

NENAD FILIPOVIĆ  
(Princeton, NJ)

LADY MARY WORTLEY MONTAGU  
I AHMED-BEG OD KUMODRAŽA\*

Radmili Tričković, učenici Hazima Šabanovića  
koji je bio ne samo njen *üstāz-i kāmīl ü mükemmil*  
*ü mükemmel ü ekmeḥ\*\**, i najvećem znalcu  
historije osmanskog Beograda u XVIII vijeku,

*min aẓ ‘af-ī ‘ibād Nenād*

*Ključne riječi:* lady Mary Wortley Montagu, Ahmed-beg od Kumodraža, Beograd, XVIII vijek, epistolografija, osmanska filozofija, *meclis*, međukomunalni i međukonfesionalni kulturni kontakti.

Ovaj rad ne spada u diplomatsku historiju. Njegov pisac, uz svo dužno poštovanje posljednjim *gonfalonijerima* ove nekad veoma slavljene ali i zloupotrebljavane grane historiografije, dopušta sebi da gaji brojne sumnje o istoj. Takve sumnje niti su otkriće pisca ovoga rada niti su nešto novo u historiografiji. Već je veoma mladi Lucien Febvre bio autor koji je, u svom proslavljenom osvrtu na knjigu *Historija Rusije* velikog francuskog pozitivističkog historičara i historiografskog metodologa

\* Pisac izražava zahvalnost svim kolegama i prijateljima koju su pročitali rad i pomogli mu svojim savjetima. Naravno, odgovornost za prevode te stavove i/ili filološke i historijske komentare predočene u ovom radu snosi isključivo pisac. Logističku i materijalnu podršku prilikom istraživanja ove teme pružili su nam Princeton University te ENKA Vakfi iz Istanbula, na čemu im se najtoplije zahvaljujemo.

\*\* U transliterisanju osmanskih tekstova slijedili smo principe koje je primijenio Andreas Tietze u svojim poznatim izdanjima djela Muṣṭafā ‘Ālija, dok su arapski te perzijski tekstovi transliterisani slijedeći DMG-sistem kao, prema našem mišljenju, najprimjereniji.

Seignobosa, napisao kako, umjesto historije jedne zemlje i njenih ljudi, knjiga uvaženog profesora Seignobosa predstavlja zamornu i čini se beskrajnu listu ugovorâ koje je Rusija potpisala te imenâ i titulâ ljudi koji su te ugovore potpisali u ime Rusije. Pošto je od kraja pedesetih godina XX vijeka pala u zaborav, tek odnedavno se uočavaju nastojanja da se klasična diplomatska historija, pored *kliometrije*<sup>1</sup> sigurno najdosadnija historiografska disciplina, približi tzv. novoj kulturnoj historiji kako je definiše Peter Burke<sup>2</sup>, naprimjer.

U ovome radu usredsredićemo našu pažnju na neke dijelove jednog remek-djela svjetske epistolarne književnosti koje je nastalo kao epifenomen najneuspjelijeg engleskog diplomatskog poduhvata u Osmanskom Carstvu prije Tanzīmāta 1839. godine. Diplomatski fijasno lorda Wortleyja<sup>3</sup> urodio je jednim jedinim dobrom: slavnom epistolarnom zbirkom naslovljenom *Pisma sa poslanstva u Tursku* (*Turkish Embassy Letters*) koju je sastavila njegova nesamjerljivo nadarenija žena lady Mary Wortley Montagu (1697-1762).<sup>4</sup> Bila je to

<sup>1</sup> *Kliometrija* je bila disciplina ili, prije, metodološka moda šezdesetih i sedamdesetih godina koja je tvrdila da su brojevi i statistika jedino relevantni u historijskoj analizi te da kompjuter može zamijeniti i mozak i um historičara. Ironično je da su neki od najgorljivijih zastupnika *kliometrije* kao Emmanuel Le Roy Ladurie kasnije napravili kopernikanski obrat i oglasili svoje puno povjerenje u mikrohistorijski narativ. I dok su njihovi kliometrijski radovi danas interesantni samo historičarima historiografije, njihove mikrohistorijske analize su se pokazale trajno inspirativnim u historiografiji. Vid.: Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montailou, Village Occitan de 1294 à 1324*, ed. red. et corr. (Paris: Gallimard), 1982; idem, *Le Mendiant et le Professeur* (Paris: Fayard), 1995.

<sup>2</sup> Peter Burke, *What is Cultural History?* (Cambridge: Polity Press), 2004, posebno na pp. 100-24. Postoji i hrvatski prevod objavljen prije nekoliko godina u Zagrebu.

<sup>3</sup> Anita Desai, "Introduction", in: Lady Mary Wortley Montagu, *Turkish Embassy Letters*, intr. Anita Desai, ed. et com. Malcolm Jack (Athens: The University of Georgia Press), 1993, pp.viii-xxxvii, na pp. xv-xvi gdje je izneseno kako su "...Wortleyju povjerali diplomatski zadatak za koji se on pokazao tugaljivo nesposobnim..."

<sup>4</sup> O spisateljici vidi: Robert Halsband, *The Life of Lady Mary Wortley Montagu* (Oxford: Clarendon Press), 1956. Sveukupna sačuvana pisma lady Mary objavljena su u: *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 1-3, ed. Robert Halsband (Oxford: Clarendon Press), 1965-67. U prvom tomu ovoga kanonskog naučnog izdanja objavljena su spisateljčina *Pisma sa poslanstva u Tursku*. Iako su pisma lady Mary Wortley Montagu poznata u naučnoj literaturi zemalja bivše Jugoslavije od spisâ Stojana Novakovića nastalih u drugoj polovini XIX vijeka, još uvijek ne postoji, koliko je nama poznato, kritički prevod toga djela na bosanskom/srpskom/hrvatskom jeziku. Jedan krajnje neuspjao pokušaj, objavljen u sarajevskom časopisu *Treći program* nekoliko godina prije početka agresije na Bosnu 1992. godine, ne zaslužuje ni da se pomene.

supruga što su je s pravom opisali kao najveću *plavu čarapu avgustovskog razdoblja*.<sup>5</sup>

Kakvu je vrstu diplomatskog fijaska predstavljalo poslanstvo lorda Wortleyja Osmanskom Carstvu? Lorda Wortleyja, mladog, bogatog, dobro povezanog i pohlepnog whigovca postavilo je za izvanrednog i opunomoćenog poslanika na Visokoj Porti te za glavnog agenta *Engleske levantske kompanije* u Istanbulu u jednom izuzetno teškom trenutku i za englesku krunu i za whigovce kao političku partiju. Godine 1716., nedavno ustoličeni engleski kralj George I, zapravo knez Georg od Hannovera u Svetom Rimskom Carstvu Njemačke Narodnosti čije su nasljedno pravo na engleski presto te ustoličenje osporavali brojni krugovi i na Britanskim ostrvima i u Evropi, žudio je za nekim međunarodnim uspjehom da bi ojačao legitimnost svoje vladavine. Isto važi i za whigovsku partiju, preopterećenu brojnim korupcionim skandalima. Preuzimanje uloge posrednika i/ili garanta za mir između Osmanskog Carstva, s jedne strane, te Habsburgâ i Republike Sv. Marka, s druge strane, izgledalo je kao veoma lagan način i za Georgea I i za whigovce da se domognu dragocjenog komadića uvećane legitimnosti.<sup>6</sup> I kralj George I i whigovci željeli su da ponove posredničku ulogu koju je tokom mirovnih pregovora u Sremskim Karlovcima tako majstorski odigrao Wilhelm von Orange-Nassau, u svojoj dvostrukoj dužnosti suverena, i kao vrhovni namjesnik (*staathouder*) Ujedinjenih Provincija Nizozemske i kao engleski kralj.<sup>7</sup> Pored toga, engleska kruna je trebala

<sup>5</sup> Anita Desai, "Introduction", p. ix. *Plava čarapa* je prevod engleskog idiomatskog izraza *blue stocking* koji ima pomalo ironični prizvuk, a odgovara starijem izrazu *učena žena* u kulturnoj tradiciji bosanskog/srpskog /hrvatskog jezika. *Avgustovsko doba* je prevod engleskog izraza *the Augustan Age* kojim se označava posebno razdoblje u razvoju engleske kulture i književnosti koje je trajalo od cca 1694. do cca 1745. godine. Njegovo glavno idejno obilježje je prosvjetiteljstvo, a vodeći stvaraoci su Defoe, Pope, Swift, Addison i drugi.

<sup>6</sup> Za engleske posredničke i/ili garantorske ambicije prije mirovnog ugovora u Požarevcu 1718. godine vid.: Nicolae Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 4 (Gotha: Friedrich Andreas Perthes A. G.), 1908-13, pp. 337, 347, 353.

<sup>7</sup> Nicolae Jorga, *op. cit.*, 4, pp. 270-72; Rifaat Ali Abou-El-Haj, "Ottoman Diplomacy at Karlowitz", *Journal of the American Oriental Society*, 87/4, 1967, pp. 498-512; idem, "The Formal Closure of the Ottoman Frontier in Europe: 1699-1703", *Journal of the American Oriental Society*, 89, 1969, pp. 467-75; idem, "Ottoman Attitudes toward Peace-Making: The Karlowitz Case", *Der Islam*, 51, 1974, pp. 131-37; idem, *The 1703 Rebellion and the Structure of the Ottoman Politics* (Leiden: The Dutch Institute in Istanbul), 1984, *passim*.

Prof. Abou-El-Haj je vodeći stručnjak za ustanovu Re'îsü-l-küttâba – glavnog državnog sekretara te za biografiju i djelo Rāmī Mehemmed Pāše. On je dokazao da je Rāmī Mehemmed Pāšâ transformisao vještinu osmanske diplomatije i postavio

Habsburge na drugoj strani, posebno na Apeninskom poluostrvu, kao branu prema ambicijama novouspostavljenog i međunarodno priznatog burbonskog režima u Španiji. Da bi se sve to postiglo, engleska kruna je morala izvući Habsburge iz rata sa Visokom Portom.

Lord Wortley se uputio prema Osmanskom Carstvu u avgustu 1716. godine. No, put u Istanbul ga je s predumišljajem vodio kopnom, preko Beča, a ne morem, što bi se očekivalo od jednog engleskog diplomate. Nosio je pismo za cara Karla VI sa engleskom ponudom za posredništvo u miru sa Visokom Portom. Mladi lord-whigovac stigao je u Beč tek pošto je princ Eugen Savojski već hametice porazio Osmanlije u bici kod Petrovaradina (Peterwardein), 5. VIII 1716. godine.<sup>8</sup> Habsburzi su se u principu složili da lord Wortley pokuša da ugovori primirje. Međutim, ono što im je Wortley donio iz Istanbula, gdje je stigao do proljeća 1717. godine, ne samo da je bilo neprihvatljivo, nego upravo smiješno. Pun oduševljenja, Wortley je obavijestio Savojskog kako je veliki vezir pristao na primirje pod uslovom da Temišvar bude vraćen Osmanlijama. U za njega karakterističnom izlivu ironije, sarkazma i cinizma, princ Eugen Savojski je podsjetio lorda Wortleyja da su ga poslali na Visoku Portu da ubrza osmansko potpisivanje bezuslovnog primirja, a ne da se zalaže za interese *Gran Signora* i njegove Visoke Porte. Ubrzo, tačnije septembra 1717., Addison, državni sekretar odnosno ministar inostranih djela, inače čuveni književnik te prijatelj

---

njene standarde koji su važili sve do mirovnog ugovora u Lausanni 1924. godine. Rāmī Pāšā je to postigao zapanjujućom političkom i diplomatskom igrom koju je odigrao četveroručno sa Alessandrom Maurocordatom, *velikim dragomanom* Visoke Porte. Izvanrednu detaljnu analizu mirovnog ugovora u Sremskim Karlovcima i njegovih posljedica u lokalnom bosanskom i balkanskom kontekstu daje Ešref Kovačević u knjizi *Granice Bosanskog pašaluka prema Austriji i Mletačkoj Republici po odredbama Karlovačkog mira* (Sarajevo: Svjetlost), 1973. O Bosanskom ejaletu između 1699-1718 vid.: Enes Pelidija, *Bosanski ejalet od Karlovačkog do Požarevačkog mira (1699-1718)* (Sarajevo: Veselin Masleša), 1989. Krajnje važnu građu za ovo ključno razdoblje bosanske historije iz pismovnika (*münşe'ât; şakk*) Sarajlije, muderrisa (*müderriis*) i kadije (*qādī*) Abdullah-efendije Drnišlije saopštavaju: Halil İnalçık, "Saray Bosna Şer'ıye Sicillerine göre Viyana Bozgunundan sonraki Harp Yıllarında Bosna", *Tarih Vesikaları*, 2, 1942-43, pp. 178-87, 372-83; Alija Bejtić, "Sarajlija Abdulah Drnišlija i njegov zbornik bosanskih memorijala 1672-1719", p. o. iz *Radovi ANUBiH*, LX, Odjeljenje društvenih nauka, 18, 1977.; idem, "Iz Drnišlijinina zbornika bosanskih memorijala 1692-1719.", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* IV, 1976., pp. 177-85.

<sup>8</sup> O bici kod Petrovaradina (Peterwardein) vid.: Nicolae Jorga, *op. cit.*, 4, pp. 341-42. O rasulu osmanske ordije poslije bitke vidi savremeno svjedočanstvo u: Ljubomir Stojanović, *Stari srpski rodoslovi i letopisi* (Beograd i Sremski Karlovci: Srpska Kraljevska Akademija), 1927., p. 314.

lady Mary još od njenog djetinjstva, opozvao je Wortleyja. Stepen Wortleyjevog diplomatskog kraha postaje jasan kada se uzme u obzir činjenica da je Wortleyjev prethodnik u istom zvanju, Sir Robert Sutton, bio akreditovan u Istanbulu tokom čitavih petnaest godina, tj. u razdoblju 1701-1716, dok je Wortley potrajao kao poslanik jedva trinaest mjeseci, uključujući njegovo namjerno oduženo i produženo putovanje do Istanbula.<sup>9</sup>

Toliko što se tiče diplomatske historije. Pisma lady Mary Montagu nisu bila objavljena za njenog života, sa izuzetkom čuvenog pisma na francuskom jeziku čiji je adresat bio poznati slobodoumni *philosophe*<sup>10</sup> opat (*Abbé*) Conti. Pismo je objavljeno anonimno u Mlecima 1718. godine, da bi uskoro postalo evropski *bestseller*.<sup>11</sup> (Uzgred budi rečeno, to pismo ima veliki značaj za osnovnu tezu ovoga rada i ono će biti češće spominjano). Lady Mary je vodila i dnevnik, ali su njeni licemjerni nasljednici uništili taj rukopis poslije smrti te nesvakidašnje žene, bojeći se otvorenosti kojom je lady Mary pisala i o sebi i o drugima.<sup>12</sup> Međutim, čim su njena pisma objavljena, zapala su za oko cjelokupnom čitateljstvu engleskog jezika i na odabranom su mjestu i u ove naše dane. Čak su i najljući protivnici lady Mary Wortley Montagu morali priznati majstorstvo njenog engleskog stila, njen oštar i prodoran um, njenu neizmjernu duhovitost. Edward Gibbon, pisac besmrtnog višetomnog djela *Opadanje i pad Rimskog Carstva*,<sup>13</sup> najbolje je izrazio mišljenja svih onih obožavalaca pisama lady Mary sljedećim riječima: “Kakva vatra, kakva lakoća, kakvo poznavanje Evrope i Azije!”<sup>14</sup> Danas djeluje čitava industrija koja proizvodi gotovo uvijek osrednja

<sup>9</sup> Anita Desai, “Introduction”, pp. xv-xvii.

<sup>10</sup> U intelektualnom žargonu XVIII vijeka francuski izraz *philosophe* nije imao značenje filozofa *sensu stricto*, nego slobodoumnog javnog intelektualca koji je prihvatio principe prosvjetiteljstva.

<sup>11</sup> Vid. engleski prevod u: *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 1, pp. 454-57 (izvorni francuski tekst: *op. cit.*, 1, pp. 377 ff.).

<sup>12</sup> Anita Desai, “Introduction”, p. xxv.

<sup>13</sup> Ova višetomna historija objavljena je po prvi put u Londonu u razdoblju 1776-89. I danas temeljno kritičko izdanje je Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1-7, ed. John B. Bury (London: Methuen), 1909-14. O Gibbonu vid.: John W. Burrow, *Gibbon, Past Masters* (Oxford & New York: Oxford University Press), 1985; Roy Porter, *Edward Gibbon: Making History*, *Historians on Historians* (London: Weidenfeld & Nicolson), 1988. Najvažnija studija o Gibbonovom historijskom metodu ostaje Arnaldo Momigliano, “Gibbon’s Contribution to Historical Method”, *Historia*, 2, 1954, pp. 450-63.

<sup>14</sup> Edward Gibbon zabilježio je ovo svoje mišljenje 17. II 1764. godine, otprilike dvije godine poslije smrti lady Mary. Upor.: Robert Halsband, *The Life of Lady Mary Wortley Montagu*, p. 289; Anita Desai, “Introduction”, p. xxx.

te dosadna djela o ovoj prepametnoj i preduhovitoj ženi. Glavni autori takve dosadne, a beznačajne nauke su historičari engleske književnosti, komparativisti te pobornici takozvanih “kulturnih studija”.<sup>15</sup> Njeno veoma važno djelo postalo je plijenom radikalnog feminizma ujedinjenog sa neodgovornim dekonstruktivizmom *à la* Derrida, a sve je to još začinjeno sa malo žargona u stilu imitacije imitatorâ autorâ kao što su Edward W. Said i Homi Bhabha, dakle radi se o jednoj pseudopostmodernoj čorbine čorbe čorbi. S druge strane, kada se njenim pismima iz Osmanskog Carstva i o Osmanskom Carstvu pristupi kombinujući osmanistička znanja i metodologiju sa metodima multidisciplinarnе tekstualne analize onda su rezultati visoki.<sup>16</sup>

Jer lady Mary, čitana putem detaljne analize odnosno tzv. potankog opisa (*thick description*) i u filološkom i u geertzovskom kulturno-antropološkom smislu toga izraza,<sup>17</sup> nudi neizmjerно mnogo. Pisma lady Mary Montagu ne privlače našu pažnju samo kao autorski tekst. Iz njih možemo da naučimo mnogo ne samo o njenim autorskim postupcima, nego putem njih prodiremo i do realnosti života u Osmanskom Carstvu na početku XVIII vijeka. Njena pisma su ogledalo, konkavno doduše, da upotrijebimo stilsku sliku Carla Ginzburga.<sup>18</sup> Uprkos svemu tome, ona su još uvijek ogledalo života u Osmanskom Carstvu. Kada se to konkavnô pažljivo kritički analizira, onda slika ljudskih života i društvenih pojava koje ono daje postaje i pravilnija i jasnija. Nedavno je dr. Edith Gülçin-

<sup>15</sup> Njihove knjige i članci su toliko brojni, a toliko beznačajni da ih je nepotrebno pojedinačno navoditi. Kao uzorak takvog mišljenja vid.: Billie Melman, *Women's Orient: English Women and the Middle East, 1718-1918* (Ann Arbor: University of Michigan Press), 1992.

<sup>16</sup> Madeleine C. Zilfi, “Muslim Women in Early Modern Era”, *The Cambridge History of Turkey*, 3, The Later Ottoman Empire, 1603-1839, ed. Suraiya N. Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press), 2009, pp. 226-55, posebno na pp. 228-31, gdje je pokazana i protumačena superiornost pisama lady Mary Montagu u odnosu na većinu evropskih putopisaca i/ili memoarista o Osmanskom Carstvu od XVI do XIX vijeka. Osnovne odlike pisama lady Mary su u njenom kulturnom relativizmu koji prevazilazi kulturne razlike u vidu jedne prosvijećene otvorenosti, zaključuje Zilfi. Tako nešto ne nalazimo u drugim poznatim tekstovima o Osmanskom Carstvu i Bliskom istoku od Rycauta do lorda Cromera (XVII-XIX vijek).

<sup>17</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books), 1973, pp. 3-30, 89, 412-53; idem, *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press), 1980.

<sup>18</sup> Carlo Ginzburg, *History, Rhetoric and Proof* (Hannover: New England University Press), 1999, *passim*. O Ginzburgu i italijanskoj školi mikrohistorije koja je preporodila svjetsku historiografiju u trenutku teške krize vid.: Giovanni Levi, “Micro-history”, *New Perspectives on Historical Writing*, ed. Peter Burke, 2. izd. (Cambridge: Cambridge University Press), 2001, pp. 97-119.

-Ambros, docent-predavač Orijentalnog instituta Univerziteta u Beču i, prema našem mišljenju, vodeći stručnjak za osmansku književnost i njen kulturni kontekst, pokazala koliko je pouzdana verzija takozvanog “jezika cvijeća; cvjetnog jezika” (*lisān-ı ezhār*) zabilježena u pismima lady Mary. “Jezik cvijeća” je bio kodirani jezički sistem, odnosno tzv. tajni jezik, osmanskih “ženolovaca” (*zen-pāre*).<sup>19</sup> Lady Mary Montagu

<sup>19</sup> Edith Gülçin Ambros, “The ‘Language of Flowers’ and Ottoman Don Juans (*zenpāres*)”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 95, 2005, pp. 19-43, na pp. 19, 25-26. Kodni jezik o kome govori ova rasprava mora biti razmatran u kontekstu *tajnopisa*, tzv. *tajnih jezika*, žargonâ izvjesnih socijalnih grupa (lopovi, prosjaci, prostitutke itd.), tzv. *šatrovačkog* govora, te neverbalnog jezika gestî i pokretâ kao posebnih vidovâ jezika, govora te neverbalne komunikacije. Dragutin Kostić, “Tajno pisanje u južnoslovenskim ćirilovskim spomenicima”, *Glas Srpske Kraljevske Akademije*, 92, 1913., pp. 1-62; Živko D. Petković, *Jezik naših šatrovacâ* (Beograd: Štamparija Tucović), 1928.; Rade Uhlik, “Ciganizmi u šatrovačkom argou i u sličnim govorima”, *Glasnik Zemaljskog muzeja*, Istorija i etnografija, n. s., 9, 1954., pp. 5-31, poseb. na pp. 5-8 gdje su dati izvanredni podaci o mnogim u međuvremenu izobičajenim *tajnim* te profesionalnim jezicima u Bosni i susjednim zemljama (kalajdžijski iz Čipuljića kod Bugojna, banalački, osatičansko-zidarski, boškački, kazandžijski, *frenterski*, logoški, kozarski, *rumuzat*<osm. *rumūzāt*, *gordum*<osm. *kör dūgūmi*, itd.). O tradicionalnim obrascima neverbalne komunikacije i njihovim mogućim historijskim uzorima vid.: Sima Trojanović, *Psihofizičko izražavanje srpskog naroda poglavito bez reči*, 2. izd. (Beograd: Prosveta), 1986.; Andrea de Jorio, *Gesture in Naples and Gesture in Classical Antiquity: a Translation of La Mimica degli Antichi Investigata nel Gestire Napoletano: Gestural Expression of the Ancients in the Light of Neapolitan Gesturing*, intr. and notes Adam Kendon (Bloomington: Indiana University Press), 2000. O svedremenom značaju toga djela napolitanskog naučnika de Jorija (1769-1851) vid.: Glen W. Bowersock, “Sign Language. Review of A. de Jorio *Gesture in Naples and Gesture in Classical Antiquity*”, *The New Republic*, 9 i 26. IV 2001, pp. 57-61. Za izučavanja u smjeru u nas još uvijek nepostojeće društvene historije jezika od posebne bi važnosti bilo familijarizovanje budućih istraživača sa historijskim razvojem različitih žargona te substandardnog (*Umgangssprache*, *günlük konuşma dili*) osmanskog te ranorepublikanskog jezika. O tome up.: Luigi Bonelli, “Appunti Grammaticali e Lessicali di Turco Volgare”, *Actes du Douzième Congrès International des Orientalistes, Rome 1899*, 2 (Florence: s. imp.), 1901, pp. 285-401; “Osmanisch (Balkan-türkisches) erotisch-skatologisches Glossar. Nach Mitteilungen des Handelmannes Hadži-Jusuf in Triest zusammengestellt von J. K. in G.”, *Anthropophyteia*, 9, 1912, pp. 95-98; Mikhail Mikhailov, *Materiaux sur l’Argot et les Locutions Populaires Turc-Ottomans*, Morgenländische Texte und Forschungen, 2.3 (Leipzig: Otto Harrasowitz), 1930; Otto Spies, “Zur Stambuler Geheim- und Berufssprache”, *Orientalische Literaturzeitung*, 34/12, Dezember 1931, coll. 1021-30; Franz Steinherr, “Zur Stambuler Volks- und Gaunersprache”, *Islamica*, 5, 1931-32, pp. 178-97; Mehmet Halit [Bayrı], *İstanbul Argosu ve Halk Tabirleri* (İstanbul: Burhanettin Matbaası), 1934; Ferit Devellioğlu, *Türk Argosu. İnceleme ve Sözlük*, 7. izd. (Ankara: Aydın Kitabevi), 1990. (prvo izdanje objavljeno još 1941. godine); Max L. Wagner, “Der türkische

je, za razliku od većine *evropskih* putnika, prešla prag osmanskog muslimanskog domaćinstva.<sup>20</sup>

Čak i kada je opterećena kulturnim, političkim, vjerskim te drugim predrasudama, lady Mary Montagu je u stanju da ponudi pouzdane podatke i oštromne opservacije koje je moguće razdvojiti od tendencioznog ideologizovanog narativa. U odlomku čija je protivklerikalna “slobodoumna” pristrasnost sasvim jasna te mjestimično graniči sa govorom mržnje, da posegnemo za jednim izrazom iz današnjeg žargona političke korektnosti, lady Mary je, raspravljajući o vjerskim običajima panonskih Srba, zapisala sljedeće:

...napustili smo Petrovaradin (Peterwardein) sljedeći dan, pod pratnjom glavnih oficira garnizona te značajne zaštitne kolone Nijemaca<sup>21</sup>

---

Argot”, *Buletinul Institutului de Filologie Română “Alexandru Philippide”*, 10, 1943, pp. 1-33; Henry & Renée Kahane and Andreas Tietze, *The Lingua Franca in the Levant. Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin* (Urbana-Champagne: University of Illinois Press), 1958; Jens Peter Laut, “Der rotköpfige Stationsvorsteher und das Haus der Scharia. Zum sexuellen Argot des Türkeitürkischen”, *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, ed. Rainer Brunner et al. (Würzburg: Egon-Verlag), 2002, pp. 267-80; idem, “Zur sexuellen Lexik der Türkeitürkischen”, *Scholia Etymologica Cracoviensia*, 10, 2005, pp. 63-122; Jocelyne Dakhliya, *Lingua Franca* (Arles: Actes Sud), 2008. Kao najbolji metodološki uvod i/ili uzor za društvenu historiju govora, jezika te neverbalne komunikacije, a tu disciplinu treba razlikovati od sociolingvistike, vid.: Peter Burke, *The Art of Conversation* (Ithaca, NY: Cornell University Press), 1993; idem, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, Wiles Lectures (Cambridge & New York: Cambridge University Press), 2004; Peter Burke and Roy Porter, *The Social History of Language*, ed. Peter Burke and Roy Porter (Cambridge & New York: Cambridge University Press), 1987; idem, *Language, Self, and Society: a Social History of Language* (Cambridge, UK & Cambridge, Mass.: Polity Press), 1991; idem, *Languages and Jargons: Contribution to a Social History of Language* (Cambridge, UK & Cambridge, Mass.: Polity Press), 1995; James N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language* (Cambridge, UK & New York: Cambridge University Press), 2003.

