина, као и Јужна односно Стара Србија, биле су под османском влашћу, а муслимани српског говора су – по природи ствари главна или бар једна од главних потенцијалних група читалаца његовог предвиђеног издања – живели баш у тим крајевима. Љубибратић се заиста залагао за ослобођење тих крајева од власти туђина, али је био довољно реалан, сматрајући највишим достижним циљем висок степен аутономије, а не потпуну самосталност. Бојао се да ће Аустроугарска преузети владајућу улогу у родном крају

⁸² АНМ LFMLj 1525, Љубибратићево опроштајно писмо из устанка, средином јануара 1876, стр. 1.

⁸³ АНМ LFMLj 1540, Мића Љубибратић, на босанској граници, 10. VII 1878, Драгој браћи Муслиманима и Хришћанима (копија писма), стр. 2.

⁸⁴ АНМ LFMLj 1318, Мића Љубибратић, Ниш [1885–86?], Мари, Београд, стр. 1.

⁸⁵ *Die Reformen in der Türkei. Beleuchtet von Georg von Stratimirovics*, Verlag von Eduard Hügel, Wien 1856, 22, 23–24, овде цитиран према преводу Бранкице Јовановић: „Ђорђе Стратимировић, Реформе у Турској”, у: Дејан Микавица и Горан Васин, *Ђорђе Стратимировић*, ИК Прометеј, Нови Сад 2022, 146–240, овде 158 и 159.

од Турака, што се Берлинским уговором 1878. и десило. Љубибратић је, наиме, био уверен да ће Беч у вези с питањем давања суштинске самоуправе бити много тврђи орах, односно опаснији противник него што се Цариград дотада показивао. Наравно да је при томе имао на уму широку аутономију коју је Кнежевина Србија, *de jure* вазал Порте, уживала деценијама уочи међународног признавања као самосталне државе истим споразумом споменуте године. На окупацију Босне и Херцеговине од стране Хабзбуршке монархије Љубибратић је реаговао још снажнијим залагањем за заједничко деловање домаћих православца и муслимана против, како једном приликом каже, „ове апокалиптичке блуднице, Аустрије”.⁸⁶ Додуше, ни 1878. ни 1882. он није био у прилици да лично учествује, а камоли да руководи војним отпором римокатоличкој велесили, што је очигледно жарко прижељкивао. Православци и муслимани дејствовали су тада два пута заједно на бојном пољу, али никад у значајној мери нити са неким већим успехом. Као малу дигресију наводимо да у Љубову, Мићином родном селу крај Требиња, данашње усмено предање међу његовим братственицима говори о томе да је он превео Коран из захвалности према херцеговачким муслиманима што су учествовали у устанку на страни хришћана, мислећи при томе на 1875–78. годину.⁸⁷

Сем спорадичних кратких напомена, и то скоро искључиво у приватној преписци и на признаницама, сачувани део Личног фонда Миће Љубибратића не садржи ништа о Корану ни о његовом преводу нити издавању, чак ни делић рукописа превода се у њему не налази. Па ипак се на више места спомињу ставови са којим би се Мићин пројекат превода Корана лако могао ускладити. На пример, Устав Младог Српства (из времена након проглашења Србије за краљевину): „Србе муслиманске вере у Босни, Ерцеговини и Новом Пазарском пашалуку треба задобити за Српску ствар”.⁸⁸

⁸⁶ АНМ LFMLj 1552, Мића Љубибратић, Београд 19. X 1879, Архимандриту Серафиму Перовићу, стр. 1.

⁸⁷ Информације Томислава Б. Љубибратића (рођ. 1952) и инж. Велимира Н. Љубибратића (рођ. 1951); Љубово, 7. VII 2022.

⁸⁸ АНМ LFMLj 1531 (рукопис), стр. 1, трећа ставка.

Околности везане за издање Корана 1895. године

Упркос моралном подстреку из патриотских, али не и званичних кругова на самом почетку рада на преводу, Љубибратић и Петаковић суочили су се са несавладивим тешкоћама око објављивања својих превода, и само је Љубибратићев труд угледао дан, и то тек као посмрче.

Шта се десило са Љубибратићевим рукописом након повлачења из Матице српске 1876. није познато, бар што се тиче првих шест година. Можда је на почетку још покушавао да нађе другог издавача у Београду, поред споменутог Валожића. Изгледа да је 1882. добио негативан одговор од новосадског издавача Арсе Пајевића, о чему читамо: „Ne može se Pajević pod ovakvim okolnostima primiti oko izdavanja knjige”.⁸⁹ Пошто је Коран, колико знамо, био једина права књига на чијем је објављивању Љубибратић радио, овде је највероватније реч о њему. Проћи ће још шест година пре него што поново чујемо за тај подухват. „Још 1888. имао је [Љубибратић] преведен Коран” – после тих нама већ познатих речи Милорада Екмечића, уважени историчар наставља: „За његово објављивање рачунало се на фондове Друштва светог Саве [и] лист *Босанска вила*”.⁹⁰ Наишли смо на податке који поткрепљују везу између аутора превода и споменутог друштва и листа. Љубибратић, иначе један од утемељивача тог друштва,⁹¹ почетком 1888. добио је писмо чији сажет садржај гласи: „Društvo 'Sv. Save' želi da štampa njegov prevod Al-korana i da izda pod svojim imenom. / Odgovorio da pristaje na prijedlog/”.⁹²

Зна се да је то добровољно, невладино и непрофитно друштво радило у области културе, просвете и хуманитарне делатности. Било је основано 24. априла 1886, као последица рата са Бугарском. Рад на одржавању и заштити српскога народа у

⁸⁹ АНМ LFMLj, Analitički inventar [1973. или мало раније; даље: AI], str. 195, br. 782: „31 avgusta 1882. [Luka?] Kovačević Novi Sad, Mići Ljubibratiću Beograd”. По краћем опису сада, по свему судећи, изгубљеног документа.

⁹⁰ М. Екмечић, „Национални покрет”, 610.

⁹¹ АНМ LFMLj 1268, признаница Друштва Светог Саве, 10. нов. 1886.

⁹² АНМ LFMLj AI, str. 281, br. 1124 i str. 282, br. 1125 (isti tekst), 10. febr. 1888, Svetozar Nikolajević, Beograd, Mići Ljubibratiću.

Османлијском царству, односно у Јужној Србији и Босни и Херцеговини, био је његов главни циљ, а један београдски библиотекар око 1925. додаје:

*Задаћаак друштва је: ширићи просвету и његовати национално осећање у целокујном народу са девизом: Браћо је мио, које вере био. Свој задаћаак Д.С.С. постојиже издавањем добрих књија и слика, подизањем и постојмоћањем школа и цркава. Друштво је издало 19 књија. Број издања је 32. Сва своја издања Д.С.С. шаље на поклон средњим школама, културно-просветним установама, народним читаоницама и својим члановима. Велика друштвена библиотека појала је за време Светској Раја.*⁹³

Године 1886. није било основано само споменуто удружење, већ је у Сарајеву почео да два пута месечно излази на ћирици *Лист за забаву, поуку и књижевност* „Босанска вила” и издавао се све до лета 1914. Аустријске окупаторске власти нису ни противљењем ни цензуром успеле да спрече да се тај јасно на српству утемељени орган брзо развије у најбољи часопис Босне и Херцеговине. Пролетом 1888. Љубибратић добија допис чији кратки опис гласи: „Trebalo bi štampati Al Koran u 'Bosanskoj vili' jer bi se najviše prodao u BiH a i s političke strane to je pozitivno”.⁹⁴ Упркос свему, није дошло до објављивања, ни од стране Друштва Св. Саве нити *Босанске виле* – само не знамо зашто. Тек 1895, шест година после Љубибратићеве смрти, Коран је, по Екмечићевим речима, „ипак објављен у српској Државној штампарији уз финансијску помоћ Коларчеве задужбине”.⁹⁵ Сам наслов књиге каже:

Коран, превео Мићо Љубибратић (Херцеговац). Биоград: Штампано у државној штампарији Краљевине Србије / Печатано о широку задужбине Илије Милосављевића-Коларца, 1895.

⁹³ Урош Џонић, „Друштво Светог Саве”, у: Станоје Станојевић (гл. уредник), *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, књ. 1, А-З, Библиографски завод, Загреб, б. г. [1925–29], 655.

⁹⁴ АНМ LFMLj AI, стр. 283, бр. 1131, Zimonić [Стеван Зимоњић, 1843–1937, сарадник *Босанске виле*] Beograd, Mićić Ljubibratiću Vranje, 30. III 1888; уп.: исто, 276, бр. 1103, 4. V 1887, Jovanović Beograd, Mićić Ljubibratiću Pirot: „O saradnji i pomoći 'Bosanskoj vili'” (оригинали су очигледно нестали).

⁹⁵ М. Екмечић, „Национални покрет”, 610.

Другде о овој књизи додају:

*Књига, формиџа 8^о, бројила 476 илус 3 сѣраница [речник].
Цена 3 динара.*⁹⁶

По књизи Милана Ђ. Милићевића о Илији М. Коларцу, издатој 1895, Љубибратићев превод је на 34. месту од укупно 40 издатих списа „који су, после смрти [9. X 1878] пок. Илије Коларца добила награду из његова Књижевног Фонда, по Одлуци Одбора његовога”, наводећи да је дотични превод био награђен 1894. године.⁹⁷

Док је Петаковићу 1873–74. било од пресудне важности да добије значајно више од 500 претплатника, што му није пошло за руком, о тиражу Љубибратићевог издања ништа се сигурно не зна, сем да је био значајно већи, рекли бисмо између 1000 и 1500 примерака.

Пре него што су се тих мартовских дана 1895. могли послати први примерци те нове књиге, искрсао је посебан проблем. Да цитирамо из сећања М. Ђ. Милићевића, писца волуминозне књиге *Кнежевина Србија* и секретара Српске краљевске академије, објављених 1931:

*Дође ми Љуба Стојановић [Љубомир Стојановић, 1860–1930, филолог, историчар, проф. београдске Велике школе] и њојсејџи ме да је на корану изишао крсџ уз име њок. Љубибратићиџа (џреводџиоџа) и да ће џо биџи скандал за муслимане а зџодна џрилиџа за исџреданџе џроџиџив нас џправославних. Те се јадџу досејџиџх и ноџићем крсџ исџрх сав. Писах Чумићу да и он навали да се на свим џримџрџиџа џо учини. (14 марџи).*⁹⁸

И Мухамед Хацијахић 1967. додаје:

⁹⁶ Д-р М. Р. В., „Коран. – Превео Мићо Љубибратићџи”, *Дело. Лисџи за науку, књижевносџи и друшџиџвени живоџи*, књ. XI–XII, 1896, 145.

⁹⁷ Милан Ђ. Милићевић, *Илија М. Колараџи, доброџиџвор срџпске џпросвеџиџе*, Државна штампарија краљевине Србије – Задужбина Илије М. Коларџа, Београд 1895, 106–108.

⁹⁸ „Из успомена М. Ђ. Милићевића (крај)”, *Срџпски књижевноџи џласник XXXV/5*, 1. XI 1931, 350.

ПЕЧАТАНО О ТРОШКУ ЗАДУЖБИНЕ ИЛИЈЕ МИЛОСАВЉЕВИЋА — КОЛАРЦА

КОРАН

ПРЕВЕО

МИЋО ЉУБИБРАТИЋ

(ХЕРЦЕГОВАЦ)



БИОГРАД

ШТАМПАНО У ДРЖАВНОЈ ШТАМПАРИЈИ КРАЉЕВИНЕ СРБИЈЕ

1895

Слика 4. Насловна страна првог издања Љубибратићевог Курана

Za to, ako se pažljivo pogleda omotni list i naslovna stranica izdanja Kur'ana od 1895. godine, može se na svakom primjerku zapaziti izradirano mjesto na kome je bio odštampan krst pored imena Miće Ljubibratića, a u jednom dijelu naklade naslovna stranica potpuno je zamijenjena novoodštampanom.⁹⁹

Тадашњи прави промашај са врхунским симболом хришћанства на светој књизи ислама лако се може повезивати са садашњом погрешном тврдњом да је преводилац био православни свештеник. Да ли би скрнављење свете књиге муслимана од стране наметљивих, иноверних Срба могло бити веће?

Љубибратићева удовица Мара имала је право на део прихода од продаје мужевљеве књиге. Мухамед Хацијахић о томе 1967. наводи:

Jedna isprava, sačuvana u ličnoj arhivi Miće Ljubibratića, a u jednoj mjeri čini nejasnom ulogu u kojoj se prilikom izdanja ovog prijevoda pojavljuje Kolarčeva zadužbina, dok međutim potvrda koju je 14. novembra 1895. potpisala Ljubibratićeva udova Mara glasi: „Priznanica na sto dinara što sam primila iz Književnog fonda Ilije Kolarca na račun one sume kojom će isti fond odkupiti izvjestan broj knjiga Kurana u prevodu pokojnog muža Miće Ljubibratića. U Beogradu 14. novembra 1895. Marija Ljubibratić.”

Kako Mara Ljubibratić nije nastupila kao izdavač, biće da je napravljen aranžman između štamparije i zadužbine, prema kojem će zadužbina na ime troškova odkupiti određen broj primjeraka knjige. Primljena akontacija išla bi na račun autorskog honorara.¹⁰⁰

И 30. марта 1895. је реч о признаници „на 500 din. коју суму је примила Марија Љубибратић из књиž. фонда Илије Милосављевића [Коларца] за откуп 300 ком. Корана”.¹⁰¹ Наводно следеће године, што нам се чини прекасно, удовица М. Љубибратић, Коларчева задужбина или неко трећи намеравао је да изда „Poziv za pretplatu na

⁹⁹ М. Hadžijahić, nav. delo, 43.

¹⁰⁰ М. Hadžijahić, nav. delo, 43–44. АНМ LFMLj AI, str. 290, br. 1158, 14. XI 1895: Priznanica na 100 din. коју суму је примила Марија Љубибратић из Књижевнoг фонда Илија [Милосављевића] Коларца на рачун суме којом ће фонд откупити извјестан број књига превода Корана. 2 lista orig. ćiril. [сам докуменат ваљда је изгубљен].

¹⁰¹ АНМ LFMLj AI, str. 290, br. 1159, 30. III. 1896. 2/1/orig. ćiril. [докуменат ваљда изгубљен].

Al Koran”,¹⁰² о чијој озбиљности и судбини нисмо обавештени. Једино смо нашли да је издање превода било рекламирано у окупираној БиХ у једном српском црквеном часопису из 1896, где стоји:

Турски Коран преведен је на српски *†*Мићом Љубибратићем-херцеговцем. Књига има 476 страна и може се добити у Београду код Г-ђе Маре уг. Љубибратић. Цијена је књизи 1 форини.¹⁰³

Постојало је писмо Маре Љубибатић Просветном савету од 15. фебруара 1898. које је садржало предлог да се Коран у преводу њеног покојног мужа препоручи библиотекама основних и средњих школа.¹⁰⁴ Детаљи предлога нама нису познати, тако да не знамо ништа о евентуалном одговору или одзиву. Пошто се ово, по свему судећи, односило на Просветни савет Србије, потребно је да се још установи да ли је предлагач на уму имао децу у Краљевини (где је муслимана мало било) или изван ње (где их је и те како било). За сада изгледа највероватније да је Мара при томе мислила на школство у самој Србији, то јест на претежно православне учитеље/наставнике и ученике.

„И српско Министарство спољних послова имало је у томе неког удела откупом значајног дела тиража”, тако пише 1983. Милорад Екмечић, позивајући се на Марину признаницу, написану у Београду 10. јуна 1898. По том документу, Мара Љубибратић је од Министарства иностраних послова добила 200 динара, „за 100 комада књига Коран у преводу мога мужа”.¹⁰⁵ Око два месеца пре тога је шеф дипломатије Краљевине Србије, Стојан Новаковић, уз послани примерак написао Фаврану Вуковићу,

¹⁰² Исто, стр. 291, бр. 1160, 1896. г., 1 list koncept, ćiril. [докуменат ваљда изгубљен].

¹⁰³ Босанско-херцеговачки источник. Мјесечни духовни часопис за црквено-просвјетно-поштом српско-православној свештеништва, X/1896, 177.

¹⁰⁴ АНМ LFMLj AI, стр. 291, бр. 1161: „Mara Ljubibratić Prosvjetnom savjetu, 15. Februara 1898: Prilaže knjigu 'Koran' u prevodu njenog pok. muža Miče Ljubibratića da se preporuči za knjižnice osnov. i sred. škola. 2/1/orig. ćiril.”

¹⁰⁵ М. Екмечић, „Национални покрет”, 610, нап. 35 на истој страници: „Архив Херцеговине бр. 1162”. АНМ LFMLj AI, стр. 291, бр. 1162, Mara Ljubibratić, 10. VI 1898: Priznanica na 200 din. koju sumu je primila od Ministarstva spolj. poslova na 100 kom. knjiga „Koran”, 1 list orig. ćiril. [и оригинал ове треће и задње признанице те врсте је ваљда нестао].

колеги у влади црногорске кнежевине, речи овог садржаја: По мом мишљењу би ова књига добро могла да послужи за приближење православних Срба и оних мухамеданске вере, утолико може допринети да се међу нашом браћом искључиво чита Куран на српском. И на миг би колега на Цетињу што скорије добио поштом више примерака.¹⁰⁶

Самохраној Љубибратићевој удовици, која је умрла у Београду 1913. године, сваки је динар био добродошао. Према њеном поштоваоцу Тому Ораовцу (1908), била је „сирота по имању, јер је цио њен приход незнатна и премалена пензија, али се то њено сиромаштво не да видјети, не да осјетити”.¹⁰⁷ А пре 1958. Милица Бабовић Бакић се сећала Маре, ближе пријатељице своје мајке:

*Živela je pod teškim okolnostima sa 60 dinara mesečno, tako i za njegovog života u Beogradu. Narodna skupština im je obećavala dati više. To nikad ispunila nije. [...] Prijatelji njenog pok. supruga su je obilazili, kao general Dragašević i dr. i nabavili su joj ogrev kad se preseljavala u drugi stan. Pok. Mića je preveo Koran, pa su to prodavali.*¹⁰⁸

Пријем Љубибратићевог превода код православца

Док је Петаковићев превод био изричито намењен мухамеданским и хришћанским Србима, ова друга категорија није тако јасно видљива код Љубибратића као део циљне групе, сем малобројних знатижељних интелектуалаца отвореног духа међу њима. У том контексту Мухамед Хаџијахић тврди: „Без обзира што је по првобитној замисли био намјењен првенствено Босанским муслиманима, пријевод Кур’ана се скоро искључиво читао

¹⁰⁶ Државни архив Цетиње, Министарство иностраних дијела, фасц. за 1896, Стојан Новаковић, Београд, 8/20. V 1896, Фаврану Вуковићу, Цетиње, П. П. бр. 884, цитиран према: Петар И. Поповић (приредио), *Односи Србије и Црне Горе у XIX веку (1804–1903)*, Српска академија наука и уметности (*Зборник за историју, језик и књижевност српског народа*, 1. одељење, књига XXXV), Београд 1987, 781.

¹⁰⁷ Т. Ораовац, нав. дело, 18–19.

¹⁰⁸ Архив САНУ 13459. Kod gospođe Mare M. Ljubibratića, vojvode, 1–2/78–79, овде 1/78, у: *Iz starog Beograda. Doživljaji i sećanja Milice Baković-Babić, 1876–1958*, Београд 1958 (написан машином). Београдска „кучна кирија пензионерке маре љубибратићке” за август 1910. износила је 25 динара (АНМ LFMLj, br. 1271, признаница, 1. 9. 1910).

у Србији”.¹⁰⁹ Ако и јесте било тако, онда је то стање било претежно проузроковано хладним прихватањем од стране муслимана ван Србије него значајном заинтересованошћу скоро искључиво православног становништва тадашње Краљевине.

„Мало је књига, о којима је лајцима тако тешко писати, као што су верски зборници”, тако стоји у обимном приказу „првог српског издања Корана, верског зборника великог дела нашег народа” у једном београдском часопису 1896. године.¹¹⁰ Приказивач је био зачуђен због карактера тог списка, па пише:

*Од других, нарочитио од нама ближих верских зборника одликује се Коран тиме, што он не садржи само мухамеданске верске јројисе, већ су у њему обухваћени и основи ираћанској и кривичној законодавства код Муслимана, ња не оскудевају ни извесна ујусства.*¹¹¹

Иако говори да би „овде требало још проконтролисати”, рецензент, који по свој прилици није био способан да одлучује о исправности превода у односу на арапски оригинал, одмах прелази на следећу оцену:

*Штампање је извршено брижљиво без замашићних погрешака. Нико од оних који књију узму у руке, нека не заборави, да је Мића Љубибратић задужио и на другом пољу цео Српски Народ, и да је ово погрче најбољи доказ, како је он увек на њ[ега] мислио без обзира на то: ко се у њему коме свецу клања. Хвала му.*¹¹²

Мање похвално се изразио Драгутин Илић (1858–1926), прво споредно у својој краткој биографији Мухамеда, заправо првој књизи на српском о тој личности, издатој 1896. под насловом *Последњи јророк*, а следеће године као „Цензор” опширније у посебном прилогу једном часопису.¹¹³ Овоме недовршеном књи-

¹⁰⁹ М. Hadžijahić, nav. delo, 53.

¹¹⁰ Д-р М. Р. В., нав. дело, 145.

¹¹¹ Исто, 149.

¹¹² Исто, 150.

¹¹³ Д. Илић, нав. дело, 91, нап. 1; Цензор, „Коран. Предео Мића Љубибратић”, *Бранково коло*, III/5, 30. 1. (11. 2) 1897, 155–157. М. Hadžijahić, nav. delo, 43, нап. 30: „Kod Srba, osim Ljubibratića prijevoda Kur’ana, kuranskim studijama bavio se Dragutin J. Ilić u svojoj knjizi *Poslednji prorok*, Beograd 1896. Knjigu je zbog liberalnih

жевнику са прелаза позне романтике у реализам, млађем брату великог песника Војислава Илића и сину Јована Илића, високог државног чиновника који је сам био почео као стихотворац, било је неприхватљиво што је посреди превођење са превода, у ком су процесу настале, тако тврди, неке крупне грешке. Београдска очева кућа Драгутина и Војислава била је иначе позната по симпатијама према исламу и Оријенту.

Неуверен у тачност овог превода са француског, као и критичан према коришћењу, по њему, сувише хришћанских појмова (Бог уместо Алах, итд.), Илић ипак почиње свој приказ:

Имамо у српскоме преводу и Нови Завет арайскога кулџуса, који ујоредо са Јудејским, Хришћанским и Будистичким, чини квалитетнији кулџуса у културних народа. [...] Довољно је најомиљенији само толико, да је сам превод Корана једна квалитетна добит за оне, који се баве ујоредним проучавањем културних кулџуса, за историку, философа етичара и најзад, на што ми највише полагамо, за нашу браћу Србе, Мухамедева закона, у Босни и Херцеговини, који не познају арайског писмена, те ипак могу данас своје Свето Писмо читати на своме мајерњем, српском језику,

а на самом крају констатовао је:

Наше је мишљење, дакле, да би ваљало после овог превода наћи зналаца арайског језика, па или одговорити превод под критично ујоређење или га са оригинала изнова превести, па тек онда пустићи у јавност. Овако само остаје сумња у верност.

Упркос Илићу и критичарима муслиманске провиденције, Љубибратићев превод остао је више од четири деценије једина у целини штампана верзија Корана у Срба. И после почетка штампања разних целовитих превода са арапског оригинала, Љубибратићев текст нимало није заборављен. Пре него што је доживео целовито репринт издање 1990. и 2016. године,¹¹⁴ био је два

идеја Митрополија у Сремским Карловцима осудила, тражећи од свештенства да спријечи њено ширење”.

¹¹⁴ Мићо Љубибратић (ур. Енес Карић), *Коран*, Ел-Калем, Издавачки центар Ријасета Исламске заједнице БиХ и Муфтијство бањалучко, Сарајево 2016 (садржај ћирич., насловна страна лат.; речник).

пута делимично прештампан: 1927. у књижици здравственог просветитеља Милана Јовановића Батута¹¹⁵ и 1967. – такође латиницом – у антологији Корана коју је саставио књижевник Миодраг Максимовић.¹¹⁶

По мишљењу двојице утицајних савремених стручњака, Љубибратићев главни преводилачки подухват био је првенствено намењен не толико муслиманима колико хришћанима. Да цитирамо израелског историчара Рафаела Израелија (Raphael Israeli):

*Занимљиво ишло је чак један од устаничких вођа, Мићо Љубибратић Херцеговац, касније [после устанка 1875] превео Кур'ан на српски језик, да би показао Србима да вера њихове муслиманске браће по крви није била тако далеко од хришћанства као ишло би се могло помислити.*¹¹⁷

Са овиме се слаже и чувени београдски оријенталиста Дарко Танасковић, када каже да је тај превод био претежно урађен да би Срби православци уочили мноштво сличности и подударности између текста Библије и Корана, које откривају колико свете књиге обе монотеистичке вероисповести имају заједничког.¹¹⁸

Пријем Љубибратићевог превода код муслимана

Pojava svakog novog integralnog prevoda Kurana na bilo koji jezik u svetu izuzetan je trenutak u kulturnom životu, a u slučaju jezika na kojima tekst islamske objave ranije nije bilo moguće u celini pročitati, to je prvorazredan događaj, s višestrukom i trajnom delotvornošću. Ukoliko pri tom narod, ili deo naroda, na čiji se jezik Kuran prvi put celovito prenosi, ispoveda islam i/ili tradicionalno pripada islamskoj kulturno-civilizacijskoj sferi, značaj toga čina prirodno prima i dodatne duhovne i društvene dimenzije.

¹¹⁵ Milan Jovanović Batut, *Život i zdravlje, bolest i smrt u Koranu (po prevodu Miće Ljubibratića)*, Higijenski zavod, Sarajevo 1927, 1–61, плус једна страница.

¹¹⁶ „Svetu celom opomene”, *Izbor iz Kur'ana časnog*, превео Мићо Љубибратић, избор Миодраг Максимовић, предговор др Hasan Kaleši, Vuk Karadžić, Beograd 1967, 123 str.

¹¹⁷ Raphael Israeli, *Political, Social and Religious Studies of the Balkans. Volume I – The Suffering of the Serbs in Sarajevo during the Bosnia War (1992–5)*, Strategic Book Publishing and Rights Co. LLC, USA/Singapore 2021, 18, n. 23.

¹¹⁸ Ауторов разговор са академиком Танасковићем, Београд 10. VI 2022.

Са таквим оптимизмом проф. Танасковић је 1986. започео свој осврт на тада тек издат први превод Корана на албански језик (Ф. Мехди, са арапског).¹¹⁹ На нама је сада да видимо да ли се крајем XIX столећа од позитивних очекивања ишта остварило у муслиманским круговима јужно и западно од Краљевине Србије.

„Pojavu Ljubibratićeva prijevoda Kur'ana registrirao je među ostalih 'Carigradski glasnik'”, пише Мухамед Хаџијагић, па наставља:

Zvanično glasilo skadarskog vilajeta takođe se osvrnulo na pojavu ovog prijevoda, zauzevši negativan stav. Tim je povodom list „Bošnjak” u broju od 10. XII. 1896. donio bilješku u kojoj stoji doslovce:

*Prijevod Kur'ana „Carigradski glasnik” u zadnjem broju, donosi vijest da je Čupićeva zaklada u Biogradu, dala iznesti na javnost prijevod Kurana, te da se na to zvanični list skadarskog vilajeta ljuti govoreći, da prijevod neće biti prav, jer da nije svači poso Kuran prevesti i njegove temeljite navode ustanoviti. Mi na to velimo, da bi dobro bilo, da bi Kur'an u pravom prijevodu i slavenskom jeziku preveden bijo, jer bi onda sigurno svi učeni ljudi o Kur'anu i Islamu drukčije sudili, jer bi uvidjeli, da je Islam na trvdijem temeljima osnovan.*¹²⁰

Исти стручњак упозорава своје читаоце на један битан детаљ:

Zanimljivo je da je i pojavu Ljubibratićeva prijevoda jedan list na turskom jeziku propratio bilješkom (od 22 retka), prema kojoj Kur'an na sprskom jeziku što je izašao u Beogradu ne može biti ni u najmanjoj mjeri adekvatan originalu. Istom prilikom se navodi kako su saznali da je prijevod „poslat knjižarima u Podgorici” (Titograd) „i tamo se u prodaji nalazi”, pa se smatra potrebnim da iznese ovo upozorenje ako bi taj prevod došao do ruku i ako bi ga čitalo muslimansko građanstvo, bilo da taj prijevod dobiju besplatno, bilo da im se ustupi za novac. Ljubibratićevo ime nije inače navedeno. Nije nam poznat naziv lista u kojem je objavljena ova bilješka kao ni tačan datum. Ovu novinsku bilješku smo pronašli, nalijepljenu na primjerku Ljubibratićeva Kur'ana koji se nalazio u posjedu Hafiz Ajni Bušatlića,

¹¹⁹ Darko Tanasković, „Prvi prevod Kurana na albanski”, u: *Kultura Istoka. Časopis za filozofiju, književnost i umetnost Istoka*, br. 9, juli–sept. 1986, 64.

¹²⁰ М. Hadžijahić, nav. delo, 44; делимично цитиран (с малом исправком) и у: Е. Karić, „Rasprave”, 19 i 20, нап. 62.

zatim Mustafe Spahe te konačno Halide Muharemagić, svi iz Sarajeva. Možda je ovo ispravo osvrt u zvaničnom glasilu skadarskog vilajeta, na koji je reagirao „Carigradski glasnik” i „Bošnjak”.¹²¹

По Едину Хајдарпашићу (2015):

*Због незграпној њосиујка при ѡревођењу (awkward translation process) [боље би било: при објављивању] и њовишеној српској националној обележја, књиџа је наишла на њеѡоволну рецејѡију међу босанском муслиманском улемом, као и највећем броју еѡаблѡираних инѡелекѡиуалаца, од којих су неки до 1910-их били учинили сојсѡѡвене ѡреводиладке иницијатѡиве. Српски Кур’ан беше ѡѡрилично корисѡан, додуше за саме српске акѡивѡистѡе, који су својим муслиманским конѡакѡима [у Сарајеву] 1901. најавили Кур’ан ѡреведен и на ћирилицу долазе за расѡоделу ѡо муслиманској омладѡи.*¹²²

Потврдивши Хаѡијахића (1967), према којем је преводилад Корана био „заговорник братске сурадње Срба и Босанских муслимана”,¹²³ Енес Карић (1990) коментарише:

Dakle, prevod Kur’ana Miće Ljubibratića, vođe hercegovačkog ustanka, [...] dočekan je od strane uleme kao antiislamski potez par excellence. U listu Bošnjak čitaoce se više upozorava nego li obaveštava o novom prevodu Kur’ana [...].

Simpatije „Bošnjaka” stoje na strani lista skadarskog vilajeta, a djelomično se mogu tumačiti i prohrvatskom politikom koju je taj list uglavnom vodio.

*Međutim, ideja da se Kur’an prevede na srpskohrvatski jezik, prema Hadžijahiću, ima svoje korijene još 1868. godine. „Po svemu se čini da je ovaj podhvat bio motiviran prije svega političkim razlozima s tendencijom da se izdanjem prijevoda Kur’ana postignu kod Bosanskih muslimana određeni nacionalno-politički efekti...”*¹²⁴

¹²¹ M. Hadžijahić, nav. delo, 41, nap. 8; цитирано и у: Е. Карић, „Расправе”, 18.

¹²² Е. Хајдарпасић, nav. delo, 2015, 121; 241 nap. 142: „С М Филан, 26, јуна 1901, ZMFPräsBH 1063/1901, Архив БиХ. Поврх Кур’ана, један број српских публикација био је посвећен ’српским муслиманима’: н. пр. Миленко Вукићевић, *Знамениѡи срби мусломани* (Београд: Српска књижевна задруга, 1906) или београдски лист *Босанско-херцеѡовачки ѡласник* (1896–1898 и 1905–1909); о таквим публикацијама у Босни, види ZMF PräsBH 207/1898, 1279/1906, i 52/1907, Архив БиХ.).”

¹²³ М. Хаѡѡијахић, nav. delo, 43: „који се посебно истаѡо као заговорник братске сурадње Срба и Босанских муслимана”.

¹²⁴ Е. Карић, „Расправе”, 19, где је и цитиран М. Хаѡѡијахића, nav. delo, 43, 44.

После оног нашим читаоцима већ познатог из часописа *Вила и Србија*, као и онога шта је Скерлић о томе писао, Карић наставља: „Ljubibratić je, čini se, prvi konkretnije izložio svoju zamisao o prevođenju Kur'ana 'na srpski' u sklopu svojih ustaničkih aktivnosti, a također je radio na izmirenju Srba s muhamedancima srpske narodnosti”.¹²⁵ Па одмах потом:

Međutim, unatoč dobrim namjerama Miće Ljubibratića, tuzlanski ultrakonзеративни časopis Hikjmet [Mudrost] u seriji oštih članaka protiv prevođenja Kur'ana za njegov prevod krajne bizarno trvdi da je „čorbine čorbe čorba”. Urednici Hikjmeta su se strogo protivili bilo kojem prevodu Kur'ana, bio on s originala ili nekog drugog prevoda, pa u sklopu svojih frontalnih napada na takvu vrstu aktivnosti kažu:

*„Kad tako mogu biti mršavi, prazni pa i skroz i skroz sakati i krivi direktni prevodi sa arapskog jezika, onda šta da reknemo za Ljubibratićev na našem jeziku, koji je, kakono naš narod rekne: 'čorbine čorbe čorba', jer je preveden sa ruskog, a na ruski sa francuskog jezika, i na koji se često opiru naši tzv. naprednjaci...”*¹²⁶

Od svih bosansko-hercegovačkih časopisa muslimanske provenijencije, časopis Hikjmet je, čini se, najangažovanije pratio problematiku prevođenja Kur'ana. Naravno, to je često činio na grub način. Prema piscima u ovom časopisu.

*„... prevodi Kur'ana, radi svoje mršavosti, manje ili više praznine i jednostranosti, ne djeluju na dušu čitaoca ni iz daleka kao original, koje uči [to jest čita – prim. E. K.] vrlo često sa punim poštovanjem i onaj, koji ga ne razumije...”*¹²⁷

*Usljed ovakve pretpostavke Hikjmet nije mogao izreći pohvale stilu Ljubibratićeva prevoda, a što su učinili i najkonzervativniji bosansko-hercegovački ulemanski krugovi između dva rata. Primjerice, svršenic Al-Azhara, hadži Mehmed Handžić, uočava da je Ljubibratićev prevod stilski lijep: „Ljubibratića prijevod štampan je prije četrdeset godina”¹²⁸ i pored lijepog našeg jezika kojim je taj prijevod pisan u njemu ima dosta pogrešaka i krivo prevedenih ajeta. Osim toga taj prijevod nije sa originala, nego je prijevod prijevoda.”*¹²⁹

¹²⁵ Isto, 19; 20, nap. 66: „Vidi Godišnjak Istoriskog društva Bosne i Hercegovine, god. VII, Sarajevo 1956, str. 185. i dalje. Također vidi Hadžijahić, Ibid, str. 44.”

¹²⁶ Isto, 19–20; 20, nap. 69: „Hikjmet, God. II, broj. 23–24, Tuzla 1931, str. 323”.

¹²⁷ Isto, 20; 20, nap. 70: „Hikjmet, God. II, br. 23–24, 1931, str. 323”.

¹²⁸ Isto, 20; 20, nap. 71: „Handžić je ove riječi pisao 1937”.

¹²⁹ Isto, 20; 20, nap. 72: „H. M. Handžić, Prevod Kur'ana od Hadži Ali Riza Karabega, 'El-Hidaje', God. II, br. 9, Sarajevo 1937, str. 141”.

Обрадивши критику Драгутина Илића, професор Карић наставља:

Hikjmet se ne protivi samo srpskohrvatskim prevodima Kur'ana već i drugim prevodima: „I turski su prevodi mršavi i jednostrani, pa i ako taj jezik – naročito književni – vrvi arapskim i perzijskim riječima, pa tako i ti prijevodi i istim Kur-anskim, jer Turci ne upotrebljuju arapskih riječi u njihovom punom značenju, koje imaju u arapskom jeziku. Stoga i Turčin, koji zna samo turski književni jezik, razumije prevod samo u onom pravcu, u kome mu to omogućuje duh turskog književnog jezika, a to će reći manje ili više jednostrano”.¹³⁰ Hikjmet se također plaši „Kur-ana na latinici”,¹³¹ a ponekada njegove rasprave prelaze u grožničava „upozorenja” na opasnosti koje prevođenja Kur'ana sa sobom donosi. Tako se u jednom broju Ahmed Lufti Čokić opredjeljuje za tumačenje Kur'ana u drugom jeziku ali je odlučno protiv prevođenja.¹³²

Називајући Љубибратића „наш примјер за драму ратовања и превођења”, Синан Грудевић, у кратком животопису објављеном 2015. у једном загребачком листу, пише:

Kao ratnik doživio je teške poraze, kao prevodilac je zaboravljen i ostavljen za buduće neko pokoljenje. On je prvi na naš jezik preveo Kur'an, no taj prevod ne drže po kućama ni muslimani ni hrišćani našega jezika. [...] Ljubibratić je bio prvi koji se kod nas ogriješio o davno učvršćenu zabranu prevođenja Knjige islamske vjere. Vijesti o dočeku njegova prevoda idu od prigušene simpatije do tvrdnje kako „nije svačiji posao Kuran prevesti”. Ovakav je sud izrečen najviše zbog toga što se u taj posao dao neko ko ne samo što nije musliman, nego je bio i ratnik protiv Osmanskog carstva, i to ne bilo kakav, već i ideolog i vojskovođa.¹³³

Свеопште посматрано

Пада у очи да су заправо два православна Србина почела са превођењем свете књиге оних које су, упркос горком историјском искуству, сматрали браћом у народном смислу. Било је то почетком седамдесетих година XIX века у јеку српског националног

¹³⁰ Isto, 20; 21, nap. 74: „Hikjmet, God. II, br. 23–24, str. 324”.

