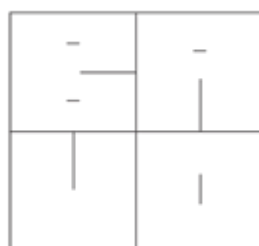


KONTEKSTI KULTURE

STUDIJE IZ HUMANISTIKE I UMJETNOSTI

BROJ IV
2026

An abstract graphic in the bottom right corner consisting of numerous wavy, vertical lines of varying thicknesses, creating a sense of movement and depth. The lines are a lighter shade of the background color.



DRUŠTVO
ZA
KULTURNI
RAZVOJ
BAUO

KONTEKSTI KULTURE | CONTEXTS of CULTURE
Studije iz humanistike i umjetnosti | Studies in Humanities and Arts

ISSN 3027-4222 | Štampano izdanje | *Printed Edition*
ISSN 3027-4818 | Elektronsko izdanje | *Electronic Edition*

Izdavač | *Publisher*

Društvo za kulturni razvoj „Bauo“ | *Association for Cultural Development “Bauo”*

Za izdavača | *For the Publisher*

Dušan Medin

Međunarodna naučna redakcija | *International Scientific Editorial Board*

Edidio Ivetić (Univerzitet u Padovi, Padova, Italija)
Dragana Radojičić (Etnografski institut SANU, Beograd, Srbija)
Boris Kavur (Univerzitet Primorska, Kopar, Slovenija)
Martina Blečić Kavur (Univerzitet Primorska, Kopar, Slovenija)
Tanja Petrović (Slovenačka akademija nauka i umjetnosti, Ljubljana, Slovenija)
Ljiljana Gavrilović (Univerzitet u Beogradu, Beograd, Srbija)
Koraljka Kuzman Šlogar (Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, Hrvatska)
Amra Šaćić Beća (Univerzitet u Sarajevu, Sarajevo, Bosna i Hercegovina)
Nenad Vujadinović (Univerzitet Donja Gorica, Podgorica, Crna Gora)
Zrinka Mileusnić (Univerzitet Primorska, Kopar, Slovenija)
Branko Banović (Etnografski institut SANU, Beograd, Srbija)
Nicholas Angeloff (Cal Poly Humboldt, Arkata, Kalifornija, Sjedinjene Američke Države)
Aleksandar Brkić (Goldsmiths Univerzitet u Londonu, London, Ujedinjeno Kraljevstvo)
Milena Jokanović (Univerzitet u Beogradu, Beograd, Srbija)
Edin Jašarović (Univerzitet Crne Gore, Cetinje, Crna Gora)

Redakcija | *Editorial Board*

Edin Jašarović (Univerzitet Crne Gore, Cetinje, Crna Gora)
Stanka Janković Pivljanin (Službeni glasnik, Beograd, Srbija)
Dušan Medin (Univerzitet Donja Gorica, Podgorica, Crna Gora)
Jasmina Bajo (JU Kulturni centar „Nikola Đurković“, Kotor, Crna Gora)
Milica Stanić Radonjić (JU Muzeji i galerije Budve, Budva, Crna Gora)

Glavni urednik | *Editor-in-Chief*

Edin Jašarović (Univerzitet Crne Gore, Cetinje, Crna Gora)

Urednici broja | *Editors of the Volume*

Stanka Janković Pivljanin (Službeni glasnik, Beograd, Srbija)
Dušan Medin (Univerzitet Donja Gorica, Podgorica, Crna Gora)

KONTEKSTI KULTURE
STUDIJE IZ HUMANISTIKE I UMJETNOSTI

CONTEXTS *of* CULTURE
STUDIES IN HUMANITIES AND ARTS

IV

PETROVAC NA MORU
MMXXVI



Objavljeno uz podršku Ministarstva prosvjete, nauke i inovacija Crne Gore
u okviru Konkursa za sufinansiranje naučnoistraživačke djelatnosti u 2026. godini

*Published with the support of the Ministry of Education, Science and Innovation of Montenegro
as part of the Call for co-financing scientific research activities in 2026*



Časopis nije na prodaju, već se besplatno distribuira

The journal is not for sale and is distributed free of charge

Časopis i svi radovi licencirani su pod licencom Creative Commons
Attribution–NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

*The journal and all the articles are licensed under the Creative Commons
Attribution–NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License*

www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

SADRŽAJ | CONTENT

Riječ urednika broja | 7 | *Foreword By The Volume Editors* | 11

SVJEDOČANSTVA MISLI I VJERE | TESTIMONIES *of* THOUGHTS AND FAIT

Nusret Isanović | Ibn al-Haytham, nagovjestitelj moderne znanosti | 17

Tsvetan Theophanov | Tariq Ramadan: A Controversial Spokesperson
of The 'European Islam' | 35

Slaviša Raković | Albanske bektašije: od derviškog reda do zasebne
verske zajednice (i kulturne grupe) | 47

NASLJEĐE SUSRETA | LEGACIES *of* ENCOUNTER

Savo Marković | Italijanska korespondencija osmanskog Bara:
pismo dubrovačkim vlastima iz 1767. godine | 65

Dragana Kujović | Prilog obradi osmanske materijalne kulture u Crnoj Gori:
elementi zbirke metalnih predmeta iz Zavičajnog muzeja u Pljevljima | 75

Velida Mataradžija i Amina Ajdinović Mehović | Vakufi kao simboli
pripadnosti orijentalno-islamskom civilizacijskom krugu | 85

OGLEDALA RIJEČI | MIRRORS *of* THE WORDS

Ksenija Aykut i Stefani Miljković | Simbolika i značaj mačke u turskoj
književnosti i kulturi | 105

Melinda Botalić | Slika žene u romanu *Konak suza* turske spisateljice
Šebnem Işıguzel | 117

Predrag V. Jelenković | O osnovnoj terminologiji turske umetničke
muzike | 129

PRIKAZI | REVIEWS

Goran Pajović | *Luna podno Lovćena: kulturno nasljeđe islamskog stanovništva
Crne Gore u cetinjskim muzejima*, ur. Filip Kuzman, JU Narodni muzej Crne
Gore, Prijestonica Cetinje, Cetinje, 2023. | 145

Filip Kuzman | *Barski nišani u kontekstu analize i vremena: zbornik radova*,
ur. Goran Pajović i Burhan Čelebić, NVU Manoveki, Bar, 2024. | 149

Uputstva za autore | 153 | *Guidelines for Authors* | 163

RIJEČ UREDNIKA BROJA

Četvrti broj časopisa *Konteksti kulture: studije iz humanistike i umjetnosti* za 2026. godinu ima u središtu ljude i njihovu religiju, nauku, kulturu i umjetnost u kontekstu susreta Orijenta i Okcidenta, s namjerom da se kroz interdisciplinarni pristup osvijetle bogato iskustvo i nasljeđe koji su vjekovima oblikovali ne samo domaći, već i mnogo širi prostor.

Devet naučnih radova iz različitih humanističkih perspektiva i naučnih disciplina, poput historiografije, istorije umjetnosti, književnosti, religiologije, filozofije, istorije ideja, rodni studija i studija kulture, preispituju kompleksne procese ovih slojevitih i dugotrajnih prožimanja. Oslanjajući se na pisane i materijalne izvore, vjerska načela, lingvističke specifičnosti i književne motive, autori vješto mapiraju fenomene koji su duboko uticali na Balkan, Mediteran, Bliski istok i Evropu, podsjećajući na dinamičnu prirodu identiteta i neprekidni dijalog, pa i konflikt, među kulturama i civilizacijama. Sabrani tekstovi iznova su potvrdili da granice između kultura nikada i nijesu bile fiksne, već prostori intenzivne razmjene, prevođenja, sukoba, hibridizacije misli i običaja, što se posebno jasno očituje u susretu islama i Istoka sa hrišćanstvom i Zapadom.

Radi preglednosti i uočavanja teorijskih srodnosti, radovi su, kao i u dosadašnjim izdanjima časopisa *Konteksti kulture*, podijeljeni u tri srodne tematske cjeline sa po tri članka, od kojih svaka na specifičan način osvjetljava ključne aspekte date teme.

Prva cjelina, *Svjedočanstva misli i vjere*, usmjerena je na intelektualne i duhovne domete muslimana koji su dali golemi doprinos svjetskoj nauci, filozofiji i religijskim praksama, a koji danas baštini ne samo ova vjerska zajednica već i značajan dio čovječanstva. Različitim naučnoistraživačkim pristupima autori ukazuju na složenost i trajnu relevantnost islamske intelektualnosti i njenog nasljeđa u prošlosti i savremenom kontekstu.

Nusret Isanović u radu „Ibn al-Haytham, nagovjestitelj moderne znanosti“ osvjetljava fundamentalni doprinos islamske civilizacije usponu novovjekovnog Zapada, s posebnim fokusom na lik i djelo ovog polimata. Autor analizira njegova dostignuća na polju prirodnih nauka – matematike, fizike i geometrijske optike, izložena u kapitalnom sedmotomnom djelu *Kitab al-Manazer (Knjiga o optici)*. Rad demonstrira kako je ovaj srednjovjekovni naučenjak, uvodeći eksperiment i induktivnu metodu provjere hipoteza, postavio prvu naučnu teoriju percepcije

udaljenosti i presudno uticao na oblikovanje moderne zapadne naučne svijesti i metodologije.

Cvetan Teofanov u tekstu „Tarik Ramadan: kontroverzni glasnogovornik 'evropskog islama'“ podrobno propituje kompleksan reformistički projekat ovog intelektualca i njegovu viziju usklađivanja islamskih principa sa zapadnim kontekstom i modernom demokratijom. Autor suprotstavlja Ramadanov hibridni koncept oštrom sekularnom modelu Basama Tibija, sociološkom pristupu Žoslin Sezari, kao i kritikama Karolin Fure o „dvostrukom diskursu“. Kroz ovu komparaciju rad plastično oslikava širu društvenopolitičku, intelektualnu i kulturnu borbu oko pozicije islama, pluralizma i sekularizma u evropskom društvu.

Sveobuhvatan pregled doktrinarnih, teoloških i političkih korijena bektašizma, prateći njegovu evoluciju od ranih islamskih debata i sufizma do formiranja tarike, ponudio je Slaviša Raković u tekstu „Albanske bektašije: od derviškog reda do zasebne verske zajednice (i kulturne grupe)“. Naročitu pažnju usmjerio je na transformaciju ovog derviškog reda u potpuno autonomnu i osobenu vjersku skupinu unutar albanskog, odnosno evropskog društva. Analizira se njihov specifičan kulturni doprinos i djelovanje na Balkanu danas, zaključujući da bektašije u Albaniji funkcionišu kao dinamična kulturna grupa koja integriše različite religijske svjetonazore i neprestano ih prilagođava lokalnom kontekstu i duhu vremena.

Druga cjelina, *Nasljeđe susreta*, promišlja o zaostavštini Osmanlijskog carstva i islama na balkanskim područjima, nastaloj tokom višestoljetne interakcije kroz političke, društvene, religijske i kulturne kontekste. Manifestacije tih prožimanja autori iščitavaju u raznovrsnoj materijalnoj i nematerijalnoj baštini, od arhivske građe s jadranskog priobalja, preko muzejskih predmeta iz Pljevalja, do tradicije vakufarstva u Bosni.

Rad Sava Markovića „Italijanska korespondencija osmanskog Bara: pismo dubrovačkim vlastima iz 1767. godine“ donosi iscrpnu istorijsku i kulturološku analizu pisma na italijanskom jeziku koje je jedan barski kapetan i musliman uputio vlastima u Dubrovniku. Osvjetljavajući ekonomske odnose i privredne tokove južnog Jadrana u XVIII vijeku, pokazuje se kako su trgovačke veze opstajale i u vremenima narušene teritorijalne bezbjednosti. Autor posebno insistira na analizi birane leksike samog pisma, što svjedoči o visokom nivou društvene komunikacije, diplomatskoj uglađenosti i svojevrsnom poštovanju među ideološki i vjerski suprotstavljenim lokalnim elitama tog doba.