<sup>20</sup> O kulturnoj neopterećenosti i otvorenosti lady Mary Montagu kao posmatrača osmanskog društva vid.: Robert Halsband, “Introduction”, *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 1, p. xiv; Madeleine C. Zilfi, “Muslim Women in Early Modern Era” (supra n. 16).

<sup>21</sup> U orig. *Germans*, zapravo Austrijanci s obzirom da su Habsburzi zvanično bili izborni vladari Svetog Rimskog Carstva Njemačke Narodnosti. Takvoj upotrebi odgovaraju osmanski izrazi *Nemçe~Nemse*. Upor. “نمچه *nemçe*, etiam نمسه *nemse*. Germanus. Teutscher. Tedesco, Allemano. Allemand. Niemiec. LL.”; “نمسه *nemse*. Germanus V. نمچه *nemçe*”, Franciscus à Mesgnien Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae. Lexicon Turcico-Arabico-Persicum*, repr. izdanja iz 1680, uv. i index Stanisław Stachowski, pred. Mehmet Ölmez, 3 (İstanbul: Simurg), 2000, coll. 5257, 5259, s. vv. “نمچه *nemçe*”, “نمسه *nemse*”; “نمچه *namcha*, vulg. lamcha, prop. n. (Slavonic) A German or Austrian man; the



i Rašana.<sup>22</sup> Car (tj. Karlo VI, op. N. F.) ima više regimenti tih ljudi (tj. Rašana, Raca, Srba, op. N. F.) ali pravo reći oni su više pljačkaši nego vojnici, nemajući plata i budući pod obavezom da sami sebi pribave oružje i bojnu opremu te konje. Oni radije izgledaju kao lutajući Cigani<sup>23</sup> ili izdržljivi prosjaci nego kao redovni odredi. Ne mogu da se uzdržim a da ne kažem riječ o toj vrsti stvorenjâ koja su veoma brojna preko čitave Ugarske. Oni imaju svoga patrijarha u Velikom Kairu,<sup>24</sup> i zapravo su od Grčke crkve,<sup>25</sup> ali njihovo (tj. Srbâ, op. N. F.) krajnje neznanje daje njihovim sveštenicima priliku da im nametnu razne predstave. Ti prijašini (tj. srpski sveštenici, op. N. F.) puštaju svoje kose i brade da rastu neometano, pa ih to čini upravo na podôbije indijskih brahmna. Oni su posvemašnji nasljednik sveukupnog novca mirjanstva pa im, zauzvrat, oni (tj. sveštenici, op. N. F.) *izdaju potpisane i opečaćene zvanične propusnice za Nebesa* (potcrtao N.F.), a žene i djeca nasljeđuju samo kuće i stoku. U većini ostalih tačaka oni slijede grčki obred...<sup>26</sup>

German or Austrian people... دولتي – The Austrian Empire. ...”; “نمسه namsa, vulg. lamsa (Slavonic) *prop. n. 1. As نمچه, q. v. ...*”; Sir James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon Shewing in English the Significations of the Turkish Terms*, 3. izd., (İstanbul: Çağrı Yayınları), 2006, coll. 2004b-2005a, 2005b, s. vv. “نمچه namcha”, “نمسه namsa”.

<sup>22</sup> U orig. *Rascians* – Rašani, Raci, Rkaći, tj. Srbi. O imenima Raška i Rašani vid.: Mihailo J. Dinić, “O nazivima srednjovekovne srpske države – Sklavonija, Srbija, Raška”, *Iz srpske istorije srednjega veka*, ed. Sima M. Ćirković i Vlastimir Đokić (Beograd: Equilibrium), 2003., pp. 162-71, poseb. na pp. 166-71 (objavljeno prvi put 1966.); Jovanka Kalić, *Evropa i Srbi. Srednji vek*, Studia Historica Collecta, 1 (Beograd: Istorijski institut), 2006., pp. 95, 105, 107, 109, 590 et passim.

<sup>23</sup> U orig. *gypsies* (malim slovom). Prevedeno je izrazom Cigani, a ne izrazom Romi jer smatramo da je u historijskom kontekstu te prilikom prevođenja tekstova jedino opravdano koristiti termine koji su tada bili u upotrebi (Cigani, Gurbeti, Jeđupci, Mori itd.). Muhamed A. Mujić, “Položaj Cigana u jugoslavenskim zemljama pod osmanskim vlašću”, *Prilozi za orijentalnu filologiju* III-IV/1952-53 (1953.), pp. 137-93, još uvijek najznačajniji rad u svjetskoj nauci o Ciganima u Osmanskom Carstvu; Đurđica Petrović, “Jeđupci”, *Leksikon srpskog srednjeg veka*, ed. Sima M. Ćirković i Rade Mihaljčić (Beograd: Knowledge), 1999., coll. 262a-264a. Mislimo da bi upotreba izraza Romi bila znak neopravdane ahistorijske političke hiperkorektnosti. Ovo naravno nema nikakve veze sa pravom Roma da se tako zovu te sa preporukom da ih drugi danas tako zovu.

<sup>24</sup> U orig. *Grand Cairo*. Lady Mary sasvim očito miješa Srpsku pravoslavnu crkvu i Koptsku egipatsku crkvu. S druge strane, jasno joj je da Srbi nisu vjerski podložni vasiljenskom patrijarhu u Carigradu.

<sup>25</sup> Ovdje se misli na porijeklo autokefalnosti Srpske pravoslavne crkve i njenu pripadnost nikejsko-halkedonskom *Vjeruju* Istočne crkve uopšte. Opservacija je sasvim tačna i ukazuje na stepen učenosti ove nesvakidašnje žene.

<sup>26</sup> Lady Mary Wortley Montagu, *Turkish Embassy Letters*, intr. Anita Desai, ed. et com. Malcolm Jack, pp. 50-51, letter № xxiv.

Sijaset predrasuda se nalazi u ovom dugom navodu, i te predrasude neodoljivo podsjećaju na Gibbonovo mišljenje o licemjernim, vjerski netrpeljivim, lažljivim, kvarnim i sofisticirano brutalnim Vizantincima. Shodno tome, misliti ovako o istočnom hrišćanstvu bilo je *communis opinio* zapadnoevropskih elita u XVIII vijeku te, uistinu, i dugo vremena kasnije. Međutim, domaći i strani izvori savremeni lady Mary ili nastali jednu-dvije generacije poslije nje potvrđuju mnoge tačke ovog opisa srpskih sveštenika sa početka XVIII vijeka te njihovog ponašanja.<sup>27</sup> Isto tako, iza slike o potpisanim i opečaćenim zvaničnim propu-šnicama za Nebesa, iako se ne moramo složiti sa svakom tvrdnjom i sa svakim sudom lady Mary, kriju se zapravo *oprosna pisma*, neka vrsta indulgencijâ, koje su u vrijeme kada je lady Mary prolazila kroz habsburške i osmanske pokrajine nastanjene Srbima bile veoma raširen i bitan dio srpske pogrebne kulture te kulture smrti i na habsburškoj i na osmanskoj strani.<sup>28</sup> Ljudi su sahranjivani sa oprosnim pismima koja su

<sup>27</sup> Miroslav Timotijević, "Individualna privatnost", *Privatni život u srpskim zemljama u osvit modernog doba*, ed. Aleksandar Fotić (Beograd: Clio), 2005, pp. 687-758, na p. 706, sa opisom izgleda srpskih sveštenika nedavno doseljenih iz Osmanskog Carstva u habsburške zemlje preko Save i Dunava iz pera učenog Jovana Rajića (1726-1801). Taj opis koji neosporno potvrđuje sve tvrdnje lady Mary, kada se na stranu stave njene predrasude i/ili vrednosni sudovi, glasi: "Jošte tada iz turštine iznešena grubost o odelu sveštencičkom (potcrtao N. F.), radi koje su inoverni našem kliru rugali se i prezirali ga, pobudila je arhipastira (tj. mitropolita sremsko-karlovačkog, op. N. F.) da i taj porok odvrati od klira i odelo mu preustroji. A u tadašnjega klira bio je običaj rastiti brade i vlasi toliko, koliko je privodno kome na to soka davala, valjda kako će porevnovati Nazorjem: da željezo ne dođe na glavu im. Te tako mnogi su imali kosu dugu do pasa i kad bi je raširili, pokrili bi se njom kao plaštem. A bradom i brkovima usta su im tako zarasla bila, da se jedva čuo glas, kad su govorili. Koliko je tu moralo paziti se pri pričješćivanju čaše! (potcrtao N. F.) A odelo im, ako je i bilo dugo i prilično sveštenstvu, ali spreda otvoreno, potome pri hodu, ili drugim slučajevima kad bi se raširilo, pokazalo bi se donje belo odelo, kao košulja i gaće, a u mnogih i dimlije videle su se. Obuća im je obična bila opanci, čizme i papuče, sve po turskom običaju. A glavu su nekoji pokrivali tako zvanim kalpacima, te tako hodili su kao neka strašila, na podsmeh ljudima drugoga zakona; upravo oni su tako hodili, kao što sad vidimo kaluđere i sveštenike, koji iz Turske dolaze, čemu sad i sami diveći se smejemo se. (potcrtao N. F.)", Jovan Rajić, *Istorija katihizma pravoslavnih Srbalja u cesarskim državama*, prevod iz crkveno-slovenskog rukopisa Đorđe Popović Daničar (Pančevo: Štamparija Braće Jovanovića), s. a., pp. 22-23. O Rajiću je još uvijek temeljna studija Nikola Radojčić, *Srpski istoričar Jovan Rajić*, Posebna izdanja CCIV, Odeljenje društvenih nauka, 7 (Beograd: SAN), 1952, a spis iz koga navodimo je vrednovan u toj studiji na pp. 58-59.

<sup>28</sup> Upotrebljavamo izraze *pogrebna kultura* te *kultura smrti* da ukažemo na porijeklo te prakse iz tzv. visoke kulture obrazovanih elita, te da ih tako razlučimo od čisto folklornih fenomena poznatih kao *samrtni* odnosno *pogrebni običaji* koji svoj

izdavali pečki patrijarsi, ali i sa onima koja su sastavljena u ime melkit-skog jerusalimskog patrijarha grčkog nikejsko-halkedonskog *vjeruju*.<sup>29</sup> Da ponovimo: pisma lady Mary, čak i kada su preplavljena predrasudama i/ili vrednosnim sudovima, još uvijek posreduju neoborivo istinite podatke i tačna zapažanja. I što je još važnije, ti podaci i opažanja odnose se pretežno na fenomene koje većina drugih zapadnih putopisaca i/ili memoarista nije smatrala dovoljno vrijednim da budu opisani ili bar

---

korijen imaju u arhajskoj bezvremenoj tradiciji osnovne mase stanovništva. Ovim naravno ne mislimo da elite nisu upražnjavale i praksu karakterističnu za tzv. popularnu kulturu, niti da folklor nije bio dio i njihovog života. O kulturi smrti kod Srba u XVIII i XIX vijeku vid.: Miroslav Timotijević, "Individualna privatnost", pp. 730-36; Igor Borozan, "Kultura smrti u srpskoj građanskoj kulturi 19. i prvim decenijama 20. veka", *Privatni život kod Srba u devetnaestom Veku. Od kraja osamnaestog veka do početka Prvog svetskog rata*, ed. Ana Stolić i Nenad Makuljević (Beograd: Clio), 2006, pp. 889-983.

<sup>29</sup> Bodin Vuksan, "Oprosnna pisma pečkih patrijarha", *Balkanica*, 22, 1991, pp. 259-69; Nenad Makuljević, "Vizuelna kultura i privatni identitet pravoslavnih hrišćana u 18. veku", *Privatni život u srpskim zemljama u osvit modernog doba*, pp. 72-111, na pp. 96-97. Makuljević (p. 97, n. 81) upozorava na sljedeći izvještaj Mula Mustafe Bašeskije: "...U časnom mjesecu ramazanu (1207/12. IV-11. 5. 1793., op. N. F.) umro je jedan bogati zimija nemusliman koji bijaše veoma krupan i debeo tako da je sebi morao posebno izraditi kaluf za papuče. Njegov leš u kovčegu (tabut) nosilo je na groblje (mesatlik) nekoliko ljudi koji ga sahraniše. Međutim, obnoć su lopovi otkopali njegov grob i opljačkali mu haljine u vrijednosti od 20-30 groša. Ovi su se nadali da će uz pokojnika naći mnogo vrijednih stvari. Međutim, našli su samo jedan ćilim vrijedan 5-6 groša i na prsima nekakvo platno. Dakle, nebaši su se nadali velikoj dobiti i zato su podnijeli mnogo truda i muke. Prema kadiji-noj muraseli spomenutog su ponovno zakopali, a za izdavanje murasele kadija je uzeo i naplatio 30-40 groša. Dakle, na ovom svijetu ima mnogo nebaša. (Dunyade nebbaş çok.)..." Mula Mustafa Ševki Bašeskija, *Ljetopis (1746-1804)*, prev., uv. i kom. Mehmed Mujezinović, 2. dopunjeno izd. (Sarajevo: Veselin Masleša), 1987., p. 304. Makuljević tumači sintagmu *i na prsima nekakvo platno* kao podatak o pogrebnoj upotrebi *oprosnih pisama*. Poznato je da su ljudi zakopavani sa takvim pismima na prsima i Makuljević navodi svjedočanstvo u tom smislu iz poznate autobiografije Gerasima Zelića. Upor.: *Žitije Gerasima Zelića*, 1 (Beograd: Srpska književna zadruža), 1897., p. 141. Ali je isto tako poznato da su ljudi zakopavani i sa tzv. *jerusalimskim pokrovima* za umrle, koji su obično bili od pamučnog platna sa utisnutom štampanom figurom ležećeg mrtvog Hrista. Takav jedan pokrov čuvao se u Muzeju stare srpsko-pravoslavne crkve u Sarajevu, a donio ga je sa hadžiluka u Jerusalim, kao dio svog pripremljenog *smrtnog ruva*, čuveni sarajevski trgovac, posjednik i javna ličnost hadži-Makso Despić, poznat kao *Hadži Babo*, koji je umro u Sarajevu u dubokoj starosti, početkom dvadesetih godina prošlog vijeka. Njegova volja očito nije ispoštovana, i *jerusalimski pokrov*, umjesto u *Hadži Babin* grob, dospio je u Muzej Stare crkve na Varoši. Podrobne podatke o ovom pokrovu moguće je naći u katalogu: Nenad Filipović et al., *Riznica stare srpskopravoslavne crkve u Sarajevu* (Sarajevo: Muzej grada Sarajeva), 1986.

pomenuti ili na one fenomene za koje pomenuti putopisci i/ili memoaristi jednostavno nisu imali ni dovoljno oštro oko niti dovoljno prodoran um da ih primijete. Neosporno je da je lady Mary Wortley Montagu bila jedna od nekolicine onih rijetkih Zapadnjaka koji su istinski prešli prag osmanskog muslimanskog domaćinstva.

Istraživači su posvetili dužnu pažnju istanbulskim bilješkama lady Mary. Ali, Istanbul nije bio prvi osmanski grad u kome je lady Mary odsjela. Beograd je zapravo bio mjesto njenog prvog istinskog susreta sa osmanskom kulturom. Prije februara 1717. godine, lady Mary, njen muž-poslanik i njihova svita stigli su u Beograd. Tu su se zadržali tri sedmice, a odsjeli su u *konaku* izvjesnog Ahmed-bega. U pismu čuvenom književniku, intelektualcu i javnom radniku Alexandru Popeu, sastavljenom 12. februara 1717., lady Mary bilježi sljedeće:

...smješteni smo u jednoj od najboljih kuća, koja pripada jednom veoma značajnom čovjeku među njima... Moj jedini saobraćaj jeste razgovor sa našim domaćinom Ahmed-begom,<sup>30</sup> a ovo zadnje je titula koja donekle podsjeća na titulu grofa u Njemačkoj.<sup>31</sup> Njegov otac je bio veliki paša, pa je on (tj. Ahmed-beg, op. N. F.) izobražen u najprefinjenijim istočnjačkim znanjima, budući savršeno vješt u arapskom i perzijskom jeziku, a uz to je i izuzetan pisar i kaligraf, ono što oni zovu *effendi*...<sup>32</sup>

Ni trunčice “orijentalističkog”<sup>33</sup> izmaštavanja nema u ovim riječima. Opisani *Achmed Bey* bio je zapravo izvjesni Ahmed Beg ili Ahmed-beg, posjednik velikog vojnog imanja (*za'im*) u Kumodražu ukraj Beograda. Brojni savremeni osmanski izvori svjedoče da je to bila jedna visokougljedna privatna osoba u osmanskome Beogradu. Ahmed-bega su često

<sup>30</sup> U orig. *Achmed Bey*, odgovara osmanskome *Ahmed Beg*.

<sup>31</sup> U orig. *Germany*, ponovo se misli na Sveto Rimsko Carstvo Njemačke Narodnosti čiji su formalno-izborni vladari bili Habsburzi. Postojala je titula *grof Svetog Rimskog Carstva Njemačke Narodnosti (Graf)* koja se pravno i društveno-politički razlikovala od francuske titule *Comte*, engleske titule *Count* ili titule *Conte* koja je bila u upotrebi na Apeninskom poluostrvu, u mletačkoj Dalmaciji i Dubrovniku. Ono što izdvaja titulu *Graf* jeste da je ona dugo, barem teoretski, zadržala vezu sa teritorijalno-vojnim obavezama, te je sa te strane obazrivo poređenje te titule sa titulom i/ili zvanjem *Beg* sasvim na mjestu. Ponovo smo svjedoci izoštrenog, prodornog i komparativno nastrojenog uma lady Mary.

<sup>32</sup> Mary Wortley Montagu, *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, ed. Robert Halsband, 1, p. 307.

<sup>33</sup> Ovdje se pridjev “orijentalistički” ne koristi u smislu u kojem se u nas to obično čini te se ne odnosi na orijentalistiku kao naučnu disciplinu *sensu stricto*. Ovdje se koristi u saidovskom smislu kulturno definisanih imperijalističkih te evropocentričnih konstrukta i predrasuda. Vid.: Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books), 1978.

umoljavali da arbitrira kao ekspert (*ehl-i vuqūf*) u graničnim osmansko-habsburškim vaskolikim pograničnim incidentima te odštetnim zahtjevima. U toj ulozi pominje ga, naprimjer, *Pismovnik* koji je napisao Osman-aga iz Temišvara (*Ṭımışvarlı ‘Osmān Āġā*),<sup>34</sup> pisac mnogo poznatijih uspomena iz zarobljeništva u Beču gdje je dospio tokom *Velikog rata* Osmanskog Carstva sa Sv. Ligom (1683-1699). Podjednako, Ahmed-bega bilježe i spisi ćesarskog ratnog vijeća u Beču.<sup>35</sup> Kako neborivi izvori prvog reda svjedoče, većina muslimanskog stanovništva u Beogradu već do sredine XVII vijeka bila je slovenskog porijekla ili se potpuno slavizirala,<sup>36</sup> tako da i za Ahmed-bega možemo pretpostaviti

<sup>34</sup> ‘Osmān Āġā, *Zwischen Paschas und Generälen: Bericht des ‘Osmān Aġa aus Temeschwar über die Höhepunkte seines Wirkens als Diwansdolmetscher und Diplomat*, übers. eing. u. erkl. Richard F. Kreutel unter Mitarbeit von Friedrich Kornauth (Graz: Styria), 1966, pp. 65, 128, 143, 157-58. Za identifikaciju i ubikaciju sela Qumāndırāş, odnosno Kumodraž vidi *op. cit.*, p. 168.

<sup>35</sup> Max Braubach, *Prinz Eugen von Savoyen: eine Biographie*, 1 (München: R. Oldenbourg), 1963, p. 255 et passim; ‘Osmān Āġā, *op. cit.*, p. 65.

<sup>36</sup> Evliyâ Çelebî je ostavio jasno svjedočanstvo o lokalnoj posebnosti slovenskog i/ili slaviziranog muslimanskog stanovništva i slovenskog jezika tog stanovništva oko polovine XVII vijeka, kako i osmanskog dijalekta kojim su govorili (*poturca*, varijanta osmanskog dijalekta poznatog kao *Bosna lehçesi*): “Der-faslı lehçe-i mahsûs-ı istilâhât: *Bu kavm-i Belgrad’ın yerlileri gerçi Poturdurlar, ammâ lisân-ı Sırf ve lisân-ı Bulgar ve lisân-ı Latin ve lisân-ı Boşnak istilâhı dahi bilirler...Hatunlarına ta’zîm için ‘Sinko Kadu (recte Qado, vokativ hipokoristika kada<kaduna, op. N. F.)’ derler...‘Maho (vokativ hipokoristika Maho<lično ime Mahmud, karakterističnog za bošnjački onomastikon, op. N. F.) ya kablıçsayı (osmanski određeni akuzativ jednine riječi qablîçsa<slav.-bos.-srp.-hrv. kablica – drveni škafo, bure, kofa) getire*”, Evliyâ Çelebî b. Dervîş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebî Seyahat-nâmesi*, Topkapı Sarayı Bağdat 307 Yazmasının Transkripsyonu-Dizini, ed. Yücel Dağlı et al., (İstanbul: YKY), 2001, p. 199. Evliyâ Çelebî pravi jasnu razliku između slovenskog govora beogradskog muslimanskog stanovništva te slovenskog govora beogradskih Srba, tj. slovenskih hrišćana pravoslavnog obreda. Prvi su za njega slovenski muslimani bosanskog porijekla (*gerçi Poturdurlar*), dok je jezik drugih blizak bošnjačkom govoru, ali nije isti. Upor.: “Der-beyân-ı lisân-ı Sırf-ı küfrât: *Cemî’i re’âyâ vü berâyâları Sırf kâfirleridir kim Sirem arabacıları cümle anlardandır. Gerçi lisânları Bulgar’a ve Latin’e ve Boşnak’a yakındır, ammâ başka galat güftârları va[r]dır, lâkin yine millet-i Mesîhiden olup kitâbları İncil’dir kim lisânları üzre İncil’i tercüme etmişlerdir. Niçeleri lisân-ı Hurvad’ı ve lisân-ı Galyayı ve lisân-ı İslovin’i ve lisân-ı Talyan’ı bilirler, zîrâ bu Sırf keferesi millet-i kadîmdir kim zürriyetleri Ays’a müntehîdir kim Latin ve Sırf’ın mu’teber ve mu’temed tevârihleri vardır, ammâ hisâbları yine Boşnakça gibidir...*”, idem, *op. cit.*, loc. cit. Pored sposobnosti jasnog razlikovanja lokalnog bosansko-muslimanskog (tj. bošnjačkog) i srbijansko-pravoslavnog (tj. srpskog) identiteta, E. Çelebî u ovim odlomcima pokazuje svoj dar za jasno fonološko razlikovanje dijalektalnih varijanti istog jezika i/ili suptilnih fonoloških razlikâ između srodnih jezika, čak i onda kada

da je bio slovenskog porijekla, odnosno da je pripadao zajednici koja je, pored makroidentitetne samoidentifikacije kao Osmanlije odnosno podanici Osmanskog Carstva, sebe identifikovala i kao Bošnjake.<sup>37</sup>

Zapažanja lady Mary o Ahmed-begovom obrazovanju, poznavanju jezika osmansko-islamske civilizacije (*elsine-yi selāse*),<sup>38</sup> uklapaju se

---

ne zna te jezike. Njegovo prefinjeno uho profesionalnog učača Kur'ana (*hāfiz*) i majstora pjevnog recitovanja vjerskih te svjetovnih tekstova (*sāzende*) sigurno je imalo presudnu ulogu u tome. O Çelebijevev bilješkama o neturskim jezicima i njihovoj vrijednosti za historijsku lingvistiku te filologiju vid.: Robert Dankoff, "The Languages of the World according to Evliya Çelebi", in: *From Mahmud Kaşgari to Evliya Çelebi. Studies in Middle Turkic and Ottoman Literatures* (Istanbul: The Isis Press), 2008, pp. 277-90. O Çelebijevev bilješkama o bosanskom jeziku vid.: Hendrik Boeschoten, "Bosnische Metrik", *Beläk Bitig: Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag*, ed. Marcel Erdal & Semih Tezcan (Wiesbaden: Otto Harrasowitz), 1995, pp. 33-49. O Evliyinim učačkim i muzičarskim sposobnostima vid.: Dr. Meşküre Eren, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları üzerinde bir Araştırma* (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası), 1960, p. 4.

<sup>37</sup> Pored stanovnika Bosanskog ejaleta, i oni balkanski muslimani slovenskog porijekla koji su govorili bosanskim/srpskim/hrvatskim jezikom identifikovali su sebe kao Bošnjake, iako nisu morali biti ni stanovnici Bosanskog ejaleta niti su morali biti, strogo uzevši, bosanskog porijekla. To je posebno jasno sa muslimanima nekih dijelova oblasti Plava i Gusinja u današnjoj Crnoj Gori. Prema istraživanjima Derviš-efendije M. Korkuta, dr. Muhameda Hadžijahića te dr. Mustafe Memića muslimani bosanskog/srpskog/hrvatskog jezika Plava i Gusinja smatrali su sebe Bošnjacima i jasno su se izdvajali od onih muslimana istog kraja kojima je albanski bio maternji jezik. Na ovom razjašnjenju zahvalni smo dr. Mustafi Memiću čije nam je voluminozno djelo o muslimanima Plava i Gusinja nedostupno dok pišemo ove redove, ali koji nam je skrenuo pažnju na ovu pojedinost još 1990. godine, tokom veoma zapaženog simpozijuma o islamizaciji i islamskoj kulturi u Bosanskom ejaletu, održanog u okviru proslave četrdesetogodišnjice rada Orijentalnog instituta u Sarajevu. *Mutatis mutandis*, isto pravilo bi važilo i za slovenske muslimane Beogradskog pašaluka. O tome postoje indikacije u spisima Prote Mateje Nenadovića i Vuka St. Karadžića. Isto tako, osmanski dokumenti pisani u Beogradskom pašaluku izvan kancelarije muhafiza (*muḥāfiz*) Beogradske tvrđave pisani su zapravo bosanskom varijantom osmanskog jezika (*Bosna lehçesi*). Vid.: Dušanka Bojanić-Lukač i Tatjana Katić, *Osmanska dokumenta o prodaji turskih imanja knezu Milošu Obrenoviću*, Miscellanea, Mešovita građa, n. s., XXVI (Beograd: Istorijski institut), 2005.

