

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

CONTEXT

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljujemo i prijevode važnijih radova. U Contextu su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja.

REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*, glavni urednik
Munir Drkić, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu*, izvršni urednik
Aid Smajić, *Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*
Dževada Šuško, *Uprava za vanjske poslove i dijasporu, Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*
Ermin Sinanović, *Centar za islam u savremenom svijetu, Univerzitet Shenandoah*
Ešref-Kenan Rašidagić, *Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu*
Munir Mujić, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu*
Arif Abdullah, *Istraživački centar, Visoki islamski institut u Sofiji*
Elmira Akhmetova, *Freiburg institut za napredne studije, Univerzitet Freiburg*
Emin Poljarević, *Teološki fakultet, Univerzitet Uppsala*
Ardian Muhaj, *Albanski institut za islamsku misao i civilizaciju*
Wolfgang Johan Bauer, *Institut za islamsku teologiju, Univerzitet Osnabrück*

SAVJET ČASOPISA

Fikret Karčić, *Pravni fakultet, Univerzitet u Sarajevu*
Nusret Isanović, *Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*
Omer Spahić, *Fakultet islamskog objavljenog znanja i humanističkih nauka,
Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji*

UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

Detaljne upute pogledati na cns.ba/context.

ADRESA

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju
Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000
Bosna i Hercegovina
E-mail: sekretar@cns.ba

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966)

dva puta godišnje izdaje

Centar za napredne studije, Marka Marulića 2C, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: sekretar@cns.ba.

Slobodan online pristup časopisu na: cns.ba/context.

© Centar za napredne studije, Sarajevo, Bosna i Hercegovina. Sva prava zadržana. Nijedan dio ove publikacije ne može biti reproduciran, preveden, pohranjivan u sisteme za čuvanje i pretraživanje podataka, u bilo kojem obliku i bilo kojim sredstvima, elektronskim, mehaničkim, kopiranjem ili na drugi način, bez prethodnoga odobrenja izdavača.

Štampano u Bosni i Hercegovini.

CONTEXT

JOURNAL OF
INTERDISCIPLINARY STUDIES ■ VOLUME 8
NUMBER 8.1
2021

ČASOPIS ZA
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE ■ GODINA 8
BROJ 8.1
2021.

CONTEXT

JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES

Context: Journal of Interdisciplinary Studies is a peer-reviewed scholarly journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing and emerging key social and political issues of the 21st century. These include the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in the humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. In an effort to bridge different cultures, the journal will also publish translations of significant articles. *Context* welcomes articles, essays and book reviews in all areas of interdisciplinary studies.

EDITORS

Ahmet Alibašić, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*, Editor in Chief

Munir Drkić, *Faculty of Philosophy, University of Sarajevo*, Executive Editor

Aid Smajić, *Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo*

Dževada Šuško, *Directorate of the Foreign Affairs and Diaspora*,

Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina

Ermin Sinanović, *Center for Islam in the Contemporary World, Shenandoah University*

Ešref-Kenan Rašidagić, *Faculty of Political Sciences, University of Sarajevo*

Munir Mujić, *Faculty of Philosophy, University of Sarajevo*

Arif Abdullah, *Research Center, Higher Islamic Institute in Sofia*

Elmira Akhmetova, *Freiburg Institute for Advanced Studies, Freiburg University*

Emin Poljarević, *Faculty of Theology, Uppsala University*

Ardian Muhaj, *Albanian Institute of Islamic Thought and Civilization*

Wolfgang Johan Bauer, *Institute for Islamic Theology, Osnabrück University*

ADVISORY BOARD

Fikret Karčić, *Faculty of Law, University of Sarajevo*

Nusret Isanović, *Faculty of Islamic Studies, University of Zenica*

Omer Spahić, *Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences*,

International Islamic University Malaysia

SUBMISSION GUIDELINES

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at cns.ba/context.

CORRESPONDENCE

Context: Journal of Interdisciplinary Studies

Center for Advanced Studies / Centar za napredne studije

Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000

Bosnia and Herzegovina

E: sekretar@cns.ba

Context: Journal of Interdisciplinary Studies (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966) is published biannually by the Center for Advanced Studies, Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000, Bosnia and Herzegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: sekretar@cns.ba.

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at cns.ba/context.

© Center for Advanced Studies, Sarajevo, Bosnia and Herzegovina. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.

Printed in Bosnia and Herzegovina.

CONTEXT

Članci i rasprave / Articles

Stupanje u razgovor religije s prirodnom znanošću i teorijom evolucije: primjer Katoličke crkve

Nusret Isanović

Sažetak

U prvom dijelu rada riječ je o izazovima koje moderna prirodna znanost, teorija evolucije i njihove sve brojnije tehnološke ekstaze postavljaju pred religiju, o pokušajima religije da ih prepozna, uvidi njihov značaj i da na njih odgovori, što je pokazano na primjeru Katoličke crkve. U nastavku rada razvija se diskurs o procesu otvaranja i naporima stupanja u razgovor Katoličke crkve s prirodnom znanošću i teorijom evolucije, te o njenim oficijelnim stavovima saopštavanim od polovine XX stoljeća, odnosno pontifikata Pia XII, do danas. Ovo je istodobno razdoblje u kojem za svoje oformljenje prispijeva i *religijski teistički evolucionizam*, koji je prepoznat kao jedan od najprikladnijih oblika približavanja religije prirodnoj znanosti i teoriji evolucije, također i kao svojevrsni kompromis između njih, što rad pokušava također učiniti razvidnim.

Ključne riječi: prirodna znanost, evolucija, religija, Katolička crkva, papa, stupanje u razgovor

Multiplikacija moći prirodne znanosti i teorije evolucije – izazovi religiji

Moderna prirodna znanost, osobito biologija, već nas izvjesno vrijeme susreću s jednim od najpotresnijih duhovnih događaja modernog doba, koji smjera potpuno promijeniti sliku o ljudskom biću, svijetu i životu na Zemlji sa teško sagledivim posljedicama za religiju, čovjeka i njegov duhovni život, njegov moral i kulturu. Ona, da podsjetim, zajedno sa svojim neposrednim ekstazama u vidu informacionih, bio i nanotehnologija zadobiva moći kojima želi ne samo kreirati novu intuiciju, promišljanje i percepciju svih fenomena, uključujući religiju i moral, nego i radikalno promijeniti prirodu čovjeka i svih bića na zemlji, a to u konačnici znači i radikalno ih ugrožavati i beskrajno manipulirati njihovim opstanom. Ona također želi (i umnogome to već čini) kreirati nove realnosti s novim (artificiranim) bićima u njima, u kojima čovjek, njegov dosadašnji moral, religija, sistem vrijednosti, slika o svijetu, sebi, životu, prirodi i živim bićim u njoj, njegov način mišljenja i intuiranja potpuno gube svoja značenja i postaju suvišni. Nastaje radikalno nova situacija vremena, svijeta i ljudskog pre/bivanja na Zemlji, do sada potpuno neprisutna i tuđa čovjekovim iskustvima.

Pred očima svih nas nastaje svijet duhovno gluh, slijep i *protivuman*, bez bilo kakve osjetljivosti za ono nadnaravno i Vječno, za Boga i transcendenciju, u kojemu sve što jeste, uključujući i njega samoga, pripada imanenciji u čijoj je osnovi materija bez duha. Stoga je poreknuto svako postojanje i svaka nada izvan njega. On je odbacio i prezreo svaku Poruku i svaku Uputu i postao gluh za bilo kakve glasove izuzev onih koji dolaze iz njega samoga i koje on po vlastitoj (samo)volji producira. A njegovi glasovi, koji se posvuda nameću i postaju jedini čujni, koji sve prožimlju i sve određuju u ljudskom svijetu i njegovom životu, dominantno su glasovi scijentizirane prirodne znanosti i njenih neposrednih i sve mnogobrojnih tehnoloških ekstaza.

U njemu se – prema mišljenju njegovih promotora, postmodernih prirodnih znanstvenika i filozofa, kao što su npr. Jerry A. Coyne, Richard Dawkins, Daniel Dennett i Stephen J. Gould – svi fenomeni koji postoje: naš svijet, život i čovjek, njegova kultura, umjetnost, religija i moral itd., također i ljudski um, svijest i duša moraju posmatrati i *razumijevati* unutar paradigme prirodne znanosti i evolutivne slike svijeta. A njenu osnovu čini teorija evolucije, koja teži postati, što prirodni znanstvenici silno priželjkuju, *objedinjujuća teorija svega*, koja će biti u stanju objasniti sve što postoji. Ono što nije moguće objasniti na osnovu prirodnoznanstvene paradigme i „svemoćne“ teorije evolucije – to ili uopšte ne postoji ili postoji samo kao iluzija, dakle bez bilo kakve zasnovanosti u svijetu realnog i prirodnoznanstveno verifikabilnog. A *takvo postojanje – iluziju* teorija evolucije

određuje upravo religiji, njenim fundamentalnim činjenicama i primordijalnim realnostima: Bogu Stvoritelju, vjeri u Njega, Njegovim objavama i životu poslije smrti, metafizici, duhovnim osnovama svijeta i transcendentnim realnostima. Sve tradicionalne predstave ili paradigme nastale u horizontima filozofije, religije ili pak umjetnosti, odnosno unutar društvenih i humanističkih znanosti, moraju biti prevladane i odbačene jer su postale glavna prepreka prihvatanju prirodnoznanstvene paradigme i teorije evolucije, kao jedino mjerodavne u objašnjavanju i razumijevanju svijeta i svih fenomena u njemu.

Religija se poriče i odbacuje kao potpuni besmisao, lišava svake metafizike, onostranosti i duhovnog digniteta; nastoji joj se oduzeti mogućnost da postoji kao poseban i neovisan fenomen, s vlastitom transcendentnom biti i autonomnim identitetom. U ovoj, do krajnjih granica naturaliziranoj, redukcionističkoj prirodnoznanstvenoj percepciji, ona je izgubila svaku vrijednost i razlog postojanja; svedena je tek na dio evolucije društvenog ponašanja čovjeka, zapravo na usputni proizvod evolucije (R. Dawkins) ili puku iluziju koju producira limbični sistem (kao sistem koji procesuirá naše emocije i regulira naše ponašanje).

Sve ove, nevjerovatno brze, duboke i potresne promjene, koje također prati nastanak sasvim novih realnosti, događale su se mahom izvan horizonata religije i njenih stvarnih interesa, izvan njenih, uglavnom, nesavremenih, intelektualno nedovoljno senzibilnih i dogmama okovanih teologija. Religije dugo nisu bile spremne pratiti i uvažiti (što dakako ne znači nužno i prihvatiti) postignuća moderne prirodne znanosti i novih tehnologija, osobito ne ona iz područja astronomije, kvantne fizike i evolucijske biologije i njihovih tehnoloških multiplikacija, te se ozbiljnije, odgovornije i svestranije posvetiti njihovom (kritičkom) izučavanju, kako bi ponudile vlastita rješenja odnosno drukčije (epistemološke, etičke i duhovne) perspektive. Stoga nisu bile dovoljno spremne, niti odlučne stupati u otvoreniji i kontinuiran razgovor s prirodnom znanosti, lišavajući se tako nekih od temeljnih pretpostavki da mjerodavnije i djelotvornije odgovaraju na izazove što ih ona pred njih i njihove teologije postavlja.

Nakon svega, nužno je postaviti pitanje: mogu li religije danas valjano i vjerodostojno, bez jeftinih dovijanja, „mudroslovlja“, praznih uopštavanja i subverzivnih kompromisa, bez ohole samoumišljenosti i upadanja u zamke vješto skrivajućih samoiznevjera, odgovoriti na mnoštvo golemih i sasvim novih pitanja našeg stalno mijenjajućeg, sve bezglavijeg i neprozirnijeg svijeta, prije svih na ona što ih religijama postavlja moderna prirodna znanost i njena evolucijska biologija, a tiču se stvaranja, nastanka, razvoja i smisla života, porijekla čovjeka (ali i njegovog postojanja i opstanka), svrhe svijeta, reda u njemu i slučajnosti? Riječ je o nekim od najurgentnijih pitanja koja se postavljaju religijama danas i na koja bi one morale odgovarati sa mnogo više religijskoznanstvene i teološke mjerodavnosti,

posvećenosti i odgovornosti, zajedno sa savremenom filozofijom i ostalim humanističkim i društvenim znanostima.

U radu, iz očitih razloga, neće biti govora o (mogućim) odgovorima religije na sva naznačena pitanja. U njemu se razvija diskurs, prije svega, o njenom otvaranju i stupanju u razgovor, ovoga puta u liku Katoličke crkve, s prirodnom znanošću i, osobito, njenom teorijom evolucije, s posebnim fokusom na proces otvaranja i stupanja u razgovor Katoličke crkve s prirodnom znanošću i teorijom evolucije, te o njenim oficijelnim stavovima postupno saopštavanim od polovine XX stoljeća do danas.

Pokušaji gradnje mostova između religije i prirodne znanosti

Za monoteističke religije i njihov vjerski nauk, odnos prema prirodnim znanostima (odnosno njihovoj prirodnoznanstvenoj paradigmi) i teoriji evolucije može se smatrati jednim od najvećih izazova u njihovoj modernoj povijesti, možda većim i od izazova sekularizma i ateizma; za kršćanstvo u nekim elementima uporediv s izazovom koji se dogodio u susretu sa grčkom filozofijom u ranom periodu njegove povijesti.

Ove izazove, zacijelo, nisu sve monoteističke religije dovoljno budno, ni razumno, senzibilno i odgovorno prepoznale, niti na njih relevantno, s dovoljnom intelektualnom usredsređenošću, teološkom i epistemološkom mjerodavnošću, odgovorile.

U cjelini gledajući, najveću pažnju zavređuju odgovori koji su od polovine prošlog stoljeća nastali u horizontima kršćanstva, mada je – ukoliko se posmatra u kontekstu njegovih denominacija, poddenominacija i sekti – riječ o velikim razlikama u odnosu i stavovima, a gotovo sve ih, posmatrano u dijahronijskoj perspektivi, karakterizira nesigurnost, mnoga kolebanja, stanovita unutarnja proturječja i ambivalencije. Odnos npr. protestantskih crkvi prema teoriji evolucije različit je do mjere da ga nije moguće svesti na neki približno zajednički imenitelj. Većina američkih protestantskih crkvi, osobito onih sklonih fundamentalizmu i promoviranju izrazito konzervativnih stavova, podržava kreacionizam i inteligentni dizajn i nedvojbeno odbacuje teoriju evolucije. U tome ih slijedi i značajan broj američkih katolika, iako je Katolička crkva najdalje otišla u prihvatanju evolucije. Odnos evropskih protestanata prema evoluciji znatno je liberalniji i pomirljiviji. Tako npr. Kenterberijski nadbiskup, kao poglavar Crkve Engleske i duhovni vođa anglikanske zajednice, mnogi protestantski sveštenici i profesori teologije s velikim interesom i razumijevanjem gledaju na kretanja u prirodnim znanostima i, posebno, u evolucijskoj biologiji. Kada je riječ o teoriji evolucije,

kao jednom od najznačajnijih, ujedno i najdjelotvornijih prirodnoznanstvenih postignuća modernog doba, koja se – s obzirom na posljedice po vjeru u Boga, duhovni i moralni život čovjeka – na poseban način tiče religije, oni prihvataju da je evolucija znanstvena teorija *kojom se mnoge pojave mogu objasniti, kadra rasvijeliti širok spektar pojava u mnogim znanstvenim disciplinama*. Neki od njih, poput nekadašnjeg oksfordskog biskupa Richarda Harriesa, jasno su i otvoreno podržali teoriju evolucije. Za biskupa R. Harriesa teorija evolucije je očita činjenica i, posmatrano iz kršćanske perspektive, *jedno je od najvećih Božijih djela*.¹

Unatoč svemu Katolička crkva čini u tom pogledu primjer koji – imajući na umu posvjedočenu nadnesenost, količinu intelektualne energije, metode pristupa i solidnu, makar još uvijek ne i dovoljnu, epistemološku zasnovanost njezinih odgovora – zavređuje posebnu pažnju.

Kako bi mogla što mjerodavnije i uspješnije odgovarati na izazove što ih pred nju postavljaju prirodne znanosti i njena teorija evolucije, Katolička crkva je, otvorenije, moglo bi se reći i hrabrije od drugih, pozvala osim filozofije i prirodnu znanost i znanstvenike, među kojima su i neka od najuglednijih imena iz kruga teističkih evolucionista (Francisa S. Collinsa npr.), da joj pomognu. U tom pogledu od posebnog je značaja njena Papinska akademija znanosti, koja je zacijelo osnovana s istim ciljem. Njeno osnivanje 1936. godine sadrži i stanovite nagovještaje promjene u odnosima Katoličke crkve prema prirodnoj znanosti, što će se jasnije početi prepoznavati tek nekoliko desetljeća kasnije. Koliko je poznato, Katolička crkva je jedina Crkva koja ima Akademiju znanosti, koja joj pomaže, kad god se za to ukaže potreba, da svoje stavove zasniva i na znanstvenim pristupima.

Papinska akademija znanosti

Papinska akademija znanosti bavi se znanstvenim istraživanjima i etičkim problemima. Osnovana je 1936. godine pod nazivom *Pontificia Academia Scientiarum* i nastavlja tradiciju Lincejske akademije (*Linceorum Academia*), koja je utemeljena početkom XVII stoljeća.² Namjera njenog osnivača pape Pia XI bila je da okupi odabrane znanstvenike koji bi *u punoj slobodi izvještavali Svetu stolicu* o razvoju na polju znanstvenih istraživanja i koji bi papama i crkvenom učiteljstvu pomagali u promišljanju o tim istraživanjima. Taj gremij odabranih znanstvenika Pio XI je nazvao *Senatus scientificus ecclesiae*, a njegova je temeljna zadaća služenje istini.³ Od znanstvenika koje Akademija okuplja Crkva očekuje rađanje plodnog i

1 Vidi: Peter Hinchliff, Frederick Temple, *Archbishop of Canterbury: A Life*, 1st edition (Oxford: Clarendon Press, 1998), str. 193; Christopher Williams, *Archbishop of Canterbury backs evolution* (2006), dostupno na: https://www.theregister.co.uk/2006/03/21/archbishop_backs_evolution/, pristupljeno 10. 3. 2019.

2 Koliko je poznato, Katolička crkva je jedina Crkva koja ima Akademiju znanosti i koja joj pomaže, kad god se za to ukaže potreba, da svoje stavove zasniva i na znanstvenim pristupima.

3 Tonči Matulić, „Teologija i evolucijska biologija“, *Bogoslovska smotra*, 72:4 (2002), 655-680, str. 663.

povjerljivog dijaloga između kršćanske religije i znanosti. Ovu nadu jasno su isticali i kasnije pape, osobito papa Ivan Pavle II i Benedikt XVI. Interesantno je primijetiti da njeni članovi, u pravilu visoke znanstvene reputacije, dolaze iz različitih kultura, religijskih i nacionalnih pripadanja, nemaju iste poglede na svijet i ne dijele ista uvjerenja. Neki od njih uopšte nisu vjernici, nego su ateisti ili agnostici. Među članovima Akademije značajan je broj dobitnika Nobelove nagrade, od kojih su neki najveća znanstvena imena XX stoljeća poput Maxa Plancka, Ota Hahna, Nielsa Bohra i Wernera Heisenberga. Među njenim članovima ima i nekoliko muslimana, kao što su Abdus Salam, dobitnik Nobelove nagrade za fiziku 1979. godine i Mohamed H. A. Hassan, kopredsjedavajući Global Networka of Science Academies. Sve ovo doprinijelo je da Akademija postane jedna od najuglednijih intelektualnih institucija, sa vrlo prepoznatljivim uticajem u savremenom svijetu znanosti. O osobitom karakteru Akademije u njenom aktuelnom formatu govori i činjenica da je papa Benedikt XVI imenovao švicarskog protestanta, dobitnika Nobelove nagrade za fiziologiju ili medicinu 1978. godine, Wernera Arbera za njenog novog predsjednika, što bi se, ne mnogo vremena prije, razumijevalo kao nezamisliv presedan, jer je prvi put u povijesti na čelo te institucije postavljen neko ko nije rimokatolik.

Akademija pomaže Katoličkoj crkvi da na savremen i mjerodavan način odgovara na izazove što ih pred religiju i, napose, pred katoličku teologiju postavlja moderna prirodna znanost. Ona je, moglo bi se reći, postala povlašten prostor za otvorene rasprave o mnogim aktuelnim znanstvenim i etičkim pitanjima, nerijetko i onim koja su bila teška i neugodna za Crkvu i njeno učiteljstvo. Stavovi koje pape i Katolička crkva zauzimaju o znanosti i znanstvenim otkrićima, posebno oni koji su vrlo osjetljive naravi za nauk Crkve kao što je stav o teoriji evolucije, nastanku svemira, početku života, starosti Zemlje i kloniranju, prethodno su temeljito istraženi, dijelom i pripremljeni u nekim od matičnih sekcija Akademije.⁴ Papinska akademija znanosti danas je jedna od najuglednijih akademija znanosti u svijetu.

Zaokret u odnosima između Katoličke crkve i prirodne znanosti

Znanost se odavno planetarizirala i univerzalizirala, njena moć, na koju svako mora računati i s uvažavanjem se odnositi prema njoj, postala je sveprisutna. Njene moći su, kao što je naznačeno, narasle do razmjera koje presežu svaku drugu ovosvjetsku moć, uključujući i religijsku. Moderna znanost je, zajedno sa svojom

⁴ Vidi npr. Marcelo Sánchez Sorondo, *The Pontifical Academy of Sciences: A Historical Profile* (Vatican City: Extra Series 38, 2012).

najdjelotvornijom ekstazom tehnikom, postala presudan kreator i oblikovatelj našega svijeta i svih bića u njemu, uključujući i čovjeka; ona utiče i na poseban način (kao ništa prije nje) oslovljava sve živo i neživo na Zemlji određujući način njihovog opstanka. Zacijelo, postaje sve očitije da su naš današnji svijet, čovjek i život najupečatljivije određeni modernom znanošću i tehnikom i da im navlastito one određuju oblike, sadržaje i načine postojanja.

Katolička crkva je, nakon toliko vremena, shvatila da nije inteligentno i osobito produktivno sukobljavati se s modernom znanošću ili s njom tek polemizirati, čak i kada je riječ o teorijama koje, u osnovi, protivrječe njenom kršćanskom nauku, nego je potrebno prema njoj se odnositi sa više uvažavanja, s njom razgovarati i od nje učiti te graditi mostove približavanja, saradnje i pomirenja.

No, kako prepoznati tačku u kojoj je to zbiljski ostvarivo, osobito kada se ima na umu da se prirodne znanosti i teorija evolucije ponašaju kao da su svijet dovoljan sam sebi, kojemu se sve treba potčiniti i što nisu osobito zainteresirane za razgovor i saradnju s religijom u područjima koja smatraju ekskluzivno svojim.

Imajući na umu da bi, prema mišljenju prirodnih znanstvenika, samo neznatne promjene prirodnih konstanti iznjedrile sasvim drukčije realnosti, te da se sama biološka evolucija, od praoblika života pa sve do čovjeka, provlačila kroz bezbroj „iglenih ušica“ da bi bio moguć svijet kakav danas poznajemo, Peter Schuster – profesor teorijske hemije na Univerzitetu u Beču i predsjednik Austrijske akademije znanosti – smatra da bi se upravo tu, „a ne zadiranjem u tijek biološke evolucije, mogao podići most između teologije i prirodnoznanstva“,⁵ možda i otpočeti razgovor između njih o svijetu, životu i postanku živih bića na Zemlji, uključujući i čovjeka.

U širem smislu govoreći, najprikladnije tlo na kojem je moguće ostvarivati približavanja, saradnju i pomirenje Katoličke crkve i prirodnoznanstvene paradigme, odnosno teorije evolucije, jeste sve popularniji odnos između znanosti i religije koji ustvari pripada (mnogim teolozima i crkvenom učiteljstvu tako omiljenim) širokim područjima rasprava o razumu i vjeri.⁶

Na iskustvima rasprava koje se vode između religije i znanosti – a koje posljednjih nekoliko desetljeća snažnije tendiraju da manje budu polemike, a više dijalog – na monoteističkim teologijama svojstvenoj ideji sklada između razuma i vjere i na uvažavanju najnovijih prirodnoznanstvenih spoznaja, Katolička crkva prispjevala je ne samo za vlastitu interpretaciju nego i za smjeliji odnos prema recepciji teorije *velikog praska* i teorije evolucije, što ju je postupno vodilo

5 Peter Schuster, „Evolucija i design. Pokušaj opisa sadašnjeg stanja teorije evolucije“, u *Stvaranje i evolucija: kolokvij s papom Benediktom XVI.*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.) (Split: Verbum, 2008.), str. 60.

6 Gereon Wolters, „The Catholic Church and Evolutionary Theory: a Conflict Model“, u *Scientific Insights into the Evolution of the Universe and of Life*, Werner Arber, Nicola Cabibbo i Marcelo Sánchez Sorondo (ur.) (Vatican City: The Pontifical Academy of Sciences, 2009), str. 450.

oformljenju posebnog vida religijskog, konkretnije katoličkog, teističkog evolucionizma.⁷ Prema riječima pape Franje – koje je izrekao u oktobru 2014. godine na predavanju članovima Papinske akademije znanosti u Rimu – *veliki prasak* (*Big Bang*) označava početak svijeta i to nije u protivurječju s intervencijom Boga Stvoritelja. Štaviše, on ga zahtijeva. Također je rekao da evolucija u prirodi nije u suprotnosti sa (kršćanskom) idejom stvaranja, jer evolucija pretpostavlja stvaranje bića koja se razvijaju.⁸ Ukazao je na to da je pogrešno, kada čitamo o stvaranju svijeta u Knjizi postanka, Boga zamišljati kao svemogućeg mađioničara s čarobnim štapićem. Bog je zapravo stvorio ljudska bića i dopustio im da se razvijaju prema unutrašnjim zakonima koje je odredio za svakog od njih kako bi ostvarili ispunjenje.⁹ Smjelije i jasnije definiranje stava pape Franje o *velikom prasku*, evoluciji i Stvaranju nastavak je, u tom smislu, dobro odmjeranih koraka njegovih prethodnika Pija XII, Ivana Pavla II i, na poseban način, Benedikta XVI.

Od nerazumijevanja i neprijateljstava do približavanja i otpočinjanja razgovora

Konkretan napor da se uspostavi dijalog između kršćanstva i moderne znanosti recenatna je pojava. Njegovi su počeci nesigurni, spori, propitujući i, na momente, dramatični. Iako još nije sasvim otvoren i ispunjen dovoljnim povjerenjem, on je konačno uspostavljen i počeo je da živi. U krugu progresivnijih katoličkih znanstvenika i teologa prepoznat je kao jedan od najzubbudljivijih duhovnih događaja vremena, za kojim interes, podjednako među znanstvenicima i teolozima, postaje sve veći. On postaje naročito aktuelan nakon objave enciklike *Fides et Ratio* (Vjera i razum) pape Ivana Pavla II, u kojoj se sustavno izlaže stav Katoličke crkve o čovjekovoj spoznaji svijeta posredstvom vjere i razuma.¹⁰ No, tome je prethodilo dugo i teško putovanje, često obilježeno nerazumijevanjima, neprijateljstvima i žestokim sukobima.

Crkva je po svojoj naravi konzervativna institucija, i ona se sporo mijenja. Poznato je da ona sasvim rijetko mijenja svoje stavove i priznaje greške, a kada to pak čini, čini sporo, veoma oprezno i teško. Kada je riječ o njenom odnosu

7 Potrebno je imati na umu razliku između posebne vrste teističke evolucije – koju postupno, manje-više neposredno i prilično ustrajno, više od pola stoljeća promovira Katolička crkva – i pseudoznanstvenog *kreacionizma* i *inteligentnog dizajna*. Kreacionizam tvrdo, isključivo, nerijetko i fanatično zastupaju mnoge religijske zajednice u svijetu, a neke od njih osobito snažnu podršku imaju u Sjedinjenim Američkim Državama. Oblik teističke evolucije koji, sada već zvanično, podržava Katolička crkva promovira kompatibilnost vjere i razuma i, na toj osnovi, saradnju između religije i prirodne znanosti.

8 Michael Chaberek, *Catholicism and Evolution: A History from Darwin to Pope Francis* (Brooklyn, New York: Angelico Press, 2015), str. 296-297.

9 Chaberek, *Catholicism and Evolution*, str. 296-298.

10 Vidi: Pope John Paul II, *Encyclical Letter Fides et Ratio: On the Relationship Between Faith and Reason* (september 1998), dostupno na: http://www.catholic-pages.com/documents/fides_et_ratio.pdf/, pristupljeno 4. 5. 2019; Marijan Šunjić, "Prirodne znanosti i enciklika *Fides et ratio*", *Nova prisutnost* VII (2007), str. 65-85.

prema znanosti i znanstvenicima, takvim se greškama svakako mogu smatrati osuda Galilea Galileja, progoni Piera Teilharda de Chardina i dugo ignorirajući odnos prema prirodnoznanstvenoj paradigmi i teoriji evolucije. Čini se da Crkva na ovakav način želi potvrditi svoj autoritet i ostaviti dojam, kako misli npr. H. Küng, da 'Vatikan ne griješi'.¹¹

Od pojave Darwinovog djela *Porijeklo vrste* 1859. godine, pa sve gotovo do polovine XX stoljeća, Crkva se oštro suprotstavljala darvinizmu i teoriji evolucije te je bila veoma suzdržana prema novim prirodnoznanstvenim otkrićima, osobito onim koja su se dogodila u području biologije, fizike i astronomije. To je, na momente, bilo dramatično razdoblje nerazumijevanja i neprijateljstava, koje je imalo širi kontekst sukoba između znanosti i religije.

Instance Crkve na različitim razinama (...) žustro osporavaju „kao potpuno protivne Pismima i vjeri, darvinizam i njegovu 'majmunsku teoriju', prema kojoj se ljudsko tijelo razvilo spontano preobrazbom iz jedne nesavršene naravi koja se trajno usavršavala dok nije dosegla sadašnju ljudsku narav“.¹²

Tako je npr. u časopisima i publikacijama koje je izdavala Crkva osporavana svaka mogućnost usklađivanja kršćanske vjere u stvaranje s teorijom evolucije, kao i bilo kakav smisao razgovora između teologije i prirodnoznanstvene paradigme. U poznatom isusovačkom časopisu *Civilita Cattolica*, koji je konzekventno izražavao stavove Vatikana, evolucija je označena *kao djelo nevjernika koje vrijeđa i šteti objavi*.¹³ Dugo se nije odstupalo od stoljećima zagovaranog stava o stalnosti vrste, o tome da je Bog sve mnoštvo različitih vrsta od početka stvorio onakvim kakve i danas jesu.

No, susret i, perspektivno, razgovor Crkve i njene teologije (koja je postepeno uviđala neodrživost statičnog razumijevanja svijeta), s jedne strane, i prirodne znanosti i evolucijske teorije, odnosno dinamičnog shvatanja, s druge, bio je neizbježan. Sve se više počinje govoriti da prirodnoznanstvena paradigma nije u protivurječju sa kršćanskom religijskoznanstvenom paradigmom, te da se evolucija, onako kako je vidi moderna znanost, ne suprotstavlja temeljnim predstavama kršćanskog nauka o stvaranju. Također, među teolozima i katoličkim znanstvenicima osjeća se stanoviti rast interesa za kretanja u prirodnoj znanosti i za njena najnovija otkrića, kao i za otvorenije upoznavanje sa spoznajama u području biologije i s njenom teorijom evolucije. Tome su također, na poseban način, doprinijeli katolički znanstvenici i teolozi poput francuskog filozofa i pisca

11 Vidi: Hans Küng, *Izborena sloboda: Sjećanja* (Rijeka, Sarajevo: Ex Libris i Synopsis, 2002), str. 464.

12 Nikola Bižaca, „Učiteljstvo i evolucija“, u *Kršćanstvo i evolucija*, Nikola Bižaca, Josip Dukić i Jadranka Garmaz (ur.) (Split: Crkva u svijetu, 2010), str. 107.

13 Bižaca, „Učiteljstvo i evolucija“, str. 110.

duhovne književnosti Antonina-Gilberta Sertillangea (u. 1948), Piera Teilharda de Chardina (u. 1955) i, nešto kasnije, na poseban način njemačkog isusovca Karla Rahnera (u. 1984), jednog od najznačajnijih katoličkih teologa XX stoljeća, „koji je razmišljao o evoluciji u svjetlu Utjelovljenja“.¹⁴ Njima na istom putu, svakako, treba pridodati i neke druge kršćanske znanstvenike, nekatolike, poput Theodosijusa Dobzhanskog (u. 1975), jednog od najpoznatijih evolucionističkih biologa XX stoljeća i, također, evolucionističkog biologa Juliana S. Huxleya, uticajnog engleskog znanstvenika, brata svjetski poznatog književnika Aldousa Huxleya. Oni su, uglavnom, smatrali da između stvaranja kakvim ga vidi kršćanstvo i evolucije ne postoji bitno nesuglasje, stoga i da je njihovo pomirenje moguće.

Prema mišljenju T. Dobzhanskog, P. T. de Chardin *pruža veličanstvenu i inspirativnu viziju evolucije*.¹⁵ Evolucija je za njega mnogo više od hipoteze, teorije i sistema; „ona je opšti uslov kome treba da se povinuju i da ga zadovolje sve teorije, sve hipoteze i svi sistemi da bi bili zamislivi i istiniti; svetlost koja obasjava sve činjenice, kriva koju treba da slede sve crte – evo to je evolucija“.¹⁶ Kao vjernik i katolik on je, doduše na sebi svojstven način kojim Crkva ni danas nije osobito oduševljena, kristijanizirao ili, kako kaže Julian Huxley *pobožanstvenio* evoluciju.¹⁷ Naime, evolucija ispunjava svoj krajnji cilj u potpunom čovjeku, koji jest Isus Krist, i on je njen krajnji ishod; čovjek je „vrh velike biološke sinteze koji se stalno penje“. T. de Chardin je, kako primjećuje Theodosius Dobzhansky, uveo u evolucionistički diskurs ideju *stvaranja putem evolucije* ili *Evo-Stvaranja*, koji će postati jezik kojim će kasnije, *mutatis mutandis*, govoriti i gotovo svi teistički evolucionisti. Iz njegove intuicije nedvojbeno su „proizašli raznovrsni poticaji koji su učinili plodnim filozofski i teološki razgovor s prirodnoznanstvom“¹⁸ i, posebno, s evolucionističkom biologijom.

Istovremeno i crkveno učiteljstvo pokazuje sve veći oprez i suzdržanost u suprotstavljanju prirodnoznanstvenoj paradigmi i osudama teorije evolucije.

Međutim, još uvijek je bilo mnogo nepovjerenja, otpora i oštrih odbacivanja mogućnosti približavanja i promjene stava Crkve i njenog učiteljstva prema prirodnoznanstvenoj paradigmi i teoriji evolucije. Djela autora, katoličkih teologa i znanstvenika, u kojima se pokušalo pomiriti evoluciju i katoličanstvo ili pak promišljati stvaranje svijeta i čovjeka *na horizontima evolutivne teorije*, i dalje su tretirana kao „heretička“ literatura i završavala su na Indeksu zabranjenih knjiga

14 Josip Balabanić, „Može li kršćanin biti iskreni pristaša teorije evolucije?“, u *Kršćanstvo i evolucija*, Nikola Bižaca, Josip Dukić i Jadranka Garmaz (ur.), str. 76.

15 Teodosijus Dobžanski, *Evolucija čovečanstva* (Beograd: Nolit, 1982), str. 13.

16 Tejar de Šarden, *Fenomen čoveka* (Beograd: Bigz, 1979), str. 9.

17 Julian S. Huxley jedan je od kreatora nove evolucionističke sinteze i autor predgovora engleskom izdanju knjige P. Teilharda de Chardina *The Phenomenon of Man*.

18 Schönborn, „Predgovor“, u *Stvaranje i evolucija*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.), str. 9.

(*Index librorum prohibitorum*).¹⁹ Takav odnos je, manje-više, zadržan i kasnije. Jedan od upečatljivijih primjera jesu i mjere koje je Crkva primijenila prema P. T. de Chardinu, koji je upravo pripadao vremenu u kojem su se zadobivale osnovne pretpostavke za drukčije stavove i nagovještavale promjene odnosa Katoličke crkve prema prirodnoznanstvenoj paradigmi i evoluciji.

Sudbina ovog izuzetnog znanstvenika (paleontologa) i isusovačkog teologa na poseban način je interesantna, tužna i potresna. Zbog svojih stavova o evoluciji i interpretacije kršćanstva u skladu s njom, izgubio je svoju katedru na Katoličkom institutu u Parizu. Njegova djela, u kojima je izložio svoje shvatanje evolucije, kosmosa i čovjeka, kritizirali su mnogi dogmatizirani teolozi i katolički intelektualci, a Crkva ih je zabranila. Ona je, u monitumu (opomeni) *Sanctum officium*²⁰ iz 1962. godine, stavila zabranu na prodaju i prevođenje njegovih djela s obrazloženjem da su njegove interpretacije evolucije i teološki model koji primjenjuje – teološki sumnjivi i opterećeni zabludama. P. Greene, profesor na istom Katoličkom institutu na kojem je predavao i T. de Chardin, također je isticao da su njegovi osnovni stavovi o evoluciji, čovjeku i kozmosu rasplinuti i dvosmisleni, te neprihvatljivi za Katoličku crkvu. Jacques Maritain, poznati francuski katolički filozof, u T. de Chardinovim stavovima o svijetu i životu vidi mnoštvo opasnih, pseudofilozofskih formulacija, koje su oformljene u teoretsku doktrinu. Kritičari T. de Chardina, među kojima je bilo i uticajnih mislilaca, objavljivali su u *L'Osservatore Romano*, službenim novinama Svete stolice, niz komentara o opasnim odjecima njegovih stavova i njihovoj neprihvatljivosti. Crkva ga je prognala 1951. godine na teritorij države New York, upravo u vrijeme pontifikata Pija XII „u toku čišćenja, sukladno enciklici *Humani generis*“, kako, u svojim *Sjećanjima*, tvrdi Hans Küng. Bezimeno je sahranjen, ispratio ga je samo jedan čovjek, da mu se gotovo ne zna za grob: izbrisan iz sjećanja – ‘demnatio memoriae’.²¹

Najava novog razdoblja u odnosima Katoličke crkve prema prirodnoj znanosti i teoriji evolucije

Iako je, kao što smo vidjeli, od same pojave teorije evolucije mnogo katoličkih teologa i znanstvenika pisalo protiv nje, bespoštedno je kritiziralo i odbacivalo, Crkva, sve do polovine XX stoljeća, nikada nije zauzela jasan službeni stav o njoj. Crkva je također nikada nije službeno osudila, vjerovatno poučena i Galileovim slučajem.

19 Wolters, *The Catholic Church and Evolutionary Theory*, str. 454.

20 *Sanctum officium* nasljeđuje tradiciju, smatra se i mnoge metode, inkvizicije. U njegovoj nadležnost su svi poslovi učenja vjere i morala. Kasnije će biti poznat pod imenom Kongregacija za učenje vjere, na čijem je čelu, prije nego je postao papa, niz godina bio J. Ratzinger. Smatra se najpouzdanijom vatikanskom institucijom i istinskim središtem njegove moći.

21 Vidi npr. Küng, *Izborena sloboda*, str. 105; Bižaca, “Učiteljstvo i evolucija”, str. 118.

Prekid gotovo potpune službene šutnje prethodnika i jasni nagovještaji promjene odnosa Katoličke crkve prema evolutivnoj paradigmi dogodit će se tokom pontifikata pape Pija XII, koji je, smatra se, više od prethodnih papa bio zainteresiran za kretanja u modernoj prirodnoj znanosti i za oslušivanje njenih glasova. To je sasvim oprezno i škrto najavljeno prvo u govoru na Papinskoj akademiji znanosti 1941. godine a potom nešto jasnije u njegovoj ranoj enciklici *Divino afflante Spiritu* iz 1943. godine. U ovoj enciklici on je dopustio *za biblijsku znanost jedno istinsko oslobađanje, moderne metode, arheologiju, paleontologiju* itd., *kao i uzimanje u obzir značenja različitih literarnih formi teksta*²² u tumačenju Biblije, što je donekle nagovijestilo mogućnost prihvatanja i njenih drukčijih, prije svega metaforičkih i duhovno-simboličkih, čitanja u kontekstu novog duha vremena i prirodnoznanstvenih izazova.

Ipak, konkretnu najavu početka zaokreta u odnosima Katoličke crkve prema prirodnoj znanosti označila je pojava enciklike Pija XII *Humani generis* (Postanak čovjeka) 1950. godine. Njome je istovremeno nagoviješteno i novo razdoblje ne samo u njenim odnosima prema prirodnoznanstvenim postignućima općenito nego i prema teoriji evolucije, posebno. Riječ je o *prvoj eksplicitnoj javnoj izjavi o evoluciji jednog crkvenog autoriteta*²³ koja dopušta, kako stoji u Enciklici, „da se nauka ‘evolucionizma’ ispituje, prema današnjem stanju profanih nauka i svete teologije (...)“²⁴ što će uskoro postati osnova za stanovito relaksiranje, do tada vrlo tvrdih i isključivih, stavova u odnosu na evoluciju. Enciklika je nakon toliko vremena prepustila „pitanje nastanka svake pojedine vrste onoga što živi strukovnoj mjerodavnosti prirodnoznanstvenog istraživanja, a jedino je zadržala antropološko ograničenje koje glasi da se čovjeka ne može objasniti samo na temelju bioloških sveza i odnosa“,²⁵ čime se ukazuje na ključni stav: čovjek je nesvodiv na materiju bez duha, jer je biće s duhovnom dušom i vlastiti početak i on ukazuje na Stvoritelja.

Enciklika *Humani generis* pape Pije XII postaje osnova i za formiranje novog *evolucijskog senzibiliteta* i otvorenijih odnosa prema teoriji evolucije i *velikom prasku* prije svega u crkvenim krugovima, čime su otkrivena vrata njenoj budućoj recepciji.²⁶ On je upozorio:

Učiteljstvo Crkve nije suprotstavljeno teoriji evolucije koja je predmet istraživanja i rasprava među stručnjacima. Ovdje se teorija evolucije shvata kao istraživanje porijekla ljudskog tijela od već preegzistentne žive materije, jer nas katolička vjera obvezuje da čvrsto držimo da je duša stvorena neposredno od Boga (...) (DS 3896).²⁷

22 Küng, *Izborena sloboda*, str. 105.

23 Wolters, „The Catholic Church and Evolutionary Theory“, str. 458.

24 Enciklika *Humani generis*, 36. Citirano prema: Ivan Kešina, „Moderna evolucionistička teorija i kršćanska slika čovjeka“, *Bogoslovska smotra*, 70:1 (2000), str. 105.

25 Schönborn, „Predgovor“, u *Stvaranje i evolucija*, Horn i Wiedenhofer (ur.), str. 8.

26 Chaberek, *Catholicism and Evolution*, str. 175-185.

27 Chaberek, *Catholicism and Evolution*, p. 227.

Dakle, postaje moguća hipoteza kako je ljudsko tijelo genetički, tj. evolucijom vezano uz neku životinjsku vrstu i da mu je početak u nekom zajedničkom pretku. Što se tiče ljudske duše, koja nije predmet prirodoslovnih znanosti, ostaje nepromijenjen nauk Crkve da Bog izravno stvara svaku pojedinu dušu. Ova tako osjetljiva pitanja treba da proučavaju stručnjaci s obaju područja, pri čemu Crkva sebi pridržava posljednji sud iz domene vlastitih znanstvenih kompetencija.²⁸

Ovakav stav kritizirao je K. Rahner. Prema njegovom mišljenju, shvaćanje da čovjek po svom tijelu potječe evolucijom iz životinjskog carstva, a da je po svojoj duši neposredno stvoren od Boga tvori dualističku i platonističku dihotomiju, što je sa stanovišta kršćanstva neodrživo.

Poseban značaj enciklike *Humani generis* je u tome što je prvi službeni dokument Katoličke crkve koji, nakon toliko vremena, evoluciji posvećuje posebnu i izravnu pažnju i u kojem se evolucija više ne osuđuje i ne odbacuje, u smislu ranije prakse. Štaviše, njome crkveno učiteljstvo „prvi put javno priznaje evolutivnom fenomenu karakter ozbiljne znanstvene hipoteze“,²⁹ koju treba pažljivo i odgovorno proučavati. Stoga će ona neposredno doprinijeti tome da sve veći broj teologa počinje misliti da evolutivni diskurs nije *jezik sotone*, da evolucija i kršćanski nauk o stvaranju nisu potpuno suprotstavljeni jedno drugome, niti su međusobno isključivi, te da u nekim tačkama mogu biti i komplementarni.

Enciklika *Humani generis* imala je, naravno, mnogo širi kontekst i dio je nastojanja da se, pored ostalog, pokrenu odgovori na teološku i epistemološku krizu koja je zahvatila Crkvu. Ona je, osobito u krugovima rimskih profesora teologije, predstavljena i kao nužna korektura „veoma opasnih shvaćanja glede milosti naravi ‘nadnaravi’, vrijednosti dogmatskih formulacija, dokazivosti Božije egzistencije, evolucije i istočnog grijeha, kršćanske filozofije i učenja Tome Akin-skog (tomizma)“.³⁰

Nakon stanovitog otvaranja vrata prihvatanju teorije evolucije i nade, koju su početkom pedesetih godina iskazali papa Pije XII i nemali broj katoličkih teologa prema teoriji evolucije i teoriji *velikog praska* – u kojim su oni vidjeli znakove *fiat luxa* (neka bude svjetlost) i svojevrjne dokaze Božijeg postojanja – neki teolozi i sveštenici znanstvenici, kao što su poznati tomista R. Garrigou-Lagrange i A. M. Schmaus (pisac, u katoličkim krugovima, vrlo cijenjene knjige *Dogmatica cattolica*), iskazali su jasnu suzdržanost i duboku skepsu. Stavovi Pija XII iznenadili su i uglednog belgijskog astronoma, matematičara i sveštenika – inače rodonačelnika ideje o *velikom prasku* – Georgesa Lemaîtrea i izazvali njegovu zabrinutost. On je zamolio Papu da ga primi kako bi razgovarali o stavovima iz enciklike *Humani generis* o evoluciji i *velikom prasku*. Nakon razgovora, koji je bio otvoren i, po

28 Kešina, „Stvaranje i evolucija“, str. 380-381.

29 Bižaca, „Učiteljstvo i evolucija“, str. 116.

30 Küng, *Izborena sloboda*, str. 133.

svemu sudeći, nimalo ugodan, Papa izgleda nikada više nije spominjao ove znanstvene teorije. Šta je bio razlog tome? Georges Lemaître je Papi, pored ostalog, rekao *da ćemo, ako pogledamo iz perspektive povijesti znanosti, vidjeti da je znanost nepregledno polje preminulih teorija*, te da svaku znanstvenu teoriju – uključujući i teoriju evolucije i velikog praska – Crkva mora temeljito, s velikom odgovornošću i oprezom prosuđivati prije nego joj ukaže povjerenje i uvede je u teološki diskurs o porijeklu čovjeka i nastanku univerzuma. Svako zasnivanje nekog teološkog stava i, osobito, izvođenje dokaza o Bogu koji je Vječni i Apsolutni Stvoritelj, na hipotezama koje je definirao čovjek i koje su po svojoj naravi relativne, promjenljive i prolazne, zabrinjavajuće je problematično i potencijalno teološki subverzivno. Kako je moguće sa stanovišta religije opravdati tako što, pitao je znanstvenik i teolog Lemaître. On je također upozorio Papu na problem koji bi mogao nastati ako religija prihvati znanost kao kriterij, a ona potom pokaže da je u kontradikciji s nekim temeljnim dogmama kršćanstva.³¹

Kritike papi Piju XII, vezane za stavove o evoluciji koji su izneseni u enciklici *Humani generis*, dolazile su i spolja, izvan crkvenih krugova. Tako npr. savremeni njemački filozof i znanstvenik Gereon Wolters, osim što primjećuje da Enciklika ne potiče *galilejski sukob* i da, nakon toliko vremena, izražava prilično relaksiran stav o evoluciji, njenom tekstu prigovara zbog stanovite zamagljenosti *niskom epistemološkom stručnošću*, koja je, kako on misli, jedna od prepoznatljivijih karakteristika crkvenih dokumenata do danas.³²

Ipak, Crkva je enciklikom *Humani generis* uputila jasnu poruku da se želi približiti prirodnoj znanosti i razgovarati s njom, suzdržavajući se, pritom, od mišljanja u njena područja bavljenja, ali također da i dalje ima oprezan i propitujući stav prema teoriji evolucije.

Papa Ivan Pavle II: “Teorija evolucije je više od teorije i djelotvorno je dokazana činjenica”

Odlučnije korake od papa Pija XII, u smjeru uvažavanja rezultata prirodne znanosti i prihvatanja teorije evolucije, poduzeo je papa Ivan Pavle II. U svom obraćanju na Plenarnom zasjedanju Papinske akademije znanosti 1996. godine on je prvo potvrdio stav Pija XII iz enciklike *Humani generis*, a potom i nedvojbeno

31 Vidi: Giuseppe Tanzella-Nitti, *The Pius XII – Lemaître Affair (1951–1952) on Big Bang and Creation*, dostupno na: <http://inters.org/pius-xii-lemaître/2016/>, pristupljeno 9. 3. 2019; Alexander Van Biezen, “Between Religion and Science: Georges Lemaître, Pope Pius XII and The Big Bang Theory” (Delft: Published in *Student Research Conference*, TU Delft, 2014), str. 31-33; Bižaca, „Učiteljstvo i evolucija“, str. 117-118.