Dragana Kujović u tekstu „Prilog obradi osmanske materijalne kulture u Crnoj Gori: elementi zbirke metalnih predmeta iz Zavičajnog muzeja u Pljevljima“ nudi podrobnu analizu i opis specifičnih predmeta: osmanskih pečata s talismanskim ispisima i magijske mesingane posude (*Kur'an tas*), pohranjenih u ovoj muzejskoj ustanovi. Autorka istražuje ulogu narodne medicine i obrednih praksi koje su se razvijale nezavisno od zvaničnog teološkog stava, objašnjavajući tehnike obrade metala i urezivanja svetih tekstova u predmet. U radu se zaključuje da ovi artefakti funkcionišu kao specifični ikonotekstualni posrednici između ljudske i božanske sfere, služeći vjernicima kao komunikacijski kanal za dobijanje Božje zaštite i blagoslova.

Velida Mataradžija i Amina Ajdinović Mehović u radu „Vakufi kao simboli pripadnosti orijentalno-islamskom civilizacijskom krugu“ ispituju historijski razvoj, svrhu i društvenu ulogu institucije vakufa (dobrotvornih zadužbina kod muslimana) kao jednog od ključnih pokretača razvoja islamske civilizacije. Kroz arhivski i teorijski prikaz tri specifična sarajevska vakufa iz osmanskog perioda autorke promišljaju njihove raznovrsne humanitarne svrhe, kao što su nabavka zimске odjeće za siromašnu djecu ili obezbjeđivanja ogrjeva. Rad uspješno propituje i širu ulogu zadužbinarstva u kulturno-obrazovnom i javnom životu muslimana u Bosni i Hercegovini pod osmanskom vlašću.

Treća tematska cjelina, *Ogledala riječi*, okuplja radove koji istražuju složene kodove i simbole osmanske, turske i šire islamske tradicije kroz prizmu književne simbolike, muzike i feminističke kritike – čitano iz naše (pro)zapadne perspektive. Radovi u ovoj grupi analiziraju kako su se kroz umjetnost, lingvistik i muzičke pojmove uobličavali dijalog i razumijevanje između različitih kulturnih krugova, baveći se, između ostalog, i dekonstrukcijom rodni uloga i patrijarhalnih matrica u modernoj turskoj prozi.

Ksenija Aykut i Stefani Miljković u tekstu „Simbolika i značaj mačke u turskoj književnosti i kulturi“ analiziraju specifičnu kulturološku, tradicijsku i literarnu ulogu ove životinje kao simbola čistote, duhovne zaštite i unutrašnjeg mira u islamskom svijetu. Autorke prate historijski luk od poštovanja mačke u starom Egiptu do progona u srednjovjekovnoj Evropi, a zatim se fokusiraju na savremeni turski kulturni prostor. Istraživanje pokazuje kako najpoznatiji turski pisci, pripovjedači i pjesnici u svojim djelima daju zapažen prostor nesvakidašnjem karakteru mačke, koristeći je kao važnog pratioca čovjeka i zrcalo za preispitivanje ličnog i društvenog senzibiliteta.

Melinda Botalić u radu „Slika žene u romanu *Konak suza* turske spisateljice Šebnem Işiguzel“ primjenjuje feminističku teoriju i kritiku kako bi analizirala rodne uloge i stereotipe u savremenoj turskoj književnosti. Kroz analizu ženskih likova u pomenutom romanu autorka dekonstruiše binarnu opoziciju muškarac–žena i propituje na koji način patrijarhalno kodirano društvo i društvena očekivanja kontrolišu moć i determinišu položaj žene, kako u prošlim tako i sadašnjim vremenima.

Na koji način se u muzici uočavaju kulturološka prožimanja piše Predrag Jelenković u tekstu „O osnovnoj terminologiji turske umetničke muzike“. Autor se bavi složenom strukturom, muzikološkim sistemom i dubokim filozofskim osnovama turske muzičke tradicije kroz analizu njenih ključnih termina, tonova i makama. Istraživanje detaljno rasvjetljava lingvističke i kulturološke uticaje persijskog i arapskog jezika na tursku muzičku umjetnost, nudeći precizna lingvistička objašnjenja originalnih naziva. Autor u radu postavlja i prijedloge adekvatnih ekvivalenata na srpskom jeziku, s ciljem da popuni prazninu na ovom terminološkom polju u okviru domaćih muzikoloških i orijentalističkih studija.

Na kraju, kao zaseban temat, nalaze se *Prikazi*, koji donose osvrt na dva novija djela u crnogorskom izdavaštvu, tematski vezana za nasljeđe islama i Osmanlija u našoj zemlji. Goran Pajović analizira knjigu *Luna podno Lovćena: kulturno*

nasljeđe islamskog stanovništva Crne Gore u cetinjskim muzejima koju je uredio Filip Kuzman. Ova studija objedinjuje široki korpus predmeta pohranjenih u nekoliko muzeja u crnogorskoj prijestonici, čiji je specifikum to što su nastali ili korišćeni u kontekstu prisustva Osmanskog carstva na ovim prostorima, a dat je i pregled novijih umjetničkih ostvarenja autora islamske vjeroispovijesti. U narednom tekstu Filip Kuzman daje osvrt na zbornik radova *Barski nišani u kontekstu analize i vremena*, urednika Gorana Pajovića i Burhana Čelebića, koji prvi put pruža sintezu i analizu osmanskih muslimanskih nadgrobnih spomenika na području Bara. Osim podataka o barskim obilježjima, zbornik sadrži i informacije o opštim karakteristikama ove vrste memorijalne baštine, zatim običajima pogrebne prakse u muslimana, te modelima normativne zaštite islamskih nekropola. Nastanak obje knjige prikazane u završnom dijelu časopisa podržao je Fond za zaštitu i ostvarivanje manjinskih prava Crne Gore.

Stanka Janković Pivoljanin & Dušan Medin

FOREWORD BY THE VOLUME EDITORS

The fourth 2026 issue of *Contexts of Culture: Studies in Humanities and Arts* places people and their religion, science, culture, and art at the centre of scholarly inquiry within the broader context of encounters between the Orient and the Occident. Through an interdisciplinary approach, this issue seeks to illuminate the rich experiences and heritage that have, over centuries, shaped not only the local cultural landscape but also the wider world.

The issue brings together nine scholarly articles that, from diverse humanities perspectives and disciplines—including historiography, art history, literary studies, religious studies, philosophy, intellectual history, gender studies, and cultural studies—revisit the complex processes underlying these layered and long-standing interactions. Drawing on written and material sources, religious principles, linguistic particularities, and literary motifs, the authors skilfully map phenomena that have profoundly shaped the Balkans, the Mediterranean, the Middle East, and Europe, highlighting the dynamic nature of identities and the continuous dialogue—and at times conflict—between cultures and civilizations. Collectively, the contributions reaffirm that the boundaries between cultures have never been fixed; rather, they have always constituted spaces of intensive exchange, translation, conflict, and the hybridization of ideas and customs. This is particularly evident in the encounters between Islam and the East, on the one hand, and Christianity and the West, on the other.

For the sake of clarity and to highlight their conceptual affinities, the contributions are, as in previous issues of the journal, organised into three thematic sections, each comprising three articles that illuminate key aspects of the issue's central theme from distinct yet complementary perspectives.

The first section, *Witnesses of Thought and Faith*, focuses on the intellectual and spiritual achievements of Muslims whose remarkable contributions to science, philosophy, and religious thought have left a lasting legacy that today belongs not only to the Muslim community but also to humanity as a whole. Through a range of scholarly approaches, the authors demonstrate the complexity and enduring relevance of Islamic intellectual traditions and their heritage, both in historical perspective and within contemporary contexts.

In his article “Ibn al-Haytham, The Harbinger of Modern Science”, Nusret Isanović highlights the fundamental contribution of Islamic civilization to the

rise of the early modern West, with particular emphasis on the life and work of this polymath. The author examines Ibn al-Haytham's achievements in the natural sciences—especially mathematics, physics, and geometrical optics—as presented in his monumental seven-volume work *Kitāb al-Manāẓir* (*Book of Optics*). The article demonstrates how this medieval scholar, through his introduction of experimentation and the inductive method of hypothesis testing, developed the first scientific theory of distance perception and profoundly influenced the emergence of modern Western scientific thought and methodology.

In the article "Tariq Ramadan: A Controversial Spokesperson of The 'European Islam'", Tsetan Theophanov offers a thorough examination of the intellectual's complex reformist project and his vision of reconciling Islamic principles with the Western context and modern democracy. The author contrasts Ramadan's hybrid conception with Bassam Tibi's uncompromising secular model, Jocelyne Cesari's sociological approach, and Caroline Fourest's critique of his alleged "double discourse". Through this comparative analysis, the article vividly portrays the broader sociopolitical, intellectual, and cultural debate surrounding the place of Islam, pluralism, and secularism in contemporary European society.

In the article "Albanian Bektashis: From a Dervish Order to a Distinct Religious Community (and Cultural Group)", Slaviša Raković provides a comprehensive overview of the doctrinal, theological, and political roots of Bektashism, tracing its evolution from early Islamic debates and Sufism to the formation of the Bektashi order. Particular attention is devoted to the transformation of this dervish order into a fully autonomous and distinctive religious community within Albanian and, more broadly, European society. The article further examines the Bektashis' unique cultural contribution and their contemporary role in the Balkans, concluding that the Albanian Bektashis function as a dynamic cultural group that integrates diverse religious worldviews while continually adapting them to the local context and the spirit of the times.

The second section, *Legacies of Encounter*, reflects on the heritage of the Ottoman Empire and Islam in the Balkans, shaped through centuries of interaction across political, social, religious, and cultural contexts. The authors explore the manifestations of these encounters through a wide range of tangible and intangible heritage, from archival records preserved along the Adriatic coast and museum collections from Pljevlja to the enduring tradition of waqf endowments in Bosnia.

In the article "Italian Correspondence of Ottoman Bar: Letter to the Dubrovnik Authorities from 1767", Savo Marković presents a thorough historical and cultural analysis of a letter written in Italian by the captain and musellim of Bar to the authorities of Dubrovnik. By shedding light on the economic relations and commercial networks of the southern Adriatic during the eighteenth century, the study demonstrates how trade connections persisted even in periods of compromised territorial security. Particular emphasis is placed on the carefully chosen language of the letter itself, revealing a high level of social communication, diplomatic refinement, and a distinct sense of mutual respect among the ideologically and religiously divided local elites of the time.

In the article “A Contribution to the Study of Ottoman Material Culture in Montenegro: Elements from the Collection of Metal Objects of the Local Museum in Pljevlja”, Dragana Kujović provides a detailed analysis of selected artefacts, including Ottoman seals bearing talismanic inscriptions and a brass bowl (*Qur'an tas*), preserved in the museum's collection. The author explores the role of folk medicine and ritual practices that developed independently of official theological doctrine, while also explaining the techniques of metalworking and the engraving of sacred texts onto these objects. The article concludes that these artefacts function as distinctive iconotextual mediators between the human and the divine realms, serving believers as channels of communication through which they seek God's protection and blessing.

In the article “Waqfs as Symbols of Belonging to the Oriental-Islamic Civilizational Circle”, Velida Mataradžija and Amina Ajdinović Mehović examine the historical development, purpose, and social role of the waqf (Islamic charitable endowment) as one of the principal driving forces behind the development of Islamic civilization. Through archival research and a theoretical analysis of three Sarajevo waqfs from the Ottoman period, the authors explore their diverse charitable functions, including the provision of winter clothing for impoverished children and the supply of firewood for those in need. The article also offers a broader reflection on the role of charitable endowments in the cultural, educational, and public life of Muslims in Bosnia and Herzegovina under Ottoman rule.

The third thematic section, *Mirrors of the Words*, brings together contributions that explore the complex codes and symbols of the Ottoman, Turkish, and broader Islamic traditions through the lenses of literary symbolism, music, and feminist criticism, viewed from our own (pro-)Western perspective. The articles in this section examine how dialogue and mutual understanding between different cultural spheres have been shaped through art, language, and musical concepts, while also addressing, among other topics, the deconstruction of gender roles and patriarchal structures in modern Turkish prose.

In the article “The Symbolism and Significance of the Cat in Turkish Literature and Culture”, Ksenija Aykut and Stefani Miljković examine the distinctive cultural, traditional, and literary role of the cat as a symbol of purity, spiritual protection, and inner peace in the Islamic world. The authors trace the historical trajectory of the cat's symbolic status, from its veneration in ancient Egypt and persecution in medieval Europe to its prominent place in contemporary Turkish culture. Their study demonstrates how some of the most renowned Turkish novelists, storytellers, and poets have assigned a remarkable role to the cat in their works, employing it as an important companion to humans and as a mirror through which personal and social sensibilities are explored.