<sup>38</sup> Gđa Nuran Tezcan, profesor na Bilkent Üniversitesi u Ankari i jedan od vodećih autoriteta kako za osmansku književnost, tako i za historijsku lingvistiku osmanskog jezika, pokazala je u referatu na simpozijumu o pisanim izvorima djela Evliyā Çelebija (juni 2010. godine, Yıldız Teknik Üniversitesi), kako je za osmanske stvaraoce te za obrazovane slojeve *elsine-yi selāse*, u sociolingvističkom smislu, bio jedan jezik. Dakle, za njih se tu nije radilo o nekom arhaiziranom tipu artifičijelnog *Mischsprache*, te njihovu percepciju jezika kojim su pisali i govorili svako kome je do historijske istine treba uzeti u obzir.

u sve što znamo o obrazovanju sinova paša u drugoj polovini XVII vijeka. U to doba paše više nisu bili provincijalni neotesani i vjerski zatucani skorojevići, nego prefinjena gospoda pomodarskih sklonosti (*çelebî*).<sup>39</sup> To je još više važno za njihove sinove, čak djecu

<sup>39</sup> Taj fenomen je uočljiv još od XVI vijeka. Privatna vlastoručna pisma velikih vezira Mehmed-paše Sokolovića (u. 1579.) te Kodža Sinan-paše (u. 1596.) ukazuju na njihovu potanku upućenost u cjepidlačna pitanja islamskog obredoslovlja i teologije, kao i vještinu da se ti složeni koncepti izraze na veoma razumljivom osmanskome jeziku. Umijeće preformulisanja komplikovanih koncepata u mnogo jednostavnije podrazumijeva, kao što je opštepoznato, detaljno poznavanje tih istih koncepata. Nicolas Vatin, "Comment on Garde un Secret. Une Note Confidentielle du Grand-Vizir Sokollu Mehmed Paşa en Septembre 1566", *The Ottoman Empire: Myths, Realities and 'Black Holes'. Contributions in Honour of Colin Imber*, ed. Eugenia Kermeli & Oktay Özel (Istanbul: The Isis Press), 2006, pp. 239-55. Vlastoručna bilješka Mehmed-paše Sokolovića na osmanskome jeziku ukazuje kako je dobro poznavanje islamskog obredoslovlja dalo paši važno preimućstvo u teškim danima iza smrti Sulejmana II Zakonodavca u ordiji pod Sigetom (Szigetvár) 7. IX 1566. Za Kodža Sinan-pašina vlastoručna pisma i vlastoručne povjerljive izvještaje sultanima (*telxîş*) kao svjedočanstvo o njegovoj obrazovanosti te o vještini da sve što je naučio izrazi direktnim, gotovo prostonarodnim jezikom vid.: *Koca Sinan Paşa'nun Telhisleri*, ed. Halil Sahillioğlu (İstanbul: IRCICA), 2004, p. 16, № 9, sa prekrasnom upotrebom jedne anegdote iz Rûmîjeve *Maṭnawî-yi Ma'nawî*; pp. 27-28, № 18, upotreba mudrih izreka; pp. 51-53, № 37, poučna ilustracija iz biografije mistika Bāyezîd-i Bistāmîja; pp. 97-99, № 67, mudre izreke na arapskom jeziku; pp. 100-01, № 69, arapske fraze; p. 103, № 71, arapske mudre izreke; pp. 127-28, № 88, upotreba arapske stihovane mudre izreke; pp. 133-34, № 92, arapske mudre izreke; pp. 137-38, № 95, i pp. 138-39, № 96, izuzetno poznavanje islamskog učenja te sposobnost da se komplikovani heretički kosmološki koncepti izraze jednostavnim jezikom; pp. 197-99, № 153, perzijske stihovane mudre izreke. O vlastoručnosti Kodža Sinan-pašinih pisama i/ili izvještaja te o njihovom stilu, kao i o elementima govornog jezika u njima vid.: Halil Sahillioğlu, "Telhislerin Türkçesi", in: *Koca Sinan Paşa'nun Telhisleri*, pp. X-XII; idem, "-Evüz'lü -Avuz'lu Fiil Çekimleri", pp. XV-XVII, gdje je pokazano da Kodža Sinan-paša upotrebljava sufiks *-evüz/-avuz* u tri značenja: opšti prezent, optativ, kondicional. Ovu semantičku varijabilnost toga nastavka u osmanskome jeziku primijetili su još Jean Deny u svojoj fundamentalnoj gramatici osmanskog jezika, te Nedim Filipović u svom izdanju sedam dokumenata iz jedinstvenog kodeksa № 1 Orijentalnog instituta, rukopisa koji je sadržavao izuzetno vrijedne prepise kanuna, kanun-nama, sultanskih zapovijesti sa zakonskom snagom, fetvi itd. (izgorio u paljevini Orijentalnog instituta počinjenoj 1992. godine od strane tadašnje JNA te paravojnih secesionističkih snaga SDS). Profesor Nedim Filipović je smatrao da je taj kodeks nekada bio dio priručne stručne biblioteke defterhane Bosanskog divana. Nedim Filipović, "Sedam dokumenata iz kodeksa br. 1 Orijentalnog instituta u Sarajevu", *Prilozi za orijentalnu filologiju* III-IV/1952-53 (1953.), pp. 437-54. O Bosanskom divanu vid.: Hazim Šabanović, "Bosanski divan", *Prilozi za orijentalnu filologiju* XVIII-XIX/1968-69 (1973.), pp. 9-45.

uopšte.<sup>40</sup> To što je lady Mary pripisala Ahmed-begu dvije titule, begovsku i efendijsku (*beg; efendī*), jeste tačno i ponovo odgovara standardima razdoblja u kome su pisma nastala. Ponovimo to, brojni izvori prvog reda potvrđuju da su već od sredine XVI vijeka ne samo paše i sinovi paša, nego i pripadnici drugih društvenih slojeva, bilo u Istanbulu, bilo u pokrajinama širom Carstva, postali obrazovaniji te se uključili

<sup>40</sup> Osmanske učene žene iz pašinskih, ulemanskih, ali i timarlijskih te trgovačko-zanatskih porodica, zaslužuju detaljnu monografsku obradu. Cemal Kafadar, "Müte-reddit bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri, 1641-43", *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık*, 5, 1992, pp. 168-222; idem, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken. Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun* (İstanbul: Metis Yayınları), 2009, pp. 122-91, poseb. na pp. 132-34, 149-50, 186 et passim. Uščuplička – Skopljanka Āsiye Xātūn bila je duhovna sljedbenica poznatog šejha Muşliħüddīna iz Užica. Posjedovala je poznati arapski Ebū-s-Su'ūdov komentar Kur'ana, te ga je jednom poslala svome šejhu u Užice (*Bize Ebū's-Su'ūd tefsīrin irsāl iden Asiye Hātūn. Sen ki benüm muhibbem ve mahbūbemsin, tālibem ve matlūbumsin*). Ebū-s-Su'ūdovo djelo je voluminozno te je, samim tim, moralo biti i skupo, a jezik i sadržaj zahtijevaju da čitalac bude veoma učena i upućena osoba, što ukazuje na to da je i Āsiye Xātūn zasigurno bila obrazovana osoba. O značaju Ebū-s-Su'ūdovog komentara Kur'ana u osmanskoj intelektualnoj, obrazovnoj te kulturnoj historiji više vid.: Shahab Ahmed and Nenad Filipovic, "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial *Medreses* Prescribed in a *Fermān* of Qānūnī I Süleymān, Dated 973 (1565)", *Studia Islamica*, 98-99, 2004, pp. 183-218, na pp. 193-94 (n. 28).

O osmanskim pjesnikinjama vid.: Mübeccel Kızıltan, "Dîvân Edebiyatı Özel-liklerine Uyarak Şiir Yazan Kadın Şairler", *Sombahar*, 21-22, januar 1994, pp. 104-69; Kemal Silay, "Singing his Words: Ottoman Women Poets and the Power of Patriarchy", *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. Madeleine C. Zilfi, (Leiden: Brill), 1997, pp. 196-213, (mnoge autorovo tvrdnje treba uzeti *cum grano salis*); Atabey Kılıç, "Mirza-zadeler Ailesinden Neylî-zade Mehmed Hamîd", *Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi: Prof. Dr. Kemal Eraslan Armağan Sayısı*, 9-10, 1998, pp. 409-15, na pp. 413-14, gdje je ukazano da su žene iz poznate porodice Mîrzā-zāde u XVIII vijeku bile školovane i u književnosti i u islamskim disciplinama, te su i sâme pisale; Hatice Aynur, "Ottoman Literature", *The Cambridge History of Turkey*, 3, *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, ed. Suraiya N. Faroqhi, pp. 481-520, na pp. 514-17. Poglavlje Hatice Aynur o osmanskoj literaturi pruža izvanrednu društveno-historijsku te kulturno-historijsku sliku osmanske književnosti u post-klasičnom razdoblju. Uz priloge Madeleine C. Zilfi o ulemi i ženama, to je daleko najuspjeliji dio treće knjige ove višetomne historije. Primjer izvanredno interesantne biografije jedne osmanske pjesnikinje u kojoj se daju podaci i o nekim drugim osmanskim pjesnikinjama i/ili učenim ženama nalazimo u poznatom biografskom zborniku pisca Rāmiza (1148/1735-36-1202/1787-88). *Rāmiz ve Ādāb-ı Żurafā'sı. İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*, ed. Dr. Sadık Erdem (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını), 1994, p. 237, s. v. "Fā'ıza Mollā Kadın".



u književni i naučni rad.<sup>41</sup> Isti fenomen je uočljiv među Bošnjacima

<sup>41</sup> O osobama iz spahijskog sloja koji su se uključili u književni i naučni rad, bilo u Istanbulu, bilo u pokrajinama Carstva, svjedoče brojni izvori prvog reda. Tako je poznata sjeverno-albanska islamizirana aristokratska porodica Dukadin dala u XVI i XVII vijeku nekoliko pjesnika i učenjaka, pored brojnih paša te nižih vojnih komandanata. Latîfî, *Tezkiretü 'ş-Şu 'arâ ve Tabsiratü 'n-Nuzamâ*, ed. Rıdvan Canım (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı), 2000, pp. 167-69, № 41a; na p. 167 se veli: "Ahmed beg za'im – rahmetüllâhi 'aleyhi – Dukadin oğlanlarından ve bu devir şu'arâsından." Daleko najpoznatiji pjesnik iz te kuće bio je Yaḥyâ beg (u. poslije 1573-74). Veliki hroničar, sjajni pisac te univerzalni učenjak Muştafâ 'Âlî piše o njemu: "Yaḥyâ Beg: Arnavud aşlından Tuḳākîn begleri neslindendür." *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, ed. Dr. Mustafa İsen, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını), 1994, pp. 286-89; Mehmed Çavuşoğlu, "Yaḥyâ Bey, Dukagin-zâde", *İslâm Ansiklopedisi*, 13 (İstanbul: Maarif Bakanlığı), 1986, coll. 343a-347a. O Yaḥyâ begovom remek-djelu, tužaljci (*mersiye*) za Şehzâde Mustafom, najstarijim sinom Süleymâna II Zakonodavca, pogubljenim 6. X 1553. u sultanovoj ordiji vid.: Ahmet Atillâ Şentürk, *Şehzâde Mustafa Mersiyesi yahut Kanunî Hicviyesi* (İstanbul: Enderun Kitabevi), 1998, poseb. na pp. xviii-c. Şentürk je pokazao da se tužaljka može čitati i kao politička satira najoštrijeg karaktera na račun sultana Zakonodavca, što ponovo pokazuje koliko su paušalne papagajski ponavljane konstatacije o divanskoj književnosti kao jednoj beživotnoj i duhovno te umjetnički okoštaloj djelatnosti bez dodira sa stvarnošću i savremenošću. O tužaljka za Şehzâde Mustafom koje se ne svode na Yaḥyâ begovo remek-djelo vid.: Mehmed Çavuşoğlu, "Şehzâde Mustafa Mersiyesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12, 1982, pp. 641-86. O kući Dukadina vidi: Ivan Božić, "O Dukadinima", u: *Nemirno Pomorje XV veka* (Beograd: Srpska književna zadruga), 1979, pp. 332-84, poseb. na pp. 383-84 o islamiziranim Dukadinima (objavljeno po prvi put 1964). O drugim pripadnicima vojnog sloja iz Istanbula te pokrajinâ koji su se okušali i u književnom i u naučnom radu vid.: Latîfî, *Tezkiretü 'ş-Şu 'arâ ve Tabsiratü 'n-Nuzamâ*, ed. Rıdvan Canım, pp. 169-70, et passim; *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, pp. 208-09, s. v. "Ḥayretî"; pp. 212-15, s. v. "Ḥayâlî Beg". O janičarima u istoj ulozi vid.: *op. cit.*, pp. 253-54, s. v. "Ferdi".

O poznatoj ljubavnoj historiji janičara Ferdića kome su dali nadimak *'âşiq-küş* – onaj koji ubija svoga ljubavnika, u ovom slučaju ludo zaljubljenog janičarskog agu Mustafu, vid.: Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Attār*. Nachdruck mit Zusätzen und Verbesserungen... (Leiden: Brill), 1978, pp. 397-99, gdje je ukazano i na realnu podlogu čitave epizode i na njeno nužno tasavvufsko-alegorijsko tumačenje na višoj tekstualnoj ravni, kada epizoda iz stvarnog života postaje građa za književno djelo mističke inspiracije i stremljenjâ. Ritterova metodološki striktna analiza spasava stare tekstove i od "orijentalističkih" predrasuda koje posvuda vide samo izopačene Istočnjake i od modernističko-islamističkih te fundamentalističkih apologetskih tonova koji karakterišu jedno mišljenje što zatvara oči i pred životnim realnostima i pred historijskom istinom. U tom smislu, Ritter je još 1955. godine ukazao na nužno tasavvufsko-alegorijsko tumačenje, koje osporava neke kasnije tvrdnje Vanča Boškova. Ove Boškovljeve tvrdnje su, nažalost, izazvale jak odjek ako ne u orijentalistici i osmanistici zemalja bivše Jugoslavije, onda sigurno u svjetskoj orijentalistici,

i drugim balkanskim muslimanima: učenost je postala dio kulturnog identiteta i paša-pitomaca bošnjačkog porijekla u Saraju kao Mostarac Derviš-paša, sin Bajezidagin ili samo Bajezidov, poznatiji u sekundarnoj literaturi kao Bajezidagić,<sup>42</sup> no ona je posvjedočena

osmanistici i islamistici. Vančo Boškov, "Zum Problem des Objekts der Liebe in der osmanischen Divan-Poesie", p. o. iz: *XVIII. Deutscher Orientalistentag vom 1. bis 5. Okt. 1972 in Lübeck, Vorträge*, ed. Wolfgang Voigt, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementa, II (Wiesbaden: Steiner), 1974. Moramo istaći da je akademik Nedim Filipović, na svojim predavanjima iz islamske civilizacije koja smo pohađali u periodu 1980-84 godine, isticao kako je osnovna metodološka pogreška u Boškovljevim radovima to što nije slijedio rezultate koje je ostvario Ritter te da mu je, kao profesor i mentor, više puta na to skretao pažnju, ali da je Boškov, u žaru navodnog otkrića, čvrsto ostao pri svojim stavovima. Za samo dva, od daleko većeg broja postojećih, primjera iz svjetske osmanistike, orijentalistike te islamistike u kojima se vidi štetan uticaj Boškovljeve neodržive hipoteze vid.: Jan Schmidt, *Pure Water for Thirsty Muslims. A Study of Muṣṭafa 'Alī of Gallipoli's Künhü l-Aḥbār*, (Leiden: s. imp.), s. a., passim; Gottfried Hagen, *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit. Entstehung und Gedankenwelt von Kātib Čelebis Ğihānnümā*, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvölker, 4, ed. György Hazai (Berlin: Klaus Schwarz Verlag), 2003, passim.

O finansijskim službenicima Carstva (*ümenā*) kao pjesnicima i/ili učenjacima vid.: *Künhü l-Aḥbār 'in Tezkire Kısmı*, p. 259, s. v. "Kudsī". O trgovcima-intelektualcima i pjesnicima sa medresanskim obrazovanjem kao o pojavi koja sigurno datira u vrijeme prije 1548. godine vid.: Günay Kut, *Heşt Bihişt. The Tezkire by Sehî Beg, An Analysis of the First Biographical Work on Ottoman Poets with a Critical Edition Based on Ms. Süleymaniye Library, Ayasofya, O. 3544. Sources of Oriental Languages and Literatures*, 5, ed. Şinasi Tekin & Gönül Alpay-Tekin, *Turkic Sources*, V (Cambridge, Mass.: Harvard University), 1978, p. 273, s. v. "Mevlānā 'Aṭā" gdje se veli: *Mevlānā 'Aṭā rahmetü-llāhi 'aleyhi Ūsküblüdüür 'ulūmi tertīb üzre görmüŝdüür soḡradan ferāĝat ixtiyār edüb ticārete meyl êdi*.

O pjesnicima iz zanatlijskog sloja (*ehl-i xiref zümresinden*) vid.: *Künhü l-Aḥbār 'in Tezkire Kısmı*, p. 135, s. v. "Ḥaffī", biografija pjesnika-zanatlije iz Jedrena iz vremena Mehmeda II Osvajača. Ovo su samo odabrani primjeri, dok je broj podataka za različite slojeve i zanimanja daleko veći i zaslužuje detaljnu kako kvalitativnu, tako i kvantitativno-statističku analizu. Kao uvod u takva buduća istraživanja vid.: Harun Tolasa, *Sehî, Lâtîfi ve Aşık Çelebi Tezkirelerine göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*. (Ankara: Akçağ), 2002, pp. 117-20 et passim; čitava knjiga je krajnje relevantna za svako istraživanje divanske književnosti koje uzima u obzir društvenohistorijski te kulturnohistorijski kontekst.

<sup>42</sup> Adnan Kadrić, *Objekt Ljubavi u tesavufskoj književnosti: Muradnama Derviš-paše Bajezidagića*, Posebna izdanja XXVIII (Sarajevo: Orijentalni institut), 2008., poseb. na pp. 41-51, 55-56, 142-71, 403-05, 421-38. Kadrić je utvrdio da je pisac bio ne samo vrstan pjesnik sufijski inspirisane divanske književnosti, nego da se okušao i u pozitivnom šerijatskom pravu (*furū'*) jer je izdao jednu fetvu (pp. 403-05). Što se tiče pjesnikovog navodnog prezimena Bajezidagić, skloni smo da prihvatimo

i među pripadnicima bošnjačkog spahijskog sloja od Unđurovine<sup>43</sup> do

mišljenje Muhameda A. Mujića, izuzetnog poznavaoca izvorâ za prošlost osman-skog Mostara, koje nam je usmeno saopštio još 1982. godine: ne postoji niti jedan jedini zapis toga prezimena prije spisâ Safvet-bega Bašagića-Redžepašića nastalih poslije 1900. godine. Upor.: Muhamed A. Mujić (prev.), “Vakufnama Derviš-age, sina Bajezida”, *Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI Vijek)*, ed. Lejla Gazić (Sarajevo: Orijentalni institut), 1985., pp. 233-45. U kući dr. Besimbega Teskeredžića-Dervišpašića u Travniku čuvao se, kao nasljedstvo iza Besimbegovog djeda Derviš-paše Teskeredžića, sve do II svjetskog rata, primjerak Firdūsijeve *Šāh-nāme* koju je divnim talik pismom (*ta'liq*) prepisao, datirao, potpisao i ličnim pečatom ovjerio Mostarac Derviš-paša, sin Bajezid-agin. Hamdija Kreševljaković i Derviš M. Korkut, *Travnik u prošlosti 1464-1878* (Travnik: Muzej), 1961, p. 91. O Derviš-paši Teskeredžiću, njegovoj prosvijećenijoj ličnosti te njegovom travničkom konaku punom i *alla turca* i *alla franca* rijetkosti vidi: Ivan Kukuljević-Sakcinski, *Putovanje po Bosni* (Zagreb: Narodna Tiskarnica Dra. Lj. Gaja), 1858., pp. 96-97.

<sup>43</sup> Vjerovatno najznačajniji, ali ne i jedini, predstavnik učenih unđursko-bošnjačkih spahija bio je Alāybeg-zāde Ibrāhīm Peçevī, inače Sokolović po majci, koji je djelovao u drugoj polovini XVI i u prvoj polovini XVII vijeka te njegova hronika obuhvata vrijeme od početka vladavine Sulejmana II Zakonodavca do kraja vladavine Murada IV (1520-1640). Bekir Kütükoğlu, “Kâtib Çelebi ‘Fezleke’ sinin Kaynakları”, *Vekayi'nüvis. Makaleler*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti), 1994, pp. 25-84, na pp. 50-55. Ova poznata studija koja je metodološki utemeljila tekstualnu kritiku postklasičnih osmanskih hronika, tj. onih nastalih u razdoblju 1566-1839, prvi put je objavljena 1974. godine. O Peçeviju takođe vidi: Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima (Biobibliografija)* (Sarajevo: Svjetlost), 1973., gdje je dokazana apsolutna pouzdanost vlastite porodične genealogije koju je Peçevī dao u svojoj hronici. Šabanović je uporedio Peçevijevu verziju sa popisnim defterima za Bosanski sandžak i utvrdio da je Peçevijeva priča istinita. To ostaje najvažnije novo saznanje o hroničarevoj biografiji koje se pojavilo u osmanistici još od XIX vijeka. Nažalost, sa izuzetkom radova Markusa Köhbacha sa Univerziteta u Beču, to značajno Šabanovićevo otkriće nije izvršilo nikakav uticaj na svjetsku osmanistiku koja još uvijek tapka u mjestu i sebi postavlja pitanja na koja je Hazim Šabanović u potpunosti odgovorio prije skoro četiri decenije.

O kulturnom profilu unđurskog Bošnjaka vid.: Georges Vajda, “La Bibliothèque de Poche d'un Lettré Ottoman de Hongrie”, *Acta Orientalia Hungarica*, 3, 1954, pp. 103-06; idem et al., “Une Note Autobiographique d'un Fonctionnaire Ottoman Natif d'Hongrie”, *Turcica*, 11, 1979, pp. 217-18. Za predstavnike sloja janičara te ostalih tvrđavskih vojnih rodova te njihove obrazovanosti karakterističan je primjer Osman-age iz Temišvara (*supra* n. 34). Prema našem mišljenju, neopravdano je smatrati Osman-agu iz Temišvara narodskim neobrazovanim čovjekom samo na osnovu kolokvijalnih te dijalektalnih odlika njegovog jezika, kao što je sasvim ishitrena svaka tvrdnja koja njegov jezik i stil opisuje i/ili vrednuje kao monoton i neinventivan. O Osman-aginom stilu, posebno onom iz njegovih zarobljeničkih memoara, pripremamo poseban rad gdje dokazujemo kako se radi o piscu veoma rafiniranog i krajnje individualnog autorskog glasa.

Bosne,<sup>44</sup> a kao učenjaci i/ili pjesnici pojavljuju se i trgovci te zanatlije<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Za dva primjera bosanskih spahija kao pjesnika divanske književnosti, a čija djela su i visoko vrijedan historijski izvor vid.: Nenad Filipović, “Bošnjaci u Bici kod Sente 1697. godine – Viđenje pjesnika Fidai-bega”, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 40/1990 (1991.), pp. 309-33, posebno na pp. 319-21, gdje je, još tada, ukazano na činjenicu da književni i naučni rad nije bio ograničen na tanku skramu više uleme; Kerima Filan, “Pjesma na turskom Mustafa-bega Atlagića o Ibrahim-begovoj odbrani livanjske tvrđave početkom 18. stoljeća”, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 52-53/2002-03. (2004.), pp. 51-71, posebno na pp. 51-53, 61-62 gdje je katalogizovan te vrednovan pjesnikov cjelokupni opus. Iz istraživačkih i interpretativnih rezultata Kerime Filan postaje jasno da se Mustafa-bega Atlagića pjesma o Ibrahim-begovoj odbrani hlivanjske tvrđave ne može smatrati kao izuzetak koji potvrđuje pravilo, nego kao dio književnog stvaralaštva koje je imalo i svoje korijene, i svoje razloge, i svoju poetiku, i svoju društvenu te kulturnu uslovljenost.

<sup>45</sup> O toj pojavi prvorazredne vijesti donosi *Ljetopis* Mula Mustafe Bašeskije (supra n. 29), poseb. na pp. 184-89. Tako među učene ljude grada Sarajeva njegovog doba Bašeskija ubraja i jednog terziju, zatim jednog abadžiju (“...koji isto tako bijaše učen i pismen...”), zatim oca pomenutog abadžije koji se bavio istim zanatsko-trgovačkim poslom, te njihovog brata. Za sve te ljude kaže da su imali hodžinske turbane na glavi, iako nisu obnašali nikakvo zvanično vjersko zvanje (*op. cit.*, p. 189). Veoma važna je Bašeskijina tvrdnja da je Sarajevo puno učenih i pametnih ljudi koje treba pomenuti, ali mu nedostaje prostora za to. Pored toga, Bašeskija ne nalazi za opravdano da pominje u okviru svoga djela, a zbog brige da mu ekskurs u obliku tezkire – biografskog rječnika ne postane preopširan te naudi formi njegovog djela kao cjeline, one ljude koji nisu upućeni u arapski jezik. To izostavljanje, dakle, nije rezultat njegovog vrednovanja takvih ljudi, vičnih samo osmanskome jeziku, kao neukih, jer su učeni ljudi koji nisu upućeni u arapski jezik mogli biti samo one osobe koje su bile u stanju pisati i čitati osmanski jezik. Ovaj podatak jasno svjedoči da izvještaje evropskih putnika iz XIX vijeka o slabom znanju i raširenosti osmanskog jezika u Bosni treba uzimati sa malo više skepse nego što se to uobičajilo u radovima nekih naučnih radnika. Bez pravilnog vrednovanja orijentalističkih (zapadni putnici) te orijentalističko-ranonacionalističkih (Matija Mažuranić, Ivan pl. Kukuljević Sakcinski itd.) stereotipâ koji su odredili sliku Bosne u njihovim spisima nemoguće je razdvojiti pouzdane podatke od tendencioznih tvrdnji i tumačenja u tim spisima. Tako je, naprimjer, insistiranje na navodnoj slaboj raširenosti osmanskog jezika u Bosni u XIX vijeku u spisima mnogih hrvatskih i srpskih autora XIX vijeka o Bosni direktno povezano sa mitom o Bosni kao mjestu najčistijeg južnoslovenskog govora i najčistijeg južnoslovenskog plemstva (Vuk St. Karadžić, Ante Starčević). Međutim, postoji ogroman broj pisanih spomenika iz XIX vijeka koje su ljudi sâmi pisali za sebe, što znači da su bili pismeni u tolikoj mjeri da im nije bila potrebna ruka profesionalnog pisara kao ispomoć. U tom smislu bilo bi veoma značajno filološki analizirati jezik brojnih sačuvanih esnafskih i trgovačkih deftera te korespondencije koje su bilježili odnosno vodili sami zanatlije i trgovci, a ne neko drugi za njih. U razdoblju 1984-88. godine imali smo prilike da detaljno pregledamo zanatlijske deftere porodice Čato, kasnije Čatić, koja se preko dvije stotine godina bavila kazaskim zanatom te trgovinom, te trgovačke deftere i korespondenciju porodice Kumašin, te smo utvrdili da su te knjige i korespondenciju

i žene.<sup>46</sup>

vodili sami ti zanatlije te trgovci, a ne neki profesionalni pisari iz nižeg ulemanskog sloja. Defteri porodice Ćato, kasnije Ćatić, čuvaju se u Muzeju Sarajeva, dok se velika arhiva porodice Kumašin nalazi u Historijskom arhivu Sarajeva, ranijem Arhivu grada Sarajeva. Ostavina porodice Ćato-Ćatić spasena je zahvaljujući dalekovidnosti gđe Ljubice Mladenović te gđe Zorice Janjić-Černjavski, nekadašnjeg direktora odnosno kustosa Etnografske zbirke Muzeja grada Sarajeva. Obje te osobe bile su veoma prisni prijatelji Edhem-age Ćatića, jednog od posljednjih sarajevskih kazaza, što je odigralo presudnu ulogu u spasavanju ostavine porodice Ćato, kasnije Ćatić. Velika arhiva porodice Kumašin spasena je zaslugom Hamida Dizdara i Bože Madžara, nekadašnjih direktora Arhiva grada Sarajeva, te Rašida Hajdarevića, orijentaliste u toj ustanovi. Treba istaći da su Arhivu grada Sarajeva na značaj toga porodičnog arhiva te mogućnost njegovog rasipanja i/ili potpunog uništenja blagovremeno ukazali gđa Almasa Hadžišabanović, nekadašnji vrsni viši administrativni službenik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine te potomak čitavog niza starih sarajevskih porodica, uključujući i izumrle kuće Očaktan i Penjava, te akademik Hamdija Kreševljaković.