32 Wolters, „The Catholic Church and Evolutionary Theory“, str. 458.

afirmativno progovorio o vrijednosti evolutivnog tumačenja povijesti života na zemlji i teoriju evolucije priznao adekvatno potvrđenom teorijom.³³ Papa je kazao da danas, gotovo pola stoljeća nakon objavljivanja Enciklike (*Humani generis*), nove spoznaje omogućene znanstvenim otkrićima postignutim u različitim područjima znanosti čine razvidnim da je teorija evolucije *više od teorije*³⁴ te da je ona *djelotvorno dokazana činjenica*. Stoga on, zajedno s velikim dijelom novije katoličke teologije, smatra da je itekako moguće smisljeno i uvjerljivo međusobno artikulirati evolutivni diskurs i teološki govor o stvaranju.³⁵

Više se prevalentno ne dovodi u pitanje da teorija evolucije daje cjelovita objašnjenja biološke povijesti života na Zemlji, u čemu joj ni jedna druga teorija ne čini konkurenciju. Međutim, kada je riječ o stvaranju, zadržan je teološki stav da to nije pitanje biologije ili neke druge prirodne znanosti, nego pitanje metafizike i teologije. Prema stavovima teologa,

božanska uzročnost može biti aktivna u procesu koji je istovremeno nasumičan i vođen. Evolucijski mehanizam nasumičnog djelovanja takav je samo zato što ga je Bog takvim i omogućio. Nevođeni evolucijski proces – jedan koji se nalazi izvan granica božanske providnosti – jednostavno ne može postojati.³⁶

U svom obraćanju Papa je ukazao i na to da postoje različite teorije o evoluciji i njihove različite interpretacije, svaka temeljena na zasebnoj filozofiji i sa svojim vlastitim hermeneutičkim instrumentarijem: materijalističkim, redukcionističkim, spiritualističkim itd.,

što znači da se teorija evolucije može različito interpretirati zavisno od filozofije koju interpretira slijedi. Uloga filozofije je od presudnog značaja u pojašnjenju teorije evolucije, jer se tek na njega može nadovezati teološko.³⁷

Time je Papa implicirao neprihvatljivost Darwinove inačice evolucije, prema kojoj se ljudski um razvijao isključivo kao posljedica promjene tvari. Olahko i slijepo prihvatanje darvinizma može odvesti u nevjerovanja, kao što i neodgovorno

33 Vidi: Wolters, „The Catholic Church and Evolutionary Theory“, str. 460.

34 Prema ovoj ocjeni tiho neslaganje – opet u terminologiji vatikanske epistemologije – izražava papa Benedikt XVI, koji tvrdi da je Ivan Pavao II „imao razloga, kad je to rekao (‘evolucija više od teorije’), ali da teorija evolucije još nije cjelovita znanstveno potvrđena teorija“. Ostavlja se dojam da opaska pape Benedikta XVI ima intenciju da umanjí ocjenu njegovog prethodnika.

35 Nikola Bižaca, „Papa i evolucija“, *Crkva u svijetu*, 42:3 (2007), str. 403-406.

36 Nikola Vranješ i Tomislav Miletić, „Teorija evolucije u suvremenom pastoralno-katehetskom kontekstu“, *Riječki teološki časopis*, 21:2 (2013), str. 487.

37 Matulić, „Teologija i evolucijaka biologija“, str. 664.

odbacivanje evolucije može odvesti u neku vrstu fideizma, a ni jedno od toga ne može se, sa stanovišta Crkve, smatrati ispravnim.

Pozivajući se na enciklicku *Humani generis* Pija XII, papa Ivan Pavle II formulirao je dva jasna metodološka naputka: evolucija se ne smije prihvatiti kao da je već konačno dokazana istina i poruka objave o toj temi ne smije se zanemariti.³⁸

Kontekstu Papinih obraćanja pripada i sasvim jasno formuliranje vrlo široke epistemološke pozicije po kojoj nijedna znanstvena teorija, ako je znanstveno dokazana, ne može biti u suprotnosti s vjerom, jer se sva zbivanja u svijetu odvijaju po prirodnim zakonima, a to su zakoni koje je stvorio Bog. Stvarajući svemir, Bog je stvorio i prirodne zakone po kojima se zbivanja dalje odvijaju. Stoga, nema nikakvog stvarnog razloga da se teorija evolucije, ukoliko stekne status znanstveno dokazane istine, bezrezervno ne prihvati sa stanovišta kršćanstva; jer ono što je znanstveno dokazano (ukoliko je odista dokazano) ne može biti u suprotnosti s vjerom ako se ima na umu da se sve u realnom svijetu odvija u skladu s prirodnim zakonima koje je Bog stvorio.

Prema ovom teološki otvorenijem i afirmativnijem pristupu teoriji evolucije, postaje prihvatljivo, štaviše logično i kompatibilno, da se znanstvenik koji vjeruje u Boga bavi istraživanjem same osnove života uz pomoć genetičkih alata i molekularne biologije, te da evolucija i vjera u Boga, bez opasnosti zapadanja u neki novi veliki nesporazum, mogu ići zajedno međusobno se ne poričući. Ovim se implicira da je evolucija, shvaćena kao porijeklo od zajedničkog pretka, istina koja je potvrđena dokazima iz fosilnih nalaza i, osobito, proučavanjem DNK-a, kao i to da je postala sasvim razvidna povezanost ljudskih bića sa svim drugim živim bićima. Za većinu teističkih evolucionista, uključujući i mnoge teologe i crkvene učitelje, ova *znanstvena istina* postaje sasvim prihvatljiva i za religiju, jer je postalo jasno da evolucija ipak ne isključuje Boga i da dopušta da bude shvaćena i kao Božiji plan stvaranja, odnosno kao proces koji je u nekom smislu teleološki vođen.

Unatoč brojnim sporenjima koja su uslijedila unutar i izvan Crkve, pa i stanovitim naknadnim osobnim kolebanjima, poslanica Ivana Pavla II o teoriji evolucije pozdravljena je – kako npr. primjećuje i R. Dawkins, jedan od najfanatičnijih kritičara religije među znanstvenicima – kao još jedan primjer zблиžavanja znanosti i religije u 20. stoljeću.³⁹ Osim toga, njegovi stavovi izrečeni u njoj postat će osnova za nekoliko važnih distinkcija i za zaokret u teološkom razumijevanju evolucije, kao i za nesuzdržanije i pouzdanije informiranje egzegeta i teologa o rezultatima i postignućima prirodnih znanosti; crkveno učiteljstvo evoluciju više neće moći posmatrati tek kao jednu puku hipotezu, nego kao, kako kaže Joseph Ratzinger, *stvarnost koju možemo vidjeti ispred nas i koja obogaćuje naše znanje o*

38 Vidi više u: Chaberek, *Catholicism and Evolution*, str. 230-242.

39 Ričard Dokins, *Đavolov kapelan* (Smederevo: Heliks, 2009), str. 167

životu i biću kao takvom. Osim toga, ukazivano je na značajan nivo kompatibilnosti između evolucionizma i crkvenog naučavanja o nastanku čovjeka itd.⁴⁰ Sve će to kasnije, *mutatis mutandis*, biti odraženo i u definicijama *teističkog evolucionizma*. U Papinim stavovima nahodi se i svojevrsni poziv, prije svega katoličkom teološkom, filozofskom i znanstvenom umu, za produbljenije razvijanje vlastitih hermeneutičko-interpretativnih perspektiva u pristupu teoriji evolucije, drukčijih od onih redukcionističkih, nastalih u modernoj prirodnoznanstvenoj paradigmi i koje pretendiraju biti jedino mjerodavne.

Stavovi Katoličke crkve o evoluciji bili su predmet, mahom pažljive, dobro odmjerene i diskretne, analize. Međutim, bilo je i, manje-više, otvorenih kritičkih tonova kako *ad intra*, od nekih teologa, crkvenog učiteljstva i katoličkih znanstvenika, tako i *ad extra*, od ateističkih evolucionista, kreacionista i pristalica inteligentnog dizajna. Tako je npr. stavove pape Ivana Pavla II o evoluciji agresivni ateista R. Dawkins nazvao neuvjerljivim i licemjernim. On kaže da su mu od njih draži stavovi kršćanskih kreacionista i fundamentalista, koji jednostavnije, bez svojevrsne hipokrizijske koprene, nedvojbeno pokazuju da je religija praznovjerje. Dawkins inače smatra da su naponi Crkve da se približe znanosti i religija samo “plitka, isprazna, šuplja, eufemistička obmana”⁴¹ i od teologa *zabtijeva* da se, ako žele da ostanu poštenu, opredijele za znanost i protiv čuda ili za čuda, a protiv znanosti.⁴²

Neslaganja s teorijom evolucije i jasni kritički tonovi zbog njenog prihvatanja u Katoličkoj crkvi otvoreno su izraženi i u izlaganjima nekih uglednih teologa, filozofa i prirodnih znanstvenika na Međunarodnom katoličkom simpoziju o stvaranju, koji je održan 2002. godine u Rimu. Održavanje ove konferencije, i nekoliko drugih koje su nakon nje uslijedile, neposredno je potaknuto stavovima pape Ivana Pavla II o evoluciji i *velikom prasku*. Konferencijom se željelo doprinijeti posvješćivanju važnosti cjelovite obnove tradicionalnog katoličkog učenja o stvaranju, pri čemu se, prije svega, mislilo na one teologe i crkvene učitelje koji to gube iz vida i koji, uslijed toga, prihvataju teoriju evolucije kao dokazanu istinu. Jedno od zapaženijih bilo je izlaganje *Evolution and Creationism – Theological Considerations (Evolucija i kreacionizam: Teološka razmatranja)*, poznatog katoličkog teologa, biskupa Andreasa Launa. Prema njegovom mišljenju, ponašanje mnogih današnjih teologa postalo je žalosna stvarnost Katoličke crkve. On smatra kako „danas postoji veća opasnost da teolozi prihvate znanstvenu teoriju prebrzo negoli da je odbace bez dužnog razmatranja“. Stoga insistira da *teolozi neizostavno prihvate kriticizam, koji je dokazao da je evolucija odista nemoguća, te izvodi zaključak da bi teolozi morali napustiti teoriju evolu-*

40 Vidi: Matulić, „Teologija i evoliucijska biologija“, str. 664.

41 Dokins, *Đavolov kapelan*, str. 169.

42 Dokins, *Đavolov kapelan*, str. 169.

cije.⁴³ Iako biskup Launa daje vlastitu i, moglo bi se reći, ne sasvim uvjerljivu apologetsku interpretaciju Papinih stavova, njegovo izlaganje sadrži i njihovu, više implicitnu, kritiku i neslaganje. On ističe da Ivan Pavle II jasno govori o tome na što se odnosi nadležnost magisterija; riječ je o prirodi čovjeka. U vezi s tim Papa citira Pija XII: “Porijeklo ljudskog tijela dolazi kroz živu materiju koja je postojala prije, a duhovnu dušu stvorio je Bog izravno” (HG 36), potom nastavlja: Kao rezultat toga, evolucijske teorije, zbog filozofija koje ih inspiriraju, smatraju da duh izvire ili iz sila žive materije ili da je jednostavan epifenomen te materije, što je nespojivo s istinom o čovjeku.⁴⁴

Profesor Launa smatra da se deskripcija teorije evolucije pape Ivana Pavla II kao nečega što je “više od hipoteze” nikako ne može shvatiti u kategorijama njene neupitnosti i još manje kao napatuk katolicima da neizostavno treba da je prihvate kao istinu. Osim toga, Papa govori vrlo uopšteno o “novim percepcijama” koje podržavaju ideju evolucije, ali on ne kaže šta te “percepcije” znače. Dakle, on ih ne definira. Također, njegovo pozivanje na visoki stepen prihvatanja teorije evolucije po svojoj je naravi niske argumentacijske vrijednosti – prema Tomi Akvinskome najslabiji od svih argumenata kojima se služi znanost.⁴⁵

Kolebanja Pape Benedikta XVI

Papa Benedikt XVI bio je jedan od najobrazovanijih papa modernog doba, pouzdan katolički teolog najvišeg stepena mjerodavnosti i vrlo osebujnog karaktera. Odbijao je podavati se diktatu doba *neprisutnog Boga* i duhu postmoderne, koji pogoduje bujanju *kulture svedopuštenosti* i stalnom prilagođavanju *mainstream* tokovima vremena, čemu se često potčinjavala i sama Crkva. Stoga, iz svoje duboke katoličke samosvijesti, ustrajno insistira „da se Božija riječ očuva u njezinoj veličini i čistoći – protiv svih pokušaja prilagođavanja i razvodnjavanja“.⁴⁶

Rano je, dok je još bio profesor na univerzitetima u Regensburgu i Tübingenu, prepoznao važnost pitanja odnosa religije i znanosti i, posebno, „metodološku i egzistencijalnu neizbježnost suočenja teologije i evolutivne teorije“.⁴⁷ Također je ukazao na nedostatak teologije *Stvaranja* i potrebu predanijeg rada na originalnoj teoriji „Stvaranja na duhovnoj razini koja bi bila ravnopravna sa prirodnim znanostima“.⁴⁸ Ovim temama posvetio je veću teološku i filozofsku pažnju nego bilo koji papa prije njega u modernom dobu.

43 Andreas Laun, “Evolution and Creation – Theological Considerations”, u *Proceedings of 2002 Rome Symposium* (24. oktobar 2002), dostupno na: www.kolbecenter.org, pristupljeno 23. 2. 2020.

44 Laun, “Evolution and Creation”, dostupno na: www.kolbecenter.org.

45 Laun, “Evolution and Creation”.

46 Papa Benedikt XVI, *Posljednji razgovor s Peterom Seewaldom* (Split: Verbum, 2016), str. 11.

47 Bižaca, „Učiteljstvo i evolucija“, str. 124.

48 Schönborn, *Stvaranje i evolucija*, str. 145-146

Okvir raspravama Benedikta XVI o teoriji evolucije, evolucionizmu i stvaranju čine pitanja o odnosu između razuma i religije. Stoga je za njega najodsudnije pitanje: Da li je u početku bio um (*logos*) ili ne-um. Može li se dovesti u održiv odnos evolucija i evanđeoski stav da Bog djeluje *syn logo, s logosom kao svojom stvaralačkom moći*?⁴⁹

U svom predavanju, koje je održao na Sorboni, u Parizu 1999. godine, Joseph A. Ratzinger (Benedikt XVI) govorio je o tome da se vjera i razum, znanost i religija, fizika i metafizika ne mogu razdvajati, te da samo zajedno mogu davati odgovore na neka bitna pitanja o svijetu, životu i čovjeku, njihovom nastanku i smislu postojanja. U tom pogledu postavljaju se i ona *posljednja* pitanja o uzroku i biti stvari, na koja prirodna znanost i evolucijsko učenje nemaju odgovora.

Riječ je o pitanju stoji li na početku svijeta stvari i u njihovu temelju razum odnosno ono što je razumno, ili ne stoji.

Riječ je o pitanju je li ono što je zbiljsko nastalo temeljem slučaja i nužnosti (...), dakle nastalo iz ne-razumskog, je li dakle razum slučajan nusproizvod ne-razumskoga te je u oceanu ne-razumskoga u konačnici bez značenja, ili ostaje li kao nešto istinito ono što tvori temeljnu uvjerenost kršćanske vjere i njezine filozofije: *In principio erat Verbum*⁵⁰ – u početku svijeta stvari stvarateljska moć razuma... To posljednje pitanje ne može se više ... razriješiti putem prirodnoznanstvenih dokaza... Ne može li razum doista odustati od davanja prednosti razumskom pred ne-razumskim, odustati od primordijalnosti Logosa, a da sam sebe ne ukine?⁵¹

J. Ratzinger je snažno, svakom prigodom, težio pokazati da religija i znanost, vjera i razum nisu protivnici koji se nužno sukobljavaju, te da je razum jamstvo da religija ne isklizne u samoobmanjujuće fantazije i nasilni fanatizam. Ova tema dominantno počela je privlačiti njegovu pažnju i o njoj je, u formatu katoličkog teologa najvišeg nivoa kompetentnosti, govorio često. To je činio i u krugu svojih učenika (Schülerkreis), nekadašnjih doktoranata i habilitanata, s kojima se godinama redovno sastaje u Castel Gandolfu, papinskom ljetnikovcu nedaleko od Rima i u Gustav Siewerth akademiji u Baden-Wuerttembergu (Njemačka). Interesantno je primijetiti da je u Gustav Siewerth akademiji 2009. godine održana katolička kreacionistička konferencija, kojoj je papa Benedikt XVI dao svoj apostolski blagoslov, što je bilo predmetom kritike u liberalnijim krugovima Katoličke crkve, među znanstvenicima i filozofima.

49 Christoph Card. Schönborn, „Papa Benedict XVI on ‘Creation and Evolution’“, u *Scientific Insights into the Evolution of the Universe and of Life*, Werner Arber, Nicola Cabibbo i Marcelo Sánchez Sorondo (ur.) (Vatican City: The Pontifical Academy of Sciences, 2009), str. 13.

50 „U početku bijaše Riječ“ (Iv 1,1) (*prim. prev.*)

51 Citirano prema: Schönborn, „Predgovor“, str. 21-22.

O religiji i znanosti, vjeri i razumu Benedikt XVI održao je zapaženo – ali u dijelovima, osobito kada je riječ o muslimanima, sporno – predavanje u Regensburgu 2006. godine, na Univerzitetu na kojem je ranije radio kao profesor. U okviru odnosa između razuma i vjere, znanosti i religije, kao glavnih tema svog intelektualnog interesa, Papa je govorio i o teoriji evolucije i o evolucionizmu. Ukazao je na opasnu stvarnost moderne, uveliko scijentizirane znanosti i, posebno, na njen sasvim suspektan odnos prema razumu. Naime, znanost postaje mjera svemu što jeste, tako i razumu; ona ga sve više osiromašuje, reducira i ograničava na ono što se smatra „strogo znanstvenim“ i što odgovara kanonima njene moderne manifestacije. Takva, znanstvena (zlo)upotreba razuma istiskuje religiju i etiku i smješta ih u područje subjektivnog. Otuda njegovo oštro suprotstavljanje scijentističkoj redukciji razuma, njegovoj patologiji i patologiji religije i istovremeno uporno zalaganje za „proširivanje (našeg) pojma razuma i njegove primjene“,⁵² kao i za posvješćivanje nužnosti da „moderna znanstvena razum prihvati racionalnu strukturu materije i podudarnost našeg duha s prevladavajućim racionalnim strukturama prirode“.⁵³

Papa Benedikt XVI pokazao je skepsu i, moglo bi se reći, *učenu suzdržanost* prema recentnim stavovima značajnog broja katoličkih teologa, intelektualaca i crkvenog učiteljstva o evoluciji i, u tom pogledu, prema stavovima svog prethodnika Ivana Pavla II. Iako je tvrdio da je Ivan Pavle II imao razloga kada je objavio da je evolucija više od hipoteze, on nije u potpunosti dijelio njegovo stanovište. Prema mišljenju Benedikta XVI *teorija evolucije još nije cjelovita i konačno znanstveno potvrđena teorija*. Ovim svojim stavom on je ipak, kako tvrdi njemački filozof i znanstvenik Gereon Wolters, želio umanjiti vrijednost suda o evoluciji svog prethodnika,⁵⁴ te ukazati na to da je možda ipak preoptimističan.

U svom nastupnom papinskom govoru 2005. godine već je proglasio jasno i glasno da „nismo slučajni i besmisleni proizvod evolucije. Svatko je od nas plod Božje zamisli. Svatko je željen, svatko je voljen, svatko je potreban“.⁵⁵

Često je podsjećao da istraživanja u biologiji vezana za teoriju evolucije još traju, stoga nije neobično da službena Crkva ostaje oprezna u ovoj raspravi. Otuda je pozivao na strpljenje prije donošenja konačnog suda, kao i na suzdržanost prije bilo kakve osude. Papa Benedikt XVI također ukazuje i na to da su već izvjesno vrijeme na djelu *žestoke rasprave između* takozvanog “kreacionizma” i evolucionizma, koje su opterećene isključivošću i monoperspektivnošću:

52 Schönborn, „Papa Benedict XVI on ‘Creation and Evolution’“, str. 15.

53 Schönborn, „Papa Benedict XVI on ‘Creation and Evolution’“, str. 15.

54 Vidi: Wolters, „The Catholic Church and Evolutionary Theory“, str. 460.

55 Iz homilije pape Benedikta XVI prilikom njegovog uvođenja u službu. Citirano prema: Schönborn, „Predgovor“, str. 7.

Trenutno vidim u Njemačkoj, ali također i u Sjedinjenim Državama, pomalo žestoke rasprave koje se vode između takozvanih ‚kreationista‘ i evolucionista, predstavljenih kao da su međusobno isključive alternative: oni koji vjeruju u Stvoritelja ne bi mogli prihvatiti evoluciju, a oni koji umjesto toga podržavaju evoluciju morali bi isključiti Boga. Ova antiteza je apsurdna jer, s jedne strane, postoji toliko znanstvenih dokaza u korist evolucije, čiju stvarnost možemo vidjeti i koja obogaćuje naše znanje o životu i biću kao takvom. Ali, s druge strane, učenje evolucije ne odgovora na sva pitanja, posebno ne na veliko filozofsko pitanje: odakle sve dolazi i kako je sve počelo te, u konačnici, dovelo do čovjeka.⁵⁶

Neosporno je da prirodne znanosti i evolucionizam daju odgovore na mnoga pitanja iz domene svojih proučavanja. Međutim oni, kako misli Papa, impliciraju i ona pitanja koja su, po samoj svojoj naravi, *ponad i izvan područja koja su navlastito njihova i kao takva se moraju dodijeliti filozofiji*. Pritom, on prije svega misli na ona pitanja koja ukazuju da evolucijsko naučavanje još nije potpuna i znanstveno verificirana teorija, da znanost ne raspolaže metodama koje bi mogle eksperimentalno potvrditi ili osporiti pretpostavku o hiljadama generacija živih bića, da evolutivna teorija još nije dovoljno jasno obrazložila problem evolutivnih „skokova“, kao ni to da evolucijska znanost nije dovoljno plauzibilno objasnila kako je moguće da su se prolazi prema višim stepenima života ipak dogodili uprkos vrlo ograničenom broju pozitivnih mutanata i tako uskih, poput „iglenih ušica“, *provlačenja*.⁵⁷

Zbog očite nemogućnosti da se, u tokovima prirodne znanosti, dospije do neoborivih odgovora na mnoga pitanja o evolucijskim procesima i, posebno, o odnosu prirodne znanosti i religije, Benedikt XVI poticao je na propitivanje i drugih mogućnosti, svjedočio otvorenost i pokazivao razumijevanje i prema mišljenjima onih katoličkih teologa i intelektualaca koji su se tiho protivili ili izražavali suzdržanost prema sve otvorenijem prihvatanju teorije evolucije od strane službene Crkve. Dopuštao je, ponekad i uz neposredno vlastito učešće i podršku, da se čuju i glasovi kreationista i zastupnika inteligentnog dizajna unutar Crkve, mada ih nikada nije oficijelno odobrio. Poticao je otvorene rasprave i slobodno iznošenje stavova, osobito onih zasnovanih na rezultatima najnovijih prirodnoznanstvenih istraživanja, kao i onih koji su dio ozbiljnih filozofskih promišljanja. Stoga je dopuštao, često i neposredno podržavao održavanje značajnog broja konferencija, kolokvija i rasprava na kojima su uzimali učešća neki od najuglednijih zapadnih znanstvenih, filozofskih i teoloških umova današnjice. Tako je npr. zadužio kardinala Christopha Schönborna – svog bliskog prijatelja, uglednog teologa konzervativnih inklinacija i dobrog poznavaooca strujanja u odnosima

56 Dostupno na: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clero-cadore.html, pristupljeno 24. 2. 2020.

57 Papa Benedikt XVI, „Rasparava“ u *Stvaranje i evolucija*, Horn i Wiedenhofer (ur.), str. 167.

teologije i Katoličke crkve prema modernoj prirodnoj znanosti i teoriji evolucije – da dublje pronikne u problematiku i u aktualne rasprave između “evolucionizma” i “kreacionizma”.

Samo nekoliko mjeseci nakon što je počeo pontifikat Benedikta XVI kardinal Christoph Schönborn napisao je članak u *The New York Timesu*⁵⁸ u kojem je sugerirao da je neodarvinistička misao nespojiva s naukom Katoličke crkve i dao stanovitu podršku inteligentnom dizajnu. Ovaj članak Papa je oduševljeno podržao, tvrdeći kako je *Providnost odabrala njenog autora da ga napiše*.⁵⁹ Međutim, stavovi kardinala Schönborna naišli su na oštru kritiku teologa i katoličkih intelektualaca koji podržavaju teoriju evolucije i prihvataju znanstvene nalaze evolucijske biologije. Jedan od njih je i upravitelj papinskog opservatorija, isusovac George Coyne, nesuzdržani zagovornik teorije prirodne selekcije, koji je otvoreno kritizirao Schönbornovo stanovište. Kardinal se kasnije u medijima pokušao braniti izjavama da mu namjera nije bila sukobljavati se s teorijom evolucije kao takvom, nego s prelaženjem granica one znanosti koja nije znanost, već ideologija i u mnogo čemu svjetonazor, te da se želio zauzimati za znanstvene slobode. Tvrdio je kako i kršćani smiju razmišljati i slobodno raspravljati o spomenutim temama, ma koliko one bile osjetljive, uključujući i temu o “Intelligent Designu” (smislu i cilju u evoluciji) i kreacionizmu.

Benedikt XVI također je zamolio i krug svojih bivših učenika, s kojima se susretao svake godine na zajedničkom kolokviju, da se i oni suoče s pitanjima “evolucionizma” i “kreacionizma”.⁶⁰ Često se obraćao i nekim od najmjerodavnijih filozofa, prirodnih znanstvenika i teologa kao što su Peter Schuster, P. Paulo Erbrich, Robert Spaemann i Christoph Schönborn (među kojima je bilo i onih koji ili ne prihvataju teoriju evolucije ili imaju suzdržane stavove o njenoj sve otvorenijoj recepciji u Katoličkoj crkvi) da otvoreno i slobodno izlože svoje kritičke sudove o odnosu prirodne znanosti i religije, o situaciji teološke misli u relaciji s evolucijskom znanošću, također i o kreacionizmu, odnosno inteligentnom dizajnu, te o teističkom i ateističkom evolucionizmu.

Tome je u službi, dakako na sebi svojstven način, bila i Papinska akademija znanosti, koja je, pod pokroviteljstvom pape Benedikta XVI, raspravljala na plenarnim zasjedanjima i na specijaliziranim sastancima o situaciji u znanosti i religiji te o odnosu između kršćanske vjere u stvaranje i evolucije. Benedikt XVI želio je da Akademija – posredstvom svojih članova, uglednih znanstvenika iz različitih dijelova svijeta – upozna Crkvu s najnovijim rezultatima istraživanja u ovom području i omogućiti uvide u znanstvena znanja o prirodnoj stvarnosti poput onih o svemiru i kosmičkoj evoluciji, o pretpostavljenim multiverzumima ili tamnoj

58 Christoph Schönborn, “Finding design in nature”, *The New York Times* (7. juli 2005).

59 Vidi: Papa Benedikt XVI, “Rasparava”, str. 166.

60 Schönborn, “Predgovor”, u *Stvaranje i evolucija*, Horn i Wiedenhofer (ur.), str. 19.

tvari, o genetskim informacijama i genskim proizvodima posredstvom kojih se upoznaju funkcionalne karakteristike i molekularni mehanizmi koji doprinose povremenom generiranju genetskih varijanti – pokretača biološke evolucije.⁶¹

Jedno od plenarnih zasjedanja Papinske akademije znanosti, koje je održano 2008. godine također pod pokroviteljstvom pape Benedikta XVI, posvećeno je temi “Znanstveni uvidi u evoluciju svemira i života”. Znanstvenici, različitih orijentacija i filozofskih pogleda, pozvani su da slobodno i otvoreno prezentiraju svoje najnovije znanstvene rezultate koji mogu potvrditi ili, eventualno, dovesti u pitanje evolucijske teorije i omogućiti dublji uvid u evolucijske procese živog i neživog svijeta. I ovo zasjedanje trebalo je pomoći Papi i Katoličkoj crkvi da se u donošenju stavova i odluka o evoluciji, Stvaranju, svijetu, životu i čovjeku u svjetlu novih izazova, pored tradicionalne mudrosti, vjerskih uvjerenja i obrazovnih vrijednosti, uključe i prirodnoznanstvena znanja kao dominantna i zacijelo najuticajnija znanja današnjeg svijeta.

U kontekstu evolucije i teorija koje ju prate, Benedikt XVI uputio je nekoliko ključnih poruka: evolucija se ne može, u smislu kako je razumijevaju evolucijski biolozi neodarvinističke orijentacije, u cijelosti prihvatiti; prema evoluciji se treba odnositi budnoga, otvorenog i opreznog uma; teorija evolucije vidi samo polovinu istine, budući da ne vidi kako se iza nje nalazi Duh Stvaranja, ali se evolucija također ne može u potpunosti odbaciti, da, u svemu, ključno pitanje nije evolucija ili vjera, kako često možemo čuti te da razumijevanje stvarnosti koje je zasnovano isključivo na evolutivnoj paradigmi ne uvažava drukčije vidike i ne dopušta nikakve druge razine promišljanja.

Papa je također – pozivajući se na Roberta Spaemanna, jednog od najvećih savremenih katoličkih mislilaca – uputio poruku da još nije vrijeme za potpuno pomirenje dvaju carstava (teologije i prirodne znanosti), jer „prerana pomirenja uglavnom nisu održiva“, ali i da se ne smije odustati „od pokušaja združivanja tih dvaju svjetova (...) makar i ne mogli dospjeti do uskladbe jednoga s drugim“.⁶²

Literatura

- Balabanić, Josip, „Može li kršćanin biti iskreni pristaša teorije evolucije?“, u *Kršćanstvo i evolucija*, Nikola Bižaca, Josip Dukić i Jadranka Garmaz (ur.). Bižaca, Nikola, “Papa i evolucija”, *Crkva u svijetu*, 42:3 (2007).

61 Werner Arber i Nicola Cabibbo, „Introduction“, u *Scientific Insights into the Evolution*, Arber, Cabibbo i Sorondo (ur.), str. XIV.

62 Papa Benedikt XVI, “Rasprava”, str. 160.

- Bižaca, Nikola, „Učiteljstvo i evolucija“, u *Kršćanstvo i evolucija*, Nikola Bižaca, Josip Dukić i Jadranka Garmaz (ur.) (Split: Crkva u svijetu, 2010).
- Chaberek, Michael, *Catholicism and Evolution: A History from Darwin to Pope Francis* (Brooklyn, New York: Angelico Press, 2015).
- De Šarden, Tejar, *Fenomen čoveka* (Beograd: Bigz, 1979).
- Dobžanski, Teodosijus, *Evolucija čovečanstva* (Beograd: Nolit, 1982).
- Dokins, Ričard, Đavolov kapelan (Smederevo: Heliks, 2009).
- Hinchliff, Peter, Temple, Frederick, *Archbishop of Canterbury: A Life*, 1st edition (Oxford: Clarendon Press, 1998).
- Kešina, Ivan, „Moderna evolucionistička teorija i kršćanska slika čovjeka“, *Bogoslowska smotra*, 70:1 (2000).
- Küng, Hans, *Izborena sloboda: Sjećanja* (Rijeka, Sarajevo: Ex Libris i Synopsis, 2002).
- Laun, Andreas, “Evolution and Creation – Theological Considerations”, u *Proceedings of 2002 Rome Symposium* (24. oktobar 2002), dostupno na: www.kolbcenter.org.
- Matulić, Tonči, „Teologija i evolucijska biologija“, *Bogoslowska smotra*, 72:4 (2002).
- Papa Benedikt XVI, “Rasparava” u *Stvaranje i evolucija*, Horn i Wiedenhofer (ur.).
- Papa Benedikt XVI, *Posljednji razgovor s Peterom Seewaldom* (Split: Verbum, 2016).
- Pope John Paul II, *Encyclical Letter Fides et Ratio: On the Relationship Between Faith and Reason* (september 1998), dostupno na: http://www.catholic-pages.com/document/s/fides_et_ratio.pdf/.
- Schuster, Peter, „Evolucija i design. Pokušaj opisa sadašnjeg stanja teorije evolucije“, u *Stvaranje i evolucija: kolokvij s papom Benediktom XVI.*, Stephan Otto Horn i Siegfried Wiedenhofer (ur.) (Split: Verbum, 2008.).
- Sorondo, Marcelo Sánchez, *The Pontifical Academy of Sciences: A Historical Profile* (Vatican City: Extra Series 38, 2012).
- Šunjić, Marijan, “Prirodne znanosti i enciklika *Fides et ratio*”, *Nova prisutnost* VII (2007).
- Tanzella-Nitti, Giuseppe, *The Pius XII – Lemaitre Affair (1951–1952) on Big Bang and Creation*, dostupno na: <http://inters.org/pius-xii-lemaitre/2016/>.
- Van Biezen, Alexander, “Between Religion and Science: Georges Lemaitre, Pope Pius XII and The Big Bang Theory” (Delft: Published in *Student Research Conference*, TU Delft, 2014).

- Vranješ, Nikola i Miletić, Tomislav, „Teorija evolucije u suvremenom pastoralno-katehetskom kontekstu“, *Riječki teološki časopis*, 21:2 (2013).
- Williams, Christopher, *Archbishop of Canterbury backs evolution* (2006), dostupno na: https://www.theregister.co.uk/2006/03/21/archbishop_backs_evolution/
- Wolters, Gereon, „The Catholic Church and Evolutionary Theory: a Conflict Model“, u *Scientific Insights into the Evolution of the Universe and of Life*, Werner Arber, Nicola Cabibbo i Marcelo Sánchez Sorondo (ur.) (Vatican City: The Pontifical Academy of Sciences, 2009).

Religion entering a dialogue with natural sciences and the theory of evolution: an example of the Catholic Church

Abstract

The first part of the paper is about the challenges that modern natural sciences, the theory of evolution and their increasingly numerous technological ecstasies pose before religion, about the attempts of religion to recognise them, make itself aware of their meaning and to respond to them, which is shown here on the example of the Catholic Church. The rest of the paper develops a discourse about the process of opening and the effort of entering the dialogue on the part of the Catholic Church with natural sciences and the theory of evolution, as well as about its official positions released from the mid-20th century, or from the papacy of Pius XII, till this day. At the same time, this period saw the rise of religious theistic evolutionism, recognised as one of the most appropriate forms of bringing religion closer to natural sciences and the theory of evolution, as well as a certain compromise between them, which this paper also tries to make transparent.

Key words: natural science, evolution, religion, the Catholic Church, pope, entering a dialogue

Slika religije u savremenom arapskom romanu

Mirza Sarajkić

Sažetak

U ovom radu analiziraju se predstavljanja religijskih likova u savremenom arapskom romanu. Kontekstualizirajući domen religijskog u njegovom lomnom ideološkom dobu, ili unutar dominirajuće sekularne matrice, rad locira ustaljene topose religijskog u savremenom romanu kao utjecajnom kulturalnom narativu. U okvirima književnih kritika i teorijskih modela, tumači se geneza fiksiranosti, drugosti i stereotipije u slikama religijskih likova. Središnje analize posvećene su romanima Tahe Huseina i Nedžiba Mahfuz, koji se ubrajaju u najbolje arapske pisce u periodu između tridesetih i devedestih godina XX stoljeća. U radu se problematizira monolitnost reprezentacije religijskog, dekonstruira sekularna stereotipija te analizira fenomen paralakse i njenih društvenih i kulturalnih posljedica unutar navedenih romaneskih narativa.

Cljučne riječi: religija, književnost, roman, Taha Husein, Nedžib Mahfuz, stereotip, drugost, paralaksa

Uvod

Savremeni roman još uvijek je jedan od efektivnih narativa u arapskoj kulturi i društvu. Istaknuti romanopisci u pravilu zadobivaju pažnju širokog auditorija. Bez obzira na to da li se zbog svojih uspješnih romana određeni autori štedro hvale i „reklamiraju“ preko različitih medijskih platformi, ili se pak protjeruju i označavaju nepoželjnim u naciji/kulturi, savremeni arapski romanopisci bez sumnje su često u fokusu javnosti. Na taj način oni (ne/svjesno) priskrbljuju moć da

iskažu složenu lepezu diskurzivnih i narativnih praksi. Njihova djela bivaju tek početnim povodom za gostovanja na brojnim medijima, dok sadržajna glavnina njihovog nastupa obiluje brojnim analizama i interpretacijama savremene društvene zbilje, pri čemu se njihovi stavovi nerijetko smatraju reperima i progresivnim reprezentantima arapskoga duha.¹ Moglo bi se kazati kako savremeni romanopisci još uvijek održavaju u životu onaj plam umjetničke moći koji je još od prijeislamskog doba i pjesnika *muallaka* znao snažno osvjetljavati društveno-politički kontekst. Narativi i diskurzivne prakse koje romanopisci uspostavljaju svojim djelima (implicitno) te medijskim reprezentacijama (eksplicitno) upečatljiv su primjer postmoderne „moći i znanja“. Osnovna tačka diseminacije takvog koncepta „moći i znanja“ upravo su književna djela koja, stoga, možemo smatrati simboličkom jezgrom spomenutih narativa i praksi. Prema H. Porteru Abbottu „narativ je instrument moći“, jer u sebi nosi velik i kompleksan retoričko-semantički potencijal.² Obrazlažući ovaj fenomen, Abbot posebno ističe koncept sukoba ili agona kao centralnu odrednicu koja se nalazi u temeljnoj strukturi skoro svakog narativa, pri čemu su sukobi narativnih likova refleksija mnogo većih vrijednosnih ili svjetonazorskih konflikata. Narativ je, dakle, mjesto ideološkog agona *per se*. Tako se u tom „konfliktnom prostoru“ opisuju ideje, sučeljavaju ideologemi i predstavljaju vrijednosni koncepti, pri čemu lahko dolazi do učitavanja, glorifikacije, hiperbolizacije, iskrivljavanja odabrane slike i tome slično. Nadasve, „narativ može imati značajnu društvenu ulogu kao sredstvo kojim se priklanja jednoj ili drugoj strani u sukobu, ili kao instrument preko kojeg će se predočiti suprotstavljene ideje, ili pak kao određeni način prihvatanja nerazrješivih konflikata poput onog između želje za životom i spoznaje da moramo umrijeti.“³

Nelagoda religijskog subjekta

Moja namjera je da u ovom tekstu propitam spominjanu „društvenu ulogu“ savremenog romana u procesu konstrukcije religijskog imaginarija i njegove prezentacije i to kroz analizu likova koji u tim romanima simboliziraju religiju. Izbor religije i *homo religiosus* kao centralne temu istovremeno je jednostavan i kompleksan. Ovakav izbor jednostavan je zbog činjenice da se arapski svijet još uvijek smatra pretežito religioznim prostorom, a nerijetko i naglašeno tradicionalističkim. S druge strane, tema predstavljanja religije u savremenoj fikciji složen je

1 Dobar primjer jesu društvene, političke i kulturalne analize Sun'ullaha Ibrahima, Fišeyra, Ben Salima Himmiša, Adonisa i drugih istaknutih savremenih književnika.

2 H. Porter Abbott, *The Cambridge Introduction to Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), str. 51.

3 Abbott, *The Cambridge Introduction to Narrative*, str. 51.

zadatak iz globalne ideološke perspektive prema kojoj već drugo stoljeće živimo naglašeno sekularno doba. Ideja novog ili modernog doba koja se razbukkala sredinom XVI stoljeća preko revolucionarnih prevrata Erazma Roterdamskog, Martina Lutera i Nikole Kopernika podrazumijevala je prosvjetiteljsku kanonizaciju racija i intelekta, te destrukciju religijskog. Sve to kulminiralo je trendom sveopće intelektualizacije i racionalizacije, koju Max Weber slikovito opisuje kao

znanje ili vjerovanje da čovjek, ako samo poželi, u svako doba može saznati. Stoga, to znači da ne postoje nikakve tajanstvene, nedokučive sile koje bi se mogle u to uplesti, nego da se, u načelu, proračunato može ovladati svim stvarima. To znači da je svijet raščaran.⁴

Zadatak apstrahiranja religijskog imaginarija i analize predstavljanja religije u savremenom romanu stoga predstavlja borbu sa marginalnim i prevaziđenim temama, ili, slikovitije kazano, uzvodno kretanje u obilju savremenih romanesknih narativa. Nadalje, Pericles Lewis primjećuje da su

teorije o romanu nastojale naglasiti proces sekularizacije. Najustaljeniji narativ opisuje odbacivanje ranijih, religijskih pripovjednih formi (posebno epa, ali ponekad i životopisa svetaca ili duhovnih autobiografija) u kojima su događaji prikazani u okrilju raznolikih natprirodnih sila poput božanstava, demona, dok se prednost daje naturalističkim tehnikama deskripcije, te predmetima i pojavama iz čulnog i konkretnog svijeta.⁵

Međutim, inicijalna složenost, pa i paradoks, u nastojanju da osvijetli odbačeno u procesu „raščaravanja svijeta“ predstavlja dodatni istraživački motiv i interpretacijski poticaj, pogotovo ako se prisjetimo kako je i Weber u analizi spominjanog teorijskog pojma, *Entzauberung* (njem. *demagifikacija*), upravo posegnuo za fikcionalnim narativima, odnosno romanima Lava Tolstoja.

Društvene slike određenih fenomena predstavljaju proizvode dominantnih narativa u pojedinačnoj kulturi, pri čemu se u procesu semioze preko narativa označava određena tema, objašnjava njena geneza te gomilaju slike o njoj koje vode ka ustaljenoj paradigmi. Krajnji rezultat jeste ideološki narativni konstrukt koji prevladava u (društvenim) diskursima. Iako krajnji, taj konstrukt nije i konačan, jer se on, radi stabilizacije značenja, stalno upotpunjava i obnavlja, dok se

4 H. H. Gerth i C. Wright Mills (ur.), *Max Weber: Essays in Sociology* (Oxfordshire: Routledge, 1991), str. 139.

5 Pericles Lewis, *Religious Experience and the Modernist Novel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), str. 23.

na njegovim rubovima pokazuju subverzivne rupture usljed neminovnih jazova u konstruktivnom procesu geneze, odnosno semioze. U ovom procesu, „institucija književnosti“, a unutar nje posebno roman, ima presudan značaj zbog učestale medijske frekventnosti, referencijalnosti i relativno brze diseminacije značenja unutar kulture. Maurice Merleau-Ponty s pravom naglašava da je „svaka velika proza također i ponovno stvaranje označiteljskog sredstva kojim se sada upravlja u skladu s novom sintaksom“. ⁶ Moja namjera je upravo da istražim strategije spominjanog označiteljskog instrumenta, ali i novu sintaksu u području arapskog romana i to kroz analizu načina uspostave i reprezentacije „religijskih likova“, kao i (mogućih) posljedica te sintakse u širem kulturalnom i društvenom kontekstu.

Poznato je da je kultura složen sistem komunikacije različitih poruka i simbola, koji sukladno svojoj opstojnosti i trajanju utemeljuju identitet određenog društva. Prezentacija religijskih simbola i duhovnog reziduuma duhovnosti u arapskom svijetu, te evaluacija te reprezentacije, od presudnog su značaja u nastojanju da se taj svijet što potpunije razumije. Posezanje za umjetničkim narativima u ovom kognitivnom procesu temelji se na Adornovoj uvjerenosti u autonomnost i društvenu faktičnost književnosti/umjetnosti, prema kojoj su književna djela ili općenito umjetnički artefakti ustvari alternativne verzije zbilje, ali u onom subverzivnom i dekonstruktivnom smislu, odnosno da su inherentno pomna kritika društva. ⁷ Konačno u neprestanom i dinamičnom pulsiranju simbola, poruka i kodova unutar savremene arapske, ali općenito, svake druge kulture, ključno je pronaći čvrsto tlo, orijentir ili pak „treću obalu“ s koje bi se savremeni fenomeni pokušali što objektivnije sagledati. Premda se sve više istiskuje na marginu, književnost je u tom procesu mnogostruko značajna, jer „sve vrste ljudskog snalaženja u svijetu: oponašanje, stvaranje i tumačenje na djelu su u književnim pothvatima“. ⁸

Nije novina niti iznenađenje da je moderno doba u arapskome svijetu krenulo s neskrivenim zahtjevom detronizacije staroga i tradicionalističkoga (*al-taqīd*) – a ono je predominantno bilo i religijsko. Nasuprot tome naglašeno se promovirao novi, progresivni i sekularni koncept društva. Šizma između modernista (*al-muhde-sun*) i tradicionalista (*al-muhafizun*) još uvijek je najdinamičniji impuls u arapskom društvu. Detaljna analiza ovog fenomena tema je brojnih studija i svakako zahtijeva drugačiji i obimniji rad. O toj dihotomiji govorim iz perspektive uspostavljenih narativa u novom semantičkom sidrištu (sekularnom, tj. progresivnom) koje je zamijenilo ono višestoljetno religijsko-traditionalističko, koje sad biva markirano retrogradnim i reakcionarnim, što ima određenu utemeljenu argumentaciju, ali je takav

6 Maurice Merleau-Ponty, *The Prose of the World*, John O'Neill (prev.) (Evanston: Northwestern University Press, 1973), str. 13.

7 Opširnije u: Theodor W. Adorno, *Notes To Prose* (New York: Columbia University Press, 1991), str. 200-216.

8 Nadežda Čačinović, *Uvod u filozofiju književnosti* (Zagreb: Leykam International, 2017), str. 12.

stav, istovremeno, praćen bukom stereotipa i modernističkih predrasuda.⁹ Uvijek valja napomenuti da je ova podjela izrazito kompleksan ideološki i kulturalni problem u kojem nema potpuno čistih obrazaca i prostora.¹⁰ Ona se u ovoj studiji ne posmatra u esencijalističkom maniru kao razdjelnica odvojenih blokova ili sterilnih koncepta. Riječ je o polivalentnim i polifonim fenomenima sekularnog i religioznog koji se međusobno prožimaju, uzrokuju, dekonstruiraju i tako neizostavno u sebi sadržavaju trag i refleksiju onog drugog ili oponirajućeg. Općenito kazano, moderna kultura zamijenila je religiju u društvenim odnosima moći, te postala općenito prihvatljivim kanonom i (elitističkim) simbolom napretka i nove/moderne/savremene civilizacije. Diskurzivna matrica moći tako se preokrenula, pa su sada sekularni narativi ujedno bili i društveno matični, posebno u urbanim sredinama kao simboličkim prostorima realiziranosti modernističke vizije i reprezentantima nove društvene paradigme. Osim opisa i projekcije brojnih vrijednosnih koncepta moderniteta, ovi su sekularni narativi neizbježno „zahvatili“ svoj ideologijski pandan, odnosno opisivali i (de)konstruirali oponirajući religijski diskurs. Tako su religija i njeni fenomeni općenito postali nelagodnim subjektom unutar cijelog niza sekularnih/progresivnih diskurzivnih praksi, pa, između ostalog i u savremenom romanu, kao značajnom i aktivnom segmentu unutar *mainstream* društvenog narativa. Moram napomenuti da esencijalistička stigma gotovo neizbježno prati kritičke pristupe koji dotiču vododjelnice te mjesta prožimanja religije i kulture, pri čemu se uspostavlja diktum apsolutne polarizacije u kojoj postoje mi i oni, kulturni/prosvijećeni i religiozni/retrogradni ili obrnuto, te nijedan ideološki centar ne dozvoljava pokušaj središnje perspektive koja odbija da se vrijednosno u potpunosti poistovjeti s jednom ili drugom stranom, te koja obje strane sagledava u dijalektičkom totalitetu kulturalnog kretanja koji varira, ali stalno teče, a takav pristup zastupa ovaj tekst. Ovaj će rad stoga pokušati umaći očekivanjima i prevazići ustaljeni okvir odnosno „dekonstituisati“ *uobičajene filozofije*, a taj zadatak, kako upozorava Derrida, „ne podrazumijeva rad filologa ili klasičnog povjesničara filozofije. Uprkos očekivanom, u ovakvim se zahvatima mora smjelo krenuti s iskorakom iz takve filozofije.“¹¹

Analiza religije u arapskom romanu počet će od modernih i savremenih klasika poput Tahe Huseina i Nedžiba Mahfuza. Njihova djela se skoro konsenzusom kritike

9 Opširnije o ovoj temi vidjeti u: Muhammed 'Abid el-Džabri, *et-Turas ve el-hadase* (Bejrut: el-Merkez es-sekafi el-arebi, 1991); Abdurahman Taħa, *el-Hadase ve el-mukaveme* (Ribat: Mektebe Mu'min Kureš, 2007). Abdurahman Taħa, *Ruh el-hadase: el-medhal ila te'sis el-Hadase el-islamijje* (Dar el-Bejda: el-Merkez es-sekafi el-arebi, 2006); Abdulvehhab el-Mesiri i Fethi el-Turejki, *el-hadase ve ma be'ade el-hadase* (Dimišk: Dar el-fikr, 2003).

10 Među malobrojnom literaturom na arapskom jeziku koja propituje sliku religije u romanu prevladava "presudoteološki" i kritički neutemljen uklon u kojem se „brani“ vjera od iskrivljenih predstavljanja u romanima, a koja više predstavljaju pamflete usmjerene protiv autora sa malo ili nikako kontekstualne ili narativne interpretacije. Opširnije vidjeti u: Muhammed Ali Selame, *Nemuzedž eš-šahisje ed-dinijje fi rivajat Nedžib Mahfuz* (el-Iskenderije: Dar-el-vefa li ed-dunja, 2007).

11 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Alan Bass (prev.) (London Routledge Classics, 2001), str. 359.

uzimaju kao reperi stasavanja arapskog romana. Nadalje, tim se djelima formirala dominantna slika religije i *homo religiosusa*, koja će postati modelom romanesknog zamišljanja i enkodiranja religije i religijskog u savremenoj arapskoj književnosti/kulturi. Nakon toga ću ukazati na potencijalnu geografiju i perspektive proučavanja predstavljanja religije unutar najrecentnijih romanesknih narativa.

Taha Husein i roman *Dani*: religija kao drugost i rekonfiguracija epistemološke putanje

Djela Tahe Huseina nezaobilazno su štivo u analizi kulturnih i intelektualnih gibanja u arapskom svijetu u prvoj polovini XX stoljeća. On je mnogostruko doprinio modernizaciji egipatskog društva, te se decenijama nalazio u samom središtu kulturalne moći, odnosno na najznačajnijim pozicijama raznih kulturnih i obrazovnih institucija poput ministarstva za obrazovanje i nauku, dekana Filološkog fakulteta u Kairu, rektora Aleksandrijskog univerziteta i predsjednika Akademije nauka u Kairu. Aktivno učesće u kulturalnim politikama omogućio mu je, između ostalog, i njegov golemi spisateljski opus. Taha Husein je autor značajnih književnoteorijskih studija o arapskoj književnosti, djela iz povijesti i sociologije te velikog broja književnih ostvarenja, zbog kojih je u Egiptu prozvan *amid el-edeb el-'arabi* (ar. stup arapske književnosti). Većina njegovih djela izazivala je ogromnu pažnju kod čitatelja, poput (spornog) djela *O prijeislamskoj poeziji* iz 1926. godine, u kojem se u orijentalističkom ključu dekonstruira ishodišni korpus arapske kulture i pismenosti, a to je prijeislamska poezija. U književnosti pak njegovo najčuvenije djelo jeste autobiografski roman *el-Ejjam (Dani)* iz 1929. godine, koji se sastoji iz tri dijela te, po ugledu na klasični *bildungsroman*, kazuje životni put autora iz egipatske provincije, preko al-Azhara i Kaira, pa sve do Pariza. Taha Husein je ovaj roman napisao istančanim jezikom i prefinjenim stilom, pa su tako *Dani* zaglavni kamen moderne arapske proze općenito. Nerijetko se ovaj roman proglašava „proznim remek-djelom“,¹² odnosno „najreferentnijim romanom kod kritičara“.¹³ Dokaz ovakvim pohvalama jesu i brojni prijevodi romana te njegova odlična recepcija i sada, već skoro stotinu godina nakon njegovog objavljivanja.