¹³¹ Isto, 20; 21, nap. 75: „Ibid, str. 322”.

¹³² Isto, 20–21; 21, nap. 76: „Hikjmet, God. VI, br. 2, str. 43”.

¹³³ Sinan Grudžević, „Mićo Ljubibratić”, *Novosti*, 13. сiječnja 2015.

романтизма под геслом „брат је мио, ма које вере био”, да су до овог тренутка заборављени пречанин Стеван Петаковић и још увек донекле познати Херцеговац Мића Љубибратић, сваки за себе, предузели тај подухват. Недостатком довољног интересовања међу читаоцима-купцима, оскудном подршком од стране институција, као и slabим материјалним стањем самих преводаца, ниједан превод није видео светлост дана за време не баш дугог живота својих стваралаца. Петаковићев преводачки рад – вероватно углавном са немачког – никад није објављен, нити је обухватио цели текст Корана. Посла тога се Љубибратић прихватио превођење на темељу француског издања Казимирског, а тицао се Алкорана у целини. Тек пуних шест година након Љубибратићеве смрти тај његов рад у Београду изашао је из штампе, и то захваљујући једној задужбини.

Дуго је улема (муслиманско учено свештенство) сматрала искључиво арапски достојним језиком за преношење мистичне дубине њиховог Откровења. Персијски и турски су у том погледу били мање уважени али ипак признати језици, али је сама помисао на превођење – које са конзервативног гледишта увек садржи исувише произвољно реинтерпретираног тумачења – на језик каурина њима била равна богохуљењу. Преписивање, усмено тумачење целог Корана, као и превођење делића истог, били су монопол улеме, која га је и те како бранила. Чак се и борила против наводне безбожне новотарије у облику коришћења штампарија за свете књиге. Тек се током XX века све то значајно али споро променило.¹³⁴

Превођење Корана на матерњи, јужнословенски језик који се у то време називао српски – назив који су муслимани углавном избегавали – постало је дозвољено, под условом да је преводилац хоџа или имам, и то под условом да се преводи са арапског (односно персијског или турског). Јасно је да бивши вођа устаника против Османлија, човек са српским предзнаком, по тим критеријумима није долазио у обзир. То што је он инсистирао да издање

¹³⁴ М. Hadžijahić, *nav. delo*, 40–41, 53. Вид.: Е. Karić, „Rasprave”, 18–20. Уп.: S. Mekić, *nav. delo*, 76: „Неспорно се главни разлог што је један не-муслиман а не један муслиман превео Кур’ан на босански језик [мислећи на Љубибратићев текст] налази у класичној дебати да ли се Кур’ан сме или се не сме превести на друге језике”.

буде одштампано ћирилицом није могло представљати велику препреку, барем у практичном смислу, јер су ретки писмени људи међу муслиманским живљем били навикли на ту азбуку а можда и на арапска слова османског турског. До аустроугарске окупације 1878. малобројне званичне и полузваничне публикације су у Босни и Херцеговини биле двојезичне, на османском турском и српском. То се све нагло променило успостављењем новог режима и његовог свесрдног подстицаја латинице и ширења нове хрватске и бошњачке националне идеологије. Томе се Љубибратић, као и његов посмртни издавач, супротставио, а у томе лежи истовремено политичка тежина избора ћирилице.

Страх од могућег успеха ове својеврсне „офанзиве шармирања” из Србије свакако је допринео јаком противљењу ширењу тог превода од стране муслиманског врха скадарског вилајета, суседа Црне Горе. Неизвесно је у којој је мери то Љубибратићево посмрче допрло до Босне и Херцеговине, након Берлинског конгреса (1878) окупираних од стране Хабзбуршке монархије, као и до неослобођене Рашке области и Јужне Србије. Што се Босне и Херцеговине тиче, тамошња улема, налазећи се на конфузној раскрсници панисламског, османлијског/турског, босанског/бошњачког и хрватског опредељења, нужно није нимало била задовољна наглашавањем српског порекла преводиоца и карактера његовог рада.

И сада се, након скоро једног века муслиманских/бошњачких активности на плану преводњења и објављивања Корана са арапског оригинала на матерњи језик, каткад примети са те стране похвала у речима или на делу српског претече. То је почело са ненамерним, несвесним плагијатом у Корану објављеном 1937. у Мостару, чији је поднаслов поносно гласио „preveden sa arapskog od Hadži Ali Rize Karabega”. Мада добро поткован што се знања арапског тичало, овај школовани теолог и хоџа често је користио Љубибратићев превод наводно ради упоређивања. Тврди се да је 85–90% речи у Карабеговој верзији дословце презето од Љубибратића, а остатак би се по садржају врло мало разликовао од његовог превода.¹³⁵

¹³⁵ Isto, 48–49. Вид. о томе такође: „Predgovor izdavača”, *Kur'an časni* (Preveli Hafiz Muhammed Pandža i Džemaluddin Čaušević; tumačenja i bilješke Džemaluddin

Израз највећег поштовања указан је Љубибратићу 1990. године, то јест недавно пре почетка разарајућег грађанског рата, репринт издањем његовог превода на ћирилици од стране „Svjetlosti”, једне од водећих сарајевских издавачких кућа. На почетку своје пропратне „Napomene priređivača” Енес Карић наглашава да Љубибратићев речник дише дух православља. Ово је, по Карићу, истовремено и мана и предност; предност јер то чини текст лакшим за хришћанско читалаштво. Љубибратићев превод је њему „prvorazredni 'ekumenski događaj’ na našim prostorima na prelazu XIX u XX vijek”.¹³⁶ Притом приређивач са одобравањем цитира Дарка Танасковића, који Љубибратићев превод оцењује као „jezički i stilski najbolji, a značenjski zadovoljavajući”.¹³⁷ Дванаест година пре Танасковића, Хацијахић се још похвалније изразио:

*Ljubibratićev prijevod Kur'ana stekao je ugled i po tome što je istican kao uzoran jezični spomenik. Ljubibratićev jezik, zastupljen u njegovu prijevodu Kur'ana, postao je značajan za naše filologe i lingviste po čistoći jezika i frazeologiji.*¹³⁸

Закључак

Из целог претходног излагања може се без двоумљења закључити да Љубибратић није био свештеник већ лаик, као и да није био први који је почео да преводи Коран на српски, јер то почасно место заузима Стеван Петаковић. Тај његов савременик није превео Коран у целини, преводио га је претежно са немачког, али његов до данас очувани рукопис никада није објављен. Започет око 1873–74. и сигурно готов за издавање пре 1879. го-

Čaušević; redakturu prijevoda obavio Hazif Omer Mušić), Stvarnost – Ognjen Prica, Zagreb 1984, VI–VII. Салих Селимовић на крају [нав. дело], 190–192, пише о Карбеговом раду да „је био само лоша компилација Љубибратићевог превода. Ни каснији преводи нису били много бољи”. Цитирано по: [Анон.], „Мићо Љубибратић”.

¹³⁶ Е. Карић, „Napomena priređivača”, у: Мићо Љубибратић (preveo), *Koran. Reprint izdanja iz 1895.godine*, Svjetlost, Sarajevo 1990, 43.

¹³⁷ Darko Tanasković, „Kur'an”, *Mogućnosti. Časopis za književnost, umjetnost i kulturne probleme* (Split), бр. 8–9, 1979, 882, цитиран према Е. Карић, „Rasprave”, 19, нар. 58.

¹³⁸ М. Hadžijahić, нав. дело, 53.

дине, Љубибратићев превод, са француског, обухватио је цели Коран. Могуће да је целина текста дорађена на крају самог превођења. Упркос његовом великом и дуготрајном личном настојању, као и напорима других након Љубибратићеве смрти, да се текст штампа, то се десило тек 1895. године. Поистовећивање године издања и године почетка превођења нарочито у овом случају доводи нас у заблуду.

Љубибратић се тим послом није бавио ни из каквих великосрпских тежњи, него у истинској жељи да да свој допринос премошћивању дубоког јаза између својих православних земљака и њихових домаћих муслиманских суседа, са којима се у савезу надао супротстављању туђинској власти, до 1878. османлијској, а од те године хабзбуршкој.

Post scriptum писца

После завршетка овог прилога смо наишли на следећи књижевни оглас¹³⁹:

139 Михаило Љубибратић, „Претплатни позив на Ал-Коран”, *Сѣармали*, бр. 24, 30. 8. 1879, 191; исто, *Slovinac*, god. 2, br. 19, 1. 10. 1879; мало краће у *Српска зора*, год. IV/1879, св. 8.

ПРЕТПЛАТНИ ПОЗИВ

на

АЛ-КОРАН

Што је еванђеље за хришћански свијет, то је Ал-Коран за мухамедански. Ал-Коранска начела нагло су се распрострла по три дијела свијета и обухватила више од једне четвртине цијелога рода човјечанскога. Она се и дандашњи шире у средњој Африци, у Индији, у Китају и на Малајским островима.

Ал-Коран је већ одавно преведен готово на све европске језике, изузев српски.

Французи, Италијанци и Нијемци, ма да неимају својих санародника који исповиједају Мусломанство и ма да њихови животни интереси нијесу тијесно скопчани с њим, ипак нађоше за вриједно превести Ал-Коран и познати се са његовим начелима и духом.

А Срби, који су пет стотина година у непосредном додиру са Мусломанством; Срби, који неби требали да на Ал-Коран гледају као на туђу књигу, него на против као на своју, јер у Босну, Ерцеговини, Старој Србији и Зети имају најмање једну трећину своје браће која исповедају ислам; Срби, најпослије, који кроз сву овоју браћу, морају остати у додиру са Мусломанством, неимају Ал-Коран преведен на свој језик!

То је погрешка!

Српска матица у Новоме Саду опазила је ту празнину у српској књижевности и, прије неколико година, расписала је награду за прево Ал-Корана.

Ја сам, назад пет година, превео Ал-Коран по трећем француском издању од Казимирског.

О преводу имам рећи само ово: Трудио сам се што сам боље могао и умио, да буде што вјернији извору из ког је потекао. А погрешке, које су се јамачно морале подкрати при превађању нека изволе исправити она господа између мусломанских Срба који познају арапски језик.

Ја бих желио да се Ал-Коран печата у овој години, но моју жељу нећу моћи остварити ако се на скупи претплатника барем толико, колико је потребно са се покрију трошкови за печатање.

Тога ради обраћам се браћи мусломанске вјере, Српским, Хрватским и у опште свим југословенским, патриотима и уредништвима са молбом, да изволе потрудити се око скупљања претплатника.

Ал-Коран ће имати около тридесет печатаних табака на великој осмини и стајаће у претплати 4 динара за Србију, 2 форинта за Аустрију и Црну Гору, а 20 гроша за Босну, Херцеговину и Турску.

Скупљачи, осим моје топле захвалности, имају за своју замуку десету књигу или десети део новца.

Рок претплати траје до конца мјесеца Септембра, а књига ће изићи и разасла ти се претплатницима до конца ове године.

Молим да се претплата шаље у плаћеном писму на Књижару Велимира Валожића у Београду која јамчи за послану јој новац.

МИХАИЛО ЉУБИБРАТИЋ.

Слика 5. Претплатни позив Ал-Корана из 1879. (без извора!)

René Grémaux
Independent researcher
Netherlands
gremauxrene@gmail.com

VOJVODA MIĆA LJUBIBRATIĆ, A FIGHTER FROM
HERZEGOVINA AGAINST THE OTTOMANS AS
THE TRANSLATOR OF THE FIRST SERBIAN EDITION OF
THE QUR'AN – UNRAVELING A 150-YEAR-OLD PARADOX

Summary

By scrutinizing archival records, published sources and historical literature personally assembled in Serbia and Bosnia-Herzegovina by the author, as well as relevant additional material available on the Internet (an indispensable asset for continuation of research while being abroad during a pandemic), he is able to demonstrate the fallacy of much of the standard notions, upheld to this very moment, concerning the involvement of Herzegovinian Mića Ljubibratić with the translation and publication of the Qur'an in its entirety. His posthumously published 1895 translation is often considered the starting point for transcribing the holy book of the South-Slavic votaries of Islam into their native language. However, this presentation points to the mostly forgotten preceding several decades-long great effort, one that was not so much put into the translation itself, but moreover into surmounting different obstacles on the way to its publication. The article also deals with the other recurrent misconceptions, such as that the translator was an Orthodox priest – which he by no means was; that he translated the Qur'an from Russian – while he did so from French; that he was the first among Serbs to venture into that undertaking – whereas the holder of that honorary place was Stevan Petaković, although his translation of parts of the Qur'an, mainly from German, failed to be published. Apart from snatching Ljubibratić's younger contemporary rival from oblivion, this article also reveals that the manuscript of Petaković's translation still exists, while the whereabouts of Ljubibratić's remains fully unknown. That the man behind the first Serbian edition of the Qur'an, that is to say Ljubibratić, was in fact a military leader of the Orthodox insurgents of his homeland against Ottoman rule, is not logical to many, and, to some Muslims, hardly acceptable. In order to unravel this paradox, the present contribution discusses the issue of how Ljubibratić's vigor regarding the Qur'an fits into his goal of achieving political cooperation between Christians and domestic,

non-Turkish Muslims. The conclusion of which is that Ljubibratić's Qur'anic endeavour was part and parcel of his (in hindsight largely unsuccessful) policy of national integration towards his Muslim fellow countrymen and was aimed to undermine their old allegiance to the Ottoman empire and their incipient friendship to the new Habsburg rulers of the post 1878 era.

Keywords: Mića Ljubibratić, Stevan Petaković, first translators of the Qur'an in Serbian; early reception of Ljubibratić's printed translation.

Доц. др Ирена Колај Ристановић
Филолошки факултет у Београду
Катедра за оријенталистику
irena.sekerleme@gmail.com

ПОЗАЈМЉЕНИЦЕ ИЗ ОСМАНСКОГ ЈЕЗИКА У ПРОТОКОЛИМА САБОРНЕ ЦРКВЕ У БЕОГРАДУ 1816–1878: ПРИЛОГ ОНОМАСТИЧКИМ ИСТРАЖИВАЊИМА

САЖЕТАК: Српски језик обухвата обиље позајмљеница из османског језика које су након вишевековног присуства Турака Османлија на овим просторима нашле своје место у списима управне, извршне и судске власти, али и свакодневной употреби у свим сферама друштвеног деловања појединца. Поједине позајмљенице немају свој еквивалент у српском језику. Протоколи Саборне цркве у Београду на старословенском језику део су покретног културног наслеђа Републике Србије и садрже податке о крштеним, венчаним и преминулим грађанима Београда који су припадали парохији ове цркве. Уз детаљне податке, обавезно су навођени и називи занимања, тј. професија којима су се бавили родитељи крштених, односно „млада и женик”, те преминули. Овај рад резултат је истраживања које је обухватило 45 протокола Саборне цркве, чији уписи садрже позајмљенице из османског језика / турцизме у виду назива за занимања и допринос је ономастичким истраживањима. Приликом истраживања коришћен је интердисциплинаран приступ теми.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: ономастика, позајмљеница, турцизам, османски језик, црквени протоколи, занимање.

Протоколи крштених, венчаних и умрлих Саборне цркве у Београду: извор за ономастичка истраживања

Као што је познато, ономастика је посебна грана лингвистике која проучава лична имена – имена и презимена, надимке,

порекло назива места – топонимија, и људи – антропонимија.¹ Оксфордски речник дефинише реч „ономастика” као „науку која се бави проучавањем порекла настанка и формирања личних имена”.² Истраживања на пољу ономастике захтевају изучавање и познавање различитих наука и научних дисциплина попут историје, етнологије, етимологије, дијалектологије, те мистике.

Грана ономастике која се бави проучавањем „настанка и значења властитих имена, те укупним понављањем појединих имена на неком подручју” назива се антропономастика.³ Антропономастика пружа различите податке о властитом имену као чиниоцу културног идентитета појединца, те једног народа, обухватајући историјско-културолошки аспект на основу ког је то име настало. Изучавање порекла властитих имена, уже посматрано, даје податке „о језичким карактеристикама, развоју и језичкој стварности неког језика”.⁴ Из назива занимања, а која су предмет нашег интересовања, настајала су презимена.

Архивска грађа Збирке црквених матичних књига похрањена је у Историјском архиву Београда, а Законом о културним добрима Републике Србије дефинисана је као архивска грађа од изузетног значаја.⁵ Садржински представља обиман материјал чија анализа и обрада пружају допринос широком пољу истраживања научних дисциплина којима се служи ономастика.

Вођење протокола о крштеним, венчаним и преминулим лицима на тлу Србије⁶ почело је у првој половини XIX века.

¹ Термин „ономастика”, у: Иван Клајн, Милан Шипка, *Велики речник српских речи и израза*, Нови Сад 2007, 850.

² Термин „ономастика”, у: *Ilustrovani Oxford engleski rečnik*, ur. Jelka Jovanović, Београд 2008, 571.

³ Иван Клајн, Милан Шипка, нав. дело, 850.

⁴ Ксенија Ајкут, „Специфичност турске антропонимије као израз узајамног деловања језика и културе”, *Научни састај савременог слависта у Вукове дане*: сепарат, 39/1, Београд 2009, 305–318.

⁵ Требало би нагласити да је назив поменуте збирке посве неодговарајући. Збирку заправо чине протоколи крштених, венчаних и упокојених лица, те би њен назив требало да буде *Збирка црквених протокола* или *Збирка протокола Српске православне цркве*.

⁶ Хронолошки посматрано, вођење својеврсних црквених протокола Српске православне цркве има дуг историјски развој и ток. Кореспонденција представника Цркве ову праксу смешта у XVIII век. Наиме, након што је митрополит

Начин вођења евиденције припао је надлештву парохијских црквених уреда 1837. године. Познато је да су и до тада вођени црквени протоколи који су подржавали јединствен образац уписа на нивоу сваке цркве.⁷ Међутим, од 1837. године почели су званично да се воде црквени протоколи за које су свештеници на нивоу једног парохијског храма плаћали четири талира.⁸ Тадашњи архиепископ београдски и митрополит српски Петар Јовановић донео је Уредбу 1840. године према којој су свештеници морали да воде протоколе уредно и по истом обрасцу, а уколико би се утврдило да је дошло до пропуста, о томе би била обавештена Митрополија.⁹ Од изузетне важности за Цркву било је крштавање новорођене деце пре осмог дана старости како се не би догодило да новорођенчад премине некрштена. Из тог разлога свим протојерејима упућено је писмо 29. јула 1859. године којим се дају упутства „о крштењу новорођене деце до осмог дана по рођењу и у случају скоре смрти”.¹⁰

Вођење протокола крштених, венчаних и преминулих није био једноставан посао јер су многи верници тек касније пријављивали датум рођења детета, а по заказивању крштења, па је протојерејима послато писмо 25. јануара 1865. године којим се прекоравају због учесталих грешака у вођењу протокола, те им се препоручује да о истом послу поведу рачуна како не би били

београдско-карловачки Мојсије Петровић послао упутство о вођењу евиденције рођених, венчаних и умрлих протосинђелу Василију Димитријевићу у Карловцима 1727. године, започело се са основном евиденцијом са идејом да се израде јединствени обрасци. Јасмина Живковић, „Заштита црквених матичних књига као дела културне баштине Србије (упоредна анализа стања у матици и дијаспори)”, *Очување и заштити културно-историјског наслеђа Србије у иностранству: зборник радова*, ур. Видоје Голубовић, Петар Петровић, Београд 2011, 121–145.

<https://bib.irb.hr/datoteka/938222.Britannia_Pacificatrix_Milena_Joksimovic_Rade_Milic_All.pdf> (14. 02. 2022)

⁷ Свемир Поповић, „Црквене матичне књиге ваљевског краја у Историјском архиву Ваљево”, *Гласник Међуопштинској историјској архива Ваљево*, 33, Ваљево 1999: < <http://istorijskiarhiv.rs/sites/default/files/PODACI/materijali/GLASNIK%2033/Glasnik%2033%20Sveмир%20Popovic.pdf> > (22. 3. 2021)

⁸ *Уредбе и йройиси Миѣройолије беоѣрадске 1835–1856*, приредили Зоран Ранковић, Мирослав Лазић, Пожаревац 2010, 38.

⁹ Исто, 94.

¹⁰ *Уредбе и йройиси Миѣройолије беоѣрадске 1857–1876*, приредили Зоран Ранковић, Мирослав Лазић, Пожаревац 2010, 78.

кажњени.¹¹ Протојереји су у вођењу протокола имали и других проблема, међу којима се истиче појава самоиницијативне промене имена добијеног приликом крштења. Лица којима су родитељи давали „крштено” и „световно” име задавала су проблем свештенству приликом каснијег уписа у протоколе венчаних и умрлих. Због тога су протојереји упозорени циркуларним писмом од 29. јануара 1871. године да пре уписа у протокол венчаних или умрлих утврде тачно име и идентитет верника.¹²

Неуредно вођење протокола крштених, венчаних и умрлих било је предмет Казнителног законика Кнежевине Србије. Овај законик је прописао кажњавање „свештеника ма које вере, који неиспуњава правила која су прописана у смотрењу протокола о рођенима, венчанима и умрлима” новчаном казном од 50 талира или затвором до годину дана.¹³ Закоником је предвиђено да се свештеник који кривотвори упис у протоколе казни „заточењем до десет година”, а онај који наплати црквену таксу више од предвиђене новчаном казном од 50 талира или затворском до три месеца.¹⁴

Протоколи Саборне цркве у Београду сачувани су упркос чињеници да је она оскрнављена и опљачкана у периоду након устанка 1813. године. Марко Поповић наводи да је иконостас репариран 1819. године, а свод 1820, и да су 1831. године доведени грађевински радници из Панчева како би утврдили стање црквеног објекта и предложили план санације.¹⁵ Одлучено је да се стара Саборна црква поруши 1836. године, а изградња нове је започета 1837. и завршена 1845. године.¹⁶ Ови нам подаци још једном указују на значај чињенице да су црквени протоколи сачувани

¹¹ Исто, 190.

¹² Исто, 268.

¹³ *Казнишелни законик за Књажевство Србију*, гл. 12 „О злочинствима и преступењима свештеника у смотрењу венчања и смотрењу вођења протокола о рођенима, венчанима и умрлима”, чл. 142; Драган Новаковић, *Кривични законик Кнежевине Србије*, Градина 1991, 226.

¹⁴ Исто, чл. 143–144.

¹⁵ Марко Поповић, „Прилог проучавању старе српске вароши – стара Саборна црква и Митрополитски двор”, *Глас Српске академије наука и уметности*, Одељење историјских наука, књ. 16, Београд 2012, 165.

¹⁶ Исто, 165–166.

од пропадања и предати Историјском архиву Београда на трајно чување и заштиту без потребе за конзервацијом.

На примеру протокола Саборне цркве у Београду, чији је садржај био предмет нашег истраживања и чини га 45 књига протокола,¹⁷ можемо потврдити да су протоколи крштених вођени од 1816. године, те да су садржали образац уписа који је одговарао касније прописаном од стране државе – Кнежевине Србије.

Према устаљеном обрасцу, протоколи крштених садрже податке о полу рођеног детета, дану и месецу рођења, имену оца и мајке, те њиховом пореклу и очевом занимању, имену и презимену јереја, месту уписа, имену крштеног детета, имену кума, његовом пореклу и са стране је забележен датум уписа у протокол.

Протоколи венчаних садрже основне податке о младожењи, затим млади, њиховом пореклу и младожењином занимању, имену јереја и називу и седишту цркве у којој су венчани, имену кума и његовом пореклу, а на крају је забележен датум венчања.

Протоколи умрлих садрже основне податке о умрлом лицу, имену и презимену, пореклу, имену свештеника који је извршио упис или појање, те месту укопа и датуму смрти.

Наше истраживање фокусирано је на називе занимања уписаних лица у протоколе Саборне цркве, од којих су касније често настајала њихова презимена. Важно је напоменути да сви становници београдске вароши нису били пореклом из Београда, већ досељени у варош из различитих разлога. Опадање моћи Османског царства, борба за независност српског народа, буне, ратови и буђење националне свести код балканских народа условили су миграције, које су за последицу оставиле етничку разноликост београдске вароши у XIX веку. О етничкој разноликости православних житеља вароши сведоче уписи у црквене протоколе, а уписани варошани пореклом су из различитих крајева Балкана, о чему посебно сведоче протоколи умрлих лица.¹⁸

¹⁷ Историјски архив Београда (= ИАБ), Збирка црквених матичних књига (= ЗЦМК), Саборна црква у Београду, 1816–1905, књ. 1–45.

¹⁸ Ирена Колај Ристановић, *Културни идентитет муслимана у Београду 1841–1867*: докторска дисертација, Филолошки факултет у Београду, Београд 2021, 163–164.

Пример формулара уписа крштених:¹⁹

1.	Пол младенца	Мушко	Датум уписа 23. носембар 1819.
2.	Месец	Октобар	
3.	Дан	21.	
4.	Име оца младенца	Димитри(ј)е – тутунџија	
5.	Име мајке	Јелена/Елена	
6.	Житељ	Београдски	
7.	Име и презиме свештеника	Јевтимије Вујадиновић	
8.	Парох цркве	Светог Архангела Михаила Београдске нахије	
9.	Место	Београд	
10.	Име младенца	Никола	
11.	Име кума	Георгије	
12.	Житељ	Београдски	

Пример формулара уписа венчаних:²⁰

1.	Име и презиме женика	Цветко – симиџија	Датум уписа 17. август 1816.
2.	Житељ	Београдски	
3.	Име и презиме невесте	Јанићија	
4.	Житељ	Београдски	
5.	Име и презиме јереја	Милан Томић	
6.	Парох цркве	Светог Архангела Михаила	
7.	Место (цркве)	Београд	
8.	Име и презиме кума	Христо Величков	
9.	Житељ	Београдски	

Пример формулара уписа умрлих:²¹

1.	Име, презиме и занимање	Теодор Видовић
2.	Годиште	37
3.	Брачно стање	у браку
4.	Да ли се исповедио или причестио?	Није
5.	Дан смрти	29. септембар 1863.
6.	Дан сахране	30. септембар 1863.
7.	Име и презиме свештеника	Јереј Новица Лазаревић, парох цркве Светог Архангела Михаила

¹⁹ ИАБ, ЗЦМК, 1819, књ. 6.

²⁰ ИАБ, ЗЦМК, 1816, књ. 34.

²¹ ИАБ, ЗЦМК, 1863, књ. 17.

НАПОМОЊО КРЕЩАВАЊА

6

Година Мѣсяцъ пола <i>Августъ</i> Мѣсяцъ <i>Сентябрь</i> Ані <i>У</i> <i>Павловъ</i> Аѣта предположеніи: Сѣя Младѣнца <i>Андрѣя</i> Мѣти не <i>Има</i> Житѣи <i>Белотрицки</i> Крѣпѣи и мѣромъ стѣмъ помѣзана трѣз мѣнѣ <i>Белотрицки</i> Парѣха <i>Бѣли</i> <i>Сѣя</i> <i>Сѣя</i> Сѣя: Мѣя и Ані подѣ аѣтомъ половѣннѣи. И дѣно сѣмъ во сѣ: крѣпѣи мѣдѣнцѣ Има <i>Белотрицки</i> Воспрѣи сѣмъ <i>Белотрицки</i> Житѣи <i>Белотрицки</i>	18 <i>19</i> Мѣя <i>Сентябрь</i> Ані <i>19</i>
Година Мѣсяцъ пола <i>Августъ</i> Мѣсяцъ <i>Сентябрь</i> Ані <i>28</i> <i>Павловъ</i> Аѣта предположеніи: Сѣя Младѣнца <i>Андрѣя</i> Мѣти не <i>Има</i> Житѣи <i>Белотрицки</i> Крѣпѣи и мѣромъ стѣмъ помѣзана трѣз мѣнѣ <i>Белотрицки</i> Парѣха <i>Бѣли</i> <i>Сѣя</i> <i>Сѣя</i> Сѣя: Мѣя и Ані подѣ аѣтомъ половѣннѣи. И дѣно сѣмъ во сѣ: крѣпѣи мѣдѣнцѣ Има <i>Белотрицки</i> Воспрѣи сѣмъ <i>Белотрицки</i> Житѣи <i>Белотрицки</i>	18 <i>19</i> Мѣя <i>Сентябрь</i> Ані <i>28</i>
Година Мѣсяцъ пола <i>Августъ</i> Мѣсяцъ <i>Сентябрь</i> Ані <i>18</i> <i>Павловъ</i> Аѣта предположеніи: Сѣя Младѣнца <i>Андрѣя</i> Мѣти не <i>Има</i> Житѣи <i>Белотрицки</i> Крѣпѣи и мѣромъ стѣмъ помѣзана трѣз мѣнѣ <i>Белотрицки</i> Парѣха <i>Бѣли</i> <i>Сѣя</i> <i>Сѣя</i> Сѣя: Мѣя и Ані подѣ аѣтомъ половѣннѣи. И дѣно сѣмъ во сѣ: крѣпѣи мѣдѣнцѣ Има <i>Белотрицки</i> Воспрѣи сѣмъ <i>Белотрицки</i> Житѣи <i>Белотрицки</i>	18 <i>19</i> Мѣя <i>Сентябрь</i> Ані <i>26</i>

Слика 1. Извод из Протокола крштеных 1819. године²²

²² ИАБ, ЗЦМК, 1819, књ. 6.

О позајмљеницама из османског језика

Речи српског језика које су страног порекла најчешће именујемо термином „позајмљеница”.²³ Иако нашој научној јавности није непозната област изучавања позајмљеница из османског језика или турцизама, ради опште информисаности и бољег разумевања предмета нашег интересовања, требало би рећи реч више о овој врсти позајмљеница.

Најшире одређење позајмљенице из османског језика или термина „турцизам” дао је Рикард Симеон у *Енциклопедијском рјечнику лингвистичких назива* у коме их дефинише као „ријечи или изразе турског подријетла у којему другом језику”.²⁴

Мирјана Теодосијевић наводи да су познаваоци српског језика, турколози и научници готово све позајмљенице које су путем кореспондентних списа на османском језику, дакле путем османског језика, продрле у српски називали „османизмима” или „орјентализмима”. Тек након детаљних и опширних истраживања Асима Пеца, општеприхваћен назив за позајмљенице из турског језика постао је термин „турцизам”.²⁵

О сложености утврђивања порекла речи, посебно оних које су посредством Турака Османлија примљене у српски језик, говори и становиште Дарка Танасковића, који сматра да „термин турцизам садржи различите нивое”, те је „критеријум за њихово одређивање више културно-историјски и цивилизацијски, него лингвистички”.²⁶ Такође, Дарко Танасковић указује на термин „османизам”, под којим би се подразумевале речи које су преузете током периода владавине Турака Османлија, „где је једини релевантан преносник језик, као носилац одређене културе, а не изворна етимологија”.²⁷

²³ Ранко Бугарски, „Стране речи данас: појам, употреба, ставови”, *О лексичким позајмљеницама*: зборник радова, Београд–Суботица 1996, 75.

²⁴ Rikard Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, II, Zagreb 1969, 243–244.

²⁵ Miryana Teodosijević, „Türkçe Alıntılar: Kültür Mirasımızın Dil Hazinesi”, у: *Miras: Sırbistan'da Yaşayan Türk Kültürü Unsurları*, Erzurum 2016, 11; Асим Пецо, *Турцизми у Вуковим рјечницима*, Београд 1987, 8.

²⁶ Darko Tanasković, „Sociolingvistički aspekti ideologizacije pozajmljenica”, *Jezik u savremenoj komunikaciji*: zbornik radova, Beograd 1983, 96–115.

²⁷ Марија С. Ђинђић, нав. дело, 14.

Турци Османлије су током своје вишевековне владавине, „као носиоци новог поретка и друштвеног уређења и источњачке, исламске културе, установили низ нових установа и појмова” у свим областима друштвеног деловања.²⁸ Османска држава, чији је државни апарат почивао на деловању централне и локалне администрације Царства, створила је потпуно нову друштвенополитичку атмосферу у којој је долазило до међусобног преплитања различитих језика. У градовима, као носиоцима османске државне политике и привредног живота, забележен је најјачи утицај османског језика, посебно на пољу трговине и занатства, а поједини термини нашли су своје трајно место у језицима покорених народа. Занимљиво је да су становници са села омогућили продор османских назива за занате у сеоска насеља доносећи занатске производе из градова у своја места.²⁹ Област исповедања вере забележила је код различитих конфесионалних група најмањи уплив турцизама, а тамо где су забележени, представљају називе за занате и њихове носиоце.

Према начину и учесталости употребе, поделу турцизама дала је Мирјана Теодосијевић у свом раду *Türkçe Alıntılar: Kültür Mirasımızın Dil Hazinesi*.³⁰ Међу „историјске турцизме” (тур. *tarihsel alıntılar*) сврстала је оне које више нису у употреби, а којима припадају речи нестале заједно са појединим установама које је формирао државни апарат Османског царства (на пример: Диван (тур. *Divân-i Hümayûn*)). У турцизме које је назвала „архаичним” (тур. *arkaik alıntılar*) убројила је све оне речи које се више не користе у свакодневном говору у српском језику (на пример: терзија (тур. *terzi*)). У трећу групу турцизама, које је назвала „асимиловани” (тур. *asimile alıntılar*), Мирјана Теодосијевић је груписала речи које потичу из османског језика и у потпуности су се одомаћиле у српском језику. Међу њима налазе се бројне речи које се користе у свакодневном говору у свим областима друштвеног деловања (на пример: јастук (тур. *yastık*)).³¹

²⁸ Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo 1966, 12.

²⁹ Марија С. Ђинђић, нав. дело, 98.

³⁰ Miryana Teodosijević, *“Türkçe Alıntılar: Kültür Mirasımızın Dil Hazinesi”*, 11–14.

³¹ Исто.

Теуфик Муфтић сматра да позајмљенице о којима говоримо у највећем броју етимолошки припадају арапском и персијском језику, а да су услед слабе заступљености ове теме у научним радовима, међу турцизме сврстани и арабизми и фарсизми. Из корпуса турцизама који припада првом издању речника Абдулаха Шкаљића, Теуфик Муфтић је извојио 3.800 речи, те навео да оне потичу из арапског језика.³² У другом издању речника Абдулаха Шкаљића бележи се постојање 8.742 турцизма у некадашњем српскохрватском језику.³³ Несумњиво је да је арапски језик, посебно у области исламске вере и права, те њихове примене у пракси, оставио огроман траг у османском језику о чему сведочи богата шеријатско-правна терминологија.³⁴ Речи које воде порекло из арапског језика, а њихова употреба је изузетно фреквентна у свакодневном животу муслимана, посебно у области исламске теологије и права, свеобухватно су сврстане под назив „исламска терминологија”. Ове речи нису дефинисане термином „исламизам” који би, према мишљењу Енвера Ујкановића, требало да буде употребљаван.³⁵

Речнички фонд који се тиче позајмљеница из персијског језика, а које су нашле своје трајно место у српском, посебно се истиче у делима српске народне књижевности.³⁶

Утицај османског турског језика на друге балканске језике био је најинтензивнији у време трајања османске административне управе на Балкану и није потребно наглашавати да највећи број позајмљеница потиче управо из овог периода. У овом раду се под термином „позајмљеница из османског језика” или „турцизам” подразумева терминологија за коју се претпоставља да је у српски језик ушла у периоду од XIV до XX века. Истовремено, у овом раду су као позајмљенице из османског језика означене све оне речи које су путем овог језика преузете у срп-

³² Teufik Muftić, *nav. delo*, 6.

³³ Kseniya Aykut, “Türkçe’nin Sırp Dilinde Kullanılan Soyadları Üzerindeki Etkisi”, *Uluslararası Balkan Dilleri Üzerine Etkisi Sempozyumu*, 29 Mayıs 2009-Üsküp, Üsküp 2010, 84.

³⁴ Неркез Смаилагић, *Лексикон ислама*, Сарајево 1960, 72.

³⁵ Enver Ujkanović, *Islamska terminologija u jugoslovenskoj upotrebi 1918–1941*, Novi Pazar 2011, 27–28.

³⁶ Žana Akopdžanjan, „Uticaj persijskog jezika i književnosti na jezik i književnost drugih naroda”, *Nur*, br. 60, Beograd 2011, 49.

