

ESAD DURAKOVIĆ
(Priština)

OKVIRI I PRETPOSTAVKE KNJIŽEVNOSTI MAHDŽERA^x

VRIJEME I PROSTOR

Početak moderne arapske književnosti njeni istoričari često vezuju za Napoleonovu ekspediciju u Egipat 1798. godine. Time ne samo da se precizno utvrđuje, prije svega, vrijeme nastajanja ove književnosti, označeno kao *period preporoda*, već se ukazuje i na nekoliko drugih važnih odrednica koje istovremeno doprinose bližem određenju pojma »moderna«. S jedne strane, ističe se vodeća uloga Egipta u preporodu arapske književnosti, a s druge — preporod se nedvosmisleno vezuje za Evropu. Neosporno je, naime, da je arapska književnost bila vijekovima izolovana, izvan tokova svjetske književnosti i odlučno usmjerena na podražavanje svojih srednjovjekovnih uzora; ona se na taj način, u okvirima opšteg tradicionalizma, formirala kao izrazito klasicistička. Tek u dodirima sa književnošću evropskog kulturnog kruga, i sa evropskom kulturom uopšte, arapska književnost počinje da se osloboda klasicizma. U oštroj i opštoj polarizaciji književnika na »tradicionaliste« i »moderniste« nastaju vrijedna književna djela (čak i novi rodovi i vrste) koja upravo svojom autentičnošću zahtijevaju novo vrednovanje tradicije i radikalna raskid sa nestvaralačkim tradicionalizmom.

Iz svega ovog proizlazi da se nazivom »moderna arapska književnost« ne označava samo književnost koja nastaje u moderno doba, već — i naročito — književnost koja u arapsku tradiciju unosi nove vrijednosti inicirane uticajima književnosti evropskog kulturnog kruga.¹

^x Ovaj rad je uvodni dio doktorske disertacije *Poetika mahdžera u SAD* odbranjene na Filološkom fakultetu u Beogradu maja 1982. godine.

¹ Za ovaj period arapske književnosti arapska literatura koristi pretežno tri naziva: *period preporoda* (ʿaṣr al-naḥḍa ili ʿaṣr al-inbiʿâṭ), *savremena književnost* (al-adab al-muʿâṣir) i *nova književnost* (al-adab al-ḥadīṭ). Ozbiljnija analiza bi pokazala da je neodrživa upotreba sva tri termina za isti period u istom značenju. Mi smo se odlučili za upotrebu termina *moderna arapska književnost*, svjesni da i takav naziv može predstavljati izvor nesporazuma. Njime obilježavamo arapsku književnost od vremena koje smo naprijed naznačili, pa do naših dana. Istovremeno, htjeli bismo tom terminu pridodati i nešto od vrednosne sadržine. On nam se čini prikladniji od naziva *savremena* iz dva razloga: Termin *savremena* obuhvata književnost koja je nama savremena i izgleda da on nema vrednosnog naboja kao termin *moderna*.

Međutim, vezivanje početka preporoda arapske književnosti isključivo za Napoleonovu ekspediciju ili zahtijeva dalja objašnjenja, ili — ako ih izostavi — neopravdano previđa ulogu i značaj nekih drugih arapskih zemalja u kojima nova književna strujanja nisu manje značajna od onih u Egiptu.

Gotovo istovremeno kada i Egipat, i Liban i Siriju zahvataju snažne društveno-političke i kulturne promjene inicirane uticajima Zapada i Rusije, tako da i književnost u ovim zemljama, obogaćena nizom autentičnih vrijednosti, doživljava renesansu. Štaviše, nove ideje, novo shvatanje umjetnosti praćeno kvalitativno novom umjetničkom produkcijom, koja je u to vrijeme bila češće antitradicionalistička nego netradicionalna, iz ove dvije zemlje zrače svojom svježinom po većem dijelu arapskog svijeta, pa i po samom Egiptu.

Značajno je da se književna renesansa Libana i Sirije nije razvijala samo u ovim dvjema zemljama. Na jednoj strani, predstavljaju je književnici koji su živjeli i stvarali u matičnim zemljama — dakle, u Libanu i Siriji — a na drugoj strani književnici-emigranti, koji su umjetnički i misaono-teorijski sazrijevali u SAD, Rusiji, Latinskoj Americi i u drugim nearapskim zemljama.² Razumije se da činjenica što su stvarali u različitim zemljama svijeta nije bila bez značaja za različitost njihovog shvatanja književnosti i, vjerovatno, za različit domašaj njihovih književnih djela. Književnoteorijska misao, kao posebno njegovan oblik stvaralaštva arapske emigracije, ima određenu vrijednost ne samo u okviru književnosti emigracije, nego i šire. U okviru moderne arapske književnosti njihovo književnoteorijsko uobličavanje dominantnih tokova arapske renesanse ima onu vrijednost koja takvo uobličavanje čini nezaobilaznim u proučavanju arapske književnosti uopšte. Pri tom valja reći da misaonoteorijska zrelost arapske emigracije nije ni približno ista u svim zemljama: nesumljivo najveći doprinos unovljenju moderne arapske književnosti — kako književnom umjetničkom produkcijom tako i naporom da se ona konsekvantno teorijski izrazi — dala je uglavnom homogena emigracija u SAD koja je organizovano djelovala između dva svjetska rata.

Najčešći naziv za njeno stvaralaštvo je »književnost mahdžera« (književnost emigracije) koji, kao takav, ukazuje na njen značaj u odnosu na stvaralaštvo emigrantskih grupa u drugim zemljama. Iako je, naime, ovaj termin dovoljno širok da može obuhvatiti cjelokupnu arapsku književnost izvan matičnih zemalja, u istorijama književnosti pod njim se gotovo redovno podrazumijeva prije svega arapska književnost stvarana u SAD između dva svjetska rata.

Međutim, postoje još barem dva relativno česta naziva.

Prvi je »sirijsko-američka škola«, koji nam se čini u izvjesnoj mjeri neodređenim. Iz njega se ne vidi jasno da li se radi o emigraciji u SAD ili u Latinskoj Americi, naročito u Argentini, u kojoj se

² Zapažena je književna djelatnost arapskih emigranata i u Francuskoj, ali je znatno manjeg značaja od književnosti emigracije u SAD i Latinskoj Americi. Više o tome vidjeti: A. E. Krymskij, *Istorija novoj arabskoj literatury*, Nauka, Moskva, 1971, str. 209-219.

u isto vrijeme razvijala književnost na arapskom jeziku, premda manje značajna od one u SAD. S druge strane, iz ovog bi se moglo zaključiti da su arapsku književnost stvarali Sirijci u značenju današnje etničke grupe, a ne i Libanci kojih je takođe bio znatan broj.

Drugi naziv je »književnost sjeverne i južne emigracije«, tj. emigracije u SAD i Latinskoj Americi. On se dosljedno upotrebljava u arapskim izvorima i čini nam se prikladnijim od prethodnog utoliko što obuhvatnim pojmom »emigracija« uključuje emigrante iz svih arapskih zemalja i prilično precizno određuje u kojim zemljama su stvarali. Da bismo izbjegli duge, eksplikativne nazive, kao i nepreciznost naziva »sirijsko-američka škola«, mi ćemo za književnost arapskih emigranata u SAD, čije najplodnije stvaralačko doba pada između dva svjetska rata, preuzeti naziv »književnost mahdžera« koji je, kao što je već rečeno, često u upotrebi. Doduše, time i dalje ostaje otvoren problem podjele na emigrantsku književnost u SAD i Latinskoj Americi i ne utvrđuje se vremenski raspon njenog trajanja.³ Međutim, »književnost mahdžera« u literaturi, prije svega, označava stvaralaštvo arapskih emigranata u SAD u prvoj polovini XX vijeka.

Radi preciznijeg situiranja književnosti mahdžera u vremenu i prostoru potrebno je utvrditi društveno-političku i kulturnu situaciju u matičnim zemljama neposredno prije i za vrijeme emigriranja. Na taj način se predstavlja milje koji je imao udjela u formiranju odnosa književnika mahdžera prema umjetnosti. Jer, to je dio njihove tradicije u širem značenju sa kojom književnost mahdžera nije bila u odnosu jednosmjernog uticaja: kao zbir određenih vrijednosti, i književnost mahdžera djelovala je na tradiciju. Konačno, vrijeme i prilike kada budući arapski književnici emigriraju u SAD predstavlja prelomno doba moderne arapske književnosti, kulture i istorije uopšte.

* * *

Današnji Liban, Sirija i Palestina tokom XIX vijeka nisu bile zahvaćene evropskom kolonizacijom kao što su bile sjeverno-afričke arapske zemlje. Iako dosta labava, turska uprava ovdje se zadržala sve do prvog svjetskog rata. Kolonizacija se, međutim, vršila na kulturno-prosvjetnom planu s ciljem da se šire u početku vjerski a kasnije i politički uticaji Amerike, Rusije, Francuske i drugih evropskih zemalja. »Pokriće« je bila činjenica da je u ovom dijelu arapskog svijeta živio velik broj hrišćanskog stanovništva koje vodi

³ Emigrantska književnost i danas se stvara u SAD i Latinskoj Americi, ali na engleskom i španjolskom jeziku. Više o tome vidjeti: Isa al-Nauri ('Isâ al-Nâ'ûri), *Književnost emigracije* (Adab al-mahğar), Kairo, 1977. p. 41. i dalje.

(Prilikom prenošenja arapskih imena u radu ćemo se koristiti pojednostavljenom transliteracijom, ne upotrebljavajući posebne znakove za foneme kojih nema u našem jeziku. Od toga ćemo odstupati jedino kada ime budemo navodili prvi put, transkribujući ga u zagradama. Djela na arapskom jeziku pišaćemo u transkripciji kada budu prvi put navođena, a poslije ćemo ih navoditi samo u prevodu.)

porijeklo još iz vremena kada je bio rimska provincija u kojoj se, zatim, hrišćanstvo učvršćivalo i u vrijeme krstaških ratova vođenih u »svetim« zemljama. Osim toga, poslije upada egipatskih trupa u Siriju 1831. godine, ovim zemljama upravljao je Ibrahim (1789—1848), sin osnivača modernog Egipta — Muhameda Alija (1805—1849). To je značajno zato što je Ibrahim, kao i njegovi saveznici u Libanu i Siriji, među kojima istaknuto mjesto zauzima princ Bašir II (1788—1840), široko otvorio vrata uticajima Zapada. Štaviše, po ugledu na svoga oca u Egiptu, Ibrahim je sam pozivao hrišćanske misionare i prosvjetitelje iz zapadnih zemalja da ovdje otvaraju škole, bolnice, štamparije i drugo, što su oni, razumije se, spremno prihvatili. Time počinje prava ekspanzija raznih hrišćanskih misionara i to tako brzo i sa tako razgranatom djelatnošću da je gotovo teško pratiti je. Decenija Ibrahimovog slobodoumnog upravljanja je vrijeme obezbjeđivanja potpune zaštićenosti i ravnopravnosti hrišćanskog stanovništva sa muslimanima a što je neodoljivo privlačilo Evropljane. Među prvima, pohrili su evropski jezuiti čiji je red papa dokinuo 1773. godine. Američki i britanski protestantski misionari naseljavali su se u velikom broju u Libanu gdje i danas imaju znatnog uticaja. Liban je, naime, nešto više nego druge arapske zemlje bliskoistočnog regiona bio otvoren za tadašnje velike emigracije sa Zapada »u prvom redu zato što njihove dvije civilizacije, iako se u izvjesnim važnim tačkama razlikuju, pripadaju istoj matičnoj struji. Civilizacija Evrope i Bliskog istoka crpu zajedničku baštinu judejsko-hrišćanskih i grčko-rimskih tradicija.«⁴

Već nekoliko godina nakon Ibrahimovog dolaska, zaslugom učenog američkog misionara V. Tomsona, osnovana je domaća protestantska sirijska crkva, a nešto prije toga sa Malte je prenijeta u Bejrut štamparija Američke misije.⁵ Tada je u Bejrutu osnovana i jezuitska katolička štamparija. Obje štamparije izdale su prevod Biblije na arapskom jeziku. Izgleda da je prva američka škola u Bejrutu ona koju je osnovao V. Tomson a koja je bila impozantna ne samo za Arape već i za tadašnju Evropu.⁶ Američki misionari osnovali su 1830. godine u Bejrutu i školu za djevojke koja i danas radi. Znameniti austrijski arabist baron A. fon Kramer (1828—1889), boraveći u to vrijeme na Bliskom istoku, veoma pohvalno se izražavao o tamošnjim protestantskim školama.⁷

Vrhunac američkih napora u razvoju školstva, prosvjete, štamparstva, u Libanu je osnivanje Američkog protestantskog koledža koji je tamo i danas, pod imenom Američki univerzitet, jedna od najjačih visokoškolskih ustanova. Jezuiti su svoje napore krunisali osnivanjem Univerziteta sv. Josipa u Bejrutu 1874. godine.⁸

⁴ Filip Hiti, *Istorija Arapa*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967, str. 672.

⁵ Krimski, op. cit., str. 257.

⁶ Ibid., str. 265.

⁷ Ibid., str. 269.

⁸ O aktivnosti američkih protestanata u Libanu veoma detaljno vidjeti: Krimski, op. cit., str. 257. i dalje.

Današnji Američki univerzitet u Bejrutu veoma je značajan i zbog toga je potrebno reći nešto više o njemu.⁹

Sirijski protestantski koledž, odnosno Američki univerzitet, osnovan je prije nešto više od stotinu godina, a osnovalo ga je jedno protestantsko udruženje čije je sjedište bilo u Bostonu.¹⁰ Prvi misionari ovog društva u arapskim zemljama, Parson i Fisk, prilično uspješno su obavljali svoj osnovni zadatak — da arapske hrišćane preobraćaju u protestantsku vjeru i u tom cilju su osnivali škole, dijelili Bibliju i drugu vjersku literaturu na arapskom jeziku.¹¹ Američka misija u Libanu tražila je 1861. godine osnivanje literarnog instituta. To je vodilo osnivanju Sirijskog protestantskog koledža koji je osnovan u decembru 1866. godine. Rad je počeo sa šesnaest studenata. Na njemu su se predavali arapski i engleski jezik, da bi već naredne godine, otvaranjem medicinskog smjera, bio uveden niz drugih predmeta.¹²

Zanimljivo je, međutim, da je na Koledžu postepeno zapostavljan arapski jezik, arapska literatura i kultura; 1880. godine arapski jezik se više nije predavao.¹³ Zatim, niko od Arapa koji su tamo predavali nije imao pravo glasa,¹⁴ vjerovatno zato da ne bi mogli uticati, između ostalog, na nastavni plan i program Koledža. Konačno su arapski predavači sasvim istisnuti.¹⁵

Zbog ovakvog razvoja situacije časopis *al-Muqtataf* je često napadao ne samo američke nego i druge hrišćanske misije optužujući ih da im nije cilj širenje nauke, već da žele ostvariti jedino vjerski i politički interes.¹⁶

Uticađ francuskih misija takođe je nezanemariv.¹⁷ Boreći se protiv ekspanzije »bezbožnih« Amerikanaca u Libanu, lazariti su, istovremeno kad i američki misionari, osnovali svoju školu sa internatom u Ajnturu, nedaleko od Bejruta. Drugi sličan kolegijum lazariti su osnovali u Alepu. Francuski katolički misionari udarili su temelje svog uticaja otvaranjem škola među bogatijim slojevima arapskog stanovništva što će imati dalekosežne posljedice za političko stanje u ovom regionu kao i za nove tokove u arapskoj književnosti.