Gledano iz perspektive razvoja romana, kao dominantne vrste narativa unutar moderne i savremene arapske književnosti, *Dani* predstavljaju centralni diskursni topos oko kojeg gravitiraju i drugi značajni romani od Haykalove *Zaynab*

12 Fedwa Malti-Douglas, *Blindness and Autobiography: Al-Ayyam of Taha Husayn* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), str. 3.

13 Roger Allan, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), str. 36.

do al-Hakimovog *Povratka duha* i *Vrapca sa istoka*, ili pak Lašinove *Have bez Adema*. Ovi naslovi nesumnjivo predstavljaju književno-estetski nukleus formativne faze u razvoju arapskog romana.

Roman *Dani* sadrži obilje tema preko kojih bi se mogao analizirati *duh vremena* o kojem autor piše i svjedoči, ali jedna zaslužuje posebnu pažnju zbog svoje frekventnosti, te idejno-motivacijskog sidrišta iz kojeg cjelokupna priča romana izrasta. To je svakako pitanje i problem religije i *homo religiosus* u Huseinovom djelu. Kada kažem da je ova tema ustvari neka vrsta značenjskog sidrišta, onda ukazujem na centralnu matricu životne priče glavnog junaka, koja počinje u tradicionalnoj (naglašeno religijskoj) provinciji, doživljava neku vrstu kulminacije na al-Azharu, simbolu religijske učenosti, a okončava u „raščaranom“ svijetu savremene Francuske. Stoga ne iznenađuje prisustvo brojnih likova u *Danima* koji bivaju predstavljeni nosiocima religijskog simbolizma i značenja različitih provenijencija.

Zavičaj glavnog junaka kao uvodna pozornica romana presudno je značajan u romanu. Ova se pozornica može posmatrati kao poseban religijski prostor, jer u njoj *homo religiosus* nema pandana. Svijet provincije jeste svijet običnih ljudi kao objekata ruralnog svijeta i različitih predstavnika vjere kao aktivnih subjekata tog istog svijeta. Prvi likovi koji su označeni kao nositelji religijskog subjektiviteta jesu „efendija i njegov pomoćnik“. Ova dva lika prvi su učitelji glavnog junaka i njihova je zadaća da glavnog junaka upoznaju s onim nepreglednim svijetom koji počinje izvan uzanih i klaustrofobičnih zidova porodične kuće. Efendija i pomoćnik brinu se o obrazovnoj strukturi i funkcioniranju mekteba, kao jedine institucije formalnog učenja u provinciji, a u romanu se na jednom mjestu potanko opisuju na sljedeći način:

Pomoćnik je, zapravo, neizmjereno mrzio i prezirao efendiju, ali je to prikrijavao laskanjem. Efendija također uopće nije podnosio svog pomoćnika i omalovažavao ga je, ali je tajio osjećanja. Pomoćnik je mrzio efendiju zbog njegove samoživosti, smatrao ga lažovom koji mu je utajivao neke prihode mekteba i za se zadržavao najbolju hranu koju su mu djeca donosila. Prezirao ga je zbog toga što se, kao slijepac, pretvarao da vidi, što je imao ružan glas, a vjerovao je da mu je lijep. Što se tiče efendije, on nije podnosio pomoćnika zbog toga što je bio pokvaren do srži, što je tajio mnogo šta o čemu je trebalo obavijestiti efendiju, i zato što je lopuža koji krade najbolju hranu što se donosi obojici za vrijeme ručka, što pravi zavjere s odraslijom mektepskom djecom i igra se s njima ne obraćajući pažnju na učitelja; kada bi se klanjala ikindija i mekteb bio zatvoren, pomoćnik se sastajao sa djecom kraj duda, pored mosta ili u šećerani. Najčudnije bijaše što su obojica bili, zapravo, oštećeni, i bili su tjerani na to da jedan drugoga mrze i ujedaju; jednome je bila nužda da preživljava, a drugome je bio potreban neko ko će brinuti o mektebu.¹⁴

14 Taha Husein, *Dani*, Esad Duraković (prev.) (Sarajevo: Svjetlost, 1998), str. 43.

Iz navedenog se može primijetiti da je odnos između pomoćnika i efendije ispunjen mržnjom i licemjerstvom. Oni se prikazuju kao nerazdvojna karika pukog egzistencijalnog preživljavanja. Efendiji je mekteb jedini izvor materijalne i simboličke moći, dok je pomoćnik tu jer se jednostavno mora nekako prehraniti. Za sve ostalo, on je, kako pisac ranije navodi, potpuno nesposoban. „U svakom poslu se okušao, ali ni u jednom nije uspio.“¹⁵ Pomoćnik se, dakle, uvodi u svijet religije, pošto je lišen bilo kakve efektivne uloge u društvu, ili kada je „ostao bez ikakve sreće i kada mu je život dozlogrdio“. Njegov bi se lik, stoga, mogao tumačiti u teorijskom uklonu Raymonda Williamsa kao dio onih pojava i značenja „koje zbog svoje ograničenosti, ili temeljite deformacije, dominantna kultura ne može ni po čemu zbiljskom prepoznati“.¹⁶ Rerezentant dominantne kulture u ovom slučaju je autor romana, koji se po svom ishodištu smatra instrumentarijem modernog/sekularnog narativa. Prema takvom reprezentantu, sve što je religiozno u potpunosti je lišeno vrednote te se percipira kao radikalno izobličjenje usljed svoje (epistemološke) drugosti, a samim tim i ograničenosti. Na taj način uspostavljena je određena narativna matrica ili, bolje kazano, mreža diskurzivnih strategija, prema kojoj se mogu pratiti ili prepoznati svi oni koji klize izvan prevladavajućeg kanona progresivnosti. Na toj stazi izlaza iz okvira vrijednosne vidljivosti pomoćnika ustopice prati i sam efendija. Osim navedenih, njegov opis biva „nadograđen“ i brojnim drugim epitetima kao onim da „Allah nije stvorio ružniji glas od njegovog“ te da bi kur’anski ajeti „o revanju magarca kao najružnijem zvuku, redovno podsjećali dječaka na učitelja“.¹⁷ Međutim, deformacija efendije, kao značajnog simbola oficijelne religioznosti u autorovom zavičaju, ne dešava se samo na planu fizičkog izgleda, stasa i glasa, niti na njegovoj nutarnjoj izopačenosti. Štaviše, njegovo izobličjenje gradira i u interakciji sa sakralnim tekstom. Tako su efendijina tumačenja Kur’ana, također, upečatljivo predstavljena u sljedećem kratkom dijalogu iz romana:

Tako je naš junak jednog dana zapitao efendiju: „Šta znače Allahove riječi *I mi vas postepeno stvaramo?*“ Efendija je polahko i samouvjereno odgovorio: „To znači: *Stvorili smo vas kao volove tako da ništa ne shvaćate.*“

Negativitet oficijelnog predstavnika religije tako biva upotpunjen. Osim što boluje od licemjerja, zavisti i zloradosti, njegov je glas „najružniji zvuk“, baš kao što je njegovo tumačenje Kur’ana potpuno iskrivljeno.

15 Husein, *Dani*, str. 42.

16 Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture* (London: Verso, 1980), str. 43.

17 Husein, *Dani*, str. 31.

U jednom kratkom dijelu romana, Taha Husein kazuje o pripadnicima različitih pravnih mezheba kao predstavnicima uleme u provinciji. Premda se oni opisuju kao neuspjeli studenti koji su odabrali marginalnu poziciju u društvu, autor na trenutak pokazuje i neku vrstu empatije prema jednom od njih, ali to ostaje tek prolazni obris, koji se više nije ponavljao u romanu.

Narativni se fokus prebacuje na druge religiozne likove koji su imali mnogo aktivniju ulogu u zajednici. Protuteža oficijelnim predstavnicima religije predstavljena je u likovima lokalnih sufijskih prvaka ili derviškim šejhovima. Na određeni način, Husein tako dodatno potvrđuje povijesni stereotip o efendijama/imamima kao o religijskoj poziciji i sufijskim šejhovima kao njihovoj (produhovljenoj) opoziciji. Međutim, u Huseinovoj geografiji provincijalne religioznosti u Egiptu, ni s druge strane religijskog simbolizma ne možemo naći kontrast. Naime, šejhovi i derviši bili su odveć rascjepkani i podijeljeni u brojne pravce, koji su se međusobno mrzili i optuživali za krivovjerstvo. Žestina njihove prepirke u pravilu se prenosila i na sljedbenike među običnim narodom. U tom vrtlogu sveopšte netrpeljivosti našla se i autorova porodica, koja je „trpjela“ „iracionalne rituale“, živopisne seanse i česte posjete derviških prvaka, čemu se najviše protivila dječakova majka, koja je samog šejha „mrzila iz dna duše“ jer je njegova posjeta ustvari bila „ogromno breme koje im je oduzimalo ionako skromne zalihe njihovog težačkog života“.

Derviške prvake i njihove sljedbenike Taha Husein opisuje ovako:

Šejh i njegovi ljudi naprosto su proždimali žito, maslo, med i ostale namirnice. Domaćin je bio prisiljen da se zbog posjete čak zadužuje da bi kupio ovce i koze koje je morao ponuditi. Šejh se nije obazirao na porodicu, već je, štaviše, pri odlasku uzimao ponešto što mu se posebno sviđalo – nekad tepih, nekad kašmirski šal ili nešto slično.¹⁸

Iz navedenog opisa može se zaključiti da su šejhovi, kao i efendije kao njihovi religijski pandani/takmaci, izuzetno bezobzirni ljudi, kojima je stalo do bogatih trpeza i materijalnih svetkovina. Njihova je simbolična slika gotovo istovjetna, duhovno prazna, odnosno okoštala u etičkom negativitetu. Oni su manipulatori običnim narodom u povlaštenom položaju jer jedni (efendije) oficijelno nude religijsku utjehu, dok drugi (šejhovi) obezbjeđuju istu vrstu smiraja samo iz perspektive tradicionalne i folklorne duhovnosti utjelovljene u lokalne sufijske pravce, tarikate.

Drugi dio *Dana* skoro istovjetno prikazuje religijske prvake na al-Azharu, najprestižnijoj religijskoj instituciji. Nositelji religijske simbolike svakako su i

18 Husein, *Dani*, str. 68.

azharski profesori, koji se u pravilu opisuju kao autoritarni učitelji „ispunjeni međusobnom mržnjom i zavišću“, čije se znanje ogledalo u beskrajnom ponavljanju srednjovjekovnih rukopisa iz klasičnih islamskih znanosti. Zanimljivo je da su odgovori tih univerzitetskih profesora na jedno od dječakovih pitanja bili skoro istovjetni kao i citirani komentar efendije. Tako je dječaku na pitanja profesor redovno „odbrusio, tako da bi on ostao nijem i bijesan, ponižen i postuđen u isti mah“. Profesor bi nadalje obeshrabriovao ponižavajućim tonom i riječima:

„Okani se toga, sinko! Ti to ne razumiješ dobro. Ti shvaćaš ljusku kojoj prilaziš prije podne, ali nisi stvoren za jezgro, niti je jezgro stvoreno za te.“ Pri tome se profesor smijao, te i studenti prasnue u smijeh, a dječaka bijaše stid da napusti čas prije kraja. Ostao je ispunjen gorčinom, i otišao je tek sa ostalim studentima.¹⁹

Uz azharske profesore, bitan religijski autoritet bio je upravnik hadži Alija.²⁰ On je bio neka vrsta upravnika i ekonomista mladim „asharlijama“, a opisan je kao čovjek „opterećen svojom pobožnošću koju je ispoljavao na krajnje nametljiv način“. Naime, on je bučno odlazio na molitve, prisiljavao studente da ustaju kada i on nazivajući ih „stokom“, a u rijetkim trenucima pričao bi im viceve i „najbolje se izrugivao ljudskim mahanama i nenadmašno je tračao. Nije birao riječi, niti se ustručavao neprikladnih izraza. Bez zaziranja, govorio je rječito i neumorno, uvijek povišenim tonom, najružnije i najogavnije riječi, baš one koje imaju najgora značenja.“²¹ Christina Philips također primjećuje kako religijski likovi u *Danima* poput šejhova s al-Azhara i efendije „kao jedne groteskne figure“ predstavljaju „ono najgore od ruralne religije“, te zaključuje da su ovi „religijski predstavnici autorove inačice drugaoga ili likovi naspram kojih on sam sebe definira“.²²

Ovako su predstavljeni nosioci religijskog subjektiviteta i simbolike u romanu koji je obilježio formativnu fazu moderne arapske proze. Nije teško zaključiti da Taha Husein u *Danima* predstavlja *homo religiosus* u pravilu kao prijetvornu, gramzivnu, prevrtljivu i zluradu osobu. U ovoj studiji ulazimo u privlačan ali klizav teren propitivanja uzemljenosti ovakvih prezentacija religioznih likova. Čak i općenito poznavanje prilika u arapskom svijetu u XIX i XX stoljeću dovoljno je da se shvati koliko je paraliziran i dekontekstualiziran bio religijski sistem u cjelini na tim prostorima. Ono što je primjetno u jednom od formativnih,

19 Husein, *Dani*, str. 155.

20 Likovi poput hadži Alija etablirali su se kao neka vrsta općih mjesta u arapskoj prozi u XX stoljeću, pa ćemo iste likove s drugačijim imenima susretati u brojnim romanima i kratkim pričama koje su pisali braća Tejmur, al-Hakim, Mahfuz, Idris i drugi.

21 Husein, *Dani*, str. 134-135.

22 Christina Philips, *Religion in the Egyptian Novel* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), str. 52.

najreprezentativnijih i najutjecajnijih romana ili dominantnih kulturalnih narativa jeste činjenica da su likovi iz sfere religije predstavljeni naglašeno jednodimenzionalnim, drugačijim i drugim. Problem s jednodimenzionalnim predodžbama ili narativnim konstruiranjem crno-bijele slike svijeta jeste da takav diskurzivni čin otkriva ono što Homi Bhaba naziva „konceptom ‘fiksности’ u procesu ideološkijske konstrukcije drugosti“, a koji predstavlja „jednu vrstu paradoksalnog načina reprezentacije koji konotira rigidnost i nepromjenjivi poredak, kao i nered, izobličenosť i demonsko ponavljanje“. ²³ Kao što vidimo iz Bhabine opservacije, status (društvene) fiksности i (vrijednosne) nepromjenjivosti uvodni je čin u proces drugosti.

Taha Husein je u *Danima* otkrio složen proces (ne/svjesnog) etabliranja drugosti, kazujući o bolnim spoznajama proputovanja od ruralnog zavičaja do moderne metropole. Svi oni koji su ostali iza, u prostoru identitarne izvornosti, postali su *drug*i, ali i nepromjenjivo drugačiji ili vrijednosno fiksni, pa se iz takvog stava rađaju semantičke i ideološke sive zone. Kada se pri tome podsjeti da je roman izravan kulturalni testament kćerki, a posredno svim budućim naraštajima, onda se može zaključiti da se uz uspostavu drugosti u romanu ukazuje novi epistemološki orijentir na transverzali Istok – Zapad.

Kada je riječ o otkrivanju mehanizama drugosti u Huseinovom romanu, ne smije se zalaziti u bilo kakve vrijednosne i etičke sudove o autoru, jer to je sasvim druga tema, koja inače skoro neprestano opterećuje i zasjenjuje napore da se kritički „razvidi“ autorov narativ i njegova semiotička dinamika. „Potencijalni problem“ s ovakvim književnim predodžbama stvarnosti, posebno u autobiografskim djelima, krije se u refleksijama stereotipizacije koje imaju „tragične“ učinke ne samo u sferi književnosti i kulture nego i društva u cjelini. U takvom slučaju nisu dobrodošla nikakva plošna pojednostavljenja ili simplifikacije.

Sam stereotip ne predstavlja neku vrstu simplifikacije jer se radi o lažnom predstavljanju određene stvarnosti. On je posebna vrsta pojednostavljenja jer predstavlja zarobljenu i fiksnu formu reprezentacije koja sprečava igru različitosti (koju dopušta negacija pomoću Drugoga), te tako uzrokuje dodatni problem *predstavljanju* subjekta u označavanju fizičkih i društvenih odnosa. ²⁴

Stereotipna diskurzivna strategija primjetna u *Danima* o predvidljivim i nepromjenjivim religijskim likovima zapaža se i u drugim djelima iz formativne faze arapskog romana, a posebno u onima romanima čiji su autori najpoznatije Huseinovo književno djelo otvoreno uzimali kao svoj poetički egzemplar. Tu mislimo

23 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (Oxfordshire: Routledge, 1994), str. 93.

24 Bhabha, *The Location of Culture*, str. 107.

na romane/novele Jahje Hakkija (1905–1992), Mahmuda Tahira Lašina (1894–1954) i Sejida Kutba (1906–1966), čiji se roman *Tiftl min al-qarya* (Dijete sa sela), iz 1945, smatra „direktnim potomkom *Dana*“ u književnoumjetničkom i poetičko-ideologijskom smislu.²⁵ Analiza utjecaja *Dana* na ove i slične romane koji semantički gravitiraju oko religijskog imaginarija Tahe Huseina zahtijeva zasebnu studiju, u kojoj bi se svakako moralo referirati na tada rašireni koncept nacionalne književnosti (*el-edeb el-kavmi*), ali i na Huseinove prijeporne dekonstrukcijske stavove o arapskoj književnosti, odnosno njegovu rekonfiguraciju egiptaskog identiteta iz arapske ka zapadnoj i mediteranskoj kulturalnoj sferi, što je predstavljeno u njegovim djelima *O prijeislamskoj poeziji* i *Budućnost kulture u Egiptu*.²⁶

U nastavku ovog rada fokus je na drugoj polovini XX stoljeća, kada arapski roman stječe svoje poetičko i estetičko upotpunjenje te kada se u sferi književnih narativa na određeni način detronizira Taha Husein, a primat preuzima Nedžib Mahfuz (1911–2006), književnik koji će postati sinonimom za arapski roman te jedini dobitnik Nobelove nagrade za književnost iz arapskog svijeta.

Nedžib Mahfuz – religijski likovi kao nepromjenjiva oznaka invalidnosti

Književni opus Nedžiba Mahfuz, u koji ubrajamo oko četrdeset romana, nekoliko zbirki kratkih priča i drama te veliki broj eseja i publicističkih radova, predstavlja raritetno književnoumjetničko obilje, koje od tridesetih pa do devedesetih godina XX stoljeća svjedoči o turbulentnoj društvenoj dinamici arapskoga svijeta, istovremeno predstavljajući zenit savremene arapske proze. Stoga ne treba čuditi da utjecajni književni historičar i kritičar Roger Allan smatra da je Mahfuz “otac arapskog romana”.²⁷

Neosporan književni genije sada već klasika savremenog arapskog romana neophodno je sagledavati u kontekstu njegove “tihe”, ali po mnogo čemu ne-uočajene biografije. Mahfuz je većinu života proveo kao činovnik u državnoj službi, u koju je stupio 1939, iste godine kada je i objavio svoj prvi roman. Cijeli

25 Muhammad Siddiq, *Arab Culture and the Novel: Genre, Identity and Agency in Egyptian Fiction* (Oxfordshire: Routledge, 2007), str. 106.

26 Opširnije pogledati u: Taha Husein, *Mustakbel es-sekaf fi Misr* (eL-Kahire: Muessese el-Hindavi li et-te'lim ve es-sekaf, 2014), str. 166-170. Predmetom te proširene književno-kulturalne studije svakako bi trebala biti djela povijesne esejistike o poznatim ličnostima i događajima iz perioda ranog islama, koja su Huseinu, Hejkelu, Hakkiju i Akkadu služili kao neka vrsta alibija u tradiciji, kako to definira Muhammad Siddiq.

27 Roger Allan, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), str. 101.

je život proveo u trima kairskim četvrtima: Džemaliji, Abbasiji i Novom Kairu. Suprotno etabliranoj modi književne i kulturne elite koja potječe iz prve polovine XIX stoljeća, Mahfuz se nije školovao niti živio određeni period života u Evropi. Štaviše, svoju je domovinu napustio tek nekoliko puta, uključujući 1988. godinu, kada mu je dodijeljena Nobelova nagrada za književnost. Njegova vezanost za domovinu, i odanost jednom mjestu pak, u suprotnosti je s brojnim ideološkim silnicama koje je ovaj povučeni pisac iskazivao izravno u svojim esejima, ili, implicitno kroz svoja djela. Mahfuz je, tako, uz Ahmeda Lutfija al-Sajjida, Muhammeda Huseina Hejkela, Tahu Huseina, Teufika al-Hakima i Musu Sallama, unaprijedio ideje *moderne škole*²⁸ i bio važan zagovornik spominjane “nacionalne književnosti”, odnosno društveno-političkog koncepta o ekskluzivitetu egipatskog identiteta, koji je bio u svome zenitu tridesetih i četrdesetih godina prošlog stoljeća i koji je i danas aktuelan među egipatskim sekularistima. Prema ovom konceptu, egipatski nacionalni identitet u osnovi nije arapski niti islamski, već izrazito staroegipatski, što znači da je izrastao iz drevne faraonske civilizacije te je njome trajno obilježen.²⁹ Ovo Mahfuzovo uvjerenje bilo je od presudnog značaja za njegov književni rad. Prema određenim književnim historičarima, ideja nacionalne književnosti i njenog ekskluziviteta primarno je (po/etičko) vrelo njegovih ostvarenja. To je bitno imati na umu posebno kada se Mahfuzovo djelo sagledava u kontekstu golemog i mnogostruko utjecajnog kulturnog i društvenog narativa u savremenom Egiptu i cjelokupnom arapskom svijetu. Mahfuz nikada nije skrivao svoje simpatije prema idejama progresivnog sekularizma, kao ni svoje članstvo u stranci Wafd. S druge strane, iako poklonik i Nasera i Sadata, ovaj se autor nije libio katkad (ne)izravno kritikovati njihove politike, kao što nije krio svoje protivljenje religijskim pokretima, poput Muslimanske braće, ali je javno žalio za smaknućem njihovog najupečatljivijeg predstavnika pedesetih godina prošlog vijeka, Sejjida Kutba.

Čak i sažet osvrt na Mahfuzovo književno djelo i kontekst njegovog djelovanja ukazuje da njegov cjelokupni kulturalni narativ, koji je nerijetko poistovjećen

28 *El-Medrese el-hadise* ili *moderna škola* predstavlja književnu školu u Egiptu nastalu u prvoj polovini XX stoljeća koja se zalagala za nacionalnu književnost (ar. *el-edeb el-kaumi*). Najznačajniji predstavnici ove škole bili su prozni pisci Mahmud Tahir Lašin (u. 1954), Mahmud Tejmur (u. 1973) i Jahja Hakki (u. 1992). Moderna škola u osnovi promiče književnost čije su temeljne odlike novi stil, odnosno realizam te snažan nacionalni osjećaj. Književnici ove škole u svojim djelima tako gotovo isključivo prikazuju nacionalne teme, motive i prizore s naglaskom na vjeran odnos prema društvenoj zbilji. Krajnji cilj bio je da se pomoću književnosti kristalizira unikatni egipatski identitet odvojeno od arapske i islamske kulture. Zbog toga su se članovi ove škole nazivali pobornicima književnog „faraonizma“. Iako se *moderna škola* protivila i zapadnim i istočnim utjecajima na književnike, na njen razvoj značajno je utjecao francuski i ruski realizam. Časopis *Zora* (ar. *Fedžr*) bio je oficijelno glasilo ove škole. Doprinos *moderne škole* razvijanju nacionalnih ideologija u arapskom svijetu bio je posebno značajan u periodu između 1919. i 1940. Kasnije će ideje panarabizma umanjiti utjecaj ove škole, ali su njene ideje i danas popularne.

29 Opširnije pogledati u John Rodenbeck (ur.), *Reading Egypt, Literature, History and Culture* (Cairo: The American University Press in Cairo, 2000).

s nacionalnim, obiluje kompleksnim ideologemima i konceptima koji zrcale važna obilježja savremenog egipatskog identiteta. U toj vrijednoj i gustoj semantici religija ima prominentno mjesto.

Roman *Djeca naše mahale*: profanizacija sakralnog

Opće mjesto u analizi predodžbi o religiji u Mahfuzovom narativnom svijetu pripada romanu *Djeca naše mahale*. Brojni su razlozi zašto je ovaj roman "sporna" tačka Mahfuzovog opusa. Prvo, *Djeca naše mahale* nose stigmatu umjetničke cenzure jer je objavljivanje ovog romana u Egiptu bilo zabranjeno skoro pola stoljeća pod „optužbom“ da predstavlja "napad na vjeru i državnu stabilnost". Cenzura je, dakle, bila dvojaka, jer ju je inicirao al-Azhar, kao centar religijske učenosti, a zdušno podržao sam predsjednik Naser. Državna cenzura i fetva izdana protiv ovog romana smatraju se izravnim povodom napada na Mahfuzovu u oktobru 1994. godine, kada je mladi ultradesničarski fanatik Muhammad Nadži nožem napao velikoga pisca na ulici.

Govoreći o samom romanu, treba kazati da je Mahfuz pisanje romana *Djeca naše mahale* završio 1958. godine i neke dijelove objavio u časopisu *al-Abram*. Nedugo zatim roman je doživio veliku osudu i napade te je oficijelno zabranjen. Tek će 1967. godine *Djeca naše mahale* biti integralno objavljena u Bejrutu.

Tema, ideja, glavni likovi, pa čak i kompozicija ili struktura romana jasno grade čvrstu vezu s religijskim kontekstom i imaginarijem. Roman je podijeljen na pet dijelova (poput Petoknjžja), koja sadrže 114 poglavlja (broj koji "koincidira" s brojem kur'anskih sura). Glavni likovi u romanu su *Džebelavi*, Idris, Edhem, Džebel, Rifa'a i Kasim, koji svojim imenima i "pričom" zorno upućuju na Boga kao Uzvišenog Gospodara, Iblisa ili simbola zla, te na poslanike Adema, Musaa, Isaa i Ebu Kasima ili Muhammeda, a.s. Navedeni likovi od Džebelavija nasljeđuju mahalalu (ar. *hara*), koja simbolizira ovaj svijet, odnosno bore se za prevlast u njoj. U bespoštednoj borbi za vlast, ovi likovi pokazuju krajnje nasilje i bezosjećajnost prema "običnim" stanovnicima mahale, otkrivajući, istovremeno, panoramu svojih duhovnih izopačenosti i fizičke opskurnosti. Naposljetku, oni, ipak, gube i mahalalu nasljeđuje Arefa, koji je, opet, jasna personifikacija savremene nauke (ar. *'arefe* 'znati').

Nedžib Mahfuz nije nikada osporio da je u romanu tematizirao scenarij sruza religije ili monoteističkih narativa s modernim konceptom nauke odnosno narativom sekularnog "progresivizma". Također, Mahfuz nije nikada ni osporavao azharovsku fetvu i Naserovu cenzuru. On se branio od napada da je otvoreno i namjerno iskrivljivao sakralne simbole religije, te omalovažavao najveće religijske

autoritete i već navedene monoteističke poslanike. Mora se priznati da su Mahfuzovi odgovori ili, bolje kazati, izgovori bili poprilično nedorečeni, pa često i nemušti.³⁰ Nespretnije i neprikladnije od toga bile su samo reakcije religijskih institucija i autoriteta koji su u vatrenim hutbama, misama i propovijedima uglavnom “pakleno” osuđivali nešto što nisu ni pročitali, a nekamoli pomno analizirali.

Na planu sadržaja, roman nam kazuje o mahali, koja je, opet, dio Kaira, odnosno jedna od njegovih živopisnih četvrti. Mahalom surovo vladaju oholi vladari i njihove bande, koji tlače i iskorištavaju obični narod, čije se nade u promjenu vlasti završe samo još tragičnijim ishodom. Sve navedeno dešava se kroz prizmu guste navedene religijske simbolike i sakralnog imaginarija. Tema i narativni zapleti jasno reflektiraju radikalnu kritiku vlasti, koja je po svome autoritarnom ustroju identična nekoj snažnoj policijskoj ili vojnoj aparaturi, a to pak neodoljivo podsjeća na formalnu strukturu većine arapskih vlada, u to doba, a vjerovatno i danas. To nam olakšava da shvatimo združenu i promptnu reakciju oficijelnih religijskih institucija i državnog režima. Mogli bismo to nazvati “Haladžovim sindromom”, koji je česta pojava u arapskoj historiji.

Djeca naše mahale predstavljaju fikcionalno sublimiranu povijest ljudskog roda. Mahfuz u ovom romanu dotiče neke od mnogostruko kompleksnih i kontroverznih tema poput prirode religije i njenih (iskrivljenih) manifestacija, odnosno suštine i krinki moderne nauke i sekularne ideologije. Moglo bi se kazati da je u semantičkom sidrištu ovog romana ustvari (Foucaultovo) pitanje o fenomenu moći u ljudskoj povijesti. Matti Musa, naprimjer, smatra da Mahfuz u *Djeci naše mahale* “prihvata Ibn Rušdov koncept filozofske i teološke istine po kojoj određeni fenomeni mogu biti shvaćeni racionalno, u filozofiji, odnosno alegorijski, u teologiji”.³¹

Bilo kakva vrsta interpretativne analize religijskog u Mahfuzovom djelu mora uzeti u obzir roman *Djeca naše mahale*. To je neizbježan narativ u ovome domenu, međutim u njegovom narativu poseže se za općim pojmom religije, te za dijalektikom idejnog i manifestnog, a u fokusu su hijeropovijesni i sakralni likovi religijskog imaginarija.

Roger Allen inzistira na neprolaznoj relevantnosti ovog romana u savremenoj arapskoj kulturi, jer “iako je ovo književno djelo originalno objavljeno 1959. godine, skoro se ne može poreći da postoji neki drugi toman koji ima veću relevantnost u okvirima savremenih diskursa o ulozi religijskog uvjerenja u modernim društvima diljem svijeta, a posebno u kontekstu zastrašujuće vizije svijeta zamišljene kroz pojam “sukoba civilizacija”.³²

30 Naguib Mahfouz, *Reflections of a Nobel Laureate 1994-2001*, Muhamed Salamawy (ur.) (Cairo: The American University Press in Cairo, 2001), str. 81.

31 Matti Moosa, „Naguib Mahfouz: Life in the Alley of Arab History“, *Georgia Review* 1: 49 (spring 1995), str. 228.

32 Roger Allen, *Selected Studies in Modern Arabic Narrative: History, Genre, Translation* (Atalanta: Lockwood, 2019), str. 144.

Konačno, detaljnija analiza ovog djela interpretativnu pažnju odvlači na teleologiju moći koja izrasta iz dihotomije svetih i profanih vizija svijeta i njenih inačica. Iza zastora tih općenitih ili perenijalnih tema, kao i medijske buke koja samo promovira i estradizira plošnu interpretaciju romana *Djeca naše mahale*, postoji nekoliko semantičkih silnica koje su značajne za ovaj rad. Naime, ovaj roman je bez ustezanja i mimikrije pozicionirao religijsko kao jasnu suprotnost, pa čak i neprijateljstvo prema onome što se može nazvati svijetom sekularnog blagostanja i progresivne nauke. Povijest religije u romanu *Djeca naše mahale* nedvojbeno se predočava kao povijest isključivog nasilja i neprestanih prevara. Kako je religijska povijest samo u imenu, a ne i u suštini, produhovljena, jedini spas vidi se u nekoj vrsti sekularnog scijentizma ili Arefi. Važna je i činjenica da Mahfuz u ovom romanu izdiže prezentaciju religijskog iz polja deskripcije ili realizma, te je smješta na polje spekulativnog, alegorijskog i filozofijskog. To se može posmatrati nadogradnjom spominjane epistemološke preorijentacije kod Tahe Huseina, odnosno kvalitativnom intenzifikacijom religijske izglobljenosti u savremenom trenutku.

Ova će se simboličko-semantička gradacija jasnije vidjeti u romanima koji portretiraju savremene likove i generacije, a ne one svete i hijeropovijesne. Najbolja adresa za tu analizu jeste čuvena Mahfuzova saga o porodici Ahmeda Abduldževada, odnosno *Kairska trilogija*, koja se smatra autorovim remek-djelom, koje je bilo ključnim razlogom za dobivanje Nobelove nagrade za književnost.

Kairska trilogija: polisemija invalidnosti religijskih likova

Kairsku trilogiju sačinjavaju romani pisani između 1952. i 1957. godine, a koji su svoje naslove dobili po poznatim kairskim četvrtima: *Između dva dvorca*, *Šećerana* i *Zamak čežnje*. Mnogi kritičari saglasni su da je *Trilogija* sukus Mahfuzovog stvaralaštva, te da se u njoj nalaze temeljna poetička i ideološka načela na kojima su izrastala djela objavljena prije i nakon *Trilogije*. Romani *Između dva dvorca*, *Šećerana* i *Zamak čežnje* formalno predstavljaju porodičnu sagu, odnosno životnu priču, iskazanu u realističkom maniru, glavnog lika, gospodina Ahmeda Abduldževada, njegovih sinova i unuka. Slojeviti narativ o trima generacijama ugledne kairske porodice u periodu između 1917. i 1944. godine prenesen je besprijevnim književnim stilom. Na tematskom planu, *Trilogija* uspješno prenosi dinamiku društvenog života u Kairu i Egiptu između dva svjetska rata. U fokusu piščeve priče jesu brojne promjene i slom srednje i visoke klase, odnosno fragmentacija egipatske tradicionalne porodice u (ideološkom i političkom) vrtlogu prve polovine XX stoljeća, što u prednji plan stavlja sliku/funkciju religije.

Sukladno tematskom okviru, glavni lik je čuvar tradicionalnih vrijednosti i “svetoga” porodičnog/društvenog patrijarhata Ahmed Abduldževad. Od prvih stranica on se predstavlja kao “gospodin otac”, odnosno frazom kojom se dodatno ističe njegova vrijednosna nadređenost te naglašava moć koju posjeduje u narativnom okruženju. Zanimljivo je da se termin “gospodin” (ar. *sejjid*) koristi i u *Danima* Tahe Huseina kao pridjev efendije ili provincijskog religioznog autoriteta. Nadalje, ovaj termin inače je stoljećima označavao duhovno ili religijsko plemstvo koje se pak izravno povezuje sa samim Poslanikom, a.s., tako da je njegova markiranost semantikom moći dugotrajna i višeznačna. Glavni lik *Trilogije*³³ “zaslužuje” titulu *sejjida* kako zbog toga što je nominalni nosilac i zaštitnik religijskih vrijednosti, a i tako što je njegova moć u porodici apsolutna. Naime, od samog početka romana, “gospodin otac” prikazan je kao neupitni i nesputani vladar svoje višočlane porodice. On određuje pravila, određuje kazne i izdaje ograničenja. Majka, kćerke i sinovi s Abduldževadom žive samo u uvjetima potpune pokore. Gledano izvana, Ahmed Abduldževad je primjer snažnog i autoritativnog čovjeka koji beskrupulozno brani tradicijsko-religijski oreol “glave kuće”. U porodici vlada skoro vojnička disciplina, a određenu pažnju s vremena na vrijeme dobijaju isključivo sinovi “gospodina oca”, Fehmi, Jasin i Kemal, dok su Abduldževadove kćerke Hatidža i Aiša te supruga Amina smještene na krajnju marginu narativa. Ženski likovi pažnju zadobijaju samo kada je riječ o ekscesu, odnosno prekoračenju patrijarhalne norme koju je uspostavio “gospodin otac”. Znakovito je da Ahmed Abduldževad sve svoje norme, kao i kazne, smješta u domen religije, te se može shvatiti da on sve to čini u ime religije, a ne kao lični izbor. A kada je pak riječ o ličnim izborima samog “gospodina oca”, onda je također simptomatično da je on čest posjetitelj džamije, skoro u istoj mjeri koliko često obilazi birtije i javne kuće. U tom identitarnom raspolučenju nazire se slika unutarnjeg svijeta glavnog lika *Trilogije*. Upravo se tom slikom pervertira već spominjana autoritativna pojavnost “gospodina oca”. Ovdje se ne želi samo prikazati dotrajalost i krhkost Ahmeda Abduldževada kao tradicionalističkog i klasnog simbola te tako “objasniti” propast srednje klase i tradicionalističke (religijske) ideje. Štaviše, Mahfuz je s njegovim likom uspostavio kompleksnu karakterizaciju religijskog lika koji se prikazivao po ustaljenoj matrici iz Huseinovih *Dana*. U romanu *Put između dva dvorca* dolazi do dublje analize *homo religiosusa*. Kao veliki majstor proze, Mahfuz nije propustio uraditi temeljitu karakterizaciju jednog od svojih najčuvenijih književnih likova.

33 Formalno Ahmed Abduldževad je glavni junak samo u romanu *Put između dva dvorca*, dok se u *Šečerani* i *Dvorcu čežnje* kazuje o njegovim sinovima/kćerkama odnosno unucima. Međutim, svi ti likovi kristališu se i identitarno realiziraju tek u odnosu na “gospodina oca”. Sam Mahfuz kazivao je da se cilj *Trilogije* ogleda u pokušaju optimalnog sagledavanja Ahmeda Abduldževada, kao egzemplara tadašnje visoke/srednje klase i njegove ostavštine.

Kada je riječ o manifestnom aspektu likova koji nose religijsku simboliku u romanu *Put između dva dvorca*, onda govorimo o “gospodinu ocu”, te, neizostavno, formalnom predstavniku vjere, šejhu Abdusamedu. Njih dvojica redovno se susreću u dućanu Ahmeda Abduldževada, koji služi kao neka vrsta ispovjedaonice ili gospodinovog čistilišta, jer šejh redovno dolazi s talismanima, uči dove za blagoslov posla, te iznalazi načine da „razumije“ Ahmedove pijanke i bludničenja, za šta kasnije biva obilno nagrađen. Osobine Ahmeda Abduldževada kao čuvara religije i tradicije najbolje su opisane riječima njegova sina Kemala, koji ga predstavlja kao „beskrajnog licemjera“ i “opakog, despotskog i nasilnog vladara”.³⁴ Šejh Abdusamed je pak reinkarnirani model religijskog prvaka iz *Dana*. Riječ je, tako, o nadobudnom, praznovjernom i krajnje neukom prodavaču religijskih izmaglica. I dok se prikazivanje šejha završava grubim opisom njegovog izgleda i “manira”, kod Ahmeda Abduldževada imamo priliku steći uvid šta se zbiva iza stereotipizirane pojave ili “krute i zastrašujuće maske oca”,³⁵ da opet citiramo Kemala. U tom smislu jako je znakovit jedan od prvih opisa susreta šejha Abdusameda i Ahmeda Abduldževada:

Šejh se nagnu natrag i zatvori na čas oči da se malo odmori, dok ga je gospodin, osmjehujući se, ispitivački posmatrao. Zatim otvori oči i obrati se gospodinu tihim glasom i novim tonom što je najavljivalo novu temu: “Ti si pame-tan čovjek, pravi muž, Ahmed, sin Abduldževadov.” Gospodin se zadovoljno osmjehnu i tiho reče: “Bože sačuvaj, šejhu Abdusamede!” Šejh ga prekinu: “Ne žuri, ljudi kao što sam ja, upućuju pohvale tek kao uvod u pravu stvar, kao ohrabrenje, sine Abduldževadov!” U očima gospodina pojavise se zanimanje i oprez i on prošapta: “Bog je dobar...” Uperivši u njega svoj debeli kažiprst, šejh ga upita gotovo prijeteći: “A šta kažeš, ti, smjerni vjernik, o svojoj strasti prema ženama?” Gospodin je bio navikao na njegovu otvorenost pa se nije uznemirio tim napadom, kratko se nasmija i odgovori: “Ja sam tu nevin. Zar naš prorok, bog ga blagoslovio, nije govorio o svojoj ljubavi prema ljepoti i ženama?” Šejh se namršti i razvuče usta, odbijajući mišljenje koje mu se nije dopalo: “Jedno je – dopušteno, a drugo je – zabranjeno, sine Abduldževadov. Jedno je brak, a drugo jurnjava za bludnicama...” Gospodin se zagleda u prazno i reče ozbiljno: “Hvala bogu, nikada nisam sebi dozvolio da povrijedim ničiju čast i ugled.”³⁶

U citiranom dijalogu najbolje se ogleda razlika u karakterizaciji dvaju likova koji simboliziraju religiju i tradiciju. Šejh obavlja rutinski zadatak, a njegov cilj je materijalna korist. Slika slična prizorima iz *Dana* kada Taha Husein govori o

34 Nedžib Mahfuz, *Kasr eš-ševk* (el-Kahire: Mektebe Misr, 1957), str. 385.

35 Mahfuz, *Kasr eš-ševk*, str. 385.

36 Nedžib Mahfuz, *Put između dva dvorca*, s arapskog preveo Sulejman Grozdanić (Sarajevo: Svjetlost, 1990), str. 58. i 59.

proždrljivim šejhovima i nezasitom efendiji i pomoćniku. Međutim, Ahmed Abduldževad nije puki i pokorni recipijent formalnih uputa oličenih u ispraznim i okoštanim floskulama, za koje je svjestan da su kazane samo zbog očekivane nagrade. Skoro neupadljivo, kroz formu prijateljskog razgovora, Ahmed Abduldževad izražava posebnu vrstu otpora šejhovim opaskama na njegove teške prijestupe. Naime, „gospodin otac“ opet progovara iz „ustaljene“ pozicije moći koja se ogleda u znanju da je „Poslanik volio žene“, te da on ustvari ne radi ništa loše, pozivajući se na to da nikada nije narušio ničiju čast i ugled. Ahmed Abduldževad možda je jedan od prvih „kompleksnih“ religijskih likova, to jest likova s dubinskom karakterizacijom. Znakovita karakteristika njegovog ponašanja jeste snažna argumentacija „nedoličnog“ ponašanja. Naime, on neprestano, u svojim monolozima ili dijalogima s porodicom/prijateljima i šejhom, iskazuje različite apologije svojih prijestupa, sve do mjere dok invalidno moralno stanje vjernika ne postane normalno ili uobičajeno. Tu će crtu Ahmed Abduldževad prenijeti na svoje potomstvo, posebno na Jasina i njegovu porodicu. Sagledavano u narativnoj cjelini *Kairske trilogije*, takav čin simbolizira moralnu degeneraciju i karakternu invalidnost koja će rezultirati propašću tradicionalne porodice ili srednje egipatske klase, što je jedna od temeljnih poanti romana. Nadalje, ovim se činom intenzivira lice-mjerna crta nosilaca religijske semantike u romanu, koja se, naposljetku, promovira u temeljnu odrednicu *homo religiosusa*, odnosno njegovu trajnu invalidnost ili, kako se u *Šećerani* kaže, „bolest za koju nema lijeka“.³⁷ Negativitet koji je uspostavljen u romanima iz prve polovine XX stoljeća sada gradira iz polja pojavnosti ili fizičke manifestacije te postaje dubinska karakteristika i inherentno obilježje religijskih likova. Tome u prilog govore sudbine Jasina, koji nastavlja bludnim putevima svoga oca (nutarnja sfera), „razblažujući“ to s privrženošću džamiji i religioznim obredima (vanjska sfera), pri čemu mu je, kao kod gospodina oca, „molitva bila duhovni alibi kojim je kretao ka sveobuhvatnoj Gospodnjoj milosti“.³⁸ Vrhunac invalidnosti pak predstavljen je u liku Jasinovog sina, odnosno Abduldževadovog unuka Radwana, koji iza religijskog paravana ima homoseksualne odnose s Abdurahim-pašom. Detaljna analiza simbolike i guste mimikrijske matrice ponašanja navedenih likova može biti predmet zasebne i mnogo duže teme.

Na kraju treba istaći da je dubinska karakterizacija Ahmeda Abduldževada doprinijela boljem uvidu u širinu moralne korozivnosti religijskih likova. Ta je korozivnost transgeneracijska, sadrži element tragičnog i fatalističkog, te dovodi do konačne propasti porodice. Muhammed Siddik primjećuje kako se u *Kairskoj trilogiji* „rječnik *retardiranosti* i *nazadnosti*, proisteklih iz ugnjetavanja, iracionalnih vjerovanja i *religijskog* sujevjerja, upotrebljava da bi se dijagnosticirale bolesti

37 Nedžib Mahfuz, *es-Sukerija* (el-Kahire: Mektebe Misr, 1961), str. 292.

38 Mahfuz, *es-Sukerija*, str. 26.

koje su zadesile kako pojedinca, tako i naciju u cjelini.³⁹ U takvom kontekstu, likovi markirani religijskom semantikom, poput Ahmeda Abduldževada, nisu samo simboli invalidnosti, nego su i jasni neprijatelji nacionalnog kolektiviteta, te se čini da za njih ne postoji nikakva šansa za (vrijednosni) preobražaj i repatrijaciju u okviru ispravnog i prirodnog, to jest sekularnog. O tome zorno svjedoči slika s kraja *Kairske trilogije* u kojoj dva Abduldževadova unuka završavaju u zatvoru, jedan kao komunista, a drugi kao pripadnik Muslimanske braće.

Narativna diversifikacija religijskog stereotipa

Simboličke koordinate vezane za religiju *homo religiosus* uspostavljene u navedenim romanima doživljavaju svoju reaktualizaciju i u brojnim drugim Mahfuzovim romanima te zbirkama priča. U njegovom složenom narativnom obilju, uglavnom susrećemo šejhove s očitom pojavnom invalidnošću ili autoritativne likove kojima vjera služi kao neka vrsta duhovnog alibija za nečasna djela. Kako se ustrajava na dvama likovima, odnosno tipovima, ovakva bi se prezentacija mogla nazvati dvotipskom ili pak dvoličnom pa bi i svojim nazivom mogla upućivati na kvalitativno središte protagonista koje nam autor predočava.

Niz fizički neuglednih šejhova oportunističkih, počevši od već spominjanog neurednog i dvoličnog Abdusameda iz *Puti između dva dvorca*, nastavlja se u većini romana, pa u istoj trilogiji, pri čemu sad u romanu *Šećerana* surećemo šejha „prljave odjeće bez boje, gadljivog lica koje su prekrivale životinjske malje“. Šejh Tevekel pripadao je „porodici koja je bila najčudnija u našoj mahali, u kojoj je on bio slijepi učač Kur’ana, rošavog lica, a pažnju bi privlačio svojim niskim rastom i ogromnom glavom“,⁴⁰ skoro isti je i šejh Afra iz romana *Saga o bijednicima*.⁴¹ Vrhunac negativnog markiranja nalazimo kod šejha Tahe, koji se u nekoliko navrata doslovno opisuje kao „nečist čovjek“.⁴² Ovo su tek neki od primjera koji prikazuju kako se u liku šejha uspostavlja model oficijelnog reprezentanta religije, koji je kasnije diseminiran u različitim Mahfuzovim romanima. Kako je riječ o monolitnom predstavljanju, pri čemu se inzistira samo na jednoj osobini koja se poopćava i predstavlja jedinku/lik u cjelini, možemo kazati da se radi o suštinski limitiranim modelima koje je autor predstavio strategijom simboličkog umanjivanja, koju Claude Levi-Strauss smatra posljedicom

39 Muhammad Siddiq, *Arab Culture and the Novel: Genre, Identity and Agency in Egyptian Fiction* (Oxfordshire: Routledge, 2007), str. 141.

40 Nedžib Mahfuz, *Sada en-nisjan* (el-Kahire: Dar eš-šuruk, 2006), str. 170.

41 Nedžib Mahfuz, *Melbeme el-harafš* (el-Kahire: Dar eš-šuruk, 2006), str. 233-250.

42 Nedžib Mahfuz, *Hammara el-katt el-esved* (el-Kahire: Dar Misr li et-tiba’a, s.a.), str. 143.

preokretanja saznanjog procesa: da bismo upoznali stvarni predmet kao celinu, uvek smo skloni da najpre upoznamo njegove delove. Otpor koji nam on pruža savladujemo dio po dio. Umanjivanjem razmera dolazi da obrnute situacije: umanjen, čitav predmet izgleda razumljiviji; kvantitativno umanjen, on nam izgleda i kvalitativno pojednostavljen. Tačnije rečeno, zbog kvantitativnog transponovanja povećava se i postaje raznovrsnija naša moć nad predmetom koji je homologan stvarnom predmetu: preko njega, ovaj poslednji možemo uzeti u ruku, izmeriti mu težinu na dlanu i obuhvatiti ga jednim pogledom.⁴³

Kad je pak riječ o drugom modelu, po uzoru na tradicionalnog „gospodina oca“ iz romana *Put između dva dvorca*, kojem je religija samo krinka, odnosno krunski dokaz njegove duboke i neizlječive duhovne pervertiranosti, i tu susrećemo panoramu likova. U romanima koje Siddiq karakteriše „idejnim ili ideološkim“⁴⁴ pojavljuju se karakterni prototipi kroz koje se propituju neke od kanonskih ideja u savremenom egipatskom društvu. Tako Ahmed Akif, kao nosilac religijskih vrijednosti, oponira marksisti Ahmedu Rašidu u romanu *Kvart Han el-Halili*. Iako dijele isto ime, simbolična su njihova prezimena pri čemu je proponent religijskog svjetonazora inertan i jalov (ar. *ʾakif*), dok je zagovornik marksizma oštrouman i na pravome putu (ar. *rāšid*). Slično je i s Maʾmunom Ridvanom i Ali Tahom u romanu *Novi Kairo*. Međutim, navedeni likovi mnogo su više služili kao sredstvo za narativnu reprezentaciju prevaziđenih religijskih ideologema i onih koji su bili anticipirani kao njihova uspješna zamjena. Mnogo dublja karakterizacija religijskih likova ovoga tipa ponuđena je u romanima *Sokak el-Midakk* i *Miramar*. Radwan el-Husejni je jedini lik u romanu *Sokak el-Midakk* koji predstavlja religiju. El-Husayni nikada nije završio formalno vjersko obrazovanje, ali je prihvatio ulogu „produhovljenog vođe“ u sokaku jer mu ništa drugo nije ni preostalo nego da prihvati slijepo vjerovanje ljudi oko njega da je „poseban“ jer se zbog prezimena veže za hazreti Huseina, unuka poslanika Muhammeda, a.s., a neki ga čak posmatraju i reinkarnacijom samog Ejuba, a.s. U romanu je predstavljena vrlo dobra karakterizacija el-Husejnijevog složenog lika te njegovih tjeskoba, što nije ni izbliza onakvo kakvim ga stanovnici sokaka zamišljaju. U pitanju je, opet, element dvoličnosti ili u najmanju ruku podvojene ličnosti. Etičke kvalitete slične el-Husejnijevim, kao i društvenu situaciju, dijeli i glavni protagonist romana *Miramar*, Amir Vadždi, koji je i narator okvirne priče romana.