In the article “The Image of Women in the Novel *Mansion of Tears* by the Turkish Writer Şebnem İşigüzel”, Melinda Botalić employs feminist theory and criticism to analyse gender roles and stereotypes in contemporary Turkish literature. Through an examination of the female characters in the novel, the author deconstructs the binary opposition between men and women and explores the ways in which a patriarchally structured society and its social expectations regulate power and shape the position of women, both in the past and in the present.

In the article “On the Main Terms in Turkish Art Music”, Predrag Jelenković explores the ways in which cultural interactions are reflected in music. The author examines the complex structure, musicological system, and philosophical foundations of the Turkish musical tradition through an analysis of its key terms, tones, and makams. The study provides a detailed account of the linguistic and cultural influences of the Persian and Arabic languages on Turkish art music, offering precise explanations of the original terminology. It also proposes appropriate Serbian equivalents for these terms, with the aim of addressing a significant terminological gap in domestic musicological and Oriental studies.

Finally, the *Reviews* section presents critical assessments of two recent publications in Montenegrin scholarship, both thematically devoted to the Islamic and Ottoman heritage of Montenegro. Goran Pajović reviews the volume *Moon beneath Lovćen: The Cultural Heritage of the Islamic Population of Montenegro in the Museums of Cetinje*, edited by Filip Kuzman. The publication brings together a broad corpus of artefacts preserved in several museums in the Montenegrin capital, distinguished by their creation or use within the context of the Ottoman presence in the region, while also providing an overview of recent artistic works by authors of the Islamic faith. In the following review, Filip Kuzman examines the edited volume *Bar Tombstones in the Context of Analysis and Time*, edited by Goran Pajović and Burhan Čelebić, which offers the first comprehensive synthesis and analysis of Ottoman Muslim tombstones in the Bar area. In addition to documenting the monuments themselves, the volume discusses the general characteristics of this form of memorial heritage, Muslim funerary customs, and models for the normative protection of Islamic necropolises. The publication of both books reviewed in the concluding section of this issue was supported by the Fund for the Protection and Exercise of Minority Rights of Montenegro.

Stanka Janković Pivoljanin & Dušan Medin

SVJEDOČANSTVA
MISLI I VJERE

TESTIMONIES *of*
THOUGHTS AND FAITH

IBN AL-HAYTHAM, NAGOVJESTITELJ MODERNE ZNANOSTI

Nusret Isanović¹
Univerzitet u Sarajevu
Fakultet islamskih nauka
Sarajevo, Bosna i Hercegovina

Sažetak: Bez civilizacijskih postignuća muslimanskog uma uspon novovjekovnog Zapada se ne bi mogao dogoditi u poznatom formatu. Moći koje su neposredno omogućile taj uspon oslobodila je moderna znanost, a one su dugo pripremane u duhovnim naporima koji su se stoljećima ranije zbivali u filozofiji i znanosti drevne Grčke, helenizma i osobito klasične islamske civilizacije. Odlučujući uticaj islamske civilizacije nigdje nije tako jasan i značajan kao u prirodnoj znanosti i znanstvenom duhu. Postignuća muslimanskih znanstvenika u matematici (algebra, osnove geometrije i trigonometrija), sfernoj astronomiji, medicini, mehanici, fizici i optici, njihov novi znanstveni pristup, eksperiment i induktivna metoda snažno su uticali na oblikovanje zapadne znanstvene makrosvijesti i odredili pojavu moderne znanosti. Tome su osobito značajan doprinos dali neki od najvećih muslimanskih filozofskih i znanstvenih umova poput Ibn Sine, al-Birunija, Ibn al-Haythama i Ibn Rushda. U radu su predstavljena neka od najznačajnijih znanstvenih postignuća Ibn al-Haythama, polimata i vjerovatno najvećeg znanstvenog uma medijevalnog svijeta. Njegov znanstveni ugled najviše počiva na doprinosima na polju matematike i fizike, odnosno geometrijske i fiziološke optike, koju je on ustanovio kao posebnu znanstvenu disciplinu, te na jedinstvenim doprinosima zasnivanju znanstvene metode. Matematika postaje osnova njegovih prirodnoznanstvenih istraživanja; kombinira metode prirodne filozofije (fizike) i matematike, te uvodi provjeru posmatranja pri dokazivanju istraživačke hipoteze. U radu su predstavljene i glavne ideje izložene u njegovom sedmotomnom djelu *Kitab al-Manazer (Knjiga o optici)*, najznačajnijem djelu napisanom o svjetlosti do pojave Newtonove *Optike*. Ovo djelo se nalazi u osnovi razvoja znanosti o svjetlosti kakvu danas poznajemo. U njemu Ibn al-Haytham detaljno, rigorozno i empirijski zasnovano objašnjava percepcije veličine, udaljenosti i drugih geometrijskih svojstava trodimenzionalnog svijeta, te postavlja teorije percepcije udaljenosti, što se može smatrati prvom, u

¹ nusret.isanovic@gmail.com.



savremenom značenju te riječi, znanstvenom teorijom percepcije udaljenosti. U nastavku rada govori se o uticaju Ibn al-Haythama na razvoj optike i fizike u srednjem i ranom novom vijeku.

Ključne riječi: Ibn al-Haytham, znanost, optika, metoda, eksperiment, uticaj na Zapad

UVOD

Marshall Hodgson, savremeni američki historičar i stručnjak za *islamske studije*, tvrdi da je islam jedan od najkreativnijih i najizvrsnijih zajedničkih ljudskih poduhvata, bez čijih civilizacijskih postignuća uspon Zapada se nikada ne bi mogao dogoditi.² Moći koje su omogućile taj čudesni uspon Zapada oslobodila je moderna znanost, a one su dugo pripremane u postignućima koja su se prije toga dogodila u području filozofije i znanosti u drevnoj Grčkoj, helenizmu i osobito u svijetu klasične islamske civilizacije.

² U trotomnom djelu *The Venture of Islam* (3 vols.; Chicago: The University of Chicago Press, 1974) Hodgson je težio predstaviti islamsku civilizaciju u globalnom kontekstu kao ključnu sastavnicu šire, svjetske historije i ukazati na njen značaj u određivanju intelektualnih tokova modernog zapadnog svijeta. Svojim djelom on želi doprinijeti prevladavanju binarnog pogleda na islam i Zapad i ukazati na to da je njihova historijska, civilizacijska i duhovna povezanost mnogo veća i presudnija nego što se to predstavlja u zapadnoevropskim *mainstream* narativima. Hodgson islam definira kao duhovno nastojanje sa dubokom moralnom vizijom, koje je značajno ostvareno u klasičnom razdoblju njegove civilizacije i koje je imalo mnoge univerzalne odjeke. U knjizi *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History* on tvrdi da uspon Evrope nije bio linearan i jedinstven, već rezultat dugotrajnog razvoja više evroazijskih civilizacija. Smatrao je da su druge velike kulture poput islamske i kineske bile nadomak industrijske revolucije koju je prekinula mongolska invazija (Marshall 1993: 68).

Imajući na umu vladajuće iskrivljene predstave, za mnoge može izgledati iznenađujuća tvrdnja da je znanost najznačajniji doprinos islamske civilizacije modernom svijetu. Ma koliko našim krivotvorenju sklonim evrocentričnim umovima ova tvrdnja izgleda neprihvatljiva, ona je, po svemu sudeći, istinita. Nije li ono što nazivamo znanošću nastalo „u Europi kao rezultat novog istraživačkog duha novih metoda istraživanja, metode eksperimenta, posmatranja, mjerenja, razvoja matematike u obliku nepoznatom Grcima“? A, u stvari: „Taj duh i te metode u evropski su svijet unijeli muslimani“ (Briffaultu 1919: 191), čija je intelektualna zajednica od polovine devetog pa sve do trinaestog stoljeća bila „znatno ispred svih ostalih, na Istoku i na Zapadu. U tom razdoblju muslimani su predvodili čovječanstvo“ (Sarton 1962: 28).

Mnogo toga što je omogućilo pojavu moderne znanosti i činilo sâme osnove njene znanstvene revolucije preuzeto je od muslimanskih znanstvenika i istraživača, a što je mahom isposredovano srednjovjekovnom zapadnom recepcijom njihovih postignuća. Preuzeta su njihova postignuća iz područja matematike (algebra, osnove geometrije i trigonometrija), sferne astronomije, mehanike, optike, medicine, hemije i biologije, preuzet je novi znanstveni pristup, eksperiment i induktivna metoda. Mada, kako misli, na primjer, Robert Briffault, „ne postoji nijedan aspekt evropskog rasta u kojem se ne može prepoznati odlučujući utjecaj islamske kulture, on nigdje nije tako jasan i značajan kao u genezi moći koja

predstavlja glavnu distinktivnu snagu modernog svijeta i vrhovni izvor njegovog trijumfa – u prirodnoj znanosti i znanstvenom duhu“ (Briffault 1919: 190).

U jedanaestom stoljeću, u svijetu klasične islamske kulture, pojavili su se neki od najvećih muslimanskih znanstvenika i filozofa poput Ibn Yunusa, Ibn al-Haythama, al-Birunija, Ibn Sine, 'Ali ibn 'Ise, al-Karhija i Ishaqa Ibrahima ibn Yahye al-Zarqalija.³ U ovom stoljeću je, kako izgleda, samosvjesno stanovao svjetski filozofski i znanstveni um, i pripremao se za svoja najsmjelija medijevalna ostvarenja. Prema Georgeu Sartonu – utemeljitelju historije znanosti kao posebne znanstvene discipline i autoru uticajnog djela *Introduction to the History of Science* (*Uvod u historiju znanosti*) – ne bi bilo pretjerano reći da je ovo stoljeće označilo vrhunac srednjovjekovne misli (Sarton 1962: 693). Ipak, najveći filozofski i znanstveni umovi tog doba, prepoznati u historiji islamske intelektualnosti kao *univerzalni umovi*, bili su Ibn al-Haytham (lat. Alhazen), al-Biruni (lat. Beruniy) i Ibn Sina (lat. Avicena). Interesantno je, makar i usput, primijetiti da, za razliku od Ibn al-Haythama, al-Biruni i Ibn Sina ne dolaze iz središnjih dijelova, tada nepreglednog, muslimanskog svijeta i njegovih velikih kulturnih centara,

nego sa njegovih dalekih rubova, iz Transoksijane.⁴

Ibn al-Haytham⁵ je bio polihistor, sveobuhvatne učenosti: fizičar, astronom, matematičar i filozof, također i mjero-davni poznavalac medicine, islamske teologije i vjerskih nauka; napisao je više zapaženih djela iz ovih oblasti. Riječ je zapravo o najvećem muslimanskom znanstvenom umu u području prirodnih znanosti ne samo u muslimanskom svijetu nego i u cijelom srednjovjekovlju. U njegovoj intelektualnoj osobi bio je egzemplarno utjelovljen prirodnoznanstveni duh epohe, koji je – kako izgleda sa jasnijim pojmom o tome – otkrio presudan značaj egzaktno istraživačke metode, iskustva, eksperimenata i njihove ponovljivosti i provjerljivosti za znanstveno znanje i njegov razvoj.

Iako nagovjestitelj moderne znanstvene misli, Ibn al-Haytham je bio tradicionalni znanstvenik i *univerzalni um* medijevalnog svijeta, posvećeni tragatelj za istinom i dobrom za čovjeka i njegov svijet, čija je misao bitno zasnovana na principima duha a ne materije. Smatrao

³ U tekstu ne koristim latinizirana imena muslimanskih znanstvenika (npr. Avicena, Averoes, Alhazen) koja su uveli srednjovjekovni prevodioci njihovih djela, nego arapska, nastala u kulturi iz koje potiču. Zato što koristiti latinsku veziju njihovih imena podjednako nema smisla koliko nema smisla nekom Talijanu ili Francuzu davati, na primjer, njemačko ime: „očito je mudrije dati svakom čovjeku ime koje otkriva njegovo porijeklo, a ne ono koje ga skriva“ (Sarton 1962: 43). Latiniziranje njihovih imena sadržavalo je stanovitu tendenciju ne samo da skriju njihov muslimanski identitet nego i njihova postignuća u području znanosti i filozofije.

⁴ Ibn Sina je rođen u Afšani, malom mjestu nedaleko od Buhare, gradu koji je u desetom i jedanaestom stoljeću bio jedan od najpoznatijih središta kulture, umjetnosti i obrazovanosti u cijelom muslimanskom svijetu, a al-Biruni u Kathu (Kasu), danas Beruniju, gradu koji je po njemu dobio ime. Ovi gradovi se nalaze u današnjem Uzbekistanu.