ски без обзира на њихову ширу етимологију. Рад није обухватио детаљно бављење предосманским турцизмима, речима позајмљеним пре доласка Турака Османлија на Балкан, „које се у оквиру турских језика генетски разликују од османских турцизама и представљају део ширег лексичког фонда српског језика”.³⁷

О проучавању позајмљеница из османског језика/турцизама

Изучавање позајмљеница из османског језика у Србији има своју традицију, а научни радници су овој теми дали значајан допринос полазећи са различитих становишта и користећи разноврстан материјал као корпус истраживања. Није непознаница да је још Вук Стефановић Караџић указивао на неопходност проучавања речи турског порекла. У свом *Српском рјечнику* „турске рјечи за које је јамачно знао да су турске” означио је звездицом, а нагласио да за поједине не постоји еквивалент у српском језику, те да су „као такве незаменљиве”.³⁸ Разгранат привредни систем који је Османско царство донело укључио је примену богате терминологије која се у највећој мери задржала у српском језику. Овај приручник је публикован 1818. године, а његово друго издање угледало је светлост дана 1852. године. Речник Вука Караџића сматра се првим делом ове врсте у којем се изучавају турцизми.³⁹

Хронолошки посматрано, историјатом изучавања присутности позајмљеница из османског језика у српском језику није могуће бавити се не узимајући у обзир резултате истраживања присутности тих позајмљеница у другим језицима Балкана. Разумљиво је и јасно да није могуће, у овим оквирима, дати податак о свим студијама, већ поменути најкоришћеније изворе и литературу.⁴⁰

³⁷ Снежана Петровић, *Турцизми у српском љризренском јовору: на материјалу из рукописне збирке речи Димитрија Чемериџића*, Београд 2012, 10.

³⁸ Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник: истолкован њемачким и латинским ријечма*, Беч 1818, 20.

³⁹ Miryana Teodosiyeвић, “Türkçe Asıllı Sözcükler Sırpçada Modadan Çıkıyor Mu?”, *Uluslararası “Türkçe’nin Balkan Dilleri Üzerine Etkisi” Sempozyumu*, 29 Mayıs 2009-Üsküp, Üsküp 2010, 76.

⁴⁰ Од објављивања *Српског рјечника* В. С. Караџића 1818. године до 1993. године објављено је преко 250 радова и лексикографских приручника на исту тему: Снежана Петровић, нав. дело, 10.

Најкоришћенији лексикографски приручник у којем се проучавају турцизми јесте речник Абдулаха Шкаљића *Турцизми у српскохрватском језику*, један од извора за настанак *Речника српскохрватској књижевној и народној језика* Српске академије наука и уметности.⁴¹

Етимолошки речници у којима се проучавају турцизми јесу *Етимологијски рјечник хрватскога или српскога језика* Петра Скока,⁴² те *Rječnik posuđenica iz turskoga jezika*, Милана Носића, који садржи 22.221 одредницу. Садржај овог приручника пружа нам анализу етимологије позајмљеница из османског доба која је настала тумачењем значења ових позајмљеница из корпуса постојећих приручника.⁴³

Бројне научне студије дале су податке о фонетским одликама турцизама. Милан Адамовић је анализирао развој вокализама у суфиксима појединих позајмљеница из османског језика,⁴⁴ док су се поједине студије у проучавању турцизама ослониле на *Речник српскохрватској књижевној и народној језика* САНУ. Премда је његов садржај базиран на народном језику, садржи „традиционални књижевни и општекултурни језик, који се користио током XIX и XX века, почевши од Доситеја и Вука”.⁴⁵ У истраживачким радовима и студијама обрађиване су позајмљенице из османског доба и са аспекта њихове употребе у књижевним делима, а важност прикупљања, анализе, обраде и саопштавања резултата на ову тему није потребно наглашавати. Уколико бисмо турцизме посматрали и као културно добро, као део садржаја примарних историјских извора, требало би поменути рад Мирјане Маринковић. Она у свом раду „*Sırp Kültüründe Osmanlı Damgası*” даје примере турцизама који имају широку употребу у српском језику.⁴⁶

⁴¹ *Речник српскохрватској књижевној језика и народној језика*, САНУ, књ. I–VI, Београд 1969–1976.

⁴² Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, uredili Mirko Deanović i Ljudevit Jonke, knj. I, A–J, Zagreb 1971.

⁴³ Milan Nosić, *Rječnik posuđenica iz turskoga jezika*, Rijeka 2005.

⁴⁴ Milan Adamović, „Razvitak vokalizama kod nekih osmanskih sufiksa”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XXII–XXIII, Sarajevo 1972–1973, 281–299.

⁴⁵ *Речник српскохрватској књижевној и народној језика*, Београд 1959.

⁴⁶ Miryana Marinković, „*Sırp Kültüründe Osmanlı Damgası*”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2/2012, 51.

Велики допринос изучавању турцизама дала је Марија Ђинђић у докторској дисертацији *Турцизми у савременом српском књижевном језику – семантичко-деривациона анализа*.⁴⁷

Турцизми у протоколима Саборне цркве у Београду (1816–1878)

Протоколи крштених, венчаних и умрлих Саборне цркве у Београду (1816–1904) обухватају протоколе крштених од 1816. до 1875. године, протоколе венчаних од 1816. до 1904. године и протоколе умрлих од 1816. до 1904. године.

Период који смо одабрали за проучавање позајмљеница из османског језика чине 45 књиге у којима су забележени турцизми који се односе на терминологију из области привреде и занатства. Овим истраживањем обухваћени су турцизми са којима смо се сусрели у више наврата, а углавном означавају називе занимања. Од појединих назива за занимања настала су презимена, а део њих нашао се у протоколима чији смо садржај анализирали.

Овом приликом приложићемо позајмљенице из османског језика у статусу изведених речи са суфиксима из турског језика у одређеном броју и у складу са простором који нам је дат. Поједине су настале додавањем наставака који се не деле у савременом турском језику (на пример: суфикс *-чија/-џија*) на основну реч. Није лако утврдити јесу ли поједине речи ушле у српски језик као већ изведене речи или у свом основном облику.⁴⁸

Суфикс *-чија/-џија*:

Суфикс *-чија/-џија*, који се не бележи у савременом турском језику, у турском језику обухвата облике *-ci, -cı, -cu, -cü / -çi, -cı, -çi, -cî*. Овим суфиксом у турском језику изводе се именице од именичких, те ређе од придевских облика.⁴⁹

⁴⁷ Марија С. Ђинђић, *Турцизми у савременом српском књижевном језику (семантичко-деривациона анализа)*: докторска дисертација, Филолошки факултет у Београду, Београд 2013.

⁴⁸ Исто.

⁴⁹ Изведене именице са овим суфиксом означавају: називе особа одређеног занимања (на пример: *gümriükçi* – радник на царини / цариник од именице *gümriük*); политичку припадност (на пример: *milliyetçi* – националиста од именице *milliyet*); назив особе са привременим статусом (на пример: *yolcu* – путник од именице *yol*); особину (на пример: *şakacı* – шалјивџија од именице *şaka*).

У протоколима крштених, венчаних и умрлих Саборне цркве у Београду (1819–1878) бележе се следећи турцизми са овим суфиксом.⁵⁰

Турцизам	Значење
абаџија (← тур. <i>abacı</i>)	онај који израђује или продаје предмете од абе ⁵¹
асуриџија (← тур. <i>hasırcı</i>)	онај који производи или продаје асуре ⁵²
аиџија (← тур. <i>aşçı</i>)	кувар ⁵³
балџаџија (← тур. <i>baltacı</i>)	онај који производи секире ⁵⁴
балуџија (← тур. <i>balıkçı</i>)	рибар ⁵⁵
бојаџија (← тур. <i>boyacı</i>)	фарбар ⁵⁶
доџрамаџија / доџрамиџија (← тур. <i>doğramacı</i>)	столар, дрводеља, резбар ⁵⁷
дувар(а)џија (← тур. <i>duvarcı</i>)	зидар
ђумрукџија (← тур. <i>gümrükçü</i>)	цариник
екмеџија (← тур. <i>ekmekçi</i>)	пекар
каикџија (← тур. <i>kayıkçı</i>)	чамџија, крмар
калканџија (← тур. <i>kalkan</i>)	седлар ⁵⁸

⁵⁰ О занимањима београдских занатлија у XIX веку вид.: Ирена Колај Ристановић, *Културни идентитет муслимана у Београду 1841–1867*: докторска дисертација, 163–164.

⁵¹ Абдулах Шкаљић наводи и апстрактну именицу *абаџилук* у значењу 'абаџијски занат или део чаршије где се налазе радње абаџија'. Сматра да је од ове именице настало презиме Абаџић. Abdulah Škaljić, *nav. delo*, 65.

⁵² Именица *асуриџија* не јавља се у корпусу Абдулаха Шкаљића већ само именица *хасура*. Abdulah Škaljić, *nav. delo*, 318.

⁵³ Шкаљић наводи и именицу *аиџилук* у значењу 'кухарство, кухарски занат и део чаршије у коме се налазе ашчине'. Abdulah Škaljić, *nav. delo*, 102.

⁵⁴ Шкаљић не наводи изведеницу *балџаџија*, већ *балџалук* у значењу 'шума одређена за сечу'. Abdulah Škaljić, *nav. delo*, 119.

⁵⁵ Шкаљић наводи да је од ове именице настало презиме Балугџић. Abdulah Škaljić, *nav. delo*, 119.

⁵⁶ Шкаљић наводи изведеницу *бојалук* у значењу 'посуда у којој се налази боја'. Abdulah Škaljić, *nav. delo*, 147.

⁵⁷ Шкаљић помиње именицу *доџрамаџилук* у значењу 'старински столарски занат, резбарење'. Abdulah Škaljić, *nav. delo*, 222.

⁵⁸ Шкаљић наводи више значења турцизма *калкан*: „врста старинске женске капе; плитски фес са ресама околом од ибришима које као шишке падају на чело; штит за главу; ратна капа; даске по зиду које заклањају поглед у кућне прозоре; седло". Abdulah Škaljić, *nav. delo*, 388.

каџаџија (← тур. <i>kapak</i>)	занатлија који производи поклопце (за бурад)
кујунџија (← тур. <i>kuymucu</i>)	занатлија који израђује предмете од злата и сребра
мумџија (← тур. <i>mutcu</i>)	свећар
муџавџија (← тур. <i>mutar</i>)	занатлија који израђује предмете од кострети
џаџуџија (← тур. <i>rabıçcu</i>)	занатлија који израђује обућу
симиџија (← тур. <i>simitçi</i>)	пекар који производи симите-ђевреке
џелениџија (← тур. <i>tel</i>)	онај који израђује жице ⁵⁹
џаџиџија (← тур. <i>taşçı</i>)	каменорезац, клесар
џенеџеџија (← тур. <i>tenekeçi</i>)	лимар
џерлукџија (← тур. <i>terlik</i>)	занатлија који производи папуче ⁶⁰
џуџунџија (← тур. <i>tütüncü</i>)	онај који се бави дуваном
џуџеџија (← тур. <i>tüfekçi</i>)	пушкар, занатлија који поправља пушке
џарџија (← тур. <i>kâr</i>)	трговац, онај који тргује и има зараду
џурџија (← тур. <i>kürkçü</i>)	онај који производи или продаје производе од крзна
џрџаџија (← тур. <i>fırça</i>)	онај који производи четке
џуџаџија (← тур. <i>futa</i>)	онај који производи футе, кецеље, застираче
џарукџија/џаруџија (← тур. <i>çarıkçı</i>)	опанчар
џекрџија (← тур. <i>çıkırıkçı</i>)	занатлија који производи предмете од дрвета и џекрке
џибукџија (← тур. <i>çubuk</i>)	занатлија који производи џибукџе
џанеџија (← тур. <i>canekî</i>) ⁶¹	онај који производи халву
џешанџија (← тур. <i>şesana/şişana</i>) ⁶²	занатлија који чисти пушке

⁵⁹ Ова изведеница настала је комбиновањем турских речи *tel* у значењу 'жица' и речи *işçi* у значењу 'радник'.

⁶⁰ У питању је „лака женска кућна папуча од меке коже извезена златом, сребром или свилом”. Марија С. Ђинђић, нав. дело, 440.

⁶¹ Шкаљић помиње именицу *џанеџија* у значењу 'врста домаће кућне халве'. Abdulah Škaljić, nav. delo, 233.

⁶² Именица *şesana/şişana* у турском језику означава 'врсту дуге пушке која у унутрашњости цеви има шест издубљених пруга'. Abdulah Škaljić, nav. delo, 587.

Суфикс **-лија**:

Суфикс **-лија** чини суфикс **-ли** у свом поимениченом облику. У турском језику обухвата облике *-li/-li/-lu/-lü*. У српском језику се нашао у морфолошком облику **-лија**.⁶³

У протоколима крштених, венчаних и умрлих Саборне цркве у Београду (1816–1878) бележе се следећи турцизми са овим суфиксом:

Турцизам	Значење
бардаклија (← тур. <i>bardak</i>) ⁶⁴	занатлија који продаје чаше и друго глинено посуђе
концалија (← тур. <i>konç</i>)	онај који израђује чарапе и обућу
куршутлија (← тур. <i>kurşun</i>)	онај који израђује пушчана зрна
саилија (← тур. <i>sai</i>)	онај који разноси пошту ⁶⁵
сиџилија (← тур. <i>sicil</i>)	онај који води судски протокол ⁶⁶
ушурли(ј)а (← тур. <i>öşür</i>) ⁶⁷	онај који меље жито / ималац млина

Суфикс **-баша**:

За разлику од српског језика, у турском **баша** није суфикс, већ именица *baş*. Ова лексема често учествује у творби нових речи. Именица *baş* има бројна значења у турском језику, а у својству првог или другог члана генитивне везе јавља се приликом изградње различитих „именичких фраза”.⁶⁸

У протоколима крштених, венчаних и умрлих Саборне цркве у Београду (1819–878) бележе се следећи турцизми са овим суфиксом:

⁶³ Изведенице са овим суфиксом у српском језику означавају: становника места (на пример: *Belgradlı* – Београђанин, од именице *Belgrad*); поседовање/присвојност (на пример: *arabalı* – онај који поседује ауто; брод који превози аутомобиле, од именице *araba*); особеност/својство (на пример: *tozlu* – прашњав, од именице *toz*).

⁶⁴ У корпусу турцизама који је дала Марија Ђинђић јавља се лексема *бардакчија*. Марија С. Ђинђић, нав. дело, 199.

⁶⁵ Шкаљић бележи ову изведеницу у облику *саија* или *сахија*. Abdulah Škaljić, нав. дело, 543.

⁶⁶ Шкаљић не бележи овај облик изведенице. Abdulah Škaljić, нав. дело, 563.

⁶⁷ Именицу *ушур* је Шкаљић дефинисао као „накнаду за најам за млевење жита у млину”, али изведеницу коју смо навели не бележи. Abdulah Škaljić, нав. дело, 634; Марија С. Ђинђић, нав. дело, 541.

⁶⁸ Именица *baş* се јавља у значењу 'глава, предводник, руководицац; почетак; врх; темељ, постоље, база, основица'. Darko Tanasković, Slavoljub Đinđić, Mirjana Teodosijević, *Türkçe-Sırpça Sözlük*, Ankara 1996, 114–117.

Турцизам	Значење
базрђанбаша (← тур. <i>bezirgânbaşı</i>)	старешина трговаца
буљубаша (← тур. <i>bölükbaşı</i>)	водник, заповедник војне формације
сараф баши (← тур. <i>sarrafbaşı</i>)	мењач новца; онај који размењује страну валуту и бави се прометом вредности
џерзибаша (← тур. <i>terzibaşı</i>)	председник терзијског еснафа; главни кројачки мајстор

Турцизми који према критеријуму употребе припадају групи застарелих турцизама и који су данас ретко у употреби, такође су обухваћени нашим истраживањем. Архаизми у књижевним делима у српскохрватском језику, према речима Марије Ђинђић, не заузимају ни пет одсто заступљености,⁶⁹ међутим, у протоколима Саборне цркве у Београду случај је другачији. Не можемо посматрати учесталост њихове употребе, јер под јурисдикцијом парохије Саборне цркве био је Теразијски кварт, што би значило да ова занимања нису била тако честа у овом кварту.

Турцизам	Значење
аргај (← тур. <i>ırgat</i>)	радник, надничар
бакалин (← тур. <i>bakkal</i>)	трговац на мало колонијалном робом
већил арч (← тур. <i>vekilharç</i>)	економ, онај који се брине о трошковима
дунђер (← тур. <i>dülger</i>)	столар, дрводеља, тесар
камза (← тур. <i>kabza</i>)	занатлија који производи држаче ножева или сабљи ¹⁷
касаяин (← тур. <i>kasap</i>)	месар
каснак (← тур. <i>kasnak</i>)	онај који је произвдио широке дрвене обруче
џаразлама (← тур. <i>parazvana</i>)	прстен или карика као оков за учвршћивање на пушчаној цеви
сеиз (← тур. <i>seyis</i>)	коњушар

⁶⁹ Марија С. Ђинђић, нав. дело, 151.

⁷⁰ Назив занимања уписан је у основном именичном облику *kabza*, али се претпоставља да је реч о лицу које је производило одређен производ, односно држаче ножева или предмете са металном оштрицом.

Презимена парохијана: корпус црквених протокола Саборне цркве у Београду 1816–1878.

Као што смо претходно поменули, протоколи Саборне цркве у Београду садрже основне податке о крштеним, венчаним и преминулим лицима. На основу имена и презимена лица, те порекла исказаног у виду топонима, можемо дати свој скроман допринос ономастичким истраживањима, пре свега пољу антропономастике.

Занимања уписаних лица која смо забележили, и која представљају позајмљенице из османског језика, изнедрила су поједина презимена. У почетку су она представљала вероватно само надимке како би се ближе одредио његов носилац, а касније су, на основу претходно поменутих наставака присутних у турском језику, изведена бројна презимена. Ова тема заокупљала је пажњу научне јавности у више наврата, али о њој није израђена ниједна свеобухватна студија.

Ксенија Ајкут у свом раду „Türkçe'nin Sırp Dilinde Kullanılan Soyadları Üzerindeki Etkisi”, на примеру суфикса *-чија/-џија* наводи презимена изведена од следећих занимања: „абација (тур. *abacı*), ћурчија (тур. *kürkçü*), механџија (тур. *teyhanecisi*), симиџија (тур. *simitçi*), те скелеџија (тур. *iskeleci*)”⁷¹ од којих су се поједина нашла и у нашем корпусу речи.

Ми смо забележили следећа:

Балтаџић/Болтаџић/Балтић (← тур. *baltacı*)

Кујунџић (← тур. *kuymutci*) које се у нашем корпусу јавило први пут 1842. године;

Мутавџић/Мутавчић (← тур. *mutarçı*) које се у нашем корпусу јавило први пут 1847. године;

Туфекчић/Туфегџић (← тур. *tüfekçi*) које се у нашем корпусу јавило први пут 1858. године;

Узимајући у обзир именице које означавају називе занимања лица, а изведене су суфиксом *-баџа* (← тур. именица *baş*), пронашли смо следећа презимена:

⁷¹ Kseniya Aykut, “Türkçe'nin Sırp Dilinde kullanılan soyadları üzerindeki etkisi”, 83–93.

Сарафбаша⁷² (← тур. *sarrafbası*)

Терзибашић (← тур. *terzibaşı*)

У протоколима Саборне цркве у Београду, обухватајући период од 1816. до 1878. године, нисмо пронашли остала презимена која су потекла од назива занимања насталих на основу позајмљеница из турског језика, а која је Абдулах Шкаљић поменуо у свом речничком корпусу.

Основни узрок ове појаве јесте чињеница да су миграције становништва биле сталне, те су се грађани Београда селили из једног у други крај града, посебно након обнародовања Хати-шерифа из 1830. године, када је Турцима Османлијама било забрањено да поседују непокретна добра у вароши, те су се имали настанити само у тврђави. То је дало повод грађанима да поменута непокретна добра Турака Османлија у вароши купују и касније издају на коришћење досељеним избеглицама из различитих делова Кнежевине Србије, али и са територије Османског царства. Структура становништва у вароши стално се мењала, па и међу парохијанима Саборне цркве у Београду.

Миграције су донеле са собом и нови слој становништва који се насељавао на територији Палилуле, па протоколи Цркве Светог Марка у Београду, који нису део нашег истраживачког корпуса, али није наодмет поменути, бележе, осим ових које смо навели, следећа презимена:

Екмечић/Екмеџић/Екмекџић (← тур. *ekmekçi*)

Симиџић/Симитџић/Симитџић (← тур. *simitçi*)

Истовремено, привредни развој, обухватајући занатство и трговину у Београду у периоду од 1815. до 1867. године, бележи пад примене традиционалних технологија у обради чији су носиоци биле београдске занатлије. Постепено преузимајући различите технолошке поступке за обраду материјала са Запада, прихватали су и њихове називе који су се одомаћили у широј употреби. Иако је ова пракса обележила другу половину XIX века, у појединим изворима бележи се равноправно коришћење старих (из османског језика) и нових назива за занате (из немачког језика).⁷³

⁷² Коста Стојановић, сараф, био је угледни трговац уметнинама. Коста Стојановић, сараф, уписан је први пут 1829. године. Уписани парохијани касније се јављају под презименом Сарафбашић и Сараф Костић.

⁷³ Ирена Колај Ристановић, нав. дело, 163–164.

Нови занати и нова терминологија заменили су постепено старе, османске, али нису истом брзином могли да замене већ асимиловане називе за занате и њихове носиоце који су се нашли у протоколима Саборне цркве у Београду.

Doc. dr Irena Kolaj Ristanović
Faculty of Philology, Belgrade
Department of Oriental Studies
irena.sekerleme@gmail.com

BORROWINGS FROM THE OTTOMAN LANGUAGE IN
THE PROTOCOLS OF THE CONGREGATIONAL CHURCH
IN BELGRADE 1816-1878:
CONTRIBUTION TO ONOMASTIC RESEARCH

Summary

The Serbian language includes plenty of loanwords from the Ottoman language which, after centuries of presence of the Ottoman Turks in these regions, found their place in the writings of the administrative, executive and judicial authorities, as well as in everyday use in all spheres of individual social activity. Certain loanwords do not have their equivalent in the Serbian language. Protocols of the Cathedral Church in Belgrade in the Old Slavic language are part of the movable cultural heritage of the Republic of Serbia and contain data on baptized, married and deceased citizens of Belgrade who belonged to the parish of this church. Along with detailed data, the names of occupations must also be listed, i.e. professions practiced by the parents of the baptized, i.e. “bride and groom”, and the deceased. This work is the result of research that included 45 protocols of the Cathedral Church, whose entries contain loanwords from the Ottoman language/Turkism in the form of names for occupations and is a contribution to onomastic research. An interdisciplinary approach to the topic was used during the research.

Key words: onomastics, loanword, Turkishism, Ottoman language, church protocols, occupation.

Др Марија С. Ђинђић, виши научни сарадник
 Српска академија наука и уметности
 Институт за српски језик
 msdjindjic@gmail.com

ЗАНАТЛИЈСКА ЛЕКСИКА – РИЗНИЦА ОРИЈЕНТАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА*

САЖЕТАК: У раду ће се анализирати турцизми који припадају тематској групи назива за занатлије. У терминолошком систему заната преовладавала је лексика турског порекла у одређеном периоду у српском језику. Са становишта савременог српског језика највећи број ових лексема може се окарактерисати као застарео, јер су њима именовани традиционални занати који данас не постоје или су променили назив, нпр. *абација*, *казас*, *калдрмџија*, *мумџија*, *ѿерџија* и сл. Трагови ових заната који представљају важан део оријенталне материјалне културне баштине чувају се трајно кроз презимена *Абација*, *Казазовић*, *Калдрмџић*, *Мумџија*, *Терџић* и сл.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: занатлијска лексика, турцизам, презиме, српски језик, турски језик.

Културно наслеђе изражено и очувано у традиционалним занатима представља важан део традиционалне културе сваког народа. Поред земљорадње и сточарства, занатство је уз рударство и трговину заузимало важно место у привреди средњовековне Србије и хронолошки дуг период припада занатској епохи која се назива и епоха алата, а траје све до индустријске револуције у XVIII веку када се успоставља дистинкција између занатских (ручно

* Овај рад финансирао је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору бр. 451-03-47/2023-01, који је склопљен са Институтом за српски језик САНУ.

прављених) и индустријских (машински прављених) производа.¹ Падом српске државе под турску власт 1459. године означен је крај самосталне средњовековне Србије, као и занатства² које доживљава извесне промене које су, између осталог, подразумева- вале установљавање нових, до тада у Србији непознатих заната: *кујунцилук, ѿабаклук, ћурчилук, казаслук, ѿајуцилук, берберлук, казанцилук, бозацилук* и сл. Лексема *занат* у српском језику је балкански турцизам и означава *специјално изучену, усавршену израду предмета руком или уз помоћ примитивније алати, обрти; бављење ѿаквом израдом као стално занимање*.³ Неки од традиционалних заната данас не постоје, неки су променили назив, понеки су још увек присутни.

У српском језику у инвентару турцизама тематска група назива за занатлије показује постојање већег броја лексема, што указује на то да је у терминолошком систему заната преовлада- вала лексика турског порекла у одређеном периоду:

абација, алвација, бакал, бардаџија, баруџија, бербер(ин), бозација, бојација, буреџија, бурмуџија, ѿаџѿанџија, дуванџија, дунђер(ин), ђевреџија, зилџија, јорѿанџија, казас, казанџија, ка- иџија, калаџија, калдрмџија, калѿаѿџија, кайамаџија, касай(ин), кайѿранџија, каукџија, кованџија, кујунција, кундурџија (кондурџи- ја), лулеџија, мумџија, муѿавџија, налбанѿа/налбанѿин, нанул- џија, неимар, ѿиринџија, ѿишерџија, ракиџија, саѿраџија, саџија, салебџија, сарач, симиџија, сомунџија, ѿабак, ѿаѿаџија, ѿерзи- баша, ѿерзија, ѿуфеџија, ѿахиџија, ѿебеџија, ѿевабџија, ћурџија, фурунџија, халвација, хасуриџија, чаруџија, чирак, чохација, чуѿѿур- џија, џамџија, шербеџија, шећерлемџија, шећерџија. Са станови- шта савременог српског језика највећи број ових лексема може се окарактерисати као застарео. Анализа турцизама ове тематске

¹ О историјским фазама у развоју заната вид. Edvard Lusi Smit (Edward Lucie-Smith), *The Story of Craft: The Craftsman's Role in Society*, Cornell University Press, Ithaca 1981.

² Детаљније о развоју занатства, као и о месту, положају и организацији занатлија у средњовековној Србији вид. Александра Фостиков, *Занатство у средњовековној Србији* (докторска дисертација одбрањена на Филозофском фа- култету у Београду), Београд 2016.

³ *Речник срѣскохрвајској књижевној и народној језика* (1–21), Београд: САНУ – Институт за српски језик, 1959–2019 (Речник САНУ).

групе показала је да су они у последњих педесетак година у великом броју застаревали и постајали део пасивног лексичког фонда.⁴

Занати су се брже развијали у градским срединама и водили су их занатлије-мајстори у занатским радњама. Градске, а нарочито сеоске занатлије имале су кључну улогу у ширењу оријенталне културе на Балкану. Занатлије су, као и трговци, били главна спона између града и села и заслужни су за рушење барикада између хришћана сељака и муслимана варошана, насталих на основу религијских, класних, друштвених и сл. разлика. Сеоске занатлије доносиле су у села разна занатска умећа из турских средина, а са њима и турске речи, као и бројне обичаје.⁵

У Вуковом Рјечнику у оквиру појединих речничких одредница налази се и етнолошка грађа која даје податке о друштвеном положају и односима, као и материјалној култури. Неке од тих одредница Вук је уврстио и у дело *Животи и обичаји народа српскога*.⁶ Једна од одредница је и *шејрић*, чији је текст пренет у целини и без икаквих измена преузет из *Српског рјечника* из 1852. године:⁷

шејрт, * m. der Lehrjunge, tiro. Шегрти су у нас, особито у Србији и у Босни, као прави робови. Они носе воду, цијепају дрва (код гдјекојијех мајстора иду с коњем у шуму те и сијеку и доносе кући), ложе ватру, готове јело, перу судове, мијесе хљеб, перу кошуље, носају и забављају дјецу и запирају их кад се које испогани, перу собе и басамаке, чисте харове и кошаре, тимаре и поје коње, и т. д. Кад који овако неколико године послужи, па дође у кућу нов, онда онај нови овога замијени, а овај стане тобоже радити што око заната. Кад мајстор иде куд трговине ради (као н. п. у Сарајеву) замијењени шегрт иде пред њим пјешнице (макар било, као што и бива, из Сарајева у Цариград), па кад пред ханом мајстор сјаше с коња, шегрт ваља одмах да га извода, по том на-

⁴ Марија Ђинђић, *Турцизми у савременом српском књижевном језику (семантичко-деривациона анализа)* (докторска дисертација одбрањена на Филолошком факултету у Београду), Београд 2013, 89.

⁵ Miodrag Popović, *Pamtivek. Srpski rječnik Vuka St. Karadžića*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1983, 116.

⁶ Миленко Филиповић, „Поговор”, *Етнографски сјиси*, Сабрана дела Вука Стефановића Караџића, књ. XVII, Просвета, Београд 1972, 544.

⁷ Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник испшумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, Беч 1852.

мири и надгледа као и код куће, па ујутру кад хоће да полазе, опремљена пред мајстора да га изведе. Кад шегрт дође на занат, мајстор му између осталог наука каже и то да није само занат н. п. код терзија скројити и сашити хаљину, него да је занат и ватру наложити и јело зготовити, и т. д.

Вук је планирао да напише и чланак о занату, али га није написао, но он даје исцрпан приказ стања заната у Србији крајем XVIII и почетком XIX века у спису *Географическо-статистическое описание*.⁸ Он наводи да српски народ чине првенствено сељаци, док варошанима назива ређи живаљ по градовима који чине трговци (*дућанције*) или мајстори (понајвише *ћурчије*, *ћерзије*, *јекмекчије*, *ћуфекчије*, *кујунције*) и „будући да се Турски носе и по Турском обичају живе, а уз буне и ратове или се затворе са Турцима у градове, или с новцима бјеже у Немачку; зато они не само што се не броје међу народ Српски, него ји још народ и презире”,⁹ Вук указује и на то да и међу сељацима има оних који се баве неким занатом, као на пример *ковачким*, *ћуфекчијским*, *ћерзијским*, *ћурчијским*, *качарским*, *коларским*, *дунђерским*, *конојчарским* и понегде *лончарским*, те да је сваки зидар дунђер, а сваки терзија и ћурчија.¹⁰

Као доказ постојања чврсте организације заната и целокупне занатске хијерархије под османлијском влашћу могу се узети одређени термини турског порекла. Занати су се учили годинама те су *шејриши*, мајсторски ученици, полагали испит за *калфу*, мајсторског помоћника, а *калфа* пред *еснафом*, цехом за мајстора, и тада му је припасивана мајсторска кецеља, односно *ћештемаљ*, и предато мајсторско писмо. Термин *калфа* користио се до краја прве половине XX века када га је заменио термин *квалификовани радник*. *Калфабаша* је као главни калфа у еснафу надзирао целокупни рад. За термин *шејри* у народу, пре свега у западнијим крајевима користила се као синоним и лексема *научник*: *онај који учи занат*, *јомоћник у радњи*, *шејри*; *онај који је на пракси* (обично *ученик стиручне школе*).¹¹

⁸ Вук Стефановић Караџић, *Географическо-статистическое описание Србије*, Даница за 1827. годину, Сабрана дела, књ. VIII, Просвета, Београд 1969, 101–102.

⁹ Исто, 102.

¹⁰ Исто.

¹¹ Речник САНУ.

Он је и данас главом – уз једног помоћника и једног научника – у томе низком и мрачном дућану (Тресч. 1, 6).¹² Ја сам дошао као научник у трговину, чим сам свршио пучку школу (Новак Вј. 2, 28). Земаљска влада је наредила течајеве за научнике за лончарски занат (Отаџб. 1913, 6/3). Научници су пред њом [мајсторовом ћерком] морали носити опеке, на које ће стати, да ципелице не заблати (Шен. М. 1, 17). Један ципеларски научник носи ципеле, пуши и пјевуши (Нам. 2, 59). (Дубровник, Тешић М.).

Пешћемаљ (тур. *peştamal*) данас је застарела лексема којом се, између осталог, именовала *врсџа кецеље, йреџаче коју шејрић добија у знак унајређења у калфу*. Том приликом уприличавана је такозвана *кушанма* (тур. *kuşanma*), еснафска свечаност приликом унапређења шегрта за калфе и калфе за мајсторе при којој шеф еснафа или мајстор припасује шегрту или калфи прегачу као симбол унапређења:

Пошто би шегрт положио стручни испит, није постао калфа, док га не би кушатисали, т. ј. док му не би шејх или његов замјеник припасао пештемаљ (кецеља) (Крешевљаковић Х., ЗНЖ 30, 100).¹³

Застарела терминолошка синтагма *peştamal kuşanma* (*кушанма йешћемаља*) користила се за именовање симболичног чина чијим извођењем се сматра да је шегрт добио својеврсну диплому, дозволу за рад.¹⁴

За занатлијско удружење, цех уз лексему *еснаф* користио се и турцизам *руфейи*: Служавка и онај ... бећарлук служећег руфета потегне листом на трг (Шапч.).¹⁵

Сваки еснаф око којег су се окупљале занатлије исте струке у једном месту имао је свог старешину, такозваног *коџабашу* попут *екмеџибаше, кавазбаше, кујунџибаше, йџерџибаше, ћурчи-*

¹² Сви примери са скраћеницама извора преузимани су из Речника САНУ код цитираних одредница у овоме раду.

¹³ Речник САНУ, под одредницом *кушайиисаји*.

¹⁴ Zafer Toprak (Zafer Toprak), „Zanaattan Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmelere”, *Lonca’dan Kobi’ye – Esnaf ve Sanatkarın Dünyası*, Osmanlı Bankası Müzesi, İstanbul 2004, 3.

¹⁵ Речник *српскохрватскога књижевног језика* (I–VI). I–III, Нови Сад – Загреб: Матица српска – Матица хрватска, 1967–1969. IV–VI, Нови Сад: Матица српска, 1969–1976, под одредницом *руфейи*.

баши и сл. У српском језику честа су образовања која су настала од турских основа и сложеничког дела *баши*, који се у домаћој литератури сврстава у суфиксе, јер се од самосталне речи развио у творбени морфем.¹⁶ Значење ових именичких фраза одређено је секундарним значењем турске лексеме *baş*: старешина, руко-водица; предводник у друштву; глава која има функцију управног члана.¹⁷

Устабашиа, односно *еснафбашиа*, била је особа која се налазила на челу еснафске организације и која је у прописаном периоду спроводила донете еснафске одлуке:

Сваки занат имао је старешину, који је биран на годину дана и који је називан устабашом. Кад се пак хтело нарочито да нагласи и ког је заната ко старешина, онда се он, према занату, називао: касапбашиа, бербербашиа, механџибашиа, терзибашиа и слично ... Поред устабаше био је у еснафу и по један чауш, нека врста устабашина секретара и извршитеља еснафских одлука. Он је по устабашиној наредби и позивао мајсторе на скупове (Ђорђ. Т. 8, XXXV, XXXVI).¹⁸

Пописни дефтери важни су извори за проучавање економске, војне и демографске историје српских територија у XV и XVI веку, јер садрже исцрпне информације о пореским обвезницима. С обзиром на чињеницу да им је намена била фискалне природе, свако лице је уписивано у дефтер како би се извршила процена предвиђених прихода или контрола бројног стања становништва, те је често уз име навођено и занимање одређеног лица. На тај начин дефтери сведоче и о дугој историји појединих заната на српској територији. Према пописном дефтеру (*tapu tahrir defteri*) из 1561. године у Београду су били међу најзаступљенијим занимањима *ѿерзије*, *кожари*, *чизмације*, *касائي*, *сарачи*, *бакали* и *казанџије*.¹⁹ У пописном дефтеру из 1584. године за област Кру-

¹⁶ Првослав Радић, *Турски суфикси у српском језику (са освртом на сјање у македонском и бујарском)*, Библиотека Јужнословенског филолога (н. с. 17), Институт за српски језик САНУ, Београд 2001, 99–101.

¹⁷ Упор. Marija Đindić, *Yeni Türkçe – Sırpça Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları (1122), Ankara 2014, под *baş*.

¹⁸ Пример је преузет из грађе за Речник САНУ.

¹⁹ İlhan Türkmen (İlhan Türkmen), *XVI. Yüzyılda Belgrad* (Т. С. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), Ankara 2014, 300.

шевца забележено је да је било око 14 кројача, 1 налбант, 2 берберина, 1 сарач, 1 дунђер, 6 табака, 5 касапина и 2 халваџије.²⁰

О присуству бројних турских заната говоре и каснији аустроугарски пописи српског живља. Тако на пример, десетак година након Велике сеобе у попису Табана из 1704. преовладава занатска терминологија турског порекла. Знатан број лексема које означавају занате, занимања и звања су турцизми: *абација*, *бакалин*, *балуџија*, *барјакџар*, *бећар*, *бозација*, *бојација*, *дунђер*, *калаџија*, *кајамаџија*, *кашикчија*, *кујунџија*, *лулеџија*, *симиџија*, *субаша*, *џабак*, *џаџаџија*, *џелал*, *џебеџија*, *џурчија*, *хајдук*, *харамбаша*, *чобан*, *чорбација*. И у каснијим пописима из 1737. и 1740. године јављају се одређени називи за занимања турског порекла који нису забележени у попису из 1704. године: *берберин*, *дуванџија*, *калфа*, *кафеџија*, *мумџија*, *ракиџија*, *сајунџија*, *џерџија*, *џорбар*, *чизмаџија*, *џеџи*.