Navedeni likovi mogu se dosta detaljnije analizirati u nekoj užoj studiji vezanoj isključivo za Mahfuzov narativni kosmos, a njima bi se mogli pridodati likovi poput adže Abduhua, nijemog promatrača izgubljenje generacije iz romana

43 Klod Levi-Stros, *Divlja misao* (Beograd: Nolit, 1987), str. 64-65.

44 Muhammad Siddiq, *Arab Culture and the Novel: Genre, Identity and Agency in Egyptian Fiction* (Oxfordshire: Routledge, 2007), str. 114.

Čavrljanja na Nilu, ili pak sufijskog šejha iz romana *Lopov i psi*, koji glavnom protagonistu, Saidu Mahranu, pruža tek lažnu nadu i prividni spas od režima, te brojni slični likovi u drugim romanima.

Za ovu studiju zanimljivo je da su oni skoro bez izuzetka simptom (po)greške i reprezentanti invalidnosti u društvu. Ova koncentracija negativiteta, simbolička drugosti te njihovo ritualno ponavljanje upadaju u oči i potiču brojna pitanja. Siddiq u tome smislu ima nedvojbeno uvjerenje da u samoj srži Mahfuzovog pogleda na svijet leži duboko otuđenje od svih oblika konvencionalne i institucionalne religije, „pri čemu se religija u cjelini pokazuje u najboljem slučaju kao nebitna, a u najgorem kao posve pogubna“.⁴⁵

Škakljivost i paralaksa: efekti tranzicije u narativu

Anatomija temeljnih narativa iz formativne faze savremenog arapskog romana nedvosmisleno ukazuje na konstrukciju i etabliranje religijskog kao drugosti i stereotipa. Prepoznatljiv tip *homo religiosus* u romanesknim narativima arapskih pisaca enkodiran je u prvim decenijama XX stoljeća. Analiza ovih narativa pokazuje da je navedeni tip prerastao u neku vrstu fetiša čije se predstavljanje ponavljalo do mjere kada tip ili narativni kod prerasta u identitarni kalup, koji se pak ne zadržava samo u područjima fikcije, nego se uspješno prenosi/utjelovljuje u kulturi i društvenoj zbilji. Imaginarij i društvena percepcija religijskih subjekata postali su semantički fosilizirani. Ovaj proces mnogostruko liči stanju „neprestane agonije“, koje Fanon razmatra propitujući rasizam u kulturi. U takvom se stanju, naime, nalazi kultura koju smjenjuje novi/dominantniji ideologem (u našem slučaju sekularni, a kod Fanona se radi o kolonijalnom), koji aktivno i trajno potiskuje prethodno postojeće ideologeme (religijsko i tradicionalno), koji su izgubili na jačini, značaju i vrijednosti. U tom procesu, Fanon objašnjava, „prethodna kultura koja je bila živa i otvorena za budućnost postaje zatvorena i nepromjenjiva“, a to se postiže strategijama „kulturalne mumifikacije koja dovodi do mumifikacije individualnog mišljenja“, pa u takvom kontekstu pojedinac može „evoluirati isključivo unutar okvira dominantne kulture“.⁴⁶

U prethodnim analizama jasno je da religijski subjekti pripadaju potisnutom ideologemu, da su stavljeni u stanje amorfности te da se prikazuju u zatvorenom tipu ili modelu koji se ritualno ponavlja kroz simbolički proces mumifikacije ili agoniju fiksirane narativne predodžbe. Religijski subjekt u dominantom

45 Muhammad Siddiq, *Arab Culture and the Novel: Genre, Identity and Agency in Egyptian Fiction* (Oxfordshire: Routledge, 2007), str. 113.

46 Frantz Fanon, *Toward the African Revolution*, H. Chevalier (prev.) (London: Pelican, 1970), str. 44.

kulturalnom narativu postao je kvalitativna i etička razlika *via negativa* te simbol ideološke i identitarne degeneracije.

Ne ulazeći u ocjene o (ne)svjesnosti autora koji su fosilizirali sliku religije u *homo religiosusa*, postavlja se pitanje otkud tako radikalna potreba da se jedan dio društvene i kulturne zajednice toliko marginalizira i vrijednosno kastrira. Ova slika ili bolje kazati emancipatorski zahtjev sekularnog ideologema u savremenom arapskom svijetu po mnogo čemu je paradoksalan. Naime, roman kao književnoumjetnička forma, ali i kulturalni narativ, nastao je zahvaljujući kulturalnom preporodu poznatom kao *nahda*, a koji se dešavao tokom XIX stoljeća. Najpresudnije ličnosti za pokretanje i ostvarivanje modernističkih snova *nahde* bili su duboko religiozni pojedinci poput Rifa'ata Tahtavija i Ahmeda Farisa Šidjaka (u muslimanskoj perspektivi) te Nasifa al-Jazidžija i Butrusa al-Bustanija (u kršćanskoj perspektivi). Ovi su kulturni pregaoci, književnici i intelektualci založili život kako bi arapskim svijetom potekle moderne ideje i probudile zaboravljeni društveni i kulturalni potencijal. Na zasadima njihove žrtve i doprinosa svoje su ideje i narative mogli razvijati moderni i savremeni romanopisci, među kojima i Husein i Mahfuz. U svojoj studiji upravo o čuvenim pionirima *nahde*, Fethi Radvan slikovito opisuje njihov karakter i doprinos:

Kad se promišlja o modernoj povijesti Egipta, od njenog nastanka do danas (1982), otkriva se čudesna činjenica. Naime, moderni su Egipat formirali, oblikovali, intelektualno potaknuli, djelatno nadahnuli i pokrenuli stazama preporoda (*nahda*) šejhovi s turbanima na glavama koji u ovom modernizacijskom procesu nisu odbacili svoje tradicionalno ruho. Naprotiv, oni su se čvrsto držali normi tradicionalnog života, kako privatno, tako i u javnosti. Jeli su, pili i družili se onako kako su to činili njihovi očevi i dalji preci. Pa ipak, iako su ljubomorno čuvali tradiciju i naslijeđe, ovi su šejhovi istovremeno bili i vođe modernizacijskih pokreta, marljivi pioniri slobode, lučonoše revolucije i avantgarda novog doba. Pružili su otpor i podigli oružje protiv znatno moćnijih sila. U tom hrabrom činu, oni nisu drhtali u strepnji niti odustali od svoje misije, kao što nisu podlegli strahu i predali se kompleksima manje vrijednosti.⁴⁷

Šta je pošlo krivo pa su se u sferu invalidnosti, drugosti i nepopravljivosti potisnuli negdanji reprezentanti najsublimnijih vrijednosti koji su u presudnim trenucima savjesno preuzeli ulogu modernizacije, koja se nerijetko činila protivna njihovim vrijednostima i svjetonazoru. Šta je dovelo do upitnosti i škakljivosti njihovog subjektiviteta. Vjerovatno su proponenti dislociranja religijskog u sferu neprihvatljivog postali potpuno uvjereni da je sekularno ono što je epistemološki i egzistencijalno neizbježno, pa se u takvoj ideološkoj matrici religijski akter promaknuo u

47 Fethi Ridvan, *Deur el-Emaim fi tarib Misr el-badis* (el-Kahire: ez-Zehra li el-i'lam el-arebi, 1986), str. 15.

škakljivi subjekt. Shodno tome, subjekt se transponirao u objekt, kako objašnjava Žižek, koji je i iskovao termin *škakljivog subjekta*, pri čemu „utemeljiteljska subjektova gesta jest podvrgavanje – dobrovoljno, dakako: kao što su bili svjesni i Wagner i Nietzsche, ta dva velika protivnika, najviši čin slobode sastoji se u izražavanju *amor fati*, činu prihvatanja onoga što je ionako nužno“. ⁴⁸ Religijski su subjekti u analiziranim romanima svoju suštinu stekli u „podvrgavanju nužnom“, odnosno aproprijaciji savremenoj (sekularnoj) percepciji. Na taj način oni su izgubili aktivnu djelatnost i bilo kakav vid propulzivnosti, pa čak i dinamike u narativu. Religijski subjekt izgubio je suštinu, te je predstavljen monolitno kao pojavna izvitoperenost. Subjekt je, da naglasimo, postao objekt. „Dakle, paradoks je u tome što su uloge preokrenute (u kontekstu uobičajenog shvaćanja aktivnog subjekta koji radi nad pasivnim objektom): subjekt je definiran svojom temeljnom pasivnošću, dok je objekt ono što izaziva kretanje – što škaklja.“ ⁴⁹

Postavlja se pitanje kako su ljudi koji su tradicionalno važili za elitu, a bili su, kao što smo naveli, moderna avangarda te simboli kulturnoga preporoda – naglo postali suprotnost u toj istoj kulturi. Jedan od odgovora svakako je sadržan u činjenici da se, barem kod autora savremenih romanesknih narativa, desila poetička, pa i epistemološka paralaksa, odnosno

prividno pomicanje nekog objekta (promjena njegove pozicije u odnosu na neku pozadinu), uzrokovano promjenom promatračkog položaja koja pruža novu perspektivu. Filozofski zaokret koji trebamo nadodati jest, dakako, taj da promatrana promjena nije „subjektivna“, i to usljed činjenice da isti objekt koji postoji „tamo vani“ vidimo s dva različita stajališta ili tačke gledišta. Prije je riječ o tome da su, kako bi to Hegel rekao, subjekt i objekt inherentno „posredovani“ tako da „epistemološka“ promjena u subjektovoj tački gledišta uvijek može odražavati „ontološku“ promjenu u samom objektu. Ili – lacanovski kazano – subjektov je pogled uvijek već upisan u sam promatrani objekt, u vidu njegove „slijepe pjege“, onoga čega je „u objektu više od objekta samog“, tačke iz koje sam objekt uzvraća pogled. ⁵⁰

U savremenoj narativnoj sferi pozicija religijski objekt je postao škakljiv i nelagoda. Njegovo je postojanje „stršilo“ u okviru novog, dominirajućeg ideologema, te se pozicija religijskog promijenila u odnosu na politiku i ideološku pozadinu savremenog arapskog društva. Shodno tome i položaj autora narativa biva promijenjen pa dolazi do nove perspektive, pri čemu se *homo religiosus* više ne promatra kao sastavni/inherentni dio kulture, nego kao iščašenje, pa su sada nosioci religijskog

48 Slavoj Žižek, *Paralaksa*, Srećko Horvat (prev.) (Zagreb: Antibarbarus, 2008), str. 27.

49 Žižek, *Paralaksa*, str. 27.

50 Žižek, *Paralaksa*, str.27.

potencijala i semantike „tamo vani“, odnosno izvan okvira nove paradigme kulturalno-društvene normalnosti. Konačno epistemološki preobražaj vezan za autorovu tačku gledišta, koja je naglašeno sekularna, reflektuje ontološki status religijskih reprezentanta u kulturi.

Dinamika paralakse ne primjećuje se samo u pojedinim tekstualnim prostorima koji reflektiraju novi ideologem. Ona je prisutna na razini cijelog kulturalnog konteksta. Naime, središnji kulturalni i društveni narativi, među njima i savremeni romani, postali su reprezentanti sekularnog kao supstituta religijskog, dok je sekularna ideologija postala heliocentrična srijeda kulture i društva općenito. Promatrano u ključu paralakse, imaginarni promatrač (novokonstruisane) zbilje, kako iz pozicije označitelja, tako i iz sfere recipijenta, svoju ideološko-epistemološku percepciju započinje iz heliocentričnog jezgra Kulture oličene u modernističko-sekularnom idiolektu, te posredstvom semiotičkog instrumentarija oblikuje predstave društvene zbilje ili centar idejne geografije. Semiotički instrumentarij ustvari je složeni proces kulturalne deskripcije i ideološkog natkodiranja koji prethodi socijalizaciji, i upravo u ovome procesu savremeni roman ima jednu od ključnih uloga. Kroz ove romane obznanila se religijska drugost i to poznatom strategijom u kojoj se *homo religiosus* „odriče središnje i magistralne pozicije u konvencionalnom diskursu, te za to zauzvat dobija neku vrstu kontakta sa svijetom“.⁵¹

Ukratko, crno-bijela slika društvenih subjekata i objekata u savremenom arapskom romanu, odnosno njegovoj formativnoj fazi kod Huseina i Mahfuza, etablirana je u postpreporodno doba, kada je denunciiran predmoderni ideologem koji je barem po formi poistovjećivan s religijom. Nakon identitarne i političke smetenosti, pojavila se nova dominantna ideologija, odnosno konstruiran je „novi označitelj, poznati ‘prošivni bod’, koji iznova stabilizira situaciju i čini je čitljivom“.⁵² Romanesknii narativi Huseina i Mahfuza zrcale poetiku tog „prošivnog boda“ ili nadređenog označitelja u kulturi „koji odjednom nered pretvara u red, u ‘novu harmoniju’, kao što bi to rekao Rimbaud“.⁵³

Osim što otkriva genezu ovakvih simboličko-ideoloških učitavanja, te prokazuje arhitekturu uspostave i diseminacije prošivnih romanesknh narativa, ova studija, bez namjere da se upušta u etičke i političke apologije ili valorizacije novog ideologema, nastoji potaknuti pitanja o posljedicama paralaktičkog kretanja u semantici kulture, te o dometima unifrome reprezentacije religije u savremenim romanima ili drugosti. U tom kontekstu ne mogu se izbjeći promišljanja o apsolutizaciji narativa i simbola koji ustvari za sebe bezrezervno tvrde da su denuncijatori predmodernog autoritarijanstva u kulturi. Da li je odveć retorički

51 Wendy Harding i Jacky Martin, *Beyond Words: The Othering Excursion in Contemporary American Literature* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007), str. 30

52 Žižek, *Paralaksa*, str. 50.

53 Žižek, *Paralaksa*, str. 50.

pitati se da li je sekularna revolucija „pojela“ svoje reprezentante ili djecu? Ili, da li je borba protiv autoritativnog i represivnog doživjela svoj konceptualni obrat? Da li se desila „transsupstancijalizacija“ nelagodnog objekta pa se „običan objekt“ pretvara u „žarište libidinalne investicije“⁵⁴ u ideološkom značenju.

Nadalje, mnogostruko je važno pratiti sudbinu kastriranog subjekta. Naime, šta se dešava s onim što je označeno kao nepopravljivo i kulturalno nelagodno, pa je usljed te demarkacije (ne)svjesno gurnuto u stanje/područje kontrakulturalnog. Da li je ono drugo u stanju drugosti priskrbilo subverzivnu moć kontrakulturalnih fenomena? Kako se ta moć manifestirala u arapskoj kulturi i društvu?

Navedena pitanja iziskuju dodatne studije. Ovaj je rad ukazao na neuralgične tačke i semantičko-simboličke orijentire kompleksnog područja analize kulturalnih narativa, ali je istovremeno pozvao na intrakulturalno i introspekcijsko propitivanje etabliranih simboličkih predstava u tim narativima.

Završna razmatranja

Analizirani autori u svojim su romanima (ne)svjesno kazali da se sav svijet okreće, dok isključivo religijski entiteti, psihologija tih likova i slika njihovih zajednica bivaju zaleđeni u vremenu ili u ideološkoj slici. U njihovim narativima taj fenomen nije problematiziran, kao ni učinci te fosilizirane pozicije u kulturi. Čini se kao da likovi koji su odlučili ili morali ostati vjernici nisu imali priliku ili pravo na scenarij, nego na zatečeno stanje. Nakon čitanja ovih romana, stječe se osjećaj da u njima nedostaje slika u kojoj bismo mogli saznati šta se desilo u nekom novom svijetu u kojem se čitava društvena klasa našla u drugačijoj okolini pod stigmom drugosti. Crne rupe ovih narativa kriju se u toj „alopatrijskoj specijaciji“, odnosno neizrečenom svijetu razvoja i dostignuća u okvirima izmještenosti, relociranosti i ideološkog odmaka.⁵⁵

U ovom sam radu nastojao kazati kako se pri analizi narativnih praksi neprestano mora „bdjeti nad odsutnim značenjem“,⁵⁶ kako je to zamišljao Blanchot, odnosno da je nužno promišljati o onim prazninama ruptur i tišinama u crnim rupama konstruiranih značenja i simbola. Nadalje, čuveni Herbert Marcuse, davno je upozorio na opasnost jednodimenzionalno predstavljenog ili konstruiranog čovjeka, te je snažno naglašavao ulogu umjetnosti/književnosti u procesu razotkrivanja potisnutog, prepoznavanju vrednota razlike i etičkom imperativu

54 Žižek, *Paralaksa*, str. 28.

55 Opširnije o ovoj temi pogledati u: Nadežda Čaćinović, *Uvod u filozofiju književnosti* (Zagreb: Leykam International, 2017), str. 57.

56 Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, Ann Smock (prev.) (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), str. 48.

pronalaženja alternative. A sve to može se ostvariti ukoliko se izborimo protiv sveprisutne redukcije čovjeka na samo jednu dimenziju.⁵⁷

U romanesknim narativima Nedžiba Mahfuza i Tahe Huseina religijski likovi predstavljaju reziduum anahronih uvjerenja te simbole prevaziđenih vrijednosti. Ovakve predodžbe svakako imaju ozbiljna utemeljenja u savremenom društvenom kontekstu. Nesumnjivo je da je veliki broj učenjaka i ljudi koji su predstavljali religiju ogrezao u konzervativizmu te da je vjeru pretvorio u sredstvo života i polugu moći. Međutim ono što je „škakljivo“ u ovoj fiksiranoj slici jeste činjenica da ne postoje nikakvi drugi reprezentanti religije, niti da je moguće da se progovara o „običnom vjerniku“ i svim njegovim unutarnjim turbulencijama usljed najezde desakralizirane modernosti u njegovu stvarnost i okolinu. Dakle, vidljivi problem s ovim predodžbama krije se u njihovoj radikalnoj jednoličnosti, koja prerasta u stereotipe prema kojima religijski likovi/reprezentanti nemaju pravo da se razvijaju, a nekamoli da napreduju u promijenjenim okolnostima. Čini se da svijet takvih nutarnjih kriza, preobraženja i (ne)razrješenja predstavlja nepravedno zanemarenu psihološku i *pripovijednu Atlantidu* arapske savremenosti. Štaviše, u tome se bez sumnje krije ogromno romaneskno i kulturalno blago, koje se tek, čini se, treba otkrivati i pokazivati, a ne potiskivati u sfere *tabua* unutar progresivno-modernističke ideološke matrice. Dakle, ovdje nije riječ o apologiji religijskog ili tradicijskog, nego o prepoznavanju upečatljive monolitnosti koju mnogi intendirano previđaju. Jednolično i pravolinijsko predstavljanje religijskog subjekta/objekta vodi ka trajnoj stigmatizaciji u sekularnim okvirima nepoželjnog dijela zajednice ili društva, što je u konačnici mnogostruko pogubno, čak i kada se previdi činjenica da je monolitnost općenito jedna od zornih metafora smrti književnosti.

Konačno, u radu sam analizirao niz narativnih predodžbi u savremenom romanu i načinio određenu vrstu arhive kodiranih reprezentativnih obrazaca i kalupa kada je riječ o religiji i *homo religiosusu*. Ovaj naročiti narativni arhiv trasirao je *mainstream* sliku vjernika u društvu, dakle, prelio se iz jedne vrste kanonskog teksta u druge medije i forme, pa čak postao i politička praksa (za vrijeme Nase-
ra, Sadata i Mubaraka i Sisija). Nisam proučavao motive pisaca ovakvih autora i njihovu očitu, kako to Pascale Casanova kaže za ‘postkolonijalne smetene pisce’, „potrebu da se prilagode“ i odreknu „svega što bi neizbrisivo bilo podsjetnik na distancu od centra“ dominantnog ideologema.⁵⁸ Cilj mi je bio da propitam održivost duboko stereotipiziranog narativnog arhiva, odnosno da pokušam ustanoviti simptome kontranarativa i neuralgične tačke prećutanog, imajući na umu

57 Opširnije u: Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Oxfordshire: Routledge Classics, 2002), str. 81-92.

58 Pascale Casanova, *The World Republic Of Letters*, M. B. DeBevoise (prev.) (London: Harvard University Press Cambridge, 2004), str. 2009.

Derridinu misao da „koncept arhiva, kao i svaki drugi koncept, nužno u sebi ima jednu vrstu nepoznate težine“.⁵⁹ Ova se nepredvidiva težina pokazuje na ranije spomenutim kontrastereotipnim prevojima ustaljenog narativnog/društvenog konstrukta ili automatizirane slike *homo religiosusa*. Nadalje, simboličko breme ovog narativnog repozitorija kulturalnih stereotipa produbljuje identitarne ruptуре u arapskom svijetu te pojačava buku savremene smetenosti i ideološkog me-teža koje svakodnevno pratimo putem medija. Da li se te ruptуре mogu smanjiti, te da li tenzije drugosti mogu biti manje razorne – samo su neka od pitanja koja želim potaknuti prezentacijom i analizom (ne)očekivano stereotipiziranih narati-va arapske kulture koji su priskrbili kanonski status. Muhammed Siddiq je u tom smislu pomalo pesimističan jer tvrdi da se „razjapljeni polaritet i prividna nepomirljivost sekularnih vrijednosti i vjerskog uvjerenja nalaze u središtu moderne arapske kulture te dalje otežavaju potragu za identitetom, u Egiptu kao i drugdje u arapskom i islamskom svijetu“.⁶⁰

Buduća istraživanja: Potencijalna geografija religijske simbolike u savremenom arapskom romanu

Nekoliko je puta u ovom radu istaknuto da on dotiče tek kanonske narative unutar formativne faze savremenog romana i to djela Tahe Huseina, u kojima se može osjetiti duh označiteljske prakse religijskog u prvoj polovini XX stoljeća, te romane Nedžiba Mahfuz, koji zrcale isti fenomen nakon Drugog svjetskog rata. Posmatrano u krupnome planu razvoja romanesknih narativa, ovaj je rad ponudio *in medias res* interpretaciju savremenog romana. Buduća istraživanja ovog fenomena mogu podjednako zahvatati prvotnu geografiju arapskoga romana odnosno pionirsku fazu s početka XX stoljeća te djela Džurdži Zejdana, Muhammeda el-Muvejlhija, M. H. Hejkela, Mahmuda Tahira Lašina, Jahje Hakkija i drugih autora iz ovog perioda. U ovim se djelima može analizirati neposredni odgovor na „uvezenu percepciju“ religije kao poraženog takmaca u sferi društvenih ideologema. Nasuprot tome, potrebno je analizirati pisce koji su koincidirali s Mahfuzovom dominacijom, ali i „postmahfuzijansku“ eru, te reprezentacije religijskog u generaciji koja je uslijedila nakon odlaska jednog od najvećih arapskih romanopisaca. U tom kontekstu, posebno zanimljivim nadaju se predstavljanja religijskog u romanima sudanskih pisaca, posebno Tajjiba Saliha, te etiopskog autora Hadži Džabira, u kojima se slika religijskog pluralizira, te transponira u prostore „duhovnog safarija“. Prezentacija religijskih likova u ruhu historijske fikcije značajan

59 Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, Eric Prenowitz (prev.) (Chicago: University of Chicago Press, 1998), str. 29.

60 Muhammad Siddiq, *Arab Culture and the Novel: Genre, Identity and Agency in Egyptian Fiction* (Oxfordshire: Routledge, 2007), str. 108.

je fenomen kod Bensalima Himmiša, Jusufa Zejdana i Muhammeda Hasana Alvana. Posebnu pažnju zaslužuju autori i romani iz prvih decenija XXI stoljeća u kojima se religijski imaginarij prelama kroz recentne revolucije, američku invaziju i bratoubilačke sukobe, poput romana Hude Berekat, Ala' el-Asvanija, Kefe Zu'bi i drugih. Naravno, buduće interpretacije treba da budu usmjerene i ka reprezentacijama religijskog prostora koji je frekventan, pa i neizbježan spacij/dekor većine savremenih romana. Tek s ovako širokim zahvatima kompleksne slike religijskog, uz detaljno predstavljanja te slike, mnogostruko bi se upotpunila analiza religijskog fenomena u savremenim arapskim narativima, te mnogo bolje približila njegova (dis)funkcija u društvenoj i kulturalnoj komunikaciji.

Literatura

- Abbott, H. Porter, *The Cambridge Introduction to Narrative* (Cambridge University Press, 2002)
- Adorno, Theodor W., *Notes To Prose* (Columbia University Press, 1991)
- el-Džabri, Muhammed 'Abid, *et-Turas we el-hadase* (Bejrut: el-Merkez es-sekafi el-arebi, 1991)
- Allan, Roger, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction* (Syracuse University Press, 1982)
- Allen, Roger, *Selected Studies in Modern Arabic Narrative: History, Genre, Translation* (Atlanta, Georgia: Lockwood, 2019)
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture* (Routledge, 1994)
- Blanchot, Maurice, *The Writing of the Disaster*, Ann Smock (prev.) (University of Nebraska Press, 1995)
- Casanova, Pascale, *The World Republic Of Letters*, M. B. DeBevoise (prev.) (London: Harvard University Press Cambridge, 2004)
- Čaćinović, Nadežda, *Uvod u filozofiju književnosti* (Zagreb: Leykam International, 2017)
- Derrida, Jacques, *Archive Fever: A Freudian Impression*, Eric Prenowitz (prev.) (University of Chicago Press, 1998)
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, Alan Bass (prev.) (London: Routledge Classics, 2001)

- Fanon, F., *Toward the African Revolution*, H. Chevalier (prev.) (London: Pelican, 1970)
- Gerth, H. H. i Wright Mills, C. (ur.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (Routledge, 1991)
- Harding, Wendy i Martin, Jacky, *Beyond Words: The Othering Excursion in Contemporary American Literature* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007)
- Husein, Taha, *Mustakbel es-sekafe fi Misr* (el-Kahire: Muessese el-Hindavi li et-te'lim ve es-sekafe, 2014)
- Husein, Taha, *el-Ejjam*, Ḥusayn, Ṭāhā, *al-'Ayyām* (el-Kahire: Muessese el-Hindavi li et-te'lim ve es-sekafe, 2013)
- Husein, Taha, *Dani*, Esad Duraković (prev.) (Sarajevo: Svjetlost, 1998)
- Levi-Stros, Klod, *Divlja misao* (Beograd: Nolit, 1987)
- Lewis, Pericles, *Religious Experience and the Modernist Novel* (Cambridge University Press, 2010)
- Mahfouz, Naguib, *Reflections of a Nobel Laureate 1994–2001* Muhamed Salamawy (ur.) (Cairo: The American University Press in Cairo, 2001)
- Mahfuz, Nedžib, *Hammarā el-katt el-esved* (el-Kahire: Dar Misr li et-tiba'a, s.a.)
- Mahfuz, Nedžib, *Melheme el-harafiš* (el-Kahire: Dar eš-šuruk, 2006)
- Mahfuz, Nedžib, *Kasr eš-ševk* (el-Kahire: Mektebe Misr, 1957)
- Mahfuz, Nedžib *Sada en-nisjan* (el-Kahire: Dar eš-šuruk, 2006)
- Mahfuz, Nedžib, *Put između dva dvorca*, s arapskog preveo Sulejman Grozdanić (Sarajevo: Svjetlost, 1990)
- Mahfuz, Nedžib, *es-Sukerijja* (el-Kahire: Mektebe Misr, 1961)
- Malti-Douglas, Fedwa, *Blindness and Autobiography: Al-Ayyam of Taha Husayn* (Princeton University Press, 1988)
- Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Routledge Classics, 2002)
- Merleau-Ponty, Maurice, *The Prose of the World*, John O'Neill (prev.) (Evanston: Northwestern University Press, 1973)
- el-Mesiri, Abdulvehhab i et-Turejki, Fethi, *el-hadase ve ma be'ade el-hadase* (Dimišk Dar el-fikr, 2003)

- Moosa, Matti, „Naguib Mahfouz: Life in the Alley of Arab History“, *Georgia Review* 49:1 (proljeće 1995)
- Philips, Christina, *Religion in the Egyptian Novel* (Edinburgh University Press, 2019)
- Ridvan, Fethi, *Devr el-Emaim fi tarih Misr el-hadis* (el-Kahire: ez-Zehra li el-i'lam el-arebi, 1986)
- Rodenbeck, John (ur.), *Reading Egypt, Literature, History and Culture* (Cairo: The American University Press in Cairo, 2000)
- Selame, Muhammed Ali, *Nemuzedž eš-šahsijje ed-dinijje fi rivajat Nedžib Mahfuz* (el-Iskenderijje: Dar al-wefa li ed-dunya, 2007)
- Siddiq, Muhammad, *Arab Culture and the Novel: Genre, Identity and Agency in Egyptian Fiction* (Routledge, 2007)
- Slavoj Žižek, *Paralaksa*, Srećko Horvat (prev.) (Zagreb: Antibarbarus, 2008)
- Taha, Abdurahman, *el-Hadase ve el-mukaveme* (Ribat: Maktabat Mu'min Quraysh, 2007)
- Taha, Abdurahman, *Ruh el-hadase: el-medhal ila te'sis el-hadase el-islamijje* (Dar el-Bejda: el-Merkez es-sekafi el-arebi, 2006)
- Williams, Raymond, *Problems in Materialism and Culture* (London: Verso, 1980)

The Image of Religion in the Contemporary Arabic Novel

Abstract

This paper analyses the narrative representations of religious agents in the contemporary Arabic novel. Contextualizing the domain of the religious in its fragile ideological age, or within the dominant secular matrix, the paper locates the established religious topoi in the contemporary novel as an effective cultural narrative. Within the framework of literary criticism and theoretical models, the paper offers the interpretation of the genesis of fixation, otherness and stereotypes in the images of religious characters. Central analysis is devoted to the novels of Taha Hussein and Naguib Mahfouz, which are considered the best representatives of literary narratives in the period between the 1930s and 1990s. The paper discusses the monolithic representation of the religious, deconstructs secular stereotypes, and analyses the phenomenon of parallax and its social and cultural consequences within the aforementioned novelistic narratives.

Key words: religion, literature, novel, Taha Hussain, Naguib Mahfouz, stereotype, otherness, parallax

Autohtona islamska psihologija u bosanskom kontekstu: dostignuća muslimanskih teologa, mislilaca i psihologa

Aid Smajić i Selvira Draganović

Sažetak

Ideja *islamske psihologije* prisutna je u naučnim i akademskim krugovima Istoka i Zapada već niz godina u svojim različitim značenjima. Sa sve većim prisustvom postmodernističkih ideja u nauci i željom za kulturnom i naučnom emancipacijom bivših kolonija od njihovih kolonizatora sa Zapada, posljednjih pedeset godina ova se sintagma sve više javlja u smislu autohtone naučne paradigme u savremenoj psihologiji, koja svoje filozofske aksiome crpi iz islamskog učenja o čovjeku. Cilj ovog rada bio je utvrditi koliko i na koji su se način ovom temom bavili muslimanski autori s prostora Bosne i Hercegovine. Analiza relevantne literature govori u prilog zaključku da je izvorna islamska perspektiva u psihologiji tema koja je oduvijek bila prisutna u muslimanskim teološkim i sufijskim krugovima kod nas. Intenzivnije propitivanje moderne psihologijske teorije i prakse u svjetlu temeljnih postulata islamske antropologije, međutim, datira iz 90-ih godina prošloga stoljeća i uglavnom se tiče individualnih napora pojedinaca, islamskih obrazovnih ustanova i jednog dijela nevladinog sektora, u kojima je teško pronaći elemente koordiniranog djelovanja. Njihove aktivnosti u tom pogledu mogu se pratiti kroz nekoliko literarnih opusa, uključujući radove tradicionalne sufijske provenijencije, duhovno-psihološku misao islamskih teologa, naučne analize muslimanskih psihologa i prevodilačku djelatnost. Pritom ove aktivnosti uglavnom razjašnjavaju gradivne elemente islamske paradigme u psihologiji i islamsku koncepciju ličnosti, elaboriraju moguće modele integriranja islamskih duhovno-psiholoških pojmova ili duhovnih vježbi u psihoterapijsku praksu te prezentiraju sufijsko mišljenje i odgojno djelovanje ili psihološku misao ranih muslimanskih učenjaka. Uočene malobrojne komparativne psihološke analize

imaju metodološke elemente *islamskog filtera*, *islamske psihologije* i *komparativnog pristupa* (Kaplick i Skinner 2017) ali ne i *višerazinske interdisciplinarne paradigme* (Al-Karam, 2018).

Ključne riječi: autohtona naučna paradigma, islamska psihologija, moderna psihologija, Bosna i Hercegovina

Uvod

U odnosu na srednjovjekovno shvatanje znanosti, u 16. i 17. stoljeću čovječanstvo je svjedočilo pojavu i uspon novog i drugačijeg razumijevanja naučne djelatnosti na tlu Zapadne Evrope i Sjeverne Amerike. Od tada sve do polovine 20. stoljeća, u skladu s novom filozofijom znanosti, savremena nauka posmatrala se i prakticirala uglavnom s pozicije modernog mišljenja i epistemologije naučnog realizma. Tako shvaćena, nauka, njene metode, saznanja i dostignuća trebalo je da budu oslobođeni utjecaja *subjektivne sfere* čovjekovog individualnog i kolektivnog iskustva svekolike prirodne i društvene stvarnosti te da istom tom čovjeku isporuče autentično, pouzdano, objektivno, univerzalno važeće, primjenjivo i korisno naučno znanje o prirodi, društvu i čovjeku.

Vrijeme kada se na nauku gledalo isključivo kao na sistem općih spoznaja do kojih se prevashodno dolazi putem metodološki provedenih empirijskih istraživanja, koje su kao takve podložne kritičkom preispitivanju, već je nekoliko decenija, i čini se za sva vremena, iza nas. S postmodernim idejnim stremljenjima od polovine prošloga stoljeća i djelima poput danas nadaleko poznate knjige Thomasa Kuhna *Struktura naučnih revolucija*,¹ nekada općeprihvaćena premisa da je znanost potpuno objektivna ljudska djelatnost polahko je *izašla iz mode*. Umjesto toga, među naučnicima različitih disciplinarnih usmjerenja, ako ne prevladava, jednako je prisutan stav da su naučne teorije i spoznaje u manjoj ili većoj mjeri uvjetovane individualnim sklonostima i vrijednostima pojedinca i kulturno-historijskim datostima društvenog okruženja iz kojih potječu. Za radikalnu postmodernu misao, jednom riječju, postojanje krajnje Istine i mogućnost nepristrasne spoznaje stvarnosti uveliko su bile povijesne zablude, a objektivni dokazi samo oblici persuazije korišteni da uvjerljivo predstavimo ono za što tvrdimo da

1 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962). Kuhn u ovoj, po nekima jednoj od najutjecajnijih knjiga 20. stoljeća, uvjerljivo demonstrira kako su naučne paradigme kao sistemi teorijsko-metodoloških principa i smjernica u skladu s kojim svaki naučnik prakticira svoju nauku neminovno uvjetovani prevladavajućim idejama i vrijednostima vremena i prostora u kojem data znanstvena zajednica djeluje. Za važnost ovog djela vidjeti *New York Times Literary Supplement*, podatak dostupan na: <http://anzlitlovers.com/2009/08/04/the-tls-100-most-influential-books-since-ww2/>, pristupljeno 30. januara 2021.

je istina. Ovo je uvjerenje posebno brzo zaživjelo među naučnicima društvenog naučnog usmjerenja i u onim područjima nauke koja su se bavila problemom čovjeka, njegove svijesti i društvenosti te pojavama koje su izmicale konačnom opisu i objašnjenju zasnovanom na univerzalnim naučnim kategorijama i nepokolebljivim zakonomjernostima utjecaja temeljnih sila, odnosno tamo gdje je postalo jasno da se prirodno-znanstvena metodologija utvrđivanja istine ne može doslovno i kruto primijeniti na izučavanje specifično ljudskih fenomena.²

Pored toga, postmoderna kulturna revolucija iz 60-ih godina prošloga vijeka vremenski se podudarila s aspiracijama koloniziranih naroda za kulturnom i naučnom emancipacijom od hegemonije i sociocentrizma zapadnoevropskih i sjevernoameričkih društava i njihove *nove* nauke.³ Ova stremljenja posebno su došla do izražaja u kontekstu društvenih i humanističkih nauka, uključujući i savremenu psihologiju, čije su filozofske postavke, teorije, metodologija, saznanja i dostignuća bili *opterećeni* idejno-historijskim iskustvom i nasljeđem zapadnog kulturno-civilizacijskog kruga. Otpor sociocentrizmu zapadnoevropske i sjevernoameričke psihologije među istočnjačkim narodima bio je posebno izražen iz dva dodatna razloga. Prvi se ticao činjenice da je psihologija u suštini istovremeno i *deskriptivna* i *preskriptivna* nauka, koja shodno predmetu svog interesovanja zalazi u najdublje slojeve čovjekovog bića i najintimnije segmente njegovog života te sukladno svojim *saznanjima* utvrđuje simptomatologiju, kategorije i granice (ab)normalnih i (ne)primjerenih oblika doživljavanja, svijesti i ponašanja i iste kao takve, nadalje, snagom svoje naučne reference (de)afirmira ne samo u krugu uže naučne zajednice psihologa već i u široj javnosti. Moderna psihološka znanost, drugim riječima, posjeduje simbolički i infrastrukturni kapacitet da usmjerava i oblikuje bazični identitet i kulturu savremenog čovjeka i društva. Drugi razlog pak tiče se tzv. *teorijske razmrvljenosti* današnje psihologijske i psihoterapijske scene,⁴ odnosno činjenice da psiholozi u proteklih 150 godina, koliko je proteklo od vremena kada je psihologija utemeljena kao znanstvena disciplina, nisu uspjeli ostvariti ideal modernog shvatanja razvoja nauke, tj. kroz jednu *veliku* teoriju, teorijski sistem i školu psihologije ujediniti i objediniti psihologijsku teoriju i

2 Vidjeti naprimjer Collin Robson, *Real World Research: A Resource for Users of Social Research Methods and Applied Settings* (UK: John Wiley and Sons Ltd., 2011), str. 13-40.

3 Anthony J. Marsella, „All Psychologies are Indigenous: Reflections on Psychology in a Global Era“, *Psychology International* (decembar 2013), dostupno na: <https://www.apa.org/international/pi/2013/12/reflections#:~:text=While%20the%20term%20%E2%80%9Cindigenous%E2%80%9D%20is,they%20arise%20and%20are%20sustained>, pristupljeno 25. januara 2021. Postmoderna idejna stremljenja nerijetko su nailazila na snažno protivljenje i žestoku osudu tadašnje intelektualne i šire javnosti i na Zapadu i na Istoku, pogotovo u pogledu naglašenijeg moralnog relativizma koji je ova kulturna epoha sukladno svojoj unutarnjoj logici nužno zagovarala u sferi etike i morala. To, međutim, iste ove kritičare nije spriječilo da iskoriste prostor koji je postmoderno mišljenje otvorilo za autohtono, domicilno razumijevanje i prakticiranje društvene nauke i za inicijative ove vrste.

4 O tome više vidjeti Anđelko Domazet, „Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga“, *Filozofska istraživanja*, 27:2 (2007), 261-278, posebno str. 262.

praksu. To je, između ostalog, u konačnici dovelo do pojave i snažnog uspona tzv. pokreta za autohtone psihologije (engl. *indigenous psychologies*).⁵ Osnovni cilj ove inicijative jeste pokušati opisati i objasniti psiho-socijalne pojave na način na koji su one prisutne u svom kulturološkom kontekstu, ne primjenjujući pritom nužno u njihovom razumijevanju opisne kategorije i eksplanatorne mehanizme preuzete iz psiholoških dostignuća dominantne zapadnoevropske i sjevernoameričke psihologije.⁶

Imajući u vidu kazano, samo je bilo pitanje vremena kada će se na savremenoj psihologijskoj sceni pojaviti inicijative za novim psihologijama s religijskim prefiksom, uključujući i *islamski*. To se u konačnici i desilo 70-ih godina prošloga stoljeća s pojavom pokreta za integraciju savremene psihologije u islamski svjetonazor. Od tog vremena do danas na globalnom nivou napravljen je značajan iskorak u razradi psihološke (meta)teorije i prakse iz perspektive islamskog učenja odnosno u afirmaciji tzv. *autohtone islamske psihologije*. Cilj ovog rada jeste da se na osnovu dostupne literature pruži kraći prikaz i prigodni osvrt na ostvarenja i doprinos muslimanskih autora, više negoli opća i kritička evaluacija njihovog rada, na prostoru Bosne i Hercegovine (BiH) jer je analiza trenutnog stanja preduvjet za bilo kakvu smislenu projekciju budućeg razvoja na ovom polju. U toj nakani krije se, smatramo, i suštinski značaj i glavni doprinos ove studije.

1. Kratki prikaz ideje o modernoj *islamskoj psihologiji*

Temeljni izvori islama Kur'an i sunnet obiluju opisima i objašnjenjima ljudske prirode i ponašanja.⁷ Kad je riječ o Kur'anu kao doslovnoj Božijoj objavi, naprimjer, veliki muslimanski mislilac i teolog Fazlur Rahman ide tako daleko da tvrdi da je cilj Kurana „čovjek i njegovo ponašanje, a ne Bog“.⁸ Stoga ne iznenađuje

5 O snazi ovog uspona govori i postojanje *Sekcije za autohtonu psihologiju* (engl. *Task Force on Indigenous Psychology*) pri 32. odjelu Američke asocijacije psihologa, najprestižnijeg udruženja psihologa u svijetu. Vidjeti na: <http://www.indigenoupsych.org/index.html>, pristupljeno 25. januara 2021.

6 Za više o postavkama i značenju *autohtone psihologije* vidjeti Marsella, „All Psychologies are Indigenous“, dostupno na: <https://www.apa.org/international/pi/2013/12/reflections#:~:text=While%20the%20term%20%E2%80%9Cindigenous%E2%80%9D%20is,they%20arise%20and%20are%20sustained,> pristupljeno 25. januara 2021, a posebno Uichol Kim, „Indigenous Psychology: Science and Application“, u *Applied Cross-Cultural Psychology*, Richard W. Brislin (ur.) (London: Sage Publications, 1990), 142-160.

7 Na tragu upravo ove teze sudanski psiholog Osman Nedžati, naprimjer, napisao je svoja djela *Kur'an ve 'ilm en-nefs* (Kairo: Dar eš-šuruk, 1989) i *el-Hadis en-Nebevi ve 'ilm en-nefs* (Kairo: Dar eš-šuruk, 1988).

8 Fazlur Rahman, *Glavne teme Kur'ana* (Sarajevo: El-Kalem i Centar za napredne studije, 2017), str. 28.

iznimno veliko interesovanje muslimanskih mislilaca i uleme tokom cijele predmoderne povijesti za učenje islama o čovjeku.⁹

Ideja o *islamskoj psihologiji* kao autohtonoj naučnoj paradigmi u savremenoj psihologiji pak novijeg je datuma. Njeni počeci obično se vežu s pojavom šireg reformatorskog pokreta za integraciju modernog znanja u islamski svjetonazor iz 70-ih godina prošloga stoljeća.¹⁰ Osnovna zamisao ove inicijative, jednostavno kazano, bila je želja za kritičkim preispitivanjem i primjerenim revidiranjem ostvarenja moderne zapadnoevropske i sjevernoameričke psihološke znanosti iz perspektive i u svjetlu islamskog učenja o čovjeku, a koja je među muslimanskim psiholozima, misliocima i naučnicima različitih disciplinarnih usmjerenja pobudila ogromno interesovanje.¹¹ O islamskoj psihologiji danas uglavnom se govori kao o pokretu. Iako ne manjka pokušaja njenog definiranja kao znanstvene discipline,¹² u pogledu njenog naučnog određenja i sistematske operacionalizacije muslimanski

-
- 9 Među klasičnom islamskom ulemom teško je pronaći učenjaka koji u nekoj mjeri i na neki način u svojim radovima nije tematizirao i tretirao pitanje islamskog učenja o čovjeku te pokušao artikulirati osnovne postulate islamske antropologije, uključujući imena poput šafijskog pravnika Ibn Hazma ez-Zahirija (u. 1064), svestranog Ebu Hamida el-Gazalija (u. 1111), hanbelijskog učenjaka Ibn Kajjima el-Dževzija (u. 1350) ili njegovog znamenitog šejha Ibn Tejmije (u. 1328). Za posljednjeg je interesantno, između ostalog, koliko ga u zapadnim naučnim i akademskim krugovima nekada jednostrano predstavljaju kao gorljivog tradicionalistu i smrtnog neprijatelja tesavvufa, ne uzimajući u obzir njegovo ukupno djelo i općenito stav o sufijskoj misli i praksi te činjenicu da je i sam bio član kaderijskog tarikata. Vidjeti naprimjer M. Abdul Haq Ansari, „Ibn Taymiyyah and Sufism“, *Islamic Studies*, 24:1 (1985), 1-12.
- 10 Za više o povijesti i glavnim idejama ovog pokreta vidjeti Aid Smajić, „Projekat *islamizacije znanja*: osnovne ideje, razvoj i trenutno stanje“, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, 16 (2012), 253-268. Za kraći prikaz inicijativa za kritičkim propitivanjem ostvarenja moderne psihologije u okviru drugih religijskih tradicija vidjeti naprimjer Aid Smajić, „Religija u susretu sa savremenom psihologijom: iskustvo Katoličke crkve“, *Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju*, 4:1 (2017), 7-26.
- 11 U prilog ovoj tvrdnji govore, između ostalog, organizacija mnogobrojnih naučnih skupova o islamskoj psihologiji i psihoterapiji, objavljivanje značajnog opusa literature te, u konačnici, pokretanje istoimenih međunarodnih časopisa i udruženja. Ilustracije radi, ovdje ćemo spomenuti konferenciju *Nedvet 'ilm en-nefs vel-islam*, koja je održana 1978. godine u Rijadu (Saudijska Arabija), *Ehbas nedwet 'ilm en-nefs*, zbornik radova objavljen na tragu istoimene konferencije održane u Kairu 1989. godine u organizaciji Međunarodnog instituta za islamsku misao (engl. *International Institute of Islamic Thought – IIIT*) (Virginia: IIIT, 1993), naučni skup pod naslovom *National Seminar on Islamization of Psychology* upriličen u decembru 1996. u Kuala Lumpuru u suorganizaciji IIIT-a i Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji (IIUM) te *International Seminar on Counseling and Psychotherapy: An Islamic Perspective* održan u augustu 1997. u Kuala Lumpuru pod pokroviteljstvom IIIT-a i IIUM-a. Pored radova Nedžatija navedenih u fusnoti 9, od literature se mogu izdvojiti pojedina, iz perspektive današnjice, već klasična djela kao što su: Malik Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists* (London: MWH, 1979), Syed Azhar Ali Rizvi, *Muslim Tradition in Psychotherapy and Modern Trends* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989), *Qur'anic Concepts of Human Psyche*, Zafar Afaq Ansari (ur.) (Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Institute of Islamic Culture, 1992), Osman Nedžati, *ed-Dirasat en-nefsaniyye 'inde el-'ulema' el-muslimin* (Kairo: Dar es-šuruk, 1992), Zubejr Bešir Taha, *'Ilm en-nefs fi et-turas el-'arebi el-islami* (Hartum: Univerzitet Hartum, 1995) te Abdullah Nasir es-Subejh, *Temhid fi et-Tesil: Ru'je fi et-tešil el-islami li 'ilm en-nefs* (Rijad: Dar Išbilija, 1999). Za recentn(ij)e publikacije vidjeti <https://www.islamicpsychology.org/iaip-articles-books>, pristupljeno 25. januara 2021. Za časopis i udruženje Međunarodne asocijacije islamske psihologije (engl. *International Association of Islamic Psychology*) vidjeti <https://www.islamicpsychology.org/publication> i <https://www.islamicpsychology.org/>, pristupljeno 25. januara 2021.
- 12 Za kraći prikaz pojedinih definicija islamske psihologije i pokušaj njihove sistematizacije vidjeti Carrie Y. Al-Karam, „Islamic Psychology: Towards a 21st Century Definition and Conceptual Framework“, *Journal of Islamic Ethics*, 2 (2018), 97-109.

teoretičari i naučnici nisu postigli konsenzus pa je način njenog definiranja uglavnom bio uvjetovan predmetom užeg interesovanja datog pojedinca. Stoga, pojedini autori s pravom predlažu da se za ovaj pokret umjesto toga koristi izraz *islam i psihologija* (engl. *Islam and psychology*),¹³ *muslimanska psihologija* (engl. *Muslim psychology*)¹⁴ ili *islamska perspektiva u psihologiji*.¹⁵ Ovim zamjenskim pojmom obuhvatila bi se ukupna ostvarenja muslimanskih autora u tumačenju gradivnih elemenata islamske paradigme u psihologiji (npr. islamsko učenje o *fitri* ili čovjekovoj primordijalnoj prirodi, *tevhid*, *takvaluk*, *tevba* ili *džihad en-nefs*), islamske koncepcije ličnosti (npr. *ruh*, *kalb*, *‘akl*, *nefs*, *ihsas* ili *irade*), modela integriranja islamskih pojmova ili duhovnih vježbi (npr. *ziker* ili *rukja*) u psihoterapijsku praksu, te u elaboraciji sufijskog mišljenja i odgojnog djelovanja ili psihološke misli kod ranih muslimanskih učenjaka.¹⁶

U pokušaju da sistematiziraju ovaj raznoliki doprinos muslimanskih mislilaca različitih naučnih interesovanja, Kaplick i Skinner, u dijelu koji se tiče njegovog pozicioniranja u odnosu na modernu psihologiju, predlažu njegovu kategorizaciju u tri pristupa – pristup *islamskog filtera*, pristup *islamske psihologije i komparativni pristup*. U okviru prvog, moderna psihologija kritički se propituje iz perspektive islamskog učenja o čovjeku ali u okviru naučne paradigme zapadne psihološke znanosti, pri čemu se identificiraju njihovi zajednički elementi i uzajamne kontradiktornosti. Suštinski, ovdje je osnovna namjera pokušati utvrditi univerzalno važeće elemente savremene psihološke znanosti i *profiltrirati* ih, odnosno odvojiti od njenih kulturološki uslovljenih dimenzija, potencijalno oprečnih islamskom učenju o čovjeku. Protagonisti drugog pristupa nastoje pak afirmirati psihološku misao muslimanskih učenjaka iz ranog perioda islama, jer smatraju da njihovo duhovno-psihološko nasljeđe predstavlja autentično islamsko razumijevanje čovjekove prirode, derivirano iz izvora islama unutar, u to vrijeme, izvornog i kulturološki nekontaminiranog islamskog društveno-idejnog prostora.¹⁷ Treći pristup, na kraju, uglavnom pokušava identificirati zajedničke elemente između islamske psihološke tradicije i savremene zapadnoevropske psihologije, svodeći ih u pravilu na istovrsne ekvivalente. Zbog toga se ovom metodološkom pristupu nerijetko spočitava isuviše pojednostavljen odnos prema ovoj temi, koji teško

13 Vidi Paul M. Kaplick and Rasjid Skinner, „The Evolving Islam and Psychology Movement“, *European Psychologist*, 22:3 (2017), 198-204.