Početno interesovanje Amerike i Evrope za Liban i Siriju obično se dovodi u vezu sa grčkom borbom za nezavisnost dvadesetih godina XIX stoljeća, kada su osnivani dobrovoljački odredi za pomoć

⁹ O istoriji Sirijskog protestantskog koledža napisao je opširno poglavlje A. L. Tibawi u knjizi *Arabic and Islamic Themes. Historical, Educational and Literary Studies*. London, 1974.

¹⁰ Tibawi, op. cit., p. 253.

¹¹ Ibid., pp. 257—8.

¹² Ibid., p. 269.

¹³ Ibid., p. 272.

¹⁴ Ibid., p. 273.

¹⁵ Ibid., p. 278.

¹⁶ Ibid., p. 280.

¹⁷ Francuski konzul u Bejrutu vrlo oštro se borio protiv protestantskih misija i tražio da se u ovom dijelu arapskog svijeta što više širi katolicizam (Tibawi, op. cit., p. 258).

grčkom ustanku koji je praćen sa velikim simpatijama.¹⁸ Zato su iz hrišćanskih zemalja, naročito iz Amerike, davana ogromna sredstva misijama u Grčkoj, na Kipru, Malti — da bi se omogućio što jači uticaj protestantskih i drugih misionara. Time su, zatim, obuhvaćeni Liban i Sirija sa velikim brojem stanovništva hrišćanske vjeroispovijesti.¹⁹

Iako u početku nije tako izgledalo, aktivnost hrišćanskih misionara išla je rame uz rame sa političkim interesima stranih zemalja koje su dobro osjećale nesposobnost Turske za ozbiljnije intervencije. To će se jasno vidjeti kasnije, poslije prvog svjetskog rata.

Međutim, valja reći da su istovremeno vršena i naučna istraživanja nevezana direktno za političke i vjerske interese. Jedan od istraživačkih pionira je američki arheolog Edvard Robinson koji je 1838. godine upoznao svijet sa neprocjenjivim bogatstvom prošlosti Bliskog istoka, a zatim i već pomenuti A. fon Kramer, nezaobilazan u orijentalistici.

Prikazujući društveno-političko i prosvjetno stanje Libana i Sirije u XIX vijeku, u literaturi se obično ovlaš prelazi preko uticaja Rusije.²⁰

Iako institucije ruskih misionara na Bliskom istoku nisu bile široko razgranate kao američke ili francuske, one su ipak odigrale važnu ulogu u kulturnom preporodu arapskog svijeta. Za nas je to od posebnog značaja budući da je nekoliko književnika mahdžera školovano upravo u ruskim školama otvorenim na Bliskom istoku. Mihail Nuažma (r. 1889) i Nesib Arida (1887—1946), na primjer, veoma dobro su poznavali ruski jezik i rusku književnost, a kasnije će biti među vodećim književnicima mahdžera; čuvena ruska škola u Nazaretu dala je ne samo vodećeg teoretičara i prozaistu književnosti mahdžera, već i niz drugih arapskih intelektualaca. Zato izgleda nužno da se skicira ruska djelatnost u oblasti prosvjetiteljstva i kulture u ovim krajevima.

Ruski kulturni uticaj među pravoslavnim Arapima vrši se u drugoj polovini XIX i početkom XX vijeka. Zahvaljujući slobodnomnoj politici i širokoj toleranciji Ibrahima, kao i činjenici da Turci nisu pružali otpor najezdi stranih trgovaca i misionara, pravoslavne crkve Sirije i Palestine same su tražile pomoć iz Rusije. Razumije se, generalni ruski konzul u Bejrutu, Basili, svesrdno je podržavao takve zahtjeve. Rezultat je bio da je rusko Ministarstvo spoljnih poslova 1843. godine, u saglasnosti sa sinodom, poslalo u »svetu« zemlju veoma sposobnog misionara Porfirija Uspenskog (1804—1885).²¹ Usamljeni Porfirije uskoro je dobio saradnike iz Rusije koja, zatim, počinje da vrlo izdašno finansira izgradnju ško-

¹⁸ Kao primjer koliko je tada bio moderan i snažan filohelenizam može poslužiti Bajronov odlazak u grčku narodnu armiju.

¹⁹ Vidjeti: Krimski, op. cit., str. 257—8.

²⁰ Jedan od izuzetaka je citirano djelo Krimskog koji na osnovu istorijskih izvora veoma detaljno piše o uticaju Rusije u Siriji i Palestini, posebno na str. 294—319.

²¹ Ibid., str. 294.

la u Damasku, Bejrutu, Tripoliju. U Jerusalimu, kao svom sjedištu, Porfirije osniva četvorogodišnju školu za Arape. Po ugledu na Amerikance i Engleze, nastojao je da otvara škole i za arapske djevojke pa je takva jedna škola otvorena pod njegovim nadzorom u Jerusalimu 1852. godine.²²

Napori pravoslavne Rusije da gradi prosvjetne ustanove u Siriji i Libanu, svodili su se, barem u početku, uglavnom na vjersko prosvjeđivanje. U školama su se izučavali i laički predmeti, ali su bili drastično podređeni vjeronauci na savremenom arapskom, a ne na grčkom jeziku.²³ U tu svrhu osnovane su i dvije štamparije — u Bejrutu i Jerusalimu — koje su vrlo uspješno radile sve do krimskog rata.

Ipak, primat u prosvjeđivanju arapskih hrišćana imali su Amerikanci, Francuzi i Englezi sve do prelomne 1882. godine. Te godine je osnovano Imperatorsko pravoslavno palestinsko društvo koje je impozantnim sredstvima prikupljenim po crkvama u Rusiji izgradilo niz bolnica i škola u Siriji i Palestini. Bili su to uglavnom muški i ženski učiteljski instituti, odnosno seminari sa internatima, u kojima su nastavnici programi bili vrlo slični programima u Rusiji. Posebno je značajan muški učiteljski seminar u Nazaretu gdje se školovao i znameniti Mihail Nuajma.²⁴ Imperatorsko pravoslavno palestinsko društvo nije se zadovoljavalo samo osnivanjem škola u Siriji i Palestini, već je godišnje po šest najtalentovanijih mladih Arapa slalo na dalje besplatno školovanje u Rusiju. Tako je Mihail Nuajma završio Poltavski seminarij.²⁵

Mnogo prostora bi oduzelo detaljnije pisanje o veoma bogatoj aktivnosti raznih misija u Libanu, Siriji i Palestini. Ipak, bilo je nužno barem skicirati stanje iz koga se može nazreti nastajanje modernog Libana, Sirije i Palestine, jer je to početak snažnih evropskih uticaja na Bliski istok i stvaranje preduslova za vrlo intenzivan kulturni razvoj i za rađanje moderne arapske književnosti.

Upravo u školama hrišćanskih misionara stasala je plejada arapskih intelektualaca. Veliki kulturni radnici i književnici Nasif al-Jazidži (1800—1871) i Butrus al-Bustani (1819—1883), na primjer, učenici su maronitskih manastirskih i američkih misionarskih škola. Pravi enciklopedisti, lingvistički, istorijski i filozofski obrazovani, obilježili su svoje doba djelima kao što je čuvena *Enciklopedija*.

Značajan događaj kulturne renesanse na Bliskom istoku je izvođenje prve pozorišne predstave u Libanu 1848. godine. Marun al-

²² Porfirije Uspenski je do te mjere bio zagrijan za širenje ruskog uticaja da je bio spreman da sam plaća neke sveštenike. Kada mu patrijaršija nije odgovorila na jednu takvu molbu, ozbiljno se žalio konzulu Basiliju. Upor.: Ibid., str. 299.

²³ Ibid., str. 302.

²⁴ Ovaj seminar radio je sve do početka prvog svjetskog rata.

²⁵ O svom školovanju u Nazaretu i na Poltavskom seminariju Nuajma piše u više svojih djela, posebno u autobiografskom djelu *Sedamdeset...* (Sab'ûn), I, Mu'assasa Nûfal, Bejrut, 1978, zatim u pismu Kračkovskom, u: *Izbrannye sočinenija*, III, Moskva-Lenjingrad, 1956, str. 223—228.

Nakaš (1817—1855), školovan u Italiji, u svojoj kući je uz pomoć prijatelja izveo Molijerovog *Tvrđicu*, što je veoma pozitivno ocijenila arapska i evropska štampa. Ohrabreni al-Nakaš zatim je osnovao pozorište i sam počeo pisati tekstove. Džordž Ebjed je otputovao u Egipat i u srcu Kaira osnovao pozorište koje i danas nosi njegovo ime.

U okvire ovih širokih evropskih kulturnih uticaja ulaze i književnici mahdžera od kojih se jedan značajan dio najprije upoznao sa ruskim jezikom i književnošću. Mada Krimski navodi²⁶ da su se Arapi uopšte sa ruskom književnošću upoznali preko prevoda na engleski i francuski jezik više i prije nego preko originala, Mihail Nuajma i Nesib Arida čitali su na ruskom.²⁷ Pišući o tome, Nuajma priznaje da je u početku književnog stvaralaštva njegov stil, premda je pisao na arapskom, bio pod velikim utjecajem ruske literature.²⁸ Posebno klasici ruskog realizma, Tolstoj i Dostojevski, djelovali su na njega u tolikoj mjeri da se poslije čitanja njihovih djela »stidio arapskih književnika koji su mu ranije bili uzori.«²⁹ Nesib Arida je takođe dobro poznao ruski jezik i književnost što je kasnije u znatnoj mjeri uticalo na njegovo stvaralaštvo.³⁰

Književnici i kulturni radnici u Libanu i Siriji XIX vijeka zauzimaju, uglavnom, pozitivan stav prema kulturi Zapada sa kojom su se temeljito upoznawali najprije zahvaljujući radu njegovih misionara i prosvjetitelja tako da Liban i Sirija, uz Egipat, postaju prava žarišta kulturnog preporoda. Međutim, kao što se i moglo očekivati, neizbježna posljedica kulturnog preporoda bilo je brzo i intenzivno buđenje nacionalne svijesti Arapa i osjećanje potrebe za prevazilaženjem vjerske podvojenosti. Najnapredniji arapski intelektualci (Nasif i Ibrahim al—Jazidji, 1847—1906, Butrus al-Bustani, Faris Šidjak, 1804—1887, i drugi) pozivaju na jedinstvo svih Arapa, bez obzira na pripadnost raznim administrativnim centrima, plašeći se naročito nacionalnog raskola u osnovi kojeg bi mogla biti vjerska podvojenost. S druge strane, izuzimajući ekstremne slučajeve, oni zauzimaju kvalitativno nov stav prema sopstvenoj tradiciji.³¹ Pozi-

²⁶ Krimski, op. cit., str. 316.

²⁷ Svoju prvu pjesmu *Zamrznuta rijeka* (al-Nahr al-mutağammad) Nuajma je napisao na ruskom jeziku, a zatim je u Njujorku preveo na arapski. O nastanku ove pjesme i njenom prevodenju na arapski autor opširno piše u *Sedamdeset...*, I, pp. 257—8. O tome takođe vidjeti: Džordž Sajdah (Gürg Saydah), *Naša književnost i naši književnici u tuđini Amerike* (Adabunâ wa udabâ'unâ fi al-mahâğir al-amarikiyya), Kairo, 1956, p. 180.

²⁸ *Sedamdeset...*, II, p. 190.

²⁹ Nuajma, *Dalje od Moskve i Vašingtona* (Ab'ad min Múskú wa Wášintun), Dâr al-Sâdir, Bejrut, 1966, p. 68; upor.: Kračkovski, op. cit., III, str. 224.

³⁰ Arida se školovao u ruskoj školi u rodnom mjestu Humsu, a zatim u Nazaretu. Više školovanje trebalo je da nastavi u Rusiji, ali nije otišao pošto se upravo tada rasplamsao rusko-japanski rat. Al-Nauri, op. cit., p. 390.

³¹ Upor.: Abdul Kerim al-Ešter ('Abd al-Karim al-Aštar), *Proza emigracije -umjetnost Udruženja pera* (al-Naṭr al-mahğari — funûn al-Râbiṭa al-qalamiyya), I, Kario, 1961, pp. 195—6.

tivno aktualiziranje odnosa prema tradiciji sadržano je, prije svega, u naporu i riješenosti da se raskine sa tradicionalizmom, sa sentimentalnim i podražavalačkim odnosom prema prošlosti, ali da se na temelju tradicije grade sadašnjost i budućnost.

Književnici mahdžera pripadali su istoj duhovnoj struji. Iako u većini njihova stvaralačka zrelost pada u prvu polovinu XX vijeka, rođeni su u sredini i u vrijeme koje smo do sada opisivali kao milje od neposredne važnosti ne samo za njihovo stvaralaštvo, već i za životni put. Istovremeno, čini nam se da poznavanje tog miljea uveliko doprinosi rasvjetljavanju uzroka zbog kojih su ovi književnici emigrirali.