Пописи из 1738. и 1740. године бележе одређени број презимена насталих од турских назива за занимања, као што су презимена *Бузација*, *Табак*, *Терџија*, *Торбар* и *Ћурчија*. Презимена којима је мотив номинације извесно занимање у попису из 1704. године представљала су надимке, односно занимање је навођено уз име у циљу ближег описа његовог носиоца, диференцирајући га од других истоимених особа. На основу оваквих презимена којима је у основи апелативна лексика, односно надимак, може се говорити о релативно великој старини ових презимена, односно о раном установљавању презимена у овим крајевима у односу на неке друге области.²¹

У прилог постојању комплетне занатске хијерархије и чврсте организације заната засноване на турском моделу могу се узети као доказ и извесна презимена:²² *Башански*, *Башић* (баш < тур. *baş*: старешина), *Ђајачић*, од *џаџаја*, *ђаја* < тур. *kâhya*:

²⁰ Олга Зиројевић, „Крушевац у XVI и XVII веку”, *Зборник историјској музеја Србије* (11–12), Београд 1975, 54.

²¹ Марија Ђинђић, Данијела Радоњић, „О лексици пописа”, *Срби у будимској доњој вароши Табан: према пописима из 18. века*, Београд, Архив Србије, 2014, 55–63.

²² Гордана Вуковић, Љиљана Недељков, *Речник презимена Шајкашке, 18. и 19. век*, Нови Сад: Филозофски факултет, 1983, 46.

управитељ еснафа, *Тиращанин*, од чирак < тур. *çırak*: шегрт, ученик; *Калфић* (калфа < тур. *kalfa*: изучен трговачки или занатлијски помоћник), *Шејрић* (шегрт < тур. *şakirt*: шегрт, ученик).

У српском језику има преко 120 лексема којима се именују занатлије и занимања турскога порекла у српском језику.²³ Око педесет презимена настало је од назива за старе занате:

АБАЦИЈА < тур. *abacı*: занатлија који израђује одећу од грубог сукна → **Абаџија, Абаџин, Абаџић**

АЛВАЦИЈА < тур. *hervacı*: онај који прави и продаје алву → **Алвацић, Алвацијевић, Алвацин**

АСУРЦИЈА < тур. *hasırcı*: занатлија који израђује асуре, рогожар → **Асурџић**

БАРУЦИЈА < тур. *barutçu*: онај који израђује или продаје барут → **Баруџија**

БЕРБЕР(ИН) < тур. *berber*: занатлија који брије, шиша (некад се бавио и лечењем, вађењем зуба и сл.) → **Бербер, Берберовић**

БОЗАЦИЈА < тур. *bozacı*: онај који прави или продаје бозу → **Бозало, Бозација**

БОЈАЦИЈА < тур. *boyacı*: занатлија који боји прећу и тканине → **Бојација** БУНАРЦИЈА < тур. *bunarcı*: онај који се бави грађењем бунара → **Бунарџија**

БУРМУЦИЈА < тур. *burnutçu*: онај који прави и продаје бурмут → **Бурмуџија**

ДУВАНЦИЈА < тур. *duhan*: одгајивач или прерађивач дувана → **Дуванџија, Дуванџић**

ДУНЂЕР < тур. *dülger*: дрводеља, тесар → **Дунђер, Дунђерин, Дунђеровић, Дунђерски**

ЕКМЕКЧИЈА, ЕКМЕГЦИЈА < тур. *ekmekçi*: пекар, хлебар → **Екмеџић**

КАЗАЗ < тур. *kazaz*: занатлија који израђује (од свиле, па-мука, вуне) гајтане, ширите, врпце, кићанке, дугмад, који служе као украс за старинска одела или коњску опрему, гајтанџија → **Казазић, Казазовић**

²³ Марија Ђинђић, *Турцизми у савременом српском књижевном језику (семантичко-деривациона анализа)* (докторска дисертација одбрањена на Филолошком факултету у Београду), Београд 2013, 89.

КАЗАНЦИЈА < тур. kazançı: занатлија који израђује казане, бакарно посуђе и друге предмете од бакра, котлар → **Казановић, Казанџија, Казанџић**

КАЛАЈЦИЈА < тур. kалауsı: занатлија који се бави калајисањем посуђа → **Калајџија, Калајџић, Калајџић**

КАЛДРМЦИЈА < тур. kaldırıcı: онај који поставља калдрму, који се бави калдрмисањем → **Калдрмџић**

КАЛФА < тур. kalfa: онај који је после шегртског стажа и испита стекао вишу квалификацију, занатлијски или трговачки помоћник → **Калфић**

КАПАМАЦИЈА < тур. karatası: занатлија који прави покриваче, ћебад, јоргане и сл. → **Капамаџија**

КАСАП(ИН) < тур. kasar: онај чије је занимање клање стоке, који се бави припремом меса за продају и самом продајом меса, месар → **Касап, Касапиновић, Касапић, Касаповић, Касапски**

КАТРАНЦИЈА < тур. katrançı: онај који ради са катраном, онај који прави, производи и продаје катран; катранар → **Катранџић**

КОВАНЦИЈА < тур. kovan: човек који гаји пчеле, пчелар → **Кованџић**

КУЈУНЦИЈА < тур. kuymcu: занатлија који израђује накит и др. предмете од злата и сребра (обично fine, филигранске израде), златар → **Кујунџић, Кујунџија, Кујунџић, Колунџија, Колунџић, Кулунџић**

ЛУЛЕЦИЈА < тур. lülecı: занатлија који прави и продаје луле и чибуке, лулар → **Лулеџија**

МУМЦИЈА < тур. mumcu: који прави и продаје свеће, свећар, воскар; сапунџија → **Мумџић**

МУТАВЦИЈА < тур. mutaf: занатлија који израђује мутапе, покривце и друге производе од кострети, козје длаке, костретар → **Мутап, Мутавџић, Мутаџија, Мутавџија, Мутаџић, Мутаповић, Мутапџија**

НАЛБАНТА < тур. nalbant: онај који поткива (коње), поткивач (коња) → **Налбанта, Налбантјан**

НЕИМАР < тур. mîmar: главни мајстор, старешина мајстора који руководи градњом, зидањем; зидар; градитељ, грађевинар → **Неимаревић**

ОДАБАША < тур. odabaşı: собар, портир у хану → **Одабашић, Одобашић**

ПЕЛИВАН < тур. pehlivan: артист(а), вештак у циркусу који изводи акробатске мајсторије на жици, ужету затегнутом у ваздуху → **Пеливановић**

РАКИЦИЈА < тур. rakıcı: онај који пече, производи ракију, пецар → **Ракиција, Ракицић**

САГРАЦИЈА < тур. → sağrıcı: кожар који се бави стругањем длаке са говеђих кожа → **Саграција**

САРАЧ < тур. saraç: занатлија који прави седла и другу коњску опрему, седлар, ременар → **Сарач, Сарачевић**

СЕИЗ < тур. seyis: коњушар → **Сеизовић**

СИМИЦИЈА < тур. simitçi: пекар који пече симите → **Симиција**

ТАБАК < тур. tabak: прерађивач коже, кожар, стројач, штављач → **Табак, Табаковић**

ТЕРЗИЈА < тур. terzi: кројач који шије одела од чохе; кројач уопште → **Терзија, Терзић**

ТУФЕГЦИЈА < тур. tüfekçi: онај који прави, поправља оружје, пушкар → **Туфегџић, Туфекчић**

ЋЕБЕЦИЈА < тур. kebeci: онај који прави ћебад → **Ћебеција**

ЋУРЧИЈА < тур. kürkçü: занатлија који прави ћуркове, крзнар, кожухар → **Ћурчија, Ћурчин, Ћурчић**

ФУРУНЦИЈА < тур. fırıncı: онај који прави пећи, фуруне, пећар → **Фурунција**

ЧИРАК < тур. çırak: шегрт, ученик, слуга, момак → **Ћираковић, Ћирак, Ћирачанин**

ЧИЗМАЦИЈА < тур. çizmesi: онај који израђује чизме → **Чизмација, Чизмар, Чизмадија, Чизмаревић**

ЧОХАЦИЈА < тур. çuhacı: кројач или сукнар који израђује одела од чохе; трговац који продаје чоху → **Чохаџић**

ШЕРБЕЦИЈА < тур. şerbetçi: онај који прави и продаје шербет → **Шербеција**

ШЕГРТ < тур. şakirt: младић или дечак који учи занат, обрт, ученик у привреди, научник (2) (обично коришћен и као бесправна послуга у мајсторовој кући) → **Шегрт**.

Занати представљају важан део оријенталне материјалне културне баштине. Већина традиционалних заната не постоји данас и они су ишчезли одавно (*шербеџија*, *абација*, *кајамаџија* и сл.), неки од њих су променили име (*мумџија* → *воскар*, *кујунџија* → *злаћар* и сл.), а неки постоје и данас (*касајин*, *буреџија* и сл.). Управо кроз презимена чува се сведочанство о томе да су ови занати били присутни на српском говорном простору и да су се за њихово именовање користили турцизми. Презимена *Абација*, *Екмечић*, *Казазовић*, *Калајџијић* (*Калајџић*), *Муџавџија* (*Муџавџијин*, *Муџавџинац*, *Муџавџић*), *Терџија* (*Терџић*), *Туфеџић* говоре да су постојали *абација*, *екмеџија*, *казаз*, *калајџија*, *муџавџија*, *џерџија*, *џуфеџија* и да се без њих није могао замислити свакодневни живот.

Marija S. Đinđić, senior research associate
Institute for the Serbian Language
Serbian Academy of Sciences and Arts
msdjindjic@gmail.com

HANDICRAFTSMEN'S LEXIS – TREASURY OF ORIENTAL CULTURAL HERITAGE

Summary

By conquering Serbian territories, the Ottomans were also bringing their cultural-civilizational heritage and inter alia new and till then unknown crafts had been established: *jewelry* (*kujundžiluk*), *tanning (of animal hides)* (*tabakluk*), *furriery* (*ćurčiluk*), *making of kettles/boilers* (*kazandžiluk*), *making of silk thread* (*kazazluk*), *barber's craft* (*berberluk*), *boza making* (*bozadžiluk*) etc. Handcrafts in Serbia have been divided into town and village ones and just traditional handcrafts that are the subject of our paper, represent reflection of a several centuries long tradition of living in a village or in a town, as well as strong Turkish influence in this area.

There are over 120 craft and professional names of Turkish origin in Serbian language. An analysis of Turcisms naming craftsmen has shown that they have mostly become out-of-date and a part of the passive lexical fund in the past fifty years. Most of these traditional crafts do not exist today and were lost long time ago (*šerbedžija* (*maker/seller of sherbet*),

abadžija (*maker/seller of coarse wool cloth/garments*), kapamadžija (*dealer in ready-made clothing*) etc), some of them have changed their names (mumdžija → voskar (*candlemaker, chandler*), kujundžija → zlatar (*jeweler*) etc.) and some still exist (kasapin (*butcher*), buregdžija (*maker of pastry*). Handicraftsmen lexis represents an important part of cultural heritage and just through surnames the traces of different crafts and professions have been saved (*Abadžija, Kazazović, Luledžija, Mutavdžić, Ćurčija* etc.).

Key words: handicraftsmen's lexis, Turcism, surname, Serbian language, Turkish language.

Зоран Зеџ, филозофски писац, преводилац
 zeczoran2@gmail.com

БУДИЗАМ ШЕМАТСКИ ПРИКАЗ СИСТЕМА

САЖЕТАК: Амбициозни циљ овог кратког текста јесте да представи будизам као систем. О његовој историји налазимо велики број значајних и опште прихваћених радова. Међутим, о имплицитним филозофским и методолошким премисама на којима почива будизам као 'систем' наћи ћемо несразмерно мало литературе. Вероватно зато што је то тежак посао, будући да је своје учење Буда излагао у дијалозима који немају системски карактер, а можда и зато што једно такво 'академски' инспирисано истраживање не изазива интересовање широке публике.

Међу концептуалним претпоставкама неопходним за разумевање системске целине Будиног учења на првом месту срећемо један загонетан, тешко преводив појам, појам *дарма* (*dharma*). Прва од тешкоћа проиходи из чињенице да се овај термин јавља истовремено и као феноменолошка односно гносеолошка категорија али, у извесном смислу, и као 'онтолошка', јер га срећемо на месту које у западним филозофским системима имају управо онтолошке категорије.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: будизам, дарма, санскрит.

Dharma

Систем Будин полази од неких неоспорних, очевидних чињеница, универзално присутних у свачијем искуству. Сви знају шта је бол, ужитак, жеља, мржња, смрт... Сви се сусрећемо с тим *искусџвеним* чињеницама на бази којих говор, размена, сагласност или оповргавање постају могући и делотворни. Ни у ком моменту Буда не напушта ову *емпиријску* базу и никада не тражи,

чак ни од својих верних следбеника, да му се верује на реч. Будизам, у свом базном облику, подвучимо то, није вера, није религија, али није ни филозофска спекулација. У сутрама ћемо на многим местима наћи темељну критику разних облика филозофске, односно, метафизичке спекулације (*дришѿи*).

Но, вратимо се на емпиријски инспирисан *меѿод* који је Буда изабрао и применио од самог почетка, метод који он у својим разговорима и расправама доследно *йримењује*, али нигде *ексѿилициѿно не развија*.

У искуственом материјалу који нам се појављује као једно, мање или више, хаотично мноштво и које сматрамо нашим окружењем или нашим 'светом', Буда ће тражити и успети да пронађе и издвоји оно што ће, накнадно, у оквиру његовог система, попримити улогу *елеменѿарне, носеће јединице инѿтелиѿбилносѿи* тог 'света'.

Ове, да их тако назовемо, конструктивне 'циглице' система носе назив *дарма* (*dharma*¹) и управо кроз ову функцију 'циглице' могу, на први поглед, бити сматране као *онѿолошки маѿиеријал* од кога је састављен 'свет'.

Тек у моменту када његови ученици настоје да забележе и *сисѿемаѿизују* његово учење, налазимо текстове који експлицитно расправљају о методолошким проблемима и дармама као битним, саставним елементима *сисѿема*, а не *свеѿи*а по себи. Корпуси које су разне школе оставиле (тзв. канони) састављени су од: 1) низа Будиних говора, сутри (*sūtra*), 2) практичних и моралних савета и упутстава којих ученици и монаси треба да се придржавају, *Vinaya*, и 3) дела који се бави филозофским и методолошким питањима, специјално посвећен анализи и класификацији дарми као централном проблему овог дела доктрине али и будизма уопште. Овај типично *еѿзеѿѿски гео* учења носи назив *абидарма* (*abhidharma*).

Схватити функцију дарме, појмити значење и специфичну улогу овог базног, спознајног елемента, јесте *conditio sine qua non* разумевања целокупног система. Као у било којој 'слагалици'

¹ Из практичних и естетских разлога предлагем да именицу *dharma*, која је у санскриту мушког рода, третирамо као и остале наше именице које се окончају са -а, као именицу женског рода.

пазл, смисао целине произлази из правилно уочених и на добро место постављених делова. Смисао унутар система појављује се из *склоја међусобних односа* његових елемената.

Кратку, али суштинску дефиницију дарми налазимо у славној, али данас мало познатој, Васубандуовој *Абидгармакоши* (*Abhidharma-kośa*). По тој дефиницији „дарма означава оно што носи (*dhāraṇa*) свој сопствени карактер (*svalakṣaṇa*)”.

Другим речима, у овој искључиво будистичкој употреби речи, битна одредница дарме је: карактеристичност, јединственост, специфичност, будући да је дарма носилац специфичне карактеристике (*svalakṣaṇa*). Као носилац битног значења она, на једнозначан начин, *ипредсјавља, носи, сачињава* или *држи* један конкретан конститутивни *део* поретка каквим нам се појављује, каквим га доживљавамо, а потом, од тог ’материјала’ изграђујемо наш *Weltanschauung*. Попут елемента слагалице, она је незаменљива.

Поновимо: из мноштва феномена и искустава издвојени су они ентитети чији међусобни однос чини *интелигибилан ред, систем* (у изворном старогрчком смислу речи *sistamai*).

Да би се овај ред и поредак уочили, нужно је стећи способност неопходну за ово уочавање – *прајџа*. Овај тешко преводив термин означава у будизму једну продубљену и просветљавајућу интуицију или мудри увид, који ће, у крајњој инстанци, довести до коначног *разазнавања дарми* (*dharmā-pravicaya*). У свом коначном облику ово разазнавање, ово чисто зрење, поетски је означено као *буђење* (*bodhi*).

О томе како је могуће стећи тај мудри просветљавајући увид, о методу достизања тог непомућеног, чистог, разазнавања целокупног склопа феномена дарми и свеопштег Устројства (*Dharma*) посвећено је практично целокупно Будино учење. Будин ’Велики осмоструки пут’, као што ћемо видети у наставку, води управо ка том прочишћењу који је неопходан услов да би знање постало *иправо знање*, односно, *прајџа*.

Од школе до школе² број ових дарми донекле варира. Најизрађенији систем је свакако онај који је формулисала будистичка школа *Sarvastivādin* и који преузима и разрађује Васубанду. По

² Већ у првим вековима свога развоја будизам признаје 18 ’школа’ или ’секти’.

анализи ових егзегета 75 дарми³ конституишу целокупан Будин систем.

Да бисмо избегли евентуални терминологски неспоразум, напоменимо да је дарма, такође, и један стари, паниндијски, термин који означава поредак, установљени ред или закон, *establishment*. Употребљава се већ у *Begama* и старој индијској митологији управо у овом значењу. Тако ће нпр. божанство Индра бити оквалификовано као *dharmakrit*, 'одржаватељ реда', 'maintainer of order' (по Моније-Вилијамсу). И у будизму га срећемо у сличном значењу, али само када је реч о финалном резултату, оном где Буда својом акцијом покреће свеопшти (нови) Поредак, „точак (новог) устројства” – *дармачакру* (*dharmasakra*). Разумевање термина дарме у овом значењу (државни⁴ поредак, закон, естаблишмент) не представља никакав проблем. У будизму оба ова значења су присутна али контекст јасно одређује о којем се значењу ради. Притом је термин *дарма*, у смислу који нас овде преваходно интересује, најчешће у множини, док је онај у смислу „закона” или „(државног) устројства” увек у јединици и у преводима га углавном срећемо са великим почетним Д.

Pratītya-samutpāda

Овај кратки прелиминарни осврт на појам дарми чинио ми се неопходним за разумевање онога што се у будизму јавља управо као *теоријска окосница система*. Њу ћу покушати да представим онако како сам је лично схватио. О овој теми је много писано, литературе не мањка, али су разилажења међу ауторима који су о томе писали – велика. Будући да су стари изворни текстови сачувани у рецензијама које се, међусобно, у потпуно-

³ Класификација и нијансирана подела дарми какву срећемо у будистичкој 'схоластичкој' традицији превазилази оквир овог кратког, шематског прегледа будистичког система. Главни извор информација о дармама је Васубандуова *Abhidharma-kośa*. Захваљујући драгоценом синтетичком раду Ф. Шчербатцког *The Central conception of Buddhism and the Meaning of the word 'dharma'* (Лондон 1923), студент-почетник може уштедети драгоцену време и заменити читање обимног Васубандуовог дела (шест томова у преводу Ла Вале Пусена) са стотинак страница студије Ф. Шчербатцког објављене на енглеском.

⁴ Санскритски корен *dhri-* и наше *држ-аћи* изведени су из истог индоевропског корена *dh(e)-regh-*, проширење од *dher-* 'држати'. О овој паралели вид. Петар Скок: *Етимолошки рјечник хрватскога или српскога језика*, ЈАЗУ, Загреб 1971.

сти, не подударају, није могуће наћи јединствену, општеприхваћену интерпретацију. У одсуству консензуса, на поколењима интерпретатора остало је да властитом интуицијом нађу 'прави' смисао и пружи најубедљивије тумачење ове централне доктрине коју Буда назива *pratītya-samutpāda*. Преведимо то са 'узајамна узрокованост', мада би, у слободнијем преводу, то могло да се prevede као 'узроковано појављивање'.⁵

О ком или чијем 'појављивању' је ту реч? Одговор је недвосмислен: ради се о међусобно узрокованом појављивању дарми.

У мноштву феномена који чине и испуњавају нашу свест, и који нам се појављују као „свет”, Буда, у моменту „просветљења”, увиђа и издваја неке од тих *дарми* које, у узајамно каузалној вези, производе и битно карактеришу рађање и настављање живота, његов самсарични, кружни ток. Међу њима, њих дванаест (по неким другим рецензијама, десет или осам) кључни су елементи тог 'кармичког' ланца. Већина текстова и коментатора сматра да ових карика – нидана (*nidāna*), има дванаест, и ја се приклањам овој, 'main stream', традицији.

Ево тог ланца од дванаест нидана које, по Буди, чине окосницу живота, целокупну динамику самсаре (*samsāra*), језгро будистичког *Weltanschauung*-а. Овај чувени део учења, познат као *pratītya-samutpāda*, тешко је једнозначно превести и зато мислим да је најбоље да га читалац усвоји на санскриту.

1. На почетку није 'реч', нити икакав логос. А нема ни прачетка. Напротив, то је *avidyā*, дословно: не-увидјање, не-знање. О њој ми немамо никакав *у-вид*. У нашем контексту, мислим да би као превод за тај термин највише одговарало: *несувислосћ*. Без икаквог преетаблираног плана, без провиђења, из тих несувислих комбинација зачиње се оформљавање других карика животног ланца.

То је у складу са основним принципом или аксиомом система: иза *скућа феномена*, које називамо живот, 'свет' или 'космос', не стоји никакав Творац, никакав божански импулс или идеја.

⁵ Ево само неколико од могућих превода које у литератури срећемо за *pratītya-samutpāda*: Pāli Text Society: *origin through dependence*; P. Oltramare: *naissance en connexion, production ou génération conditionnée*; Masson-Ourcel: *surgissement, émer-sion, production ou génération conditionnée, en rencontre avec, en fonction des (conditions)*; E. Senart: *enchaînement de Causes*; L. de la Vallée-Poussin: *production en dépendance*.

Постоје само дарме и њихова непрестана игра. То важи како за индивидуалну тако и за филогенетску еволуцију. Поновимо и подвучимо: на почетку узрочног низања Буда не постулира универзалног Творца нити икакав *primus movens* или *telos*. Систем нема потребе за овом недоказивом хипотезом.

Међутим, ништа не настаје без одређених и, најчешће, многоструких узрока. Притом, узроцима произведена, свака новостворена дарма *ѿраје само један ѿренуѿак* (*kṣāṇa*). Потом не настаје, али слична дарма ће заузети њено место *ако су истии или слични узроци ѿоново ѿу*.

И човек је, као и све друго, само једна одређена 'серија' (*santana*) груписаних дарми (*skhanda*); његово 'постојање' има само *серијски 'конѿинуиѿеиѿ'* (*anubandha*).

2. У тој несувислој, магловитој, безосећајној магми оформљују се, по закону узрока и последица, разне *ѿредисѿозиције, ѿенгенције, склоносѿи* које у овом контексту носе име *самскара* (*samskāra*). Оне нису друго до наслеђени материјал који ће нови живот, ембрион, од самог свог зачетка, у себе примити. Те „формације”, *самскара*, чине *карму*, односно наслеђе (најчешће подесно) нових 'серија' новог животног циклуса.

3. Први од далекосежних момената тог новог циклуса, зачеће 'људске' егзистенције, јесте оформљење „свести”, *vi-jñā-na*, која заправо није друго до *моѿућносѿ 'раза-зна-вања'*.

4. Могућност разазнавања, уочавања 'форми' (*rūpa*) и могућност 'именовања' (*ṇāṇa*), предуслов је да се појави *свесѿи о субјекѿу који именује ове форме или феномене и објекѿу који је ѿредмеѿи именована*. Овим путем стварају се подлога и предиспозиција за говор, за концепт. Тешко преводива санскритска формула за ову предиспозицију је *ṇāṇarūpa*. У неким интерпретацијама је *ṇāṇa* (*ṇāṇa*) схваћена и шире, као поимање уопште, као целокупна ментална и психолошка страна спознавајуће активности, субјективна страна дуалитета, док је *rūpa* (*rūpa*; дословно: облик, боја) конститутивни део објективног, „материјалног” објекта.⁶

⁶ Важно је напоменути да у будизму, као еминентно феноменолошки конципираном систему, дихотомија 'материја – дух' нема места. *Rūpa* није 'материја' већ *облик и боје* које оформљују *ѿредсѿаву* објекта. Феномени нису одређени никаквом супстанцијом или материјалношћу. Постоје као гносеолошке а не као онтолошке чињенице. Они су само оно што нам значе.

5. Ова предиспозиција претпоставља као *conditio sine qua non* и *йосійојање целокујноі сійознајноі айарайіа* у виду шест „органа” (*indriya*), који чине везу између свесног субјекта спо-знаје и спољашњих (*bahya*) домена (*viśaya*). Когнитивни процес ин-формације у ланцу од дванаест нидана носи име шад-ајатана (*sad-āyatana*), шест „отвора”. Васубанду нам сугерише као сино-ним за термин ајатана (*āyatana*) термин аја-двер (*aya-dver*) – улазна врата, етимолошки у вези са нашим термином за *двери*.

6. Комуникација међу сферама субјекта – носиоца органа, и објеката који ће бити схваћени од свести – *vijñāna* (звук, видљи-ви облици и боје, мириси, укуси, опипљиве ствари, укључујући ту и властито тело), претпоставља постојање *конїакїа* (*sparśa*). Интересантно је поменути у вези са овом ниданом да су дарме као концепти такође третиране као 'објекти', и то ће бити шести домен у овом низу, те да је њихов специфични орган *инїелекї* (*mana-indriya-āyatana*).

7. Из међусобног контакта претходно наведених нидана ра-ђају се као последице *осећања* (*vedana*): *уїодно* или *неуїодно осе-ћање* или пак *осећање индиференїносїи*.

8. Услов да се створи *овисносї* о објекту који је произвео угод-не ведане је сада ту. Угодна ведана рађа *жеђ* за објектом ужитка – *їришина*. Као његова најзначајнија последица биће то да же-лимо да *йоседујемо* те и друге објекте за које мислимо да ће нам обезбедити угоду, односно ужитак.

9. Та жеља за поседовањем развијена у *йосесивносї* (*ирā-dāna*) учиниће да постајемо *йогређени објекїима ужиїка*. Сек-суалност, гурманлук, луксуз, жеља за моћи, за престижом, за чашћу, за влашћу и томе сличне жеље, претвориће нас у *робове* сопствених жеља и апетита. Ова опсесивна акумулација и жеља за поседовањем учиниће да једини смислен, али неостварив, пројект постаје: *їрајайїи*, *шїио дуже бивайїи*, овековечити се.

10. Ова десета нидана која носи назив *бава* (*bhava*) у ети-молошкој је и семантичкој вези са нашим *бивањем*. Желети што *дуже бивайїи* да бисмо продужили угоду и утажили жеђ води, између осталог, и до жеље за продужењем властите егзистенције кроз *йоїиомсїво* и нова рађања.

11. Услови или скуп узрока за нидану која носи назив *jāti* – ‘рађање’, тиме су оформљени.

12. А када смо рођени, неизбежна короларија је *с̣т̣иарење* и *смр̣т̣и* (*jāra-māra*). Између њих иду болест, слабљење, патња...

Тиме се окончава низ од дванаест нидана које илуструју узрочно-последични *т̣иок* који *би̣т̣и*но *кара̣к̣т̣и*ерише *човеково* *бивање*. Подвучимо да у тим кључним карикама самсаричног тока нема ничег што би одговарало појму ‘душе’ или ‘Сопства’ (*atman*) који би *т̣аран̣и*овао *кон̣и̣т̣и*нуи̣и̣и̣е̣т̣и̣. Објашњење утиска или, тачније, илузије о постојању и трајању Сопства, произлази из каузалне структурираности дарми; док год постоје узроци који су произвели њену тренутачну (*kṣanika*) егзистенцију, она се, након ишчежавања, поново рађа и појављује као себи слична. То даје илузију о трајању. Иако се скуп дарми који називамо ‘тело’ битно мења из године у годину, а наше мисли и осећања још и брже („мисли су као мајмуни”) ми себе сматрамо идентичним субјектом, игноришући непријатну, али иманентну, неизбежну *и̣ролазнос̣и̣*, како нас самих тако и свега што желимо или сматрамо да је наше.

Чувена Будина изрека „*Sarvam duhkam, sarvam anityam*” („Све је болно, све је пролазно”) полазна је констатација али и резиме „Прве” од четири „Велике истине” (*âriya-satya*) Будиног учења.

Мотивисан жељом да нађе *излаз* из тог неизбежно болног кружења и поменуте нежељене пролазности, Буда концизно формулише и једно друго учење, које хронолошки гледано јесте прво⁷ и које обухвата или подразумева претходно поменуту *pratītya-samutpāda*-у. У виду *че̣т̣и̣ворочла*не листе оно *и̣ро̣и̣рамски* организује *ше̣ма̣т̣и̣ски* *оквир* *цело̣и̣* *сис̣т̣е̣ма*.

Четири Велике или „племените” (*âriya*) истине

На самом почетку Будиног система налази се искуство бола (*duhkha*)⁸, тачније, *све̣и̣рису̣и̣нос̣и̣* *ово̣и̣* *искус̣и̣т̣и̣ва*. Тек када је *све̣с̣и̣т̣и̣*

⁷ Оно је предмет чувене прве проповеди Будине, познате под именом „Бенарешка проповед”.

⁸ *Duh-kha* је изведена из метафоре точка чија је осовина (*kha*) лоше (*duh*) углављена. Превод овог термина са ‘бол’ одомаћио се до те мере да мислим да га можемо прихватити као технички *т̣ермин* знајући да он у својој метафоричној

о универзалности овог неугодног стања јасно прихваћена, може бити речи о 'истини бола' (*duhkha-satya*).

То је Прва од четири истине оквалификоване као *āriya-satya*, 'узвишена' или 'племенита', под образложењем да многи нису у стању да је увиде. Потребна је велика, урођена или стечена, осетљивост.⁹ Ова продубљена рецептивност је, дакле, предуслов за увид, али и извор мотивације за даља тражења.

О болу који произлази из осећаја пролазности (*anitya*), из искуства болести, или жеђи која нас сагорева и смрти која нас окружује и томе сл., већ је било речи, а и многе Будине сутре о овом често говоре, тако се на томе не бих задржавао. Интересантније је следеће питање:

Како се ослободити бола?

Као и свака дарма и бол је условљен, има свој узрок. Ако му укинемо узрок, бол нестаје, јер као и остале *сасрава* дарме он нема егзистенцију *по себи*. Постоји, јавља се само ако су узроци или услови за његово постојање присутни или актуелни.

То је Друга велика истина, истина о појави (дословно: 'избијању') бола (*duhkha-samudaya*), увиђање о томе како и откуда се он појављује, односно избија у егзистенцију (*samudaya*).

Да бисмо то боље схватили, вратимо се, за тренутак, на ланац *pratītya-samutpāda*-е. Изложили смо га, претходно, у његовој шематској, линеарној форми где смо могли увидети основни узрочно-последични однос његових дванаест кључних карика (*nidāna*). Међутим, због јасноће излагања, нисмо говорили о томе да је ова *узрочно-последична веза* далеко сложенија, јер свака нирана (као, уосталом, и свака друга дарма), може бити истовремено и последица многоструких узрока, али је она, такође, и *узрок* других дарми.

Тако ће се нпр. жеђ или жеља (*triśna*) појавити као узрок разних чинова (*karma*) у циљу њеног задовољења. А свако од ових дела, акција, потеклих из дотичне жеље, биће узрок читавог новог ланца последица, које могу бити угодне, болне или неутралне.

употреби подразумева целу гаму негативних осећања: нелагодност, патњу, анксиозност, емоционалну неуравнотеженост и слична осећања.

⁹ Candrakīrti, у *Mūlamadhyamikakārikāvṛtti* објашњава следећом параболом ту различиту осетљивост: „Трепавицу на длану не осећамо, али у оку она изазива неугодност и бол”.

Овај ће кармички ланац, неумитно, произвести кроз осећања (*vedana*) поруку која иде до разазнавајућег органа, то јест свести (*vijñāna*), а она ће реаговати низом акција и одлука мотивисаних овим искуством.

Из теорије *pratītya-samutpāda*-е следи, дакле, и теорија о ретрибуцији *актѿова* (*karman*), теорија која је од капиталне важности за будистички пут избављења.

Ова теорија није друго до свест о томе да последице, односно плодове (*phala*) наших актова, који нас прате и у одређеном моменту неумитно сустижу, није могуће избећи. Стижу и падају попут сазреlih плодова (*vipāka-phala*). Једини терапеутски сврсисходан начин да се реагује јесте избећи узроке који воде до нежељених последица. Ово ће постати и теоријска подлога целокупног будистичког 'морала', учења о врлини (*śīla*) која, за разлику од многих других етичких система и моралистичких учења, има један, сасвим прагматичан, 'терапеутски' циљ: *ослободити се бола*.¹⁰

Делима, чиновима који ће нужно произвести нову ситуацију, може се дакле започети изградња властите судбине, додуше, не у *садашњосѿи*, јер је она одређена прошлим актѿима, већ у *будућносѿи*, која ће, у моменту када плод наших садашњих дејствовања сазри, бити њима одређена.

Као што видимо, у оквиру свог строгог детерминизма, Буда, ипак, налази и чак отвара Пут за слободно креирање будућности онима који *знају* за тај Пут.

Када се ова прва *раза-зна-вања* (*vi-jñā-na*) почињу да претварају у *знање* (*jñāna*), а потом у *мудру, свеобухваѿну инѿиуицију* (*prajñā*), отвара се тај пут који ће Путника водити до дефинитивног избављења из болне самсаричне спутаности. Овим се начиње дуги пут ка *коначном* избављењу и блаженом спокоју *нирвани* (*nirvāna*). То је Трећа у низу од Четири велике истине.

Конкретна упутства и опис етапа јесте предмет Четврте од великих истина будизма. Носи име 'истина о узвишеном путу' (*ārya-marga-satya*).

¹⁰ Подсетимо се познатог пасажа из *Majjhima Nikaya*-е (*Cūla Mālunkhyāsutta*, I) где Буда упоређује свој приступ са приступом лекара који, позван да извади отровну стрелу из тела рањеног, не почиње истрагом о околностима и идентитету стрелца. Важно је пре свега извадити стрелу.

Овај пут познат је у традицији као *осмосѝруки* „пут (или, тачније, ’стаза’) који води ка укидању бола” (*dukkhanirodhagāminī pratipād*). Први пут га Буда евоцира у Бенаресу пред својих пет бивших сапутника који су га следили пре ’просветљења’ и који су га напустили када је он престао са аскетским мучењем свога тела, а потом га у Бенаресу поново срели и увидели да је нашао прави, ’узвишени’ пут.

Пут почиње усвајањем елементарних моралних начела која не садрже ништа специфично будистички. Као и у многим другим моралним кодексима, рачунајући ту и хришћански, налазимо сличне забране као што су: убиство, крађа, силовање, лаж, клеветање, псовање, брбљање, похлепа, зле намере... Само ако су учињене *свесно*, оне повлаче за собом *лоше кармичке њлодове*. То је једина казна. Страх од ’божје’ казне нема места у будистичком моралу. Они који су се заветовали и (или) приступили некој од будистичких ’заједница’ (*sangha*) имају дужу листу ових забрана. Но, оне су предмет специфичног ’Кодекса заједнице’ (*vinaya*).

Ово рашчишћавање на *моралном* и *социјалном* плану (*śīla*) неопходна је припремна фаза, својеврсна ’хигијена’. Она треба да обезбеди услове и енергију за даљи пут. Ту се подразумева и пропедевтичка фаза образовања, студија текстова, као и меморизација истих. Важно је да се у почетку овоме посвети довољна пажња, да би се, потом, у миру и несметано, могло посветити дубљем, *унуѝрашњем*, рашчишћавању.

Усавршавање на менталном, мисаоном, а потом и на чисто унутрашњем, ’духовном’ плану, чини ми се знатно интересантнијим, тежим и мање познатим делом учења. Зато се не бих дуже задржавао на овом прелиминарном, ’моралном’ аспекту будистичког пута.

Овај део пута, који је рашчлањен у девет етапа, будистичка традиција групише под заједничким именом *samâdhi*. Задовољавајућег превода који би покрио цело семантичко поље овог термина нисам нашао. *Samâdhi* означава парадоксални *најор* да се лутајућа (*vikšepa*) свест или мисао сакупи, концентрише или каналише, али, *samâdhi* означава, истовремено и *мир*, *оѝу-иѝеносѝи свесѝи* у-*сѝа*-новљене у *смиреносѝи* (*samatha*). Предлажем, стога, да ни термин *samâdhi*, који срећемо и у системима

јоге, не преводимо, већ да га преузмемо и усвојимо. Такође и појам *dhyāna*¹¹ о коме ћемо говорити у наставку.

