Časopis za filozofiju i religiju

Logos

Tuzla, vol. 8, br. 2, juli, 2020, cijena 10 KM

Centar za kulturu i edukaciju
LOGOS

Logos

Časopis za filozofiju i religiju
Vol. 8, br. 2, juli, 2020.

Izdavač
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Glavni urednik
Rusmir Šadić

Redakcijski odbor
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić,
Vladimir Lasica, Midhat Čaušević, Ensar Karaman

Redakcijski savjet

Lino Veljak
(Univerzitet u Zagrebu)

Rešid Hafizović
(Univerzitet u Sarajevu)

Sulejman Bosto
(Univerzitet u Sarajevu)

Željko Kaluđerović
(Univerzitet u Novom Sadu)

Adnan Jahić
(Univerzitet u Tuzli)

Boško Pešić
(Univerzitet u Osijeku)

Boris Gunjević
(Univerzitet u Cambridgeu)

Ednan Aslan
(Univerzitet u Beču)

Dizajn & DTP
Eldin Mehmedović

Lektor za bosanski jezik
Nedim Alić

Lektor za engleski jezik
Azur Hrustić

Tiraž
200

Cijena
10 KM

Logos

Journal of Philosophy and Religion
Vol. 8, No. 2, July, 2020.

Publisher
LOGOS – The Center for Culture and Education
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Editor-in-Chief
Rusmir Šadić

Editorial Staff
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić,
Vladimir Lasica, Midhat Čaušević, Ensar Karaman

Editorial Board

Lino Veljak
(University of Zagreb)

Rešid Hafizović
(University of Sarajevo)

Sulejman Bosto
(University of Sarajevo)

Željko Kaluđerović
(University of Novi Sad)

Adnan Jahić
(University of Tuzla)

Boško Pešić
(University of Osijek)

Boris Gunjević
(University of Cambridge)

Ednan Aslan
(University of Vienna)

Design & DTP
Eldin Mehmedović

Language editor for Bosnian
Nedim Alić

Language editor for English
Azur Hrustić

Circulation
200

Cost
5 €

SADRŽAJ

I Članci

Hilmo NEIMARLIJA
GOETHEOVI KOSMOPOLITSKI VIDICI ISLAMA 9

Enes KARIĆ
GOETHEOV POGLED NA ISLAM:
O POSLANIČKOM I PJESNIČKOM NADAHNUĆU 25

Merjem HODŽIĆ
GOETHE, HASANAGINICA I SVJETSKA KNJIŽEVNOST 57

Mirsad KUNIĆ - Amel SULJIĆ
REFLEKSI ISLAMSKOG UČENJA U ROMANU *PATNJE*
MLADOG WERTHERA J. W. GOETHEA – MOGUĆI INTERPRETACIJSKI UVIDI 67

Orhan BAJRAKTAREVIĆ
IBN RUŠD DANAS 85

Samedin KADIĆ
ŽANROVSKO ODREĐENJE IBN ṬUFAYLOVOG ḤAYY IBN YAQẒANA 93

Vladimir LASICA
AL-FĀRĀBĪ I IBN SĪNĀ:
RAZLIKE U RAZUMIJEVANJU BITKA, KONTINGENCIJE I METAFIZIKE 115

Hasan DŽILO
METAFIZIKA LJUBAVI U MIŠLJENJU DŽELALUDINA RUMIJA 133

Admir MURATOVIĆ
JEZIČKA POLITIKA U BOSNI I HERCEGOVINI U 19. STOLJEĆU 153

II Pregledi knjiga

Kerim SUŠIĆ
RUSMIR ŠADIĆ: ONTOLOGIJA MULLA SADRAA SHIRAZIJA 183

Vladimir LASICA
RICHARD C. TAYLOR - LUIS X. LOPEZ-FARJEAT (ED.)
THE ROUTLEDGE COMPANION TO ISLAMIC PHILOSOPHY 191

Mirela KARAHASANOVIĆ
KENAN ŠLJIVO: INFERENCIJALIZAM I EPISTEMOLOGIJA: SPOZNAJNOTEORIJSKO
ČITANJE FILOZOFIJE ROBERTA BRANDOMA 195

CONTENTS

I Articles

Hilmo NEIMARLIJA
GOETHE'S COSMOPOLITAN VIEWS OF ISLAM 9

Enes KARIĆ
GOETHE'S VIEW OF ISLAM:
ON PROPHETIC AND POETIC INSPIRATION 25

Merjem HODŽIĆ
GOETHE, HASANAGINICA AND WORLD LITERATURE 57

Mirsad KUNIĆ - Amel SULJIĆ
REFLECTIONS OF THE ISLAMIC THOUGHT IN THE NOVEL THE SORROWS OF YOUNG
WERTHER FROM J.W. GOETHE – POSSIBLE INTERPRETATIONAL INSIGHTS 67

Orhan BAJRAKTAREVIĆ
IBN RUSHD TODAY 85

Samedin KADIĆ
IBN ṬUFAYL'S ḤAYY IBN YAQẒĀN: GENRE DEFINITION 93

Vladimir LASICA
AL-FĀRĀBĪ AND IBN SĪNĀ: DIFFERENCES BETWEEN THEIR
UNDERSTANDING OF EXISTENCE, CONTINGENCY AND METAPHYSICS 115

Hasan DŽILO
METAPHYSICS OF LOVE IN THE THOUGHT OF RUMI 133

Admir MURATOVIĆ
LANGUAGE POLICY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA IN THE 19TH CENTURY 153

II Book Reviews

Kerim SUŠIĆ
RUSMIR ŠADIĆ: ONTOLOGY OF MULLA SADRA SHIRAZI 183

Vladimir LASICA
RICHARD C. TAYLOR - LUIS X. LOPEZ-FARJEAT (ED.)
THE ROUTLEDGE COMPANION TO ISLAMIC PHILOSOPHY 191

Mirela KARAHASANOVIĆ
KENAN ŠLJIVO: INFERENTIALISM AND EPISTEMOLOGY:
KNOWLEDGE ORIENTED READING OF BRANDOM'S PHILOSOPHY 195

Članci
Articles

izvorni znanstveni članak / original scientific article

GOETHEOVI KOSMOPOLITSKI VIDICI ISLAMA

Hilmo NEIMARLIJA

ABSTRACT

U radu se predstavlja Goetheovo viđenje islama u važnijim dionicima i izrazima pjesnikovih proučavanja islama započetih u ranoj mladosti, njegovih prepoznavanja vlastitih težnji i sklonosti u islamskim vjerskim vrijednostima i životnim mudrostima, njegove komunikacije visokog stila sa djelima muslimanskih pjesnika i mislilaca. Viđenje se predstavlja kao razvijanje ili tkanje univerzalnog značenja Goetheovih bavljenja vjerskim učenjem i duhovnim nasljeđenje islama na dvjema bitnim odrednicama. Jedna je odrednica jedinstveni položaj i univerzalni značaj narastanja Goethea u najvećeg njemačkog pjesnika i najsvestraniju ličnost evropske kulture, u kreatora pojma svjetske književnosti, i odražavanje tog položaja i značaja u Goetheovom pozitivnom odnosu prema islamu. Druga je odrednica u prisutnosti islamskih inspiracija i muslimanskih učitelja u Goetheovom napredovanju do univerzalnog i njegovom prelasku u univerzalno, u njegovoj objavi doba svjetske književnosti u epohi „Zapadno-istočnog divana“.

Ključne riječi: Goethe, islam, kosmopolitizam, Zapadano-istočni divan, Orijent

GOETHE'S COSMOPOLITAN VIEWS OF ISLAM

The paper presents Goethe's vision of Islam in major parts and expressions of the poet's studies of Islam, that has begun at an early age, his recognition of his own aspirations and inclinations in Islamic religious values and life wisdom, his high-style communication with the works of Muslim poets and thinkers. This insight is presented as developing or weaving the universal meaning of Goethe's pursuits of religious teaching and the spiritual inheritance of Islam on two essential determinants. One determinant is the unique position and universal significance of Goethe's rise to the greatest German poet and the most versatile figure in European culture, the creator of the notion of world literature, and the reflection of that position and significance in Goethe's positive attitude towards Islam. The second determinant is in the presence of Islamic inspirations and Muslim teachers in Goethe's advancement to the universal and his transition to the universal, in his publication of the age of world literature in the era of the "West-East Divan."

Keywords: Goethe, Islam, cosmopolitanism, West-East divan, Orient

Goetheova veza s islamom danas se sve rjeđe susreće kao neobična pojava, a sve češće kao značajan odnos u životu i stvaralaštvu najvećeg njemačkog pjesnika i kao važan susret kulturnih svjetova evropskog Zapada i muslimanskog Istoka.

Do otkrivanje pravog značaja prisutnosti islama u „unutarnjim", biografskim okvirima Goetheove jedinstvene pojave došlo je posljednjih desetljeća dvadesetog stoljeća i u osnovi je to bio odgovor na dvije vrste izazova. Jednu vrstu izazova predstavljala su minimiziranja i prešućivanja značenja islama u Goetheovim djelima, posebno u saznanjima i vrednovanjima *Zapadno-istočnog divana*, u kojem je Goethe sublimirao svoja proučavanja Kur'ana i života poslanika Muhammeda i svoja udubljivanja u duhovni svijet muslimanskih pjesnika i mistika. Drugu vrstu izazova činila su pretjerivanja i simplifikacije u eksponiranjima Goetheovih iskaza o islamu, koje se izdvajalo iz izvornog konteksta i koristilo za donošenje vrednosnih sudova o pjesničkom pozvanju i religijskom uvjerenju najsvestranije ličnosti evropske kulture. Ključne doprinose cjelovitijem saznavanju mjesta islama u Goetheovom životu i njegovom značenju u *Zapadno-istočnom divanu*, djelu koje uz *Faust* čini najbitniju pjesničku ostavštinu Goethea, u najvećoj mjeri pružila su opsežna istraživanja Katharine Mommsen. U djelima *Goethe i ‚Hiljadu i jedna noć', Goethe i arapski svijet* i, posebno, *Goethe i islam*, Katharina Mommsen je pokazala da Goetheova veza s islamom nije puka epizoda u njegovom životu, da su njezini izrazi u Zapadno-istočnom divanu bitni za Goetheovo stvaralaštvo, ali da nisu ograničeni samo na ovo djelo, da su u drugom dijelu *Fausta* prepoznatljive inspiracije iz *Hiljadu i jedne noći* kao što su u ranim pjesmama vidljive kur'anske inspiracije.

Na otkrivanje važnosti Goetheove veze s islamom u „vanjskom", socio-kulturnom i političkom horizontu faktičkog života utjecalo je obnavljanje starih predrasuda i javljanje novih nesporazuma i jazova u odnosima Evrope i islama. Međumuslimanski sukobi na Bliskom Istoku i muslimanske optužbe Zapada i zapadnog saveznika Izraela za njihovo kreiranje, uspon ekstremističkih pozivanja na islam i različite pojave islamofobije, izbjeglička kriza i kulturni izazovi uvođenja muslimanskih izbjeglica u društveni život Njemačke i Evrope, aktualizirali su značenje Goetheovih proučavanja vjerskog učenja i kulturnog nasljeđa islama. Na sličan način na koji je ekološka kriza krajem šezdesetih godina dvadesetog stoljeća izazvala šira zanimanja za Goetheov odnos prema prirodi i njegove prirodoznanstvene studije,

kriza u razumijevanjima Evropljana i muslimana na kraju drugog i u počecima trećeg milenija potakla je šira zanimanja za Goetheov odnos prema islamu i njegova pjesnička poniranja u islamsku misaonost u *Zapadno-istočnom divanu*. Sa približavanjem dvjestote godišnjice ovog djela, 2019, književnohistorijski povodi su se spleli s pragmatičkim razlozima obraćanja Gotheu i traženja u njegovim djelima odgovora na različita pitanja islama, Evrope i islama, Evrope, islama i svijeta. Obraćanja, što su se poduzimala u Njemačkoj i drugim zapadnim zemljama, kao i u pojedinim muslimanskim zemljama, pokazala su da Goetheovo proučavanje islama pripada njegovim univerzalnim pjesničkim i religijskim stremljenjima i da su ta stremljenja dobila odgovarajući geteovski izraz najvišeg kulturnog reda i povezivanja u *Zapadno-istočnom divanu*.

Proučavanje islama Goethe je započeo u svojim ranim dvadesetim godinama sa karakterističnom strogošću prema predmetu izučavanja i prema samome sebi: izučavanjem glavnih izvora islamskog učenja, Kur'ana i života poslanika Muhammeda. Bilo je to vrijeme njegova upoznavanja sa Herderom i prijateljstva koje se iz tog poznanstva razvilo i sa kojim se povezuju neposredni poticaji njegovom produbljenom zanimanju za islam. U jednom važnom pismu upućenom Herderu u to vrijeme, u kojem je iznio svoju predanost njihovom prijateljskom odnosu i koje je uslijedilo nakon što je dva puta pročitao prijevod Kur'ana, napisao je: „Želim da se molim Bogu kao Mojsije u Kur'anu: Gospodaru, učini prostranim prsa moja." (Gete, 1982b:21). Riječi namijenjene pet godina starijem prijatelju, koji je već stekao afirmaciju u njemačkim kulturnim tokovima i u poznavanju kretanja u širokom književnom svijetu, iskazale su odnos mladog Goethea prema Kur'ana u egzistencijalnoj otvorenosti i poštovanju koje će on svjedočiti do kraja života. Prije toga, u reagiranju na pojavu prvog izvornog njemačkog prijevoda Kur'ana, iskazao je na način islamske sinteze jedinstvo svoje „prirodne pobožnosti", osobnog duhovnog stremljenja i prosvjetiteljski inspirirane intelektualne težnje.

Pod naslovom *Turska Biblija*, 1771. godine u Frankfurtu na Majni je objavljen prijevod Kur'ana M.D.F.Megerlina, prvi njemački prijevod učinjen izravno sa arapskog. Goethe je objavio recenziju prijevoda, u kojoj je prijevod ocijenio slabim i izrazio želju da ispod neba Istoka nastane prijevod od nekog Nijemca koji bi čitao Kur'an s osjećajima pjesnika i poslanika i koji bi imao dovoljno duha da ga cjelovito obuhvati. Prevodilačka rješenja njemačkog prevodioca mladi Goethe

je uspoređivao sa klasičnim latinskim prijevodom Ludovica Marraccia iz sedamnaestog stoljeća, pravio bilješke uz tekst prijevoda i pritom izdvojio osamnaest ajeta iz deset kur'anskih sura. U ajetima koje je obilježio i onima koje je izdvojio pokazao je naklonjenost kur'anskim porukama o povezanosti vjerovanja i činjenja dobra, o Bogu kojemu pripadaju procesi u prirodi i koji je u pojavama u prirodi dao izobilje znakova što potvrđuju da je Jedan i da je Milostiv prema ljudstvima koja te pojave pažljivo posmatraju, o Muhammedu koji je samo Božji poslanik i koji će umrijeti kao i poslanici prije njega, koji donosi jasnu opomenu a ne čini čuda, jer su čuda kod Boga, o molitvi koja veliča Boga i pozdravu koji širi mir. Također je iskazao naglašenu pažnju prema ajetima u kojima se osuđuje izvještačenost u vjeri i ajetima u kojima se zahtijeva vjerska tolerancija (Mommsen 2008: 44-64). Manifestirajući odnos prema islamu i Kur'anu u bliskosti neobičnoj za to vrijeme, u recenziji Megerlinova prijevoda i izboru kur'anskih ajeta izrazio je stav o Kur'anu kao knjizi vjerskog poslanstva, koja zahtijeva čitanje s osjetljivošću za religiju i poeziju i u kojoj on nalazi inspiracije i mudrosti što odgovaraju njegovim misaonim stremljenjima i obrazovnim doživljajima.

Prvo reprezentativno svjedočanstvo Goetheova pjesničkog ulaženja u duhovni svijet islama je poznata *Pjesma o Muhammedu*, himna koju je kao dvadesettrogodišnjak napisao u čast poslanika Muhammeda. U himni se Poslanika islama vidi u slici rijeke, nezaboravnoj slici izvora što izbija iz stijene, u zamahu povlači drugove izvore, a potoci sa bregova i rijeke u ravnici mu se druževno pripijaju, i on ih sve, braću svoju, uzima i vodi vječnom okeanu, roditelju što ih čeka. Himna je nastala kao dio tragedije, koju je Goethe zamislio kao odgovor na Voltaireovu dramu o poslaniku Muhamedu i njemu neprihvatljivo Voltaireovo predstavljanje poslanika Muhammeda, i za nju se tvrdi da spada u najljepša ostvarenja mladog Goethea (Gete 1977: 124-6; Krivokapić 2003:33; Schimmel, 2000: 76-78; 235-239).

U sedamdesetoj godini života Goethe je objavio *Zapadno-istočni divan*, djelo u kojem je sublimirao, u vrhunskom jedinstvu pjesničkog i mislilačkog izraza, svoje duhovno putovanje islamskim Istokom i vlastito samoprepoznavanje u porukama Kur'ana i pjesničkom srodstvu sa Hafizom Širazijem i drugim muslimanskim pjesnicima. *Divan* je pisao tokom pet godina kao zbirku pjesama, koju je u osnovnom obliku sačinio od sredine 1814, do kraja 1815. godine, i prozni dio, s bilješkama i raspravama kojima je želio osigurati neposredno razumijevanje

pjesama od čitalaca koji sa Istokom nisu upoznati ili su slabo upoznati. U najavi djela kao „zbirke njemačkih pjesama koje se uvijek odnose na Istok“, objavljenoj nekoliko godina prije završetka proznog dijela, kazao je da prva pjesma, s naslovom *Hidžra*, odmah dovoljno upoznaje sa smislom i namjerom cjeline. Iz pjesme je naveo šest prvih stihova o rušenju carstava Sjevera, Juga i Zapada i o hidžri pjesnika, koji odlazi na Istok da bi udisao čisti, iskonski zrak istočnjački. Potom je razjasnio da autor tu sebe posmatra kao putnika koji je već stigao na Istok, raduje se načinu ponašanja, običajima, predmetima, religijskim uvjerenjima i mišljenjima, pa čak ne otklanja ni sumnju da on sam može biti musliman (Gete 2004: 263-5).

Na pisanje pjesama i rad na proznom dijelu *Zapadno- istočnog divana* Goethe je bio podstaknut susretom sa pjesničkom zbirkom *Divan* Hafiza Širazija u prijevodu Josefa von Hammera. U zapisu o tom susretu iznio je kako su pjesme ovog „veličanstvenog pjesnika“ na njega djelovale toliko živo da je morao naći načina da u suočenju s njima postupa produktivno, jer, „ne bi mogao drukčije opstati pred tom moćnom pojavom“ (Mommsen 2008: 123). Prve pjesme *Zapadno-istočnog divana* nastale su pod tim „preintenzivnim utjecajem“; njemački prijevod Hafizova *Divana* pojavio se u maju 1814, a već krajem augusta Goethe je imao napisanih trideset pjesama i njihov nastanak opisuje se kao Goetheovo pjesničko očitovanje u „produktivnoj erupciji nezapamćenoj od rane mladosti“, kao prekretni događaj njegove „sasvim nove poetske produktivnosti“ (Krivokapić / Gete 2004: 329; Mommsen 2008: 123). U svoj pjesnički uzvrat na Hafizovu liriku Goethe je veoma brzo uključio i djela drugih pjesnika iz velikog svijeta muslimanskog Istoka, koji je desetljećima prije toga proučavao i o kojemu je tada govorio kao o moru u kojem se čovjek nađe ako ozbiljno u njega uđe.

Goethe je *Zapadno-istočni divan* pisao u poznim godinama, ali iz pune stvaralačke snage svoga pjesničkog umijeća, svojih neusporedivih znanja i svoje zrele mudrosti. Podijelio ga je u dvanaest knjiga i svoj doživljaj islamskog Istoka u njemu je razvio u čudesnom bogatstvu lirskih oblika i neponovljivoj čistoti misaonih izraza. Prozni dio *Divana* ispunio je jednako čudesnim opisima religijskih, pjesničkih i povijesnih pojava i krajolika Istoka, „odakle je već hiljadama godina do nas dopiralo mnogo šta veliko, lijepo i dobro, a čemu se svakog dana još više možemo nadati“ (Gete 2004: 134). Njegov savremenik Hegel je u glasovitim predavanjima o estetici i o filozofiji povijesti govorio da je za nastanak ovog djela bio potreban „najprostraniji um koji je u svim

burama ostao samopouzdan; potrebna je bila duboka i mladalačka duša koja se uzdiže iznad svakog mučnog zaplitanja u ograničenu stvarnost“ , i iznio ocjenu da je Goethe u njemu „dao niz bisera, koji po usrdnosti i blaženstvu fantazije nadmašuje sve“. (Hegel 2 1970: 78; Hegel 1966: 377) Heine je *Romantičnoj školi* kazao da stihovi *Divana* sadrže najopojnije životno uživanje, i da su istovremeno „tako lahki, tako uspjeli, tako jednim dahom napisani, tako eterični da se čovjek čudi kako je tako nešto moguće na njemačkom jeziku“. A za prozni dio je napisao: „Ova proza je tako providna kao zeleno more ljeti popodne kad je zrak čist a vjetar miruje, pa se sasvim jasno može gledati u dubinu gdje se vide potonuli gradovi sa svojim iščezlim krasotama; ali katkada je ta proza tako magična, tako puna slutnji kao nebo kad se večernji suton spušta, a velike Goetheove misli se pomaljaju, čiste i zlatne, kao zvijezde“ (Krivokapić 2003: 46).

Duhovna iskustva, koja je stjecao proučavajući vjersko učenje i tradiciju islama i udubljujući se u meditacije muslimanskih pjesnika i mistika, Goethe je u ovoj knjizi ljubavi doveo do jasne umjetničke svijesti i do najprostranije, najraskošnije vizije. Jedinstvo pjevanja i mišljenja u pjesmama Hafiza Širazija i drugih muslimanskih pjesnika razvio je na evropski, zapadni način kao oglašavanje dubljih konvergencija poezije i religije, filozofije i povijesti, prirode i umjetnosti. U isto vrijeme, na način klasičnog muslimanskog razviđanja mikrokosmičkih i makrokosmičkih realnosti pomoću simboličkih usporedbi i uzajamnog ogledanja jednih u drugima, pjesnički je dosegao islamske povezanosti Božjih znanja i ljudskih sudbina, svetih tajni nastajanja živih oblika i prolaznosti svega postalog, zvjezdanih visina neba i intimnih dubina duše, radosti uživanja u svijetu i mudrosti oslobađanja od ovisnosti o svijetu. Oslonac za pjesničku slobodu da sve to povezuje i da simbole upotrebljava kako voli našao je u kur’anskoj objavi Božje veličine u najmanjem kao i u najvećem; u pjesmi *Sveživot* predočio ju je kao Božje darivanje simbola života u životu mušice i simbola božanske ljubavi u oku voljene žene. (Gete, 2004, 19) Nepuno stoljeće po nastanku *Zapadno-istočnog divana* Hugo von Hofmannstahl je napisao da je to jedna od knjiga „koje su nedokučive i u kojoj sve ukazuje na sve, tako da unutarnjem životu nema kraja“ (Hofmannstahl 2018: 359).

Veliko djelo njemačkog princa pjesnika i najvećeg reprezentanta evropske kulture, obrazovanja i čovječnosti (Man 1980: 24) dočekano je i dugo vremena tretirano na način na koji se u povijesti obično dočekuje i u prvo vrijeme tretira ono što je previše drukčije, previše posebno u

svojoj veličini: kao izuzetak kojega se odbija i prešućuje ili ga se prima, objašnjava i koristi svođenjem na obično i općerazumljivo. *Zapadno-istočni divan* je prihvaćen od malobrojnih zainteresiranih znalaca i tokom prvog stoljeća samostalnog života ovog djela samo su pojedinci, istina iznimno značajni pojedinci, reagirali u skladu sa izvornom vrijednošću i veličinom njegove pojave: pjesnici Rückert, Platen, Heine, Hugo, Gautier, filozofi Hegel, Marx, Nietzsche. Svijet *Divana* nije korespondirao sa vladajućim samorazumijevanjima pjesnikova vremena, nosio je visoke značenjske i estetske zahtjeve i, usprkos olakšavajućoj razumljivosti i sugestivnosti autorovih opsežnih bilješki i objašnjenja, djelo nije prihvaćeno u širim čitalačkim krugovima. U vremenima koja su slijedila njemačkom čitateljstvu je bilo lakše da prihvati stil i fantazije autora koji su se, potaknuti Goetheovim otkrićem islamskog Istoka a nedorasli njegovim duhovnim zahtjevima i neobavezani učenošću koju je ono pretpostavljalo, okrenuli istočnjačkim temama. Njihovi „lažni cvjetovi orijentalizma“, kako ih je opisao Peter von Arnim (Von Arnim 2001: 436), pomogli su da se neopaženo izgubi iz vida opće zanemarivanje *Zapadno-istočnog divana*.

Po mišljenju beogradskog profesora njemačke književnosti Mirka Krivokapića, autora značajnih radova o Goetheu i njegovoj najopsežnijoj pjesničkoj zbirci, *Zapadno-istočni divan* je označio novu epohu u Goetheovom životu i taj zaokret u njegovom stvaralačkom postupku, „vjerovatno najveći u njegovom stvaralaštvu“, malo je ko i mogao da slijedi. Čitalačka publika Goetheova vremena, obrazovana na antičkoj književnosti i filozofiji, teško je mogla razumjeti strani svijet Orijenta u koji je Goethe uvodio sa svojim djelom „neobičnog naslova“. (Krivokapić 2004: 327; 335) Istina je da *Zapadno-istočni divan* nije djelo lahko za čitanje, pogotovo ako se pjesme čitaju bez uvida u *Bilješke i rasprave*, i da i danas ima onih koji smatraju da je to jedno od najzahtjevnijih, najtežih djela u modernoj njemačkoj književnosti. Međutim, stav Katharine Mommsen je da je razlog za nerazumijevanje *Divana* bio prije svega u pjesnikovom pozitivnom stavu prema islamu. Ona smatra da se nije ostvarila Goetheova nada da će proznim dijelom *Divana* pobuditi zanimanje njemačke publike za islam i zadobiti njezino razumijevanje za svoje djelo. Većina čitalaca nije se udubljivala u *Bilješke i rasprave* i stoga nije razumjela to što je Goethe želio da im pruži. Suprotno njegovom očekivanju da mu se neće zamjeriti riječi najave, opisivanja i pohvalnih obrta, za ortodoksne kršćane on je s pohvalama islama otišao predaleko i *Zapadno-istočni divan* su doživjeli kao provokaciju. (Mommsen 2008: 194).

U divanskoj epohi Goethe je doista bio prepun islamskog Istoka kao što je, po riječima Benedetta Crocea, nakon putovanja po Italiji, tri desetljeća ranije, bio prepun Grčke i Rima (Croce 1991: 237.) Utjecaj Kur'ana i muslimanskog pjesništva u *Divanu* vidljiv je kako u nagovještajima tako i u jasnim izrazima vjerskog učenja i klasične mudrosti islama što su utkani u složeni sistem simbola i značenja ovog djela. Fehim Bajraktarević je u djelu *Uticaj Istoka na Getea*, studiji u kojoj razmatranja korespondiraju sa najvažnijim dotadašnjim naučnim proučavanjima Goetheove veze s muslimanskim Orijentom, iznio nalaz o blizu dvije stotine mjesta na kojima je „sigurno i tačno utvrđen istočni uticaj na *Zapadno-istočni divan*". Kao vrhunac Goetheova „vrlo povoljnog mišljenja o islamu" i mjesto gdje je Goethe, po ocjeni prvih njemačkih istraživača, „izrazio svoje najdublje odobravanje, a time i svoje najviše uvažavanje islama" *Bajraktarević* je naveo poznate stihove iz *Hikmet name* ili *Knjige izreka*, šeste knjige *Divana*:

„Ludo je da svako u svom slučaju

Slavi svoje posebno mišljenje!

Ako islam znači predanje Bogu,

U islamu živimo i umiremo svi."

(Bajraktarević 1936: 73 ; 23; Kuschel 2011: 53; Gete 2004: 61-2).

Može se, međutim, izdvojiti i drugih stihova koji su ispunjeni bitnim značenjima *Divana* i koji odaju Goetheovu naklonjenost islamu bez koje *Zapadno-istočni divan* ne bi mogao nastati i koji upućuju na poruke Kur'ana i klasične muslimanske mudrosti bez kojih ovo djelo ne bi moglo biti to što jeste. Takvi su stihovi iz *Zulejhine knjige*, u kojima se Avram, Mojsije, David i Isus pojavljuju kao vjerni štovatelji Jednog Jedinoga, i koji se završavaju četvorostihom:

„Stog je tačno ono u čem

I Muhammed je uspio:

Samo pojmom o Jednome

Pokorio svijet je cio"

(Gete 2004: 95).

Takvi su i stihovi iz *Knjige pjevača* u kojima se parafraziraju kur'anska kazivanja o Božjoj zapovijesti da od grumena zemlje Adam nastane i o Božjem postavljanju zvijezda kao vodića ljudima na zemlji i vodića njihovim pogledima naviše, stihovi iz *Knjige razmatranja* o dobrom osjećanju valjanosti kod Boga kao uvjetu valjanog znanja ili stihovi iz *Knjige zlovolje* o voljenju svega lijepog i dobrog što se od Boga u oblik sliva. (Gete 2004: 41; 50) Nešto slično može se reći i za bilješku o *Knjizi raja* u proznom dijelu *Divana*, u kojoj Goethe najizravnije iskazuje naklonjenost islamskom učenju o raju, nebeskom putovanju poslanika Muhammeda i noći objave Kur'ana. Pjesnik tu govori kako rajski svijet muslimanske vjere ima „mnoga predivna mjesta, rajeve u raju, gdje bi čovjek rado šetao, gdje bi volio da se nastani. Šala i zbilja se ovdje toliko ljupko prepliću, a preobražena svakidašnjica daruje nam krila da dospijevamo sve više i do najvišega. I šta bi moglo pjesnika spriječiti da zasjedne na Muhammedovog čudesnog konja i da se vine kroz nebesa? Zašto on ne bi sa strahopoštovanjem slavio onu svetu noć kad je cio Kur'an odozgo predan poslaniku?" (Gete 2004: 208).

U vrijeme nastajanja i u vremenu nakon objavljivanja *Divana*, Gethe je i na druge načine, prije svega u pismima prijateljima, iskazivao svoju intimnu vezu sa vjerskim učenjem islama i iznosio primjere ili razloge vlastitog prepoznavanja u islamu i zajedničkog prepuštanja ljudi islamu. Pritom je najčešće ukazivao na svoj primarni doživljaj islama kao određenog stanja duha koje proistječe iz vjere u Jednog Jedinog Boga i koje se manifestira u pobožnoj pokornosti Božjoj Volji. Prvo u islamu za njega je bilo ono što je držao prvim u vjeri uopće, što je u njegovom razumijevanju osiguravalo da određena vjera ima pravo na to ime: vjera u Jednog Boga. Opće „religijski-razumno" poistovjećivanje islama s vjerom u Boga osnova je njegova identificiranja, njegova pjesničkog i egzistencijalnog „iskazivanja islamofilije do tačke identifikacije". To je zapravo osnova poštovanja s kojim on govori o svim trima monoteističkim vjerama i na kojem zagovara njihovo zbližavanje, noseći iz mladalačkih dana zadivljenost kur'anskim ajetima u kojima se Jevrejima i kršćanima koji vjeruju obećava oprost grijeha i mjesto u raju; u tome je, također, razlog njegova odbacivanja politeističkih vjera hinduizma i staroegipatske religije, kao i smisao riječi u pismu prijatelju Willemeru, upućenom krajem druge godine po objavljivanju *Divana*: „Tačno je (...) za svako religijsko-razumno uvjerenje islam je ono što prije ili kasnije svi moramo prihvatiti" (Mommsen 2008: 106).

Vjerovanje u Jednog Boga na način te nepomućene religioznosti, religioznosti na izvoru, u njegovom razumijevanju je predstavljalo izvorni islam i primarnu misiju Muhammeda kao Božjeg poslanika. U skladu s tim izvornim razumijevanjem islama i u skladu sa svojim beskrajno plodonosnim shvatanjem da se o izvoru može misliti samo dok teče, Goethe je u divanskoj epohi islam razumijevao i zagovarao kao svjesno vjersko bivanje u apsolutnoj predanosti Bogu i bezuvjetnoj pokornosti nedokučivoj Božjoj odredbi i milosti. Svoja svjedočenja o slučajevima takvog stanja vlastitog duha iznio je u više navrata, a Johannu Peteru Ecermannu je pet godina prije smrti kazao: „Neću da ispitujem šta bi u tom učenju bilo tačno a šta pogrešno, šta korisno a šta štetno – ali, u suštini, svi mi imamo u sebi ponešto od te vjere, čak iako nas niko nije njoj podučavao. ‚Metak na kojem nije ispisano moje ime, neće me ni pogoditi', veli vojnik u boju; a kako bi inače i sačuvao hrabrost i vredrinu u najneposrednijim opasnostima. Učenje kršćansko: ‚Ni vrabac sa krova neće pasti bez volje Oca vašega' – potječe iz istog izvora i ukazuje nam na to da postoji Proviđenje koje ima u vidu i ono što je najmanje, Proviđenje bez čije se volje i dopuštenja ništa dogoditi ne može" (Ekerman 1970: 197).

Privlačna snaga islama u otkriću mladog Goethea bila je u učenju da je Bog Jedan, da se očituje u prirodi i da ovo očitovanje preko poslanika prenosi ljudima, u vedroj religioznosti okrenutoj ovom svijetu, odbijanju „čuda" i naziranju božanskih tajni izdaleka, u zahtjevu da se vjerovanje dokazuje dobrim djelima i priznanju mogućnosti vjernika u drugim monoteističkim religijama da steknu Božju milost i spasenje. U viđenjima pjesnika *Divana* ona je dobila dodatne impulse sa njegovim otkrićima moći islama u odgoju muslimana za bezuvjetno pokoravanje Božjoj Volji i s tim povezano savladavanje životnih oprečnosti i postizanje višeg poretka mira i pribranosti. Najveći pjesnik Njemačke i najznačajniji izvorni mislilac Evrope nije krio svoje intimno uživljavanje u muslimansko iskustvo mirenja sa sudbinom, življenja vedre mistike bez askeze i vođenja „velikog džihada" ili borbe za savladavanje i oplemenjivanje samoga sebe kao načina na koji muškarci i žene zaslužuju ulazak u raj. Također se, usprkos svojoj „veličanstvenoj narcisoidnosti", nije ustručavao da odaje visoko priznanje muslimanskim pjesnicima i misliocima za njihove pohvale uživanja u životu, smirenom i blagom, veselom i pametnom, u kojem se uzima svoj dio od obilja što ga svijet pruža i nastoji učiniti dobro drugima. U pismu koje je uputio prijatelju Zelteru dvije godine nakon objavljivanja *Divana* sažeto je iskazao učinak svojih otkrića islama i svoje bliske veze s islamom u divanskoj epohi:

„U međuvremenu se skupljaju nove pjesme za *Divan*. Ova muhamedanska religija, mitologija, običaji ostavljaju prostora poeziji koja doliči mojim godinama. Obavezna predanost neobjašnjivoj volji Božjoj, vedar pregled neprekidnog, kružnog i spiralnog kretanja Zemlje, ljubav, naklonost koja lebdi između dva svijeta, sve stvarno pročišćeno, simbolično se topeći. Pa šta starcu još treba?“ (Mommsen 2008: 48).

Za ove i druge slične Goetheove iskaze Katharina Mommsen je ustvrdila da prevazilaze sve što se u Njemačkoj ikada neki autor usudio reći o islamu (Mommsen 2008: 44). Kada se ovo zna i pritom ima u vidu klasično zapadnjačko gledanje na islam, koje je kao stereotip utemeljeno u vremenima križarskih ratova, i modernističko muslimansko viđenje Zapada, koje je kao posljedica povijesne inferiornosti muslimanskih naroda izgrađeno u devetnaestom stoljeću, lahko je razumjeti zašto je doslovno shvatanje tih iskaza bilo dominantni način njihova čitanja i zašto je ono na Zapadu proizvodilo ljutnju, prešućivanje i osude divanskog pjesnika a kod muslimana pohvale i religijska prisvajanja. Reprezentativan izraz ljutnji i osudi Goetheova pozitivnog odnosa prema islamu kao protivkršćanskog nahođenja dao je njegov savremenik i jedan od utemeljitelja romantizma u njemačkoj književnosti, August Wilhelm von Schlegel; pjesnika *Divana* on je nazvao „bezbožnikom koji je obraćen u islam“ (Bajraktarević 1936: 24). Najpoznatiji primjer religijskog ustanovljenja Goetheova uvažavanja islama je odluka grupe muslimana njemačkog porijekla u Vajmaru s kraja dvadesetog stoljeća da u obliku fetve objavi svoje mišljenje da je Goethe bio musliman. Iznijeli su da nije tačno sve što je Goethe kazao, ali da je on po duhu musliman i da ga kao takvog treba priznati

U petoj godini po izlasku *Divana*, Goethe je, u razgovoru sa Eckermannom o ovom prekretnom djelu u njegovom pjesništvu, istakao kako mu je u stvarima religioznim, naučnim i političkim svuda zadavalo muku što nije bio licemjeran i što je imao smjelosti da se izrazi onako kako se osjećao. Naveo je da pobožnim dušama nije bilo dovoljno njegovo vjerovanje u Boga i u prirodu i u pobjedu plemenitog nad zlim; trebalo je još i da vjeruje da je tri jedan a jedan tri, što se protivilo osjećanju istine u njegovoj duši, a on nije uviđao da bi mu to makar i najmanje pomoglo. Dodao je kako su mu također naškodili uviđanje da je Newtonovo učenje o svjetlosti i boji zabluda i smjelost da ga pobija, te kako je propatio svoje shvatanje da se narod može tlačiti, ali ne i potlačiti, i da su revolucionarni ustanci nižih klasa posljedica

nepravednosti velikaša. Dvadesetak dana kasnije istom sugovorniku je kazao da je bilo isuviše mnogo svakojakih zahtjeva i polaganja prava na njegovu djelatnost, spolja i iznutra, pred kojima je ostajao suzdržan, i da je njegova stvarna sreća bilo njegovo pjesničko snivanje i stvaranje (Ekerman 1970: 399-400; 61).

Katharina Mommsen, najveći poznavalac Goetheova „muslimanskog opusa", i Annemari Schimmel, najsvestranija ličnost njemačkih i zapadnih izučavanja islama i islamskih tradicija u novijim vremenima, pružile su važne priloge razumijevanju univerzalnog značenja Goetheovih bavljenja vjerskim učenjem i duhovnim nasljeđenje islama. Svaka od njih je ukazala na to da je neprimjereno Goethea podvrgavati institucionalnim religijskim alternativama; premda je svoje pjesništvo u cjelini temeljio na vjerskim impulsima i uvjerenjima, pjesnik *Zapadno-istočnog divana* se nije dao vezati bilo kakvom dogmom niti je bio spreman da se u stvarima vjerovanja odriče tolerancije i potčinjava vanjskim normama institucionalne religije (Mommsen 2008: 161; 195; Schimmel 2000:671).

Mommsen i Schimmel su cijenile prisutnost kur'anskih inspiracija i muslimanskih učitelja u Goetheovom napredovanju do univerzalnog, u njegovom prelasku u univerzalno, i dijelile su viđenje da je Goethe u strahopoštovanju pred tajnom Jednoga, u vjerovanju u predanost Božjoj volji i u djelovanju kao zagovornik mira bio musliman ako se ima u vidu izvorno značenje riječi. U isto vrijeme, podsjećale su na njegove poznate izjave kancelaru Mulleru o tome koliko cijeni kršćanstvo i o sličnosti islama i reformirane religije u višim stvarima vjere, koje nadmašuju moći našeg uma i razuma (Schimmel 2000: 395-6 ; Mommsen 2008: 162). Ustvari, Schimmel i Mommsen došle su do podudarnih razumijevanja Goetheove želje da u svojoj vezi s islamom pokaže bitnu konvergenciju duhovnih svjetova Okcidenta i Orijenta i da je ostvarenje te želje u stapanju horizonata Istoka i Zapada za njega bilo nešto više od pjesničkog programa i institucionalnog religijskog misionarstva. Kao i Hermann Broch, one su u Goetheu vidjele zastupnika čovječanstva, ali u drukčijoj, nadsvjetovnoj konfiguraciji univerzalnog smisla religije, obrazovanja i pjesništva. Njihovi su nalazi bliski Hegelovim nalazima; za Goetheovo više pozvanje pjesništva bilo je potrebno jedinstveno osjećanje samoodricanja zapadnjačke svijesti i vlastite individualnosti pjesnika, samoodricanje koje je u svojoj potpunoj neograničenosti način na koji se muslimanski istočnjak oslobađa vlastite osobnosti i utapa u ono što je vječno i apsolutno,

gdje se u svemu saznaje i osjeća prisustvo božanskoga, gdje je ljubav prema Bogu središte koje se širi u beskraj na sve strane i u sve regione. I bile su sigurne da je Goethe u *Divanu* napravio takvu vezu, vezu gdje su se, kako kaže Fritz Martini, stopili u jedinstvo daljina i prisutnost, prošlost i bliskost, gdje je ono vremenski pojedinačno utonulo u rijeku sveživota, a „Zapad i Istok, Muhammed i Krist, Timur i Napoleon, Goethe i Hafiz, Zulejha i Marianna von Willemer mogli su da se sliju kao očita ispoljavanja istog svevladajućeg duha svijeta“ (Martini 1971: 270).

Za Annemarie Schimmel u *Divanu* je „po prvi puta postignuto savršeno stapanje istočnjačke i zapadnjačke misli“ (Schimmel 2009: 71) , a za Katharinu Mommsen sva srž Goetheova duhovnog suočavanja s islamom je u pozivu ljudima Istoka i ljudima Zapada da se zajedno otvore „univerzalnosti ispunjenoj Bogom i duhom“, da zajedno izađu na „Pravi put“, „a to znači na put odgovornog djelovanja“ (Mommsen 2008: 339). Stoga ne čudi što su sržni, zavjetni stihovi *Divana* i za Schimmel i za Mommsen stihovi prve strofe *Talismana* iz *Knjige pjevača*, koji su nastali kao rezultat Goetheov dugogotrajne pjesničke obrade 142. ajeta druge kur'anske sure :

Bogu pripada sav Istok!

Bogu Zapad tako isto!

Jug i Sjever, sve počiva

U rukama Boga živa.

Upečatljive konkretizacije Ovi snažni uvidi dobili su upečatljive konkretizacije u tekstovima Petera Antona von Arnima i Karl-Josefa Kuschela, u kojima se suočava pjesnika *Divana* i najvećeg evropskog učitelja ljudskosti sa pitanjima predrasuda, nesporazuma i uzajamnog približavanja današnje Njemačke i Evrope i današnjeg islama. I jedan i drugi su, svaki na svoj način, upozorili na neprocjenjivi rezervoar oslobađajućeg znanja i razumijevanja u Goetheovom spajanju evropskog Okcidenta i muslimanskog Orijenta, u njegovom premošćivanju duhovnog jaza među ljudima Zapada i ljudima Istoka i podsticanju na susretanje u miru i međusobnom upoznavanju. Peter-Anton von Arnim, potomak književnice Bettine von Arnim bliske ličnostima iz kruga oko Goethea i saradnik Katharine Mommsen, u pogovoru za djelo *Goethe i islam* tvrdi da Goetheovo islamsko nasljeđe

u ovom vremenu zahtijeva odgovorno zanimanje i nemuslimana i muslimana, jer može pomoći i jednima i drugima: prvima da upoznaju univerzalne aspekte islama i oslobode se rasprostranjenih predrasuda, a drugima da produktivnije razumijevaju svoje unutarnje intelektualne konflikte i lakše razotkrivaju vlastodržačke političke upotrebe islama (Peter Von Arnim 2001: 435-7). Tibingenski teolog Karl-Josef Kuschel, u grandioznom djelu *Židovi - kršćani – muslimani*, ispisuje savremenu pohvalu teoloških znanja i dijaloškog mišljenja u zagovoru dijaloga između židova, kršćana i muslimana na razmeđu dvaju milenija, poziva na razgovor na primjeru „blizanaca", Hafiza i Gothea, i navodi tri strofe iz Goetheova *Divana*. Za riječi u strofama kaže da „padaju kao meteoriti u našu današnju stvarnost, mnogostruko zarobljenu islamofobijom". Jedna od strofa glasi:

„Ko pozna sebe i druge,

I ovdje će prepoznati:

Istok i Zapad

Ne mogu se više dijeliti"

(Kuschel 2011: 42-58).

U debati o islamu i Goetheu, koja se vodila proteklog desetljeća, uglavnom u Njemačkoj, nisu izostali pokušaji osmišljavanja Goetheova njemstva i evropejstva kao suprotnosti tendenciozno konstruiranim konceptima islamizma i muslimanstva. S druge strane, nisu izostala ni muslimanska građenja ekskluzivne Goetheove pohvale islama na istrgnutim citatima iz Zapadno-istočnog divana. Međutim, u širim krugovima bila su uvjerljiva razmatranja Goetheovih bavljenja islamom kao svjetski značajnim doprinosom evropskog „kolosa kulturne empatije" zbližavanju ljudi i naroda, vjerskih zajednica i kultura. U kur'anski inspiriranim Goetheovim stihovima o povezanosti svih strana svijeta u pripadanju Bogu više sudionika u raspravi je prepoznalo fascinantnu središnju misao *Zapadno-istočnog divana* i kosmpolitsku poruku Goetheove veze s islamom, poruku koja ne razdvaja niti udaljava već okuplja i povezuje u kosmičkom jedinstvu Božjih stvorenja. Drugi su proklamirali aktualnu važnost Goetheova upozorenja da religija nema nacionalnost, a njemački književnik iranskog porijekla, Navid Kermani podsjetio je na Heinea

sa svojim izrazima očaranosti poetskom snagom i općom kulturnom vrijednošću *Zapadno-istočnog divana*. Za Kermania je fascinantno da je Goethe toliko znao o islamu, mnogo više od današnjih evropskih intelektualaca kojima su znanja o islamu neposredno dostupna, i da je islamska teološka učenja i životne mudrosti pjesnički predstavio u koncentriranosti i eleganciji koje ne polaze za rukom muslimanskim pjesnicima. No ako bi se tražio prilog sa dominantnim tonom u utvrđivanju općeg duga Gotheu u debati o njegovoj vezi s islamom trebalo bi ga svakako tražiti u odgovoru književnika Thomasa Lehra, pisca sa mnogobrojnim književnim priznanjima i nagradama, ekonomisti i političaru Thilu Sarrazinu, autoru najtiražnijeg antimuslimanskog djela objavljenog u Njemačkoj. Sarrazinovoj knjizi *Njemačka se samoukida: kako izlažemo svoju zemlju riziku?* (Sarrazin 2010.), u kojoj se zastupa rasistička teza da su muslimanski imigranti u Njemačkoj socijalno, kulturno i intelektualno inferniorniji od ostalih, Lehr je suprotstavio Goetheov *Divan* kao glavno djelo dijaloga i povezivanja kultura u uzajamnom poštovanju i dostojanstvu. U izdanju *Zapadno-istočnog divana* (Goethe 2018.) koje je priređeno u čast dvjestote godišnjice od pojave ove čudesne zbirke pjesama, Goetheovo djelo je preporučeno riječima književnika Lehra iz tog odgovora. Riječi, navedene na prvom unutarnjem listu izdanja i ponovljene na zadnjoj stranici korica, zaslužuju da se i ovdje navedu: „Istok i Zapad ogledaju se u ovim pjesmama. *Divan* je svjetska knjiga koja se zasniva na dubljem uvidu u zajedničke univerzalne ljudske korijene."

Literatura:

Arnim Peter-Anton von (2001). *Goethe Leitfigur eines deutschen Islam?* u: Katharina Mommsen, *Gothe und der Islam*, Frankfurt am Main und Leipzig.

Bajraktarević Fehim (1939). *Uticaj Istoka na Getea*, Beograd: „Godišnjica Nikole Čupića"

Croce Benedetto (1991). *Estetika*, Zagreb, „Globus".

Ekerman J.P. (1970). *Razgovori sa Geteom*, Beograd, „Kultura"

Gete Johan Volfgang (1977). *Pesme*. Beograd: BIGZ.

Gete Johan Volfgang (1982a). *Poezija i stvarnost*, Beograd: „RAD"

Gete Johan Volfgang (1982b). *Pisma*, Beograd: „RAD"

Gete Johan Volfgang (2004). *Zapadno-istočni divan*, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

Goethe (2018). *West-ostlicher Divan*, München

Hegel G.W.F. (1966). *Filozofija povijesti*, Zagreb, „Naprijed"

Hegel G.W.F. (1970). *Estetika 2*, Beograd, „Kultura"

Hugo von Hofmannsthal (2018). Goethe *„West-ostlicher Divan"* u: Goethe (2018)

Krivokapić Mirko (2003). *Zapadno-istočni divan* u: . *. *Hafiz i Gete,* Beograd: Kulturni centar I.R.Irana u Beogradu – Goethe-Institut Belgrad

Krivokapić Mirko (2004) *Zapadno-istočni divan* u: Gete Johan Volfgang (2004).

Kuschel K-J. (2011). *Židovi - kršćani - muslimani*, Sarajevo, „Svjetlo riječi".

Man Tomas (198O). *Eseji I*, Novi Sad, IP Matice srpske.

Martini Fric (1971). *Istorija nemačke književnosti*, Beograd, „Nolit".

Mommsen Katharina (2008). *Goethe i islam*, Sarajevo, „Dobra knjiga".

Sarrazin Thilo (2010). *Deutschland sghafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen.* München, Deutsche Verlags-Anstalt

Šimel Anemari (2000). *Gete i islam*, Glasnik Rijaseta islamske zajednice u BiH 1-2; 3-4; 5-6.

Šimel Anemari (2000). *Ikbal i Gete*, Glasnik Rijaseta islamske zajednice u BiH 1-2.

izvorni znanstveni članak / original scientific article

GOETHEOV POGLED NA ISLAM: O POSLANIČKOM I PJESNIČKOM NADAHNUĆU

ENES KARIĆ

Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu
Ćemerlina 54, 71 000 Sarajevo
e-mail: eneskaric@yahoo.com

ABSTRACT

U ovom eseju raspravlja se, uglavnom i središnje, o Goetheovom odnosu prema dvjema vrstama nadahnuća, Poslaničkom (*wahy*) i Pjesničkom (*ilham*). Goethe je u svojim izučavanjima islama uočio da su oba ova nadahnuća itekako važna i da ih islamska tradicija iznimno poštuje i uvažava. Naravno, islam daje prioritet Poslaničkom nadahnuću (*wahy*), ali ne ukida pjesništvo. Goethe poštuje *wahy* ali su mu simpatije umnogome na strani pjesničkog *ilhama*. Ovaj esej pokazuje Goethea koji kao da je bio sklon svojevrsnom natjecanju Poslanika i Pjesnika. U sebi Goethe često vidi Pjesnika čije vrelo nadahnuća nije protivno vrelu *wahya*.

Ključne riječi: Goethe, islam, Kur'an, poezija, priroda, nadahnuće, poslanstvo, pjesništvo.

GOETHE'S VIEW OF ISLAM: ON PROPHETIC AND POETIC INSPIRATION

This essay discusses, mainly, Goethe's relationship to two types of inspiration, the Prophetic (wahy) and the Poetic (ilham). In his studies of Islam, Goethe has noted that both inspirations are very important and that they are highly honoured and respected by the Islamic tradition. Of course, Islam gives priority to Prophetic inspiration (wahy), but it does not abolish poetry. Goethe respects wahy but his sympathies are to a large extent on the side of the poetic ilham. This essay shows Goethe who seemed to be prone to a kind of competition between the Prophet and the Poet. In himself Goethe often sees a Poet whose source of inspiration is not contrary to the source of wahy.

Keywords: Goethe, Islam, Qur'an, poetry, nature, inspiration, mission, poetry.

1.0 Uvod

Protekao je dugi niz godina, štaviše nekoliko desetljeća, otkako su dvije Njemice, Annemarie Schimmel (1922. – 2003.) i Katharina Mommsen (r. 1925.), privukle doista iznimno široku intelektualnu i kritičku pozornost na svoje studije i knjige o islamu. Njihova predstavljanja mnogolikih svjetova islama, rekli bismo mnogih univerzuma islama i njihovih očitovanja u naukama, kulturi i civilizaciji dobar su primjer autentične i ozbiljne recepcije islama na Zapadu u XX stoljeću. Ako je djelo Annemarie Schimmel opsežnije, i ako je nazvana 'divom orijentalnih znanosti',[1] jer njene knjige obilježava temeljito pokrivanje (ne samo geografskih i civilizacijskih) širina islama, onda se za spisateljski učinak i djelo Katharine Mommsen može reći da je obilježen strogom dubinom, pronicljivim proučavanjem detalja u islamskim dimenzijama koje obrađuje sa nesvakidašnjom dokumentarnošću.

Ovim dvjema Njemicama potrebno je pridodati i Sigrid Hunke (1913 – 1999.), koja je svojom knjigom *Allahovo Sunce nad Zapadom*, privukla veliku pažnju.

Naša javnost se tek 2008. godine po prvi put na bosanskom jeziku susreće sa cjelovitim prijevodom knjige *Goethe i islam* (*Goethe und der Islam*) Katharine Mommsen u odličnom prijevodu germaniste Vedada Smailagića.[2] Ovim prijevodom mi uistinu imamo Smailagićevu sjajnu prevodilačku najavu i stupanje na slične staze kojima je, na ponos svih nas, sigurno hodio jedan drugi Banjalučanin, Nerkez Smailagić (1927. -1985.),[3] prije tri i više desetljeća. K tome, proteklo je mnogo godina otkako se Dževad Karahasan susreo s knjigom *Goethe und der Islam*. Karahasan je uvjeravao svoje prijatelje da je ovo djelo Mommsenove potrebno prevesti kod nas, ne samo za nas (a prije svega za nas), zato što su rijetki bosanski, hrvatski i srpski intelektualci i književnici koji

1 Vidi: Enes Karić, *Annemarie Schimmel, diva orijentalnih i islamskih znanosti u Evropi*, pogovor za knjigu Annemarie Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova (fenomenološki pristup islamu)*, izd. El-Kalem, Sarajevo, 2001., str. 467 – 481.

2 Katharina Mommsen, *Goethe und der Islam*, izd. Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig, 2001.

3 Sa njemačkog je rahmetli Nerkez Smailagić preveo gotovo cijelu biblioteku, između ostalog i djelo Oswalda Spenglera, *Der Untergang des Abendlandes (Propast Zapada)*.

znaju, a pogotovo koji pišu, o Goetheovom pjevanju i mišljenju sa islamom, o Goethevom islamskom imaginariju i njegovim posezanjima za islamskim umnicima i duhovnicima, o Pjesnikovim putovanjima na krilima i horizontima simbola islama.

2.0 Bosanska muslimanska oduševljenja Goetheom

U muslimanskim i islamskim krugovima u Bosni zanimanje za Goetheov odnos prema islamu je bilo i naučno i prigodno, bilo je i iz uma, ali i iz emocionalnog oduševljenja i srca. U objašnjenju tog oduševljenja Goetheom dvije su činjenice najvažnije. Prva je *lokalna*, to je bosanska balada *Hasanaginica*, koju je Goethe 1775. godine na svoj način *univerzalizirao* i preveo (najvjerovatnije sa italijanskog) na njemački. Kako tvrdi Alija Isaković (1932 – 1997.) Goethe je *Hasanaginicu* objavio dva puta, 1778. (anonimno), i 1779. (svojim potpisom).[4] Kad je posrijedi Goetheov odnos prema *Hasanaginici*, uz tekstove Alije Isakovića dva su rada posebno informativna, studija Smaila Balića (1920 – 2002.), *Goethes "Klagegessang Von Den Edlen Frauen Asan Agas", Eine bosnische Volksballade erobert die Welt*,[5] objav. u Beču, 1978., te djelo koje je napisala Kamila Lucerna, *Južnoslovenska balada o Hasanaginici, njezin prijevod od Goethe-a.*[6] Goethe i bosanska *Hasanaginica* je posebna tema, njoj se treba vratiti nekada kasnije, i osvježiti je u novim bosanskim prilikama.

Ali, bosanska recepcija Goethea je posebno određena onom *univerzalnom* činjenicom, Goetheovim odnosom prema islamu. Mnogi su bosanski tekstovi o njegovoj 'divanskoj fazi' kao i stavovima o islamu napisani kao potkrepljenje spoznaje da jedan od 'najvećih pjesnika

4 O Goetheu i bosanskom muslimanskom spjevu, narodnoj baladi *Hasanaginici*, pisali su mnogi. Najbolje je o tome konsultirati djelo Alije Isakovića, *Hasanaginica*, *1774 – 1974.*, izd. Svjetlost, Sarajevo, 1975. Iz te Isakovićeve knjige posebno je štampan separat *Bibliografija radova o 'Hasanaginici', 1774 – 1974.* koji su uradili Mustafa Ćeman i Alija Isaković. Također, izdvajamo i sljedeće radove o Hasanaginici: Smail Balić, *Goethes "Klagegessang Von Den Edlen Frauen Asan Agas*", *Eine bosnische Volksballade erobert die Welt,* objav. u časopisu Österreichische Osthefte, Wien/Beč, 1978., pp. 244 - 253., Jagoda Truhelka, *Kamila Lucerna, Južnoslovenska balada o Hasanagoinici, njezin prijevod od Goethe-a,* separatni otisak iz 'Školskog Vjesnika', izd. Zemaljska štamparija, Sarajevo, 1906., vidjeti još: Hasanaginica, *Takvim*, Sarajevo, 1395/1975., str. 179 – 191., Alija Isaković, *Hasanaginica*, *Takvim*, Sarajevo, 1396/1976., str. 156. i dalje.

5 Vidi bilješku broj. 6.

6 Vidi bilješku broj. 6.

Evrope' poštuje *vjeru islam*. U našim bosanskim tekstovima o Goetheu protkana je još jedna ne manje važna namisao o samom kontekstu Goetheova odvažnog i visokog zanimanja za islam. Naime, stojeći s obje noge i čvrsto na tlu zapadne hemisfere, pjesnik Goethe je prstima svoga uma i duha (dakle: svojim osobnim posredovanjem) svratio pozornost Evrope i Zapada na *jedan islam vrijedan poštovanja*, i to je učinio u epohi kad je Zapad gotovo posve zagospodario muslimanskim narodima. Kod bosanskih muslimanskih i islamskih intelektualaca ta je činjenica imala i svojevrsnu terapijsku ulogu: na Goetheova priznanja islamu često smo gledali kao na priznanja nas samih koja iskazujemo *svojoj vjeri* u tijesnim vremenima koja smo morali zaprtiti na pleća. U bosanskim tekstovima o Goetheu i njegovom odnosu prema islamu nije se zauzimao kritički stav, čak ni ondje gdje je trebalo upozoriti na dva ili tri za Goethea nauobičajena komentara o tome da je Kur'an nastojao potisnuti poeziju, da je stil Kur'ana ispod stila poezije, da je Poslanik Muhammed pokrio lica ženama (o ovome vidjeti šire u ovom djelu Katharine Mommsen), itd.

Prije kojih četrdeset godina u Bosni su rijetki znali za Katharinu Mommsen i njezin interes za Goetheove recepcije islamskog istoka. U Glasniku VIS-a, u broju 7-8, iz 1968. godine objavljen je tekst Katharine Mommsen, *Geteov odnos prema islamu*.[7] Taj tekst Mommsenove, u neznatno drugačijem prijevodu (ime prevodioca s engleskog nije navedeno), objavljen je i u *Takvimu* za 1972. godinu, pod istim naslovom.[8] Po svemu se vidi da je to jedno skraćeno poglavlje iz njene knjige *Goethe und der Islam*. Nekih deset godina kasnije, 1983., *Islamska misao* je obilježila stotinu i pedesetu godišnjicu od Goetheove smrti objavljivanjem radova Fehima Bajraktarevića (1889 – 1970.), *Uticaj istoka na Getea*, i Hilme Neimarlije, *Dug Geteu*.[9]

7 Usp. Katharina Mommsen, *Geteov odnos prema islamu*, Glasnik VIS-a br. 7-8, juli-august, Sarajevo, 1968., str. 324 – 333.

8 Usp. Takvim, Sarajevo, 1972. godine (kalendar za hidžretsku 1391-1392. godinu), str. 161 – 173. Ispod naslova je napisano: prevod sa engleskog, ime prevodica nije doneseno).

9 Vidi: Hilmo Neimarlija, *Dug Geteu*, Islamska misao, god. V, br. 51., Sarajevo, (mart), 1983., str. 40 - 47.

Fehim Bajraktarević[10] u svojoj studiji (koja je objavljena prvi put 1939. godine) fokusirao se na historijat Goetheve recepcije islama, donio je veliki broj podataka o godinama Pjesnikova intenzivnog bavljenja islamskim tematima. Bajraktarević, također, govori i o različitim ličnostima, tekstovima i knjigama, čijim posredstvom je Goethe proširivao svoja znanja o islamskom Istoku, a posebno dobre podatke Fehim Bajraktarević donosi o Goetheovim zemljacima koji su boravili na islamskom Istoku. Bajraktarević spominje jedan jedini živi susret (bilježi ga i Katharina Mommsen) koji je Goethe imao sa muslimanima, vojnicima Baškirima:

Samo jednom došao je pesnik u živi dodir s Istokom, i to posredno: kad su, za napoleonskih ratova, ruske čete prolazile (1814.) kroz Vajmar, među njima je bilo i Baškira koji su sa svojim mulom (hodžom) klanjali u slušaonici protestantske gimnazije.[11]

Razumljivo je da je Bajraktarević najveći dio svoje studije o Goetheu posvetio Hafizu Širaziju i utjecajima koje je izvršio na Goetheovo djelo *Zapadno-istočni divan (West-östlicher Divan)*. Bajraktarevićevi zaključci o tim utjecajima su još uvijek validni i doimaju se svježi.