⁵ Nedovoljno ima pouzdanih podataka o Ibn al-Haythamovom životu. Rođen je oko 965. godine u Basri, gradu u današnjem Iraku. Kasnije se preselio u Kairo i nastanio u blizini univerziteta al-Azhar. Univerzitet je osnovan (972.) samo nekoliko godina nakon što se Ibn al-Haytham doselio u Kairo i smatra se jednim od najstarijih univerziteta na svijetu. Pretpostavlja se da je Ibn al-Haytham na njemu predavao. Njegov život u Kairu bio je u potpunosti posvećen znanstvenom radu. Napisao je oko 90 djela, od kojih je preko 60 sačuvano. Umro je oko 1039. godine.

je da su vjerodostojno znanje, istina i mudrost neodvojivi. Ovim vrijednostima je, zapravo, posvetio svoj život. Za razliku od modernih znanstvenika čija su znanja potčinjena ideji fragmenta i mahom specijalizirana, Ibn al-Haytham je, kao tradicionalni znanstvenik, svoja znanja zasnivao na ideji *jedinstva* i cjeline i iz nje razumijevao mnoštvenost svijeta, čije prirodne realnosti proučava znanost. U tako zasnovanim znanjima sabirali su se mnogi duhovni horizonti i oni su imali moralni karakter i univerzalni smisao. Da bi se razumjela njegova znanstvena osoba i narav njegove znanosti, koja je nastala početkom jedanaestog stoljeća, i ove karakteristike bi trebalo uzeti u obzir.

Stvarna vrijednost i znanstveni značaj Ibn al-Haythamovog djela u golemom su nesrazmjeru sa njegovom, moglo bi se reći, sasvim skromnom, poznatošću. Njegov život i njegova znanstvena djela, kao i djela većine drugih velikih muslimanskih mislilaca i znanstvenika, do danas nisu dovoljno istražena i dostupna intelektualnoj i kulturnoj javnosti. Tako da on još uvijek nije dovoljno poznata osoba sa primjerenom pozicijom u povijesti misli. Međutim, od druge polovine prošlog stoljeća situacija se donekle mijenja. Od tada značajno raste interes za povijesnu ulogu njegovog djela; znanstvenici i istraživači, uglavnom u zapadnoevropskom svijetu, počinju mu posvećivati usredsređeniju i, moglo bi se reći, vjerodostojniju pažnju. Njegova djela, uključujući i *Kitab al-Manazir*, prevode se na glavne evropske jezike, najviše na engleski, objavljuje se značajan broj studija i knjiga čiji su autori istraživači i znanstvenici poput Abdelhamida I. Sabre, Nadera El-Bizrija, H. A. Sedgwicka, Hansa Beltinga i Richarda Powersa.

Ibn al-Haythamov znanstveni ugled zacijelo najviše počiva na njegovim doprinosima na polju matematike i fizike,

konkretnije optike, te na jedinstvenim doprinosima zasnivanju znanstvene metode.

MOMENAT KADA JE OPTIKA POSTALA ZNANOST

Interes muslimana za optiku rana je pojava u njihovoj intelektualnoj povijesti. Sa prvim prevodima grčkih djela na arapski u drugoj polovini osmog stoljeća istovremeno su se zbivala i prva istraživanja u oblasti optike muslimanskih znanstvenika i njihovih kolega, uglavnom kršćana, poput Yuhanna ibn Masawayha, Qusta ibn Luqe i Hunayna ibn Ishaqa, s kojim su blisko sarađivali. Abu Yusuf Yakub al-Kindi, jedno od najvećih imena islamske filozofije i rane znanosti, napisao je više od deset rasprava iz oblasti optike. On je, u saradnji sa Qusta ibn Luqom, postavio istraživačke strategije na osnovu kojih su se provjeravali neki rezultati istraživanja iz optike koja su ranije već izvršili helenistički istraživači. „Jedan od neposrednih rezultata tog originalnog pristupa bio je integrisanje katoptrike, nauke o odbijanju svjetlosti od ogledala, u glavne tokove istraživanja u okviru nauke o svjetlosti“ (Dallal 2018: 183). Al-Kindi je takođe dao dragocijene doprinose razvoju geometrijske optike i preciznijem definiranju njenih zakona.⁶ Zakoni geometrijske optike – koji sadrže zakon pravolinijskog prostiranja svjetlosti, zakon međusobne nezavisnosti prostiranja svjetlosnih zraka, zakon odbijanja svjetlosti i zakon prelamanja svjetlosti – razrađeni su u Ibn al-Haythamovom *Kitab al-Manaziru* i tu su stekli svoju potpunu medijevalnu definiciju. Al-Kindijeva djela iz optike kasnije će biti orijentir i inspiracija nekim poznatim srednjovjekovnim znanstvenicima

⁶ Al-Kindijeva djela iz optike preveo je u dvanaestom stoljeću na latinski Gherard od Cremona, poznato ime Toledske škole prevođenja.

na Zapadu poput Roberta Grossetesta i Rogera Bacona.

Uskoro je proučavanje optike doživjelo pravi procvat; nastala je bogata tradicija istraživanja svjetlosti u tokovima islamske kulture. Tome je takođe doprinjeo i Abu Nasr al-Farabi, jedan od najpoznatijih klasičnih muslimanskih filozofskih umova, koji je, izvan užih krugova historičara znanosti, bio gotovo zanemaren kao znanstvenik. Tek je posljednjih nekoliko desetljeća posvećeno više pažnje istraživanju al-Farabijeve filozofije prirode i matematičkih znanosti koje – prema klasifikaciji izloženoj u njegovom poznatom djelu enciklopedijskog karaktera, *Ihsa al-ulum (Klasifikacija znanosti)* – uključuju aritmetiku, geometriju, optiku, astronomiju, muziku, znanost o utezima i mehaniku.⁷

Međutim, optika postaje znanost, u modernom značenju tog pojma, tek sa Ibn al-Haythamom. U njegovoj klasifikaciji znanosti optika je, kao i kod al-Farabija, sastavni dio matematike, a matematika je u njegovim istraživanjima postala *conditio sine qua non* znanstvenog bavljenja optikom. No, on istovremeno uviđa i da matematika nije dovoljna, te da neće moći sama riješiti mnoge probleme u

optici, stoga joj je potrebna prirodna filozofija, odnosno fizika. Ibn al-Haytham to objašnjava na sljedeći način:

„Naš predmet je nejasan, a put do spoznaje njegove prirode težak; štaviše, naše istraživanje zahtijeva kombinaciju prirodnih i matematičkih znanosti. Ovisno je o prirodnim znanostima jer je vid jedan od osjetila, a oni pripadaju prirodnim stvarima. Ovisno je o matematičkim znanostima jer vid opaža oblik, položaj, veličinu, kretanje i mirovanje, osim što ga karakteriziraju ravne linije; a budući da matematičke znanosti upravo istražuju te stvari, istraživanje našeg predmeta doista kombinira prirodne i matematičke znanosti“ (Ibn al-Haytham 1989: 4).

KNJIGA O OPTICI

Optika kao znanstvena disciplina zasnovana je u Ibn al-Haythamovom djelu *Kitab al-Manazir (Knjiga o optici)*, jednom od najautoritativnijih djela o optici napisanom prije sedamnaestog stoljeća; djelo je u ranoj novovjekovnoj znanstvenoj literaturi poznato i kao *Alhazeni Optica (Ibn al-Haytham optika)*.

*Kitab al-Manazir*⁸ je glavno i svakako najznačajnije Ibn al-Haythamovo djelo,

⁷ Al-Farabijevoj znanstvenoj misli počelo se tek odnedavno posvećivati više pažnje. Tako, na primjer, Gad Freudenthal (koji se inače dominantno bavi istraživanjem znanosti i filozofije u srednjovjekovnim jevrejskim društvima) usredsredio se na njegova istraživanja geometrije. Knjiga Damiana Janosova *Metoda, struktura i razvoj u al-Farabijevoj kozmologiji* nudi nove uvide u različite aspekte al-Farabijeve astronomije, kosmologije i filozofije prirode, posvećujući posebnu pažnju odnosu između astronomije, fizike i metafizike. Johannes Thomann je ukazao na novootkriveni komentar *Almagesta* koji se pripisuje al-Farabiju, takođe i na neke njegove tekstove koji se bave fizikom shvaćenom u najširem smislu, a koji opsežu cijelu prirodnu filozofiju (Janos 2012; Druart 2024; Zalta & Nodelman 2024).

⁸ Ibn al-Haythamov *Kitab al-Manazir* izvorno se sastoji od sedam svezaka. O statusu arapskog originala postoje različita mišljenja. Filip Hiti, na primjer, tvrdi da je on izgubljen, te da je djelo sačuvano zahvaljujući prevodu na latinski (Hiti 1988: 567). Međutim, egipatski istraživač A. I. Sabra tvrdi da dva sveska, koja obuhvataju Knjigu IV i Knjigu V, nigdje nisu pronađene. Od pet svezaka za koje se zna da postoje, četiri (Knjiga I, II, III i VII) pronađene su u Biblioteci džamije sultana Muhammada Fatiha i trenutno se čuvaju u biblioteci Sulejmaniya, a svezak šest (Knjiga VI) nalazi se u Biblioteci sultana Ahmeta III, u Muzeju Topkapi Sarayı. Svih pet svezaka prepisano je 476. h. / 1083.–1084. i jasno je uočljivo da potiču od jednog prepisivača. Na kraju sveska II i VII naznačeno je da

ujedno i jedno od najznačajnijih temeljnih djela u cjelokupnoj povijesti znanosti napisano o optici: po svom značaju uporedivo sa Ptolemejevim i Newtonovim istoimenim djelima. Iako, kao i svako drugo prirodnoznanstveno djelo pisano u antici i srednjem vijeku, u širem smislu, pripada horizontu filozofije, Ibn al-Haythamova *Optika* nije štivo spekulativne naravi, primarno zasnovano na uzusima teorijskog mišljenja. Riječ je o jedinstvenom djelu koje, koristeći se eksperimentom i matematičkim znanjima, istražuje svojstva svjetlosti i boje u mjeri u kojoj se odnose na probleme vida. Ono se nalazi u samim osnovama razvoja znanosti o svjetlosti kakvu danas poznajemo.

Osim *Kitab al-Manazira* Ibn al-Haytham je napisao više, pretpostavlja se oko petnaest, djela iz područja optike. Ova djela sadrže relevantne „studije o sfernim i paraboličnim gorućim zrcalima, gorućoj sferi, fizičkim svojstvima sjena, fenomenima *camere obscurae* te dugi i aureoli“ (Sabra 1989: xii). Takođe je autor vrijednog sažetka Euklidovih i Ptolemejevih optičkih djela (predložio je rekonstrukciju nedostajućeg prvog dijela Ptolemejeve *Optike*), kao i *Traktata o optici prema Ptolemejevoj metodi*. Temom optike bavi se i u nekim svojim djelima iz područja astronomije, kao što su *Komentar na Ptolemejev Almagest* i *Sumnje u Ptolemeja*. Među djelima napisanim prije *Optike* posebnu pažnju, u kontekstu ovdje tretirane teme, zavrjeđuje Ibn al-Haythamovo djelo *O obliku pomrčine* (*Maqala fi surat al-kusuf*). Ovo djelo je, prema mišljenju Dominiquea Raynauda, na primjer, jedinstvena eksperimentalna studija koja sadrži prvu znanstvenu analizu *camere obscurae*. U njemu je predstavljeno pionirsko istraživanje uslova nastanka slike, što se, interesantno je

su prepisi nastali u Basri, što navodi na hipotetički zaključak da je prepis i ostalih svezaka nastao u ovom gradu (Sabra 1989: lxxx).

primijetiti, događa u kulturi koju bitno određuje princip anikoničnosti i dosljedan duhovni napor dekoagulacije slike. Ibn al-Haythamov traktat *O obliku pomrčine* takođe predstavlja rani pokušaj spajanja teorije svjetlosti i teorije vida, dviju grana optike koje su ranije već bile pojedinačno razvijene u antičkoj znanosti. Ipak, njegova najupečatljivija karakteristika jesu spojevi i bliska interakcija geometrijske analize svjetlosti i eksperimentalnog zaključivanja. Svoje eksperimente Ibn al-Haytham je ovdje provodio na sistematičan način, mijenjajući, pri tome, sve što se moglo promijeniti: mehanizam u koji kroz mali otvor ulazi svjetlo, odnosno oblik i veličinu otvora blende, žarišnu duljinu *camere obscurae*, udaljenost i oblik nebeskih tijela. Ovo je bio put koji ga je doveo do jasnog, obuhvatnog i temeljitog razumijevanja i bio osnova kasnijim njegovim istraživanjima. Dominique Raynaud smatra da ovo Ibn al-Haythamovo djelo i, kasnije napisana, *Knjiga o optici* predstavljaju odlučujući korak u povijesti optike i primjeni eksperimentalne metode u istraživačkoj praksi (Raynaud 2016: 97–103).