Прва од четири *dhyāna*-е које воде ка *satādhī*-ју, које представљају прве етапе на путу ка коначном ослобођењу, описана је овако: повукавши се на неко осамљено, мирно место, он ће ту моћи да на миру евоцира у непрекинутом току својих мисли све оно до чега му више није стало и што више не жели, као и све оно што је, претходно, већ одбацио (похлепа, завист, непријатељство, сумњичавост, лењост...), не заборављајући притом и оно позитивно, већ регулисано, сређено. Овај детаљни, искрени животни биланс, ово дубоко, непрекинуто и свеобухватно одмеравање и *размаи́рање* (*vitarka*) пређеног пута, омогућиће да му се у свести, у виду закључног резимеа, појаве *извеснос̥ī* и могућност *суда, њросуђивања* (*vicāra*). И то ће путника *ус̥йокоју-īи*. Као резултат овог рашчишћавања – радост (*prīti*) ће испунити његово срце. Осећајући се растерећен и *ослобођен сумње* да се налази на добром путу, радостан, он ће увидети и осетити, чак и телом, да су ту срећа и добробит – *su-kha* (директна негација од *duh-kha*). На овој етапи, или стадију (*vihāra*), коју *размишљање* (*vitarka*) и *њросуђивање* (*vicāra*) битно карактеришу, можемо прихватити термин 'медитација' и рећи да је *њрва dhyāna* својеврсна 'медитација', чак и у класично филозофском смислу те речи, ако је ова пропраћена радосћу и пријатношћу.

Када је завршена, путник схвата да је стање унутрашње смирености, *satādhī*, остало непоремећено окончањем тог *мисаоно̥ī њока*, односно 'медитације'. Окончавши ове 'интелектуалне' активности, задржавајући осећај радости и среће, он урања и остаје у Другој *dhyāna*-и.

Сматрајући, потом, да је 'радост', ипак, само једно *њролазно* осећање, он му више не придаје важност, напушта га. Појављује се равнодушност (*ирек̥ṣа*) према овом, као и свим другим пролазним осећањима, а да притом стање мира и угодне добробити (*sukha*) остају и даље јасно присутни како у свести тако и у телу. Тиме улази у Трећу *dhyāna*-у.

¹¹ Као најчешћи превод за *dhyāna*-у срећемо: медитација, понекад екстаза и апсорпција. Чини ми се да је немачко *Versekung* – *у̥їоноуће* тачнији и сликовит превод за ову реч.

Прелаз у виши стадијум (Четврта *dhyāna*) произаћи ће из сличног механизма: у трагању за стабилним стањем и трајним ослобођењем од сваке зависности, путник ће настојати да предупреди сваки ризик *одбацујући сав нејојшребни баласи*. Не напуштајући *равнодушноси*, *у-сиа-новљен* у *samādhi*-ју, он ће сада одагнати и сваку жељу (= извор везаности), чак и жељу за стањем угодне добробити (*sukha*) која га је до овог стадијума пратила испуњавајући пријатношћу његов дух и тело. Тим последњим растерећењем он остаје без страха да ће евентуални губитак *sukha*-е повући за собом бол (*duhka*). У овој последњој *dhyāna*-и он постиже и продубљује изузетно стабилну и дуготрајну духовну смиреност (*samādhi*).¹²

Свестан да то стање (*vihāra*) није изграђено ни на каквој форми (*rūpa*), да притом свет многоструких и бројних феномена, дарми, не представља никакву препреку или отпор на путу ка коначном избављењу, он ће са великим олакшањем ускликнути: „Безграничан и без отпора је простор (*ākāśa*)”¹³ који се преда мном отвара!” и тиме ући у прву од следећих пет етапа или сфера односно специфичних (духовних) стања свести која носе назив *саматапати* (*samāpatti*). *Samā*- овде сугерише *јо-исшовећење, саображење*. На овој етапи пута ради се о саображавању са *акашом* (*akāśa*), којег Васубанду дефинише као ’оно што не пружа отпор’. У будистичким сутрама налазимо поетско поређење са птицом која, избављена, излеће из кавеза и открива да њеној слободи ништа више не пружа отпор.

Наш путник ће сада, на свом успињању ка све вишим сферама слободе, желети да напусти претходни као и сваки други ’пред-мет’, да се ослободи било каквог ’кон-цепта’. Напустиће акашу и суочиће се, у овом другом од самапатија, са својом *ни-у-шшиа-више-неинвестираном свешћу*, и, поистовећујући се са њом, открива *њену безграничноси*.

¹² У равнодушној луцидности и дубоком миру Четврте *dhyāna*-е Буда *живи, јиројоведа* и, не напуштајући ово стање, спокојан и равнодушан, *умире*.

¹³ За дубље разумевање проблематике која се отвара са *samāpatti* сфером, морали бисмо се вратити на детаљније излагање о дармама кфалификованим као *anasrava* и *asamskrita* које излазе из каузалних токова и међу којима се налази и дарма *ākāśa*. Но, оквир овог кратког, шематског приказа Будиног система то нам не допушта.

Но, свест сама је, такође, ту 'предмет'. Када успе да се и њега ослободи, упада у празнину (*śūnyata*) и саображава се са осећањем потпуног, чистог одсуства *ичеѿа*.

После тога испуњен празнином он више ништа не жели и његов осећај умирења је потпун.

Хранећи се одсуством ичега, чак и одсуством властите жеље односно пројекта да иде даље, он улази у, тешко описив, парадоксални, *naivasamjñāsamjñā-samāpatti* где у лишености било ког с-хватања, по-имања, су-ћути (*sam-jñā*) он, ипак, задржава потенцијал тих способности. Једна парабола коју налазимо у индијској литератури (цф. *Atthasalini*) може нам помоћи да схватимо ово парадоксално стање. Рећи да ли ови трагови потенцијалних рецептивних способности постоје или не постоје зависи од *ујоѿребе* која се жели њима постићи. Као у случају једне посуде у којој је претходно било уље, а сада су остале само капи и масноћа, ми је не можемо употребити као чисту јер 'има' уља (у траговима), али ту уља више 'нема' да бисмо напунили нпр. лампу уљаницу. У овом самапатију рецептивност свести *ѿосѿоји* и не *ѿосѿоји*. Све зависи од намене и употребљивости.

У случају следећег, врхунског *nirodha-samāpatti*-ја који крунише пут ка тоталном растерећењу – престају сва телесна осећања и све форме рецептивности, чак и оне најсуптилније које су биле присутне у претходном самапатију и које су му омогућиле да у подсвести и наслеђеним формама пронађе и елиминише и оне најсуптилније форме овисности. Овде, на овом стадијуму ослобођености остаје само једна једина форма свести¹⁴ која, између осталог, одржава живот, али о којој се ништа не може смислено рећи. Овим путник завршава свој успон и ураћа у тишину нирване, коју је тешко сугерисати, а још теже дефинисати.

* * *

Да бисмо на десетак страница успели изложити штину, али интегралну, шематску структуру Будиног система, било је нужно

¹⁴ О овој суптилној форми свести (*alaya-vijñāna*), као једној од најважнијих тема познијег периода будистичког развоја, можемо наћи веома продубљена излагања у *Yogācāra* систему.

оголити га, извући га из његовог историјског контекста, занемарити веома бројне и веома интересантне старе и нове варијанте појединих делова доктрине. Изразити га у облику апстрактног дискурзивног, логичког излагања, и тиме га лишити шарма његове првобитне *дијалошке* форме. То је била цена ове синтезе.

Ко и мало познаје будизам зна за *hinâyâni* и *mahâyâni* као две најважније традиционалне форме будизма. Међутим, једна детаљнија, нијансирана, критичка анализа историјског развоја будизма показала би да је ова дихотомна подела врло апроксимативна јер су границе између ове две компоненте будизма, често, прилично нејасне или чак не постоје. Осим тога, где сврстати форме као што су *ekayâna*, бенгалски *sahajiyâ* будизам, јужноазијске верзије *teravâda* будизма а поготову, како разврстати веома бројне тибетанске, кинеске и јапанске школе?

Сви ови поменути 'настављачи' или 'реформатори' неког, мање-више, хипотетичног 'изворног' будизма имају заслугу да су, из традиције која им је била доступна, уочили неке важне али, по њима, недовољно наглашене или неразрађене аспекте. Развијајући, понекад хипертрофирајући, ове аспекте, занемарујући притом неке друге – ницале су верзије будизма које не можемо, априори, одбацити у име неке једнозначно дефинисане, 'канонске' верзије, која нажалост није имала шансе да се на тако широком географском и лингвистичком простору, и после тако временски дуге еволуције, наметне као *јединствена оригинална верзија*.

Када знамо да Буда није ништа записао од свог учења и када знамо да ни записани текстови нису гаранција поузданости предаје, слаби су изгледи да се из гомиле историографског материјала, којима данашња 'будологија' располаже, појави нека 'права', 'изворна' верзија.

Међутим, концепти и теме које сам шематски скицирао у овом тексту нису, ни у једној од најважнијих историјских верзија, били оспоравани. Место и улогу дарми које сам претходно покушао да у најкраћем скицирам налазимо у свим верзијама које се могу назвати будистичким. Исто важи и за теорију *pratitya-samutpâda*, а такође и за учење о кармичкој зависности. Директиве и методолошка упутства 'Осмоструког пута' који

води ка Буђењу и коначном смирењу, нирвани, могу да, од верзије до верзије, варирају, али основне препоруке и технике су свуда присутне и сличне.

Зато ми је изгледало важно да та општа места издвојим и, колико год је то било могуће у овако сажетом тексту, покажем у *системском облику*. Амбициозни покушај се састојао у томе да се у свем том богатству форми нађе нешто као 'најмањи заједнички именилац'.

Онај ко је пак покушао да у срж будистичке доктрине проникне кроз дуги низ 'канонских' записа (*sūtra*), зна колико је *системаџизација* *џоі ојромноі исџоријскоі маџеријала* тежак и незахвалан посао и опростиће ми несавршеност и незавршеност овог покушаја.

Практична упутства за изговор санскритских речи

За транскрипцију санскритског *devanāgarī* писма постоји међународно усвојена латиничка транслитерација од 48 знакова. За санскритске речи које ће читалац наћи у нашем тексту применио сам дотичну конвенцију али са малим изменама.

Мотивисан жељом да не компликујем рад издавачу, занемарио сам неке суптилније нијансе изговора. Тако нпр. у санскритском писму разликујемо три *н* (гурурално, церебрално и дентално). Ова три гласа свео сам на наше дентално *н*, сматрајући да тиме не изазивам конфузију на семантичком плану, а притом сматрам да ово упрошћавање олакшава посао типографу и читање онима који нису специјалисти.

Палатално *н* означио сам са *ñ*, а не нашим *њ*, будући да се у међународно усвојеној транслитерацији знак *ј* увек чита као наше *gj* односно *ђ*. Тако се нпр. *prajñā* изговара као 'прађњаа'.

Исто упрошћавање сам применио и на сибиланте свевши 'меко' *ś* и 'тврдо' *ṣ* на наше *ш*.

Дуги, 'дуплирани', самогласници су означени акцентом *^* изнад слова: *â, î, û*.

Слово *с*, у складу са наведеном транслитерацијом, изговара се као наше 'меко' – *ћ*.

BUDDHISM SCHEMATIC REPRESENTATION OF THE SYSTEM

Summary

The ambitious goal of this short text is to present Buddhism as a system. We find a large number of significant and generally accepted works on its history. However, we will find disproportionately little literature on the implicit philosophical and methodological premises on which Buddhism as a 'system' rests. Probably because it is difficult work, since the Buddha presented his teachings in dialogues that do not have a systematic character, and perhaps because such an „academic” inspired research does not arouse the interest of a wide audience.

Among the conceptual assumptions necessary for understanding the systemic whole of the Buddha's teachings, we first encounter an enigmatic, difficult-to-translate concept, the concept of dharma. The first of the difficulties stems from the fact that this term appears simultaneously as a phenomenological or epistemological category, but, in a certain sense, also as an 'ontological' one, because we meet it in a place that in Western philosophical systems have exactly ontological categories.

Key words: Buddhism, Dharma, Sanskrit.

Иван Негришорац
Матица српска
dstanic@maticasrpska.org.rs

ОЧАРАНОСТ ИНДИЈОМ И РАЗОЧАРАНОСТ
ОДНОСОМ КОЛОНИЗАТОРА ПРЕМА ЊОЈ:
КНЕЗ БОЖИДАР КАРАЂОРЂЕВИЋ
И ДЕКОНСТРУКЦИЈА БРИТАНСКОГ
ИМПЕРИЈАЛНО-КОЛОНИЈАЛИСТИЧКОГ
ДИСКУРСА У ПУТОПИСУ ЗАПИСИ О ИНДИЈИ

САЖЕТАК: Аутор тумачи путопис *Зайиси о Индији* (1899) Божидача Карађорђевића у контексту односа према колонијалистичком систему Британског царства, а у склопу путопишчеве интимне жеље да се успостави много хуманији поредак какав народ и култура Индије заслужују. Његова настојања стога треба сагледавати не само у контексту антиколонијалних или неоколонијалних политичких ставова него и у контексту савремених идеја постколонијализма, те могућности успостављања и преиспитивања постколонијалистичког дискурса. Кнез Божидар испољава бескомпромисно критички став према настојањима колонизатора да колонијализовани народ Индије држе у потпуној подређености и ропству, а исто тако с презиром осуђује системски организоване мистификације, прикривања и лажи помоћу којих се окрутни колонијалистички систем чини мање драматичним него што одиста јесте. Он критикује британски колонијалистички систем, обавља оштру деконструкцију колонијалистичког дискурса, отворено се залаже за дискурс саморазумевања, па и наслуђује специфичности постколонијалног дискурса.

Кнез Божидар наступа са позиција српске политичке културе која нема никаквог разумевања за настојања да се туђи географски простори освоје и да се потпуно прилагоде интересима

освајача. Стога, упркос томе што је писао на француском, кнеза Божидача треба сматрати не само франкофоним него и српским писцем. Његове везе са српском културом, па и политичком културом свога народа, нису сведене само на питање порекла породичног корена и тек извесних симпатија за народ, културу и духовност из којих је потекао: он је остао српски писац својим слободарским духом, бескомпромисном борбом за правду у међународним односима, те спремношћу да се за ставове које заступа плати цена која се мора платити. Читајући његов путопис *Зайиси о Индији*, интензивно осећамо да је овај писац савременик својих читалаца с краја XX и с почетка XXI века.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: кнез Божидар Карађорђевић, путопис, Индија, империја, колонија, колонијализам, антиколонијализам, постколонијализам, језик, дискурс, разумевање, саморазумевање, деконструкција, франкофонија, српска култура.

Да представе и знање о појединим сегментима света, да језик и одговарајући типови дискурса о тим чињеницама света нису невини и наивни чиниоци људске свести, него да се на њиховим темељима сасвим природно и консеквентно надограђују одређени системи друштвене моћи, јесте чињеница која одавно већ није спорна у друштвеним и хуманистичким наукама. Мишел Фуко, један од кључних твораца овакве епистемолошке парадигме, коју често обухватамо појмовима постструктурализма и постмодернизма, убедљиво је указао на важност дискурзивних пракси и на њихову непосредну повезаност са вољом за знањем, али и са вољом за моћи. Овакве, постничеанске теоријске перспективе успостављене су као кључне, упоришне тачке у доминантној епистемолошкој парадигми западних култура бар од краја 60-их година XX века, па је та веза између знања, науке, језика, дискурзивних пракси и система моћи увелико већ проверавана. Не само да је она сазнајно испробавана него је чак и озбиљно примењивана у унутрашњој и спољашњој политици западних земаља, а пре свега у политици највећих западних сила, укључујући и феномен њиховог колективног деловања, при чему се, без икаквих мисаоних и етичких резерви и с пуном самоувереношћу, тај колективни ентитет представља као општа и неприкосновена међународна заједница.

Чврсте политичко-идеолошке декларације, као што је есеј „Крај историје” (1989) Френсиса Фукујама, изузетно су биле значајне у процесу успостављања поретка апсолутне превласти западних земаља над остатком света, а такво становиште аутор је изложио уз помоћ различитих вербалних формулација, али са основном идејом да је економски и политички либерализам коначно победио и да нигде у свету више нема правих алтернатива, па је пут ка некаквој утопијској држави лишеној нескладности и сукоба у потпуности отворен. На једном месту свог утицајног есеја, аутор је чак исказао став да „у универзалној хомогеној држави више нема супротности. Неке су разрешене, а све људске потребе су задовољене. У таквој држави више нема борбе или сукоба око ’великих’ и основних питања. Сходно томе, њој нису потребни ни генерали ни државници. Оно што остаје, јесте пре свега економска делатност.”¹ Како је време одмицало, а готово после страхотних искустава у СР Југославији 1999. године, 2003. у Ираку, 2011. у Либији, 2014. у Украјини и 2015. године у Сирији, постало је јасно да услов свих услова како би човечанство пронашло хуманије перспективе свога опстанка јесте ускраћивање бланко поверења западним центрима моћи. Такав развој догађаја нужно доводи до сукоба великих сила: с једне стране су носиоци глобалистичких процеса, а с друге ће бити они који, довољно велики, не желе да буду жртве таквих процеса, па су тако догађаји у Украјини од фебруара 2022. године постали неминовност. Количина хаоса коју глобалистички центри моћи сеју широм света постала је одавно већ неподношљиво велика, па се напуштање перспективе униполарног света испоставља као једна од могућих нада за смањење насиља

¹ Када је објавио овај текст у часопису *National Interest*, у лето 1989, непосредно уочи рушења Берлинског зида, Фукујама је, очигледно, почео да сеје за-слепљујуће, опасне и страшне илузије усмерене ка идеализацији неолибералног поретка и ка заузимању неприкосновене доминантне позиције Запада на земаљској кугли. Није чудо да су се многе државе и народи на такву причу дали ’упецати’, па су своје мобилизационе капацитете неопходне за заштиту голог опстанка оне у потпуности предале великим силама на чување. Таквом чину следи беспштедна казна која ће, пре или касније, морати дебело да буде наплаћена. О функцији илузије у политичком животу, видети: Драган Симеуновић, *Политика као уметност илузије*, Прометеј – Матица српска – Центар за културне интеграције, Нови Сад 2022, стр. 94–101, 282–289, 156–161 и 291–327.

широм кугле земаљске. Све то јасно показује како је Фукујамин текст обавио функцију хотимичног сејања илузија како би се несметано могла обавити жетва која ниједном речју није била најављена.

Археологија знања, дисеминација и оријентализам

Уколико останемо само на нивоу епистемолошких дилема и одговарајућих дискурзивних пракси, могли бисмо се подсетити онога што је Фуко подразумевао под појмом „археологија знања” и примерених јој анализа помоћу којих се она може спознавати. У својој студији *Археологија знања* (1969) француски епистемолог је констатовао да „оваква анализа не би покушала да изолује мала острва кохеренције са циљем да опише њихову унутрашњу структуру; она не би покушала да осумњичи и да открије скривене конфликте; она би изучавала облике деоба. Или опет: уместо поновног конституисања ланаца закључака (као што је често чињено у историји наука или философије), уместо састављања таблица разлика (као што то лингвисти чине), она би описивала системе дисперзије.”² Поменуто Фукоова епистемолошка декларација била је само једна од неколико фундаменталних које су у том времену, крајем 60-их година, јасно изнесене и потом су временом заузимале све шире поље утицаја.

Овакво системско опредељење за појам дисперзије, распршивања, дисеминације и како би се све могао именовати доминантни сазнајни, семантички чинилац друштвених и хуманистичких наука у епоси постструктурализма и постмодернизма, отворило је читав низ консеквентно изведених последица у различитим доменима знања. Једна од сазнајних дисциплина у којима су се овакве врсте промена епистемолошке парадигме појавиле јесте и оријенталистика као наука, али су промене захватиле и општи појам Оријента, те разумевање чврсто повезаних појмова Истока и Запада, као и њиховог међусобног разумевања колико унутар друштвеног и хуманистичког поља

² Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*, translated from the French A. M. Sheridan Smith, Pantheon Books, New York 1972, p. 37; фрагмент на српски превео Иван Негришорац.

сазнања толико и унутар свеукупне културолошке и геополитичке праксе. Да је оријенталистика као дисциплина била и остала поље великих промена и заокрета у нашем времену, најбољи доказ нам пружа научно дело, али и целокупно животно искуство Едварда Саида (1935–2003): он је Палестинац рођен у Јерусалиму, уз то хришћанин, образован у Бејруту и Каиру, потом школован у САД, где је радио као англиста, компаратиста и оријенталиста на више универзитета, а најдуже на Универзитету Колумбија у Њујорку.³ С таквим личним наслеђем и афинитетима, Саид се суштински позабавио теоријско-методолошким претпоставкама и импликацијама оријенталистике, па је изнео читав низ драгоцених опажања о начину на који се на Западу конституише како појам Истока тако и целокупно знање о њему.

Једна од поставки на коју је он, у својој преломној студији под насловом *Оријентализам* (1978), упозорио, односи се на почетке научног, дисциплинарног и едукативног конституисања знања о Истоку какав налазимо у културалном систему Запада. На једном месту у својој студији Саид записује: „Оријентализам је, строго узев, поље научног проучавања. На хришћанском Западу се сматра да оријентализам почиње формално да постоји доношењем одлуке Црквеног савета у Бечу 1312. да установи низ катедара за ’арапски, грчки, хебрејски и сиријски у Паризу, Оксфорду, Болоњи, Авињону и Саламанки.’ Но, свако разматрање оријентализма мора узети у обзир не само професионалног оријенталисту и његов рад, него и сам појам поља проучавања које се заснива на географској, културалној, језичкој и етничкој

³ О многоструким сударањима које је осећао у себи, па је потом покушао да их преобликује у пожељан начин постојања, Едвард Саид је, у својим мемоарима *Нейрисџајане* (*Out of Place*, 1999), записао: „Задржао сам тај нелагодан осјећај многих идентитета – у међусобном сукобу – кроз цијели свој живот, заједно с акутним сјећањем на ту очајничку жељу да будем само Арапин или само Европљанин или Американац или само кршћанин или само муслиман. Имао сам два начина да се носим с тим питањима и примједбама која су ме провоцирала и разоткривала попут ’Тко си ти заправо?’; ’Али Саид је арапско презиме!’; ’Ти си Американац?’; ’Ти си Американац који нема америчко презиме и који никад није био у Америци?’; ’Уопће не изгледаш као Американац!’: ’Како то да си рођен у Јерусалиму, а живиш овдје?’; ’Добро, ти си очигледно Арапин, а живиш овдје?’; ’Добро, ти си очигледно Арапин, али како то да си протестант?’” (Едвард Саид, *Нейрисџајане: Мемоари*, превела Хана Вечек, ВБЗ, Загреб 207, стр. 15).

јединици званој Оријент. Поља проучавања се, дакле, стварају.⁴ Одмах потом Саид ће изрећи још једну, допунску констатацију, а то је да „чак и у најтрадиционалнијим дисциплинама какве су филологија, историја или теологија, поље може толико да се промени да свеобухватна дефиниција предмета проучавања постаје готово немогућа. То је – из неколико занимљивих разлога – свакако случај кад је реч о оријентализму.”⁵ По овом аутору, дакле, оријенталистика као наука у нашем времену преживљава озбиљну кризу у којој се питање дефиниције њенога предмета изучавања појављује као готово приоритетно, док су сва остала питања теоријског и методолошког карактера природне последице таквих решења везаних за предмет истраживања, његово основно разумевање, те пројектовања циља сазнања према којем ваља тежити.

Ово концептуално претресање, па и читав Саидов научни ангажман, усмерено је ка разоткривању процеса који он назива 'оријентализацијом Оријента', тј. ка сагледавању процеса кроз који ова наука пролази унутар културалног, научног и образовног система Запада. Тај процес подразумева разоткривање низа поступака по којима ће сваки темељни, истински проучавалац „како би стигао до Оријента, морати да прође кроз научну решетку и кодове које ствара оријенталиста. Оријентализам није само прилагођен моралним потребама западног хришћанства: он је, такође, опасан низом ставова и судова које западни дух шаље на корекцију и верификацију не на првом месту оријенталним изворима, него, пре, другим оријенталистичким делима. Оријенталистичка позорница, како сам је ја назвао, постаје систем моралне и епистемолошке строгости. Као дисциплина коју репрезентује институционализовано западно знање о Оријенту, оријентализам делује у три смера – у смеру Оријента, оријенталиста и западних 'потрошача' оријентализма. Било би, верујем, погрешно потценити снагу овог тросмерног односа, установљеног на тај начин. Јер Оријент ('тамо негде', према Ис-

⁴ Едвард В. Саид, *Оријентализам*, превела Дринка Гојковић, Библиотека XX век, Београд 2008, стр. 69–70.

⁵ Исто, стр. 70.

току) бива коригован, чак кажњен што лежи изван граница европског друштва, 'нашег' света; Оријент се на тај начин оријентализује, а то је процес који не само да обележава Оријент као оријенталистову провинцију, него, уз то, тера непосвећеног западног читаоца да оријенталистичку кодификацију (каква је и Ербелоова алфabetизована *Bibliothèque*) прихвати као *истински* Оријент.⁶ Другим речима, оријенталистика као западно-европска дисциплина – у складу са тросмерним кретањима у процесу проучавања и сазнања (Оријент, оријенталисти и потрошачи таквога знања) и у својим напорима да коригује и кажњава Оријент због његових изразитих разлика у односу на Окцидент – може залутати у неком од примамљивих рукаваца, тако да питање свеобухватности ове научне дисциплине постане крајње замршено и потпуно несагледиво. Саидов допринос спознаји оваквих, несагледивих епистемолошких трагања, лутања и заблуда је одиста прворазредан.

Количина проблематичних импликација основног проблема који отвара чин 'оријентализације Оријента' веома се повећава у културама, као што је српска, које трпе дуготрајне притиске како Оријента тако и Окцидента. Занимљиво је, међутим, констатовати да је већ и такав чин као што је превођење овог Саидовог текста, па и превођење цитираног фрагмента, такође изложено овом сложенем процесу оријентализовања Оријента. Афирмисани и искусни преводилац Дринка Гојковић, која је истина на домаћем, свом терену превасходно у превођењу с немачког, чувала је, дакако, разликовање појмова Оријент и оријенталистика, али је ипак на понеким местима ту разлику из неког разлога (можда је реч о пукој омашци?) умела да занемари. Тако у реченици коју је превела са: „Оријентализам није само прилагођен моралним потребама западног хришћанства”, Саидов оригинал врло јасно именује не оријентализам него Оријент: „Not only is the Orient accommodated to the moral exigencies of Western Christianity.”⁷ Омашка није тако страшна, али је више него очигледна: оријентализам већ сам по себи означава прекра-

⁶ Исто, стр. 93.

⁷ Edward W. Said, *Orientalism*, Penguin Books, New York 1985, p. 67.

јање изворног појма Оријент, па би приписивање прилагођавања оријентализма моралним потребама западног хришћанства деловало као пука таутологија и непотребно истицање нечега већ садржаног у самом појму; насупрот томе, тврдња да је Оријент изложен таквом процесу представља пун, информативно целовит исказ чија смисленост се не доводи у питање. О преводилаштву Дринке Гојковић, иначе, можемо и морамо говорити с пуним уважавањем, али бисмо у контексту разговора о оријентализовању Оријента морали констатовати и то да је оваквим, наизглед ситним семантичким збркама, заснованим на драматичи сусрета различитих култура, веома често повод умео да буде управо понека од оваквих омашки. Феномен „губљења у преводу” довољно је познат, чак и медијски на занимљив начин експлоатисан, па није згорега да се и овом приликом тога подсетимо. А кад се у свест приведе немали број оних преводилаца који нису баш најсвеснији колико је преводилаштво сложена креативна дисциплина, те колики низ питања преводилац мора успешно да реши како би његов превод био одистински добар, онда ћемо се лако сложити да смо дотакли нимало наивну и невину област људске делатности везану за умешност у комуникационом посредовању.

Потешкоће српских оријенталиста унутар овог проблема оријентализовања Оријента, могле би бити вишеструке. Једна потешкоћа је садржана у притисцима носилаца система моћи који се емитују са Оријента, а који би подразумевали да се од Срба и припадника српске културе очекује да искажу спремност на саглашавање са системима владавине оријенталних империја. На подршци таквој врсти захтева спремно су радили, раде, а радиће и у будућности многи, највише политикантски обликовани носиоци струке, они који спремно наступају као домаћи заступници система моћи великих оријенталних култура и одговарајућих државних структура.

Друга потешкоћа је садржана у притисцима који би се могли осећати од носилаца структура моћи која се емитује са Окцидента, а који би подразумевали да се од Срба и српске културе очекује да искажу спремност чак и на потпуно, некритичко са-

глашавање са системима владавине западних империја. Имајући оба ова искушења у виду, можемо рећи да је кључна дилема српских оријенталиста то да ли треба да конституишу оријентални или окцидентални појам Оријента? Најбољи и најаутентичнији излазак из ове недоумице био би, дакако, да српски оријенталисти конституишу српски појам Оријента, а да се у том конституисању ослоне како на оријенталне тако и на окциденталне оријенталисте, те да покушају да избегну слабости и замке како једног тако и другог приступа. Отуда назив публикације *Српски Оријент*, коју је, у Матици српској, именовао, покренуо и коју уређује доајен српске оријенталистике Дарко Танасковић, представља веома поучан и лековит начин конституисања најпромишљенијег и најпродуктивнијег пута српске оријенталистике. Но, такав пут није лако изградити, а камоли њиме редовно путовати. То није лако стога што српска оријенталистика није некаква самостална дисциплина која се односи искључиво и само на оријенталне изворе: она је великим делом дисциплина која се непосредно надовезује на научне домете оријенталистике из различитих земаља, а најчешће из оних земаља у којима је научник стицао темељно оријенталистичко образовање. Тако је оснивач српске оријенталистике Фехим Бајрактаревић свој научни рад утемељивао не само у познавању изворног Оријента него и у високим дOMETИМА немачке, француске, енглеске, речју западне оријенталистике у целини.⁸ Сваки оријенталиста се са овим и оваквим питањима, пре или касније, мора суочити, па ће кад-тад доћи и до централног питања: какав појам Оријента он то обликује? Је ли то западни Оријент, је ли источни Оријент, те какав тип оријенталистике је на тај појам оставио највећи утицај? Овакав упитник има мноштво непознатих, па није нимало лако читав проблем начелно решавати. Једино је извесно да су поуке Едварда Саида веома корисне у поступцима таквог начелног решавања ових озбиљних спорова.

⁸ О томе где се школовао и с каквим је научницима сарађивао, видети, Анђелка Митровић, *Научно дело Фехима Бајрактаревића*, Филолошки факултет, Београд 1996, стр. 5 и 261–264.

Божидар Карађорђевић, српска култура и постколонијални синдром

Уколико тражимо аутентичне корене српске оријенталистичке позиције, па и идеје Српскога Оријента, могли бисмо их наћи на крајње неочекиваном месту: у једној од српских династија, у владарској породици Карађорђевића. Реч је о кнезу Божидару Карађорђевићу, већ скоро сасвим заборављеном писцу, префињеном естети и занимљивом сликару-акварелисти, човеку веома садржајне биографије, каква одговара правом и шармантном носиоцу духа модернистичке декаденције. Кад и најбољи познавалац српске књижевности, посебно путописне литературе, прочита *Зайисе о Индији* кнеза Божидара Карађорђевића (објављене 1899. године на француском оригиналу и у енглеском преводу), мора да остане просто запањен рафинираношћу и суптилношћу овог језичког, вербалног ткања, а посебно његовим чулно-конкретним и духовно-префињеним опажањима, метафоричко-симболичким преносима и преливима, те промишљеним критичким рефлексијама. Све те одлике сведоче о писцу не само велике ерудиције и културе него и рафинираног сензибилитета, мисаоне снаге и стилске окретности, па се чини неподношљиво штетним чињеница да оваквог писца, у потпунијој, књижној форми на српском језику добијамо тек 110 година од његове смрти. Године 2018. у српску културу је кнез Божидар Карађорђевић закорачио на изузетно убедљив начин, и то чак двома књигама путописа: *Зайиси о Индији* (приредио Александар Петровић, превели Александар Петровић и Александра П. Стевановић, Матица српска – Задужбина краља Петра I, Нови Сад – Топола, Опленец 2018) и *Пућевима Балкана: њујойисна ѝроза* (Библиотека „Браћа Настасијевић”, превели Сандра Трипковић и Дејан Ацовић, Горњи Милановац 2018). Овим приређивачким, преводилачким и издавачким чином попуњена је једна неподношљива празнина, а српска књижевност добила једног особеног писца који је, додуше, писао на француском, али који ипак припада и српској књижевности јер је духом и сензибилитетом, начином разумевања света, у великој мери израз управо српске културе. Када се томе дода и чиње-

ница да се раније на српском језику појавила књига Стевана К. Павловића *Божидар* (Клио, Београд 2012), а која се на француском, код Владимира Димитријевића и његове куће Лаж дома (L'age d'homme), у Лозани, појавила још 1978,⁹ онда се оваква изразито закаснела презентација једне важне стваралачке личности обавља ипак у пуном интелектуалном сјају и са мером убедљивости коју је овај особени стваралац из владарске куће Карађорђевића апсолутно заслужио.

Чудо је само да такву пажњу тумача, преводилаца и приређивача кнез Божидар није задобио и знатно раније. То је утолико чудније јер је између два светска рата, а највише током 20-их година, у српским новинама и часописима објављен читав низ текстова и фрагмената његових путописних и приповедних дела. Доприноси Божидара Карађорђевића путописној књижевности, а посебно начину на који се у француској, српској и европској култури видела и препознавала Индија, веома су велики и чак лако сагледиви, али је пажњи српских истраживача ипак овај феномен у великој мери измакао. Отуда и најтемељнији истраживач путописне књижевности код Срба Владимир Гвозден у својој студији *Српска путописна култура 1914–1940. Студија о хронолошкој суштини* (2011) неће кнеза Божидара ни поменути. Исто тако треба констатовати да и у оном проширеном, најобимнијем издању *Историје српске књижевности* (2007) Јована Деретића такође нема помена кнеза Божидара: он није поменут чак ни као занимљив културолошки феномен који је суштински произашао из српске културе, а утопио се у велики океан француске књижевности. Стога се може основано помислити да је српска књижевна историографија, готово без недоумице и отпора, овог аутора потпуно препустила француској књижевности и култури.

Међутим, после изласка двеју књига, *Записи о Индији* и *Пушевица Балкана*, са пропратним текстовима њихових преводилаца и проучавалаца, токови тумачења опуса Божидара

⁹ Stevan K. Pavlowitch, *Bijou d'art. Histories de la vie, de l'œuvre et du milieu de Bojidar Karageorgevitch, artiste parisien et prince Balkanique (1862–1908)*, L'age d'homme, Luasanne 1978, p. 212.

Карађорђевића почињу се, несумњиво, мењати.¹⁰ Кад се има на уму оно што је у својим путописима посматрао и описивао, доживљавао и коментарисао кнез Божидар, онда се у његовим *Зайисима о Индији* могу пронаћи слични, веома јаки и живо-тодавни, културолошки корени онога што ће се, у још убедљивијој форми, касније јављати у путописима Исидоре Секулић, Јована Дучића, Милоша Црњанског, Станислава Винавера, Мио-драга Павловића, а посебно у индијским траговима српског путописа у распону од Милана Јовановића Морског (путовао у Индију 1878–1882. године, текст путописа објавио у књизи *Тамо амо њо Исѿоку I–II*, Београд 1894–1895), преко Јелене Димитријевић, владике Николаја Велимировића, Чедомира Миндеровића, па до Стевана Пешића, Твртка Куленовића, Радмиле Гикић Петровић и др. Притом је Стеван Пешић, морамо то истаћи, индијски ток српскога путописа уздигао на ниво уметности највишега реда, а у великој мери је таква интенција постављена и у *Зайисима о Индији* кнеза Божидара Карађорђевића: стога би паралелно читање ове двојице путописаца сигурно обезбедило веома занимљиве и подстицајне увиде.

Без обзира на чињеницу да је у српској књижевности и култури веома мало и ретко писано о Божидару Карађорђевићу, ипак би случај овога писца требало недвосмислено укључити у корпус српске књижевности. У досадашњим историјама српске књижевности је пак упадљиво одсуство овога писца, али то не мора много да онеспокојава: и у неким другим националним књижевностима било је случајева да су у те корпусе понекад укључивани и писци који су, из разних разлога, писали на неком другом, страном језику. Помињући важне чињенице одређења припадности српској књижевности, ваља свакако навести податак да веома лепа и садржајна одредница о Божидару Карађорђевићу, а из пера Слободана А. Јовановића, постоји у *Лексикону ѿисаца Јуѿославије* (1987; књ. III, слова К–Љ, Матица српска, Нови Сад 1987, стр. 69–71), па је на тај начин један важан чин легитимисања овог писца учињен у Матици српској на одиста убедљив начин.

¹⁰ Можемо реално очекивати да ће најављена докторска дисертација Александре Стевановић значајно померити описане рецептивне оквире укупног књижевног дела Божидара Карађорђевића.