Hilmo Neimarlija je, sada već davne 1983. godine, objavio svoj esej *Dug Geteu,*[12] kod nas dosad najbolji tekst o Goetheu. U njemu je autor predstavio 'genija iz Vajmara' i njegovu 'proročansku' misiju, te posve argumentirano objasnio zašto je Goethe našao u islamu, ili jednom *svom viđenju islama*, potvrdu za vlastite poglede, slutnje, pjevanje i mišljenje.[13] Ovim vrijednim esejima, Bajraktarevićevom i Neimarlijinom, dugujemo dobre naputke kako da se o Pjesniku progovori na intelektualno zahtjevniji način.

K tome, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice* iz 1999. godine objavio je esej *Goethe - musliman?* autora Akbara Moghaddasa, koji je s njemačkog preveo Salim A. Hadžić.[14] Salim A. Hadžić je u najnovije vrijeme, tokom

10 Studija Fehima Bajraktarevića objavljena je prvotno u *Godišnjici Nikole Čupića*, Beograd, 1939. godine. Također je objavljena i kao separat.

11 Fehim Bajraktarević, isto, str. 36.

12 Vidi: Hilmo Neimarlija, *Dug Geteu*, isto, str. 40 - 47.

13 Prema: Hilmo Neimarlija, isto., str. 40.

14 Usp. Akbar Moghaddas, *Goethe – musliman?*, Glasnik Rijaseta IZ, br. 9 – 10., sep-

potonjih desetak godina, objavio razložno dokumentirane i široko potkrijepljene studije o Goetheu, kao i vlastite prijevode značajnih ulomaka iz Goetheva pjesništva. Na neke od tih Hadžićevih tekstova referiramo se u ovom našem ogledu. Također, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice* je tokom 2000. godine objavio, u tri nastavka, obimnu raspravu Annemarie Schimmel, *Gete i islam*,[15] riječ je, zapravo, o njenoj studiji *Goethe und der Islam*,[16] koju je s njemačkog preveo Salim A. Hadžić. U napomeni koju je Hadžić dao uz prvi nastavak napominje se da se 1999. godine navršilo 250 godina „od rođenja najvećeg njemačkog, a s onim što se ovdje iznosi možemo s pravom reći i muslimanskog lirskog pjesnika...“[17]

Na Goethea su se u bosanskim muslimanskim i islamskim časopisima pozivali mnogi i to su činili u različitim, najčešće prigodnim i apologetskim, prilikama. Ali, i to je tema koja zaslužuje zaseban tretman.

3.0 Monografija o jednom od mnogih Goetheovih duhovnih zavičaja

Knjiga Katharine Mommsen *Goethe und der Islam* je kompleksno štivo čije je poruke moguće otčaravati na mnoge načine.

1) Katharina Mommsen nudi duhovni portret Johana Volfganga fon Getea (Johanna Wolfganga von Geothea, 1749 – 1832.) u onim dionicama njegova života koje je on svojim pjesničkim oduševljenjima i kolopletima sudbine (a u sudbinu je tako snažno vjerovao), spojio sa islamom, ili onim što je on smatrao islamom.

---

tembar – oktobar, Sarajevo, 1999., str. 991. i dalje. Prevodilac Salim A. Hadžić je (*u Glasniku Rijaseta IZ* br. 1-2, iz 2000. godine, str. 78.), objasnio da je ovaj esej napisao Akbar Moghaddas, a ne Katharina Mommsen, kako je greškom navedeno u *Glasniku Rijaseta IZ* br. 9 – 10, iz 1999. godine.

15 Vidi, Annemarie Schimmel, *Gete i islam*, Glasnik Rijaseta IZ, brojevi 1-2; 3-4; 5-6; Sarajevo, 2000. godine.

16 U bilješci u prvom nastavku piše da se radi o članku Goethe und der Islam koji je napisala Annemarie Schimmel, da je na njemačkom objavljen u Hamburgu, u časopisu *Al-Fadschr* (el-Fedžr), god. 16/1999., broj 95.

17 Usp. bilješku Salima A. Hadžića u: Glasnik Rijaseta IZ, broj 1-2., Sarajevo, 2000. godine, str. 69.

2) Mommsenova, k tome, nudi monografiju o Goetheovom dobu i interesiranjima za islamski istok, o duhovnim raspoloženjima vremena u kontekstima u kojima je iz Vajmara (Weimar) dopirala pjesan Goetheova duha i zračenje njegova intelekta.

3) Ova knjiga je i svojevrsna povijest drugih pjesničkih i književnih tematiziranja islamskog orijenta u Njemačkoj i, djelomice, u Evropi tokom Goetheova doba i u godinama od druge polovine XVIII i prve polovine XIX stoljeća.

4) *Goethe und der Islam* se čita i kao mikropovijest jednog evropskog nadmetanja, inauguriranog od Goethea, natjecanja između *Poruke Božije Objave* i *poruke Pjesnika Goethea*. Takvo natjecanje je u povijesti islama poznato, ali u Evropi za njega prije Goethea u takvom intenzitetu i formuliranju nikada prije nismo čuli.

5) Autorica Mommsen osvrće se na mnogim stranicama i na jedan mali broj Goetheovih nepovoljnih (i napose tradicionalnim muslimanima neprihvatljivih) sudova o Kur'anu i Božijem Poslaniku Muhammedu, a.s., te je ova njena knjiga od koristi muslimanima zarad postizanja uravnoteženijeg čitanja i recepcije Goetheova djela.

Podsjetili smo na činjenicu da se ovo djelo naziva *Goethe i islam (Goethe und der Islam)*. U tom naslovu ima mnogolikih znakova. Za pretpostaviti je da i Katharina Mommsen ima na pameti mnoštvo knjiga s naslovima skovanim po klišeima *'Islam i Zapad', 'Islam i Evropa'*, itd., u kojima se jedna svjetska i univerzalna vjera sučeljava sa jednim kontinentom ili jednom hemisferom, u svakom slučaju sa geografskim i geopolitičkim pojmovima koji su po stoljećima trajanja mnogo mlađi od islama kao vjere, kulture, civilizacije, *halifata*, *ummeta*. Na tim sretno ili nesretno utrvenim tradicijama davanja 'planetarno širokih' naslova knjigama i temama, Mommsenova svojom knjigom *Goethe und der Islam* donosi odluku da piše o susretu i suočenju islama s jedne *i samo jednog čovjeka*, Johanna Wolfganga Goethea, s druge strane. I u djelu *Goethe i arapski svijet (Goethe und die arabische Welt)*,[18] Mommsenova ponavlja sličan postupak.

Kad su posrijedi oni krupni naslovi tipa *'Islam i Zapad', 'Islam i Evropa'*, zasad posve ustranu ostavljamo pitanje da li ima (zlo)čudnog

18 Usp. Katharina Mommsen, *Goethe und die arabische Welt*.

zvôna u njima, kao i to šta se njima (i da li se) više sugerira susretanje i sučeljavanje, ili sukobljavanje, te napokon i to da li šire dualističku i manihejsku sliku o svijetu koji tematiziraju?

I na tim tragovima je naslov *Goethe und der Islam* višestruko sugestivan i znakovit. Iako je Goethe, kako se vidi i sa stranica ove knjige, upoznao islam (i sa *islamom* ostvario jedan za to vrijeme neuobičajen susret) u početku preko nekih evropskih prijevoda Kur'ana (s kojima nije bio zadovoljan) te potom kroz Hamer-Purgštalove (Hammer-Purgstall, 1774 – 1856.) prijevode divanske poezije perzijskog pjesničkog velikana Hafiza Širazija (1325/6 – 1389/90),[19] iako su, dakle, Goetheva brojna djela sama po sebi svojevrsni dijalog sa Hafizom, ova knjiga Katharine Mommsen ne nosi naslov *Goethe i Hafiz Širazi*.

Sve to pokazuje da je Katharina Mommsen imala krupne razloge za tako krupan naslov *Goethe und der Islam*, ma koliko je bila svjesna da će se njoj (ili će ona sama sebi) postaviti pitanja: Koji i kadašnji Goethe (mladi, sredovječni, stari), te, (a to je još važnije), koji islam: Islam Kur'ana? Islam hadisa? Islam sunneta? Islam iz perzijske kultur(al) ne zone? Islam iz arapske kultur(al)ne zone? Islam pjesnika? Islam filozofa? Narodni islam?

Katharinu Mommsen vidimo na mnogim stranicama ove knjige u postupku respektabilnog pokazivanja mnogolikih duhovnih i usponskih putanja Goetheove krupne pjesničke, književne i intelektualne... pojave, i k tome Mommsenova, osjećajući mnoge ne baš lahke zadaće i dugove da udovolji samom naslovu koji je dala svojoj knjizi, na velikom broju stranica pokušava odgovoriti na nimalo lahko pitanje: *koji i kakav je to islam otkrio Goethe? I koji islam i kakav je oslovio Goethea?*

S mnogo pažnje ovdje na to ukazujemo, jer se osjeća barem nekoliko naivnosti u vezi s recepcijom velikog Goetheova djela, posebno onog njegova sloja koji je u srži interesovanja Katharine Mommsen u ovoj knjizi – recepcije islama u Goetheovim djelima. I Katharina Mommsen je, srećom, svjesna mnogih tih naivnosti, iako ponekada o nekima rjeđe govori.

19 Usp. G. W. Wickens, *Hafiz*, The Encyclopaedia of Islam, III, E.J. Brill, Leiden, 1986., p. 55.

Baš kao što je Goetheova genijalnost za neke muslimane bila toliko moćna, bljeskovita i zavodljiva (da su čak izdavali i *fetve* da se u njegovom životu, pjevanju i mišljenju radi *o pravom muslimanu*),[20] tako se Pjesnik iz Weimara, možda sa jednako tako sličnim razlozima učinio i kršćanima (samoj Katharini Mommsen, na primjer) *istinskim kršćaninom*, te su u njegovom svekolikom djelu pronalazili potvrdu Goetheove vjernosti *svojoj kršćanskoj tradiciji*, kojoj je, navodno, toliko bio predan da je u neke svoje stihove, čak, ugradio nevidljiv (a to znači nematerijalan, dakle duhovan i neprolazan) križ![21]

Dakako, Goetheova genijalnost je zapanjujuća, i stoga važna i dragocjena, ali je – u kontekstu mnogih bosanskih islamskih i muslimanskih tekstova o njemu, pa i u kontekstu ove knjige Katharine Mommsen - posve nevažno religijski svojatati Goethea i simboličko blago kojim zrači njegovo djelo, a pogotovo je to sizifovski posao pođemo li od teške zadaće *detektiranja njegove vjerničke ili nevjerničke intime*. Jer denominacijski svojatati Goethea umnogome prelazi u regionaliziranje njegove genijalnosti, a to pokazuje ne samo ograničenost svih koji su upleteni u spor, već i ograničavanje Goetheove pojave i njene tajne.

Stoga nam se, baš na ovom mjestu, čini pogodnim da iznesemo mnoga svjedočanstva i dokumente same Katharine Mommsen, kao i drugih koji su pisali o Goetheovim duhovnim potragama. Smatramo da je to mnogo značajnije, negoli se baviti pitanjima: Koje je vjere bio Goethe i kakvoj je vjeri bilo stalo da oslovi Goethea?

4.0 Goetheove duhovne potrage

Johann Wolfgang Goethe je bio sklon, još od svoje rane mladosti, sam sebi spravljati i domišljati neku vrstu svoje osobne religioznosti, on je ... počeo da razvija svoju vlastitu, sasvim ličnu religioznost (ganz

20 Npr. Abu Bakr Rieger i njegov krug okupljen danas u Njemačkoj oko novina *Islamische Zeitung* Goethea tretiraju kao muslimana, i o Goetheovom islamu jednom prilikom su izdali i fetvu. Katharina Mommsen govori o njihovoj *fetvi* kojom se *potvrđuje Goetheov islam*.

21 O Goetheovom odnosu prema križu vidi još neke podatke u studiji Salima A. Hadžića, *Pjesma Hidžra od Getea*, Glasnik Rijaseta IZ BiH, broj 7-8, Sarajevo, 2007., str. 623. i dalje.

persönliche Religiosität zu entfalten), veli Mommsenova.[22] Vijesti o jednome strašnom događaju, zemljotresu u Lisabonu, 1755. godine, šestogodišnjak Goethe je toliko upamtio da ga je kasnije, često, ta strašna smrt desetina hiljada ljudi poljuljala iz temelja, te je napisao kako se tim zemljotresom 'Stvoritelj i Vladar nebesa i zemlje' nije pokazao 'nimalo očinski' ('der Shöpfer und Erhalter Himmels und der Erden' sich 'keineswegs väterlich' bewies).[23]

Goethe se u ranom dječaštvu i u mladićkom dobu pokušava neposredno približiti 'velikom Bogu prirode' (dem Großen Gotte der Natur unmittelbar zu nähern suchte).[24] Istraživači vele da se razlozi Goetheova približavanja 'velikom Bogu prirode' mogu tražiti i u činjenici da je doba Prosvjetiteljstva tad u Evropi bilo (po)odmaklo, Prosvjetiteljstvo se osjetilo pozvanim da formulira svoju istinu o svijetu, ono je ukazivalo na navodnu nepromjenljivost prirodnih zakona i smatralo da se 'Božiji zavičaj' treba otkrivati prije svega tamo, u Prirodi.

Mladi Goethe je, slijedeći svoje potrage za vlastitom vjerom, „svome Bogu u prirodi pravio oltar u obliku piramida, na kojem su na različitim nivoima/prelivima bili poredani produkti prirode".[25]

Piramida je jedno od tzv. pravilnih geometrijskih tijela, vječno pohranjenih u ljudski razum, te je mladi Goethe smatrao da, ako radi Boga trebamo praviti hramove i bogomolje, onda trebaju izgledati kao da su sazdani prema unutarnjim principima razuma koji nam pritiču i iz Prirode. Ali, kako god je Prosvjetiteljstvo oslovilu svestranu radoznalost mladog Goethea, ono mu, isto tako (i nekako u isto vrijeme), nije moglo dati trajnije odgovore. Naime, kako je odrastao, sve više je osjećao *religiju srca*, a upravo u vanjskom svijetu njegove epohe njemu je nedostajao „sklad između unutrašnje religije srca i one vanjske, religije crkve.[26]

22 Katharina Mommsen, S. 22.

23 Nav. prema Katharina Mommsen, S. 21.

24 Nav. prema Katharina Mommsen, S. 22.

25 Nav. prema Katharina Mommsen, S. 22.

26 Katharina Mommsen, S. 22 - 23.

Prema istraživanjima Katharine Mommsen, Goethe se tada, iz svoje protestantske tradicije, trudio da što bolje upozna 'neke heretike, koji su mu dotad prikazivani kao bezbožni'.

U početne korake Prosvjetiteljstva mladi Goethe nije sumnjao, štaviše nekim je trendovima Prosvjetiteljstva (*Aufklärung*) bio oduševljen, ali je mnogo svjedočanstava o tome da se sredovječni Goethe nije slagao sa onim koncepcijama Prosvjetiteljstva o Prirodi kao bezbožnom stroju. Takvo Prosvjetiteljstvo nije moglo posve duhovno zatomiti Pjesnika iz Weimara. To se vidi i iz njegovih riječi koje navodi Katharina Mommsen: 'Duh oprečnosti i žudnja za paradoksnim krije se u svima nama',[27] kao i iz Goetheova stava kako su vjera u Boga i vjerovanje u božanske stvari zapravo jedna sveta posuda (ein heiliges Gefäß)...[28]

U Goetheovom ranom *mišljenju* i *pjevanju* upravo je status Prirode, te potom svekoliko štovanje Prirode, presudni temelj koji je on u sebi otkrio. S godinama njegova stasanja, te zrelosti i, potom, staračke dobi, osjetljivost prema Prirodi nije jenjavala, štaviše, povećavala se. Nemamo ni prostora ni vremena da se bavimo njegovim mnogobrojnim putovanjima dolinama rijeka i posjetama, od njegova frankfurtskog zavičaja (na Majni) udaljenim krajevima Italije, Švicarske, itd., čiji je cilj bio oduševljenje Prirodom i uživanje u njenoj ljepoti. Goethe je, zapravo, Svoj duhovni svijet (...) razvijao sa neponovljivom otvorenošću za prirodno obilje nastajanja i nestajanja, za kulturna ostvarenja različitih vremena i prostora, za mudrost koja seže iznad povijesnog vrtloga. Prosvjetiteljsko gledanje na povijest kao samodovoljnu cjelinu napredovanja uma u vremenu njemu je, kao 'eksplozivnom oslobodiocu' životnih oblika prirode i kulture, značilo bitno ograničavanje i ukrućivanje stvarnosti, lišavanje čovjeka učešća u Božijem djelovanju i neprihvatljivo resorbiranje osobnih ljudskih veza i realnosti.[29]

Na pitanju odnosa prema Prirodi Goethe se razlikovao od svoga savremenika Hegela, zato što Goethe poima jedinstvo polazeći od

27 Katharina Mommsen, S. 23.

28 Katharina Mommsen, S. 24.

29 Hilmo Neimarlija, *Vrijeme filozofije povijesti*, u zborniku: Filozofija povijesti, (priredio Hilmo Neimarlija), izd. Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2006., str. 17.

percipirane *prirode*, a Hegel polazeći od *istorijskog duha*. Ovo odgovara činjenici da Hegel priznaje jedno 'lukavstvo uma', a Goethe lukavstvo prirode.[30]

Mnogi muslimanski proučavatelji Goetheova djela, posebno oni koji mu prilaze emotivno, zanemaruju činjenicu da je Pjesnik Goethe, mnogo prije negoli se susreo s Kur'anom, sam sebi formulirao vlastitu vjeru, takoreći *on je u sebi i sa sobom tragao za svojom osobnom vjerom*. To što je, kasnije, za temelje svoje prirodne vjere našao mnoge potvrde u Kur'anu, bilo je razlogom njegova intenzivnog bavljenja islamom, Poslanikom Muhamedom, a.s., potom onom stranom Mediterana, Orijentom koji se u to vrijeme domišljao i formulirao na Zapadu. Eto, baš taj svijet islama, tamo daleko, njemu je došao poput *jedne netaknute prirode,* čaroban, neproučen, dražestan. Annemarie Schimmel upravo na takav briljantan način objašnjava Goetheovu epohu, te duhovno raspoloženje vremena u kojem je Pjesnik sudjelovao:

Na početku 18. stoljeća pokazuje se Orijent opet u jednoj novoj faseti. Prevodi se zbirka priča 1001 noć na francuski jezik, Galan (Galland) je prevodilac, umro 1715., i, ko poznaje njemačku, englesku, francusku literaturu, slikarstvo i muziku, zna koliko je ogroman utjecaj ovih arapskih priča bio na evropsku umjetnost. *Bio je to Orijent pun vila i duhova, ne više Orijent anti-Krista, protiv kog se ranije ratovalo, nego nečeg, s kim se divno moglo igrati.*[31]

Činjenicu otkrića 'bujne Prirode' u Orijentu, a u vezi sa Goetheom, prepoznao je i Edward Said (1935 – 2003.). On tvrdi da su: ...William Becford, Byron, Goethe i Hugo svojom umjetnošću restrukturirali Orijent i učinili njegove boje, njegova svjetla i njegove ljude vidljivima, i to u svojim slikama, ritmovima i u motivima.[32]

---

30 Karl Lewith, *Goethe i Hegel*, objav. u: Od Hegela do Nietzschea, izd. Logos, Sarajevo, 1987., str. 19.

31 Annemarie Schimmel, *Gete i islam*, Glasnik Rijaseta IZ, br. 1-2, Sarajevo, 2000. godine, str. 74., preveo Salim A. Hadžić. (Radi se o predavanju Annemarie Schimmel pod naslovom *Goethe und der Islam* objavljeno je na njemačkom u Hamburgu, u časopisu *Al-Fadschr* (el-Fedžr), god. 16/1999., broj 95. (Podvlačenja: E. Karić).

32 Edward Said, *Orijentalizam*, prevela Biljana Romić, Zagreb, 1999., str. 32. (Bosanski prijevod Saidova *Orijentalizma* uradio je akademik Rešid Hafizović, izd. Svjetlost, Sarajevo, 1999.).

Zaticanje i nalaženje izvornosti u/na Orijentu, ili projiciranje u Orijent jedne imaginarne izvornosti, Geothea je toliko zaokupljalo, da on jednom poglavlju u svome djelu *West-östlischer Divan* daje dalekosežan naslov: *Hidžra (Seoba)*. Salim A. Hadžić je Goetheovu pjesmu *Hidžra* izvanredno uspješno analizirao[33] i pokazao zašto njome započinje Goetheov *Zapadno-istočni divan*. Tamo se treba seliti, na Istok, jer tamo je Goethe pronašao mnoge pjesnike koji pjevaju o Prirodi, štaviše, sama je njihova poezija bila – raspjevana Priroda. Na ovom mjestu navodimo Hadžićev prijevod sa njemačkog te slavne Goetheove pjesme, koja je napisana 1816. godine:

Hidžra

Sjever, Zapad i Jug se razdvajaju, Prijestolja se ruše, carstva se tresu,

Bježi daleko, i na čistom Istoku, Da okusiš patrijarhški vazduh;

Uz ljubav, piće, pjesmu, Da podmladi Hiserov izvor tebe.

Tamo ću se ja vratiti, U čistoću i pravednost,

Ljudskom rodu da pronađem, Nit porijekla dubokoga.

Gdje su još od Boga primali, Nauku nebesku pravu,

I razbijali nisu sebi glavu.

Gdje preci visoko se poštovali, Svaku stranu službu odbijali;

Omladini data granica: Uže misli, nego vjera,

Kako je riječ tamo tako dragocjena bila, Jer riječ je govorena bila.

33 Usp. Salim A. Hadžić, *Pjesma Hidžra od Getea*, Glasnik Rijaseta IZ BiH, broj 7-8, Sarajevo, 2007., str. 623. i dalje.

Hoću s pastirima da se družim, U oazama se rashlađujem,

Kad putujem s karavanama, Mahramom, kahvom i mošusem da radim;

Svaku stazu hoću da kročim, Od pustinje do gradova.

Teški gorski put gore – dolje; Tješiće me tu, Hafize, pjesme Tvoje,

Dok ih vođa slatko pjeva; S mazginih visokih leđa

Da probudi zvijezde s neba; I razbojnike pokoleba.

I u hamam i u krčmu kad idem; Hafiza ću poštovanog da spomenem,

Kada duvak draga mahne; Amber kosom me zapahne,

Čak pjesnikov šapat ljubavni; Čini i hurije požudnim.

Želite li mu to zavidjeti; Ili možda čak ogaditi,

Znajte samo da pjesnikove riječi; Oko vrata džennetskih

Uvijek tiho kucajući lebde; Moleći se za život vječni.

Hidžra je, dakle, Goetheovo tematiziranje potrage (seobe!) za praiskonom, za nepomućenošću, za čednom Prirodom, za Istokom smisla.

U svojoj knjizi Katharina Mommsen u različitim varijacijama govori o toj potrazi, ukazuje da je Goethe, zapravo, tražio Boga *herbis et lapidibus, u biljkama i kamenju!* Svojim pjesništvom Goethe je opominjao da spoznaja Boga u Prirodi vodi do spoznaje Božanskog u čovjeku! Putanja njegova mišljenja ide smjerom: *Bog – priroda – čovjek*, sve zarad toga da čovjek spozna ono nutarnje praiskonsko božansko znanje (*dei intuitiva*), ili intuitivnu nauku (*scientia intuitiva*). Goethe je genij koji je u svome pjesništvu i u svome nauku bio vođe načelom *amor dei intellectualis!*

Eto mnogih razloga zašto je Goetheov islamski Istok predivan, čaroban, tamo je čak i zrak izvoran. Tako on u prvoj kitici spomenutog poglavlja *Hidžra*, koju je, kako smo kazali, spjevao 1816. godine, rekao kako hita ka tom Istoku, te veli, da ga parafraziramo sa Katharinom Mommsen, kako on: 'bježi' na Istok, 'da čist istočnjački', diše 'vazduh praotački'.[34]

U toj potrazi (ili potragama) pjesnik Goethe je bio oduševljen Hafizom Širazijem i mnogim drugim pjesnicima islamskog Istoka. Oduševljenje je uslijedilo možda ponajprije stoga jer pjesnici s kojima se *susreo posredstvom pjevanja* nisu bili pjesnici nikakvih tema očajanja, već radosti i vedrine. Mommsenova kaže da: Za Goethea kao i za Hafiza Zemlja nije mjesto plakanja.[35]

I Katharina Mommsen i Hilmo Neimarlija ukazuju na ovaj 'element vedrine' u Goetheovom pjesništvu, koji je Pjesnik u sebi posebno razbudio nakon susreta sa Hafizovim pjesničkim podvizima. „Tipično za oba pjesnika je element vedrine na šta Goethe upućuje u zaključku o 'prevedroj slici vjerovanja".[36]

Upravo ta slika vedrine 'nije prouzrokovala razočarenje u život' (... sie bedingt keine Verdüsterung des Lebens), jer Hafiz i Goethe nisu se odrekli ovoga svijeta![37] Stoga je, prema Hilmi Neimarliji djelo Goethea pjesnika „ispunjeno raznobojnom, mirisnom, zvučnom prirodom. I uistinu, Gete je pjesnik prirode, bezgranične i raskošne prirode, prirode koja ni jednog trenutka ne prestaje da se kreće u hiljadama svojih životnih oblika...[38]

Ukratko, Goethe je prepoznao 'ono islamsko *da* životu čijem je raskošnom realiziranju u prvom i najblistavijem razdoblju islamske povijesti jedan od nezaboravnih spomenika i bajoslovni svijet ''Priča

34 Katharina Mommsen, S. 140-141. U Adonisovoj knjizi *Sufism and Surrealism*, izd. Saqi, London, 2005., p. 197. ovaj stih je preveden ovako:
Save yourself! Go to the pure East
and breath into breath of your fathers!

35 Katharina Mommsen, S. 140.

36 Katharina Mommsen, S. 140.

37 Katharina Mommsen, S. 140.

38 Hilmo Neimarlija, isto, str. 44.

iz hiljadu i jedne noći''...'[39] (Napominjemo da je Katharina Mommsen o Goetheovoj recepciji *Hiljadu i jedne noći* objavila 1960. godine posebnu knjigu, *Goethe und 1001 Nacht*).

Pjesnika Goethea je radovalo otkriće da se u Kur'anskom pogledu na sve svjetove baš *Ovom svijetu*, daje priznanje kao punovažnom stvorenju Božijem, punom Njegovih Božanskih znakova. *Ovaj svijet* nije niži od Budućeg svijeta: nigdje u *Kuranu* ne može se naći obezvrjeđivanje Ovoga svijeta naspram Onoga svijeta u predodžbama o dolini suza zaraženom istočnim grijehom.

5.0 Gotheovo zanimanje za islam i Kur'an

Kao zreli mladić, koji navršava dvadeset i tri godine, Goethe je, malo po malo, počeo upoznavati svoje prijatelje o svojoj fascinaciji Muhamedom i Kur'anom. Ta je fascinacija trajala još otprije.

Mommsenova na više mjesta, dokumentarnom preciznošću, opisuje kako se Goethe bavio raznim evropskim prijevodima Kur'ana, latinskim, njemačkim, engleskim. Uspoređivao ih je, precrtavao neke retke, davao svoje ocjene, dopisivao svoje kratke komentare, brusio i izoštravao prijevodno značenje na njemačkom, najčešće prema svojoj intuiciji. Opća je ocjena da je Goetheu u tadašnjim prijevodima Kur'ana nedostajao '... osjećaj pjesnika i poslanika (Dichter-und Prophetengefühl vermißten)'.[40] Ovdje je vrlo važno zapamtiti ovu dihotomiju *poslanik naspram pjesnika*, odnosno *pjesnik naspram poslanika*.

Goethe je od svog prvog susreta sa tekstovima Kur'ana uočio da ga tu posebno oslovljava 'problematika pjesništva i poslanstva'. Smatrao je da oba nadahnuća, i poslaničko i pjesničko, dolaze iz 'istog izvora'. K tome, jedan period vremena Goethe je od svoga starijeg prijatelja Herdera dobivao naputke o Kur'anu, posebno se slagao s tim kad je Herder kazao jednu za muslimane impozantnu maksimu, tvrdeći za Kur'an da se nije moglo ni zamisliti da ne potiče sa Neba.[41]

Kako smo spomenuli, iako je i ranije bilo posve znano da se Goethe intenzivno bavio islamskim tekstovima u latinskim, njemačkim,

39 Hilmo Neimarlija, isto, str. 44.

40 Katharina Mommsen, S. 32.

41 Herder, *Plastik*, Prema: Katharina Mommsen, S. 44.

engleskim i francuskim prijevodima, ipak je svoju intimniju zainteresiranost za Kur'an otkrio u julu 1772. godine, kad piše Herderu iz Wetzlara: „Želim da se molim Bogu kao Mojsije u Kuranu: Gospodaru moj, daj mi prostora u mojim uskim prsima").[42] Goethe i na mnogim drugim mjestima spominje 'prsa', 'grudi' i raspoloženje, ili 'širenje grudi' koje se osjeća u časovima zadovoljstva i duhovnog raspoloženja.

Katharina Mommsen je u više prilika u svojim istraživanjima Goetheovih duhovnih potraga uočila da je on bio nesklon prema bilo kojim oblicima institucionalizirane vjere. *Obredna vjera* i *pjesnik Goethe* su dva različita okeana, njihove vode se možda dodiruju, ali se nikada neće pomiješati. Tome jedan od razloga može biti njegovo protestantsko porijeklo, protucrkvena (tj. *protusvećenička*) opredjeljenost, kao i oduševljenje Martinom Lutherom. Goethe je svojim porijeklom bio u protestantizmu, ali protestantizam nije bio tako snažno prisutan u njemu, svakako ne na način da njegovu osobnost zaključa i zakračuna pred svim drugim oslovljavanjima duha. K tome, Goetheov genij nije nikada stanovao samo u uskim i zasebnim, u sebe zatvorenim, regijama svijeta i duha.

Opći je dojam koji se dobija sa stranica Goetheovih djela, kao i sa stranica ove knjige, da Goethe nije dopuštao da mu bilo koja vjera, pa ni protestantizam, diktira i zgotovljava konačnu viziju vjere u Boga. Smatrao je da vjera kojom se nutka čovjek, na jedan izvanjski i institucionalizirani način, nije Goetheova vjera, k tome, on ne samo da nije pristajao uz proklamirane crkvene dogme, on je iz perspektive tog nepristajanja ocjenjivao i druge vjere, religije i svjetonazore. (To vidimo i u onim rijetkim primjerima njegova nezadovoljstva odnosom Kur'ana prema poeziji i pjesnicima, itd., čime Goethe, Pjesnik i Genije, stavlja do znanja *da je njemu pjesništvo onaj glavni zavičaj*, a sve drugo dolazilo je poslije).

Zašto je Goethe bio tako otvoren spram mnogih velikih religijskih tradicija razloge treba tražiti prije svega u njegovoj pjesničkoj i duhovnoj genijalnosti, ali i zato što je njegovo pjesništvo tu nenaklonost 'službenoj vjeri' još više pojačavalo.

Ovdje je ta vododjelnica u Goetheovom životu koju mnogi muslimanski istraživači ili ne primjećuju, ili ne razumiju, ili je tumače

42 Katharina Mommsen, S. 26..

tendenciozno, ističući u prvi plan to da je, navodno, sam islam pobudio Goethea na antisvećenički i anticrkveni stav! Takav zaključak naprosto ne stoji. Jer, Goethe je još prije svog intenzivnog bavljenja islamskim tekstovima (Kur'anom, hadisima, pjesništvom...) sebi bio form(ul)irao (iako u dalekim obrisima) jednu samosvojnu i posve *slobodnu vjeru u Boga*, koja mu nije nametala bogzna kakve stroge dužnosti, koja je prinosila Goetheovoj slobodi, i nije je uzapćivala niti na bilo koji način dekomodirala.

Dakako, ne smije se zanemariti ni činjenica da su upravo ta i takva Goetheova uvjerenja, ta iz njegove genijalne prirode raskrivena vjera, njega podstakla da se okrene proučavanju stranica islama, onih stranica koje je *on sam odabrao*. Recimo ovdje, tek načelno, *da je Goethe sebi otkrio jedan islam* preko muslimanskih pjesnika, a ne preko muslimanske uleme, filozofa i pravnika!

To se vidi po svim onim primjerima gdje Goethe staje na stranu muslimanskih pjesnika, a ulemanske likove hvali samo tada kada uviđa da poštuju pjesnike. *Šejhu l-islama* Ebu s-Su'ud efendiju (um. 1574.) hvalio je samo zbog njegove fetve u korist metafora (i metaforičkog čitanja) Hafizova *Divana*.

Goethe je posredstvom muslimanskih pjesničkih genija otkrivao jedan specifično svoj, *svome geniju raskriven islam*, kojeg su mu tumačili pjesnici islamskog istoka s kojima je osjećao duhovno pobratimstvo, bez obzira na goleme naslage vremena koje su njega i njih dijelile, i bez obzira na prostorne i kultu(ra)lne razdaljine.

Pretežno u trećem i u četvrtom desetljeću svoga života, u sedamdesetim i u osamdesetim godinama XVIII stoljeća, Goethe je izgradio svoj stav o islamu. Katharina Mommsen kaže: „Njegov odlučni, pozitivni stav prema islamu Goethe je usvojio tako što su mu se određena glavna učenja učinila slična njegovim ličnim uvjerenjima i mislima."[43]

Dakle, Mommsenova tvrdi da je Goethe prvo form(ul)irao svoja uvjerenja i mišljenja, potom je svojom rukom odabrao stranice Kur'ana na kojima je pročitao 'glavna učenja islama'. U toj potrazi Goethe uvijek ostaje u svome *primarnom zavičaju, u pjesništvu,* jer on je pjesnički genij,

43 Katharina Mommsen, S. 20.

on je oslovio islam kao Pjesnik koji je prvi izgovorio sintagmu 'svjetska književnost' (die Weltliteratur).[44]

Dakako, Goetheov susret sa odabranim islamskim stranicama i izabranim poglavljima Kur'ana nije bio uobičajen, već impulsivan i intenzivan. Katharina Mommsen tvrdi da je Goethe „u biti prišao Muhamedu i njegovoj religiji mnogo intimnije.[45]

K tome, napisao je moćne tekstove, i u tome se na veličanstven način odaje počast islamu i *Kuranu*.[46] Također, vrijeme intimnog i intenzivnog susreta sa islamskim tekstovima dovelo je Goethea do spoznaje „ ... da osim *Biblije* postoje i druge knjige, koje su velikom broju ljudi svete."[47]

Goetheovo bavljenje Kur'anom, tvrdi Katharina Mommsen, nije bilo podstaknuto, primarno, duhom evropskog prosvjetiteljstva i tolerancijom koju je pobudio: „... kod Goetheovog ranog interesa za *Kur'an*, nije se radilo isključivo o demonstriranju vjerske tolerancije iza koje se često ne krije ništa drugo nego indiferentnost."[48]

Goethe Pjesnik je imao svoje osobne, unutarnje, intimne i, reklo bi se, posve duhovne i srčane razloge da započne svoja čitanja Kur'ana. Njegovo mladalačko oduševljenje Prirodom, koje u njegovim prsima nikad nije jenjalo niti iskopnilo, štaviše, sa njegovom starošću bilo je i osnažilo, jedan je od velikih razloga zašto je u Kur'anu Goethe našao potvrde svojih pogleda i učenja o Prirodi.

6.0 Transcendentno i Imanentno u Prirodi – Goetheova susretišna tačka s Kur'anom

Goethe je svoj primordijalni monoteizam nastojao potvrditi prije svega u Prirodi. Ali, Priroda, to je skup neobuhvatnog mnoštva stvari, pojava, nebeskih svodova, sazviježđa... Kako u toj imanentnosti i mnoštvenosti Prirode doći do one Osnove i Potke, do Onoga Koji to

44 O pojmu svjetske književnosti vidi odrednice u: Vladimir Biti, *Pojmovnik suvremene književne teorije*, izd. Matica Hrvatska, Zagreb, 1997.

45 Katharina Mommsen, S. 20.

46 Katharina Mommsen, S. 20.

47 Katharina Mommsen, S. 21.

48 Katharina Mommsen, S. 21.

sve iz svoje nevidljivosti (i transcendentnosti) objedinjava? Goetheu je u ovoj potrazi pomogao i sam Kur'an, veli Katharina Mommsen: „Svoje ubjeđenje da se čovjek mora uzdići iznad različitosti prirodnih fenomena kako bi spoznao jednoga Boga, našao je i u *Kur'anu*."[49]

Već smo spomenuli da je u ranoj mladosti Goethe, u načelu, sam form(ul)irao ne samo svoju *vjeru u Boga* već i svoju *filozofiju Prirode.* Za Prirodu je imao mnoga razbuđena čula, to se vidi i po njegovim kasnije nastalim raspravama u djelu *Nauka o bojama.*

Kad se susreo sa stranicama Spinozine *Etike*, dobro je bilo po te stranice da je Goethe ustanovio kako se mnoge tamo rečene stvari slažu s njegovim pogledima o Prirodi. Nikada se Goethe nije odrekao načela *Deus sive Natura* (*Bog ili Priroda*), i taj i tako koncipiran panteizam zadovoljio je umnogome njegove odgovore na pitanja o Bogu (i o Božanskom *Gdje, Kuda, Kako, Otkada...*). Premda, kako kaže Katharina Mommsen, nijedna tradicionalna islamska škola ne odobrava panteizam, a pogotovo ga ne odobrava kao učenje koje bi se moglo izvesti iz Kur'ana, Goethe je – baš na temelju Kur'ana – vidio da te stranice potvrđuju njegove poglede na Prirodu kao i potvrdu Pjesnikova koncepta panteizma. Tome ćemo se vratiti domalo kasnije. Dakako, *Goethea Pjesnika* Kur'an je ponajprije oduševio ...kao jezički spomenik (den Koran als Sprachdenkmal...),[50] za stil Kur'ana kazao je da je ...strog, veličanstven, stravičan, mjestimice uistinu uzvišen.[51]

Preko stila Kur'ana Goethe je na svoj način slušao 'stil Prirode', rekli bismo. Pjesnik iz Weimara je uvijek zaticao Prirodu kao strogu, veličanstvenu, stravičnu, uzvišenu... Drago mu je bilo kad je vidio da i sam Kur'an potvrđuje tu njegovu, Geotheovu i Pjesnikovu, spoznaju. Katharine Mommsen, također, ističe da je u samosvojnoj Goetheovoj vjeri u Boga bio vrlo snažan negativan naboj spram bilo koje forme antropomorfizma. Goethe je iznimno cijenio one dijelove Kur'ana „u kojima se pred očima vjernika – daleko od antropomorfne predstave o Bogu – iznosi neusporedivost Boga: u pravilnosti i periodičnosti prirodnih pojava.[52] Također su Goethea oduševljavale žive slike

49 Katherina Mommsen, S. 59.

50 Katharina Mommsen, S. 24.

51 Katharina Mommsen, S. 25.

52 Nav. prema: Katharina Mommsen, S. 37.

Kur'ana, vidljive neprestano i moćno, u smjeni dana i noći i godišnjih doba'.[53]

Uz sve to, zar treba spominjati da je Goetheu jedna od najdražih slika Kur'ana bila ona gdje su ljudima u kretanjima zvijezda dati znakovi koji upućuju na Veličinu i Svemoć Boga.[54]

U Goetheovim književnim djelima Poslanik Muhammed (Bog ga blagoslovio i podario mu mir) često je opjevan kao onaj ko govori *'ispod zvijezdama okićenog noćnog neba'*.

Posebno su stranice Kur'anskih sura iz Mekanskog perioda objave bile (i imale) dodirne tačke između *Goetheove pjesničke i poetske vjere u Boga*, i vjere islama, kakva se Goetheu ukazala sa stranica Kur'ana. Te stranice najviše je volio čitati. Gotovo je nepodijeljeno mišljenje da su ove dodirne tačke između Goetheovog osobnog razmišljanja o Jedinosti Boga s jedne, i islamskog učenja, s druge strane bile sljedeće: a) učenje o jedinosti Boga, b) uvjerenje da se Bog očituje u prirodi, c) da se ovo Očitovanje/Objavljivanje putem različitih poslanika prenosi ljudima, d) odbijanje „čuda" i e) stav da se vjerovanje mora dokazati dobročinstvom.[55] Sve to je Goethea podstaklo da u jednom trenutku napiše kako on, zapravo, ne odbija mogućnost da je musliman: ... lehne den Verdacht nicht ab, dass er selbst ein Muselmann sei.[56]

Zanimljivo je da je Goethe imao jedan period u svome životu kad je riječ *islam* unio kao maksimu (i svojevrsno) načelo u nekoliko svojih pisama prijateljima. (O tome govori Katharina Mommsen u dva ili tri navrata). U susretima, u nastupima ili u korespondenciji sa svojim prijateljima Goethe ih je već bio privikao na upotrebu nekoliko islamskih termina, pojmova, riječi, naročito na samu riječ *islam*.

Goetheovoj sredini općenito, i njegovim prijateljima napose, nije bilo nepoznato Pjesnikovo slavljenje Prirode kao nikad dokraja sagledivog stvorenja i stvaranja Božijeg. S posebnom radošću je ustanovio da Kur'an naziva prirodne fenomene Božanskim znakovima (*ayat*),

53 Nav. prema: Katharina Mommsen, S. 37.

54 Nav. prema: Katharina Mommsen, S. 37.

55 Katharina Mommsen, S. 25.

56 Katharina Mommsen, S. 227.

Pjesniku je, baš stoga, bila uvijek draga činjenica „da Kur'an podučava čovjeka kako da posmatra prirodu sa svim njenim fenomenima".[57]

Goethe je bio opčinjen svježinom, moći, snagom, jakošću, bujanjem Prirode. *Zapadno-istočni divan*, zatim *Faust*, i mnoga druga Goetheova *poetska ostvarenja*, čitaju se i kao *himne Prirodi*, himne ispjevane usred Prirode i njenoga carstva. (Pri)davanjem takvog statusa Prirodi u svome pjesništvu, Goethe je htio poručiti da „spoznavanjem prirode u njenom bogatstvu, njenoj raznolikosti i njenoj zakonitosti, čovjek spoznaje Božije Upravljanje: Jednoga Boga u raznolikosti pojava.[58]

Zapravo, onaj duboki razlog zašto se Goethe rado našao između Kur'anskog diskursa o Prirodi i Spinozinog panteizma nalazi se u Goetheovom rano usvojenom shvaćanju da je na Prirodu najbolje gledati kao na Božije djelo, štaviše, sama Priroda je uvijek jedna neprestajuća Božanska Objava. Zapravo „Goethe je u tome vidio potvrdu svojih čvrstih uvjerenja da je Priroda otkrovenje Božanskog."[59]

I ovdje treba podsjetiti da je Goethe promovirao takva shvatanja kao pjesnik. On je htio, i na određeni način to mu je pošlo za rukom, da *pjesnički stanuje (ili da se pjesnički nastani) u onim stavcima Kur'ana* koji su podudarni sa njegovim, Pjesnikovim, himnama o Prirodi. Tako se Goethe našao na stazama sufizma, bio je rukovođen načelom sufija i islamskih mistika, *u svemu vidjeti Jednoga i Jedinoga*: U svemu primijetiti Jedno, božansko, odgovaralo je vlastitom vjerskom osjećanju Pjesnika.[60]

Goethe se moćno suprotstavljao skolastičkim načelima udvajanja, naučavanjima *o svetoj Božijoj ljubavi* i *o nesvetoj ljubavi Prirode* (Die heilige Liebe Gottes und die unheilige Naturliebe). Sintagma nesveta ljubav prirode (Unheilige Naturliebe) jeste strašna uvreda Goetheove „vjere" u prirodu?[61]

Goetheovo pjevanje o Prirodi mnogi su muslimanski autori s radošću dočekali. Hilmo Neimarlija uočava tu prirodnu konstantu kod

57 Katharina Mommsen, S. 38.

58 Katharina Mommsen, S. 38.

59 Katharina Mommsen, S. 38.

60 Katharina Mommsen, S. 38.

61 Usp. Katharina Mommsen, S. 54.

Goethea: „Velika lijepa priroda, dakle, nije strašna i tajanstvena niti nečista i iz milosti Božije izuzeta priroda, glavna je tema i materijal Geteovog oblikovnog pjesničkog čina.[62]

U tom kontekstu tema odricanja oslovila je Goethea na 'posve islamski način': Za Geothea vrijedi: Odricanje da, ali kako bi se ljepote onoga svijeta doživjele već na ovome svijetu; askeza u smislu protiv ovog svijeta nastrojenog uništavanja tijela, ne.[63]

7.0 Goetheovo priznanje Kur'anskog koncepta sudbine i činjenja dobrih djela

Katharina Mommsen na više mjesta, štaviše kroz mnoge stranice i odjeljke svoje knjige, opisuje Goetheovo uvjerenje da islam „znači obaveznu predanost neobjašnjivoj Božijoj volji."[64] I mnogo puta citirani Goetheov stih:

Närisch, daß jeder in seinem Falle

Seine besondere Meinung preist!

Wenn Islam Gott ergeben heißt,

In Islam leben und sterben wir alle.

(Ludo je da svako u svom slučaju

Svoje posebno mišljenje hvali,

Ako islam predanost Bogu znači,

U islamu živimo i umiremo svi).

sam po sebi sugerira da ga je potrebno tumačiti u kontekstu Goetheovog shvatanja i definiranja islama kao jednog sveobuhvatnog, i vrlo gipkog i elastičnog, sveprisutnog stanja u kome se osjeća *pjesnička radost zbog toga što Bog postoji!* To je, ukratko, *Goetheov islam,* islam koji

62 Hilmo Neimarlija, isto, str. 44.

63 Katharina Momsen, S. 210.

64 Katharina Mommsen, S. 25.

nije prošao kroz stroge tumačenjske prizme šerijatskih pravnika, halifskih *šejhu l-islama* i njihovih *fetvi*, itd. Goethe takav islam teoloških, pravnih, moralističkih... sistema nije ni poznavao, niti je imao motiva da ga poznaje. Nema svjedočanstava (da ima, donijela bi ih Katharina Mommsen!) da je Goethe pod riječju *islam* ikada mislio samo na akaidsko/šerijatsko/moralističke sisteme. Islam je za Pjesnika onaj nadkonfensionalni islam, opći islam, islam koga raznoliki muslimanski povijesni sistemi još nisu bili konfrontirali ni s jednom vjerom, ni s jednom stranom svijeta, niti su ga konfrontirali sa umjetnošću i pjesništvom. Vidjeli smo da je Goethe, kad mu se učinilo da Kur'an i Poslanik posve zapostavljaju pjesništvo, odmah reagirao, držeći stranu pjesništvu (i samome sebi)!

Prema Goetheovoj zamisli, iz (islamske) predanosti Božijoj volji slijedi i vrlo teška odluka, prihvatanje sudbine kao već realizirane Božije volje. Budućnost nam pritječe kao određenost, kao sudbina, u koju treba vjerovati. Nadalje, i u vezi sa pitanjem sudbine, Goethe je uvijek isticao činjenje dobrih djela (*as-salihat*), a to je jedan od temeljnih pokliča Kur'ana. Kako tvrdi Katharine Mommsen, iako je po rođenju bio protestant, Goethe je javno iznosio nerazumijevanja za luteransko učenje o tome „da čovjek mora samo težiti tome da prizna zasluge Isusa i da (time) zasluži njegovu milost."

U pogledu koncepta dobrih djela (*as-salihat*) Goethe je bio bliži katoličkom učenju o dobrim djelima (Lehre von den guten Werken), smatrao je „da čovjek, naime, čineći dobra djela, svojim naslijeđem i zadužbinama može poništiti grijehe i time se približiti Božijoj milosti.[65]

Nalaženje podudarnosti između svojih shvatanja o dobrim djelima i potrebe njihova činjenja, i kur'anskog zahtjeva da dobra djela budu vidljiva potvrda same vjere, prisutno je na više mjesta u izvorima koji se bave Goetheom. Tako se iz njegova pisma Eckermannu od 20. 6. 1827., vidi da je Goethe sasvim podržavao stav da će, na posljetku, i samo 'ispravno vjerovanje' čovjeka potaknuti 'da čini dobra djela'. Katharina Mommsen o tome veli: „Gothe se nada da, ako se radi o ispravnom vjerovanju, ono će čovjeka potaknuti da čini dobra djela."[66]

65 Nav. prema: Katharina Mommsen, S. 37.

66 Nav. prema: Katharina Mommsen, S. 37.

Ali, zašto Goethe, suptilno i iz svoje misije i pologa Pjesnika, povezuje činjenje dobrih djela sa pitanjem o sudbini? Goethe je, tvrdi Katharina Mommsen, posebno u islamu prepoznavao *konstantu vjere kao vjerovanja u nepromjenljivost Božijeg određenja* (die Unabänderlichkeit der göttlichen Vorsehung).[67] U tom kontekstu treba postaviti najmanje dva pitanja: da li ovim Pjesnik Goethe želi kazati da se Spinozino načelo *Bog ili priroda*, može (i treba) islamom opravdati kroz načelo *Bog ili sudbina*? I da li se načelo *Bog ili priroda* u islam može ukrijumčariti pod načelom *Bog ili sudbina*? U bilo kojem slučaju, insistiranjem na činjenju dobrih djela Goethe je pokazao da dobročinećи ljudi i sa svoje strane spravljaju udio svoje sudbine, saučestvujući tako s Bogom u njenom kreiranju.

Kako god se iz mnoštva primjera može vidjeti da su islamski pjesnici u predivnoj i premoćnoj Prirodi vidjeli arenu beskrajnog broja varijanti koje se iznova pomaljaju, tako se isto može opravdati njihova čežnja kojom su o Bogu, Vječnom i Budnom Bogu, pjevali kao o Onom beskrajnom darivatelju sudbine kao određenja koje čovjek može uvjetovati i čak mijenjati svojim dobrim djelima! Kao da je Goethe u tom muslimanskom pjesničkom vjerovanju u sudbinu vidio modalitete kako da se ona/sudbina promijeni. Naime, sudbinu čovjek mijenja (jedino?) vjerovanjem u nju!

I na ovom mjestu Goethe se razišao sa Prosvjetiteljstvom,[68] koje je na Prirodu često gledalo kao na mašinu koja se uvijek oglašava nepromjenljivim brektanjem. Goethe se ovdje susreće sa pojmovima determinizma i ireverzibilnosti u Prirodi, ali i sa shvatanjima da je ta ireverzibilnost svojstvena Božijem činu i djelovanju. Teško je pitanje da li je Božanska milost ono Božansko svojstvo koje poništava ireverzibilnost u Prirodi i koje mijenja Sudbinu. Ali treba znati sljedeće: Od Boga promijenjena sudbina nije (i ne postaje) nešto drugo. Opet je to – sudbina! Jer je od Boga.

Prema Goetheu, Bog nije sveprisutna neprobojna granitna stijena koja, obujmljujući svoja stvorenja, nikojem ne dopušta nikakva novog koraka. Tu su se Goetheova načela Pjesnika još jednom našla na istom putu sa načelima *onog islama kakvog je on priznavao.*

67 Nav. prema: Katharina Mommsen, S. 37.

68 O filozofskim aspektima njemačkog prosvjetiteljstva vidi u: Karl Lewith, isto.

8. Goethe i pitanje pjesničkog primata

Upravo je zadaća, štaviše *misija*, Goethea Pjesnika jedna od najbolje obrađenih dimenzija Goetheova duhovnog života u knjizi Katharine Mommsen. Autorica nas na nekoliko stranica upoznaje i sa Goetheovim (za tradicionalne muslimane) neuobičajenim stavovima o Kur'anu, Božijem poslaniku Muhammedu a.s., itd. I Fehim Bajraktarević primjećuje da Goethe:

...otvoreno priznaje da kur'ansko dualističko shvatanje o raju i paklu kao ni kur'anska etika, koja se očituje u zapovestima i zabranama, ne odgovaraju njegovim pogledima o svetu, ali da ipak sadržaj Kur'ana uliva poštovanje.[69]

Goetheovi stavovi, koje je detektirala Katharina Mommsen, izrečeni su iz same nutrine Goetheove pjesničke orijentacije, iz njegove potrebe da otvori mnoge natjecateljske staze između *poslanstva* i *pjesništva*, tj. *između Poslanika i Pjesnika* (der Wettstreit zwischen Prophet und Poet...). S tim u vezi treba kazati da je Goethe prilazio muslimanskim povijesnim velikanima selektivno, naime, za potrebe svoje genijalnosti on je smatrao da pjesnici islama imaju primat, a teolozi i filozofi islama su stavljeni često ustranu. Goethe je kritikovao *preobrazovanost* (*Überbildung*) grada Tusa, kritikovao je učene rasprave.[70] Naravno, Tus spomenut ovdje jeste metafora za teologiju i *kalam* al-Ghazalija (um. 1111.). Hafizov Širaz i pjesništvo islama imaju primat. Goethe je na takvu selektivnost, naravno, imao pravo. Druge ta selektivnost ne mora obavezivati.

Upravo u raspravama o odnosima između *Bogom objavljenog teksta*, s jedne, i *pjesništva*, s druge strane, sama autorica ove knjige je, po našem mišljenju, prenaglasila problem navodnog muslimanskog teološkog *sukoba sa pjesnicima i pjesništvom*, e da bi se iznašao pandan sukobu između teologije i filozofije na Zapadu tokom Srednjeg vijeka. Toj dimenziji ovog djela Katharine Mommsen trebalo bi se posebno pozabaviti. Naime, na jednom mjestu Mommsenova govori o ne tako davno održanim svečanostima u arapskim prijestonicama, a u povodu proslave hiljadugodišnjice smrti pjesnika al-Mutanabbija (um. 955.). Ako u islamu postoji sukob između poslanstva i pjesništva, zašto

69 Fehim Bajraktarević, isto, 35.

70 Usp. Katharina Mommsen, S. 318.

bi arapske prijestonice tako snažno slavile godišnjicu smrti nekog pjesnika?!

Ali, vratimo se Goetheu. Za muslimane je Goetheova potraga za ljudskim veličinama u drugim vjerama, kulturama i civilizacijama iznimno važna. On je uvijek tvrdio „kako historija i van kršćanstva poznaje velike vjeroučitelje (daß die Geschichte auch außerhalb des christilichen Bereichs große Religionslehrer kennt).[71] Dakako, Goetheov odnos prema Božijem Poslaniku Muhammedu a.s. posebno je poglavlje njegovog života. Tako, on nije dopustio da Voltaireova drama *Mahomet (Muhammed)* u njegovom njemačkom prijevodu okrnji dignitet islamskog Poslanika. Mijenjao je u svom prijevodu Volterove stavove, dodavao je neke svoje nove cjeline, itd. Kako tvrdi Annemari Schimmel, Goethe je svojim njemačkim prijevodom (i prilagodbom) ovog djela napisao neku vrstu svoje vlastite protivdrame Voltaireovom *Mahometu*.[72] K tome, vidjeli smo kako je Goethea oslovio stil Kur'ana, te je baš od tog polazišta tokom mnogih desetljeća Pjesnik propitivao postojanje „ideje srodnosti između poslanstva Poslanika i poslanstva Pjesnika" (Der Gedanke der Verwandtschaft zwischen der Sendung eines Propheten und der eines Poeten war zweifellos von Goethe mit Herder erörtert worden...).[73] Ovdje se iznova pomalja Goetheova pjesnička genijalnost. Goethe pjesnik ne samo da se '... do određenog stepena identificirao sa Poslanikom (zu einem gewissen Grade mit dem Propheten identifiziert hat)',[74] već je očekivao da će, kao za života najproslavljeniji pisac i pjesnik Evrope, možda njemu u Weimar doći *Pjesnička Revelacija od Boga!*

U svojoj *Pjesmi o Muhamedu, (Mahomets Gesang)*, on izražava svoje divljenje i oduševljenje, i otvara grudi mladog Pjesnika za utjecaj kojeg je ostavio Poslanik Muhamed a.s. Goethe je ovu pjesmu napisao u proljeće 1773., nakon što je, kako tvrdi Katharina Mommsen, iščitao svu dostupnu literaturu o Muhamedu (a.s.). U *Pjesmi o Muhamedu* Goethe je domislio, zapravo, ispjevao kitice gdje se govori o metafori rijeke koja teče ka Bogu, (in welchem Goethe die Metapher des zu Gott

71 Katharina Mommsen, S. 38.

72 Annemarie Schimmel, *Gete i islam*, isto, str. 76.

73 Katharina Mommsen, S. 43.

74 Katharina Mommsen, S. 45.

strebenden Stroms vorgefunden hatte).[75] Annemarie Schimmel navodi podatak da je Muhamed Iqbal, koji je bio oduševljen Goetheom, preveo *Mahomets Gesang* na perzijski jezik. Ona kaže da je Iqbal u bilješci naveo

„da je to posve slobodni prijevod i, ujedno kaže u bilješci, da ne postoji poema koja bi dinamičnu snagu Poslanikovu ljepše izrazila od Geteovih riječi. Niti Ikbal niti Gete, međutim, nisu mogli znati, a to je zanimljiv razvoj, da je slika Poslanika u vidu rijeke korišćena već u 10. stoljeću od šiitskog teologa Kulinia.[76] Dakle, Gete je u jednom, njemu tako svojstvenom momentu intuicije rekao to što je za muslimane upravo ispravno."[77]

Dok je radio na *Tragediji o Muhamedu* (der Mahomet-Tragödie), Goethe se družio sa pijetistima 'u krugu oko prijateljice iz Frankfurta Susanne von Klettenberg', tvrdi Katharina Mommsen. Mnogo je bilo i drugih društava, posve elitnih i privatnih, rekli bismo *ezoteričkih*, u kojima je Goethe držao svoje čuvene besjede, između ostalih o islamu i Muhammedu a.s. Goethe je, kako smo vidjeli, volio predstavljati Muhammeda a.s. kako govori sam, pod zvjezdanim nebom (o tome su slavne scene iz *Himne*). Ukratko,

Pozitivnim obratom u svome *Muhamedu* Goethe se distancira od negativne slike Muhameda toga doba u Evropi (Mit der positiven Schlußwendung seines *Mahomet* distanziert sich Goethe von dem negativ gezeichneten europäischen Mohammed-Bild seiner Zeit).[78]

Ali, pravo je pitanje šta ovim Goethe želi pokazati? Da li je on u svom dugogodišnjem veličanju i štovanju Muhammeda a.s. i sam imao neki svoj skroviti i uzvišeni cilj? Katharina Mommsen ukazuje da je u 'Poslaniku Muhamedu Goethe vidio ličnost, koja je objavljivanjem vjere u jednoga Boga djelovala korisno'. Također je i sam Goethe – o tome postoje brojna svjedočanstva - *'vidio svoje vlastito poslanje kao pjesnika sa religioznog aspekta'.* Pjesnik Goethe je, tako, 'za mnoge ljude postao inspirativan uzor i posrednik višeg duhovnog života'.[79]

---

75 Katharina Mommsen, S. 54.

76 Ponegdje se u bosanskoj literaturi ovo ime izgovara kao *Kulajni*. Nap. E.K.

77 Annemarie Schimmel, *Gete i islam*, isto, 236-237.

78 Katharina Mommsen, S. 69.

79 Katharina Mommsen, S. 57.

Goethe je htio da kao pjesnik čini i radi za ljude kao za svoju braću, da ih oduševljava, i sa sobom nosi u jedan uzvišeniji život (für die Menschen als für seine Brüder zu wirken, sie mitzureißen, mit sich hinanzuziehen zu einem höheren Leben).[80]

Ali, Goethe je s pravom (i dosljedno samome sebi) svoju preporodnu misiju posve utemeljio u/na pjesništvu. Shvatio je da se „njegovo djelovanje smjelo sastojati jedino i samo iz pjesničkog stvaralaštva" (sein Wirken durfte einzig und allein im dichterischen Schaffen bestehen).[81]

U tom kontekstu Goethe je htio da 'svoje savremenike približi Bogu-Prirodi (seine Mitmenschen der Gott-Natur näherzubringen...),[82] a on je svoju koncepciju Boga viđenog duhovnim očima i srcem, te umom i intuicijom genija Pjesnika izložio u svome pjesništvu. Praktički, sam Goethe je svojim pjesništvom, kako smo rekli maloprije, bio *osebujni promislitelj jedne svoje suptilne vjere u Boga*. On je posezao za bogatstvom islamskih učenja koja su mu odgovarala da potvrdi *svoju vjeru u Boga*. Dakako, *jednom visokom islamu* služi na čast što je Goethe u njemu našao nepregledne univerzume koji su potvrđivali vjeru Pjesnika, ali je ovu temu potrebno proširiti na sljedeće pitanje: Da li je Goethe htio biti još nešto osim Pjesnika?