O odnosu pismenog i usmenog u tradicionalnim društvima vid.: Jack Goody & Ian Watt, "The Consequences of Literacy", *Comparative Studies in History and Society*, 5, 1963, pp. 304-45; Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society* (Cambridge: Cambridge University Press), 1986; idem, *The Interface between the Written and the Oral* (Cambridge: Cambridge University Press), 1987, čije su analize primjenjive na historijsko iskustvo Zapadne Evrope, ali nisu ni u jednom drugom podneblju tzv. tradicionalne visoke kulture. Isto važi i za tezu koja vidi uzročno-posljedičnu vezu između pojave štamparske mašine i omasovljenja pismenosti. Lucien Febvre i Henri-Jean Martin, *L'apparition du Livre* (Paris: Éditions A. Michel), 1958; Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe* (Cambridge & New York: Cambridge University Press), 2005. U drugim tradicionalnim društvima tzv. visoke kulture pismenost je bila mnogo raširenija te paradigma Febvre-Eisenstein nije validna kada se takva društva analiziraju. Nicolas Oiconomidès, "Literacy in Thirteenth-Century Byzantium. An Example from Western Asia Minor", *TO EAAHNIKON. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr., Volume 1, Hellenic Antiquity and Byzantium*, ed. Jelisaveta Stanojevich-Allen et al. (New Rochelle: Aristide D. Caratzas), 1993, pp. 253-65; Dana Sajdi, "Print and its Discontents. A Case for Pre-Print Journalism and Other Sundry Print Matters", *The Translator*, 15/1, 2009, Special Issue: Nation and Translation in the Middle East, pp. 105-38.

Pitanje pismenosti u osmanskoj Bosni uopšte, te među muslimanskim stanovništvom posebno, ukazuje na nužnost da se na ovaj problem gleda sasvim drugačije nego što se to uobičajilo u dosadašnjoj sekundarnoj literaturi. Očuvani primarni izvori, a moramo uzeti u obzir da je gubitak izvora zaključno sa agresijom na Bosnu i Hercegovinu 1992-95. ogroman, podupiru tumačenje da su i pismenost i poznavanje osmanskog jezika među svim slojevima bosanskog stanovništva bili daleko širi nego što se to dosada tvrdilo, po inerciji i bez kritičke analize vaskolikih sačuvanih spomenika pismenosti.

<sup>46</sup> U Gazi Husrev-begovoj biblioteci čuva se primjerak Kur'ana, prepisan rukom izvjesne Amine, nastao oko sredine XVIII vijeka. Prepisivanje Kur'ana podrazumi-

## Produžujući svoje reminiscencije o Ahmed-begovoj učenosti te

jevalo je više nego elementarnu pismenost. Za razliku od druge vrste tekstova, gdje su prepisivačke greške smatrane oprostivim, Kur'an je Božja Riječ i Višnje Čudo – *Mudžiza* te je svaki prepisivač morao prvo proći kroz obrazovanje koje bi ga uputilo u ta striktna pravila. Kako za svakog drugog prepisivača, to je moralo važiti i za našu Aminu, te se može pretpostaviti da je njeno obrazovanje bilo na višem stepenu od puke pismenosti.

O pravilima za prepisivanje Kur'ana koja su bila strogo obavezujuća, pa čak i osnažena, još u XIX vijeku vid.: Jan Justus Witkam, "Twenty-Nine Rules for Kur'an Copying. A Set of Rules for the Lay-Out of a Nineteenth-Century Ottoman *Qur'ân* Manuscript", *Journal of Turkish Studies*, 26/II, 2002, Essays in Honour of Barbara Flemming, II, pp. 339-48. Pitanje obrazovanosti i ženskog stvaralaštva u osmanskoj Bosni ne može se proučavati isključivom primjenom tradicionalnih tekstualno orijentisanih metoda, nego interdisciplinarnim pristupom koji će uzeti u obzir metode oralne historije te kulturne antropologije. Tim putem se može doći do veoma važnih saznanja. Naprimjer, sarajevska kolektivna memorija je sačuvala uspomenu na učenu neudatu ćerku muftije Šakir-efendije Muidovića koja je djelovala u XIX vijeku. Specifični detalji predaje (celibat) negiraju mogućnost da se radi o bezvremenim literariziranim motivima. Dijelovi te predaje pojavljuju se zapisani već u radovima Mehmed-efendije Handžića i Hamdije Kreševljakovića, te kasnije u različitim publikacijama Hazima Šabanovića, Saliha Trake i Fehima Nametka. Međutim, veoma vrijedan korpus tradicijâ o ovoj osobi zapisali smo od gđe Advije Pašić rođ. Muhasilović koja je odrasla u komšiluku porodicâ Muidović, Muidović-Muftić, Uzunija i Sloboda, a koje su sve bile rodbinskim vezama povezane sa navedenom učenom ženom, te su njegovala uspomenu na tu nesvakidašnju ličnost. Višekratno smo našeg izuzetnog kazivača testirali i utvrdili da gđi Pašić nije bila poznata niti jedna od publikacija koje pišu o Muidovićevoj. Njena usmena predaja je, dakle, autentična i nezavisna od moderne sekundarne historiografske literature. Dijelove predaje o Muidovićevoj zapisali smo i od gđe Fahrije Fadilpašić rođ. Hrasnica te ing. Nadira Kapetanovića. Izvor te predaje je Rasema-hanuma Fadilpašić rođ. Uzunija, svekrva gđe Fadilpašić i nena gosp. Kapetanovića. Inače, i porodica Uzunija i porodica Fadilpašić bile su povezane višestrukim rodbinskim vezama sa porodicama Muidović i Muidović-Muftić. Ta verzija, iako nepotpuna, podudara se bez razlike sa dijelovima predaje u verziji gđe Pašić. U tom smislu, opravdano je govoriti o toj predaji kao o oralnoj historiji te kao o vidu kulturnog pamćenja, a ne kao o pukoj podvrsti usmene književnosti. O odnosu historijskog i književnog u bosanskoj usmenoj predaji vid.: Vlajko Palavestra, *Historijska usmena predanja iz Bosne i Hercegovine*. Studija, Zbornik i komentar (Sarajevo i Zemun: Buybook i Most Art), 2004; Đenana Buturović, *Morići. Smisao sjećanja i pamćenja*, novo, dop. izd. (Sarajevo: Svjetlost), 2009.

O izumrlim porodicama Muidović, Muidović-Muftić te Uzunija koje su zauzimale važno mjesto u prošlosti Sarajeva od polovine XVIII vijeka do početka XX vijeka prikupljamo već godinama građu za detaljnu monografiju. Naše je uvjerenje da se tri pomenute porodice moraju obraditi kolektivno u okviru jedne monografije, jer jedino tako njihovo mjesto u prošlosti Sarajeva i Bosne postaje jasno. O značaju porodice Muidović svjedoči i vakufnama muftije Muhammed Šakir-efendije Muidovića sastavljena 30. XII 1847, a sačuvana u prepisima u sidžilu sarajevskog

prefinjenom ponašanju, lady Mary je zapisala sljedeće:

...To postignuće (tj. Ahmed-begova učenost i prefinjenost, op. N. F.) otvara put do najviših postavljenjâ, ali je on (tj. Ahmed-beg, op. N. F.) imao dobar njuh da jedan lahki, mirni te bezbjedni život pretpostavi svim opasnim častima na Porti...<sup>47</sup>

Ovdje čitamo tačno i konkretno, a ne uopšteno, zapažanje o jednom fenomenu postklasičnog osmanskog društva (1600-1839), koji se zaista bio razmahao u vremenskom rasponu druga polovina XVII vijeka – 1826. godina.<sup>48</sup> Bio je to proces koji je američki osmanista Karl

---

mullaluka № LXXXIII, p. 26, u Gazi Husrev-begovoj biblioteci te u Kadićevoj *Hronici (Tārīx-i Enverī)*, XXIV, pp. 211-13. Za regist dokumenta vid.: Alma Omanović-Veladžić, "Sarajevske vakufname u Kadićevoj *Hronici (1844-1877)*", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 58/2008. (2009.), pp. 179-203, na pp. 185-86. Radi se o uspjelom radu prvenstveno zato što je autor prepoznao nezavisnu vrijednost Kadićeve *Hronike* kao izvora. Iako je većina ovih vakufnama već odavno poznata prema ne uvijek tačnim tzv. rezoniranim prevodima šejh Sejfuddin-efendije Kemure, rađenim pretežno prema sarajevskim sidžilima, Kadićevi prepisi su izuzetno važni jer ih je on popratio brojnim razjasnim bilješkama. Osobito su važne njegove identifikacije preko prezimenâ onih osoba koje su navedene bez prezimena u listama svjedokâ čina (*ṣuhūdū-l-hāl*).

Interakcija usmenog i pisanog i u osmanskoj i u balkanskoj tradicionalnoj kulturi čini da se i dio usmene predaje u tim kulturama mora smatrati kulturnim pamćenjem, za razliku od nekih drugih kultura. Isto važi i za rano, klasično te srednjovjekovno arabo-perzofono razdoblje islamske historije. Hadis – Poslanikova predaja jeste vid kulturnog pamćenja i kada je zapisivana te komentarisana tekstualno, ali i kada je prenošena te tumačena usmeno. Pojam kulturnog pamćenja uveli su u dubinsku analizu starih tekstova i njihovog kulturno-historijskog te duhovnog konteksta supružnici Jan i Aleida Assmann. Jedan od najznačajnijih trenutaka u obnovi bosanske kulture iza 1995. godine jeste objavljivanje vrsnog prevoda temeljne studije Jana Assmanna o pojmu kulturnog pamćenja. Tu izuzetno zahtjevnju, a prelijepo pisanu knjigu preveo je sarajevski germanista i kulturni historičar te književni kritičar Vahidin Preljević, slobodno se može reći, kongenijalno originalu. Vid.: Jan Assmann, *Kulturno pamćenje. Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, prev. Vahidin Preljević (Zenica: Vrijeme), 2005.

<sup>47</sup> Vid.: supra n. 32.

<sup>48</sup> U drugoj polovini XVII vijeka, sa rastom uticaja sultanskog propovjednika Vānī Meḥemmed Efendija, te njegovog zeta, sultanskog odgojitelja i šejhul-islama Feyzüllāh Efendija (masakriran u pobuni u Jedrenama 1703. godine), učenjaci i birokrati dobivaju presudnu političku ulogu u Carstvu na uštrb vojskovođa, da bi vojnozapojednička kasta povratila svoju prevlast u politici Carstva tek 1826. godine, poslije raspuštanja janičarskog reda, s kojim su učenjaci i birokrati, posebno oni koji su bili ili rođeni ili obrazovani u Istanbulu, održavali prisne veze. O njima više: Derin Terzioğlu, *Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-i Mısri (1618-1694)*, rukopis doktorske disertacije, Harvard University, Cambridge, Mass., 1999. Nažalost neobjavljena teza gđe Terzioğlu, profesora na Boğaziçi Üniversitesini

Kh. Barbir opisao kao “paše prevrnule u efendije” (*Pashas-turned-Efendis*).<sup>49</sup> Primjećuje se da je velik broj ljudi školovan i pripreman za vojno-administrativna zvanja prešao u vjersku nomenklaturu Carstva. Fenomen je još jače izražen među potomcima takvih ljudi: naime, kada je osoba jednom prešla iz vojno-administrativne u vjersku nomenklaturu, opaža se da potomci te osobe ostaju u redovima vjerske nomenklature, ali se, uz rijetke izuzetke, ne opaža da potomci paša koji su postali efendije nastoje da se vrate tamo odakle su njihovi preci pobjegli, tj. u vojno-administrativni aparat Carstva.<sup>50</sup>

u Istanbulu, predstavlja najstudiozniju i najdubokoumniju analizu različitih tokova u osmanskome islamu od kraja XVI do početka XVIII vijeka. U toj radnji je pokazano da je nemoguće shvatiti osmansku političku te društvenu historiju ukoliko se sasvim ozbiljno ne uzme u razmatranje intelektualna historija uopšte te historija ideja u Osmanskom Carstvu posebno. Zahvaljujemo gđi Terzioğlu na dozvoli da se koristimo njenim voluminoznim rukopisom. O Feyzüllāh Efendiju vidi i: Rifaat Ali Abou-El-Haj, “The Narcissism of Mustafa II (1695-1703): a Psychohistorical Study”, *Studia Islamica*, 40, 1974, pp. 115-31, na pp. 121-22, 129-30; Nenad Filipović, “Bošnjaci u Bici kod Sente 1697. godine – Videnje pjesnika Fidai-bega”, p. 311 i n. 8.

<sup>49</sup> Karl Kh. Barbir, “From Pasha to Efendi: The Assimilation of Ottomans into Damascene Society, 1516-1783”, *International Journal of Turkish Studies*, 1, 1979-80, pp. 68-81; idem, *Ottoman Rule in Damascus 1718-1758*, (Princeton: Princeton University Press), 1980, passim. Barbirovi prilozi nastali su pod uticajem kulturno-historijski te namierovsko-prosopografski orijentisanih istraživanja Normana Itzkowitza koji je objasnio podjednako značajan suprotan trend: “efendije prevrnule u paše”. Norman Itzkowitz, “Eighteenth-Century Ottoman Realities”, *Studia Islamica*, 16, 1962, pp. 73-94. Za Namierov metod vid.: Lewis B. Namier, *The Structure of Politics at the Accession of George III*, 1-2 (London: Macmillan and Co. Ltd.), 1929. Takođe, kao drugo remek-djelo prosopografskog metoda, vid.: Sir Ronald Syme, *The Roman Revolution* (Oxford & New York: Oxford University Press), 1988 (prvi put objavljeno 1939. godine).

<sup>50</sup> Ova konstatacija ne gubi na svojoj vrijednosti čak i kada se uzme u obzir da je u razdoblju 1699-1768. bilo ljudi kao Rāmī Mehemmed Pāšā i Qoca Rāğib Pāšā koji su postali paše i veliki veziri, a školovani su za efendije, tj. učenjake i birokrate. Oni jesu postali paše, ali upravo zbog svojih efendijskih kvaliteta (učenost, salonska duhovitost, diplomatski dar). Iako paše, oni su kulturno te mentalitetom ostali efendije. O učenosti i salonskoj rafiniranosti Qoca Rāğib Pāše kao faktoru njegovog diplomatskog uspjeha, posebno tokom pregovora sa Nādir Šāhom od Perzije vid.: Norman Itzkowitz, *Mehmed Raghīb Pasha: The Making of an Ottoman Grand Vezir*; rukopis doktorske disertacije, Princeton University, 1959, passim. Takođe vid.: Mehemmed Rāğib Pāšā, *Safīnatu r-Rāğib wa Dafīnatu l-Muṭālib li-l-Imāmi r-Rāğib* (Al-Qāhira: Al-Maṭba‘atu l-Ḥidīwiyya), 1282/1865-66; čuveno djelo ovog osmanskog velikog vezira koje svjedoči o njegovoj zapanjujućoj erudiciji te posebnom poznavanju arapsko-islamske filozofije i perzijske lijepe književnosti. Vrijeme dugog mira i prosperiteta u Osmanskom Carstvu u vremenu 1699-1768. upravo se može zahvaliti administraciji ovih efendija koji su postali paše. Njihova



---

## Zašto je dolazilo do opisanoga “preplivavanja” iz jednog sloja

---

preorijentacija osmanske politike obilježila je Carstvo sve do ukinuća Hilafeta te Mirovnog sporazuma u Lausanni 1924. godine. Najjasnija baština politike ovih ljudi jeste da su oni pripremili državu za najteža iskušenja, te Osmansko Carstvo, i pored serije porazâ i teritorijalnih gubitakâ u razdoblju 1768-1912, nije moglo postati kolonijalnim plijenom kao Mogulsko Carstvo u Indiji niti se svelo na formalni odnosno neformalni protektorat kao Perzija, Kina, Tajland, Abisinija. Pored toga, sasvim je jasno da je Osmansko Carstvo u vremenu 1600-1839. prošlo kroz period transformacije, a ne opadanja. Ove karakteristike političkog te društvenog razvoja Osmanskog Carstva treba ozbiljno uzeti u obzir kada se razmatra historija Bosne u razdoblju 1699-1878. godine. Halil İnalçık, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700", *Archivum Ottomanicum*, 6, 1980, pp. 283-337; Ariel C. Salzmann, "An Ancien Régime Revisited: "Privitization" and Political Economy in the Eighteenth Century Ottoman Empire", *Politics and Society*, 21/4, 1993, pp. 393-424; idem, *Measures of Empire: Tax Farmers and the Ottoman Ancien Régime, 1695-1807*, rukopis doktorske disertacije, Columbia University, New York City, 1995; idem, *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State*, (Leiden: Brill), 2004. I Profesor İnalçık i Ariel C. Salzmann istakli su koliko su značajnu ulogu u formuliranju njihovih novih interpretacija imali radovi akademika Avde Sućeske o izvanrednim nametima te *mâlikâni*-doživotnom zakupu državnih dobara u Osmanskom Carstvu u XVII i XVIII vijeku. Avdo Sućeska, "Mâlikâna (doživotni zakup državnih dobara u Osmanskoj državi)", *Prilozi za orijentalnu filologiju VIII-IX/1958-9* (1960.), pp. 111-42; idem, "Die Entwicklung der Besteuerung durch die Avârız-i Dîvânîye und die Tekâlîf-i Örfîye im Osmanischen Reich während des 17. und 18. Jahrhunderts", *Südost-Forschungen*, 27, 1968, pp. 89-130. Takođe vid.: Mehmet Genç, "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, ed. Osman Okyar & Ünal Nalbantoğlu (Ankara: Hacettepe Üniversitesi), 1975, pp. 231-96. Sasvim je drugo pitanje zašto su obrazovani Osmanlije vidjeli razvoj Carstva iza 1566. godine kao opadanje poslije zlatnog doba. Radi se o pojavi koja je veoma važan fenomen intelektualne historije, a ne političke te društveno-ekonomske. Cornell H. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and 'Ibn Khaldunism'", *Journal of Asian and African Studies*, 18, 1983, pp.198-220; idem, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafâ 'Âli (1541-1600)*, (Princeton: Princeton University Press), 1986, passim; Rifaat Ali Abou-El-Haj, "The Ottoman Nasihatname as a Discourse over 'Morality'", *Mélanges Robert Mantran (Revue d'Histoire Maghrebine)*, 47-48, Decembar 1987, pp. 17-30; idem, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany: State University of New York Press), 1991, passim; Cemal Kafadar, "Les Troubles Monétaires de la Fin du XVIe Siècle et la Prise de Conscience Ottomane du Déclin", *Annales Economies Sociétés Civilisations*, 46, 1991, pp. 381-400; idem, "The Myth of the Golden Age: Ottoman Historical Consciousness in the Post-Süleymânic Era", *Süleyman the Second and His Time*, ed. Halil İnalçık & Cemal Kafadar (Istanbul: Isis), 1994, pp. 37-48. Monografija Snježane Buzov, profesora na Ohio State University i nekadašnjeg naučnog saradnika Orijentalnog instituta, o Ebū-s-Su'ūdu i pravnoj svijesti uopšte kao činiocima u razvoju Osmanskog Carstva u XVI vijeku baciće veoma

u drugi, iz jedne skupine pozivâ u drugu skupinu pozivâ? Odgovor na to pitanje nije toliko složen. Paše i sinovi paša te nosioci viših vojno-administrativnih zvanja prelazili su u učenjačko-birokratske redove zato što su u tim zvanjima bili veoma rijetko podvrgnuti pogubljenjima te konfiskaciji.<sup>51</sup> Pojava nije izbjegla oku ne samo lady Mary, nego i nekih drugih nadarenijih zapadnih putnika po Osmanskom Carstvu, savremenikâ lady Mary Montagu te pripadnikâ istog naroda i društvenog sloja. Tako je učeni i duhoviti Lord Charlemont, savremenik lady Mary, posjetio Istanbul 1749. godine, a u okviru svoje tzv. Velike ture

---

značajno svjetlo na pitanje zašto opadanja Osmanskog Carstva kao opipljivog historijskog fenomena nikada nije ni bilo, ali i zašto su ne samo svi osmanski pisci, nego i svi osmanski obrazovani muslimani vidjeli svuda oko sebe opadanje i odstupanje od postulatâ “zlatnog doba”. Knjiga Snježane Buzov bi trebala da se pojavi uskoro na engleskom jeziku, a mi smo bili upoznati sa nekim od najznačajnijih nalaza i/ili tumačenja u tom rukopisu dobrotom pisca.

<sup>51</sup> Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. Victor Louis Ménage (Oxford: Oxford University Press), 1973, passim. U studiji je na više mjesta ukazano da je ulema u Osmanskom Carstvu gotovo u principu bila izuzeta od smrtne kazne te konfiskacije, kao i da je osnovni vid kažnjavanja uleme bio progonstvo (*sürgün*). Ulema je takođe mogla biti ispitivana i suđena samo na “kapiji” (*qapu*), odnosno u sudnici i kancelariji dvojice vrhovnih vojnih sudaca (*qādî-yi ‘asker*), rumelijskog i anadolskog. Te privilegije su bile potvrđene sultanskom “poveljom pravde” (*‘adâlet-nâme*), izdatom oko 1600., koju Heyd analizira, a İnalçık kratko spominje u svojoj klasičnoj studiji i zbirci tekstova o adaletnamama. Halil İnalçık, “Adâletnâmeler”, *Türk Tarih Kurumu Belgeler*, 2, 1965., pp. 49-145, poseb. uvodni dio. Kada je 1828. godine poznati pjesnik i intelektualac Keçeci-zâde Menlâ ‘İzzet (poznatiji kao ‘İzzet Mollâ), koji je nosio formalni ulemanski rang najviših mulâ (*Menlâ*) u osmanskoj službenoj vjerskoj hijerarhiji, podnio sultanu Mahmudu II memorandum protiv ulaska Carstva u rat sa Rusijom, sultan je odlučno zahtijevao da se pjesnik pogubi. Međutim, tadašnji šejhul-islam Yâsinci-zâde ‘Abdü-l-vehhâb Efendî zatražio je pjesnikovo oprostjenje od smrtne kazne. Očito je šejhul-islama veoma uznemirio mogući presedan, jer bi to zapravo bilo prvo pogubljenje tako visokog vjerskog učenjaka još od smutnih vremena XVII vijeka (1622-1656). Osmanska ulema, a ni cjelokupna osmanska kolektivna memorija, nikada nije oprostila ni dinastiji ni pašama egzemplarna pogubljenja nekoliko visokih alima toga razdoblja. Keçeci-zâdeova smrtna kazna zamijenjena je najtežim oblikom progonstva, tzv. vječnim progonstvom (*nefy-i ebed*). Vid.: İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA, ranije BBA = Başbakanlık Arşivi), Hatt-ı Hümayun (HH), № 25057; İhsan Sungu, “Mahmud II.’nin ‘İzzet Molla ve Asakir-i Mansure Hakkında bir Hattı”, *Tarih Vesikaları*, 1/3, 1941, pp. 162-83; Ali Emre Özyıldırım, *Keçeci-zâde ‘İzzet Molla and Mihnet-Keşân*, 1, A Study on ‘İzzet Molla’s Life and Works, Textual Analysis, Facsimile of the Österreichische Nationalbibliothek 2838 and Süleymaniye, Esad Efendi 2898, Sources of Oriental Languages and Literatures, 81, ed. Cemal Kafadar & Gönül Alpay Tekin, Turkish Sources, LXXI (Cambridge, Mass.: Harvard University), 2007, p. 22.

(*the Grand Tour*).<sup>52</sup> Lord Charlemont se u Istanbulu upoznao sa izvjesnim Mustafâ Efendijem. Opisao ga je kao “razumnog Turčina” (*sensible Turk*). Lord Charlemont je zapisao da je rečeni efendija sasvim dobro znao latinski jezik te da je posjedovao izdanja djelâ pagansko-rimskog klasika Seneke.<sup>53</sup> A kada je lord Charlemont upitao učenog i razumnog te latinskom vičnog efendiju zašto se povukao iz svake državne službe, Mustafâ Efendî je odgovorio: “Zato što sam imao na umu da živim još!”<sup>54</sup>

Lady Mary i Ahmed-beg pripadali su različitim kulturama, ali istom, najvišem, društvenom sloju. Zajedničko im je bilo uvjerenje da Svijet pripada nekolicini odabranih ljudi koji se ističu visokim porijeklom te obrazovanjem. Sudbina tih ljudi je da (pred)vode ostatak, tu neotesanu svjetinu i/ili pučinu koja bi se pogubila i izgubila bez njihovog vodstva.<sup>55</sup> Kroz prefinjeno ponašanje i salon kao osnovni *locus* prefinjenog

<sup>52</sup> *Velika tura* je od XVIII vijeka postala običaj engleske aristokratije i obogaćenog građanstva, a kasnije se proširila i na pisce te umjetnike uopšte. To je bilo putovanje po kopnenoj Evropi na kome su neizostavne stanice bili Apeninsko poluostrvo i bližnja ostrva (Venecija, Firenca, Rim, Napulj sa Pompejima i Herkulanumom, Sicilija, Sardinija, Korzika), Francuska (posebno Pariz i Provansa), a Istanbul je bio posjećivan kao “Orijent na Zapadu”. Ovi putnici mogu se smatrati prvim turistima u pravom smislu te riječi.

<sup>53</sup> Radi se o veoma značajnom podatku. Mušafâ Efendî je mogao naučiti latinski samo od istanbulskih nemuslimana, Grkâ i Jermenâ koji se od sredine XVII vijeka sve više školuju u Italiji, lokalnih katolika Levantinaca mediteranskog porijekla (tzv. *tatli su Frenkler*), lokalnih katoličkih sveštenika, nekog od konvertitâ zapadnoevropskog porijekla, članovâ evropskih diplomatskih misijâ, evropskih poslovnih ljudi, rezidenata u Istanbulu. Manje je vjerovatno da su ga tome jeziku mogli podučavati Jevreji mediteranskog porijekla. Iako se za takve Jevreje zna da su bili vješti italijanskom, španskom, a ponekad i francuskom jeziku, ne postoje pouzdani podaci da su se Jevreji odlikovali znanjem latinskog jezika dovoljnim da bi mogli čitati Seneku na originalu, niti je njihovo školovanje unutar zajednice podrazumijevalo poznavanje grčko-rimskih klasika. Slučaj Mušafâ Efendija ukazuje da se ne može kao polazni aksiom svakog istraživanja uzimati zapravo neodrživa hipoteza da između muslimana i nemuslimana u Osmanskom Carstvu nije bilo nikakvih kontakata u sferi tzv. visoke kulture. Heidrun Wurm, *Der osmanische Historiker Hüseyin b. Ğa'fer, gen. Hezârfenn, und die Istanbuler Gesellschaft des 17. Jahrhunderts*, *Islamkundliche Untersuchungen*, 13 (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag), 1971., passim; Gottfried Hagen, *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit. Entstehung und Gedankenwelt von Kâtib Ćelebis Ğihânnümâ*, pp. 277-81 et passim.

<sup>54</sup> Lord Charlemont, *The Travels of Lord Charlemont in Greece and Turkey 1749*, ed. W. B. Stanford and E. J. Finopoulos (London: A. G. Leventis Foundation), 1984, pp. 178-79. Na ovaj nesvakidašnji izvor skrenula nam je pažnju Snježana Buzov na čemu smo joj neizmjerljivo zahvalni.