Vrlo često, naime, navode se dva uzroka emigriranja i pri tom se na prvo mjesto stavlja nedostatak vjerskih sloboda, a na drugo mjesto opšta ekonomska situacija u Libanu i Siriji, odnosno siromaštvo porodica iz kojih su književnici-emigranti.³² Prvi razlog je u najmanju ruku problematičan i izgleda da on može postati zabluda koju bi bilo korisno predupređiti. Jer, nesumnjive, istorijske činjenice su sve ono što je do sada rečeno u ovom radu o aktivnosti stranih vjerskih misionara, što vrlo jasno govori, naprotiv, o postojanju vjerskih sloboda. Kao što se vidjelo, između ostalog, ni Turci nisu pružali otpor masovnom osnivanju crkava i vjersko-prosvjetnih ustanova, a Ibrahim ne samo da je pozivao strane misije, već im je — u skladu s tim — pružao i garancije potpune slobode.³³ Prema tome, zaista je rizično navoditi pomanjkanje vjerskih sloboda kao uzrok emigriranja. Istina, odnos uslovljenosti emigriranja i vjeroispovijesti postojao je, ali je on, po našem mišljenju, drukčije prirode.

Hrišćansko stanovništvo Libana i Sirije nije se iseljavalo zbog toga što su nad njim vršene represalije ili što mu je na neki drugi način uskraćivano pravo slobodnog ispovijedanja vjere. U vrijeme intenzivnog širenja vjerskih uticaja u ovim zemljama i stvaranja određene vrste vjerskog zanosa prirodna je želja nekih mladih ljudi, sistematski i od djetinjstva vjerski obrazovanih, da žive tamo odakle su došli njihovi učitelji. Drugim riječima, ovdje se moramo ponovo pozvati na Hitija koji i sam pripada toj emigraciji i koji ispravno zaključuje da »njihove dvije civilizacije (Libana i Zapada — E. D.), iako se u izvjesnim važnim tačkama razlikuju, pripadaju istoj matičnoj struji. Civilizacije Evrope i Bliskog istoka crpu zajedničku baštinu judejsko-hrišćanskih i grčko-rimskih tradicija.«³⁴

³² Tako čini, na primjer, i jordanski profesor al-Nauri koji slovi kao jedan od eminentnih poznavalaca ove književnosti, u: *al-'Arabi*. Kuvajt, 1975, br. 194, p. 172. Iako ne tako decidirano, Ševki Dajf (Šawqī Dayf) slično piše u *Članci o poeziji i njenoj kritici* (Fuṣūl fī al-šī'r wa naqdih), Kairo, 1977, p. 291.

³³ Ibrahimova »proklamacija, iz godine 1839, o jednakosti pred zakonom članova svih vjeroispovijesti odmah je stavljena na snagu i stupila je u djeinstvo. On se nije sustezao da upotrijebi silu protiv muslimana u Damasku i Safadu, koji su se usprotivili promjeni statusa svojih sugrađana zimija«. Hiti, op. cit., str. 670.

³⁴ Filip Hiti, op. cit., str. 672.

Uzrok emigriranja, koji po značaju dolazi na prvo mjesto, jest zaista teška ekonomska situacija, jer je ekonomika ovog regiona u stalnom opadanju još od otkrića morskog puta iz Evrope u Indiju oko Rta dobre nade 1498. godine. Zato su se mnoge arapske porodice otisnule u svijet — prvenstveno u Ameriku — u potrazi za materijalnim dobrima.³⁵

Bilo kako bilo, djelovanjem i jednog i drugog faktora, brojne arapske porodice iseljavale su se u SAD ili u zemlje Latinske Amerike. Od književnika mahdžera izuzetkom se može smatrati Mihail Nuajma, ali i on samo uslovno: na školovanju je najprije bio u Rusiji, a zatim je takođe emigrirao u SAD.

U impozantnoj arapskoj koloniji u SAD nalazio se i jedan broj vrsnih književnika koji su djelovali uglavnom organizovano i koji su imali, manje-više, sličnu poetiku. Njihov stvaralački rad bio je u zenitu između dva svjetska rata, što znači da se poklapa sa vremenom trajanja udruženja koje su osnovali pod nazivom *al-Râbita al-qalamiyya*.³⁶ Doduše, vrijedna djela književnika mahdžera javljala su se i prije i poslije Rabite, kao što su postojali i dobri književnici izvan nje, ali je neosporno, gledano u cjelini, ta književnost najviše domete dosegla sa Rabbitom.

Na osnovu dosadašnjeg izlaganja nije teško pretpostaviti porijeklo književnika mahdžera i vrijeme njihovog emigriranja: to su Arapi raznih hrišćanskih sekti³⁷ koji su se u drugoj polovini XIX i početkom XX vijeka iz Libana, Sirije i Palestine iselili u SAD.

U ovoj plejadi arapskih književnih stvaralaca i izdavača u SAD posebno se ističu: Mihail Nuajma (rođen 1889), Džubran Halil Džubran (1883—1931), Ilja Abu Madi ʿIlyâ Abû Mâdî, 1889—1957), Emin al-Rejhanj (Amin al-Rayḥânî, 1879—1940), Nesib Arîda (Nasîb ʿArîda, 1887—1946), Nime al-Hadž (Niʿma al-Ḥâġ, 1800—1871), Mesud Samaha (Masʿûd Samâḥa), Rešid Ejub (Rašîd Ayyûb, 1862—1941), Nadra Hadad (Nadra Ḥaddâd, 1867—1899), Abdul Mesih Hadad (ʿAbd al-Masîḥ Ḥaddâd, 1890—1946), Esad Rustem (Asʿad Rustam, rođen 1875) i Valim Kataflajs (Walîm Kâtaflajs, 1879—1951).³⁸

³⁵ Iako donekle duhovito, više je indikativno da pomenuti al-Nauri na mnogo mjesta u navedenoj knjizi govori o iseljavanju Arapa u »zemlje dolara« (wilâyât al-dûlâr).

³⁶ Ovo udruženje u literaturi se javlja i pod imenom PEN-klub. Ono je imalo određenih sličnosti sa međunarodnim PEN-klubom, osnovanim u Londonu 1921. godine, čiji je prvi predsjednik bio Džon Golsvordi — i njegovi članovi bili su književnici, kritičari, publicisti. Međutim, bilo bi preporučljivo ne zvat ga tako kako se ne bi brkalo sa međunarodnim PEN-klubom, utoliko prije što je i osnovano samo godinu dana prije njega. Udruženje arapske emigracije nije imalo nikakve veze sa PEN-klubom. Al-Râbita al-qalamiyya (»udruženje pera«) mi ćemo skraćeno zvat Rabbita.

³⁷ Al-Ešter, op. cit., I, p. 28.

³⁸ Ova imena najčešće se pominju kao imena predstavnika književnosti mahdžera. Neki od njih nisu ostavili vidnijeg traga u ovoj književnosti, ali su usrdnim angažovanjem u izdavačkoj djelatnosti mahdžera mnogo doprinijeli razvoju ove književnosti. Više o tome vidjeti: al-Nauri, op. cit., pp. 410—415.

Valja odmah reći da niko od njih nije živio u Americi onako kako je zamišljao da će živjeti i da se brzo raspršio najveći dio njihovih iluzija. Brojne poteškoće s kojima su se suočili u novom svijetu mogu se prosto svrstati u dvije grupe: poteškoće materijalne, u doslovnom značenju egzistencijalne prirode, i one duhovne. Naime, materijalnog izobilja i »zlatnih žila« nije bilo. Do dolara se s mukom dolazilo: bilo putujući Amerikom sa cirkuskim trupama, bilo otvaranjem trgovina koje su jedva obezbjeđivale egzistenciju, ili na neki drugi ne manje težak način. Istovremeno, pošto su bili solidno obrazovani i radoznalog duha, koristili su svaki slobodan trenutak za čitanje i pisanje. Jednostavno — njihova sudbina je bila takva da su zarađivali toliko da mogu živjeti, manje ili više udobno, ali nikako luksuzno; i niko od njih nije uspio da spoji biznis i umjetnost.³⁹

Za nas je od neuporedivo većeg značaja aspekt njihovog duhovnog sučeljavanja sa *novim* svijetom. Ono je bilo gotovo dramatično i sudbonosno i iz njega se rađao njihov odnos prema svijetu, prema umjetnosti i univerzumu. Na jednoj strani, privlačilo ih je mnoštvo duhovnih vrijednosti Zapada, a druge su ih odbijale ili dovodile u teške nedoumice i kolizije zbog drukčijeg, takoreći, sklopa njihovog bića. Jer, premda su između njih i kulture zapadnog civilizacijskog kruga zaista bile neke čvrste viševjekovne spona, postojali su i bitni elementi koji su ih odlučno odbijali od toga kruga. Drugim riječima, valja imati u vidu da su ovi izrazito senzibilni ljudi ipak bili orijentalci čiji se način mišljenja i odnosa prema svijetu umnogome razlikuju, ponekad i odudaraju od načina mišljenja i odnosa prema svijetu čovjeka zapadnog civilizacijskog kruga.

Ne želeći da to ovdje dublje razmatramo, budući da takvo razmatranje i nije trenutno predmet našeg interesovanja, neophodno je naglasiti osnovnu liniju ovog razlikovanja. Ona je sadržana u različitoj vrijednosti racia i imaginacije, odnosno u različitom usklađivanju njihovog djelovanja. Usklađivanje odnosa racia i imaginacije, odnosno davanje prednosti jednom na račun drugog, predstavlja onu vrstu »poremećaja« čije posljedice su gotovo nesagledive. Otuda ne nastaje samo različit odnos prema vrijednosti materijalnih dobara koja obezbjeđuju ili ne obezbjeđuju solidan životni standard. Posljedice toga sežu mnogo dublje, pogotovu kada su u pitanju književnici kao što je to ovdje slučaj. Od toga, naime, zavisi odnos prema svijetu u najširem smislu, prema tome i shvatanje cilja i razloga postojanja umjetnosti.

Književnici mahdžera su veoma dobro i rano shvatili da niz problema u vezi sa njihovim duhovnim nesnalženjem na Zapadu pro-

³⁹ Džubran je povremeno priređivao izložbe svojih slika, ali je zanemario novac koji je dobijao za rijetko prodane slike. O tome i uopšte o životu i radu najvećeg broja književnika mahdžera podrobno je pisao Mihail Nuajma u autobiografskom djelu *Sedamdeset . . .*, I-III. Nadira Serađ (Nâdira Sarrâğ) u knjizi *Pjesnici Udruženja pera* (Šu'arâ' al-Râbita al-qalamiyya) takođe detaljno opisuje društvenj i materijalni status ovih književnika — sve do opisa slika koje su visile na zidovima njihovih skromnih soba.

izlazi iz toga što njima svojstvena imaginativna spoznaja na Zapadu ima drukčiju vrijednost u odnosu na racionalnu spoznaju. Da je saznanje o ovoj različitosti bio njihov veliki problem govori i zanimljiva činjenica da nijedan od njih ne ističe materijalne poteškoće kao odlučujući element osjećanja iščašenosti u stranom svijetu. Štaviše, mora se reći da su preko toga prelazili začuđujuće olako, čak bezbrižno, sa onom karakterističnom istočnjačkom nemarnošću za nedaće materijalne prirode.⁴⁰ Smatrajući da zapadnjačka materijaliziranost i veliko povjerenje u racio ne odgovaraju njihovoj prirodi, njihovom mentalitetu koji, kako vjeruju, ima neuporedivo više emotivnog i imaginativnog, oni se osjećaju duhovno superiornim u odnosu na ljude sa Zapada. Ovo je uzrokovano naznačenim različitim odnosom racia i imaginacije, kako su ih vidjeli književnici mahdžera. Kritički, umjetnički i drugi tekstovi književnika mahdžera obiluju isticanjem tog odnosa.

Sušтина je u tome što čovjek Zapada ima mnogo više povjerenja i vjere u razum i materiju, u doživljavanje svijeta čulnim percepcijama. To znači da se moć imaginacije, odnosno imaginativnog i intuitivnog spoznanja znatno podređuje moći razuma. Nasuprot tome, u »zemljama prorôkâ« imaginacija je dominirajući instrument »spoznavanja« i vjerovanja u onostrano (*gayb*).⁴¹ Govoreći o Džubranu, Annie Salem Otto primjećuje: »Istočnjaku sve stvari govore o božanstvu, čak i lotosov cvijet, a za zapadnjaka lotos je cvijet koji se razvija u nacrt ukrasa korintskih stubova — on je dekorativan«. ⁴² Odatle proizlazi, kako bi Hegel rekao, i »bezmerno usavršavanje usrdne duševnosti« koje je bitna odlika istočnjačkog mentaliteta.

Jasno je da je povlačenje oštre razlike između imaginacije i racia i usavršavanje jednog na račun drugog odlučujuće djelovalo na formiranje poetike mahdžera u kojoj se imaginacija javlja kao njen konstitutivni element. Ali, razmatranje imaginacije kao poetičkog elementa zaslužuje posebnu pažnju. Za sada je dovoljno reći da je navedeno shvatanje imaginacije i njeno isticanje kao primarnog saznajnog instrumenta polazna osnova i krajnji rezultat razilaženja književnika mahdžera sa svijetom u kome su se obrali. Jer, ni početno osjećanje religijske pripadnosti Americi nije se pokazalo dovoljno snažnim vezivnim elementom koji im može obezbijediti sreću duhovne i duševne smirenosti. Štaviše, njihova religioznost u susretu sa svijetom Amerike doživjela je značajne metamorfoze praćene nostalgijom predimenzioniranom do bolnog osjećanja i doživ-

⁴⁰ Iz nekoliko knjiga Džubranove prepiske, na primjer, ne može se nigdje vidjeti njegova zabrinutost zbog materijalnih problema iako njegovi biografi ističu da ih je i te kako imao.

⁴¹ Upor.: al-Ešter, op. cit., I, p. 68.

⁴² Annie Salem Otto, *The Parables of Kahlil Gibran*, The Citadel Press, New York, 1963, p. 99.

ljavanjem panarabizma kao zavičajne smirenosti.⁴³ U stvari, svijest o njihovoj nacionalnoj pripadnosti tek ovdje je dobila neslućene razmjere, tako da mnogi tekstovi predstavljaju svojevrsnu emotivnu korespondenciju sa matičnim zemljama, ali je važno istaći da to osjećanje nije preraslo u nacionalističku isključivost u odnosu prema bilo kojoj drugoj naciji. Orijentalna širina i tolerancija kod njih je predstavljena na najbolji način.