Na ovom mjestu to je važno pitanje, napose za muslimanske recipijente Goetheova djela. Jer, po islamu poslanička razina je iznad razine pjesnika. K tome, po islamu je Muhammed a.s. posljednji Božiji poslanik. Sa ciklusom poslanstva je završena stvar. No, kao da Goetheovo pjesništvo nije htjelo, niti je štovalo, bilo kakve zapečaćene riznice, to se osjeća i na stranicama knjige Katharine Mommsen, koja je posve u pravu kad kaže da je Goethe, još kao mlad, učinio svoje odvažne korake, naime, iz oduševljenja panteizmom i Prirodom, nastala je jedna „životna odluka mladoga Goethea, da ne krene putem Poslanika nego putem Pjesnika..." (die Poeten- und nicht die Propheten-Laufbahn einzuschlagen.)[83] Goetheovo *djelovanje* jeste njegovo *pjevanje*, on je volio sebe pratiti 'kad djela i kad pjeva...? (Wenn ich handle, wenn ich

80 Katharina Mommsen, S. 57.

81 Katharina Mommsen, S. 76.

82 Katharina Mommsen, S. 71.

83 Katharina Mommsen, S. 79.

dichte...).[84] Preko svoga pjesništva kao svoga najvišeg djelanja, Goethe je dosezao Otkrivenje Božanskog u prirodi kao i u čovjeku, i to je, kako ističe Katharine Mommsen, središnja tema Geotheova pjesništva. „Wie wir wissen, war Offenbarung des Göttlichen in der Natur wie im Menschen das zentrale Thema von Goethes dichterischem Werk.[85]

Islam koji je na tom putu Goethe otkrio bio mu je sredstvo, a njegovo Pjesništvo onaj njegov veliki cilj. Goetheovo djelo je jedna velika priča kako se islam kao sredstvo može tako lijepo opravdati Pjesništvom kao ciljem.

Napomenimo na kraju ovog eseja da je Goetheovo posredovanje islamskih tema pravi primjer *fitrata* (iskonske ljudske naravi/prirode), onog *fitrata* kakvog opisuju islamski mistici. Svaki čovjek nosi tu iskonsku prirodu, bez obzira na vjeru koju će kasnije prihvatiti ili odbiti. Kad je Goethe opisivao prafenomene (*Urphenomenen*) kao da je opisivao praiskonski *fitrat*, Iskonsku prirodu. Goetheov genij je svojim pjevanjem prepoznao *vječne aspekte* i vječnu narav islama. *Prolazni aspekti*, ono *vremensko* islama, Goethea su posvemu manje privlačili. Radi se o 'islamu sa visina Geteova gledanja', kako to s pravom kaže Hilmo Neimarlija.[86]

84 Usp. Katharina Mommsenn, S. 157.

85 Katharina Mommsen, S. 195.

86 Hilmo Neimarlija, isto, str. 43.

LITERATURA:

Hadžić, Salim A., *Pjesma Hidžra od Getea*, Glasnik Rijaseta IZ BiH, broj 7-8, Sarajevo, 2007.

Lewith, Karl, „Goethe i Hegel" u: *Od Hegela do Nietzschea*, Logos, Sarajevo, 1987., str. 19.

Moghaddas, Akbar, *Goethe – musliman?*, Glasnik Rijaseta IZ, br. 9 – 10., septembar – oktobar, Sarajevo, 1999.

Mommsen, Katharina, *Goethe und der Islam*, izd. Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig, 2001.

Mommsen, Katharina, *Geteov odnos prema islamu*, Glasnik VIS-a br. 7-8, juli-august, Sarajevo, 1968., str. 324 – 333.

Neimarlija, Hilmo, *Vrijeme filozofije povijesti*, u zborniku: Filozofija povijesti, (priredio Hilmo Neimarlija), Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2006.,

Neimarlija, Hilmo, *Dug Geteu*, Islamska misao, god. V, br. 51., Sarajevo, (mart), 1983., str. 40 - 47.

Schimmel, Annemarie, *Odgonetanje Božijih znakova (fenomenološki pristup islamu)*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.

Wickens, G. W., Hafiz, The Encyclopaedia of Islam, III, E.J. Brill, Leiden, 1986., p. 55.

izvorni znanstveni članak / original scientific article

GOETHE, HASANAGINICA I SVJETSKA KNJIŽEVNOST

Merjem HODŽIĆ
E-mail: merjemhodzic@gmail.com

ABSTRACT

Više je faktora koji su uticali na to da se Goethe počne zanimati za *Hasanaginicu*, muslimansku baladu nastalu u Imotskoj Krajini, odnosno u Osmanskom carstvu. To su svakako njegov interes za Orijentalni, islamski svijet kojem balada i pripada, ali i za psihologiju i odnos žene sa voljenim muškarcem. Hasanaginica i Hasanaga su supružnici koji se bore sa svojim unutrašnjim sukobima i demonskom Hasanaginom ljubavlju sa kojom se Goethe, mučen osjećanjem krivice i grižnje savjesti, vrlo lahko identificirao. Svoj odjek u evropskim kulturama *Hasanaginica* doživljava upravo zahvaljujući Goetheu, koji je inače podsticao i druge književnike i lingviste da prevode južnoslavensku narodnu poeziju, i koji je sačinio izvanredan prepjev *Hasanaginice* koji zbog svojih poetskih elemenata, koji se ne mogu naći u ranijim prijevodima balade, vrijedi kao novo genijalno djelo.

Ključne riječi: Goethe, Hasanaginica, prijevod i recepcija balade

GOETHE, *HASANAGINICA* AND WORLD LITERATURE

There are several factors that influenced Goethe to become interested in *Hasanaginica*, a Muslim ballad created in Imotski region, e.g. in the Ottoman Empire. These are certainly his interest for Oriental, Islamic world to which the ballad belongs to as well as his interest for psychology and for the wife's relationship to the loved one. Hasanaginica and Hasanaga are a couple struggling with internal conflicts and the demonic love of Hasanaga with whom Goethe could easily identify, tormented by feelings of guilt and remorse.

It was thanks to Goethe that the ballad *Hasanaginica* had an echo in the European cultures. Goethe encouraged other poets and linguists to translate South-Slavic folk poetry. Goethe himself composed an extraordinary translation of this ballad which, due to its poetic elements that cannot be found in earlier translations of the ballad, is considered a new, genious work.

Key words: Goethe, Hasanaginica, translation, reception of the ballad

1.0 Goetheov prijevod i doprinos afirmaciji Hasanaginice u njemačkoj kulturi

Iako je Werthes bio prvi koji je preveo *Hasanaginicu* na njemački jezik, pomenuta balada je svoj najveći odjek u njemačkoj kulturi doživjela upravo zahvaljujući Goetheu koji je podsticao i druge književnike, prevodioce i lingviste da se bave narodnom poezijom sa južnoslavenskih prostora, poput Therese Albertine Luise von Jakob, Jerneja Kopitara te Jakoba Grimma (Schubert/Krause 2001: 16). Kako to navodi i Zoran Konstantinović (1970: 103-1904) u svom tekstu, svi su oni bili oduševljeni Goetheovom genijalnom ličnošću i rado su s njim razgovarali o svojim prijevodima narodnih pjesama. Therese Albertine Luise von Jakob (Talvj) se upoznala sa južnoslavenskom poezijom 1823./1824. godine u kući svojih roditelja zahvaljujući Vuku Stefanoviću Karadžiću koji ju je motivirao da se počne baviti prevođenjem južnoslavenske narodne poezije. Svoje prijevode Talvj je slala Goetheu sa kojim je rado razgovarala o svojim prijevodima i koji je bio fasciniran njenim jezičkim umijećima koje je stekla čitajući Vukov rječnik i gramatiku srpskog jezika. (Schubert/Krause 2001: 17). U svojim pismima koje je slala Jerneju Kopitaru Therese Albertine Luise von Jakob opisuje i sve poteškoće na koje je nailazila prilikom svog neumornog rada na prijevodima južnoslavenske poezije, obzirom da ni od njemačkih lingvista koji su veoma dobro poznavali jezik originalnog teksta balade nije mogla da dobije detaljnije informacije o nekim jezičkim elementima i karakteristikama. Pored toga, u tom periodu su južni i sjeverni dio Njemačke bili jasno podijeljeni i na polju književnosti, tako da Talvj nije mogla lahko doći do knjiga koje su se nalazile u Južnoj Njemačkoj (Miklosich 1883: 52-63). Pa ipak, njen doprinos recepciji južnoslavenske narodne poezije u Njemačkoj vidljiv je na različitim poljima tj. i u vidu prijevoda, ali i u vidu estetsko-folklornih analiza te poetskih imitacija, odnosno prepjeva (Bojić 2001, cit. prema Schubert/Krause 2001: 23).

Kada je riječ o recepciji nekog djela u stranoj kulturi, jednu od najvažnijih uloga igra njegov prijevod, i u tom smislu Goetheov prijevod *Hasanaginice* predstavlja važan korak u njenoj recepciji u njemačkoj kulturi. Iako se ne može pouzdano reći kada je nastao Goetheov prijevod balade, vjeruje se da je to bilo 1775. godine nakon što je pročitao originalni tekst balade te Werthesov prijevod (Ćurčin 1932: 110-119). Kada je kasnije govorio o tome kako je došao do te balade, Goethe je, obzirom da se nije najbolje sjećao, navodio i

pogrešne informacije, pa je tako došlo do nesporazuma da je Goethe pročitao i Fortisov prijevod u djelu grofice Rosenberg što nije bilo moguće, obzirom da to djelo nije ni sadržavalo prijevod *Hasanaginice* nego Fortisove doživljaje sa putovanja i nekoliko falsifikovanih narodnih pjesama (Goethe 1825: 45-60).

Ono što Goetheov prijevod čini specifičnim i što ga razlikuje u odnosu na Fortisov i Werthesov prijevod, jeste činjenica da je on podijelio baladu u strofe te zadržao isti red riječi u rečenici (Goethe 1825: 196). „U takvim prijevodima stranih narodnih pjesama se iznimno mnogo dobiva zadržavanjem istog reda riječi kao u originalu" (Goethe 1948, 1971: 309; citirano prema Mocali 1996: 197). Zahvaljujući njegovim prijevodima tj. poznatoj retoričkoj figuri „slavenska antiteza" koju Goethe koristi u prvim stihovima ponavljajući neke izraze, ne samo da se prenosi glavni smisao i značenje te narodne pjesme nego se mogu i prepoznati sve riječi iz originalne verzije balade, čemu svakako doprinosi i interpunkcija koja ukazuje na misaone cjeline (Ćurčin 1905: 51-52).

Ono što izdvaja Goetheov prijevod od ostalih jeste „odabir prirodnog i spontanog izraza, jak i uzbudljiv ritam te sintetički i evocirajući poetski izraz" (Mocali 1996: 199).

Te karakteristike koje nisu prisutne u ranijim prijevodima, odnosno prijevodima Werthesa i Fortisa čine Goetheov prepjev novim stvaralačkim djelom.

Važno je primijetiti i one karakteristike koje nedostaju ranijim prijevodima i koji ovaj prepjev čine ne samo običnom preradom nego genijalnim novim djelom. Ako je i tačna tvrdnja da je balada *Hasanaginica* nakon što je „prebačena" u drugi kulturni horizont izgubila svoju lakonsku „suhoću" karakterističnu za njenu originalnu verziju, treba prepoznati da ju je zadržala u Geotheovom prepjevu, kao i svoju sugestivnu, autentičnu snagu koja je u osnovi vjerna originalnoj verziji balade (Mocali 1996: 199).

Osim prevođenja, Goethe se bavio i teorijom balade koju je opisao kao književnu vrstu koja se sastoji od dramskih, epskih i lirskih elemenata, čiji se dramski elementi ogledaju u tragičnoj strukturi koja je u ovom slučaju obilježena osjećanjem stida. Hasanaginicin stid, koji je zanimljiv materijal za interpretaciju i o kojem su napisane različite studije, pokreće cijeli tragični proces radnje i uzrokuje

dramski konflikt. Osjećaj stida i tragedija koja se desila čine da balada postane mjestom radnje za dvije sasvim različite tendencije: s jedne strane obzirom da ima jednu vrlo tragičnu strukturu koju uzrokuje nešto „općenito ljudsko" što mogu razumjeti svi ljudi nebitno kojem kulturnom krugu pripadali, ona omogućuje suprakulturalnu empatiju; a s druge strane, obzirom da je taj stid karakterističan za žene sa tih prostora i iz tog perioda koje su odgajane u patrijarhatu gdje su prava žena marginalizirana, balada postaje arhivom određenih karakteristika kulture u kojoj je nastala (Jakiša/Deupmann 2004: 384-385).

2.0 Šta je potaklo Goethea na bavljenje Hasanaginicom?

Svakako da su za Goetheovo bavljenje *Hasanaginicom* bili važni Herderov utjecaj te Goetheov odnos općenito sa orijentalnim svijetom kojim se, kao i neki drugi njemački pjesnici poput Herdera i Lessinga bavio bez predrasuda te sa velikim intelektualnim zanimanjem; ali ono što je jako važno jeste i njegov privatni život, tj. odnosi sa voljenim ženama (Friederike Brion te Elisabeth Schönemann zvanom Lili) zbog kojih je često osjećao nemire, krivicu i grižnju savjesti te zbog kojih nije imao problema da se identificira sa demonskom ljubavlju karakterističnom za odnos oficira Hasanage prema njegovoj ženi (Ćurčin 1974: 583; citirano prema Buturović 2010: 65). Dakle, iako pripada drugom kulturnom krugu, tj. zapadnoevropskom, Goethe uspijeva da se identificira sa likom koji pripada orijentalnom svijetu i islamskoj kulturi, koji je odrastao i bio odgojen u drugačijem društvenom uređenju i kojeg su obilježili drugačiji običaji i moralne norme.

Ono što bavljenje ovom baladom čini još zanimljivijim i izazovnijim zadatkom za Goethea jeste činjenica da se Goethe oduvijek interesirao za psihologiju žene i njen odnos sa mužem, tj. voljenim muškarcem, a odnos Hasanage i Hasanaginice otvara brojna pitanja, sumnje, nedoumice. Goethe je posebno očaran Hasanaginicom koja prihvata svoju sudbinu i istinski živi svoju ulogu supruge i majke, ne žali se, ne očajava, nego se hrabro suočava sa svim iskušenjima koja su je zadesila (Mocali 1996: 200-203). Upravo ta naglašena emocionalnost koja prati Hasanaginicu, povrijeđenu suprugu i majku koja je silom odvojena od svoje djece te ponovo udata ukazuju na bol, patnju, čežnju koje su karakteristične za lirske pjesme. Hasanagina želja da ga njegova supruga posjeti kosi se sa razumijevanjem žene i muškarca i njihovog odnosa u tom periodu u zapadnoevropskoj kulturi, gdje je muškarac

neko ko putuje, upušta se u avanture, udvara se, lovi, dok žena ostaje kući i bavi se kućnim poslovima, pjeva, čeka i ima pasivniju ulogu od svog muškarca (Barthes 1979: 33-34; citirano prema Mocali 1996: 201). S jedne strane Hasanaginica također osjeća želju da bude uz svog muža u teškim trenucima, ali je koče odgoj i stid koji osjeća te ono što zna da treba da uradi; taj unutrašnji konflikt dramske moderne figure se ne može završiti poput antičkih tragedija tišinom grčkih junaka, u kojima vlada lijepi sklad između onog što se želi, treba i same realizacije toga, nego u boli i tuzi Hasanaginice što je karakteristično i za drame iz perioda Baroka ili pravca *Sturm und Drang* (Benjamin 1980: 114; citirano prema Mocali 1996: 203). Mnogi su književnici pisali o ovoj baladi i nastojali da odgonetnu zamršene odnose između Hasanage i njegove žene koji su obilježeni dvostrukim konfliktom. Hasanaga je u konfliktu sa svojom ženom i sa samim sobom. Isti je slučaj i sa Hasanaginicom koja se također bori sa svojim unutrašnjim konfliktom, koji, doduše, nije tolikog intenziteta kao konflikt oficira Hasanage, ali je ipak prisutan – ona također želi da posjeti svog voljenog i ranjenog muža, ali zna da to nije u skladu sa tadašnjim društvenim normama. Ta dva unutrašnja konflikta čine dva kruga koja se stapaju u treći krug, tj. čine samu radnju balade (Krnjević 1980: 93-98). I Hasanaga i Hasanaginica imaju nešto jedinstveno u sebi. Kod nje je to osjećaj stida, za koji su mnogi književni kritičari zaključili da nije stid karakterističan za sve muslimanke odgajane u patrijarhalnom društvu u to vrijeme, jer bi u tom slučaju Hasanaginica trebala biti shvaćena kao serijski proizvod ili objekat radnje, što se za nju nikako ne može reći, obzirom da ona ima svoje dileme, konflikte te donosi različite odluke iako zna da se neke od njih ne podudaraju sa tadašnjim običajima (poput zaustavljanja kod Hasanagine kuće i darivanja djece). Ono što je jedinstveno kod Hasanage jeste negov nedosljedan karakter. Nekad se čini kao da se u njemu kriju dva karaktera, tj. dva sasvim različita principa – njegova ljubav je na određeni način demonska, netolerantna i nije u stanju da oprašta, a njegove odluke prouzrokovale su tragičan kraj balade. Hatidža Krnjević (objavljeno u: Isaković 1975: 489) dalje u svom tekstu o *Hasanaginici* objašnjava kako je Hasanaga rob svog karaktera na isti način na koji je Hasanaginica ropkinja tadašnjih društvenih normi. Zbog Hasanagine ljubavi ne pati samo osoba koju on voli nego i on sam. Camilla Lucerna (1943: 51) kaže za njega da se razlikuje od svojih „dvojnika“ iz drugih narodnih pjesama, obzirom da je on predstavljen kao stvarni čovjek sa svojim slabostima i slojevitim karakterom; ona u riječima Hasanage kada zove svoju djecu vidi i bol i ljubav te ga ne može jednoznačno obilježiti „nečovjekom“.

3.0 Hasanaginca u kontekstu kulturnog pamćenja i svjetske književnosti

Na osnovu poznate legende o antičkom pjesniku Simonidu koji je na osnovu dobrog pamćenja uspio prema rasporedu sjedenja gostiju identificirati mrtvace koje nakon nesreće niko nije mogao prepoznati i koji iz tog razloga važi za osnivača mnemotehnike, može se zaključiti koliko je za pitanje identiteta važno pamćenje, tj. kulturno pamćenje (Preljević 2005: 121-122). Kada je riječ o kulturnom pamćenju u kontekstu *Hasanaginice*, priča o njenom prenošenju i recepciji u različitim kulturama pokazuje kako kulturno pamćenje nije nikada monolog, nego je rezultat saradnje više intelektualnih umova i to iz različitih kulturnih sredina. Goetheov prepjev balade, nastao zahvaljujući Werthesovom prijevodu (koji je nastao na osnovu Fortisovog prijevoda na italijanski jezik) te originalnom tekstu balade, objavljen je 1814. godine u Karadžićevoj zbirci *Srpske narodne poezije*, što se također nije desilo neposredno, nego uz pomoć Jerneja Kopitara, tada redovnog profesora na Univerzitetu u Beču. A činjenica da postoji mnogo nesporazuma i pogrešaka kada je u pitanju određivanje porijekla balade ne bi trebala da nas čudi jer je, kako Herder objašnjava (Jakiša/ Deupmann 2004: 388), južnoslavenska poezija zapadnoevropskoj kulturi bila sasvim nepoznata i Evropa se s njom upoznaje upravo zahvaljujući Goetheovim prepjevima, u čemu se ogleda još jedan značaj Goetheovog bavljenja pomenutom baladom.

Goethe se tokom svog života, a posebno između 1827. i 1829. godine bavio konceptom svjetske književnosti koju je, kako navodi Peter Weber (objavljeno u: Dahnke/Otto 1998: 1134), definirao kao razmjenu između nacionalnih književnosti, zahvaljujući kojoj se različiti narodi upoznaju, razumijevaju i cijene. U tom kontekstu se, zaključuje Manfred Jähnichen (objavljeno u: Schubert/Krause 2001: 140), i za narodnu poeziju, tj. za njene prepjeve, koji pružaju mnogo informacija o običajima, tradiciji, društvenim normama, pjesništvu, muzici, igrama, hrani, vjerovanjima jednog naroda, može reći da imaju funkciju tzv. „prirodne poezije" (*Naturpoesie*) te da su dokaz da i pojedini slavenski narodi imaju svoja aktuelna književna djela koja prema Goetheu pripadaju svjetskoj književnosti. Dakle, zahvaljujući Goetheovom prepjevu balade i njenoj afirmaciji u njemačkoj kulturi, jedna zapadnoevropska kultura je dobila mogućnost da se upozna sa običajima naroda kod kojeg je balada nastala. Ta funkcija narodne poezije je povezana i sa jednim novim načinom prevođenja koja je

određena kasnoromantičarskim pogledima, kako lingvističkim tako i estetskim, pa su prevoditelji južnoslavenske narodne poezije imali zadatak i cilj da prevaziđu tu teoriju o nemogućnosti prevođenja „prirodne poezije“, tj. da nađu izraze kojim bi stranim čitaocima, tj. čitaocima koji ne pripadaju kulturi u kojoj je poezija izvorno nastala, mogli što bolje opisati, približiti ono što je rečeno u originalnom tekstu.

4.0 Zaključak

Jedna od najpoznatijih bosanskohercegovačkih balada nastala u tadašnjoj Imotskoj Krajini, odnosno Bosanskom ejaletu i Osmanskom carstvu, probudila je interes mnogih evropskih intelektualaca za južnoslavensku poeziju koji na taj način upoznaju običaje jedne njima do tada nepoznate kulture; a posebno interes najvećeg i najsvestranijeg njemačkog pisca Johanna Wolfganga Goethea, koji se bavio i prevođenjem i književnom teorijom balade. Goethe se oduvijek zanimao za Orijentalni svijet, a ova ga je balada fascinirala i zbog jedinstvenog karaktera Hasanaginice, koja prihvata svoju ulogu majke i supruge i hrabro se bori sa svim iskušenjima, bez očajavanja, žaljenja ili odustajanja. Odnos Hasanaginice i njenog muža je također specifičan: ne može se reći da Hasanaga ne voli svoju ženu, ali njegova ljubav je demonska, nema razumijevanja i ne oprašta. Zbog njegove ljubavi ne pati samo osoba koju on voli, nego i on sam; Goethe se za razliku od drugih evropskih intelektualaca mogao identificirati sa likom Hasanage i njegovom demonskom ljubavlju, jer je i sam često osjećao nemir i grižnju savjesti zbog odnosa sa voljenim ženama.

Kada je u pitanju Goetheov prepjev balade, može se reći da se njegova najveća zasluga ogleda u tome što je podijelio baladu u strofe te zadržao isti ritam i red riječi. Njegov prepjev krase prirodni i spontani izraz, jak i uzbudljiv ritam te evocirajući poetski izraz, a prepjevu ne nedostaje ni lakonska kratkoća karakteristična za originalnu verziju balade.

Obzirom da se bavio i književnom teorijom balade, Goethe je analizirao i njene epske, lirske i dramske elemente. Dramski elementi se ogledaju u tragičnoj strukturi balade obilježenoj motivom stida zahvaljujući kojem balada postaje mjestom radnje za dvije sasvim različite tendencije: s jedne strane omogućuje suprakulturalnu empatiju jer se s opisanom tragedijom i osjećanjima koja vrijedi kao nešto „općenito ljudsko“ mogu identificirati čitaoci iz različitih kultura;

a s druge strane, obzirom da je stid koji pokreće cijeli dramski proces sociološki uslovljen, balada postaje arhivom određenih karakteristika kulture u kojoj je nastala.

LITERATURA

1. Buturović, Lada (2010), Treptaj žanra u poetici usmene književnosti, Svjetlost, Sarajevo

2. Ćurčin, Milan (1932), ″Mladi Gete kao prevodilac *Hasanaginice*″, u: Alija Isaković (1975), *Hasanaginica*, Svjetlost, Sarajevo, str. 106-114. (prvi put objavljeno u: *Nova Evropa*, 25 (3-4), str. 110-119.)

3. Goethe, Johann Wolfgang von (1825), *Srpske pjesme (Serbische Lieder)*, u: Alija Isaković (1975), *Hasanaginica*, Svjetlost, Sarajevo, str 87-88. (prvi put objavljeno u: *O umjetnosti i Starom vijeku,* 5, 2. svezak, Weimar, 45-60.)

4. Isaković, Alija (1975), *Hasanaginica*, Svjetlost, Sarajevo

5. Jakiša Miranda, Christoph Deupmann (2004), "Ponosni stid Hasanaginice: Goetheova 'Tužbalica o plemenitoj ženi Hasanage' i južnoslavensko izdanje kao arhiv kulturno-sinkretističkih procesa", ("Die stolze Scham der Hasanaginica: Goethes 'Klaggesang von der edlen Frauen des Asan Aga' und die südslavische Vorlage als Archivkultur synkretistischer Prozesse"), *Poetica*, 36 (3/4), Paderborn: Wilhelm Fink GmbH&Co. Verlags-KG S., str. 379-402.

6. Jähnichen, Manfred (2001), ″Talvjini prijevodi srpske narodne poezije u kontekstu prijevoda slavenske narodne poezije u njemačkom kasnom romantizmu″ (″Talvjs Übersetzungen serbischer Volkspoesie im Kontext slawischer Volkspoesie – Übertragungen in der deutschen Spätromantik″), u: Schubert, Gabriella, Friedhilde Krause (2001), *Talvj, Therese Albertine Lusine von Jakob-Robinson (1797-1870), Iz ljubavi prema Goetheu: Posrednica balkanskih Slavena, (Talvj, Therese Albertine Luise von Jakob-Robinson (1797-1870), Aus Liebe zu Goethe: Mittlerin der Balkanslawen)*, Verlag für Datenbank und Geisteswissenschaften, Weimar

7. Konstantinović, Zoran (1970), ″Komentar″, u: Eckermann, J. P.: *Razgovori sa Goetheom*, Kultura, Beograd, u: Alija Isaković (1975), *Hasanaginica*, Svjetlost, Sarajevo, str. 91-92.

8. Krnjević, Hatidža (1975), *Hasanaginica, dodatak analizi narodnih balada*, u: Alija Isaković (1975), *Hasanaginica*, Svjetlost, Sarajevo, str. 467-496. (Prvi put objavljeno u: *Izraz*, Časopis za književnu i umjetničku kritiku, XXXIII, 4-5, Svjetlost, Sarajevo 1973., str. 233-264.)

9. Krnjević, Hatidža (1980), *Živi palimpsesti ili o usmenoj poeziji,* Nolit, Beograd.

10. Lucerna, Camilla (1943), *Balade „nepoznatih", studija o hrvatskoj narodnoj poeziji, (Balladen der „Unbekannten", Studienblättchen zur kroatischen Volkspoesie)*, Matica hrvatska, Zagreb

11. Miklosich, Franz (1883), *O Goetheovoj 'Tužbalici plemenite žene Hasanage', historija originalnog teksta i prijevoda, (Über Goethe's „Klaggesang von der edlen Frauen des Asan Aga", Geschichte des Originaltextes und der Übersetzungen)*, Carl Gerold's Sohn Verlag, Beč

12. Mocali, Maria Chiara (1996),″Goetheova 'Tužbalica plemenite žene Hasanage': porijeklo, put i prerada jedne bosanske narodne pjesme″, (″Il Klaggesang der edlen Frauendes Asan Aga di J. W. Goethe: Origine, percorso e rielaborazione di un canto popolare bosniaco″), *Il confronto letterario*, 25, Ibis Edizioni, Pavia i Bergamo, str. 191-207.

13. Preljević, Vahidin (2005), *Kulturno pamćenje, identitet i književnost*, objavljeno u: *Razlika/Différance, Časopis za kritiku i umjetnost teorije*, 10, Društvo za književna i kulturalna istraživanja, str. 121-132.

14. Schubert Gabriella, Friedhilde Krause (2001), *Talvj, Therese Albertine Luise von Jakob-Robinson (1797-1870), Iz ljubavi prema Goetheu: Posrednica balkanskih Slavena, (Talvj, Therese Albertine Luise von Jakob-Robinson (1797-1870), Aus Liebe zu Goethe: Mittlerin der Balkanslawen),* Verlag für Datenbank und Geisteswissenschaften, Weimar

15. Weber, Peter (1998), *Svjetska književnost, (Weltliteratur)*, u: Hans-Dietrich Dahnke, Regine Otto, *Priručnik o Goetheu; Osobe, stvari, pojmovi, (Goethe Handbuch; Personen, Sachen, Begriffe)*, IV, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, str. 1134-1135.

izvorni znanstveni članak / original scientific article

REFLEKSI ISLAMSKOG UČENJA U ROMANU *PATNJE MLADOG WERTHERA* J. W. GOETHEA – MOGUĆI INTERPRETACIJSKI UVIDI

Mirsad KUNIĆ – Amel SULJIĆ

ABSTRACT

U ovom radu bavit ćemo se uticajem *Kur'ana* i islamske misli u cjelini na književno stvaranje Goethea u romanu *Patnje mladog Werthera*. Analizirat ćemo i predstaviti najznačajnije segmente Goetheove filozofije i književne poetike koja se razvijala pod uticajem islamske misli: odnos ovozemaljskog i onozemaljskog, pragmatičnost, značaj prirode u poimanju Boga i razumijevanju svijeta, sudbinsko određenje ljudske egzistencije.

Ključne riječi: Goethe, religija, islam, sufizam

REFLECTIONS OF THE ISLAMIC THOUGHT IN THE NOVEL THE SORROWS OF YOUNG WERTHER FROM J.W. GOETHE – POSSIBLE INTERPRETATIONAL INSIGHTS

In this work, we will deal with the influence of the Qur'an and Islamic thought as a whole on the literary creation of Goethe in the novel The Sorrows of Young Werther. We will analyze and present the most significant segments of Goethe's philosophy and literary poetics that evolved under the influence of Islamic thought: the relation between worldly and otherworldly, the pragmaticity, the importance of nature in the understanding of God and understanding the world, the destiny of human existence.

Keywords: Goethe, religion, Islam, Sufism

Dvije su se stvari morale susresti da bi se vrijednosti islamskog učenja i islama kao svjetonazora našle u fokusu Johana Wolfganga Goethea: jedna je sadržana u tome da je cijelo osamnaesto stoljeće u Evropi bilo nošeno prosvjetiteljskom idejom učenja i spoznaje (vanjska), sljedstveno tome, potrebom za upoznavanjem i razumijevanjem *Drugog*, napose orijentalnog islamskog *Drugog*, a druga je sazrijevala i dolazila iznutra (unutrašnja), te se nametala kao piščev svjetonazor, koji će naprosto sazrijevati kao onaj koji je bio veoma blizak, u mnogo čemu podudaran vrijednostima islamskoga učenja, u najširem smislu riječi.

Sada je već sasvim poznato da je mladi Goethe do 1774. godine kada je objavio roman *Patnje mladog Werthera* imao određene spoznaje o islamskome vjerovanju i o islamu kao učenju i svjetonazoru. Postepeno upoznavanje osnovnih postulata islamskoga vjerovanja i učenja započelo je još 1705. godine, kada se pojavilo djelo protestanta Hadriana Relanda *De religione Muhammedica*, zatim se nastavilo preko životopisa o Poslaniku Muhamedu (*La Vie de Mahomet*) Henri Comta de Boulainvilliersa, do neizbježnog francuskog prosvjetitelja Voltairea i njegovih stihova i dramskih djela posvećenih Muhamedu. Posebno su njemački pisci, filozofi i prevodioci u drugoj polovini XVIII stoljeća pokazivali naklonost prema temama islama, to se prije svega odnosi na Leibniza, Lessinga i Herdera. Štaviše, lično Herder je, kako navodi Katharina Mommsen, „vrlo rano, možda čak i u zimu 1770/71. dok je Goethe bio u Strasburgu, potaknuo Goethea na čitanje *Kur'ana*". (Mommsen 2008: 44)

Ništa manje važan za mladoga pisca nije bio i prvi prijevod Kur'ana sa arapskog Davida Friedricha Megerlina pod naslovom *Turkische Bibel (Turska Biblija)*, koju je sam prevodilac nazvao 'knjigom laži'. Goethe je ovaj prijevod pun mržnje i predrasuda (kao da je nastao u srednjem vijeku!) nazvao jadnim i, možda baš zbog toga, sam se još više okrenuo proučavanju svete knjige Muslimana. Pozitivan i afirmativan odnos prema temama islama dovest će do toga da će još uvijek mladi pisac islamske teme inkorporirati u svoja rana djela, i, što je još značajnije, njegov će se misaoni svijet i sistem poetiloških vrijednosti oblikovati pod uticajem istih.

Misija Poslanika da djeluje u svijetu, prenosi i tumači jednu Jedinu Istinu (nasuprot kršćanskom asketizmu i kontemplaciji), učenje o jednom Bogu, mnogobrojni citati iz *Kur'ana* koji pozivaju ljude „da u

prirodi prepoznaju svemoć Božiju“ (Mommsen 2008: 65), ljubav a ne strah od Boga, ljubav prema ženi i erotsko kao sredstvo razumijevanja i tumačenja Boga u ovozemaljskom prostoru, samo su neke karakteristike islamsko-sufijskog poimanja religijijske prakse koje su Goetheu bile bliske i koje je pisac inkorporiao u svoja djela, ili ih je prethodno (kada govorimo o sufizmu) sam izgradio na sličnim osnovama te ih kasnije, upoznajući se s njima, prihvatio i proširio u „divanskoj fazi“ stvaranja.

Goethe u svojoj pjesmi *Pjesma o Muhamedu*, poput Herdera koji piše o sličnosti Muhamedovog sna iz *Noćnog putovanja* i pjesničke misli, „izražava osjećaj vlastitog poziva pjesnika“ (Mommsen 2008: 61). Za njega je poslanstvo usko povezano sa samim pisanjem. Ne radi se kod Goethea o čisto teoretsko-filozofskom poimanju sličnosti, kao kod Herdera, koji kaže:

„Zar nisi nikad osjetio kako se gubi prostor i vrijeme? Kakve su to samo nebitne stvari, samo sijenka spram onoga što duša jesete? Kako je samo do ove duše da stvori prostor, svijet i vrijeme, kako i gdje to ona želi? I da si to samo jednom u svom životu osjetio probudio bi se za tren i tamni ostaci tvog sna učinili bi da se zakuneš da si noći prespavao, snio i činio: - zar bi ti onda Muhamedov san kao san mogao biti i jedan tren besmislen?“ (Mommsen 2008: 60-61)

Svojevrsno ontološko povezivanje poslanstva i književnoumjetničkog stvaranja kod Goethea se afirmira kroz etičke i pragmatične osobenosti pjesništva kao poslanstva. *Pjesma o Muhamedu*, pored teme o Paslaniku, definira i filozofsko-teoretski književni orijentir Goethevog stvaralaštva koje se bazira na činjenici da je Goethe pisanje smatrao posebnom djelatnošću: „Božijim poklonom, ali koja je za njega istovremeno bila i obaveza i zadatak, nalog od Boga“ (Mommsen 2008: 71). Mommsenova dalje elaborira:

Posebno u posljednjim stihovima *Pjesme o Muhamedu* postaje jasno, kako Goethe u čitavoj pjesmi iskazuje i svoj lični životni stil. Na isti način prihvatao je svoj zadatak, svoju službu pjesnika: da za ljude djeluje kao za svoju braću, da ih oduševljava, i uvodi u jedan uzvišeniji život. (Mommsen 2008: 71)

Njegova djela nemaju primat estetskog čina već i, kako smo rekli, prosvjetljenja samoga čitaoca u smislu prenošenja isitine i višeg stupnja razumijevanja vlastitog identiteta i svijeta koji ga okružuje. Takvi pasaži u *Patnjama mladog Werthera* vrlo su česti, od pouka

koje se kreiraju kroz moralne dileme o društvenim odnosima do univerzalnih razmišljanja o čovjekovoj individualnoj poziciji u svijetu. Taj pragmatični moralno-etički dio romana najčešće se, u romanu *Patnje mladog Werthera*, ogleda u konkretnoj kritici plemićkog staleža koji svoj „ugled" izgrađuje bježeći od „običnih" ljudi, stvarajući lažnu auru veličine:

Znam dakako da nismo isti, niti možemo biti isti, ali zato mislim da onaj koji smatra potrebnim kloniti se takozvanoga prostog svijeta, radi čuvanja svoga ugleda, zaslužuje jednak prezir kao i plašljivac što se krije pred neprijateljem jer se boji poraza. (Goethe 2002: 16)

Period u kojem je Goethe stvarao još uvijek je pod uticajima jake klasne podjele koja je podrazumijevala takve iluzorne identitete pa zato i ne čudi što je većina kritičkih osvrta upravo bila usmjerena prema tom staležu, dok je prema običnim ljudima pun razumijevanja. Ta kritika i analiza se proširuju kroz roman i na samokritiku Werthera, kao glavnog lika, kroz njegove moralne dileme prema društvu i ljubavnom trouglu u kojem se našao.

Pragmatična, poslanička, dimenzija Goetheovog romana, nastavlja se kroz romaneksnu strukturu i prenosi na plan univerzalnog pozicioniranja mladog i slobodnog intelektualca u takvom svijetu. Tako da, patnje Werthera, dakle, nisu samo ljubavne, one su, u ovom segmentu, uzrokovane i egzistencijalnim položajem čovjeka, prevashodno, kako smo rekli – umjetnika/intelektualca:

Oh, prijatelji moji dragi! Zašto rijeka genijalnosti tako rijetko teče? Gdje su njezini visoki valovi da vas snažno zapljusnu i potresu vam zapanjenu dušu? Prijatelji dragi, s obje strane rijeke stanuju sređena gospoda, kojima bi bujica upropastila kućice s vrtovima, lijehe tulipana, zelje u povrtnjaku. U strahu od te opasnosti, gospoda su na vrijeme izgradila nasipe i kanale. (Goethe 2002: 21)

Ovoj egzaltiranoj pohvali genijalnosti prethodi razmišljanje o ontološkoj poziciji ljubavi i umjetnosti:

„(...) Rasporedite svoje vrijeme, jedan dio odredite za rad, a djevojci posvetite samo sate odmora! Izračunajte svoje prihode, čuvajte novac koji vam treba za život; što preostane, slobodno upotrijebite za darivanje djevojke, ali darovi neka ne budu previše česti, dosta je obdariti je za rođendan, za imendan itd."- *Ako mladić*

prihvati taj savjet, eto nam urednoga čovjeka kakva društvo treba, mogao bih ga preporučiti vladaru da mu omogući karijeru. Ali s njegovom je ljubavi kraj! A ako je umjetnik, bit će kraj s njegovom umjetnošću! (kurziv K-S) (Goethe 2002: 21)

Pragmatično djelovanje Goetheove misli pronalazimo i na psihološkoj ravni analiza i „savjeta", uslovno rečeno, kao što je slučaj sa čitavom raspravom o zlovolji kao poroku. Nakon prijateljskog razgovara i šetnje Werthera i Friederike, župnikove kćerke, njen izabranik gospodin Schmidt postaje ljubomoran, kvareći na taj način lijep trenutak prijateljske i potpuno nevine sreće dvoje ljudi. Slijedi rasprava:

"Mi, ljudi, često se tužimo", počeh, "da je dobrih dana malo, a da je loših dana puno, a te su tužaljke ponajviše bez temelja. Kada bismo uvijek imali otvoreno srce za radosno prihvaćanje dobra što nam ga Bog svakog dana sprema, mi bismo onda stekli snage da podnesemo i zlo, ako naiđe."

"Vi ubrajate zlovolju među poroke, ja mislim da je to pretjerano."

- "Nije pretjerano", bio je moj odgovor, "jer sve što činimo na svoju vlastitu štetu i na štetu svojih bližnjih zaslužuje da bude nazvano porokom. (Goethe 2002: 37-38)

Ili, opis odnosa prema ljepoti i ljubavi, koja ga okružuje a koju svojim lošim odnosom prema srećnom *elan vitalu* izvitoperuje u sredstvo stvaranja razdora među ljudima:

Osam dana već traje najodvratnije vrijeme, a meni je od toga dobro. Jer otkako sam ovdje, kad god bi svanuo koji lijep dan, uvijek bi mi ga netko pokvario ili oskvrnuo. Neka pada kiša, neka pršti snijeg, neka dođe led, neka ga otopi poplava - znam da tada u stanu nije gore nego vani, ili obratno, a to mi je dobro. A ako ujutro izađe sunce i obeća divan dan, meni uvijek dođe da viknem: "Evo ljudima opet nečeg lijepog s neba, da se imaju oko čega svađati!" Nema ničega oko čega se ne bi svađali! Jedan drugome kvare zdravlje, ugled, dobro raspoloženje, odmor! I to najčešće iz gluposti, nerazumijevanja, uskogrudnosti, a kad ih čovjek sluša, čini se da to rade s najboljom namjerom. Ponekad bih te ljude na koljenima zamolio da se suzdrže od srdžbe i bijesa, jer tako gaze vlastitu dušu. (Goethe 2002: 71)

Dobročinstvo i solidarnost, koji su dio poslaničke dubokohumane Goetheove misli, osnova su i islamske i kršćanske religije, ali se u islamu u većoj mjeri potenciraju. U *Patnjama mladog Werthera* dobročinstvo i plemenitost, pored ostalih stvari, osnova su velike ljubavi prema Loti:

Oko djevojke lijepa stasa, srednje visine, u jednostavnoj bijeloj haljini, ukrašenoj blijedo-crvenim trakama na nadlakticama i grudima, okupilo se šestero djece od dvije do jedanaest godina da im dade kruha. Svakome je mališanu odrezala krišku crnoga kruha, nekom veću nekom manju, već prema uzrastu i apetitu. Činila je to vrlo ljubazno, a oni su tako prirodno govorili "Hvala". Dizali su ručice uvis prije nego im je odrezala kruh, a kada su svoju malu večericu dobili, odmah su otišli, netko skokom, netko tko je bio tiha temperamenta polaganim korakom. Došli su pred dvorišna vrata da gledaju strane osobe i kočiju u kojoj će se njihova Lotta odvesti. (Goethe 2002: 26)

Iste osobine susrećemo kasnije i u Lotinom pomaganju bolesnicima i prijateljima. Segment dobročinstva Goethe je izuzetno cijenio i u kršćanstvu, što opravdava njegovo duboko poštovanje prema Svetom Rochusu, svecu koji je služio ljudima razdijelivši sav svoj imetak i rizikujući vlastiti život na tom putu. Međutim, Goethe iz kršćanske misli uglavnom preuzima ono što se podudara sa islamskim učenjem, kaka zapaža Katharina Mommsen, Goetheov pohvalni govor za Sankt Rochusa koncipiran je na taj način da on „iz kršćanskih ideja preuzima ono što se u biti poklapa sa islamom i sa etikom Spinoze" (Goethe 2008: 103). U *Poeziji i stvarnosti* (III dio, knjiga 14.), Goethe piše: „Biti nesebičan u svemu, biti najnesebičniji u ljubavi i prijateljstvu, bila je moja najveća želja, moja maksima, moje djelovanje (Mommsen 2008: 103-104). S tom razlikom, kako dobro zapaža Mommsen, što se kod Goethea u „motivima dobročinstva ne nailazi na trgovačku svijest u formi obećavanja raja ili očekivanja raja" (Mommsen 2008: 152) već se nagrada u osjećanju dobročinstva ostvaruje na ovozemaljskom svijetu. To djelovanje, ta pragmatična dimenzija vjere, jeste ono što predstavlja temeljnu sličnost poslaničke i umjetničke prakse za Goethea, kako dalje zapaža Mommsen:

Djelovanje je bitno. Goetheova velika doza sumnjičavosti prema institucionaliziranju kršćanstva je poznata. Ukoliko se uopšte mogao oduševiti nečim kršćanskim, onda je to bilo onda kada je u tome vidio neku praktičnu korist. Zato je volio ličnosti poput Sankta Rochusa. Goethe je odmah usvojio lik Sankta Rochusa, lik sanjara i čovjeka

ispunjenog ljubavlju prema bližnjima, i suprostavio ga mnogim svojim savremenicima, posebno romantičarima i njihovoj pobožnosti koja je često bila samo duhovna gluma. (Mommsen 2008: 104)

Takvo poimanje razlike između kršćanstva i islama nailazimo i kod Dželaluddina Rumija:

Isaov put bio je trud u samoći i suzbijanje strasti, a put Muhameda, neka su mu Božiji blagoslovi i mir, bio je – narav i stegu žene i drugih ljudi trpjeti. Ako ne možeš putem Muhameda, hodi makar Isaovom stazom, da ne bi potpuno bez puta ostao. (Rumi 2011: 130)

Isa/Isus je i po shvatanju Goethea i islama identičnih karakteristika kontemplacije i suzdržavanja, nasuprot Muhamedu koji simbolizira aktivnost – djelovanje.

Goetheova orijentacija u književnosti, kako smo naveli, jeste i spoznajna, *naučna*, a ne samo estetska, što predstavlja snažan razlog zbog čega je Goethe bio toliko impresioniran islamom. Islam, za razliku od kršćanstva, upravo propagira učenje, znanje, dok je u kršćanstvu znanje, nauka, nešto što je odvojeno od religije, kako dobro zapaža Mommsen:

Od Muhameda se prenosi izjava: „Tražite nauku pa makar i u Kini!" Na osnovu ovog pozitivnog suda o ljudskom znanju i razumu od strane Poslanika, i na osnovu mnogobrojnih poziva iz *Kur'ana* upućenih ljudima da u priordi prepoznaju Božije djelovanje, dolazi do procvata nauke u ranom dobu vladavine Abasida, na čemu se zasnivaju nazori potpune okrenutosti svjetlu islamskih filozofa i pjesnika, u kojima je Goethe nalazio ohrabrenje, utjehu i radost u svojim orijentalnim istraživanjima za vrijeme *divanske epohe*. U očitoj suprotnosti s tim bilo je neprijateljsko raspoloženje prema nauci u kršćanskim crkvama, gdje su se vjerovanje kao i Bog i prioroda posmatrali potpuno odvojenim. (Mommsen 2008: 110)

Ali, ipak, prije spoznaje, učenja o životu, ostaje da je osnova Goetheove misli, dobročinstvo, humanost u svakom svom obliku – srce, kako bi to sam Goethe opisao:

On i u mene cijeni više pamet i talente nego srce, premda mi je srce jedini ponos, ono je izvor svega, samo ono: i izvor snage, i blaženstva, i nesreće. Što se tiče mojega znanja, može ga steći svatko - ali ovakvo srce imam samo ja. (Goethe 2002: 79)

Čitajući prevod *Kur'ana* i zapise o životu Muhameda a.s. Goethe se zainteresirao za činjenicu da je Muhamed a.s. bio nepismen... Ta činjenica je izuzetno važna u religijskom poimanju islama, kako dobro zapaža Anamarie Schimel:

Ova osobina je u središtu islamske pobožnosti, jer kao što je u kršćanstvu Marija morala biti djevica da bi primila i svijetu poklonila nestvorenu riječ Božiju koja će se kroz nju inkarnirati, tako je i poslanik morao biti nepismen kako bi nestvorena riječ, koja će se kroz njega manifestirati u vidu knjige, mogla biti čistom. On je bio kao posuda, neuprljan intelektualnim znanjem, tako da je povjerenu riječ neuprljanu mogao prenijeti dalje. (Mommsen 2008: 63)

Sličnosti sa Poslanikom u *Patnjama mladog Werthera* očituju se i na planu filozofske orijentacije Goetheove misli koja mora, na neki način, krenuti iz „nulte tačke", kako sam pisac navodi: „Zanos vlastitog srca dovoljan mi je!" (Goethe 2002: 16). Ali to ne znači odbacivanje svega onoga Drugog, Goethe itekako koristi, ne samo različite izvore već i vlastitost promatra kroz ono Drugo. U knjizi *Morphologie*, Goethe kaže:

Ovim priznajem da se zadatak koji je oduvijek zvučao tako značajno: „Spoznaj sam sebe!" meni činio oduvijek sumnjivim, kao lukavstvo tajnog saveza svećenika, koji čovjeka zbunjuju nemogućim zadacima i koji ga žele skrenuti sa djelovanja na ovom svijetu ka lažnoj spokojnosti. Čovjek poznaje samo sebe, ukoliko poznaje svijet, koga uočava samo u sebi, a sebe samo u njemu. Svaki novi predmet otvara u nama novi organ. (Mommsen 2008: 113)

Goetheovu poetika, u ovom dijelu, čini u velikoj mjeri identičnom sa učenjem P. Rikera o sopstvu kao drugom:

Sasvim je drugačije ako se dovedu do para drugost i sopstvo. Naš naslov naglašava jednu drugost koja nije – ili nije samo – rezultat poređenja, jednu drugost koja bi mogla da bude konstitutivna za samo sopstvo. *Sopstvo kao drugi* od početka naglašava da ipseitet sopstva implicira alteritet do tog stepena da se jedno ne može misliti bez drugog, da prije jedno prelazi u drugo, kako bi se reklo hegelovskim jezikom. (Riker 2004: 10)

Niti jedan lik u romanu se ne može tumačiti bez cjelokupnog bića onog Drugog. Wertherovo značenje, kao lika, ili Albertovo, Lotino, nemoguće je bez cjeline likova koji ih okružuju.

Goethe je, također, smatrao da je izgovorena riječ i doživljaj iznad napisane, susrećemo to u eksplicitnim stihovima *Zapadno-istočnog divana*: „Kako je riječ tamo tako dragocjena bila, / Jer riječ je govorena bila“ (Glasnik 2007: 639). U *Patnjama mladog Werthera* postoji „prethodnica“ takvog jednog stava, u autopetskim pasažima susrećemo razmišljanje da se treba pisati bez naknadnog dorađivanja: „Ja volim raditi po nadahnuću pa kako bude“ (Goethe 2002: 67).

Pored toga, bez obzira na negiranje islamske ortodoksije koja ajete iz *Kur'ana* pogrešno interpretira u duhu ajeta koji govore da Božija riječ nije pjesništvo, što je vodilo odbacivanju pjesništva kao takvog, a ne samo onoga od kojeg nema nikakvog dobra i koje je usmjereno samo na razvrat, bogatstvo arapskog pjesništva je bio preduslov da se Božija riječ iz *Kur'ana* tako dobro prihvati, kako dobro zapaža Herder:

Njihova poezija, njihovi govori i njihove oštroumne poslovice uspoređivani su sa biserima te su njima otkrivane sume mudrosti, duhovitosti i radosti, prema čemu je sve drugo bezvrijedno.

Takvi su bili Arapi prije Muhameda i mi znamo šta je on, zahvaljući njihovom ukusu za poeziju učinio za svoju religiju. Njegov je „Kur'an“ u toj mjeri uticao na njih, jer je imao tako uzvišena poetska mjesta: nije se moglo ni zamisliti da to potiče s Neba. (Mommsen 2008: 61-62)

Sličnost uzvišene poetike Kur'ana je, također, i segment u kojem je Goethe pronalazio sličnosti svoje poetike sa islamskom religijom, kao vrstan majstor riječi.

Jedan period života Goethe se intenzivno družio sa pietistima i prijateljicom, također sljedbenicom pietizma, Susanne von Klettenberg, ali se u tom krugu osjećao kao strano tijelo, tragajući za svojim religijskim svjetonazorom. Takvo Goetheovo raspoloženje pronalazimo, u ranom razdoblju njegovog religijskog uobličavanja, u djelu *Godine učenja Wilhelma Meistera* u kojem kaže:

Skromno sam vjerovao posmatranjima drugih; potpuno sam se predao težnjama da me se preobrati koja su dolazila od pijetističkog pokreta iz Hallea što ga je osnovao August Hermann Francke, a čitavo moje biće nije moglo pronaći odgovarajući put.

Prema tom planu, promjena srca mora započeti dubokim strahom od grijeha; (...) (Mommsen 2008: 68)

Našao ga je u islamu koji je propagirao prisan i neposredan odnos prema jednom Bogu, bliskost sa prirodom (koja se uklapala u Goetheov raniji uticaj Spinozine *Etike*) te ljubav, a ne strah, koja će, naročito u sufijskoj umjetnosti, doći na pijedastal vrijednosti. Sufijsku poeziju Goethe nije poznavao dok je pisao *Patnje mladog Werthera*, ali je pod uticajem prevoda *Kur'ana* razvio religijska osjećanja i, uopšte uzev, filozofiju života koja se zasnivala na ljubavi a ne na strahu od Boga.

U sufijskoj umjetnosti, kao i kod Goethea, priroda je, ne samo izvor i medij za stvaranje simbola, već i osnova sufijske filozofije. U fragmentima *Tragedije o Muhamedu*, pisanim prema Volterovoj drami o Poslaniku, Goethe piše:

Muh: Zar ga ti ne vidiš? Na svakom mirnom izvoru, pod svakim probeharalim drvetom On me susretne žarom Svoje ljubavi. Kako Mu zahvaliti – On je moje grudi otvorio, odstranio tvrdu ljusku moga srca, da mogu osjetiti Njegovo ime. (Mommsen 2008: 74)

Priroda je jedno od uporišta romana *Patnje mladog Werthera,* filozofski orijentir i resurs formalno-umjetničke dimenzije romana. Na samom početku romana, kao poetski prolog unutrašnjeg pripovjedača, ali i poetske autorefleksije samog autora, nailazimo na sljedeće riječi: „To me je učvrstilo u odluci da se u umjetničkom radu strogo držim prirode. Samo je ona beskrajno bogata, samo je ona kadra stvoriti velika slikara" (Goethe 2002: 21-22). U nešto drugačijoj formulaciji dalje se piše:

Što sam ti nedavno govorio o slikarstvu, vrijedi dakako i za pjesništvo: dosta je uočiti bitno i odvažiti se da ga točno izrazimo; što kraće, to bolje. Ja sam, primjerice, danas vidio krasan prizor, dosta je da ga samo "prepišem" u riječi i eto najljepše idile na svijetu. (Goethe 2002: 25)

Njegov repertoar stilskih figura koje svoju snagu crpe iz prirode je izuzetno širok, baš kao i kod sufijskih pjesnika, priroda je nešto izvanjsko – izvan čovjeka, kroz koju čovjek saznaje o sebi – ali i shvatanje čovjeka kao dijela prirode, sa istovjetnim osobinama: „Kao što se priroda priklanja jeseni, tako se jesen zbiva u meni i oko mene. Moje lišće žuti, lišće je na obližnjem drveću već palo" (Goethe 2002: 82).

Pored prirode, odlika sufijskog pjesništva jeste strastvena ljubav prema ženi. U sufijskoj poeziji ta ljubav je alegorijska supstitucija

za izbjegavanje direktnoga očitovanja prema Bogu, kod Goethea je ovozemaljska ali je po intenzitetu, njenoj neostvarivosti, čistoti, svrsi (kao medija za višu spoznaju) bliska sufijskoj. Kad kažemo ovozemaljska, označavamo samo njegovo isključivanje onostranog – što ne znači da se ono (onostrano) ne tumači i ne razumijava kroz ljubav. U Romanu *Patnje mladog Werthera* prisutno je više likova koji su reprezenti takvog jednog osjećanja. Na samom početku romana opisan je lik sluge koji se zaljubljuje u svoju gazdaricu, što Werther, kao unutrašnji pripovjedač, opisuje sljedećim riječima: „U svomu životu nisam još vidio da tako strastvena žudnja, tako vrela, neugasiva želja postoji istodobno s takvom čistoćom“ (Goethe 2002: 24). Wertherova ljubav prema Loti ima, također, manifestira se na sličan način: „Pa još kad me upitaju kako mi se Lotta sviđa! Sviđa! Smrtno mrzim tu riječ. Kakav bi to bio čovjek kojemu se Lotta samo sviđa, kojemu ne ispunja sav razum, sva osjećanja!“ (Goethe 2002: 41). Wertherovu prirodno čistu ljubav prema Loti, a po tome blisku sufijskome pimanju ljubavi, po silini i intenzitetu, najbolje opisuje rečenica: „Otada me nije briga što je sa suncem, mjesecom, zvijezdama, neka samo rade svoj posao, ja ne znam kad je dan kad je noć, sav je svijet oko mene iščeznuo“ (Goethe 2002: 33). U slučaju sufijske poezije erotika je samo simbol ljubavi prema Bogu, ali je ontološki identična sa Wertherovom, jer ne prelazi u konkretizaciju, ostajajući čista i sveta:

Krvotok mi se ubrza kad moj prst slučajno dirne njezin, kad nam se noge ispod stola sretnu. Bježim kao od vatre, ali me tajna sila ponovno tjera k njoj - hvata me vrtoglavica. U svojoj nevinosti, u svojoj prostodušnosti ona ne zna kako me ti mali dodiri muče. Kad u razgovoru stavi svoju ruku na moju ili mi radi veće uvjerljivosti svojih riječi dođe bliže, pa mi usne osjete nebeski dah njezinih usta, čini mi se da tonem, da me je poplavila oluja. - Oh, Wilhelme, hoću li se ikad usuditi da ovu nebesku pojavu, ovo povjerenje...! Znaš što hoću reći. Ne, moje srce nije tako pokvareno! Ali slab jesam! Dovoljno sam slab! - A to je, zar ne, ipak pokvarenost?

Ona mi je sveta. Svaka požuda zamire u njezinoj nazočnosti. Ne znam kako mi je kad sam s njom. To je kao da mi se duša izokreće u živce. (Kurziv K-S) (Goethe 2002: 45)

Ali ni taj odnos sufijske poezije, kao i Goetheove književnosti, ne može se sagledavati samo kroz prizmu nevine erotike, odaljene od ovozemaljskog – i kod sufista i kod Goethea taj erotski naboj prisutan

je i kao opis ljudske strane ličnosti i Božijeg čuda na zemlji. Čudo je jer je jako, jer nas pokreće, ima energiju i oblik Božije ruke, ali je u svojoj konkretizaciji platonističkog karaktera – nečega što se ne može posjedovati niti spoznati u potpunosti. Signifikativno je ovdje i pominjanje vatre – „Bježim kao od vatre, ali me tajna sila ponovo tjera k njoj (...)" (Goethe 2002: 45) – koja u ovom kontekstu ima identično značenje sufijskog leptira i svijeće. Leptir leti oko plamena svijeće koji simbolizira svjetlo vjere, putpuno sjedinjavanje i utapanje u beskraju Božije milosti, let ka plamenu rezultira sagorijevanjem i poništavanje posljednjih ostataka sepstva:

Razum je kao leptir, a Voljeni je kao svijeća. Iako leptir na svijeću navaljuje i tako sebe uništava i spaljuje, on je leptir, jer mu svijeća ne da mira makar mu ona nanosi nesreću i bol i spaljuje ga. Ako pak postoji leptir koji svijeći ne hrli i prema njezinoj svjetlosti ne navaljuje, to leptir nije. A ako leptir u svjetlo svijeće pohrli i ne izgori, to nije svijeća. (Rumi 2011: 65)

Na simboličkoj ravni, ljubav Werthera prema Loti je istog konačnog, tragičnog kraja, ona je otjelovljenje prirode i čuda Božijeg na zemlji kroz kojeg Werther spoznaje smisao ljubavi i smisao života uopšte, a samim tim i smisao postojanja Boga na zemlji. Mada, treba naglasiti, da i u ovom slučaju ne postoji eksplicitna veza sa onozemaljskim, kod Goethea sve što se dešava – dešava se u ovozemaljskom životu. Sličan simbolu leptira, kod Goethe je simbol magnetnog brda, u *Patnjama mladog Werthera*:

Baka mi je pričala priču o magnetnome brdu: iz brodova koji bi došli preblizu, odjednom bi izletjela sva željeznarija, čavli bi letjeli k brdu, a jadni bi mornari stradali ispod greda koje bi se bez čavala rušile. (Goethe 2002: 46)

Ta bliskost Goethea i sufizma, dakle, ta renesansna dimenzija spoznaje Boga, prividna okrenutost ovozemaljskom, različite su forme, ali, istovremeno, i ontološke istovjetnosti. Zanimljiva je činjenica da je Goethe sam, čitajući prevod *Kur'ana* i biografije Muhameda a.s. razvio skoro identičan religijski odnos kao i sufije (s čijom umjetnošću će se on tek kasnije susresti, identificirati se s njom, napajati i pronalaziti sličnosti sa svojim, već izgrađenim, religijskim pogledima).

Goethe generalno staje u odbranu istinskih dubokih ljubavnih osjećanja, što također spada u poslaničku dimenziju njegovog

književnog stvaranja, u pismu Wilhelmu, u kojem mu piše o sudbini seljaka/sluge koji se zaljubio u svoju gazdaricu i borio se za nju stoji:

Ljubav, vjernost, strast nisu dakle nikakvi pjesnički izumi. Ljubav poput opisane živi, postoji u svojoj najvišoj čistoći u ljudskome sloju što ga nazivamo neobrazovanim, sirovim. Nama obrazovanima obraz je ništa! Pročitaj opis ovoga slučaja s pobožnim poštovanjem, lijepo te molim. Ja sam danas tih i smiren dok ovo pišem: vidiš po rukopisu da ne srljam i ne drljam kao inače. Čitaj, ljubljeni moj, i misli pritom da je to i slučaj tvoga prijatelja. Da, tako mi se dogodilo, tako će mi biti, a nisam ni upola odvažan, ni upola odlučan kao taj nesretni seljak - ne usuđujem se ni usporediti s njime. (Goethe 2002: 84)

Istinska i duboka ljubav koju Werther osjeća prema Loti jeste izvor i nadahnuće kroz koje on razmišlja o smislu života – lajtmotiv koji se proteže kroz čitavo djelo: „Puno toga ja imam, ali sve mi to guta ljubav prema njoj. Puno toga imam, ali bez nje nemam ništa“ (Goethe 2002: 90).