14 Abdallah Eric D. Rothman, „Building an Islamic Psychology and Psychotherapy: A Grounded Theory Study“, neobjavljena doktorska disertacija (Kingston University London: Odsjek za psihologiju, 2019), str. 47.

15 Naved Iqbal i Rasjid Skinner, „Islamic Psychology: Emergence and Current Challenges“, *Archive for the Psychology of Religion*, January 2021, str. 6, dostupno na: https://www.researchgate.net/publication/348352008_Islamic_psychology_Emergence_and_current_challenges, pristupljeno 25. januara 2021.

16 Al-Karam, „Islamic Psychology“, str. 98.

17 Kao klasični primjer prvog pristupa, naprimjer, obično se navodi Ebu Hamid el-Gazali (u. 1111), a kao njegov savremeni protagonist prof. Malik Badri (u. 2021), dok se Rasjidu Skinneru obično pripisuje ovaj drugi metodološki pravac. Za više vidi Kaplick and Skinner, „The Evolving Islam and Psychology Movement“, str. 200-201.

da doprinosi konceptualnom razvoju islamske paradigme u naučnoj psihologiji. Štaviše, želi se kazati da on *osiromašuje* islamsko pojmovlje i zanemaruje njegove suštinske specifičnosti, što u konačnici dovodi do potcjenjivanja i obezvređivanja islamske psihološke tradicije.¹⁸

Posljednje i, vjerovatno, najviše dostignuće u poblizem i naučno relevantnom određenju islamske psihologije i njenom pozicioniranju u odnosu na savremenu psihološku teoriju i praksu jeste, čini nam se, Al-Karamin rad.¹⁹ Ova autorica, za razliku od svojih mnogobrojnih prethodnika, jasno obrazlaže metodologiju uz pomoć koje dolazi do definicije islamske psihologije u smislu systemske teorijske orijentacije u izučavanju čovjekovog psihičkog života i ponašanja. Pritom ona to radi na način razumljiv za modernu psihološku nauku o čovjeku, koji, između ostalog, podrazumijeva podvrgavanje početne teorije relevantnoj empirijskoj provjeri i njeno naknadno revidiranje u skladu s dobivenim rezultatima. Koristeći *višerazinsku interdisciplinarnu paradigmu* (engl. *The Multilevel Interdisciplinary Paradigm*)²⁰ kao teorijski i metodološki model za organiziranje, propitivanje i istraživanje autentičnog islamskog učenja kao koherentnog sistema utemeljenog u islamskoj tradiciji, ali i razumljivog za savremenu psihološku znanost, ona islamsku psihologiju definiše kao:

interdisciplinarnu nauku u okviru koje psihološke (pod)discipline i/ili njima srodne (naučne – op. prev.) discipline datu temu na naučno valjan način i na određenom nivou (analize – op. prev.) povezuju s islamskim (...) izvorima, naukama i/ili školama mišljenja, koristeći pritom različite metodološke alate.²¹

18 Kaplick and Skinner, „The Evolving Islam and Psychology Movement“, str. 200-201.

19 Vidi Al-Karam, „Islamic Psychology“, str. 99-101.

20 Izvorno nastala u okviru psihologije religije, *višerazinska interdisciplinarna paradigma* (VIP) ustvari predstavlja jedan pokušaj u pravcu razrade dinamičnog i fleksibilnog teorijskog i metodološkog modela uz pomoć kojeg bi bilo moguće premostiti *konceptualni jaz* između različitih (pod)disciplina u znanstvenom izučavanju i cjelovitom objašnjenju, u principu, jedne te iste pojave na različitim nivoima njene analize odnosno iz različitih perspektiva. Ljudsku inteligenciju, naprimjer, moguće je istovremeno promatrati iz ugla socijalne psihologije i utjecaja raznih socijalno-psiholoških faktora, s jedne strane, ali isto tako i s aspekta neuroznanosti i djelovanja urođenih, genetskih dispozicija, s druge strane. Stoga se pitanje postavlja kako uvažiti, nekada neupitna, tumačenja i saznanja ovih poddisciplina kao cjelovito integralno objašnjenje koje ne zakida nijednu pojedinačnu podoblast i njihove spoznaje, već ih objedinjava u jednu koherentnu cjelinu i sistem. U slučaju znanstveno utemeljenog impostiranja i prakticanja islamske paradigme u psihologiji, psihički život i ponašanje čovjeka, isto tako, moguće je sagledavati iz ugla teorija i saznanja savremene psihološke nauke ali i iz rakursa, u određenim fundamentalnim segmetnim bitno drukčije, duhovno-psihološke tradicije islama. Za više vidjeti Raymond F. Paloutzian i Crystal L. Park, „Integrative Themes in the Current Science of the Psychology of Religion“, u *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, Raymond F. Paloutzian and Crystal L. Park (ur.) (New York: The Guilford Press, 2005), 3-20, posebno str. 9-10.

21 F. Paloutzian i L. Park, „Integrative Themes in the Current Science of the Psychology of Religion“, str. 101-102.

Smatramo da je ovim radom iscrpljen dosadašnji angažman muslimanskih naučnika na polju znanstvenog određenja i impostiranja autohtone islamske paradigme u savremenoj psihologiji. Prethodna definicija pritom ujedno predstavlja i *posljednju riječ* u pogledu načina na koji je moguće artikulirati, prakticirati i afirmirati islamsku psihologiju i njene ranije spomenute gradivne elemente. Imajući to u vidu, u nastavku ćemo pokušati dati koncizan prikaz ostvarenja muslimanskih teologa, psihologa i drugih naučnika bliskih disciplinarnih usmjerenja ali i sufizma u BiH na ovom polju.

2. Islamska psihologija u bosanskom kontekstu

Kako to Al-Karam ispravno ističe,²² u modernoj povijesti temom islama i psihologije u kontekstu dostignuća savremene psihološke nauke bavili su se pojedinci i ustanove različitih, na prvi pogled uzajamno nepovezanih, naučnih i idejnih opredjeljenja, uključujući, ilustracije radi, psihologiju, teologiju, arapsku književnost, filozofiju, historiju, mentalno zdravlje i/ili sufizam. Stoga bi, čini nam se, ostvarenja ove vrste na prostoru BiH ovdje najprimjerenije bilo izložiti shodno ideološkom i/ili naučnom usmjerenju njihovih autora i protagonista. U tom smislu, moguće je razaznati barem četiri toka u islamskoj psihološkoj misli i literaturi kod nas, uključujući 1) bosanski sufizam i njegove sljedbenike, 2) radove muslimanskih teologa, 3) istraživanja muslimanskih psihologa, psihijatara i drugih vokacijski njima srodnih naučnih djelatnika te 4) prevodilačke aktivnosti relevantnih djela sa stranih jezika.²³

Bosanski sufizam

Općepoznato je da je sufizam u BiH prisutan od prvih dana islama na ovim prostorima. Uz iznimku jednog perioda iz vremena Socijalističke Jugoslavije, sufijfski autori i redovi, u manjoj ili većoj mjeri, ostali su aktivni sve do danas, a njihove aktivnosti u posljednjih nekoliko decenija primjetno su intenzivirane s

22 Al-Karam, „Islamic Psychology, str. 97.

23 Kako u svijetu, tako i kod nas, ovdje do izražaja dolazi disciplinarna disperziranost autora koji su se iz različitih razloga i povoda odlučili pisati ili s drugih jezika prevoditi radove o islamu i naučnoj psihologiji. Ukoliko ovdje želimo uvrstiti i prevodilačke aktivnosti, a mišljenja smo da bi trebalo, dobra ilustracija ove pojave bio bi spomenuti pionirski rad Nedžatija, *Kur'an i psihologija*, koji je na bosanski prevela Ramiza Smajić, po vokaciji arabista. Vidjeti Muhammed Osman Nedžati, *Kur'an i psihologija* (Sarajevo: Dobra knjiga, 2010). Zbog toga ovdje ponuđena klasifikacija nije sveobuhvatni, koliko prigodni i *nesavršeni* metodološki alat koji koristimo da sažeto strukturiramo razmatranu literarnu građu. Pritom, također, treba imati na umu da radove pojedinih autora možemo pronaći u više od jedne kategorije.

društveno-političkim promjenama krajem 80-ih godina prošloga stoljeća.²⁴ Tako je s vremenom nastala značajna sufijska literatura o glavnoj preokupaciji sufizma: čovjekovoj duhovno-psihološkoj konstituciji i moralu u islamskom učenju te mogućnostima i načinima njegovog duhovnog uzdizanja u cilju ostvarenja Božije blizine i zadovoljstva.

Shodno višestoljetnoj tradiciji islamskog *tesavvufa*, recentna sufijska literatura kod nas ljudsku konstituciju i njenu dinamiku obrazlaže koristeći uobičajeno islamsko-teološko pojmovlje preuzeto iz osnovnih izvora islama, Kur'ana i sunneta.²⁵ Osnovna intencija ovih radova, iako to njihovi autori nekada eksplicitno i ne ističu, jeste, između ostalog, izložiti islamsku antropologiju i psihološku metateoriju onako kako se one tradicionalno razumijevaju u sufizmu odnosno islamu.²⁶ Sukladno tome i u kontekstu teme ovog rada, njihov najveći doprinos, prema našem mišljenju, krije se upravo u nakani da predstave tesavufsko shvatanje čovjeka, pri čemu nisu opterećeni dostignućima savremene *mainstream* psihološke znanosti. Potonje, međutim, nije svojstveno svim autorima sufijske provenijencije pa kod njih pronalazimo radove koji pokušavaju ukazati na dodirne tačke i nedostajuće elemente u znanstveno-psihološkoj paradigmi čovjeka.²⁷ Oni uglavnom skreću pažnju na prednosti holističkog pristupa tradicionalne sufijske psihologije, pojašnjavajući temeljne gradivne elemente u tesavufskom shvatanju čovjeka i njegove ličnosti te moguće načine njihovog teorijskog i praktičnog integriranja sa spoznajama savremene psihologije i psihoterapije. Njihova nastojanja, međutim, uglavnom ostaju na nivou teorijske usporedbe i kritike moderne psihologije, ukazivanja na njenu nemoć da današnjem čovjeku osvijetli krajnje *staze istinske sreće* te otvorenog apela za integriranje duhovno-psiholoških kapaciteta čovjeka i, rekli

24 Za više o historiji tesavvufa u BiH vidjeti Samir Beglerović, „Tesavvuf i tarikati u Bosni i Hercegovini“, *Časopis za filozofiju i religiju Logos*, 2 (2015), str. 29-45.

25 U ovoj terminologiji pojmovi duhovno srce (ar. *kalb*), intelekt (ar. *akl*), duh (ar. *ruh*), čovjekovo „ja“ sa svojim animalnim svojstvima i težnjama (ar. *nefs*, *kuvve eš-šehve*, *kuvve el-gadab*), naprimjer, obično figuriraju kao glavni elementi u strukturi ljudske ličnosti, njene dinamike i razvoja. Vidjeti naprimjer Fejzullah Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza* (Zagreb: Tesavvuf-Islamska mistika, 1989), Salih Ibršević, *Risala: sufijski pogledi* (Sarajevo: Sufijski klub Ibn Arebi, 1999).

26 Prefiksi *sufijska* i *islamska* u kontekstu psihologije obično se u tesavufskoj literaturi koriste kao istoznačnice. Vidjeti naprimjer Edin Urjan Kukavica, „Promišljanje o duhovnosti sadašnjem vremenu“, *Živa baština*, 2:5 (2016), 113-133, str. 118.

27 Vidjeti naprimjer Kukavica, „Promišljanje o duhovnosti“, str. 113-133; Mevludin Hasanović, „Tesavvuf (sufizam; dervišluk): srce islama je nepravazidena metoda odgoja koja vodi integraciji ličnosti“, *Kelamu'l Šifā'*, 45:47 (2017), str. 32-39; Ašk Gaši i Izet Pajević, „Faze razvoja ličnosti u Tesavvufu“, u *Dubovnost i mentalno zdravlje*, Osman Sinanović, Rešid Hafizović i Izet Pajević (ur.) (Sarajevo: Svjetlost, 2002), str. 221-237; Izet Pajević i Osman Sinanović, „Utjecaj namaza na oblikovanje nekih karakteristika crta zrele ličnosti“, u *Dubovnost i mentalno zdravlje*, Osman Sinanović, Rešid Hafizović i Izet Pajević (ur.) (Sarajevo: Svjetlost, 2002), str. 237-245.

bismo, općih modela i napomena u tom pogledu.²⁸ Ovaj literarni opus stoga bi se uglavnom mogao podvesti pod spomenuti Kaplickov i Skinnerov pristup *islamskog filtera*.²⁹ Koncipiranje koherentnih teorijskih sistema čovjekove psihologije na osnovu usporedbe dodirnih i tačaka razlikovanja između savremene moderne i tradicionalne sufijske psihologije, a koji bi bili naknadno empirijski provjereni i u skladu s dobivenim saznanjima modificirani kako to predlaže Al-Karam,³⁰ ne mogu se pronaći u ovim radovima. Njihovi autori, nadalje, obično dijele ljubav prema sufijskoj misli i praksi ali se, očekivano, razlikuju u obrazovnom *backgroundu* i vokacijskom opredjeljenju, što je znakovito kada se pokuša(va) analizirati dubina i nivo na kojem se upuštaju u integrativnu komparaciju tesavufskog nauka i zapadnoevropske psihološke znanosti.³¹ U spomenutom su, vjerujemo, najvećim dijelom iscrpljena dostignuća bosanskog sufizma na polju promoviranja autohtone islamske paradigme u naučnoj psihologiji i njenog sagledavanja u svjetlu modernih psiholojskih ostvarenja i spoznaja.

Muslimanski teolozi

U širem značenju ove teme, islam i psihologija pitanje je kojem su muslimanski teolozi³² s prostora BiH posvetili značajnu pažnju. Kao i u slučaju sufizma i sufijskih redova, interesovanje za ovu tematiku kod teološkog esnafa posebno je intenzivirano s većim vjerskim slobodama krajem 20. stoljeća i naknadnim razvojem islamskog visokog obrazovanja u to vrijeme.

Među muslimanskim teolozima kod nas pronalazimo pojedince različitog obrazovnog nivoa, a shodno tome i različite načine na koje tematiziraju pitanje autohtone islamske psihologije u kontekstu modernog znanja i psihološke nauke. Oni višeg akademskog stupnja uglavnom djeluju pri islamskim visokoškolskim ustanovama pa njihov doprinos na tom polju, mišljenja smo, treba sagleda(va)ti u svjetlu njihovog naučnog³³ rada, ali i kroz prizmu njihovog učešća u nastavno-naučnom procesu i osmišljavanju nastavnih programa. Ideja i ostvarenja spomenutog pokreta za tzv. *islamizaciju* modernog znanja, pa i onog psihološkog, odnosno

28 Ovaj pristup može se primijetiti u razradi različitih tema, od utjecaja duhovnosti na mentalno zdravlje do razvoja čovjekove ličnosti u duhu tesavufskog učenja i/ili načina na koji islamska molitva, namaz, oblikuje osobine zrelog pojedinca i klanjača. Vidjeti Hasanović, „Tesavvuf (sufizam; dervišluk)“, str. 32-39; Gaši i Pajević, „Faze razvoja ličnosti u Tesavvufu“, str. 221-237; Pajević i Sinanović, „Utjecaj namaza na oblikovanje nekih karakteristika crta zrele ličnosti“, str. 237-245.

29 Kaplick i Skinner, „The Evolving Islam and Psychology Movement“, str. 200.

30 Al-Karam, „Islamic Psychology“, str. 101-102.

31 Za potvrdu ovog zaključka dovoljno je uporediti radove, naprimjer, Kukavica, „Promišljanje o duhovnosti“, str. 113-133 i Hasanović, „Tesavvuf“, str. 32-39.

32 Pod muslimanskim teolozima ovdje podrazumijevamo sve pojedince s formalnim akademskim obrazovanjem u islamskim naukama.

33 Ovdje prije svega mislimo na visokoškolske ustanove Islamske zajednice u BiH, odnosno na Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Islamski pedagoški fakultet u Bihaću i Islamski pedagoški fakultet u Zenici.

za njegovim integriranjem u islamsko učenje i svjetonazor u velikoj su mjeri bili novina za ove prostore. Elaboracija i populariziranje filozofskih postavki i ciljeva ove inicijative u BiH zasluga je pojedinaca iz islamskog teološkog intelektualnog kruga, koju ovdje također treba obznaniti.³⁴ Ovi su akademski radnici, nadalje, elaboraciju gradivnih elemenata islamske psihologije podigli na jedan viši intelektualni nivo, a to su uglavnom radili ne osvrćući se pritom na ostvarenja zapadnoevropske psihološke nauke.³⁵ Na isti način oni tretiraju i duhovno-psihološku misao islamskih klasika³⁶ kao važnu platformu za razumijevanje islamske psihološke tradicije, a samo su poneki dostignuća savremene psihologije i psihoterapije pokušali povezati s duhovno-psihološkim nasljeđem islamske klasične uleme.³⁷

Nastava, također, predstavlja važan forum unutar kojeg teolozi pri islamskim učilištima u radu sa studentima imaju priliku tematizirati pitanja vezana za širu oblast islamske psihologije. U tom kontekstu treba istaknuti postojanje značajnog broja nastavnih predmeta u okviru čijih se silabusa nužno obrađuju tematske cjeline povezane s islamskim konceptom čovjeka, njegovom duhovno-psihološkom konstitucijom i razvojem.³⁸ Pritom se ovdje nužno ne radi o, naprimjer, psihološko-pedagoškim kolegijima, već i o bazičnim islamskim disciplinama, što još jedanput potvrđuje tezu da su interesovanje za autohtonu islamsku psihologiju i relevantna teološka naučna građa u principu disperzirani u različitim islamskim naukama.³⁹ Pored toga, pojedini nastavni predmeti po svojoj naravi posebno su prijemčivi za komparativne analize tradicionalne islamske i savremene zapadne psihologije, ali mogućnosti ovih kolegija u tom pogledu, čini nam se, još uvijek

34 Vidjeti Hasan Džilo, „Koncept *islamizacije znanja* i njegove filozofske postavke“, *Znakovi vremena*, 16:59 (2013), str. 135-149 i Aid Smajić, „Projekt *islamizacije znanja*: osnovne ideje, razvoj i trenutno stanje“, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, 16 (2012), str. 252-266.

35 Vidjeti naprimjer Rešid Hafizović, *Spoznajna, prva vrijednost Islama: prilog spoznajnoj teoriji u islamu* (Sarajevo: Naučnoistraživački institut Ibn Sina, 2017); Rešid Hafizović, „Čovjek kao sveto podzemlje duha Božijeg i Njegov mikrokozmički hram“, u *Duhovnost i mentalno zdravlje* Osman Sinanović, Rešid Hafizović i Izet Pajević (ur.) (Sarajevo: Svjetlost, 2002), str. 201-219; Safvet Halilović, *Šta Kur'an kaže o čovjeku: uvod u kur'ansku antropologiju* (Sarajevo: El-El-Kalem i Centar za napredne studije, 2012) i Enes Karić, „Temeljna struktura Kur'anskog pogleda na svijet“, *Znakovi vremena: Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, 1 (1997), str. 51-85.

36 Naprimjer Nedžad Grabus, *Vjera, znanje i spoznaja* (Sarajevo: Dobra knjiga, 20014).

37 Vidjeti Aid Smajić, „Behavioral Therapy in the Works of Selected Early Muslim Scholars“, neobjavljena magistarska teza (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2003) i Aid Smajić, „Trenje asertivnosti u djelima ranih muslimanskih učenjaka“, *Novi muallim*, 20 (2004), str. 50-60.

38 Za nastavne planove i programe ovih obrazovnih ustanova te prateće silabuse vidjeti linkove kako slijedi: <https://fin.unsa.ba/prvi-ciklus/>, <https://ipf.unbi.ba/files/npp/NPP-SPDS-I-2016.pdf>, <http://www.ipf.unze.ba/odsijek-za-islamsku-vjeronauku/>, pristupljeno 25. januara 2021.

39 Ključne elemente islamske psihologije, u tom smislu, pronalazimo, u manjoj ili većoj mjeri, i u silabusima Islamskog vjerovanja (ar. *akide*), Kur'anske egzegeze (ar. *tefsir*), Poslaničke tradicije (ar. *hadis*), Sufijske nauke (ar. *tesavvuf*) ali i Islamske filozofije (ar. *felsefe*) i Islamske civilizacije (ar. *hadare*).

nisu dovoljno iskorištene.⁴⁰ Na kraju treba istaknuti ulogu završnih studentskih radova, čije su mogućnosti u jednoj ograničenoj mjeri također iskorištene u tematiziranju psihološke paradigme u islamu te odnosa islamske tradicije naspram savremene psihološke nauke kod nas.⁴¹

Jedan broj muslimanskih teologa zainteresiranih za temu islama i psihologije u svojim radovima pretežno se obraća širim masama pa je tako nastao značajan opus popularne literature o islamskoj psihološkoj tradiciji, u kojoj je, međutim, teško pronaći i eksplicitni osvrt na njenu poziciju u odnosu na ostvarenja moderne zapadne psihologije.⁴² Osnovni cilj ove vrste literature jeste muslimanskom čitateljstvu jednostavnim stilom približiti način na koji islam gleda na čovjekovu prirodu i ponašanje, pogotovo u kontekstu islamske etike i uloge duhovnosti u očuvanju psihičkog zdravlja u njegovom najširem značenju odnosno suočavanju s *moralnom krizom* današnjeg čovječanstva, životnim izazovima i poteškoćama. Ovdje se religiozni sentiment i islamska pobožnost uglavnom razumijevaju kao snažan izvor motivacijskog potencijala, koji se nastoji izraziti terminologijom moderne psihološke nauke te staviti u službu pozitivne psihologije širih muslimanskih masa. Zbog toga ovdje na momente nailazimo na, možda odveć pojednostavljeno i preslobodno, povlačenje paralela između islamske psihološke tradicije i ostvarenja savremene psihologije, što se najvećim dijelom poklapa sa tzv. *komparativnim pristupom* u razradi teme islam i psihologija.⁴³ Iako *zao-djenuti* ruhom pobožnih i privlačnih naslova, u ovim radovima ne mogu se pronaći dublje naučne analize i viši nivo kritičke usporedbe islamskog psihološkog nasljeđa i dostignuća savremene zapadnoevropske psihologije.

Autori i praktičari psihologijske i psihoterapijske provenijencije

Psihološko učenje i nasljeđe islama te njegove motivacijske i psihoterapijske mogućnosti oduvijek su privlačili psihologe, psihijatre i naučnike srodnih vokacijskih usmjerenja. Stoga ne iznenađuje njihovo interesovanje za odnos islama i psihologije i na ovim prostorima. Među autorima ove provenijencije u BiH obično pronalazimo prije svega religiozne pojedince, ljubitelje sufijske misli, a veoma rijetko pojedince koji u svom obrazovnom *backgroundu* objedinjavaju formalno obrazovanje u islamskoj teologiji i savremenoj psihološkoj nauci.

40 Ovdje prije svega mislimo na nastavni predmet *Psihologija religioznosti*, čija realizacija u islamskom obrazovnom kontekstu nužno iziskuje sučeljavanje autohtone islamske i moderne psihološke koncepcije čovjeka te odmjeravanje mogućnosti i granica dijaloga između islamske teološke misli i dušebrižništva, s jedne strane, i savremene psihološke teorije i prakse, s druge strane. Mogućnosti ovog kolegija, prema našim saznanjima, tradicionalno su nažalost bile zapostavljene na islamskim učilištima, koja su svojevremeno predstavljala kolijevku pokreta za islamsku integraciju modernog znanja i psihologije.

41 Vidjeti Alma Memić, „Pojam ličnosti u djelima Ebu Hamida el-Gazalija”, neobjavljena magistarska teza (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2020).

42 Vidjeti Edin Tule, *Kur'anski tretman stresa* (Sarajevo: Amos Graf, 2011) i Edin Tule, *Sociopsihološke dimenzije Kur'ana* (Zenica: Emanet, 2010).

43 Kaplick and Skinner, „The Evolving Islam and Psychology Movement“, str. 200.

Ovisno kojem islamskom establišmentu inkliniraju i kojem čitateljstvu se obraćaju, njihove radove možemo pronaći u ranije razmatranoj sufijskoj⁴⁴ i teološkoj⁴⁵ literaturi, koja se uglavnom obraća naučnoj i akademskoj zajednici kod nas. Pored toga, vrijedni su pažnje njihovi pokušaji integriranja islamskih duhovnih vježbi u psihoterapijsku teoriju i praksu.⁴⁶ U empirijskoj provjeri njihovog utjecaja na psihičko zdravlje oni, međutim, nisu impostirani u prethodno razvijeni islamski teorijski okvir, što naprimjer nalaže spomenuta *višerazinska interdisciplinarna paradigma*.⁴⁷ Prema ovom teorijskom modelu, važan segment, pa i preduvjet, u metodološki valjanom etabliranju islamske paradigme u naučnoj psihologiji, nadalje, jeste i razvoj pratećeg psihometrijskog instrumentarija utemeljenog u izvornom islamskom razumijevanju predmetnih istraživačkih varijabli. Ovakva nastojanja kod domaćih autora uglavnom pronalazimo u pogledu konstrukta islamske religioznosti,⁴⁸ ali ni ona ne idu dalje u smislu provjere njihove empirijske heurističnosti u kontekstu koherentnih teorijskih sistema utemeljenih u islamskom učenju o čovjeku, njegovoj ličnosti i ponašanju.

Kao i u slučaju teologa, tako i kod psihologa pronalazimo autore koji za temama i terminologijom savremene pozitivne psihologije *tragaju* u islamskim konstitutivnim izvorima povlačeći između njih možda olahko paralele.⁴⁹ Ovi radovi obično su namijenjeni široj muslimanskoj javnosti i kreću se unutar ranije spomenutog *komparativnog pristupa* Kaplicka i Skinnera. Na kraju možda treba još spomenuti psihologe koji ukazuju na psihološke dimenzije islamskih obreda.⁵⁰ Iako njihovi radove nose *privlačne naslove* i islamsku referencu, njihov sadržaj ne nudi temeljitu naučnu elaboraciju i ostaje na nivou dobronamjernog apela za iskrenu pobožnost vjernika. U tome se u velikoj mjeri kreću dostignuća ovdašnjih autora psihologijske provenijencije na planu teme odnosa islama i savremene psihologije.

44 Vidjeti naprimjer spomenute radove Hasanović, „Tesavvuf“, str. 32-39, Ašk Gaši i Zet Pajević, „Faze razvoja ličnosti u Tesavvufu“, str. 221-237, Zet Pajević i Osman Sinanović, „Utjecaj namaza na oblikovanje nekih karakteristika crta zrele ličnosti“, str. 237-245.

45 Naprimjer spomenuti radovi Smajić, „Bihevioral Therapy in the Works of Selected Early Muslim Scholars“, i Smajić, „Trening asertivnosti u djelima ranih muslimanskih učenjaka“, str. 50-60.

46 Vidjeti Mevludin Hasanović, Zet Pajević i Osman Sinanović, „Spiritual and Religious Islamic Perspectives of Healing of Posttraumatic Stress Disorder“, *Insights on the Depression and Anxiety*, 1 (2017), str. 23-29.

47 Al-Karam, „Islamic Psychology“, str. 101-102.

48 Naprimjer Almira Isić, Zet Pehlić i Muamer Neimarlija, „Konstrukcija i metrijske karakteristike upitnika religioznosti“, *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta* (2014), str. 17-39.

49 Vidjeti Aida Tule, *Arhitektura duše* (Sarajevo: autor, 2018).

50 Vidjeti Elharun Selimović, *Psihologija namaza* (Sarajevo: autor, 2002) i idem, *Psihologija islama* (Timas: Yayinlari, 1995).

Prevodilačke aktivnosti

U posljednjih tridesetak godina u BiH dogodio se pravi procvat u prevodenju islamske literature sa stranih jezika, uglavnom arapskog i engleskog, a ovi napori nisu zaobišli ni djela na polju islamske psihologije. Osnovno obilježje nastale literature jeste interesovanje autora različitih vokacijskih opredjeljenja za ovu tematiku. Među prevodiocima stoga možemo pronaći muslimanske teologe, arabiste, psihologe, psihijatre i/ili jednostavno ljubitelje islamske i sufijske psihologije koje je nekada teško vokacijski pozicionirati. Pored toga primjetno je da se radi o raznolikom literarnom opusu, od poznatih djela muslimanskih klasika poput Ebu Hamida el-Gazalija i Ibn Kajjima el-Dževzija⁵¹ do savremene popularne literature za šire čitateljstvo⁵² te više stručnih radova za užu naučnu i akademsku zajednicu. Iako su ova potonja značajno malobrojnija, u njima pronalazimo osvrte na filozofske postavke pokreta za islamsku integraciju modernog znanja, elaboracije gradivnih elemenata islamske psihologije, ali i klasična djela pionira tzv. *islamizacije* psihologije i druge radove koji se svojim pristupom uklapaju u trodijelnu Kaplickovu i Skinnerovu tipologizaciju, a koji su svojim stilom i sadržajem namijenjeni i prilagođeni širem, uglavnom muslimanskom čitateljstvu, ljubiteljima tesavufskog učenja ili određenom užem segmentu naučne i akademske zajednice u BiH.⁵³ Iz njihovih bibliografskih podataka možemo, na kraju, zaključiti da je prijevod ovih publikacija velikim dijelom zasluga prevodilačkog opredjeljenja i podrške organizacija iz jednog dijela nevladinog sektora,⁵⁴ koji je pokazao senzibilitet i interesovanje za ozbiljnu literaturu ovog naučnog žanra.

51 Vidjeti naprimjer Gazali, *Ihja' 'ulum ed-din* (Sarajevo: Bookline, 2009) i Ibn Kajjim, *Knjiga o duši* (Sarajevo: Novi Kevser, 2003) kao primarnu referencu za savremene muslimanske psihologe koji pokušavaju rekonstruirati osnovne postavke islamske paradigme u psihologiji. Ili također Seid Havva, *Naš duhovni odgoj* (Tuzla: Behram-begova medresa, 2003).

52 Naprimjer Husein Ferjad, *Terapija kroz Kur'an i hadis: mjerodavni vodič za razvoj ličnosti* (Bužim: Ilum, 2014).

53 Ovdje bismo mogli, barem ilustracije radi, izdvojiti sljedeće prijevode: Syed Muhammed Naquib Al-Attas, *Islam i sekularizam* (Sarajevo: Bosančica print, 2003), *Epistemološka pristrasnost u prirodnim i društvenim naukama*, Abdelwahab El-Messiri (ur.) (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2020), Malik Badri, *Kontemplacija: islamska psiho-duhovna studija* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017), Malik Badri, „Savjetovanje i psihoterapija iz islamske perspektive: da li su savjetovanje i psihoterapija jedna ili dvije različite oblasti?“, *Znakovi vremena: Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, (2002) 16 115-85, Muhammed Shafii, *Oslabađanje od sebe: sufizam, meditacija i psihoterapija* (Tuzla: Univerzitetski klinički centar, 2014), Lynn Wilcox, *Sufizam i psihologija* (Tuzla: Medžlis Islamske zajednice Tuzla, 1995), Halid Ubejdi, *Kur'an, nervni sistem i psihologija* (Sarajevo: Bemust, 2014), Muhammed Jasin, *Priroda čovjeka u islamu* (Sarajevo: Libris, 2003) te spomenuti Osman Nedžati, *Kur'an i psihologija* (Sarajevo: Dobra knjiga, 2010).

54 U tom smislu, mišljenja smo, posebno treba istaknuti doprinos Centra za napredne studije u Sarajevu (CNS), bosanskog ogranka Međunarodnog instituta za islamsku misao (engl. *International Institute of Islamic Thought - IIIT*) kao idejnog pokretača inicijative za islamskom integracijom modernog znanja 70-ih godina prošloga stoljeća u muslimanskom svijetu. Za više informacija o prevodilačkim aktivnostima vidjeti internet-stranicu Centra, dostupno na: <https://www.cns.ba/>, pristupljeno 25. januara 2021.

3. Umjesto zaključka

Ideja autohtone islamske psihologije utemeljene u izvornom učenju islama o čovjeku, u svom (naj)širem značenju, nije nepoznanica za muslimanske mislioce, teologe i psihologe na području Bosne i Hercegovine, što, imajući u vidu višestoljetno prisustvo islama, muslimana i islamskih institucija na ovim prostorima te društvenu revitalizaciju religije tokom posljednjih decenija, nije iznenađenje. Njeno prisustvo jasno se ogleda, između ostalog, u značajnoj rasprostranjenosti teološko-sufijske literature, prijevoda i naučnih radova, koji tematiziraju pitanja gradivnih elemenata islamske paradigme u psihologiji, islamske koncepcije ličnosti, modela mogućeg integriranja islamskih duhovno-psiholoških pojmova, duhovnih vježbi ili religioznosti u psihoterapijsku i odgojnu praksu te psihološkog mišljenja kod ranih muslimanskih učenjaka.

Primjetno je pritom da jedan, rekli bismo veći, dio ove literature konstitutivne elemente islamske paradigme u psihologiji i njene temeljne duhovno-psihološke pojmove elaborira neovisno od ostvarenja moderne psihološke znanosti odnosno bez upuštanja u komparativnu psihologijsku analizu. Ovdje se obično radi o islamskoj teološkoj i sufijskoj literaturi, čiji su autori bliski ustanovama Islamske zajednice u BiH, sufijskim redovima i teološkim krugovima u BiH te ne posjeduju formalno obrazovanje u modernoj psihologiji, već u islamskim naukama. Uporedna razmatranja islamske psihološke tradicije u svjetlu spoznaja moderne psihologije te svojevrsni pokušaj njihovog integriranja u islamski svjetonazor o čovjeku mogu se pronaći u značajno manjem broju radova, pri čemu su to obično bosanski prijevodi ranije objavljenih djela u ovoj oblasti na stranim jezicima, naučna istraživanja uloge religioznosti u različitim aspektima čovjekovog psihičkog života i ponašanja, psihološke analize islamskih obreda, te komparativni prikazi psihološke misli ranih muslimanskih učenjaka. Nerijetko u okviru ovog potonjeg opusa literature također nailazimo na radove čije su aspiracije u tom pogledu iscrpljene privlačnim i obećavajućim naslovom, iza kojeg nažalost izostaje dublja i smislen(ij)a kritička elaboracija i usporedba. Slijedom Skinnerove trodijelne tipologizacije prepoznatljivih pristupa ovoj temi (*islamski filter*, *islamska psihologija* i *komparativni pristup*), u ovim komparativnim radovima obično se sa manje ili više kritičkog duha propituju ostvarenja moderne psihologije ili psihološka interpretativna tradicija ranih muslimanskih učenjaka, ali je moguće pronaći i djela koja se možda na momente preslobodno upuštaju u isforsirano *psihologiziranje* islamskih obreda s pozicije teorije i saznanja moderne psihologije. Među autorima ovih komparativnih radova uglavnom pronalazimo psihologe, psihijatre, rijetko teologe, a još rjeđe pojedince s formalnim interdisciplinarnim obrazovanjem u psihologiji i islamskim naukama, a koji su obično povezani s

islamskim obrazovnim ustanovama, teološkim intelektualnim krugovima, sufij-skim redovima ili nevladinim sektorom islamske provenijencije u BiH. Indikativno je da u nama dostupnoj i ovdje analiziranoj literaturi nismo bili u prilici pronaći istraživanja koja u duhu *višerazinske interdisciplinarne paradigme* nastoje na naučno valjan način empirijski zahvataju i provjeravaju teorije ranije izvedene iz izvornog islamskog učenja o čovjeku, kako to ovaj model sugerira.

Sve skupa, pred autohtonom islamskom paradigmom u psihologiji i njenim pobornicima u BiH dug je put, na kojem će im, uvjereni smo, ponajviše trebati posvećenosti, strpljenja, temeljitog interdisciplinarnog znanja, visokog duha kritičke integrativnosti te koordiniranog djelovanja. Kao i u slučaju drugih, značajno organiziranih religijskih zajednica, sistemsko integriranje moderne psihološke teorije i spoznaja u referentni islamski svjetonazor vjerovatno će biti najzahtjevniji segment ovog poduhvata u kojem će znanstveno impostiranje, barem kako se ono danas shvata, pojma duše kao izraza čovjekove duhovne prirode, po svemu sudeći, figurirati za najteže savladivu ili čak nepremostivu teorijsku i metodološku prepreku. To, međutim, ne sprečava muslimanske psihologe i teologe u BiH da pokušaju sustići svoje kolege u svijetu u pogledu njihovih drugih dostignuća i aspekata djelovanja na polju šire teme islama i psihologije, za kojima ipak, moramo priznati, značajno zaostaju. U ovim nastojanjima, pored nužnog posjedovanja spomenutih ličnih afiniteta, njima je potrebno razumijevanje i podrška islamskih naučno-obrazovnih ustanova i nevladinog sektora u BiH ali i dragocjeno dosadašnje iskustvo u razradi autohtonih teorijsko-metodoloških paradigmi u psihologiji. A to će iskustvo zasigurno moći pronaći kako kod, u svijetu ozbiljne nauke, već etabliranih muslimanskih psihologa, tako i kod teoretičara i istraživača iz drugih kulturno-religijskih tradicija.

Literatura

- Al-Attass, Syed Muhammed Naquib, *Islam i sekularizam*, prijevod Džemaludin Latić. (Sarajevo: Bosančica print, 2003).
- Al-Karam, Carrie Y., „Islamic Psychology: Towards a 21st Century Definition and Conceptual Framework“, *Journal of Islamic Ethics*, 2 (2018), 97–109.
- Ansari, M. Abdul Haq, „Ibn Taymiyyah and Sufism“, *Islamic Studies*, 24:1 (1985), 1–12.
- Ansari, Zafar Afaq (ur.), *Qur'anic Concepts of Human Psyche* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Institute of Islamic Culture, 1992).

- Badri, Malik, *The Dilemma of Muslim Psychologists* (London: MWH, 1979).
- Badri, Malik, *Kontemplacija: islamska psiho-duhovna studija*, prijevod Nevres Hodžić (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017).
- Badri, Malik „Savjetovanje i psihoterapija iz islamske perspektive: da li su savjetovanje i psihoterapija jedna ili dvije različite oblasti?“, prijevod Selvira Draganović, *Znakovi vremena: Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, 16 (2002), 85–115.
- Beglerović, Samir, „Tessavuf i Tarikat u Bosni i Hercegovini“, *Časopis za filozofiju i religiju Logos*, 2 (2015), 29–45.
- Domazet, Anđelko, „Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga“, *Filozofska istraživanja*, 27:2 (2007), 261–278.
- Džilo, Hasan, „Koncept islamizacije znanja i njegove filozofske postavke“, *Znakovi vremena, Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, 16:59 (2013), 135–149.
- El-Dževzi, Ibn Kajjim, *Knjiga o duši*, prijevod Mustafa Prljača (Sarajevo: Novi Kevser, 2003).
- El Gazali, Abu Hamid Muhammed, *Oživljavanje vjerskih znanosti*, prijevod Zuhdija Hasanović, Sead Seljubac i Zahid Mujaknović (Sarajevo, Bookline, 2009).
- El-Messiri, Abdelwahab (ur.), *Epistemološka pristrasnost u prirodnim i društvenim naukama*, prijevod Aid Smajić (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2020).
- Es-Subejh, Abdullah Nasir, *Temhid fi et-Těsil: Ruđe fi et-Těsil el-Islami li ‘Ilm en-Nefs* (Rijad: Dar Išbilija, 1999).
- Ferjad, A. Husein, *Terapija kroz Kur’an i hadis: mjerodavni vodič za razvoj ličnosti*, prijevod Amir Mehić (Bužim: Ilum, 2014).
- Gaši, Ašk i Pajević, Izet, „Faze razvoja ličnosti u Tesavvuflu“, u *Duhovnost i mentalno zdravlje*, Osman Sinanović, Rešid Hafizović i Izet Pajević (ur.) (Sarajevo: Svjetlost, 2002), 221–237.
- Grabus, Nedžad, *Vjera, znanje i spoznaja* (Sarajevo: Dobra knjiga, 20014).
- Hadžibajrić, Fejzulah, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza* (Zagreb: Te-savvuf-Islamska mistika, 1989).
- Hafizović, Rešid, „Čovjek kao sveto podzemlje duha Božijeg i Njegov mikrokozmički hram“, u *Duhovnost i mentalno zdravlje*, Osman Sinanović, Rešid Hafizović i Izet Pajević (ur.) (Sarajevo: Svjetlost, 2002), 201–219.

- Hafizović, Rešid, *Spoznajna, prva vrijednost Islama: prilog spoznajnoj teoriji u islamu* (Sarajevo: Naučnoistraživački institut Ibn Sina, 2017).
- Halilović, Safvet, *Šta Kur'an kaže o čovjeku: Uvod u kur'ansku antropologiju* (Sarajevo: El-El-Kalem i Centar za napredne studije, 2012).
- Hasanović, Mevludin, Pajević, Izet, i Sinanović, Osman, „Spiritual and Religious Islamic Perspectives of Healing of Posttraumatic Stress Disorder”, *Insights on the Depression and Anxiety*, 1 (2017), 23–29.
- Hasanović, Mevludin, „Tesavvuf (sufizam; derviškuk): srce islama je nepravazidena metoda odgoja koja vodi integraciji ličnosti“, *Kelamu'l Šifa'*, 45:47 (2017), 32–39.
- Havva, Seid, *Naš duhovni odgoj*, prijevod Sead Seljubac (Tuzla: Behram-begova medresa, 2003).
- Ibrišević, Salih, *Risala: Sufijski pogledi* (Sarajevo: Sufijski klub Ibn Arebi, 1999).
- International Association of Islamic Psychology*, dostupno na: <https://www.islamicpsychology.org/>.
- International Institute of Islamic Thought (IIIT), *Ebhas Nedwet 'Ilm en-Nefs* (Virginia: IIIT, 1993).
- International Seminar on Counseling and Psychotherapy: An Islamic Perspective* (Kuala Lumpur: IIIT and IIUM, 1997).
- Iqbal, Naved and Skinner, Rasjid, „Islamic Psychology: Emergence and Current Challenges“, *Archive for the Psychology of Religion*, januar 2021, 1–29, dostupno na: https://www.researchgate.net/publication/348352008_Islamic_psychology_Emergence_and_current_challenges.
- Internet-stranica Centra za napredne studije u Sarajevu (CNS), <https://www.cns.ba/>.
- Internet-stranica Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, <https://fin.unsa.ba/>.
- Internet-stranica Islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću, <https://ipf.unbi.ba/>.
- Internet-stranica Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici, <http://www.ipf.unze.ba/en/home-3/>.
- Isić, Almira, Pehlić, Izet, i Neimarlija, Muamer, „Konstrukcija i metrijske karakteristike upitnika religioznosti“ *Zbornik radova Islamski pedagoški fakultet Zenica*, (2014), 17–39.
- Jasin, Muhammed, *Priroda čovjeka u islamu*, prijevod Munir Hodžić i Amra Hodžić (Sarajevo, Libris, 2003).
- Kaplick, Paul M. and Skinner, Rasjid, „The Evolving Islam and Psychology Movement“,

- Karić, Enes, „Temeljna struktura Kur’anskog pogleda na svijet“, *Znakovi vremena: Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, 1 (1997), 51–85.
- Kim, Uichol, „Indigenous Psychology: Science and Application“, u *Applied Cross-Cultural Psychology*, Richard W. Brislin (ur.) (London: Sage Publications, 1990), 142–160.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).
- Kukavica, Edin Urjan, „Promišljanje o duhovnosti sadašnjem vremenu“, *Živa baština*, 2:5 (2016), 113–133.
- Marsella, Anthony J., „All Psychologies are Indigenous: Reflections on Psychology in a Global Era“, *Psychology International* (decembar 2013), dostupno na: <https://www.apa.org/international/pi/2013/12/reflections#:~:text=While%20the%20term%20%E2%80%9Cindigenous%E2%80%9D%20is,they%20arise%20and%20are%20sustained.>
- Memić, Alma, „Pojam ličnosti u djelima Ebu Hamida Gazalija“, neobjavljena magistarska teza (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2020).
- National Seminar on Islamization of Psychology* (Kuala Lumpur: IIIT and IIUM, 1996).
- Nedžati, Osman, *ed-Dirasat en-nefsanijje ‘inde el-’ulema’ el-muslimin* (Kairo: Dar eš-šuruk, 1992).
- Nedžati, Osman, *el-Hadis en-nebevi we ‘ilm en-nefs* (Kairo: Dar eš-šuruk, 1988).
- Nedžati, Osman, *Kur’an we ‘ilm en-nefs* (Kairo: Dar eš-šuruk, 1989).
- Nedžati, Muhammed Osman, *Kur’an i psihologija*, prijevod Ramiza Smajić (Sarajevo, Dobra Knjiga, 2010).
- New York Times Literary Supplement*, dostupno na: <http://anzlitlovers.com/2009/08/04/the-tls-100-most-influential-books-since-ww2/>.
- Pajević, Izet i Sinanović, Osman, „Utjecaj namaza na oblikovanje nekih karakteristika crta zrele ličnosti“, u *Duhovnost i mentalno zdravlje*, Osman Sinanović, Rešid Hafizović i Izet Pajević (ur.) (Sarajevo: Svjetlost, 2002), 237–245.
- Paloutzian, Raymond F. and Park, Crystal L., „Integrative Themes in the Current Science of the Psychology of Religion“, u *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, Raymond F. Paloutzian and Crystal L. Park (ur.) (New York: The Guilford Press, 2005), 3–20.
- Rahman, Fazlur, *Glavne teme Kur’ana*, s engleskog preveo Enes Karić (Sarajevo: El-Kalem i Centar za napredne studije, 2017).

- Rizvi, Syed Azhar Ali, *Muslim Tradition in Psychotherapy and Modern Trends* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989).
- Robson, Collin, *Real World Research: A Resource for Users of Social Research Methods in Applied Settings* (UK: John Wiley and Sons Ltd., 2011).
- Rothman, Abdallah Eric D., „Building an Islamic Psychology and Psychotherapy: A Grounded Theory Study“, PhD Dissertation (Kingston University London: Odsjek za psihologiju, 2019).
- Sekcija za autohtonu psihologiju* (engl. *Task Force on Indigenous Psychology*), *American Psychological Association* (APA), dostupno na: <http://www.indigeno-uspsych.org/index.html>.
- Selimović, Elharun, *Psihologija namaza* (Konjic: autor, 2002).
- Selimović, Elharun, *Psihologija Islama* (Yayinlari: Timas, 1995).
- Smajić, Aid, „Bihevioral Therapy in the Works of Selected Early Muslim Scholars“, neobjavljena magistarska teza (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2003).
- Smajić, Aid, „Projekt islamizacije znanja: osnovne ideje, razvoj i trenutno stanje“, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, 16 (2012), 253–268.
- Smajić, Aid, „Religija u susretu sa savremenom psihologijom: iskustvo Katoličke crkve“, *Context: Časopis za interdisciplinarne studije*, 4:1 (2017), 7–26.
- Smajić, Aid, „Trening asertivnosti u djelima ranih muslimanskih učenjaka“, *Novi muallim*, 20 (2004), 50–60.
- Shafii, Muhammed, *Oslobađanje od sebe: sufizam, meditacija i psihoterapija*, prijevod Amra Delić (Tuzla: Univerzitetski klinički centar, 2014).
- Taha, Zubejr Bešir, *‘Ilm en-nefs fi et-turas el-‘arebi el-islami* (Hartum: Univerzitet Hartum, 1995).
- Tule, Aida, *Arhitektura duše* (Sarajevo: Samoizdato, 2018).
- Tule, Edin, *Kur’anski tretman stresa* (Sarajevo: Amos Graf, 2011).
- Tule, Edin, *Sociopsihološke dimenzije Kur’ana* (Zenica: Emanet, 2010).
- Ubejdi, Halid Faik, *Kur’an, nervni sistem i psihologija*, prijevod Nermin Omerbašić (Sarajevo: Bemust, 2014).
- Wilcox, Lynn, *Sufizam i psihologija*, prijevod Amra Delić (Tuzla: Medžlis Islamske zajednice Tuzla, 1995).

Indigenous Islamic Psychology in Bosnian Context: Achievements of Muslim Theologians, Thinkers and Psychologists

Abstract

The idea of *Islamic psychology* in its different meanings has been present for years in scientific and academic circles of the East and the West. With the increasing presence of postmodern ideas in today science and aspirations of the former colonies for cultural and scientific emancipation from their Western colonizers, this syntagm during last decades has more and more assumed a meaning of indigenous scientific paradigm in contemporary psychology that is rooted in Islamic teaching about man. The main aim of this paper is to determine as to what extent and in which manner Muslim authors in Bosnia and Herzegovina have discussed this theme. Our analysis of relevant literature has shown that the topic of indigenous Islamic perspective in psychology has been present in local Muslim theological and *Sufi* circles since ever. Focused reconsideration of modern psychological theory and practice in the light of basic premises of Islamic anthropology, however, goes back to 1990ies and has mostly been an expression of independent and uncoordinated efforts on the part of local enthusiasts, Islamic institutions of higher learning and a number of NGOs. Their achievements in this regard could be generally traced in traditional *Sufi* works, recent spiritual and psychological thought of Muslim theologians, scientific analysis of Muslim psychologists and translations of relevant foreign literature. Altogether, they mostly aim to explicate building blocks of Islamic paradigm in psychology and understanding of human personality, to elaborate possible models of integrating Islamic spiritual and psychological concepts or spiritual exercises in psychotherapeutic practice, and to expose *Sufi* thought and understanding of spiritual upbringing as well as psychological heritage of early Muslim scholars. A limited number of comparative psychology works bears methodological features of the *Islamic Filter*, *Islamic Psychology* and *Comparative Approaches* (Kaplick and Skinner, 2017) but never ones of *Multilevel Interdisciplinary Paradigm* (Al-Karam, 2018).