<sup>55</sup> Ideja je bila opšteraiširena u Evropi sve do 1848. godine, a s vremena na vrijeme zapažaju se i pokušaji njenog obnavljanja. Jedan od najjasnijih izraza te ideje u Južnih Slovena bio je poznati Njegošev stih u kome Vladika Rade veli: “pučina je stoka pregolema”.

ponašanja izražavali su se i perpetuirali goreopisani kulturni kodovi o Svijetu povjerenom brizi odabranih rodnom, zvanjem i znanjem. Ono što se u avgustovskoj Engleskoj zvalo *salon*, imenovalo se *meclis*<sup>56</sup> ili *şoḥbet*<sup>57</sup> u Osmanskom Carstvu Ahmed-begovog doba. *Mecālis*, arapski razlomljeni plural izraza *meclis*, tj. saloni bila su mjesta okupljanja i sama okupljanja na kojima su se učesnici uključivali u neograničenu kulturnu razmjenu. Na takvim mjestima i okupljanjima nije bilo ograničenjâ što se tiče književnih žanrova ili predmetâ. Teme su počinjale sa poezijom koja je bila osnovno književno i duhovno sredstvo za metaforičko prevazilaženje i kršenje društvenih te vjerskih normi.<sup>58</sup> Zatim se

<sup>56</sup> O izrazu i kulturnom konceptu *meclis* vid.: Halil İnalçik, *Şâir ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat üzerinde Sosyolojik bir İnceleme* (Ankara: Doğu Batı Yayınları), 2003, pp. 23-35. Sada prevedeno i na engleski jezik kao "The Poet and the Patron: A Sociological Treatise upon the Patrimonial State and the Arts", *Journal of Turkish Literature* 2, 2005, pp. 9-70.

<sup>57</sup> Cemal Kafadar, "Self and Others: the Diary of a Dervish in Seventeenth-century Istanbul and First-person Narratives in Ottoman Literature", *Studia Islamica*, 69, 1989, pp. 121-50, poseb. na p. 141.

<sup>58</sup> To je očito u tzv. vinskoj poeziji (*xamriyyât; qalandarîyât*) i pjesmama o peharnicima (*sâqî-nâme*) kao i u drugim nekim žanrovima te oblicima poezije. Oni se ne mogu tumačiti bukvalno kao svjetovna anakreontska vinska poezija niti im se može pripisivati isključivo mističko-vjerski impuls. Osnovni postulat osmansko-islamske estetike bio je da se sve što se izrekne mora izreći na više nivoa značenja, najmanje na dva. Dvosmislenost te višesmislenost nisu smatrane manom, nego višnjom vrlinom. I upravo putem te višeznačnosti, vjerske, moralne i pravne norme su prevazilažene ili tumačene na jedan drugačiji način. Za neke primjere takve poezije u književnoj baštini Bošnjakâ na orijentalnim jezicima vid.: Sabaheta Gačanin, "Sakinama kao poetska forma divanske književnosti: *Sakinama* Zekerija Sukkerije", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 52-53/2002-03. (2004.), pp. 149-63; Namir Karahalilović, "Neke formalne i stilske osobenosti jednog gazela Ahmeda Rušdija Mostarca na perzijskom jeziku", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 58/2008. (2009.), pp. 125-37, na pp. 128-29; Adnan Kadrić, *Objekt Ljubavi u tesavufskoj književnosti: Muradnama Derviš-paše Bajezidagića*, pp. 145, 184-205, et passim. Za razumijevanje problema dvoznačnosti odnosno višeznačnosti *qalandarîyât* poezije i njoj sličnih smjerova temeljna je i neprevaziđena analiza koju daje Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*, pp. 487-501 et passim.

O dihotomiji doslovno (*zāhir*) i preneseno (*bāṭin*) te o višeznačnosti (*ihām*) u Ḥāfiẓ-i Šīrāzijevoj poeziji vid.: J. Christoph Bürgel, " 'Die beste Dichtung ist die lügenreichste'. Wesen und Bedeutung eines literarischen Streites des arabischen Mittelalters im Lichte komparatistischer Betrachtung", *Oriens*, 23-24, 1974, pp. 7-102, na pp. 89-98; Erika Glassen, "The Reception of Ḥāfiẓ: The Textual Transmission in the Historical Perspective", *Intoxication: Earthly and Heavenly. Seven Studies on the Poet Ḥāfiẓ of Shiraz*, ed. Michael Glünz & J. Christoph Bürgel, Schweizer Asiatische Studien/Études Asiatiques Suisse, Studienhefte, 12 (Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Paris & Wien: Peter Lang), 1991, pp. 41-52, posebno na pp. 50-52, gdje je istaknuta uloga Sūdīja Bosnevīja (u. 1010/1601) u

moglo preći na zamumljene i cjepidlačke učene rasprave o raznovrsnim disciplinama od teologije preko gramatike do konjarstva. Pa bi na

kanonizaciji kako Hafizovog teksta uopšte, tako i njegove dvoznačnosti i/ili višeznačnosti u osmanskoj kulturi; idem, "Extreme Positionen der Ḥāfiz-Deutung", *Annäherung an das Fremde: Vorträge*, XXVI. Deutscher Orientalistentag, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement, 11 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag), 1998, pp. 393-401.

O ulozi metaforičnog jezika u klasičnoj arapsko-islamskoj duhovnosti vid.: Wolfhart Heinrichs, "On the Genesis of the *Ḥaḳīqa-Majāz* Dichotomy", *Studia Islamica*, 59, 1984, pp. 111-40. O trajnosti te uloge metaforičnog jezika u osmanskom razdoblju vid.: idem, "'Takhyl' and its Traditions", *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit. God is Beautiful and He Loves Beauty. Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992 dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen. Festschrift in Honour of Annemarie Schimmel Presented by Students, Friends and Colleagues on April 7, 1992*, ed. Alma Giese und J. Christoph Bürgel (Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Paris & Wien: Peter Lang), 1992., pp. 227-47, na temelju analize rasprave o pojmu *taḥyīl* Šihābu d-Dīna al-Ḥafāḡija (u. 1069/1658-59) u njegovom djelu *Ṭirāzu l-maḡālīs*, enciklopediji *ādāb* karaktera. Al-Ḥafāḡi se školovao u osmanskoj Velikoj Siriji (*aš-Šām*) te u Istanbulu gdje je, naprimjer, studirao geometriju kod izvjesnog rabbi Dāwūda, što ponovo svjedoči o interkonfesionalnim kontaktima u sferi tzv. visoke kulture u Osmanskom Carstvu. Ova ličnost se popela i do zvanja sudije u Istanbulu što je bio jedan od najviših položaja u sudskoj i vjerskoj hirerarhiji Carstva. Heinrichs zaključuje da je al-Ḥafāḡijeva teorija metaforičkog jezika začuđujuće originalna i dubokoumna, a ujedno i nadahnuta velikim prethodnicima kao što je bio 'Abdu l-Qāhir al-Ġurġānī. Ukratko, u al-Ḥafāḡijevom slučaju očito se radilo o spoju individualnog talenta i tradicije, da se okoristimo čuvenom maksimumom T. S. Eliota. O traktatima o arapskoj stilistici koje su u osmansko doba pisali Bošnjaci vid.: Esad Duraković, *Arapska stilistika u Bosni. Ahmed sin Hasanov Bošnjak o arapskoj stilistici*, Posebna izdanja XXIII (Sarajevo: Orijentalni institut), 2000; Munir Mujić, *Arapska stilistika u djelu Hasana Kaftje Pruščaka*, (Sarajevo: Filozofski fakultet), 2007. O 'Abdu l-Qāhir al-Ġurġāniju (u. 471/1078-79) i njegovom remek-djelu o metaforičkom jeziku koje predstavlja vrhunac ne samo islamske misli o jeziku, nego i jedno od najznačajnijih djela stilistike, poetike, filozofije jezika u svjetskoj baštini vid.: *Asrār al-Balāgha. The Mysteries of Eloquence of 'Abdalqāhir al-Jurjānī*, ed. Hellmut Ritter, İstanbul Üniversitesi Yayınlarından No. 601, Edebiyat Fakültesi, Şarkiyat Enstitüsü Neşriyatı (İstanbul: Şarkiyat Enstitüsü), 1954; *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-Balāgha) des 'Abdalqāhir al-Curcānī*, aus dem Arabischen übersetzt von Hellmut Ritter, Bibliotheca Islamica, 19, ed. Hellmut Ritter i Albert Dietrich (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH), 1959. Ritterov prevod je mnogo više od prevoda; to je studija, detaljni komentar ovog izvanredno zahtjevnog teksta te nije ni čudo da je Ritter na njemu radio pune trideset i tri godine. Svako istraživanje o metaforičkom jeziku u islamskoj civilizaciji iza XI vijeka mora početi od klasifikacijâ i teorijâ koje 'Abdu l-Qāhir podastire u svome djelu. O politički i/ili društveno disidentskom potencijalu metaforičkog pjesničkog jezika na primjeru indo-perzijske te urdu poezije u razdoblju 1200-1800 vid.: Muzaffar Alam, *The Languages of Political Islam. India 1200-1800* (London: Hurst & Company), 2004, pp. 176-89. Ponovo se susrećemo sa činjenicom da divanska poezija nije bila beživotno apstraktna djelatnost.

red došle šale, dosjetke, razne umotvorine, prefinjeni *kalamburi*, često dvojezični (*mülemma* ‘).<sup>59</sup> A nerijetko se završavalo i u čistoj pornografiji i u čistoj skatologiji. Sve se to odigravalo u jednoj opuštenoj i živahnoj atmosferi. Ljudi su se krijepili hranom, zalivali vinom, rakijom, kafom i raznim vrstama šerbeta, te su uživali u duhanu (a nerijetko i u

<sup>59</sup> Jedan primjer takvog *meclis*-kalambura dvojezičnog tipa zapisali smo još 1989. godine od hadži Rabija-hanume Numanagić koje je umrla 1993. godine u Sarajevu u dubokoj starosti. Umrllâ je bila ćerka hadži Husni-efendije Numanagića, travničkog muftije i šejha nakšibendijske tekije u Visokom (umro iza 1930. godine), te se odlikovala izvanrednim pamćenjem. Kalambur je nastao u ljetovalištu Kiseljak oko 1900. godine, a u odabranom društvu bosanske elite (Bakir-beg Tuzlić, Ali-beg Firdus, Mahmud-beg Fadilpašić, braća Merhemići, braća Hadžišabanovići, Hasan-efendija Spaho, muftija Numanagić, braća Korkuti – muftija i muderris zvani Sîdî, od pridjeva *sîd~sijed* – iz Travnika, Salih-aga Bičakčić-Mišoprež, Omer-beg Sulejmanpašić-Skopljak, Sulejman-beg Sulejmanpašić-Sarajlija, bogati Jevrejin Salom-Uščuplija, poznati srpski sarajevski tašlihanski trgovci i rentijeri Hadžiristići sa zetovima i dr.). Sastavio ga je učeni i bogati šejh Hafiz-beg Paloš (umro oko 1928. godine). Kalambur glasi: *Bir kahve getur var ise/ Sa’çe nam doçi vâri se* (tekst zapisan onako kako ga je kazivačica izgovarala). Duhovita poruka je ostvarena putem upotrebe sintagmi na dva jezika, bosanskoj varijanti turskog jezika te bosanskom jeziku, koje su fonološki identične, ali imaju, naravno, različito značenje (*var ise* prema *vâri se*), dok je kompletan distih (*beyt*) uspjela misaona cjelina. (Treba obratiti pažnju na činjenicu da su na ovakvim sohbetima učestvovali i pripadnici jevrejske te srpske elite te da su i oni potpuno razumijevali duhovitu poruku koju je nosio dvojezični kalambur). Od ovakvih *meclis*-kalamburâ do dvojezičnih i višejezičnih pjesama zvanih *mülemma* ‘ put je bio direktan. O formi i/ili žanru *mülemma* ‘ u književnoj baštini Bošnjaka na orijentalnim jezicima vid.: Salih Trako, “Dvije dvojezične pjesme nastale na tlu Bosne”, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 34/1984 (1985.), pp. 85-92; Amila Buturović, “Macaronic Verse in Ottoman Bosnia and the Incitement to Multivocality”, *Forum Bosnae*, 11, 2001, pp. 286-94; Sabaheta Gačanin, “Formalna i leksičko-stilistička obilježja poezije Ahmeda Taliba na perzijskom jeziku”, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 58/2008. (2009.), pp. 7-32, na pp. 12, 20-22, gdje je dat tekst i prevod dva izvanredno uspjela dvojezična, perzijsko-arapska, gazela dotičnog pjesnika. Vjerovatno najuspjeliji primjer takvog stvaranja u bošnjačkoj književnoj baštini na orijentalnim jezicima jeste pjesma anonimnog Sarajlije, spjevana 1647. godine, a koja govori o zulumima bosanskog namjesnika Tekeli Mustafa-paše. Pjesma je sastavljena na čak četiri jezika (arapski, perzijski, osmanski, bosanski). Za odlično izdanje tog vraški teškog teksta vid.: Omer Mušić, “Anonimni pjesnik Sarajlija o stanju u Bosni 1057/1647. godine”, *Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu*, 1, 1963., pp. 349-55. O Tekeli Mustafa-paši u Bosni vid.: Safvet-beg Bašagić-Redžepašić, *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine (Od g. 1463-1850)*, (Sarajevo: Vlastita naklada), 1900., pp. 72-73, 179. O formi i/ili žanru *mulamma* ‘ u književnostima islamskog svijeta vid.: Nargis Virani, “*Mulamma* ‘ in Islamic Literatures”, *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs on his 65th Birthday*, ed. Michael Cooperson and Beatrice Gruendler (Leiden: Brill), 2008, pp. 291-324.

nečemu jačem od duhana).<sup>60</sup> Drugim riječima: privatnost i uzajamno povjerenje određivali su *meclis* i *sohbet* kao oblike i/ili mjesta društvenog života. Bila je to jedna atmosfera u kojoj su ne samo vjerski propisi te moralno-društvene norme u vezi sa jelom i pićem bivali prevaziđeni, nego se to dešavalo i sa šerijatsko-pravno određenim okvirima mišljenja. *Mecālis*-saloni, odnosno ono što se nekada na osmansko-slovenskom Balkanu zvalo sijela i posijela, bili su privatni prostor *par excellence* ne samo socijalno, nego i misaono. I, da ponovimo i

<sup>60</sup> Hatice Aynur and Jan Schmidt, "A Debate between Opium, *Berş*, Hashish, Boza, Wine and Coffee: the Use and Perception of Pleasurable Substances among Ottomans", *Journal of Turkish Studies*, 31, 2007, Şinasi Tekin Hatıra Sayısı, pp. 51-117. Bašeskija sa negodovanjem bilježi da su sedamnaestorica pripadnika sarajevske elite iz kadijskog te ostalih najviših slojeva priređivali tokom 1780-81. godine, i to dva puta sedmično, sohbeta kojima su prisustvovali još neki predstavnici sarajevske vrhuške. Postavljalo se po sedam sofri, na svakoj je bilo po dvadeset do trideset sahana raznih jela, sviralo bi se uz naj, pjevale bi se sevdalinke, zametale razne šale. Na sve je to trošeno po 40-50 groša. Mula Mustafa Ševki Bašeskija, *Ljetopis (1746-1804)*, p. 189. Razumljivo je Bašeskijino ogorčenje. Ako uzmemo da je za jedan od ovih sohbeta trošeno 40 groša, onda bi godišnji trošak za te sohbeta iznosio 960 groša. U sarajevskim sidžilima toga vremena nerijetke su zanatlijske ostavine koje su iznosile od 1000-3000 groša. To podrazumijeva da je sarajevska "zlatna mladež" toga doba znala trošiti samo na svoja sijela godišnje sume koje su odgovarale nečijem cjelokupnom, teško stečenom i još teže sačuvanom imetku! Što se tiče uživanja supstanci jačih od duhana, kao opijum (*afyūn*) ili mješavine na bazi opijuma (*berş*), ostavine sarajevskih građana svih konfesija u sidžilima iz XVIII i XIX vijeka pune su pomena kutijicâ za opijum i *berş* koje su se zvale *enfiye*, a taj se izraz uporno i pogrešno prevodi kao burmutica u našoj sekundarnoj literaturi, dok Bašeskija ostavlja nezaboravne portrete mnogih *tirjakijâ*, osobito onih sklonih opijumu. S druge strane, uživanje opijuma, hašiša, *berşa* nikada nije postalo socijalna bolest u Osmanskom Carstvu kao što je to bio slučaj sa opijumom u Kini prije 1949. godine. Slučaj Osmanskog Carstva, u jednom radu objavljenom u časopisu *Zeitschrift für Balkanologie*, a koji nam trenutno nije dostupan i u kojem je pisac razmatrao etimologiju izraza *berş*, Andreas Tietze je uporedio sa uživanjem vina u Italiji i Francuskoj, gdje gotovo svi redovno piju vino, ali nema alkoholizma kao socijalne bolesti, za razliku od Rusije i Sovjetskog Saveza te Skandinavije gdje je alkoholizam viševjekovna endemska socijalna bolest. Prema Tietzeu, kultura koja ne zabranjuje supstance direktno, nego dopušta njihovu upotrebu u umjerenom i socijalno-komunikacionom kontrolisanom obliku sprečava da se isti običaj izvitoperi u socijalnu bolest. Karakteristična je Tietzeova primjedba da su se narkomanija u pravom smislu riječi te narkomafija i "Ponoćni Ekspres" praksa (*The Midnight Express*) pojavile u Turskoj tek onda kada je turska vlada, u slijepoj imitaciji evropskih običaja i zakona, policijskom silom zabranila tradicionalnu ograničenu konzumaciju opojnih droga. Prema Tietzeu, najizrazitiji oblik takve konzumacije u prekemalovskom društvu Osmanskog Carstva bio je poseban vid serviranja nezašećerene kafe (*sade Türk kahvesi*) sa malo opijumove paste. Takvu kafu najčešće su ispijali činovnici i zanatlije predveče, pri povratku kući.

naglasimo, privatni prostor bio je arena za prevazilaženje i/ili kršenje očekivanih i opšteprihvaćenih vjerskih, društvenih, moralnih, pa i pravnih normi.<sup>61</sup>

Lady Mary zapisuje kako “Ahmed-beg večerava sa nama svako večer”.<sup>62</sup> U jednom drugom pismu, tj. onom poslanom njenoj sestri, lady Mar, a datiranom 18. IV 1718, lady Mary Wortley Montagu primjećuje:

...Veoma sam dobar sudija njihove hrane, budući da sam živjela tri sedmice u kući jednog *effendije*,<sup>63</sup> koji nam je služio veličanstvene ručkove i večere koje su zgotovljavali njegovi vlastiti kuhari te koje su mi prve nedjelje izuzetno prijale. No, moram da priznam da sam onda počela da se zasićujem i zamaram njima i da sam poželjela kad bi samo naš vlastiti kuhar mogao da doda jelo ili dva po našem običaju...<sup>64</sup>

Jedan čin *Proviđenja* možda je zaista bilo to što kuhar lady Mary Wortley Montagu nije imao prilike da doda jelo-dva iz engleske kuhinje na Ahmed-begovu sofri. Jer opštepoznato je da se nad engleskom kuhinjom, ako takvo nešto postoji prije svega, ljudi užasavaju s kraja na kraj zemaljske kugle, s izuzetkom Engleske. Da su jelo-dva iz engleske kuhinje ipak uspjela da stignu do Ahmed-begove sofre, možda bi to izazvalo nagli prekid jednog velikog prijateljstva. U ranije pominjanom i komentarisanim pismu Alexanderu Popeu, veli se da Ahmed-beg ne samo večerava svaku noć sa lordom Wortleyjem i njegovom ženom lady Mary, nego da beogradski zaim i efendija “pije vino sasvim slobodno”.<sup>65</sup> U pismu opatu Contiju, sasvim bezvjernom “filozofu” (*philosophe*)<sup>66</sup> sa visokim vjerskim zvanjem, poslanom iz Jedrenâ 1. IV 1717., Ahmed-begov običaj se podrobno objašnjava:

...Ahmed-beg...se nije nimalo ustručavao zastranjivanja od nekih dijelova Muhammedovog Zakona pivši vino istom slobodom kao što smo to mi činili. Kada sam ga pitala kako je on došao do toga da sebi dozvoli takvu slobodu, on je proizveo odgovor da je sve što je Bog

<sup>61</sup> O ovome detaljno u monografiji o vjeri i slobodi u Osmanskom Carstvu u XVII vijeku koja treba da se pojavi 2010. u izdanju Harvard University Press, a autori su joj M. Shahab Ahmed i potpisnik ovoga rada.

<sup>62</sup> Vid.: supra n. 32.

<sup>63</sup> Lady Mary dosljedno piše izraz *Efendî* kao *effendi*, u skladu sa ustaljenim običajem u mnogim evropskim jezicima. I u starijem bosanskom/srpskom/hrvatskom jeziku sasvim česti su bili oblici *effendija* te njegova skraćunica *eff*.

<sup>64</sup> Lady Mary Wortley Montagu, *Turkish Embassy Letters*, p. 87, letter № xxxiv.

<sup>65</sup> Vid.: supra n. 32.

<sup>66</sup> Vid.: supra n. 10.



stvorio dobro i učinjeno na čovječju korist; međutim, zabrana vina jeste veoma mudar propis smišljen za puk, budući da je ono izvor svih nereda među njima. Ali Prorok nikada nije namjeravao da sputa one koji znaju kako da ga (tj. vino, op. N. F.) koriste u umjerenom vidu. S druge strane, skandal se mora izbjeći te ga zato on (tj. Ahmed-beg, op. N. F.) nikada ne pije u javnosti. Ovo je uobičajen način razmišljanja među njima i rijetki su oni koji se odriču vina, a u mogućnosti su da ga sebi priušte...<sup>67</sup>

U drugom pismu opatu Contiju, zapravo u onom čuvenom pismu na francuskom jeziku, objavljenom anonimno u Mlecima 1718. godine, a koje je izazvalo oluju širom Evrope zahvaljujući svome deizmu i slobodoumlju, Ahmed-begov stav prema vinu opisan je na sljedeći način:

...u Beogradu smo odsjeli kod velikog i bogatog *effendije*, čovjeka od duha i učenosti, i od potpuno raspravi sklonog temperamenta. Bili smo u njegovoj kući oko mjesec dana i on je stalno jeo sa nama, pijući vino bez ikakvog ustručavanja. Kako sam ga pomalo ponukala na raspravu o tome predmetu, on mi je odgovorio, osmjehujući se, da je sve što postoji na ovom svijetu načinjeno na ugodnost čovjekovu i da Bog ne bi dopustio vinovoj lozi da raste da je grijeh okusiti od njenog soka. Ali i da je zakon, s druge strane, koji brani njegovu upotrebu prostome narodu, veoma mudar jer takva vrsta svijeta nema dovoljno razuma da ga koristi sa umjerenošću...<sup>68</sup>

Šta se krilo iza ovog strastvenog zagovora u korist vina? Da li je to bila najobičnija priča sa tzv. *šejtanske sofre*<sup>69</sup> jednog alkoholičara? Ili je postojala neka duhovno-misaona podloga ovakvim stavovima? Ljubitelj vina, čak alkoholičar, Ahmed-beg je mogao biti, ali to nije kraj priče. Niti njen početak. Ahmed-begovo objašnjenje bilo je zasnovano na jednom drevnom i krajnje poštovanom stavu u islamskoj misli. Bilo je to mišljenje filozofâ, ovaj put u pravom smislu te riječi, poznatih u arapskom jeziku kao *falāsifa*. Ovdje se u prvom redu misli na stavove al-Fārābīja (u. 339/950-51) i Ibn Sīnāa, poznatog na Zapadu kao Avicenna, (u. 428/1036-37). Prema njima, Božja Istina u svom najči-

<sup>67</sup> *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 1, ed. R. Halsband, pp. 317-318.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, 1, p. 456 (originalni francuski tekst u 1, p. 377).

<sup>69</sup> Izraz *šejtanska sofr*a u bosanskom jeziku označava devijaciju običaja socijalnog konzumiranja meze i pića poznatog kao *akšamluk* u nekontrolisanu alkoholičarsku raspusnost. Izrazi i kulturni koncepti iza njih su posve neistraženi, što ukazuje na žalosno stanje kulturne historije, etnografije, te kulturne antropologije u nas.

stijem obliku bila je Esencijalna Istina. Poimanje te Esencijalne Istine ležalo je iznad mogućnosti sviju osim nekoliko odabranih. A ti nekoliko odabrani bili su, naravno, filozofi sami. Ogromnoj masi od svjetine, s druge strane, jednostavno su nedostajali inteligencija, obrazovanje, vrijeme, materijalna sredstva da mišlju dođu do Istine. A živjeti bez Istine značilo je živjeti bez vrline. Sljedstveno tome, sve bi to predodredilo i osudilo ogromnu masu od svjetine da vječno živi u kvarnosti, grubosti, neotesanosti, nasilju, razvratu, da nema Božje Objave preko Poslanikâ i/ili Prorokâ (*rasūl*). Putem Poslanstva i/ili Proroštva, Božja Istina, a to znači sredstvo za bivanje u vrlini, bivala je učinjena pojmljivom te je posredovana ljudskom rodu.

Ali, Božja Istina koju su Poslanici i/ili Proroci objavljivali neukoj i plitkoumnoj svjetini bila je, nužno, iskrivljena te niža predstava Esencijalne Istine. A to je bilo tako sa jednostavnog razloga da ako bi izvorna Božja Istina bila ponuđena svjetini, ona ne bi bila u stanju da je pojmi i usvoji. Poslanstvo odnosno Proroštvo predstavljalo je Božju Istinu svjetini odnosno puku (osm. *'avāmm* < ar. *'awāmm*) jezikom koji je on mogao da razumije. Sljedstveno tome, kur'anska zabrana vina, te analogijskim putem i većine drugih alkoholnih pića, bila je slika-predstava Božje Istine i kao takva bila je istinita, međutim, tu se nije radilo o doslovnoj i faktičkoj istinitosti. Ta je zabrana bila moralno istinita, te je tim putem svjetina i/ili puk mogao da se otputi da živi u istini i vrlini.<sup>70</sup> Treba obratiti pažnju na krajnje važnu bilješku lady Mary o Ahmed-begovom pijenju vina: *S druge strane, skandal se mora izbjeći te ga zato on* (tj. Ahmed-beg, op. N. F.) *nikada ne pije u javnosti* (potcrtao N. F.).<sup>71</sup> Naravno svijet ideja je jedno, a svijet društvene stvarnosti je nešto drugo. No, ideje, kako je to utvrdio jedan veliki filozof prava, nisu Valkire da boj biju u oblacima nad bojištem, nego su prije homerski bogovi koji silaze na Zemlju na bojište i tamo krvare.<sup>72</sup> Drugim riječima, one nisu odvojene od života, nego utiču na njega, kao što i

<sup>70</sup> Ova teza biće detaljno elaborirana u monografiji u štampi autorâ Ahmeda i Filipovića (supra n. 61). O intelektualno-duhovnim korijenima ove paradigme vid.: Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen and Unwin), 1958, pp. 40-41, gdje je citirano al-Fārābījevo djelo *Siyāsātu l-madīna*, et passim; Patricia Crone, "Post-Colonialism in Tenth-Century Islam", *Der Islam*, 83, 2006, pp. 2-38, poseb. na pp. 3-5, 7-8, 21-28, 32-33.

<sup>71</sup> Vid.: supra n. 67.