Međutim, temama kojima se bavi u naprijed spomenutim djelima iz optike ne bavi se posebno i usredsređeno u svom *magnum opusu*, *Kitab al-Manaziru*. U ovom djelu Ibn al-Haytham teži postići nešto bitno novo, što je dijelom nagoviješteno, ali ne i postignuto u njegovim ranijim djelima. On na to upozorava:

„Prije smo sastavili traktat o znanosti optike u kojem smo često slijedili uvjerljive metode zaključivanja; ali kada su nam se pojavili istiniti dokazi koji se odnose na sve objekte vida, iznova smo započeli sastavljanje ove knjige. Stoga, ko god naiđe na spomenuti traktat, mora znati da ga treba odbaciti, jer su pojmovi izraženi u njemu uključeni u sadržaj ovog djela“ (Ibn al-Haytham 1989: 6).

Istraživanja koja su u njemu predstavljena dosljedno su provedena novom znanstvenom metodom koja je zasnovana na posmatranju, matematičkim principima i eksperimentima.

Kitab al-Manazir se sastoji od sedam knjiga, koje su strukturirane u dvije velike cjeline: prva sadrži tri knjige i u njima su dominantno istražena linearna zračenje svjetlosti i boje, te vida koji je proizveden pravolinijskim zračenjem; druga, koja se sastoji od ostale četiri knjige, proučava refleksiju i lom svjetlosti, te vid proizveden reflektiranim i lomljenim zrakama (Sabra 1989: xiii). U ovom djelu Ibn al-Haytham izlaže rezultate svojih opsežnih istraživanja o svjetlosti i vidu, o svojstvima svjetlosti, njenom ponašanju i interakcijama sa materijalnim objektima; tretira sva relevantna pitanja te vrste koja su prethodila njegovim istraživanjima, kao i pitanja koja postavlja prirodna znanost njegovog vremena. U tom smislu koristi se recentnim otkrićima iz oblasti fiziologije oka, matematike, fizike i medicine. On kritički propituje rezultate istraživanja o svjetlosti grčkih i helenističkih znanstvenika i izražava sumnju u ispravnost njihovih teorija o procesu očinjeg vida, te, na tom tragu, uvodi nove teorije zasnovane na vlastitim istraživanjima u koje je uključio i najnovije rezultate istraživanja u oblasti matematike, fizike i medicine. Otkrićima do kojih je došao doveo je u pitanje stoljećima važeća znanja grčkih i helenističkih znanstvenika iz ove oblasti i u osnovi promijenio shvatanje svjetlosti i vida.

Prema ranijim teorijama, viđenje je rezultat kontakta između oka i predmeta, bilo posredstvom zraka koje oko emituje na predmet (kao u Euklidovim i Ptolemejevim teorijama ekstramisijske ili posredstvom prenošenja „oblika“ od predmeta do oka (kao u teorijama intromisijske Aristotela i pristalica atomističke teorije). Ibnu'l Hajsem je izvanredno

primijetio i tvrdio da primljeni čulni osjećaj ne predstavlja samo predmet i da se slika predmeta stvara kao rezultat odbijanja svjetlosti od predmeta ka oku (Dallal 2018: 183).

U *Kitab al-Manaziru* Ibn al-Haytham, koristeći istraživačke strategije koje su do tada bile nepoznate u prirodnoj znanosti, istražuje cijelu znanost o vidu i postavlja je na nove osnove. U *Optici* je napravljena sinteza (*tarkib*) dva, do tada odvojena i, pokazalo se, nedovoljna i tek djelimično istinita, postupka proučavanja vida: jednog kojeg su primjenjivali fizičari (*ashab al-tabi'a*) i njime težili objasniti vizuelnu percepciju u smislu „slike“ koju prima oko, i drugog kojeg su primjenjivali matematičari (*ashab al-ta'lim*) i njime nastojali objasniti vidljive pojave objekata pomoću „vizuelnih zraka“ za koje se pretpostavljalo da izlaze iz oka. Ibn al-Haythamu je postalo bjelodano jasno da „održiva i potpuna teorija vida mora spojiti ova dva pristupa ili, kako je on rekao, mora postići 'sintezu' (*tarkib*) fizičkih i matematičkih razmatranja“ (Sabra 1989: liv). Bio je to očito ambiciozan i cjelovit istraživački poduhvat u kojem je njegov autor „obuhvatio sve uobičajene teme u nauci o svjetlosti, kao i one koji su otkrili njegovi prethodnici“ (Dallal 2018: 183). Ovaj Ibn al-Haythamov istraživački napor pobudiće, više u zapadnom nego u muslimanskom svijetu, kreativnu radoznalost i izazivati divljenje kasnijih istraživača i znanstvenika, osobito onih koji su istraživali u području optike, te je, kao takav, postao njihova dalekosežna inspiracija koja se može pratiti sve do sedamnaestog stoljeća.

Ibn al-Haythamova *Knjiga o optici* prevedena je na latinski potkraj dvanaestog stoljeća i u srednjovjekovnom kulturnom prostoru Zapada biće poznata pod naslovom *Perspectiva* ili *De aspectibus*. Od tada pa sve do pojave znanstvene revolucije u sedamnaestom stoljeću izvršiće dubok, mada skrivajući, uticaj

na mnoge poznate evropske mislioce, znanstvenike i renesansne umjetnike. Tako je, na primjer, već u trinaestom stoljeću postala glavni izvor za pisanje djela o svjetlosti i vidu Rogeru Baconu, Witelu Thuringopolonisu i Johnu Pechamu. Ibn al-Haythamova teorija znanja zasnovana na empirijskoj metodi, koja je detaljno razvijena u drugoj knjizi *Kitab al-Manazira*, takođe je privukla pažnju nekih od najpoznatijih skolastičkih filozofa četrnaestog stoljeća poput Williama Ockhama i Nicolausa Oresmiusa (Oresmea), koji su pisali i djela iz matematike, prirodne filozofije i astronomije. Ockham je, na primjer, u sklopu svoje spoznajne teorije kritizirao skolastičku teoriju vrste, budući da nije zasnovana na iskustvu, te ju je, kao takvu, smatrao suvišnom i umjesto nje afirmirao teoriju apstrakcije, što se prepoznaje kao važan momenat u razvoju, tada već primjetno mijenjajuće, zapadne epistemologije. On je ojačao empirizam vlastitim zakonom štedljivosti ili Ockhamovom britvom. Prema ovom zakonu „kada imate više načina za objašnjenje podatka, odaberite onaj koji zahtijeva najmanje teorijskih pretpostavki“ (Powers 1999).

Zbog izvanrednih Ibn al-Haythamovih postignuća u optici, originalnost Newtonovog djela, koje je nastalo više od šest stoljeća kasnije u istoj oblasti, ne izgleda sasvim neupitna i tako uvjerljiva.

EKSPERIMENTALNA METODA

Izvan svake razumne sumnje je da nijedna ideja nije imala dublji ili sveprijetniji utjecaj na ono što je ljudska rasa postala ili što je učinila na licu Planete od prepuštanja autoriteta eksperimentu.

Richard Powers

Eksperimentalna metoda je vjerovatno jedan od najvažnijih povijesnih izuma

od pojave ideje znanosti u filozofiji antičke Grčke. Ona se zacijelo nije pojavila u jednom momentu i niotkuda, niti je iznenada izronila iz okeana poput Afrodite. Povijest njenog nastajanja i sticanja pojma o sebi je duga i ispunjena veličanstvenim iskustvima tražanja za istinom i izvjesnošću znanja. Njena pojava se dugo pripremala u intelektualnim naporima drevne Grčke, helenizma, Perzije i Indije, sazrijevala i počela poprimati konkretnije oblike u filozofskim i znanstvenim umovima klasične islamske kulture, da bi stekla potpunu svijest o vlastitom pojmu i prispjela za svoju dosljednu i svestranu primjenu u evropskom novovjekovlju.

Mada postoji neka vrsta labave konvencije znanstvenika o tome kada je nastala eksperimentalna metoda i kome najviše dugujemo njenu konačnu pojavu⁹, ovo pitanje je još uvijek otvoreno. Znanstvenici, filozofi znanosti i historičari ideja i danas se ovom pitanju vraćaju i pokušavaju na njega, možda vjerodostojnije i pravednije, odgovoriti. Među njima su i oni koji dovode u pitanje „opštu“ konvenciju znanstvenika i smatraju da eksperimentalna metoda svoju prvobitnu pojavu nije imala u novovjekovnoj znanosti nego u znanosti nastaloj u klasičnoj islamskoj kulturi, preciznije u jedanaestom stoljeću, kada su nastala njena najznačajnija znanstvena postignuća. A u ovom stoljeću su, kako je ranije već spomenuto, djelovali najveći znanstveni umovi muslimanskog svijeta. U njemu je, dakako, djelovao i Ibn al-Haytham, čije je djelo, kako izgleda, postalo stvarni topos nastajanja eksperimentalne metode (Sedgwick 2022: 3).

⁹ U svim zapadnim udžbenicima novovjekovni italijanski fizičar Galileo Galilej predstavljen je neupitnim ocem znanstvene metode, a kao njegovi najpoznatiji prethodnici navodili su se dvojica srednjovjekovnih učenjaka, Robert Grosseteste i Roger Bacon.

Muslimanski znanstvenici iz „ere znanosti“ su inače pokazali veliki dar za neposredno posmatranje i eksperimentiranje, kao i sklonost za autonomnu provjeru istraživačkih rezultata. Stoga su njihovi doprinosi razvoju znanosti (medicine, hemije, zoologije, mineralogije i meteorologije, i osobito astronomije, matematike, fizike i optike) bili konkretniji, prepoznatljiviji i primjenljiviji od njihovih antičkih prethodnika i često su presezali nasljeđe preuzeto iz Grčke, Perzije i Indije.

U horizontima muslimanske znanstvene kulture znanstvena metoda se najavljivala, dijelom i primjenjivala, već u velikom al-Ma'munovom programu astronomskih istraživanja provedenom u prvoj polovini devetog stoljeća u opservatorijama u Damasku i Bagdadu. Ovaj program je imao za cilj preispitati teorijsku osnovu Ptolemejevih astronomskih nalaza i metode korištene u njegovim istraživanjima. „Na širem planu, ovaj program isticao je potrebu neprestane provjere nalaza astronomskih istraživanja i korištenje preciznih instrumenata. Također je predstavljao prvi zabilježeni primjer kolektivnog naučnog poduhvata u historiji“ (Dallal 2018: 162).

Neki od najpoznatijih muslimanskih znanstvenika i filozofa poput al-Kindija, Zakariya al-Razija (u. 926.), al-Birunija (oko 1050.), Ibn Sine (u. 1037.) i Ibn Hazma (u. 1064.) – koji nisu bili eksperimentalni znanstvenici u modernom smislu te riječi – jasno su ukazivali na mogućnost spoznaje svijeta u njegovim pojedinostima i isticali da su neposredno posmatranje i čulno iskustvo najbolji način ostvarenja te spoznaje. Tako se, na primjer, Al-Biruni, koji je takođe bio polimat, prioritetno samopoimao kao istraživač i matematički astronom, te je naglašavao da su za njega jedino valjani dokazi „oni koji proizilaze iz istraživanja i matematičkih

proračuna“¹⁰ (Dallal 2018: 167). Tezu da se svijet može shvatiti u njegovim pojedinostima eksperimentalno je potvrdio Ibn al-Haytham svojim revolucionarnim otkrićem *da svjetlost ne dolazi iz oka, već da pada u oko*. To da se svijet mogao shvatiti u njegovim pojedinostima i da su posmatranje i čulno iskustvo najbolji način da se to postigne bila je nova ideja u znanosti i kao takva počela je potresati temelje autoriteta (Aristotela i Ptolemeja) u osnovama njihove misli. Bila je to duboko anticipativna ideja koja sasvim korespondira sa shvatanjima moderne znanosti.