S druge strane, budući da su uvidjeli nemogućnost duhovnog sjedinjenja sa Amerikom i da su tu nemogućnost intenzivno doživljavali kao otuđenost, njihova vlastita tradicija za njih je postala predmet krajnje ozbiljnog interesovanja. To ne znači da su odbijali sve vrijednosti kulture Zapada. Naprotiv — novi književni tokovi, na primjer oni koje su inicirali Volt Vitman, Ralf Valdo Emerson⁴⁴ i prije toga Viljem Blejk, djelovali su na književnike mahdžera snažno, ali najčešće u smislu zauzimanja stava prema svojoj tradiciji i preispitivanja u njoj uspostavljene hijerarhije vrijednosti. Naime, i onda kada su pisali po uzoru na arapsku književnost, njihovo stvaralaštvo uticalo je na arapsku tradiciju aktuelnošću i vrijednošću više nego činjenicom da je nastalo na arapskom jeziku. Istina, nerijetko su pisali o arapskoj književnoj tradiciji afektivno, sa polemičkim žarom, ali u suštini i u krajnjem rezultatu njihov odnos prema tradiciji bio je pozitivan. Ovo je razumljivo tek ako se imaju u vidu dvije stvari. Prvo, u njihovo vrijeme na Istoku je još uvijek preovladavao klasicizam. Umjetničkim postupkom u cjelosti su se strogo podražavali srednjovjekovni ili prijeislamski književni egzemplari, pa se književnost na taj način najvećim dijelom pretvarala u puko zanatstvo. Drugo, književnici mahdžera su u Americi i Rusiji upoznali nove književne vrijednosti nepoznate arapskoj književnosti. Dakle, njihova stvaralačka sudbina je sudbina ljudi koji su se nalazili na razmeđu vijekova, pa i na razmeđu svjetova, te je prirodno što su se oštro sukobljavali sa budnim čuvarima tradicionalizma; tradicionalizam, a ne tradicija, je meta njihovih napada.

Interesovanje za vlastito kulturno nasljeđe i zauzimanje pozitivnog stava prema njemu djelovalo je u nekoliko pravaca. Osjećanje patriotizma i panarabizma već smo pomenuli. Međutim, naročito je važno da se interesovanje za vlastito kulturno nasljeđe javlja kao snažan kohezioni element arapske emigracije u SAD. Posljedica toga je osnivanje Rabite u Njujorku.

⁴³ Da nj pripadanje istom civilizacijskom krugu ne osigurava obavezno sreću govori španski pisac Ernesto Sabato, čija je sudbina slična sudbinj književnika mahdžera: »U ovom neredu, u stalnom premještanju hijerarhije vrijednosti, kultura i rasa — šta je tu Argentinac?« Ernesto Sabato, *El túnel*, Cátedra, S. A., Madrid, 1979.

⁴⁴ U ovom kontekstu valja napomenuti da se i Emersonov transcendentalizam napajao na izvorima klasične orijentalne filozofije. Upor.: *Istorija književnosti Sjedinjenih Američkih Država*, I, (urednici: R. E. Spiller i dr.), Obod, Cetinje, 1962, str. 300; Milica Mint, »Emersonov transcendentalizam; izvori i uticaji«, u: R. V. Emerson, *Ogledi*, Grafos, Beograd, 1980.

O datumu osnivanja Rabite postoje neznatna razmimoilaženja. Imangulijeva piše⁴⁵ da je osnovana 28. aprila 1920. godine, dok Mihail Nuajma kao datum osnivanja navodi 20. april 1920. godine.⁴⁶ Ideju za osnivanje udruženja dao je Džubran — njegov mišaoni stub i predsjednik sve do rane smrti, 1931. godine, kada se Rabita raspala. Sekretar je bio Mihail Nuajma — nesumnjivo najbolje kritičarsko pero književnosti mahdžera.⁴⁷ Ostali članovi bili su: Ilja Abu Madi, Nesib Arida, Rešid Ejub, Abdul Mesih Hadad, Nedre Hadad, Vedi Bahut i Iljas Atalah. Emin al-Rejhani — po opštoj ocjeni najbolji pjesnik mahdžera uz Ilju Abu Madija i Nesiba Aridu — nije bio član Rabite iako je njegova poetika bila veoma bliska poetici članova Rabite. Jedan razlog za to je što al-Rejhani u vrijeme osnivanja Rabite nije bio u Njujorku, a drugi, mnogo važniji, je lična netrpeljivost između njega i Džubrana.⁴⁸ Džubran je, naime, ispoljavao libanski lokalpatriotizam, dok je al-Rejhani bio vatreni zagovornik panarabizma i ta razlika prerasla je u trajno lično neprijateljstvo.⁴⁹

Već naredne, 1921. godine, u Njujorku se pojavljuje *Zbornik Rabite* donoseći izbor iz stvaralaštva njenih članova.⁵⁰ Posebna vrijednost ove zbirke je programski Predgovor iz pera Mihaila Nuajme čija suština je u zahtjevu da se književnost »hrani životom«. Time je, u stvari, izrečena oštra osuda književnosti na arapskom istoku, gdje je mogao pisati poeziju svaki dobar poznavalac metrike i jezika. Najveći i najvažniji dio ovog Predgovora Nuajma je objavio već u govoru održanom prilikom osnivanja Rabite: »Nije sve što se napiše na papiru književnost, niti je svako ko napiše članak ili ritmičku pjesmu književnik«, piše Nuajma.⁵¹ Ovakve stavove književnici mahdžera su veoma često izricali i u drugim prilikama, što je na Istoku proglašavano za rušilačke nagone, za nihilizam. Danas nije teško vidjeti koliko je bilo neumjesno takvo vrednovanje programskih stavova književnika mahdžera i njihove književnosti uopšte, ali se i u ono vrijeme moglo vidjeti da su njeni stvaraoci bili

⁴⁵ A. N. Imangulijeva, »Asocijacija pera« i Mihail Nuajme, Nauka, Moskva, 1975, str. 14.

⁴⁶ Nuajma, *Sedamdeset* . . . , II, p. 163.

⁴⁷ Kao njen najbolji poznavalac, Nuajma je mnogo pisao o Rabiti. O tome posebno vidjeti: *Sedamdeset* . . . , II, p. 163. i dalje, zatim *Svjetlo i tama* (al-Nûr wa al-dayğûr), Mu'assasa Nûfal, Bejrut, 1973, p. 142. i dalje.

⁴⁸ Nuajma, *Sedamdeset* . . . , II, pp. 163-4.

⁴⁹ Upor.: al-Nauri, op. cit., p. 357. Al-Nauriju ovdje treba vjerovati, jer je od početka pažljivo pratio zbivanja u arapskoj emigraciji. Sa mnogima je održavao prepisku, pa piše da se i danas u Univerzitetskoj biblioteci u Amanu čuva 306 pisama koja je od njih dobio.

⁵⁰ *Mağmû'a al-Râbita al-qalamiyya*. Mi smo koristili bejrutsko izdanje iz 1964. godine.

⁵¹ Nuajma, *Džubran Halil Džubran — njegov život, smrt, književnost, umjetnost* (Gubrân Ĥalîl Gubrân — ĥayâtuh, mawtuh, adabuh, fannuh), Mu'assasa Nûfal, Bejrut, 1974, p. 177.

svjesni potrebe da stvaraju upravo na temelju tradicije.⁵² Nuajma je u pomenutom govoru objavio stav članova Rabite prema tradiciji: »Međutim, premda mi radimo na oživljavanju novog književnog duha, ne namjeravamo time prekinuti svaku vezu sa starima. Jer, među njima ima onih koji mogu poučavati pjesnike, kao i mislilaca čija će djela za mnoge ostati izvor poštovanja i nadahnuća — sutra i ubuduće. Ali mi smatramo da oponašanje njih predstavlja smrt za našu književnost.«⁵³ U čemu su se sastojale novine?

Odgovor na pitanje o unovljenju moderne arapske književnosti kome su doprinijeli književnici mahdžera, a članovi Rabite posebno, složen je i, naravno, vezan za njihovu poetiku; zato zaslužuje posebno izučavanje. Na ovom mjestu se mora reći barem toliko da je za stvaralaštvo mahdžera karakteristična slobodnija upotreba jezika (pisanje tzv. »običnim« jezikom), razbijanje monorime, njegovanje proznog stvaralaštva. Posebno je vrijedno pažnje uvođenje drame i poezije u prozi u arapsku književnost.

U vezi sa unovljenjem arapske književnosti, problem odnosa književnika mahdžera i Istoka, odnosno odjeka njihovog stvaralaštva u matičnim zemljama, znatno je složeniji nego što se moglo zaključiti iz maločas navođenih citata Nuajme. Zanimljivo je da nije bilo ravnodušnosti: ili su prihvatani sa oduševljenjem, ili su oštro osuđivani.

Ono što je književnicima mahdžera pribavilo najviše neprijatelja na arapskom istoku bila je ideološka konfrontacija sa čuvarima »starih dobrih običaja« — u stvari, konfrontacija sa okorjelim tradicionalistima — koju su književnici mahdžera hrabro izazivali umjetničkim ili kritičarskim radovima. Razumije se da je njihova umjetnost tome mnogo doprinijela samim tim što je često narušavala norme tradicionalne književnosti. Međutim, borbu koju su vodili protiv klerikalizma, za oslobođenje žene itd., njihovi neprijatelji su koristili i kada su osuđivali njihovu umjetnost, prikazujući ih, između ostaloga, kao jeretike. Dobar primjer za to može poslužiti ekskomunikacija Džubrana iz maronitske crkve i javno spaljivanje, u Bejrutu, njegovog »bogohulnog« djela *Pobunjeni duhovi* (al-Arwâh al-mutamarrida).⁵⁴ Neka Nuajmina djela takođe su »žalosno prošla na Istoku«.⁵⁵

⁵² Mnogi književnici na arapskom istoku, među njima al-Akad i Mej Zijade, od početka su cijenili stvaralaštvo književnika mahdžera. Vidjeti o tome al-Akadov Predgovor prvom izdanju Nuajmine knjige *Sito* (al-Girbâl), zatim: *Plava zraka*, *Pisma Džubrana Halila Džubrana Mej Zijade* (al-Sa'la al-zarqâ'. Rasâ'il Gubrân Halîl Gubrân ilâ May Ziyâda). Priredili i predgovor napisali Salma al-Haffâr al-Kazbarî i dr Suhayl B. Bišrû'î, Damask, 1979.

⁵³ Nuajma, *Džubran Halil Džubran* . . . , p. 177.

⁵⁴ Otto, op. cit., p. 64; al-Nauri, op. cit., p. 356. Ovo Džubranovo djelo prvi put je štampano u Njujorku 1908. godine. Vidjeti: Nuajma, *Džubran u svojim djelima na arapskom* (Gubrân fi âfârih al-'arabiyya), u: Džubran, *Sabrana djela* (al-Mağmû'a al-kâmila), Bejrut, s. a.

⁵⁵ Al-Ešter, op. cit., p. 115.

U početku je Egipat sa najviše negodovanja dočekivao djela književnika mahdžera, ali je zanimljivo da su u njemu imali i najviše poklonika.⁵⁶

Oprilike u to vrijeme u Egiptu su djelovale grupe *Divan* i *Apolo*. Ova druga je bila »bliska težnjama svih emigrantskih pokreta«⁵⁷ i dala je najveći doprinos afirmaciji književnika mahdžera na arapskom istoku. Tri velika književnika *Divana* — al-Akad (al-'Aqqâd, 1889-1964), al-Mazini (al-Mâzini, 1890-1947) i Abdurahman Šukri ('Abd al-Rahmân Šukrî, 1886-1958) — koji su tada svojim radovima utiskivali pečat cijeloj epohi, bili su vrlo slične duhovne vokacije sa književnicima mahdžera.⁵⁸ Akad je to, uostalom, na najbolji način pokazao pišući nadahnut Predgovor za najpoznatiju Nuajminu knjigu eseja *Sito*.⁵⁹ Međutim, bilo je i neuspjelih pokušaja saradnje književnika mahdžera sa nekim književnim pokretima u arapskim zemljama. Kao primjer za to može poslužiti neslaganje sa *Književnim udruženjem* (al-Râbita al-adabiyya).

Mihail Nuajma je sa oduševljenjem primio vijest da je u Damasku 1921. godine osnovano *Književno udruženje* koje je takođe u svom programu proklamovalo unovljenje književnosti. Tim povodom Džubran piše Nuajmi iz Bostona 1921. godine: »Pošto sam pročitao posljednji broj časopisa *Književno udruženje*, zaključujem da mi s njima nemamo ništa: ma šta da učinimo, Nuajma, ne možemo ih osloboditi robovanja izražajnim kalupima«. ⁶⁰ I zaista — ne ostavljajući vidnije tragove u književnosti, *Književno udruženje* se brzo raspalo »budući da nije imalo jasno i odlučno zacrtan program«. ⁶¹

Književnici mahdžera su unekoliko bili u povoljnijem položaju od anti-tradicionalistički orijentisanih književnika u arapskim zemljama. Naime, oni nisu bili direktno pod udarom svojih kritičara i nisu bili vezani za njih: u emigraciji su organizovali vlastitu izdavačku djelatnost, pa su mogli slobodnije pisati ne brinući da će im

⁵⁶ Al-Nauri, op. cit., p. 358. Nuajminu pjesmu *Zamrzuta rijeka* preštam-pao je časopis *al-Hilâl* iz emigrantskog časopisa *al-Funun* i tako je obišla arapski svijet »nailazeći na veliki odjek«. Nuajma, *Sedamdeset . . .*, II, pp. 70-71.

⁵⁷ *Anthologie la Littérature Arabe Contemporaine. La Poésie*, éd. Seuil, Paris, 1967, p. 19.

⁵⁸ O pristupu u jednotnosti grupe *Apolo* i *Divan* više vidjeti: Omer al-Dasuki ('Umar al-Dasûqi), *Razvoj moderne arapske kritike u Egiptu* (Tařawwur al-naqd al-'arabi al-ħadîth fi Miřr), Kairo, s. a., pp. 300-380.

⁵⁹ *Zbornik* Rabite višestruko je odjeknuo na arapskom istoku čim se pojavio 1921. godine. N. Serađ navodi (op. cit., p. 97) da je cijela plejada arapskih književnika potpala pod uticaj ovog djela i da je tada nastao izraz »Džubranov stil«.

⁶⁰ Nuajma, *Sito*. Akadov Predgovor napisan je 1923. godine.

⁶¹ *Džubranova korespondencija* (Rasâ'î Ğubrân), Bejrut, s. a.