<sup>72</sup> Gustav Radbruch, *Filozofija prava*, prev. Dušica Guteša (Beograd: Nolit), 1980. p. 20; Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 8. Auflage (Stuttgart: K. F. Koehler Verlag), 1973. Upozorenje na ovo izuzetno značajno djelo, kao i na Radbruchov stav o ovozemaljskoj relevantnosti idejâ, dugujemo prijatelju, sarajevskom advokatu Ahmedu S. Žiliću.

život utiče na njih. Različiti su činioci (ekonomski, klimatski, kulturni) koji su uticali na kontinuiranu proizvodnju drevnih alkoholnih pića, kao vino i pivo na osmanskome Balkanu, te uvođenje novih, kao razne vrste voćnih rakija,<sup>73</sup> bozâ,<sup>74</sup> te danas neuobičajenih pića kao medovina, hardalija, muselles~musellez, pelonija itd.<sup>75</sup> Jedan od činilaca bile su sigurno i ideje. A one su, kako smo vidjeli, nudile koherentno a zavodljivo objašnjenje zašto elita može sebi da priušti alkoholna pića za razliku od puka. Primamljivost te teorije ležala je i u tome što je ona jasno određivala granicu između nekolicine društveno te duhovno odabranih (*xavāşş*) i silne mase od svjetine i puka (*'avāmm*). A puk je, sa svoje strane, vidjevši gospodu te vjerski obrazovane ljude kako, nerijetko, posežu za flašom i čašom, zaključivao: kad mogu oni, zašto

<sup>73</sup> Jelena Mrgić sa Univerziteta u Beogradu skrenula nam je pažnju na mogućnost da je prelaz sa vina na voćne rakije kao osnovno alkoholno piće na Balkanu mogao uslijediti oko 1600. godine kao rezultat opetovanih jakih zima. Te jake i učestale zime u XVI vijeku bile su dio tzv. *Malog ledenog doba* o kome postoji već čitava biblioteka djela u evropskoj i svjetskoj historiografiji. U nekim dijelovima Balkana voćke su se pokazale daleko izdržljivijima, dok je vinova loza ili potpuno nestala ili zakržljala. Dovoljno je prisjetiti se sarajevske mahale Vinograd, kao i nejestivog sitnog kiselog grožđa koje raste po odrinama avlijâ starih sarajevskih kuća. Biće interesantno utvrditi da li će tzv. globalno otopljenje prouzrokovati da sarajevska vinova loza postane ponovo jestiva, odnosno dovoljno kvalitetna da bi se od nje moglo praviti vino. U ostavini rahmetli Muhameda A. Mujića trebalo bi da se nalazi rukopis jednog dužeg rada o vinogradarstvu u Sarajevu u XVI vijeku. On je bio svojevremeno nuđen na objavljivanje Muzeju grada Sarajeva, ali uprkos pozitivnim recenzijama nikada nije objavljen. Taj značajni rad, ukoliko je sačuvan, trebalo bi svakako objaviti, jer bi to bio izvanredan doprinos historiji osmanske Bosne i osmanskog Sarajeva, ali i znak poštovanja prema umrlom učenjaku.

<sup>74</sup> Boza ili buza, piće nastalo potapanjem u vodu raznih vrsta žitarica, od prosa do kukuruza, poslije izvjesnog vremena fermentira i razvija veoma blagu stopu alkohola. Međutim, kada se tako fermentirana boza konzumira u većim količinama, ona itekako izaziva pijanstvo, popraćeno mnogo težim mahmurlucima i glavoboljama nego kada se konzumira neko jače alkoholno piće. U Osmanskom Carstvu vladalo je uvjerenje da su krimski Tatari opasni pijanice-nabodice upravo zato što se opijaju većim količinama fermentirane boze, a ne nekim jačim pićem. Za ovaj podatak dugujem zahvalnost profesoru Halilu İnalçıku. O bozi vid.: Milenko S. Filipović, "Kiselica i buza", *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*, 15, 1956., pp. 62-67; Olga Zirojević, "Jelo i piće", *Privatni život u srpskim zemljama u osvit modernog doba*, pp. 233-58, na p. 253. Točionice boze (*boza-xāne*) po gradovima Osmanskog Carstva bile su davane pod kiriju i predstavljale su značajan izvor kako državnih, tako i vakufskih prihoda. Tema zaslužuje detaljnu obradu.

<sup>75</sup> O tim izobičajenim vrstama alkoholnih pića vid.: infra n. 76.

ne bismo i mi!<sup>76</sup> I to je bila svezremana logika zdravog razuma, filozofski svakako neodrživa,<sup>77</sup> ali društveno itekako jaka.

Izneseni niz ideja bio je u potpunoj saglasnosti sa osmanskim političkom filozofijom. Prema njoj, vladar i njegovi službenici smatrali su sebe, a i drugi su ih smatrali moralnim i praktičnim čuvarima i/ili vodičima nižih slojeva. Osnovni zadatak tih čuvara i/ili vodiča bio je očuvanje ovosvjetskog poretka (*nizām-i ‘ālem*)<sup>78</sup> u najvišoj mogućoj vrlini. Ta je misao bila usko povezana sa osmanskim idealom društvenog sklada te duhovno-psihološke ravnoteže (*ḥuḏūr*), onoga što bi Nijemci nazvali *Seelenruhe* a govornici engleskog jezika *peace of mind*. U bosanskom/srpskom/hrvatskom jeziku to bi se moglo izraziti kao *duševni mir, smiraj duše*.<sup>79</sup> *Ḥuḏūr* je bio osnovna crta osmanskog mentaliteta prije Tanzīmāta, odnosno pozapadnjenih reformi proglašanih 1839. godine. No, ni Tanzīmāt nije uspio da izbriše ideju *ḥuḏūra* i praksu nadržanu tom idejom. Naprimjer, *ḥuḏūr* je bio društveni ideal i Kātib Çelebija, polihistora iz XVII vijeka (u. 1657.), i briljantnog romanopisca, književnog te kulturnog historičara Ahmed Hamdi Tanpınara (u.

<sup>76</sup> O proizvodnji i upotrebi alkoholnih pića u osmanskoj Bosni te na osmanskim Balkanu vid.: Muhamed A. Mujić, “Prilog proučavanju uživanja alkoholnih pića u Bosni i Hercegovini pod osmanskim vlašću”, *Prilozi za orijentalnu filologiju* V/1954-55 (1955.), pp. 287-98; Olga Zirojević, *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru*. Dvostrje, Etnološka Biblioteka, 10 (Beograd: Srpski genealoški centar), 2003., pp. 67-75. O vinogradarstvu u Bosni u XV i XVI vijeku vid.: Aladin Husić, “Maglaj u ranom osmanskim periodu (15. i 16. stoljeće)”, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* XXVII-XXVIII, 2008., pp. 113-34, na p. 132; Jelena Mrgić, *Severna Bosna, 13.-16. vek* (Beograd: Istorijski institut), 2008., pp. 294-97.

<sup>77</sup> Treba se prisjetiti Hegelove čuvene maksime da je “zdrav razum” daleko najnezdaviji proizvod ljudskog uma. To je pisac *Fenomenologije duha* objasnio na uzorcima višemilenijumskog zdravog razuma: Zemlja je ravna i plitka ploča; nema više od tri kontinenta na svijetu; ropstvo je prirodno ljudsko stanje; jedino moguće državno uređenje je monarhijsko itd. Ovu izvanrednu ilustraciju duguje-mo Muhamedu Filipoviću.

<sup>78</sup> Mehmet İpşirli, “Hasan Kâfî el-Akhisarî ve Devlet Düzenine ait Eseri: *Üsûlü’l-hikem fî nizâmî’l-âlem*”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10-11, 1979-80, pp. 239-278. O piscu i djelu vid.: Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, pp. 171-73.

<sup>79</sup> Erika Glassen, “‘Huzur’: Trägheit, Seelenruhe, Soziale Harmonie: Zur Osmanischen Mentalitätsgeschichte”, *Türkische Miscellen: Robert Anhegger Festschrift, Armağanı, Mélanges*, ed. Jean-Louis Bacqué-Grammont (Istanbul: Divit), 1987, pp. 145-66. Izuzetna, a pionirska studija. Sa navedenim konceptom usko je povezan i koncept poznat kao *āsūde ḥāl* – stanje smirenosti, stanje spokoja. O konceptu *āsūde ḥāl* u osmanskoj pravnoj te političkoj misli te praksi više u pripremljenoj monografiji Snježane Buzov o Ebū-s-Su‘ūdu i pravnoj svijesti uopšte kao činiocima u razvoju Osmanskog Carstva u XVI vijeku (supra n. 50).

1962.), čije remek-djelo *Huzûr*, prustovska evokacija osmanske kulture te njenog uništenja te samouništenja u kemalističkoj Turskoj, doživljava ovih dana svoju zakašnjelu slavu pošto je prevedeno na engleski i njemački te brojne druge jezike.<sup>80</sup>

Gorespomenuti niz ideja takođe je bio povezan sa osmanskim konceptom svetosti privatnog prostora. A taj je koncept naslijeđen direktno iz šerijatskog prava koje je razvilo sofisticirano mišljenje o privatnosti i njenoj zaštiti. To je mišljenje izričito nalagalo državi da ne uhodi svoje građane i ne zabada nos u njihovu privatnost.<sup>81</sup> Iz tih koncepata, u Osmanskom Carstvu se razvila situacija u kojoj je bilo važnije gdje je šta rečeno, nego šta je, zapravo, rečeno. Glava bi letjela za na javnom mjestu izrečenu izjavu, no sasvim dopustivo je bilo izreći istu izjavu u privatnom prostoru. Posebno u okviru privatnih okupljanja, salonâ (*mecâlis*). I čovjek bi bio savršeno siguran za sve što bi izgovorio i učinio u takvom prostoru, ako izuzmemo krvne delikte i teška zločinstva.<sup>82</sup>

Zahvaljujući tome, u djelima posvećenim etikeciji i bon-tonu *mecâlisa* čitamo zapanjujuće detaljne klasifikacije šta se smatralo javnim prostorom, a šta se smatralo privatnim. Najvažniji uzorak takve taksonomije i/ili analize nalazimo u erudita i polihistora Muştafâ `Âlîja (u. 1008/1600.).<sup>83</sup> Prema tom misliocu, čak i različiti odjeli jedne te iste zgrade pripadali su javnom odnosno privatnom prostoru. Takav je

<sup>80</sup> Tanpinarov *Huzûr* najzad je postao čuven u svijetu zahvaljujući prostoj činjenici da je nobelovac Orhan Pamuk u svojoj memoarističkoj knjizi *İstanbul* proglasio Tanpinara i velikog neoklasičnog pjesnika Yahyâ Kemâl Beyatlija svojim pretходnicima i uzorima. I pored najbolje volje nismo u stanju da pronađemo navedenu paralelu u samim opusima navedenih pisaca. I dok su Beyatli i Tanpinar živjeli u obje kulture, kasnoosmanskoj i kemalističkoj, i fizički i duhovno, dotle je osmanska kultura u Pamukovim djelima ništa više nego napadni orijentalistički parfem.

<sup>81</sup> Eli Alshech, “‘Do Not Enter Houses Other Than Your Own’: The Evolution of the Notion of a Private Domestic Sphere in Early Sunnī Islamic Thought”, *Islamic Law and Society*, 11, 2004, pp. 291-332; idem, “Out of Sight and Therefore Out of Mind: Early Sunnī Islamic Modesty Regulations and the Creation of Spheres of Privacy”, *Journal of Near Eastern Studies*, 66, 2007, pp. 267-90. Za analizu koncepata privatnosti u kontekstu Velike Sirije u XVIII vijeku vid.: Abraham Marcus, “Privacy in Eighteenth-Century Aleppo: the Limits of Cultural Ideals”, *International Journal of Middle East Studies*, 18, 1986, pp. 165-183. Za osmanski Balkan, s posebnim naglaskom na balkanske pravoslavce, vid.: Aleksandar Fotić, “Između zakona i njegove primene”, *Privatni život u srpskim zemljama u osvjet modernog doba*, pp. 27-71.

<sup>82</sup> Detaljna dokumentacija i analize u vezi s ovim pitanjem nalaze se u već pomenutoj monografiji Ahmeda i Filipovića koja je u štampi.

<sup>83</sup> Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in Ottoman Empire: The Historian Mustafa `Âli (1541-1600)*.

bio slučaj sa džamijama. Biblioteke, naprimjer te što je veoma važno, smatrane su privatnim prostorom. Jasno je, kada se malo duže zadržimo nad ovom sofisticiranom klasifikacijom, kako su osmanski intelektualci nastojali da što je moguće više povećaju vrste privatnog prostora u želji da sebi osiguraju sigurna nebesa za misli i čine.<sup>84</sup>

Ahmed-beg od Beograda i Kumodraža bio je osoba koja je usvojila *Weltanschauung* filozofâ, najvjerojatnije pomiješan sa višim, tj. intelektualnim, sufizmom-islamskim misticizmom.<sup>85</sup> Filozofija koju je Ahmed-beg slijedio, volio i poštovao bila je ona koju su Osmanlije najviše proučavali i primjenjivali u životu: farabijevsko-avicenski neoplatonizam sa izvjesnim elementima aristotelijanizma te epikurejske škole (*'ilm-i hikmet*).<sup>86</sup> Takva filozofija bila je ne samo stvar neslužbenih filozofskih

<sup>84</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, *Mevâ'idü'n-nefâ'is fî kavâ'idü'l-mecâlis*, facsimile ed. M. Cavid Baysun (Istanbul: Osman Yalçın Matbaası), 1956., pp. 210-11; *Gelibolulu Mustafa Âli ve Mevâ'idü'n-nefâ'is fî-kavâ'idü'l-mecâlis*, ed. Mehmet Şeker (Ankara: Türk Tarih Kurumu), 1997., p. 375 (čitavo izdanje inače vrvi greškama u transliteraciji, posebno kada su u pitanju arapske i perzijske fraze i izrazi, te se može koristiti samo paralelno sa Baysunovim faksimil-izdanjem). S druge strane, citirano mjesto je prevedeno na engleski jezik sa tzv. "sistemskim nerazumijevanjem sintakse i sistemskim greškama u vokabularu" (izraz Šakira Sikirića, utemeljitelj orijentalistike na Filozofskom fakultetu u Sarajevu). Douglas S. Brookes, *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century: Mustafa Âli's Mevâ'idü'n-Nefâ'is fî Kavâ'idü'l-Mecâlis – Tables of Delicacies Concerning the Rules of Social Gatherings* (Cambridge: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University), 2003, pp. 142-43. U već pominjanoj monografiji u štampi Ahmeda i Filipovića, mjestu će biti posvećena dužna pažnja. Biće pokazano kako je ono bez presedana u intelektualnoj i kulturnoj historiji ne samo Osmanskog Carstva, nego takođe i posvemašnjeg post-Ibn Haldūnovskog islamskog svijeta.

<sup>85</sup> O susretu i/ili spoju vjere, misticizma i filozofije u djelu Ibn 'Arabija koji je, uz Rūmīja, bio najvažniji mistički autoritet osmanske kulture vid.: Franz Rosenthal, "Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism"", *Oriens*, 31, 1988, pp. 1-35. O istoj dimenziji djela Yahyā as-Suhrawardīja (pogubljen 587/1191 te zato poznat kao *al-maqtūl*, da bi se razlikovao od trojice ostalih poznatih as-Suhrawardījâ) vid.: Fritz Meier, "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik", *Oriens*, 20, 1967, pp. 60-106, na p. 104.

<sup>86</sup> O mjestu filozofije poznate kod Osmanlija kao *'ilm-i hikmet* vid.: Nev'ī Efendi, *İlimlerin Özü. Netâ'iyic el-Fünûn*, ed. Ömer Tolgay (İstanbul: İnsan Yayınları), 1995, pp. 123-27 (pregled historije filozofije, sa naglaskom na tome da u filozofiji nema ništa antiislamsko), 133-40 (sistematski pregled filozofskih disciplina i učenjâ, sa naglaskom na tvrdnji da su spekulativno-teološka i filozofska gnoseologija i ontologija u saglasnosti). Nev'ī Efendī (u. 1007/1598-99) je bio jedan od najznačajnijih učenjaka svoga doba te sultanski i prinčevski obrazovni tutor. Navedeno djelo je kratki enciklopedijski pregled dvanaest osnovnih nauka osmanske kulture (historija, filozofija, matematička astronomija, spekulativna teologija, pravna metodologija, nauka o razlikama u mišljenjima *imamâ* – predvodnikâ pravnih škola, komentar Kur'ana, *tasavvuf* – islamski misticizam, *onirokritika* – nauka o tumačenju

interesovanja učenih ljudi, nego je bila ugrađena u sami temelj islamske spekulativne teologije (*kelām*) kakva je predavana u medresama. Znameniti kompendijum te spekulativne teologije *al-Mawāqif* velikog šafijskog učenjaka ‘Aḏudu d-dīna al-Īḡīja (u. 1356.) predavan je u balkanskim medresama još sredinom XX vijeka. A to je kompendij u kome samo jedno poglavlje jeste posvećeno izravno teološkim problemima (*ilāhiyyāt*), dok ostala poglavlja tretiraju eminentno filozofske probleme u neoplatonističko-aristotelovskom vidu.<sup>87</sup> Monumentalni komentar Kur’ana *Miftāḥu l-ḡaib* polihistora Faḥru d-dīna ar-Rāzīja (u. 606/1210.) koji je pripadao šafi’ijskoj pravnoj te aš’arījskoj spekulativno-teološkoj školi bio je na velikoj cijeni kod Osmanlija,<sup>88</sup> a to je komentar u kome je došlo do potpunog uzidičavanja avicenskog neoplatonizma u zgradu spekulativne teologije. Nije ni čudo da je tako pametan i tako prema helenističkoj filozofiji neraspoložen čovjek kao Ibn Taimiyya sarkastično primijetio povodom ar-Rāzījevog komentara Kur’ana: “Ar-Rāzījev je komentar Kur’ana u kome ima svega, ali nema ni Kur’ana ni komentara Kur’ana”.<sup>89</sup> No, mnogi zastupnici aristotelizovanog farabijevsko-avicenskog neoplatonizma (*meṣṣā’iyyīn*, tj. peripatetičari) bili su ujedno

---

snovâ, medicina, poljodjelstvo, astrologija, nauka o vidovnjaštvu), a filozofija je jedna od njih. O problemu odnosa islama i filozofije kako su ga vidjeli ljudi podjednako zainteresovani i za vjeru i za filozofiju vid.: Gerhard Endreß, “The Defence of Reason: the Plea for Philosophy in the Religious Community”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-islamischen Wissenschaften*, 6, 1990, pp. 1-49.

<sup>87</sup> O eminentno filozofskoj dimenziji al-Īḡījeva djela, čak i onda kada autor kritikuje filozofe *sensu stricto*, tj. *falāsifa*, postoji monumentalna monografija: Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des ‘Aḏudaddīn al-Īcī, Übersetzung und Kommentar des 1. Buches seiner Mawāqif* (Wiesbaden: Steiner), 1966, još uvijek najveće djelo o historiji ideja u islamskoj spekulativnoj teologiji, a i šire u islamskoj civilizaciji. O filozofskoj dimenziji islamske spekulativne teologije i intelektualnog sufizma vid.: idem, *The Flowering of Muslim Theology*, trans. Jane Marie Todd (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 2006, pp. 79-115, 153-90. O mu’tazilitskom atomizmu kao polaznoj tački mističke psihologije Bahā’-i Walada, poznatijeg po tome što je bio otac Mawlānā Rūmīja, vid.: Fritz Meier, *Bahā’-i Walad: Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik*, Acta Iranica (Leiden: Brill), 1989, pp. 436-39 et passim. Očito je da su se ideje iz ranoislamskog te klasičnog perioda koristile preformulisane u srednjovjekovnom i novovjekovnom razdoblju. Isto tako, očito je da filozofija *sensu stricto*, spekulativna teologija i intelektualni sufizam utiču jedni na druge, te će u budućoj analizi misli jednog spekulativnog teologa osmanskog razdoblja, naprimjer, biti nužno uzeti u obzir ne samo spekulativno-teološku tradiciju, nego i filozofsku te intelektualno-sufijsku.

<sup>88</sup> Shahab Ahmed and Nenad Filipovic, “The Sultan’s Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial *Medreses* Prescribed in a *Fermān* of Qānūnī I Süleymān, Dated 973 (1565)”, pp. 209-10.

<sup>89</sup> Na podatku zahvaljujemo prof. Ḥusainu Mudarrisīju Ṭabāṭabā’īju sa Univerziteta u Princetonu.

i sljedbenici filozofije tzv. “prosvjetljenosti s Istoka” (*īṣrāqīyyīn*).<sup>90</sup> Do XV vijeka u istočnoj turko-perzijskoj kulturnoj sferi (Iran, Centralna Azija, Krim, Osmansko Carstvo) avicenizam biva potpuno uklopljen u nastavu teologije po medresama, a postaje i glavna filozofija obrazovanih elita, uz izvjesnu dozu Suhrawardījevog iluminacionizma te Ibn ‘Arabījevog intelektualnog sufizma.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> Kātib Çelebī, *Cihān-nümā*, Wien, Nationalbibliothek, Codices Mixti № 389, fols. 86a-b (autor pominje *meṣṣā’īler* i *īṣrāqīler* kao dvije osnovne filozofske škole; na ovo mjesto ukazao nam je, još 1994. godine, pažnju Andreas Tietze, emeritus Univerziteta u Beču i član Austrijske akademije nauka). O podjeli na *meṣṣā’īyān*, odnosno *meṣṣā’īn*, s jedne strane i na *īṣrāqīyyūn* s druge strane, govori Nev’ī Efendi, *İlimlerin Özü. Netâyic el-Fünûn*, pp. 125-26. O iluminacionizmu, tj. filozofiji “prosvjetljenja sa Istoka”, njenom utemeljitelju as-Suhrawardīju te recepciji te filozofije u Osmanskom Carstvu vid.: Hellmut Ritter, “Philologika IX: Die vier Suhrawardīs. Ihre Werke in Stambuler Handschriften”, *Der Islam*, 24, 1937, pp. 270-86. O filozofiji “prosvjetljenja sa Istoka” koja se sastala sa helenistički inspirisanom filozofijom u duhovnom svijetu i djelu Kātib Çelebija vid.: Gottfried Hagen, *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit. Entstehung und Gedankenwelt von Kātib Çelebis Ğihānnümā*, pp. 45, 144, 275, 376-77 et passim. No, naše se tumačenje bitno razlikuje od Hagenovog uskotekstualnog pristupa koji ideje prepoznaje samo kada su puni navodi iz ranijih djela.

<sup>91</sup> Nev’ī Efendi navodi kao temeljne filozofske tekstove u osmanskoj kulturi djela Ibn Sīnāa (Avicenna), Yahyāa as-Suhrawardīja, Naṣīru d-dīn-i Ṭūsīja te njihovih komentatora (Kütüb-i musannefe-i Hikmet: Muhtasarâtdan Hidâyetü'l-Hikme, Esîruddîn Ebherî'nin ki Mevlânâzâde âni şerh itmişdir. Ve İṣârât-i Ebû Alî. Ve mutavvelâtdan Şerh-i İṣârât-ı İmâm Fahr Râzî ve Şerh-i Naṣîr/Tûsî ve Muhâkemât-ı Kutbuiddin Râzî ve Şifâ ve Hikmetü'l-İṣrâk-ı Sühreverdî' dir... - transliteracija izdavačeva). Vid.: Nev’ī Efendi, *İlimlerin Özü. Netâyic el-Fünûn*, p. 133.

Uticaj al-Fārābījeve i Ṭūsījeve političke filozofije je očit u djelu osmanskog hroničara Ṭursun Bega (iza 830/1426-27 – iza 898/1492-93). Vid.: Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, ed. A. Mertol Tulum (İstanbul: Baha Matbaası), 1977, pp. 10-30, gdje Ṭursun Beg daje traktat iz političke filozofije te etike kao uvodno poglavlje svoje hronike. Ṭursun Beg naziva Naṣīru d-dīn-i Ṭūsīja “predvodnikom islamskih filozofa” (“Niteki re’îs-i hukemâ’-i Islâmiyyûn Hâce Naṣîru’d-dîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî* (potcrtao A. M. Tulum, op. N. F.) adlu kitâbında takrîr itmiştür ki, nefis-i insânînin uç kuvveti vardur birbirine mütebâyin ki, ol kuvvetler i’tibâriyle insân masdar-ı ef’âl-i muhtelif ve mazhar-ı âsâr-u mütebâyin olur, müşâreket-i irâdet ile...”), idem, *op. cit.*, p. 16. Kao što je opštepoznato, Naṣīru d-dīn-i Ṭūsījeva politička filozofija te etička misao gradile su na temeljima al-Fārābījevog djela. O Tursun Begu vid.: Halil İnalçık, “Tursun Beg, Historian of Mehmed the Conqueror’s Time”, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press), 1993, pp. 417-31. O važnosti al-Fārābījeve političke filozofije i etike za političku filozofiju i etiku kako su bile njegovane na dvorovima srednjovjekovnih islamizovanih turskih dinastija te među srednjovjekovnom islamizovanim elitom srednjeazijskog turskog porijekla vid.: Halil İnalçık, “Turkish and Iranian Political Theories and Traditions in *Kutadgu Bilig*”, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society*, pp. 1-18, na p. 2.



Iako se godinama u takozvanom “velikom Svijetu”, prostoru magično te zavodljivo zvučućih “zapadnih referenci”,<sup>92</sup> smatralo da je filozofija odumrla u islamskom svijetu do XIV vijeka te se čak nije ni spekuliralo o tome jesu li Osmanlije imali filozofiju, sarajevska orijentalistika je odavno ukazala da to nije tačno. Tu se prvenstveno misli na istraživanja Amira Ljubovića<sup>93</sup> i Ismeta Kasumovića.<sup>94</sup> Ovi su istraživači dokazali interdisciplinarnim filološko-orijentalističkim, historijsko-filozofskim i kulturno-historijskim metodom da je filozofija bila dio duhovnog života i stvaranja i u osmanskoj Bosni i u Osmanskom Carstvu uopšte, kao i u cjelokupnoj islamskoj ekumeni u razdoblju 1258-1800. To predstavlja jedno od u svjetskim razmjerama najznačajnijih dostignuća i sarajevske orijentalistike uopšte i naučnog rada u Orijentalnom institutu posebno. Tek odnedavno svjetska nauka dolazi do istih zaključaka koje su Ljubović i Kasumović formulisali prije više od dvadeset godina. Naime, uočeno je da je filozofija kontinuirano prisutna i iza 1198. i iza 1258., odnosno iza Ibn Rušdove smrti te iza pada Bagdada u ruke Mongolâ, i to osobito u tursko-perzijskom dijelu islamske ekumene. Prema tome, filozof Mullâ Şadrâ-yi Şîrâzî (u. 1050/1640-41.) nije bio izuzetak koji potvrđuje pravilo. I ta najnovija istraživanja (posebno Endreß, Wisnowsky, El-Rouayheb), čiji rezultati samo potvrđuju ono što su Ljubović i Kasumović davno utvrdili, jasno pokazuju da je u svjetskoj nauci nužna drastična promjena evaluacije uloge filozofije u islamskoj civilizaciji iza XIII vijeka.