Metoda koju Ibn al-Haytham primjenjuje u svom istraživačkom radu dizajnira eksperiment tako da se testira postavljena hipoteza i ustanovljuje njena faktična zasnovanost, a ne da tek bude u funkciji posmatranja ili otkrića, kako je bilo u znanstvenoj praksi stoljećima ranije.¹¹ Kao takva, njegova metoda jasno sadrži rigorozno eksperimentiranje, testiranja i nužnu provjeru teorijskih pretpostavki posmatranjem i rezultatima do kojih se došlo posredstvom eksperimenta. U *Knjizi o optici*, u kojoj je i postavljena njegova eksperimentalna metoda, on se usredsređuje na prioritetno polje svojih istraživanja, na optiku i njen glavni pojam, vid. Optika postaje epistemološki okvir u kojem Ibn al-Haytham dosljedno i sustavno primjenjuje svoju eksperimentalnu metodu, odnosno

¹⁰ Instruktivno je istaknuti da je al-Biruni uspostavio i jasnu epistemološku distinkciju između filozofije i matematike, odnosno teologije, metafizike i znanosti.

¹¹ Da podsjetim, izgradnja teorije i eksperimentiranje dvije su konstantne karakteristike moderne znanstvene metode. Prva je obično neka vrsta matematičkog modeliranja činjenica opažanja, a druga, osim što je eksperimentalno posmatranje fenomena, zahtijeva i eksperimentalni dokaz hipoteze koja regradi tretirani fenomen. Dakle, eksperiment je dizajniran tako da testira hipotezu na kojoj se zapravo temelji (matematička) teorija.

rezultate istraživanja do kojih je došao njenom primjenom. Metoda ovdje uključuje ključne korake poput pažljivih posmatranja, formuliranja provjerljivih hipoteza, osmišljavanja specifičnih eksperimenata za testiranje tih hipoteza i kritičko vrednovanje rezultata.

Evo kako Ibn al-Haytham u prvom tomu *Knjige o optici* – čiji uvodni odlomci, kao i cijeli Predgovor, pobuđuju osobito oduševljenje i osjećaj znanstvenosti – izlaže svoj pristup istraživanju vida, kao središnje teme optičke znanosti:

„Fizičari su istraživali prirodu ove teme prema svojim znanstvenim dometima i trudili se u tome koliko su mogli. Osobito učeni među njima složili su se oko mišljenja da se vid ostvaruje oblikom koji dolazi od vidljivog predmeta do oka i kroz koji vid opaža oblik predmeta. Matematičari su, sa svoje strane, posvetili više pažnje ovoj znanosti od drugih. Provodili su njeno istraživanje, obraćajući pažnju na njene detalje i podjele. Razlikovali su predmete vida, pripisujući uzroke njihovim posebnim svojstvima i navodeći razloge za svako od njih. Ipak, kroz stoljeća su nastavljen neslaganja oko principa ove teme... Čini se da se ova dva pojma, mislim na mišljenje fizičara i matematičara, razilaze i protivrječe jedno drugome ako se uzmu doslovno.

Matematičari se, nadalje, razlikuju u pogledu strukture ove zrake i načina njezina nastanka. Neki smatraju da je radijalni stožac čvrsto tijelo, kontinuirano i kompaktno. Drugi misle da se zraka sastoji od ravnih linija koje su fina tijela čiji se krajevi susreću u središtu oka i divergentno se protežu dok ne dosegnu vidljivi objekt; i da vid opaža one dijelove površine objekta koje susreću krajevi tih linija, dok se dijelovi površine objekta koji se nalaze između tih krajeva ne opažaju. Tako dolazi do toga da su izuzetno mali dijelovi i sitne

pore na površinama vidljivih objekata nevidljivi. Opet, oni koji vjeruju da je radijalni konus čvrst i kompaktan smatraju da zraka izlazi iz oka u jednoj ravnoj liniji dok ne dođe do objekta, nakon čega se izuzetno brzo kreće po dužini i širini površine objekta... i kroz to kretanje nastaje čvrsti konus. Drugi vjeruju da je materija drugačija i da se kada se kapci otvore ispred objekta, konus odmah stvara... Jedna skupina između njih smatra da je zraka koja proizvodi vid svjetlosna sila koja izlazi iz oka prema vidljivom objektu, a taj osjet izaziva ta sila. Druga skupina smatra da kada zrak dođe u kontakt s okom, on od oka prima samo određenu kvalitetu koja odmah pretvara zrak u zrak kroz koji vid opaža vidljive objekte.

Svaka od tih skupina do svog je uvjerenja dovedena vlastitim razmišljanjima, argumentima, metodama i dokazima. Ali ustaljeno stajalište svih onih koji su istraživali način vizualnog osjeta dijeli se u cjelini na dvije suprotstavljene doktrine koje smo ranije spomenuli. Sada, za bilo koje dvije različite doktrine, ili je jedna od njih istinita, a druga lažna; ili su obje lažne, pri čemu je istina drugačija od svake od njih; ili obje vode do jedne stvari koja je istina... Neslaganje se može pojaviti i u vezi s predmetom istraživanja kao rezultat razlike u metodama istraživanja, ali kada se istraživanje ispravno provede i istraživanje intenzivira, dolazi se do saglasnosti i razlike iščezavaju.

Budući da je to slučaj, a priroda našeg predmeta je nejasna, uz kontinuirano neslaganje kroz stoljeća među istraživačima... i budući da način vida nije utvrđen, smatrali smo prikladnim da usmjerimo svoju pozornost na ovaj predmet koliko god možemo, ozbiljno se posvetimo njemu, ispitamo ga i marljivo istražimo njegovu prirodu. A to znači da bi trebalo ponovo započeti istraživanje njegovih načela i

premise... Trebali bismo razlikovati svojstva pojedinosti i indukcijom prikupiti šta se odnosi na oko kada se zbiva vid, a šta se u načinu osjeta nalazi ujednačenim, nepromjenjivim, očitim i nepodložnim sumnji. Nakon čega bi se trebalo uzdizati u našem istraživanju i razmišljanju, postepeno i uredno, kritizirajući premise i pokazujući oprez pri donošenju zaključaka – naš je cilj u svemu što podvrgavamo ispitivanju i preispitivanju primjenjivati pravdu, a ne slijediti predrasude, te nastojti u svemu što sudimo i kritiziramo da dostižemo istinu, a ne da nas pokolebaju mišljenja. Tako, u konačnici, možemo doći do istine koja zadovoljava srce i postepeno i pažljivo doći do stadija u kojem se pojavljuje sigurnost..." (Ibn al-Haytam 1989: 4–6).

Svojom eksperimentalnom metodom opisanoj u *Knjizi o optici* Ibn al-Haytham je osporio sve dotadašnje teorije i uspostavio temelje za buduća empirijska istraživanja u prirodnoj znanosti, čime će ostvariti dalekosežan uticaj, sve do renesanse i ranog novovjekovlja. Njegova metoda će postat ključna pretpostavka kasnijim modernim znanstvenim istraživačkim praksama.

EKSPERIMENTALNA METODA, NAJBOLJA IDEJA MILENIJA

Savremeni američki pisac Richard Powers – koji istražuje učinke moderne znanosti i tehnologije i angažira se na njihovom spajanju sa književnošću – u tekstu objavljenom 1999. godine u časopisu *The New York Times Magazine* proglasio je *najboljom idejom milenija* Ibn al-Haythamov izum eksperimentalne metode (Powers 1999). Ova ideja je, prema njegovom mišljenju, napravila nevjerovatan konceptualni pomak i omogućila *konceptualnu revoluciju* „koja leži u srži onoga što se dogodilo svijetu u posljednjih hiljadu

godina“. U tom dugom razdoblju svjetske povijesti – u kojem se uslijed susreta sa Aristotelovom filozofijom i znanstvenim djelima muslimanskih znanstvenika dogodila srednjovjekovna zapadna „eksplozija znanja“, u ranom novovjekovlju i znanstvena revolucija, te znanost postala samostalna i najmoćnija makrostruktura svijesti – *ova ideja je transformirala svaki aspekt postojanja*.

Powers primjećuje da je Ibn al-Haytham riješio znanstveni spor koji je ostao neriješen više od 800 godina. Naime, kako je već ranije naznačeno, stoljećima prije njega u objašnjavanju misterija vida dominirale su dvije međusobno suprotstavljene teorije. Jedna je bila Euklidova, Ptolemejeva i drugih helenističkih matematičara, prema kojoj svjetlost nužno putuje od oka do posmatranog objekta, a druga je bila Aristotelova i grčkih atomista, koji su zastupali obrnutu teoriju. Euklid i Ptolemej su svoju teoriju zasnivali na matematici i razumu, a Aristotel na pukoj spekulaciji. Obje teze, iako netačne, bile su filozofski prihvatljive budući da su logične, potpune i unutar sebe konzistentne. Umjesto da slijedi autoritete (Ptolemeja i Aristotela) Ibn al-Haytham je želio eksperimentalno provjeriti ove teorije. Napravio je nekoliko izvanrednih posmatranja. Najgenijalnije bilo je ujedno i najjednostavnije. Pozvao je nekoliko posmatrača da gledaju u sunce, što je potvrdilo njegovu glavnu ideju: kada gledate odveć svijetao objekt, on vam opeče oko. Ustanovio je da svjetlost nije dolazila iz oka, već da pada u oko, reflektirana od objekta koji se posmatra. Ibn al-Haytham se nije „pozivao na geometriju ili teorijsku nužnost. Umjesto toga, srušio je cijelu planinu sistematske teorije jednim pozivom na činjenice. Svjetlost je poticala izvan oka i reflektirala se u njega. Nijedno drugo objašnjenje nije bilo u skladu s dokazima“ (Powers 1999). Teorija nije bila dovoljan argument; nije mogla izdržati

pred sudom kontroliranog posmatranja. „Ovo empirijsko insistiranje ležalo je u biti Ibn al-Haythamove prave revolucije i, mada nije samostalno preokrenuo svijet, njegov se uticaj proširio bezgranično“ (Powers 1999).

Ibn al-Haythamova ideja eksperimentalne metode oslobodila je moć koja je u temelju promijenila svijet i odredila njegov novi, moderni karakter. Powers tvrdi da je izvan svake razumne sumnje da nijedna ideja nije imala dublji ili sveprisutniji uticaj na ono šta je ljudska rasa postala ili šta je učinila na licu planete od prepuštanja autoriteta eksperimentu. Ta najveća ideja posljednjih hiljadu godina omogućila nam je „prevlast nad materijom pitajući se ne kako bi stvari trebale biti, već kako stvari jesu. Posvetili smo se otkrivanju onoga ne šta bismo trebali učiniti sa svijetom, već šta možemo učiniti da svijet čini“ (Powers 1999).

UTICAJI

Vjerodostojniji i objektivniji uvidi u intelektualnu povijest Evrope čine sasvim razvidnim „da je znanost o optici koju su franjevci razvili i širili bila utemeljena na glavnim doprinosima optici u srednjovjekovnom muslimanskom svijetu“ (Dupre 2025), prije svega u djelima al-Kindija i, naročito, Ibn al-Haythama. Njihova djela su, zapravo, postala nezaobilazna literatura za zapadne proto-empiriste i optičare. Ona su omogućila uvide u znanja iz područja optike koja Zapad prije toga nije poznao. Tada se u njegovom kulturnom prostoru javlja širi i usredsređeniji interes za izučavanje optike, čemu su osobito doprinijeli franjevci Robert Grosseteste, Roger Bacon i John Pecham. Franjevci se inače smatraju glavnim protagonistima razvoja i širenja optičkog znanja u srednjovjekovnoj Evropi. Tome je služila i panevropska mreža univerziteta, studija, skriptorija i biblioteka koju su

oni izgradili. Najpoznatija središta u toj mreži bili su Oxford (prvo središte za izučavanje optike), Pariz i Bologna.¹² Optika će uskoro postati jedna od najrazvijenijih znanstvenih disciplina, čija će znanja biti dostupna i zanatskim udruženjima i majstorima koji su – na osnovu znanja koja su do njih posredno dospjevala od muslimanskih znanstvenika – primjenjivali, kako tvrdi poznati njemački historičar umjetnosti Hans Belting, linearnu perspektivu i koji su, u vlastitom interesu, takođe doprinosili razvoju optike.