⁶² Omer al-Dukak ('Umar al-Duqâq), *Savremena umjetnička književnost u Siriji* (Funûn al-adab al-mu'âřir fi Sûriyya), Damask, 1971, pp. 70-71.

rukopisi biti odbijeni.⁶² U prvoj polovini XX vijeka arapska emigracija u SAD imala je tridesetak glasila na arapskom jeziku.⁶³ Doduše, najveći broj ovih glasila izlazio je s prekidima, a poslije prvog svjetskog rata većina njih se zauvijek gasi, jer se tada emigranti mahom vraćaju u domovinu. U svakom slučaju, ona su igrala odlučujuću ulogu u objavljivanju djela književnika mahdžera i čini se da je uputno na kraju pomenuti nekoliko najvažnijih.

Al-Funûn je osnovao Nesib Arida 1913. godine.⁶⁴ Džubran, Nuajma i al-Rejhani bili su njegovi stalni saradnici. Brojnim prilozi-ma posvećenim problemu unovljenja arapske književnosti učinili su ga jednim od vodećih glasila književnika mahdžera. Upredo s tim, objavljivani su i prevodi iz književnosti Zapada kao i reprodukcije najpoznatijih svjetskih slikara. Osnivač se stalno suočavao sa problemom finansiranja časopisa, tako da je kontinuirano izašlo samo deset brojeva. Dvije godine poslije prvog gašenja časopis je ponovo ugledao svjetlost dana. Međutim, takođe samo za dvije godine: 1918. ponovo je prestao da izlazi. Aridini, Nuajmani i Džubranovi naponi da mu udahnu život ostali su bez rezultata. Osjećajući veliku prazninu, okupili su se oko al-Sâiha.

Al-Sâih je, godine 1912, osnovao i uređivao tokom četrdeset pet godina Abdul Mesih Hadad. Sve vrijeme često je sam pisao uvodnike i mnoge publicističke radove. Godine 1927. pojavio se poseban broj sa izabranim radovima člana Rabite. Časopis je izlazio u Njujorku do 1957. godine. Izgubivši porodicu, a pošto je velik broj književnika mahdžera umro ili se vratio u domovinu, Hadad je prodao časopis Radži al-Zuhejru (Râğî al-Zuhayr), vlasniku časopisa *al-Bayân*.⁶⁵

Al-Sâih je, godine 1912, osnovao i uređivao tokom četrdeset pet novan je u Njujorku 1929. godine. Uređivao ga je jedan od najboljih pjesnika mahdžera Ilja Abu Madi sve do svoje smrti — tokom dvadeset osam godina. Prvih sedam godina izlazio je dva puta mesečno, a od 1936. godine postaje dnevnik. Abu Madi je u njemu objavljivao uglavnom svoje uvodnike o arapskoj književnosti, o socijalnim i političkim problemima arapskog svijeta.

Al-Muhâğir je njujorški list čiji je glavni urednik bio Džubran. Emin al-Gurejib (Amîn al-Gurayyib), vlasnik lista, objavio je 1908. godine Džubranove zbirke kratkih priča *Pobunjeni duhovi* i *Nevjes-*

⁶² Izvjesno je da najveći dio njihovih antitradicionalističkih radova u to vrijeme ne bi prihvatili izdavači u arapskim zemljama. Badawi piše da su književnici mahdžera, zahvaljujući izdavačkoj samostalnosti, mogli »više eksperimentisati i bili su manje pod uticajem arapske tradicije« (Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge, 1975, p. 180).

⁶³ Imangulijeva, op. cit., str. 13.

⁶⁴ O Aridinom radu na izdavanju *al-Funûna* opširno je pisala N. Serad u knjizi *Nesib Arida — pjesnik, pisac, novinar* (Nasib 'Arida — al-šâ'ir, al-kâtib, al-sahafi), Kairo, 1970, pp. 161-171. Ovaj tekst popraćen je i faksimilima nekih stranica *al-Funûna*.

⁶⁵ Hadad je pri prodaji lista postavio jedini uslov — da ima pravo da u svakom broju objavljuje makar jedan tekst i to je činio sve do smrti 1963. godine.

te polja ('Arâ'is al-murûğ). Za oba djela izdavač je napisao predgovore bez naročitih vrijednosti.

Oko ovih časopisa, kao i oko časopisa *al-Hudâ*, *al-Fatât*, *Mir'ât al-Garb* okupljali su se pretežno članovi Rabite. No, ovi potonji časopisi ne mogu se porediti sa prvima s obzirom na to da su imali manji značaj za razvoj književnosti mahdžera.

Smrću Džubrana — osnivača Rabite — Rabita se raspala, prestalo je organizovano djelovanje emigracije u SAD i jedan broj časopisa prestao je da izlazi.

Međutim, makar i za tako kratko vrijeme djelovanja, književnici mahdžera su dali izuzetan doprinos modernoj arapskoj književnosti. Taj doprinos predstavlja poseban predmet ispitivanja koji je, po našem mišljenju, korisno posmatrati u vezi sa prostorom i vremenom u kojima je nastajala književnost mahdžera.

FILOSOFSKA ISHODIŠTA

Značaj književnika mahdžera ogleda se prije svega u tome što su konstituisali poetiku čiji mnogi elementi bitno obogaćuju arapsku književnu tradiciju. Tu poetiku, kao ni književnu umjetničku produkciju, nije moguće do kraja razumjeti bez utvrđivanja njenog »duhovnog porijekla« koje vodi u više smjerova. Naime, izmješteni književnici mahdžera inspirisali su se raznim filozofskim sistemima koji predstavljaju polazne osnove njihove poetike i naglašeno filozofičnog književnog umjetničkog stvaralaštva. Ovo posebno vrijedi za Nuajmu i Džubrana koji su, zapravo, i jedini u književnosti mahdžera nastojali da sistematski rješavaju probleme književnosti kao umjetnosti. Ostali su o tome pisali uzgred, gotovo aforistički i najčešće kao odjek Džubrana i Nuajme koji su sve njih usmjeravali.

Američki transcendentalizam sa Emersonom na čelu zauzima »počasno mjesto« među filozofskim mišljenjima na čijim izvorima su se napajali književnici mahdžera. Sličnosti, čak i istovjetnosti, sa Emersonom i njegovim mišljenjem mogu se posmatrati u dvije ravni. U prvoj ravni ispoljava se podudarnost nekih stavova Džubrana i Emersona u praktičnom, svakodnevnom životu. Dublje analiziranje tih podudarnosti odvelo bi nas ka pozitivističkom metodološkom pristupu. Zato ćemo samo pomenuti neke od njih — one za koje vjerujemo da su u bliskoj vezi sa idejnom orijentacijom dvojice autora.

Premda nije bio sveštenik kao Emerson, Džubran je, 1904. godine, ekskomuniciran iz crkve kao i njegov uzor.⁶⁶ Tome je prethodila njegova borba protiv klerikalizma, protiv crkve kao institucije, mada su oba, u stvari, bili duboko religiozni. Snažan individu-

⁶⁶ O Emersonovoj pobuni protiv »formalne religije« i istupanju iz crkve, vidjeti: Emerson, *The Selected Writings*, The Modern Library, New York, 1950, p. XIII.

alizam, besjednička sposobnost i uopšte lični karakter određujuća su svojstva Emersona i Džubrana, tako da i za Džubrana vrijedi sud izrečen o Emersonu: »Emersonov uticaj na duh svojih savremenika nije ni dogmatski ni intelektualni, već čisto lične prirode«. ⁶⁷ Postoje i druge upadljive podudarnosti, ali je značajnije pratiti one ispoljene u ravni filozofskog mišljenja. ⁶⁸

Džubran nije pisao o Emersonu i transcendentalizmu iako se među njima mogu utvrditi znatne sličnosti, ali je zato pisao Nuajma sa neskrivenim divljenjem prema svome učitelju. Naredne Nuajmine rečenice ne predstavljaju samo srž Emersonovog transcendentalizma već nas uvode u Nuajminu i Džubranovu transcendentalističku koncepciju: »Zajedno sa drugima, Emerson je osnovao pokret 'transcendentalizam' koji znači spoznaju istine pomoću intuicije, unutarnejg osjetila koje nadilazi granice i moći čulâ (. . .) Po njemu, Vaseljena ima Tvorca i čovjeku je mnogo bolje da mu se potčini nego da mu se suprotstavlja«. ⁶⁹

U osnovi čitave Nuajmine i Džubranove filosofije stoji upravo bezgranično povjerenje u vrijednost intuitivne i imaginativne spoznaje i, nasuprot tome, zaziranje od empirizma, od pozitivnosti naučnog spoznavanja. Koliko je navedena Nuajmina interpretacija Emersona bliska njegovom vlastitom određenju imaginacije i racia zorno može pokazati misao koju Nuajma razvija u najvećem broju svojih djela: Racio koga ljudi odveć hvale nije ništa drugo do dijet vođeno imaginacijom. Imaginaciju treba osloboditi okova razuma i tada se pomoću nje može letjeti u svaki kut Vaseljene, vidjeti sebe u svemu što se dâ vidjeti i pri tom osjetiti, tj. spoznati da smo mi cio život u nedjeljivom jedinstvu. ⁷⁰

Iz ovog se vidi da Nuajma, u stvari, sasvim ne osporava mogućnosti i vrijednosti naučnih spoznaja, ali one moraju biti vođene imaginacijom, dok nije obavezno da imaginativno saznavanje bude u takvom odnosu sa raciem. Naprotiv, iracionalna istina koju doseže imaginacija oslobođenja je »okova razuma« i pojavljuje se kao subjektivna istina. Prema tome, između naučnih istina i istina, odnosno vrijednosti, do kojih se dolazi imaginacijom nema rivalstva — prve se postižu uz pomoć imaginacije, a druge su postignute nezavisno ili mimo racia, ali su vrijednije od objektivnih, naučnih istina. Odmah pada u oči da ovakvo gledište nije karakteristično samo za transcendentalizam, već i za romantizam, ali o tome će kasnije biti više riječi.

⁶⁷ Milica Mint, op. cit., str. 129.

⁶⁸ Zanimljivo je da je Džubran živio blizu mjesta osnivanja Emersonovog transcendentalizma: navođen u literaturi kao »konkordski transcendentalizam«, koji se kao škola mišljenja javlja tridesetih i četrdesetih godina prošlog vijeka, osnovan je, kao što mu ime govori, u američkom gradiću Konkord, nedaleko od Bostona. Džubran je živio tokom prve polovine ovog vijeka u Bostonu i povremeno u Njujorku.

⁹⁶ Nuajma, *U novom situ* (Fî al-girbâl al-gadîd), Mu'assasa Nûfal, Bejrut, 1972, pp. 121-2.

⁷⁰ Nuajma, *Zalog budućeg života* (Zâd al-ma'âd), Mu'assasa Nûfal, Bejrut, 1972, p. 10.

Razvijanje sposobnosti intuitivnog i imaginativnog spoznavanja vezano je kod Emersona, Džubrana i Nuajme sa doktrinom individualizma kojoj posljednja dvojica nisu posvećivali radove kao Emerson, ali je prisutna u njihovom sistemu mišljenja.⁷¹ U poglavlju *Samodovoljnost* Emerson je razradio doktrinu individualizma za koji se ne može reći da je pasivno odnošenje prema svijetu, što je takođe blisko Džubranovom shvatanju: »lako je u svijetu živjeti prema mišljenju svijeta; lako je u samoći živjeti prema sopstvenom; ali veliki čovjek je onaj koji usred gomile uspijeva da sa savršenim mirom sačuva nezavisnost samoće.«⁷² Emersonu ne smeta što će tako biti pogrešno shvaćen. Naprotiv, »biti veliki znači biti neshvaćen.«⁷³ Emerson je, naime, često bio protiv autoriteta, naročito vjerskih,⁷⁴ i protiv tradicije, vjerujući da »viši stepen samodovoljnosti mora izazvati revoluciju u svim poslovima i odnosima ljudi; u njihovoj religiji; u njihovom obrazovanju; u njihovim interesovanjima; načinu življenja; u njihovim udruženjima; posjedovanju; spekulativnim stavovima.«⁷⁵ Džubran i Nuajma takođe su isticali samodovoljnost koja se kod njih ispoljavala, između ostalog, u brojnim napadima na crkvenu organizaciju, na sveštenstvo, na čitav sistem školovanja i obrazovanja koje se mora iz temelja rušiti da bi se, prije svega, kod mladih ljudi izgrađivala sposobnost imaginativnog, individualnog spoznavanja; cio sistem postojećih institucija lažan je i pogrešan, nesposoban da uputi u tajne Bitka.⁷⁶

Glavni cilj čovjekovog postojanja, piše Nuajma, je spoznaja Boga, odnosno jednog univerzalnog i savršenog Zakona koji ravna svijetom, što je apsolutno nemoguće postići putem školskog obrazovanja ma koliko ono bilo dobro.⁷⁷ Postizanje toga cilja najveća je sreća koju čovjek može doživjeti, a moguće je postići ga prije svega spoznajom samoga sebe, jer je čovjek »po svom duhu svet«, i doživljavanjem prirode kao emanacije univerzalnog i savršenog Zakona.⁷⁸ Ovdje kao da čujemo odjek Emersonovog mišljenja: »svijet nije proizvod višestrukih moći, već jedne volje, jednog uma« što nagovještava »da jedan jedini um djeluje svuda, u svakoj zruci zvijezde, u svakom naboru jezerca (...) Uočavanje ovog zakona budi u

⁷¹ O Emersonovom individualizmu vidjeti: *Povijest svjetske književnosti*, VI (uredili: Breda Kogoj-Kapetanović i Ivo Vidan), Mladost, Zagreb, 1976, str. 314; *Istorija književnosti Sjedinjenih Američkih Država*, I, Obod, Cetinje, 1962, str. 292-313.

⁷² Emerson, *Self-Reliance*, u: op. cit., p. 150.

⁷³ Ibid., p. 152.

⁷⁴ Emerson, *The Selected Writings*, p. XIII.

⁷⁵ Ibid., p. 162.

⁷⁶ Džubran i Nuajma time se nisu bavili samo u teorijskim radovima, već i u velikom broju pjesama i pripovijedaka. Zato je ovdje suviše upućivati na sve radove koji o tome govore. Gotovo cijela Džubranova zbirka pripovijedaka *Pobunjeni duhovi* govori o nepriznavanju autoriteta i o lomljenju tradicije. Od Nuajminih djela posebno treba pomenuti *Zalog budućeg života*.

⁷⁷ Nuajma, *Zalog budućeg života*, p. 46.

⁷⁸ Ibid.

umu osjećanje koje zovemo religijskim i koje je naša najveća sreća«. ⁷⁹

Mogli bi se unedogled navoditi citati kao dokaz preklapanja Nuajminog i Džubranovog shvatanja sa Emersonovim, ali ćemo se ograničiti na prikazivanje njihove suštine.