Из свих тих разлога ваља поновити да појава 2018. године српских превода двеју књига Божидача Карађорђевића – *Зайиси о Индији и Пушјевима Балкана*, представља одиста важан културни догађај и крупнију иницијацију у вези са поступком укључивања овога писца у матични, српски културолошки корпус из којег је он, својим пореклом, потекао. Српско издање књиге *Зайиси о Индији* настало је пажљивим поређењем – како то истиче приређивач и преводилац ове књиге Александар Петровић – ’два оригинала’, оног са француског и са енглеског језика, те сачињавањем некакве посебне, у извесним детаљима специфичне, укрштене текстуалности ових двеју верзија.¹¹ То српско издање је уз то опскрбљено и драгоценим пропратним текстовима: два уводна текста написали су тадашњи амбасадор Индије у Србији Нариндер Чохан (под насловом „Сведок духовне блискости: Уводна реч”) и приређивач књиге проф. др Александар Петровић („Осмех на лицу света: Предговор приређивача”), а поговор под насловом „О љупком принцу и његовој уметности: Белешка о кнезу Божидачу Карађорђевићу” дело је Александре П. Стевановић. Поменути прилози одиста су драгоцен допринос пре свега у погледу ваљаног разумевања и тумачења овог путописног дела, којим је српски оријенталистички сензибилитет јасно манифестовао своје широке, дубинске погледе на свет Индије. Уз то је важан подстицај понуђен и изласком књиге путописа *Пушјевима Балкана* Божидача Карађорђевића: ту књигу приредили су и с француског превели Сандра Трипковић и Дејан Ацовић, а предговор под насловом „Путописна проза Божидача Карађорђевића” дело је Дејана Ацовића. Обе ове књиге

¹¹ Александар Петровић указује на то да су при преводу „нашли у француском тексту мноштво реченица, исказа и делова текста којих нема у енглеском, али и у енглеском један број одломака којих нема у француском. Пре свега треба рећи да у енглеском издању није штампан предговор који се налази у француском издању, за шта су несумњиво постојали разлози, данас можда не мање битни него крајем XIX века, јер се енглеска верзија и даље прештампава без предговора (француско издање никада није обновљено). Не улазећи у разлоге за то, нама је значајно да је кнез писао на оба језика, заједно с преводиоцем ’преводио’ оно чега је било и чега није било у француском тексту, додавао и избацивао делове, понешто мењао, што је енглеску верзију *volens nolens* начинило посебним наративом.” (Видети предговор приређивача „Осмех на лицу света”, нав. дело, стр. XIV–XV).

кнеза Божидара Карађорђевића, заједно са пропратним текстовима њихових приређивача, нуде драгоцене импулсе за ново промишљање и сасвим другачије разрешење статуса овога писца унутар целокупног корпуса српске књижевности и културе.¹²

Понуђену прилику треба искористити на најбољи и најпродуктивнији начин. То пре свега значи да би требало изнова поставити питање ко је и какав је писац, као и уопште какав је уметник Божидар Карађорђевић. Какав је карактеристични начин по којем је он обликовао свој уметнички свет? Какав је његов специфични положај не само у књижевним и уметничким заједницама у којима је деловао него и какав је његов културолошки статус, којој култури он припада и како се све његова припадност манифестује? Тако се поводом кнеза Божидара Карађорђевића јасно отвара неопходност преиспитивања постколонијалног статуса његовог књижевног и уметничког случаја, па и његовог културолошког идентитета и одговарајуће елементарне припадности. Рећи да је Божидар Карађорђевић само француски писац било би одвише грубо и нетачно, а такво решење ове културолошке загонетке било би последица изразито агресивног, империјалног резоновања које сматра да има право на поседовање малих култура, које, са свим својим специфичностима, треба да нестану унутар глобалних, макроструктурних целина спремних да прогутају мање народе и сву њихову креативност у сфери културе.

Указујући на опасности које произлазе из таквих, одсечних и негативистичких пројекција великих културних система, Хоми Баба је указао како на опасности тако и на могућности срећнијег решавања прастаре једначине 'смештања културе' у примереније, одговарајуће контексте. Због тога је он, у својој познатој

¹² Од новијих критичких прилога треба поменути текст Нађе Ђурић „*Зајиси о Индији*”, импресионистички путопис Божидара Карађорђевића”, у којем је ауторка доследно описала импресионистичку поетичку перспективу, која је по њеном мишљењу пресудно обликовала Карађорђевићево дело. (Видети поменути текст у: *Индија и српска књижевност*, ур. Немања Радуловић, Задужбина „Доситеј Обрадовић”, Београд 2021, стр. 101–121) Такође се појавио и текст Славице Гароње, „Две Индије – у путопису Јелене Димитријевић и кнеза Божидара Карађорђевића”, *Летњопис Матице српске*, год. 198, књ. 509, св. 4, април 2022, стр. 581–602.

студији *Смештање културе*, упозоравао на опасности од намећања непримереног резоновања: „Делатност негације је, доиста, интервенција оног 'с оне стране' која успоставља границу: мост, где 'постојање' почиње зато што хвата нешто од отуђујућег осећаја измештања дома и света – обездомљеност – које је услов екстратериторијалних и међукултурних иницијација. Бити обездомљен не значи бити бескућник, нити 'бездомно' може лако да се уклопи у ону познату поделу друштвеног живота на приватну и јавну сферу.”¹³ Управо имајући на уму многе специфичности српске културе и њених односа са великим, глобалним културама, морамо бити спремни да на адекватнији и сензибилнији начин протумачимо културолошки статус неких писаца који су се, из различитих разлога, удаљавали од матичне, српске културе и постајали припадници тих других, глобалних културних целина. Стога и специфичан књижевни и уметнички случај кнеза Божидача Карађорђевића ваља да протумачимо уз помоћ рафинираних концепата које нуде постколонијална теорија и одговарајуће анализе постколонијалног дискурса.

Српски оријентализам и западно-источни подстицаји

Пре одлучног чина смештања кнеза Божидача у оквире српске књижевности, требало би ваљано и пажљиво читати, те тумачити књижевна дела овога писца. Било би, наравно, много боље да су још одраније његови путописи били доступни српским читаоцима, али кад смо их тек сада добили, онда би најважније било то да почнемо спремно да их уносимо у свој естетски и интелектуални сензибилитет. За српску оријенталистику, а посебно за њен индолшки огранак, тешко је пре *Зайиса о Индији* наћи тако блиставих, сјајних примера помоћу којих можемо сагледавати специфичности виђења Индије, британског колонијалног система и начин сензибилног реаговања неког писца изазваног таквим стањем у једној колонијализованој земљи. Ту су негде садржани кључни херменеутички изазови на основу

¹³ Хоми Баба, *Смештање културе*, превео Растко Јовановић, Београдски круг, Београд 2004, стр. 31.

којих можемо градити специфичности виђења и ваљаног решења питања културолошког статуса тога писца.

Тешко је прецизно рећи који су разлози навели кнеза Божидара да се заинтересује за Индију, да пожели да отпутује у ту изазовну земљу и да напише путопис са тог знатижељног лутања и посвећеног трагања. Аутор драгоцене монографије о Божидару Карађорђевићу, Стеван К. Павловић, цитира речи Жидит Готје, француске оријенталисткиње, особе која је у једном периоду била блиска кнезу Божидару и која је написала некролог поводом његове смрти, а у том некрологу записала: „не знам које су срећне околности омогућиле принцу да отпутује у Индију.”¹⁴ Најопштији политички разлог овог интересовања свакако можемо препознати у потреби европских земаља да успоставе своје системе колонијалне власти диљем Истока, па у том погледу путописна литература постаје веома важна. Томе морамо додати и чињеницу да се, поготово од епохе романтизма, тачније од Хердерових идеја везаних за свест о важности аутентичних народних језика, њихових култура и верских традиција, широм Европе и читавог света пробудило интересовање и за источне културе, како оне исламске на Блиском истоку тако и оне удаљеније, смештене на Средњем и Далеком истоку. У том погледу се интересовање за Индију током XIX века нагло почело повећавати, а за тачку гледишта овог текста посебно су том интересовању важан допринос почели давати сами Индуси.

Шире интересовање за културне аутентичности Индије на европском Западу било је посебно појачано захваљујући култовима хиндуистички просветљених људи са значајним мисијама на међународном плану. За овај период у којем се нагло буди индолошко интересовање Божидара Карађорђевића нарочито је важно деловање двојице изузетних хиндуистичких духовника и мисионара: Рамакришне (1836–1886) и Вивекананде (1862–1902). Свами Рамакришна је велики светац хиндуистичке вере и носилац оваплоћеног учења Шанкара Веданта, а својом духовном делатношћу он је тражио путеве мистичког разумевања који би

¹⁴ Стеван К. Павловић, *Божид'арџи. Историја живота, дела и окружења Божидара Карађорђевића, њариској уметника и балканској кнеза 1862–1908*, превела с француског Љиљана Марковић, Cléo, Београд 2012, стр. 149.

могли бити схватљиви и другим религијама изван хиндуизма. Његовим трагом наставио је ученик му свами Вивекананда, који је формирао монашке заједнице, као и одговарајући тип мисионарске делатности. У склопу тих активности Вивекананда је реализовао путовање и делатност у Европи, а први долазак на европско тло збио се 1893. године, 1896. уследио је и други долазак, а потом и успостављање сталне Рамакришнине мисије у Европи.¹⁵ Један од најважнијих догађаја је, без сумње, Вивеканандин наступ на светском конгресу религија у Чикагу 1893. године,¹⁶ па је очигледно да су се на Западу пресудна збивања у рецепцији индијске културе и њених специфичности дешавала управо у деценији у којој се припремало и одиграло како путовање Божидара Карађорђевића тако и објављивање његовог путописа *Зайиси о Индији*.

Све то омогућиће у великој мери касније појачано интересовање европске књижевности и културе, која је не само своје дубинско разумевање отворила за једног Тагору, који је „човек с којим се по први пут ствара истинита синтеза Истока и Запада и који бива признат на обе стране због својих универзалних вриједности”, па се за њега може рећи да је „нашао средњи пут, начин да и по западним и по индијским мјерилима буде врхунски књижевник, иако су нам асоцијације у два случаја различите.”¹⁷ Тагорина збирка песама *Гийанђали* објављена је на енглеском 1912, већ 1913. је добио Нобелову награду за књижевност, а његова изузетна популарност расте и после Првог светског рата (дакле, у време кад се у пуном сјају испољавају блистава личност и делатност Махатме Гандија), трајући у смањеном облику до дана данашњег. У европским књижевностима може се стога пратити како се индијска тематика и уопште представа о вредности

¹⁵ О деловању Рамакришнине мисије видети: Solange Lemaître, *Ramakrishna*, превод с француског R. Grimm, Rowohlt, Hamburg 1963, стр. 151–155; француски оригинал изашао је у Паризу 1959. године.

¹⁶ О томе видети историјски преглед индијске књижевности Раде Ивековић, у: *Повијест свјетске књижевности*, књ. 1, уредио Светозар Петровић, Младост, Загреб 1982, стр. 323–324. Ивековићева с разлогом упозорава на значај просветитељских и културних покрета у самој Индији, као што су Брахма-самај и Арја-самај, а из таквог духовног буђења произаћи ће многи позитивни чинови на основу којих је Индија почела успешније саму себе да представља на Западу.

¹⁷ Исто, стр. 339, 341.

индијске културе појављује на различите начине, па ће томе своје доприносе давати и тако значајни писци као што су Радјард Киплинг (*Књиџа о џунџи*, 1894–95; *Ким*, 1901), Пјер Лоти (*Индија*, 1900), Херман Хесе (*Siddharta*, 1922), Едвард Морган Форстер (*Путовање у Индију*, 1924), Ромен Ролан (биографије Гандија, 1924; Вивекананде, 1929; Рамакришне, 1930) и многи други. Нови велики талас интересовања за културу Истока, а посебно за Индију, настаће током 60-их, када ће на Западу почети да делују многи хиндуистички духовници и мисионари, као што су Свами Прабхупада (1896–1977), Махариши Махеш Јоги (1918–2008) и други.

Но, вратимо се времену пробуђеног интересовања Божидача Карађорђевића за Индију. О самој природи и карактеристикама личности кнеза Божидача Стеван Павловић каже: „Божидар је био рођени путник и рођени радозналац. После младалачког лутања Европом постао је Парижанин, француске културе, а с дубоком љубављу према земљи својих предака где осећа корене и са сентименталном везаношћу за Русију којој су служили његови отац и деда. Изражавао се најприродније и најлакше на француском, течно на матерњем језику, научивши такође руски и немачки у дечачким годинама, а мора да је углавном савладао и енглески и мађарски пошто је писао на енглеском и преводио с мађарског. Нередовно учење, гутање лектире, разноврсна познанства, све му је то пружило широку културу, али без реда. Дипломирао је на Правном факултету, посећивао академије и уметничке радионице – мало Боз-Ар и Конзерваторијум, код Жилијена и потом Рола. Узимао је часове певања код Жан-Батиста Фора. Већ је био пријатељ са сликарима и музичарима.”¹⁸

На више места у својој студији Павловић указује на Карађорђевићеву блискост са великим путником и књижевником Пјером Лотијем: та блискост започета је бар од 1884, а „извесно је да је од 1891. до 1893. Божидар био један од најближих Лотијевих пријатеља.”¹⁹ Тај однос имао је периоде јачања, али и слабљења

¹⁸ Стеван К. Павловић, нав. дело, стр. 96.

¹⁹ Исто, стр. 102. Сличну констатацију износи и Александра Стевановић, писац говора и преводилац *Зайиса о Индији*, а у наставку свога излагања она сматра да је највероватније Лоти био кључни покретач овог путовања кнеза

блискости, па о томе Павловић вели: „Уосталом, пријатељство с Лотијем није пролазило без судара. Обојица су били преосетљиви, ћудљиви и мушичави. Крајем 1891, у јесен 1892, Жилијета Адам жали због њихове заваде. Путовања која је Божидар започео од 1893. и име које је стекао, полако су га удаљили од писца.”²⁰ Дружење с Лотијем оставило је великог трага на кнеза Божидара, али је неспорно то да „Лотијево пријатељство му је отворило многа занимљива врата”,²¹ па га упућивало и на занимљивости Индије: дружио се, примера ради, са Жидит Готје, а она је „ватрена вагнеријанка која пише о источњачким темама”, уз то је и ауторка оног драгоценог путописа којег кнез помиње у Предговору *Зайиса о Индији*. Могло би се овом, свакако непотпуном списку додати још понеко име. Ако је основана претпоставка да је кнез Божидар могао бити наклоњен неким облицима тајних учења и тајних друштава, онда би неке линије утицаја могле водити и ка једној Русињи, Хелени Петровној Блавацкој (1831–1891), мистику и херметистичком учењаку, једном од оснивача Теозофског друштва и ауторки књиге путописа по Индији *Из њећина и џунили Хиндусџана (Из њеџерџ и гебреј Индосџана*, Москва 1883; енглеско издање 1892); и у овој чињеници, а и у многим другим, можемо препознати подстицаје који су кнеза одвели до Индије. Очигледно је да су, уопштено посматрано, подстицаји долазили како са Запада тако и са Истока, како из сфере уметности тако и духовности, како из науке тако и религије, како из страсти за путовањем тако и из покушаја да се таква искуства смислено обликују у књижевно сведочанство, како из потврђеног научног сазнања тако и из апокрифних, херметистичких учења. Према свим тим чињеницама стварно-сти кнез Божидар био је потпуно отворен, па су поменути подстицаји падали на одиста погодно тло.

Било како било, кнез Божидар је на пут кренуо бродом из Лондона септембра 1896, а следеће године, „у повратку је још за време пловидбе почео да пише књигу. У Париз се вратио са за-

Божидара. Видети њен текст „О љупком принцу и његовој уметности”, у: *Зайиси о Индији*, стр. 421.

²⁰ Стеван К. Павловић, нав. дело, стр. 106.

²¹ Исто, стр. 107.

белешкама, скицама и бројним фотографијама – од којих неке подсећају на његове аквареле. Клишеи су садржали храмове и гробнице, палате и статуе, али такође спаљивања и изгладнеле. Завршени рукопис предао је Калман-Левију у јуну 1897.”²² Што се тиче маршруте овог путовања, она је описана у самом путопису без икаквих двосмислености, па је приређивач српског издања и преводилац Александар Петровић ту путању прецизно уписао на географску карту Индије. О самом начину путовања, Павловић је записао: „У доба када су европски путници често изнајмљивали посебан вагон, Божидару се дешавало да није могао да плати ни раскошан купе у првој класи, с великим столовима и дубоким кожним наслоњачама. Ако је слуга коначно прихватио да гледа свога газду у трећој класи, мора да је брзо поверовао да овај припада јединственој категорији људи – принц, уметник и свети човек, све у једном, а који себи може то да дозволи.”²³ Очигледно је да су необичност и нетипичност српскога кнеза нашле праву допуну у изворности и аутентичности Индије и индијске културе. Био је то сусрет човека са културом која је имала нешто важно да му каже.

Империјално разумевање Индије и критика колонијалистичког дискурса

Поводом путописа кнеза Божидара Карађорђевића *Зайиси о Индији* (1899) и поводом покушаја да то дело ваљано разумемо како у његовом изворном културолошком контексту с краја XIX века, тако и у данашњим приликама и неприликама с почетка XXI века, тумач и интерпретатор је принуђен да темељно сагледа читав низ веома озбиљних и сложених тема и проблема. Једно питање би се свакако морало избиљно претрести, а то је сложеност односа колонизатора и колонизованих на територијама које су европске силе освајале и на њима засновале своје колонијалистичке системе. У том смислу ваљало би имати на уму елементарне термилошке дистинкције везане за дошљачко-освајачко семантичко поље, оно поље које је оцртао Албер Месије у својој

²² Исто, стр. 149–152.

²³ Исто, стр. 150–151.

студији *Порџреџ колониџаџора и џорџреџ колонизованоџ* (1961, 1985), а у којем се појављује мрежа термина као што су колони-ста, колонијалац, колонизатор и колонијалиста. Остављајући по страни могућност проблематизовања самих термина, од ових лексема треба донекле издвојити релативно неутралан појам колонисте, а преостала три ваља схватити као појмове суштински повезане са колонијалним системом великих империјалних сила. О томе, између осталог, Меми каже следеће: „Колонијалац би био Европљанин који живи у колонији, али без икаквих привилегија и чији услови живота не би били бољи од услова у којима живи колонизовани истог економског и друштвеног положаја. По својој нарави или етичком убеђењу, колонијалац би био добронамерни Европљанин, који се према колонизованом не би понашао као колонизатор. Међутим, рецимо то одмах, иако ћемо у први мах зазвучати неодмерено: *колонијалац не џосџоџи јер су сви Европљани у колонијама џовлашћени*.”²⁴ За разлику од колонисте и колонијалца, колонизатор је већ тврдо, суштински повезан са три битна чиниоца колонијалног система (добит, привилегија, узурпирање), па ту можемо разликовати само већи или мањи степен умрежености унутар оваквог интересног поља, као и већи или мањи удео самосвести о функционисању колонијалног система. Све то, а и низ других чинилаца и појавних нијанси, доприноси томе да, без обзира на интимни став појединца, припадност колективима јесте довољна сама по себи, па „решење колонизатора који се као такав прихвата неминовно га претвара у колонијалисту.”²⁵ Чисто емпиријски, али и феноменолошки посматрано, студија Албера Мемија драгоцена је у погледу неопходног, елементарног разумевања и терминолошког разликовања сложенног односа колонизатора и колонизованог.

Кад је реч о путопису *Зайиси о Индији*, можемо рећи да је овај однос колонизатора и колонизованог у средишту пажње његовог аутора. Стога средиште књижевноисторијске анализе

²⁴ Албер Меми, *Порџреџ колониџаџора и џорџреџ колонизованоџ*, превео Бранко Ракић, Андрићев институт, Андрићград 2015, стр. 39.

²⁵ Исто, стр. 77.

и самог тумачења овог дела свакако мора бити начин на који кнез Божидар разумева Индију, њену историју, културу и духовност, али ништа мање не треба промислити ни то како се некада разумевала Индија, а како то чинимо данас. Бавећи се различитим начинима разумевања и тумачења Индије и њених културолошких специфичности, неопходно је да добро разумемо природу европске оријенталистичке свести и науке у читавом развојном току, од времена снажног и експанзивног империјализма са самог краја XIX века, па све до духовно-историјске и политичко-идеолошке ситуације коју одликују глобалистички процеси с почетка XXI века. То истовремено укључује и нужност ваљаног разумевања феномена колонијализма, као и трансформације европског мишљења о том феномену, у распону од отвореног, пропагандног облика колонијалистичких пројеката, па до критике колонијалног дискурса какав се јавља од друге половине XX века.

Ако пак упоредимо ситуацију из времена појаве путописа *Зайиси о Индији* са данашњом ситуацијом, могли бисмо уочити извесне, и те како важне елементе сличности. Ове две ситуације су у великој мери конвергентне, па се може констатовати како их подједнако обележава нека врста центрипеталне оријентисаности западне културе: загледана у саму себе она настоји да сопствена правила либерално-демократског друштва и одговарајућег типа културе дефинише као универзална правила по којима не само да треба него и морају да се у својим развојним токовима самере све људске, друштвене заједнице широм света. Стога би било више него неопходно да јасно сагледамо токове постколонијалне критике, а поготово специфичне облике критике колонијалног дискурса, јер нам такви критички токови могу бити од велике користи у разумевању не само овог путописа него и начина на који се колонијална свест односи према феномену Другога. У том погледу је место оријенталистике као дисциплине од највећег и најосетљивијег могућег значаја, па путопис Божидара Карађорђевића представља карактеристичну тачку несумњивих културолошких раседања веома важних за данашњу друштвену и хуманистичку мисао. У томе свакако треба препознати кључне чиниоце изузетне актуелности и савремености путописа *Зайиси о Индији*.

За ваљано разумевање општег оријенталистичког става и приступа феномену Индије какве испољава кнез Божидар Карађорђевић, од највећег могућег значаја је пажљиво прочитати „Пишчев предговор” путопису *Зайиси о Индији*. Ту је веома јасно, али и стилски изузетно рафинирано изложена критика оног типа оријенталистичког дискурса заснованог на мучном и оптерећујућем, империјалном и колонијалистичком синдрому западних освајачких пројеката, а истовремено је и у кратким потезима скициран оквир онога што аутор сматра ваљаним, примереним, ненасилним обликом разумевања Индије, њене духовности, историје и културе. Упркос, условно речено, властитој припадности европским владарским круговима, кнез Божидар Карађорђевић не крије потпуну одбојност према империјалним пројектима великих царевина и краљевстава, а посебно је киван на упорна настојања колонијалне идеологије да немилосрдно преуреди и смисаоно прекомпонује целокупну традицију, историју, културу и начин живота поробљених држава и њиховог становништва. Његови *Зайиси о Индији* су и настали из потребе да се култура поробљених и понижених Индуса прикаже у светлости какву заслужује и са поштовањем које јој мора припасти.

Највећи део излагања у „Пишчевом предговору” кнез Божидар је посветио литератури о Индији и опису начина на који западне, колонијалне силе замишљају освојену територију и људе на њој. У том погледу аутор је успоставио веома јасну разлику између непожељних и пожељних приступа, неуверљивих и уверљивих књига и њихових писаца. Указујући на то да се у Лондону припремао за пут у Индију, те да је ту тражио књиге које би га „најбоље обавестиле о земљи коју је требало да види(м)”, он је био обасипан препорукама за једну књигу чији наслов и чијег аутора неће изричито ни поменути. Реч је, очигледно, о књизи и о аутору који потпуно одговарају доминантном, британском колонијалистичком начину мишљења и изражавања: „Једнодушно ми је препоручивана једна веома велика и озбиљна књига која је на крају сваког поглавља имала табеле с густо збијеним ступцима бројева који су, годину за годином, пратили напредак који је покренула англо-индијска администрација.” У тој књизи много тога урађено је на одиста импресиван начин,

а кнез Божидар за такву врсту егзактности не скрива реч поштовања. Констатујући да „у том задивљујућем делу ништа није изостављено”, те да у њему можемо наћи множину најразличитијих података (историја од најстаријих времена, области, расе, племена, врсте, флора, фауна, рудно богатство, индустрија, трговина, железница, друмови, канали за наводњавање, приходи и сл.), он напомиње и да су сви поступци квантитативног приказа редовно пропраћени табелом „која пружа непобитни доказ за наведене цифре.”²⁶

Кроз историју Индије аутор ове важне студије већ „промиче у овлашним скицама”, а епохални догађаји доласка античких Грка, појаве ислама, доласка Португалаца, владавине Француза, све је то тек поменуто у кратким цртама. Детаљни прикази почињу тек од времена британских освајања, а у тој детаљности кнез Божидар проналази праве разлоге за успостављање пуне дистанце, те рађања нескривене одбојности у односу на такву колонијалистичку неодмереност и надменост: „На крају, да би се одморио од журбе, од тог пребрзог набрајања, писац почиње да детаљно описује херојску историју енглеског цивилизаторског освајања. Она није ништа друго до низ осујећених завера; раце су злочинци и издајници постављени на дужности пастира људи. А онда, убрзо, чим је Индија освојена, завладало је изобиље. Богатство којим се мудро управља неограничено се шири. Покорени народи финансијски су обдарени економским режимом, једном управом којој у читавом свету нема равне.”²⁷ Елегантна иронија у овом фрагменту просто мора да освоји сваког читаоца који уме да разазна језичко-стилске ефекте, а преводиоци су то изузетно вешто и убедљиво пренели на српски, као језик трећег оригинала овог рукописа, како то истиче приређивач и писац предговора Александар Петровић.²⁸

Врло је упадљива елеганција са којом кнез Божидар истиче вештину коришћења лажне, иронично обележене мотивације

²⁶ Сви цитати у овом пасусу, Божидар Карађорђевић, *Зайиси о Индији*, стр. 1.

²⁷ Оба цитата, исто, стр. 2.

²⁸ Видети његов текст предговора „Сведок духовне блискости”, у: Кнез Божидар Карађорђевић, *Зайиси о Индији*, стр. XVI–XVII.

(„да би се одморио од журбе, од тог пребрзог набрајања”), па отвара перспективе ка очигледној промени приступа и наглашеној детаљности у опису и квалификацијама британске владавине. У том сегменту излагања писац успелим, иронично обојеним епитетима, помињући **„херојску историју енглеског цивилизаторског освајања”**, а да не буде никаквог неспоразума у вези са иронијским значењем тих епитета, аутор додаје описе који довољно јасно кажују штошта о природи тог освајања: Индуси су пружали отпор, а Енглези су тај отпор сламали („ништа друго до низ осујећених завера”), при чему су водеће људе представљали у најгорем светлу („раце су злочинци и издајници”).²⁹ Јасно је да британска освајања нису ни херојска ни цивилизаторска, него су све супротно томе: антихеројска и антицивилизаторска. Иронијски дискурс путописац је задржао све време док је коментарисао ону „велику и озбиљну књигу”, то „завидљујуће дело”, у којем „ништа није изостављено”, осим што је доследно изнесено оно што није и не може бити истинито. Преузимајући став и позу привидно наивног читаоца и, ко бајаги, с поверењем препричавајући нарацију тако важне књиге, аутор констатује како, чим је отпор скршен и раце поробљене или побијене, „завладало је изобиље”, а с обзиром на то да „богатство којим се мудро управља неограничено се шири”, онда је сасвим схватљиво да покорени народи могу само да славе то што су „обдарени економским режимом, једном управом којој у читавом свету нема равне.”³⁰ Из основне, иронијске интонације јасно је да ове, тако самоуверено исписане странице кнез Божидар сматра чистом пропагандном лажи, па у том смислу од оног површног утиска препуног респекта, па и дивљења за темељност истраживања и исписивања ових сведочанстава о Индији, сада, после овлашне критичке провере, већ бива јасно да неће остати готово ништа.

И после оваквих иронијских жигова, кнез Божидар наставља са оштроумним опсервацијама које сведоче како ствари стоје управо супротно од онога што се тврди у темељно написаним књигама. Но, читалац је већ овладао његовим иронијским

²⁹ Сва три цитата, исто, стр. 2. Истицања су моја, И. Н.

³⁰ Сви цитати, исто, стр. 2.

дискурсом, па сасвим добро опажа у којим семантичким регистрима се крећу ауторова опажања и његове рефлексije. Зато реченица: „Строга брига и старање одстранили су из индијских земаља све беде које су је некад преоптерећивале. Епидемије су заустављене. Колера, куга – ужаси старих времена – сузбијене зналачким санитарним мерама, побегле су из Индије. Житнице, фонд за гладне, нагомилавање безмерног капитала – на изворима о којима међутим мој аутор не говори баш подробно – омогућили су да се храбро пркоси ужасној глади која је раније периодично пустошила читаве области, а која се сада, у ретким приликама када суша спржи средишње области, успешно побеђује и своди на готово ништа – једну обичну оскудицу, од које сиромашни више и не пате, а од које свакако нико више не умире.” Дакле, колонизатори желе да читаоцима представе како у Индији више нема беде, нема епидемије колере и куге, нема глади – нема ничега од онога што је потресало Индију у прошлости. Уз то, тврди колонијалистички информатор, фабрике су „изграђене свуда, по предграђима свих великих градова и снабдевају Индију свиме што јој је потребно.”³¹

Навикнут на иронијски израз као повремену стилску норму овог Предговора, читалац је већ спреман не само да посумња у идиличну стварност какву описује ова „велика и озбиљна књига” него и да у потпуности презре читав империјални систем који производи овакве лажи. На једном месту, чак, кнез Божидар исказом директног значења доводи у питање утемељеност онога о чему колонијални острашћени хвалитељ говори, па зато сумња у реалност постојања „безмерног капитала” којим се формирају житнице и фондови за гладне: путописац за тренутак напушта позицију наивног читаоца, па вели да о тим изворима „мој аутор не говори баш подробно”. Но, пуни одговор на овакве недоумице око тога је ли тврдња о елиминацији беде, епидемије, глади истинита или, можда, није, дат је у тексту самога путописа на недвосмислен начин. На више места, наиме, кнез Божидар описује како има места где влада неописива беда, где људи гладују, или су изложени епидемијама смртоносних бо-

³¹ Сви цитати, исто, стр. 2–3.

лести, па се након ишчитавања целог путописа дефинитивно укоренењу је оцена о томе да је она „велика и озбиљна књига” заправо једна лажна књига која износи гомилу пропагандних, колонијалистичких измишљотина. Притом кнез Божидар описује свој поступак чисте опсервације и сучељава га са спремношћу за снажну, критичку деконструкцију империјалистичких скривалица: „Ја не тумачим то што сам видео, само уочавам, упркос књизи, чак и без обзира на извесни англоамерички часопис који излази и у Паризу, и у коме дописник из Индије, када је обишао крајеве погођене глађу у исто време кад и ја, пише: 'Видео сам poor houses. Видео сам да су чисте и добро одржаване. Беда је велика, то је истина, али нисам сазнао да је ико умро' – и то је написао у време када је број умрлих од глади, број званично објављен тог датума у англо-индијским часописима, износио шест милиона.”³²

Сву литературу о Индији кнез Божидар чита, дакле, крајње опрезно, сумњичаво, са будним критичким ставом, па су зато његова опажања одиста драгоцене за онога ко жели да утврди истину о овој колонијализованој земљи. Његова опажања указују на чињенице које су биле системски скриване, па то довољно говори да доминантни, пропагандни империјално-колонијалистички дискурс јесте, пре свега, дискурс заваривања и лажи. Јер ако се покушава прикрити чињеница о смрти чак шест милиона људи, онда је то дискурс чија је првенствена намера да нешто крупно сакрије да би се нешто ипак знатно ситније и мање важно видело у првом плану. И овај фрагмент стога јасно сведочи како импресионистички поетички слој јесте само површински план овог дела, а иза овог слоја, не само у скривеним дубинама него и на плану експлицитних исказа, стоји снажан деконструктивни, критички захват на плану семантичких структура. То значи да би, свакако, са много опреза ваљало везати ово дело искључиво за импресионистичку поетику, поетику која (како у области сликарства тако и књижевности) семантичку структуру дела примарно везује за слободу и изражајну сугестивност перцептивних моћи људског бића. Импресионизам није тежио

³² Исто, стр. 8.

да препозна семантичке датости везане за историјско-поетичку димензију стварности, а насупрот томе је та одлика везана како за реалистичку стилску формацију тако, још интензивније, и за неке потоње стилске формације (на пример, експресионизам, социјална књижевност и др.). У том смислу Божидар Карађорђевић обликовао је свој путопис како једним, њему савременим поетичким обрасцем (импресионизам), тако и искуствима поетичког обрасца који је у француској књижевности већ више деценија био изложен процесима дезинтеграције (реализам), али је и наговештавао неке ближе и даље историјскопоетичке изазове који сежу чак до времена краја XX века (експресионизам, социјална књижевност, постколонијална теорија). Та способност вишеструког кодирања властитог текста сведочи о изворној даровитости кнеза Божидара, па то јесте и суштински разлог његове данашње актуелности.

У пажљивим херменеутичким и књижевноисторијским ишчитавањима путописа *Зайиси о Индији* налазимо, дакле, одговоре на многа додатна питања која се код опрезног и компетентног читаоца могу јавити. Међу тим питањима деконструкција британског империјално-колонијалног система има изузетно важну улогу. Тако, примера ради, путописац описује како после првог боравка у Бомбају, на повратку у овај град неке његове делове једноставно није могао да препозна, јер су спаљене све куће у којима је епидемија узела своје жртве („куће, логори од малих колиба и шатора, читав део града је збрисан”), а неким сценама тог типа је и сам путописац присуствовао: „У једном врту спаљивали су бунгалов где је човек управо умро – још увек је горео. Група полицајаца рапиривала је ватру, а кордон војника је задржавао људе даље од ње.”³³ Оваквим сведочењем не само што је изричито речено како су чисте колонијалистичке лажи да нема више епидемија него је још посведочено како се беда пострадалих додатно повећава тиме што им се куће и колибе спаљују уместо да се изложе мерама санитарне заштите. Овако нешто је, дакако, било могуће само стога што се о животима колонизованих становника и домородаца у суштини и

³³ Оба цитата, исто, стр. 411 и 412.

није бринуло него се искључиво бринуло да се епидемија даље не шири.

Лажи о цивилизацијском напретку тако су приказивале Индију у ружичастом светлу да је кнез Божидар изградио одбојан став према таквој лажљивости и лажном савршенству, а тиме је почео да губи интересовање и да уопште путује по Индији. У описима „велике и озбиљне књиге” ништа специфично индијско није могло да се види, па путописац вели: „По мом аутору, а на основу најпрецизнијих прорачуна, у Индији влада такво обиље, такав ред, такво административно савршенство... а са хиљаду страница исписаних веома финим словима шири се неизмерна досада која у мени брише сваку жељу да видим земљу која је тако методично уређена, тако нивелисана и пописана...”³⁴ Уз то кнез Божидар јасно види како су, у оваквом опису, главни јунаци ове земље заправо сами колонизатори, они поносни, марљиви службеници који себе виде као носиоце реда и прогреса: „Замишљао сам Индију у једнаким квадратићима, као једну коцкасту, карирану земљу у којој, у угловима сваког квадрата, бдију марљиви административни службеници који брину само о томе да се све одвија како треба... а на страницама између појединих поглавља добијао сам нејасну жељу да се спустим на земљу и да се вратим из те земље, пре него што сам у њу и стигао...”³⁵ Кнез Божидар је очигледно могао да закључи да ће се путовањем у Индију наћи у некој далекој, досадној копији уређеног британског друштва, па је тиме изгубио било какво интересовање да тако нешто види: у такву земљу не би пожелео да оде, а ако би неким чудом и отишао, пожелео би да се из ње што пре врати, чак и пре него што би тамо стигао. Та прича о „савршено управљаној Индији” деловала је савршено незанимљиво, а уз то и исто тако савршено лажно, а колонијалистичко сведочење о Индији и сама стварност ове земље јесу у неподношљивом нескладу и раскораку: стога је више него очигледно да је доминантни колонијалистички дискурс суштински заснован на вештини прикривања, на мистификацијама и лажима.

³⁴ Исто, стр. 3.

³⁵ Исто, стр. 3–4.

Циљ свих тих и таквих поступака јесте да колонизовано становништво и њихову културу учине немим, неспособним да сведоче о себи, о сопственом бићу и о сопственој историји, те да једини глас који се може и сме легитимисати као релевантан јесте сам глас Империје: само освајач има право и сме да надзире и кажњава, али и да похваљује и награђује. Због тога је, расправљајући о односу империје и културе, а посебно сагледавајући херменеутичке аспекте опуса Џозефа Конрада, Едвард Саид на једном месту записао: „Дакле, упркос својој префињености и слојевитости, културне форме које се баве периферним, неевропским амбијентом изразито су идеолошке и селективне (па чак и репресивне) када је реч о 'домороцима', баш као што је пито-рескност деветнаестовековног колонијалног сликарства, упркос свом 'реализму', идеолошка и репресивна: врло успешно ућуткава Другог, реконституише разлику као идентитете, господари територијама и приказује пределе које обликује освајачка сила а не тромо староседелачко становништво.”³⁶ Ућуткати Другог, довести до пуне немости поробљени народ, одузети му право да говори о себи, о свом животном простору, о смислу и вредностима свога постојања, то је основни поступак који свака империја настоји да спроведе, милом или силом. Знајући добро да „не могу да нестану баш *сви* урођеници” и да „домороци су све више и јаче продирали у империјалну свест”, „зато се после неког времена јавила замисао да се урођеници – Африканци, Малајци, Арапи, Бербери, Индијци, становници Непала, Јаве и Филипина – одвоје од белаца по расној и верској основи, да би се потом изнова конституисали као народ којем је потребно европско присуство, било у виду колонијалног импланта било у виду дискурса господара, дискурса у који се они могу уклопити и у њему постати делатни.”³⁷ Оваква алтернатива подразумевала је веома окрутна решења, а она су се различито перципирала с два становишта: „Са становишта колонизатора, одржавање апаратуре припајања захтева стални напор. Жртви империјализам

³⁶ Едвард Саид, *Култура и империјализам*, превела Весна Богојевић, Београдски круг, Београд 2002, стр. 303.