Key words: indigenous scientific paradigm, Islamic psychology, modern psychology, Bosnia and Herzegovina

Odrazi muslimanske sakralne povijesti u slavonskoj književnosti 18. stoljeća: šejh Gaibija u pjesmi *Pisma od uzetja turske Gradiške* Antuna Ivanošića

Asim Zubčević

Sažetak

U ovome radu istraživana su i razmatrana pitanja u vezi s pjesmom Antuna Ivanošića (1740–1800), slavonskog svećenika i pjesnika, u kojoj autor veliča pobjedu Habsburškog carstva nad „Turcima“ za vrijeme Dubičkog rata (1788–1791). Autor na dvama mjestima spominje Mustafu Gaibiju, muslimanskog učenjaka, mistika i pjesnika iz 17. stoljeća. Gaibija zauzima važno mjesto u sakralnoj povijesti banja-lučke regije i bosanskih muslimana općenito, a uspomena na njega sačuvana je i u narodnim predajama slavonskih katolika. Ipak, Ivanošićevo spominjanje Gaibije prošlo je nezapaženo, kako u bosanskoj historiografskoj literaturi o Gaibiji, tako i u prikazima povijesti hrvatske književnosti. U ovome radu ukazano je na Ivanošićevu pjesmu i time dat doprinos boljem razumijevanju kršćansko-muslimanskih odnosa na razmeđu carstava te kršćanskih predodžbi o muslimanima na slavenskom jugu u 18. stoljeću.

Ključne riječi: Gaibija, Antun Ivanošić, Gradiška, Slavonija, Dubički rat, bosanska sakralna povijest, hrvatska književnost, 18. stoljeće, imagologija

Uvod

Druga polovina 20. stoljeća u književnoj teoriji obilježena je nastankom pravca poznatog kao *imagologija*, čiji su predmet proučavanja predodžbe o drugim etničkim skupinama u evropskoj književnosti.¹ Djelo američkog znanstvenika palestinskog porijekla Edwarda Saida (1935–2003) pokazalo se naročito poticajnim za nastanak novih pravaca i studija koje preispituju način na koji su uglavnom zapadni putopisci, umjetnici, misionari i znanstvenici tokom 18. i 19. stoljeća oblikovali svoju sliku o religijski, kulturno i povijesno „drugom“. Saidovi stavovi, iako i sami predmet znanstvene kritike, izvršili su snažan utjecaj i na izvanknjiževna područja i znanosti poput antropologije, psihologije i historije,² a i dalje se pokazuju poticajnim za otvaranje novih perspektiva.³

Za razumijevanje ukupne povijesti čovječanstva naročito su bitni odnosi Jevreja i kršćana prema muslimanima i obrnuto. U njima se odražavaju brojna nerazumijevanja, te posljedični strahovi i nepovjerenja jednih prema drugima.⁴

Među djelima koja okvirno pripadaju navedenim autorima i pravcima, studija *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja* (Zadar 2004), povjesničara hrvatske književnosti Davora Dukića, izdvaja se po značaju kao prvi sistematičan prikaz imagologije o „turscima“, odnosno slika o muslimanima u književnim djelima hrvatskih pisaca iz doba novovjekovlja (16–18. stoljeće). Dukić daje pregledan hronološki opis i tipološku analizu stereotipa o muslimanima, u kojima se uočava velika zastupljenost tzv. „turskih tema“ u hrvatskoj književnosti. Iako se radi uglavnom o negativnim stereotipima, Dukićeva studija otkriva raznolikost i složenost imagologije o „turscima“, od onih krajnje negativnih predodžbi, preko neutralnih, do djelimično pozitivnih predodžbi o muslimanima. Otuda i autorov zaključak da su stavovi hrvatskih pisaca uvjetovani povijesnim, političkim i drugim činiocima vremena u kojem su nastali.⁵

1 Vidjeti, naprimjer: *Imagologica: Dedicated to the critical study of national stereotypes*, dostupno na: <https://imagologica.eu/>, pristupljeno 24. aprila 2021.

2 Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978). Na bosanskome ima više prevoda ovog djela: *Orijentalizam: zapadnjačke predodžbe o orijentu* (Sarajevo, 1999); *Orijentalizam* (Beograd, 1999); *Orijentalizam* (Zagreb, 1999); Maria Todorova, *Imaginarni Balkan* (Zagreb, 2015). Za najraniju kritiku Saidovih stavova vidjeti: Malcolm H. Kerr, "Edward Said: Orientalism", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 12:14 (1980), str. 544-547.

3 Vidjeti, naprimjer: Carol Loeb Schloss, "Joyce in the Context of Irish Orientalism", *James Joyce Quarterly*, 35 (1998), str. 264-271; Erik Camayd-Freixas (ed.) *Orientalism and Identity in Latin America: Fashioning Self and Other from the (Post) Colonial Margin* (Tucson: University of Arizona Press, 2013). I na južnoslavenskom prostoru nastao je veliki broj radova na temelju Saidovog djela. Od brojnih radova ovdje izdvajamo samo neke: Christian Moe (ed.) *Images of the Religious Other: Discourse and Distance in the Western Balkans* (Novi Sad, 2008); Andrea Baotić-Rustanbegović, "Orijentalizam u prikazima Bosne i Hercegovine pod austrougarskom upravom na međunarodnim i svjetskim izložbama", *Sophos* 5 (2012), str. 107-130.

4 O ranim odnosima Jevreja i kršćana prema muslimanima vidjeti: John Tolan, *Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002) i Norman Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image* (Oxford: Oneworld, 2000).

5 Davor Dukić, *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja* (Zadar/Zagreb: Thema i.d./Ibis grafika, 2004).

Vrijednost Dukićeve studije ogleda se i u tome što su njome obuhvaćeni manje poznati pisci i pjesnici, pored onih čije je djelo relativno poznato i van akademske zajednice (djelomično i zato jer je, barem u vremenu druge Jugoslavije, bilo uključeno u školsku lekturu), poput prozних i pjesničkih djela Filipa Grabovca (*Cvit razgovora*), Andrije Kačića Miošića (*Razgovor ugodni naroda slovinskoga*) i Ivana Gundulić (*Osman*). Evropsko predmodernno artikuliranje unutarnjeg ili teološkog i vanjskog ili političkog neprijatelja primilo je prepoznatljive oblike u Jevreju i Arapu/Turčinu, pri čemu je Jevrej unutarnji ili teološki neprijatelj, a Arap/Turčin (ili Saracen) vanjski ili politički. Takve imaginacije primile su brojne sadržaje čak i u modernom i postmodernom dobu. Ne treba zaboravljati da su književna djela poput Mažuranićeva epa *Smrt Smail-age Čengića*, Njegoševa *Gorskog vijenca*, te brojna druga, uključujući tu i gotovo cijelo dijelo Ive Andrića, formativna za etnonacionalne imaginacije antibosanstva i antimuslimanstva.⁶ Za sada ne postoje slične imagološke studije o muslimanskim viđenjima ljudi s druge strane političke i teološke granice, iako postoje neosporivi razlozi za istraživanja koja bi dovela do jasnijih uvida.⁷

U ovoj studiji razmatrana su gledanja Antuna Ivanošića, pripadnika druge teološke i političke strane, na granici prema muslimanima u Bosni i zemljama u kojima su ili ubijeni ili pokršteni ili iz kojih su protjerani.

Ivanošić je rođen u Osijeku 1748. godine. Nakon studija filozofije u Beču, potom teologije u Bolonji i Zagrebu, bit će zaređen za svećenika te će službovati u Zagrebu i više mjesta po Slavoniji.⁸ Po okončanju Bečkog rata (1683–1699), kroz cijelo 18. stoljeće, društveni život Slavonije obilježen je uspostavom i učvršćenjem ustanova i vlasti Habsburške monarhije. Mirovnim sporazumom u Sremskim Karlovcima potvrđeni su veliki teritorijalni gubici Osmanskog carstva prepuštanjem Dalmacije Mlečanima, a Ugarske i Transilvanije Habsburzima. Bosanski pašaluk sveden je na granice koje će, manje-više, zadržati do 1878. Posljedice toga jeste gotovo potpuna demografska destrukcija slavonskog muslimanskog stanovništva. Ta destrukcija ima tri bitne komponente: nestajanje dijela stanovništva, pokrštavanje i progon. Veliki broj muslimanskih prognanika našao je utočište preko Save u Bosni.⁹

6 Rusmir Mahmutćehajić, *Andrićevstvo: protiv etike sjećanja* (Beograd: Clio, 2015); Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: a History of the Enemy* (Stanford C.A.: Stanford University Press, 2003).

7 Bosanska ćirilčna pisma, koja su bosanski muslimani pisali ljudima s one strane te granice, važan su izvor za razumijevanje tog pitanja. Vidjeti: Lejla Nakaš (ur.) "Bosanska ćirilčna pisma", *Forum Bosnae*, 53-54 (2011).

8 Vidjeti: Antun Ivanošić, *Zbornik stihova i proza XVIII. stoljeća, Pet stoljeća hrvatske književnosti*, knjiga 19, Rafo Bogišić (prir.) (Zagreb: Matica hrvatska/Zora, 1973), str. 205-232. O pokrštavanju slavenskih muslimana u Dalmaciji, Lici i Slavoniji vidjeti: Rusmir Mahmutćehajić, *Tajna Hasanaginice* (Sarajevo: Buybook, 2010), str. 159. O povijesti Slavonije u sastavu Osmanskog carstva: Nenad Močanin, *Slavonija i Srijem u razdoblju osmanske vladavine* (Slavonski Brod: Hrvatski institut za povijest – podružnica za povijest Slavonije, 2001).

9 Noel Malcolm, *Bosna: kratka povijest* (Sarajevo: Buybook, 2011), str. 148, 170-171.

U hrvatskoj književnosti Ivanošić je poznat najviše po spjevu *Svemogućí neba i zemlje Stvoritelj* (1788)¹⁰ te po dvjema pjesmama sastavljenim u desetercu po uzoru na narodne pjesme.¹¹ Po tome Ivanošićevo djelo pripada književnoj tradiciji koja se ugledala na usmeno narodno pjesništvo, kao što je bio slučaj, naprimjer, i s Kačićem Miošićem. Obje Ivanošićeve pjesme nastale su povodom pobjede habsburške vojske nad osmanskim snagama, a zapravo bosanskim, za vrijeme Dubičkog rata.¹²

Prva pjesma, *Pjesma od junaštva viteza Peharnika*, opisuje poraz „Turaka“ pri pokušaju osvajanja grada Drežnika 4. 4. 1788, koji je nešto ranije pao u ruke Habsburgovaca. U skladu s epskim deseteračkim pjevanjem, Ivanošić pjesmu započinje opisom dolaska dva „vrana gavrana“ krvavih krila, koji iz Travnika stižu ostrožačkom begu, gdje se „Turci odmaraju uz hladno šerbe“. Gavrani prenose poruku travničkog paše da ostrožački beg i kapetan Ibrahim moraju osvojiti grad Drežnik, inače „opuznut će Ibrahimu brada“. Grof Peharnik osvojio je „drežničke kotare“, osvojio mnogo konja, veliki broj „Turčina s glavom rastavio“, a „mlogu bulu“ odvođenjem Turaka u ropstvo ožalostio. Austrijski car lično je posjetio Peharnika, „plemenitog hrvatskog domoroca“, i zahvalio mu za osvajanje Drežnika grada. Dva mjeseca kasnije, ostrožački beg skupio je vojsku i krenuo u boj na mjesto bitke, protiv „kaura“. Tri njegove čete krenuše u napad i „istom abdest od Boga uzeše“. Peharnik bodri vojsku na boj, kune ih Isusovom „virom“ spram „turske nevre“. Tobdžije po Turcima udaraju, ali Turci se ne obaziru, već žestoko nasrću. Činilo se da će Drežnica pasti, ali Peharnik izvojuje blistavu pobjedu.

Druga Ivanošićeva pjesma je *Pisma od uzetja turske Gradiške*. Nastala je povodom habsburškog osvojenja Bosanske Gradiške (29. 6. 1789). Upravo u njoj Ivanošić spominje Gaibiju, koji je poginuo pred kraj Bečkog rata.¹³

Jedno od najranijih bilježenja legendi o Gaibiji ostavio je hrvatski putopisac Mihovil Pavlinović.¹⁴ Opisujući Gradišku, on „grobu velikoga penganbera (proroka) Gajbije“ posvećuje poduži odlomak. Za njegov grob kaže da je „bosanska Meka“ te dodaje: „Tko ne može u Meku Muhamedu, nek dodje u Staru Gradišku Gajbiji, pa ti je cio *agijja* (svetac)“.¹⁵ Pavlinović prenosi priču o tome kako je Gaibija predvidio poraz turske vojske pod vođstvom Kara Mustafa-paše i gubitak tih krajeva u vrijeme

10 Ivanošić, *Zbornik stihova i proza XVIII. stoljeća, Pet stoljeća hrvatske književnosti*; Dukić, *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja*, str. 242.

11 Bibliografija Ivanošićevih radova, važnija literatura o njemu te tekst ovih triju pjesama citirani su prema: Ivanošić, *Zbornik stihova i proza XVIII. stoljeća, Pet stoljeća hrvatske književnosti*, str. 205-232.

12 Mustafa Imamović, „Istočno pitanje i Dubički rat“, u *Historija Bošnjaka* (Sarajevo: Bošnjačka zajednica kulture „Preporod“, 1997), str. 313-327, naročito 325-326; Galib Šljivo, *Bosna i Hercegovina 1788-1812*, knjiga prva (Tešanj: Planjax, 2016), str. 59-210.

13 Za bibliografiju radova o Gaibiji vidjeti: „Šejh Mustafa-efendija Gaibi“, u Ahmed Mehmedović, *Leksikon bošnjačke uleme* (Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka, 2018), str. 180. Tu bibliografiju treba dopuniti sa: Husref Hadžialagić, *Šejh Gaibija i druge bilješke iz povijesti Bosanske Gradiške* (Rijeka: vlastita naklada, 2001). Vidjeti još: Azra Buturović, „Headless, They March On: Cephalophorus and Coexistence in Bosnia“, u *Architecture of Coexistence: Building Pluralism*, Azra Akšamija (ur.) (Berlin: Ashgate, 2020), str. 101-109.

14 Mihovil Pavlinović, *Putopis* (Zadar, 1875).

15 Pavlinović, *Putopis*, 54.

Bečkog rata, tako da „će biti ‘Turskoj Sava medja i moja (njegova!) ledja“.¹⁶ U narodu tog kraja nastalo je vjerovanje da Gaibija ustaje iz mrtvih kad god nastupi rat „i po licu mu se nagadja čija će ostati ruka!“.¹⁷

Nakon povlačenja iz Slavonije, muslimani su htjeli izmjestiti Gaibijin mezar, ali im to nije dopustila „vlada bečka“. Štaviše, 1820. car Franjo naredio je da se turbe obnovi, a lokalni kapetan je „ostavio vakuf (zadušbinu) da se penganberu gradiškome prižiže kandilo“. Za njega veli da je postao „mučenik“ kada je odbio napustiti grad i implicira da su to učinili muslimani („družina“). Porta plaća održavanje groba. Za njega kažu da je koristio znamen križa pa ga poredi sa Šćepanom Malim.

Zanimljivo je da Pavlinović Gaibijino im piše *Gajbija*, dakle „nevidljivi“, što se razlikuje od uobičajenog Gaibija („odsutni“). Njegovu svetačku ulogu vezuje za ratove; kao što je preorekao poraz osmanske vojske pod Bečom, on se javlja kod objave rata i ljudi mogu po izrazu njegova lica reći ko će pobijediti. Iz Pavlinovićevog opisa može se vidjeti poštovanje kršćana, pa čak i „vlade bečke“ prema grobu tog čovjeka.

Ivanošić u svojoj pjesničkoj imaginaciji razlučuje razboritost, mudrost i nadmoć kršćanske strane, kojoj sam pripada, nad glupošću, nerazboritošću i nemoći druge strane, one koju imenuje turskom. Među tako određenim drugim izdvaja „jednog starog Turčina“, koji potvrđuje njegovu podjelu na „nas pravedne“ i „njih nepravedne“. Taj Turčin savjetuje muslimane, imaginacijske „Turke“, da se povuku, jer na strani austrijskog generala Laudona, koji predvodi austrijske čete, samo je Bog Koji mu je uslišio molitve i, štaviše, pobratio Se s njime. Potom se starac obraća Gaibiji:

Ej, nevirni sveče Gaibijo,
Prva naša do Save komšijo,
gdi su naši groši i dukati,
gdi peširi, ćilimi i hati,
s kojim smo ti groba darivali
da nas braniš često molikali!
Valja da se po turskom raj
š njima tvoje bule vozikaju,
a ti sveci hodeć po meanah
kavu piješ i pušiš duhana.
Prisila ti, sveče, jaspra naša
koju trošiš pušec paša!
Al' da s' projdem sveca Gaibije,
jer siromak tamo dojt ne smije,
di se Laudon junak s Turci bije
i gradove o njiju otimlje!
Što Julijus, vitezova slava

16 Pavlinović, *Putopis*, 54.

17 Pavlinović, *Putopis*, 54.

vozeći se na dva ljuta lava
 jest od sebe dično izustio
 to Laudonu reć bi dopustio:
 dojdo, vidih i svakog oblada,
 na koga sam udario grada.
 To Dubica, grad Novi svidoče,
 to i Berbir posvidočit hoće,
 kako Laudon ova sva tri grada
 u kratkome ratu oblada.“
 Poslušāše Turci svitovanje
 pak sve kradom svoje dugovanje
 započeše obnoć iznositi
 i u Bajnu Luku donositi,
 tek stražnji put kad osam, kad deset,
 kadšto petnaest, kadšto i dvadeset
 pete svoje Turci izmicaše
 pak Berbira grada ostaviše.
 Tad kauri u grad ulizoše
 „Vivat Laudon“ složno podviknuše,
 za zdravje mu vincev napijaše
 i zdravicu pijuć zapjevaše:
 Ko mu domovina draga je,
 za Laudona zdravje nek pije!
 Nek naš otac živi gdjegod je,
 Laudonovo ime slavno je.
 Strah Turčina Laudon zdrav bio,
 zdravo, srićno, dugo živio!

I to je kraj pjesme. Kao što se može vidjeti, starac izražava razočaranje što molitve upućene Gaibiji (u skladu s učenjem o *tevasulu* u muslimanskoj duhovnoj tradiciji) nisu sačuvale muslimane od poraza. U tom razočarenju potvrđeno je vjerovanje muslimana da dobri zapravo ne umiru, već da su na tajnovit način prisutni među živima te da im pomažu. Hagiografija nastala iz takvog vjerovanja bitan je sadržaj muslimanske kulture, ali i jevrejske i kršćanske. U modernom dobu, kada je mnoštvo razina Bića svedeno samo na jednu, materijalnu, taj dio tradicijske kulture porican je i razaran, te ga je moguće postaviti u vidike tradicije koja nestaje.¹⁸

U periodizacijskom i tipološkom smislu, ova Ivanošićeva pjesma pripada razdoblju povećanog zanimanja za „tursku temu“ u hrvatskoj književnosti. Njenu

18 Vidjeti: William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: the Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007).

povijesnu pozadinu čine ratovi Austrije i Rusije protiv Osmanskog carstva krajem 18. stoljeća,¹⁹ kada car Josip i ruska carica Katarina sklapaju savez s ciljem potiskivanja Osmanskog carstva s Balkana.

Slično drugim književnim djelima tog doba, Ivanošićeva pjesma odlikuje se predodžbama podrugljivog odnosa, ali i milosrđa prema poraženim „Turcima“.²⁰ „Ta djela obilježuje vrijednosno diferenciranje turskih likova i svođenje postupaka njihove sotonizacije na vrlo malu mjeru.“²¹ Razlog što je pjesma ostala relativno nepoznata možda leži u činjenici da je objavljena svega dva puta (1940. i 1973).

Zaključak

U skladu sa tada prihvaćenom terminologijom za muslimane općenito, muslimani su imenovani „Turcima“. Riječ je o muslimanima koji su, kao i Gaibija, ljudi istog jezika kao i katolički Slavonci, kakav je Ivanošić. Muslimani sjeverne Bosne uključivali su potomke prognanih slavonskih muslimana pred kraj 18. stoljeća. Iako ne spada u glavne pisce djela za izučavanje imagolgoije Turaka (poput Andrije Kačića Miošića, F. Grabovca, Relkovića i drugih), Ivanošić je svakako zanimljiv predstavnik „turske“ teme u hrvatskoj književnosti i još jedno književno svjedočanstvo.

Iako se po svome značaju Ivanošićeva pjesma ne može mjeriti s književnim djelima nekih drugih hrvatskih pisaca, zbog čega vjerovatno i nije privukla pažnju istraživača, ona ipak predstavlja zanimljivo i vrijedno svjedočanstvo o povijesti i kulturi bosanskih i slavonskih muslimana u hrvatskoj književnosti, te o brojnim vezama i interakcijama ljudi na slavenskom jugu preko linija vjerskih, etničkih i kulturoloških, često posve imaginarnih, podjela.

Literatura

Anidjar, Gil, *The Jew, the Arab: a History of the Enemy* (Stanford C.A.: Stanford University Press, 2003).

Baotić-Rustanbegović, Andrea, „Orientalizam u prikazima Bosne i Hercegovine pod austrougarskom upravom na međunarodnim i svjetskim izložbama“, *Sophos* 5 (2012).

Buturović, Azra, „Headless, They March On: Cephalophorus and Coexistence in Bosnia“, u *Architecture of Coexistence: Building Pluralism*, Azra Akšamija (ur.) (Berlin: Ashgate, 2020).

19 Dukić, *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja*, str. 239.

20 Dukić, *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja*, str. 241.

21 Dukić, *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja*, str. 24.

- Camayd-Freixas, Erik (ed.) *Orientalism and Identity in Latin America: Fashioning Self and Other from the (Post)Colonial Margin* (Tucson: University of Arizona Press, 2013).
- Chittick, William C., *Science of the Cosmos, Science of the Soul: the Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007).
- Daniel, Norman, *Islam and the West: the Making of an Image* (Oxford: Oneworld, 2000).
- Dukić, Davor, *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja* (Zadar/Zagreb: Thema i.d./Ibis grafika, 2004).
- Hadžialagić, Husref, *Šejh Gaibija i druge bilješke iz povijesti Bosanske Gradiške* (Rijeka: vlastita naklada, 2001).
- Imamović, Mustafa, "Istočno pitanje i Dubički rat", u *Historija Bošnjaka* (Sarajevo: Bošnjačka zajednica kulture "Preporod", 1997).
- Ivanošić, Antun, *Zbornik stihova i proza XVIII. stoljeća, Pet stoljeća hrvatske književnosti*, knjiga 19, Rafo Bogišić (prir.) (Zagreb: Matica hrvatska/Zora, 1973).
- Kerr, Malcolm H., "Edward Said: Orientalism", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 12:14 (1980).
- Mahmutćehajić, Rusmir, *Andrićevstvo: protiv etike sjećanja* (Beograd: Clio, 2015)
- Mahmutćehajić, Rusmir, *Tajna Hasanaginice* (Sarajevo: Buybook, 2010).
- Malcolm, Noel, *Bosna: kratka povijest* (Sarajevo: Buybook, 2011).
- Mehmedović, Ahmed, *Leksikon bošnjačke uleme* (Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka, 2018).
- Moačanin, Nenad, *Slavonija i Srijem u razdoblju osmanske vladavine* (Slavonski Brod: Hrvatski institut za povijest – podružnica za povijest Slavonije, 2001).
- Moe, Christian (ed.) *Images of the Religious Other: Discourse and Distance in the Western Balkans* (Novi Sad, 2008).
- Nakaš, Lejla (ur.), "Bosanska ćirilčna pisma", *Forum Bosnae*.
- Said, Edward, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).
- Schloss, Carol Loeb, "Joyce in the Context of Irish Orientalism", *James Joyce Quarterly*, 35 (1998).
- Šljivo, Galib, *Bosna i Hercegovina 1788-1812*, knjiga prva (Tešanj: Planjax, 2016).
- Todorova, Maria, *Imaginarni Balkan* (Zagreb, 2015).
- Tolan, John, *Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002).

Traces of Muslim sacral history in 18th century Slavonian literature: Shaykh Gaibija in Antun Ivanošić's Poem on the Capture of Turkish Gradiška

Abstract

This article explores various questions about a poem written by Antun Ivanošić (1740–1800), a priest and poet from Slavonia, in which he glorifies the Habsburg victory over “the Turks” during the Dubica War (1788–1791). The author twice mentions Mustafa Gaibija (Muṣṭafā Ghā’ibī or Ghaybī), a 17th century Muslim scholar, mystic and poet. Gaibija holds an important place in the sacral history of the Banja Luka region and of the Bosnian Muslims in general. His memory is also preserved in the folk traditions of the Catholics of Slavonia. The references to Gaibija in Ivanošić’s poem have previously passed unnoticed both in both Bosnian historiography and Croatian literary studies. This article highlights the significance of these references and thus contributes to a better understanding of Christian-Muslim relations on the borders of empires and to the representation of Muslims among the Southern Slavs of the 18th century.

Key words: Gaibija, Antun Ivanošić, Gradiška, Slavonia, Dubica war, Bosnian sacred history, Croatian literature, 18th century, imagology

Prilog: Turbe Mustafe Gaibije u Bosanskoj Gradišci (mart 2021)



Vanjski izgled turbeta Mustafe Gaibije



Unutrašnjost turbeta Mustafe Gaibije

Everyday Practices of Bosnian Muslims

Abmet Alibašić

Abstract

This paper examines certain significant practices and customs used by Bosnian Muslims to manage major life cycle events, both as individuals and collectively. The focus is on what is often termed *lived everyday religion* rather than on normative structures. While the paper looks at Muslims and how they live their religion, without prejudging how aligned that practice is with Orthodox teachings, any discussion of such practices will naturally touch on ethical dilemmas they face as individuals while doing so.

Key words: Bosnia and Herzegovina, Muslims, Religious practice, Customs

This paper examines certain significant practices and customs used by Bosnian Muslims to manage major life cycle events, both as individuals and collectively. The focus is on what is often termed *lived everyday religion* rather than on normative structures. While the paper looks at Muslims and how they live their religion, without prejudging how aligned that practice is with Orthodox teachings, any discussion of such practices will naturally touch on ethical dilemmas they face as individuals while doing so. The practices are presented in the following order: (1) life events, (2) daily life, (3) annual, monthly, and weekly events, (4) holidays, and (5) everyday Islamic morality. The paper addresses sensitive issues related to interacting with Muslims and, where appropriate, compares the practices of Bosnian Muslims with those of their non-Muslim compatriots and of Muslims elsewhere.

1. Life Events

We will approach the story of Muslim life in Bosnia and Herzegovina through practices associated with birth, name-giving, basic religious instruction, puberty, marriage (and divorce), pilgrimage to Mecca, and death.

1.1 Birth

The earthly lives of Muslims start with birth, an occasion of great joy and humanity. Muslims are encouraged to have children and the Prophet Muhammad is reported to have said, “Reproduce, I will be proud of your numbers.” Some have found this alarming, both in the past and today. Some even speak of “demographic jihad,” as a form of Muslim conspiracy to take over the world and more particularly Europe. Such rumours were used in the 1990s to mobilize anti-Muslim forces in the Balkans. Today, Muslim birth rates are commonly used to scare non-Muslims. In Europe, non-Muslims often think there are a lot more Muslims around them than in fact there are (Duncan 2016). What is more, Muslims don’t all share the same views on contraception and abortion. For example, some classical Islamic scholars developed very liberal views on abortion. As it happens, (Bosnian) Muslims have not joined radical Christian calls for a total ban on abortion, to the great disappointment of some Christian friends.

In fact, Muslim birth rates depend on socio-economic conditions even more than on Islamic teachings, such as the saying of the Prophet quoted above. Generally speaking, Muslims share in the wider culture of which they form a part. When it comes to family planning, for example, about half of Bosnian Muslims consider it morally acceptable, while fewer than one in five (18%) reject it as immoral. The rest apparently do not consider it a moral issue. About 66% consider abortion morally unacceptable, compared to 14% who consider it morally acceptable. The first figure is lower than the global or regional averages for Muslims. Such attitudes, combined with the continued impact of the war and difficult socio-economic conditions, have led to a low fertility rate of 1.29 among Bosnian women. There are no disaggregated figures for Muslim women, but there is no reason to think them significantly different in this regard. Given the added toll of youth migration to Europe, it is no surprise Bosnia is aging fast. This is true of Bosnian Muslims and Bosnian Christians. It is bitterly ironic to see this war-torn land deserted by those who killed or were ready to kill for it.

To return to Muslim families, every new child, boy or girl, brings great joy. That has not always been the case in Bosnia, of course, which was once a highly patriarchal society, despite the Prophetic tradition that “He who raises three

daughters and treats them well deserves paradise.” Today, while pockets of discrimination remain, the lot of female children has improved considerably. The modernization project of Socialism deserves credit for some of this improvement, but one should not forget the many religious modernizers (like the Grand mufti Džemaludin Čaušević, d. 1938, or the Young Muslims) who advocated for female emancipation independently of the Socialist programme.

The UNDP Human Development Index shows that Bosnians enjoy relatively good healthcare. Life expectancy at birth is a creditable 76.3 years and almost all Bosnian children are now born in hospitals, after pre-natal care, often at private clinics. (The Roma are the most disadvantaged group in this regard). Hospital births have been common since at least the late 1970s, but I was born in the early 1970s at home, with my grandmother as midwife. Religious sentiment is a factor in the preference for female gynaecologists, but many religious Muslim women will visit male doctors if necessary, and the Islamic Community has issued a religious opinion (*fatwa*) approving the practice.

Once the baby is back home, it is still common for the mother to keep going out to a minimum during the first forty days. This coincides with the extended period of potential post-natal bleeding, during which Muslim women neither pray nor fast. Once that period is over, family and friends flock to visit baby and mother (known as the *babina*) and bring gifts, including money to place “by the head” (“*na čelo*”), a traditional way of sharing the cost of bringing a child into the world that was as important in the past as it is today. Many Bosnian women are housewives and look after their children. High female unemployment rates, especially in rural areas, contribute to this. Working mothers are entitled to a year of maternity leave, but few in the private sector actually get paid while taking it. Once back at work, in rural areas family (often grandmothers) take care of the children. In urban areas, there may be a kindergarten or a babysitter.

1.2 Name-giving

The first major religiously sanctioned custom related to birth is name-giving, which is known by its Arabic name, *aqiqa* (bos. *akika*). It can take place at any time, but preferably on the 7th, 14th, or 21st day after birth. It is often deferred in practice until the mother has fully recovered. The ceremony may take place at home or in a mosque and involves several rites. One is the recital of calls to prayer (*adhan* and *iqamah*) into the child’s ears by a family member, friend, or, not infrequently, imam. Bosnian Muslims traditionally (until c. 1950) gave their children Oriental “Muslim” names or nicknames (Mujo, Suljo, Haso, Huso, Fata, Mina), with the occasional Slavic name thrown into the mix (Zlata). Up to the 1950s, the most common Muslim names in Bosnia were Fatima and Ibrahim.

Fatima has remained a common female name, but it has been joined or surpassed by others like Sanela, Emina, Lejla, Sara, Ajla, and Amina. The most common names for boys are now Mirsad, Senad, Edin, Adnan, Haris, and Amar. Non-Oriental names that have become popular with Muslims include Damir, Jasmin, Sabina, etc. From a strictly Islamic point of view, one should not really talk of Islamic names, as even the recommended names (Abdullah, Ahmad, Muhammad) date from the pre-Islamic era. Most names are simply neutral. That being said, it is possible to speak of un-Islamic names, thanks to a negative or anti-Islamic meaning (e.g., as implying service to a deity other than God). The Prophet Muhammad's practice was to change only such names. In Bosnia, names are identity markers and often classified as Muslim or non-Muslim, even when they are newly coined.

A second religious practice is to offer a sacrificial lamb on the day of *aqiqa* and share it with family, friends, and the poor. Third is cutting the baby's hair and the distribution of alms (more precisely, an amount equivalent to the value of the baby's hair's weight in silver). The cutting of the hair is not always strictly observed, but alms are often distributed, as they are believed to bring the baby good luck. The Prophet is held to have said that alms (*sadaqa*) prolong one's life. For boys, circumcision (*obrezivanje, sunnetluk, džerašenje*) can take place on this day but is often deferred until a doctor is available to perform it, usually under local anaesthetic between the 3rd and 12th month. It used to be performed by barbers at home, which made them bogeymen for young Muslim boys. Today it is done at hospital as a minor 15-minute procedure. Male circumcision is thus another occasion for family to visit and bring gifts, including money. Recent years have seen mass circumcision ceremonies like those in Turkey. They are supported by Turkish organizations. Female circumcision is not practised among Bosnian Muslims.

Parents are legally obliged to register their children with the municipal authorities, and most do, the exception being some Roma parents. In the past, the birth date was manipulated for various reasons, from wanting to defer school or military service to not prioritizing the trip to a distant municipality office. The Islamic Community does not keep birth registers.

1.3 Basic Religious Instruction at the Mosque

Muslim children are required to learn the basic tenets of Islam and get used to performing Islamic rituals and customs, but it is naturally (grand)parents who feel obliged to ensure their children grow up in Islam. As a rule, mothers are more important in the transmission of Islamic values and teachings, especially during Socialism. Today, many families give their children religious instruction at home, but in a lot of families the adults were brought up under Socialism and do not feel

up to providing their children with the required religious education. In any case, most parents send their school age children to a local mosque or *mekteb* (informal Islamic elementary school adjacent to the mosque) for the local imam to teach them the major articles of their faith, a few short chapters of the Qur'an (*suras*), how to pray, fast, and carry out their other duties in Islam, and basic Islamic ethics. More ambitious children can learn to read the Qur'an in Arabic, though generally not the language itself. Classes are normally on Saturday and Sunday. This informal education is in the hands of the Islamic Community (*Islamska zajednica*), the only formal Islamic religious organization in the country, which prepares the teaching materials and trains imams for the more than 2000 *mektebs*. While such education has no formal end point, most children are done with it by age 15. Practicing Muslim parents try to ensure their children start to pray by age 10, as recommended by the Prophet, but it is only mandatory once they have turned adolescent, which is our next topic.

1.4 Puberty

There are no formal rites of passage in Islam or among Bosnian Muslims. Puberty is, however, very important, as the dividing line between childhood and adolescence when the individual becomes fully responsible for her or his actions. While the age of puberty varies for each individual, it is often set by law in countries where Shari'ah matters. For all its importance, however, there is no public ceremony. It is a very private moment, news of which rarely leaves the family walls.

1.5 Marriage (and Divorce)

The next crossroads is marriage. Early marriage is recommended in Islam, while extramarital sexual relations are forbidden. (About 53 per cent of Bosnian Muslims today consider premarital and extramarital sex to be morally unacceptable). Bosnian Muslims used to marry young, but as time has gone by, they increasingly postpone it. Many never marry. Those who do usually choose their spouses themselves through a form of courtship known as *ašikovanje*. Families do eventually get involved and are consulted. When the young people and their elders cannot agree, the matter can end tragically, but a standoff between the girl and her family, who refuse to accept the fact that she has snuck off (*ukrala se*) to a family they don't approve of, is the more likely outcome and the family will eventually accept the realities of life. Honour killings are unheard of and Bosnian Muslims are one of the Muslim communities most opposed to them (79%), regardless who committed the offence (Pew Research Centre 2013: 82-89).

Legally speaking, Islamic marriage is a contract involving the consent of a wife and a husband who are not closely related to each other by blood, co-suckling (which is not common in Bosnia), or marriage, as attested to by two witnesses, and involving a dowry. As a result, it can be conducted in front of civil authorities. Since the 1990s, “Shari’ah marriage” has gradually established itself as a regular practice for Muslim couples. It is a ceremony presided over by an imam at the mosque or at home. The main difference from civil marriage is that the witnesses must be either two males or one male and two females. A dowry is specified, which latterly is set at the cost of the hajj (in 2019, about 4100 Euro). Its repayment in the case of divorce cannot be enforced. Finally, a prayer is said for the happiness of the couple.

Until the 1990s, cohabitation was rare in Bosnia but has become more common since. Sometimes, it is accompanied by a “Shari’ah marriage” with two witnesses but no official registration. This is what the Socialist authorities wanted to stop when they imposed fines on imams or clergy conducting marriages that had not been registered with the civil authorities beforehand. Most Muslims, including the Islamic Community, have since concluded that civil marriage is the best way to protect women’s rights, though there are still cases of people opting for “Shari’ah marriage” alone, especially in the rare cases of polygamous marriage, which do happen. Polygamous marriages were never widespread in Bosnia, even during Ottoman times. Today 85% disapprove of them, the highest rate for the 37 Muslim countries surveyed by the Pew Research Centre. Only 4% accept them as moral, compared to 49% of Malaysians and 86% of Senegalese (Pew Research Centre 2013, 82-89).

Wedding customs have been changing fast. As in all traditional societies, Bosnian Muslims used to follow an elaborate protocol of things to be done beforehand, during and after the wedding. Most of this has been discarded and young people generally follow whatever is trendy, while avoiding such outright un-Islamic things as alcohol or inappropriate music. Car processions and wedding gifts are still a must. Reciprocal visits between the families before and after the wedding (the *prošnja*, *mijerdžije*, and *haljinače*) are reduced to one visit before and another after the event.

Unfortunately, not all marriages last. Some end in divorce, which is a singularly civil affair as there is no “Shari’ah divorce” in Bosnia. While Islam does allow divorce, no one seems to want to be there when the spouses need support. One in five Bosnian Muslims consider divorce morally wrong, while 60% say it is morally acceptable. This places them amongst the more liberal Muslim communities in the world. Bosnians still perceive divorce to be a great failure, however, especially for women.

1.6 Pilgrimage to Mecca (the Hajj)

The *Hajj* or pilgrimage to Mecca is considered the peak of spiritual growth. A ritual four-day trip during the Feast of Sacrifice (*Eid al-Adha*), it comes 65 days after the end of Ramadan. It is mandatory at some point in their lives for both male and female Muslims with the financial means, in good health, and with safe passage to Mecca and back. Being a pilgrim (*hajji*) carries status, especially in rural areas. It used to be done later on in life, but now younger people go on it too. In the old days, men who had performed the *hajj* would wear a special *hajji* yellow turban. Some still do.

Nowadays, pilgrims from Bosnia travel to Mecca by air. Before the civil war in Syria, some went by bus (or less frequently by car) via Serbia, Bulgaria, Turkey, Syria, and Jordan. In pre-modern times, the trip lasted a year and many never returned. Modern pilgrimage usually takes two weeks, preceded by months of preparation in rural areas, including visits by family, neighbours, and friends. Many *hajjis* write accounts of the transformative experience.

Visiting Mecca outside the day of *hajj* is called *‘umra* and is known in Bosnia as the minor pilgrimage. It has become very popular lately, especially amongst those who have already performed the *hajj*. The *hajj* and the *‘umra* are both organized exclusively by the Islamic Community. The annual *hajj* quota for Bosnia is around 2000 *hajjis*, but Bosnia has been sending fewer than that recently, due to the high costs of the pilgrimage and to emigration from Bosnia. Many Bosnian Muslims take the journey from Germany, Austria, Switzerland, USA, Slovenia, and Croatia. Since 1993, many have performed the *hajj* at the invitation of the Saudi authorities.

1.7 Death

All roads lead to death eventually. Dying as a Muslim is a major concern of every pious believer. It is a moment each one prepares for because it is followed by the Reckoning. Muslims believe our account is settled at death, except for our lasting good deeds and our good children, who outlive us and may pray for us. This Prophetic account has motivated many to lasting good deeds, like contributing to mosque building or providing running water (*česma*) for the community.

The family may try to ensure that a person dying at home or in the presence of family members does so in witness to God's oneness and the prophethood of Muhammad. This is not always possible. People may try to have somebody read the Qur'an or at least play a recording of the Qur'an next to the dying person, in the hope that this testimony of faith will inform his or her last words or thoughts. Imams are generally not invited to attend the final moment, whether at home or in hospital.

There are many popular customs around the funeral and they are constantly evolving, but the main ones are washing the body and burial in white robes, except for martyrs, who are buried in their uniforms. Funerals are usually carried out on the day after the person dies. In some cases, families may wait a couple of days for close relatives to come from abroad, as many Bosnians live and work in the diaspora. Longer postponements are not common. The body is often washed in a special facility by an imam and his assistant(s). Before the 1990s, bodies were washed in the courtyard of the deceased's home, again by the local imam or other trained person. Women are washed by women.

Traditionally, and still in rural areas, both the death and the timing of the funeral are announced by the muezzin making a call (*sala*) in Arabic to remind people to pray before they are prayed for. Muslims consider attendance at a funeral their final duty toward family members, friends, and acquaintances. Condolences to family and friends are expressed using the Turkish phrases "*Basin sagolsun!*" (*May your head be healthy!*), to which the reply is "*Dostum sagolsun!*" (*May my friend be sound!*), or Arabic or Bosnian phrases meaning "May God bless the departed and grant you patience!"

The funeral prayers are themselves short and take only a few minutes. There is no prohibition on women praying at the interment in Bosnia, but they tend not to do so, though they may gather to watch the ceremony. After the funeral prayers, the body is lowered into the ground at a local cemetery, never cremated. Graves tend to be dug manually. Once the body has been interred, a few short chapters of the Qur'an are read over the grave, and that is it. In rural areas, people often go back to the deceased's home to console the family and share in some food or coffee.

Over the weeks and months that follow, a number of popular customs come into play that differ from place to place. They often include recitation of the Qur'an in full (*hatma*), or just the 36th chapter (*Yasin*) and the chanting of God's name (*dhikr, tevhid*), before, during, and after the funeral, on the 7th and 40th days, and on the anniversary. Bosnian Muslims collectively remember their martyrs of the 1990s on the second day of Eid al-Fitr, i.e. the feast following Ramadan.

Erecting gravestones a year or so after burial is a long-standing Bosnian tradition. Stones and tombs are disapproved of by Salafi authorities, and most Bosnian Muslims try to strike a middle way between opulent tombs and none. Roma Muslims tend to go extravagant. Wreaths are avoided.

2. Daily Life: It is all about the prayers

Nothing defines the everyday life of religious Muslims so much as their standard or formal prayers (ar. *salah*), locally known by the Persian term *namaz*. They require preparation beforehand, and a place, and must be performed at a set time that keeps moving in accordance with the sun. Before the relatively recent wide availability of watches, the five daily prayers were used to organize the day, including meetings, as people would meet before or after prayers.

There are five mandatory daily prayers, each of different length. They can all be done comfortably in less than ten minutes but can also take longer if one wants, e.g., in order to read longer selections from the Qur'an. If one decides to recite the recommended sections too, as most traditional Muslims do, then a little more time will be needed. The first and shortest prayer is performed between dawn and sunrise (*sabah*, ar. *ḥajr*), or between 2:30 and 5:00 am in summer and 5:30 and 7:00 am in winter. The noon prayer (*podne*, ar. *zuhr*) is between noon and late afternoon: 1:00 to 5:00 pm in summer (daylight saving time) and 12:00 to 14:00 in winter. The late afternoon prayer (*ikindija*, ar. *asr*) is between 17:00 and 20:30 in summer and 14:00 and 16:00 in winter. The sunset prayer (*akšam*, ar. *maghrib*) is between sunset and total dark, which sets in from 90 to 120 minutes after sunset. Finally, it is time for evening prayers (*jacija*; ar. *iša*), which can be any time before dawn. In practice this means that there is always some prayer to be made, except between sunrise and noon. The annual prayer calendar of the Islamic Community (*Takvim*) is one of the highest circulation publications in the country (rivalled only by gambling bulletins today). Between the late 1980s and the emergence of smartphones, special computer watches (e.g. from *Asr* and *Casio*) for calculating prayer times anywhere in the world were sold in quantity.

Prayer times were traditionally announced by the *muezzin/muadhdhin's* call to prayer from the minaret but are now mostly played by him over loudspeakers at the mosque. The *adhan* verses mean: *God is the greatest/greater; I bear witness that there is no god but God; I bear witness that Muhammad is His Messenger; Hasten to prayer; Hasten to salvation; Prayer is better than sleep [in the morning]; God is the greatest/greater; There is no god but God.*

Several mosques in Bosnia, including the main Sarajevo or Bey's mosque, have resisted the introduction of modern technology and you can still see and hear the *muadhdhin* go around the minaret calling the faithful to joint prayer in the mosque by voice. The call to prayer is a collective and not an individual duty. Prayers are preceded by ablutions (per. *abdest*, ar. *wudu'*) or a bath (when ritually required, e.g. after intercourse or, for women, their period). Ablutions mean washing one's hands, face, feet and passing a wet hand over the hair. It is

recommended that one carry out the mandatory prayers in community (i.e., at the mosque) but few do so, as will be seen in a moment. In fact, collective prayers have not been common practice for some time now, but those who do attend are considered better Muslims.

Generally speaking, the local congregation or *džemat* (ar. *jama'á*) plays an important role in the life of Bosnian Muslims. Formerly, it was the only regular outing people had and so a way of exchanging news and mobilizing for collective action, from repairing a local road to bringing running water. New information technologies have changed much, but these daily physical gatherings have not lost importance. If the number of people praying regularly in the mosque has not increased significantly since the 1980s, Friday prayer numbers have soared.

Mandatory prayers are to be performed under all imaginable conditions: at home, at work, in hospital, if necessary, but not by women during their period. Travelers can shorten their prayers and even combine them, so that the five prayers are done in three slots. Combining prayers while traveling is a relatively recent phenomenon and a result of foreign Islamic influence, which is generally considered to make things more difficult but here has simplified them.

A 2012 Pew Research Centre survey found 14% of Bosnian Muslims claimed to pray five times a day, while another 4% prayed several times a day. In the 2017 Pew survey (p. 71), 20% said they pray five times a day. This compares to 23% of Russian Muslims. Some imams think these figures are inflated. Only 30% attend weekly prayers at the mosque, compared to 44% in Turkey. Still, Bosnian Muslims are more observant than the country's Orthodox or Catholic populations.

Standardized or formal prayers are only one type of prayer. Informal prayers or "supplications" (*du'a*) also play an important role in Muslim life. They are rather more personal and can involve texts from the Qur'an, the Prophet, or one's own words. They may be whispered in Arabic or Bosnian on all sorts of occasions: on waking or going to sleep, eating, entering or leaving the toilet, embarking on a journey, putting on new clothes, feeling stressed or excited, essentially on any and every occasion. Since supplications are considered a kind of self-help, collections in Arabic or Bosnian are amongst the best-sellers on the religious book market. Reading or reciting the Qur'an is considered the best personal form of worship, after the mandatory prayers, with a recommended daily dose of 20 pages, which would allow one to finish the book in a month, but few manage to keep up that pace.

3. Weekly routine: Friday is the day

Friday is a special day for Muslims, especially from morning until after noon prayer, but it is not a sabbath or day of rest. According to the Qur'an (62:10): "When the prayer is finished, then disperse in search of bounty of God..." In some countries, the weekend is Friday and Saturday or even Thursday and Friday, but not in Bosnia. In Islamic tradition, Friday is said to be the best of days, but its practical significance is that communal noontime prayer that day is mandatory for all adult men, replacing their regular noon prayers. It consists of a sermon delivered by an imam, usually about 15 minutes long, and prayers. Overall, it takes about 40 minutes. It is often said that missing Friday prayers three times in a row without a religiously valid reason places one outside the fold of Islam. This makes Friday prayers a weekly litmus test of sincere belief.

Observant Bosnian Muslim working men can sometimes find it difficult to make it to the mosque. Many employers show understanding, but others do not. The Islamic Community has tried to secure the right of Muslims to an unpaid Friday prayer break, where feasible, but has so far failed to get the state to sign up to an agreement. In the Federation of Bosnia and Herzegovina, the matter has been resolved at least partially, as the Employment Law provides for an hour's unpaid break per week, which many use for this purpose. In Sarajevo, a few mosques offer delayed prayers to accommodate those who cannot get to mosque by noon. Those who can afford it often follow prayers with coffee or tea and commentary on the sermon (*hutba*). As in other religious traditions, some sermons are remembered and especially popular, while others are quickly forgotten. It depends on the preacher (*hatib*). No preacher pleases everyone.

Women are not obliged to but can attend Friday noon prayer and many have been doing so in Bosnian mosques since at least the 1980s. A major reason for them not attending today is space, as most mosques are packed out, leaving many to pray outside, which is particularly problematic on cold and rainy days.

Because of the significance of Friday, many people bathe the night before and read the Qur'an or say prayers for their dead. This is done the night before because in Islamic tradition, like in some others, the day starts at sunset. The clock on the Ottoman clock tower next to the Ghazi Husref Bey mosque in Sarajevo strikes twelve at sunset.

4. Monthly fasting

The Muslim calendar is lunar and uses the Muslim migration from Mecca to Medina (622 CE) as its year zero. That exodus is known by the Arabic name, *Hijra*, and the Muslim calendar is sometimes called the *Hijri* calendar. The lunar year is 354 days, with each month counting either 29 or 30 days. As a result, Muslim holidays arrive about ten days earlier every solar year of the common or CE calendar. There is no specific monthly routine for Muslims to observe, but some fast voluntarily during the three middle days of the month (14-16), as recommended by Prophetic tradition.

5. Annual events

Here we will discuss the richness of Muslim religious life during the holy month of Ramadan and other Muslim holidays, festivities, and significant dates.

5.1 *Ramadan*

The ninth month of the Muslim year is Ramadan, a period of intense worship, including fasting, reading the Qur'an, and extra prayers at night. Fasting is by far the most demanding of these experiences. Its purpose is to become conscious of God, avoid sin, experience one's dependency on God, and feel the plight of the needy. In practice, that means abstinence from food, drink, cigarettes, chewing gum, and sex from dawn to dusk. In June, it lasts over 18 hours in Bosnia and even longer in the northern countries of Europe. Travellers, the sick, children, and women on their period, and pregnant and nursing women, if feeling weak, are all exempt. All of them, except children and the chronically ill, are expected to make up for any missed days once conditions change.