U tom smislu, historija osmanske filozofije je polje budućih istraživanja koje neizmjereno obećava<sup>95</sup>. Međutim, ta istraživanja moraju

<sup>92</sup> Odavno se u sarajevskoj publicistici primjećuje adoracija tzv. “zapadnih referenci”. Ako je nešto, naprimjer, objavljeno u opskurnim francuskim ili njemačkim časopisima, toliko bitnim da ih ne možete naći ni u ogromnim bibliotekama najbogatijih svjetskih privatnih univerziteta, onda je to svake hvale vrijedna “zapadna referenca”, a ako je nešto objavljeno u *Glasniku Zemaljskog muzeja* ili *Prilozima za orijentalnu filologiju*, onda je to za lokalne publiciste i širitelje liberalne misli jad i bijeda iz kikićevske provincije u pozadini. Naravno, istina je nešto sasvim drugo. I *Glasnik Zemaljskog muzeja* i *Prilozi za orijentalnu filologiju* nalaze se u svim svjetski relevantnim, a ne samo “zapadno referentnim” bibliotekama jer su to, naprosto, vodeći svjetski časopisi, pa su i radovi u njima ne samo “zapadno referentni” nego i odista svjetski relevantni.

<sup>93</sup> Amir Ljubović, *The Works in Logic by Bosniac Authors in Arabic* (Leiden: Brill), 2008. Radi se o proširenom izdanju Ljubovićeve monografije objavljene u Sarajevu na bosanskom jeziku 1996. godine.

<sup>94</sup> Ismet Kasumović, *Ali Dede Bošnjak i njegova filozofijsko sufijska misao* (Sarajevo: El-Kalem), 1994.

<sup>95</sup> Izvanrednu sliku značaja novih saznanja daje Khaled El-Rouayheb, “The Myth of the ‘Triumph of Fanaticism’ in the Seventeenth-Century Ottoman Empire”, *Die*

biti interdisciplinarna i kulturno-historijska, na tragu metoda ocrtanog u raspravama Ljubovića i Kasumovića. Da bi se pravilno protumačilo mjesto filozofije u osmanskoj kulturi te njen udio u zgradi osmanskog mentaliteta mora se ići dalje od pukog, ali i neizbježnog, pobrojavanja citata iz klasičnih filozofskih djela te izlistavanja komentara i traktata u vezi s njima, što je, na žalost, i danas prevladavajući običaj u tzv. “svjetskoj te zapadno referentnoj” nauci, uz izuzetke kao što je Khaled El-Rouayheb. Potpuniju sliku o tome šta je filozofija značila jednom obrazovanom osmanskim pripadniku elite moramo tražiti i u enciklopedijskim pregledima, rječnicima, poeziji itd.<sup>96</sup> Tako je, naprimjer,

---

*Welt des Islams*, 48, 2008, pp. 196-221. Takođe vid.: idem, “Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, 38, 2006, pp. 263-81. Predstojeće izdanje velikog rukopisnog kataloga biblioteke Bajezida II (vl. 886/1481-918/1512) sastavljenog na arapskom jeziku oko 1500. godine za potrebe Saraja, a koji se čuva kao autograf-*unicum* u biblioteci Mađarske akademije nauka, te na kome rade Gülrü Necipoğlu-Kafadar (Harvard University), Cornell H. Fleischer (Chicago University) i saradnici, unijeće dodatnu svjetlost u problematiku. Dobrotom gđe Necipoğlu-Kafadar, imali smo priliku da pregledamo dijelove mikrofilma budimpeštanskog rukopisa koji se odnose na filozofiju, spekulativnu teologiju, sufizam, arapsku i perzijsku lijepu književnost i možemo već sada reći da taj materijal ukazuje na nužnost radikalne promjene ustaljenih tvrdnji o mjestu filozofije u osmanskoj kulturi, ali i uopšte u islamskoj kulturi iza 1258. godine.

<sup>96</sup> Vid. tretman filozofije u Nev’î Efendi, *İlimlerin Özü. Netâyic el-Fünûn*, pp. 122-27, 133-40 (supra n. 86). O komplikovanom, ali neporecivom, odnosu poezije, filozofije i intelektualnog sufizma vid.: Ali Emre Özyıldırım, “Nedîm’in Meşhur Beytine Vakanüvis Esad Efendi’nin Şerhi”, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 15/1, 2002, pp. 139-43; idem, “Sebk-i Hindî’nin Türk Edebiyatındaki Seyri üzerine Notlar”, *Sözde ve Anlamda Farklılaşma. Sebk-i Hindî*, ed. Hatice Aynur et al., Eski Türk Edebiyat Çalışmaları, 1 (Istanbul: Turkuaz), 2006, pp. 142-53. Kao izuzetan primjer filozofsko-tasavvufskog tumačenja jednog čuvenog uzorka Yünus Emreove ekstatičko-apsurdističke poezije (*şatḥiyyât*) vid. isto toliko čuvenu poslanicu Niyâzî-yi Mişrîja (u. 1105/1693-94): Istanbul, Süleymaniyye Kütüphanesi, Ms. Pertev Paşa, № 620, fols. 18a-28a. O osmanskoj ekstatičko-apsurdističkoj poeziji (*şatḥiyyât*) vid.: Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 3. izd. (İstanbul: Elif Kitabevi), 2006, pp. 125-28 et passim. Vidi takođe: Fejzulah Hadžibajrić, “Risala Şejh-Mustafe Gaibije”, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* IV, pp. 95-101, izuzetno važan rad o *şatḥiyyât* poslanicama šejha Ğā’ibîja koji je djelovao u drugoj polovini XVII vijeka, a čije se turbe nalazi u Staroj Gradiški. Rukopisi ovih poslanica bili su prepisivani širom Osmanskog Carstva. Mi smo otkrili njihove prepise i u Garret-Yahuda zbirci Univerzitetske biblioteke u Princetonu, a Snježana Buzov je otkrila jedan izvanredno prepisan niz u međzmu sarajevskog pjesnika Mejlîja nastaloj u drugoj polovini XVIII vijeka, a koja se čuva u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu. O kategoriji ekstatičko-apsurdističkih izjava u tasavvufu vid.: Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany:

u osmanskoj kulturi smatrano, na temelju ne manjeg autoriteta nego Mawlānā Rūmī, da su filozofi u svim pitanjima šerijatskog prava te pravovjerja bili u skladu sa šerijatskim pravnicima (*Mevlānā 'nun didüği hukemâ ehl-i şer'e cemî'-i umûr-i şer'iyye-i i'tikâdiyyede muvâfakat itmîşlerdir* – transliteracija izdavačeva, op. N. F.).<sup>97</sup> Ovdje je veoma važno istaći da je filozofiji davana šerijatska legitimacija putem riječi, uz Ibn 'Arabīja, najautoritativnijeg sufijuskog mislioca za osmansku kulturu te osmansku duhovnost, te je tako pitanje (ne)pravovjernosti filozofije bilo skinuto s dnevnog reda sve do redukcionističke misli kako modernistâ, tako i fundamentalistâ u savremenom periodu.<sup>98</sup> Tu se jasno vidi isprepletenost filozofije, spekulativne teologije, intelektualnog sufizma i lijepe književnosti te jurisprudencije na tragu poznate sinteze u misli Abū Hāmid al-Ġazzālīja (u. 505/1111-12.). Uzevši to u obzir, postaje jasno koliko je neopravdana fraza koju i danas srećemo u sekundarnoj i tercijarnoj literaturi, kako u nas, tako i u velikom Svijetu "zapadno referentnih" djelâ, da je Abū Hāmid al-Ġazzālī zadao *coup de grâce* u islamskoj civilizaciji već poluumorenoj filozofiji.

Komentari al-Ġazzālījevog čuvenog spisa *Nesuvistost filozofâ*, u kojima su se osmanski učenjaci nerijetko razilazili sa al-Ġazzālījem, nastajali su od sredine XV do sredine XVIII vijeka, ukoliko je suditi

---

State University of New York Press), 1985. Ne tako davno je ukazano da se u djelu na perzijskom jeziku *Dželalovsko ćudoređe*, odnosno *Ahlâq-i Ġalālī* filozofa i spekulativnog teologa Dawwānīja (u. 908/1502), sastavljenom u farabijevsko-tusijevskom duhu, Hāfiz-i Šīrāzī citira kao autoritet, pored Kur'ana, Platona i Aristotela. Erika Glassen, "The Reception of Hāfiz: The Textual Transmission in the Historical Perspective", pp. 48-49. Dawwānījeva misao je bila izuzetno važna za razvoj osmanskog duhovnog života već iza 1480. godine. Tema zaslužuje detaljnu obradu. I ta činjenica opet govori o značajnom mjestu filozofije u osmanskoj kulturi.

<sup>97</sup> Idem, *op. cit.*, p. 127.

<sup>98</sup> Izuzetno je značajan fenomen odnosa arapske i modernističke i fundamentalističke misli u modernom i savremenom razdoblju prema klasičnoj islamskoj filozofiji. Inspirisani nacionalizmom te jednom redukcionistički zdravorazumskom i legalističkom interpretacijom duha, ti su misaoni i ideološki tokovi u filozofiji vidjeli pretežno metafizičkog helensko-iranskog uljeza koji je zamutio jasni arapski um. Jedina razlika je u tome što su modernisti u mu'tazilitima i Ibn Rušdu vidjeli uzorke izvornog arapskog racionalizma, neiskvarenog helenskičko-iranskog metafizikom i teozofijom, za razliku od većine ostalih pripadnika škole falāsifa i intelektualnog sufizma. Taj bi navodni izvorni arapski racionalizam mu'tazilita te Ibn Rušda, da mu je bilo dopušteno da se nastavi, stvorio renesansu prije renesanse, a što je stara tema arapskog nacionalizma i islamskog modernizma, posuđena od Renana i Le Bona. S druge strane, fundamentalisti neće ni Ibn Sīnā ni Ibn Rušda, ni mu'tazilite ni Ibn 'Arabīja, pa čak ni Abū Hānīfu niti Mātūrīdīja.

samo prema sačuvanim rukopisima.<sup>99</sup> Pored toga, neki osmanski intelektualci, formirani u duhu gazalijevske sinteze spekulativne teologije, filozofije i intelektualnog sufizma, jurisprudencije i studijâ lijepih književnosti, izlagali su krajnje originalne filozofske postavke. One su se razilazile i sa tradicijom klasičnog aristotelizovanog neoplatonizma islamske filozofije *sensu stricto*. Dakle, ljudi nisu samo ponavljali i/ili prepisivali stare ideje, nego su stvarali i nove. Tako su polihistor Ibn-i Kemāl (u. 940/1534.)<sup>100</sup> i mnogoznani arapsko-osmanski mistik-intelektualac ‘Abdu l-Ġanī an-Nābulūsī (1050/1641-1143/1731)<sup>101</sup> iznijeli nesvakidašnja stanovišta u vezi sa jednim drevnim filozofskim problemom: pitanjem odnosa između nedjeljivog te nepromjenljivog *ego* i djeljivog te promjenljivog tijela. Ibn-i Kemāl odbija ideju da je *ego* jedna apstraktna realnost iznad tijela. Gradeći na Ibn-i Kemālovoj misli koju je neizmjereno poštovao i komentarišući je, an-Nābulūsī smatra da sebstvo nije isključivi vlasnik svijesti. Samosvijest se odnosi na one trenutke tokom kojih je svijest zabavljena sebstvom samim. Dalje, *ego* se ne može svoditi na razum. Nedavno je primijećeno da ove ideje uveliko podsjećaju na Heideggerovu i Gadamerovu fenomenološku

<sup>99</sup>Ibn-i Kemāl, *Tehafüt Haşiyesi*. Tür. çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları), 1987; Ahmet Arslan, *Hâşiye ‘ala’l-Tehafüt Tahlili* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları), 1987; Abdurrahim Güzel, *Karabağî ve Tehâfütü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları), 1991, posebno na pp. 1-14.

<sup>100</sup>O tom najvećem osmanskom hroničaru i eruditi koji je, pored svoje monumentalne desetotomne hronike osmanske dinastije *Tevârîx-i Âl-i ‘Osmân*, napisao oko dvije stotine i pedeset rasprava na razne teme vid.: Dušanka Bojanić, “Dve godine istorije Bosanskog krajišta (1479. i 1480.) – prema Ibn Kemalu”, *Prilozi za orijentalnu filologiju* XIV-XV/1964-65 (1969.), pp. 33-50, posebno na pp. 33-35. Za najpouzdaniji bibliografski pregled spisâ ovog polihistora vid.: Nihâl Atsız [Çiftçiöğlü], “Kemalpaşa-oğlu’nun Eserleri”, *Şarkiyât Mecmuası*, 6, 1966, pp. 71-112, i 7, 1972, pp. 83-135.

<sup>101</sup>Barbara Rosenow von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh ‘Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731)*, rukopis doktorske disertacije, University of California, Berkeley, 1997. Posebna vrijednost ove, nažalost neobjavljene, temeljne studije je u tome da je gđa Rosenow von Schlegell pokazala da je ‘Abdu l-Ġanī an-Nābulūsī širio svoje učenje kao *muşannif* – pisac, a ne kao standardni šejh – usmeni učitelj, odnosno odgojitelj primjerom (*şaihu t-tarbiyya*). Time je ‘Abdu l-Ġanī an-Nābulūsī označio povratak na izvornu ranoislamsku sufijsku poziciju koja je šejha vidjela kao predavača i/ili pisca (*şaihu t-ta’līm*). Ta se pozicija izgubila do IV/X vijeka, i to posebno zaslugom horosanskih mistikâ. Fritz Meier, “Hurāsān und das Ende der klassischen Sūfik”, *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, 1-2:1, ed. Erika Glassen & Gudrun Schubert, Beirut Texts and Studies, 53 a-c (Stuttgart: In Kommission bei Franz Steiner Verlag), 1992, pp. 131-56.

kritiku kartezijanstva.<sup>102</sup> Možemo zaključiti, dakle, da je islamska filozofija različitih pravaca bila živa intelektualna djelatnost u Osmanskom Carstvu, te da je predstavljala dio kulturnih ideala te zgrade mentaliteta osmanskih elita u razdoblju od sredine XV vijeka pa do 1839. godine. Ona je bila dio njihovog intelektualnog života i privatne komunikacije, i kao takva bila je smatrana djelatnošću za odabrane, primjerena istima, ali koruptivna po puk koji nema dovoljno ni znanja ni zvanja ni uma da izađe na kraj sa njom.

Da se vratimo beogradskom heretiku Ahmed-begu od Kumodraža, on je bio dovoljno pametan da svoje heterodoksne poglede ograniči na privatni prostor. Ali, ipak, bio je to jedan "slobodoumnik" (ili, možda, istinski slobodoumnik<sup>103</sup> u smislu njemačkog izraza *Freidenker* što ga je još Goldziher koristio za neke islamske mislioce, a koji je preveden na engleski jezik kao *freethinker*). Detaljno proučavajući suđenja dvojici osmanskih heretika (1601., 1665.),<sup>104</sup> Shahab Ahmed i potpisnik ovoga rada analiziraju sudbine ljudi u Osmanskom Carstvu XVII vijeka koji su imali heterodoksne poglede filozofskog porijekla. Njihov osnovni grijeh nisu bili sami pogledi, nego činjenica da su prekršili kulturnu normu, prešavši iz privatnog prostora u javni. Oni su svoje poglede javno propovijedali i učenom i neukom. Onog trena kada su ti ljudi izgubili sakrosanktnu zaštitu zidova *mecāliša* kao privatnog pro-

<sup>102</sup> Samer Akkach, *‘Abd al-Ghani al-Nabulusi. Islam and the Enlightenment*, Makers of the Muslim World, ed. Patricia Crone (Oxford: Oneworld), 2007, pp. 97-103, sa referencama o svim relevantnim rukopisima kako Ibn-i Kemālovog djela, tako i an-Nābulūsījevog komentara tog djela. Vidi i: Nev’ī Efendi, *İlimlerin Özü. Netâyic el-Fünûn*, pp. 137-38 (*mes’ele fi nefsi-l-insān*), nepoznato Akkachu, gdje su kratko izneseni različiti stavovi Abū Hāmid al-Ġazzālīja, Faḥru d-dīn ar-Rāzīja, al-Ġḡīja, i Ibn-i Kemāla o tom pitanju. I Nev’ī Efendī zaključuje, s poštovanjem, da je Ibn-i Kemālovo mišljenje drugačije od većine autoritetā. Ono što je veoma važno u kulturnohistorijskom smislu jeste činjenica da su svi navedeni autori bili zapravo spekulativni teolozi. To jasno pokazuje koliko su filozofija i spekulativna teologija prožele jedna drugu u islamskom srednjovjekovlju i novovjekovlju.

<sup>103</sup> O konceptu islamskog *slobodoumlja*, odnosno *slobodne misli* vid.: Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought* (Leiden: Brill), 1999. Up.: Josef van Ess, "Skepticism in Islamic Religious Thought", p. o. iz *al-Abhāth*, 21, Beirut, 1968, gdje je temeljna teza koju zastupa Sarah Stroumsa oborena i prije nego se pojavila. U pomenutoj monografiji u štampi, Ahmed i Filipović razmatraju (ne)primjenljivost koncepta *slobodoumlja*, odnosno *slobodne misli* u islamskoj intelektualnoj i kulturnoj historiji.

<sup>104</sup> To je učinjeno u referatima koje su autori podnijeli na dva naučna skupa 2008. godine (Institute for Advanced Study, Princeton; Orijentalni institut, Sarajevo), a koji predstavljaju osnovu knjige koja treba uskoro da se pojavi u izdanju Harvard University Press.

stora, postali su opasnost za javni red te za ovosvjetski poredak. Zato su i bili pogubljeni. S druge strane, naša istraživanja su pokazala da se od Avicene do Tanzīmāta (1839.) protezala neprekinuta nit filozofskog "slobodoumlja" (*Freidenkereī*).

Ali kako je Ahmed-begovo farabijevsko-avicensko "slobodoumlje" moglo zvučati lady Mary Wortley Montagu? Da li joj se dopadalo? I ako joj se dopadalo, zašto joj se dopadalo? Lady Mary je bila ćerka liberalne whigovske porodice. Ta je žena bila i gorljivi pristalica deizma,<sup>105</sup> jednog vjerskog i filozofskog koncepta koji je bio veoma popularan među whigovcima njenog doba, ali ne samo među njima, nego i šire, bilo u Engleskoj, bilo u Evropi.<sup>106</sup> Deisti su smatrali da je Bog u Času stvaranja podario Svijetu samoodržavajuću i samodjelujuću silu. Učinivši to, Bog je prepustio Svijet djelanju tih sila kao sekundarnog uzroka i/ili pokretača. Deisti su odbacivali svaku pretpostavljenu imanentnu vrednotu vjerskih obreda i bili su ljuti neprijatelji organizovane religije. Oni su u njoj vidjeli ništa drugo nego oruđe ovozemaljske vlasti u rukama vjerske hijerarhije. Organizovana religija je, prema deistima, služila vjerskim hijerarhijama da izazivaju ratove da bi se okoristili istim.<sup>107</sup> Sve u svemu, lady Mary Wortley Montagu i Ahmed-beg od Kumodraža razmišljali su u skladu sa svim sličnim misaonim matricama.

U pismu opatu Contiju, sastavljenom 1. IV 1717. godine, lady Mary je obznanila svoj deizam: "...Znam da Vi podjednako osuđujete šarlatanstvo svih crkava isto onoliko koliko poštujete svete istine, u čemu se oboje slažemo..."<sup>108</sup> U istom pismu, Ahmed-begov odnos prema religiji opisala je na sljedeći način:

...Ali preovladavajuće mišljenje ukoliko tragate za tajnom efendijâ je čisti deizam, ali to se čuva od puka koji je zabavljen hiljadom različitih predstava, prema raznolikim interesima njihovih propovjednika... budući da su oni (tj. efendije, op. N. F.) deisti čije se bezvjerje sastoji u zbijanju šala sa njihovim prorokom...<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Robert Halsband, *The Life of Lady Mary Wortley Montagu*, p. 5; Anita Desai, "Introduction", pp. viii, xxii, xxvi.

<sup>106</sup> Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford: Oxford University Press), 2006, posebno na p. 25, gdje se raspravlja o gorućoj raspravi oko deizma u Engleskoj u godinama 1713-17. O deizmu uopšte vidi dubokouman i prekrasno pisan uvodni esej u: Peter Gay, *Deism: An Anthology* (Princeton: D. Van Nostrand), 1968.

<sup>107</sup> Up. Patricia Crone, "Post-Colonialism in Tenth-Century Islam", pp. 22-28, 32.

<sup>108</sup> Lady Mary Wortley Montagu, *Turkish Embassy Letters*, p. 64, letter № xxviii.

<sup>109</sup> *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, ed. Robert Halsband, 1, pp. 317-18.

U ovom navodu je stav islamskih filozofâ opisan misaonim sredstvima novovjekovnog evropskog deizma. Međutim, opis doktrine islamskih filozofâ je tačan, a specifična tvrdnja o blasfemiji prema Poslaniku Muhammedu kao o temeljnoj herezi sa osmanskog gledišta je u skladu i sa osmanskim izvorima i sa razvojem učenja o blasfemiji Poslanika (osm. *sebb-i resûl* < ar. *sabbu r-rasûl*) u islamskom svijetu iza 1258. godine pa sve do afere Rushdie.<sup>110</sup> Za Osmanlije, poricatelj Božjeg postojanja bio je jednostavno ludak, pošto je Istina Božjeg postojanja bila tako očita i iznad svake sumnje. Zahvaljujući njegovom zdravstvenom stanju, ludak je, još na temelju jednog čuvenog hadisa, oslobođen pravne uračunljivosti, a smatralo se da kao takav nije ni u kom slučaju opasan po društvo.<sup>111</sup> Ali je zato onaj ko se usudio da dovede u pitanje lik i djelo Poslanika Muhammeda bio uzorak hereze. Ovakav razvoj islamske ortodoksije išao je ruku pod ruku sa sve većim akcentom na sakrosanktnost ličnosti i djela Poslanika Muhammeda te na razvoj učenja o nepogrešivosti poslanikâ odnosno prorokâ (‘*işmatu l-anbiyā*’) u islamu uopšte te u hanefijsko-maturidijskom svijetu posebno.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> O *sebb-i resûl* vid.: Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*, 3. bask. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları), 2003, pp. 218-20 et passim. No, Ocakovo vulgarno-durkheimovsko čitanje uloge religije u osmanskome društvu ne ostavlja mjesta za ideje. Ideje su za Ocaka samo sredstva putem kojih disidenti žele provesti svoje društveno-političke namjere. Još o blasfemiji Poslanika u srednjovjekovnom islamu vid.: Patricia Crone, *God’s Rule. Government and Islam, Six Centuries of Medieval Political Thought* (New York: Columbia University Press), 2004, pp. 296-97, 303-04 et passim; Lutz Wiederhold, “Blasphemy against the Prophet Muhammad and his Companions (Sabb Al-Rasûl, Sabb al-Şahābah): The Introduction of the Topic into Şhāfi’ī Legal Literature and its Relevance for Legal Practice under Mamluk Rule”, *Journal of Semitic Studies*, 42/1, 1997, pp. 39-70.

<sup>111</sup> Na ovom upozorenju zahvalni smo dr. Aronu Zysowu i njegovom zapanjujućem poznavanju islamskog prava i teologije, a posebno problema moralne ekonomije Şerijata. Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, rukopis doktorske teze, Harvard University, 1984.

<sup>112</sup> Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, 16 (Stocckholm: Archives d’Etudes Orientales), 1918; Fritz Meier, “Sufik und Kulturzerfall”, *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, 1-2:1, pp. 94-130, na p. 130; idem, “Ein briefwechsel zwischen Şaraf ud-dîn-i Balhî und Mağd ud-dîn-i Bagdādî”, *op. cit.*, pp. 324-69, na pp. 334-35, 336-37, 343-46; idem, “Eine auferstehung Mohammeds bei Suyūti”, *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, 1-2:2, pp. 797-836, (paginacija kontinuirana kroz oba toma); idem, “Die segensprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte”, *op. cit.*, 1-2:2, pp. 837-75; idem, “Zum Vorrang des Glaubens und des guten Denkens vor dem Wahrheitseifer bei den Muslimen”, *op. cit.*, 1-2:2, pp. 876-925, poseb. na pp. 884-889, 925; Shahab Ahmed, “Ibn Taymiyya and the Satanic Verses”, *Studia Islamica*, 87, 1998, pp. 67-124.

Međutim, naša priča se ne završava sa opisom strukturalnih podudarnosti i/ili sličnosti između osmanskih filozofa i evropskih novovjekovnih deista. Zahvaljujući lady Mary Wortley Montagu, možemo više nego opravdano pretpostaviti da su postojali direktni kontakti te intelektualna razmjena između osmanskih filozofa i evropskih novovjekovnih deista. U često navođenom čuvenom francuskom pismu opatu Contiju, objavljenom 1718. godine, lady Mary je napisala o Ahmed-begu od Kumodraža:

...Pokazalo se da ovome efendiji nisu strani pravci koji su rašireni u nas. I ne samo to, nego izgleda da on posjeduje izvjesno znanje o našim vjerskim rasprama, pa čak i o našim piscima. Ja sam bila iznenađena kada sam ga čula kako pita, među drugim stvarima, kako je gospodin Toland...<sup>113</sup>

Moramo priznati da nismo vjerovali ni jednoj-jedinoj riječi ove izjave kada smo je prvi put pročitali prije dobrih petnaest godina. Tada nam se činilo da se tu radi o izvanredno uspjelom spisateljskom triku. Ovakva vrsta narativa neodoljivo je podsjećala na neku vrstu Montesquieuovih *Perzijskih pisama*<sup>114</sup> ili *Pisama turskog uhode*,<sup>115</sup> čuvenih pseudoaskripcijâ odnosno apokrifâ u kojima su govorom Istočnjaka izricane stvari koje su Zapadnjaci željeli sami da iskažu, ali su mislili da je mudrije ako ih preruše na ovakav način. No, istina je sasvim drugačija.

Dr. Toland<sup>116</sup> je bio čuveni anglo-irski radikalni deist i protivklerikalni mislilac čija je knjiga *Nemisteriozno hrišćanstvo (Christianity Not Mysterious, 1696)* razbuktala u Engleskoj poznatu "Deističku Raspru" koja je potrajala do dvadesetih godina XVIII vijeka. Ovaj radikalni deist objavio je, između 1718-20., knjigu naslovljenu *Nazarenus*<sup>117</sup> u kojoj je

<sup>113</sup> *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 1, ed. Robert Halsband, p. 456 (originalni francuski tekst na p. 377).

<sup>114</sup> Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, *Lettres Persanes*, ed. Jean Ehrard and Catherine Volpilhac-Auger (Oxford & Napoli: Voltaire Foundation & Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 2004. Prvi put objavljeno 1721.

<sup>115</sup> Giovanni Paolo Marana, *The Eight Volumes of Letters Writ by a Turkish Spy* (London: H. Rhodes), 1694. O djelu i piscu vid.: William H. McBurney, "The Authorship of the Turkish Spy", *Papers of the Modern Languages Association*, 72/5, Decembar 1957, pp. 915-35.

<sup>116</sup> Justin Champion, *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722* (Manchester: Manchester University Press), 2003.

<sup>117</sup> John Toland, *Nazarenus: or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity. Containing the history of the antient Gospel of Barnabas, and the modern Gospel of the Mahometans, attributed to the same apostle: this last Gospel being now first made known among Christians, Also the original plan of Christianity occasionally explain'd in the history of the Nazarens, wherby diverse controversies about this divine (but highly perverted) institution may be happily terminated ...*, 2nd rev. ed. (London: J. Brotherton, J. Roberts and A. Dodd), 1718.



kritikovao organizovano hrišćanstvo, tj. razne hrišćanske crkve, okoristivši se jevrejskom i islamskom protivhrišćanskom polemičkom literaturom te pseudoaskribiranim apokrifnim *Evandjeljem po Varnavi*<sup>118</sup>, sastavljenim najvjerovatnije među *Morisco* izbjeglicama u Osmanskom Carstvu u XVI vijeku.