Džubran i Nuajma su u Emersonovom mišljenju utvrdili prisustvo elemenata orijentalnih filozofskih i religijskih koncepcija i to ih je naročito privlačilo ovom misliocu. Poznato je, naime, da je Emerson bio otvoren za orijentalne poglede na svijet. ⁸⁰ Njegov »koncept Univerzuma« je jedan oblik »modernizovanog panteizma« ⁸¹ čije porijeklo je u istočnjačkom panteizmu. To je polazna osnova za poređenje Emersonovog, Nuajminog i Džubranovog poimanja prirode i svijeta u cjelini.

Odnos prema prirodi ima značajno mjesto u Emersonovom transcendentizmu ⁸² kao i u Nuajminoj i Džubranovoj filozofiji i moguće je razumjeti ga tek u širim okvirima njihovog mišljenja. Svijet je, naime, emanacija boga koga je moguće spoznati najprije spoznavanjem te emanacije i zato se valja okrenuti savršenstvu prirode koja neizbježno upućuje na postojanje svog savršenog tvorca. Drugim riječima, bog je imanentan svim svojim akcidencijama, ali je i transcendentan u nebesima, što znači da je istovremeno i u svijetu i izvan njega. Vidjeli smo da Nuajma isticanjem duha koji je »sam po sebi svet« naglašava da se On ne manifestuje samo kroz prirodu, već i kroz čovjekovu svijest kao svoj proizvod, i ovo Nuajmino vjeronanje tek kasnije će se pokazati veoma važnim za dalji razvoj njegovog mišljenja. Prirodu ovdje ne treba shvatiti u smislu pojedinačnosti koje afirmišu vrhovni Zakon, već je treba shvatiti kao jednu cjelinu »sastavljenu« iz pojedinačnosti koje, s jedne strane, stoje u određenoj vezi, u međuodnosu, budući da, s druge strane, afirmišu boga ili vrhovni Zakon koji je, kao takav, mogao svijet proizvesti jedino kao smislenu cjelinu.

Na ovom mjestu možemo parafrazirati Hegela čije je izlaganje o istočnjačkom panteizmu blisko Nuajminom i Džubranovom shvatanju svejedinstva boga i svijeta. Prema njemu, bog je imanentan svakoj pojedinačnosti, ali pošto je On, uzet u apstrakciji, izvan empirijske realnosti pojedinačnosti, istovremeno i transcendentan, sve te pojedinačnosti moraju se uzeti kao Sve, kao Svijet, kao »Sveduša«, jer savršeno biće nije stvorilo pojedinačnosti kao takve, već je stvorilo *cjelokupnost* pojedinačnosti. ⁸³ Tako Nuajma kada govori o pojedinačnostima uvijek misli na pojedinačnosti kao Prirodu, odnosno on govori o pojedinačnostima koje čine Kosmos (*al-kawn*). U

⁷⁹ Emerson, »An Address«, u: op. cit., pp. 69-70.

⁸⁰ *Istorija književnosti Sjedinjenih Američkih Država*, I, str. 300-307.

⁸¹ René Wellek, *A History of Modern Criticism 1750-1950 (The Age of Transition)*, Yale University Press, 1965, p. 165.

⁸² O Emersonovoj velikoj ljubavi prema prirodi govori i to što je u osnovi njegovog prijateljstva sa američkim književnikom Toroom bila obostrana privrženost prirodi. Više o tome vidjeti: *Istorija književnosti Sjedinjenih Američkih Država*, I, str. 314-334.

⁸³ Upor.: Hegel, *Estetika*, II, Kultura, Beograd, 1970, str. 71-2.

tom smislu i Džubran piše da čovjek postaje savršen kada doživi sebe u jedinstvu sa bezgraničnim Univerzumom (*al-fadâ'*), sa Prirodom i svim njenim elementima. Kada sve to doživi, postaje savršen (*kâmil*) i postaje sjena (*zill*) božje sjene.⁸⁴ Emerson takođe kaže: »U prirodi postajem prozirna očna jabučica (...); struje Univerzalnog Bića kruže kroz mene; dio sam ili čestica Boga (...). Najveća slast koju polje i šuma daju jest nagovještaj okultnog odnosa između čovjeka i bilja. Ja nisam sam niti nepriznat.«⁸⁵

Samodovoljnost i individualizam sada su nesumnjivo jasniji: ostvarenje vrhunske sreće spoznajom vrhovnog Zakona postiže se imaginacijom kao sposobnošću koja je individualna.

U Nuajminoj kosmo-viziji kosmos kao cjelokupnost pojedinačnosti postoji, dakle, u jedinstvu sa vrhovnom Egzistencijom koju afirmiše kao emanacija te Egzistencije. Njena emanacija ili — bolje reći — sveprisutnost u prirodi, odnosno u svijetu, zahtijeva da se spozna preko te prirode. Ovim smo došli do ključnog termina koji Nuajma koristi u svojim razmišljanjima a možemo ga navesti sada pošto smo vidjeli značenje koje pojedinačnost ima u njegovom shvatanju univerzuma. Taj termin »jedinstva Egzistencije« (*waḥda al-wuḡūd*) — istovremeno se može tretirati i kao imenovanje Nuajmine filozofije, jer jedinstvo Egzistencije, shvaćeno na izloženi način, nije ništa drugo do panteizam i panteističko doživljavanje prirode koje Nuajma dijeli sa Emersonom. Isto vrijedi i za Džubrana, premda on o tome ni izdaleka nije pisao koliko Nuajma. Govoreći o Džubranovom metafizičkom sistemu, Sherefan je veoma dobro uočio da je taj sistem panteistički, odnosno »panenteistički«, što znači da su za Džubrana bog, priroda i čovjek unija u postojanju, mada jedan nije isto što i drugi.⁸⁶

Panteističko doživljavanje prirode u ovom slučaju je djelovalo tako da se prirodno doživljava kao oduhovljeno, pošto se u njemu očituje imanentnost boga. Zato usredsređenost na posmatranje oduhovljenog prirodnog često vodi ka njegovom uzdizanju na stepen samostalne duhovnosti, ali uglavnom ostaje na nivou uočavanja svekolike *ljepote* prirodnog, pošto savršeni Zakon ne stvara nešto savršeno kao sebi neprimjereno. Moglo bi se očekivati da se na ovom nivou panteizam razvije u nekakvu hedonističku filozofiju ili u filozofiju hedonizma.

Ako se, naime, priroda uzima kao *lijepa*, sasvim je moguće da se u njoj, zatim, traži ono što je najljepše i da se u njemu uživa kao u najljepšoj manifestaciji boga jer je, u skladu s tim, i stvarano zato da bi se preko njega dospjelo do boga.

U prilog mogućnosti hedonizma govori važna Nuajmina panteistička kategorija »zadivljenosti« (*dahša*) bez koje je nemoguće razumjeti njegov panteizam. Na više mjesta, a posebno u tekstu o Tagori,⁸⁷ Nuajma zadivljenost navodi kao početnu fazu spoznaje

⁸⁴ Džubran, »Čudesne i rijetke stvari«, u: *Sabrana djela* (al-Maḡmû'a al-kâmila), p. 529.

⁸⁵ Emerson, *Nature*, u: op. cit., pp. 6-7.

⁸⁶ Sherefan, *A Third Treasury of Kahlil Gibran*, New Jersey, 1975, p. 390.

⁸⁷ Nuajma, *U novom situ*, pp. 24-32.

prirode i, preko nje, spoznaje boga. Uočavajući sveprisutnu ljepotu, čovjek je njome zadivljen i svjestan da je do kraja može otkriti samo ako je intenzivno doživljava pri čemu ga još više zadivljuje moć vrhovnog Zakona da stvara ljepotu i samo ljepotu. To znači da otkrivanjem i doživljavanjem svijeta kao ljepote čovjek, u stvari, postiže vrhunsku sreću jer time ostvaruje zadatak svog postojanja — spoznaju.⁸⁸ Zato Nuajma, »kao ni Tagora«, nije vjerovao u postojanje ružnih stvari, već se odlikovao »obožavanjem lijepoga«.⁸⁹ Prema tome, postavlja se pitanje kako je moguće na taj način izbjeći uživljavanje u *dušu lijepih stvari* u smislu hedonističkog odnošenja prema njima, utoliko prije što Nuajmin panteizam (*wahda al-wuğūd*) znači pravo Svejedinstvo koje, ovako shvaćeno, neminovno vodi ka blaženstvu i bezbrižnosti.

S druge strane, već je istaknuto Nuajmino (i Emersonovo) vjerovanje da je bolje potčiniti se vrhovnom Zakonu nego mu se suprotstavljati, što znači bezbrižno potčinjavanje svrsishodnoj uređenosti svijeta pa i ljudskih sudbina. Ovaj »savršeni« svijet uređen je tako da i naš prolazak njime nikako nije slučajna, kao ni bilo koja pojedinačnost našeg života — potpuna predeterminacija čini izlišnom i besmislenom svaku pobunu.⁹⁰ Iz toga proizlazi da je čak i povremeni čovjekov bol pozitivan i »lijep« jer je u krajnjem rezultatu svrsishodan, pa je — shodno tome — pobuna već i to ako se na takav bol žalimo.⁹¹ Posljedica ovakvog vjerovanja nije pasivno življenje u blaženstvu, nego jedna vrsta bezbrižnosti koja za sve nalazi opravdanje, ali u svemu otkriva ljepotu koja slavi svoga tvorca.⁹²

Međutim, iako se čini da svi putevi vode posebnoj vrsti hedonizma, on je izbjegnuto na samom početku Nuajminih i Džubranovih razmišljanja i tu se opet javlja sličnost između njih i Emersona. Odmah u nastavku teksta u kome izražava svoj odnos prema prirodi kao svoje prožimanje i sažimanje s njom Emerson kaže: »Pa ipak, izvjesno je da moć da se izazove ovo zadovoljstvo ne počiva u prirodi već u čovjeku ili u njihovoj uzajamnoj harmoniji.«⁹³ Na drugoj strani, ranije smo već istakli važnost Nuajmine misli prema kojoj je moguće spoznati vrhovni i savršeni Zakon prije svega spoznajom samog sebe jer je čovjek »po svom duhu svet«.⁹⁴ Barem što se

⁸⁸ Isto tako je vjerovao i Džubran.

⁸⁹ Nuajma, *U novom situ*, p. 29.

⁹⁰ Džubran je, na primjer, bio toliko ubijeđen u apsolutnu predeterminaciju da je govorio kako njegovo rođenje upravo u Libanu, u Bašaraju 1883. godine, kao i svaka pojedinost njegovog života, ima krajnji cilj i svrhu u beskonačnom trajanju svijeta. Nuajma, »Džubran u svojim djelima na arapskom«, u: Džubran: *Sabrana djela*, p. 8.

Nuajmino vjerovanje u predodređenje možda je najbolje izraženo u njegovoj knjizi *Svjetlo i tama* (al-Nūr wa al-dayğūr), Bejrut, 1973, pp. 121—146.

⁹¹ O izvorima bola Nuajma je tako pisao u poglavlju »Izvori bola« (Yanâ-bî' al-alam), u: *Zalog budućeg života*, pp. 61—69.

⁹² Sherēfan, op. cit., p. 400.

⁹³ Emerson, *The Selected Writings*, p. 7.

⁹⁴ Nuajma, *Zalog budućeg života*, p. 46.

tiče Nuajme, važnost ove misli je izuzetno velika za dalji razvoj njegovog panteizma.

Naime, Nuajma je time ograničio potrebu usredsređivanja na otkrivanje boga u *svim* prirodnim pojavama kao njegovoj emanaciji: iako je dao značajno mjesto prirodi koja zadivljuje ljepotom, pretpostavio joj je čovjeka. Prema tome, najdivnije što je stvoreno jest *subjekt* u kome se sveprisutnost boga očituje na najbolji, ali i na najsloženiji način. Premještajući težište na subjekt, Nuajma napušta čisti panteizam i zahtijeva da se subjekt okrene najprije, i najviše, samom sebi jer će samospoznajom doći do najvišeg mogućeg zadovoljstva — do spoznaje boga. To znači, pozivajući se ponovo na *jedinstvo Egzistencije*, da subjekt, uz pomoć imaginativne spoznaje, osjeća sebe u nerazdvojnem jedinstvu s bogom kome on pripada time što ga je stvorio i što će mu se vratiti, kao i na taj način što je bog prisutan u njegovoj subjektivnoj svijesti.⁹⁵

Na ovaj način Nuajma i Džubran dospijevaju do misticizma. Jer, osjećajući *jedinstvo Egzistencije*, čovjek se stapa i prožima ne samo s prirodom, nego se proširivanjem svoje subjektivnosti stapa s bogom ne osjećajući više nikakvu razliku između sebe, prirode i boga kao odvojenih i međusobno nezavisnih egzistencija. Apsolutno stapanje, ili osjećanje apsolutnog jedinstva, nije ništa drugo do naročito stanje svijesti u kome se javlja neopisiv osjećaj blaženstva i vječnosti, što je moguće postići, razumije se, jedino imaginacijom. To stanje svijesti ponekad se naziva i transom, ali u Nuajminoj terminologiji ono je vrhunac *ljubavi*, koju susrećemo u toj funkciji i kod islamskih mistika. Premda Nuajma taj termin ne upotrebljava, apsolutno stapanje nije ništa drugo do sufijsko poništenje svoga Ja u božijoj egzistenciji (*fanâ'*).

Cijela Nuajmina i Džubranova filosofija, kao uostalom ni Emersonova, u mnogo čemu nije originalna. Valja sada odrediti kojim filozofskim sistemima su se inspirisali književnici mahdžera mimo Emersonovog transcendentalizma i preko njegovog transcendentalizma, jer pada u oči da korijene Emersonovog transcendentalizma treba tražiti u hrišćanstvu, u istočnjačkim religijama, u klasičnoj njemačkoj idealističkoj filosofiji itd.⁹⁶

Nije bez značaja činjenica da su bili teološki obrazovani, posebno Nuajma koji se, kako smo vidjeli, školovao u ruskim pravoslavnim školama — Sveta knjiga prevedena na arapski jezik bila je prvi književni i filozofski »obrazac koji su vidjele oči književnika mah-

⁹⁵ Cijela Nuajmina pjesma *Ko si ti dušo (Man anti yâ nafs)* govori o duši kao »izlivu«, emanaciji boga. Upor.: Mulhis Surja (Mulhis Turyâ), *Mihail Nuajma — sufijski književnik (Mihâ'il Nu'ayma al-adib al-šufî)*, Dâr sâdir, Bejrut, 1964, p. 155.