Ramadan events start with the special Ramadan evening prayer (*Tarawih*, *teravija*), performed after the final mandatory prayer. It takes an average of 30 minutes. Bosnians are known for praying "fast". In some mosques, however, the prayer takes longer, because the imams read through the entire Qur'an while standing in prayer during Ramadan. That is not for everyone. Prior to the 1990s, Tarawih in Bosnia always involved 20 *rakah* or units of prayer, but creeping foreign influences mean some now do only 8 or 10.

Then there is the first breaking of the fast before fasting starts. Everything must be completed before dawn. Most follow that with morning prayers and

go to sleep. Hunger and thirst can prove difficult, especially for those who work hard, but lack of sleep can be equally exhausting. This does not prevent some from fasting even in coal mines or in the fields at work under the scorching summer sun, however. Many Muslim children start by fasting parts of the day and then for a few days, so that by the age of puberty they can fast all of Ramadan. According to the Pew 2012 survey, 75% Bosnian Muslims reported fasting during Ramadan, but this probably does not mean all of Ramadan, just a few days. In the 2017 Pew survey, the figure was down to 66%. The figures are 55% for Russia, 48% for Georgia, and 36% for Bulgaria.

Those who can afford to are expected to attend daytime prayers in the mosque frequently, as well as public recitation of the Qur'an (*muqabala*), or otherwise to recite it themselves. The *Muqabala* (or 'meeting') is a practice whereby practiced reciters of the Qur'an, often *hafizes* who know it by heart, read a section while facing their listeners in the mosque, with a view to completing the whole book during the month. *Muqabalas* generally take place after late afternoon prayers, but may in some mosques be after noon or even early morning prayers. Those who want to can practice their (Arabic) reading skills by following the recitation. Others just enjoy listening. Smartphones have reduced the significance of this today, compared to the days when hearing a first-class reciter of the Qur'an was an event. Before the 1990s, there were not enough *hafizes* in Sarajevo or indeed in Bosnia to participate in *muqabala*. The deficit was made up by reciters from the then Yugoslav Republic of Macedonia, who were invited for Ramadan. As of early 2021, Bosnia had more than 500 people who know the Qur'an by heart, of whom at least 163 were women with their percentage going up. Exclusively female *muqabalas*, where reciters and listeners are all women, are increasingly common.

At the end of the day comes the breaking of the fast (*iftar*), which is announced by lighting candles on the minarets, the *adhan*, and often a cannonade from a nearby hill or fortress. *Iftar* is often a collective event, bringing together families, neighbours, and friends. In many places, bakeries prepare a special bread called *somun* or *pitica* just for Ramadan. The other Ramadan specialties include *topa*, which is melted cheese and butter for dipping the bread into.

The routine peaks on the 27th night, which is popularly known as the Night of Power (*Laylat al-Qadr*) and which the Qur'an (97:3) says is equivalent to a thousand months. It is the night on which the Qur'an was revealed from the Mother Book to the heavens. According to Tradition, the exact timing is hidden from humans, but it is known to have been one of the odd nights of the last third of Ramadan. Many people spend the whole night praying and reading the Qur'an. Some also attend an extra prayer at the mosque, known as *qiyam al-layl*.

At the end of Ramadan, alms known as *sadaqat al-fitr* are given for every member of the household, worth a day's food, estimated at 4-10 Euro per person, depending on the donor's standard of living. Originally, this charity went to the poor, but since the 1960s the Islamic Community has maintained that it should go for the maintenance of faith-based educational establishments (madrastas and the faculties of Islamic studies). The decision was made at a time when the Socialist state took care of the poor, while at the same time doing all it could to impoverish the religious communities, including the Islamic one. Since the 1990s, the state has returned some nationalized property to the religious communities and provided for their educational institutions from the public budget, but social services have dwindled. Adjusting to these new circumstances, the Islamic Community now spends an increasing part of that money on charitable causes. Despite appeals from the Islamic Community, some Muslims still choose to distribute alms directly to the poor. The poor themselves, of course, are not required to fulfil this obligation.

Many Bosnian Muslims elect to meet another annual religious obligation during Ramadan, namely payment of the poor tax or *zakah*. Unlike the *sadaqat al-fitr*, *zakah* is paid on one's wealth. The details of how it is calculated are many, but as a rule of thumb: persons who can save more than 88 gr worth of gold (i.e., 4400 Euros in 2020) over a given lunar year should give away 2.5% of it. *Zakah* (5-10%) is paid on some items like agricultural produce at harvest time, if it exceeds a certain amount (653 kg). It is also paid on livestock, merchandise, rent, and mining, but not on investments or machinery. Collection is as for *sadaqat al-fitr*, but it is distributed to other categories than just the poor, including to those who collect it, for the freeing of slaves, for debt relief, helping travellers in need, etc. *Zakah* thus differs from voluntary charity or *sadaqah* and is one of the five pillars of Islam but is not currently as widely practiced in Bosnia as fasting. According to the Pew 2017 survey (p. 73), more Muslims reported giving *zakah* in Bosnia (72%) than in Georgia (61%), Russia (45%), or Bulgaria (26%). Based on figures collected by the Islamic Community, it is possible that some respondents have confused *Zakat al-Fitr* with *Zakah*.

The declared purpose of *zakah* is to purify property and souls. It helps purify the giver's soul of miserliness and the recipient's of envy. Boastfulness is condemned and secret giving preferred to public, unless the aim is to encourage others to give as well.

Ramadan is said to have a special charm in Sarajevo, especially during summertime, when the *somun* fills the streets with its smell and the cannon roar to announce the end of the day, the hafizes recite the Qur'an beautifully and people flock to the mosques to perform *tarawih*, outside under the sky. Unfortunately, accelerating migration and falling birth rates mean that fewer and fewer young people are now enjoying these late-night gatherings over a soft drink or tea or coffee (*omladinsko sijelo*) in Bosnian towns and villages.

5.2 Holidays

After these 29 or 30 days of intensive spiritual service, there is a holiday to mark the end of fasting (*bos. Bajram; tr. Bayram; ar. Eid al-Fitr* or the *Holiday of Breaking the Fast*). The three-day holiday is a celebration of having accomplished the task and so one of great joy and satisfaction. At a practical level, people prepare by cleaning their houses and neighbourhoods, buying new clothes, and paying special attention to personal hygiene.

Islamic books advise that everyone is to gather after sunrise in an open space designated for the purpose and for prayers after the two major holidays. It is called the *musalla* or place of prayer. In reality, only a few such places have been preserved and they are rarely used. In Sarajevo, there used to be one where the offices of the Bosnian presidency now are. Today, only the men go to the mosques, which are in any case too small to receive everyone who comes that morning. Almost all men and young boys do come, even if they are not regular at Friday prayers. Because of the space issue, it is now common to rent big sports halls in urban areas for the occasion. Since 1990, many TV stations, including the state broadcaster, carry the ceremony live from a mosque.

The Eid prayer is not particularly long or as strict a duty as the Friday prayer. It is performed 45 minutes after sunrise, but people start gathering in the mosque an hour and a half earlier for morning prayers and to reserve a place. While waiting in the mosque they listen to the imam reading from the Qur'an and/or preaching. After the prayer, there is a formal sermon, which closes the programme in the mosque. On leaving the mosque, some in rural areas express their joy by shooting a few rounds in the air, while others use pyrotechnics.

People greet each other with Turkish phrases, the first saying "*Bajram mubarek olsun!*" (May the holiday be blessed!) and the other replying "*Allah razi olsun!*" (May God be pleased!). Youngsters traditionally kiss the hands of their elders, but the custom is on the way out. Hands kissed or not, adults are then expected to give the children money, colloquially known as the *bajram banka*. In front of some mosques, one finds traditional sweet makers selling sweets, but they are not as popular with children today as in the past, when sweets were a rare commodity. Beggars, often Roma, are a regular sight at the gates to the mosque courtyards on this day. Aware that this is a holiday of joy, Balkan brass bands (*trubači*) from Serbia often also choose it to tour neighbourhoods, performing for tips.

Back at home, first come the holiday greetings and then a feast. Coffee may be served with baklava, a traditional sweet that most households prepare for Eid, before or after breakfast. People then visit family, friends and neighbours, bringing gifts. In some villages, they travel in groups, visiting each house for just a few minutes. This was much more elaborate before than it is today and left the

womenfolk little time to enjoy the holiday. Their time came the day after, which is still known as “the women’s feast” (*ženski bajram*). People also visit their family graves over the holiday, at different times in the various parts of the country. The graveyards are therefore cleaned up in the days before the holiday. Since the 1990s, the second day of Eid has been designated the Day of Martyrs, because the war in 1992 started more or less on the holiday.

The other holiday with roots in scripture is the *Feast of sacrifice* (bos. *Kurbanski bajram* or *Kurban-bajram*; ar. *Eid al-Adha*), also known as the *Hadžijski Bajram* or Pilgrim Festival because of two events that mark it, the annual pilgrimage to Mecca and the sacrificial slaughter of animals. It takes place some 65 days after *Eid al-Fitr* and lasts four days. It is a kind of spiritual encounter with the Prophet Abraham/Ibrahim and his son Ismail/Ishmael who, Tradition tells us, was to be sacrificed but was replaced at the last moment by a ram. Those performing the *hajj* also take part in various activities said to have been initiated by Abraham and his family, while those staying at home focus on the sacrifice (tr. *kurban*; ar. *qurban* or *adha*).

Although the *kurban* is not an obligation of the highest order, most families do try to do it, whether alone by sacrificing a ram/sheep or by clubbing together with a group of up to seven people and offering a cow. These days the average cost of a *kurban* is around 200 Euro, or 40% of the average monthly salary. Previously, people would kill the animal themselves, but more recently the practice is to hire professionals, even if the act is still often performed outside slaughterhouses. In principle, the meat is then distributed to the poor, family, and neighbours, incl. non-Muslims.

5.3 Popular Holidays and Popular Religion

The two *bajram* or *eid* festivals are the only two universally celebrated Islamic holidays. There are other significant dates, however, which are popularly celebrated or marked in other ways.

Mawlid: The Prophet’s birthday

The birthday of the Prophet Muhammad (bos. *mevlud*; ar. *mawlid*) is perhaps the third most popular festival. Introduced sometime in the 10th century in Egypt by the Fatimid dynasty, it has since become popular in most Sunni societies, including Bosnia. Its major content is the recitation of poetry in praise of the Prophet Muhammad. The poetry is known by the same name of *mevlud* and is recited in Bosnian by men, women, and children. Its date shifts across the year, as the Prophet is said to have been born on the 12th of Rabi’ al-Awwal in 570 C.E., which it is difficult to fix in terms of the modern solar year. Some Turks set it in April anyway.

The main communal ceremony takes place at a local mosque. This is followed by a season of ‘mawlid’, with people inviting each other to attend recitations of the Qur’an, *dhikr*, and *mawlid* poetry at their houses. Some convene such gatherings on occasions unrelated to the religious calendar, around family occasions like moving house. The *mawlid* ceremony near the Sufi *tekke* at Blagaj and the source of the river Buna is special for taking place in early May (except when Ramadan falls then), as nature is waking up from its long winter sleep.

Two particularly popular *mawlid* poems are one written by Salih Gašević (d. 1899, Montenegro), or rather translated by him from the Ottoman Turkish *mawlid* of Sulayman Chelebi (d. 1429), and another by Rešad Kadić (d. 1988). They are not the only two mawlid, however, and Džemal Latić, an established poet and professor at the Faculty of Islamic Studies, has recently written his own.

We may now say a few words about religious songs and music (bos. *ilahije i kaside* ar. *anashid*), which are very popular in Bosnia. As most people are aware, there is debate over the permissibility of instrumental music or musical accompaniment in Islamic tradition. Most Bosnian Muslims do generally accept it as accompaniment to their traditional and religious songs, but they do not generally perform such music inside mosques, with the exception of a few traditional instruments, like a simple tambourine known as the *def* in Bosnian. Songs may be performed in various languages (Arabic, Turkish, Bosnian, Albanian, and recently English) by children, or by more professional singers and groups. It was the singing of one of these child choirs in the 1990s that inspired Cat Stevens (Yusuf Islam) to return to singing. Such songs can be part of any occasion and are regularly performed during *dhikr* sessions in Sufi lodges. The texts of some of them date from the early years of Islam (*Tala’a al-Badr alayna*), while others were written by local poets and contain very local motifs (*Gdje su Mekka i Medina - Where are Mecca and Medina; Šehidi - Martyrs, etc.*).

Ashura: The 10th day of Muharram

The 10th of Muharram, first month of the Muslim year, is significant for various reasons. Historically, it is said, *inter alia*, to be both the day Noah’s ark finally landed on dry land and the day the Israelites were saved from Egypt. It is a Bosnian Muslim custom to prepare a meal called *ašura* on that day, which, in Sarajevo, is a sweet dish of different types of raisin said to resemble the last meal Noah made using whatever was left on the ship. In memory of Moses’ flight from Pharaoh, Muslims fast on the Day of Ashura, as well as one day before or after it. There are no specific gatherings on this day in the Sunni world otherwise. Things are rather different for Shi’a Muslims, who commemorate the tragic death of the Prophet’s second grandson, Husayn, who was massacred on that day in 680 together with members of his family at Karbala in

Iraq. This day of ritual mourning marks a peak in the religious life of Shi'a communities but very little happens in Bosnia, where the occasion is marked by only some Sufis and a few Shi'a.

The Muslim New Year

Religiously of no significance, the Muslim New or *Hijri* Year is nonetheless marked by some, in emulation of the standard New Year of the CE calendar. It is a holiday for Muslims in Herzegovina-Neretva Canton (Mostar). Bosnia as a whole does not have a law on holidays or religious holidays as yet, though there is in fact consensus on religious holidays, just not on the secular ones (specifically those related to national history). There is general agreement that the members of each religious community get five days a year for religious holidays. In some of its proposals, the Islamic Community asked for both Eids, Mawlid, and the Muslim New Year, but the proposal finally settled on is for two days for each Eid and the fifth to be a matter of personal choice. Efforts to introduce a custom of distributing gifts packages to children (*paketići*), as is done at the CE New Year, have not gained steam.

The Blessed Nights

The four so-called blessed nights are also of significance, especially for popular religion. Those are: 1) the Night of the Prophet's conception (*Laylat al-Rag'ib*), which falls on the first Thursday in the month of Rajab, 2) the Night of the Prophet's ascension to the Heavens (*Laylat al-Mi'raj*), on the 27th night of Rajab, 3) the 15th night of the month of Sha'ban (*Laylat al-bara'a*), when the start of Ramadan two weeks later is announced, 4) and the above-mentioned Night of Power at the end of Ramadan. The Night of the Battle of Badr (*Laylat al-Badr*) is not formally a blessed night but is regularly marked on the 17th night of Ramadan by a sermon or some event at the mosque. Before the 1990s, donations were collected for Bosnian Muslim congregations in the diaspora, which sounds strange today. The scriptural basis for the first three nights is disputed.

Dovišta: places of supplication

A pre-Islamic custom that has continued in the religious life of Bosnian Muslims is the practice of going out to nature and offering prayers in the open. The schedule follows the solar calendar, which is what suggests elements of syncretism and pre-Islamic origin. Muslims gather during the summer at several such locations to offer prayers. By far the most popular is Ajvatovica near Donji Vakuf in Central Bosnia,

followed by Karići near Vareš, Lastavica in Zenica, Djevojačka pećina (the Maiden's Cave) near Kladanj, and many more. Ajvatovica has the most elaborate story behind it, as well as a programme that includes a mounted parade in traditional dress. The story behind it is that a nearby settlement had no stream or running water and that a saint called Ajvaz-dede prayed for forty nights, causing the rock stemming the water to split.

6. Community Life and Leisure Time

Community life is still very strong among Bosnian Muslims, especially in rural areas. People meet for all sort of reasons: to help each other in the fields, to share the joys and pains of life, or just to pass the time. Bosnian coffee is central to such gatherings, which foster the relationships that keep people going without counselling or psychotherapy, despite all their hardship. Not that there are never quarrels or disputes between neighbours or family members, over inheritance or land boundaries or whatever. They do of course occur and sometimes end in tragedy.

Leisure and entertainment are serious issues for Muslims. Finding halal ways to spend free time is a major challenge today. Sports are one of the best options. Bosnians are particularly keen on football and basketball. Many like watching boxing and other combat sports, but their religious acceptability has been questioned. Sadly, many Bosnians, including many practicing Muslims, have fallen victim to the gambling that so often accompanies such competitions.

TV remains a major source of entertainment, especially for older people. Younger generations prefer the Internet, whose degree of penetration is very high, especially in Sarajevo Canton. Access is practically unlimited. Using it in a *halal* way is always a challenge. The same is true of summer holidays. The Adriatic is just a few hours drive away and so very inviting, but that is when the dilemmas over proper swimwear and sunbathing start. Some people just refuse to go, while others seek out isolated or secluded spots along the coast. Some compromise and chose a burkini or longer shorts, preferably on beaches with like-minded people. Some beaches in southern Montenegro and Tukey tried to meet the needs of such customers by creating enclosures for women to sunbathe.

7. Sensitive issues

Bosnian Muslims are seen as highly secularized and European, making them easier for other Europeans to socialize with. There are however some issues that religious

Muslims deeply care about and that should be approached with understanding, to avoid awkward, embarrassing, or potentially upsetting situations. Your Muslim colleagues and counterparts will appreciate your sensitivity.

First, do not schedule anything for Friday at noon when dealing with Muslim men. A 90-minute break will normally suffice, if there is a mosque nearby. The same goes for both Eid festivals. I have been invited to important conferences organised on Eid, when I would have preferred to be with my family, no matter how much I enjoyed the conference itself. Like Easter, the dates of these holidays are not fixed. They come ten days earlier every year, the dates are well known in advance, ever since the Bosnian Muslims opted for astronomical calculation as the basis for their religious calendar, rather than sighting of the moon. They can easily be checked using the Islamic Community website (www.islamskazajednica.ba).

If you are organizing a whole day event with observant Muslims who do not have a room of their own in the vicinity make sure to provide a place for quick prayers. A single square meter covered by a sheet or towel will do. This is especially important in winter, when prayer times are concentrated with daylight hours. Some Muslims may compromise and combine noon and afternoon prayers, but even then a 15 minute break between noon and 4pm is the minimum required. Otherwise, they are liable to feel bad over not meeting their obligations.

Gender relations are always best approached sensitively. Even within the same culture, we come across situations where we may not be sure of how to behave. With practicing Muslims there are two particularly sensitive situations: shaking hands and being alone in an enclosed space. Since not all Muslims take the same view on these issues, we offer some quick ideas. If you are a man dealing with Muslim women, simply let them take the initiative on shaking hands. If you are a woman, it is probably better to play safe and not extend your hand, as some people will definitely not shake it. It is better to avoid embarrassment for all involved. It is perfectly fine to ask and so show awareness of the issue. As for being alone, cars are a bit difficult to resolve, but if you have to receive a Muslim lady in your office, keep the door open. If it is a glass door, that may not be necessary.

Muslims should be fine using any of the standard greetings when interacting with non-Muslims. The typical Muslim greeting (*Al-Salamu Alaykum*) is meant for interaction with other Muslims. If a non-Muslim greets a Muslim with it, some are very appreciative and will respond in kind. Others stick to a literal meaning of the supposed Prophetic prohibition. The story goes that a non-Muslim in Medina passing a group of Muslims hailed them with *Al-Sammu Alaykum!* (Poison be on you!). The Muslims did not hear him correctly and responded with *salam* but were later told what had happened. The Prophet then instructed his companions that when greeted with “salam” by non-Muslims they should reply

with “*Wa Alaykum!*” (And upon you!) instead of *Wa Alaykum al-Salam* (Peace be on you too!). Most Bosnian Muslims do not know these details and will accept *salam* from a non-Muslim but do not expect it.

Holiday greetings for Christmas, Easter, and so forth can be something of a challenge for some Muslims. The reason is concern their greetings may be interpreted as approving of the related beliefs (the Trinity, the crucifixion of Jesus, and so on). Others separate the two. Differences in belief are considered well-established and greetings are there simply to show acceptance of the religious other as they are, while leaving final judgement to God, regardless of one’s conviction in one’s own truth. This is the position advocated by the *European Council of Research and Fatwa* and practiced by many Bosnian Islamic authorities. Some people prefer to compromise by using neutral phrases (e.g., Happy Holiday Season to cover Christmas and New Year), while others use wording that indicates a Muslim position regarding the occasion. For instance, Christmas greetings might contain the syntagm “Jesus, the son of Mary”. In any case, there is not much to be done about it. If you do not receive greetings from Muslims on these occasions, try to be understanding and move on. It is a matter of personal conscience.

Next are food and drinks. Again, not all observant Muslims take the same position on all issues of food and drink, but none will drink alcohol or eat pork. They will ask for *halal* (or *kosher*) food and drink, but definitions may differ as to what that implies. Some basic rules follow. To be on the safe side, do not put any alcohol in any food at all (or offer it as a gift). Alcohol on the table is fine with many, but some may request an alcohol-free table. If in doubt, ask. Alcohol-free beer is not alcohol. When Catholic and Muslim representatives met at the Vatican in 2008, there was a minor dispute over the dinner arrangements. When some of the Muslim participants learned there would be wine on the table, they objected. Their hosts felt they should be able to have it, as they were hosting the dinner. Eventually, it was agreed that the Muslim delegation would host an alcohol-free dinner instead. Such situations are not frequent but do happen.

Muslim legal schools differ on what qualifies as *halal* food. Pork and its derivatives never do. (I was once at a conference where a dish was marked *halal* in spite of the label stating that it contained pork). As to the question of how the animal was slaughtered, there are significant differences. Some people do not ask, so long as they can reasonably assume it to have been slaughtered by a Muslim, believing Christian, or Jew for non-ritual purposes. So kosher is perfectly fine. Others, however, prefer only certified *halal* meat products or none at all.

8. Finally, can you trust (Bosnian) Muslims?

Let us conclude this overview with something more profound. In dealing with Muslims, one may rest assured that, despite claims to the contrary, Muslims apply the same set of ethics in dealing with Muslims and non-Muslims. Under certain conditions, Shi'a Muslims are allowed to exercise dissimulation (*ketman* or *tuqyah*), but that is of no concern here, as there are very few Shi'a Muslims in Bosnia. Scholars of the Hanafi school, which is what Bosnian Muslims follow, hold the dignity (blood and honour) of Muslims and non-Muslims equally inviolable. For example, malicious gossip is forbidden against non-Muslims too. According to one Prophetic tradition, there are only three situations in which a Muslim may lie: war, in trying to reconcile people, and to one's spouse, if telling a trivial truth may cause an unnecessary quarrel!

What about those violent verses in the Qur'an? The unusual structure of the Qur'an can make it difficult to get to the bottom of the Muslim attitude to non-Muslims, but the following two verses put it in a nutshell: "Regarding those who have not fought you over faith or driven you from your homes, God does not forbid you deal kindly and justly with them. Allah loves those who are just. It is only those who have fought with you over religion and driven you from your homes or helped to drive you out that God forbids you to befriend. Any who do befriend them are themselves wrong-doers" (60: 8-9). So, as long as you are not harming Muslims in any of those ways, relax and enjoy your stay in Bosnia.

Further reading

a) English

Bringa, Tone, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

Centre for Insight in Survey Research, "Bosnia and Herzegovina: Attitudes on Violent Extremism and Foreign Influence, January 4 - February 3, 2017", https://www.iri.org/sites/default/files/iri_bosnia_poll_february_2017.pdf (accessed April 5 2020)

Centre for Insight in Survey Research, "Bosnia and Herzegovina: Understanding Perceptions of Violent Extremism and Foreign Influence, March 29, 2018 – April 12, 2018", https://www.iri.org/sites/default/files/march_28-april_12_2018_bih_poll.pdf (accessed April 5 2020)

- Duncan, Pamela, "Europeans greatly overestimate Muslim population, poll shows", *Guardian*, (Dec 13, 2016) <https://www.theguardian.com/society/datablog/2016/dec/13/europeans-massively-overestimate-muslim-population-poll-shows> (accessed 2 March 2021).
- Flaskerud, Ingvild and Richard J. Natvig (eds.), *Muslim Pilgrimage in Europe* (New York: Routledge, 2018).
- Funk, Julianne. "Public expressions of Bosnian Muslim religiosity and lived faith: The cases of Friday prayer and hijab" in *The Revival of Islam in the Balkans*, Olivier Roy and Arolda Elbasani (eds.) (London: Palgrave Macmillan, 2015), pp. 204-221.
- Henig, David. *Remaking Muslim Lives: Everyday Islam in Postwar Bosnia and Herzegovina* (Urbana: University of Illinois Press, 2020).
- Pew Research Center, "Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe", <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/> (accessed Apr 5 2020)
- Pew Research Center, "The World's Muslims: Religion, Politics and Society", <http://www.pewforum.org/Muslim/the-worlds-muslims-religion-politics-society.aspx>, (accessed April 19 2020)
- Pew Research Center, "The World's Muslims: Unity and Diversity", <https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/> (accessed April 5 2020)

b) Bosnian

- Aličić, Ahmed. „O bakanju kod muslimanskog ženskinja u Bosni“, *Novi Behar*, 13:19-20 (1939-1940), pp. 286-288.
- Bahtić, Faik, „Ženidbeni običaji kod muslimana na selu“, *Novi Behar*, 12:20-21 (1938-1939), pp. 248-251.
- Begović, Mehmed, *Šerijatsko bračno pravo* (Beograd: Geca, 1936).
- Bešlić, Zufer, „Ezan i ikamet i njihova upotreba kod nadievanja imena“, *Glasnik IVZ-a*, 13:1-3 (1945), pp. 5-9.
- Čelebi, Evlija, *Putopis: odlomci o jugoslovenskim zemljama* (Sarajevo: Svjetlost, 1967).

- Duranović, Elvir, *Elementi staroslavenske tradicije u kulturi Bošnjaka* (Bugojno: Elvir Duranović, 2011).
- Durmišević, Enes, „Prestanak važenja šerijatskog prava kao pozitivnog prava 1945. godine u Bosni i Hercegovini“, *Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, 69:11-12 (2007), pp. 1056-1072.
- Hadžimešić, Vedada, „Svadbene i njima prethodeći običaji muslimana u BiH“, *Preporod*, 19:12-19 (1988).
- Hangi, Antun, *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*, (Sarajevo: Naklada Daniela A. Kajona, 1907).
- Kulinović, Muhamed Fejzi beg, „Muhamedanska ženidba u Bosni“ u *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* (sv.IV), Antun Radić (ur). (Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1899), pp. 127-131.
- Lisičić, Sulejman. *Savremena imena Bošnjaka, Hrvata i Srba* (Maglaj: JU Opća biblioteka, 2006).
- Ljevaković, Enes, “Pitanja i odgovori”, <https://static.islamskazajednica.ba/dini-islam/pitanja-i-odgovori>
- Mulahalilović, Enver, *Vjerski običaji Muslimana/Bošnjaka* (Sarajevo: El-Kalem, 2013).
- Mustafić, Ifet, „Šeri'atsko vjenčanje Nikah“, *Preporod*, 29:13-14/662-663 (1.7.1999), pp. 28-29.
- Omanić, Ajnija, Mevlida Serdarević i Hajrunisa Čubro, „Nadijevanje imena i promjene prakse u zajednici“, *Takvim za 2014* (Sarajevo: Rijaset IZ u BiH, 2013).
- Škaljić, Abdulah, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku* (Sarajevo: Svjetlost, 1966).
- Smajlović, Ismet, „O osobnim imenima slavenskog porijekla u bosanskohercegovačkih Muslimana“, *Filologija* 8 (Zagreb: Jugoslovenska akademija nauka i umjetnosti, 1978), pp. 283-290.
- Sokolović, Sinanuddin, *Islamski propisi o čuvanju zdravlja, posjeti bolesnika i sahrani umrlih*, (Sarajevo: Sinanudin Sokolović, 1972), pp. 19-23.
- Zbirka propisa Islamske zajednice i državnih propisa koji se primjenjuju u radu Islamske zajednice* (Sarajevo: Starješinstvo IZ u BiH..., 1982.)
- Žene i muškarci u Bosni i Hercegovini: tematski bilten* (Sarajevo: Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine, 2018).

Običaji bosanskih muslimana

Sažetak

U ovom radu se razmatraju određene značajne prakse i običaji preko kojih bosanski muslimani, kako kao pojedinci, tako i kolektivno, upravljaju glavnim događajima životnog ciklusa. Fokus je na onom što se često naziva *životom svakodnevnom religijom*, a ne na normativnim strukturama. Iako se u radu posmatraju muslimani i to kako oni žive svoju religiju, ne dovodeći u pitanje kako je ta praksa usklađena sa dogmatskim učenjima, svaka diskusija o takvim praksama će, prirodno, dotaći i etičke dileme sa kojima se, obavljajući ih, oni kao pojedinci suočavaju. Prakse su predstavljene sljedećim redom: (1) životni događaji, (2) svakodnevni život, (3) godišnji, mjesečni i sedmični događaji, (4) blagdani i (5) svakodnevni islamski moral. U radu se obrađuju osjetljiva pitanja koja se tiču interakcije sa muslimanima i, gdje je to prikladno, poredi se praksa bosanskih muslimana sa praksama njihovih sunarodnjaka nemuslimana i muslimana koji žive drugdje.

Ključne riječi: Bosna i Hercegovina, muslimani, vjerska praksa, običaji

CONTEXT

Komentar / Commentary

Discussing Tradition: A Response to Two Tatarstani Colleagues

Matteo (Teo) Benussi

A recent publication (2019) by Leila Almazova and Azat Akhunov, part of a special issue of *Context* edited by Renat Bekkin, offers a sophisticated and timely assessment of the question of on “traditional Islam” (henceforth *traditsionny islam*) in the Republic of Tatarstan (Russian Federation). Based on an analysis of texts and statements produced by renowned Tatarstani ideologists, and including an extensive review of the recent English-language literature produced on this subject by scholars of different disciplinary backgrounds, Almazova and Akhunov’s article is one of the most ambitious and comprehensive scholarly pieces written to date on this subject. I am honoured that one paper of mine is included in their review. Almazova and Akhunov however voice a number of critical observations about key aspects of my work. Despite my respect for Almazova and Akhunov’s experience and scholarship, I think that their review shows some epistemological misapprehensions. Furthermore, it mischaracterises aspects of my work in ways that warrant an ad-hoc response. In what follows, therefore, I would like to respond to the issues raised by my Tatarstani colleagues, while trying to advance some minor points of my own.

I do so in a spirit of amicable scholarly discussion rather than with a polemical intent: as the special issue’s editor, Renat Bekkin, beautifully put it, “the principal difference between a polemic and a discussion is that the goal of the latter is to find a consensus. The goal of polemic is the triumph of only one point of view” (Bekkin 2019: p. 66, n.2). Given that Almazova and Akhunov’s literature review covers contributions ranging from a variety of disciplines and scholarly traditions, I am happy to take their criticism as an opportunity to identify some issues that, if left unaddressed, risk growing into obstacles hindering our collective pursuit of consensus.

- 1) Let me start from the most minor concern voiced by Almazova and Akhunov: the fact that I anonymise my participants (“respondents are not named,” 2019, p. 22). This is common practice in anthropological literature. Almazova and Akhunov correctly assume that my sources include, but are far from limited to, “ideologists” of *traditsionny islam*: these tend to be public figures, accustomed to the attentions of journalists as well as academic practitioners. Like most anthropologists, however, I do not disclose the identities of any interlocutor, including official personalities, unless I have a specific (scholarly) reason to do so. A general point about the division of scholarly labour can perhaps be made. Philologically trained social scientists, political scientists, area studies specialists, etc. tend to work on élite-produced written sources and/or derive their authority from “the names and statuses of the officials with whom they held discussions”: it is not so for anthropologists (Good 2006, p. 105), who are primarily interested in the global social dynamics of a certain setting and in teasing out the voices of the rank-and-file at the ground level.
- 2) This leads me to the fact that fieldwork-based anthropological contributions (not only mine, but also those of other “Western scholars”) may feature few or no Tatar-language bibliography entries, another concern that Almazova and Akhunov raise (2019, p. 24). The colleagues’ exhortation to engage with Tatar-language sources falls on receptive ears. At a time in which global academia interrogates itself over decolonisation and the inclusion of long-marginalised voices, their remark is a very important one that I accept with the promise to be more attentive to this issue. Still, ethnographers rely primarily on *oral* materials in the languages of their fieldwork location, and secondarily on a scholarly apparatus in the languages of academic discussion: a domain in which, regrettably, Tatar is as yet underrepresented. This is not a universal rule (I have used Tatar-language written sources elsewhere), and certainly not an excuse to avoid actively seeking greater exposure to academic and non-academic literature in Tatar, but it is one factor that I hope Almazova and Akhunov may take into consideration in assessing the works of scholars operating in non-text-based disciplines.
- 3) Another point of criticism expressed by Almazova and Akhunov concerns the fact that after characterising *traditsionny islam* as a state-driven political-ideological project, I give room to the perspectives of those who may feel antagonised or marginalised by this project (i.e. grassroots Muslim pietists). That such a move should be a problem is surprising since Almazova and Akhunov, too, observe that “the word ‘tradition’ tends to be *used as a weapon* in the *state* authorities’ discourse,” adding that the concept of *traditsionny islam* has been “*introduced* primarily by the state” (pp. 14, 43, emphases

added). However, according to these authors I should not have included the voices of people against whom this discursive weapon is wielded: “judging the nature of a phenomenon on the basis of what its adversaries think about it *is a dead-end*” leading to “speculations” (p. 22, emphasis added). With the greatest respect, I have no choice but to reject this line of criticism. Such an epistemological injunction would be considered untenable under any anthropological paradigm I am familiar with. I believe that the opposite is true: no description of a social process, especially if it involves hegemonic actors, can be called accurate unless we attempt to include the subaltern viewpoints as well, all the more so because subaltern experiences rarely find their way into the written sphere. Although no individual journal article can exhaust such a complex matter, that is what my contribution tried to offer.

- 4) Almazova and Akhunov state that my paper “would have been of interest” had the “opponent of traditionalists” “been defined categorically” (p. 23), a complaint they voice about the works of other anthropologists as well (p. 24). I take this to mean some kind of classification of shades and types of piety: they specifically name Salafist vs. intellectual moderates vs. devout Sufis. Again, we may have to agree to disagree. Almazova and Akhunov do not explain what such a move would have added to my argument, which deals with the relationship between pious Muslims and the state, nor do they elaborate on why the interest or validity of any social analysis should rest on the application of these (far from unproblematic) categories. I am convinced that epistemological strategies vary as a matter of course across disciplines, national traditions, and individual intellectual trajectories: in many cases, contemporary anthropologists tend to be wary of taxonomies, classifications, and labels (Pels 2014). In fact, in my paper I *explicitly* state that pigeonholing people on theological grounds would have been of little analytical import for my purposes (Benussi 2020 [2019], p. 112). By contrast, in earlier published work I do offer a classification of piety groups (Benussi 2017, referenced in my paper) even though I am no longer particularly comfortable with such a move (and have no reason to repeat myself anyway).
- 5) This leads me to the “methodological doubts” that Almazova and Akhunov raise about my work (p. 23). They apparently mistake the term “halal movement,” which I use to frame a wave of social ferment around halal awareness, to mean a structured Islamic (Islamist?) underground organisation advancing “ideological policies” under the banner/moniker of halal (p. 23). Such a misunderstanding occurs despite my clarifications to the effect that *a*) this concept is a second-order term for an otherwise nameless phenomenon (“what I call Russia’s ‘halal movement’,” emphasis added); *b*) it indicates a

“loose” “milieu” of pietists within which different theological orientations coexist; *c*) this milieu is based on “shared commitment to an Islamic ethical project” and “concern with religious accuracy, correctness, and purity,” with no mention of policy goals, ideological or otherwise; and *d*) I deliberately choose to call this group “halal movement,” after hearing this term being used by interlocutors, to avoid “theological labels” which might give an erroneous sense of compactness (Benussi 2020 [2019], pp. 112-113).

Nevertheless, Almazova and Akhunov seemingly went to the length of organising a “poll” (p. 23) among Tatarstani Muslims (including “representatives of Islamic fundamentalism”) to ascertain whether an organisation calling itself the Halal Movement is active in the Republic’s political-ideological underground, reporting (unsurprisingly) that they could not locate any. Thereupon, they proceed to declaring this elusive formation “non-existent” (p. 24). Alas, it seems that my colleagues spent time and resources in a ghost hunt for the sake of disproving a point I never tried to make.

Of course, there is a lesson for me to learn here. In anthropology, making second-order terminological choices necessarily involves an element of trial-and-error. I remain convinced that “movement” is a good descriptor, being *a*) directly inspired by some interlocutors’ own way of talking about Muslims’ collective enthusiasm about halal, and *b*) congruous with anthropology’s well-established naming conventions around Islamic “piety/mosque/revival *movements*” (Hirschkind 2006; Mahmood 2012). But I am grateful to my colleagues for revealing a potential for misinterpretation that I underestimated. I acknowledge the importance of avoiding ambiguity and am receptive to criticism in this regard. Even though Almazova and Akhunov’s criticism seems to come from a place of misapprehension rather than one of close intellectual engagement, it is nonetheless useful: in the future I will take measures to avoid similar interpretive hiccups.

- 6) The main point of contention, I believe, is one that Almazova and Akhunov do not explicitly formulate: it does, however, show behind their “methodological” criticisms. The authors seem to take issue with my paper’s state-unfriendly, so to speak, stance vis-à-vis *traditsionny islam*, which I characterise (not exclusively, but mostly) in “negative” biopolitical terms as a tool of repression (cf. point 3). Through their exploration of texts produced by *traditsionny islam*’s ideologists, by contrast, Almazova and Akhunov bring to the fore a more “positive” side of it – though they do not use this terminology. They reveal it as a complex moral discourse that draws upon Tatarstan’s local moral repositories, either vernacular (Fazlyev’s “ethnographic” Islam, p. 26) or erudite (Yakupov’s attempted nationalisation of Hanafism into a Tatar

“madhhab culture,” p. 30). They seek to illustrate these ideologists’ genuine struggles in keeping scriptural-universalist and ethno-localist elements under a single framework (Samigullin’s aporias, p. 35), their attempts to preserve religious awareness while embracing a secular lifestyle (Nurgaleev’s Muslim New Year, p. 36), or their arguments in favour of an overhaul of Sunnism’s moral order (Batrov’s post-hadithic renovationism, only passingly mentioned here, p. 40 n. 123, but cf. Bekkin 2019). This “positive” reading is theoretically shored up by creatively, if somewhat hesitantly, juxtaposing *traditsionny islam* to Talal Asad’s notion of discursive tradition (pp. 14-15). Almazova and Akhunov’s project is important and it illuminates an aspect of *traditsionny islam* that my paper does not, admittedly, do full justice to – although perhaps they could have expressed this opinion (if that was indeed the goal) in a more explicit and constructive fashion. Be that as it may, I am happy to admit that there *is* a positive, morally generative side to *traditsionny islam* that ought to be included in social analyses of the phenomenon. Luckily, no fundamental incompatibility exists between our respective viewpoints. In fact, a degree of overlap is already discernible, as I am sure Almazova and Akhunov themselves will appreciate considering that I devoted an entire section of my paper to “theological traditional Islam” as a civil society project (hence a form of “positive,” rather than repressive, pastoral power). In any case, I will be pleased to pursue deeper engagements with their argument in future analyses of this subject.

- 7) One further point of discussion might be the extent to which an Asadian framework can shed light on the moral life of *traditsionny islam*. On the one hand it does, inasmuch as it illuminates “tradition” as a mechanism of subject formation. On the other hand it may take us only so far, since the understandings of “tradition” and “orthodoxy” in *traditsionny islam* vis-à-vis the Asadian concept are fundamentally divergent, as Almazova and Akhunov themselves observe (the former’s identarian framing of tradition implying no “understanding” of the scriptural “content” of the latter, pp. 14, 37 n. 107). I salute their choice not to overcommit to an Asadian framework. Asad’s discursive tradition pertains to the cultivation of virtues in conformity with a divinely revealed set of instructions, the Quran and Sunna (Asad 2009 [1986], p. 20). It allows for historical and cultural variation, but ultimately goes back to Islam’s written foundations, leaving little room for the local or ethnic customs, national identities, and cultural memories that are key to *traditsionny islam* (pp. 26ff., 31, 32-33, 36-37). Because of its scripturalist bias, the Asadian concept of discursive tradition has in fact been often applied to doctrinarian reform movements of the type that the ideologists

of *traditsionny islam* oppose, such as Salafists and Islamists, who in Russia get branded as forms of “non-traditional” (*netraditsionny*) Islam (Hirschkind 2006; Mahmood 2012; Fadil and Fernando 2015).

Precisely in order to avoid Asad’s scripturalist bias, several anthropologists exploring the quotidian practices of non-pietist Muslims have developed a conceptual framework emphasising “everyday moralities,” “ordinary Muslimness,” and the “fragilities” of virtue (Marsden 2005; Rasanayagam 2011; Lambek 2012; Schielke 2015; Montgomery 2016; Pelkmans 2017; Louw 2018). Perhaps an interdisciplinary engagement with this body of literature, which foregrounds vernacular spirituality, local value systems, and the co-existence of secular and religiously-inspired moral repertoires, will prove conducive to a greater understanding of *traditsionny islam*. I look forward to exploring this avenue in conversation with my senior Tatarstani colleagues’ work.

I hope this response has assuaged Almazova and Akhunov’s concerns. I reiterate my gratitude to my Tatarstani colleagues for reading my work and raising some actionable points of reflection. I much appreciate the research-based component of their contribution, even though I must reject most of their criticism. I am convinced that their most abrasive remarks about my work can be explained in terms of *a*) epistemological misapprehensions about the premises, goals, and conventions of anthropological analysis, and/or *b*) a superficial engagement with my arguments.

None of this is unheard-of in academia and it may be chalked up to differences in intellectual styles across disciplinarian and national borders. It only becomes problematic when, no doubt without meaning it, my senior colleagues call into question my intellectual or methodological integrity. I emphasise that I do not assume that everybody, everywhere, has to be familiar with the ways in which sociocultural anthropology operates: hence my willingness to clarify things. I have certainly learned from this exchange and am optimistic that friendly conversations with Leila Almazova and Azat Akhunov will continue in the future.

I entertain no doubts that this response will be received in the same spirit of academic friendship with which I offer it. As I hope to have showed, our respective trajectories have a margin of overlap to build on, and even our disagreements can be illuminating and generative as long as we engage with each other’s work in an intellectually generous way. We all stand to gain from mutual engagement, frank conversations, as well as vivacious and amicable interdisciplinary and international discussions.

References

- Almazova A. and Akhunov A. 2019. In Search of ‘Traditional Islam’ in Tatarstan: Between National Project and Universalist Theories. *Context: Časopis za interdisciplinarne studije* 6 (1): 11-46.
- Asad T. 2009 (1981). The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle* 17 (2): 1-30.
- Bekkin R. 2019. The Renovationist Movement in Contemporary Russian Islam. *Context: Časopis za interdisciplinarne studije* 6 (1): 65-90.
- Benussi M. 2017. The Weight of Tradition. “Traditional” vs. “Non-Traditional” Islam in Russia’s Volga Region. In P. Anderson and J. Hargreaves (eds.), *Muslims in the UK and Europe III* (9-23). Cambridge (UK): Centre of Islamic Studies.
- Benussi M. 2020 [2019]. “Sovereign” Islam and Tatar “Aqīdah”: Normative Religious Narratives and Grassroots Criticism amongst Tatarstan’s Muslims. *Contemporary Islam* 14 (2): 111-134.
- Fadil N. and Fernando M. 2015. Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 59–88.
- Good A. 2006. Writing as a Kind of Anthropology: Alternative Professional Genres. In De Neve G. and Unnithan-Kumar M. (eds.), *Critical Journeys: The Making of Anthropologists* (91-116). Aldershot: Ashgate.
- Hirschkind C. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Lambek M. 2012. Religion and Morality. In Fassin D. (ed.), *A Companion to Moral Anthropology* (341-358). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Louw M. 2018. Haunting as Moral Engine: Ethical Striving and Moral Aporias among Sufis in Uzbekistan. In Mattingly C. et al. (eds.), *Moral Engines: Exploring the Ethical Drives in Human Life* (83-99). Oxford/New York: Berghahn.
- Mahmood S. 2012 [2005]. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Marsden M. 2005. *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan’s North-West Frontier*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Montgomery D. 2016. *Practicing Islam: Knowledge, Experience, and Social Navigation in Kyrgyzstan*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

- Pelkmans M. 2017. *Fragile Convictions: Changing Ideological Landscapes in Urban Kyrgyzstan*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Pels P. 2014. After Objectivity: An Historical Approach to the Intersubjective in Ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 211–236
- Rasanayagam J. 2011. *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Schielke S. 2015, *Egypt in the Future Tense. Hope, Frustration and Ambivalence before and after 2011*. Bloomington: Indiana University Press.

Matteo (Teo) Benussi
University of California, Berkeley
Ca' Foscari University of Venice
mbenussi@berkeley.edu

CONTEXT

Prikazi knjiga / Book Review

Edin Veladžić, *Bošnjačka vjerska inteligencija austrougarskog perioda*, Sarajevo: Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka, 2021. Str. 265. ISBN 978-9958-575-20-4.

Složeni društveno-historijski procesi i prelomne epohe, kao i brojni segmenti koji u njima čine sastavni dio života ljudi, predmet su stalnih interdisciplinarnih proučavanja. Razvitak naučnih saznanja i kritičkih tumačenja, u društvima dijaloga, otvara “nova polja nepoznatog”, pa je u tome i njihova posebna vrijednost. Knjiga dr. Edina Veladžića, posvećena jednoj bitnoj dionici u historiji Bošnjaka koja utiče na šira promišljanja, predstavlja dopunjenu verziju njegovog magistarskog rada *Muslimanska vjerska inteligencija u Bosni i Hercegovini u austrougarskom razdoblju (1878.–1918.)*, koji je odbranio 2007. na Odsjeku za historiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu. Podijeljena je na četiri poglavlja (I – *Osvrt na vjersku inteligenciju Bošnjaka prije okupacije i njena uloga u pokretu otpora*; II – *Prva decenija pod austrougarskom upravom*; III – *Angažman vjerske inteligencije na društveno-političkom planu* i IV – *Kulturno-prosvjetna djelatnost vjerske inteligencije*). Proučavanje inteligencije, napominje autor, “kao društvenog sloja jednog naroda znači upuštanje u vrlo složeno i zahtjevno istraživanje koje ne predstavlja egzaktnu naučnu disciplinu”. Takve opservacije iziskuju poseban trud u nastojanjima rekonstrukcije “najvjernije slike” tog “najumnijeg” dijela društva.

Veladžić je, zbog mogućnosti različitog shvatanja ključnih pojmova, predočio nužna obrazloženja za pojmove *inteligencija* i *ulema*. Moglo bi se kazati, navodi on, da *inteligencija*, u sociološko-modernističkom poimanju, kod Bošnjaka ne postoji sve do kraja XIX stoljeća. Međutim, kad se govori o obrazovanim ljudima unutar bošnjačke zajednice koji su uživali ugled i imali snažan uticaj koji je proizlazio, prije svega, iz opusa njihovog znanja, imajući u vidu glavne karakteristike pojma *inteligencije*, onda se može povući paralela s jednim staležom koji je imao dugu tradiciju u muslimanskim društvima pod imenom ulema. Ona je u osmanskome periodu predstavljala najobrazovaniji sloj naroda. Pod ulemom autor podrazumijeva zajednicu ljudi koja se bavi naukom i odgojno-obrazovnom djelatnošću. Tim terminom obuhvata one koji poznaju principe islama i uređenje svijeta koje određuje islam

i koji su obavezni da taj sistem primjenjuju. U podgrupe uleme ubraja kadije, muderise, učitelje u vjerskim školama, učenjake u oblasti medicine, astronomije i astrologije. Pripadnici ulemanske zajednice su i imami, hatibi, vaizi i muallimi, kao i tarikatski šejhovi, koji su vjeru tumačili sa stanovišta islamskog misticizma i u skladu s različitim interpretacijama tesavvufa. Medrese su predstavljale centralne ustanove u kojima se školovao ulemanski kadar. Pripadati *ulemi* značilo je “pripadati krugu učenih i dobro obrazovanih ljudi. U očima običnog naroda to je značilo biti dio elitnih slojeva, koji su kontrolisali cjelokupan vjerski život, ali i građanske aspekte njegovog društvenog i političkog života,.. Riječ ulema ima, iznosi Veladžić, tradicionalno ustaljeno, ali donekle i prekomjerno svedeno, terminološko značenje u islamskim naukama. Nerijetko se u literaturi ulema svodi na teologe i islamske pravnike u najužem, specijalističkom smislu riječi, što ne odgovara sveobuhvatnosti i višestranosti njene pozicije. Takav redukcioniistički pristup ulemi ne odgovara ulozi koju je ona imala. To je ključni razlog što se autor terminološki opredijelio za obradu *vjerske inteligencije*, a ne *uleme*. O bošnjačkoj vjerskoj inteligenciji nije bilo cjelovitijih studija. Ova tematika sporadično je obrađivana u okvirima nekih drugih tema. Veladžić konstatira da je potpuni prikaz ove inteligencije teško dostižan jer ona “predstavlja jednu fluidnu, rastegljivu i teško uhvatljivu historijsku pojavu koja se ne da uvijek lahko prepoznati, identificirati i tačno odrediti, a istovremeno u živopisnom mozaiku historije jednog naroda namijenjeno joj je jedno od važnijih mjesta”.