Kada govorimo o Goetheovoj religioznosti, treba naglasiti da on vrlo često uvodi kontradiktorne stavove, posebno na primjerima *Prometeja* i *Pjesme o Muhamedu*, ali ta kontradiktornost, kako dobro zapaža K. Mommsen „ne potiče od elekticističkog indiferentizma, u filozofskim pitanjima, što se povremeno pripisuje Goetheu, nego upravo odgovara njegovoj moćnoj i širokoj misli“ (Mommsen 2008: 77). Njegov filozofsko-religijski diskurs je konstantan i ogleda se u slijeđenju izvanistitucionalne religioznosti – individualni religijski „miks“ – koji se ogleda u propagiranju dobročinstva, ljubavi i erotike kao izvora osjećanja Božije prisutnosti na zemlji i Božijeg poimanja uopšte. On nam otvara put ka jednoj dubokohumanoj ideji jedinstva svih religija, ne skrnaveći na taj način niti jedan bitan postulat zasebnih religija, otvarajući nam put ka jednom drugom svijetu... To, sa stajališta književnoumjetničke valorizacije, postaje od iznimne važnosti, jer, kako ističe Edin Pobrić: „Roman koji ne otkriva dotad nepoznati dio postojanja nije moralan. U tom smislu, čini se, saznanje je jedini moral romana“. (Pobrić 2018: 22). Goethe se nije mogao pronaći u kršćanskoj religijskoj misli koja se zasnivala na slavljenju Boga izvan ovozemaljskih okvira, izvan prirode, zbog toga mu se islamska realigija činila puno sličnijoj njegovom religijskom svjetonazoru. Mi ne možemo u ovom kontekstu govoriti o vjerskoj pripadnosti Goethea islamu ili kršćanstvu – on ne pripada nijednoj religijskoj zajednici u potpunosti – pripada

svom jedinstvenom religijskom osjećaju koji je „miks" obje religije, ali se ontološki više naslanja na islam, pogotovu u samom poimanju Boga, Njegove Jednosti: „Goetheova vlastita predstava o Bogu podudarala se u tome s muslimanskom i kao i oni i Goethe je naglašavao da je i Krist „sam vjerovao u jednog Boga" (Mommsen 2008: 158). U pjesmi *Zalog blagoslova*, također, primjetno je razumijevanje Isusa na način na koji ga shvataju muslimani:

(...) Goethe objavljuje da i on poput Muhameda odbija kršćansko učenje o Isusu kao Bogu-Sinu, dakle, on staje na stranu islama u tački koja predstavlja odlučujuću razliku u razlici između islama i kršćanstva, te slavi obnavljanje monoteizma od strane Muhameda. (Mommsen 2008: 159)

Ali, u *Patnjama mladog Werthera* on još uvijek koristi klasične krišćanske obrasce kada piše o religijskim temema:

A ti, dobri Bože, smatraš gledajući s neba da na zemlji ima samo djece, male i stare djece. Kojoj se od njih više raduješ, to je davno objavio tvoj sin. A odrasli kažu da vjeruju u njega i pritom neće da čuju što je kazao – i to je svojstvo starih! Odgajaju djecu tako da ih oblikuju prema sebi i... (Goethe 2002: 55)

Mada se već i u *Wertheru* osjeća taj primat jednog Boga, koji će u kasnijoj epohi stvaranja prerasti u opšte mjesto Goetheove poetike. U *Patnjama mladog Werthera* se ponajbolje vidi taj religijski „miks", koji mi ovdje prepoznajemo kao individulnu Goethevu religiju... U onom dijelu romana kada Lota mimo crkvenih pravila, da bi utješila djevojčicu, govori da će joj voda pomoći i odstraniti mogućnost da u starijim godinama dobije bradu, Werther svom prijatelju Wilhelmu objašnjava taj prizor:

Kažem ti, Wilhelme, gledao sam taj prizor s više poštovanja nego što bih gledao nečije krštenje vodom. Kada se Lotta vratila gore, došla mi je želja da pred nju kleknem kao pred proroka koji je isprao grijehe svoga naroda. (Goethe 2002: 40)

Werther ovaj čin običnog dobročinstva postamentira iznad svetog krštenja, što je veoma blisko duhu islamske misli, ali i pominjanje proroka koji tagođer stoji iznad kršćanskih ceremonijala prema kojima je Goethe iskazivao zazor – dajući primat konkretnom djelovanjema u svijetu.

Sudbinsko određenje ljudskog života protkano je kroz većinu Goetheovih djela pa i kroz *Patnje mladog Werthera*. Sudbinski predodređena egzistencija je ključni segment islamskog vjerovanja kojeg nema u najranijim djelima Goethea, ali ga već pronalazimo u *Wertheru*. To sudbinsko određenje ljudske egzistencije proteže se od konkretnih, svakodnevnih stvari, do krajnje zapisane putanje ljudskog života, kao što je slučaj sa usporedbom Wertherove i sudbine sluge koji je zavolio svoju gazdaricu – obojica zavaršavaju tragično. U raspravi koju Werther vodi u nadi da slugu opravda i spasi, jedna rečenica iz dijaloga za Werthera postaje znak sudbine:

Starac mu je na kraju ponovio nekoliko puta: "*Toga se čovjeka ne može spasiti!*"

Koliko su ga te riječi pogodile, znamo iz jedne ceduljice koja je nađena među njegovim papirima, a očito je bila napisana baš toga dana:

"Tebe se ne može spasiti, nesretniče! Posve jasno vidim da se nas ne može spasiti." (Kurziv K-S) (Goethe 2002: 102)

Sudbina u islamskoj religiji na prvom mjestu označava znanje/dopuštanje: „I nijedan list ne opadne, a da On za njega ne zna; i nema zrna u tminama Zemlje niti ičeg svježeg niti ičeg suhog, ničeg što nije u jasnoj Knjizi" (*Kur'an*, sura *El-En'am*, ajet 59.). Ona se može promijeniti ukoliko se čovjekovo vjerovanje i činjenje na ovom svijetu popravi, to vidimo u brojnim ajetima u *Kur'anu*, jedan od upečatljivih je sedamdeseti ajet sure: *El-Furkan*: „Ali onima koji se pokaju i uzvjeruju i dobra djela čine, Allah će njihova hrđava djela u dobra promijeniti, a Allah prašta i samilostan je" (*Kur'an*, sura *El-Furkan*, ajet 70.). Ali, postoje u islamskom vjerovanju sudbinski određene ontološke postavke egzistencije koje se ne mogu promijeniti, sadržane u knjizi *Levhi Mahfuz* čiji sadržaj, u cjelosti, poznaje jedino Sveznajući. Takvo tumačenje sudbine pronalazimo i kod Goethea... Njegovo shvatanje sudbine je upravo znanje, predosjećaj zle kobi, ali i sudbinski određene egzistencije. Goethe, u jednom razgovoru s Friedrichom Wilhelmom Riemerom u novembru 1807. g., kaže:

Ono što ljudi u svojim postupcima ne uzimaju u obzir ili ne mogu uzeti u obzir, i što je najuočljivije tamo, gdje bi se njegova veličina trebala činiti najljepšom – slučaj kako to oni nazivaju – eto to je Bog, koji se pojavljuje sa svojom svemoći i kroz najsitnije se uzdiže. (Mommsen 2008: 100)

Ali, kako smo već rekli, sve sudbine nisu nepromjenjive, ili nisu identične, iako potiču od istog grijeha ili uzroka, takvo islamsko učenje pronalazimo i u *Patnjama mladog Werthera*:

Molim te, dragi Wilhelme, nemoj misliti da sam na tebe ciljao kada sam napisao da su ljudi koji od nas traže da se pokorimo neumitnoj sudbini – nesnosni. Nisam ni pomislio da bi to moglo biti tvoje stajalište. U načelu imaš pravo. Samo, dragi moj, u svijetu se problemi vrlo rijetko rješavaju na način "ili-ili": osjećanja i načini postupanja javljaju se u mnoštvu prijelaznih oblika, kao što između kljunastoga i tupog nosa ima puno inačica. Nećeš mi dakle uzeti za zlo, ako se pokušam provući između "ili-ili", premda tvoje dokaze priznajem. (Goethe 2002: 47)

Svi ovi elementi islamsko-sufijske misli u *Patnjama mladog Werthera* i u ranijim Goetheovim djelima doći će još više do izražaja kada se Goethe upozna sa djelima sufijskog pjesnika Hafiza. U njemu će on prepoznati tu misao koju je Goethe i sam razvijao:

Za Goethea je Hafiz bio pjesnik najvišeg stupnja i vrijedan najvišeg poštovanja, to se osjećao izazvanim od njeg. U njemu je Pjesnik prepoznao osobu bliskog duha koja je objedinjavala mistična osjećanja i volju za ovosvjetskim životom, duboku religioznost s duhovnom gipkosti i antiklerikalni podsmijeh. Okolnosti vremena u kojem je živio Hafiz, Goethe je također prepoznao u vlastitom vremenu. (Mommsen 2008: 123)

Sufijska poezija, pa i Hafizova, i Goetheova književnost ne govore o Paklu – govore o Raju, o ljubavi i prijateljstvu kao osnovi vjerovanja i prakticiranja vjere. Još je zanimljivija ona činjenica koju smo već istaknuli, da je Goethe sam, samo na bazi prevoda *Kur'ana* i oskudnih dodatnih zabilješki o životu Muhameda uspio već u najranijim radovima razviti sufijski osjećaj Boga i poslanstva koji će se kasnije u „divanskoj epohi" samo dodatno produbljivati.

Goetheova misao, kako smo vidjeli, prožeta je religijskim diskursom koji je vrlo često okrenut kritici – posebice kršćanskog poimanja Božije riječi – ili na pojašnjavanja određenih biblijskih dogmi, uvijek na fonu dovođenja Božije riječi na ravan ovosjetskog značenja:

Što je drugo ljudska sudbina osim nužde da se otrpi što je komu dano i da se kalež ispije do dna? Taj je kalež Bogu bio gorak kada mu ga

je nebo stavilo na njegove ljudske usne, zar da se dakle ja pravim važan i reknem da mi je sladak? Zašto da se stidim u strašnome času kad moje biće dršće između bitka i nebitka, kad munja prošlosti osvjetljuje mračni ponor budućnosti, kad sve oko mene tone, kad moj svijet propada? Zar to nije glas stvorenja pritiještena u sebe, koje samo sebi nedostaje, koje nezadrživo pada u ponor, na najdublje dno svojih uzaludno utrošenih snaga, koji škrguće: "Bože, Bože, zašto si me ostavio?" Trebam li se sramiti tih riječi, trebam li se u tome času suzdržavati i ne izgovoriti riječi od kojih se nije mogao suzdržati ni onaj koji svija nebo kao plavi rubac? (Goethe 2002: 92)

I u ovom citatu prepoznajemo islamsko učenje o sudbini i kritiku kršćanske, ali i islamske misli koja, također, propagira da za ovim svijetom ne treba žaliti, da je on samo korak prema onostranom. Za Goethe nije upitno postojanje Boga, na onaj način na koji ga pisac doživljava, za Goethea je jedino bitno da razumije i pojasni sebi i čitaocu emotivno ustrosjstvo ličnosti koja gubi tlo pod nogama.

Ovim radom smo, nadamo se, uspjeli pokazati da su naše hipoteze, možda isuviše smjele s obzirom na genezu Goetheovog bavljenja islamom, bile opravdane i utemeljene. Naime, iako se radi o romanu napisanom i objavljenom u ranoj stvaralačkoj fazi, ispostavilo se, zahvaljujući autorima koji su se bavili odnosom Goethea i islama, prvenstveno Katharini Mommsen, da ovaj roman nudi jedan sasvim novi ključ razumijevanja, da cijeli jedan spektar ideja, motiva, simbola, alegorija i drugih figura duboko je povezan sa učenjem islama i poetikom sufizma. Pokušali smo ukazati na neke od njih i otvoriti nove horizonte za buduća opsežnija komparativna bavljenja odnosima kršćanstva i islama u Goetheovoj misli.

Literatura:

1. Goethe, J. V. (2002): *Patnje mladog Werthera*, Grafex, Mostar&Široki Brijeg.

2. Hadžić, Salim A. (2007): *Pjesma „Hidžra" od* Getea, Glasnik Rijaseta islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, broj 7-8, str. 623-641.

3. Herder, Johann Gottfried (2002): *Sculpture. Some Observations on Shape and Form from Pygmalion's Creative dream*, edited and translated by Jason Gaiger, Chicago&London.

4. *Ku'ran*, preveo Besim Kurt, El-Kelimeh, Sarajevo, 2019.

5. Mommsen, Katharina (2008): *Goethe i islam*, Dobra knjiga, Sarajevo.

6. Pobrić, Edin (2018): *Roman i manirizmi moderne, znak i znanje,* Biblioteka Logos, Sarajevo.

7. Riker, Pol (2004): *Sopstvo kao drugi*, Jesen, Beograd.

8. Rumi, Dželaluddin (2011): *Tajne uzvišenosti*, Bookline, Sarajevo.

izvorni znanstveni članak / original scientific article

IBN RUŠD DANAS

Orhan BAJRAKTAREVIĆ
Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu
e-mail: orhan.bajraktarevic@gmail.com

ABSTRACT

Novi razvoj Ibn Rušdove filozofske tradicije unutar širih filozofskih i orijentalističkih krugova dolazi do izražaja u prvoj polovini XX vijeka i to sa njegovim arapskim filozofsko-istraživačkim tekstovima koji se, uz velike napore arapskih ali i nearapskh autora ovog razdoblja, upotpunjavaju tek u drugoj polovini prošlog vijeka. Oni su razotkrili i upotpunili prethodne orijentalističke praznine i nedostatke i tu leži onaj najznačajniji doprinos arapskih autora i njihovih čitanja Ibn Rušda, onaj doprinos koji je omogućen i sagledan baš kroz ova kontroverzna iskustva ranog orijentalizma još od kraja XVII vijeka do danas.

Ključne riječi: Ibn Rušd, orijentalizam, latinski averoizam, arabizam, Anton Farah, Mahmud Kasim

IBN RUSHD TODAY

The new development of Ibn Rushd's philosophical tradition within wider philosophical and orientalist circles came to the fore in the first half of the twentieth century with his Arab philosophical-research texts which, with great efforts of Arab and non-Arab authors of this period, were completed only in the second half of the last century. They revealed and completed the previous Orientalist gaps and shortcomings, and this is the most significant contribution of Arab authors and their readings of Ibn Rushd, the contribution that was made possible and seen through these controversial experiences of early Orientalism from the end of the 17th century until today.

Key words: Ibn Rushd, Orientalism, Latin Averroism, Arabism, Anton Farah, Mahmud Kasim

1.0 Uvod

Savremeni pristupi Ibn Rušdovoj filozofiji i njenom razumijevanju vezani su za temeljnu dimenziju njegove misli, njegov racionalizam. Ta orijentacija unutar njegovog djela kao filozofskog teksta, u cjelini, pridolazi kao rezultat općih kretanja unutar savremene arapske filozofske i društvene misli, i posebno, velikih uticaja savremenog orijentalizma.

Novi Ibn Rušd, na ovim osnovama, vraća se ponovo na Aristotela jer je muslimanska filozofske tradicija Ibn Rušda zanemarivala upravo njegove filozofske komentare Aristotela i skretala njegovu misao u religijske interpretacije preferirajući isključivo njegova izvorna djela. Njegova izvorna djela jesu presudna ali i njih nije moguće sagledavati bez brojnih i velikih Ibn Rušdovih komentara Aristotela, Velikih, Srednjih i Malih kako ih je sam imenovao.

2.0 Ibn Rušd, prvi Arap Evropljanin

Veliki broj savremenih studija o Ibn Rušdu i njegovom djelu kao i samih autora ovih studija, mogu biti i jesu spornog karaktera jer su, i formalno i sadržajno, nastajali izvan društveno-historijskog i kulturološkog konteksta njegove misli i njenih temeljnih tokova, i danas iziskuju provjeru naspram autentičnosti Ibn Rušdove stvaralačke misli. Filozofski tekstovi Ibn Rušda posmatrani kroz unutarnju optiku ovih autora i istraživača najčešće se pojavljuju kao jedna, gotovo isključivo semitska forma arapske racionalnosti i arapskog racionalizma. I to je zapravo ona bitna slika savremenog arapskog /averoizma/rušdizma, onog rušdizma koji nastoji da visoke vrijednosti ponovnog oživljavanja filozofije Ibn Rušda prihvati kao novu osnovu za razvoj savremene arapsko-islamske filozofske misli u cjelini.

S druge strane pokazuje se, istovremeno, da ove i ovakve studije, i ova istraživanja, nisu onemogućila i pojavu druge vrste tekstova Ibn Rušda i njihovih istraživača, onih tekstova koje karakterišu raznolike filozofsko-kulturološke inspiracije i tendencije: skrivenih značenja, drugih i drugačijih značenja, istinitog i lažnog teksta, drugog smisla. Tako su neki autori smatrali da je Ibn Rušd u stvari sufija, drugi da je naturalista, treći da je idealista, neki opet da je tradicionalist i neoperipatetičar jer je čvrsto vezan za Aristotelov filozofski tekst, drugi su isticali da je on Platonista, a neki su opet tvrdili da je religijski

fundamentalist jer je um podredio vladavini Božije objave i religijskog, i sl.[1] Ove tendencije više su proizilazile iz metodologije društveno-historijskih istraživanja i raznolikih filozofskih postavki i metoda njihovih nosilaca i protagonista, nego iz stvarne vezanosti za Ibn Rušda i njegovu filozofsku tradiciju, samu po sebi.

Filozofija Ibn Rušda, njegova filozofska misao i metoda, iskazana u *Velikim, Srednjim i Malim komentarima Aristotela*, neovisno o njegovim autohtonim djelima kao što su *Destrukcija destrukcije filozofa*, *Odlučna rasprava o jedinstvu filozofije i prava u islamu* i *Otkrivanje argumenata religijskih istina* u kojima je on izvoran mislilac, očigledno pokazuje da Ibn Rušd spada u velike filozofe sistemske i sistematične filozofije, one filozofije koja do nas, u bitnom smislu riječi, dospijeva isključivo preko arapskog jezika i arapsko-islamskih izvora njegova teksta. Ta filozofija nije opterećena onim, u historiji filozofije poznatim, teškim razlikovanjima Aristotelovih komentatora i njegovih pojedinih djela i sljedbenika, čak, naprotiv, ona je vrlo stroga i precizna u svim razumijevanjima Aristotela do granice koja, i danas, izaziva krajnje divljenje i poštovanje. I ovdje nastupa ona bitna razlika koju orijentalisti, kao oni koji su tekstove Ibn Rušda uglavnom preuzimali i studirali preko latinskog i hebrejskog jezika, nisu uočavali i čije značenje nisu pratili. Oni su predstavljali i na vidjelo iznosili ili latinskog ili jevrejskog ili i jednog i drugog Ibn Rušda kao Averroesa, a to su, i kao takvi, dva različita mislioca koje su povezivali nekritički tekstovi, vrlo sumnjivi, nepotpuni, fragmentarni i apokrifni tekstovi koje su orijentalisti nastojali postaviti, jedanput kao ključ za negativnu kritiku i svojevrsnu kompromitaciju Ibn Rušda koji, kao Aristotelov komentator nije znao grčki jezik, a drugi puta, unutar jevrejskih prijevoda, kao nepotpunog, nepreciznog i tendencioznog tumača Aristotelove filozofske misli, njene filozofske povijesti i tradicije.

3.0 Od Aristotela i latinskog averoizma do neo-orjentalizma

Orijentalisti su nastojali, svaki na svoj način, da vlastitog Ibn Rušda, Averroesa, postave kao kriterij za razumijevanja i spoznaju, i Ibn Rušda i arapske filozofske tradicije u cjelini, i to one filozofije koja unutar njegovih djela, tvrdili su, dostiže svoju krajnju zrelost i puninu. I kao što su kod Farabija pojačavali i učvršćivali peripatetičke elemente

1 G.Tarabiši, Iskaliyyat al-aql al-arabi, Bayrut, 2002., str. 47.

antičke filozofije i platonizam, kod Ibn Sine neoplatonizam a kod Gazalija neoplatonizam Plotinovskog tipa, orijentalisti i orijentalizam u cjelini, imali su važnu ulogu i kod stvaranja slike o Ibn Rušdu kao filozofu: on je poznavao samo ono što je poznavao Aristotel, Aristotelu se suprotstavljao samo onda kada njegove tekstove nije razumijevao, ili onda kada se, unutar filozofskog diskursa, podređivao običnim ljudima kako bi omogućio dominaciju religije nad filozofijom, i sl. Ovakav pristup Ibn Rušdu doveo je do podjela među orijentalistima i pitanja kao što su: da li je on ateista ili teista, u kojem znaku poziva jednosti uma i jednosti duše, i da li vjeruje u proživljenje nakon smrti ako već govori o vječnosti/nevremenitosti svijeta. Zbunjeni ovim pitanjima još ranije Albert Veliki i Toma Akvinski bili su, na neki način, ali iz drugih razloga, u pravu kada su se suprotstavili ovakvom Ibn Rušdu. Kršćanski teolog Akvinski će ga optužiti za krajnji ateizam općeg tipa. Stoga postaje razumljivo zašto su, iz ovog ugla, Ibn Rušdovi tekstovi kao komentari Aristotela bili nepotpuni, neprecizni i filološko-filozofski neusaglašeni. Ovo je neke orijentaliste dovelo do zaključka da Aristotel koji je preveden na arapski jezik, nije autentičan, te je nužno, da bi se u tome razotkrile sve uloge i razobličili svi nedostaci muslimanskih filozofa, a posebno Ibn Rušda, vratiti se njegovim kakvim-takvim preostalim izvornim grčkim tekstovima i postojećim grčkim izvorima, a protiv arapsko-islamskih posredovanja i protiv Aristotela arapskog jezika.[2]

I ma kako da se ovo razumijevalo činjenica je da su brojni krugovi orijentalista XVII i XVIII vijeka došli do zajedničkog stava da Aristotel u filozofskoj tradiciji i kod filozofa u cjelini nije bio jasan i razgovjetan i da nije bio ispravno i valjano, s obzirom na izvore, razumijevan. Zbog toga su filozofi Aristotelove tekstove miješali sa tekstovima nekih drugih grčko-helenističkih filozofa, a posebno Platonovim i Plotinovim, u čemu je važniju ulogu, nesumnjivo, imao baš sam Komentator, Averoes, Ibn Rušd. Iz ovoga zapravo razumijevamo da ovaj stav i tvrdnja nisu bili vezani samo za Ibn Rušda i neke istaknute muslimanske filozofe prije njega kao što su Kindi, Farabi, Ibn Sina, Gazali, nego za savremenu arapsko-islamsku filozofiju, za filozofsku misao u islamu, u cjelini, pri čemu se smatralo da ona nije, niti može biti, tamo gdje je bila i stigla grčko-helenistička filozofija i njena izdvojena, evro-kršćanska

2 Vidi: Multiple Averroes, Paris, 1978.; Amal an-nadwa Ibn Rušd wa madrasatuhu fi al-garb al-islami, Bayrut, 1981.

tradicija. Ovaj stav i ovo pitanje postali su klasični i neupitni unutar historije opšte filozofije i određivali su mišljenje skoro svakog filozofa i mislioca, svakog onog ko je, na bilo koji način, pristupao povijesti novovjekovne filozofije i filozofske tradicije, kao takve. Semitski um je ispod arijevskog: tako se teorija o evropocentrizmu, o superiornosti imperijalističko-kolonijalističkog, evro-američkog čovjeka i njegove povijesti kao svjetske povijesti, izravno vezuje za uskraćivanje i oduzimanje povijesti, tradicije i temeljnih prava Arapa i afro-azijskog čovjeka u cjelini, i to kao njegovo svođenje na orijentalno kao izvanhistorijsko, nehistorijsko i mitološko.[3]

4.0 Ibn Rušd i arapska savremenost: religija, sekularitet, epistemologija

U tom društveno-historijskom kontekstu posebno se ističu dvojica orijentalista koji su Ibn Rušda i njegove tekstove svodili i bacali na to iskrivljeno antisemitističko i rasističko ogledalo: Ernest Renan, koji je tekstove Ibn Rušda vraćao na sekularno-ateističke temelje samog Aristotela i Asin Palacius koji je u njegovim tekstovima vidio isključivo fundamentalizam religijsko-dogmatskog tipa. Brojni orjentalisti unutar ove projektovane teorijske scene kao žive društveno-religijske arene Orijenta, žestoko i snažno podržavaju i slijede ili jednu ili drugu orijentaciju, Ernesta Renana ili Asina Palaciosa i tu se ističu: De Bour, M. Alonso, J. A. Arbery, M. Watt, H. Corbin, M. C. Hernandez, K. Peturs, R. Arnaldez i dr. Istovremeno, neki iskazuju veliki interes za tekstove Ibn Rušda na hebrejskom jeziku kao što su su S. Munk, M. Steinschneider, H.A. Volfson i dr. Oni tekstove Ibn Rušda povezuju sa onim što su pronalazili u jevrejskim prijevodima i kod izraelskih filozofa a posebno kod Majmonidesa koji će, zahvaljujući upravo tim pristupima, i postati bitan izvor savremene filozofije od Baruha de Spinoze naovamo.

Na taj način put i razvoj Ibn Rušdove tradicije unutar širih orijentalističkih krugova dolazi do izražaja u prvoj polovini XX vijeka i to sa njegovim arapskim filozofsko-istraživačkim tekstovima koji se, uz velike napore arapskih ali i nearapskh autora ovog razdoblja, upotpunjavaju tek u drugoj polovini prošlog stoljeća. Oni su razotkrili i upotpunili prethodne orijentalističke praznine i nedostatke i tu leži onaj najznačajniji doprinos arapskih autora i njihovih čitanja Ibn Rušda,

3 H. Džait, Islam i Evropa, Sarajevo, 1987., str. 119.; Vidi: T. Abdur-Rahman, Lugat Ibn Rusd al-falsafiyya, eamal nadwa ar-Rabat, 1978.

onaj doprinos koji je omogućen i sagledan baš kroz ova kontroverzna iskustva ranog orijentalizma još od kraja XVII vijeka.

I ovdje se ponovo vraćamo na početak ovog istraživanja, na Antona Faraha koji predstavlja jedan bitan primjer zapadno-evropskog čitanja Ibn Rušdove tradicije na Istoku. Četiri desetljeća iza njega pojavljuje se Mahmud Kasim i njegovo drugačije, istočno-arapsko čitanje filozofske tradicije Ibn Rušda. Arhitektonika neorušdijanskog mišljenja koju uspostavljaju arapski mislioci u drugoj polovini XX vijeka vezuje se za jednog ili drugog mislioca, za jedan ili drugi tok mišljenja, za Antona Faraha ili Mahmuda Kasima. Ova dva pravca mišljenja kao dvije obrade i dva iskustva filozofske tradicije Ibn Rušda u savremenosti, proizvela su brojne škole, pokrete i metode istraživanja i razumijevanja Ibn Rušda kod Arapa: neki mislioci i istraživači se međusobno osporavaju i razilaze unutar raznolikosti političkih filozofija i ideologija kojima pripadaju, druge dijele političke škole i pravci za koje se vezuju unutar arapske društveno-političke arene i političke ljevice i desnice, treći nastaju u otporima općem mišljenju i društvenom mnjenju, četvrti u strogosti primjene naučne misli i naučno-historiografske metode, peti u prenaglašavanju religije i islamskog monoteizma, šesti u prosuđivanjima i preuzimanjima zapadnoevropskih filozofskih sistema spoznaje i njihove primjene na tradiciju Ibn Rušdove misli i sl. Tako pronalazimo radove koji se izravno vezuju za kontroverznost učenja o istini *jedne istine* i *dvostruku istinu* kod Ibn Rušda, filozofsku i religijsku ili pak neke tvrdnje i pozivanja na preciznost isčitavanja i nova, precizna čitanja i analize tekstova Ibn Rušda a da to u stvarnosti - nije tako.[4]

Na taj način filozofska tradicija Ibn Rušda i njena interpretacija kod Arapa odvijaju se u brojnim i raznolikim društveno-filozofskim pravcima, katkada potpuno suprotstavljanim i međusobno isključivim: od ateističkog nazora do strogosti religioznog uvjerenja, od odsustva sekularnosti kao religiozno-idealističkog ili racionalno-materijalističkog tipa sekularnosti, pa do njene naglašene prisutnosti unutar Ibn Rušdovih filozofsko-racionalističkih tendencija mišljenja, tendencija kritičko-relističkog ili idealističkog tipa. Jedan dio savremene političke opozicije isticao je prirodni materijalizam, naturalizam, a drugi je naglašavao historijski

4 M.Misbahi, Al-wagh al-ahar li Ibn Rusd, Bayrut, 1998, str.73. Vidi: M.Misbahi, Hadasa Ibn Rušd, Bayrut, 1998.

materijalizam. Tako, unutar arapskih intelektualnih i akademskih krugova, ova ruždijanska tradicija, onakva kakva ona uistinu jeste, doživljava svoj iskorak i promociju na društveno-filozofskoj sceni, a kroz brojne i raznolike teorije, interpretacije i metodske spoznaje: od historijske i komentatorsko-kritičke do analitičke i hermeneutičke. Racionalisti su smatrali da je Ibn Rušd eminentno njihov predstavnik, strukturalisti su sa njegovim tekstovima činili ono što su oni željeli, a destrukturalisti/konceptualisti su izvodili njegova arapska čitanja iz teorija G. Bašlara, M. Fukoa, H. Kuna i drugih, kako bi na kraju zaključili da je Ibn Ruždova genijalnost rezultat tradicija zapadnoevropskih uticaja a ne njegovih istočno-arapskih ishodišta i istočnjačko-mediteranskih posredovanja koja su, u ovom kontekst, sama po sebi, manje sposobna za mišljenje.[5]

5.0 Zaključak

Ibn Rušd, najistaknutiji arapsko-islamski mislilac iberijskog poluotoka, otjelovljuje filozofsko-kulturološki univerzalizam što je stoljećima unazad obilježavao muslimansku Španiju, Andalus, univezalizam koji je omogućio stvaralački susret kulturnih tradicija Mediterana što su proizašle iz triju velikih monoteističkih religija-islama, jevrejstva i kršćanstva. Kordoba, lijepi grad na Vadilkebiru, u to vrijeme bila je „najkulturniji grad Evrope“, a muslimanska Španija kao vrhunac islamske srednjovjekovne kulture i civilizacije, omogućavala je i ostvarivala tolerantnu suegzistenciju ljudi različitih uvjerenja, tradicija i vjerovanja.

U istaknutim filozofskim centrima danas, i na Istoku i na Zapadu a posebno u arapsko-islamskom svijetu, Ibn Ruždova djela, kao i njegovo ukupno nasljeđe, predmet su kako intezivne kritičke obrade i ubrzanog objavljivanja tako i svestranog istraživanja i proučavanja.

5 M. A. al-Gabiri, Taqwin al-aql al-arabi, Bayrut, 2006, str. 112-113.

Literatura:

1. Antun, F., *Ibn Rušd wa falsafatuhū*, al-Iskandariyya, 1903.

2. Aristotel, *Metafizika*, Beograd, 1971.

3. Boer, T J ., *Geschichte der Philosophie im islam*, Stuttgart, 190l.

4. Hayoun, A.L., *Averroes et l'averroisme*, Paris, 1991.

5. G.Tarabiši, *Iskaliyyat al-aql al-arabi*, Bayrut, 2002

6. M.Misbahi, *Al-wagh al-ahar li Ibn Rušd*, Bayrut, 1998.

7. M. A. al-Gabiri, *Taqwin al-aql al-arabi*, Bayrut, 2006.

8. M. A. al-Gabiri, *Ibn Rušd, Sīra wa fikr*, Bayrūt, 2001.

9. Qāsim. M., *Fī nafs wa al-'aql 'inda falāsifa al-agrīq wa al-islām*, al-Qāhira, 1946.

izvorni znanstveni članak / original scientific article

ŽANROVSKO ODREĐENJE IBN ṬUFAYLOVOG ḤAYY IBN YAQẒANA

Samedin KADIĆ

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu
Ćemerlina 54, 71000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina
e-mail: samedin_k @yahoo.com

ABSTRACT

Napisano u autentičnoj narativnoj formi u 12. stoljeću, Ibn Ṭufaylovo djelo Ḥayy ibn Yaqẓān je jedan od najboljih uvoda ne samo u tradiciju *falsafe*, već i u opću povijest muslimanskog mišljenja, budući da u značajnoj mjeri sažima filozofsko, mističko, religijsko, naučno, pa i političko znanje koje je bilo poznato u tadašnjem muslimanskom svijetu. Evociranjem nekih najistaknutijih imena muslimanskog mišljenja (Al-Fārābī, Ibn Sīnā, Al-Gazālī, Ibn Bādždže), autor sebe pozicionira kao pripadnika ove tradicije koja se razvila iz procesa prevođenja i kritičkog valoriziranja grčke filozofije. Iako naslov djela nije izvoran (ranije ga je koristio Ibn Sīnā), fabula i ideja svakako jesu. Riječ je o širokom tematiziranju koncepcije po kojoj je istinu moguće spoznati samim razumom — bez nužnog posredovanja autoriteta Objave ili bilo koje institucionalne instance. Osim relativno stalnih motiva falsafe (vječnost svijeta, postizanje sreće, problem „spojenosti“ i epistemologija djelatnog uma, odnos filozofije i religije, religije i vjere, mase i elite itd.), u djelu se anticipiraju i neka savremena pitanja poput određenih bioetičkih tema, autodidakticizma, individualizma, povratka prirodi, pronalazak sopstva itd. S obzirom na to da predložena tema sintetizira veliki broj presudnih odrednica klasične arapske filozofije, u ovom istraživačkom radu namjeravamo kritički analizirati najvažnije od tih postavki, onako kako ih adresira Ibn Ṭufayl.

Ključne riječi: Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, esej, alegorija, *ẓāhir*, *bāṭin*

IBN ṬUFAYL'S ḤAYY IBN YAQẒĀN: GENRE DEFINITION

Written in an authentic narrative form in the 12th century, Ibn Ṭufayl's work *Ḥayy ibn Yaqẓān* is one of the best introductions not only to the tradition of *falsafa*, but also to the general history of Muslim thought, as it significantly summarizes philosophical, mystical, religious, scientific, and political

knowledge that was known in the Muslim world at the time. By evoking some of the most prominent names of Muslim thought (Al-Fārābī, Ibn Sīnā, Al-Gazālī, Ibn Bājja), the author declares himself as a member of falsafa, the tradition that was developed from the process of translating Greek philosophy. Although the title of the work is not original (previously used by Ibn Sīnā), the plot and the idea certainly are. It is a broad discourse according to which truth can be known by reason itself, without the necessary mediation of the authority of Revelation or any institutional instance. In addition to the relatively constant motives of *falsafa* (eternity of the world, happiness, the relationship of philosophy and religion, religion and faith, mass and élite, etc.), the work anticipates some contemporary issues such as bioethics, autodidacticism, individualism, return to nature, self-discovery, etc. In this research paper we intend to critically analyze some of the most important of the proposed topics as addressed by Ibn Ṭufayl.

Keywords: Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, essay, allegory, *ẓāhir*, *bāṭin*

Od filozofske alegorije do filozofskog romana

Djelo *Ḥayy ibn Yaqẓān* je napisano najvjerovatnije između 1177. i 1182. (h. 573-78) godine u muwaḥḥidūnskoj prijestolnici Marakešu.[1] Autor je Abū Bakr Muhammed Ibn Ṭufayl, filozof klasičnog perioda muslimanske misli i liječnik na dvoru muwaḥḥidūnskog vladara, Abū Yaʿqūba al-Yūsufa. Abdelfettah Kilito drži kako je riječ o tekstu koje ne pripada nijednom do tada poznatom žanru; pojavio se iznenada i bez najave; siroče je i nema potomstva u arapskoj književnosti.[2] U uvodu djela autor se izjašnjava kako namjerava ispripovijedati „priču o Ḥayy ibn Yaqẓānu, Asālu i Salamānu, koji su dobili imena od učitelja Abu ʻAlija (Ibn Sīnāa)"[3]; međutim, u književno-historijskom smislu, veza između Ibn Ṭufayla i Ibn Sīnāa ne postoji. Ta je relacija slična, primjećuje dalje Kilito, bliskosti Ḥayya i gazele: Ḥayy misli kako je on njeno čedo, što ne odgovara istini. „Isto je i sa Ibn Ṭufaylom, koji izjavljuje da je knjigu primio od Ibn Sīnā,

1 Lawrence I. Conrad, „Introduction" u: *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān*, E. J. Brill, Leiden. New York, Köln, 1996., str. 7.

2 Abdelfettah Kilito, *Les Arabes et l'art du récit*, na engleski preveli Mbarek Sryfi i Eric Sellin, *Arabs and the Art of Stroytelling, A Strange Familiarity*, Middle East Literature in Translation, Syracuse University press, 2014., str. 55.

3 U ovom radu smo koristili arapski izvornik Abū Bakr Ibn Ṭufayl, *Risālatu Ḥayy ibn Yaqẓan fī asrār al-ḥikmat al-mašriqiyya, Dār al-mašriq*, Bejrut, 1976.), te prijevod Tarika Haverića: Ibn Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1985.

što nije tačno."[4] Poput misterioznog i nerazjašnjenog porijekla glavnog junaka, i geneza samog djela je, također, tajna.[5]

Kako, dakle, žanrovski odrediti ovo djelo? Je li riječ o raspravi? Romanu? Alegoriji? Eseju? Filozofskom romanu? Epistemološkoj priči? Sam Ibn Ṭufayl je svoje djelo imenovao kao *risālu* ili epistolu, što je izraz koji prema Kilitu označava različite forme tekstova, ali najčešće onu u kojoj je određeno pitanje postavljeno na osoban način – naime, esej, ogled.[6] Forma eseja je dovoljno široka da obuhvati sve i svašta, ali, po našem mišljenju, ne i da uključi jedno tako mozaično djelo kao što je *Ḥayy ibn Yaqẓān*. Esej ne podliježe strogim formalnim kriterijima, ali esejist je uglavnom fokusiran na jednu temu (ili impresiju ili određeni pojam bez obzira da li se radi o hrastu ili medvjedu) koju nastoji, prišavši joj sa svih strana, opisati subjektivnim glasom. *Ḥayy ibn Yaqẓān* obiluje mnogim temama, motivima, pretenzijama, kracima. Jedini protagonist u eseju je autor, dok Ibn Ṭufaylovo djelo ima precizno konstruirane likove. Tu je i problem dužine teksta: esej mora biti kratak, jezgrovit, ne duži od jednog predavanja. Iako možda ima određenih sličnosti sa esejom, smatramo kako se *Ḥayy ibn Yaqẓān* u cjelini ne može tako okarakterizirati.

Taneli Kukonen, autor opširne studije o Ibn Ṭufaylu, smatra kako je *Ḥayy ibn Yaqẓān* jedno od najljepših književnih ostvarenja u klasičnoj islamskoj civilizaciji, ali, također, i jedan od najboljih uvoda u arapsku filozofiju." [7] Riječ je o pristupačnoj i atraktivnoj prozi, te krajnje uzbudljivoj knjizi (*page-turner*). Salma Khadra Jayyusi ga opisuje kao „izvanredan roman, autentično arapskog porijekla, priču koja je ujedno i filozofija i vizija i književnost."[8] U njemu su filozofske ideje predstavljene

4 Kilito, nav. dj., str. 57.

5 U ovom radu nećemo tretirati različite teorije o Ibn Ṭufaylovoj inspiraciji za fabulu, o navodnom književnom utjecaju, držeći ih ne samo nezanimljivim, nego i krajnje proizvoljnim. Naprimjer, Antonio Pastore, s neobičnom lahkoćom i potpuno bez argumenata, tvrdi „kako je Ibn Ṭufayl čuo priču (o Iskanderu ili Zulkarnejnu) i dobro je proučio."(„In Ṭufayl heard it and examined it carefully." Antonio Pastore, *The Idea of Robinson Crusoe*, The Gongora Press, Watfor, 1930, str. 124) Iako Pastore kaže kako Ibn Ṭufayl inspiraciju za priču nalazi u tri izvora, ne podastire nikakve argumente za to.

6 Kilito, nav. dj., str. 58.

7 Taneli Kukkonen, *Ibn Ṭufayl, Living the Life of Reason*, Oneworld, London, 2014. str. x.

8 Salma Khadra Jayyusi, Classical Arabic Stories, Columbia University Press, New York, 2012., str. 28.

kroz pripovijest, koja je, kao takva, i jedina forma koja može da nagovijesti mističko iskustvo. J. Christoph Brügel, opet, smatra kako uobičajena karakterizacija Ibn Ṭufaylove tvorevine kao „filozofskog romana" nije u potpunosti pogrešna; pa ipak, jasno je kako je „roman" moderan termin, i teško da u ovom slučaju može biti adekvatno apliciran. Ni pridjev „filozofski", također, nije sasvim precizan, pošto sasvim sigurno ne bi zadovoljio autora čija je namjera bila pisati o stvarima koje nadilaze filozofiju. Otuda se Brügel opredjeljuje za „inicijacijsku priču" prije negoli „filozofski roman".[9]

Sami S. Hawi, jedan od eskperata za Ibn Ṭufaylovu misao, insistira na određenju „filozofska rasprava", odbacujući pojmove „recital" i „filozofski roman". Ibn Ṭufayl pokazuje mjerodavno vladanje filozofskom terminologijom; takav filozof ne upotrebljava nijedan izraz, nijednu konstrukciju bez jasne svijesti šta pod tim misli.[10] Hawi dalje zapaža kako se u uvodnom dijelu teksta, gdje se Ibn Ṭufayl određuje prema svojim filozofskim prethodnicima, ocrtava *metod* koji jasno ukazuje kako je u slučaju *Ḥayy ibn Yaqẓāna* riječ o pažljivo napisanoj knjizi sa „nedvosmislenim konceptualnim planom", a ne, kako su mislili brojni autori, od engleskih prevodilaca preko Pastora do Gauthiera, o filozofskom *romanu, romansi, alegoriji ili inicijacijskoj priči*. Opredjeljenje da prije izlaganja vlastitih ideja prvo izloži ideje svojih prethodnika upućuje na Aristotela koji je također kritički i sistematski uzimao od svojih preteča ono smisleno i ubjedljivo, a opovrgavao ono što je držao neutemeljenim. Otuda Hawi eksplicitno odbacuje sve ocjene prema kojima je *Ḥayy ibn Yaqẓān* puka amplifikacija (jer je njegov autor „puki eklektik") kritizirajući pri tome posebno Leona Gauthiera koji samouvjereno izjavljuje kako Ibn Ṭufayl nikada nije težio filozofskoj izvornosti,[11] a takav stav je upravo razlog što sam Gauthier, „uprkos svojoj iznimnoj učenosti", nije iznjedrio „ozbiljnu filozofijsku analizu *Ḥayy ibn Yaqẓāna*."[12] Mišljenje o „eklektičnosti" Gauthier temelji „samo na tome" što Ibn Ṭufayl na kraju uvoda indicira kako je svoje doktrine

9 J. Christoph Brügel, „'Simbols and Hints': Some Considerations Concerning the Meaning of Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān*", str. 114

10 Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism, A Philosophic Study of Ibn Ṭufayl's Ḥayy bin Yaqẓān*, Brill, Leiden, 1874, str. 12.

11 „Ibn Thofail ñ'a jamais vise une véritable originalité philosophique" (Lēon Gauthier, Ḥayy bin Yaqẓān, Beyrouth, 1936, p. v.)

12 Hawi, nav. dj., str. 10.

„posudio“ od Al-Gazālīja, Ibn Sīnāa i drugih. No Hawi drži kako je Gauthier krivo shvatio cijelu stvar, prevodeći neke ključne pasaže sa arapskog na pogrešan način. U konkretnom slučaju, Ibn Ṭufayl uopće ne upotrebljava glagol „posuditi“, već slijediti (تتبع) što, prema Hawijevom uvjerenju, upućuje na oslanjanje, nipošto puko imitiranje, eklekticiziranje. Drugim riječima, Ibn Ṭufayl slijedi mišljenja i raspravu pomenutih autora kako bi mogao napraviti vlastiti kompozit.[13] Ukratko, „Gauthirove ocjene ne mogu biti prihvaćene kao pošten sud o Ibn Ṭufaylovim riječima“ jer se ne radi o „posuđivanju“ tuđih mišljenja, već njihovom izlaganju u okviru zacrtanog metoda.[14] Hawi misli kako je Ibn Ṭufayl slijedio tradicionalne elemente koji su mu bili dostupni, ali kada su, međutim, njegove ideje pronašle svoj put, tada su njegovi vlastiti filozofski i stvaralački impulsi počeli da dolaze do izražaja.

Fedwa Mati-Douglas i Marco Lauri uvrštavaju Ibn Ṭufaylov spis u utopije, pošto po njihovom mišljenju tekst pokazuje neke tipične odlike utopijskog diskursa. Osim ovog djela, Lauri u analizu utopijskog diskursa uključuje i Ibn al-Nafīsovu *Risālat Kāmiliyye fī al-Sīra al-Nabawiyya*, te Al-Fārābījevu *Kitāb mabādi' āeā' ahl al-madīna al-fāḍila*, koji, uzeti zajedno, čine „autonomnu utopijsku tradiciju“ islamskog klasičnog doba. Po čemu je, dakle, *Ḥayy ibn Yaqẓān* „utopija“? Na površinskom nivou, radi se o „avanturističkoj priči“: dijete na nenaseljenom ostrvu kojeg hrani gazela; potresno otkrivanje smrti i oduševljeno otkrivanje vatre i ostalih bića; gledanje u nebeske sfere; skoro komični susret sa Asālom; plovidba na susjedno ostrvo; susret sa ljudskim društvom; „susret nije uspješan i

13 Ibn Sīnā i Al-Gazālī su najviše utjecali na njega, pomažući mu da sam pronađe svoj put, kao što su i Aristotel ili sufijski učitelji uticali na Ibn Sīnā'a i Al-Gazālīja. „Ibn Ṭufaylove ideje, poput ideja svih mislilaca, historijski su uvjetovane kulturnim i filozofijskim dispozicijama svog doba; međutim, ako njegove ideje nedvosmisleno pokazuju misaone dionice svojih prethodnika, to ne znači nužno da on sam nije filozofski kreativan.“ Hawi, str. 11-13. Čak i tamo gdje se on deklarativno poziva na prethodnike, posebice Ibn Sīnā'a, uopće ga, kao što ćemo vidjeti, ne slijedi, već utire vlastiti put. Koji to filozof, u posljednjoj analizi, nije eklektik?

14 Sve u svemu, tvrdnja o originalnosti bilo kojeg djela podrazumijeva posjedovanje jasne ideje o tome šta se misli pod originalnošću. Tvrditi da je *Ḥayy ibn Yaqẓān* autentično djelo, ne znači da je cijelo djelo u jednom hipu izašlo iz autorove glave, *ex nihilo*. Ne postoji ljudsko apsolutno stvaralaštvo (iz ničega), kao što ne postoje ni velike praznine u dugim linijama intelektualnog stvaralaštva. Rijetko je riječ o čistom diskontinuitetu. Filozofski se uvidi razvijaju postepeno kao rezultat doprinosa mnogih ljudi tokom određenog vremenskog perioda. (Hawi, nav. dj., str. 12).

dvojica ljudi se vraćaju na ostrvo da zauvijek žive sretno."[15] Opisom *Ḥayy ibn Yaqẓana* kao „muške utopije" Fedwa Malti-Douglas uvodi pitanje roda u Ibn Ṭufaylov tekst, smatrajući kako rodna perspektiva ili, preciznije, „rastuće polje rodno osviještenog kriticizma" otkriva „sveprisutnost takvih fundamentalnih mentalnih struktura" u muslimanskoj kulturi.[16] Pod „utopijom" ova autorica misli na „tekst koji uspostavlja idealno društvo, naravno jedno totalno."[17] Ovo su neke opće karakteristike (svih) utopija. Utopije prikazuju (u okviru vrlo statično struktuirane fabule") svoje idealno društvo kroz sliku neke udaljene zemlje u koju je „protagonista" dospio nakon velike avanture; u njima se prikazuju ljudi koji su primjeri vrline; djeca koja se odgajaju da ispune zadate ideale; čitalac obično slijedi avanture protagoniste koji je u utopiju stigao izvana. *Ḥayy ibn Yaqẓān*, dakle, ne ispunjava sve „tekstualne zahtjeve" utopije. Postoje putovanja, ali ne i avanture. Nema djece koju sistem odgaja prema planskom nacrtu. Nema izvanjskog gosta-posmatrača, osim Asāla koji se pojavljuje tek na kraju teksta. Iako su utopije uglavnom izražene u prvom licu, Ḥayy ne zna da govori itd.

Činjenica da je Ibn Ṭufayl svoju (filozofsku, religijsku, političku itd.) poruku uobličio u narativnu formu, u priču „o avanuturama i odnosima pojedinaca", otkriva sasvim „nove razine značenja".[18] Tragove muškocentričnog diskursa Multi-Douglas prepoznaje već u prikazu Ḥayyovog rođenja. Prva varijanta, skoro tipična priča o „ugroženom rođenju", krajnje je pogodna za psihoanalitičko rudarenje. Ḥayy je dijete zabranjenog braka. Ljubomorni kralj svojoj prelijepoj sestri zabranjuje brak s rođakom u kojeg je ona zaljubljena. Ona se ipak tajno susreće sa „noću-budnim" rođakom i ostaje trudna. Iz straha od bratove odmazde, bebu stavlja u kovčeg, a kovčeg prepušta morskim talasima. U drugoj varijanti, koja je zasnovana na kombiniranju kur'anske embriologije i Aristotelove fizike i Galenove biologije, Ḥayy „nastaje" na otoku Waq Waq gdje se ljudi inače rađaju „bez oca i majke." Ova varijanta eliminira svaku potrebu za ženom kao takvom, dok je spolna dimenzija ljudske egzistencije u potpunosti izbrisana.

15 Fedwa Malti-Douglas, "Hayy ibn Yaaqzan as Male Utopia", u: *The World of Ibn Ṭufayl*, str. 53.

16 Ibid. str. 54.

17 Ibid.

18 Ibid., str. 52.

Ono što je zajedničko za obje verzije jeste „jedva prikrivena tjeskoba“ – neprijateljstvo prema samoj ideji majčinstva. U prirodnoj verziji napuštanje je posljedica „prijestupa nesavršene majke“[19] koja je samo na prvi pogled slična Musaovoj majci: dok Musaova majka napušta dijete da bi zaštitila *dijete*, Ḥayyova majka želi zaštititi *sebe*. Ovaj detalj baca krajnje negativno svjetlo na ovu žensku figuru koja se više ne pojavljuje u tekstu. Štaviše, pažljiva analiza narativa pokazuje kako je Ḥayyovo rođenje i odvajanje od društva rezultat tenzija prigušene seksualnosti i bratsko-sestrinske seksualne ljubomore.[20] Upravo bratova seksualna posesivnost zaustavlja sestrin normalni seksualni izraz kroz društveno priznat brak. Malti-Douglas čak citira stručnjaka za arapski folklor Hasana L. Shamija koji je utvrdio kako je bratsko-sestrinska privlačnost i posljedična ljubomora toliko moćna u arapskoj literaturi da zauzima ono psihološko središte ili važnost kakvo u zapadnoj civilizaciji ima Edipov kompleks.[21] Istovremeno, polaganje bebe u kovčeg i prepuštanje morskim talasima „jasan je tip ponovnog rođenja“. Ḥayy „napokon“ ostaje bez majke, i naravno, bez oca, mada se otac uopće ne pojavljuje u priči osim kao „element Ḥayyovog imena“ čime njegovo odsustvo „nije problematično.“ Verzija spontanog rođenja, kao što smo vidjeli, još je radikalnija jer u njoj Ḥayy ne samo da odrasta izvan društva, već i biološkog lanca čovječanstva; on je „bez majke rođeni.“[22]

Autorica se nakon (psiho)analize Ḥayyovog rođenja, fokusira na još dvije, po njenom mišljenju, ključne epizoda u tekstu: seciranje gazele i povratak sa Asālom na pusto ostrvo. Biološku majku, vidjeli smo, zamjenjuje gazela koja ispunjava majčinu ulogu: hrani i brani dijete. Kada gazela umre, dječak je shrvan tugom. Toliko shrvan da rasijeca gazelino tijelo tražeći razlog njenog nestanka, njenog odsustva, a čitalac dobiva utisak da to radi kako bi unaprijedio svoje znanje. Smrt i seciranje gazele predstavljaju, piše Malti-Dauglas, važan prekid u autorovom opisu odnosa između ljudskog djeteta i životinjskog hranitelja. Do tog trenutka, gazela je bila samo gazela. Nakon smrti, nakon seciranja, životinja postaje „majka“. Nijednom prije smrti nije u tekstu ovako oslovljena. Nakon smrti, ponavljano se referira na nju sa „moja majka“, „njegova majka“ itd. Ova očita promjena „statusa“ gazele ključ je koji,

19 Ibid., str. 56.

20 Ibid., str. 59.

21 Ibid.

22 Ibid., str. 60.

prema ovoj autorici, dekodira cijelu epizodu.[23] Tekst, naime, povezuje seciranje sa „uspostavom" majčinstva. *Majka mora umrijeti da bi postala majka.* Ovdje se rodna vizura ponešto radikalizira: dječakovo seciranje „izražava nadmoć nad objektom seciranja, životinjskom ženkom."[24] To je nešto „suprotno majčinstvu" jer je majčinstvo uvijek aktivno. Kao da narator, zapaža dalje Malti-Douglas, „nije mogao priznati gazelu kao majku sve dok ona nije bila nedvosmisleno eliminirana", a ta eliminacija uključuje „ne samo njenu smrt, već i fizičko uništenje od strane njenog metaforičkog sina."[25] Drugim riječima, tek uništenjem tijela sisavca koji ga je othranio, Ḥayy se može potvrditi kao nezavisno, racionalno biće. Ovdje produbljivanje jedne individualne svijesti dolazi kao isključivi rezultat gazeline smrti. Malti-Douglas zaključuje kako „priča započinje... problematičnim bratsko-sestrinskim odnosom i završava jedinstvenim muškim parom, lišenom svake problematičnosti."[26] Zato se radi o „muškoj utopiji", i to islamskog tipa, jer „islamsko društvo favorizira homosocijalne odnose."[27] Moguće je zamisliti, zaključuje Malti-Douglas, svijet bez žena, ali ne i utopiju bez žena i u tom je kontekstu *Ḥayy ibn Yaqẓān* jedinstven tekst.

S obzirom da Milan Kundera tvrdi kako je roman isključivo evropski izum koji je nastao kao razultat krize evropskog duha,[28] rasprava o tome je li *Ḥayy ibn Yaqẓān* uopće roman nužno bi uključivala i neka historijska, geopolitička, pa čak i identitarna pitanja, kao što su: jesu li muslimani Španije bili Evropljani? je li Evropa isključivo kršćanski kontinent? je li Ibn Ṭufayl bio Evropljanin itd., a koja nadrastaju okvire ovog rada. Drugim riječima, takva analiza bi nas, ukoliko bismo slijedili Kunderin europocentrizam, nužno odvela ka pitanju je li *Ḥayy ibn Yaqẓān* prvi evropski roman; pitanju čiji odgovor, također, nadilazi naše ambicije.

Kažimo nešto i o čestoj karakterizaciji *Ḥayy ibn Yaqẓāna* kao (filozofske) alegorije, te o alegorizmima unutar samog teksta. Jon Whitman, Henry Corbin i drugi, smještaju Ibn Ṭufaylovo djelo u bogatu svjetsku povijest

23 Ibid., str. 62.

24 Ibid.

25 Ibid.

26 Ibid.

27 Ibid., str. 67.

28 Milan Kundera, *Umjetnost romana*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1990., str. 13.

alegorije. U stilistici se alegorija definira kao „produžena metafora", kao „upotreba riječi u prenesenom smislu s tim što se pravi smisao otkriva tek ako određene pjesničke slike u cjelini zamijenimo pojmovima, ustanovivši tako na što se one zapravo odnose."[29] Simboli su, opet, zamjena nekog pojma ili pojave njihovom „alegorijskom oznakom."[30] Neke se književne vrste, poput basne, „u kojoj životinje nastupaju kao tipovi određenih karakternih, staleških ili moralnih osobina", u cjelini zasnivaju na alegoriji.[31] Potrebno je razlikovati alegoriju kao kompoziciju (način prikazivanja u tekstu) i kao interpretaciju (razumijevanje/tumačenje). Jedno je retorička figura, drugo hermeneutička (alegoreza).[32] Sama riječ alegorija (grč. ἀλληγορία) je kovanica dvije riječi, *állos*, što znači „drugi, drugačiji" i *agorá*, što znači skupština, javni prostor, dok glagol *agoreuin* označava govorenje na trgu, javnom prostoru. Riječ je, dakle, o govorenju koje je drugačije od javnog izričaja na trgu.[33] Otuda alegorija etimološki implicira, osim juridičkog i religijskog, i politički kontekst.

Prisjetimo se kako se Hans Georg Gadamer u *Istini i metodi* zalaže za rehabilitaciju alegorije kao one figure koja je „prvobitno spadala u sferu logosa" i koja je, kao takva, inherentno hermeneutička figura. „Umjesto onoga što se zapravo misli, kaže se nešto drugo, nešto opipljivije, ali tako da se ipak može shvatiti ono prvo."[34] Međutim, autor koji je prvi rehabilitirao alegoriju u modernim vremenima bio je Walter Benjamin. On u *Porijeklu njemačke žalobne igre* opisuje kako se u epohi baroka svijet pokazuje kao gomila ruševina, kao aglomerat stvari lišenih značenja. Kako bi razumjeli svijet u kojem žive, ljudi baroka tragaju za „interpretativnim sklopovima", ali problem je što u takvom svijetu nijedna interpretacija nije izvorna, te zahtijeva dalje tumačenje. Svako tumačenje se nužno

29 Milivoj Solar, *Teorija književnosti*, Školska knjiga, Zagreb, 1997., str. 80.

30 Ibid.

31 Ibid.

32 Ana Bužinjska i Mihal Pavel Markovski, *Književne teorije XX veka*, Službeni glasnik, Beograd, 2009., str. 201.

33 Andrea Zlatar, „Alegorija: figura, tumačenja, vrsta" u: *Tropi i figure*, uredili Živa Benčić i Dunja Fališevac, Zagreb, 1995.

34 Hans Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Osnovi filozofske hermeneutike, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978., str. 101.

pretvara u novi kod. Tako nastaje alegorizacija svijeta koja uvijek iznova "odgađa značenje."[35]

Simbol, s druge strane, prevazilazi područje logosa i nije nužno vezan za neko drugo značenje, pošto svoje značenje nosi u sebi.[36] U širem smislu, svaki pojam, pojava ili događaj sadrže potencijal da postanu simbol ili budu simbolički protumačeni. Ernst Cassirer je tvrdio da se čovjek razlikuje od ostalih bića po mogućnosti simboličkog izražavanja. I životinje mogu da se koriste znakovima ili signalima, ali samo čovjek može da učestvuje u zajedničkom univerzumu značenja. U tom je smislu čovjek bitno „animal symbolicum", biće koje je razvilo simboličku imaginaciju, dok je njegova kultura ukupnost svih simboličkih formi.[37]

U eseju „Od alegorije do romana", Jorge Luis Borges suprotstavlja dva stava o alegoriji, Benedetta Crocea i Gilberta Keitha Chestertona. Croce je alegoriju vidio kao „čudovišnu", jer teži da u jedan oblik šifrira dva (ili više) sadržaja: izravni ili doslovni i figurativni. A za Crocea forma i sadržaj su jedno. Chesterton, s druge strane, piše kako „čovjek zna da u duši ima nijansi mnogo čudnovatijih, bezbrojnijih, bezimenijih nego li boja u jesenskoj šumi...." Drugim riječima, jezik ne može sve izraziti. A „kada se objavi nedostatnost jezika, ima mjesta za druga sredstva; alegorija može biti jedno od njih, kao graditeljstvo ili glazba."[38] Borges, napokon, citira i Coleridgea koji je napisao kako se „svi ljudi rađaju kao aristotelovci ili kao platonisti. Potonji intuiraju da su ideje stvarnosti; za prve jezik je sustav proizvoljnih simbola, karta svemira."[39] Ova se podjela u srednjem vijeku opredmetila u raspravi realista koji su promovirali opće i nominalista (pojedinačno).[40] „Nastojmo shvatiti", piše Borges, „da za ljude srednjeg vijeka ono što je stvarno nisu bili ljudi nego čovječanstvo, ne pojedinci nego vrsta, ne rodovi nego Bog. Iz takvih pojmova proistekla je, po mom mišljenju, alegorijska književnost. Ona je priča o apstrakcijama kao što je

35 Više: Walter Benjamin, *Porijeklo njemačke žalobne igre*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989., str. 123 – 190.

36 *Istina i metoda*, str. 101.