Ibn al-Haythamova djela ostvarila su značajan uticaj i na kasniju evropsku znanost i njene znanstvenike, renesansne i ranonovovjekovne, takođe i na umjetnost i estetiku percepcije, postavljajući temelje za moderne znanstvene i umjetničke prakse. Njihov uticaj na znanstvena, filozofska i umjetnička kretanja u zapadnoevropskom svijetu, osobito u području prirodne filozofije i optike, sve do pojave znanstvene revolucije u sedamnaestom stoljeću i njenih glavnih arhitekata (Galilea Galileja, Isaka Newtona, Johannesa Keplera i Christiaana Huygensa) bili su stvarni, dalekosežni i sasvim prepoznatljivih tragova. Osobito snažan uticaj izvršilo je Ibn al-Haythamovo djelo *Knjiga o optici*. Pored spomenutih protagonista znanstvene revolucije, ovo djelo je bilo predmetom interesa i prirodnih filozofa i matematičara krajem šesnaestog i u sedamnaestom stoljeću: Willebrörda Snelliusa, Renea Descartesa, Isaaca Barrowa i Rene-Frangoisa de Slusea. „Većina njih značajno je koristila različite dijelove knjige, posebno njezin

¹² Univerzitet u Bologni je bio otvoreniji i intelektualno senzibilniji od drugih univerziteta. U njemu je vladao stanoviti duh kozmopolitizma, što je bilo izraženo u većim slobodama njegovih studenata, naglašenijoj znatiželji i sklonosti za usvajanjem novih znanja, uključujući i ona muslimanskih znanstvenika.

veoma istančan matematički tretman optičkih problema“ (Sabra 1989: xi).

Vizuelna percepcija

Ernst Gombrich, jedan od najpoznatijih historičara umjetnosti dvadesetog stoljeća, sa posebnom pažnjom proučavao je određene aspekte Ibn al-Haythamove *Optike*. U djelu *Umjetnost i iluzija* napisao je da je Ibn al-Haytham srednjovjekovni Zapad naučio razlici između osjetila, znanja i zaključivanja, a sve to ima značajnu ulogu u percepciji (Sabra 1989: xiv; Gombrich 1984).

Ibn al-Haythamov uticaj, posebno onaj u domeni empirijske optike, osim što se kretao putem znanosti, imao je, kako pored ostalih primjećuje Richard Powers, još jedan put, kojim je dodatno uzbudio umove Zapada. Ako svjetlost ulazi u oko izvana, tada se oko nalazi na vrhu vizuelnog stošca, uslijed čega okomita zraka dominira nad svim kosim zrakama. To je podrazumijevalo *geometriju gledanja*, koju je prvobitno opisao Ibn al-Haytham, objasnivši kako ljudsko oko i mozak percipiraju prostor, dubinu, oblike i perspektivu. U trinaestom stoljeću *geometriju gledanja* je pod uticajem Ibn al-Haythama dodatno razvio Witelo Thuringopolonis (u. oko 1281.), poljski teolog i prirodni filozof.¹³ Svojim djelom o optici (*Perspectiva*), temeljenom na

Kitab al-Manaziru, doprinio je definiranju vizuelne percepcije kao kognitivne sposobnosti mozga da prihvati i shvati informaciju primljenu posredstvom oka, transformirajući pri tome svjetlosne signale u suvisle slike, oblike i prostorne odnose. Ovim je otvoren put njenoj smjelijoj zapadnoj recepciji. Koncept vizuelne percepcije uskoro će se proširiti Italijom i snažno uticati na njene umove, umjetnike i estete. Nastajao je novi vizuelni senzibilitet i shvatanje percepcije i najavljena nova velika era u zapadnoevropskom slikarstvu (Powers 1999). U istom velikom duhovnom riječnom toku nastala je i renesansna teorija perspektive, prema kojoj postaje moguć prikaz trodimenzionalnih predmeta na dvodimenzionalnoj površini, u čijoj osnovi je takođe bila Ibn al-Haythamova misao i njena Witelova razrada.

Ibn al-Haythamova *Optika* privukla je pažnju i nekih od najpoznatijih kasnosrednjovjekovnih i renesansnih umjetnika, poput jednog od prvih univerzalnih talijanskih renesansnih umjetnika Lorenza Ghibertija (u. 1455.), koji se bavio teorijom vizualne estetike, optikom i teorijom percepcije. Pretpostavlja se da je Ibn al-Haythamovo djelo uticalo na njegovo shvatanje trodimenzionalnog prostora i doprinijelo raskidu sa srednjovjekovnim ikonografskim shemama i afirmaciji novog, renesansnog shvatanja.¹⁴

Ibn al-Haythamova teorija svjetlosti, percepcije i dubine gledanja ostavila je trag i na velikog italijanskog slikara iz četrnaestog stoljeća Giotto di Bondonea. „Za čvrste prostore nagoviještene u njegovim freskama govorilo se da gledatelje dovode do ushićenosti i ekstaze.

¹³ Witelo je studirao u Parizu i Padovi. Jedno vrijeme je boravio na papinskom dvoru u Viterbu. Njegovo najpoznatije djelo *Perspectiva* značajno se zasniva na Ibn al-Haythamovom djelu. S druge strane, on je zauzvrat uticao na kasnije znanstvenike, posebno na Johanna Keplera. Witellova rasprava o optici bila je usko povezana s latinskom verzijom Ibn al-Haythamovog arapskog djela: *Kitab al-Manazir* (*Knjiga o optici; De aspectibus ili Perspectivae*), a obje su štampane u izdanju Friedricha pod nazivom *Opticae thesaurus* (Basel, 1572.), što je zapravo latinski naslov Ibn al-Haythamovog *Kitab al-Manazira* (El-Bizri 2005).

¹⁴ U svojim prikazima tema iz *Starog zavjeta* (poznatim kao *Vrata raja*) Ghiberti uvodi prikaz trodimenzionalnih figura, do tada nepoznatih u zapadnoj srednjovjekovnoj umjetnosti, čime ostvaruje iluziju čudesne dubine.

Oko Evrope se okrenulo naopačke.“ Ibn al-Haythamova *camera obscura* navela je slikare da istražuju svjetlost i njeno odbijanje od stvarnih površina. No, tek kada su, posredstvom geografa i matematičara Paola Toscanellija (u. 1482.), renesansni umjetnici Brunelleschi, Masaccio i Uccello saznali za novu optičku matematiku – koja primjenjuje geometriju i algebru za opisivanje pravolinijskog širenja svjetlosti, refleksije i refrakcije kroz leće i ogledala – zapadnoevropski svijet je postigao potpuni uzlet u pravougaonu stvarnost. „Koristeći tehnike duboke perspektive, s njenom sposobnošću mjerenja relativne veličine objekata na bilo kojoj udaljenosti, Toscanelli je sastavio kartu koja je na kraju odvela Kolumba u Novi svijet“; *terra incognita koju je Doba velikih otkrića požurilo popuniti*.

Vizuelna teorija i razvoj perspektive

Malo je, izvan uskih znanstvenih krugova, poznato da su se vizuelna teorija na Zapadu i, posebno, razvoj perspektive u renesansi temeljile na Ibn al-Haythamovom djelu *Kitab al-Manazir*, koje je sve do 1572. godine bilo naslovljeno latinskim imenom *Perspectiva*, a nakon toga naslov je promijenjen u grčki pojam *Optika*, koji i danas označava nauku o opažanju. Ovo djelo je posredstvom franjevac također potaknulo „paradigmatiku promjenu“ koja je pokrenula potragu za trodimenzionalnim prostorom i interes za perspektivu kod kasnosrednjovjekovnih i renesansnih umjetnika (F. Brunelleschija, L. B. Albertija). Hans Belting pokazuje da se pojava ideje perspektive, koja je od svih otkrića u umjetnosti najzaslužnija za promjene u novovjekovnoj umjetnosti, nije dogodila, kako se uobičajeno misli, u renesansnoj Firenci, mjestu ponovnog rođenja antike, već očigledno u Bagdadu. A perspektiva je „vjerovatno najvažnija slikovna ideja zapadne kulture“ (Hans Belting).

Naravno, pojam „perspektiva“ nema isto značenje u medijskoj znanosti i u renesansnoj umjetnosti. Njegovo znanstveno značenje definirali su muslimanski znanstvenici u kontekstu svoje vizuelne teorije. Ovaj termin će kasnije, u šesnaestom stoljeću, imati svoju semantičku transformaciju i biće korišten kao sinonim za „optiku“ u značenju približno onom koji je imao u filozofsko-znanstvenom jeziku antičke Grčke i helenizma. Zapadnoevropski autori, poput američkog teoretičara i historičara umjetnosti Erwina Panofskog, „antici pripisuju neku vrstu perspektive“. Međutim, antika izvjesno nije razvila perspektivu, jer „ona nije imala matematičko znanje koje je tek znanost muslimanskih znanstvenika prosljedila Zapadu“ (Belting 2023: 24–25).

Osobita pronicljivost, instruktivnost i privlačnost Beltingovih stavova o do-prinosima muslimanskih znanstvenika, posebno Ibn al-Haythama, razvoju ideje perspektive i vizuelne teorije, kao i o dalekosežnosti odjeka njihove misli iz područja optike u zapadnoevropskom svijetu, zavređuju da se zakratko još na njima zadržimo.¹⁵ U svojoj knjizi *Firenca i Bagdad* Belting istražuje prenos vizuelne teorije muslimanskih znanstvenika iz doba klasične islamske kulture na Zapad i teži dati novi naglasak širem kulturnom značaju tog prenosa. On također ispituje upotrebu perspektive u renesansnim slikama kao fakat koji je izveden iz matematičke teorije vida muslimanskih optičara. U tom smislu, posebno ukazuje na intelektualni dug renesansne firentinske umjetnosti „islamskoj“ optici i znanosti, što je na osobit način prepoznatljivo u Brunelleschijevom tretmanu perspektive. Inače, perspektiva je imala poseban

¹⁵ Hans Belting (u. 2023.) poznati je njemački historičar umjetnosti i teoretičar medija, koji je posebnu pažnju posvetio istraživanju slike u kontekstu savremene umjetnosti, italijanske umjetnosti srednjeg vijeka i renesanse.

učinak kao kulturna tehnika. Ona nije promijenila samo umjetnost, ona je promijenila cijelu jednu kulturu, zapadnu kulturu, „čija je sklonost vizuelnome dovela do novih tehnologija slike“ (Belting 2011: 22). Ideja perspektive je u svojoj novovjekovnoj pojavi izazvala i svojevrstu „kognitivnu revoluciju“, „postala je izraz antropocentričnog mišljenja koje se oslobodilo srednjovjekovne teocentrične slike svijeta“ (Belting 2011: 25).

Zapadna i islamska kultura su, uz sve svoje razlike, nekada posjedovale zajedničku teorijsku matricu. „Prelazak znanstvene teorije u umjetničku praksu, odnosno arapske teorije viđenja u zapadnu teoriju slike, bio je revolucionaran“ (Belting 2011: 34). Interesantno je primijetiti da je, prema mišljenju Beltinga, ovdje došlo do historijskog susreta dviju kultura koje prema slici i pogledu imaju potpuno oprečan odnos, anikonične islamske i ikonične zapadne, te da se taj susret dogodio u horizontu znanosti, a razriješio u horizontu umjetnosti, odnosno slike i pogleda. Naime, u renesansi će se znanstvena teorija ili teorija viđenja muslimanskih znanstvenika transformirati u teoriju slike i, konsekvntno, u slikovnu praksu.

Teorija percepcije udaljenosti

Ibn al-Haytham u *Knjizi o optici* takođe relativno detaljno, precizno i empirijski utemeljeno opisuje percepcije veličine, udaljenosti i drugih geometrijskih svojstava trodimenzionalnog svijeta, te postavlja teoriju percepcije udaljenosti, što se može smatrati prvom, u savremenom značenju te riječi, znanstvenom teorijom percepcije udaljenosti. Njegova teorija percepcije udaljenosti u znanstvenim krugovima Zapada perzistirala je sve do pojave znanstvene revolucije, preciznije do momenta kada je Kepler 1604. godine uveo konkurentsku teoriju. Kepler u knjizi iz 1604. godine

pod naslovom *Dodaci Witelu, osvrt na optički aspekt astronomije*, osim što izlaže svoju konkurentsku teoriju, detaljno opisuje i rad na polju optike poznatog srednjovjekovnog znanstvenika Witela, koji je posredstvom prevoda djela muslimanskih znanstvenika na latinski upoznao njihove znanstvene doprinose, te je prepoznatljivo pisao u tradiciji muslimanskih optičara. Interesantno je primijetiti da Kepler u ovom djelu često spominje Ibn al-Haythama, ali ne eksplicitno i njegovu teoriju percepcije udaljenosti, što, pored ostalog, jasno ukazuje na to da je on poznavao Ibn al-Haythamova djela iz optike, uključujući i njegov *Kitab al-Manazir*, stoga, sasvim vjerovatno, i njegovu teoriju koja je u ovom djelu izložena (Sedgwick 2022: 14).