³⁷ Исто, стр. 304.

нуди само један избор: служи или умри.”³⁸ Такав окрутни избор може се препознати у многим како књижевним тако и некњижевним, како писаним тако и неписаним, обичајним творевинама насталим у хоризонту утицаја империје и империјалне културе на поробљене народе и државе.

Аутентично разумевање Индије и дискурс саморазумевања

На сву срећу, поменута „велика и озбиљна књига” о Индији није била једина коју је кнез Божидар Карађорђевић читао, а он посебно издваја две књиге које су му показале праву и неповљиву, карактеристичну и препознатљиву Индију. Те књиге кнез Божидар има потребу да помене у пуном наслову, као и са пуним именима њихових аутора: *Освајање раја* француске књижевнице и оријенталисткиње Жидит Готје и *Историја индијске књижевности* Жана Лаора, што је један од псеудонима француског лекара, оријенталисте и песника Анрија Казалиса.³⁹ У тим књигама налази се једна сасвим другачија Индија од оне какву приказује британска колонијалистичка идеологија: књига Жидит Готје показала је „једну Индију која се временом толико мало променила да је била она коју сам препознавао”,⁴⁰ а књига Жана Лаора „је преносила религиозне песме, химне пићу и игри, религије пожуде и крвопролића, долазећи, мало-помало, с Будиним законом, до наслада нирване, до спокоја који се рађа из ћутљивих молитви, до смирености и медитација факира. У тим магијским бајањима, свежим попут мириса и светлости индијских ноћи, Жан Лаор ми је показао природу коју је тај дубоко песнички народ преобратио у религију: киша, сунце, олује, дани, ноћи... обожени у једној бескрајно лепој митологији”; у оба случаја указала се „једна Индија из снова, сва од маште, у којој су зло и добро препуштени само вољи богова за које су људи само играчке.”⁴¹

³⁸ Исто, стр. 307.

³⁹ Приређивачи књиге давали су на много места драгоцене информације о људима, местима и догађајима о којима сведочи путопис *Зайиси о Индији*, па су написали кратку напомену и о овој двојци аутора. Видети Б. Карађорђевић, нав. дело, стр. 4.

⁴⁰ Исто, стр. 4.

⁴¹ Оба цитата, исто, стр. 4–5.

Читајући различите књиге, кнез Божидар Карађорђевић суочио се тако са два потпуно опречна приступа Индији и њеним специфичностима, али није имао никакву озбиљнију дилему око тога на којој страни треба пронаћи дубинску истину. У „великој и озбиљној књизи” може се наћи опис промена у сфери материјалне културе, тј. цивилизације и одговарајућег начина живота, а у двама потоњим књигама дата је слика културе у дубинском, духовном смислу; у првој је Индија какву желе колонизатори, у другој је она Индија каква јесте у свој својој културолошкој специфичности и препознатљивости; у првој књизи путописац препознаје нешто лажно јер му се „чинило да су све тврдње из моје службене књиге о уређености – санитарној, добротворној, административној, једноставно обичан *блеф*”,⁴² док је у другим двама књигама препознавао обичан живот правих Индуса који живе на традиционалан, а не колонизаторски начин.

Кнез Божидар јасно сагледава те две супротстављене слике и приче о Индији – оне која себе назива „савршенством колонијалне цивилизације” и оне која почива на традиционалној, аутентично индијској култури и начину живота усаглашеним с том културом. Супротност ове две слике препознаје се, између осталог, у великој мери унутар судара индијског села и града, а о томе француски путописац са српском душом непосредно сведочи: то је Индија коју је он непосредно упознао и коју је видео својим очима. Он, дакле, одбија да сагледа само улепшану колонијалистичку стварност и чак се опредељује да види и ону стару, традиционалну Индију; тачније он сагледава судар те две Индије, али не пропушта да каже како се његове симпатије налазе на страни оног што је права аутентичност Индије, а то су њена култура и њена духовност. У тој култури и тој духовности могу се препознати велике вредности света у целини, док је цивилизацијски напредак, донесен насиљем окрутног и лажљивог колонизатора, само облик копије једног света који у пуном облику постоји на Британском острву и у Европи.

О судару индијског традиционалног села и колонијализованог града путописац вели: „Видео сам спороходне пруге, огром-

⁴² Исто, стр. 6.

не грађевине назване фабрикама с примитивним разбојима на којима су хиљаде тамнопутих људи ткале памучне тканине лошег квалитета које су продаване по незнаним угловима Хималаја или на острвима, док сви људи у градовима носе енглески памук, а главни шик је да као украс на одећи буде ознака фабрике: мајмун, слон, сидро, или једноставно 'Made in Manchester', 'Made in Sheffield' исписано великим плавим или црвеним словима. То се носи на реверу, на појасу, или, још боље, преко леђа или преко груди."⁴³ Дакле, у тзв. фабрикама услови рада нису ништа бољи него што су били у традиционалним занатским делатностима, а једина разлика јесте то што је та производња постала масовна, у оквиру исте производне организације, а није више у оквиру породичне делатности. Уз то, таква, још увек традиционална производња остаје у употреби само на селу и у провинцији, а у градовима је пласирана енглеска роба, са ознакама енглеског произвођача. Према томе, овим фрагментом кнез Божидар јасно показује колико је нетачна и лажна она реченица из „велике и озбиљне књиге” да „данас су фабрике изграђене свуда, по предграђима свих великих градова и снабдевају Индију свиме што јој је потребно.”⁴⁴

Осим тога, луцидни путописац опажа један феномен који је до дана данашњег остао семиотички сигнал јаких културалних судара, па и културалних ратова, у оквиру којих су у сфери одевања и моде дефинисани односи доминације и подређености. Није, наиме, довољно да се у градовима носи одећа од енглеског памука, него је неопходно (то је „главни шик”, како језиком помодарства вели кнез Божидар) да се на самој одећи то јасно нагласи, било карактеристичном ознаком фабрике (мајмун, слон, сидро и сл.) било назнаком енглеског (никако не индијског!) места производње („Made in Manchester”, „Made in Sheffield” и сл.). Културална подређеност колонизованог света манифестује се на врло изразит начин, а такви помодни детаљи и данас садрже јаку поруку у семиотици одевања и моде. И данас је, на целом српском културном простору, у том домену

⁴³ Исто, стр. 6.

⁴⁴ Исто, стр. 3.

друштвених односа постало најважнија чињеница фирмираности одеће, где одевни предмет мора имати јасну ознаку цењеног, обавезно страног произвођача, а тиме се обезбеђује не толико технолошко-квалитативни критеријум колико се стиче посебан социјално-статусни дигнитет који за људе са модним и помодним укусом има огромну важност.

Извесне компликације у оваквој врсти комуницирања модним ознакама могу притом да створе крајње комичне ситуације у вези са феноменом фирмираности робе. Прва таква ситуација садржана је у чињеници да понекад фирмирана роба не садржи никакве видљиве ознаке нарочитог квалитета, било саме тканине, било кроја или дизајна, а особе склоне помодарству ипак са поносом носе такве безначајне крпице: у том случају једино што вреди на тој крпици је сама ознака произвођача као статусног симбола. Друга ситуација повезана је са чињеницом да тржишно мање цењени произвођачи, не само код нас него и широм света, често бирају имена која су врло слична именима оних произвођача који су стекли највишу ознаку фирмираности, па за извесне потрошаче и таква близина је довољна да им угреје њихово нежно помодарско срце, док код оних са строжим помодарским захтевима то само изазива додатни презир. Трећа ситуација је везана за српске произвођаче који, по правилу, за своја имена бирају неке речи из међународног лексичког фонда, веома често на енглеском или неком другом страном језику, чак и у ситуацијама када својим пласманом нису упућени на страна тржишта. Они, очигледно, рачунају са помодним потрошачима који се лакше и јаче 'пале' на стране називе, а домаћу робу, поготово робу са српским називима, махом избегавају као непожељну. Ове игре помодарства доведене су до праве гротеске, али и крајњег апсурда кад је реч о неким домаћим производима који су заиста највишег квалитета, али су мање цењени јер су, напросто, домаћи: такав домаћи произвођач нужно губи тржишну утакмицу јер уз себе нема чак ни домаћу популацију која би је у томе подржала, а на светско тржиште је веома тешко изаћи чак и у случају кад квалитет несумњиво постоји.⁴⁵

⁴⁵ Такав је, примера ради, случај са трикотажном производњом високог квалитета каква је реализована у предузећу „Тодор” из Врњачке Бање: то преду-

Све ово што помињемо представља очигледно семиотичко замешатељство и муку насталу у периоду транзиције крајем XX и почетком XXI века, али се та нова ситуација и те како дотиче антиколонијалног дискурса кнеза Божидача Карађорђевића: чини се, наиме, да је он већ јасно сагледавао овакве помодне накарадности и апсурде још у своје време, дакле читавих стотинак година пре него што је то постало окрутна стварност глобалног светског тржишта. Глобалистички пројекат може, наиме, бити схваћен и као једна омекшана варијанта ранијих, знатно тврђих империјалистичких система. Све супротстављајући се оној „великој и озбиљној књизи” и њеним изражајним капацитетима, кнез Божидар је само посведочио о томе шта је видео у Индији, те како је то што је видео у потпуној супротности са оним што је описано у поменутој студији. Тако он сведочи о безобзирном уништавању архитектонских и урбанистичких лепота Индије: „Видео сам лепе инжењерске конструкције које су демолирале дворце из снова, и изванредне пагоде порушене да би се просекли путеви који никуда не воде, да би се од остатака чудесне прошлости изградиле безобличне касарне за *сејоје*.”⁴⁶ Уништавање традиционалних вредности и њених несумњивих лепота прикрива се идејом о напретку читавог народа, те цивилизовању прастаре културе коју је тај народ створио. Притом се кнез Божидар поставио крајње нежно и дискретно, али објективно и неподмитљиво: он, наиме, само посматра и описује то што види, тако да се њему не може приговорити то да је идеолошки или пропагандистички заслепљен. Он, међутим, може озбиљно приговорити ауторима који исказују жељу да „великим и озбиљним књигама”, са мноштвом података и статистичких конструкција, настоје да прикрију истинску реалност Индије и њених житеља.

Описујући оне аспекте индијског живота које званичне, колонијалистичке књиге не региструју и не признају, српски

зеће је једноставно нестало са тржишта мада је представљало истинску вредност трикотаже неупоредиво квалитетније, здравије и визуелно атрактивније од многих индустријских, фирмираних и тржишно изузетно успешних предузећа сродне делатности. Другим речима, у развијеној тржишној привреди не купује се истински квалитет робе него успешност и атрактивност њеног имица.

⁴⁶ Б. Карађорђевић, *Зайиси о Индији*, стр. 6–7.

путописац се суочио и са прећутаним чињеницама глади, епидемија и масовног умирања. Зато се он отворено ишчуђава око тога како је могуће да поверује оним „великим и озбиљним књигама” а да, истовремено, и види око себе све оно што види: „Ако је веровати оној полузваничној књизи, како је дошло до тога да сам видео људе заражене кугом, да сам видео много таквих људи – све веома добро неговане, признајем – да сам видео и умрле, како их сваке вечери у непрекидном низу односе према ломачама и гробљима? Како сам видео гнусну глад која је натерала ужасавајуће живе костуре изједене ранама да тумарају земљом; глад која је дуж путева сејала лешеве једва покривене кожом...”⁴⁷ Откривајући овакве антитезе и апорије, кнез Божидар показује неодрживост колонијалистичке пропаганде и њену окрутност у односу на људску стварност коју фалсификује. Истовремено, саме чињенице показују своје неумољиву, гвоздену речитост којој нису потребне никакве додатне речи, коментари и интерпретације. Зато путописац истиче како је савршено довољно да, без икаквог коментара, само сведочи шта је видео, а да пажљиве опсервације, тј. слике стварности кроз коју путује и коју описује већ саме по себи садрже веома јасан критички став.

Но, без обзира на то што истиче довољност методе посматрања, кнез Божидар ће редовно спроводити деконструктивне коментаре који показују како стоје ствари. Да не буде икаквог неспоразума, врло дискретно, али савршено јасно, путописац показује како колонијалистички дискурс подразумева слободно коришћење полуистинама и неистинама, а све то је поткрепљено квантитативним подацима и табелама. Идеолошки, империјални циљ макијавелистички оправдава сва средства која се користе за остварење таквога циља, а путописац је такву језичку игру прозreo од самога почетка па до њенога краја, који се не могу ни наслутити. Најважнија своја сведочења кнез Божидар је, дакако, оставио не за уводне партије него за само путописно језгро своје књиге. Тако ће у завршним секвенцама путописа описати свој трећи долазак у Бомбај, а том при-

⁴⁷ Исто, стр. 7–8.

ликом су баш биле саниране последице велике епидемије куге. И премда је ужас због доласка и харања куге већ био прошао, остале су страхотне последице и сведочанства ужаса кроз који су унесрећени пролазили. И поред системске потребе колонијалистичког поретка да такве трагове елиминише по сваку цену, кнез Божидар веома рафинирано перципира управо то: одлучно настојање да се из свести елиминише свако сведочанство страдања. Тај семиотички минус поступак којим се не признаје оно што се стварно десило њему се откривао све време боравка у Индији, а нарочито су упечатљиви записи са самога краја путовања када, дошавши поново у Бомбај, српски путописац записује: „Увече, када сам ишао на вечеру с пријатељем крај Малабар Хила једва сам препознао неке делове града: куће, логори од малих колиба и шатора, читав део града је збрисан. Тамо где су биле касарне сепоја и где је од почетка епидемије на стотине људи умрло од куге видео се широки отворени простор прекривен гомилама смећа.”⁴⁸

Записавши како изгледа завршни колонијалистички чин овог поништавања сведочанстава о људским несрећама, кнез Божидар одмах предузима још два наредна корака како би слика догађања била довољно јасна и постала незаборавна. На првом свом кораку он налази сасвим свеж догађај који може описати из прве руке, без икаквих накнадних конструкција и домишљања, тако да јасно показује како сам догађај санитарног уништавања животног простора и људске имовине изгледа: „У једном врту спаљивани су бунгалов где је човек умро – још увек је горео. Група полицајаца распиривала је ватру, а кордон војника је задржавао људе даље од ње.”⁴⁹ Томе је одмах уследио и наредни корак, који можемо оценити као облик еколошке свести нашег путописца, јер он указује на то какве су последице оваквих чина по животни амбијент: „Тежак риђецрвени облак лебдео је над пољем погребних ломача. У даљини су се чули бубњеви и звона, и како смо се приближавали бука је постајала све гласнија у загушљивом ваздуху, спарном и непокретном. А кад смо

⁴⁸ Исто, стр. 411–412.

⁴⁹ Исто, стр. 412.

пришли сасвим близу, лудило од ударања и појања, и јак мирис изгореле масти, оштар и мучан.”⁵⁰ Тако се осим јаких визуелних слика спаљене куће, овде придодају не само додатни визуелни него и мирисни, олфактивни детаљи који слику допуњују оним чулним утисцима које обично немамо на уму кад о чину спаљивања мртвих говоримо или када га замишљамо.

Из овакве критике колонијалистичког политичког система и одговарајућег типа дискурса сасвим логично следи и читав низ конкретизација овог општег става. Примера ради, у склопу таквих конкретизација веома је занимљиво осматрити на који начин је кнез Божидар приказао улогу и значај полиције у Индији. Сасвим у складу са основним, доминантним иронијским дискурсом који је неговао, он ће прво изрећи све похвале на рачун полиције: „Видео сам како ради полиција – невероватна и у сваком случају високо поштована индијска полиција.” Кључно сведочанство је, међутим, повезано са једним чином колонијалистичког насиља, али и са грехом који је он, француско-српски путописац, починио. Због тога све ове догађаје он приповеда као облик кајања, или тек ироничног кајања, због геста којим је он грубо демонстрирао немоћ индијске полиције у односу не само на колонијалистичку власт него и у односу на било ког Европљанина беле расе: „И признаћу ружне ствари које сам учинио, штету коју сам нанео једном јадном *сејоју* који беше постављен да чува вртове бомбајског високог друштва. Будући да сам знао да један индијски полицајац нема право да ухапси Европљанина, пред носем тог јадничка побрао сам најлепше цветове из тих башти. Он ме је пратио у корак, вичући да је то што радим забрањено, да, ако управник полиције то сазна, итд, итд...”⁵¹ На основу оваквог описа можемо закључити да индијска полиција одиста јесте невероватна, али да није „високо поштована” него напротив: она јесте нека врста пуког украса колонијалистичког система, па њу не поштује нико други него поробљени Индуси. За белце који наступају као део колонијалистичког система та полиција такорећи и не постоји, а то је својим демон-

⁵⁰ Исто, стр. 412.

⁵¹ Оба цитата у овом пасусу, исто, стр. 7.

стративним чином кнез Божидар и показао јадном индијском полицајцу.

Путописац је то чинио све дотле док није извео довољно јаке и очигледне консеквенце оног става који је и желео да покаже и докаже. Зато он наставља своје излагање у том духу: „А ја сам себи набрао букет и онда му рекао довиђења до сутра. Он се на крају помирио с чињеницом да ме не може спречити, и верујем да би ми, да сам неколико дана дуже остао у Бомбају, понудио врпцу да свежем букет.”⁵² Тако је кнез Божидар свој иронијски дискурс довео до гротескних, саркастичних размера, а притом је показао сву накарадност колонијалистичког система у којој постоји 'невероватна' полиција без темељних надлежности у својој основној функцији: због тога полицајац не може актера криминалног чина да ухапси само зато што зна да је починилац недела колонијалистички белац, те зато што индијски полицајац над собом има исцртану линију ограничења преко које се својим надлежностима не сме уздизати. Истина, кнез Божидар је свестан постојања још једне врсте полицијске службе, другачије у односу на ову која брине о цвећу и о баштама. Реч је о тајној полицији о којој и нема неких јавних сведочења, па о томе и није могао ништа да каже. Очигледно је, међутим, да је потпуно свестан постојања такве, тајне службе, па зато о њој с подозрењем записује: „Што се тиче друге полиције, оне чији је задатак да 'дискретно' надгледа 'сумњиве странце', о њој се не говори.”⁵³ Сви ови случајеви и облици стилског обликовања исказа јасно показују како је кнез Божидар начинио читав један изразити дискурсни круг: од лаког иронијског облика излагања он прелази у директно обеснаживање лажи и мистификација колонијалног поретка, те приказивања одговарајућег типа дискурса као темељно неистинитог и усмереног ка прикривању стварности колонијализованог света. Тиме је јасно изречена оцена да се колонијалистичком дискурсу не може и не сме веровати, те да би требало начинити напор да се дискурсом саморазумевања Индуса допре до аутентичног разумевања Индије.

⁵² Исто, стр. 7.

⁵³ Исто, стр. 7.

Антиколонијалистички став и слутња постколонијалног дискурса

Ако се официјелном колонијалистичком дискурсу не може веровати, јасно је да истинољубивом путописцу какав је кнез Божидар Карађорђевић ништа друго не преостаје него да сам установи своју истину о правој Индији. А та истина је увек сложенија него што на први поглед изгледа. С једне стране појављују се поразна сведочанства о понашању колонијалиста, као и мучна сведочанства о патњама, болу и понижавањима домаћег, индијског становништва; но, с друге стране, појављују се сведочанства о честитим и поштеним људима, а њих има на свим странама. У том смислу, кнез Божидар Карађорђевић поступа одиста часно, интелектуално поштено и списатељски крајње одговорно. Он, наиме, није направио механичку деобу улога тако што би сасвим обрнуо, тј. деконструисао знаковни систем какав чврсто испоставља колонијалистички дискурс. Насупрот доброту, ефикасности и свим позитивним квалитетима, насупрот колонизаторима који колонијалистички дискурс покушавају чврсто да успоставе као норму, путописац није начинио једноставан и једнозначан деконструктивни обрт, преокренувши места, улоге и вредности успостављених бинарних релација. Насупрот томе, он пре свега настоји да успостави однос с реалношћу самом и да сагледа како збиља стоје ствари. Зато он у завршној речи о оној „великој и озбиљној књизи” каже: „Надаље нећу понављати нити побијати књигу која ми је толико препоручивана када сам пошао у Индију. Мој саветник је потрошио седам година да би сачинио своје монументално дело, а ја сам провео свега седам месеци у земљи јасмина, ружа, куге и глади. Имао сам прилику да дођем до цифара које су много растегливије од цифара мог зналаца, у овој индијској земљи где никад ништа не можете да завршите из прве, да одмах добијете тачно обавештење.”⁵⁴ Тако је кнез Божидар Карађорђевић савршено јасно установио да о једној колонијалној земљи до истине не можете да дођете на једноставан начин јер је основна функција

⁵⁴ Исто, стр. 10.

колонијалистичког дискурса то да онемогући истину да избије на видело. Због тога се за истином мора упорно и вешто трагати, а дискурси лажи се морају разобличавати.

У оквиру таквог приступа разобличавања колонијалистичког дискурса кнез Божидар ће указати на чињеницу да постоји како читав низ веома лоших, негативних примера тако и велики број изузетно добрих, позитивних случајева. Тако је он, с једне стране, „видео неке високе личности које су савршено мирно пружале пример неосетљивости на несрећу која њих није дотицала” и видео је „извесне службенике јавне управе који су узимали дуплу плату за прековремени рад у време глади, и пуштали огавне бабуе – гуликоже да краду пиринач и каурије од људи који умиру од глади.”⁵⁵ На другој страни видео је и многе светле и часне примере: „пожртвоване људе достојне дивљења који нису припадали администрацији. Пасторе који су давали сва своја добра, сакупљали милостињу по читавом свету да би притекли у помоћ гладнима који су у непрекидним поворкама пристизали и малаксали лежали око препуних болница и роог haouses”; „сестре из Војске спаса, овде тако смешне док уз пратњу великог бубња прикупљају новац којим доле, у областима погођеним глађу, чине чудеса милосрђа, спасавајући хиљаде људских живота”; „официре – којима то изгледа није посао – официре који су се свим срцем бавили спасавањем жртава куге, трошећи на то своје време и читаву зараду.”⁵⁶ Такви антистетички постављени ликови би, у класификацији Албера Мемија, могли бити названи, с једне стране, колонијалистима и чак ’господарима колонизације’; а с друге стране, били би ’колонизатори добре воље’. Овој другој класи припада човек који успева да „открије економску, политичку и моралну срамоту колонизације”, он „није кадар да заборави, не може да прихвати да постане оно што су му постали сународници”, па ту настаје напетост која може „да тиња и траје вечно или да се оконча његовим поразом или повратком у колонизаторско јато.”⁵⁷

⁵⁵ Исто, стр. 8–9.

⁵⁶ Сва три цитата, исто, стр. 9.

⁵⁷ Албер Мами, нав. дело, стр. 48–49.

Под притиском негативних примера путописац ипак не заборавља ове светле и позитивне ликове, па не може да заборави ни такве личности попут једног храброг официра „који је већ учествовао у више борбених похода и искусио многа зверства”, али је са сузама у очима „приповедао о непреболном ужасу из једног логора за гладне у коме је радио у Ч.”, а уз то, „поврх свих зала, још и колера долази с дизентеријом да би полако докрајчила несрећнике, а ужас који изазива куга као да губи смисао ту где је од хиљаду и триста синоћ живих људи данас остало свега шест стотина”; да ужас буде још потпунији, појављује се „један цео воз који из уклетих предела довози караван полуделих који пуне вагоне својим смехом и појањем.”⁵⁸ Сви позитивни примери увек су скопчани са страшним чињеницама страдања, патњи и бола, али и узвишених настојања, најчешће обичних, не нарочито истакнутих људи колонијалистичког система, као што је то био поменути храбри официр: он „није био ’неко’, био је ’само официр’, [...] чак тако мало углађен да није требало подсећати га на ужас који је видео, пошто је, срећом, могао те призоре да потисне из сећања, да их не би гледао како бесне.”⁵⁹ Кнез Божидар Карађорђевић је, дакле, јасно сагледао где треба тражити и пронаћи праву Индију и истинито сведочанство о њој: он зна да треба пронаћи истину о колективним и индивидуалним животима људи, о њиховом смислу и испуњености смислом, о радости и светлости постојања свега на овоме свету, али и свега на ономе свету. О тим феноменима најмање ће моћи да кажу статистике, поготово не ако су оне фалсификоване и лажне.

Ту негде налази се она права Индија о којој жели да посведочи кнез Божидар. То о чему он говори, то није колонијална Индија, нити пожељна колонијалистичка слика Индије, него је његова Индија она која сама проговара својим бићем и својом културом, а која конституише јединствени, непоновљиви језик и дискурс којим се о том културном бићу може и мора говорити. А у таквом тражењу аутентичног, индијског дискурса којим треба говорити о Индији српски путописац проналази и самога

⁵⁸ Сва четири цитата, Б. Карађорђевић, *Зайиси о Индији*, стр. 9–10.

⁵⁹ Исто, стр. 10.

себе и свој аутентични говор о Индији. За такво становиште дубоког уосећавања (*einfüllung-a*) у свет Другога, он осећа да припада сфери неизрецивога, а ту границу изрецивости могуће је прекорачити онда, и само онда, уколико се Другоме допусти да проговори чистим дискурсом саморазумевања. А то значи да сазнајни субјекат мора да се тако отвори Другоме да тај Други проговара дискурсом самоспознаје, што је кнез Божидар успешно реализовао: „У очараности, за коју осећам да је не могу исказати, наслутио сам ту земљу сневања и чулних наслада, љубавних чежњи и варварске окрутности. Осетио сам како у мени у контемплацији трепере напеви из *Pī-vede* на олујама уздрмаваним Хималајима, на планини Меру, невероватно заносној под блештавим вечитим снегом.”⁶⁰

У таквој перспективи путописац не осећа никакву тријумфалну, колонијалистичку надмоћност над Другим, нити осећа презир над једном другачијом културом. Подржаван оним књигама за које је осетио да су праве, он је „наставио своје откривање некадашње Индије, жељан њених самотних чудеса боја и склада, онога што је још преостало од њене прошлости.”⁶¹ То је приступ који није начињен споља него изнутра, из природе саме Индије и њеног културног бића, па стога нећемо у *Зайисима о Индији* наћи никакве побуне и протесте што је Индија таква каква јесте, а поготово нема насилно исказаног захтева да она буде начињена по обрасцима западних култура. Напротив, свој путопис кнез Божидар обликује као једно велико ’да’ Индији и њеним специфичностима, те једно велико ’не’ покушајима да се Индијом овлада, да се она освоји и да се преобликује њена природа. Зато је реч ’дивљење’ права реч која описује природу доживљаја Индије кнеза Божидара Карађорђевића: „Дивио сам се рацама које су ме радо примале још увек окружене некадашњом раскоши. Дивио сам се незаборавно грациозним *бајадерама*, у плесовима налик на приказе из снова, призиваним да би онда ишчезле у игри променљивих боја.”⁶²

⁶⁰ Исто, стр. 10–11.

⁶¹ Исто, стр. 10.

⁶² Исто, стр. 11.

У процесу уосећавања и стапања са Другим понекад могу настати и неки неуралгични моменти. Једна од индијских културних специфичности које код западњака изазива највећи отпор јесте, без сумње, кастинска подела друштва, али и та друштвена и психолошка чињеница не да није изазвала отпоре код француско-српског путописца него је чак изазвала праве симпатије и, опет, дивљење: „Брамани, поносни и пуни презира према нечистом странцу, месоједу; факири у непрекидном побожном заносу; а оно чему сам се највише дивио је подела на касте – непроменљивом поретку супротном егалитаризму освајача, који у име свеопште једнакости спушта брамане и кшатрије испод европских војника.”⁶³ Занимљив је став брамана који кнез Божидар види у јединству поноса због сопствене духовне културе која налаже да се месо не једе, као и презира према несавршености и нечистоти странаца који такву једноставну чињеницу нису у стању да уграде у свој начин живота. За европску перспективу читања путописа још је занимљивија чињеница критике европског егалитаризма, тј. једнакости свих људи пред законом, као и демократских начела владавине у којој сваки човек јесте носилац подједнаког права гласа. Очигледно је да кнез Божидар сматра да међу људима постоје природне разлике и да те разлике захтевају и различите начине живота. Но, те разлике ипак не захтевају нужно и различитост елементарних права које људи преузимају пред читавом заједницом, али о тим фи-несама путописац не расправља.

Он, међутим, расправља о нечем другом, а то је необична трајност индијског друштва: „И то је чудесно и показује – упркос ономе што се говори о потпуној дегенерацији индијске расе – једну велику силу која одржава нетакнутом религију предака, поделу касти које се покорављају једне другима.”⁶⁴ То поштовање предака јесте елемент континуитета и стабилности друштвеног система, а међусобно поштовање касти јесте чинилац хармоничног устројства тог система: „Посвећене брамане сви поштују, јер они су свештеници, они поседују мудрост, честитост, скром-

⁶³ Исто, стр. 11.

⁶⁴ Исто, стр. 11–12.

ност, и чувају култ богова. Кшатрије – ратници, освајачи и браниоци земље, раџе, махараџе, принчеви и краљеви, сви послушни браманима који једини владају химнама, обраћањима милостивим боговима. Онда долазе вајшје, занатлије, привредници и трговци, и на крају, испод све три наведене касте – шудре, слуге које обављају ниске послове, остајући, као и кшатрије, вајшје или брамани, увек ту где јесу, из поколења у поколење у касти у којој су рођени, и коју не могу да напусте уколико не желе да постану парије, које су ван касти и које су осуђене, заједно са својим потомством, на вечни презир.”⁶⁵ На овом пак месту била је, неспорно, прилика да кнез Божидар искаже бар један једини чинилац сумње и резерве у односу на своје дивљење и очараност Индијом. Ако не приликом описа или коментара на неком другом месту, сада је путописац могао да искаже свој протест против непомеривости кастинског поретка и против чињенице да припадник једне социјалне групе остаје вечно везан за касту у којој је рођен и у којој су и његови преци имали своје истоветно место и улогу. Ту прилику француско-српски путописац пропушта, а тиме и шаље поруку да се он у тој мери стопио са природом индијског друштва да није у стању да начини дистанцу чак и на местима где то и није тако тешко учинити.

Ипак, извесни кастински односи изазивају ауторово чуђење, али је оно првенствено везано за необичност успостављене хармоније унутар индијског друштва; тачније, та необичност је последица чврстог хијерархијског поретка и спремности нижих каста да признају изразиту супремацију виших каста. Зато кнез Божидар истиче: „Чуђење се јавља када се посматрају шудре, кротки и понизни пред једним вајшјом, који опет ропски поштује брамана, и кад се присуствује таквим сценама, које се, уосталом, свакодневно понављају.”⁶⁶ Та кроткост и понизност пред вишом кастом је оно на чему своју пажњу и своје чуђење усмерава радознали путописац. Нимало необично не изгледа што је то чуђење тако изразито будући да он, кнез Божидар, долази из Европе, где су дух Француске грађанске револуције и

⁶⁵ Исто, стр. 12.

⁶⁶ Исто, стр. 12.

демократски процеси узели озбиљнога маха: и Српска револуција из 1804. године унела је у српски народ дух слободе, братства и једнакости свих људи⁶⁷ насупрот турској, османској идеји о поробљености раје и слепој послушности пред ауторитетом освајача и њихове државне и војне власти. Таква послушност, тј. кроткост и понизност, на Балкану јесте првенствено последица или средњовековног наслеђа или освајачког притиска и насиља над слободним људима, а то што такве друштвене карактеристике бивају изграђене у једном друштву које није настало као последица поробљавања, то код кнеза Божидача изазива искрено дивљење. Отуда потиче његова очараност не само хијерархијском и хармоничном уређеношћу односа међу кастама него и очараност целином индијског друштва и индијске културе.

По визији кнеза Божидача проблеми у индијском друштву и култури првенствено настају због непримереног и насилног утицаја европског, тј. британског колонијалистичког политичког система и због изопачености које тај судар двеју култура – оне домаће и аутентичне, с једне стране, те стране и освајачке, с друге стране – нужно производи. О том феномену судара две културе путописац сведочи једном веома сугестивном причом са самог краја „Пишчевог предговора” у *Зайисима о Индији*. То је прича из прве руке, а то значи да он искључиво сведочи о догађајима којима је лично присуствовао. Реч је о догађају у дому једног индијског раце који је кнезу Божидару указао гостопримство, а у његову кућу „дошао је без икакве најаве, једноставно зато што у граду није постојао хотел европског стила, неки енглески

⁶⁷ Природне последице српских идеала слободе, братства и једнакости јасно су манифестоване у Сретењском уставу из 1835, првом конститутивном декларацијом српске државотворне мисли у тек стеченој аутономији унутар Османског царства, а у том уставу посебну пажњу привлачи Глава 11: Општенародна права Србина, са члановима 108–131, међу којима су и одредбе да „сваки Србин има право бирати начин живљења свог по својој вољи, само који није на општенародну штету” (Члан 117) и да „како роб ступи на србску земљу, од онога часа постаје слободним, или га ко довео у Србију, или сам у њу побјегао. Србину слободно је роба купити но не продати” (Члан 118) (Видети, *Српски устави од 1835. до 1990. године*, ур. Миодраг Радојевић, Граматик, Београд 2004, стр. 48) Не треба previdети чињеницу да се овај чин укидања ропства дешава знатно пре него што је 1861. руски цар Александар II укинуо кметство у Русији; као и знатно пре америчког грађанског рата 1861–1865, после којег је у САД формалноправно укинуто ропство.

наредник”:⁶⁸ дошао је са својом женом (за њу путописац напомиње да је то „бивша барска лепотица”), са малим дететом и његовом дојиљом, а сместио се у кућу индијског великаша без икакве потребе да било шта објашњава. Како размере колонијалистичке бахатости не би остале нејасне, кнез Божидар је истакао неколико појединости: сви су се без питања сместили код раце, уз то су изrekli низ захтева, тј. наредби, „да сваки дан буду услуживани као у хотелу”, а да притом „не морају да назначе трајање свог боравка.”⁶⁹ Притом је, како су дани одмицали, недостојно понашање британског наредника и бивше барске даме постајало све агресивније и у односу на домаћина, индијског рацу, све безобзирније. Кулминацију такве бахатости и сав његов колонијалистички апсурд кнез Божидар је показао сликом бучног и бесоумчног иживљавања „на јадном клавиру у великој дворани у којој су две веома високе фотеље подражавале престоле”, па кад је затражено да се та насртљива колонијална трупа мало умири, „тај наредник је, знајући да је захтев рацин, љубазно објаснио да ради што хоће и да би желео да га оставе на миру.”⁷⁰ Јаком стилизацијом антитеза и преварених очекивања, кнез Божидар је овај наративни пасус завршио веома ефектно, и то личним укључивањем у поменуте догађаје: „И трио (наредник, барска лепотица и потомак који дречи – прим. И. Н.) је наставио с урнебесом све док није био обавештен да сам ја, Европљанин, затражио исти онакав мир какав је претходно милозвучно захтевао војник.”⁷¹ Оно што рацин војник није успео да оствари, јер захтев долази од поробљеног, колонијалног великаша, тј. раце, то је успео кнез Божидар само зато што је он Европљанин и што његова реч има већу тежину у односу на Индијце.

Са таквим ниподаштавањем људи из велике и часне културе као што је индијска, кнез Божидар Карађорђевић никако није могао да се сложи: у њему, Србину европског, француског духа, све се бунило против такве бахатости. Колонијалистичко насиље је стога он жигосао без икакве уздржаности, па је записао:

⁶⁸ Б. Карађорђевић, *Зайиси о Индији*, стр. 12.

⁶⁹ Исто, стр. 13.

⁷⁰ Оба цитата, исто, стр. 13.

⁷¹ Исто, стр. 13.

„морам признати да сам код појединих ђаина, оснивача болница, често осећао већу братску блискост не само према људима већ и према животињама него код поменутог наредника, или код неког из 'јавне управе' ко је примао дуплу плату, и то 'зарађену' у областима погођеним глађу.”⁷² Особена тачка гледишта и позиција наратора довеле су путопис кнеза Божидача у очигледни и потпуни антитетички однос са колонијалистичком сликом индијских догађања и одговарајућим типом дискурса, па из тих разлога аутор никако није могао да се ослони на приступ, начин мишљења и изражавања какав је нашао у оној „великој и озбиљној књизи”. Српски путописац је у ђаину препознао једну моћну, темељну блискост, „док је у очима мог ученог (тј. колонијалистичког – прим. И. Н.) писца један ђаин готово отпадник од човечанства, некакав шкарт.”⁷³

Ту је негде потпуна линија раседања два погледа на свет: једног који у свету Индије, у људима, култури и свим рудним богатствима види само материјалне чиниоце достојне да буду опљачкане и искоришћене, те другог који у том истом свету види пре свега ближе своје, види великог духа који живи међу људима и у њима, препознаје душу која се не може убити чак и кад тела, у којим би та душа требало да живи, изложе разним облицима насиља и мука. Једно је империјална, колонијалистичка перспектива, а друго је перспектива људске солидарности, културне самосвести и свеопште хуманистичке визије која не познаје границе. Једно је перспектива писца као пропагандисте колонијалистичког система, а друго је перспектива хуманог путописца који се опире империјалном и колонијалном насиљу, а бори се за општу људску слободу и за вредности те и такве слободе. Једно је сила британског колонијалног система и његовог дисциплинованог а окрутног бранитеља, а друго је став припадника једне славне владарске куће Карађорђевића, једног малог, али славног слободарског народа какви су Срби, једног народа који се беспопштедно борио за своју слободу, али је увек био спреман да призна и право других на њихову слободу.