37 Više: Ernst Cassirer, *Ogled o čovjeku, Uvod u filozofiju ljudske kulture*, Naprijed, Zagreb, 1978.

38 Jorge Luis Borges, „Od alegorije do romana", *Druga istraživanja*, Zagrebačka naklada, Zagreb, 2000, str. 164.

39 Ibid.

40 Ibid., str. 165.

roman o pojedincima. Apstrakcije su bile personificirane; zato u svakoj alegoriji ima nešto romaneskno. Pojedinci koje romanopisci iznose teže generičkome: u romanima postoji element alegorije."[41]

Ukoliko prihvatimo da je *Ḥayy ibn Yaqẓān* alegorija, to bi značilo da njegovi likovi „nastupaju kao tipovi određenih karakternih, staleških ili moralnih osobina" ili, preciznije, kao tipovi određenih Istina, kao što su, naprimjer, filozofija, misticizam, vjerozakon itd. Da li su glavne ličnosti samo prefiguracija velikih tema islamske duhovnosti: Šerijata, tarīkata i hakīkata? Alegorijsko tumačenje je zavodljivo i uvijek sadrži opasnost da vidimo simbole tamo gdje ih nema ili gdje se nalaze jasni pojmovi ili živi likovi. Takav je slučaj sa Corbinom koji, misleći na *Ḥayy ibn Yaqẓāna*, smatra kako „svako vanjsko zbivanje ovdje treba shvatiti na duhovnom planu", što, po našem mišljenju, ne samo da nije dovoljno uvjerljivo već i umanjuje ludističku dimenziju tekstu koja mu kao narativnoj tvorevini inheretno pripada.[42]

Općenito uzevši, ni tumačenje ni sastavljanje alegorija nisu bili naročito popularni u bogatom repertoaru *falsafe*; Ibn Sīnāovi kratki spisi, koji se često nazivaju i recitalima, *Salāmān i Absāl, Ḥayy ibn Yaqẓān* i *Risāla at-Ṭayr* rijetki su primjeri alegoričkih uobličenja unutar ove tradicije.[43] Alfred L. Ivry drži kako ova kratka književna ostvarenja spadaju u teozofsku književnost, u kojoj se mudrost preusmjerava ka unutra, a „vanjski objekti i događaji služe kao stepenice ka unutarnjoj spoznaji."[44] Drugim riječima, Ibn Sīnāove alegorije sadrže ponešto drugačiji, možda čak i suprotan, oblik mišljenja, ako ne i čitav svjetonazor, u odnosu na njegovu standardnu i prepoznatljivu filozofemu okrenutu tematici bitka i bića, kontingencije i nužnosti, kosmosa i uzroka.[45] Kakva je onda njihova svrha ako se ima u vidu navedeno razlikovanje, kako u formi tako i u svjetonazoru, od ostatka njegovog djela? Moguće je da je Ibn Sīnā, pretpostavlja Ivry, kroz kratke narativne forme želio dramatizirati

41 Ibid.

42 Corbin, nav. dj., str. 213.

43 Vidi: Alfred L. Ivry, „The Utilization of Allegory in Islamic Philosophy" u: Jon Whitman, *Interpretation and Allegory – Antiquity to the Modern Period*, Brill, Boston i Leiden, 2003.

44 Ibid., str. 159.

45 O Ibn Sinaovo filozofiji više u: L. E. Goodman, *Avicenna*, Routledge, London & New York, 1992.

„ključne metafizičke principe koji su u filozofskom djelu bili izraženi u prozaičnijim, tradicionalnijim izrazima.“[46] Alegorije se ovdje trebaju razumijevati kao mitska predstavljanja „logosa“, kao što je to slučaj i sa Platonovim alegorijama.[47] Ali to i dalje ne objašnjava svjetonazorsku razliku koja je evidentna kada se Ibn Sīnāovo djelo uzme u cjelini. Corbin je insistirao na misticizmu kao zasebnom segmentu unutar Ibn Sīnāovog većinski diskurzivnog sistema, uvrštavajući i Ibn Ṭufaylovo djelo u „krug Ibn Sīnāovih recitala“.[48] Čak je odbijao navedene risāle nazivati alegorijama, budući da alagorija kao figura depersonalizira i univerzalizira temu, što je suprotno osnovnoj namjeri gnostika.[49] Navedeni recitali su *repozitorij* najdubljih slika koje je Ibn Sīnā kao osoba nosio u sebi. To što se na prvi pogled čini kao Ibn Sīnāov „misticizam“, Dimitri Gutas, za razliku od Corbina, vidi sasvim sukladnim sa njegovim racionalizmom ili, tačnije, empirizmom. Gutas, drugim riječima, strogo odbacuje „mističko“ tumačenje.[50]

Prvu verziju priče o Salamānu i Absālu, koja je izvorno dolazila iz tradicije hermetizma, na arapski je preveo već Hunayn ibn Ishak, a Ibn Sīnāova modifikacija *Salaman i Absāl*, koja je prvobitno ulazila u sastavni dio njegovog djela *Kitābu isharāt we tanbihāt*, danas je izgubljena.[51] Nasiruddin Tūsi je napisao sažetak Ibn Sīnāove priče dodajući komentar zasnovan na *ta'wilu* u kojem složene porodične odnose (Salaman i Absāl su polubraća. Absāl je mlađi, snažniji i ljepši. Salamanova žena se zaljubljuje u Absāla i iskazuje mu svoju ljubav, koju on odbacuje itd.) tumači mističkim simbolima.[52] Kasnije je ʻAbd al-Raḥmān Jāmi (u. 898 / 1482) napisao istoimeni spjev koja se razlikuje i od izvornog hermetističkog teksta i Tusijevog sažetka Ibn Sīnāove inačice. Jamijevu

46 Ivry, nav. dj., str. 159.

47 O Platonovim alegorijama više u: Sir David Ross, *Platonova teorija ideja*, Kruzak, Zagreb, 1998.

48 Henry Corbin, *Ibn Sina i vizionarsko kazivanje*, Naoučnoistraživački institut Ibn Sina, Sarajevo, 2009.

49 Ivry, nav. dj.. str. 162.

50 Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Work, Leiden, 1988. Također: Dimitri Gutas, „The Empiricism of Avicenna“, Oriens, Vol. 40., No 2 (2012), str. 391-436.

51 Hasanali, str. 72-92.

52 Ibid.

poemu je na engleski, također u vrlo slobodnom maniru, preveo Edward Fitzgerald.[53]

Za razliku od *Salamāna i Absāla*, Ibn Sīnāov recital *Ḥayy ibn Yaqẓān* je u potpunosti sačuvan. Riječ je o kratkom, ali zgusnutom tekstu, punom simbola, tropa, neoplatoničkih vizija i hermetičkih slika. Ḥayy ibn Yaqẓān je mudrac kojeg pripovjedač sreće u gradu Berzehu. „Moje ime i porijeklo su sadržani u imenu Živi sinu Budnoga", kaže mudrac, dodajući kako mu je „domovina - kuća svetosti, profesija - postojano biti na putovanju, u svim krajištima svijeta, dokučiti u cjelosti ispravno izvješće."[54] Licem je okrenut svome Ocu - Živom, od kojeg je primio ključeve svih znanosti. On mu je pokazao „putove koji vode do krajnjih predjela univerzuma" dok napokon nije „sjedinio horizonte svih strana svijeta."[55] Mudrac ima dosta savjeta među kojima je i da „usamljivanje donosi sreću", da se treba okupati u žubornom vrelu koje teče u blizini izvora života, te da se treba čuvati loših drugova. Putovanje završava stizanjem u područje *malakūta*. „U posljednjem području pojavljuje se nešto što je karakteristično za šiijsko učenje: „otac", koji služi artikuliranju kraljevih riječi... ova figura podsjeća na ismailijsku figuru *waṣī* koji služi *nāṭiqu*/poslaniku na sličan način."[56] Sve u svemu, tragalac za istinom treba putovati u oba pravca, i ka istoku i ka zapadu, kako bi obuhvatio sva bića, i kako bi dokučio, ma koliko nesavršeno, Božiju bit.[57]

Ibn Ṭufayl imena svojih likova, kao što naslov indicira i kao što to priznaje i sam, duguje Ibn Sīnāu. No, tu se sličnost zaustavlja.[58] Sama

---

53 Više: A. J. Arberry, *Fitzgerald's Salaman and Absal: A Study*, Cambridge: University Press, 1956., str. 41.

54 Ibn Sinā, *Hay Ibn Yaqzan*, Glasnik, 1990., br. 4, str. 74-81, sa arapskog preveo Hasan Džilo.

55 Ibid.

56 Ivry, str. 163.

57 Alegorija o pticama ima mnoge sličnosti sa *Ḥayyom ibn Yaqẓānom*. Pouka ove priče je „zavodljivo jednostavna." Svi smo uhvaćeni u zamke ovog svijeta, u njegova fizička i materijalna uživanja, kao i u sam život. Ne možemo u potpunosti pobjeći iz ovih fizičkih povezanosti, ali ipak možemo doći do vizije nebeskog svijeta i Božanske moći. „The Utilization of Allegory in Islamic Philosophy", str. 164.

58 Ivry smatra kako su razlike između Ibn Ibn Sīnāovog i Ibn Ṭufaylovog djela ogromne. Kod Ibn Sīnā'a razvitak duše simboliziran putovanjem, dok je kod Ṭufayla takav razvitak prikazan preko života djeteta na pustom ostrvu. Putovanje koje opisuje Ibn Sīnā vodi, makar djelomično, kroz duhovni univerzum, obuhvatajući

fabula je potpuno drugačija i skoro da nema dodirnih elemenata sa Ibn Sīnāovim recitalom. Pa ipak, u historiografiji su ova dva djela često zamjenjivana. Tako je, naprimjer, Ibn Khalikan tvrdio kako je Ibn Sīnāov recital napisan na perzijskom i da ga je Ibn Ṭufayl samo preveo na arapski,[59] dok Ibn Haldun verziju u prirodnom stvaranju pripisuje Ibn Sīnāovom tekstu.[60] Dva narativa odražavaju dva različita historijska konteksta i njihove su simboličke konotacije, pored malih sličnosti, nesvodive.[61] Ibn Sīnāov Ḥayy ibn Yaqẓān je personifikacija Djelatnog uma intelekta. Otuda se Ibn Sīnā odlučuje za ovo „tajanstveno ime" koje je prema Corbinu ime za anđela u knjigama Henochovim (Idrisovim).[62]

Na kraju ove (pseudo)genealogije Ibn Ṭufaylovog narativa, navedimo i podatak da se veliki filozof iluminativne filozofije i suvremenik Ibn Ṭufayla, Shihabuddin Yahya Suhrawardi (1154-1191) u nekim svojim djelima poziva na Ibn Sīnāove recitale *Ḥayy ibn Yaqẓan* i *Salamān i Absāl* uzdižući temu „istočne filozofije" u impozantnu konstrukciju iluminativne ili *išrāqi* filozofije. Ibn Ṭufayl i Suhrawardi su suvremenici i zanimljivo je da se obojica pozivaju kako na Ibn Sīnāovu „istočnu filozofiju", tako i navedene recitale, pri čemu su obojica prilagođavali prvobitne Ibn Sīnāove simbole prema vlastitim filozofskim modelima. U djelu *Kitab al-mashāri'* Suhrawardi aludira na „skriveno blago ispod tankog vela" koji može otkriti pažljivi čitalac, dok u *Qiṣṣatu al ghurbat al-gharbīyyah* piše: „Kada sam pročitao priču o Ḥayy ibn Yaqẓānu, bio sam pogođen činjenicom da, iako sadrži čudesno obilje duhovnih riječi i dubokih alegorija, ipak je lišena nagovještaja najvećeg stepena, što je ona 'velika propast' koja je pohranjena u božanskim knjigama, spremljena u filozofskim simbolima i sakrivena u priči o Salamānu i Absālu, koju autor

čisto duhovne faze. Kod Ibn Ṭufayla je cijelo okruženje krajnje realistično a njegov heroj, prije duhovne faze, prolazi kroz brojne faze praktičnog i banalnog života itd.

59 Hasanali, str. 73.

60 Ibid.

61 Rekli smo kako Corbin Ibn Ṭufaylovo djelo uvrštava u „krug Ibn Sīnāovih alegorijskih recitala", tvrdeći kako je Ibn Ṭufaylov narativ u biti recepcija Ibn Sinaove priče. U skladu sa takvim alegorijskim tumačenjem, Corbin tvrdi kako je Absal put – tarīkat – on simbolizira putovanje; Ḥayy je hakīkat - onaj koji je iskusio Istinu još na ovom svijetu; Salaman je šerijat – vrlina ali i doslovnost. Ibn Ṭufayl je dakle pronašao inspiraciju u ovom Ibn Sīnāovom recitalu i njegove simbole preobrazio u skladu sa vlastitim misaonim planom.

62 Corbin, *Ibn Sina i vizionarsko kazivanje*, str. 73.

Ḥayy ibn Yaqẓāna spominje tek na kraju teksta gdje kaže: 'Ponekad se neki usamljenici među ljudima isele ka Njemu.'"[63] Međutim, sama činjenica da ova dvojica autora snažno i sa različitim ishodima djeluju unutar sličnog simboličkog okvira, primjećuje Hasanali, jedan na krajnjem zapadu, drugi na istoku, sama je po sebi fascinantna.

Vratimo se sada alegorijskim i simboličkim aspektima Ibn Ṭufaylovog djela. Ibn Ṭufayl već u uvodu nagovještava kako želi pisati o stvarima koje nadilaze filozofiju, razum i logičko dokazivanje. Štaviše, te stvari ne mogu u potpunosti biti izražene riječima. Ali, kako primjećuje J. Christoph Brügel, ovdje nije samo riječ o Ibn Ṭufaylovoj rezerviranosti prema izražavanju „mističkog" iskustva.[64] Čak ni velike, vrhunske spoznaje spekulativnih mislioca ne mogu biti izražene osim u simbolima (رمز). Riječ رمز se ponovo javlja u pasusu o Al-Gazālīju za čije učenje Ibn Ṭufayl kaže da se u većini sastoji od simbola (رمز) i aluzija (اشارة).[65] Problem jezika je, dakle, adresiran na samom početku knjige i susrećemo ga relativno često u knjizi.[66] Izraz اشارة se javlja, naprimjer, u tekstu kada se *Ḥayy ibn Yaqẓān* vine od logičkog zaključivanja do najveće vizije. Prilikom opisa ovog iskustva Ibn Ṭufayl naglašava kako je ono neopisivo kao što je nemoguće okusiti boje i onda tvrditi da su npr. slatke ili gorke.[67] Osim problema lingvističkog posredovanja ezoteričkih istina, problem jezika i njegovog odnosa sa stvarnošću se ponovno javlja kada Ḥayy dođe u Salamānovu i Asālovu zemlju i kada se susretne s njihovom religijom.

Izrazi koje Ibn Ṭufayl upotrebljava raspravljajući o ovom problemu, posebice رمز i اشارة, u njegovo su vrijeme već imali priznatu tradiciju. Oba izraza se u ovom konkretnom kontekstu javljaju, iako samo jednom, u Kur'anu. رمز se koristi u kazivanju o poslaniku Zekerijjāu, a.s. Kada mu melek saopći da će on i njegova stara supruga dobiti dijete, ostarjeli poslanik traži znak i dobiva odgovor:

63 Citirano prema: Hasanali, str. 89-92.

64 Isto. J. Christoph Brügel, „'Simbols and Hints': Some Considerations Concerning the Meaning of Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān*" u: *The World of Ibn Ṭufayl, Interdisciplinary Perspectives on „Ḥayy ibn Yaqẓān"*, priredio Lawrence I. Conrad, Brill, Leiden, New Yorl, Köln, 1996., str. 114.

65 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 22.

66 Brügel, str. 114.

67 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 19.

آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا ومزاً[68]

Drugim riječima, رمز ovdje znači postupak, gestikulaciju, aluziju koja zamjenjuje govor u situaciji kada govornik nije u stanju da govori. Drugi izraz se javlja u sličnoj situaciji, u kazivanju o Merjemi, majki Isaovoj, koja, nakon rođenja djeteta, biva savjetovana, također od strane meleka, da ne govori ni sa jednom ososbom. Kada su joj se obratili sugrađani, koreći je zbog „njenog postupka", ona je pokazala na dijete (فأشارت إليه[69]), na šta su oni začuđeno upitali kako da razgovaraju sa djetetom koje ne zna da govori. Ovakvu situaciju Brügel naziva „numizonom nijemošću."[70] Ovdje se jasno vidi kako su oba ova izraza izabrana da označe aluzivni govor, onu vrstu stila i sredstva prikladnog za izražavanje neizrecivog.[71]

Kakvo je, onda, mjesto Ḥayy ibn Yaqẓāna u okviru navedene tradicije, na koji način رمز i اشارة funkcioniraju u našem tekstu? Brügel drži kako Ḥayy ibn Yaqẓāna „nije tekst uobičajenog ramz tipa" i da ne iskazuje „ẓāhir / bāṭin dihotomiju izgrađenu na analogijama između dva područja, tijela i duše."[72] Ḥayy prolazi kroz razne faze ljudskog života; „otkriva" „odjeću", oružje i vatru. Nijedno od ovih mjesta, smatra dalje Brügel, nemaju neke druge simboličke slojeve ili ontološke razine. Oni tek „tipiziraju opći ljudski razvoj."[73] Gazela, taj stari simbol ljepote u muslimanskoj poeziji, nema to značenje kod Ibn Ṭufayla. Čak ni njena smrt nema puno veze sa simbolizmom, a gavran, stari simbol smrti, pojavljuje se nakon smrti gazele „kada više nema potrebe za simbolima."[74] Njegova je funkcija tek da poduči dječaka kako da pokopa mrtvo tijelo.

---

68 *Ali Imrān*, 41.

69 *Maryam*, 29.

70 Brügel, str. 118.

71 I رمز i اشارة imaju i nereligijske konotacije, pošto su bili pogodni ekvivalenti za određene grčke, indijske ili perzijske izraze. Glagol *ramaza*, „govoriti u simbolima", koristili su arapski biografi za neke grčke filozofe, poput Pitagore, Sokrata i Platona. U Sokratovom slučaju: *kalāmuhu al-marmūz* - njegov „simbolički govor". Zanimljivo je da se za Aristotelov metod upotrebljava izraz *al idāh* – jasan govor. Druge relevantne upotrebe *ramza* mogu se naći u tekstovima okultnog karaktera, kod alhemičara itd. (Ibid., str. 117-122).

72 Ibid., str. 115.

73 Ibid., str. 124.

74 Ibid.

Ibn Ṭufayl je zaokupljen razvojem ljudskog uma i „njegova tehnika nije da uhvati skrivenu istinu u alegoriju," već prije da tipizira ono opće kroz posebno, univerzalno kroz pojedinačno."[75] S druge strane, Ḥayy ne tipizira ni bilo kakvu inteligenciju. „Ono što Ibn Ṭufayl želi jeste razvitak platoničko-neoplatoničkog filozofa koji nije zadovoljan usavršavanjem aristotelizma, već želi ići dalje, želi proći od logičkog mišljenja i racionalnog poimanja do vizije i gnoze, želi postati sličan Bogu. Ḥayy tako tipizira savršenog čovjeka."[76] Na isti način, Asāl i Salamān tipiziraju stanovite karaktere u jednom društvu koje i samo tipizira monoteističko društvo, ili čak, islam.[77] Njih dvojica su opisani kao nosioci određenih principa, prvi *bāṭina* i *te'vila*, drugi *ẓāhira*.

فاما اسال فكان اشد غوصاً على الباطن و أكثر عثوراً على المعاني الروحانية و اطمع في التأويل و اما سلامان صاحبه فكان اكثر احتفاظاً بالظاهر و[78] اشد بعداً عن التأويل و أوقف عن التصرف والتأمل.

Zanimljivo je da se Salamān opisuje i negativno: nije volio ni *bāṭin*, niti ikakvo udubljivanje i pronicanje. Drugim riječima, to što se ovdje naziva *ẓāhirom* jeste *vjerovanje kao navika*, a ne, za razlika od Salamānovog (pa i Ḥayyovog) vjerovanje koje je, da upotrijebimo poređenje Williama Jamesa, poput *akutne groznice*. Ali, kako bi zaštitio obojicu, Ibn Ṭufayl dodaje:

وكلاهما مجد في الاعمال الظاهر، ومحاسبة النفس،[79] ومجاهدة الهوى.

Dakle, poštovali su vjerozakon i bili moralni (što je u konačnici najbitnije). Da li je kroz ovo tipiziranje moguće, kako to razabire Brügel, prepoznati stanovite kritičke intencije samog autora? Naprimjer, da li iza Ḥayyovog čuđenja pred Asālovim opisom svoga grada i njegovog vjerozakona, leži Ibn Ṭufaylova kritika određenih pretenzija unutar samog muslimanskog društva? To je čuđenje poticalo iz neiskustva, kaže Ibn Ṭufayl, jer je pogrešno pretpostavljao da svi ljudi imaju lijepu prirodu (ذوو فطرة فائقة), stabilno prosuđivanje (اذهان ثاقبة) i da su jake ličnosti (نفوس حازمة). Nije znao za ljudsku glupost (البلادة), krnjavost

75 Ibid., str. 125.

76 Ibid.

77 Brügel, drugim riječima, smatra kako je riječ o tipizaciji, a ne simbolizaciji, odnosno tipovima, a ne simbolima.

78 *Risāletu Ḥayy ibn Yaqẓān*, 89.

79 Ibid.

(النقص), pogrešna mišljenja (سوء الرأي) i nepostojanost (ضعف العزم). Ljudi su, sve u svemu, „poput, ili čak i gori, od stoke“, kako to kaže Kur'an.[80] Ovo su prilično oštre riječi na račun većine. Ali na koju većinu Ibn Ṭufayl misli? Muslimansku? Modernom čitaocu, kaže Brügel, ovo može zvučati kao nepoštovanje Boga, pitajući se nije li poređenje „oni su kao stoka“ gruba (zlo)upotreba kur'anskih ajeta, budući da ih Ibn Ṭufayl primjenjuje na „muslimane“, iako se oni izvorno odnose na mušrike i munafike? Ovdje se javlja problem u Brügelovoj interpretaciji. Prvo, atributa „muslimanski“ jednostavno nigdje u tekstu nema. To čitalac može samo da implicira, ali i to prilično slobodno i neutemeljeno. Drugo, Ibn Ṭufayl ističe jedan kontrapunkt, čiste Ḥayyove prirode i faktičke *nesavršenosti* svake većine; pa čak, u širem smislu, suprotnost prirode i civilizacije. Treće, vjerovanje kao navika vodi čovjeka gubitku vjere, što završava razinom „gori od životinja.“

To su aluzije koje pronalazi Brügel. Ibn Ṭufayl kaže kako su Asālovi i Ḥayyovi religijski koncepti u konačnici istovjetni. Ono što Asāl uči od Ḥayya jeste kako gledati na šerijat duhovnim očima, ezoterički ga tumačiti.

فلما سمع اسال منه وصف تلك الحقائق، والذوات العالم الحس ... لم يشك اسال في ان جميع الأشياء التي وردت في شريعة من امر الله عز وجل، وملائكته، وكتبه، ورسله، وليوم الآخر، وجنته وناره، هي امثلة هذه التي شاهدها حي ابن يقظان. ففتح بصر قلبه، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل ...[81]

Na osnovu ovog odlomka se čini kako Ibn Ṭufayl svoj narativ prilagođava onim dihotomijama (*ẓāhir* / *bāṭin, ma'qūl* / *manqūl*, šerijat / hakikat, itd.) kakve su već vladale u društvenom okviru u kojem je živio.[82] Ḥayy je otjelovljenje onoga *bāṭin*, ali koji je lišen svakog iskustva sa onim *ẓāhirom*, i stoga, iz motiva koji bi se mogli opisati kao mješavina znatiželje, altruizma i naivnosti, želi da vidi to nevjerovatno, čudnovato, besprizorno *ẓāhir*, ubijeđen kako ga može dekonstruirati i rekonstruirati. Asāl je tragalac za *bāṭinom*, putnik, ali koji za razliku od Ḥayya, ima iskustvo sa *ẓāhirom* i njegovim uskim okvirima. Ḥayy formira cjelovitu sliku o ljudskom mnoštvu, tek na kraju svoje misije,

80 *Al-A'rāf*, 179.

81 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 92.

82 Brügel, str. 131.

kada iskusi gorko slijepilo ljudske mase. Tada uviđa kako ne treba kriviti poslanike zbog egzoteričkog karaktera njihove poruke:

فلما فهم أحوال الناس وان اكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم ان الحكمة كلها والهداية والتوفيق [83]فيما نطقت به الرسل

Brügel zaključuje kako nas Ibn Ṭufayl tako ostavlja sa „neriješenom kontradikcijom.“[84] Dok s jedne strane identificira Asālovo vjerovanje koje je utemeljeno u Šerijatu s Ḥayyovim ezoteričkim znanjem, s druge, opet, implicira kako je Šerijat prilagođen najnižim oblicima ljudskog postojanja (Šerijat je, na prvi pogled, *prilagođavanje istine činjenicama*) državi koja ne može biti drugačija pošto u njenim okvirima živi većina ljudi. Da li Ibn Ṭufayl predstavlja vlastito stajalište kao da je kur'ansko? I da li, u konačnici, samo projicira *ẓāhir / bātin* dihotomiju u kur'ansko viđenje ljudskog razumijevanja, koristeći je za vlastito tumačenje svijeta?

Istim se lukavstvom, kaže Brügel, služi i Ibn Rušd,[85] s tim da je to kod Ibn Ṭufayla još očiglednije. Modernom čitaocu ostaje nejasno do koje je mjere Ibn Ṭufaylovo umetanje kur'anskog materijala u dio teksta koji kritizira pozitivnu religiju uopće ozbiljno, ili se radi o još jednom lukavstvu, gdje se pod „kur'anskim plaštem“ dihotomija *ẓāhir / bātin*

---

83 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 96.

84 Brügel, str. 127.

85 Ibn Rušd je tretirao alegoriju na mnogo strožiji način od svojih prethodnika. Moguće je, pretpostavlja Ivry, da je bio i protiv „žanra kao takvog.“ Ibn Rušda nikad nije koristio alegorije, tvrdi Ivry, a alegorijsko tumačenje je spominjao jedino u kontekstu tumačenja Kur'ana. Odobravao je alegoriju samo u svrhu legitimiziranja filozofije, i to u njenoj najstrožijoj soligističkoj formi. Alegorija je za njega opasno i potencijalno destruktivno oružje. Sve u svemu, „uprkos različitim stajalištima prema korištenju alegorije, svi naši filozofi su razumijevali njen potencijal za ezoteričko prenošenje istina. Svi su bili svjesni da ovaj stil pisanja i tumačenja može isprovocirati široke sumnje... prema filozofiji. Stoga su bili pažljivi, odobravajući doslovno, popularno razumijevanje religije, preferirajući da alegorije čitaju jedino obrazovani. Ibn Rušd to dovodi do logičkih ekstrema, koji je alegoriju limitirao na egzegetske tehnike, ograničavajući je na najstrožiju formu logičkog diskursa. To je indikacija da je manje od Ibn Sīnā'a i Ibn Ṭufayla uvažavao poetski, imaginativni diskurs, a više empirijske činjenice i logički zasnovane argumente.“ Ibn Sīnāove su alegorije, a možda čak i Al-Gaazālījeve i Ibn Ṭufaylove, doprinijele da teozofija zamijeni filozofiju u islamu, što Ibn Rušd svakako ne bi odobrio. S druge strane, te iste alegorije su obogatile islamsku filozofiju i kulturu naglašavajući one teme koje su drugi filozofi tretirali suviše suhoparno. (Ivry, str. 180).

javlja u sasvim drugom svjetlu.[86] Tada bi se ono *ẓāhir* u tekstu sastojalo od svega onoga što treba da zadovolji pravovjernog čitaoca, dok bi *bātin* sadržavalo duhovnu dimenziju Šerijata i mogućnost popravke ljudske vrste općenito.

Bilo kako bilo, sve što tekst nosi u svojim mogućim simbolima i aluzijama u suštini je razultat unutarnje napetosti koju je osjećao sam autor koji je čvrsto vjerovao u Muhammedovo, a.s., poslanstvo, a, opet, nije bio u potpunosti zadovoljan muslimanskim društvom. Stoga je u Ḥayya projicirao vlastitu rezignaciju.[87]

وامرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من اهمال الشريعة والاقبال على الدنيا ... وعلم هو وصاحبه اسال هذه الطائفة المريدة القاصرة، لا نجاة لها[88] الا بهذا الطريق

Svijet i ljude treba prihvatiti onakvim kakvi jesu. Ali tekst ne ostaje na razini puke rezignacije. „Ibn Ṭufayl pokazuje izlaz ukazujući kako praznina između njegovog heroja koji ima čisto duhovni položaj i Asālove ezoterične religije može biti premoštena. Rješenje problema počiva u *ta'wilu* ili ezoteričkom tumačenju, koje dopušta prilagođavanje kur'anskog smisla filozofskim doktrinama. Na ovaj je način jedan muslimanski filozof mogao izmiriti svoje filozofsko mišljenje i vjersko ubjeđenje."[89]

Sve navedeno je možda razlog da Ivry izjavi kako Ibn Ṭufaylova alegorija završava u nedvosmislenom političkom tonu. Autor u biti predstavlja organiziranu religiju kao „konstrukt simboličkog predstavljanja istine", uzete doslovno kod masa.[90] Religija je korisna i ima svoju društvenu i političku svrhu. Ali pravi „čovjek vjere" ima malo toga zajedničkog sa popularnim koncepcijama masa, kao što se ni ne poistovjećuje sa njihovim institucijama, koje su često konstituirane prema materijalnim motivima i doslovnim legalističkim modelima.[91] Taj pravi čovjek vjere za Ibn Ṭufayla je, po našem mišljenju, učeni i pobožni usamljenik. On želi rijetkog pojedinca koji će prvo biti filozof,

86 Brügel, str. 128.

87 Ibid.

88 *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān*, str. 97.

89 Brügel , str. 130

90 Ivry, str. 168.

91 Ibid., str. 169.

tj. onaj koji zna sve znanosti, ali i biti spreman da ide iza znanosti i filozofije kao „normalnih konstrukata.“[92] Ibn Ṭufayl nije u sukobu sa korpusom naučnih činjenica; on ih jednostavno proglašava nedovoljnim i neodgovarajućim da izraze krajnje istine o Bogu i postojanju. Budući da je svjestan potencijalne opasnosti koju sadrži (svaki) alegorijski narativ, Ibn Ṭufayl svoju alegoriju omeđuje uvodom i zaključnim napomenama u kojima se eksplicitno teorijski pozicionira naspram pogrešnih tumačenja samoproglašenih filozofa koji svojim neutemeljenim interpretacijama stvaraju štetu u društvu.[93] Imajući u vidu navedeno, prije svega složeni odnos znanja i vjerovanja u turbulentnim političkim vremenima, da li se *Ḥayy ibn Yaqẓān* može okarakterizirati kao politička alegorija?

U cjelini uzevši, svako od žanrovskih određenja koje smo naveli odražava neku različitu perspektivu u odnosu na djelo, ali istovremeno i sužava široki opseg njegovog bogatog narativa. Dok filozofska komponenta ne može biti zanemarena, jednako je važno imati u vidu i književnu, vjersku i političku dimenziju teksta. Ibn Ṭufaylov rad se odlikuje lapidarnim stilom, bez suvišnih ornamenata, improvizacija, variranja, i koji „praznoslovlja apstrakcija“ ublažava narativnom formom. Više aksiomatske istine su prikazane kroz katalizatorsku fikciju, koja opore filozofske sintagme (i cijele teorije!) oživljava u obliku nenametljivih, kontekstualiziranih vantekstualnosti. Riječ je o krajnje kondezovanom tekstu i jeziku minimalne redundance. Bez obzira je li proizvod stvaralačke ili interpretativne imaginacije, *Ḥayy ibn Yaqẓān* je hibridno djelo, djelomično filozofska analiza, djelomično priča, djelomično esej, djelomično roman, djelomično alegorija, djelomično historija spoznajnoteorijskog slučaja. Iako piše na arapskom jeziku, Ibn Ṭufayl je daleko od pisca lokalne boje.

92 Ibid.

93 Ibid.

izvorni znanstveni članak / original scientific article

AL-FĀRĀBĪ I IBN SĪNĀ: RAZLIKE U RAZUMIJEVANJU BITKA, KONTINGENCIJE I METAFIZIKE

Vladimir LASICA
E-mail: lasoov@gmail.com

ABSTRACT

Budući da se metafizike al-Fārābīja i Ibn Sīne direktno inspirisane na Aristotelovu *Metafziku*, posebno na Γ 1003a gdje Filozof ističe da je predmet ove nauke bitak kao takav, te na A, 1, 981b; A, 2, 982b, jasno stoji da se ona bavi prvim počelima i uzrocima, ne čudi da između učenja ova dva velika islamska filozofa postoje sličnosti. Ipak, ako analiziramo njihova djela možemo uočiti razne modifikacije od strane Ibn Sīne koje prave jaz između njega i al-Fārābīja, kao na primjer u *Kitāb al-mabda' wa'l-ma'ād*, na šta je već ukazao Yahya Michot (2004/2005). Razlike i modifikacije su brojne, ali u ovom radu namjeravam rasvijetliti osnovni fokus metafizičkih učenja ova dva islamska filozofa. Taj fokus se većinom tiče njihovog razumijevanja bitka, odnosa između nužnosti i kontingencije i uopšte njihovog pogleda na metafiziku kao nauku o biću kao biću. U ovom radu cilj mi je ukazati na činjenicu da Ibn Sīnin metafizički sistem čini bitan iskorak u odnosu na al-Fārābījevu metafiziku.

Ključne riječi: bitak, ontologija, kontingencija, nužnost, metafizika, Bog

AL-FĀRĀBĪ AND IBN SĪNĀ: DIFFERENCES BETWEEN THEIR UNDERSTANDING OF EXISTENCE, CONTINGENCY AND METAPHYSICS

As metaphysics of al-Fārābī and Ibn Sīnā are directly inspired by Aristotle's *Metaphysics*, especially by book Γ 1003a in which the Philosopher stresses that the subject of this science in being as such, but also by A, 1, 981b; A, 2, 982b where he clearly says that the science is about fisrt causes, it is not surprising that we can see some evident similarities between the teachings of these two great Muslim philosophers. Still, if we analyse their works we can notice various modifications by Ibn Sīnā, which are causing certain discrepancies between him and al-Fārābī (as in *Kitāb al-Mabda' wa'l-Ma'ād*, already researched by Yahya

Michot (2004/2005)). Differences and modifications are numerous. However, in this article I intend to highlight the main focus of their metaphysical teachings. The focus is mainly directed towards their understanding of existence, relation between necessity and contingency, as well as towards their understanding of metaphysics as science of being *qua* being in general. I this article I intend to show how Ibn Sīnā's metaphysical system represents an important step forward in comparison to al-Fārābī's view.

Key words: existence, ontology, contingency, necessity, metaphysics, God

1.0 Uvod

Abū Naṣr al-Fārābī (872-950), za razliku od al-Kindīja (oko 800-870), uviđa razliku unutar Aristotelove filozofije između *prote philosophia* i ostalih nauka. Prije al-Fārābīja Aristotelova ideja prve filozofije je primarno tumačena kao zamišljena filozofska teologija, tj. nauka koja se bavi Prvim Uzrokom svih stvari, tj. Bogom. U svom djelu *Maqāla ... fī Aġrāḍ al-ḥakīm fī kull maqāla min al-kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf* al-Fārābī ističe da je metafizika prije svega ontologija, opšta nauka o razumijevanju značenja 'bića', koja se u određenim instancama podudara sa filozofskom teologijom. Na tragu ove dieje al-Fārābī nastoji da rekonstruiše Aristotelovu metafizičku misao i izgradi jedno konzistentno objašnjenje svijeta.

Abu Ali Husain ibn Abdullah ibn Sīnā (980-1037) razumijeva Aristotelovu ideju prve filozofije prije svega u svjetlu al-Fārābījevih komentara. Međutim, Ibn Sīnā nije u potpunosti zadovoljan ni Aristotelovim ni al-Fārābījevim objašnjenjem svijeta. Dok nauk Prvog učitelja predstavlja opisanu nauku metafizike u potencijalnosti, Drugi učitelj tu potencijalnost razjašnjava i nudi svoje viđenje svijeta koje nije adekvatno izvedeno iz fundamentalnih metafizičkih pojmova.

Ovaj rad se bavi razlikama u razumijevanju osnovnih metafizičkih postavki između al-Fārābīja i Ibn Sīne. Akcenat rada je na aristotelijanskim idejama ove dvojice velikih islamskih filozofa. To znači da su njihova neo-platonistička učenja u glavnom zanemarena, nadasve njihov nauk o emanaciji. Neoplatonizam u filozofijama al-Fārābīja i Ibn Sīne ima primarnu ulogu u njihovim kosmologijama, tj. u objašnjenju odnosa između Boga, svijeta i čovjeka. Ontološki temelj, međutim, je pretežno aristotelovski; razumijevanje značenja 'bitka' predstavlja osnovu filozofskog viđenja svijeta i osnovu svakog naučnog objašnjenja kod al-Fārābīja kao i kod Ibn Sīne. Ontologija je stoga fokus ovog istraživanja.

2.0 Ontologija

Pojam 'bića' (tj. bivstvujućeg, postojećeg, egzistirajućeg, ar. *mawǧūd*) je kod al-Fārābīja izvedenica iz pojma 'bitka' (tj. bivstovanja, postojanja, egzistencije, ar. *wuǧūd*) (*Kitāb al-ḥurūf,* (80)), a odnosi se na ono što jeste, što postoji, što je prisutno (*ibid*., (81)-(83)). Za al-Fārābīja 'bića' se koristi u dva osnovna značenja: značenje koje je podijeljeno na deset Aristotelovih kategorija, što je značenje prvog reda i značenje koje se odnosi na istinitost, tj. na sâme koncepte, a koje je stoga značenje drugog reda (Menn, 2008, str. 61). 'Bića' je pojam koji se pririče svim stvarima koje jesu, bilo da je riječ o predmetima mišljenja ili stvarima izvan mišljenja; u tom smislu značenje 'bića' jeste značenje 'istinitog' (*Kitāb al-ḥurūf,* (88)), tj. 'biti' i 'biti istinit' jesu sinonimi (Shehadi, 1982, str. 50). Zato je za al-Fārābīja „bitak onoga što je istinito odnos inteligibilnog prema onome što je izvan duše" (*Kitāb al-ḥurūf*, (89)). U smislu koncepta 'bića' se odnosi podjednako na sve sudove, bilo pozitivne ili negativne (Menn, 2008, str. 80), te reći da nešto 'jeste', 'postoji' ili 'ima egzistenciju' (*wuǧūd*) ne znači prediciranje postojanja bićima izvan mišljenja, već prediciranje postojanju konceptu (*ibid*., str. 82). Ova distinkcija je bitna jer za al-Fārābīja samo stvar koja postoji izvan mišljenja ima esenciju, te da bi iskaz bio istinit ili lažan mora imati stvarnu referenciju, a ne samo smisao - inferencija nije moguća na osnovu čiste analize rečenice u kojoj se pojavljuje ili podrazumijeva kopula (Shehadi, 1982, str. 50-51).

To znači da kod al-Fārābīja ne možemo govoriti o razlici između egzistencije i esencije u stvarima, već jedino u mišljenju; nikakvo biće ne bivstvuje kroz realni bitak koje je nešto različito u odnosu na njegovu bit. Esencija (*ḏāt*) koja predstavlja štostvo (*māhiyya*) istovijetna je sa prirodom stvari po sebi, a sastoji se od materije (*mādda*) i forme (*ṣūra*) (*Kitāb al-ḥurūf*, (65)-(66)), a kao pojam označava bitne karakteristike bića koje se onda mogu svrstati u rodove i vrste, tj. definirati ukazujući na te bitne karakteristike (*ibid*., (67). Jedino u tom smislu možemo razlikovati esenciju kao određenje (tj. definiciju - *ḥadd*) supstancijalnosti neke stvari i njegovu egzistenciju kao opstojnost (*qiwām*) koja upućuje na njenu supstancijalnost (*ibid*.). U tom smislu 'supstancija' (*ǧawhar*) može imati tri značenja: 'supstancija po sebi', 'supstancija kao pojmljena bit' i 'supstancija kao bit koja egzistira izvan mišljenja' (*ibid*.).[1] Imajući na

1 Iz tog razloga Daniel Bučan u svom prevodu al-Fārābījeve *Kitāb al-ḥurūf* (*Knjiga*

umu ovu podjelu al-Fārābī dalje slijedi Aristotelovu kategorizaciju bitka na supstanciju i devet akcidenata (*ibid*., (68)). U skladu sa tim on primjećuje da supstancija, kao ono što postoji po sebi, označava ili pojedinačno biće, formu bića, ili u krajnjoj instanci Boga, tj. Uzrok svih stvari po kojem sve što postoji ima svoj bitak (*ibid*., (71)-(72)). Prema tome, za al-Fārābīja primarno značenje 'bitka' jeste 'supstancija' – kao kod Aristotela - 'biti' znači 'biti pojedinačna supstancija', te potom devet akcidenata; u smislu da supstancija pripada jednoj određenoj vrsti, 'biti' znači 'biti forma'; i na kraju, u smislu da sav bitak zavisi od Prvog Uzroka, 'biti' znači biti Bog, tj. najviša supstancija (*ibid*., (72)-(73)). Drugim riječima, 'bitak' primarno označava supstanciju kao 'ono što je u osnovi svega' (tj. pojedinačno)[2], kao 'ono što je princip bića' (tj. forma)[3], te kao 'ono što je uzrok svega što jeste' (tj. Bog).[4]

Na ovaj način al-Fārābī bitno unaprijeđuje filozofsku terminologiju koja mu omogućuje da zasnuje ontologiju kao osnovu metafizičkog mišljenja. Njegovo razumijevanje značenja 'bitka' i 'bića', te razlikovanje između bivanja i biti, tj. između egzistencije bića i esencije bića, dodatno produbljuje shvatanje aristotelijanskog odnosa između aktuelnog i potencijalnog, kao i između uzroka i posljedice. Biće (*mawǧūd*) kao urokovano nije apsolutno aktuelno, već aktuelizirano, a ta aktuelizacija se ne spoznaje samo opažanjem već i razmatranjem njegove esencije. Ako mišljenje prepoznaje razliku između esencije i egzistencije kroz dva različita pitanja 'šta to biće jeste' i 'da li to biće jeste', te ako ta pitanja pokazuju da egzistencija tog bića nije njemu esencijalna, onda je riječ o kontingentnom biću, tj. uzrokovanom, mogućem, odnosno aktueliziranom, s druge strane ako egzistencija pripada biću esencijalno onda je to biće nužno, apsolutno aktuelno, neuzrokovano (Shehadi, 1982, str. 53-56). Međutim, iako egzistencija u

o slovima, Demetra, Zagreb, 1999) *ǧawhar* prevodi katkad kao 'podmet', a katkad kao 'sućina', zavisno od konteksta. Iako je ovakav prevod prihvatljiv, čini mi se da bi radi preciznosti, a zavisno od konteksta, bilo bolje *ǧawhar* prevoditi kao 'suspstancija' (ukoliko je riječ o supstanciji po sebi), supstanstvo (ukoliko je riječ o pojmu koji označava suštinu supstancije) i 'supstancijalnost' (ukoliko je riječ o bitnim karakteristikama supstancije po sebi), ili kao 'podmet', 'podmetstvo' i 'podmetnost'. Detaljnije razmatranje mogućnosti primjene ovakve terminologije prevazilazi namjere i mogućnosti ovog članka.

2 Usporedi sa Aristotelovim *Kategorijama* 1a-2b

3 Usporedi sa Aristotelovom *Metafizikom* Δ, 1017b i H, 1041a-1042a.

4 Usporedi sa Aristotelovom *Metafizikom* Λ, 1072b.

logičkom smislu jeste predikat (kao npr. u iskazu 'čovjek postoji'), ako uzmemo u obzir biće po sebi njegova egzistencija nije ništa drugo do ono sâmo (al-Fārābī, 1890, str. 148-149). Zbog toga razlikovanje između esencije i egzistencije kod al-Fārābīja ne može biti korišteno u svrhu bilo kakvog dokazivanja o bićima izvan uma, već jedino kao metafizička konceptualna dopuna opažajnom istraživanju. Ipak, razumijevanje Boga kao bića čija je esencija identična sa egzistencijom je prihvatljiva u filozofiji al-Fārābīja, te ovakav proces dokazivanja predstavlja izuzetak (Shehadi, 1982, str. 56-57). Iako al-Fārābī ne objašnjava podrobno zašto je to tako, mogli bi smo pretpostaviti da je razlog taj da ni jedan koncept osim koncepta 'Boga' ne implicira značenje 'postojanja' u smislu 'apsolutne opstojnosti', jer ako postavimo pitanje o mogućnosti dokazivanja Božje egzistencije, predmet dokazivanja će nam biti 'biće savršene egzistencije', ili 'biće apsolutne egzistencije', odnosno 'biće o kojem sve drugo ovisi' – u tom slučaju mi tragamo za bićem čija esencija implicira egzistenciju, te takvo biće mora postojati. Smatram da iz ovog razloga al-Fārābī otpočinje svoje najvažnije metafizičko djelo *al-Madīnat al-fāḍilah* sa podrazumijevanjem Božjeg postojanja na osnovu spekulacije da Prvi Uzrok mora biti lišen svake manjkavosti, posjedovati savršenu egzistenciju, te kao takav ne može ne postojati (*al-Madīnat al-fāḍilah*, I, 1, (1)). Ono što slijedi je dedukcija izvedena iz značenja 'Prvog Uzroka', koji je kao takav jedini po sebi nužan, dok njegova posljedica, tj. stvoreni svijet, po sebi može biti jedino moguć. Na taj način al-Fārābījevo metafizičko učenje o svijetu predstavlja deduktivni sistem utemeljen na ontologiji i ontološkom *a priori* dokazivanju Božje egzistencije.

Ibn Sīnā, koji je izuzetno dobro poznavao al-Fārābījevu filozofiju, prihvata njegovu terminologiju, ali nije u potpunosti zadovoljan njegovim načinom filozofiranja. Svakako, ontologija mora biti temeljno polazište metafizičkog učenja, tj. metafizika mora biti zasnovana kao nauka o biću, te prije svega razjasniti odnos između bića (*mawǧūd*) i bitka (*wuǧūd*) (*al-Ilāhijjāt*, I, 2, (12)). Ibn Sīnā slijedi al-Fārābījevu terminologiju objašnjenu u *Kitāb al-ḥurūf*, ali na njoj zasniva bitno drugačiju ontologiju.

Prema Ibn Sīni značenje 'bitka' korespondira sa apsolutnošću svega što jeste, te kao takvo ne može biti apstrahovano iz pojedinačnog bića koje svakodnevno percipiramo. Bitak (*wuǧūd*) je pojam apsolutne ekstenzije koji označava apsolutnu izvjesnost bivanja (*mawǧūd al-muṭlaq*) pa se predicira svemu što može imati ikakvu stvarnost (bilo u

umu ili izvan uma).[5] Zato značenje 'bitka', odnosno njegove osnovne tri implikacije 'biće' (*mawǧūd*), 'stvar' (ili 'nešto' (*šay'*) i 'nužno' (*ḍarūrī, wāǧib*) moraju biti utisnuti (tartasam) u dušu kao apsolutna i po sebi evidentna (*awwalī*) značenja na osnovu kojih se spoznaje sve što jeste (*al-Ilāhiyyāt*, I, 5, (1)). To znači da mi prije nego što uopšte saznamo šta neka stvar koju opažamo jeste, znamo da ona postoji, da je nešto i da je nužno prisutna.[6] Nužnost ovdje ukazuje na izvjesnost bitka, na osnovu čega se nebitak može eventualno postulirati. U tom smislu svako značenje biva zahvaćeno, pored percepcije i apstrakcije, preko značenja 'bitka' (Marmura, 1984, str. 149-150), koje je apsolutni uslov svake spoznaje.

Ako je evidentno da mi možemo znati da neka stvar postoji bez da znamo šta ona jeste, onda je jasno da pitanje o egzistenciji nekog bića nije isto što i pitanje o esenciji tog bića; pitanje *postoji li nešto* i *šta jest nešto* ukazuju na dva različita aspekta bitka. Bit, štostvo ili esencija (*māhijja*) jeste ono po čemu određeno biće jeste baš to biće – onaj skup bitnih karakteristika bez kojih jedna stvar ne bi bila ta stvar. Za Ibn Sīnu tako „svaka stvar ima štostvo kao realnost koja mu pripada... ...koja je nešto drugo pored egzistencije koja se odnosi na ono što je realizovano [u bitku]" (*ibid.* I, 5, (10)). U svakom biću koje percipiramo ili koje zamišljamo možemo razlikovati egzistenciju i esenciju, tj. postojanje i bit.

Međutim, bilo bi pogrešno smatrati da su egzistencija i esencija dva elementa u kompoziciji bića (Lizzini, 2003, str. 120). To je zato što kod Ibn Sīne esencija ne predstavlja nikakav element niti entitet. Ona se zapravo odnosi na tri aspekta štostva: štostvo onoga što konkretno postoji, štostvo kao ideja u mišljenju i štostvo po sebi (*al-Madkhal*, I, 2, [15]; Marmura, 1992, str. 78-81; Goichon, 1937). Ono što konkretno postoji jeste realizovana esencija, tj. esencija koja ima egzistenciju. Ono što je zahvaćeno kao ideja u mišljenju jesu apstahovane bitne karakteristike nekog bića. I na kraju, štostvo po sebi jeste vječne i nepromjenjive karakteristike nekog bića bez obzira postojalo to biće ili

5 Kako primjećuje De Haan, *wuǧūd* korenspondira sa latinskim *esse* i *entis absolute* (De Haan, 2015, str. 264-266).

6 Čak i kada bi primijenili Descartesovu metodološku sumnju, za opaženu stvar bi morali reći da je nužno prisutna, bez obzira što ne bi mogli prosuditi da li je ona prisutna samo u umu ili kao realna stvar i izvan uma.

ne – to nisu realni entiteti poput Platonovih ideja, već apsolutni uslovi da bi neko biće koje može da postoji uopšte postajolo (npr. ono što je esencijalno za čovjeka da bi bio čovjek uvijek je bilo i uvijek će biti esencijalno, čak i kada čovječanstvo nikada ne bi postojalo kao vrsta).

'Postati' u ontologiji Ibn Sīne tako znači 'aktualizirati neku bit', tj. kada štostvo po sebi, koje je kao takvo mogućnost i nepostojeće, dobije egzistenciju i postane aktualizirano od strane nekog već aktualnog uzroka. Osnova aktualnog bića u svijetu kod Ibn Sīne, kao i kod al-Fārābīja, jeste aristotelijanska supstancija. Svaka materijalna supstancija je komponovana od materije (*mādda*), tj. pasivnog elementa supstancijalne kompozicije, te forme (*ṣūra*), tj. aktivnog aktualizirajućeg elementa (*al-Ilāhijjāt*, II, 2, (19); *Dānish Nāma*, 3, str. 16). Supstancija uvijek predstavlja neku kompozociju; kompoziciju (uslovno rečeno) od esencije i egzistencije i materije i forme, pri čemu materija po sebi nema istinsku prirodu, već priroda neke stvari zavisi od njene forme (*al-Ilāhijjāt*, II, 2, (22)), pa materija ne može ni postojati drugačije nego u jedinstvu sa formom (*ibid*. II, 3, (6), (13), (16)).

Ipak, za Ibn Sīnu metafizičko mišljenje se primarno temelji na razumijevanju bitka, tj. na ontologiji, na osnovu čega se dalje materijalne supstancije raspoznaju kao komponovane aktuelnosti koje su ili podložne ili nepodložne nastajanju i propadanju, dok se vječne, nematerijalne supstancije klasificiraju među pokretače sub-lunarnog svijeta (*al-Ilāhijjāt*, IX, (4)-(21)). Bez obzira na kompoziciju, svaka supstancija je, kao dio svijeta, uzrokovana, na šta primarno ukazuje mogućnost razlikovanja između esencije i egzistencije pri njenom poimanju. Čitav svijet se tako nužno poima kao kontingentan, za razliku od Prvog Uzroka.

3.0 Kontingencija

Al-Fārābī objašnjava kontingenciju u kontekstu odnosa između Prvog Uzroka i prve materije (*al-Madīnat al-fāḍilah,* III, 6, (1)), pri čemu hilomorfizam i aristotelijanski nazor od odnosu između potencije i aktuelnosti igraju ključnu ulogu. Ono što je prvo po redu bitka jeste najsavršenije, sve „ispod" je u najmanju ruku komponovano na neki način: kao inteligencije koje misle Prvog kao svoj uzrok i sebe kao uzrokovano, kao nebeska tijela, kao materijalna tijela ispod mjesečeve sfere, te na koncu kao apsolutna potencijalnsot prve materije, koja se kao takva samo postulira, budući da materija ne može postojati

izvojena od forme. Značenje kontingencije se zato kod al-Fārābīja vezuje striktno za značenja 'komponovanog' u smislu odnos između materije i forme unutar hijerarhijske strukture bitka. Svijet kao totalitet kontingentnih bića je u apsolutnoj zavisnosti od Prvog Uzroka budući da se sastoji od tijela koje imaju svoje suprotnosti, zbog materije koja je kao potencijalnost sklona propadanju, te zbog kretanja koje uvijek zahtijeva pokretača – ovakva zavisnost totaliteta kontingentnog od Prvog jeste nužna zavisnost (*ibid*., 8, (1)-(5)).

Pitanje odnosa izmađu esencije i egzistencije kontingentnih bića u filozofiji al-Fārābīja jeste pitanje apstrakcije, odnosa između esencije koja se misli i egzistencije koja se misli, tj. odnosa između pitanja 'šta nešto jeste' i 'da li nešto jeste', a ne pitanje koje se tiče bića po sebi. Mišljenje apstrahuje od opažajnih bića i formira divizije koje se tiču metafizičke deskripcije stvarnosti. U tom smislu kontingencija, ili biti-po-sebi-moguće (*mumkin bi ḏātihi*), znači 'biti u potrebi za uzrokom da bi se iz stanja potencijalnosti prešlo u aktuelnu egzistenciju'. Kao takvo kontingentno biće se nameće mišljenju kao nešto što posjeduje egzistenciju samo akcidentalno. To je jasno iz al-Fārābījeve tvrdnje, na koju smo već ukazali, da egzistencija bića po sebi nije ništa drugo do ono sâmo (al-Fārābī, 1890, str. 148-149). Ipak, kontingencija bića podrazumijeva ne samo aristotelovsku potencijalnost i uzrokovanost, već i ovu ontološku distinkciju između stvarnog postojanja i razmatranja biti, odnosno skupa bitnih karakteristika tog postojanja. S druge strane, ono što je po sebi nužno takvo je jer je neuzrokovano, tj. jer mu egzistencija pripada esencijalno (*wāǧib al-wuǧūd bi ḏātihi*).

Ibn Sīnā u potpunosti prihvata al-Fārābījevu podjelu na po-sebi-nužno i po-sebi-moguće (Fackenheim, 1947, str. 39-40), koja je kod oba filozofa fundamentalna za razumijevanje odnosa između Boga kao prvog uzroka i svijeta i to putem kauzalno-emanacijske kosmološke sheme, koja predstavlja detaljan opis vječnog proizilaženja bitka iz Prvog. Ono što je od posebnog značaja za ovakvu islamsku sintezu aristotelizma i neo-platonizma jeste da ovaj odnos čini svijet u potpunosti zavisnim od Prvog u smislu kretanja i u smislu bitka; Bog je Prvi Nepokretni Pokretač, te istovremeno Uspostavljač bitka. Međutim, budući da je Ibn Sīnino metafizičko mišljenje primarno uspostavljeno na razmatranju značenja 'bitka', sva metafizička terminologija se dovodi u vezu sa implikacijama ovog apsolutnog značenja. Zato je razumijevanje kompozicije kontingentnog utemeljeno razlikovanju između esencije i egzistencije, a ne isključivo na razmatranju odnosa između potencije i akta.

U filozofiji Ibn Sīne pitanje odnosa između esencije i egzistencije kontingentih bića nije samo stvar apstrakcije, već i dedukcije, odnosno izvedenih implikacija iz značenja 'bitka'. *Bitak* u smislu bivstvovanja se *nužno* predicira svakoj *stvari* kao *bivstvujućem* – ovo je konceptualna nužnost koja proizilazi iz razmatranja značenja 'bitka'. Budući da je 'bitak' pojam apsolutne ekstenzije, koji korespondira sa svime što *jeste*, nužne implikacije ovog značenja korespondiraju sa bićima kakva ona jesu po sebi, a ne samo sa apstrahovanim univerzalijama. Kontingencija u filozofiji Ibn Sīne, dakle, ne znači samo 'biti u potrebi za uzrokom da bi se iz stanja potencijalnosti prešlo u aktuelnu egzistenciju', već posjedovati egzistenciju ne-esencijalno, odnosno akcidentalno. To znači da svako biće u kojem možemo razlikovati esenciju i egzistenciju realno posjeduje tu egzistenciju kao akcident (*'araḍ*). Ovdje, međutim, nije riječ o akcidentu u smislu Aristotelovih deset kategoreija, koje Ibn Sīnā u potpunosti prihvata, pri čemu prva kategorija predstavlja pojedinačno biće (supstanciju), dok ostalih devet označavaju kategorije koje pripadaju pojedinačnom biću (*al-Ilāhijjāt*, II, 1, (1)). Ibn Sīnā je svjestan da bitak nije rod (*al-Ilāhijjāt*, I, 5, (21); *al-Makūlāt*, II, 1, [100]), ali bitak u smislu egzistencije također ne pripada bićima po njihovoj biti, već po njihovom uzroku; po uzroku esencija neke stvari biva aktuelizirana u stvarnosti, uzrok esenciji daje egzistenciju, pa po uzroku učinak je radije biće nego ništa: „učinku pripada da bude nepostojeći po sebi, a po njegovom uzroku postojeći" (*al-Ilāhijjāt*, VI, 2, (9)). Realitet kontingentnog bića tako nije u njegovoj egzistenciji, već u njegovoj esenciji (*ibid*., I, 5. (10)). Esencija po sebi (tj. prije nego što je realizovana u bitku) predstavlja čistu mogućnost bivanja, odnosno apsolutni uslov bića da bude – uzrok može proizvesti samo onaj učinak koji je moguć, tj. onaj koji ima logički identitet, odnosno onaj učinak koji nije apsurdan sa stanovišta logičkih zakonitosti. Zbog toga možemo reći da esencija predstavlja čisti identitet i logiku bića po sebi, dok je egzistencija manifestacija tog identiteta putem izvanjskog uzroka. Međutim, to ne znači da za Ibn Sīnū esencija ima primat u odnosu na egzistenciju – podsjetimo, esencije nisu nekakvi vječni etinteti poput Platonovih ideja. U Ibn Sīninoj ontologiji egzistencija ima apsolutni primat; da bi nešto postalo mora imati već aktualizirani uzrok, i tako do Prvog neuzrokovanog uzroka, s druge strane esencija je nepostojanje, čista mogućnost. Prema tome, egzistencija je vječna, bitak je apsolutnost svega što jeste, a za esenciju bi mogli uslovno reći da ima primat samo u smislu da nepostojanje kontingentnog bića prethodi njegovom vlastitom postojanju.

Za razliku od al-Fārābīja koji svoje učenje o kontingeciji izvodi iz koncepcije Boga kao Prvog Uzroka koji kao takav ne može imati nikakve manjkavosti, te mora egzistirati po svojoj biti, Ibn Sīnā dokaz za egzistenciju Boga bazira na ontološkom razumijevanju kontingencije svijeta.[7] Naime, prema Ibn Sīninoj ontologiji svijet je totalitet kontingentnih bića, a ono što se sastoji od kontingentnih dijelova i sâmo mora biti kontingentno; međutim, kao što smo vidjeli, identitet koji pripada kontingentnom biću jeste esencija, koja je po sebi čista mogućnost postojanja; prema tome, sve što jeste ne može biti kontingentno jer je značenje kontinkencije 'u-sebi-ne-bivanje', pa ako je sve što postoji kontingentno zapravo ne bi bilo ničega; pošto značenje 'bitka' ukazuje na prevenciju nebitka, mora postojati Nužno Biće (*wağib al-wuğūd*), tj. Prvi Uzrok svih bića koji je sam neuzrokovan (Lasica, 2019, str. 32-39). Nakon što je ustanovio postojanje Nužnog Bića, Ibn Sīnā pokazuje da značenje 'Nužnog Bića' i 'Prvog Uzroka' implicira sve potrebne atribute da bi se to biće poimalo i obožavalo kao Bog (Adamson, 2013). Zato Ibn Sīnā smatra da je njegov dokaz takav da „ne zahtijeva razmatranje ičeg drugog osim sâmog bitka, tj. ne zahtijeva razmatranje Njegovog akta stvaranja, iako takve stvari ukazuju na Njega" (*al-Išārāt*, 29, str. 130). Po ovome vidimo da Ibn Sīnā prihvata al-Fārābījev doprinos problematici, ali ga očito smatra nedovoljno utemeljenim; al-Fārābījev nauk o kontingenciji svijeta i nužnosti postojanja Boga je u očima Ibn Sīne prihvatljiv, kao i djelimično njegova argumentacija. Međutim, al-Fārābī nije na adekvatan način objasnio odnos između bitka, svijeta i Boga u sklopu jedne sistemske nauke koja će imati jasno definisan predmet i cilj. To je posao nauke o biću kao biću, odnosno metafizike.

4.0 Metafizika

Za Ibn Sīnino razumijevanje metafizike kao filozofske discipline al-Fārābī opet ima presudnu ulogu.[8] Pored toga treba naglasiti, kako je pokazao Bertolacci (2005), da su i al-Fārābī i Ibn Sīnā pod uticajem Ammoniusovog razumijevanja Aristotelove *Metafizike*. Unatoč tome

7 Iako Ibn Sīnā Božju egzistenciju dokazuje kroz čitav *Kitāb al-šifā al-ilāhijjāt*, zaključak dokaznog procesa postaje evidentan tek u VIII knjizi ovog djela.

8 Detaljnije o razvoju Ibn Sīnine koncepcije i njegovom oslanjanju na al-Fārābīja vidjeti u Bertolacci, Amos, *From al-Kindī to al-Fārābī: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics According to his Autobiography*, Arabic Science and Philosophy, Vol. 11/2, Cambridge Unoversity Press, 2001, str. 257-295.

bitne razlike između al-Fārābījevog i Ibn Sīninog razumijevanje bitka i kontingencije postaju očiglednije ako analiziramo njihova shvatanja ove, možemo slobodno reći, najvažnije filozofske discipline.