Međutim, tek kada smo pročitali odličnu monografiju koju je o pomenutom anglo-irskom radikalnom deistu napisao engleski intelektualni historičar Justin Champion saznali smo za činjenicu da je princ Eugen Savojski bio pokrovitelj dr. Tolanda. U kamarili Eugena Savojskog dr. Toland je našao utočište. Tu je nastala francuska rukopisna verzija *Nazarenusa* koju je zatim posjedovao princ Eugen, pa je kružila kao *samizdat* među njegovim pouzanicima.<sup>119</sup> Uopšte uzevši, najradikalnije ideje u tom razdoblju evropske historije (XVII-XVIII vijek) još uvijek su se širile putem anonimnih te poluanonimnih rukopisa, neke vrste *samizdata* toga doba. Pored toga, princ Eugen Savojski je posjedovao temeljni italijanski rukopis *Evandelja po Varnavi*, sastavljen krajem XVI vijeka u Istanbulu među *Morisco* izbjeglicama iz Španije i Portugalije. Rukopis se danas čuva u Nacionalnoj biblioteci (*Nationalbibliothek*) u Beču, kao dio ostavine Eugena Savojskog.<sup>120</sup> Čuveni habsburški vojskovođa, knez Svetog Rimskog Carstva Njemačke Narodnosti, i potomak najstarije neprekidno vladajuće evropske kneževske kuće (Savoja) koja je bila u dvostrukom vazalskom odnosu sa dvije vodeće evropske katoličke dinastije, Habsburzima kao carevima Svetog Rimskog Carstva Njemačke Narodnosti i Burbonima kao "najhrišćanskijim"<sup>121</sup> kraljevima Francuske i Navarre, bio je zapravo salonski deist i vjerski skeptik.<sup>122</sup>

<sup>118</sup> *Evangile de Barnabé*, (2<sup>nd</sup> edition), ed. Luigi Cirillo and Michel Frémaux (Paris: Beauschesne), 1999. Jedan od vodećih autoriteta za jevrejsko-hrišćansko-islamske uzajamne vjerske i kulturne veze i dodire mogao je još 1978. godine napisati sljedeće: "...jedna tako sumnjiva ličnost kao što je bio John Toland...". To svjedoči o otpornosti izvjesnih protivrepublikanskih i protivslobodarskih pristrasnih pogleda te vrednosnih sudova u naučnoj javnosti gotovo tri stotine godina pošto je *Nazarenus* objavljen. Vid.: John Wansbrough, "Review of *Evangile de Barnabé* by Luigi Cirillo and Michel Frémaux", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41/3, 1978, pp. 591-92.

<sup>119</sup> Justin Champion, *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, pp. 169-70, 237.

<sup>120</sup> *Evangile de Barnabé*, poseb. na p. 13 (n. 9).

<sup>121</sup> Pridjev "najhrišćanskiji" bio je zvanični dio titulature kraljeva Francuske i Navarre već vijekovima.

<sup>122</sup> Prema svjedočenju grofa de Bonnevala, člana Eugenove kamarile koji je, poslije smrti svoga pokrovitelja, bježeći od moćnih neprijatelja, prešao na osmansku stranu i primio islam, njegov prvobitni gospodar i/ili pokrovitelj, tj. princ Eugen Savojski, bio je "indiferentan prema bilo kojoj religiji i učinio bi isto što i de Bonneval

Ljudi koji su pregovarali sa Ahmed-begom od Kumodraža u razdoblju 1708-12. godine bili su visoki oficiri i službenici na habsburškoj Vojnoj Granici i mnogi od njih su zapravo bili miljenici (*mignons*) princa Eugena Savojskog. To postaje jasno kada susretnete ista imena u *Pismovniku* Tımişvarlı ‘Osmān Āge i u kritičkom aparatu monumentalne petotomne biografije Eugena Savojskog iz pera Maxa Braubacha.<sup>123</sup> Princ Eugen je, takođe, češće posjećivao ove krajeve budući da je u novoosvojenim krajevima (Srem, istočna Slavonija) u blizini Beograda stekao veleposjede, kao što je bila latifundija u Belju koja je kasnije bila jedno od omiljenih lovačkih revira i Habsburzima<sup>124</sup> i kasnijoj jugoslovenskoj kraljevskoj kući Karađorđevića i, *last but not least*, maršalu Titu. Dr. Toland, kao član kamarile Savojskog, mogao je putovati sa svojim pokroviteljem i do Srema i istočne Slavonije, te je tako mogao sresti i Ahmed-bega. Dokumentovano je kako je dr. Toland tragao za stručnjacima o islamu od Nizozemske do Beča, među kojima su bili i neki marokanski trgovci. Na isti način je mogao doći u kontakt sa učenicima Ahmed-begom.

Nedostaje nam prostora da analiziramo druge aspekte susreta lady Mary Wortley Montagu sa učenim Ahmed-begom od Beograda i Kumodraža. Opis Ahmed-begove biblioteke te opis njegove strasti za arapsku te perzijsku poeziju svakako zaslužuju posebnu analizu. Podjednako, njegove krajnje cinične i autoironične opaske o braku i društvenom položaju žena u Osmanskom Carstvu morale bi biti potanko analizirane. U najkraćem: prema Ahmed-begu, osnovna svrha pokrivanja žena bila je da pruži izvjesnu zaštitu imena osmanskim<sup>125</sup>

---

da je bio u takvoj situaciji...”. Max Braubach, *Prinz Eugen von Savoyen: eine Biographie*, 5, pp. 340-41. De Bonnevala su Osmanlije uskoro po njegovom dolasku preko Bosne u Istanbul zadužili da reorganizuje artiljeriju Carstva, pa je postao poznat kao Qumbaracı Ahmed Pāşā Bonneval. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 2. ed. (New York: Routledge), 1998, pp. 47-48. Grof de Bonneval je glavni junak jedne manje poznate pripovijetke Ive Andrića koja se po prvi put pojavila u piščevoj posmrtno objavljenoj knjizi *Kuća na osami*.

<sup>123</sup> Max Braubach, *Prinz Eugen von Savoyen: eine Biographie*, 1, p. 255 et passim; ‘Osmān Āgā, *Zwischen Paschas und Generälen: Bericht des ‘Osmān Āgā aus Temeschwar über die Höhepunkte seines Wirkens als Diwansdolmetscher und Diplomat*, p. 65.

<sup>124</sup> Kako je Eugen Savojski umro bez direktnih potomaka, njegova ogromna nepokretna i pokretna ostavina pripala je, gotovo bez izuzetka, Dvorskoj komori u Beču, pa je tako i latifundija u Belju postala posjedom Dvorske komore.

<sup>125</sup> Pod osmanskim ovdje se ne misli nužno na muslimane, jer su se i nemuslimanke, osobito po gradovima, pokrivale. U Bosni su se katolkinje pokrivale još u prvoj polovini XIX vijeka (poznata /H/ana Pe/h/livana iz sevdalinke o Firdus-kapetanu, zapravo historijska ličnost, ćerka jednog poznatog hlivanjskog trgovca katolika),

muškarcima jer kada ih njihove žene varaju niko ne zna za to! Ahmed-beg i lady Mary dijelili su izvjesne protivkatoličke te protivpravoslavne poglede, jer su u obredima i običajima dviju hrišćanskih crkava nerijetko vidjeli idolopoklonstvo te praznovjerje. Takva mišljenja, njihovo porijeklo, te njihovu društvenu i kulturnu uslovljenost treba isto tako odvojeno i potanko proučiti, što će i biti učinjeno drugdje.

Bilješke lady Mary o beogradskim janičarima kao o vrsti politizovanog “prostog puka” odnosno širokih masa, pobunjenih mnogo češće s razlogom nego bez razloga, priziva sve ono što znamo o dnevnoj politici i pobunama istanbulskih janičara,<sup>126</sup> ali isto tako i detaljne analize o janičarskoj dnevnoj politici u gradovima osmanske Srbije u XVIII vijeku u brojnim studijama Radmile Tričković.<sup>127</sup> I rezultati istraživanja janičarskog udjela u bunama i dnevnoj politici u Bosni u XVIII vijeku<sup>128</sup> su u saglasnosti sa slikom o beogradskim janičarima u pismima lady Mary Wortley Montagu.

Jevrejke u Sarajevu sve do 1914. godine, a pravoslavke u Prizrenu sve do 1912. godine. Na podacima zahvaljujem Ljiljani Beljkašić-Hadžidedić, muzejskom savjetniku Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u penziji i vodećem stručnjaku za tradicionalne balkanske gradske nošnje.

<sup>126</sup> Cemal Kafadar, “Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels without a Cause?”, *International Journal of Turkish Studies*, 13/1-2, 2007, Festschrift Norman Itzkowitz, ed. Karl Kh. Barbir i Baki Tezcan, pp. 113-34.

<sup>127</sup> Radmila Tričković, *Beogradski pašaluk 1687-1739. godine*, 1-2, rukopis doktorske teze, Univerzitet u Beogradu, 1977. Za važnost ovog, nažalost, neobjavljenog voluminoznog djela vid.: Radovan Samardžić, “Srbi u Turskom Carstvu 1699-1716”, *Istorija srpskog naroda*, 4/1, ed. Slavko Gavrilović, 1. izd. (Beograd: SKZ), 1986, p. 7 (n. 1), gdje su citirani drugi važni prilozi Radmile Tričković i gdje je napomenuto da su njena istraživanja pretvorila historiju osmanske Srbije od Karlovačkog do Požarevačkog mira (1699-1716) iz pustare u živ i napredan krajolik. Vid.: Radmila Tričković, “Šabac i njegova nahija od 1740. do 1804. godine”, *Šabac u prošlosti*, 1, (Šabac: Grad), 1970, pp. 347-404, na pp. 349, 365-66, 368-69, 371, 373, 385-88, 390-94, gdje su posebno istaknute političke veze janičara na višeuglu Sarajevo – Bosanska Krajina – Tuzla – Semberija – Beograd – Šabac – Soko – Užice – Niš; eadem, “Beogradska tvrđava i varoš 1739-1789”, *Godišnjak grada Beograda*, 20, 1973, pp. 49-88; eadem, “Buna užičkog šejha Mehmeda 1747-1750. godine”, *Oslobodilački pokreti jugoslovenskih naroda od XVI veka do početka Prvog svetskog rata* (Beograd: Istorijski institut), 1976, pp. 101-14.

<sup>128</sup> Avdo Sućeska, “Bune seljaka muslimana u Bosni u XVII i XVIII stoljeću”, *Simpozijum Oslobodilački pokreti jugoslovenskih naroda od XVI veka do početka Prvog svetskog rata*, Zbornik radova, 1 (Beograd: Istorijski institut), 1976, pp. 69-100; Đenana Buturović, *Morići. Smisao sjećanja i pamćenja*, posebno na pp. 17-34, 55-123. Osnovni rezultat detaljnog mikrohistorijskog i kulturno-antropološko-folklorističkog istraživanja Buturovićeve jeste jedna živa i produbljena slika janičarske politike u Sarajevu u XVIII vijeku koja je bila daleko od nasilja nasilja radi, te je

Prijateljstvo i intelektualna razmjena između lady Mary Wortley Montagu i Ahmed-bega od Beograda i Kumodraža mogu se uporediti sa prijateljstvom te intelektualnom razmjenom koje je osmanski erudit Hezār-fenn ili, kako bi to von Hammer-Purgstall rekao *Tausendkünstler*,<sup>129</sup> uspostavio sa grupom evropskih diplomata i/ili učenjaka u Istanbulu u drugoj polovini XVII vijeka. Među njima su bili conte Marsili, bailo Donado ili Donà, Petis Le Croix Stariji, Antoine Galland. Za razliku od lady Mary i Ahmed-bega, to nisu bili ni deisti ni heretici, nego pobožni, ali i učeni muslimani i katolici.<sup>130</sup> Ovaj slučaj nam govori da nije bilo nužno da se bude deista ili farabijevski filozof da bi se sprijateljilo sa “Drugim”, da upotrijebimo jednu od ključnih riječi današnjeg postmodernog i pseudopostmodernog žargona. Još i ranije, oko 1665. godine, pobožni kalvinistički erudita Levinus Warner, dragoman i kasnije rezident Ujedinjenih Provincijâ Nizozemske pri Visokoj Porti, sprijateljio se sa ekscentričnim heretikom Lārī Mehemmed Efendijem koji je izgubio svoju glavu 1665. godine zahvaljujući tome što je sâm javno širio svoje ideje. Svaki put kada bi bogati i učeni Lārī Mehemmed Efendī susretao nizozemskog diplomatu-učenjaka, on bi Nizozemca pozdravljao riječima: "Nema!" (*Yoq!*), a to je značilo: “Nema Boga!”. Na to bi mu Warner odmah odgovarao na osmanskom jeziku: “Ima!” (*Var!*), a to je značilo: “Svakako da ima Boga!”<sup>131</sup> Ono

---

pokazano da su braća Morići bili nešto mnogo više nego lole, rasipnici i silnici. Druga vrijednost ove studije jeste kritika orijentalističkog pseudočitanja poznate balade o Morićima, opterećenog vjerskim, kulturnim i klasnim predrasudama, a takva čitanja se protežu u kulturama zemalja bivše Jugoslavije od Ive Andrića pa sve do Hatidže Krnjević.

<sup>129</sup> Von Hammer-Purgstallovo prevođenje perzijskog izraza *Hezār-fenn* – čovjek od hiljadu znanja, tj. od svakog znanja (nepejorativno) izrazom *Tausendkünstler*, karakterističnim za stariji austrijski njemački jezik, jedan je od onih rijetkih slučajeva gdje je prevođenje apsolutno kongenijalan originalu. Austrijsko-njemački izraz *Tausendkünstler* ušao je kao germanizam u bosanski/srpski/hrvatski jezik još u drugoj polovini XVIII vijeka. Up. “Tauzenkinstler Milisav najpre je bio sadžija u Beogradu, i radio je lepo i s korišću svoj zanat”, Milan Đ. Milićević, *Pomenik znamenitih ljudi u srpskog naroda*, ed. Milorad Panić-Surep (Beograd: Srpska književna zadruga), 1959., p. 345, gdje je data biografija jednog svemu vičnog Srbina *sahačije* (časovničara) u predustaničkom osmanskom Beogradu (kraj XVIII vijeka).

<sup>130</sup> Heidrun Wurm, *Der osmanische Historiker Hüseyin b. Ğa'fer, genannt Hezārfenn, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz), 1971, *passim*.

<sup>131</sup> Thomas Smith, *Remarks Upon the Manners, Religion and Government of the Turks. Together with a Survey of the Seven Churches of Asia, as they Now Lye in their Ruines, and a Brief Description of Constantinople* (London: Moses Pitt), 1678, (citirano sa mikrofila na kome je originalna paginacija nevidljiva). O Smithu postoji odlična, ali neobjavljena studija: Andrei M. Pippidi, *Knowledge of the Ottoman*

što je najvrednije u ovom izvještaju jeste to što nam on otkriva da su jedan pobožni hrišćanin i jedan ateista porijeklom iz muslimanske sredine mogli biti najbliži prijatelji. Jasno je da obrasci transkomunalnih prijateljstava nisu ovisili o zajedničkim pogledima, nego o zajedničkoj učenosti i društvenom položaju.<sup>132</sup>

Ono što je jedinstveno u pismima lady Mary Wortley Montagu jeste da nam ona otvaraju pogled na intelektualni i vjerski život u osmanskom Beogradu, kako komunalni, tako i transkomunalni. Za razliku od Istanbula, gubitak građe za osmanski Beograd je neizmjeran, i mi možemo dobiti predstavu šta sve ne znamo ako pažljivo čitamo pisma lady Mary Wortley Montagu. Uopšteno uzevši, i ignorišući svjedočanstvo lady Mary, moglo bi se zaključiti, na temelju nedostatka građe, da su u osmanskom Beogradu međukomunalni te međukonfesionalni intelektualni te kulturni kontakti, kao i kontakti istog tipa sa evropskim diplomatima, poslovnim ljudima, *Wanderjahre- und Wanderlust*-potukačima bili gotovo nepostojeći.<sup>133</sup> Jedan od najvećih američkih i svjetskih

---

*Empire in Late Seventeenth-century England: Thomas Smith and Some of His Friends*, rukopis doktorske teze, Oxford University, 1983. Kratak, ali pouzdan pregled afere nalazi se u Heidrun Wurm, *op. cit.*, p. 68, bilješka 3, gdje je identifikovano nekoliko važnih izvora. U predstojećoj knjizi Ahmeda i Filipovića o vjeri i slobodi u Osmanskom Carstvu, afera oko Lārī Meḥemmed Efendija biće detaljno prikazana i analizirana sa različitih aspekata.

<sup>132</sup> Zapravo, Lārī Meḥemmed Efendī nije bio jedini interesantan učenik Osmanlija u Warnerovom društvu: među onima koji su Warnera u Istanbulu snabdijevali knjigama bio je muftija Haleba (Aleppo) Muḥammad al-Urdī (u. 1660) koji je, poput Lārī Meḥemmed Efendija, bio 'ālim nimalo nesklon čaši dobrog vina. Jan Just Witkam, "Precious Books and Moments of Friendship in 17<sup>th</sup>-Century Istanbul", *Essays in Honour of Ekmeleddin İhsanoğlu. Volume 1, Societies, Cultures, Sciences: a Collection of Articles*, ed. Mustafa Kaçar & Zeynep Durukal (Istanbul: IRCICA), 2006, pp. 466-74.

<sup>133</sup> Tvrdnja da nije bilo razmjene u sferi tzv. visoke kulture među ljudima različitih vjeroispovijesti i u Osmanskom Carstvu i na osmanskom Balkanu gotovo se uvijek uzima kao polazni aksiom. Vid.: Ekrem Čaušević i Marta Andrić, "Novootkriveni rukopisi bosanskih franjevaca na turskome jeziku", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 58/2008. (2009.), pp. 167-78, na pp. 169-70, gdje se, na p. 170, pri elaboriranju teze o navodnom nepostojanju kulturne razmjene u sferi tzv. visoke kulture između bosanskih franjevaca i bosanskih muslimanskih učenjaka, tvrdi sljedeće: "...povijesni događaji, jednako kao i aksiološke atribucije i stereotipi o tzv. bosanskim Turcima, pružaju iznimno sumornu sliku onovremenoga stanja. Jedino što ih je spajalo (tj. franjevce i lokalne muslimanske učenjake, op. a.) bio je zajednički materinski jezik s velikim brojem turcizama i nekih uvriježenih izraza kojih, dakako, nije manjkalo ni u jeziku nemuslimanskih žitelja...". Smatramo da ovakav stav, iznesen kao polazni aksiom za svako buduće istraživanje, jeste samo jedna od radnih hipoteza koju tek treba dokazati. Građa koju smo skupljali više od dvadeset godina o istoj problematici daje sasvim drugačiju sliku. Rezultati toga istraživanja biće saopšteni na

historičara XX vijeka te stručnjak za srednjovjekovnu Francusku imao je običaj da, tokom pedesetih godina prošlog vijeka, upozorava mlade i ambiciozne doktorske studente na Univerzitetu u Princetonu sljedećim riječima: “Nepostojanje građe o nekim fenomenima ne znači automatski nepostojanje istih tih fenomena!”<sup>134</sup> Osoba kojoj je posvećen ovaj rad, gđa Radmila Tričković, predložila je u jednom od svojih najskorijih, ali i najboljih radova kako je arapska hrišćanska pismenost bila dostupna monasima i sveštenicima Srpske pravoslavne crkve u XVII vijeku, a posebno u jednom velikom kulturnom središtu kakvo je bilo Sarajevo.<sup>135</sup>

drugom mjestu. Već sada možemo reći da raspoložemo građom različitog karaktera i porijekla koja potvrđuje posredničku ulogu zarobljenikâ u prenosu tehnologijâ i znanjâ u Bosni: posjedovanje i čitanje štampanih knjiga na evropskim jezicima prije 1800. godine od strane bosanske muslimanske elite; višestruki i višesmjerni intelektualni kontakti između učenih ljudi sve četiri glavne konfesije u Bosni; pristustvo muslimanskih elita u publici na pozorišnim predstavama u Dubrovniku prije 1806. godine; poznavanje italijanskog te *ladino* (jevrejsko-španskog) jezika kao sredstava poslovne pisane komunikacije među sarajevskim muslimanskim trgovcima prije 1878. godine itd.

<sup>134</sup>Bio je to Joseph Strayer. Ovaj podatak dugujemo Normanu Itzkowitzu, profesoru emeritusu Univerziteta u Princetonu, koji je bio Strayerov student. Nedavno je Strayer opisan kao “jedan od posljednjih velikih modernih historičara”. Tomaž Mastnak, “Put u Evropu i odricanje od slovenačke države”, *Evropa: Istorija političkog pojma*, prev. Milan Đorđević i Dušan Đorđević Mileusnić (Beograd: Beogradski krug i Centar za medije i komunikacije), 2007, pp. 111-15, na p. 112. Strayerovo malo remek-djelo, jednako Pirennoj knjizi o Muhammedu i Karlu Velikom ili Blochovoj nedovršenoj knjižici o historičarskom zanatu, jeste knjiga o srednjovjekovnim temeljima moderne države. Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State* (Princeton: Princeton University Press), 1970.

<sup>135</sup>Radmila Tričković, “Patrijarh Arsenije III Crnojević: Prva iskušenja (1675)”, *Istorijski časopis*, 45-46, 1998-99, pp. 49-70, na p. 55, gdje je pretpostavljeno s opravdanošću da je *jeromonah* Filotije Banjac, sveštenik koji je djelovao u Sarajevu u razdoblju 1673-79., znao arapski ili, u najgorem slučaju, posjedovao uzorke arapske hrišćanske pismenosti. Rad je inače krajnje relevantan za poznavanje bosanske historije u drugoj polovini XVII vijeka. U njemu je bačena nova svjetlost na lihvarske operacije svebalkanskog opsega sarajevskih katoličkih trgovaca Brnjakovićâ te ulogu tih operacija u začinjanju zle krvi između balkanskih pravoslavaca i katolika, kasnijih Srba i Hrvata. Ukazano je i na nesamjerljiv značaj srpsko-pravoslavne sarajevske crkvene opštine kao izvora materijalne pomoći prezaduženoj Pečkoj patrijaršiji u drugoj polovini XVII i prvoj polovini XVIII vijeka. Osim toga, u radu je na prekrasan način, bez premca u svjetskoj osmanistici, osvijetljen i metod i duhovni svijet osmanskih divanskih pisara, njihova upućenost u veoma složena pitanja judejsko-hrišćanske egzegetike (igra riječi s imenom *Avakum* i njegovim slovenskim prevodom *Cvjetko*), njihova sklonost za učene astronomsko-astrološke aluzije te ironične šarade proistekle iz te učenosti. To sve ukazuje da se osmanski dokumenti moraju analizirati i kao tekstovi pisarâ, uzevši u obzir duhovni svijet njihovih sastavljača, a ne samo kao pûki majdani podataka. Vid.: *op. cit.*, pp. 52-54, 64-69.

## ZAKLJUČAK

Poslije ove detaljne analize možemo predložiti sljedeće zaključke:

- 1) Pisma lady Mary Wortley Montagu nastala tokom njenog boravka u Osmanskom Carstvu su prvorazredan i krajnje pouzdan izvor. Ona svojom dubinom prodora u osmanski život prevazilaze većinu evropske putopisne literature o Osmanskom Carstvu.
- 2) Izvorom je potvrđeno da su i u velikom provincijskom centru kao što je bio osmanski Beograd postojali ljudi heretičkih filozofsko-intelektualno-sufijskih pogleda, a ne samo u Istanbulu. To je potpuno u skladu sa novim saznanjima o kontinuiranoj prisutnosti i raširenosti islamske filozofije u osmanskoj kulturi sve do vremena Reformî.
- 3) Pisma lady Mary Wortley Montagu potvrđuju da ljudi osmanskog Balkana u predreformskom periodu nisu u sferi tzv. visoke kulture živjeli u nekoj vrsti kulturnog *apartheida*. To će reći da nije opravdano aksiomatski odbacivati svaku mogućnost međukomunalne te međukonfesionalne razmjene takvog karaktera. Već jedno ozbiljnije čitanje Bašeskijinog *Ljetopisa*, naprimjer, potvrđuje da su u Sarajevu u XVIII vijeku postojali međukomunalni te međukonfesionalni kontakti u sferi tzv. visoke kulture.

LADY MARY WORTLEY MONTAGU  
I AHMED-BEG OD KUMODRAŽA*Rezime*

U ovome radu analizirani su podaci u pismima lady Mary Wortley Montagu (u. 1762.) o njenom boravku u Beogradu 1717. godine u kući lokalnog aristokrate i intelektualca Ahmed-bega od Kumodraža. Utvrđen je Ahmed-begov identitet, poređenjem podataka koje daju pisma lady Mary sa izvještajima u *Pismovniku* Osman-age iz Temišvara te u dokumentima Dvorskog ratnog vijeća u Beču. Dat je prikaz Ahmed-begovih uvjerenja te su ona identifikovana kao karakteristična i za osmansku salonsku kulturu (*mecālis*) i za tradiciju islamske filozofije u Osmanskom Carstvu. Ukazano je na enormnu važnost kategorija privatnosti i prava na privatnost u islamu kao na osnove na kojima se intelektualni život mogao slobodnije razvijati. Zaključeno je

da su međuvjerski i međukomunalni intelektualno-kulturni kontakti, odnosno intelektualno-kulturni kontakti između domaćih muslimana i domaćih nemuslimana, kao i između osmanskih podanika te stranaca, bili daleko češći nego što se to tvrdi u sekundarnoj literaturi, često bez pozivanja na primarne izvore.

## LADY MARY WORTLEY MONTAGU AND AHMED BEG OF KUMODRAŽ

### *Summary*

In this paper were analyzed the data in the letters of Lady Mary Wortley Montagu (d. 1762) describing her stay in Belgrade in 1717 in the house of the local notable and intellectual, Ahmed Beg of Kumodraž. Ahmed Beg was identified via comparison of the data in Lady Mary's letters with those in the *Epistolary Collection* of Tımişvarlı 'Osmān Āġā and in the documents of the Court War Council in Vienna. It was given the overview of Ahmed Beg's ideas and they were identified as characteristic for the Ottoman salon culture (*mecālis*) and as an expression of the continuous presence of the Islamic philosophy proper in the Ottoman culture. It was brought to attention the enormous importance of the Islamic categories of privacy and of the Islamic legal and moral norms protecting one's right to privacy. Conclusion is that these categories and norms were the basis of both the intellectual and cultural development and freedom in the Islamic world in general and in the Ottoman Empire in particular. The contacts of Ahmed Beg of Kumodraž and the Anglo-Irish radical deist Dr Toland were brought to light, also. The main thesis of paper for which evidence has been produced can be summarized as following: the interconfessional and intercommunal intellectual-cultural contacts, i. e. contacts in the so-called sphere of the high culture, in the Ottoman Empire indeed existed. This applies both to the contacts between local Muslims and non-Muslims as well as to the contacts between subjects of the Ottoman Empire and foreigners visiting the Ottoman Empire. Besides, the paper, as a case-study, proved the high evidentiary value of the collection known as *The Turkish Embassy Letters* whose author was Lady Mary Wortley Montagu.

*Key words:* Lady Mary Wortley Montagu, Ahmed Beg of Kumodraž, Belgrade, 18<sup>th</sup> century, epistolography, Ottoman philosophy, *meclis*, intercommunal and interconfessional cultural contacts.