U tom smislu istovjetna je i pjesma Nesiba Aride *Dušo (Yâ nafs)* Upor.: Ihsan Abas (Ihsân 'Abbâs), *Arapska poezija u emigraciji (al-Ši'r al-'arabî fi al-mahğar)*, Bejrut, 1957, p. 66; Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge, 1975, pp. 193-5.

⁹⁶ Upor.: *Povijest svjetske književnosti*, VI, str. 313; *Istorija književnosti Sjedinjenih Američkih Država*, I, str. 300—307; Wellek, op. cit., p. 165.

džera«. ⁹⁷ Prema tome, njihov transcendentalizam ima dijelom porijeklo u hrišćanstvu po kome je bog istovremeno i transcendentan, uzet u apstrakciji, i immanentan, pošto se u svijetu manifestuje kroz prirodu i kroz ljudsku svijest. Pri tom valja imati na umu da slično mišljenje nalazimo i kod novoplatoničara i gnostičara kod kojih je svijet takođe emanacija božanstva; moguće je tražiti i uticaje Kantove filosofije: termin transcendentalizam kojim se u XVII vijeku označavalo metafizičko Kant je usvojio u značenju apriornog znanja, tj. saznanja čije porijeklo nije u iskustvu.

Međutim, čini se da je izvorište Nuajmine i Džubranove filosofije ipak najvećim dijelom na islamskom istoku koji je trpio uticaje indijskih i staroiranskih religija još od vremena Abasida (750—1258). Proučavajući, naime, cio splet uticaja na književnike mahdžera — na Nuajmu i Džubrana posebno — utvrdili smo da su oni mnogo prihvatili od islamske filosofije uključujući, razumije se, sve one uticaje koje je pretrpila i sama islamska filosofija. Zbog toga su im bila posebno bliska ona gledišta u kojima su vidjeli određenu vezu sa islamskom filosofijom.

Kao Arapi, Nuajma i Džubran su poznavali dio islamske filosofije koju su čitali u originalu. Posebno Ibn Sina (Ibn Sîna', 990—1037) i njegova mistička pjesma *Silazak duše* ostavili su na njih snažan utisak, mada je očigledan uticaj i drugih islamskih filozofa, tačnije islamskih mistika (*šūfi*) sa čijim mišljenjem postoji velika podudarnost. Navodeći suštinu islamskog misticizma (*tašavvuf*), nećemo ni morati uvijek povlačiti paralele sa filosofijom Nuajme i Džubrana — podudarnost će se ispoljavati sama od sebe, pošto smo već vidjeli suštinu njihove filosofije.

Sufija svijet doživljava kao isijavanje boga i to ne u njegovim pojedinačnostima, nego takođe u svijetu kao cjelini. Pri tom obojstvo koje je dostupno čulnim percepcijama ima status, rekli bismo, privida, varke, jer iza njega ili u njemu je božanska sadržina. Glavni cilj čovjekovog postojanja je da preko pojavnosti svijeta dokuči njegovu sadržinu, odnosno ono što isijava. Isto tako, pošto je subjekt »izliv« boga, zadatak je subjekta da spoznaje okretanjem u samog sebe. Drugim riječima, subjekt razmiče svoje granice kontemplativnim samoponiranjem do naročitog stanja u kome dolazi do spoznaje o svom božanskom porijeklu. Daljom kontemplacijom (kao i osamljivanjem koje uključuje i askezu — *zuhd*) postiže se stanje transa u kome je nadvladano prirodno, odnosno materijalno, ali je postignuto potpuno poistovjećenje s bogom ili, kako bi rekao Nuajma, apsolutno stapanje. Veliki islamski mistik Suhreverdi (Suhrawardî, 1155—1191) je ovu identifikaciju formulisao u pet etapa: 1. »Nema Boga osim Boga«, 2. »Nema Njega osim Njega«, 3. »Nema Tebe osim Tebe«, 4. »Nema Mene osim Mene«, 5. »Nestaće sve osim Njegovog lica«. ⁹⁸

⁹⁷ Al-Ešter, op. cit., I, p. 197.

⁹⁸ Čedomir Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija*, II, Liber, Zagreb, 1978, str. 364.

U stanju kada se sufija stapa s bogom, ostvarujući krajnju svrhu svog postojanja, nestaje osjećaj za vrijeme i prostor, za gore i dolje, za juče i danas — sve se sliva u Jedno Vječno. Blaženo stanje slično opijenosti (*mahabba*) prati ovu identifikaciju u kojoj se više ne razlikuje bog od subjekta, ili, kako kaže Suhreverdi, »Nema Mene osim Mene«. ⁹⁹ Sufija ovo stanje zove *fanâ'*. Za Nuajmu takođe vrhunac ljubavi je *apsolutno stapanje* boga, čovjeka i prirode — svega u svemu; bog i čovjek su u tom stanju jedno. Ne postoji vrijeme i mjesto, život i smrt, prošlo i buduće — sve je u jednom trenutku i na jednom mjestu. ¹⁰⁰

Valja reći da sufijsko *fanâ'*, s jedne strane, i Nuajmino *apsolutno stapanje*, s druge, imaju ekvivalent u budističkoj nirvani. ¹⁰¹ Osim toga, Nuajmino i Džubranovo shvatanje o duši ili o »sebi«, koja se stapa s bogom, neodoljivo podsjeća na brahmansko sjedinjenje u smislu potpune identifikacije *atmana* i *brahmana*. ¹⁰²

Sličnostima Nuajmine i Džubranove filosofije sa tasavufom može se dodati još jedna značajna sličnost izražena u obostranoj upotrebi i shvatanju istog termina *ma'rifa*. Njime Nuajma označava put spoznaje, tj. apsorpcije s bogom na način koji smo opisali. Kod islamskih mistika, Haladža (Hallâğ, 852—922) i Suhreverdija, *ma'rifa* je »metodološka orijentacija« u identifikaciji bića s Bitkom (»gnostički put«, kako se obično prevodi u literaturi) koja prevazilazi moći i ideal praktičnog uma. ¹⁰³

Jedna od centralnih Nuajminih i Džubranovih tema kojom su bili opsjednuti ne samo u tekstovima posvećenim razmišljanjima o svijetu i bogu, nego su je obrađivali i u pripovijetkama, je metempsihoza (*taqammuš al-arwâh* i *tanâsuh*). ¹⁰⁴ Obično se navodi da su inspiraciju za metempsihozu našli u čuvenoj pjesmi *Silazak duše* znamenitog srednjovjekovnog islamskog filozofa Ibn Sine, ¹⁰⁵ ali je moguće da su ovo vjerovanje preuzeli i iz indijske filosofije po kojoj duša stalno prolazi kroz reinkarnacije do potpunog očišćenja. ¹⁰⁶ Tvrdnju o uticaju Ibn Sine moguće je bazirati na Džubranovom tek-

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Upor.: al-Nauri, op. cit., p. 380.

¹⁰¹ Ibid. Poređenje između budističkog učenja i tasavufa vidjeti u: Veljačić, op. cit.

¹⁰² Upor.: Anwati et Gardet, u: *Klasična kultura islama*, I, priredio i izdao Nerkez Smailagić, Zagreb, 1976, str. 224.

¹⁰³ Upor.: Veljačić, op. cit., str. 364.

¹⁰⁴ Džordž Sajdah koji je živio sa književnicima mahdžera piše da jedino Ilya Abu Madi nije vjerovao u reinkarnaciju (*Naša književnost i naši književnici u tuđini Amerike*, p. 157). Nuajma je umjetnički obrađivao ovu temu u poznatoj priči *Susret* (Liqâ'), a Džubran, između ostalog, u pričama *Pepeo generacija i vječna vatra* (Ramâd al-ağyâl wa al-nâr al-hâlida) i *Baalbečki pjesnik* (al-Šâ'ir al-ba'albakî). Upor.: al-Ešter, op. cit.: pp. 28-9; N. Serađ, op. cit., p. 141.

¹⁰⁵ Upor.: Serađ, op. cit., p. 135.

¹⁰⁶ Upor.: Sherefan, op. cit., pp. 398-400.

stu *Ibn Sina i njegova pjesma* (Ibn Sînâ' wa qaşîdatuh) u kome izražava divljenje umu velikog filozofa.¹⁰⁷

Međutim, u vezi sa metempsihozom javlja se problem za koji nije ponuđeno rješenje u Nuajminoj i Džubranovoj filozofiji mističizma. Naime, oni ne govore o metempsihozi u smislu da duša prelazi iz tijela u tijelo do potpunog očišćenja, već je njihova metempsihoza neograničena u značenju beskonačne transmigracije duše, što znači da je individualna duša besmrtna. Postavlja se pitanje na koji način je učenje o besmrtnosti duše moguće filozofski pomiriti sa vjerom u *apsolutno stapanje* s bogom, pošto je duša vječitim preseljavanjem iz tijela u tijelo ipak vječito »zabavljena« dualizmom tijelo—duša, tako da joj beskonačno prolaženje ovim svijetom oduzima mogućnost konačnog oslobođenja od tjelesnosti.

Mada smo rekli da je metempsihoza jedna od centralnih Nuajminih i Džubranovih tema, valja istaći da je nisu pokušali dosljedno utemeljiti u svoj sistem mišljenja. Metempsihoza je više privlačila njihovo pjesničko biće, jer u tekstovima filozofske prirode o njoj govore uzgred ili izvan filozofskog sistema. Drugim riječima, metempsihoza jest dio njihovog vjerovanja, ali se ne može ni nazreti napor da je učine konstitutivnim elementom svoje filozofije — radoznom duhu umjetnika ona je bila mnogo privlačnija. Zanimljivo je da se sufije takođe nisu temeljito bavili besmrtnošću duše.¹⁰⁸

Teško je povjerovati da je slučajna velika podudarnost shvatanjâ Džubrana i Nuajme sa shvatanjima sufija i da se može svesti samo na sličnosti. Nesumnjivo je njihovo obrazovanje na izvorima arapske i arapsko-islamske kulture, utoliko prije što su iskazivali svoj ponos zbog pripadnosti toj kulturi i što su vjerovali da se njihova budućnost može graditi samo na temelju vlastite tradicije, doduše obogaćene dodirima sa drugim kulturama. Pri tom nije od posebne važnosti to što je put kojim su dospjeli na izvore islamskog mističizma mogao biti i zaobilazan: od Emersonovog transcendentizma, preko novoplatoničkog panteizma i budizma. U svakom slučaju, sve ove škole mišljenja čine svojevrstni splet: Emerson se nadahnjivao, između ostalog, istočnjačkim religijama, tasavuf je nastajao u dodirima islama sa indijskim i starorimskim religijama, a Nuajma i Džubran su sa svima njima — naravno, i sa hrišćanstvom — komunicirali znatno više nemirnim duhom umjetnika nego spekulativnim umom filozofa.

Iz toga proizlazi niz nedosljednosti u njihovom mišljenju zbog čega se ono ne može ni nazvati sistemom u značenju filozofskog sistema, već najprije jednom vrstom sinkretičkog mišljenja koje, kao takvo, ne pokušava da prevlada protivrječnosti. Još tačnije — ono je jedna vrsta religijske orijentacije više nego što je filozofija i zato je nemoguće potpuno bez grižnje savjesti svrstati ga u bilo koju filozofiju ili u bilo koju religiju. Istina je da je Nuajmino i

¹⁰⁷ Džubran piše da je Ibn Sinina pjesma o duši najbolje što su »stari« ikada napisali i da je njemu ta pjesma najbliža; »ona je rezultat izuzetne mašte i stalnih dugih razmišljanja«. Džubran, *Sabrana djela*, pp. 542-545.

¹⁰⁸ Veljačić, op. cit., str. 365.

Džubranovo mišljenje imalo velikog uticaja na književnike mahdžera, ali je isto tako istina da je ovo mišljenje djelovalo uglavnom samo na njih i to samo dotle dok su bili u ličnim kontaktima. Znači da se ovdje možemo vratiti polaznoj tvrdnji po kojoj je lični karakter njihovo određujuće svojstvo, a ne samo mišljenje. U tom smislu — da su vršili uticaj na književnike mahdžera i da je Džubranova »proročka« knjiga *The Prophet*¹⁰⁹ imala odjeka u svijetu — moguće ih je svrstati u neku istoriju filosofije.¹¹⁰

Istini za volju, obilje Nuajminih tekstova kojima iskazuje svoje mišljenje ne može se čitati bez ulaganja posebnog napora, ne zbog toga što ih je teško razumjeti, već zbog beznačajne nesistematičnosti. Te tekstove koji hoće da budu filosofski rijetko i asi dostojanstvo mirnog, logičkog filosofskog izlaganja, a više se odlikuju emotivnošću i umjetničkom nadahnuošću, uopštavanjem i izbjegavanjem da se zaključci donose u konsekvencijama. Elaboriranje istih ideja na mnogim mjestima praćeno je čak doslovnim prepisivanjem samog sebe.

Nameće se pitanje u kakvoj vezi stoji književnost sa svim što je rečeno o Nuajminom spekulativnom sistemu. Odgovor na ovo pitanje takođe zahtijeva poseban i složen odgovor koji se ovom prilikom može samo naznačiti.

»Misija književnosti«, piše Nuajma, »je da izrazi čovjeka sa svim njegovim potrebama, u svim njegovim stanjima; to je lijepo i iskreno izražavanje koje treba da pomogne čovjeku da razumije samog sebe i cilj svoga postojanja te da mu krči put ka tome cilju. Književnost, dakle, ima uzvišenu misiju — poslaničku (risāla).«¹¹¹

Emerson je imao slično mišljenje o pjesniku, kao o »reprezentativnom« biću koje ima uzvišenu misiju da posreduje između Istine, između Prirode i »običnih« ljudi; on je čvrsto vjerovao da će »istina i umjetnost privući sve ljude«. ¹¹²

Ovakvo shvatanje književnosti Nuajma varira u većini svojih tridesetak knjiga. Po njemu se, dakle, vraćamo prastarom shvatanju umjetnosti kao objave i umjetnika kao natprosječnog bića čiji je zadatak da lijepim kazivanjem objavljuje boga u svemu. Svaka pojedinačna stvar, dostupna čulnim percepcijama, panteistički upućuje na postojanje njene sadržine kao duhovnosti nedostupne analitičkom naučnom razlaganju, već jedino umjetnosti koja imagina-

¹⁰⁹ Nije nam bio dostupan original ovog Džubranovog djela pa smo se koristili njegovim prevodom na arapski jezik pod naslovom *al-Nabiyy*. Valja napomenuti da je ovo djelo preveo Nuajma kao najbolji poznavalac Džubranovog stvaralaštva i njegov lični prijatelj.