Prema al-Fārābīju, metafizika je prije svega univerzalna nauka, budući da se bavi stvarima koje su zajedničke svim bićima, za razliku od svih ostalih disciplina koje su pojedinačne. Stvari zajedničke svim bićima su prije svega jednoća i bitak kao najobuhvatnije značenje (Druart, 1992, str. 128), te Bog kao princip svega postojećeg (*Fī aġrāḍ*, (35)). Ovakva nauka može biti samo jedna, budući da se specifične nauke međusobno razlikuju po svom specifičnom predmetu, a univerzalna nauka je univerzalna uprvo po svome univerzalnome, tj. sveobuhvatnom, predmetu (*ibid.*). Upravo zato istraživanje najvišeg principa postojanja u sklopu jedne filozofske teologije može jedino da bude dio univerzalne nauke, nikako njen predmet. Ova univerzalna nauka za al-Fārābīja je metafizika (*'ilm mā ba'd al-ṭabī'a*), koja se sastoji od ontologije (*'ilm kullī*) koja se bavi bićem kao bićem i filozofske teologije (*'ilm ilāhī*) koja izučava najviši princip bitka. Kao najviša, tj. najuniverzalnija nauka, metafizika se bavi kategorijama bitka, jednim, objašnjenjem značenja mnoštva i promjene, onime što pripada bićima univerzalno poput potencije, aktuelnosti, savršenstva, nesavršenstva, uzroka, posljedice, sve dok se ne dođe do principa pojedinačnih nauka (*ibid.*,, (36)). Ipak, metafizika se izučava nakon što se uz pomoć posebnih nauka (koje ne preispituju svoje principe) definiraju i klasificiraju vrste uzroka, te traga za najvišim uzrokom bića i koja uključuje teologiju kao subordiniranu disciplinu (Fī aġrāḍ, str. 79-80).

Iako je u filozofiji al-Fārābīja metafizika ujedno ontologija i filozofska teologija, relacija i međusobna zavisnost te dvije discipline nije jasno objašnjena. al-Fārābī ne objašnjava šta je tačno predmetno polazište metafizike, a šta je njen krajnji cilj. Ako analiziramo strukturu njegovog glavnog metafizičkog djela *Mabādi' ārā' ahl al-madīnat al-fāḍilah* vidjećemo da je njegov cilj sistem koji otpočinje sa razumijevanjem Boga kao Prvog uzroka, da bi se kasnije objasnio svijet, čovjek u svijetu, priroda duše, te na koncu idealno političko uređenje koje bi omogućilo pojedincu unutar društva da postigne izvrsnost, istinsko saznanje i sreću. Sreća se postiže upravo kroz metafizički uvid u stvarnost koja je u potpunosti svojim bitkom ovisna o Bogu, a čiji je akt istinsko dobro koje ne trpi nesavršenstvo, kontradiktornosti, nepravdu i zlo (Fakhry, 2002, str. 47). U tom smislu politika i etika kao praktična filozofija su izvedene iz filozofske teologije (*ibid.*, str. 92-93;

101-102). Metafizika kao nauka o bitku obuhvata sve aspekte ljudskog mišljenja, spoznavanja i djelovanja. Zbog toga al-Fārābī započinje svoje djelo *al-Madīnat al-fāḍilah* sa a priori dokazom za Božju egzistenciju.[9] Al-Fārābījevo metafizičko polazište ukazuje na to da Bog mora biti razmatran kao nešto najsavršenije od čega se ništa savršenije ne može zamisliti, te da takvo biće mora nužno postojati u smislu da se njegovo ne postojanje ne može postulirati bez kontradikcije (Fakhry, 1986, str. 14). Svako kasnije nastojanje da se na egzistenciju Boga ukaže putem kosmološkog ili teleološkog argumenta u suštini je samo potvrda i nadopuna al-Fārābījevog ontološkog rezonovanja (*ibid*., str. 16).

Al-Fārābījevo metafizičko razumijevanje svijeta otpočinje postulatom da je Prvo Postojeće (*al-mawǧud al-awal*), a nešto u postojanju mora biti prvo, ujedno prvi uzrok sveg postojanja, tj. sveg bitka (*wuǧūd*) (*al-Madīnat al-fāḍilah*, I, 1, (1)). Odmah nakon ovog postulata al-Fārābī izvodi implikacije svog stanovišta: kao takav Prvi ne može imati nikakvih nedostataka, jer njegov bitak budući da prethodi svakom drugom bitku, tekoji je kao takav najviši u hijerarhiji, mora predstavljati čisto savršenstvo, čisto bivstvovanje, koje ne može imati nikakav potencijalitet – vječan u svojoj supstanciji (*ǧawhar*) i biti (*ḏāt*) (*ibid*.). U kontekstu Aristotelovog hilomorfizma, Prvi ne može posjedovati nikakvu materiju, jer bi to podrazumijevalo kompoziciju koja bi narušavala njegovu jednoću, pogotovo ako uzmemu u obzir da materija ne može postojati bez forme (*ibid*.). Kao apsolutna jednoća i aktualnost Prvi je najviši intelekt koji poima sebe kao inteligibilnost jedino po tome što jest intelekt koji misli sopstvenu bit (*ibid*., (6)), tako da je njegovo znanje sopstvene biti samim tim saznanje njegove supstancijalnosti (*ibid*., (7)). Na sličan način al-Fārābī dalje navodi božanske atribute, poput znanje, mudrosti, stvarnosti, istinitosti, života, veličanstvenosti, ljepote (*ibid*., (7)-(13)), predstavljajući ih kao implikacije koje su sadržanje u značenju 'Prvog Postojećeg'.

Al-Fārābījevo razumijevanje Prvog Postojećeg kao intelekta determiniše njegovo metafizičko objašnjenje svijeta i to u sklopu dobro poznate neo-platonističke emanacionističke sheme. Zasigurno njegov

9 U svome članku *The ontological argument in the Arabic tradition: the case of Al-Fārābī* (Stvdia Islamica, 64, 1986) Majid Fakhry uspoređuje Al-Fārābīevu argumentaciju sa Anselmovom verzijom ontološkog dokaza u *Proslogion III*. U zaključku Fakhry ističe da se Al-Fārābīevo rezonovanje može uzeti kao prvo takve vrste u islamskoj filozofskoj tradiciji (str. 17).

nauk o emanaciji predstavlja esencijalni dio metafizike kao nauke o biću kao biću (Druart, 1992, str. 143), tj. njegova ontologija biva na koncu razjašnjena kao emanacionistička kosmologija. Ovdje nećemo ulaziti u detalje al-Fārābījeve teorije emanacije,[10] dovoljno je istaći da je unutar sheme svo postojanje objašnjeno kao rezultat božanskog sebemišljenja kao Prvog. Na taj način u osnovi našeg poimanja svijeta stoji osnovna podjela bitka na nužni i kontingentni, tj. na ono što postoji po sebi i ono što postoji po drugome.

Iako uglavnom inspirisan al-Fārābījem, kao i Aristotelom, Ibn Sīnā ima bitno drugačiju ideju glede prirode i svrhe metafizike kao nauke o biću kao biću. Prije svega ni Aristotel, kao ni Al-Fārābī nakon njega nisu na adekvatan način odredili predmet i cilj metafizike. Iako je al-Fārābī razjasnio Ibn Sīni osnovne ideje Aristotelove *Metafizike*, te iako Ibn Sīnā sa zahvalnošću spominje važnost al-Fārābījevih objašnjenja za njegov filozofski napredak, on ipak nije u potpunosti zadovoljan metafizičkim idejama ni Prvog ni Drugog učitelja. Ibn Sīnā prije svega uviđa da su nužnost i kontingencija u Aristotelovom mišljenju ili logičke distinkcije, ili distinkcije vezane za temporalnost i promjenu, ali nikako metafizičke distinkcije, te da Filozofova metafizička misao počiva na razumijevanju kauzaliteta koje je preuzeto iz prirodnih nauka (Legenhausen, 2007, str. 119). Al-Fārābī je metafičku apstraktnost podigao ne nešto viši nivo, ali je nije adekvatno objasnio metafiziku kao nauku, što je dovelo do konfuzije zbog koje ona kod Drugog učitelja otpočinje sa predmetom koji je u isto vrijeme ontologija i filozofska teologija.

Naziv 'metafizika' (*mā ba'da't-tabīa'*) označava „ono što je iza prirode" u smislu materijalnog bića, odnosno ono što je primarno u odnosu na opažljivo postojanja (*al-Ilāhijjāt*, I, 2, (13)). Naime, sve teorijske nauke osim metafizike tiču se materijalnog i pojavnog; fizika i fizikalne nauke (poput astronomije i psihologije) su uvijek vezane za tijelo kao nešto što je podložno kretanju i mirovanju i nastajanju i propadanju, dok matematika svoj predmet crpi iz kvantitativnog karaktera opažajne zbilje (*ibid*., I, 1, (2)-(5); I, 2, (2)-(3)). Zato metafizika u Ibn Sīninom sistemu izučava isključivo „stvari izdvojive od materije po svojoj subzistenciji i definiciji", te u tom smislu ona tretira i Prvi Uzrok svih

10 Shema je na našim jezicima adekvatno opisana u M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, str. 462-464 (prijevod Hasan Sušić, August Cesarec, Zagreb, 1990) i Daniel Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski*, str. 14-18 (Demetra, Zagreb, 2009).

stvari, te samim tim i uzroke prirodnih nauka (*ibid*., I, 1, (6)-(7)). Ibn Sīnā tako vjerno prati al-Fārābījevu distinkciju između ontologije i filozofske teologije formulišući metafiziku kao nauku čiji je predmet (*mawdū'*) biće kao biće (*al-mawǧūd bi-mā huwa mawǧūd*), a cilj (*matlūba*) uspostavljanje dokaza za egzistenciju Prvog Uzroka svih bića (*ibid*., I, 1, (17); I, 2, (12)). To znači da metafizici treba izgrađena najopštija terminologija, kako bi se izbjeglo pojmovno miješanje sa konceptima koje svoje porijeklo imaju u opažanju materijalnog. Metafizika tako treba da bude izgrađena kao jedna istinska analitika bitka. Ovo je moguće zato što se ova nauka pita o onome što je primarno u odnosu na opažajnu egzistenciju (*ibid*., I, 2, (13)). Ona otpočinje isključivo kao ontologija koja ima ulogu temalja na kojem je izgrađena filozofija teologija.

Značenje 'bića kao bića', odnosno 'bitka' (*wuǧūd*), kako smo vidjeli u prethodnom poglavlju, kod Ibn Sīne nema svoje porijeklo u opažanju materijalnih bića, već u njima ima samo svoju potvrdu – opažajno biće je evidentno kao entitet koji se opaža i razumijeva prije svega kao nešto što jeste, što je predmet mišljenja, tj. prisutno, ali je potrebno znati značenje 'bivanja' prije nego se to opažajno uopšte može dovesti u kontekst konkretne egzistencije. U tom smislu metafizika polazi od pred-razumijevanja značenja 'bitka' kao apsolutnog značenja, te svako drugo značenje jeste uopšte značenje prije svega jer stoji u logičkoj vezi sa značenjem 'bitka' (tj. sa značenjem koje ima apsolutni opseg), te istovremeno u ontološkoj vezi sa bićem koje označava, a koje kao takvo učestvuje u apsolutnosti postojanja. Polazište metafizike je tako jedinstveno i izuzetno naučno polazište koje ovu nauku izdiže na stepen najviše nauke, koja onda daje krajnji smisao svakoj drugoj nauci (*ibid*., I, 3, (2)) i to na način da uspostavlja konačno objašnjenje svega što jeste (*ibid*., X, 3, (5)). Jedino metafizičko mišljenje može shvatiti bitak kao apsolutnost svega što jeste, a u isto vrijeme prepoznati značenje 'bitka' kao apsolutno epistemološko polazište svakog mišljenja.

Na kraju, mogli bi smo sumirati da Ibn Sīnā (na aristotelovskim principima) izgrađuje nauku koja je unikatna u tri osnovna smisla: 1) njeno polazište je najopštije značenje, dok svaka druga nauka polazi od nečeg specifičnog, 2) ona se zato koristi posebnim metodom, koji se sastoji iz čiste analize najevidentnijih značenja, 3) pa zbog svog specifičnog pristupa jedina može da objasni apsolutnost bitka uspostavljajući dokaz za egzistenciju Boga (*Al-Ilāhijjāt*, I, 1, (11)). Ibn Sīnā ističe ove specifičnosti na slijedeći način:

„Ovo je, dakle, ta tražena nauka. Ona je prva filozofija jer [predstavlja] znanje o prvoj stvari u postojanju, tj. o Prvom Uzroku, te o prvoj stvari uopšte: bitku i jednoći. Ona je takođe mudrost, koja je najbolje znanje o najboljem objektu znanja. Jer ovo je najbolje znanje, tj. najizvjesnost, o najboljoj spoznatoj stvari, tj. o Bogu, slavljen neka je On, te o uzrocima koji [emaniraju] iz Njega. Ona je takođe znanje o najvišim uzrocima svega [što jeste]. Pored toga, ona je znanje o Bogu, pa ima određenje božanske nauke, koja se sastoji od znanja stvari koje su izdvojene od iz materije po definiciji i egzistenciji. Jer, kao što je postalo jasno, biće kao biće, njegovi principi i akcidentalne pojave jesu sve primarne u u egzistenciji u odnosu na materiju, te ništa od toga ne zavisi svojom egzistencijom o [materijalnoj] egzistenciji“ (*ibid*, I, 2, (18)).

5.0 Zaključak

Osnovno filozofsko nastojanje al-Fārābīja i Ibn Sīne sastoji se izgradnji metafizičkog objašnjenja svijeta, a koje će u osnovi imati aristotelovsku ideju prve filozofije, te biti izgrađeno na principima njegovog *Organona*. Međutim, dok al-Fārābī nastoji da rekonstruiše Aristotelovu filozofiju u svjetlu neoplatonističkog emanacionizma, Ibn Sīnā uviđa nedovoljnost dotadašnjih napora da se izgradi jedna kompletna metafizička slika svijeta. Zbog toga Ibn Sīnā svjesno čini otklon od Aristotelovog učenja, ali i od al-Fārābījevih interpretacija i to u svrhu izgradnje sopstvene verzije aristotelijanskog nauka. Zapravo, Ibn Sīnā vidi Aristotela kao inicijatora ideja koje filozofi koji će doći nakon njega treba da kompletiraju u pravi apodiktički sistem (Bertolacci, 2006, str. 219), a al-Fārābīja kao filozofa čija je najveća zasluga to što je usavršio filozofsku terminologiju na arapskom jeziku, te razjasnio Aristotelov nauk. Sa takvim viđenjem bi se svakako mogli složiti, budući da al-Fārābī ulaže najveći napor da bi povezao dijelove Aristotelovog djela u konzistentnu cjelinu. Kao kruna tog napora njegov *al-Madīnat al-fāḍilah* predstavlja metafizičko djelo koje sintetizira Aristotelov nauk o biću i uzročnosti sa neoplatonističkom kosmologijom. Ta sinteza postaje temelj al-Fārābījeve etike, antropologije i politike. S druge strane Ibn Sīnā nastoji da prevaziđe upravo Aristotelov fizikalistički nauk o uzročnosti, te da nauk o biću uzdigne na viši nivo apstrakcije, a u svrhu zasnivanja prvog pravog metafizičkog sistema. Rezultat Ibn Sīninog napora je upravo to: ne samo jedna nova metafizika, već prvi pravi metafizički sistem u historiji filozofije.

Literatura:

- Al-Fārābī, *Mabādi' ārā' ahl al-madīnat al-fāḍilah*, arapsko-engleski tekst, preveo i uredio Richard Walzer (*On the Perfect State*), Great Books of the Islamic World, Inc., 1998,

- Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, Dar El-Mashreq, Beirut, 1969,

- Al-Fārābī, *Knjiga o slovima* (*Kitāb al-ḥurūf*), preveo Daniel Bučan, Demetra, Zagreb, 1999,

- Al-Fārābī, *The Aims of Aristotle's Metaphysics (Fī aġrāḍ), u Classical Arabic Philosophy, an Anthology of Sources*, ed. Jon McGinnis and David Reisman, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2007,

- Al-Fārābī, Alfarabi's: Philosophische Abhandlungen, Friedrich Dieterici, Brill, Leiden, 1890,

- Ibn Sīnā, *Kitāb al-šifā al-ilāhijjāt*, arapsko-engleski tekst, prev. Michael E. Marmura (*The Metaphysics of The Healing*), Bringham Young University Press, Provo Utah, 2005,

- Ibn Sīnā, *Dāniš Nāma*, prev. Parviz Morwedge (*The Metaphisica of Avicenna*) Columbia University Press, New York, 1973,

- Ibn Sīnā, *Kitāb al-šifā al-madkhal*, arapsko-turski tekst, prev. Ömer Türker (*Mantığa Giriş*), Litera Yayıncılık, Istanbul, 2013,

- Ibn Sīnā, *Kitāb al-išārāt wa-t-tanbīhāt*, prev. Shams Inati (*Remarqs and Admonitions*), Columbia University Press, New York, 2014,

- Aristotel, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991,

- Adamson, Peter, *From the Necessary Existent to God*, u *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, str. 170-189,

- Bertolacci, Amos, *From al-Kindī to al-Fārābī: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics According to his Autobiography*, Arabic Science and Philosophy, Vol. 11/2, Cambridge Unoversity Press, 2001, str. 257-295,

- Bertolacci, Amos, *Ammonius and al-Fārābī: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics,* Quaestio, Vol. 5, 2005, str. 287-305,

- Bučan, Daniel, *Kako je filozofija govorila arapski*, Demetra, Zagreb, 2009,

- De Haan, Daniel D., *The Doctrine of the Analogy of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing*, Review of Metaphysics, 69.2, December 2015, str. 261-286,

- Druart, Therese-Anne, *Al-Fārābī, Emanation, and Metaphysics, u Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, Suny Press, 1992,

- Fackenheim, Emil L., *The Possibility of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. 16 (1946 - 1947), str. 39-70,

- Fakhry, Majid, *The ontological argument in the Arabic tradition: the case of Al-Fārābī*, u Stvdia Islamica, 64, 1986, str. 5-17,

- Fakhry, Majid, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford, 2002,

- Goichon, Amélie Marie, *La Distinction de l'Essence Et de l'Existence d'Après Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, 1937,

- Lasica Vladimir, *Avicenna's Proof for God's Existence: the Proof from Ontological Considerations*, published in REFIME, *Revisita Espanola de Filosofia* Medieval, Vol. 26, No. 2, 2019,

- Legenhausen, Muhammad, *Ibn Sina's Arguments Against God's Being a Substance*, in From ontos verlag: Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society - New Series, Vol. 5, 2007,

- Lizzini, Olga, *Wuǧūd-Mawǧūd/Existence-Existent in Avicenna, A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy*, Quaestio, 3, 2003, str. 111–138,

- Marmura, Michael, *Avicenna on primary concepts in the Metaphysics of his al-Shifa*, u *Logos Islamikos: Studia Islamica*, ed. Savory, Roger and Agius, Dionisius, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, str. 219-239,

- Marmura, Michael, *Neoplatonism and Islamic Thought*. Parviz Morewedge, ed. New York: State University of New York Press, 1992,

- Menn, Stephen, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf and His Analysis of the Senses of Being*, Arabic Science and Philosophy, Vol. 18, Cambridge University Press, 2008, str. 59-97,

- Michot, Yahya, *Al-Fārābī and His Influence on the Early Avicenna: the Evidence from the Kitāb al-Mabda' wa'l-Ma'ād*, u *Proceedings of the International al-Farabi Symposium, Ankara*, October 7-8, 2004, Ankara, 2005, str. 327-340,

- Sharif, M. M., *Historija islamske filozofije*, prev. Hasan Sušić, August Cesarec, Zagreb, 1990,

- Shehadi, Fadlou, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Delmar, New York, 1982,

izvorni znanstveni članak / original scientific article

METAFIZIKA LJUBAVI U MIŠLJENJU DŽELALUDINA RUMIJA

Hasan DŽILO
Fakultet islamskih nauka u Skoplju, Makedonija

ABSTRACT

The subject of this paper is metaphysics of Love in the thought of Jalal ad-Din Rumi. Primary, Rumi is being known as poet, not a philosopher. He remarks that rational philosophy is not enough to light reality of cosmos and human inner live. But this does not include that in his poetry we can`t find metaphysical approach to Reality. We can speak of metaphysics of Love due to love is central problem of his major works. Rumi`s poetry speaks of love as metaphysical concept. It includes his view on love as ontological and epistemological concept. Love is pre-existential and existential reality. For him love is core of being. Hence knowledge, love and creation are synonyms. The love also is epistemological concept. Rumi speaks that love is a way of finding God. God reveals Himself by love in the heart of man and in the cosmos. In Rumi`s terms *tawhid* (oneness of God) is the goal of Love. Hence his approach is defined as "the path of love".

Key words: metaphysics, Love, ontology, epistemology, heart, world

METAPHYSICS OF LOVE IN THE THOUGHT OF RUMI

Predmet ovog rada je metafizika ljubavi u mišljenju Dželaludina Rumija. Rumi je poznat kao pjesnik, a ne kao filozof. Primjećuje da racionalna filozofija nije dovoljna za osvjetljenje stvarnosti kosmosa i ljudskog unutarnjeg života. Ali to ne znači da u njegovoj poeziji ne možemo pronaći metafizički pristup stvarnosti. Moguće je govoriti o metafizici ljubavi, budući je ljubav središnji problem njegovih glavnih djela. Rumijeva poezija govori o ljubavi kao o metafizičkom konceptu. To uključuje njegov pogled na ljubav kao ontološki i epistemološki koncept. Ljubav je preegzistencijalna i egzistencijalna stvarnost. Za njega je ljubav srž bitka. Stoga su znanje, ljubav i stvaranje sinonimi. Ljubav je također epistemološki koncept. Rumi govori da je ljubav način pronalaska Boga. Bog se otkriva ljubavlju u srcu čovjeka i u kosmosu. U Rumijevim terminima tevhid (Božja cjelina) je cilj Ljubavi. Stoga je njegov pristup definiran kao „put ljubavi".

Ključne riječi: metafizika, ljubav, ontologija, epistemologija, srce, svijet.

1.0 Uvod

Dželaludin Rumi je poznat kao pjesnik i mistik, a ne kao filozof ili teolog. Ipak, kad je riječ o ljubavi, ne može se olahko prenebregnuti metafizička dubina u njegovom pjesničkom stvaralaštvu. On je posjedovao sposobnost napisati i filozofske rasprave, ali njega najprije interesuje pjesničko mišljenje kroz koje se ocrtavaju konture metafizičkog promišljanja ljubavi. U njegovoj misli prisutni su metafizički i epistemološki problemi, kakvi su slobodna volja, bivstvovanje i nebivstvovanje, unutarnja spoznaja, problem o individualnosti čovjeka, o parcijalnoj spoznaji osjetila i razuma, o samosvjesti, ali on sve to rastače ne u filozofski, već u pjesnički jezik u kome su prisutne alegorije i simboli da bi problemi bili razumljiviji širem sloju čitatelja. Ali ne samo to, već je svojim načinom izražavanja pokazao da riječi imaju mnoga značenja do kojih treba probijati, upotrebljavajući velik broj simbola iz prirode i tradicije, objektivne zbilje i svetih knjiga. Oni, poput simbola u prirodi, nisu puke stvari, već popraćeni smislom i značenjem. Taj smisao ili značenje je trag „Božijeg prsta" u njima, a ne radi se o pukoj jednoznačnosti. Rumi čitavu zbilju sagledava u kretanju, od nižem ka višem stupnju bivstvovanja i svijesti, sve je usmjereno određenom cilju.

Poput velikih mistika religijskih tradicija, kakvi su kršćanska i islamska, Rumi duboko sagledava problem ljubavi. Njegova britka kritika upućena filozofiji, karakterizirajući je agnostičkom (koja se isključivo podupire na racionalnu percepciju), ne uključuje da je i narav metafizike, kako tvrdi Corbin, agnostička, koja uzima u vidu – u osnovi – i unutarnji čovjekov pristup stvarnosti.[1] Teško je pronaći nekoga u povijesti ko bi bio jednak Rumiju u njegovoj posvećenosti ideji ljubavi. Zato se bez okolijevanja može govoriti o metafizici ljubavi u njegovoj misli. Obrise te metafizike primjećujemo kroz pjesničke inspiracije o ljubavi raspršanih u njegovim djelima.

Dakle, pjesničko mišljenje Rumija je glavno sredstvo za apstrahiranje ljubavi s obzirom na to da se radi o centralnoj kategoriji u njegovom književnom stvaralaštvu. Ljubav je izvor mističkog iskustva, i komunikacija s Bogom, po njemu, može se ostvariti unutarnjim mističkim iskustvom, a ne isključivo logičko-diskurzivnim mišljenjem, jer čovjekove racionalne pretpostavke ne sadrže u sebi mogućnosti

1 Henry Corbin (1980) *Historija islamske filozofije* II. Sarajevo: Logos, str. 62

koje bi nadišle svoje granice. Zbog toga, on govori o neodvojivosti mističkog iskustva od ljubavi, koja je početna i konačna instanca čovjekovog odnosa ne samo prema Bogu, već i prema svijetu i čovjeku uopće. Spoznajni čin srca, za Rumija, jeste sama ljubav kao ontološka i gnoseološka stvarnost. Otuda, čovjek može ostvariti autentičan način bivstvovanja i spoznaje samo kroz ljubavi. Ali ovdje ne treba zanemariti sljedeću činjenicu: ljubav svagda ide uz spoznaju i religijsku praksu na način na koji je tu strukturu postavio sufizam. Spoznaja, koja je prva pretpostavka islamskog učenja – a koja je poprimila različite forme – prosljeđena je i ljubavlju – kao njen neodvojvi dio –, od početka pa do kraja sufijskog puta.

Da je ljubav lajtmotiv stvaralaštva Dželaludina Rumija svjedoče tri njegova glavna djela (*Mesnevi, Divan Šemsi Tabrizi i Fihi ma fihi*) od kojih prva dva možemo u cijelosti čitati na bosanskom jeziku, a treće samo djelimično u nekim časopisima i tekstovima. S obzirom da je riječ o pozamašnom problemu, mi ćemo ovdje raspravljati o osnovama epistemološkog i ontološkog pristupa ljubavi.

2.0 Ontologija ljubavi

U historiji ideja postoje više vrsta metafizike, kakvi su, naprimjer, metafizika jednog, metafizika biti, metafizika bitka, metafizika volje, metafizika svjetlosti. Za razliku od ovih, Rumija zanima metafizika ljubavi. U nekim svojim pjesničkim ostvarenjima metafiziku nadomješta ontologijom. Poput filozofa koji govore o Bogu kao biti, bivstvovanju, volji, svjetlosti i drugo, Rumi govori o Bogu kao ljubavi, ljepoti i milosti, o svojstvima spomenutim u Kur`anu. Umjesto o pojmovima nužni bitak i mogući bitak koje susrećemo kod filozofa inspiriranih helenizmom – kad govore o odnosu između Boga i svijeta – ili kod teologa – kad govore o supstanciji i akcidenciji – kod Dželaludina Rumija govori se o postojanom i prolaznom, o istini i prividu. Također, Rumi raspravlja o istinitoj ljubavi (*hubbu hakiki*) i metaforičkoj ljubavi (*hubbu medžazi*). Dakle, on je na liniji dotadašnje sufijske tradicije u onom smislu kad se ljubav prispodobljuje sa stvarnošću, jer potonja nije lišena nje, kao što nije lišena ni volje koja je, u dubljem smislu, sinonim ljubavi, i obje počivaju na Božijoj zbilji – ili, kako bi filozofi rekli – na samom Bitku. Stvarna ljubav podrazumijeva da je ona sveobuhvatna, jer Rumi je, najprije, inspiriran kur'anskim ajetom gdje se veli da je Bog Onaj koji

zna i Onaj koji ljubi.[2] On je bio potaknut i Svetim pismom u kome se veli da je Bog ljubav. Rumi je s velikom preciznošću čitao i Sveto pismo. Od svih Božijih svojstava on se najviše zadržao na ljubavi.

Ljubav i spoznaja su, prema sufijskoj tradiciji, dva aspekta koji pripadaju jedan drugom, i ne radi se o esencijalnoj odijeljenosti spoznaje od ljubavi i ljubavi od spoznaje. U Objavi se jednako govori o objema. Može se ljubiti, veli Chittick, ono što se zna.[3] Sva „stanja i postaje" – o kojima govore sufije – na putu do stvarnosti, od početka do kraja, prožeti su spoznajom i ljubavlju. Stvarna ljubav je vječna, a metaforička ljubav je izvedena iz stvarne, i kao takva, nije vječna. Dakle, radi se o činu ljubavi koja spaja konačno s beskonačnim.[4] Ili, stvorenje sa Stvoriteljem! Usto što je Bog predstavljen svojstvima, On je, ipak, ponad tih svojstava ili je, pak, nepriopćiva Tajna ili „Sakrita Riznica".

Dželaludin Rumi polazi od pretpostavke da je ljubav u svojoj osnovi metafizička zbilja, nezavisna od svijeta i čovjeka. Poput ranijih mistika i Rumi se poziva na svetu tradiciju (*hadisi kudsi*), koja je zabilježena u zbirkama hadisa: „Bijah skrivena riznica i poželih da budem spoznat i zbog toga sačinih stvorenja". Ovdje se, očigledno, spoznaja, ljubav, volja i stvaranje motre u njihovom strukturnom i ontološkom jedinstvu. Čin ljubavi je sama komunikacija Boga s čovjekom i svijetom, a nije riječi o onoj vrsti ljubavi (ili čežnji) koju motre filozofi, čežnji ugrađenoj u samoj strukturi svijeta i čovjeka, koja ih pokreće, jer, po njima, sve je u pokretu ka svom savršenstvu. Riječ je, po filozofima, o erosu kao prirodnoj pojavi, a ne o natprirodnoj ili metafizičkoj dimenziji ljubavi koja ima svoje obrise u svijetu i čovjeku. Božanska forma ljubavi, smatra Rumi, osnovni je izvor bilo koje druge njene forme koju ona može poprimiti. Rascjep između Boga i svijeta, između transcendencije i imanencije, nadilazi se činom ljubavi. I sama ta komunikacija je ljubav ili zbiljnost neovisna o nama, a, u isto vrijeme, biva u nama. Ako sve participira na bivstvovanju, kako naučavaju filozofi, onda, po Rumiju, sve participira na ljubavi. Najveći stupanj blizine do Boga postiže se ljubavlju i zbog toga njen zbiljnosni aspekt je Božanski. Onako kao

2 Sayyed Hossein Nasr (2002) *Srce islama*. Sarajevo: Kalem, str. 268-9.

3 William Chittik, (2005) *Sufijski put ljubavi*. Sarajevo: NII "Ibn Sina", str. 18

4 Sefik Can (2005) *Fundamentals of Rumi`s Thought: A Mevlevi Sufi Perspective*. New Jersy, str. 150

što je sve prožeto bivstvovanjem jednako je, po Rumiju, sve prožeto i ljubavlju. Ona je smisao i značenje svijeta i pojava u njemu, pa i samog čovjeka. Rumi kudi filozofe koji fanatiziraju racionalni diskurs, smatrajući ga jedinstvenim legitimnim spoznajnim činom odnosa čovjeka prema zbilji. Duhovna zbilja, po njemu, ne može se dohvatiti fanatiziranim racionalnim postupkom. Taj pristup, o kojem govore periptetici, nije jedinstven. Unutarnja vizija, tvrdi Rumi, doseže ono što „odražavaju Zemlja, Plamen, Voda".[5] Značenje o kojem govori Rumi inspirirano je Objavom, jer Bog nije samo onaj ko ljubi, nego je On i Onaj ko zna.

Očigledno je da Božija ljubav prethodi svemu i da se radi o zbilji koja je odande ograničenja zbog toga što je riječ o metafizičkom principu koji proizilazi iz „Božanske riznice", a nije refleksija samoga svijeta, kako to naučava prirodna mistika ili prirodna teologija. Smisao svijeta i čovjeka gubi se poput „grsta prašine" bez ljubavi. Stvari u svijetu nisu onakve kakve nam se čine na prvi pogled da jesu: mora se tragati za istinom u njih ili probiti do njihovog smisla, jer je ljubav sama bit stvari, a to je potrebno da bi se znalo šta je relevantno, a šta je manje relevantno. Dakle, ono manje relevantno ne znači da uopšte nije relevantno. Nema razloga da ne budemo ubjeđeni da je to jedan način na koji se probija do više razine svijesti i bivstvovanja i do višeg čina ljubavi od one uobičajene. I zbiljnost stvari i njena pojava sagledavaju se u jedinstvu, ali su hijerarhijski postavljeni. Zbog toga, Rumi se oslanja na kazivanje koje se pripisuje poslaniku Muhammedu (a.s.) koji je upućivao dovu Bogu kako bi mu omogućio probiti do bit stvari – „O Bože, pokaži mi stvari kakve one doista jesu!" –, smatrajući da je dospijevanje do njihove zbilje uputni princip čovjekovog odnosa prema svijetu, pokazujući, na taj način, da stvari imaju svoju spoljašnju i unutarnju dimenziju. Spoznaja istine stvari, kako nam sugeriraju ove riječi našeg Poslanika, mora biti prosljeđena ljubavlju zbog dvostrukog značenja – dakle ljubav je razlog zbog kojeg je došlo do stvaranje svijeta („poželih stvoriti svijet...") i ljubav je konačni cilj postojanja čovjeka u svijetu, jer čovjek preko ljubavi pokazuje svoj viši stupanj odanosti Bogu. I samu smrt Rumi promišlja kao čin ljubavi. Jednostavno, tu se radi o činu jedinstva što se postiže ljubavlju. Ako je Bog stvorio svijet zbog ljubavi i spoznaje, onda se nužno nameće zaključak da ove dvije činjenice održavaju svijet, daju mu mogućnost bivstvovati. Potsjetimo

5 Corbin, *op.cit*. str. 62.

se, filozofi su govorili o znanju Božijem koje obuhvata sve i ono što nije unutar tog znanja, to jednostavno ne bivstvuje, dakle nema svoju potporu u Bogu. Rumi ovome pridružuje ljubav koju poistovjećuje s kreativnom aktivnošću Boga. Sama promjena i fluidnost svijeta – jer su oni odraz Božijeg stvaralačkog čina – ne mogu se posmatrati odvojeno od ljubavi, budući da u njihovoj ciljanoj instanci počivaju na nju, a to, opet, znači da ih ona osmišljava. Ljubav je njihov smisao za kojim treba tragati. Ljubav je smisao čitave zbilje. Otuda, svijet nije samo um već i ljubav u isto vrijeme; on se intelektualizira i ljubi snagom Božanske spoznaje i ljubavi. Participacija čovjekove spoznaje i ljubavi upravo se oslanja na Božansku spoznaju ili ljubav. Sve forme koje su nam dostupne u svijetu jesu znamenje ili refleksi ljubavi i zbog toga one ne mogu biti irelevantne. Ustvari, radi se o oblicima iza kojih je sakrita suština, a to je dakle sama ljubav koja ima svoju potporu u Božijoj zbilji.

Rumi pojam bivstvovanja kod filozofa zamjenjuje pojmom ljubavi ili je bivstvovanje svijeta, pa i samoga svijeta, rezultat čiste Božije ljubavi. Budući da se radi o pokretljivom principu, a to je ljubav, taj princip je sinonim sveg svijeta i bez njega je nemoguće bilo šta spoznati u istinitom smislu.

Ono što filozofi govore o uzrocima i posljedicama u svijetu, Rumi govori o Božijem činu stvaranja ili aktualiziranja stvari Božanskim stvaralačkim impulsom, što ispunjava ne-bitak koji predstavlja, veli Rumi, „radionica" Božijeg stvaranja, a suprotnosti u svijetu teže jedni drugima i na taj način odražavaju njegovo jedinstvo. Rumi ne govori o stvaranju u vremenu, jer je i samo vrijeme stvoreno, već o činu koji je odande vremena i prostora. Radi se o duhovnoj zbilji od koje dolaze stvari u svijetu i koja je nosilac svih stupnjeva egzistencije. Ono što držimo da su u svijetu uzroci i posljedice, to su, veli Rumi, samo koprene, koje trebamo otkloniti, odnosno probiti do transcendencije, izvorišta na koje se oslanjaju pojave u svijetu: „Ljudi motre posredne uzroke i misle da sveg bivajućeg su izvorište. Ali je svetima otkriveno da su to tek koprene (F 68/80)."[6] Kauzalno mišljenje kod filozofa nadopunjuje se mišljenjem o prozirnosti stvari u svijetu, i time Rumi sagledava, poput bitka, višeznačnost ljubavi kojom je sve prožeto. Stvari u svijetu za koje se tvrdi da su u uzročno-posljedičnom odnosu

6 Svi Rumijevi citati i stihovi u tekstu su preuzeti iz djela Williama Chitikka *Sufijski put ljubavi*, Sarajevo, NII „Ibn Sina" u prevodu Rešida Hafizovića.

treba raspredmetiti i time ih nadići, jer one nisu puke stvari, tmaste i neprovidne; intelektualiziranje stvari oslobađa ih materijalnog aspekta koji je također obuhvaćen životom iako se nama naizgled čini da nije tako, tvrdi Rumi.

Budući da je stvaranje sinonim ljubavi, Bog stvara iz ljubavi, i sve suprotnosti u svijetu tek se smiruju u njenoj sveobuhvatnoj stvarnosti ili ljubavi koja ih obuhvata i u isto vrijeme transcendira:

Apsolutno Biće djeluje u nepostojanju – a nepostojanje šta predstavlja drugo ako ne Tvorca postojanja radnju? Da li iko piše na papiru ispisanom? Sadi li iko mladarak na mjestu već zasađenom? Ne, već traži papir prazan od pisanja, a sjemenku zasađuje tamo gdje ne bješe sađenja.

Čim se dakle spomene „Skrivena riznica" i nepostojanje stvari, koje je između Boga i stvari, to pretpostavlja da se Bog razlikuje ne samo od nepostojanja nego i od postojanja (bića, bitka). Ovdje se pod nepostojanjem podrazumijeva ona razdjelnica između Boga i svijeta. I bitak i ne-bitak zavise od Njega, a On je odande njih. Bez uvođenja *ex nixilo/min 'adem* nema ni istinite teorije o stvaranju – ideju koju uvode objavljene religije. Mu'tezilije su, naprimjer, tvrdili da je to „ništa" određena vrsta suštine, jer ne bude li toga ništa, onda nema ni stvari. Filozofi su unijeli kategoriju kontingencije koja je u osnovi stvari. Sufije su čak prihvatile Ibn Sinaovu koncepciju o nužnom i mogućem bitku, posmatrajući zbilju kao istinu i privid. Rumi ima u vidu obje ove koncepcije i to predstavlja svojom bogatom pjesničkom produkcijom o stvarnoj i metaforičkoj ljubavi, o proizilaženju stvari iz njihove osnove i njihovoj putanji prema svome cilju pri čemu pokazuje da je sve u pokretu i samonadilaženju – na putu – ka svom temelju, nevremenskom i neprostornom, pokazujući da je čitava zbilja plutajuća, a u svemu tome korijensku ulogu ima ljubav.

To što je Bog odande dvojstva i mnoštva stvari, dvojstva postojanja i nepostojanja, ukazuje na to da Rumi zalazi u nad-ontologiju. Evo kako to predstavlja:

Božija Prisutnost puna je milosti i nježnosti, i postojanje i nepostojanje s Njim su u ljubavi (M I 2445). Kraljevo Prijestolje je izvan postojanja i nepostojanja. Ono počiva stotinu tisuća godina ponad svjedočenja i osporavanja (D 5049).

Dakle, bez Božijeg bivstvovanja nemoguće je i bivstvovanje svijeta i bespredmetno je dokazivanje ili svjedočenje Njega, jer je On Izvor svega, pa i samog dokazivanja i svjedočenja. To da ništa ne može svjedočiti Njega, već da je On svjedok svega što jeste – jedan je od dokaza prijašnjih islamskih filozofa kojeg je bio posvje svjestan i Rumi. Ono što posreduje između bivstvovanja i nebivstvovanja je ljubav. Kad govori o bitku i ne-bitku, Rumi svojim analognim pogledima priklanja se eš'arijama koji smatraju da između Boga i stvari postoji neki vakum ili rascjep – ono ništa – gdje djeluje Božija volja koja održava jedinstvo stvari u svijetu poput jedinstva stvari, po filozofima, koje održava bivstvovanje ili, po teolozima, potkrepa Božija.

Ljubav kruži u venama svijeta isto onako kao što kruži i u venama čovjeka i da nije nje „svijet bi presahnuo", veli Rumi.

Ljubav jednostavno nadahnjuje svijet životom. Disanje svijeta je Božija milost (rahmat). Sve dok diše, svijet bivstvuje; kad stvari u svijetu prestanu disati, urušava se njihova struktura. Sve je pokrenuto, pa i kretanje atoma, ljubavlju[7] ili Božijim dahom. Taj dah proizilazi iz neiscrpne riznice koja se nikad ne smanjuje. Nema ništa statičnog u sferi egzistencije, bilo da je riječi o svijetu, mišljenju, intuiciji ili duhovnm životu. Sve je ljubavlju i spoznajom angažirano ka svom samoostvarenju, koje nije ovisno o vremenu i prostoru, već o svojoj ekstatičnoj poziciji koja izmiče kategorijama vremena i prostora, jer je ta ekstatična pozicija upravo transcendentnog porijekla koja ne podleže ni prolšlosti ni budućnosti, već onome vječnom sada. Radi se o svakoj stvari koja ima svoje ja ili ego.

Usto što govori o ljubavi u svijetu, da se radi o njegovom pokretačkom ili stvaralačkom principu, ne smije se prenebregnuti činjenica o ljubavi kao *agapi-ju*, istinu što objavljuje Bog u svijetu i čovjeku i, pri tome, pokreće i ljubav čovjeka i svijeta prema Njemu i svijetu uopće. I na taj se način nadilazi, ljubavlju, ontološki rascjep između transcendencije i imanencije. Dakle, taj čin ljubavi je, kako ćemo pokazati malo niže, nepriopćiv i neodrediv, jer je nepredmetan i nekategorijalan; ali ovo ne znači, s druge strane, da se ne zamjećuju njegovi obrisi u obzorjima kosmosa i unutarnjeg svijeta čovjeka. Neutaživost ljubavi izmiče bilo kakvoj karakterizaciji, jer to upravo pokazuje njenu višeznačnost koja se u konačnici okončava Božjom ljubavi koja je izvorište sveg bivstvujućeg.

7 Eva De Meyerovich (1988) *Antologija sufijskih tekstova*. Zagreb: Naprijed, str., 332

Da je jedna od najapstrahiranijih kategorija u svim islamskim disciplinama – *tawhid* – ne treba posebno dokazivati. Rumi smatra da ljubav ima komunikacijski cilj u zbilji. Ili, ljubav je sama komunikacija. Božija ljubav prema svijetu i čovjeku, kao prva pretpostavka, prethodi bilo kojoj vrsti ljubavi, a tek onda dolazi do izražaja ljubav svijeta i čovjeka prema Bogu. Otuda je ljubav čin tog jedinstva (*tawhid*). Ako je sve u svijetu stvoreno zbog ljubavi, pa i sami svijet, onda čovjek ne može ne ljubiti svijet (prirodu) i svega onoga što je u njemu. Dakle, njena komunikacijska funkcija podrazumijeva dovođenje u relaciju svega što jeste. Sveobuhvatno događanje ljubavi obuhvata cjelovitost zbilje.[8]

Motreći ljubav kao zbiljnost mogli smo se uvjeriti od rečenog da ona nije samo izvor ili princip bivstvujućeg, nego je, u isto vrijeme, i njegova ciljana ili konačna instanca. Prožetost svijeta i pojava u njemu ljubavlju kao njihov *raison d`ẽtre* čovjek može motriti svojim unutarnjim doživljajnim iskustvom koje dovodi do Božije blizine. Jednostavno, ljubav je Božiji dah u svemu što jeste i on probija u čovjeku, ispunjava ga i pokreće ljubav prema Bogu. Bog se saobraća ljudima u Kur`anu sljedećim riječima: "Allah voli njih i oni vole Njega". Taj se dah u mističkoj literaturi – kao što smo spomenuli – često poistovjećuje s Božijom milošću (*rahmat*).

Budući da je ljubav komunikacija ili način povezivanja čovjeka sa svijetom i Bogom, ona ima i viši stupanj od same komunikacije. Svojom silinom i ispunjenoćću, ona malo po malo, veli Rumi, prestaje biti puka komunikacija, i postaje stanje čovjekovog bivstvovanja. Jer šta bi predstavljalo bivstvovanje bez spoznaje i ljubavi. Na ovaj se način izbjegava zamka pukog ili jednoznačnog bivstvovanja bez ikakva sadržaja. Bivstvovanje, kao i sama svijest i ljubav, hijerarhijskog je poretka, vječno plutajuća zbilja, pokazujući upravo neiscrpnost karaktera Božijih svojstava, koja se ne mogu svesti samo na dva ili više, već na neograničeni broj svojstava, obuhvatajući sveg stvorenog i, u isto vrijeme, transcendirajući ga. Na ovaj se način promišlja odnos jednog i mnoštva, što je predstavljao jedan od glavnih problema grčkih filozofa. Božija zbiljnost, koja transcendira sveg mnoštva i ovisnost potonjeg od svog Izvorišta koje se ne može ni sa čime poistovjetiti, prvi je princip metafizike.

---

8 Khalifa, Abdul Hakim, "Dželaludin Rumi" u: Sherif, M. M. *Historija islamske filozofije* II, Zagreb, August Cesarec, 1998., str. 215.

Ukratko, Rumi govori o ljubavi kao egzistencijalnom i predegzistencijalnom činu. Usto što se ljubav manifestira u čovjeku i svijetu, ona se ne može iscrpiti –a to ćemo pokazati malo niže –, jer nijedno Božije svojstvo nije iscrpljivo. Dakle, radi se o nezavisnoj duhovnoj činjenici od čovjeka i svijeta, o otvorenoj a ne zatvorenoj stvarnosti.

3.0 Epistemologija ljubavi

Ljubav, kao takva, ima snažne antropološke implikacije koje zavređuju strogu pažnju sa psihološkog i epistemološkog aspekta. O ljubavi kao unutarnjem spoznajnom činu! Rumi koristi pjesničko mišljenje koje ukazuje na njegovo veliko poznavanje korijenskih epistemoloških pitanja koja su svagda u doticaju s metafizikom. On smatra da su filozofske rasprave suhoparne i ne mogu biti prijemčive širem sloju čitatelja. Uz arpski, persijski i turski, Rumi je vjerojatno poznavao i grčki jezik. Ustvari, sredina u kojoj je živio nalagala je barem minimalno poznavanje tog jezika. On s velikom pažnjom – a vjerojatno potaknut monasima s kojima se često susretao i razgovarao o duhovnim pitanjima, koji su dolazili kod njega, a djelovali u Bijelom samostanu u blizini Konye – prihvata neke korijenske koncepte kršćanske mistike o ljubavi ne samo kao *erosu* već i kao *agapiju*. Osim toga, ovu formu ljubavi oslovljavaju i islamski mistici, kakvi su Rabija Adevija, Mensur Halladž, Bistami, Tirmizi i drugi, potaknuti upravo kur'anskim ajetom o ljubavi Boga prema čovjeku i o ljubavi čovjeka prema Bogu. Ono što ukazuje na ovu činjenicu je upotreba riječi *agape* u njenom izvornom grčkom značenju koje susrećemo na nekoliko mjesta u *Mesneviji*. Ovdje nije riječ o ljubavi kao statičnoj, već kao dinamičnoj zbilji. Ljubav, kao i bivstvovanje, je u pokretu, a ne u „vječnom vraćanju istom" (Niče) ili mirovanjem u samoj sebi. Ljubiti, po Rumiji, znači svagda biti na putu, svagda napredovati. Ljubav i ljubiti nije isto. Kur'anski ajet jasno ukazuje da Bog ljubi (koga, šta) i da čovjek ljubi (koga, šta). Dakle, ljubav mora biti usmjerena prema nekome, a u ovom slučaju ljubav Boga prema čovjeku i ljubav čovjeka prema Bogu gdje su uključena i ljubav prema svijetu i ljubav svijeta prema Bogu. Međutim, ovdje ne radi se o „predmetu", već o jedinstvu gdje se Bog javlja kao Jedno ili kao Subjekt o kojem ovisi svaki Njegov trag koji ostavlja u svijetu i čovjeku. Sve do onog momenta dok je prisutna Njegova naklonjenost, čovjek jeste ili svijet jeste, jer potonji nisu samim sobom dati, nisu po sebi ili u sebi.

Ljubav nije samo način bivstvovanja ovisan o Bogu, nego je i način spoznaje ili spoznajni događaj kojim se dospijeva do blizine Božije zbilje. Ljubav u islamskoj mističkoj tradiciji nikad se ne posmatra odijeljeno od spoznaje i zbog toga se govori da je sufizam „put spoznaje i ljubavi". Racionalna refleksija o svijetu i čovjeku, o kojoj govore filozofi, kakvi su Ibn Sina i Ibn Rušd, nije dostatna da bi se došlo do izvjesnog znanja o Konačnoj Zbilji. Rumi se zalaže za drugačiji pristup zbilji osnažen doživljajnom činjenicom unutarnjeg čovjekovog bitka. Prodor do tog čina ostvaruje se u srcu. Ili je, tačnije, samo srce taj spoznajni i doživljajni čin. Bergson je kasnije govorio – iako u drugom kontekstu – da misao kruži oko predmeta i ne može prodrijeti do njegove srži. Intuicija ili unutarnji zahvat dospijeva do središta.

Međutim, srce, prema sufijama, nije samo organ udivljenja, već centar drame odnosa čovjeka i Boga ili mističkog iskustva. Ali ne smije se prenebregnuti kontinuitet između srca i razuma. Ponukan kur'anskim ajetima, razum se „spušta" u srce da bi bio svjedok sadržaja ljubavi do koje treba probiti. Mističko iskustvo, po Rumiju, nemoguće je bez ljubavi. Vidjet ćemo da je ona samo to iskustvo. Razlog je u sljedećem: do ljubavi u spoljašnjem svijetu dolazimo posredstvom slika ili formi stvari, ali do ljubavi u nama prispjevamo neposredno. Ona je realnija – budući da je smještena u srcu – od samog univerzuma i onim što je njime obuhvaćeno.[9] Otuda, besmisleno je, po Rumiji, sagledavati obličja ljubavi u svijetu bez sagledavanja njene najneposrednije datosti ili sadržaja u nama samima.

Događaj spoznaje u srcu je, prema sufijama, neodjeljiv od ljubavi. Ne radi se o parcijalnom, već o cjelovitom znanju koje se nadaje u formi vizije. To cjelovito znanje je sigurno znanje (*'ilmul jekin*) i razlikuje se od diskurzivnog znanja koje je razlomljeno – poznata parabola o slonu – o kome svjedoče rasprave filozofa o čisto racionalnim i senzibilnim percepcijama.

Iz perspektive spoznaje, izraz čovjekove ljubavi prema Bogu, po Rumiji, pretpostavljen je karakterom Božije predegzistente i vječne ljubavi prema čovjeku. U njegovim stihovima dolazi do izražaja promišljanje o Bogu kao ljubavi, znanju, ljepoti i milosti..., Božija svojstva kojima Bog komunicira s ljudima. Ne radi se o Bogu, kao statičnoj istini lišenoj komunikacije sa svijetom i čovjekom. Skoro sva

9 Chittick, *op. cit*. str. 325

učenja Eš'arija i njegovih učenika o Božijim svojstvima – poput Ibn Arebija – Rumi usvaja i pretvara u stihove praveći ih pristupačnim općim masama. Radi se o neiscrpnosti i vječnosti Božijih svojstava kao moduse Božije biti. A takav je slučaj i s Božijim svojstvom ljubavi. Otkine li se komunikacija konačnog s beskonačnim, onda se konačno strupoljava u bezdan ili besmisao, a to je razlog zbog kojeg Rumi pjeva i o smrti čovjeka koja je čin ljubavi, susret konačnog s beskonačnim. Ne bude li toga čina i svede li se bivatvovanje na ovom svijetu samo na „nastajanje i nestajanje", uključujući tu i samog čovjeka, onda pomalja se ono pitanje kao da ništa na ovom svijetu nije bilo, da mi uopće nismo sinonimi bivstvovanja, jer dolazimo i odlazimo bez ikakva smisla i mogućnosti. Jedna od tih mogućnosti da se izbavimo od tog „nastajanja i nestajanja" je vječno Božije svojstvo ljubavi, koje spušta svoje zrake svjetlosti u svijetu i čovjeku i time smo u mogućnosti dospijeti do besmrtnosti. Život o kojem govori Rumi nije puka iluzija, već je on u postojanom napredovanju ka svom cilju i seberealizaciji, a smrt je samo jedna iluzija, a ne tragični događaj, pri čemu dolazi do izražaja Rumijeva optimistička koncepcija o životu i smrti, jer se izbjegava zamci onog pukog „nastajanja i nestajanja". Život, pa i svijet uopće, u postojanom je nastajanju i sebenadilaženju u vihoru prolaznosti. U nama je, jednostavno, posijano sjemenje besmrtnosti, a to je naše ja kojeg trebamo dosegnuti u njegovom autrntičnom obličju.

Ljubav o kojoj govori Rumi je krcata značenjima, jer je ona refleksija „Skrivene riznice". Da bi se ona dosegla u srcu, treba slijediti put „spoznaje i ljubavi" koji je utrao sufizam.

Rumijevi stihovi postojano prizivaju svijest da je srce sinonim duha, ondje gdje prebiva blizina Božije prisutnosti. U tom susretu nema uslovljenosti ili nužnosti, već slobodan čin, zajednica Boga i čovjeka. Pitanje je odakle dolazi sloboda. Izuzimajući mu'tezilije, islamski filozofi u ranom islamu uopće nisu raspravljali o čovjekovoj slobodi. Radi se o krucijalnom pitanju koje traži šira razmatranja. Ishodište čovjekove slobode je u Božijoj slobodi, a ne u nužnosti o kojoj govore filozofi. Svijest o svojoj slobodi nužno vodi do svijesti i o apsolutnoj Slobodi. Sloboda nam je, kao i bivstvovanje, data i sve je njoj prepušteno:

Slobodna Volja Božija je postojanje naše slobodi volje darovala: Njegova slobodna Volja je, poput jahača, podno prašine skrivena. Njegova slobodna volja našu slobodnu volju stvara, Njegove zapovijedi su osovljene na slobodi volje u nama (M V 3087-88).

O imanentnosti slobode čovjeku, o kojoj su govorili mu'tezilije, određenu interpretaciju nalazimo i u mišljenju Rumija. Naime, radi se o pitanju koje je gotovo nezahvaćeno u srednovjekovnom teološko-filozofskom mišljenju. Minuciozna Rumijeva misao čovjekovu slobodu dovodi u vezu sa apsolutnom Božijom slobodom i izvornim islamskim toposom o čovjekovoj povlašćenoj poziciji u svijetu, koja je, upravo, u njegovoj slobodi. Sloboda, poput ljubavi, izmiče i samom pitanju o slobodnoj volji i određenju.[10] Ako se čovjekova sloboda ne izvede iz Božije slobode, onda je upitno odakle bi se ona mogla izvesti, jer, kako nam samo iskustvo govori, slobodu ne možemo percipirati nigdje oko nas, ne možemo je povezati ni sa čime u objektivnoj zbilji za koju se kaže da se temelji na odnosima pretpostavljenim uzročno-posljedičnim učincima. Sloboda je posijano sjeme u nama i ona izrasta u nama. Ili, kao što Jaspers tvrdi „...u svojoj slobodi ja ne postojim zahvaljujući samom sebi, nego sam u njoj sam sebi poklonjen." Nužno je, nadalje tvrdi Jaspers, dovesti u spregu Božiju i našu slobodu.[11]

Sloboda može jednostavno proizaći iz same slobode, a nikako iz nekakve uzročno-posljedične determinirane organizacije svijeta. Dakle, stvarnost se ne može svesti na „svijet-blok" i, konsekventno ovome, sloboda je metafizičkog statusa.

Ako je naše bivstvovanje ovisno o Bogu, a ne o nama samima, to nužno implicira da je i naša sloboda, poput bivstvovanja, rezultat Božijeg slobodnog stvaralačkog čina.

Kao što smo mogli primjetiti u citiranim stihovima, Rumi dovodi u vezu našu slobodu sa apsolutnom Božijom slobodom. Grčki filozofi nisu mogli doći do slobodnog stvaralčkog principa Boga stoga što uopće nisu promišljali o onome *ex nixilo* u čijem se obzorju, na neki način, iznalazi mogućnost nadilaženja rascjepa između transcendencije i imanencije. S druge strane, akt bivstvovanja ili ljubavi je, ustvari, ona zbilja koja siječe blok u kojem postoji, po nekim grčkim filozofima, esencijalni kontinuitet između Boga i svijeta.

Bog nije čista apstrakcija ili ideja, već subjekt čija ljubav pokreće i čovjekovu ljubav. Ljubav, o kojoj govori Rumi, nije subjektivna činjenica; ona je odraz ili iskra Božanske ljubavi ili svjetlosti, imajući u

10 Vidi: Khalifa, Abdul Hakim. *Metaphysics of Rumi*, LAHORE 1933.

11 Karl Jaspers, (1973). *Uvod u filozofiju egzistencije*. Beograd: Prosvjeta, str. 156

vidu, dakle, njenu ontološku utemeljenost. Neki filozofi-mistici, kakav je Ibn Arebi, zastupaju da Bog motri svoju ljubav u čovjekovom srcu i tu dolazi do izražaja Božanska ljubav ili iskra Njegove svjetlosti, i tu nema subjekta i objekta ljubavi, već je *Ljubav* i jedno i drugo, a čovjek je samo njen svjedok. Ibn Arebi je govorio da je Bog stvorio svijeta i čovjeka samo da bi vidio Svoju ljubav u njima. Zbog toga, on govori o „jedinstvu ljubljenog". *Tawhid* se, dakle, ostvaruje ne samo mišljenjem, apstrakcijom gdje se uzima kao paradigma Aristotelova koncepcija o Bogu kao ideji ili misli, po kojoj su misao, mišljeno i onaj koji misli jedno (ili samomišljena misao), već se kod Rumija i Ibn Arebija, naprimjer, kao paradigma uzima Bog kao ljubav – koncepcija po kojoj su ljubav i ljubljeni i onaj koji ljubi čin jedinstva. Na osnovu toga, filozofi su govorili o mišljenju kao komunikaciji između čovjeka i Boga. Koliko čovjek više razmišlja, toliko je bliži ili sličan Božijem svojstvu mišljenja. Sufije, a među njima je i Rumi, tvrde da koliko čovjek više voli, toliko je bliži ili sličan Božijem svojstvu ljubavi.

Srce, po Rumiju, jeste centar individualnosti čovjeka. U njemu se sabire sav čovjeko bitak i ondje je prisutna samosvijest ili znanje o sebi samom kao prva pretpostavka spoznaje uopće. Pristup samospoznaji ili svojemu ja je neposredan, te samim tim što ćemo kazati „ja", mi već ukazujemo na određenu formu spoznaje i na nešto što egzistira. Ali cilj nije zadržati se na to ja, nego nadići ga i prispjeti do onog ne-ja koje transcendira ono ja. Zadržati se na potonjem znači zatvoriti se u sebi, uklještiti se, i ne moći prispjeti do istinitog ja, prenebregnuti bilo kakvu komunikciju. Dakle, do nad-ja dolazi se postojanim navraćanjem na ono ja, gdje se sijeku obično i autentično ja. Potiranje našeg unutarnjeg ja na kojem izrastaju hrđe zbog naših nemoralnih postupaka, značajna je koncepcija mistične tradicije u islamu. Ibn Arebi prije, i Meister Eckhart kasnije, taj rascjep u nama nazivaju Ništa ili Nad-Ja koje je ponad bivstvovanja i nebivstvovanja i tu je naše ja u potrazi za svojom egzistencijalnom osnovom, nadiskustvenom i nadmišljenom, od koje zavise i bivstvovanje i jubav i spoznaja, a ta zavisnost je uključena upravo u toj upućenosti Bogu ili u potrebi za potrebom.[12] Svi su mistici potencirali da se radi o spoznajno-egzistirajućoj činjenici u najdubljim sferama čovjekova unutarnjeg bitka. Sva čovjekova raspršanost sabire se ondje i, u isto vrijeme, dolazi se do transcendiranja bića, jer se samo

12 William Chittick "Potreba za potrebom" u: Nevad Kahteran u saradnji sa Chittickovima *Rumijeva filozofija ljubavi*.Sarajevo: Šahinpašić, 2007., str. 68-77.

na taj način može prispjeti do Počela tog spoznajno-egzistirajućeg subjekta ili ja. Taj put, tvrdi Gilson, ne vodi tjeskobi ili očajavanju, već ushićenju (Gilson, Bit i Bitak, str.310). Ono „ništa" –bilo u čovjeku ili svijetu – nije jednostavno ništavilo, već u njemu djeluju Božija svojstva ili je to „radionica" – kao što kaže Rumi – Božijih riječi gdje se očituju Njegova svojstva i na taj način svijet „nastajanja i nestajanja" održavaju i iznova mu daju druge, kvalitetnije forme bivstvovanja, a nije riječ o nečemu poput valova mora koji udaraju na obalu i tu za svagda nestaju. Ne bude li se krenulo od tog „ništa", nema ni metafizike.[13] Gilson kao moto svoje knjige o biti i bitku uzima misao E. Meyersona: „Um posjeduje samo jedno sredstvo za objašnjavanje onoga što ne potječe od njega, a to je svesti to na ništo". Kontingencija je u biti stvari i ovi se nje ne mogu osloboditi. „Moguće" biće, obrazlaže Gilson, ono je koje se ne može pojmiti jer se nalazi u čistoj mogućnosti. Nužno proizilazi da moguće biće može biti mišljeno samo sa aspekta aktuelne egzistencije. Budući da aktuelna egzistencija nije mišljenja s aspekta bića, filozofi se jednostavno priklanjaju jednoj temeljnoj vještini uma, uzimajući za polaznu tačku negativno biće aktuelne egzistencije kao prvi princip metafizike".[14]

Otuda, čovjek je otvoreno biće, a njegov odnos ili komunikacija su odande njega. Rumi govori o istinitom Ja i komunikaciji sa svojom Osnovom. Sad se postavlja pitanje o samoj komunikaciji. Odakle dolazi komunikacija ili otvorenost čovjeka prema drugom ili prema svijetu uopće. Komunikacija ne ovisi o nama, već ona dolazi od nekamo, ona je ontološke naravi. Sve ono što je kao zapreka komunikaciji treba biti uklonjeno. Komunikacija je, naprimjer, odnos konačnog s beskonačnim. Dekart je govorio o ideji savršenstva iako je čovjek nesavršen, pa je postavljao pitanje odakle u jednom nesavršenom biću, kakav je čovjek, dolazi jedna takva vječna ideja poput savršenstva. Čovjek je smrtan a dolazi mu ideja o besmrtnosti. Odakle dolazi ideja o besmrtnosti? Jer ni savršenstvo ni besmrtnost nisu iskustvene stvari. Rumi kroz čitavo svoje dijelo ukazuje da je ta komunikacija čin ljubavi.