Sve što se zbililo ima više perspektiva. Važno je uočiti složenost života i historije. Višedimenzionalna društvena realnost uvijek se, i pored svih istraživačkih pregnuća, opaža filtrirana i u odsječcima. Nijedna interpretacija, “bila teorijska ili ne, ne može odsljikati minulu stvarnost u njenoj celokupnoj kompleksnosti” (J. Koka). Vrata za proučavanje velikih historijskih pojava i događaja zato su stalno otvorena. Historija svakog naroda jeste doista historija procesa dugog trajanja. O vrijednostima nacionalne historiografije govore obrađene teme, ali i one koje nisu. Poznavanje svjetske/evropske prošlosti važno je za sadržajnije razumijevanje i nijansiranje krupnih događanja, njihovih uzroka i posljedica, poređenja i stavljanje nacionalne i regionalne historije u širi kontekst, koji pruža detaljnije odgovore. Periodizacija je jedan od osnovnih principa u historiografiji. Ona do i poslije Berlinskog kongresa 1878. učinila je ovaj skup višestrukim međašem. Velika istočna kriza (1875–1878), dinamizirani deosmanizacijski tokovi, rusko-osmanjski rat 1877, uz učešće balkanskih hrišćanskih saveznika, doveli su u konačnici do osmanskih poraza, gubitka znatnih teritorija i masovnih progona muslimana s Balkana. Nakon odluka Berlinskog kongresa i stvaranja novih država na Balkanu, ono što je još preostalo od “osmanske Evrope” bila je “traka zemlje”, rastegnuta od Jadranskog do Crnog mora. Preostali muslimani na Balkanu našli su se tada

u defanzivi, svjesni novog odnosa snaga i rasporeda moći, pod dojmom ostavljenosti i opkoljenosti, izazvanih osmanskim vojnim porazima i uzmicanjima te slabošću osmanske države. Na osnovu mandata dobijenog u Berlinu, Austro-Ugarska je 1878, nakon sloma bošnjačkog otpora, zauzela Bosnu i Hercegovinu, već rastrzanu i izmorenu prethodnim ustancima hrišćanskog stanovništva. Žrtve u otporu nadirućoj austrougarskoj vojsci bile su velike, uz unutrašnja previranja i zebnje Bošnjaka. Različita su bila, tokom borbe protiv okupacionih trupa, prosuđivanja pljevaljskog muftije Šemsekadića i mostarskog Karabega, kao i drugih ulemanskih prvaka. Bošnjačko stanovništvo našlo se, nakon okupacije, pred brojnim nedoumicama i iskušenjima. Savremenik Henrik Renner (Heinrich Renner), novinar i putopisac, bilježi da su se Bošnjaci 1878. junački borili “protiv carske vojske na mnogim mjestima“, no „otpor je ipak savladan“, te da za BiH potom “otpočinje novo doba”.

Austrougarska okupacija Bosne i Hercegovine smatra se, piše Veladžić, jednom od najvećih prekretnica u bosanskoj/bosanskohercegovačkoj historiji. Tok historije bosanskohercegovačkog društva i njegovog razvoja usmjeren je, nakon nekoliko stoljeća, u potpuno drugom smjeru. Okupaciju je većina Bošnjaka, uz sva ranija traumatična iskustva, dočekala s velikim strahom. Dramatično su doživjeli smjenu osmanske i habsburške epohe. U Sarajevu je bilo starijih ljudi koji više nisu izlazili iz svojih domova da ne bi vidjeli “prokletog Švabu”, koji je srušio “ponositi prag osmanski”. Dok su Bošnjaci u osmanskoj državi, u vjerskom smislu, pripadali većinskom stanovništvu, u novoj državi našli su se u položaju manjinske vjerske zajednice. Mnogi su se plašili budućeg života u “hrišćanskom moru”. I sama austrougarska uprava je, prvih godina, svojim neodmjerenim potezima prema bošnjačkom stanovništvu, posebno prema ulemi i drugim uglednim građanima, doprinosila rastu nepovjerenja i nesigurnosti. Za Bošnjake je period 1878–1882. bilo “vrijeme muka” (Muhsin Rizvić). Za te četiri godine nisu napisali nijednu risalu niti je u tom periodu nastala ijedna knjiga. Od 1882. islamsku diskurs, potvrđuju navodi u literaturi, svodio se kod više autora na dilemu otići ili ostati. Dok su mnogi imami i hatibi zastupali mišljenje da Bosnu i Hercegovinu treba napustiti jer su Bošnjacima ugroženi vjera, dostojanstvo, čast, imetak, neki intelektualci i alimi su pak pokušavali odvratiti narod od iseljavanja. Dio pripadnika tradicionalne uleme već se u prvim godinama okupacije iselio, dajući time povoda da migraciona kretanja Bošnjaka poprime ozbiljnije razmjere. Iseljavanje je sagledavano kao vjersko, odnosno “islamsko pitanje”. Mnogi su faktori uticali na pojačan egzodus. Njegove bi razmjere bile i veće da se nekoliko najviših predstavnika uleme nije javno usprotivilo iseljavanju. Određeni odjek imala je *Risala o hidžri* (1884) tuzlanskog muftije Mehmeda Tefvika Azapagića. Multiperspektivno proučavanje iseljavanja, koje se odvijalo u nekoliko velikih talasa,

otkriva i svijet potisnutih društvenih grupa, individualnih i porodičnih kušnji. Iza raznih statistika i brojki nalaze se obični ljudi i njihovi udesi. Zato je nužna i “perspektiva odozdo”. Književnost je znala i ovdje zauzeti mjesto historijske nauke, pružajući svjedočanstva o “visovima i ponorima ljudskog postojanja, ljudske psihe” (D. Kiš).

Istraživanje sudbine Bošnjaka koji su ostali u BiH ukazuje na varijacije unutar heterogenog bošnjačkog društva, na tegobne periode procesa privikavanja novom vremenu, načine organiziranja života, razmišljanja i očekivanja, na nizove “shvatanja ispravnog i pogrešnog”. Krupne kulturno-civilizacijske mijene nakon okupacije BiH imale su odraza na cjelokupno društvo. Odgovornost za iznalaženje rješenja za novonastale okolnosti posebno je bila na vjerskoj inteligenciji. Diskontinuitet, nagli zaokret od Istoka prema Zapadu bio je praćen snažnim turbulencijama. Heterogeni slojevi stanovništva nemaju istu sposobnost brzog orijentiranja i reorganiziranja. Uvijek je tek mali dio masa svih profila agilniji, zapazio je Rene Lovrenčić, bori se i postiže promjenu svog položaja ili opšteg stanja, dok drugi dio stoji po strani, “prepuštajući se stihiji trajanja”. Relacije tih dijelova društva mijenjaju se nekad postupno, nekad brzo. One imaju važne konsekvence u historijskim događanjima i tokovima. Nimalo jednostavno suočavanje Bošnjaka s novonastalim razdobljem tražilo je razložne odgovore njihovih reprezenata, nove načine rasuđivanja o nastaloj društvenoj zbilji. U burnim i stresnim vremenima društva su podijeljena, uvijek postoji više različitih alternativa. Dio elite koji donosi odluke snosi odgovornost za izbor odabranog pravca.

Austrougarski projekt modernizacije BiH, upućuje Fikret Karčić, zasnivao se na evropskoj kulturi i praksi, kao svom dominantnom referentnom okviru. Imao je niz sličnosti s iskustvima drugih muslimanskih naroda pod kolonijalnom upravom: modernizacija je nastupila nakon vojnog osvajanja, okupaciona vlast je, vodeći računa o vlastitim interesima, predstavljala svoj cilj kao “kulturnu misiju”, a opravdanje projekta vršeno je pozivanjem na teoriju “dvostrukog identiteta”, po kojoj vlast ima pravo da vršenje “kulturne misije” naplati korišćenjem privrednih resursa zemlje kojom upravlja. S obzirom na višegeneracijska znanja, posljedice ratova od XVIII stoljeća i sudbinu muslimanskih zajednica koje su pale pod hrišćansku vlast, bila je razumljiva oprezna reakcija bošnjačke vjerske inteligencije na postokupacione prilike.

Vjerska inteligencija zauzimala je jednu od vodećih pozicija u kreiranju društvenog, političkog i kulturnog života Bošnjaka. Jedan od najtežih izazova za njene pripadnike bilo je, naglašava Veladžić, suočavanje s činjenicom da se, nakon više od četiri stoljeća osmansko-islamske vlasti, moraju povinovati upravi jednog nemuslimanskog vladara. Iako je vjerska inteligencija i sama bila zatečena okupacijom, od nje je obični muslimanski svijet očekivao upute koje su trebale

pomoći, nakon izvedenog kulturno-civilizacijskog zaokreta, u daljoj opstojnosti. Mada nedovoljno pripremljena za preokret golemih razmjera, bez veće pomoći od ulemanskih krugova u Istanbulu, ona se brinula o daljoj perspektivi muslimana. Bila je izložena različitim strujanjima, zaokupljena modalitetima i granicama prihvatanja evropskih uticaja i standarda, uz istodobno očuvanje vjere i islamskih moralnih vrijednosti. Ispoljavala se, s egzistencijalnom dijalektikom, i težnja za drugačijim, razvijenijim institucijama, drugačije profiliranim vođama, intelektualcima, učiteljima, javnim radnicima, političarima, vjerskim službenicima itd. Nova vlast radila je na potpunom odvajanju muslimana u BiH od duhovne centrale u Istanbulu i, shodno svojim interesima, na izgradnji nove hijerarhijske strukture osamostaljene Islamske zajednice. Vjerska inteligencija se, nekoliko godina nakon okupacije, suočena s realnošću, izložena pritiscima vlasti, voljnim i nevoljnim kompromisima, aktivnije počela uključivati u društveno-političke tokove. Normalizacija odnosa s okupacionom upravom, uz obostrano postojanje niza stereotipa i predrasuda, mahom se odvijala na inicijativu Zemaljske vlade, pod okolnostima koje su bile u dugoročnom interesu vlasti. Sarajevska intelektualna elita je, iz više razloga, pokazala veću spremnost za saradnju. I nakon uspostave samostalne Islamske zajednice (1882) u Bosni i Hercegovini ostali su mnogi problemi. Pored niza slučajeva uzurpiranja stambenog i drugog prostora, imovine i zemljišta u vlasništvu Islamske zajednice, posebno osjetljiva stvar bila je kontrola koju je vlast vršila nad ustanovama i organima Islamske zajednice. To je bio osnov za nastanak više prigovora i peticija za zaštitu prava, imovine i ugleda ove zajednice, upućenih vlastima krajem XIX stoljeća.

Tokom prvih dviju decenija okupacione uprave predstavnici vjerske inteligencije skoro su bili jedini predstavnici Bošnjaka. Njihova svjetovna inteligencija postupno se formirala kroz školovanje studenata najviše na univerzitetima u Monarhiji, u Beču, Gracu, Pragu, Budimpešti i Zagrebu. Nešto kasnije odlazili su i u druge evropske univerzitetske centre. Početkom XX stoljeća, kada se počeo formirati sloj svjetovne inteligencije, uloga vjerske inteligencije u javnom životu počinje slabiti. Tada je kod Bošnjaka započeo i izraženiji proces diferencijacije inteligencije na vjersku i svjetovnu. S obzirom na brojnost i teritorijalnu raspoređenost vjerske inteligencije, uvažavajući položaje koje je zauzimala, logičan je zaključak da je njen uticaj u narodu sve do kraja austrougarskog perioda bio dominantniji u poređenju s uticajem koji je mogla ostvariti malobrojnija svjetovna inteligencija. Vjersku inteligenciju nije bilo moguće, ustvrđuje Veladžić, ograničiti i promatrati isključivo kroz onu grupu ljudi koja je djelovala s pozicija zvaničnih administrativnih struktura Islamske zajednice. Naprotiv, taj se krug širio na sva lica koja su javnim istupanjem pokazivala da islam sagledavaju kao muslimani i iznutra, pokušavajući ličnim primjerom ukazati na kompatibilnost tradicionalnih islamskih vrijednosti

s imperativima modernog doba. Osim muftija, kadija, muderisa, imama, hodža, muallima i vaiza, doprinos duhovnim kretanjima i razvoju islamskog mišljenja dali su i književnici, pravnici, filozofi i doktori – predstavnici jedne nove intelektualne grupe koji su završili svjetovne fakultete. Opus njihovog javnog djelovanja i dalje je ostao u okvirima islamskih tema, odnosno problematike vjerskog karaktera.

Na bosanskohercegovačkoj javnoj sceni djelovali su i predstavnici bošnjačke inteligencije koje Veladžić svrstava i u svjetovni i u vjerski intelektualni krug. Prema svom formalnom obrazovanju, stečenom na nekom od evropskih univerziteta, oni su pripadali svjetovnoj inteligenciji. S druge strane, zbog svog ranijeg osnovnog i srednjoškolskog obrazovanja u nekoj od islamskih škola, kao što su medrese, Šerijatsko-sudačka škola (1887), u svom su radu ostajali dosljedni diskursu islamske problematike. Oni su dali zamah razvoju prosvjetnih aktivnosti, islamskog mišljenja i islamskih nauka u Bosni i Hercegovini. Bili su aktivni sudionici u uključivanju muslimana u moderne evropske tokove koji nisu bili u suprotnosti s islamskim načinom života, a za koje je tradicionalna ulema nerijetko tvrdila suprotno. Nastojali su objediniti tradicionalni islamski i moderni evropski pogled na svijet i društvo te pokazati da su islamske i moderne svjetovne nauke kompatibilne, odnosno da jedne druge ne isključuju. Ova grupa intelektualaca, čijim se predvodnicima smatraju Osman Nuri Hadžić, Šukrija Alagić i drugi, čini jednu supkategoriju inteligencije nastale tokom diferenciranja vjerske i svjetovne. Nije ih moguće zaobići u proučavanju sastava vjerske, kao ni svjetovne inteligencije.

Historiografski izvori i analize svjedoče da nijedna od kolektivnih muslimanskih akcija nije bila motivirana iracionalnim i fanatičnim vjerskim ciljevima, već se radilo o namjeri da se zaštite muslimani i islam. Oprečno djelovanje vjerske inteligencije može se objasniti različitim odnosima pojedinih ulemanskih krugova i vlasti. Dok je vodeća sarajevska ulema uglavnom uspostavila dobru komunikaciju s novom upravom, u nekim drugim gradovima ta saradnja nije bila na istom nivou. Tako je bilo s Mostarom i Travnikom, koji su, uz Sarajevo, predstavljali značajne centre bošnjačke inteligencije. U toj činjenici sadržan je odgovor na pitanje zašto je akcija za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju Bošnjaka, krajem XIX i početkom XX stoljeća, započela iz mostarskog ulemanskog kruga, na čelu s muftijom Alijem Fehmijem Džabićem, dok su se visoki sarajevski vjerski autoriteti manje-više zadovoljili slanjem različitih peticija Zemaljskoj vladi, s izrazima neslaganja u vezi s nekim pitanjima. Tek kada je pokret za autonomiju zahvatio veći dio BiH, priključili su mu se i predstavnici ulemanskih krugova iz Sarajeva. Ovaj pokret ne bi imao toliki opseg i podršku u narodu bez učešća istaknutih ličnosti iz krugova vjerske inteligencije. Nijedan drugi društveni sloj, u postojećim okolnostima, ne bi uspio pokrenuti akciju takvih razmjera. U drugoj fazi pokreta za autonomiju, nakon zabrane povratka muftiji Džabiću iz Istanbula, vjerska

inteligencija potisnuta je pak u drugi plan. Glavnu riječ u vođenju pregovora sa Zemaljskom vladom preuzeli su bošnjački zemljoposjednici. Kako se cijela akcija vodila oko pitanja koja su bila vjerskog ili vakufsko-mearifskog karaktera, vjerska inteligencija nije mogla biti isključena. Nekoliko vjerskih autoriteta uvijek je bilo prisutno na sastancima predstavnika Zemaljske vlade i pokreta za autonomiju, najčešće u sastavu vladine delegacije kao stručni konsultanti.

Veladžić je, prateći strujanja unutar vjerske inteligencije, skrenuo pozornost i na neke posljedice nesnalaženja njenih pripadnika u određenim delikatnim situacijama, na nedovoljan i nepravovremen javni angažman, kao i na svijetle primjere pojedinaca iz njenih redova, zagovornike progresivnijih stremjenja u bošnjačkom narodu. Djelovanje reisul-uleme Mehmeda Džemaludina Čauševića u tom smislu je najupečatljivije, ali ne i jedino. Naročito se to odnosi na njegovu vjersko-prosvjetnu misiju. Pragmatični iskoraci napravljeni su i na drugim poljima. Godine 1900. pokrenut je i časopis *Behar*, u cilju intelektualnog uzdizanja muslimana shodno “novim vremenima”. U njemu je začeta i “svojevrsna islamska reforma” u BiH. Jedan od zahtjevnijih izazova pred kojim se našla inteligencija na prijelazu iz XIX u XX stoljeće bio je i problem zvanične nominacije vlastitog naroda. Kao službeni nazivi za Bošnjake dugo su u upotrebi bili nazivi “muhamedanac”, “muhamedovac”, odnosno “mohamedovac”. Iz krugova bošnjačke intelektualne javnosti od vlasti je traženo da se termin “muhamedanac”, kao neadekvatan, zamijeni nazivom “musliman”. Zemaljska vlada naredila je u junu 1901. da se zvanično prestane s upotrebom naziva “muhamedanac” i da se koristi samo naziv “musliman”.

Do kraja austrougarske uprave vodeću ulogu i gotovo uvijek ključnu riječ o važnim društvenim pitanjima imala je kod Bošnjaka njihova vjerska inteligencija. Tu ulogu ona je potvrđivala u osjetljivim etapama i procesima refomiranja starih i formiranja novih obrazovnih ustanova, na polju pisane riječi, odnosom prema potrebama nove jezičke prakse i pismenosti, odnosom prema štampi i kroz formiranje vlastitih strukovnih udruženja. Veladžić je za rekonstrukciju njene odgovorne misije, za razumijevanje njenog značaja u novom društvenom kontekstu nakon 1878, u spoju različitih, višestrukih perspektiva, pored prateće literature, proučio arhivske izvore različitog porijekla. Svjestan da nose u sebi odlike vremena u kojem su nastali, kritički ih je ocjenjivao i ugrađivao u mozaik jedne epohe. Njegovo zanimljivo, jezgrovito djelo preporučljivo je kako za stručnu javnost, tako i za širu čitalačku publiku.

Munir Mujić, *Moć i granice komentara: Komentar al-Maqāme al-Rūmiyye nepoznatog autora*, Sarajevo: Centar za napredne studije i Orijentalni institut u Sarajevu, 2020. Str. 250.
ISBN 978-9926-471-25-5 (CNS), 978-9958-626-51-7 (OIS).

Knjiga *Moć i granice komentara: Komentar al-Maqāme al-Rūmiyye nepoznatog autora* iz pera Munira Mujića objavljena je u suizdavaštvu Centra za napredne studije i Orijentalnog instituta u Sarajevu 2020. godine. Recenzenti su akademik Esad Duraković i dr. Dželila Babović. Knjiga na svojih dvije stotine i pedeset stranica B5 formata donosi uvod, uvodnu studiju podijeljenu na dva dijela (*Okvir za razumijevanje Komentara al-Maqāme al-Rūmiyye*, str. 11–24, i *Strategije komentara u djelu Komentar al-Maqāme al-Rūmiyye*, str. 25–67), integralni prijevod izvornika s arapskog jezika uz pojašnjenja autora Mujića (*Šarḥ ‘alā al-Maqāma al-Rūmiyya [Komentar al-Maqāme al-Rūmiyye] – prijevod s pojašnjenjima*, str. 71–149) te zaključna razmatranja. Pored integralnog prijevoda izvornika, knjiga obuhvata i prijepis teksta izvornika te je opremljena pratećom naučnom aparaturom, poput sažetka na maternjem jeziku autora i engleskom jeziku, izvorima, literaturom, indeksom, kao i faksimilima nekolicine folija rukopisa pohranjenog u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.

U uvodnim poglavljima, Mujić skreće pažnju na tri važna aspekta obrađenog rukopisa. Prije svega, Mujić ukazuje da autor komentara nije poznat. Premda pregalački traga za potencijalnim autor(ima) rukopisa, povlačeći historijske paralele, konsultujući sadržaj samog rukopisa, kao i stihove „nekih pjesnika“ (str. 15–16), podastirući prijevod stihova i komparirajući ih na stilskoj i terminološkoj ravni ne bi li utvrdio da je autor određenih stihova i autor predmetnog rukopisa, ipak zaključuje da je autor neko ko dobro poznaje al-Ḥafāğija i „ko je ili živio ili određeno vrijeme boravio u Egiptu. Također se može zaključiti da je autor nearap, jer snažno zauzima „tursku stranu“ tamo gdje mu se čini da al-Ḥafāğī omalovažava Turke (...)“ (str. 17).

Drugo, osnovni tekst djela, *al-Maqāma al-Rūmiyya*, napisao je književnik, učenjak, kadija i kazasker Šihāb al-Dīn al-Ḥafāğī, i to kao određenu vrstu „literarne osvete“ šejhul-islam Zekeriyazade Yahya efendiji, ali i kao kritiku općeg

stanja u Osmanskom carstvu. Al-Ḥafāḡī literarnu osvetu piše budući da nije dobio novo imenovanje za egipatskog kazaskera. Premda al-Muḥibbī u svom djelu *Hulāṣa al-'atar fi 'a'yān alqarn al-ḡādī 'aṣar* navodi da je razlog neimenovanja osi-onost i lakomost (str. 18), Mujić zaključuje da je razlog neimenovanja iznošenje kritika na račun lošeg stanja u Carstvu. Neimenovanje pak prerasta u okidač za sastavljanja vrhunske literarne osvete *al-Maqāme al-Rūmiyye*, u kojoj se ne štedi ni zvanični Istanbul niti sam šejhul-islam (str. 19), pri čemu se al-Ḥafāḡī vrlo uspješno koristi ironičnim i sarkastičnim jezikom. Mujić, također, obrađuje formalne i sadržinske aspekte rukopisa te žanrovski određuje rukopis poredeći ga s al-Hamadānījevim i al-Ḥarīrijevim *maqāmama*.

Treće, komentator djelo koje komentariše naziva *al-Maqāla al-Rūmiyya*. Mujić ističe da nepoznati komentator na dvadesetak mjesta ovako naziva al-Ḥafāḡījevo djelo jer je „u skladu sa svojom strategijom ‘preregistriranja’ smisla, odnosno žanra samoga teksta osnovnog djela, posegnuo i za promjenom naslova“. Jedan od razloga zašto je komentator tako postupao Mujić vidi u namjeri da se diskredituje sam al-Ḥafāḡī, s ciljem opovrgavanja sadržaja teksta, tj. da bi komentator odbranio osobe na položaju, vjerske službenike i uglednike Osmanskog carstva (str. 29–34). Također, komentator ne prenosi vjerodostojno al-Ḥafāḡījev tekst, ali i na druge načine nastoji manipulirati sadržajem al-Ḥafāḡījevog teksta, i to uvođenjem ličnosti kojih u izvornom tekstu nema (str. 42–45), čitanjem izbrisano i komentarisanjem nenapisano (str. 45–46), uvođenjem novog glavnog lika Husejna (Mujić pretpostavlja da je i uveden kako *Komentar* ne bi bio tretiran samo kao odbrana aktuelnog carskog establišmenta, već da bi se i naredni šejhul-islam abolirao od bilo kakve veze s al-Ḥafāḡījem [str 46–52]), preinakama na planu grafije i semantike (str. 53–55) i dr. Detaljno elaborirajući, Mujić analizira i kontekstualne asumpcije komentatora, jer prije svega obrazuje očiti jaz između namjeravanog i protumačenog, umjesto da intencije al-Ḥafāḡījeve ironije i sarkazma budu razriješene (str. 56–66). Nadalje, komentator u epilogu postavlja četrnaest retoričkih pitanja izdvajajući njemu posebno interesantna mjesta iz al-Ḥafāḡījevog djela, a koja bi trebalo da pokažu da je al-Ḥafāḡī kriv i da treba biti žestoko kažnjen (str. 66–67).

Integralni tekst izvornika rukopisa nudi nam se na arapskom jeziku, ali i u prijevodu na bosanski jezik. Mujić i ovdje potvrđuje svoju vjerodostojnost, kompetentnost, vještinu i iskustvo s obzirom na to da se radi o rukopisu složene strukture i arhaičnog jezika, koji pak izvanredno prenosi u bosanski jezik nudeći pritom i akribijski precizne i odmjerene komentare u podnožnim napomenama. Budući da su prototekst (osnovni tekst) i metatekst (komentar) rukopisa nastali u klasičnoj formi u kojoj se osnovni tekst označava „uvodom“ *qāla*, a komentar „uvodom“ *‘aqūlu*, vrijedi istaći da Mujić pažljivim odabirom boja i korištenjem

podebljanih slova, kako u tekstu izvornika, tako i u prijevodu, uspješno određuje granice između prototeksta i metateksta.

Djelo Munira Mujića može biti modelom kako obraditi i prohodnom učiniti rukopisnu zaostavštinu pohranjenu u fondovima bosanskohercegovačkih biblioteka. Mujićeva erudicija i kvalitetno poznavanje historijskih ličnosti i prilika ne bi trebala obeshrabriti istraživače. Pred nama je djelo izrazito složene strukture. Komentari i pojašnjenja koje Mujić daje uz prijevod izvornika predstavljaju dodatni autorski tekst koji zajedno s prototekstom i metatekstom rukopisa obrazuju jedno intertekstualno i polifono djelo vrijedno za orijentalnu filologiju.

Mirnes Duranović

Tamim Ansary, *Ometena sudbina: Historija svijeta u očima muslimana*, s engleskog prevela Azra Mulović, Sarajevo: Centar za napredne studije, 2020. Str. 472. ISBN 978-9926-471-22-4.

Među izdanjima Centra za napredne studije u 2020. godini nalazi se i knjiga Tamima Ansarija *Ometena sudbina: Historija svijeta u očima muslimana*, na engleskom jeziku objavljena 2009. godine u New Yorku. Ansari je savremeni afganistansko-američki autor, nativni govornik perzijskog jezika, koji živi i radi u San Francisku. Autor u uvodu donosi podatke osvom djetinjstvu u Afganistanu i zanimanju za historiju, čemu možemo zahvaliti nastanak ove studije. Kao dječaku omiljena knjiga bila mu je *Historija svijeta za djecu*. Tek će kasnije ostati razočaran jer ni ta, a ni druge slične knjige koje je čitao nisu opravdavale svoj naziv s obzirom na to da u njima nije pronalazio *svoju* historiju. Većina njih bila je eurocentrična i imala je skrivenu dozu rasizma. Izražava žaljenje što su i sami muslimani, svjesno ili ne, prihvatili zapadni narativ o svjetskoj historiji unutar koje muslimani zauzimaju malo ili nimalo prostora jer je "islam relativno mala pojava". Smatra da takav pristup nije ispravan jer je islamska civilizacija u vrijeme svoje najveće razvijenosti obuhvatala prostor koji je veći od Evrope i Sjedinjenih Američkih Država danas. Zbog navedenih razloga odlučio se na pothvat pisanja *alternativne* historije svijeta, ovoga puta iz perspektive muslimana. Nakon uvoda, sadržaj knjige podijeljen je u sedamnaest poglavlja, u kojima autor obrađuje historiju svijeta od predislamskog perioda u Hidžazu do savremenih dešavanja na Bliskom istoku. Knjiga sadrži i Pogovor, Bibliografiju te indeks imena i pojmova.

Koristeći hronološku metodu, autor nastoji da na najbolji način sažme historiju muslimana te da je prikaže kao dio svjetske historije, što ona neupitno jeste. Kako bi objasnio kontekst u kome je došlo do rođenja islama, autor u prvom poglavlju opisuje stanje *srednjeg svijeta*, kako naziva Bliski istok i nudi nam političku konfiguraciju tih prostora. Drugo poglavlje posvećeno je poslaniku Muhammedu, a. s., tačnije njegovom djelovanju nakon Hidžre, koju muslimani prihvaćaju kao početnu godinu u svom kalendaru. Očekivano, u ovom poglavlju pronalazimo informacije o dolasku Objave, prvim sljedbenicima Poslanika, a. s., i sukobima,

značaju preseljenja iz Meke u Medinu te o poukama i mudrostima prvih bitaka u islamu. Drugo poglavlje završava smrću Poslanika, a. s., da bi naredna četiri poglavlja bila posvećena rođenju hilafeta, velikom raskolu među muslimanima te dvjema velikim dinastijama koje su bile nositelji hilafeta: Emevijama i Abasijama. Pored prikaza političkih dešavanja iz ovog perioda, autor skreće pažnju i na pojave koje su se odvijale u pozadini: na kodifikaciju Kur'ana, sakupljanje i zapisivanje hadisa, različite frakcije unutar islama koje se javljaju u to vrijeme a koje će se kristalizirati u dvama savremenim polovima islama: sunizmu i šiizmu. Prije nego je prešao na Osmanlije, autor je posvetio jedno poglavlje učenjacima, filozofima i sufijama jer se paralelno s razvijanjem islamske države razvijala i islamska civilizacija, što često prevedimo. Poglavlja *Turci dolaze*, *Pustošenja* i *Preporod* govore o onome što je hronološki uslijedilo nakon pada Abasija. Podjeli hilafeta, izrastanju turkijskih dinastija Gaznavida, Memluka, Seldžuka, Osmanlija, decentralizaciji, oživljavanju Perzije –svim tim događajima na političkom planu prethodili su križarski ratovi i *mongolski holokaust* – pad Bagdada. S ciljem boljeg razumijevanja, autor često komparira ličnosti i događaje unutar islamskog svijeta s onima na Zapadu, kako bi potaknuo na razmišljanje i bolje razumijevanje. Tako gazije poredi s vitezovima, sufije s monasima, bitku kod Čaldirana s bitkom kod Hastingsa i slično. Kada je 1600. godine svijet bio na rubu da postane dominantno muslimanski, autor priču prebacuje u Evropu kako bi objasnio događaje koji su doveli do toga da sudbina muslimana bude *ometena*. Jedanaesto poglavlje pod naslovom, *U međuvremenu, u Evropi* donosi podatke o važnim događajima na toj strani svijeta a koji će se kasnije snažno odraziti na islamski svijet: o otkriću Amerike, razvoju moreplovstva, progonu muslimana iz Španije, ponovnom otkrivanju grčke filozofije, velikoj šizmi, propitivanju autoriteta Crkve. Autor zatim postavlja pitanja zašto su se sva velika otkrića desila na Zapadu, a ne na Istoku, uprkos tome što je Istok stoljećima bio u prednosti. Od dvanaestog poglavlja Ansari govori o vremenu u kojem su kontakti Istoka i Zapada učestali, ali još uvijek nisu izazvali sukob civilizacija. Prvi kontakti uvjetovani trgovinom ili radoznalošću kasnije će prerasti u kolonizaciju i masovno naseljavanje i dominiranje Evropljana na Istoku, među muslimanima. Ovakvim pristupom autor odlazi dalje od većine radova koji se bave sličnom problematikom jer ne prestaje s opisivanjem historije muslimana zaključno sa 1258. godinom i padom Bagdada ili sa 1517. godinom i prelaskom titule halife na osmanske sultane. Takav pristup autora za svaku je pohvalu i pomaže razumijevanju savremenih odnosa Istoka i Zapada. Autor posvećuje pažnju događajima koji su doveli do današnje pozicije i stanja među muslimanima. Osmanlije, Safavidi i Moguli tri su posljednja velika islamska carstva, barutna carstva, nakon čije se propasti islamski svijet rasparčao na interesne zone velikih sila da bi negdje sredinom 19. stoljeća Evropljani potpuno kontrolirali

nekadašnji dar el-islam. Posljednjih pet poglavlja posvećeni su intelektualnim i političkim reformama na prostorima nekadašnjeg hilafeta. Nakon što su muslimani shvatili da su potčinjeni Zapadu, javlja se želja za promjenom stanja, koja se kanališe kroz pokrete triju značajnih ličnosti: Muhameda Abdulvehaba, Sejjida Ahmeda od Aligarha i Džemaluddina Afganija. Ti su pokreti na izvjestan način temelji nastanka savremenih nacionalnih država na Bliskom istoku i svoj odjek imaju i dan-danas. Oni su nastojali predstaviti svoje odgovore na pitanje šta je pošlo po zlu u islamskom svijetu i nudili rješenja i načine kako to popraviti. U međuvremenu, desit će se mnogi važni politički događaji koji će kulminaciju doživjeti s dvama svjetskim ratovima i interesima Zapada koji ne jenjavaju.

U posljednjim poglavljima autor donosi sažetu analizu događaja u 20. stoljeću koji su doveli do porasta militarizma i 11. septembra, kojim autor završava svoje izlaganje. Utjecaj Zapada još uvijek nije zanemariv, naročito nakon što nafta postaje važan prirodni resurs. Ansari navodi i okolnosti u kojima zbog rasta nacionalizma nastaju savremene države kao što su Turska, Saudijska Arabija, Islamska Republika Iran i druge većinski muslimanske zemlje. Naročitu pažnju posvećuje pitanju Palestine. Ne treba biti naivan i pomisliti da su se nacionalnim oslobođenjem i borbom za nezavisnost muslimanske zemlje riješile zapadnih utjecaja. Otprilike u isto vrijeme nafta postaje najvažniji resurs na svijetu, što će dodatno pojačati interese Zapada koji su i danas prisutni i čine okosnicu međunarodnih odnosa.

Kako je i sam autor naveo, *Ometena sudbina: Historija svijeta u očima muslimana* nije akademska teza, već više priča koju je osjetio potrebu ispričati odgovarajući na pitanje: Šta je to s tom paralelnom historijom svijeta? Želio je napisati djelo pri čijem čitanju neće smetati težak akademski jezik i brojne fusnote koje se pronalaze u univerzitetskim knjigama. Na taj način, autor je ponudio kostur priče, oslanjajući se na radove naučnika koji su koristili prvorazredne izvore. Domišljatim jezikom i stilom koji je protkan humorom, autor knjigu završava izlaganjem o 11. septembru, pozivajući na razmatranje narativa koji su nastali oko njega. Ocjenjujem da je autor uspio u ostvarenju zadatog cilja te djelo preporučujem za čitanje.

Emina Mostić

CONTEXT

Uputstva autorima

Tematika

Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljivat ćemo i prijevode značajnih radova. *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja. Svi radovi za ovaj časopis moraju biti originalni i zasnovani na znatnom korištenju primarnih izvora. Uredništvo također podstiče mlađe naučnike, na počecima karijere, da dostavljaju svoje radove.

Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno objavljiv, ni u dijelovima ni u cijelosti, na bilo kojem jeziku, osim kao sažetak, dio javnog predavanja, magistarskog rada ili doktorske teze.
4. Rukopis nije i neće biti ponuđen za objavljivanje nijednom drugom časopisu dok se o njegovom objavljivanju razmatra u ovom časopisu.
5. Ako rad bude prihvaćen, autor pristaje da prenese autorska prava na Centar za napredne studije, pa se rukopis neće moći objaviti nigdje drugdje, ni u kom obliku, na bilo kojem jeziku, bez prethodne pismene saglasnosti izdavača.
6. Ako rad sadrži slike, grafikone ili veće dijelove teksta koji su ranije objavljeni, autor će od prethodnog vlasnika autorskih prava pribaviti pisanu dozvolu za reproduciranje ovih stavki u sadašnjem rukopisu, kako za *online*, tako i za štampano izdanje časopisa. U rukopisu će se, za sav navedeni materijal, propisno navesti kome pripadaju autorska prava.

Dvostruko anonimna recenzija

Context koristi sistem dvostruko anonimne recenzije, što znači da autori rukopisa ne znaju ko su njihovi recenzenti, a recenzenti ne znaju imena autora. Stoga vas molimo da izbjegavate spominjanje svake informacije o autoru nakon naslovne strane. U slučaju da je takva informacija iz nekog razloga neophodna, molimo vas da nam na to skrenete pažnju kako bismo anonimizirali taj dio prije predavanja rukopisa recenzentu.

Uvjeti za prijavu

Radove slati u elektronskom obliku u programu Microsoft Word. Rukopisi treba da budu napisani na engleskom ili bosanskom. U radu na engleskom, dosljedno se držati jednog pravopisa (britanskog ili američkog) u cijelom radu. Rukopis ne treba imati više od 10.000 riječi skupa s fusnotama. Diakritički znakovi ne smiju se koristiti u transliteraciji turskih, arapskih ili perzijskih imena i naziva.

Struktura rukopisa

Tekst treba biti napisan dvostrukim proredom. Svi radovi treba da imaju sažetak od maksimalno 100 riječi, kao i popis od 3–10 ključnih riječi. Autori moraju dosljedno pisati velika slova. Treba izbjegavati pretjerano korištenje velikih slova. Skraćenice „vol.“, „no.“ i „pt.“ ne pišu se velikim slovom. Naslove djela i periodike po pravilu pisati italicom. Strane riječi također treba pisati italicom.

Bibliografske jedinice u fusnotama

1. Rad iz časopisa: Ime autora, "Naslov rada u časopisu", *Naziv časopisa*, 16:2 (1992), 142–153. [John Smith, "Article in Journal", *Journal Name*, 16:2 (1992), 142–153].
2. Rad u uredničkoj knjizi: Ime autora, "Naslov rada u knjizi", u *Naslov knjige*, Ime urednika (ur.) (Mjesto: Izdavač, Datum), str. 24–29. [John Smith, "Article in journal", in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24–29].
3. Knjiga: Ime autora, *Naslov knjige* (Mjesto izdanja: Izdavač, Datum), str. 65–73. [John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65–73].
4. Ako je referenca iz fusnote već spomenuta u nekoj ranijoj fusnoti, u ovoj fusnoti treba navesti prezime autora i dati skraćeni naslov, npr. Prezime, *Knjiga*, str. 23. [Smith, *Book*, p. 23] ili Prezime „Članak“, str. 45. [Smith, "Article", p. 45]. Ne koristiti op. cit.
5. Za radove koje je napisalo više od troje autora, u fusnoti će se navesti ime prvog popisanog autora i nakon toga „et al.“ ili „i dr.“ [„and others“], bez ubačene interpunkcije.
6. Za izvore sa interneta slijediti sljedeći format: Ziaudin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, pristupljeno 4. 12. 2014.
7. Tamo gdje je neophodno, naslove djela na jezicima koji nisu jezici rada navoditi u izvornom jeziku, a u uglastim zagradama dati prijevod naslova na jezik na kojem je rad pisan. Naslove u nelinearnim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latiničnim slovima). Kada se u glavnom tekstu spominje referenca iz fusnote, potrebno je da broj kojim je označena prati neki interpunkcijski znak.

Slike

Dijagrami, grafikoni, mape, nacrti i drugi crteži moraju se predati u formatiranom obliku. Mora se dati popis potpisa pod slikama označenih kao Slika 1, Slika 2, itd., uključujući odgovarajuće priznanje autorskih prava. Fotografije se dostavljaju u elektronskom formatu (JPEG ili TIFF) i moraju imati minimalno 300 dpl. Za sve ilustracije na koje postoje autorska prava autori moraju pribaviti odgovarajuće saglasnosti od njihovih vlasnika.

Opće upute za oblikovanje rada

- Autor prvenstveno mora biti dosljedan. U cijelom radu mora se pridržavati pravopisa; organizacija rukopisa (naslovi i podnaslovi) mora biti razgovijetna.
- Ako autor nije izvorni govornik engleskog jezika, preporučuje se da verziju rukopisa na engleskom provjeri izvorni govornik.
- Navodnici: Polunavodnici (‘ ’) se koriste za isticanje riječi, pojmova ili kratkih fraza unutar teksta. Direktni citati koji sadrže manje od dvadeset i pet riječi stavljaju se pod navodnike („ “). Pod navodnike se stavljaju i naslovi članaka iz časopisa i referentnih djela. Veći dijelovi citiranog teksta

(npr. više od dva retka) pišu se u posebnom odjeljku, uvučenom slijeva, sa po jednim praznim redom iznad i ispod odjeljka. Ove veće odjeljke, tzv. „blok-citate“, ne treba stavljati u navodnike.

Prikazi knjiga

Prikaz obično sadrži između 800 i 1.200 riječi. Podnaslove treba svesti na minimum, a fusnote treba što rjeđe koristiti. Prikaz knjige treba biti naslovljen bibliografskom informacijom u skladu sa sljedećim pravopisom:

Ime i prezime autora, *Naslov knjige*, Sarajevo: Matica bosanska, 2014. Str. 215, ISBN, 25 KM. ili

Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities, By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

Ime autora prikaza i njegovu institucionalnu pripadnost navesti na kraju rada (npr. Sarah Kovačević, Free University of Sarajevo).

Sadržaj prikaza

Prikazi se pišu za multidisciplinarno čitateljstvo koje obuhvata naučne, političke i religijske zajednice. Na autoru je da odluči na koje će se elemente u prikazu usredotočiti, kojim redoslijedom i koliko temeljito, ali, kao putokaz može poslužiti sljedeći spisak:

- Dati *kratak pregled* glavnih ciljeva djela za koje se piše prikaz, glavnih teza i tema kojima se bavi te koju vrstu empirijskih izvora koristi. Za uredničku knjigu, sumirati glavne teme i naznačiti, samo ukoliko je to potrebno, pojedina poglavlja.
- Navesti koji je *originalni doprinos* tog djela kako konkretnom području istraživanja, tako i nauci općenito (i uporediti ga s drugim djelima, ako je potrebno).
- Ako je svrsishodno, označiti širi kontekst (npr. društvene, političke, naučne probleme ili kontroverze), kojemu ovo djelo daje doprinos i/ili njegov značaj za politiku, istraživanja i praksu.
- *Procijeniti snage i slabosti* (konstruktivno): Koliko je to djelo ispunilo svoju svrhu? Je li ono teorijski i metodološki pouzdano? Jesu li empirijski podaci tačni i dostatni? Je li dobro napisano i dobro urađeno?
- Ako je potrebno, ukazati na greške kojih čitatelji treba da budu svjesni. (Pri tome se treba čuvati klevete). Preporučiti ciljno čitateljstvo za knjigu (npr. istraživači, učenici, studenti, nastavnici, opće čitateljstvo – precizirati na kom nivou, u kom području studija i u kakvoj vrsti nastavnog plana i programa).

Priprema: Korektura i separat

Nakon što je prihvaćen, rad se s ispravkama u PDF formatu e-mailom dostavlja autoru da provjeri ima li činjeničnih i štamparskih grešaka. Autori su odgovorni za provjeru korigiranog rada i preporučuje im se da koriste alatnu traku Comment & Markup da unesu svoje izmjene direktno na korigirani tekst. U ovoj fazi pripreme dozvoljene su samo manje izmjene. Rad s ovim izmjenama treba vratiti u najkraćem roku.

Izdavač će rad u PDF formatu besplatno dostaviti autoru za njegovu ličnu upotrebu. Autorima je dozvoljeno da postavljaju odštampane verzije svog rada u PDF formatu na vlastite web-stranice, bez naknade izdavaču.

Saglasnost za objavljivanje i prijenos autorskih prava

Ako i kada se rad prihvati za objavljivanje, autor pristaje da se autorska prava za ovaj rad prenesu na izdavača. U tu svrhu autor treba potpisati **Saglasnost za objavljivanje** koja će mu se poslati uz prvu, lektoriranu i korigiranu verziju rukopisa.

Kontakt

Sva pitanja mogu se poslati glavnom i odgovornom uredniku na: sekretar@cns.ba.

CONTEXT

Instructions for Authors

Scope

Context: Journal of Interdisciplinary Studies is a peer-reviewed journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing social and political themes of our time such as the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. *Context* welcomes articles as well as book reviews in all areas of interdisciplinary studies. All contributions to the journal must be original and need to display a substantial use of primary-source material. The editors also encourage younger scholars, in early stages of their career, to submit contributions.

Ethical and Legal Conditions

Submission of an article for publication in *Context* implies the following:

1. All authors are in agreement about the content of the manuscript and its submission to the journal.
2. The contents of the manuscript have been tacitly or explicitly approved by the responsible authorities where the research was carried out.
3. The manuscript has not been published previously, in part or in whole, in English or any other language, except as an abstract, part of a published lecture or academic thesis.
4. The manuscript has not and will not be submitted to any other journal while still under consideration for this journal.
5. If accepted, the author agrees to transfer copyright to the Center for Advanced Studies and the manuscript will not be published elsewhere in any form, in English or any other language, without prior written consent of the Publisher.
6. If the submission includes figures, tables, or large sections of text that have been published previously, the author has obtained written permission from the original copyright owner(s) to reproduce these items in the current manuscript in both the online and print publications of the journal. All copyrighted material has been properly credited in the manuscript.

Double-blind Peer Review

Context uses a double-blind peer review system, which means that manuscript author(s) do not know who the reviewers are, and that reviewers do not know the names of the author(s). Please make sure to avoid mentioning any information concerning author name beyond the first page. In case that such information is for some reason necessary, please make sure to draw our attention to that fact so we can anonymize that too before sending the manuscript to the reviewers.

Submission Requirements

Contributions should be submitted in Microsoft Word. Manuscripts should be written in English or Bosnian. For English, the spelling (either British or American) should be consistent throughout.

Manuscripts should not normally exceed 10,000 words inclusive of footnotes. Diacriticals will not be used in transliteration of Turkish, Arabic or Persian.

Manuscript Structure

The text must be formatted with 1.5-inch margins and be double-spaced. All full articles should include an abstract of max. 100 words, as well as the list of 3-10 Key words. Authors should be consistent in their use of capitalization. Overcapitalization should be avoided. The abbreviations ‘vol.’ ‘no.’ and ‘pt.’ are not normally capitalized. The titles of works and periodicals should normally be *italicized*. Foreign words should also be *italicized*.

Bibliographical References in Footnotes

1. Article in journal: John Smith, “Article in journal”, *Journal Name*, 16:2 (1992), 142-53.
2. Article in edited book: John Smith, “Article in journal”, in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24-9.
3. Book: John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65-73.
4. If a reference in a footnote has been mentioned already in an earlier footnote, the footnote should give surname and a brief title only, e.g. Smith, *Book*, p. 23 or Smith, “Article”, p. 45. Do not use op.cit.
5. Works with more than three authors, the footnote citation should give the name of the first listed author followed by ‘et al.’ or ‘and others’ without intervening punctuation.
6. For the Internet sources the following format should be applied: Ziauddin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, accessed 4 December 2014.
7. Where necessary titles of works in languages other the language of the paper will be given in the original language with a translation into the language of the paper added after the title in square brackets. Titles in non-roman scripts will be given in transliteration with a translation in the language of the paper if needed, as above.
8. Use only footnotes and mark them by numbers (not roman letters). Footnote reference numbers in the main text should follow any punctuation mark(s).

Figures

Diagrams, charts, maps, plans, and other line drawings must be submitted in camera-ready form. A list of captions, including the appropriate copyright acknowledgements, labelled Figure 1, Figure 2, etc. must be supplied. Photographs should be submitted in electronic format (JPEG or TIFF files) and should have a minimum of 300 DpI. Authors should ensure that the appropriate copyright for all illustrations has been obtained from the copyright-holder.

General style considerations

- Consistency should be the author’s priority. Spelling should be consistent throughout; the structure of the manuscript (heading and subheadings) should be clear.
- If author is a non-native speaker of the English language, it is highly recommended to have the English of the manuscript checked by a native speaker.
- Quotation marks: Single quotation marks (‘ ’) are used to distinguish words, concepts or short phrases under discussion. Direct quotations of fewer than twenty-five words should be enclosed in double quotation marks (“ ”) and run on in the text. Double quotation marks should also be used for titles of articles from journals and reference works. Larger sections of quoted text (i.e. anything over two lines): set these off from other text by adding a blank line above and below the section, and indent the block of text on the left. These larger sections, or ‘block quotations’, should not be enclosed in quotation marks.

Book Reviews

Reviews should normally be between 800 words and 1,200 words in length. Subheadings should be kept to a minimum and footnotes used sparingly. A book review should be headed by the bibliographical information according to the following convention:

Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities. By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

The reviewer's name and institutional affiliation will be given at the end of the manuscript (eg. Sarah Kovacevic, Free University of Sarajevo).

Contents of a review

Reviews should be written for a multi-disciplinary readership that spans academic, policy, and religious communities. It is up to the individual reviewer to decide exactly what points should be covered in the review, in what order and in what depth, but as a rule of thumb, please consult the following checklist:

- Give a *brief summary* of the main objectives of the work, the main theses and topics covered, the kinds of empirical sources used. In an edited volume, summarise the main themes and refer to individual chapters only as appropriate.
- Describe the *original contribution* of the work to its particular field of study, and to scholarship in general (compare with other works as appropriate).
- If appropriate, delineate the wider *context* (e.g. social, political, scientific problems or controversies) to which this work contributes and/or its *implications* for policy, research, or practice.
- *Assess the strengths and weaknesses* (in a constructive way): How well does the work meet its purpose? Is it theoretically and methodologically sound? Are the empirical data accurate and adequate? Is it well written and well produced?
- If necessary, point out *errors* that readers should be aware of (beware of libel!).
- Recommend a *target audience* for the book (e. g. researchers, students, teachers, general readers – detailing at what level and field of study, in what kind of course curriculum).

Production: Proofs and Offprints

Upon acceptance, a PDF of the article proofs will be sent to the author by e-mail to check carefully for factual and typographic errors. Authors are responsible for checking these proofs and are strongly urged to make use of the Comment & Markup toolbar to note their corrections directly on the proofs. At this stage in the production process only minor corrections are allowed. Proofs should be returned promptly.

A PDF file of the article will be supplied free of charge by the publisher to the corresponding author for personal use. Authors are allowed to post the pdf post-print version of their articles on their own personal websites free of charge.

Consent to Publish and Transfer of Copyright

By submitting a manuscript, the author agrees that the copyright for the article is transferred to the publisher if and when the article is accepted for publication. For that purpose the author needs to sign the **Consent to Publish** which will be sent with the first proofs of the manuscript.

Contact Address

All inquiries can be sent to the editor in chief at: sekretar@cns.ba.

CONTEXT

Sadržaj | Contents

Članci i rasprave / Articles	5
Stupanje u razgovor religije s prirodnom znanošću i teorijom evolucije: primjer Katoličke crkve.....	7
<i>Nusret Isanović</i>	
Slika religije u savremenom arapskom romanu	33
<i>Mirza Sarajkić</i>	
Autohtona islamska psihologija u bosanskom kontekstu: dostignuća muslimanskih teologa, mislilaca i psihologa	65
<i>Aid Smajić i Selvira Draganović</i>	
Odrzi muslimanske sakralne povijesti u slavonskoj književnosti 18. stoljeća: šejh Gaibija u pjesmi <i>Pisma</i> <i>od uzetja turske Gradiške</i> Antuna Ivanošića.....	87
<i>Asim Zubčević</i>	
Everyday Practices of Bosnian Muslims.....	97
<i>Ahmet Alibašić</i>	
Komentar / Commentary	123
Discussing Tradition: A Response to Two Tatarstani Colleagues...125	
<i>Matteo (Teo) Benussi</i>	
Prikazi knjiga / Book Reviews	133
Uputstva autorima	151
Instructions for Authors	155