U međuvremenu pojavio se i njegov prevod na srpskohrvatski sa engleskog jezika pod naslovom *Prorok*, Biblioteka, Zagreb, 1977. (prevod i komentar Marko Grčić).

¹¹⁰ Koliko nam je poznato, jedino je E. S. Hajman uveo Džubrana u istoriju američke filosofije — u: *Dictionary of American Philosophy*, Philosophical Library, 1973.

¹¹¹ Nuajma, *Putevi* (Durûb), Bejrut, 1971, p. 45.

¹¹² Emerson, *The Poet*, u: op. cit., p. 320.

cijom vodi ka sintezi i konačnoj spoznaji.¹¹³ Međutim, Nuajma odmah zatim prevladava panteizam umjetnosti isto onako kao što je prevladao panteizam i završio u misticizmu. Naime, funkcija književnosti ne svodi se na pohvalu *lijepim* pojedinačnostima, makar bile i oduhovljene, već se uvijek preko njih *zadivljenošću* i imaginacijom ide ka spoznaji boga. Na primjer, njegova pjesma *Jesenje lišće* (Awrâq al-harîf)¹¹⁴ nije uobičajen pjesnički doživljaj jesenjeg lišća koje, lijepo i žuto, tiho šumeći, meko pada na zemlju; ono u pjesniku ne izaziva ni sjetu ni tugu, ni osjećaj prolaznosti, kako to obično čini prizor opadanja jesenjeg lišća. Prizor koji Nuajma dočarava u ovoj pjesmi izražava njegovo nevjerovanje u postojanje života i smrti, odnosno izražava njegovo čvrsto vjerovanje da su život i smrt jedno, da je smrt samo jedna faza čovjekove svestremenosti, vječitog samoobnavljanja; smrt je jedan od načina onog apsolutnog stapanja. Dakle, ova pjesma je mistički intonirana, a ne panteistički. U tom smislu, ali na drugom mjestu, Nuajma kaže: »Ako je osjetite (umjetnost — E.D.), doživjećete kao da ste se oslobodili čula; i ako je ne pokušate ograničiti, odvešće vas u bezgranično — postaćete sveobuhvatni (*šâmil*) kao što je bog sveobuhvatan.«¹¹⁵

I drugi pjesnici mahdžera često su pisali mističke pjesme. Poznata je, na primjer, Aridina sufijska pjesma *Na putu za Irem* ('Alâ tarîq Iram) u kojoj pjeva o svojoj čežnji za sjedinjenjem s bogom. Ovaj legendarni Irem¹¹⁶ u stvari je simbol koji književnici mahdžera često koriste u poeziji i prozi kada žele da izraze težnju ka idealnom, božanskom. Zatim, Abu Madijeva pjesma *Gostoprmljiva vatra* (Nâr al-qirâ) takođe je izrazito mistička. U ovoj pjesmi je naglašena sufijska čežnja za iščeznućem u bogu predstavljenom u Gostoprmljivoj vatri.¹¹⁷

To je samo nekoliko primjera mističke poezije mahdžera i treba naglasiti da ima mnogo mističkih pjesama u književnosti mahdžera iako se ne bi mogle tako tumačiti na prvi pogled. Suština je u tome što prirodni elementi i pojave (more, svjetlost itd.) ovim pjesni-

¹¹³ Razvijajući misao o posvećenosti književnika, Nuajma pribjegava jednoj slici. Ljudski rod podsjeća na piramidu: u suštini nema razlike među ljudima kao što nema razlike među kamenjem ugrađenim u piramidu osim u smislu onog koje je dolje i onog koje je gore. Ljudi na vrhu piramide, kojih je malo u odnosu na njeno »dno«, razlikuju se po tome što imaju snažnu imaginaciju i vjeru. To treba da budu književnici. Nuajma, *Gumna* (al-Bayâdir), Bejrut, s.a., p. 74.

¹¹⁴ U zbirci pjesama *Šaputanje trepavica* (Hamâs al-ğufûn), Bejrut, s.a., 5. izd., pp. 47—50.

¹¹⁵ Nuajma, *Gumna*, p. 76.

¹¹⁶ U kuranskoj suri *Zora* (al-Fağr) govori se o Iremu (ajet 7). To je zlatni grad za koji se vjeruje da je postojao negdje na tlu Arabije, grad u koji se danju nije moglo pogledati od blještave svjetlosti. Bog ga je uništio. Traganje za Iremom simbolizuje traganje za idealnim, za vrhunskim vrijednostima. Više o tom mističkom simbolu vidjeti: Serad, *Nesb Arida — pjesnik, pisac, novinar* (Nasîb 'Arida — al-sâ'ir, al-kâtib, al-šahafî), Kairo, 1970, pp. 90—113.

¹¹⁷ Upor.: Badawi, op. cit., pp. 190-191.

cima ne služe za puku poetsku deskripciju, već često za to da bi se preko njih, i zahvaljujući njima, vinuli ka božanskom.

Ovi pjesnici — prije svih Nuajma — vjeruje da su književnici naročito sposobni za mistička postignuća, pošto imaju posebno razvijenu imaginaciju, emotivnost i poseban odnos prema prirodi, te da ta postignuća treba izražavati u književnosti. Zbog toga je, po njihovom mišljenju, zadatak književnosti mesijanski. Buđuci takva, njen cilj je da u čovjeku kultiviše dobro; ona mora da oplemenjuje i vaspitava. Time se književnost smješta u sferu etike o čemu valja posebno govoriti.

OKVIRI I PRETPOSTAVKE KNJIŽEVNOSTI MAHDŽERA

Re z i m e

Književnost mahdžera (književnost arapske emigracije u SAD), stvarana uglavnom između dva svjetska rata, predstavlja nezaobilaznu pojavu u proučavanju moderne arapske književnosti. Nastajući u prelomnom dobu razvoja arapske književnosti, ona je u određenoj mjeri obilježena vremenom u kome je nastajala i uticajem književnosti i kulture zapadnog civilizacijskog kruga.

Književnici mahdžera su arapski hrišćani koji su iz Libana, Sirije i Palestine emigrirali u SAD i tamo osnovali znamenit književni pokret koji je bitno obogatio arapsku književnu tradiciju. U vrijeme koje je prethodilo emigriranju, ove arapske zemlje bile su izložene snažnom evro-američkom i ruskom uticaju. Početno interesovanje ovih zemalja za Bliski istok motivisano je širenjem uticaja hrišćanstva. Zbog toga su brojne vjerske misije osnivale crkve i škole internatskog tipa u kojima su se izučavali najprije vjerski, a zatim i svjetovni predmeti. Ovakva vrsta prosvjećivanja praćena je intenzivnim razvojem štamparstva i izdavačkom djelatnošću na arapskom jeziku.

Zahvaljujući bogatoj aktivnosti francuskih, američkih i ruskih misionara, spomenute zemlje Bliskog istoka su postale prava žarišta kulturnog preporoda. Misionarske institucije stvorile su plejadu arapskih intelektualaca koji su širili duh preporoda ne samo u svojim zemljama, nego po cijelom arapskom istoku i stvarali su u kulturi takvu klimu koja će omogućiti generacijama neposredno poslije njih da ostvare velike domete na polju humanitarnih nauka, umjetničke književnosti i književnoteorijske misli.

Ovoj generaciji pripadaju i književnici mahdžera koji su dobro poznavali vlastitu književnu tradiciju, ali su poznavali i evropsku i američku književnost. Kao obrazovani emigranti, u SAD su došli do saznanja o nekim fundamentalnim razlikama između orijentalnog i zapadnjačkog mentaliteta i to su najčešće posmatrali kroz različ-

tu prevalentnost imaginacije i racia, što je imalo dalekosežne posljedice za njihovo shvatanje umjetnosti.

Homogena arapska emigracija, zbližena osjećanjem iščašenosti u stranom svijetu i sličnim shvatanjem umjetnosti, formirala je u Njujorku 1920. godine književno udruženje al-Râbiṭa al-qalamiyya koje je u toku desetak godina svoga djelovanja snažno uticalo na književna zbivanja u arapskim zemljama. Posebno su se istakla dva člana ovog udruženja — Mihail Nuajma i Džubran Halil Džubran — koji su znatno usmjeravali i druge članove Rabite.

Jedan od razloga koji je potpomogao relativno radikalnan odnos književnika mahdžera prema tradiciji je bogata izdavačka djelatnost koju su organizovali u SAD. Ne zaviseći od tradicionalistički orijentisanih urednika, kakvi su mahom bili u arapskim zemljama, ovi književnici su slobodno publikovali svoja djela u SAD jer je tamo u prvoj polovini XX vijeka izlazilo tridesetak glasila na arapskom jeziku.

Kada je 1931. umro Džubran — osnivač al-Râbiṭa al-qalamiyye — prestalo je organizovano djelovanje književnika mahdžera koji se tada mahom vraćaju u arapske zemlje.

Za potpuno razumijevanje književnog umjetničkog stvaralaštva književnoteorijske misli mahdžera neophodno je upoznati njihova filofska ishodišta, uticaje i dodire sa određenim filofskim sistemima.

U njihovom opusu najprepoznatljiviji je uticaj američkog transcendentalizma i Emersona kao njegovog glavnog predstavnika.

Emersonov transcendentalizam posebno je privlačio književnike mahdžera zbog toga što je postulirao njima inače blisku vjeru u imaginaciju kao osnovni sazajni instrument. Polazeći od toga, književnici mahdžera su zazirali od racionalnog spoznavanja i ističući u prvi plan imaginaciju, stavili su pjesnika u »centar svijeta« — kao biće koje, zbog izrazito razvijene imaginacije, najpotpunije doseže fundamentalne istine. Shodno tome, istaknuta je profetska funkcija pjesnika.

Inspirišući se Emersonom, književnici mahdžera su posebnu pažnju poklonili panteizmu (waḥda al-wuḡūd). Međutim, i sam Emerson se inspirisao istočnjačkim religijama i istočnjačkim panteizmom, tako da filofska ishodišta književnosti mahdžera predstavljaju svojevrsni koloplet uticaja Istok—Zapad.

Književnici mahdžera su takođe bili bliski islamskom misticizmu (tašawwuf) koji je odgovarao njihovom panteističkom prihvatanju svijeta i vjeri da se jedino imaginacijom mogu doseći fundamentalne istine. Budući da je književnost shvaćena kao posebna vrsta igre imaginacije i riječi, književnici mahdžera su naglasili njenu gnoseološku funkciju. Polazeći sa određenih filofskih pozicija, vrijednost književnosti su u krajnjem situirali u sferi etike.

»MAHĠAR« LITERATURE

Summary

Mahġar literature (the literature of Arab immigrants in the U.S.A.), was written mostly between the two World Wars, is an indispensable phenomenon in the study of modern Arabic literature. Written in a crucial period of the development of Arabic literature, it was to a certain extent marked by the time in which it was written, as well as by the influence of Western literature and culture.

The *mahġar* writers were Arab Christians, who emigrated to the U.S.A. from the Lebanon, Syria, and Palestine and founded there a well-known movement that substantially enriched Arabic literary tradition. At the time prior to the emigration, these Arab countries had been exposed to powerful Euro-American and Russian influence. The initial interest of these countries in the Middle East had been motivated by the spread of Christianity. That was the reason why numerous religious missions founded churches and churchboarding schools, where religious and secular subjects were studied. Such education was accompanied by the intensive development of printing and publishing activity in Arabic.

Owing to the intensive activity of French, American and Russian missionaries, the above mentioned countries of the Near East had become genuine centres of cultural revival. The missionary institutions produced a series of Arab intellectuals who spread the spirit of revival not only in their own countries, but throughout the Arab East, creating a climate which was to enable the generations that followed immediately to realize great achievements in the field of the humanities, creative literature, and literary theory.

This generation includes also the *mahġar* writers, who were well-acquainted with their own literary tradition, but who also knew European and American literature. Being educated emigrants, they gained knowledge in America of certain fundamental differences between the Oriental and Western mentality, and they most often observed them through the different prevalence of imagination and ratio, which affected their understanding of art very greatly.

The homogenous group of Arab emigrants, drawn closer together by the feeling of dislocation in a foreign environment, and with their similar attitude to art, formed the literary association *Al-Rabitā al-qalamiyya* in New York City in 1920, which very strongly influenced literature in the Arab countries in the course of its 10-year long activity. Two members of the association became especially prominent — Mihail Nuayma and Ghibran Khalil Ghibran who influenced other members of the association a great deal.

One of the reasons which contributed to the comparatively radical attitude of the *mahġar* writers towards tradition, was the considerable publishing activity they organized in the U.S.A. Independ-

dent of traditional-minded editors, from the Arab countries, these writers published their work freely in the U.S., for in the first half of the 20th century about 30 magazines and papers were published in Arabic.

When in 1913. Ghibran — the founder of *Al-Rabita al-qalamiyya* — died, the organized activity of *mahđgar* writers stopped, and most of them returned to their respective countries.

In order to understand fully the literature and literary theory of the *mahđgar*, it is necessary to learn something of their philosophy, influence, and contacts with certain philosophical systems.

In their work, the most easily recognizable influence was that of American transcendentalism, and of Emerson as its main representative. Emerson's transcendentalism especially attracted *mahđgar* writers because it propounded belief in imagination, as a basic cognitive instrument, an idea in any case close to them. With such a starting point *mahđgar* writers shunned rational perception, and putting imagination well to the fore, they placed the poet in »the centre of the world« — a being who, on account of his extremely developed imagination, could reach fundamental truth most fully. Accordingly, the prophetic role of the poet was emphasized.

Drawing their inspiration from Emerson, *mahđgar* writers paid special attention to pantheism (*wahda al-wuđud*). However, Emerson himself was inspired by the Oriental religions and pantheism, so that the philosophical sources of *mahđgar* literature represented a peculiar mixture of East-west influence.

Mahđgar writers were also very close to Islamic mysticism (*tasawwuf*) which suited their pantheistic acceptance of the world, as well as their belief that only through imagination could certain fundamental truths be reached. Since literature was understood as a special kind of interplay between imagination and words, the writers emphasized its gnoseological function. Starting from certain philosophical positions, the value of literature was in the last resort situated in the sphere of ethics.