Ovdje se nameće problem o komunikaciji čovjeka s drugim. Ta komunikacija postavlja problem na sljedeći način. Ako nema onog

13 Etienne Gilson (2010). *Bit i bitak*, Zagreb: Demetra.

14 Etienne Gilson, *Being and some philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaevil Studies, sek. ed., 1952., 2-3.

drugog, kako mogu biti svjestan o sebi samom. Iako nema prijelaza od jednog ja do drugog ja, svako zna o svojem ja, a ne zna o onome drugom ja, odnosno taj se prijelaz od jednog ja do drugog ja ustanovljava aktom ljubavi koji popunjava tu prazninu:

Ne misli da je začudno ako duša zakriva Voljeno: upregni se u isposničku disciplinu i ostavi po strani jastvo nemirno! (D 2639) Brzo jastvo iz sredine makni, kako bi mogao svoje Jastvo u zagrljaj ščepati! (D 12280) Kreni na put od jastva do Jastva, prijane, jer takvim putovanjem zemlja rudnikom zlatnim postaje! (D 12117)

Rumi, poput ostalih sufija, veoma je posvećen karakteru čovjekove individualnosti. Svaki čovjek ili „svako tijelo", spominje riječi „moj" i „ja", ali nema takvog čovjeka koji će jednostavno kazati „ja sam ti". Samo se radi o prijelazu od onog ja do onog ti što se premošćuje putem samosvijesti, svojstvene svakom čovjeku. Sadržaj ljubavi, kad se ova domogne stanja bitka (bivstvovanja), omogućava tu komunikaciju, jer za nijedno ja ne može se kazati da nije; ono je egzistencijalne prirode i ovisno je o onom Nad-Ja, i u potrazi je za potonjem, za bivstvovanjem u Njegovoj neposrednoj blizini. Ljubav i spoznaja kao komunikacija jesu prijelaz od jednog do drugog ja time što svako ja participira na spoznaji i ljubavi. Svako ja koje je u osnovi čovjekovog bitka je individualno i proizvod je onog Nad-Ja. Ono ja kod svakog čovjeka je imanentno njemu samom, samo njemu svojstveno, i razlikuje se od drugih ja, poput valova mora koji su rezultat vjetra koji postojano duva i čini ih različitima. Osnova svakog čovjekoivog ja je u Božijem dahu. Taj dah strši u čovjekovom ja i teži ka svom egzistencijalnom izvorištu.

Zbog toga, komunikacija se smatra ta otvorenost čovjeka prema drugom i radi se o svijesti i ljubavi prema onom drugom. Sve stvoreno u svijetu je, veli Rumi, u komunikaciji s njim oprečnim. Tu su dan i noć, svjetlost i tama, nebo i zemlja, život i smrt... koji se u konačnici smiruju u Zbilji.

Čovjek je u traganju za onim čime će nadići vremenitost i ograničenost i domoći se temelja svoga bića. A zapreku koju treba odstraniti je animalna duša zatomljena mračnim sadržajima povezanim s tijelom. Tu je i trajanje vremena koje pritišće i nužno natrpava težine. Samo u dodiru sa transcendentim na samoj liniji „jedinstva bitka" nadilazimo vrijeme ili pravimo isječak u vremenu, zaustavljajući bremenitost vremena:

Idi, srce, kreni sa karavanom! Postajama Puta samo ne jezdi, jer bremenito Vrijeme se iskušenjima gnijezdi. (D 24227).

Kada prispijemo u samo središte, On se povlači ustranu; kada segnemo postrance samih sebe, On se opet vraća u srijedu (D 6109).

Samo u onome prolaznom i nestalnom možemo biti u doticaju sa transcendencijom na koju se sve oslanja:

Ne gledaj slijed događaja Vremena, koji od nebeskih tijela dolazi i čini da život neprijatno prolazi! (M VI 1733)

Otklanjanje zapreka ostvaruje se samo ljubavlju i njezinim spoznajnim aspektom. Koprena srca se uklanja samo spoznajom i ljubavlju, a ne onim što se misli i govori. Srce se mora očistiti od svih nemoralnih osobina i na taj način domoći se svojih dubina. Ljubav u srcu Rumi saobražava svjetlu koje će doći do izražaja onda kad se budu otklonile sve koprene koje se nadvijaju nad njim. Čak je ljubav kao spoznajna i doživljajna činjenica taj put koji vodi do samog centra – srca.

4.0 Neiscrpnost ljubavi

Ljubav u srcu i svijetu je sama svjetlost ili je ona sama po sebi svjetlost. Objasniti svjetlost je bespredmetan postupak. Pred njezinom jasnošću ili očiglednošću, kad se htjedne definirati, nemoćni su mišljenje, govor i pisanje. Rumi se ovdje priklanja simboličkom jeziku uspoređujući ljubav sa beskrajnim okeanom čije se dubine ne mogu izmjeriti i čije se kapi jednostavno ne mogu izbrojati. Ljubav je kadra osušiti i sedam okeana, a da je oni ne mogu ni dotaći (kur'anski motiv), jer se radi o neodvojivoj duhovnoj činjenici od Božije tajne i Njegove beskrajne riznice. Čim započnem propitivati se šta je ljubav, kad dođem do nje, i „pero mi se polomi", veli Rumi. Neiscrpnost ljubavi je u tome što ona „rađa na hiljade formi" i da je svijet napuhan slikama ili formama koje dohvaćamo našim percepcijama, ali nismo kadri percipirati „sliku ljubavi jer ona nema nikakav lik":

Ljubav je okean čije se dubine ne mogu izmjeriti. Bi li pokušao kapljice mora izbrojiti? Pred tim Okeanom sedam mora ne može ništa činiti (M V 2731-32). Ljubav se ne može pronaći u učenosti i znanju, u knjigama i listovima. Šta god raspravljali ljudi – to ne vodi zaljubljeničkim stazama (D 4182). Šta god da si kazao ili čuo, ljuska je; jezgra Ljubavi je tajna koja se ne objavljuje (D 2988). Dosta! Koliko još dugo ćete prianjati uz te riječi jezika? Ljubav ima mnogobrojna ispoljenja mimo govora (D 4355).

Budući da se radi o savršenoj ili duhovnoj ljubavi, nju se ne može iscrpiti. Ili se ona, jednostavno, ne može priopćiti. Ona je nedefinirljiva. Kao što nemamo odgovor na pitanje šta je bivstvovanje, kako naučavaju neki filozofi, tako ne možemo dobiti odgovor i na pitanje šta je ljubav:

Šta je Ljubav? Žeđ savršena. Stoga, hajde mi rastumači Vodu Života! (D 17361) Kad bih morao nastaviti svoje tumačenje Ljubavi, stotine uskrsnuća bi se zbilo prije nego se ono upotpuni. Mada čas uskrsnuća ima granicu – ali, kada su u pitanju Božiji atributi, granice gdje su? (M V 2184-90).

Ljubav se samo doživljava i svjedoči. Razum je ne može deducirati i pretvoriti u predmet. Ona se najprije objavljuje i takvom se iznutarnje iskušava i živi, ne postaje predmetom mišljenja i govora poput drugih stvari.

5.0 Zaključak

U spomenutim djelima Dželaludina Rumija dotiče se velik broj pitanja mističko-filozofske tradicije i u njima se promišljaju i korijenski metafizički problemi. O tim pitanjima Rumi ne želi raspravljati na filozofski način i ne podupire se na racionalnu filozofiju o kojoj tvrdi da stoji „na drvenim nogama". On se usredsređuje na mističnu filozofiju čije je stožerno pitanje unutarnji ili srčani postupak u pristupu zbilji. Ako je središnji pojam kod nekih islamskih filozofa bivstvovanje uz kojeg se nižu apstrakcije, pretpostavke i demonstracije kod Rumija je središnji pojam ljubav uz koju se nižu stihovi prožeti simbolima i alegorijama, koji ukazuju na mnogostrukost očitovanja obličja ljubavi. Ti simboli su krcati sadržajima koji pružaju jasan uvid u biti same stvari, a ne u njihove uzrošno-posljedične relacije koje se nadilaze komunikacijom koja je čin ljubavi. Simboli i alegorije – kako ih upotrebljava Rumi – pokazuju i njegov duboki intelektualizam. Svijet nije samo ljubav već i um, prožet sadržajem spoznaje i ljubavi.

Međutim, ni o čemu se ne može progovoriti ako se ne krene od ljubavi kao korijenski metafizički koncept. Rumi govori ne samo o ljubavi prema Bogu, već i o ljubavi prema čovjeku, prirodi i životinjama. Svaka čovjekova komunikacija i postupak besmisleni su bez ljubavi. Čak i o samoj religiji govori da je ljubav ili govori o ljubavi religije koja ima svoje obrise u svim tradicijama i koja ih, kao takva, transcendira. Svaka tradicija interpretira ljubav na svoj način i o njoj govori svojim jezikom – ona ima bezbroj ispoljenja i značenja –, ali je jezik srca, ljubav, isti i univerzalan, zaključuje Rumi.

Literatura

1. Can, Sefik. *Fundamentals of Rumi`s Thought: A Mevlevi Sufi Perspectives*, New Jersy, 2005.

2. Chittick, C.W. *Sufijski put ljubavi*, Sarajevo, NII „Ibn Sina“, 2005.

3. Chittick, „Potreba za potrebom“ u Nevad Kahteran u sar. sa Chittickovim, *Rumijeva filozofija ljubavi*. Sarajevo: Šahinpašić, 2007.

4. Corbin, Hanry. *Historija islamske filozofije II*, Sarajevo, Logos, 1980.

5. Khalifa, Abdul Hakim, “Dželaludin Rumi“ u: Sherif, M. M. *Historija islamske filozofije* II, Zagreb, August Cesarec, 1988.

6. Khalifa, Abdul Hakim. *Metaphysics of Rumi*, Lahore, 1959.

7. Meyerovitch, E. D. *Antologija sufijskih tekstova*, Zagreb, Naprijed, 1988.

8. Nasr, S.H. *Srce Islama*, Sarajevo, Kalem, 2002.

izvorni znanstveni članak / original scientific article

JEZIČKA POLITIKA U BOSNI I HERCEGOVINI U 19. STOLJEĆU

Admir MURATOVIĆ
JU Specijalna biblioteka ''Behram-beg'' u Tuzli
Solni trg 6, 75000 Tuzla
e-mail: atkom8@yahoo.com

ABSTRACT

U radu smo se bavili analizom jezičke politike u Bosni i Hercegovini u 19. stoljeću u kojem su Austro-Ugari preuzeli od Osmanlija vlast nad ovim područjem. Nedosljednost u kvalificiranju osmanlijskog odnosa prema jeziku, neki dovoljno nerasvijetljeni ili uopće nespominjani detalji u vezi s odnosom Zemaljske vlade prema jezičkome pitanju u Bosni bili su povodom našeg podrobnijeg istraživanja ove krajnje kompleksne teme. Osim toga, u radu smo tretirali i utjecaj sve snažnijih nacionalnih struja u 19. stoljeću na odnos domicilnog stanovništva, ali i vlasti, prema jezičkome pitanju. Osmanlije se počinju organizirano baviti jezikom na ovome području 70-ih godina 19. stoljeća, započevši procese standardizacije bosanskoga jezika. Austrougarska jezička politika predstavlja nastavak procesa započetih u osmanskoj državi, usmjerena u jednom drugom pravcu, vođena više organizirano, ali i s mnogo više oštrine što je nerijetko imalo odraza i na međunacionalne odnose. Zemaljska vlada potvrđuje opredijeljenost za fonološke pravopisne principe, slijeđene još u osmanlijsko doba, čime se uveliko utjecalo na prihvatanje istih principa, u nastupajućem periodu, i u našem susjedstvu – u Srbiji i Hrvatskoj. Odnos prema jeziku u austrougarskoj eri umnogome je u vezi s ostvarivanjem političkih i nacionalnih ciljeva. Nerijetko su ignorisani stavovi lingvista, ali i stvarna upotreba jezika i njegova nominacija među bosanskohercegovačkim stanovništvom.

Ključne riječi: jezik, pismo, pravopisni principi, jezička politika, jezičko planiranje, standardizacija jezika, nominacija jezika, nacija, konfesija, nacionalni pokreti, lingvistika

Admir MURATOVIĆ

LANGUAGE POLICY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA IN THE 19th CENTURY

In the thesis, we were analyzing language policy in Bosnia and Hercegovina in the 19th century, when the Austro-Hungarians took control of this area from the Ottomans. The inconsistency in qualifying the Ottomans' relationship to the language, as well as some less known or unmentioned details regarding the National Government's attitude towards the language issue in Bosnia, have sparked our more thorough research on this extremely complex topic. Apart from this, we also dealt with the influence of the incoming strong national currents in the 19th century on the relationship of domestic population and the government to the language issue. During the 1870s, the Ottomans started organized research on the language in this area by introducing the process of the language standardization. The Austro-Hungarian language policy continued the processes started by the Ottomans, although aimed towards another direction, better organized, and with much more severity, which often had impact on the interethnic relationships. The National Government confirmed its commitment to the phonological ortographic principles which have been followed since the Ottoman period, which had a big influence on embracing these principles later by our neighbors – Serbia and Croatia. The attitude towards the language during the Austro-Hungarian era is closely related to fulfillment of their political and national goals. The linguists' thoughts were often neglected, as well as the real language practice and its nomination among the Bosnian population.

Key words: language, writing system, ortographic principles, language policy, language planning, language standardization, language nomination, nation, confession, national movements, linguistics

1.0 Uvod

Predmet našega istraživanja jeste jezička politika u Bosni i Hercegovini u 19. stoljeću. Iako se lingvistika ne bavi politikom, politika se i u minulim vremenima, kao i danas, uveliko miješala u jezičko pitanje u Bosni i Hercegovini. Uplitanje politike u jezička pitanja u Bosni i Hercegovini traje od samog početka standardizacije bosanskog jezika, od druge polovine 19. stoljeća, naporedo s počecima standardizacije srpskog i hrvatskog jezika.

Međutim, termin *jezička politika* ne treba a priori povezivati s bavljenjem politike (vladajućih struktura, sistema, režima) jezikom. *Jezička politika* predstavlja jasno definisane principe jednoga društva prema svome jeziku – razrađene programe u kojem smjeru treba da ide

jezik, kako da se razvija, normira i sl. No, ovako shvaćena *jezička politika*, koja jezik tretira kao sociolingvističku kategoriju, „spada u nadležnost političkog odlučivanja, uz koje je obavezna saradnja sa stručnjacima iz oblasti jezika, prava i sociologije" (Bugarski 2003: 91).

U literauturi se, uz termin *jezička politika,* umjesto njega ili zajedno s njim, koristi i termin *jezičko planiranje*. Jezičku politiku (i planiranje) autorica švedskoga porijekla Christina Brat Paulston definiše na sljedeći način: „(...) organizovana, ciljana i dugoročna aktivnost institucija države u oblasti odabira lingvističkog koda koji preuzima status zvaničnog jezika u datom političkom entitetu / državi (statusna politika i planiranje), lingvističke forme i leksike odabranog zvaničnog jezika (korpusna politika i planiranje) i odabir jezika koji će se koristiti kao jezici obrazovanja, odnosno kao jezik dodatni / stvarni / drugi jezici u datom obrazovnom sistemu (obrazovna jezička politika)" (Bratt Paulston 2003: 476).

Neka pitanja jezičke politike izvan 19. stoljeća tretirat ćemo samo u izuzetnim slučajevima – kada ih bude nužno dovesti u direktnu vezu, uzročnu ili posljedičnu, s jezičkim tokovima naznačenoga perioda. U radu ćemo samo povremeno spominjati neke elemente jezičke politike i izvan Bosne i Hercegovine, ne ulazeći u detalje; samo u onim momentima i na onim mjestima gdje budemo procijenili da je to u uskoj vezi s jezičkom politikom u Bosni i Hercegovini. Napravit ćemo distinkciju između neorganiziranog odnosa osmanske države prema jeziku u Bosni u prvoj polovini 19. stoljeća i organizirane brige Osmanlija o jezičkom pitanju na bosanskome teritoriju u njegovoj drugoj polovini – kada, zahvaljući svim elementima jezičke politike koju je osmanska država provodila, započinje i proces standardizacije bosanskoga jezika što je svakako u uskoj vezi s jezičkom politikom. Standardizacija jednog jezika „nije samo lingvističko nego i društveno pitanje i svuda u svijetu jezik je i društvena i nacionalna briga" (Šator 1999: 106). U nastavku rada tretirat ćemo i odnos Zemaljske vlade prema jeziku na bh. području čija jezička politika predstavlja svojevrsni nastavak procesa započetih u osmanlijskoj eri. Osim toga, u radu ćemo se osvrnuti i na utjecaj nacionalnih pokreta, koji će sve snažnije početi djelovati u 19. stoljeću, na odnos domicilnog stanovništva, ali onih koji su u tom periodu vladali Bosnom, prema jezičkom pitanju na ovome području.

Pored mnoštva radova u kojima su autori, direktno ili indirektno, tretirali jezičko pitanje na bosanskohercegovačkome području u 19. stoljeću (Dževad Jahić, Edita Kevro, Vedad Mulavdić, Alen Kalajdžija, Alija Džogović, Mehmed Kico, Jasmin Hodžić, Asim Halilović, Muhamed Šator i dr.), o ovoj temi nastale su i integralne studije (Dževad Juzbašić, Milan Šipka, Muhamed Šator, Mišo Ešić, Edina Solak i dr.). Međutim, s obzirom na izrazitu složenost ove teme, smatramo da bi ovaj rad mogao doprinijeti rasvjetljavanju zamagljenih detalja te ponuditi novootkrivene podatke o istraživanoj temi.

2.0 Odnos osmanske države prema jeziku u Bosni

Pojedini autori ne ustručavaju se istaći da se jezička politika u Bosni i Hercegovini počela provoditi tek dolaskom Austro-Ugara što bi značilo da se Osmanlije nisu uopće sistemski bavile jezikom na ovim prostorima. Brojne su činjenice koje su sasvim u suprotnosti s prethodno navedenim tvrdnjama. Istina, trebalo bi odvojeno posmatrati neorganizirano bavljenje Osmanlija jezičkim pitanjem u Bosni od organizirane brige za jezik u drugoj polovini 19. stoljeća, kada kod nas, upravo u to vrijeme, počinje službena jezička politika. Austrougarska jezička politika, znatno organizovanija, samo je nastavak jezičke politike koju su vodile Osmanlije. Njihova briga o jeziku nije vođena u kontekstu nacionalnih tokova bh. stanovništva, jer za tim nisu ni imali potrebe, ali su svakako imali svoj stav prema jeziku (jezicima) koji će se koristiti u ovome dijelu Carstva – u svojim aktima jasno su ga nominirali.

Osmanlije su jezik kojim je govorilo domaće stanovništvo nazivale različitim nazivima, ali najčešće bosanskim jezikom: „U literaturi na osmanskom turskom ima različitih nominacija, ali za naziv jezika u Bosni preteže nominacija bosanski (Bosna dili / Bosnaca) ili rjeđe bošnjački odnosno jezik Bošnjaka (Boşnakça / Boşnak dili)“ (Solak 2014: 23). Nominacija *Boşnakça*, često korištena za čitavoga osmanskog perioda, kada se doslovno prevede, značila bi *jezik Bošnjaka / bošnjački jezik*. Ali, trebalo bi imati u vidu da su Osmanlije ovu nominaciju korsitile za jezik cjelokupnog bosanskog stanovništva. Stoga bi adekvatan prijevod svakako glasio *bosanski jezik*. Prema tome, ekvivalent za nominaciju *Boşnakça*, uz nominacije *Bosna dili, Bosna lisanı, Bosnaca* itd, svakako je *bosanski jezik*, uz sasvim rijetko korišteni naziv *bošnjački jezik*, u prijevodu u suprotnom smjeru. Uostalom, nepobitna

je činjenica da se cjelokopno bosansko stanovništvo, sve do pojave prvih nacionalnih pokreta u 19. stoljeću, zvalo Bošnjacima, pripadajući različitim konfesijama, a svi su svoj jezik nazivali bosanskim – termin koji su Osmanlije zatekle na bosanskome području te su ga prevodile na svoj jezik na različite načine.

Međutim, pored bosanskog jezika u vremenu Osmanlija, u različitim kontekstima i za različite potrebe, koristili su se i orijentalni jezici: turski (osmanski), arapski i perzijski (v. Jahić 1991: 18). Svakako bi u kontekstu ''stranih jezika'' korištenih za vrijeme Osmanlija trebalo spomenuti i hebrejski ili jevrejsko-španski jezik (v. Šipka 2001: 24), kao poseban oblik realizacije hebrejskog jezika, kojim su govorili Jevreji koji su na bosanskohercegovačko područje, kao i na druga područja Osmanskoga carstva, došli iz Španije, bježeći od kršćanske inkvizicije (1492).

Mnoga velika carstva u 19. stoljeću već su predstavljala prošlost, a i ona preživjela počela su pokazivati znake svoga propadanja. U cijeloj Evropi se prestaju tražiti zajednički interesi u okrilju moćnih državnih zajednica. Rađaju se različite ideologije u svrhu udovoljavanja svojim lokalnim, kulturno-povijesnim karakteristikama. U jednoj takvoj atmosferi počinju jačati nacionalni pokreti (up. Kico 2001: 78-79). Ideološki bremeniti su svakako *Ilirski pokret* i *Bečki književni dogovor* kojem nisu prisustvovali predstavnici bosanskoga jezika. Izostalo je pojašnjenje da je ''južno narječje'' koje je uzeto kao polazište za ''zajednički jezik'' dio bosanskoga jezika. Svojatajući bosanski jezik, odnosno pripajajući ga srpskom i(li) hrvatskom jeziku, i istočni i zapadni susjedi su, u stvari, određivali svoj nacionalni identitet te ga dodatno snažili u nastupajućim periodima. Iako će nemuslimansko stanovništvo, pojavom prvih nacionalnih (nacionalističkih) pokreta, svoj jezik nazivati srpskim, odnosno hrvatskim, „osim muslimana, bilo je i pripadnika drugih konfesija koji tada svoj jezik nisu zvali srpskim, ni hrvatskim nego su ga zvali bosanskim“ (Halilović 1991: 24). Da su ga baštnili i drugi narodi, pripadnici različitih svjetonazora, potvrđuje i činjenica da je „bosanski biskup Vujičić svoj jezik nazivao bosanskim“ (Halilović 1991: 24), odnosno „Hercegovački srpski prvaci, među kojima i Prokopije, traže od Ali-paše Rizvanbegovića da se za vladiku postavi čovjek vičan bošnjačkom jeziku“ (Halilović 1991: 23). U ovome kontekstu svakako treba spomenuti i franjevce kao baštinike bosanskoga jezika te čuvare i protagoniste bosanske kulture, općenito (up. Solak 2014: 40–41). O posebnosti bosanskog jezika, njegovom dugovjekovnom postojanju te bošnjaštvu govori i hrvatski filolog

Željko Puratić: „Opravdano je ovaj od starine zvani jezik bosanski zvati i nadalje tako (...). Bošnjaci su bili mnogi franjevci i većina staroga stanovništva 12-20. st. Bošnjaci po duhu, tradiciji i svemu, pa i kada su u 19-20. st. formirane nove nacije Hrvata i Srba. Sve se to odrazilo i na jezik i stil raznih pisaca, vjerskih pisaca, na govor, intonaciju i drugo" (1991: 226).[1]

U drugoj polovini 19. stoljeća osmanska administracija je za govorni jezik najviše koristila nominaciju *bosanski jezik* (Boşnakça). Ista nominacija se najčešće koristila i u školama, ali se u nekim vjerskim pravoslavnim zavodima rabio i naziv *srpski jezik*. Za jezik bosanskih katolika (Latina, kako ih često Turci nazivaju) koristi se nominacija *latinski jezik* ili *jezik Latina*. Pored već spomenutog naziva *Boşnakça* – naziv za bosanski jezik na turskome jeziku, u ovome periodu u rukopisnim izvorima može se naići i na nominaciju *Lisan-ı Bosnevi* koji se, također, prevodi kao *bosanski jezik* (v. Solak 2014: 61–63).

U posljednjem periodu osmanlijskog upravljanja ovim prostorima „školska nastava u Bosni odvijala se na jeziku kojim su govorili stanovnici Bosne" (Solak 2014: 63). Prema podacima iz bosanskih salnama veliki broj učenika je svoj jezik nazivao bosanskim. Pred sami dolazak Austro-Ugara u Bosnu, na ovome području „na bosanskom jeziku nastavu je slušalo najmanje 280.000 učenika i učenica osnovnih i srednjih škola" (Solak 2014: 67). U svojim izvještajima o izvršenim reformama u obiđenim bosanskim školama iz 1863 / 1864. godine Ahmed Dževdet-paša, carski inspektor za poslove reforme u obrazovanju, „za nominaciju jezika isključivo upotrebljava naziv bosanski / Boşnakça, odnosno jezik Bošnjaka raznih konfesija" (Solak 2014: 72). Ovi podaci u suprotnosti su s nekim ranijim navodima u literaturi da je bosanski jezik u muslimanske škole ušao tek u austrougraskom periodu.[2] Bosanski jezik izučavao se i u obrazovnim zavodima u Novom Pazaru, Nikšiću, Sjenici, Mitrovici, Trgovištu itd. (v. Solak 2014: 66) što ukazuje na činjenicu da se u osmansko doba „nominacija bosanski jezik upotrebljavala mnogo šire od današnjih bosasnkih granica" (Hodžić 2018: 148). Vilajetski

1 Željko Puratić, *Posebnost (bosanskog) jezika i u nazivu i u izričaju* - Tekst objavljen u: Halilović, Senahid (1991): *Bosanski jezik*, Bosanski krug; Biblioteka Ključanin, Sarajevo.

2 U to vrijeme snažne su težnje uvođenja maternjeg jezika u muslimanske vjerske škole, koji je u nastavni plan ruždije ušao 1884 (Jahić 1991: 22).

(bosanski) školski sistem bio je sastavni dio sveukupnog obrazovnog sistema Carstva.[3] Carstvo je vodilo brigu o školstvu u Bosni – o trajanju pojedinačnih obrazovnih faza, o predmetima koji će se izučavati i sl. Stoga je apsolutno bilo upućeno i o jezicima koji će se u ovdašnjim školama izučavati, odnosno na kojem jeziku (jezicima) će se izvoditi nastava. Navedeno potvrđuje činjenicu da su Osmanlije itekako vodile brigu o jeziku te da je njihov odnos prema jezičkom pitanju domicilnog pitanja bio izrazito tolerantan.

Nominacija *bosanski jezik* jeste najčešće korištena, ali nije bila i jedina. Prema Milanu Šipki jezik domaćega stanovništva u ovom periodu različito se nominirao: „Na raznim mjestima i u raznim prilikama upotrebljavali su se i različiti nazivi: *srpski, bosanski, srpsko-bosanski, hrvatski, zemaljski, narodni,* pa i *ilirski* (kod Jukića)“ (Šipka 2001: 27). Autorica Edita Kevro navodi da se u časopisu *Bosanski vijesnik*, u broju 7, na stranici 51, povodom izlaska prvog broja časopisa *Bosna*, 1866. godine, za ‘’domaći jezik’’ koristi naziv *zemaljski jezik* – termin koji će kasnije i Austro-Ugari nerijetko koristi: „Po carskoj naredbi treba u svakom vilajetu, koji je god organizovan po ustavnom zakonu vilajetskom da izlaze zvanične novine na turskom i odnosnom zemaljskom jeziku“ (Kevro 2017: 86).

2.1. Jezik i pravopisni principi u knjigama i periodičnim publikacijama

U 19. stoljeću među Bošnjacima se osjeća potreba pisanja knjiga za podučavanje islamskim postulatima na svome bosanskom jeziku. Tako će još 1810. godine na bosanski jezik biti preveden čuveni *Bergivijin ilmihal*.[4] U prvoj polovini 19. stojeća nastaje manje poznati *Ilhamijin ilmihal* na bosanskome jeziku, dok u njegovoj drugoj polovini nastaje

3 Odluka o tanzimatima (reformama) u Osmanskom carstvu u 19. stoljeću podrazumijevala je i izvršiti reformu obrazovanja. 1864. godine „objavljena je vilajetska *nizamnama* za Bosnu (Bosna Vilâyet Nizamnamesi) te je „osnovana Direkcija za opću prosvjetu (Ma’ārif-i Umūmiye Müdürlüğü) koja će se baviti sređivanjem poslova u vezi s naukom, obrazovanjem i upravljanjem školama koje se nalaze na području Vilajeta“ (Solak 2014: 61).

4 *Risale-i Bergivi / Birgivi* ili samo *Bergivija*; djelo o akaidu i ibadetu koje je sastavio Muhamed b. Pir Ali Bergili (Bargiwī / Birgiwī) (u. 981/1573) iz Birge u Maloj Aziji (Muratović 2019: 202).

znatno poznatiji ilmihal *Sehletul-vusul*[5], autora Omera Hume, velikog borca za očuvanje bosanskog kao svog maternjeg jezika, koji naziva „babin jezik" (Drkić – Kalajdžija 2010: 6). U drugoj polovici 19. stoljeća u Istanbulu će se štampati ilmihal pod naslovom *Ovo je virovanja na bosanski jezik kitab*. Autor ovoga ilmihala „koji se uzima kao jedna od prvih štampanih knjiga na bosanskom jeziku arebičnim pismom" (Hodžić 2018: 142), nije zasigurno utvrđen.

Na bosanskome jeziku počinju se pisati i prvi mevludi. Autor prvoga mevluda na bosanskom jeziku je hafiz Salih Gašević. Prvo izdanje ovog mevluda datira iz 1879. godine (1296. po H.) pod naslovom *''Mevlud alânî âli lisan-i Bosnevi''* / Jasni i uzvišeni Mevlud na bosanskom jeziku.[6] Nakon Gaševića mevludske spjevove na svome bosanskom jeziku satkat će i Muharem Dizdarević, s pjesničkim pseudonimom Muhamed Rušdi, te Arif Brkanić Sarajlija (v. Muratović 2016: 1064).[7]

U direktnoj vezi s izraženom težnjom uvođenja maternjeg jezika u muslimanske (vjerske) škole te podučavanjem učenika vjerskim postulatima na svome jeziku je i štampanje početnica (elifnica) na bosanskome jeziku, pri čemu je korišteno arebično pismo. Većina autora će u svojim elifnicama ponuditi svoja rješenja reformisanja arebice, odnosno njenog prilagođavanja glasovnome sistemu bosanskog jezika. Iako je „prva takva početnica iz 1868. godine autora Mehmeda Agića" (Jahić – Halilović – Palić 2000: 57) nastala u osmanskom periodu, elifnice na arebici će se štamapti i u austrougarskom periodu. Ibrahim Edhem Berbić će 1886. godine objaviti „pravopisno djelo *Sa*

5 Savremenoj naučnoj javnosti ovaj izuzetno značajan ilmihal približili su Munir Drkić i Alen Kalajdžija, izvršivši transliteraciju arebičnog teksta na latinicu uz prateće komentare i objašnjenja. Na ovaj način obrađen Humin ilmihal publikovan je 2010. godine, pod nazivom *Omer Hazim Humo, Sehletul-vusul / Grafija i leksika Shletul-vusula*, u izdanju Muzeja Hercegovine Mostar.

6 Postoje uvriježena mišljenja da Mevlud hafiza Gaševića nije originalno djelo, nego svojevrsni prijevod čuvenoga Mevluda Sulejmana Čelebija. Međutim, važnije od toga u ovome kontekstu jeste činjenica da isti predstavlja prvi mevlud „pisan bosanskim jezikom, a ne bošnjačkim niti srpskohrvatskim kako su to tvrdili neki njegovi priređivači" (Muratović 2014: 133).

7 Ovaj Mevlud po prvi put je štampan u Istanbulu 1908. godine. Zanimljivo je da su Bošnjaci u Pendiku, istanbulskoj općini u kojoj živi oko 120 000 Bošnjaka, dugo vremena u svojim kućama, različitim povodima, učili baš ovaj Mevlud, koji je, kao takav, odigrao vrlo značajnu ulogu u očuvanju bošnjačkog identiteta među bošnjačkim stanovništvom u ovoj istanbulskoj općini (Muratović 2016: 1067).

starom i novom jazijom – Bosanska elifnica" (Hodžić 2018: 149). Tačan datum nije moguće ni po čemu utvrditi, ali se pretpostavlja da je i *Elifnica* Ibrahima Užičanina nastala u tom periodu.[8] Vrijedna spomena je i *Nova bosanska elifnica* Ibrahim-ef. Smajića – Seljubca iz 1990. godine (v. Hodžić 2018: 144).

U prilog jezičkoj politici Osmanlija govori i izuzetno bogata bosanska leksikografska građa iz tog perioda. Pored čuvenog, naučnoj javnosti poznatog, Uskufijevog tursko-bosankog rječnika (Makbūl-i ārif) iz 17. stoljeća, u osmanskome periodu sačinjeno je još nekoliko dvojezičnih, trojezičnih i četverojezičnih rječnika u kojima je bosanskome jeziku najčešće suprotstavljen turski jezik, ali i drugi orijentalni jezici (arapski i perzijski).[9] Rječnik koji je sačinjen u periodu koji je predmet našeg interesovanja jeste dvojezični rječnik koji je sastavni dio dvojezične gramatike *Bosansko-turski učitelj*, autora Ibrahima Berbića, štampane u Istanbulu 1893. godine. Iz ovoga perioda je u literaturi navođen i bosanski rječnik Omera Hume pod nazivom *Lugati bosnevi*. Podaci o ovom Huminom leksikografskom poduhvatu ostali su, nažalost, krajnje zamagljeni (v. Drkić – Kalajdžija 2010: 6).

Da su Osmanlije vodile brigu o jeziku, odnosno da su provodile jezičku politiku na bosanskohercegovačkom teritoriju govori i činjenica da je 1866. na zahtjev bosanskoga valije Osman-paše u Sarajevu osnovana Vilajetska štamparija. Odlučeno je da se u svim izdanjima Štamparije imaju slijediti Vukovi pravopisni principi. Štampanje knjiga i časopisa u Vilajetskoj štampariji, prema tome, odvijalo se planski, prema odluci pretpostavljenih, s jasno definisanom strategijom. Izuzev Jukićevog *Bosanskog prijatelja* koji je štampan u Zagrebu prema morfonološkim pravopisnim principima, ostali časopisi (Bosanski vjestnik, Bosna, Sarajevski cvjetnik i Neretva) bit će štampani na bosanskohercegovačkom teritoriju prema principima Vukovog fonetskog pravopisa.[10] Godina izlaska *Bosanskog vjestnika*

8 Adnan Kadrić je 1999. godine iznio tezu da su Ibrahim Berbić i Ibrahim Užičanin jedna te ista osoba. Mogućnost da se o radi o istoj ličnosti 2015. godine potvrdila je i Sumeja Bičević (v. Hodžić 2018: 151).

9 O bogatoj, ali poprilično zamagljenoj bosanskoj leksikografskoj građi, značajni podaci nude se u radu „Prilog konceptualnoj leksikografiji u Bosni i Hercegovini u osmanskome periodu (1463-1878)", autora Adnana Kadrića, objavljenom u *Zborniku radova Pedagoškog fakulteta u Zenici*, br. 6, Zenica, 213–2018.

10 U vezi s uvriježenom tvrdnjom da je početak publikacije navedenih časopisa, u

(1866) može se smatrati „početkom standardizacije jezika u Bosni i Hercegovini“ (Šator 2004: 45) – proces koji je samo nastavljen u austorugarskom periodu kada se već ranije vođena jezička politika usmjerava u jednom drugom pravcu i vodi više organizovano, ali i s mnogo više oštrine i reperkusija na ondašnje stanovništvo. Prema autorima *Gramatike bosanskoga jezika*, časopisi su štampani naporedo na bosanskom i turskom jeziku (Jahić – Halilović – Palić 2000: 58), arapskim i ćiriličnim pismom. Međutim, autor Milan Šipka navodi da Kurtćehajić u prvom broju svog dvojezičnog *Sarajevskog cvjetnika* upotrebljava naziv *srpski*: „Da bi ga što više našijeh zemljaka čitati i razumjeti mogli, izdajemo ga na turskom i srbskom jeziku“ (Šipka 2001: 27). Autorica Solak navodi, pak, da je urednik *Sarajevskog cvjetnika* (tur. Gülşen-i Saray) Mehmed Šakir Kurtćehajić „jasno imenovao svoj maternji jezik kao bosanski“ (Solak 2014: 82). Milan Šipka tvrdi da je „u to vrijeme u Bosni bio uobičajeniji naziv srpski jezik, koji ni muslimani nisu smatrali neprihvatljivim“ (Šipka 2001: 27). Prema istom autoru, nominiranje jezika *Bosanskog vjestnika* bosankim jezikom (prvobitno je zamišljeno da to bude srpski) je intervencija turske vlasti – bosanskog valije Osman-paše. Ovakva tvrdnja se u potpunosti kosi s autorovom konstatacijom da se „pisana praksa sponatno razvijala u okviru sve tri religijske zajednice“ (Šipka 2001: 23) što ukazuje na izostanak organiziranog bavljenja jezikom osmanske države. S ovom konstatacijom u direktnoj je koliziji autorov zaključak da „zvanična turska vlast, čak i liberalni Osman-paša, insistira na nazivu bosanski jezik iz čisto političkih razloga, što, opet, pokazuje da je turska uprava imala neku jezičku politiku“ (Šipka 2001: 27).

Pored ranije spomenutih časopisa, u Štampariji je štampano mnoštvo vilajetskih administrativnih dokumenata (zakona, uredbi, naputaka itd.) na turskom i bosanskom jeziku ili samo na bosanskom, pri čemu je korišteno ćirilično pismo (v. Solak 85–87). Između ostalog, u Štampariji je u tom periodu, prema gore spomenutim principima, štampan *Bukvar za osnovne škole u vilajetu bosanskom* (1867) te prva *čitanka za osnovne škole u vilajetu bosanskom* (1868) (v. Šator 2004: 61–64).

stvari, početak apsolutnog opredjeljenja za Vukove pravopisne norme, postoje i drugačija mišljenja – listovi jesu štampani Vukovom reformisanom ćirilicom, ali ne u potpunosti i prema njegovim pravopisnim principima. Pojedine riječe pisane su prema etimološkom pricnipu pa bi se moglo govoriti o svojevrsnoj kombinaciji fonološkog i etimološkog (morfonološkog) pravopisa (v. Šator 2004: 50).

Važno spomena jeste da je u Bosanskom vilajetu u tom periodu postojao i *Ured za korespodenciju* čija se administracija opredijelila za „fonološki pravopis i ćirilicu za svoja službena izdanja“ (Solak 2014: 84).

2.2. Korištena pisma u Bosni u osmanlijskome periodu

O velikoj prisutnosti bosanskoga jezika među muslimanskim stanovništvom govori i činjenica da znatan broj ''običnoga svijeta'' koji nije pripadao ulemanskom staležu nije ni poznavao orijentalne jezike, tako da su sve vrijeme komunicirali na svome bosanskom jeziku. Na izmaku osmanske prisutnosti u Bosni javlja se želja među muslimanskim stanovništvom za konkretnijim odvajanjem od utjecaja orijentalnih jezika; počinju sve više i pisati na bosanskome jeziku (up. Jahić – Halilović – Palić 2000: 53). U tu svrhu razradili su, ranije spomenuto, posebno pismo koje su nazvali *arebica* a koje predstavlja arapsko pismo prilagođeno fonološkim principima bosanskoga jezika. Veliku pažnju posvećivali su procesima prilagođavanja ovoga pisma svome jeziku tako da je ono doživljavalo određene evolucije u različitim fazama svoga korištenja. Najkonkretniji doprinos na tom polju dao je Omer Humo a nakon njega i Džemaludin Čaušević čija je verzija *arebice* (matufovača) bila općeprihvaćena, odnosno općekorištena (up. Muratović 2014: 42–48). Osim arebice muslimani, uslijed prodora Vukovog utjecaja na bosanske prostore, počinju koristiti i ćirilicu za bilježenje svojih misli izrečenih na bosanskome jeziku (ponekad na bošnjačkom). Ubrzo se javljaju i prvi tekstovi na latiničnom pismu. Za bilježenje turskoga jezika također je korišteno arapsko pismo prilagođeno, s druge strane, fonološkim principima toga jezika. Pored arapskog pisma (turski jezik), arebice (bosanski jezik), ćirilice i latinice, treba spomenuti i bosančicu – pismo koje su Osmanlije zatekle na ovome području. Bosančica će vremenom početi da iščezava iz javne upotrebe. Koristit će se još neko vrijeme u Bosni i Hercegovini i nakon Osmanlija, ali isključivo u ličnoj upotrebi – privatnoj korespodenciji, na primjer (v. Jahić – Halilović – Palić 2000: 49–52). Uz spomenuta pisma na ovome mjestu nužno je spomenuti i hebrejsko pismo koje su Jevreji koristili za svoje interne potrebe i ranije, ali i u periodu koji je predmet našega istraživanja (v. Solak 2014: 64). U nekim izvještajima carske administracije iz ovoga perioda za korištenu ćirilicu pravoslavnog življa koristi se naziv *slavenska slova* (tur. Islāv hurūfu) (v. Solak 2014: 72).

3.0 Jezik bosanskoga stanovništva u austrougarskom periodu

Austro-Ugari su bosansko područje nastojali približiti tada aktuelnim evropskim tokovima u svakom pogledu, odnosno nastojali su da evropske kriterije unesu u sve aspekte ovdašnjega života: nauka, kultura, obrazovanje, administracija itd. U tom kontekstu austrougarskoj vlasti među prioritetne zadaće svakako je bilo regulisanje pitanja jezika i pravopisa, a sve to u cilju anektiranja ovoga područja. Međutim, ovo krajnje zamršeno pitanje nije bilo lahko riješiti. Na tom putu Monarhija još na početku „nailazi na izrazite probleme u kontekstu standardizacije službenog jezika Bosne i Hercegovine, odnosno u kontekstu nominacije" (Solak 2014: 102). Iz pisma Visokog ministarstva upućenog Carskom kraljevskom ministarstvu rata iz avgusta 1903. godine saznajemo da je „bosanskohercegovačka Zemaljska uprava prvih godina poslije okupacije morala posvetiti pitanju jezika veliku pažnju i zauzela je jedan neutralan stav kako ne bi nikoga povrijedila" (citirano prema: Ešić 2017: 27). Vladin ''neutralan stav'' po pitanju jezika trebalo bi shvatiti kao njeno nastojanje da iznađe najbolje rješenje, poštujući osjećaje različitih narodnosti i svjetonazora na bosanskohercegovačkom tlu, a nikako kao njenu nebrigu i indolentno ponašanje prema jeziku.

S dolaskom Austro-Ugara na prostore Bosne i Hercegovine „počinje se još snažnije osjećati utjecaj Matice hrvatske i Matice srpske, a posebno i obrazovnih i intelektualnih krugova u Zagrebu i Beogradu" (Solak 2014: 98) što predstavlja samo nastavak još ranije započetih procesa. Muslimani se, pak, i dalje snažno „drže bošnjačke nacionalne ideje, koja je bila univerzalna nacionalno-regionalna odrednica i u vrijeme prije dolaska austrougarske vlasti (...)" (Solak 2014: 103). U nastojanju udovoljavanja svim narodima i konfesijama te podliježući pritiscima tada već zahuktalih hrvatskih i srpskih nacionalnih pokreta, Monarhija je, pogotovo na početku, pokazala nedosljednost i neodlučnost u vođenju jezičke politike. I pored nastojanja zauzimanja ''neutralnog stava'' prema nominaciji jezika, Austro-Ugarska je odmah po dolasku u Bosnu i Hercegovinu „uvela u upotrebu hrvatski jezik i latinično pismo, uz, naravno, njemački jezik (...)" (Šipka 2001: 28). U vrlo kratkom periodu Vlada će u različitim aktima jezik nazivati različitim imenima: hrvatski, bosanski, zemaljski, zemaljski bosanski jezik, bosanski zemaljski jezik.

U časopisima, pored nekih od ovih naziva, nerijetko se upotrebljava i nominacija *srpski jezik*. Srpsko stanovništvo će u svojim časopisima propagirati srpsku naciju te forsirati srpki jezik i ćirilično pismo. Za austrougarsko vrijme prema Muhamedu Šatoru „pokrenuta su 32 srpska lista i svi su štampani ćirilicom" (Šator 2004: 72). Istina, nisu svi doživjeli jednaku afirmaciju, ali među značajnije svakako spadaju: *Bosanska vila, Prosvjeta, Bosansko-hercegovački istočnik / Dabro-bosanski istočnik, Zora, Srpski vjesnik, Mala biblioteka, Srpska štampa, Dan* i *Naš život*. Ista nominacija koristit će se i u nekim autonomnim srpskim obrazovnim zavodima. Hrvatsko-katoličko stanovništvo, sve više se vezujući za Maticu hrvatsku, u svojim časopisima, nekada direktno a nekada diskretno, propagira hrvatstvo, hrvatski jezik i latinično pismo. Spomenute tendencije posebno su evidentne u časopisima *Glas Hercegovca* i *Osvit*. U ovome kontekstu smatramo nužnim spomenuti i časopis *Nada*. Iako je osnivač lista Zemaljska vlada, autorica Solak primjećuje da se na pojedinim mjestima forsira hrvatska komponenta, koristi nominacija *hrvatski jezik* i izraženo se prate i promoviraju aktivnosti kulturnih društava i udruženja iz Matice hrvatske (v. Solak 2014: 212). U nekoliko časopisa muslimansko stanovništvo će se suprotstaviti sve jačim strujama dviju matica, snažno propagirajući ''do jučer'' zajedničku bošnjačku naciju i bosanski jezik. Među ovakvim časopisima posebno mjesto zauzima Ljubušakov *Bošnjak* koji ujedno predstavlja i prvi list koji je štampan na latinici. U ovom kontekstu nužno je spomenuti i *Behar*, prvi muslimanski književni list štampan latinicom, „koji će gajiti posebnu brižnost prema jezičkoj izvornosti, jednostavnosti i jasnoći izraza (...)" (Jahić 1991: 24).

Prema autorici Solak bile su prisutne određene inicijative da se jezik u Bosni i Hercegovini naziva *bosanski-srpski jezik* (Srpska crkveno-školska opština) te znatno rjeđe plasirani prijedlog za varijantu *hrvatski-bosanski jezik* (v. Solak 2014: 105).

Takva raznolikost u nominaciji jezika trajat će do dolaska Benjamina Kalaja za upravitelja Bosne koji će, u cilju odupiranja sve jačim hrvatskim i srpskim nacionalnim pritiscima, odnosno njihovom nastojanju vezivanja za svoje matice, promovirati zajedničku bosansku naciju čiji će jezik biti bosanski. O tome se u *Gramatici bosanskoga jezika* kaže: „Za vrijeme Benjamina Kalaja (1882-1903) koji je nastojao formirati jedinstvenu bosansku naciju u svim oblastima službene upotrebe ustalio se naziv bosanski jezik kao (zajednički) jezik te nacije. Taj naziv će ostati sve do 1907. godine kada je Naredbom zemaljske

vlade naziv bosanski jezik zamijenjen nazivom srpskohrvatski jezik“ (Jahić – Halilović – Palić 2000: 59–60). I pored evidentnog opredjeljenja za jedinstvenu bosansku naciju koja bi govorila bosanskim jezikom, Kalaj je na koncu podlegao pritisku izjavivši „da je spreman prihvatiti za Bosnu svaki naziv, u kojem se sporazumiju oba plemena, Srbi i Hrvati“ (citirano prema: Kevro 2017: 100). Zanimljivo je da je Zemaljska vlada neposredno prije dolaska Kalaja za upravitelja Bosne za cjelokupno domaće stanovništvo koristila i termin Bošnjaci koji „se po vjeri dijele na muslimane, istočno-pravoslavne i katoličke krišćane“ (v. Kevro 2017: 94) – reakcija na *Srpsko-pravoslavne škole* kako su tada Srbi nazivali svoje obrazovne zavode. Pored vladajućeg mišljenja da je Benjamin Kalaj nastojao formirati jedinstvenu ‘’bosansku naciju’’, prema Milanu Šipki Benjamin Kalaj je „pokušao da tri etničko-vjerske zajednice stopi u jednu, ‘’bošnjačku’’ naciju, sa bosanskim jezikom kao instrumentom zajedničke kulture“ (Šipka 2001: 48). Ovakva tvrdnja Milana Šipke eksluzivna je iz dva razloga. Prvo, pored vladajućeg mišljenja da je Benjamin Kalaj nastojao formirati jedinstvenu ‘’bosansku naciju’’, po ovom jezikoslovcu radilo se, pak, o ‘’bošnjačkoj’’ naciji. I drugo, autorica Kevro (2017: 94) navodi da je Vlada u jednom svom službenom dokumentu naziv ‘’Bošnjaci’’ upotrijebila prije dolaska Kalaja na bosanskohercegovačke prostore (1880), a prema Šipki o ‘’bošnjačkoj’’ naciji govorilo se i kasnije, u Kalajevom vremenu. U svakom slučaju, Kalajevo nastojanje da zajednički jezik svih žitelja na bh. prostoru bude *bosanski jezik*, nikako ne bi trebalo shvatiti da bosanski jezik postoji tek od tog vremena, da ga je Kalaj izmislio i sl. Takva navođenja nisu ništa drugo doli „čista propaganda i podmetnuta neistina“ (Hodžić 2018: 151) kojoj je nužno naučno odupirati se i ispraviti je. Kalajevo opredjeljenje za nominaciju *bosanski jezik* predstavlja „opredjeljivanje za nešto što je u izvjesnom smislu zatečeno i već postojalo kao naziv, makar nedovoljno jasan i u standardno-jezičkom smislu nedovoljno opravdan“ (Jahić 1991: 127).

U rješavanju nominiranja jezika stanovništva Bosne i Hercegovine, pod pritiskom različitih političko-društvenih tokova, Austro-Ugari jezik bh. stanovništva nazivaju različitim imenima: hrvatski jezik, zemaljski jezik, srpski jezik, bosanski jezik, srpskohrvatski jezik, zemaljski bosanski jezik ili zemaljski (bosanski) jezik (up. Solak 2014: 105). Međutim, autorica Edita Kevro u svome radu *Nazivi jezika u službenim dokumentima za vrijeme austrougarske vlasti u Bosni i Hercegovini* ponudila je mnoštvo službenih dokumenata Vlade u kojima se jezik, pored gore navedenih naziva, spominje i drugim imenima: *materinski*

jezik (2017: 87), *bosansko-hercegovački zemaljski jezik*, *bosansko hercegovački zemaljski jezik* (2017: 97), *materinski / maternji, naš jezik* (2017: 103–104).

Po autorici Solak pored nacionalne i regionalne nominacije, u ovome periodu povremeno je prisutna i „religijska nominacija za jezik – 'jezik katolika, jezik muslimana, jezik pravoslavaca' itd" (Solak 2014: 23).

Iako različito nominiran, jezik cjelokupnog domaćeg stanovništva, svih konfesija i svih etničkih skupina, bio je jedinstven. I Zemaljska vlada bila je ovakvoga stava: „Iako stanovnici Bosne, kao što smo već spomenuli, govore sasvim jednim te istim jezikom, te se samo po konfesijama dijele na različite grupe (...)" (citirano prema: Ešić 2017: 27). Rezultati *Ankete o jeziku* iz 1897. godine pokazat će, također, da su različite nominacije istoga jezika proizvod snažnih političko-društvenih tokova, aktuelnih u to vrijeme a da se „čak ni konfesionalna pripadnost u jeziku u Bosni i Hercegovini ne pokazuje razlikovnim elementom u bosanskohercegovačkim govorima" (Solak 2014: 123). Međutim, važno je istaći da je sama Vlada uveliko determinirala političko-društvene tokove zarad svojih ciljeva, pored jakih nacionalnih srpskih i hrvatskih strujanja. Pored autora koji naglašavaju čisto, dobronamjerno, ideološki i politički nebremenito austrougarsko bavljenje jezikom bosanskoga stanovništva, znatan je broj autora koji zauzimaju sasvim suprotno stajalište po ovom pitanju. Jedan od njih je i bosnista Dževad Jahić koji je stava da su se lingvističkom naukom u austrougarskoj eri bavili „i oni koji sa lingvistikom nisu imali nikakve veze, što se posebno odnosi na politički angažirane ljude toga vremena" (citirano prema: Šator 2014: 255).

3.1. Odnos domaćeg i stranog jezika u austrougarskoj jezičkoj politici

U kontekstu jezičke politike koju je vodila austrougarska vlast svakako bi trebalo spomenuti i status njemačkog i drugih jezika. U prvome periodu jezik domaćeg stanovništva (različito nazivan) osim u ''vanjskoj'' imat će zapaženu ulogu i u ''unutrašnjoj'' službenoj komunikaciji pod evidentnim utjecajem službenika u administraciji angažiranih iz Hrvatske, na čelu s generalom Josipom Filipovićem. O tome autor Džvead Juzbašić kaže: „Ono činovništvo koje je u Bosnu došlo iz Hrvatske bilo je nosilac prvobitne prakse da se u unutrašnjem službenom saobraćaju uprave i sudstva upotrebljavao u izvjesnoj mjeri i naš jezik" (Juzbašić 1973: 11–12).

No, već u prvoj godini austrougarske vladavine Bosnom Filipović se vratio u Hrvatsku, a s njim i znatan broj službenika iz Hrvatske. Upražnjena službenička mjesta popunjena su službenicima iz drugih krajeva Monarhije, koji su dobro poznavali poslove u Monarhiji, usklađene s potrebama evropske administracije. Novoangažirani službenici u administraciji, koja je uglavnom bila uređena po austrijskom modelu, dobro su poznavali i njemački jezik. U narednoj fazi se još više umanjuje broj hrvatskih službenika, a „upražnjena i nova činovnička mjesta zauzimaju u prvom redu činovnici njemačke, poljske, češke i mađarske narodnosti" (Juzbašić 1973: 13). Ovakva situacija pogodovala je da njemački jezik zauzme značajnije mjesto u administraciji i sudstvu te da postane svojevrsni službeni jezik ''unutrašnje komunikacije''. Međutim, dokumenti koje je autorica Kevro ponudila u ranije spomenutom radu (2017: 87) pokazuju da je Vlada naređivala da se i u školama pored domaćeg jezika, različito nominiranog, uči njemački jezik. S druge strane, osim što se koristio u školama i unutrašnjim poslovima administracije i sudstva, njemački jezik se duboko ukorijenio i u nekim drugim sektorima. Ilustracije radi, jezik koji se koristio u bosanskohercegovačkoj željeznici bio je njemački. Svi natpisi, službena korespodencija u željeznici odvijala se na njemačkom jeziku. Čak su i službenici u ovom sektoru birani iz redova nedomicilnog stanovništva koji su poznavali njemački jezik ili je uslov za uposlenje u željeznici, makar se radilo i o najnižim službama, bio poznavanje njemačkog jezika (v. Juzbašić 1973). Njemački jezik će ovakav svoj status zadržati, kasnije još više i osnažiti, do kraja austrougarske vlasti u Bosni i Hercegovini.

U ovome dijelu treba spomenuti da se u administraciji koristio i mađarski jzik na kojem se vršila korespodencija s ugarskim organima. Na mađarskom jeziku, kao i na ''domaćem'', pa i na turskom, primani su zahtjevi koje je stanovništvo upućivalo organima austrougarske uprave. Osim toga, mađarski jezik se izučavao i u školama. U prilog ovome govore i navodi autorice Solak iz časopisa *Sarajevski list* (br. 142, str. 4, za 29/11/1889. godinu): „U ovoj školi će se učiti bosanski zemaljski jezik obvezno, a magjarski uslovno obvezno" (Solak 2014: 125).

Osim navedenih, smatramo nužnim spomenuti i hebrejski jezik (španjsko-jevrejski) – jezik bosanskih Jevreja koji su Austro-Ugari zatekli na bosanskohercegovačkome području.

3.2. Udžbenička politika

Usko vezano za jezičku politiku je i udžbenička politika koju je Zemaljska vlada nastojala urediti. Za Vladu je bilo bitno izraditi udžbenike koji će u svakom pogledu odgovarati svim učenicima u Bosni i Hercegovini, bez da se neko vrijeđa na bilo koji način. Do tada su u Bosni i Hercegovini uglavnom korišteni udžbenici iz Hrvatske čiji su pojedini sadržaji vrijeđali jevrejske i muslimanske đake, prije svih. Uz udžbenike iz Hrvatske u konfesionalnim školama korišteni su i udžbenici iz Srbije (v. Solak 2014: 115). Pored sadržaja udžbenika, od posebnog značaja je bilo i na kojem jeziku će isti biti sačinjeni, odnosno hoće li se pri tome slijediti fonološki ili etimološki pravopisni principi. Iako se Bosna i Hercegovina načelno još ranije opredijelila za Vukov fonetski pravopis, Vladin povjerenik Slavonac Ljuboje Dlustuš 1883. godine napisao je *Početnicu za osnovne škole* prema principima etimološkog pravopisa. Na Vladino insistiranje kasnije je *Početnica* prilagođena fonološkom pravopisu čime je donesena definitivna odluka da se i zvanično u upotrebu uvede fonološki pravopis. Nakon toga nastat će još nekoliko drugih udžebenika – *čitanke za pučke i osnovne škole.* Ali, najznačajniji od njih će biti štampan (iako je mnogo ranije pripremljen) 1890. godine – *Gramatika bosanskoga jezika* nepotpisanog autora Franje Vuletića. Originalni rukopis Gramatike u Arhivu Bosne i Hercegovine pronašao je Muhamed Šator i time razjasnio mnoge nejasnoće koje su vladale u vezi s njom, odnosno opovrgnuo je neutemeljena mišljenja nekolicine historičara i lingvista koji su pisali o Gramatici bez valjanih naučnih dokaza. Šator je otkrićem rukopisa Gramatike otklonio dilemu ko je njen stvarni autor, koji je njen prvobitni naslov, zašto nije potpisana, kakva je bila uloga Davorina Nemanića, razlike štampane Gramatike u odnosu na njenu rukopisnu formu; čemu te razlike. Rukopis je opovrgnuo i stavove onih koji su tvrdili da se Vuletić nije htio potpisati iz razloga što se nije slagao da njen jezik bude bosanski. Da taj nerijetko navođeni podatak nije u skladu s istinom „pokazala je naslovna strana rukopisa, na kojoj je crvenom olovkom bilo precrtano ime Franje Vuletića (...)“ (Bulić 1: 2019). Značaj Vuletićeve gramatike „zasigurno je veći po tome što je omogućila i ustabilila dotadašnja gramatičko-pravopisna kolebanja u objavljivanim časopisima. Ona je, osim toga, poslužila kao važan vodič u procesu standardiziranja jezika Bošnjaka“ (Kalajdžija 2004: 150).

Samo tri godine nakon objavljivanja Vuletićeve gramatike u Istanbulu je publikovana i kontrastivna dvojezična bosansko-turska

gramatika, autora Ibrahima Edhema Berbića (1893), pod nazivom *Bosansko-turski učitelj* (Bošnakça-Türkçe Muallimi).[11] Zanimljivo je istaći da je autor štampao knjigu „o vlastitom trošku, gdje su po njegovoj ideji izlivena i specijalna (arebična, op. a.) slova" (Karadža-Garić – Glibanović-Vajzović 1985: 42). Berbićeva gramatika nije rađena pod pokroviteljstvom Zemaljske vlade (a nastala je u austrougarskom periodu), a „bila je u direktnoj vezi s osmanskom administracijom u Istanbulu" (Hodžić 2018: 150).[12] Gramatika „potvrđuje da ni u gramatičkom radu Bošnjaka nije prekidana svijest o maternjem jeziku" (Jahić – Halilović – Palić 2000: 57) – autor je gramatiku naslovio *bosanskom*, ali je svjestan da njegov jezik pripada južnoslavenskim jezicima. Tako će na kraju svoga djela napisati „da je završio gramatiku Južnih Slavena" (Hodžić 2018: 150).

3.3. Ostale Vladine mjere u okviru regulisanja jezičke politike

Koliku je važnost Vlada posvećivala jezičkoj politici govori i činjenica da je 1883. godine formirala Komisiju za jezik, čiji će zadatak biti da ujednači jezik i definiše pravopisne principe u udžbenicima.