⁷² Исто, стр. 13.

⁷³ Исто, стр. 14.

Књижевник Божидар Карађорђевић и његов културолошки статус

Уколико се строго, објективно и доследно запитамо о природи индијског друштва, културе и историје у визији кнеза Божидара, онда морамо констатовати да је она у извесној мери заснована на идеализацији овог феномена, те сагледавању првенствено њених несумњивих и моћних духовних аспеката, а за постављању чисто социјалних и материјалних чинилаца. Свој антиколонијални став кнез Божидар Карађорђевић формулисао је веома нежно, ненаметљиво и готово извињавајући се својим робусним, колонијалистички надменим читаоцима. Своје антиколонијалистичко становиште он читаоцима чак пријављује као, иронијски квалификовано, „своју велику срамоту” јер, наводно, не може да досегне до агресивне, колонијалистичке памети која само у материјалним чиниоцима и цивилизацијским иновацијама препознаје праве вредности. Он није такав човек и он нема такву памет која би могла подржати колонијалистичку политику, али има способности да препозна индијску културу у дубинском смислу речи и да трајне културне вредности истакне као оно због чега вреди живети и вреди радити на хармонизацији друштвених односа. Због тога кнез Божидар на крају свога предговора записује: „И још признајем, на своју велику срамоту, да сам се више дивио кули Јасмин, тој чипки од ваздушастог мермера, тако лаганој да се у задивљујућим тренуцима сумрака може поверовати да ће полетети, или рушевинама Кутаба, него неком великом каналу без воде, или железничкој прузи са зупчаницима која се уз Хималаје пење према Дарцилингу.”⁷⁴ Кнез Божидар, дакле, неће колонијалистичку представу о Индији, него хоће Индију која сама собом проговара, која се својом природом саморазумева и културом самодефинише.

На самом крају свога Предговора аутор вели да његова књига „није књига приговора и оптужби, поготово није књига тврдњи или испитивања”; то је књига која почива на непосредном искуству Индије и на праћењу самога језика Индије: „Покушао сам

⁷⁴ Исто, стр. 14.

да забележим, онако како су промицале, слике светлости, архитектуру, плесове и склад, и то је оно због чега се извињавам свом читаоцу – што сам забележио тако мало тамо где су други видели тако много.”⁷⁵ Верност правој, аутентичној Индији и пуни интелектуални отпор империјално-колонијалистичкој свести и дискурсу одлучили су да кнез Божидар, широм отворених очију, гледа свет око себе и описује оно што види: тако је постигнута пуна истина о једној моћној духовној култури од које има шта да се научи. Истовремено писац је одбијао од себе надменост и безобзирност колонизатора не би ли постигао духовну зрелост, способност и спремност да у себе унесе свет Другога и да га препозна као нешто присно и своје, као у дубоким темељима сродно ономе што се може препознати у најдуховнијим токовима српске, словенске, европске и хришћанске културе.

Због таквих дубинских уверења кнез Божидар је тако мало бележио утиске о колонијалној Индији: она га није занимала јер у њој није препознао ништа вредно памћења и помног изучавања. Та колонијална Индија може само да привуче колонијалистичку свест жељну империјалног освајања и самопотврђивања, идеолошке надмености и потребе за властитим самољубљем, тј. за препознавањем самога себе у Другога. За колонијалистички дискурс Други постоји само зато да би потврдио моћ идентитета и сугестивност империјалног бића жељног да у својој самозаљубљености освоји сваку стопу читаве планете Земље. За дубоко хуманистички, антиколонијалистички дискурс кнеза Божидара рекло би се да Други постоји зато да нас научи нечему што ми нисмо, да нас укључи у дијалог и комуникацију из које треба да произађе размена енергије и добара која бића која учествују у таквом комуникационом чину уздиже до висина изнад нивоа нашег ега и приземне воље за моћи. Зато извињење кнеза Божидара треба схватити крајње иронично: зна он да је добро што је „забележио тако мало тамо где су други видели тако много.” Његова интелектуална елеганција добро зна да путовање има смисла уколико се суочавањем са Другим долази до виших, универзалних вредности. И зато приређивач, преводилац и

⁷⁵ Оба цитата, исто, стр. 14.

писац предговора Александар Петровић каже: „Божидар иде као слободан човек ка укрштају српске и индијске културе, које су се отеле и отимају истим непријатељима који су их вековима рушили и ружили. Он је у свој путопис уткао српски дух побуне против двоековног сужањства Индије и тиме ослободио поглед за њену праву природу. Његов велики предак, вожд Карађорђе, био је зрак слободе јер је 1804. дигао прву антиколонијалну револуцију у свету, и његов прави потомак, вођен истом неутаживом жељом за изласком из таме, одлази у Индију као извор духа слободе.”⁷⁶

На основу свега реченог у оквиру ове овлашне херменеутичке процедуре, могли бисмо извести бар неколико закључака од далекосежнијег значаја. Први би могао бити закључак да је Божидар Карађорђевић, истовремено, франкофони и српски писац. По културолошким критеријумима он је темељно одређен припадношћу француској култури која је обликовала његов поглед на свет и његове одговарајуће књижевне обрасце које препознајемо пре свега у Француској: то су обрасци одређени западним културним моделима и одговарајућим кодовима у које се кнез Божидар релативно успешно уклапао. По комуникационим критеријумима он је као писац темељно одређен француским језиком на којем је најчешће писао, мислио и доживљавао свет, а таквим језичким и стилским системом се далеко најуспешније изражавао. По књижевним кодовима он је такође примарно био везан за француску културу, па је путописе обликовао на начин какав је доминантно могао препознати пре свега у француској књижевности, али и у другим западним културама са којима је француска култура, у склопу опште заједнице култура западнога круга, била у интензивној комуникацији. Највећи део свога живота кнез Божидар је провео управо у Француској, па је и по томе он највише везан за овај културни амбијент.

Француски језик и француска културолошка припадност, ипак, нису једини чиниоци који су потпуно и без икаквих остатака уграђени у креативно биће Божидара Карађорђевића. Његово етничко порекло је несумњиво српско: он је дете српских

⁷⁶ Исто, стр. XVIII.

родитеља, а то су отац Ђорђе Карађорђевић и мајка Сарка, рођена Анастасијевић; деда му је Алексије Карађорђевић, а прадеда нико други него сам Карађорђе, вожд српског народа у борби за слободу од Турске империје (1804–1813) и иницијатор васкрса државе српске; деда по мајци био му је капетан Миша Анастасијевић, велики српски привредник и један од највећих добротвора важних за настанак данашњег Београдског универзитета.⁷⁷ Божидар Карађорђевић је рођен у Београду 6. јануара 1862, део детињство провео је у Румунији, а у Париз се његова породица преселила 1869. године; од тада живи у Француској или у неким франкофоним регијама (Швајцарска), али и у Бечу, на пример. Образовао се у Паризу, где је завршио средњу школу и Правни факултет, а похађао је и Уметничку академију. Много је путовао, па је у таквим приликама боравио на јадранској обали, у Црној Гори, Албанији, Македонији, Грчкој (Солун, Света Гора), Бугарској, Турској (Цариград), Румунији, Аустрији, Немачкој, потом у Русији, па Енглеској (Лондон), Шведској, Данској, Норвешкој, путовао је по Африци (Тунис, Алжир), по Индији и другим земљама. Био је близак пријатељ с француским писцима какви су Франсоа Копе и Пјер Лоти, познавао је велики број значајних књижевника, уметника и музичара (Сара Бернар, Марија Башкирцева, Едмонд Гонкур, Жил Бастијен Лепаж, Алфред Филип Рол, Антон Брукнер, Хуго Волф и др.), а преводио је с различитих европских језика, и то писце као што су Лав Толстој, Мор Јокаи и Ернст фон Волцоген.⁷⁸

Матерњи језик кнеза Божидара је српски, а осећање припадности српском народу није нестало упркос чињеници да је најдуже живео у Француској, где је и умро. Као човек који потиче из српског народа и српске културе, а измештен је у француску културу, притом се спремно укрштао са многим другим културама (руском, мађарском, немачком и др.), Божидар Карађорђевић је изврстан пример оног мултикултурално обележеног

⁷⁷ Стеван К. Павловић, *Божидар*, стр. 9–93.

⁷⁸ О свим овим биографским чињеницама данас толико знамо захваљујући већ помињаној монографији Стевана К. Павловића, па у систематично исписаној одредници „Карађорђевић, Божидар” у *Лексикону писца Југославије* (књ. III, 1987) подаци су у највећој мери преузимани из истог извора.

субјекта код којег – по речима Хоми Бабе – „моменат бездомног доводи у везу трауматске амбивалентности личне, душевне историје са ширим подељеностима политичке егзистенције.”⁷⁹ Из овакве менталне и културолошке матрице добрим делом можемо објаснити откуда то да је кнез Божидар тако сензибилно осетио специфичност, трагичност колонизованог, индијског народа и био спреман на дубоку емпатију са пострадалим људима и читавим народом. У том погледу можемо разликовати бар три могућа аспекта овог феномена, који нам помажу да се лакше разаберемо у питањима културолошке идентификације овога писца. С једне стране, као припадник француске културе он би се најлакше идентификовао са моћи Француске империје и са њеним колонијалистичким системом, који би, у том случају, настојао да изгради моделе емпатије са колонизатором, а не са колонизованим. С друге стране, као припадник српске културе кнез Божидар је добијао снажне слободарске импULSE који припадају сваком човеку и свим народима без обзира на њихову величину и значај: српска историја и нарочито духовна култура сва је у знаку снажне, доследне и упорне борбе за слободу која у поретку вредности заузима највише место унутар народне културе. С треће стране, чињеница да је кнез Божидар себе обликовао као франкофоног писца српскога порекла значи да је он сачињен по некаквом хибридном моделу, као један од примера наизглед слабога, идентитетски мешаног субјекта који постаје актуелан, па и доминантан управо у временима наглашеног мултикултурализма и мултилингвизма, који је долазио до изражаја како у временима колонијалне прошлости тако и у новијим временима неоколонијализма и постколонијализма, па и глобализма.

Уколико бисмо унутар постколонијалне теорије покушали да пронађемо по западним критеријумима сасвим прихватљив херменеутички образац, онда бисмо се могли опет позвати на Хоми Бабу и његове теоријске описе. На једном месту он, наиме, каже: „Приватно и јавно, прошло и садашње, душевно и друштвено, развијају једну међупросторну интимност. То је интимност која доводи у питање бинарне поделе кроз које се такве сфере

⁷⁹ Хоми Баба, *Смештање културе*, стр. 33.

друштвеног искуства често у просторном смислу супротстављају. Ове сфере живота повезане су једном 'из-међу' темпоралношћу која премерава борављење у дому, док ствара једну слику света историје. То је моменат естетске удаљености који омогућава двосекли наратив, који попут обојеног јужноафричког субјекта представља хибридност, разлику 'унутар' субјекта који обитава на рубу једне 'између'-стварности."⁸⁰ Са западне тачке гледишта, ова општа херменеутичка формула могла би сасвим лепо и убедљиво објаснити феномен књижевника и путописца Божидача Карађорђевића.

Овакав образац тумачења не би, међутим, могао до краја да задовољи оне који суштински и дубински познају природу српске књижевности и културе. Везе кнеза Божидача са српском културом, па и с политичком културом свога народа, нису сведене само на питање порекла породичног корена и тек извесних симпатија за народ и културу из којих је потекао: он је остао српски писац својим слободарским духом, бескомпромисном борбом за правду у међународним односима, те спремношћу да се за ставове које заступа плати цена која се мора платити. Природа српске културе и њена духовност одиграли су темељну улогу у успостављању чврсте везе и разумевања између франкофоног путописца и индијске историје и културе. Као књижевност која је културолошки и историјскопоетички конституисана на простору сталних судара суштински различитих типова култура (паганизам – хришћанство, хришћанство – ислам, православље – католицизам, традиционално хришћанство – протестантске деноминације, хришћанско друштво – секуларно друштво, атеизам – нихилизам, сталне верске конверзије – толеранција и сл.), могло би се свакако закључити да је духовно-религијско и културно-историјско искуство српског народа у пуној мери повезано са доживљајем сложености и културе хибридности на начин како се на Западу почиње активније признавати тек током XX, а наглашено идеолошки легитимисати крајем XX и почетком XXI века.

Због свега тога је српска култура, генерално посматрана, савршено припремљена за овакве процесе, али је њен основни

⁸⁰ Исто, стр. 37.

проблем садржан у чињеници да су сви ранији облици радикалних удара културолошке хибридности редовно ишли на штету српског народа и његовог опстанка. То конкретно значи да су Срби током своје историје, а поготово у XX веку, савршено умели да схвате и прихвате чињеницу да поједини делови српскога народа верским конверзијама постепено граде некакве своје културолошке особености због којих постају не само културолошки особена друштвена група него чак (што је тешко прихватљиво) посебна националност изричито антисрпски оријентисана. Оно што српска културна и научна заједница не може лако ни да схвати а камоли прихвати јесте чињеница да и такве културолошке разлике постају основ за крупне подухвате у стварању не само посебних нација него и, у односу на Србе, антагонизованих нација. То се не да разумети никако другачије него као облик империјалне моћи великих сила које веома радо, често и веома успешно користе неоформљене нације у настајању као средство за стварање разноврсних кризних жаришта које служе превасходно за то да се очува колонијална, империјална супремација, која ће постојати чак и у декларативно опредељењеном, антиколонијалном и постколонијалном добу. Нешто од овакве светскоисторијске драме, тј. процеса дугога трајања у светској историји, може се препознати и пажљивим читањем драгоцених путописа *Зайиси о Индији* кнеза Божидача Карађорђевића. Овај франкофони и српски писац разумевао је, у том погледу, феномен Индије дубински, са великом пуноћом: он је то чинио оштро критикујући колонијалистички систем и деконструишући његов препознатљиви дискурс, залажући се отворено за дискурс саморазумевања, па и наслућујући специфичности постколонијалног дискурса. Стога, читајући његов путопис *Зайиси о Индији*, интензивно осећамо да је овај писац савременик свих нас с краја XX и почетка XXI века.

Ivan Negrisorac
Matica srpska
dstanic@maticasrpska.org.rs

FASCINATION WITH INDIA AND DISAPPOINTMENT
WITH THE ATTITUDE OF THE COLONIZERS TOWARDS IT:
PRINCE BOŽIDAR KARADORĐEVIĆ AND
THE DECONSTRUCTION OF BRITISH
IMPERIAL-COLONIALIST DISCOURSE
IN TRAVEL WRITING „WRITINGS ON INDIA”

Summary

The author interprets the travelogue *Notes on India* (1899) by Božidar Karadorđević in the context of the relationship to the colonial system of the British Empire, and as part of the travel writer's intimate desire to establish a much more humane order that the people and culture of India deserve. His efforts should therefore be seen not only in the context of anti-colonial or neo-colonial political attitudes, but also in the context of contemporary ideas of post-colonialism, and the possibility of establishing and re-examining the post-colonialist discourse. Prince Božidar expresses an uncompromisingly critical attitude towards the efforts of the colonizers to keep the colonized people of India in complete subordination and slavery, and he also contemptuously condemns systematically organized mystifications, concealments and lies that make the cruel colonialist system seem less dramatic than it really is. He criticizes the British colonialist system, carries out a sharp deconstruction of the colonialist discourse, openly advocates the discourse of self-understanding, and even hints at the specifics of the postcolonial discourse.

Prince Božidar speaks from the position of Serbian political culture, which has no understanding for the efforts to conquer other people's geographical areas and completely adapt to the interests of the conquerors. Therefore, despite the fact that he wrote in French, Prince Božidar should be considered not only a Francophone but also a Serbian writer. His connections with Serbian culture, including the political culture of his people, are not reduced only to the question of the origin of his family roots and certain sympathies for the people, culture and spirituality from which he came: he remained a Serbian writer with his libertarian spirit, uncompromising fight for justice in international relations, and the willingness to pay the price that must be paid for the positions he advocates. Reading his

travelogue *Notes on India*, we strongly feel that this writer is a contemporary of his readers from the end of the 20th and the beginning of the 21st century.

Key words: Prince Božidar Karađorđević, travelogue, India, empire, colony, colonialism, anti-colonialism, postcolonialism, language, discourse, understanding, self-understanding, deconstruction, Francophonie, Serbian culture.

О АУТОРИМА

РЕНЕ ГРЕМО (RENÉ GRÉMAUX) (Холандија, 1952).

Стекао 1981. звање магистра друштвених наука на универзитету у Најмегену [Холандија] из области социјалне и културне антрологије, историјског смера, са радом *Од родовској до државној њовезивања: студија о стварању кнежевине Црне Горе (1766–1878)* (на холандском). Истраживање за рад изведено је у Подгорици на Историјском институту Црне Горе. После рада у звању асистента на Одељењу за антропологију универзитета у Најмегену, а затим боравка у Београду као стипендисте, истраживао је социјалну политику према Ромима у једној холандској општини, о чему је објављена књига. Након објављивања студије о Ромима био је ангажован на Антрополошко-социолошком институту Амстердамског универзитета на писању доктората о појави такозваних заветованих девојака код Црногораца и Малисора, објавио је о тој теми више текстова на холандском и енглеском језику. Како су ускоро избили ратови на југословенском тлу, који су у западним медијима били махом пристрасно представљени, јавно критикује такво стање у медијима у његовој домовини. Уследили су рад Међународног трибунала за ратне злочине у Југославији и догађаји у Сребреници, али ни у овим случајевима није одустао да у својим чланцима и јавним наступима дигне свој глас против једностраности и пристрасности у извештајима о рату. О југословенским темама предавао је у Центру за мирнодопске операције холандске копнене војске и превео је једну књигу о Сребреници са српског на холандски језик. Стишавање ратне стихије омогућило му је да заврши одавно започету обимну биографију побожне ратнице Жане Меркус (Jeanne Merkus), „амазонке” Херцеговачког устанка 1875–76. и

почасног ађуданта српског команданта добровољачког кора на Дрини 1876. После објављивања бројних мањих текстова о њој на холандском и српском језику, те напоскон целог тог рада на холандском (2014) и његове краће верзије на енглеском (2016) наставио је да, на основу нових открића и сазнања, објављује радове о Меркусовој на енглеском (*Balkanica* 2017, *Il Risorgimento* 2021, и даље). Око 2010. био је на више семестара гостујући предавач београдског Филолошког факултета, Одељења за језик и културу Низоземља, где му је главни предмет био историја Холанђана и Фламанаца. Затим је добио позицију *expert agent* за Балкан при Музеју музичких инструмената у Фениксу (Аризона, САД). Тренутно редовно објављује у *Гласнику удружења архивских радника Републике Српске* делове Личног фонда Миће Љубибратића, Архива Херцеговине у Мостару и припрема његову биографију. Из историје свог завичаја објавио је више радова, између осталог једну сликарску монографију.

Релевантна књига за балкански простор: *Mystica met kromzwaard. Het opzienbarende leven van Jenny Merkus (1839-1897)* (Мистичка са сабљом. Загивљујући животи Јени Меркус (1839-1897) – на холандском), Eburon, Delft, 2014 (кратка верзија: *Jenny Merkus/Jovanka Merkusova. The Dutch Joan of Arc of Serbia and Herzegovina*, Embassy of the Kingdom of the Netherlands, Belgrade 2016).

МАРИЈА ЂИНЋИЋ (Београд, 1972).

Лексикограф. Виши научни сарадник у Институту за српски језик САНУ. Дипломирала на Групи за турски језик и књижевност на Филолошком факултету у Београду (1995). Магистрирала 2002. године на Филолошком факултету у Београду (смер Наука о језику), где је и докторирала 2014. године („Турцизми у савременом српском књижевном језику – семантичко-дери-вациона анализа”). Од 1999. године ради у Институту за српски језик САНУ. Од децембра 2001. године до краја јануара 2006. године радила је у Амбасади Србије и Црне Горе у Анкари као преводилац-кореспондент. Од фебруара 2006. године поново ради у Институту за српски језик САНУ. У звање уредника Речника САНУ унапређена је 2016. године. Истовремено је била и стручни консултант за турцизме 16, 18, 19, 20. и 21. тома Речни-

ка САНУ. Члан је Комисије за лексикологију и лексикографију Одбора за стандардизацију српског језика (2014–). Члан је Управног одбора Института за српски језик САНУ од 9. фебруара 2017. године. Досадашња научна истраживања Марије Ђинђић кретала су се највише у области лексикографије и лексикологије, семантике и творбе речи, проучаваних из угла контактолошких питања која се тичу турског и српског језика. Важније књиге: *Саборно ĳробље у Сенијандреји: ĳрошлости и наĳийиси* (Београд 2012); *Yeni Türkçe – Sırçça Sözlük* (Ankara 2014).

ЗОРАН ЗЕЦ (Београд, 1948).

Филозофски писац, преводилац. Дипломирао филозофију на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Од 1972. изучава оријенталистику, индијску културу и санскрит. На Универзитету у Сорбони уписао студије компаративне филозофије и поднео тему доктората из области јоге и будизма 1973. године. Окончање двогодишње стипендије француске владе и стицај животних околности учинили су да је финални рад на тези био прекинут. Од 1985. године је члан редакције и активни сарадник часописа *Хермес*. Тренутно, повучен на југу Француске, интензивно наставља рад на истраживању будизма и припрема публикације на француском и на српском језику. На српскохрватском језику објавио је преводе са санскрита и француског језика: Патањђалијеве *Изреке о јоји*, са предговором и коментарима (1977), Жан Бофреов *Увод у филозофије еĳзисĳенције* (1977), Елијадову монографију о јоги *Јоја, бесмрћности и слобода* (1984), као и бројне прилоге у филозофским часописима у бившој Југославији.

ИРЕНА КОЛАЈ РИСТАНОВИЋ (Београд, 1981).

Доцент на Катедри за оријенталистику Филолошког факултета у Београду. Дипломирала је 2005. на Катедри за оријенталну филологију Филолошког факултета Универзитета у Београду, и на истом факултету 2010. одбранила мастер-тезу и 2021. докторску дисертацију „Културни идентитет муслимана у Београду 1841–1867”. Уже поље научног истраживања којим се бави је свакодневни живот муслимана у београдској вароши у XIX веку, те оснивање, трајање и пропадање појединих институција у Осман-

ском царству, основаниh у складу са шеријатским правом. Аутор је две монографије, неколико стручних радова и студија и члан Друштва за урбану историју у Београду. Запослена је на Филолошком факултету Универзитета у Београду, где на Групи за турски језик, књижевност и културу држи предмете из османског језика и османске дипломатике и палеографије.

АНЂЕЛКА МИТРОВИЋ (Чајетина, 1951).

Редовни професор на Групи за оријенталну филологију Филолошког факултета у Београду. Дипломирала на Групи за арапски језик и књижевност (1974) и на Групи за турски језик и књижевност (1981); магистрирала (1977) и докторирала (1994). Од 1977. године запослена на Катедри за оријенталистику. Предаје више предмета на свим нивоима студија. Њена библиографија обухвата радове из лингвистичке арабистике, књижевне оријенталистике, историје оријенталистике и семитистике. Међу њима посебно место заузимају *Грамаџика арајској језика* (са Д. Танасковићем, Београд 2011) и уџбеници арапског језика *Арајски језик 1* (Београд 2007) и *Арајски језик 2* (Београд 2005).

ИВАН НЕГРИШОРАЦ (ДРАГАН СТАНИЋ) (Трстеник, 1956).

Књижевник, проучавалац српске књижевност, редовни професор Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду. Дипломирао на Филозофском факултету у Новом Саду (1979), магистрирао (1991) и докторирао (2003) на Филолошком факултету у Београду. Школску 1984/85. провео као лектор за српски језик на Мичигенском универзитету у Ен Арбору (САД). Радио на Филозофском факултету у Нишу (1988–1995) и Филозофском факултету у НС (1997–). Био је секретар Матице српске (1995–2004), а сад је председник Уређивачког одбора *Српске енциклопедије* (од 2008) и председник Матице српске (од 2012). Аутор критичких студија: *Лејџимација за бескућнике. Српска неоавангардна поезија: њоеџички и џенџиџеџи и разлике* (1996), *Лирска аура Јована Дучића* (2009), *Исџираџа џредака: искушења колекџивноџи и инџивидуалноџи оџсџанка* (2018), *Њеџошевски џокреџи оџџора* (2020), *Поеџија Јована Дучића: Оџ емџириџскоџ неџаџивџиџеџа до*

узвишеностии лирске мейѿафизике (2022). Приредио је тридесетак књига. Био је главни и одговорни уредник *Лейѿойиса Матѿице српске* (2015–2012), а сада уређује *Literary Links* (2012). Носилац је Ордена Светог цара Константина (2013) и Ордене Светог деспота Стефана Лазаревића Српске православне цркве (2019). За свеукупни рад на ширењу културе, образовања и науке награђен је Вуковом наградом КПЗ Србије (2014), признањем „Бела голубица” Теслиног глобалног форума (2016), орденом Константина Философа Словенске уније из Чешке (2018), као и наградом „Михајло Пупин” (2020) коју додељује Влада АП Војводине. Члан сарадник Матице српске је од 1983. и стални члан сарадник од 1991. Члан је Друштва књижевника Војводине од 1983, Друштва новосадских књижевника од 2018. и почасни члан Друштва словачких писаца од 2017. године. Иностранци члан Академија наука и уметности Републике Српске од 2021.

ЕМА ПЕТРОВИЋ (Београд, 1967).

Редовни професор на Катедри за оријенталистику Филолошког факултета у Београду и Катедри за историју Филозофског факултета у Нишу. Дипломирала на Филолошком факултету у Београду, Група за оријенталну филологију (1989) и магистрирала на Групи за турски језик (1993). У Историјском институту, у Секцији за историју српског народа под туђинским влашћу од XV до XVIII века, запослена од 1. новембра 1990. године, где се бави проучавањем историје српског народа под турском влашћу у другој половини XV и првој половини XVI века. Докторирала на Филозофском факултету у Београду (2002). У периоду 2002–2005. руководила пројектом „Друштво у Србији под туђинском влашћу XVI–XVIII”, чији је носилац био Историјски институт. Од 2006. ангажована на пројекту „Градови и тргови у српским земљама средњег века и суседни утицаји на њихов развој”, чији је носилац Филозофски факултет у Београду, а који финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије. Од 2010. ангажована на пројекту „Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку (XIV–XV)”, а од новембра 2012. на пројекту „Хришћанска култура на Балкану у средњем веку: Византијско царство, Срби и Бугари од IX

до XV века”, чији је носилац такође Филозофски факултет у Београду. Члан је Одбора за проучавање становништва САНУ, редакција више стручних и научних публикација у земљи и иностранству, Међународне комисије за историјску демографију. Такође, ангажована је као рецензент више научностручних часописа у земљи. Област истраживања: османистика; историја српског народа под османском влашћу у другој половини XV и првој половини XVI века. Учествовала је на многим научним скуповима и симпозијумима у земљи и иностранству. Важније књиге: *Смедеревски санџак 1476–1560: земља – насеља – сџановништво* (Београд 2004); *Браничево у 15. веку, историјско-географска студија* (Пожаревац 2006); *На раскришћу епоха: студије из историје српског народа под османском влашћу* (Ниш 2013); *Османско царство 16–18. век, зидна карија* [коаутор са Р. Љушићем] (Београд 2004); *Османлије, родослов* (Београд 2006).

ПЕТАР ПИЈАНОВИЋ (Каменост код Имотског, Хрватска, 1949).

Редовни професор у пензији на Катедри за српски језик, књижевност и методiku српског језика и књижевности Учитељског факултета Универзитета у Београду. Докторирао је на Филолошком факултету у Београду (1989) из области српске књижевности XX века. Ради на Учитељском факултету од 2007. године. Пише монографије, огледе и студије о новијој српској прози. Добитник је награде „Исидора Секулић” (1993) за књигу *Проза Данила Киша* и „Ђорђе Јовановић” (1999) за књигу *Павић*. Важније књиге: *Поетика романа Борислава Пекића* (1991); *Проза Данила Киша* (1992); *Павић* (1998); *Поетика еротике: ериковедачка уметност Миодрага Булатовића* (2001); *Наивна прича – српска ауторска проза за мале људе и велику децу: жанрови и модели* (2005); *Књижевност и српски језик* (учбеник у више издања) (2008); *Српски културни круг: 1900–1918* (2012); *Модерна традиција – описи из српске књижевности* (2012); *Изазови етничке књижевности* 2014; *Српска култура 1900–1950* (2014); *Расправа о Гајдалици* (2015); *Анђели и райници – ствара српска култура* (2018); *Српска култура у XVIII и XIX веку* (2020). Приредио више књига.

ДАРКО ТАНАСКОВИЋ (Загреб, 1948).

Исламолог, филолог оријенталиста, професор емеритус. На Филолошком факултету у Београду дипломирао оријенталну филологију (1970), магистрирао (1972) и докторирао (1979). На Катедри за оријенталистику Филолошког факултета у Београду изабран за асистента-приправника за оријенталну филологију (1971). Као доцент (1980), ванредни професор (1981) и, од 1988. године, редовни професор на овој катедри, предавао је више предмета. Држао је предавања по позиву у Сарајеву, Скопљу, Алжиру и Риму, као и на Високој школи за друштвене науке (École des hautes études en sciences sociales – EHESS) у Паризу (1984). Од 1990. године је члан Извршног комитета Евроарапског универзитета (Université euro-arabe itinérante) у Риму, а 1995. је изабран у Европску академију наука и уметности (Academia Scientiarum Et Artium Europaea – Salzburg). Дописни је члан Друштва за турски језик (Türk Dil Kurumu) у Анкари (2000) и инострани члан Академије наука и умјетности Републике Српске (2015). Гостовао на већем броју универзитета у земљи и свету и одржао низ јавних предавања из домена оријенталистике и исламологије. Члан је Удружења књижевних преводаца, Удружења књижевника Србије и Српског ПЕН центра. Од 2010. члан је Спољно-политичког савета Министарства спољних послова Србије, а од 2013. председник Савета Дипломатске академије „Коча Поповић” при МСП. Почасни је председник Друштва српско-азербејџанског пријатељства (2016). Током универзитетске каријере био је управник Катедре за оријенталистику, продекан, председник Савета и Управног одбора Филолошког факултета, члан Комисије за матичност, Управног одбора и Савета Универзитета у Београду, као и председник Одбора за хуманистичке науке при Заједници, односно Министарству науке Србије. Био члан Управног одбора Института за књижевност и уметност у Београду. Председник је Управног одбора Народног музеја у Београду (2013), а члан Управног одбора СКЗ, Управног одбора Матице српске, Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић” и Коларчеве задужбине. Обављао је дужност амбасадора СРЈ у Турској (1995–1999) и Азербејџану (1998–1999). Именован је (марта 2001) за члана југословенске Комисије за истину и помирење. Од 2002. до 2008.

био је на дужности изванредног и опуномоћеног амбасадора СРЈ при Светој столици (у Ватикану) и при Малтешком витешком реду. Од фебруара 2016. стални је представник Републике Србије у Унеску у Паризу. Папа Јован Павле II одликовао га је (октобра 2004) орденом Великог крста реда Пија IX, а Велики мајстор Малтешког витешког реда (октобра 2005) орденом Великог крста Реда за војничке заслуге. За допринос култури Београда, КПЗ Београда доделила му је признање „Златни беоцуг” (2008) и изузетну „Вукову награду” (2014). Објавио је преко 700 научних и стучних радова из области широко схваћене оријенталистике, међу којима и књиге: *Арајска ѿезија* (1977), *Суфизам* (с И. Шопом, 1981, 2012), *Арајски језик у савременом Тунису* (1982), *Конѿра-стивна анализа арајској и срјскохрвајској језика* (1982), *У дијалоју с исламом* (1992), *Турско-срјски речник* (у коауторству са С. Ђинђићем и М. Теодосијевићем, 1997), *На Истѿоку Зайада* (са М. Јевтићем, 2000, два издања), *Ислам и ми* (2000, четири издања), *Јуѿоистѿок Србије. Конѿинуиѿиѿи кризе и моѿуѿи исходи* (с групом аутора, 2001), *Грамаѿиѿка арајској језика* (са А. Митровићем, 2005, два издања), *Ислам: доѿма и живоѿи* (2008, два издања), *Ауѿиономија мишљења* (са М. Јевтићем, 2009), *Неоосманизам* (2010, 2011, 2015), *Голуб који није ѿостѿао ѿѿиѿца* (2012), *Белези времена* (2014), *Из дана у дан* (2015).

СЕИД ХАЛИЛОВИЋ (Пријепоље, 1980).

Члан Савета оснивача и директор Центра за религијске науке „Ком” у Београду. Дипломирао, магистрирао (*Мула Саѿра Ширази и ѿерсонално јединстѿво еѿзистѿенѿије*) и докторирао (*Хијерархија универзума код Ибн Арабија и Јакоба Бемеа*) на Интернационалном универзитету „Ал Мустафа” у иранском светом граду Кому. У току боравка у Кому, у периоду од 1993. до краја 2011, учествовао је на дугогодишњим традиционалним семинарима арапске морфологије, синтаксе и реторике, исламске јуриспруденције и методологије јуриспруденције, као и исламске филозофије и теоријског суфизма. Био је члан Академског већа Интернационалног универзитета „Ал Мустафа” и продекан на Факултету за студије о религијама и исламским правцима тог универзитета до краја 2011. Члан је уредништва научног часо-

писа за религијске науке *Ком*. Објавио је многобројне научне радове из области исламске филозофије и савременог муслиманског мишљења у домаћим и међународним научним часописима. Важније књиге: *Светло и савремено: ојледи о њолићичкој филозофији и реформистичкој мисли у исламу* (Београд 2016), *Крајња историја исламске филозофије* (коаутор, Београд 2015, друго издање), *Наука и филозофија* (превео с персијског језика, аутор Хамид Парсанија, Београд 2012), *Токови исламске мисли у XX веку* (Београд 2021).

ЉИЉАНА ЧОЛИЋ (Земун, 1956).

Редовни професор на Групи за оријенталну филологију Филолошког факултета у Београду. Дипломирала је на Групи за оријенталну филологију Филолошког факултета у Београду (1979). Постдипломске студије похађала је на Одељењу за историју Филозофског факултета Универзитета у Београду, одредивши се за групу Историја народа Југославије од XVI до XIX века. Магистарски рад под насловом „Објављени турски дипломатички и наративни извори о Првом српском устанку” одбранила је 1987. године. Докторирала је на Филолошком факултету у Београду 1994, одбравивши рад под насловом „Оријенталистичко дело Глише Елезовића”. Од 1980. године запослена је на Филолошком факултету Универзитета у Београду, прво као секретар Катедре за оријенталистику, а 1990. године изабрана је за асистента. Након докторирања прошавши сва наставна звања, 2007. године изабрана је за редовног професора. Аутор је више научних и стручних радова и осам књига, међу којима се посебно издвајају: *Оријенталистичко дело Глише Елезовића* (Београд–Приштина 1996; друго издање: Београд 2019), *Пећка њаџиријаршија њод ујравом њаџиријарха Гаврила Друјој (Трећеј) (1753–1755)* (Крагујевац 1998) и универзитетски уџбеник *Османска дијломаџика са њалеојрафијом* (Београд 2005; друго издање: Београд 2012) који се користи као обавезна стручна литература на још неким државним универзитетима у региону.

СРПСКИ ОРИЈЕНТ
КЊИГА 1

За издавача
Проф. др Драган Станић,
председник Матице српске

Службени сарадник Одељења за друштвене науке
Др Јована Трбојевић Јоцић

Лектор
Татјана Пивнички Дринић

Коректор
Ивана Ђелић

Технички уредник
Букица Туцаков

Прелом
Владимир Ватић, ГРАФИТ, Петроварадин

Штампа
САЈНОС, Нови САД

ISBN 978-86-7946-428-6

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад
821.163.41:821.21/.41(082)

НАУЧНИ скуп „Српски Оријент“ (1 ; 2019 ; Нови Сад)

Српски Оријент Књ. 1 / [главни и одговорни уредник Дарко Танасковић]. - Нови Сад : Матица српска, 2023 (Нови Сад : Сајнос). - 291 стр. : илустр. ; 24 cm

Стр. 7-9: Велики почетак: подршка оријенталистици и подршка оријенталистике / Драган Станић. - Стр. 11-16: Ка изучавању интералне оријенталне компоненте српске културе / Дарко Танасковић. - О ауторима: стр. 283-291. - Напомене и библиографске референце уз текст.

ISBN 978-86-7946-428-6 (МС; картон)

а) Српска књижевност -- Оријенталистика -- Зборници

COBISS.SR-ID 122501385