U prilog temeljitim mjerama koje je Zemaljska vlada poduzimala za regulisanje jezičke politike govori i djelimična revizija pravopisnih odredbi 1892. godine te pripreme, ranije spomenute, Ankete o jeziku (*Anketa o jeziku* – Pitanja prostoga naroda, 1987) čiji bi se rezultati prezentirali na filološko-etnografskom kongresu koji je iste godine trebao biti održan u Sarajevu u organizaciji Zemaljskog muzeja koji je bio zadužen i za provođenje ankete.

Osim što je vodila računa koji će se jezik / jezici izučavati u obrazovnim zavodima, na kojim jezicima (i pismima) će objavljivati svoje službene akte, štampati svoje časopise, vršiti korespodenciju,

11 „(...) možemo utvrditi da je ovaj autor kao osebujna ličnost svojom gramatikom, pravopisom i rječnikom na svoj način skoro pa dosegao potpun standardološki opis bosanskog jezika svoga vremena" (Hodžić 2018: 150).

12 Ako je gramatika „bila u direktnoj vezi s osmanskom administracijom u Istanbulu" (Hodžić 2018: 150), odnosno ako je „djelo štampano prema povlasticama Visokog povjerenstva za obrazovanje" (Kadrić 2013: 174), vrlo su zanimljivi navodi autorica Karadža-Garić i Glibanović-Vajzović da je Berbić štampao gramatiku „o vlastitom trošku" (1985: 42).

zaprimati zahtjeve / dopise, komunicirati sa strankama i sl, Vlada je za svoje listove „imala lektore a škole su se morale pridržavati propisanih pravopisnih normi“ (Šator 2004: 208). Ovo posebno ilustrira s kojom ozbiljnošću su austrougarske vlasti vodile jezičku politiku na bosanskohercegovačkom području.

Pored zatečenih vjerskih škola, Vlada će vrlo brzo početi otvarati i ''državne škole'' u kojima će se kao predmet izučavati bosanski jezik, odnosno u kojima će se nastava, općenito, izvoditi na bosanskom jeziku. Tako je već u drugoj godini nakon okupacije u Sarajevu osnovala realnu gimnaziju u kojoj je jezik nastave bio „bosanski zemaljski jezik sa latiničnim slovima“ (Kevro 2017: 88). U kasnijim periodima Vlada će u Bosni osnovati još četiri gimnazije i mnoštvo drugih srednjih škola u kojima se „predavao nastavni zemaljski / bosanski jezik“ (v. Solak 2014: 109–110).

3.4. Vladin stav prema pismu

Za potpunije razmatranje jezičke politike u 19. stoljeću svakako je nužno dati osvrt na pisma koja su korištena u tom periodu a čija osnovna funkcija, prema autoru Muratoviću, jeste „bilježenje jezičkoga sadržaja, odnosno onoga što je kazano“ (Muratović 2014: 40). Forsiranjem naziva *hrvatski jezik*, pod utjecajem hrvatske komponente, Vlada je na početku u prvi plan stavljala latinično pismo – ćirilično pismo potiskivano je iz javne upotrebe. Službeni dokumenti iz 1879. godine ponuđeni u radu autorice Edite Kevro daju nam informaciju da se u početnoj fazi forsirano latinično pismo različito i nazivalo: *latinično okruglo pismo, latinična slova, latinsko pismo (latinskimi pismeni)* (Kevro 2017: 88). Isti dokumenti nam pokazuju da Vlada na početku nije bila odlučna po pitanju pisma kao ni po pitanju jezika. Službenim dokumentom iz 1879. godine, ali hronološki sačinjenom ranije od gore konsultovanih dokumentana, Vlada izdaje naredbu da se u školama uči i latinica i ćirilica (Kevro 2017: 87). U prilog Vladinoj neodlučnosti na početku glede pisma govori i činjenica da su „Zvanične *Bosansko-hercegovačke novine* izlazile 1878. samo latinicom, 1879. imale su jedino ćirilski podnaslov naziva, a tek 1880. tekst je štampan u oba pisma uporedo (...)“ (citirano prema: Juzbašić 1973: 12).

U narednom periodu Zemaljska vlada će strogo voditi računa o jednakom statusu ćiriličnog i latiničnog pisma. Bila je svjesna tradicije ćirilice na bosanskohercegovačkom prostoru koju je bilo nužno

sačuvati, ali je pogotovo bila svjesna sve veće upotrebe latinice na globalnom planu – u Evropi, u koju je i Bosnu i Hercegovinu nastojala uvesti i na kulturološkom i civilizacijskom planu, većina jezika je koristila latinično pismo. U školama se uglavnom koristiti i jedno i drugo pismo a službene dokumente Vlada izdaje i na latinici i na ćirilci. I svoja službena glasila, listove i časopise (Bosansko-hercegovačke novine, Sarajevski list, Školski vjesnik – Službeni dodatak Školskog vjesnika itd.) Vlada će objavljivati na oba pisma.[13] Udžbenici se također štampaju na oba pisma. U prilog ovome govore i gore spomenuti dokumenti koje je u svom radu ponudila autorica Kevro a koji su nastali 1880. godine: Bosanski zemaljski jezik (čitanje i pisanje latinice i ćirilice i t. d. (...)) (2017: 89), Bosanski zemaljski jezik (latinica i ćirilica podjednako). (...) (Kevro 2017: 90).

Približno jednak status oba pisma će imati sve do pred sam kraj austrougarske vladavine Bosnom kada se javljaju sve intenzivniji i otvoreniji pritisci, opet politički motivirani, za ukidanje ćiriličnog pisma (v. Juzbašić 1973; Šipka 2001), da bi tokom Prvog svjetskog rata njegova upotreba bila i apsolutno zabranjena.

Službeni dokumenti te udžbenici nastali u 19. stoljeću ukazuju na Vladino opredjeljenje za dva pisma: ćirilicu i latinicu. S druge strane, ni u jednom nama dostupnom dokumentu Vlada se nije očitovala prema arebičnom pismu – arapskome pismu prilagođenom fonološkim principima bosanskoga jezika, koje je zatekla na bosanskohercegovačkom području. Ne propagira njegovu upotrebu, ali ga i ne zabranjuje. Bošnjaci će još dugo pisati na ovom pismu te ga koristiti u svojim školama, uz redovna, ranije spomenuta, prilagođavanja glasovnom sistemu bosanskog jezika. Na arebici će štampati časopise, udžbenike, ali i određene zahtjeve (na svom ili na turskom jeziku) kojima će se obraćati Vladinoj adminstraciji što ukazuje na činjenicu da je Vlada imala ''neutralan'' stav prema arebičnom pismu – nije ga forsirala, ali ga nije ni zabranjivala.

13 Već ranije smo naveli da su prve službene novine Vlade – *Bosansko-hercegovačke novine* – na početku pisane isključivo latinicom. U narednoj fazi njihovog izlaženja, bit će štampane i na ćirilici. Osim u knjizi autora Dževada Juzbašića (citirano prema: Juzbašić 1973: 12), na ovaj podatak nailazimo i u knjizi autorice Edine Solak (2014: 224).

Međutim, i muslimansko stanovništvo će biti svjesno aktuelnih političkih tokova, ambicija Vlade da u svakome pogledu Bosnu i Hercegovinu uvede u evropski milje gdje preovladava latinično pismo. Postepeno će arebicu zamjenjivati latinicom koja će se početi koristiti i u muslimanskim školama te će početi štampati i prve knjige i listove na ovome pismu. U ovome kontekstu svakako je nužno spomenuti Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka, autora prvih knjiga pisanih na bosanskom jeziku[14] i latiničnim pismom u kojima „nalazimo na značajne podatke koji se tiču ne samo nominacije već i samog statusa bosanskoga jezika u posmatranom historijskom periodu" (Mulavdić 2019: 80).[15] U svome djelu *Budućnost muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* Ljubušak ističe prednost latinice naspram arebice: „U prijašnjem vremenu, samo za naučit čitat i pisati, trebalo je nekoliko godina vremena, a sada po novome načinu ne treba više, nego tri do četiri mjeseca" (citirano prema: Mulavdić 2019: 99). Ljubušak je, prelaskom s arapske grafije na latinično pismo, „prvi koji je izvršio radikalniji duhovni prelom između orijentalne tradicije i zapadnoevropske perspektive" (Jahić 1991: 22–23), ali su njegovi reformatorski poduhvati, u isto vrijeme, bili poruka da bosanski jezik pripada jednome drugom miljeu, koji nije orijentalni, te se stoga, mora otrgnuti ''orijentalnih okova'' i svoj daljnji razvoj usmjeriti u drugom pravcu. Svojim reformatorskim poduhvatima Ljubušak je „bitno uticao na preusmjeravanje razvoja književnog jezika u austrougarskom periodu" (Jahić 1991: 23). Ohrabrio je svoje sunarodnjake da na svome jeziku počnu pisati latinicom, odnosno bio je uzrokom „pojave prvih bošnjačkih pisaca koji su svoja djela pisali na bosanskom jeziku i latinicom" (Mulavdić 2019: 99). Ljubušak se,

14 U svojim djelima pored nominacije *bosanski jezik*, Ljubušak koristi i neutralne nominacije *naš jezik, maternji jezik, materinski jezik, naš materinski jezik*. U knjizi *Budućnost muhamedovaca u Bosni* nominaciju *bosanski jezik* determinira atributom *milozvučni* – milozvučni bosanski jezik (up. Mulavdić 2019: 95–99). Prema autoru Mulavdiću „ove neutralne etikete bile su najrasprostranjenije u Vladinim listovima i publikacijama, a njihovo prisustvo u Ljubušakovom tekstu može se objasniti samom namjenom teksta, gdje je naziv jezika tek jedno od pitanja na koje se pisac osvrće, ali i u određenoj mjeri Ljubušakovom bliskošću sa austrougarskom vlašću" (Mulavdić 2019: 95).

15 Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak autor je sljedećih djela: *Risalei ahlak* (1883), *Što misle muhamedanci u Bosni* (1886), *Narodno blago* (1887), *Boj pod Banjomlukom godine 1737.* (1888), *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* (1893), *Avdija. Poučna knjižica za školsku mladež* (1894), *Istočno blago* (1896–97) (v. Mulavdić 2019: 82–83).

također, zalago i za očuvanje ćirilice koja je imala veliku tradiciju na ovim prostorima. Da je Ljubušak „insistirao na ravnopravnosti latinice i ćirilice“ (Mulavdić 2019: 85) ukazuje podatak da je kao član Vladine Komisije za jezik ''predlagao u jednom trenutku da se latinicom piše etimološki, a ćirilicom fonetski'' (Šator 2004: 79), a „drugo izdanje *Narodnog blaga* štampao je ćirilicom“ (Mulavdić 2019: 84).

Da je bosančica još uvijek bila u upotrebi, pored spomenutih pisama te hebrejskog pisma koje su bosanski Jevreji koristili za svoje interne potrebe, potvrđuje i najava brzog izlaska *Bošnjaka* u *Sarajevskom listu* te instrukcije da će list primati priloge „pisane turskimi, ćirilicom, latinicom i bosančicom i izlaziti na bosanskom jeziku“ (citirano prema: Solak 2014: 222).

4.0 Zaključak

U 19. stoljeću jača hrvatska i srpska nacionalna svijest. Bosanski katolici se sve više počinju vezivati za Maticu hrvatsku, dok se pravoslavci vezuju za Maticu srpku te svoj dugovjekovni zajednički jezik, u kojem nisu bile prisutne nikakve distinkcije s obzirom na različitu konfesionalnu pripadnost, počinju nazivati hrvatskim, odnosno srpskim jezikom; bosanski jezik se sužava na muslimanski krug bosanskoga stanovništva. Muslimansko stanovništvo ljubomorno je čuvalo bosanski jezik i težilo njegovom jačanju. Mijenjali su pisma ili ih naporedo koristili, ali nikada nisu mijenjali svoj jezik (bosančica, arebica, ćirilica i latinica); sva pisma su koristili za bilježenje svoga jezika, pored ostalih.

Odnos osmanske države prema jeziku na ovome području u prvoj polovini 19. stoljeća nužno je posmatrati odvojeno od odnosa Osmanlija prema jeziku u drugoj polovini istoga stoljeća. U posljednjih 30-ak godina vladavine Bosnom, Osmanlije se znatno organizovanije ophode prema jezičkome pitanju na ovome području. U sklopu jezičke politike koju su tada provodili, predstavnici osmanske vlasti donose važne odluke i poduzimaju značajne mjere kojima započinje standardizacija bosanskoga jezika. U ovome kontekstu smatramo posebno važnim spomenuti odluku o opredjeljenju za Vukove fonološke pravopisne principe te njegovu reformisanu ćirilicu što se moralo slijediti u svim izdanjima Vilajetske štamparije, osnovane 1866. godine u Sarajevu. Odnos Osmanlija prema jezičkom pitanju nije bio isključiv i nije izazivao nikakve netrpeljivosti, što je itekako

bio slučaj u kasnijim periodima. Osmanlijski odnos prema jezičkom pitanju u potpunosti odgovara njihovom globalno tolerantnom tretiranju i svih drugih pitanja na osvojenim teritorijima. Jezik u Bosni se tada naziva različitim imenima: Bosna dili, Bosnaca, Bosna lisanı i, najčeće korištena nominacija, Boşnakça / Boşnak dili. Kada se doslovno prevede nominacija *Boşnakça / Boşnak dili*, značilo bi *jezik Bošnjaka*. No, Osmanlije su i ovaj naziv, kao i ranije navedene, koristile za jezik svih žitelja na bosanskohercegovačkom području što ukazuje na činjenicu da su se sve nominacije koristile za označavanje bosanskoga jezika. Istina, u literaturi se ponekada može naići i na naziv *bošnjački jezik*. Mišljenja smo da je do ovakve nominacije došlo prilikom doslovnog, izvankontekstualnog prijevoda izraza *Boşnakça* ili *Boşnak dili* u suprotnom smjeru – s turskog na bosanski jezik.

Jezička politika Zemaljske vlade predstavlja nastavak procesa započetkog u osmanskoj državi, usmjerena u jednom drugom pravcu, vođena još više organizovano ali i s mnogo više oštrine što je nerijetko imalo odraza i na međunacionalne odnose. Nakon početnog kolebanja, Zemaljska vlada potvrđuje opredijeljenost za fonološke pravopisne principe, slijeđene još u osmanlijsko doba, čime se uveliko utjecalo na prihvatanje istih principa, u nastupajućem periodu, i u našem susjedstvu – u Srbiji i Hrvatskoj. I pored nastojanja da poprave nesređeno pitanje jezika, Austro-Ugari nisu uvijek manifestirali dovoljnu odlučnost i potrebnu principijelnost. Podlijegali su različitim društveno-političkim pritiscima, srpskim i hrvatskim, ali su u rješavanje jezičkog pitanja znatno uključivali i neke svoje političke inerese. Za jezik domaćega stanovništva koriste različite etikete, a preovladava nominacija *bosanski jezik*. Za ovakvu nominaciju posebno se zalagao Benjamin Kalaj, upravitelj Bosne od 1883. do 1903. godine, koji se odlučnije od ostalih odupirao hrvatskom i srpskom nacionalnom utjecaju. Međutim, to nikako ne bi trebalo razumjeti na način da je Kalaj izmislio bosanski jezik, da postoji od njegovoga vremena, da ga je on instalirao. Nominaciju *bosanski jezik* Kalaj je zatekao na ovim prostorima. Njegov doprinos da u tom periodu bosanski jezik bude prisutan u svim sferama službene upotrebe samo je potvrda kontinuiteta postojanja bosanskoga jezika i njegove evolucije.

Korišteni izvori upućuju nas na zaključak da su Bošnjaci izostali ili su bili izostavljeni u kreiranju i realiziranju jezičke politike koju je provodila Zemaljska vlada, izuzmemo li vrlo autoritativnog člana *Komisije za jezik* Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka. Interesiranje za jezik u

austrougarskoj eri biva uveliko ideološki bremenito; direktno je vezano za ostvarivanje političkih i nacionalnih ciljeva. Nerijetko su ignorisana mišljenja lingvista, s jedne strane, ali i stvarno korištenje jezika i njegova nominacija među bosanskohercegovačkim stanovništvom, s druge strane. Pitanje jezika tada, kao i dan-danas, mnogo je više politički, a mnogo manje ili gotovo nikako lingvistički čin.

Literatura

Aksoy, Ömer (2017): ''Boşnak sözlü kültür araştırmaları tarihi'', *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* / Journal of Balkan Research Institute, T.C. Trakya Üniversitesi, Cilt/Volume 6, Sayı/Number 1, Temmuz/July, Edirne, 1–32.

Bratt Paulston, Christina (2003): *Languagepolicies and language rights*, u: C. Bratt Paulston and G. R. Tucker (eds) Sociolingustics. The Esential Readings, Blackwel Publishing Oxford, United Kingdom, 472–483.

Bugarski, Ranko (2003): *Jezici*, Čigoja štampa, Beograd.

Bulić, Refik (2019): *Čovjek koji je spasio gramatiku; petnaest godina od smrti profesora Muhameda Šatora*, (http://izbjik.ba/, pristupljeno 08. 04. 2020).

Čedić, Ibrahim, (ur.) (1999): *Simpozij o bosanskom jeziku*; *Zbornik radova,* Institut za jezik u Sarajevu, Posebna izdanja, knjiga 10, Sarajevo.

Damjanović, Dragiša (2015): ''Bečki književni dogovor i crnogorski jezik'', *Matica br. 64*, Matica crnogorska, Podgorica, 157–175.

Demir, Hakan (2012): ''XIX. yüzyılda Hrvat Ilirizm Hareketi'', *Avrasya Incelemeleri Dergisi (AVID)*, İstanbul Üniversitesi, I/1, Ankara, 209–239.

Drkić, Munir, Alen Kalajdžija (2010): *Omer Hazim Humo, Sehletul-vusul; Grafija i leksika Sehletul-vusula*, Muzej Bosne i Hercegovine, Mostar.

Džogović, Alija (2003): *Bošnjaci i njihov jezik kroz historiju*, (www.orbus.be, pristupljeno 10. 6. 2018).

Eker, Süer (2006): ''Bosna'da etno-lingustik yapı ve Türk dili ve kültüü üzerine (On Ethno-Linguistic structure in Bosnia and Turkish language and culture)'', *Millî Folklor: Uluslararası Kültür Ara□tırmaları Dergisi*, Yıl 18, Sayı 72, Ankara, 71–84.

Ešić, Mišo (priredio i dokumente s njemačkog preveo) (2017): *Zašto je zabranjen bosanski jezik*, Bosanska riječ, Tuzla.

Halilović, Asim (1999): ''Jezik i politika'', u: Čedić, Ibrahim, ur., *Simpozij o bosanskom jeziku; Zbornik radova*, Institut za jezik u Sarajevu, Posebna izdanja, knjiga 10, Sarajevo, 77–81.

Halilović, Senahid (1991): *Bosanski jezik*, Bosanski krug; Biblioteka Ključanin, Sarajevo.

Hodžić, Jasmin (2018): *Bosanski jezik, Statusna pitanja bosanskog jezika kroz historiju i historija nauke o bosanskom jeziku*, Simurg Media / Sedmični list STAV; Internacionalni univerzitet u Sarajevu, Sarajevo.

Jahić, Dževad (1991): *Jezik bosanskih Muslimana, Bosanski krug; Biblioteka Ključanin*, Sarajevo.

Jahić, Dževad, Senahid Halilović, Ismail Palić (2000): *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom štampe Zenica, Zenica.

Juzbašić, Dževad (1973), *Jezičko pitanje u austrougarskoj politici u Bosni i Hercegovini pred Prvi svjetski rat*, Svjetlost; Izdavačko preduzeće, Sarajevo

Kadrić, Adnan (2008): „Prilog konceptualnoj leksikografiji u Bosni i Hercegovini u osmanskom periodu (1463-1878)“, *Zbornik radova Pedagoškog fakulteta u Zenici*, br. 6, Zenica, 213–2018.

Kadrić, Adnan (2013): „Značaj usputnih napomena u Berbićevoj gramatici za razumijevanje naravi sistema jezika (i jezikā) u Bosni krajem 19. stoljeća“, *Zbornik radova „Tuzla. Grad na zrnu soli“ s međunarodnog naučnog znanstvenog lingvističkog skupa održanog u Tuzli od 14. do 16. septembra / rujna 2007*, Zavod za zaštitu i korištenje kulturno-historijskog i prirodnog naslijeđa Tuzlanskog kantona, Tuzla, 172–179.

Kalajdžija, Alen (2004): *Muhamed Šator: Bosanski/hrvatski/srpski jezik u BiH do 1914. godine (Univerzitet „Džemal Bijedić“, Fakultet humanističkih nauka, Mostar, 2004)*, Književni jezik 22/1-2, Odsjek za bosanski, hrvatski i srpski jezik Filozofskog fakulteta u Sarajevu; Institut za jezik u Sarajevu, Sarajevo, 147–150.

Kalajdžija, Alen (2019): *Predstandardni idiom bosanske alhamijado literature*, Institut za jezik u Sarajevu, Edicija radovi, Knjiga XXIV, Sarajevo.

Karadža-Garić, Mevlida, Hanka Glibanović-Vajzović (1985): *O gramatičkoj terminologiji u djelu „Bosanski turski učitelj“ Ibrahima Berbića*, Književni jezik, 14/1, Sarajevo, 41–50.

Kevro, Edita (2017): *Nazivi jezika u službenim dokumentima za vrijeme austrougarske vlasti u Bosni i Hercegovini*, Književni jezik 28, Univerzitet u Sarajevu; Institut za jezik, Sarajevo, 85–117.

Kico, Mehmed (2001): *Bosanski jezik i njegovi baštinici*, El-Kalem, Sarajevo.

Malcolm, Noel (1995): *Povijest Bosne*, Preveo: Zlatko Crnković, Erasmus Gilda Zagreb, Novi Liber Zagreb i DANI Sarajevo, Zagreb – Sarajevo.

Mulavdić, Vedad (2019): *Stavovi o bosanskom jeziku u brošurama Mehmet-bega Kapetanovća Lubušaka*, Književni jezik 30, Univerzitet u Sarajevu; Institut za jezik, Sarajevo, 79–107.

Muratović, Admir (2014): *Jezičke karakteristike Mevluda hafiza Saliha Gaševića*, Behram-begova medresa u Tuzli, Tuzla.

Muratović, Admir (2016): „Mevlud kao riznica jezičkih podataka“, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, 11–12, Sarajevo, 1063–1075.

Muratović, Admir (2019): „Raritetne knjige i rukopisi u Biblioteci ''Behram-beg'' u Tuzli, *Zbornik radova, Međunarodni naučni skup, Stare i rijetke rukopisne knjige, gdje su i koliko učimo i koristimo stoljetno knjižno blago*, JU Specijalna biblioteka ''Behram-beg'' u Tuzli, Tuzla, 191–210.

Puratić, Željko (1991): ''Posebnost (bosanskog) jezika i u nazivu i u izričaju'', u: Halilović, Senahid, ur., *Bosanski jezik*, Bosanski krug; Biblioteka Ključanin, Sarajevo, 225–226.

Solak, Edina (2014): *Rasprave o jeziku u Bosni i Hercegovini od 1850. do 1914. godine*, Institut za jezik u Sarajevu, Edicija posebna izdanja, Knjiga XX, Sarajevo.

Šator, Muhamed (1999): ''Principi standardizacije bosanskoga jezika: *Pitanje norme bosanskoga jezika*'', u: Čedić, Ibrahim, ur., *Simpozij o bosanskom jeziku; Zbornik radova,* Institut za jezik u Sarajevu, Posebna izdanja, knjiga 10, Sarajevo, 105–115.

Šator, Muhamed (2004): *Bosanski/hrvatski/srpski jezik u BiH do 1914. godine*, Univerzitet ''Džemal Bijedić'' – Fakultet humanističkih nauka, Mostar.

Šipka, Milan (2001): *Standardni jezik i nacionalni odnosi u Bosni i Hercegovini (1850 – 2000): Dokumenti*, Institut za jezik u Sarajevu, posebna izdanja, knjiga 11, Sarajevo

Škiljan, Dubravko (1988): *Jezična politika*, Biblioteka Naprijed, Zagreb.

Turbić-Hadžagić, Amira (2014): „Razvoj bosančice u historiji bosanskoga jezika", *Zbornik radova, Bosna i Hercegovina i bošnjaštvo: historija, stvarnost i perspektive*, Univerzitet u Tuzli, Filozofski fakultet, 279–300.

Vojak, Danijel (2008): ''Komparativna analiza Križevaca i Samobora u ilirskom razdoblju (1835-1848/1849)'', *Cris*, god. X., br. 1/2008, Zagreb, 95–104.

Vuletić, Franjo (1890): *Gramatika bosanskoga jezika za srednje škole*, Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu, Sarajevo, reprint izdanje (1994): Bosanska riječ – Das Bosniche Wort, Wuppertal.

Pregledi knjiga
Book Reviews

ONTOLOGIJA MULLA SADRAA SHIRAZIJA

Rusmir Šadić, *Ontologija Mulla Sadraa Shirazija*, Demetra, Zagreb, 2019.

Nekako smo navikli da nas s vremena na vrijeme izdavačka kuća *Demetra* iz Zagreba obraduje novim naslovima o bezrazložno zaboravljenim misliocima. U red takvih djela zasigurno spada prva autorska knjiga Rusmira Šadića, profesora na Odsjeku za filozofiju i sociologiju Univeziteta u Tuzli. Dva su razloga takve karakterizacije. Prvi, učenje filozofa iz Shiraza uglavnom je zbog etikete o kraju islamske filozofije sa smrću Averroesa ostalo na marginama proučavanja ove filozofske tradicije. Drugi, daleko složenije prirode, povezan je s višestoljetnim zapadnoevropskim poricanjem mogućnosti razvoja filozofskog mišljenja u okviru duhovno-kulturnih i povijesno-političkih okolnosti islamskoga svijeta, što će svoj vrhunac doživjeti u orijentalizmu, odnosno u radovima autora koji su branili i zastupali njegove osnovne principe. Tako će svođenje ove misaone tradicije na poziciju komentatora Aristotelovih rasprava, uz isključivo razumijevanje islamske filozofije kao pokušaja usklađivanja filozofije i religije, dodatno osnažiti i nametnuti zaborav važnosti intelektualnih doprinosa kasnije faze razvoja islamske filozofije, čiji je najznačajniji predstavnik Mulla Sadra Shirazi. Kao posljedica takvih procesa, te neosporne povezanosti učenja pojedinih islamskih filozofa s Aristotelom, fokus proučavanja islamske filozofije uglavnom je usmjeren i ograničen na mislioce klasičnog perioda koji u svojim djelima baštine peripatetičku i neoplatoničku liniju mišljenja.

Svojim sadržajem i besprijekornom analizom osnovnih problema Shirazijeve filozofije, knjiga *Ontologija Mulla Sadraa Shirazija* predstavlja svojevrsni intelektualni proboj u namjeri prevladavanja uvriježenih stereotipa i zabluda o karakteru islamske filozofije. Pored toga, njena važnost se posebno reflektira u činjenici da je riječ o prvoj knjizi napisanoj na našem jeziku koja je u cijelosti posvećena objašnjenju i nastojanju da se pronikne u suštinu Shirazijevih doprinosa razumijevanju ontologije i njenih glavnih problema. Stoga, s punim pravom se može tvrditi, da knjiga o kojoj se ovdje govori, uz prijevod Rahmanovog klasika o Shirazijevoj filozofiji, te nedavno objavljenju

uvodnu studiju Daniela Bučana i prijevod dijelova teksta Shirazijeva *magnum opusa – Uzvišena mudrost u četiri duhovna stupnja*, predstavlja pionirski pothvat u približavanju bogatstva ideja Shirazijeva učenja našem čitateljstvu, kao i teorijski okvir budućih istraživanja o njegovoj filozofiji u regionu.

Polazeći od činjenice da filozofija Mulla Sadraa Shirazija predstavlja vrhunac kasnije islamske filozofije, te svojevrsnu sintezu dotadašnjeg muslimanskog filozofskog mišljenja s temeljnim pozicijama *kalama*, koja je iskazana kroz transcendentnu filozofiju, što je centralni koncept Mulla Sadraove misli, autor se prvenstveno nastoji suprotstaviti tezi o „kraju" islamske filozofije sa smrću Averroesa, dokazujući kontinuitet filozofskog mišljenja u islamu isticanjem posebnosti Mulla Sadraova svjetonazora pomoću detaljne analize glavnih aspekata njegova učenja. U tu svrhu, na tragu istraživanja S. H. Nasra, autor će utvrditi i pokazati kako je riječ o potpuno novoj i zasebnoj školi islamskog mišljenja, poput *falsafe* ili Suhrawardijeva iluminacionizma, čija se glavna karakteristika zasniva na kritici, propitivanju i reformuliranju najrelevantnijih filozofskih pozicija, što je postupak koji će omogućiti uvjete za izgradnju originalnog i konzistentnog filozofskog sistema. Prema mišljenju autora, transcendentnu filozofiju Mulla Sadraa Shirazija treba promatrati kao novi trend u islamskoj filozofiji (str. 50), čija su glavna obilježja, kompleksnost i način razmatranja, te pristup ključnim filozofskim problemima omogućili razvoj filozofske pozicije koja svojim sadržajem u bitnome odstupa od glavnih pravaca filozofskog mišljenja u islamu, te zapravo predstavlja njihovu rekonstrukciju, što će dodatno potvrditi prethodno navedenu tezu o kontinuitetu islamske filozofije i kasnijem originalnom razvoju različitih škola filozofskog mišljenja u islamskom svijetu.

Pored uvoda, knjiga *Ontologija Mulla Sadraa Shirazija* sadrži četiri međusobno povezana tematska bloka iza kojih slijede zaključna razmatranja. Kako bi na što bolji način osvijetlio karakter Mulla Sadraove filozofije, autor će u prvom poglavlju posebnu pažnju posvetiti izlaganju glavnih izvora njegova mišljenja. Preciznim identificiranjem ključnih poveznica Mulla Sadraove filozofije s idejama proizašlim iz bogatstva intelektualnog angažmana najznačajnijih islamskih filozofa, poput al-Fârâbîja, Ibn Sine, Suhrawardija i Ibn Arebija, autor nas suptilno uvodi u razumijevanje glavnih obilježja Mulla Sadraove transcendentne filozofije. Detaljna analiza ovog centralnog koncepta Sadraove misli pokazat će kako je riječ o svojevrsnom pokušaju

integriranja različitih i suprotstavljenih tokova mišljenja u jednu originalnu filozofsku perspektivu čije domete treba sagledavati kao refleksiju glavnih ideja iskazanih u sintezi sveukupnog filozofskog mišljenja u islamu. Sukladno tome, u svome pokušaju pomirenja pojmovnog mišljenja sa intuitivnom spoznajom, transcendentna filozofija može se promatrati kao vrhunac islamske filozofije, iskazan u obliku originalnog filozofskog sistema koji će u konačnici nastojati spojiti učenja iluminacijske škole (*ishraqi*), *falsafe*, islamske teologije (*kalam*) i gnoze (‘*irfan*) (str. 7). Iz tako postavljenih smjernica nužno će proisteći specifično određenje filozofije kao potrage za metafizičkim istinama za čije razumijevanje nije dovoljna samo umna spoznaja, nego ih prije treba shvatiti kao proživljene realnosti, gdje je u njihovoj primjeni uloga filozofa određena povezivanjem teorijskog i praktičkog znanja. Integracijom misticizma sa diskurzivnim razmišljanjem, filozofija kod Mulla Sadraa postaje, uvjetno rečeno, vještina, koja, s jedne strane uključuje mentalne vježbe i primjenu logičkih procedura, dok s druge strane insistira na duhovnom usavršavanju kako bi se usvojila božanska svojstva znanja.

Pored izlaganja o životu i djelu Mullla Sadraa Shirazija, te izvorima njegova učenja, posebnu pažnju čitatelja zavređuje dio prvog poglavlja u kojem se govori o važnosti isfahanske škole mišljenja, odnosno o utjecaju Shirazijevih učitelja na formiranje njegove filozofije. Naročito treba istaći autorovo predstavljanje i analizu intelektualnog angažmana Mir Damada, filozofa i gnostika, utemeljitelja isfahanske škole koja će svojim djelovanjem, posebno u pogledu sintetiziranja različitih tokova mišljenja, ostaviti snažan pečat u oblikovanju kasnije faze razvoja islamske filozofije. Tekst upućuje na dva ključna obilježja Mir Damadova učenja, koja će za Mulla Sadraa imati presudnu ulogu u određenju glavnih smjernica vlastitog filozofskog sistema. Prvo obilježje odnosi se na sinkretički karakter Mir Damadove misli i njegovu namjeru da u svome učenju objedini filozofiju, misticizam i teologiju, što predstavlja nastavak projekta čiji počeci datiraju od Suhrawardija, a kojeg će nastojati dovršiti Mulla Sadra Shirazi. Odnos između esencije i egzistencije drugo je važno pitanje koje prožima Mir Damadovu filozofiju. Njegova pozicija u tom kontekstu imala je značajne posljedice na formiranje Shirazijevog stava u vezi pitanja primarnosti u zbilji. Naime, Mir Damad je smatrao da egzistenciji nikako ne može pripadati pozicija primarnosti, jer je riječ, prema njegovom mišljenju, o konceptu koji samo predstavlja zbilju esencije reflektovanu u umu. Pod snažnim utjecajem svoga učitelja, Mulla Sadra će u početku slijediti

njegov nauk u pogledu ovog pitanja. Međutim, upravo Shirazijev odnos prema ovom pitanju predstavljat će prijelomnu tačku u daljem razvoju njegove filozofije. Permanentno zaokupljen ovim pitanjem, Mulla Sadra će doživjeti viziju koja će njegove misaone napore preusmjeriti u pravcu primarnosti egzistencije u odnosu na esenciju, pa će tako njegovo zastupanje metafizike bitka, prema riječima autora, postati temelj njegovog filozofskog sistema iz kojeg će proizaći originalna filozofska perspektiva koja će kulminirati u konceptu transcendentne filozofije (str. 26).

Kako bi ukazao na specifičnosti različitih određenja metafizike, te njihov značaj u kontekstu razumijevanja Mulla Sadraove pozicije, autor se u drugom poglavlju detaljno bavi analizom povijesnog razvoja metafizike unutar islamske filozofije. Iako se na prvi pogled, zbog izostavljanja nekolicine mislilaca koji su jednako tako relevantni poput onih koje je autor odabrao, ovaj pregled čini nepotpunim, njegova stvarna namjera postaje jasna kada se djelo pročita u cjelini. Naime, primarni fokus ovog pregleda usmjeren je prema identificiranju četiri ključna odnosa prema metafizici, odnosno prema onim određenjima metafizike koji će u bitnome odrediti tok muslimanskog filozofskog mišljenja, te sukladno tome utjecati na formiranje svih onih značenja metafizike koja će nastati u okvirima ove misaone tradicije. Polazeći od razumijevanja al-Kindijeva poistovjećivanja metafizike sa teologijom, autor će potom ukazati na važnost al-Fârâbîjeva shvaćanja metafizike, prema kojemu teologija predstavlja njen neodvojivi dio. Ovdje treba naglasiti da je al-Fârâbîjevo poimanje odnosa metafizike i teologije bilo u suprotnosti s općeprihvaćenim stajalištem prema kojemu je Aristotelova *Metafizika* isključivo posvećena teološkim problemima, što je ujedno predstavljalo i osnovu al-Kindijeva čitanja *Metafizike*, gdje je predmet metafizike kao znanosti istovjetan s onim što bi trebao biti zadatak teologije. Radikalna promjena ogleda se u tome što će al-Fârâbî u svoj pristup uključiti sve rasprave *Metafizike*, tj. njena oba aspekta: teološki i ontološki. Al-Fârâbîjev zaokret u odnosu na dotadašnji diskurs o *Metafizici* u islamskoj filozofiji snažno će utjecati na Ibn Sinu i njegovo razumijevanje Aristotelova učenja. Osim što je uzdrmao poziciju teologije, tako što je narušio njen odnos ekvivalencije s grčkom filozofijom, al-Fârâbî će također pokazati kako može postojati samo jedna univerzalna znanost, što je stajalište prema kojemu teologija dobiva status posebne znanosti, te postaje neodvojivi dio metafizike. Referirajući se upravo na ovo razumijevanje metafizike, autor će pokazati, kako je Ibn Sina osnovu za promjenu vlastitog

fokusa filozofskog promišljanja pronašao u al-Fârâbîjevoj interpretaciji *Metafizike*, stavljajući tako u središte propitivanja problem bića kao takvog i njegovih kategorija (str. 67). Završni dio drugog poglavlja posvećen je Ibn Rushdu i razumijevanju njegova povratka Aristotelu u vidu svojevrsnog pročišćenja od snažnog utjecaja neoplatonizma, koji je prvenstveno uvjetovan pogrešnim pripisivanjem neoplatoničkih spisa Aristotelu. U ovome kontekstu autor posebno ističe kako je temeljno Ibn Rushdovo nastojanje bilo usmjereno ka otkrivanju harmonije između religije i filozofije, što je nerijetko pogrešno interpretirano kao učenje o dvije istine. Naprotiv, riječ je o jednoj istini, što je stajalište prema kojem su filozofija i religija samo dva različita puta do istine, koja se međusobno ne isključuju (str.74). U konačnici, pored toga što je drugo poglavlje zamišljeno kao detaljan prikaz razvoja metafizike unutar islamske filozofije, također se može shvatiti i kao uvid u povijesni hod ka Mulla Sadrau, posebno u tome što raskriva temeljne izvore metafizičkog aspekta njegove transcendentne filozofije.

U trećem i ujedno najvažnijem poglavlju knjige detaljno se analiziraju osnovne postavke Mulla Sadraove ontologije, koja u kontekstu njegove transcendentne filozofije predstavlja polazišnu tačku razmatranja svih drugih važnih pitanja, posebno onih iz domena epistemologije, teologije, etike i eshatologije. Budući da je riječ o iscrpnoj analizi fundamentalnih obilježja Shirazijeve ontologije, čiji bi prikaz zahtijevao daleko opsežnije izlaganje, ovdje smo odlučili izdvojiti tri obilježja koja u najvećoj mjeri upućuju na jedinstvenost njegova filozofskog sistema.

Objašnjenje razlikovanja između pojma i zbilje bitka autor povezuje s egzistencijalnom intuicijom kao jedinim mogućim pristupom zbilji bitka, ukazujući tako na utjecaj gnoze i duhovne iluminacije na Sadraovu transcendentnu filozofiju. Nemogućnost umnog opredmećenja zbilje bitka uvjetovano je time što bitak nije univerzalni pojam i kada se tako razumijeva, ipak ostaje na razini apstrakcije, ne mijenjajući se u odnosu na predmete, što je u suprotnosti sa Sadraovim dinamizom koji karakterizira zbilju. Nadalje, autor naglašava da je u ovome kontekstu važno shvatiti da je bitak, promatran kao univerzalni pojam, lišen bilo kakvog sadržaja, te da stoga ne može upućivati na zbilju bitka, koja se jedino može predstaviti pomoću izvanjskog (str. 85). U skladu s tim, partikularizacija u Mulla Sadraovoj ontologiji postaje najznačajnije obilježje zbilje bitka, budući da je njena manifestacija jedino moguća posredstvom onog pojedinačnog. Razumijevanje uvođenja ove

distinkcije u ontologiju posebno je važno za shvaćanje razvoja kasnije islamske filozofije koja će upravo pod utjecajem Shirazija napravati iskorak u odnosu na stav da je bitak samo apstrakcija koja ne odgovara zbilji sačinjenoj od egzistenata.

Drugi važan aspekt Mulla Sadraove ontologije jeste pitanje primarnosti u zbilji. Detaljnom analizom ovog problema, autor će pokazati kako je filozof iz Shiraza u cijelosti ostao privržen metafizici bitka, bezrezervno prihvaćajući sve posljedice koje proistječu iz takvog učenja. Naime, pod utjecajem Ibn Sine i njegova razlikovanja između esencije i egzistencije, Mulla Sadra će smatrati da je određenje prioriteta u kontekstu ova dva pojma sljedeći zadatak ontologije. Tako će fokus Mulla Sadraovih promišljanja dominantno biti određen razrješenjem ovog pitanja u vidu nastojanja da se utvrdi koji od ova dva pojma je fundamentalno zbiljski. Riječ je o jednom od najznačajnijih pitanja u okviru islamske filozofije, koje će posebno utjecati na nastanak esencijalističke i egzistencijalističke škole mišljenja u kasnijem periodu islamske filozofije (str. 88).

Uz prethodno navedena obilježja, učenje o transcendentnom jedinstvu bitka predstavlja središnje mjesto Mulla Sadraove ontologije. Riječ je o metafizičkoj viziji zbilje koja je uvjetovana gnostičkim iskustvom bitka. Analiza ovog aspekta Mulla Sadraove ontologije otkriva svu ljepotu i grandioznost njegova filozofskog sistema, te naročito skreće pozornost na utjecaj Ibn Arebija kod kojeg ovaj nauk predstavlja fundamentalno obilježje njegove ontologije. Prema riječima autora, učenje o transcendentnom jedinstvu bitka primarno treba shvatiti kao rezultat unutarnjeg iskustva koje nije dostupno svim ljudima, te predstavlja vrhunac ljudske egzistencije i svrhu gnoze koju je jedino moguće dostići pomoću duhovnog usavršavanja uz Božiju milost i potvrdu (str. 102).

Posljednje poglavlje i zaključna razmatranja mogu se promatrati kao cjelina, gdje autor kritički propituje i valorizira najvažnije aspekte Shirazijeve filozofije, posebno naglašavajući manjkavost njegova učenja, prvenstveno uvjetovanu pokušajem sintetiziranja najvažnijih, u osnovi međusobno suprotstavljenih, teologema i filozofema nastalih u kontekstu povijesti muslimanskog mišljenja. Kada se govori o ovim slabostima u vidu nemogućnosti izvođenja jasne sinteze suprotstavljenih učenja, onda svakako treba naglasiti da je riječ o problemu koji se nužno javlja kada se nastoje uskladiti

premise različitih svjetonazora koji su determinirani nepomirljivim principima i idejama. S druge strane, posljednje poglavlje knjige, svojim sadržajem, analizom i procjenom utjecaja Mulla Sadraova učenja na dalji razvoj islamske filozofije, dodatno uvjerava čitatelja da je riječ o jednom od najznačajnijih mislilaca u kontekstu muslimanske intelektualne povijesti. U prilog tvrdnji da je Mulla Sadra Shirazi filozof *par excellence* najbolje govori njegov odnos i dijalog s misliocima čija je učenja nastojao integrirati u vlastiti filozofski sistem. Iako je autor uspio identificirati određene nedosljednosti, te ukazati na postojanje problema koje je iznjedrila kompleksnost transcendentne filozofije, time se ipak ne umanjuje procjena da je Mulla Sadra veliki filozof, što je epitet koji je prvenstveno zaslužio zbog svoje smjelosti da se, uvjetno rečeno, obračuna s dotadašnjim dominirajućim odnosom prema najbitnijim problemima ontologije. Na osnovu interpretacije Mulla Sadraove ontologije, koja je detaljno obrazložena u knjizi, te predstavlja njen središnji dio, slobodno se može zaključiti da najveći doprinos Mulla Sadraa ne proistječe isključivo iz njegova pokušaja razrješenja suprotstavljenih stajališta, niti iz njegovih odgovora, već je najprije određen njegovim originalnim načinom razmatranja fundamentalnih obilježja ontologije, njihovim problematiziranjem, te postavljanjem pitanja koja u najmanju ruku provociraju čitatelja njegovih djela u vidu preispitivanja uvriježenih perspektiva i stavova o glavnim problemima ontologije.

Uzimajući sve prethodno navedeno u obzir, knjiga *Ontologija Mulla Sadraa Shirazija* predstavlja izniman doprinos u razumijevanju Shirazijeve filozofije. Interesantnim stilom, pojmovnom jasnoćom i nepostojanjem misaonih „čvorova“, autor nas uvodi u bogatstvo ideja koje svojim sadržajem, uz ovdje predstavljenu interpretaciju i analizu, pozivaju čitatelja istančana filozofskog ukusa da svoju pažnju posveti stranicama ove knjige.

Kerim Sušić

THE ROUTLEDGE COMPANION TO ISLAMIC PHILOSOPHY

Richard C. Taylor & Luis Xavier López-Farjeat (ed.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Routledge, 2016.

Routledgeov zbornik o islamskoj filozofiji donosi najnovije tekstove iz ove oblasti, tematski poredane na način da svaki od njih sačinjava poglavlje koja se može izučavati zasebno ali i kao dio cjeline. Djelo se bavi filozofijom islamsko-arapske tradicije, što podrazumijeva kasniji razvoj grčke filozofije, odnosno izvor neophodan za razumijevanje i kompletan uvid u srednjovjekovnu europsku misao. Ipak, ova faza razvoja filozofije treba da se izučava ne samo kao proces koji je znatno uticao na razvoj europske misli, već i kao filozofija za sebe. Upravo je to zadatak ove knjige; njen fokus je na problematskom uvidu u razvoj filozofske misli unuar islamskog civilizacijskog konteksta, sa posebnim naglaskom na klasični period i njegov razvoj tokom post-klasičnog perioda.

Struktura knjige prati uobičajenu strukturu prilikom obrazlaganja problema antičke i europske srednjovjekovne filozofije; knjiga najprije objašnjava historijski i kulturološki kontekst nastanka ove izuzetno bogate i raznovrsne filozofske tradicije, da bi se potom bavila problematikom logike, nauke, metafizike, epistemologije, praktične filozofije, religije isl.

U skladu s tim, djelo je podijeljeno na sedam dijelova, odnosno sedam tematskih cjelina. Prvi dio pod nazivom „Filozofski problemi u islamskoj objavi i teologiji" se sastoji od eseja koji imaju za cilj da rasvijetle vjersko-kulturološki kontekst u kojem nastaje islamska filozofija, tj. da objasne osnovne pojmove koji se tiču Boga i svijeta (Elkaisy-Friemuth), mjesta razuma u primarnim izvorima islama (Gwynne), razuma i intelekta i islamskoj teologiji (Mayer), moralnih načela naglašenih osnovnim izvorima islamske religije Kur'ana i hadisa (Nanji), te osnovnih argumenata islamske jurisprudencije srednje vijeka (Ahmed).

Drugi dio, „Logika, jezik i struktura nauke", se bavi razvojem i razumijevanjme logike kao osnovnog oruđa na čijem temelju počiva

naučno mišljenje (Druart), čiji je cilj uspostavljanje sistematke i izvjesne spoznaje Boga, svijeta, kao i čovjekove uloge u svijetu. U ovu svrhu islamski filozofi posvećuju posebnu važnost Aristotelovoj *Retorici, Poetici i Organonu* (Kleven), te izučavanju vještina demonstracije i dijalektike (Bäck). Preduslov ovako sveobuhvatnog uvida je svakako uređenje i podjela nauke prema važnosti predmeta izučavanje njenih disciplina (Akasoy i Fidora), što je rezultiralo raspravi o strogo utvrđenoj hijerarhiji koja je u glavnom zavisila od metafizike, tj. najviše nauke koja određuje osnovne principe svim ostalim naukama.

Treći dio pod nazivom „Filozofija i prirodne nauke" obrazlaže daljni razvoj poimanja nauke utemeljene na principima grečke misli, prije svega na principima Aristotelovog *Organona*. Islamski filozofi uviđaju nekompletnost Aristotelovih djela, tj. vide Aristotela kao izuzetno značajnog mislioca koji je započeo važan naučni projekat kojeg treba dovršiti konačnom uspostavom jedinstvene nauke o prirodnom svijetu koji je uzrokovan od strane Boga. Ova ambicija vodi ka iscrpnoj raspravi između poklonika emanacionističke metafizike, tj. nazora da je svijet vječan u vremenu bivajući ontološki zavisan o Bogu i ortodoksne teologije koja je strogo zastupala *creatio ex nihilo* doktrinu. U svrhu razjašnjavanja ovih problema, ovaj dio knjige tretira uspostavljanje i određivanje principa prirodnih nauka u islamskoj filozofiji (McGinnis), rasprave o prirodi kauzalnih odnosa i načinima kako se dolazi do naučne izvjesnosti (López-Farjeat), važnost nauka o vječnosti svijeta (Cerami), teorije o kosmičkom kretanju (Twetten), te odnos između tijela, duše i opažaja (López-Farjeat).

Četvrti dio, „Metafizika," se bavi metafizikom, ili prvom filozofijom, kao najvišom i najuzvišenijom naukom koju je još Aristotel proglasio „božanskom" i „mudrošću". Centralni pojmovi metafizike, kako su to razumjeli islamski filozofi, tiču se predmeta i cilja ove nauke i razumijevanja bića kao bića (Bertolacci), hilomorfičkom strukturom svijeta (Pessin), odnosa esencije i egzistencije (Houser), klasifikacije i hijerarhije uzroka (Taylor), te dokazivanje i razumijevnje najvišeg uzroka svega što jeste (Janssens).

Peti dio, „Epistemologija i filozofija uma," izučava psihologiju percepcije, razvoj mentalnih sposobnosti, odnosno tzv. „unutrašnjih čula" (memorije, imaginacije, estimacije, ...) (Di Martino), razumijevanje procesa apstrakcije), nazori islamskih filozofa o iskustvu psihičkog (Taylor), te njihovo shvatanje znanja, intelekta, izdvojenih inteligencija

(Lizzini) i odnos između intelekta i inteligibilnog u Jednoći, što podrazumijeva spekulacije o prirodi božanskog znanja (Bonmariage).

Šesti dio, pod nazivom „Etika i politička filozofija" tretira aspekte praktične filozofije, ideju moralnosti u kontekstu islamske religije (Al-Attar), metafizičke ideje o odnosu Božjeg određenja i mogućnosti ljudskog izbora (Bello), političku misao i shvatanje idealnog uređenja države (Vallat), odnos između prirode i objave (Germann), te između zakona i društva (Harvey) i na koncu poimanje života životinja i njihovo tretiranje (Adamson).

Sedmi dio, „Filozofija, religija i misticizam," nudi uvid u filozofske aspekte ideje poslanstva i mističkog iskustva i prakse. Ovaj dio izučava odnos između filozofije i poslanstva (Griffel), analizira filozofski sufizam (Rustom), tj. sufijske ideje tretirane filozofskom terminologijom, te se bavi religijskim isčitavanjem filozofije, odnosno teološkom pristupu filozofiji, a koji se mijenjao tokom vremena, pogotovo u odnosu na Ibn Sīninu filozofiju (Shihadeh).

Ova knjiga koja se sastoji od eseja, čiji su autori mnogi najeminentniji znalci islamske filozofije današnjice, objašnjava početke i vrhunac islamske filozofske misli, te služi ujedno kao univerzitetski udžbenik i kao izvor za daljnje istraživanje ovog perioda u historiji filozofije.

Vladimir Lasica

INFERENCIJALIZAM I EPISTEMOLOGIJA: SPOZNAJNOTEORIJSKO ČITANJE FILOZOFIJE ROBERTA BRANDOMA

Kenan Šljivo, *Inferencijalizam i epistemologija: spoznajnoteorijsko čitanje filozofije Roberta Brandoma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2021.

Knjiga *Inferencijalizam i epistemologija: spoznajnoteorijsko čitanje filozofije Roberta Brandoma* autora Kenana Šljive predstavlja ozbiljniju studiju, kako u Bosni i Hercegovini tako i šire, koja tematizuje logičku i epistemološku problematiku a koja se odnosi na diskurzivne i jezičke prakse, njihove zakonitosti, ontogenetske i sociogenetske osnove u kontekstu filozofije pragmatizma u kojoj autor prepoznaje plodotvornu matricu koja bi omogućavala razumijevanje mnoštva filozofskih i humanističkih pitanja „koja su u temelju čovjekova odnosa prema sebi, drugima i svijetu koji ga okružuje". Knjiga je rezultat istraživanja koja je autor sproveo pri izradi doktorske disertacije pod nazivom *Inferencijalizam kao epistemski normativizam u filozofiji Roberta Brandoma* koju je odbranio 2016. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Sarajevu. Iako su prisutne modifikacije naslova ali i sadržaja knjige temeljna intencija istraživanja ostaje ista. Istraživanje poduzeto u knjizi prevazilazi disciplinarna ograničenja i zalazi u druga srodna istraživanja datog problema (epistemologija, logika, filozofija jezika, semantika,...) što omogućava potpunije i cjelovitije razumijevanje problema. To dodatno osnažuje vrijednost knjige u kojoj filozofski inspirisan čitalac može prepoznati prednosti takvog pristupa, ali i moguće nedostatke što može afirmisati buduća istraživanja na sličnoj osnovi.

Probleme pojmovne artikulacije znanja, prirode i pravilnosti komunikacije, značenja i istine prepoznali su i antički filozofi. U savremeno doba kada se čovjeka i njegovu bit promatra kroz prirodu jezika takvi problemi dobivaju na težini i postaju prvorazredni za discipline poput filozofije jezika, logike, epistemologije. Riješenju problema prirode jezika i njegove izvanjezičke stvarnosti nametnulo se referencijalističke stanovište prema kojem „jezičke općenitosti prezentiraju objekte koji onda predstavljaju evidenciju njihove ispravne upotrebe i kriterij utvrđivanja njihova značenja." Autor

pravi otklon od referencijalističke semantike i za plodotvorno polazište uzima inferencijalističku semantiku u čijem središtu je istraživanje inferencijalnih relacija pojmova koje predstavljaju osnov utvrđivanja smisla i značenja pojmovnog sadržaja. Smisao i značenje su međusobno uvjetovani na način da se"značenje pojmovnog sadržaja određuje iz uvjeta njegove istinitosti, a istina je uvjet značenjkosti pojmovnog sadržaja"(str.13). Prema američkom filozofu R. Brandomu koncept istine je nesvodiv kako na subjektivne pretpostavke ali nije ni objektivan (u smislu njegove vječnosti) već se treba promatrati sa aspekta intersubjektivnosti, pri čemu ovisi od- znanja, uvjerenja i vjerovanja. U središtu Brandomovog istraživanja prirode i funkcije jezika su i jezičke prakse i namjera *„da se učini eksplicitnim ono što je implicitno u našoj jezičkoj praksi* (str.19) da se istraživanjem značenja kroz logičku ekspresivnost izraze semantičke relacije, a posredstvom pragmatike eksplicira ono što je implicitno u jeziku, predstavljajući doprinos istraživanju značenja i proširivanje njegovih implikacija na problematiku komunikacije. Autor rada pomjera Brandomovo težište sa semantike i logike prema epistemskoj praksi: sa istraživanja semantičkog aspekta na kognitivni aspekt pojmovnog sadržaja. Pri tome, uviđa nedovoljnu istraženost normativnih aspekata inferencijalizma sa stanovišta kognitivnog i epistemskog važenja s obzirom na „subjektivna uvjerenja i intencionalnost u komunikativnom diskursu". Stoga istraživanja poduzeta u knjizi imaju za cilj da pokažu kako je moguća transformacija semantičke i logičke dimenzije inferencijalizma u njegovu epistemsku dimenziju.

Knjiga sadrži pet tematskih cjelina: I *Semantički framework inferencijalizma*, II *Brandom o značenju i intencionalnosti*, III *Konsekvence Brendomova normativnog okreta za epistemologiju*, IV *Semantička, strukturalna i pragmatička svojstva implikacije kao središnjeg koncepta inferencijalizma i V Rekognitivna praksa identifikacije reprezentacije smisla.*

U svakom poglavlju logičkom i metodološkom preciznošću prezentacije problema, autor uvodi čitaoca u sadržaj, pri čemu ne rijetko podsjeća na prethodne zaključke čime se ne gubi kontinuitet u čitanju, inače veoma jezgrovitog i kompleksnog teksta. Na kraju svakog poglavlja dat je zaključak u kojem su sumirani rezultati istraživanja. Tako u prvom poglavlju pod nazivom *Semantički framework inferencijalizma* autor prikazuje teorijske pristupe i starategije autora koji su utjecali na Brandomovu izgradnju semantičke teorije (Gentzen, Frege, Wittgenstein, Peacocke, Sellars i Dummet).

U drugom poglavlju *Brandom o značenju i intencionalnosti* prikazan je Brandomov zaokret od semantičkog logicizma koji semantičku vrijednost različitih vokabulara reducira na logički vokabular koji pretstavlja osnovu za njihovo semantičko razvrstavanje, prema pragmatičkoj analitici, koja semantičku problematiku jezika riješava posredstvom jezičkih praksi kako bi se učinilo eksplicitnim ono što je u njoj implicitno. U tom poduhvatu reprezentacionističke i empirijski usmjerene konceptualne paradigme zamijenjene su novim pristupom istraživanja ultralingvističkog odnosa jezičkih općenitosti. Ključni zahtjev referencijalizma je analiza značenja.

U trećem poglavlju *Konsekvence Brendomova normativnog okreta za epistemologiju*, autor ukazuje na značaj Kantove filozofije za Brandomovu poziciju pragmatizma i određenja koncepta znanja iz deontičke pozicije. Kant polazi od toga da je funkcija suđenja (povezivanje sudova i njihove primjene) osnova za razumijevanje kognitivne moći razuma, a da pojmovi funkcionišu u vidu pravila određujući kako se treba ponašati. Stoga se u suđenju krije normativna snaga intencionalnih stanja i radnji. Brandom vrijednost Kantove filozofije prepoznaje u namjeri otkrivanja porijekla prirode i vrijednosti normi implicitnih u pojmovima. Norme pretstavljaju pravila postupanja koja određuju procjenu kompatibilnosti diskurzivnih aktivnosti sa tim pravilima. Prema tome normativne strukture se mogu razumjeti kroz praksu jezičkog ponašanja što dovodi do pragmatičke filozofije. Kant će poslužiti Bandomu kao osnova za dalju razradu problema odnosa racionalnosti i diskurzivne prakse kao osnove razumijevanja racionalnosti uopće. Kroz Brendomovo definiranje koncepta znanja autor je kako tvrdi u zaključku, nastojao dati odgovor na pitanje da li je moguće riješiti problem epistemske objektivnosti iz perspektive normativnog inferencijalizma.

U četvrtom poglavlju *Semantička, strukturalna i pragmatička svojstva implikacije kao središnjeg koncepta inferencijalizma* autor raspravlja o implikaciji kao središnjem inferencijalističkom pojmu, kao osnovnom logičkom operatoru posredstvom kojeg je moguće dati objašnjenje različitih tipova semantičkog postupanja. Autor naglašava značaj materijalne inferencije za određivanje uloge pojmovnog sadržaja u diskurzivnoj praksi, uvjeta i posljedica povezivanja različitih pojmovnih struktura.

Prva četiri poglavlja pretstavljena su u okvirima Brandomove semantičke teorije, dok u petom poglavlju *Rekognitivna praksa identifikacije reprezentacije smisla* autor nastoji odgovoriti na ključno pitanje koje je motivisalo cjelokupno istraživanje, a to je mogućnost prepoznavanja inferencijalizma kao metodološkog stanovišta u epistemologiji, konkretnije analitičkoj epistemologiji. Na to pitanje autor odgovara pozitivno, čime uspješno upotpunjuje intenciju proširivanja Brandomove analitičke optike prema epistemološkoj vrijednosti.

Vjerujemo da će ovih pet poglavlja i 190 stranica predstavljati iznimno provokativno štivo filozofski upućenim čitaocima i da će potaknuti slična istraživanja kojima bi se obogatila inače nedovoljno razvijena istraživanja iz logike, epistemologije, analitičke filozofije i drugih srodnih disciplina na prostoru Bosne i Hercegovine ali i šire.

Mirela Karahasanović

UPUTSTVA AUTORIMA

Logos je šestomjesečni časopis koji nastoji afirmirati filozofiju i religiju u njihovim svekolikim dimenzijama, te svoriti matricu na kojoj će biti moguće otvoriti i razvijati plodotvoran dijalog između istih. *Logos* nudi prostor za međusobno oplemenjivanje različitih oblika mišljenja, što bi u konačnici trebalo doprinijeti suštinskom razumijevanju i „pomirenju", na izgled otuđenih mudrosti ali nerijetko i onih koji ih artikuliraju. Časopis će objavljivati tekstove iz oblasti gnoseologije, ontologije, filozofije morala, filozofske hermenautike i antropologije, kao i iz domena filozofije religija, komparativne duhovnosti i apologetike što podrazumijeva interpretaciju klasičnog ali i savremenog teološkog mišljenja.

Časopis objavljuje sljedeće kategorije radova: izvorne znanstvene radove (*Original scientific paper*), pregledne članke (*Review article*), stručne radove (*Professional paper*), prijevode (*Translations*) i preglede knjiga (*Book Reviews*). Radovi koje redakcija prihvati šalju se na recenziju. Sam proces recenziranja je u potpunosti anoniman. U slučaju pozitivnog mišljenja recenzenta, članak može biti objavljen, uz uvažavanje eventualnih korekcija ili sugestija od strane recenzenta.

Članak treba sadržavati sljedeće elemente: naslov rada, ime autora i institucije pri kojoj je angažiran, sažetak, ključne riječi, uvod, tekst podijeljen po poglavljima, zaključak, literaturu. Sažetak treba da sadrži cilj, metode i rezultate rada. Radovi se pišu fontu Times New Roman, veličine 12, sa razmakom 1,5. Naslovi poglavlja trebaju biti jasni i označeni rednim brojevima. Bibliografske jedinice se navode abcedenim redom, koristeći sljedeći redosljed u navođenju: autor, naslov djela, izdavač, mjesto izdavanja, godina. Uređivački kolegij zadržava pravo određivanja redosljeda radova u konačnoj verziji časopisa, a autor objavljenog teksta dobija jedan primjerak broja Logosa u kome je objavio rad.

Znanstvene radove možete slati na sljedeće e-mail adrese:

uredniklogos@gmail.com
logos@logos.org.ba

Logos
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, B&H
E-mail: logos@logos.org.ba