Neki savremeni istraživači ove teme poput H. A. Sedgwicka ukazuju na karakterističnu okolnost koja svjedoči o tome da su početkom sedamnaestog stoljeća proučavanje i razvoj optičkih sistema, koji su uključivali međudjelovanje teleskopa i ljudskog vida, bili toliko rašireni da se čini malo vjerovatnim da se prelaz sa Ibn al-Haythamove osnovne teorije percepcije udaljenosti na apstraktniju, matematičku teoriju Keplera i Descartesa mogao dogoditi odjednom (Sedgwick 2022: 14).

Prema Sedgwickovom mišljenju, *detaljniji uvidi u historiju znanosti tog razdoblja mogli bi otkriti složeniji prelaz*. Koliko je poznato, Kepler nije Ibn al-Haythamovoj teoriji percepcije udaljenosti posvećivao veću pažnju i nije je nikada eksplicitno kritizirao ili odbacio. To je vjerovatno i stoga što je njegov primarni znanstveni interes bila astronomija a ne optika, te što je optiku proučavao uglavnom kako bi dospio u izgledniju mogućnost „boljeg razumijevanja i kontrole pogrešaka koje ljudski vid unosi u astronomska mjerenja“ (Sedgwick 2022: 14).

Ibn al-Haythamova teorija nekoliko narednih stoljeća neopaženo biva napuštena i uglavnom zaboravljena kao koherentna i sveobuhvatna teorija. Međutim, polovinom prošlog stoljeća vraća joj se američki znanstvenik James J. Gibson¹⁶ i posredno je, u okviru svojih istraživanja u području vizuelne percepcije, aktualizira. On takođe, slično Ibn al-Haythamu, svoju teoriju naziva „teorijom temelja“ percepcije prostora. Interesantno je primijetiti da Gibsonova teorija percepcije udaljenosti – koju će on polovinom dvadesetog stoljeća razviti i, na temelju vlastitih istraživanja u području psihologije, objasniti – ima zapanjujuće sličnosti sa Ibn al-Haythamovom teorijom izloženoj u *Knjizi o optici*, i koja takođe uzima u obzir psihološke aspekte percepcije i vida. Obojica su, na primjer, zastupali stavove o tome da se teorija temeljena na hipotezi intromisije ne može kvalificirati kao održivo objašnjenje vida ukoliko nije dopunjena i potkrijepljena psihološkom teorijom koja postavlja načine zaključivanja koji su nužno uključeni u percepciju vidljivih svojstava osim učinaka svjetlosti i boje“ (Sabra 1989: lv).

Ranije teorije, koje su temeljene ili pak izvedene iz Keplerove i Descartesove teorije percepcije udaljenosti i koje su, u međuvremenu, potisnule Ibn al-Haythamovu teoriju i teorije na njoj zasnovane, Gibson uzima u obzir, ali ih ne prihvata.

Nakon svega, čini se da ne bi bilo sasvim neodmjereno *Kitab al-Manazir* smatrati najkorisnijim znanstvenim štivom koje je napisano o svjetlosti do pojave Newtonove *Optike* u drugoj polovini sedamnaestog stoljeća.

¹⁶ Gibsonova teorija vizuelne percepcije uticala je na stavove nekih poznatih škola psihologije u drugoj polovini dvadesetog stoljeća, poput Gestalt psihologije.

BIBLIOGRAFIJA

Literatura

Belting, Hans. 2010. *Firenca i Bagdad: Zapadno-istočna povijest pogleda*. Zaporešić: Fraktura.

Briffault, Robert. 1919. *The Making of Humanity*. London: George Allen & Unwin.

Dallal, Ahmed. 2018. „Nauka, medicina i tehnologija: stvaranje naučne kulture“. U: Esposito, John L. (ur.), *Oksfordska historija islama* (2. izdanje). Sarajevo: Centar za napredne studije, 153–201.

El-Bizri, Nader. 2005. „A Philosophical Perspective on Alhazen’s Optics“. *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2): 189–218.

Gombrich, E. H. 1984. *Umetnost i iluzija: psihologija slikovnog predstavljanja*. Beograd: Nolit.

Hiti, Filip. 1988. *Istorija Arapa*. Sarajevo: „Veselin Masleša“.

Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam* 3. Chicago: The University of Chicago Press.

Hodgson, Marshall G. S. 1993. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ibn al-Haytham. 1989. *The Optics of Ibn al-Haytham. Books I–III: On Direct Vision*. Sabra, A. I. (ed.). London: Warburg Institute, University of London.

Janos, Damien. 2012. *Method, Structure, and Development in al-Farabi’s Cosmology*. Leiden–Boston: Brill.

Raynaud, Dominique. 2016. *A Critical Edition of Ibn al-Haytham’s On the Shape*

of the Eclipse: The First Experimental Study of the Camera Obscura. Cham: Springer.

Sabra, Abdelhamid I. 1989. „Introduction, Commentary, Glossaries, Concordance, Indices“. In: Ibn al-Haytham, *The Optics of Ibn al-Haytham. Book I: On Direct Vision*. Sabra, Abdelhamid I. (ed.). London: Warburg Institute, University of London.

Sarton, George. 1962. *Introduction to the History of Science: From Homer to Omar Khayyam* I. Baltimore: Carnegie Institution of Washington.

Sedgwick, H. A. 2022. „Ibn al-Haytham's Ground Theory of Distance Perception“. *i-Perception* 13 (5): 1–18.

Sesardić, Neven (priredio) 1985. *Filozofija nauke*. Beograd: Nolit.

Internet izvori

Dupré, Sven & Raynaud, Dominique. „Optics and the Rise of Perspective: A Study in Network Knowledge Diffusion“. <http://journals.openedition.org/rac/1001> (pristupljeno 25. 10. 2025).

Druart, Thérèse-Anne. 2024. „al-Farabi“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition). Zalta, Edward N. & Uri Nodelman (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/al-farabi/> (pristupljeno 29. 12. 2025).

Powers, Richard. 1999. „Eyes Wide Open“. *The New York Times Magazine*, April 18. <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/library/magazine/millennium/m1/powers.html> (pristupljeno 17. 11. 2025).

IBN AL-HAYTHAM, THE HARBINGER OF MODERN SCIENCE

Summary: Without the civilizational achievements of the Muslim mind, the rise of the modern West could not have occurred in the familiar format. The powers that directly enabled this rise were unleashed by modern science, and they had long been prepared in the spiritual efforts that had taken place centuries earlier in the philosophy and science of ancient Greece, Hellenism, and especially classical Islamic civilization. The decisive influence of Islamic civilization is nowhere so clear and significant as in natural science and the scientific spirit. The achievements of Muslim scientists in mathematics (algebra, the foundations of geometry, and trigonometry), spherical astronomy, medicine, mechanics, physics, and optics, their new scientific approach, experiment, and inductive method, strongly influenced the formation of Western scientific macro-consciousness and determined the emergence of modern science. Some of the greatest Muslim philosophical and scientific minds, such as Ibn Sina, al-Biruni, Ibn al-Haysam, and Ibn Rushd, made a particularly significant contribution to this. The paper presents some of the most significant scientific achievements of Ibn al-Haytham, a polymath and probably the greatest scientific mind of the medieval world. His scientific reputation rests mostly on his contributions in the fields of mathematics and physics, that is, geometric and physiological optics, which he established as a special artistic discipline, and on his unique contributions to the foundation of the scientific method. Mathematics becomes the basis of his natural science research; it combines the methods of natural

philosophy (physics) and mathematics and introduces the verification of observation when proving the research hypothesis. The paper also presents the main ideas presented in his seven-volume work *Kitāb al-Manāẓir* (*The Book of Optics*), the most important work written about light until the appearance of Newton's *Optics*. This work is at the basis of the development of the science of light as we know it today. In his book, Ibn al-Haytham provides a detailed, rigorous and empirically based explanation of the perception of size, distance and other geometric properties of the three-dimensional world, and imposes a theory of distance perception, which can be considered the first, in the modern sense of the word, scientific theory of distance perception. In the continuation of the paper, the influence of Ibn al-Haytham on the development of optics and physics in the Middle and Early Modern Ages is discussed.

Keywords: Ibn al-Haytham, Science, Optics, Method, Experiment, Influence on the West

TARIQ RAMADAN: A CONTROVERSIAL SPOKESPERSON OF THE “EUROPEAN ISLAM”

Tsvetan Theophanov¹
Sofia University “St. Kliment Ohridski”
Sofia, Bulgaria

Abstract: Tariq Ramadan, born in 1962 in Geneva into a prominent Egyptian family, is one of the famous Muslim intellectuals in Europe, often appearing in public debates about Islam, modernity, multiculturalism, and Western society. He has presented himself as an advocate of the so-called “European Islam” (“Euro-Islam”) – a synthesis of Islamic ethics with European citizenship and modern democracy, rooted in Islamic tradition but engaged with democratic values, human rights, and pluralism. Ramadan is a controversial person. For supporters, he represents the possibility of a confident, modern Muslim identity in Europe. For critics, he embodies fears about hidden Islamist influence in Western societies. Supporters see him as a bridge-builder between Islam and the West, while critics accuse him of having a “double discourse” – moderate in public but sympathetic to Islamist views in private.

Keywords: Tariq Ramadan, “European Islam” (“Euro-Islam”), the Muslim Brotherhood, Islamic Reformism, “Double Discourse”

¹ foundation@theophanov.com.



INTRODUCTION

Tariq Ramadan is often described as a “bridge figure” between Muslim communities and Western societies, even as his views spark sharp disagreements (ChengQi 2025: 124–131). His “Euro-Islam” is a project of Islamic reform for Muslims in Europe: grounded in tradition, critical of both secular assimilation and Islamist rigidity, and oriented toward producing ethical, active European Muslim citizens who contribute to pluralist societies without losing their religious identity.

Methodologically, Ramadan proposes reform from within. He reads Islamic sources through the lens of *wasatīyah* (moderation) and the higher objectives of Sharia (justice, dignity, welfare), arguing these principles allow flexible application in Western contexts without betraying core commitments. His tools are classical jurisprudential concepts (analogy, public interest, ethical axioms) combined with contemporary political theory (Rawlsian overlapping consensus, Habermasian deliberation).

Classic Islamic law divided the world into *dār al-Islām* (abode of Islam) vs. *dār al-ḥarb* (abode of war), but these terms are all subject to disagreement and modification if necessary, and that the permanent settlement of Muslims in Europe and the negative image of Islam in the West provide the necessary and sufficient conditions for critique and reform. Europe is neither hostile territory nor temporary exile. Instead: Muslims are “at home” in Europe. They must see themselves as citizens and believers simultaneously, without conflict (Ramadan 2010: 123–131).

Many European intellectuals and policymakers, including Muslims, distrust Ramadan’s intentions, seeing him as ambiguous or double-speaking

– someone who uses moderate language in public, but allegedly conceals conservative and even radical aims (Ibn Warraq 2008; Anonymous 2019).

REINTERPRETATION OF HASSAN AL-BANNA’S POLITICAL ISLAM WITHOUT BETRAYAL

Tariq Ramadan is the grandson of Hassan al-Banna (1906–1949), the founder of the Muslim Brotherhood (*al-ikhwān al-muslimūn*), established in Egypt in 1928. This organization began as a religious and social reform movement but quickly became a political force opposing Western colonialism and secular Arab regimes (Krämer 2022: 243–296; Wagemakers 2021: 210–218; Willi 2021: 112–121).

Tariq’s father, Said Ramadan (1926–1995), was one of Hassan al-Banna’s closest disciples and married al-Banna’s beloved daughter (Tariq’s mother). Said was a prominent member of the Muslim Brotherhood and helped spread its message internationally. He was also deeply political activist. After Nasser’s crackdown on the Brotherhood in the 1950s Said went into exile – first to Saudi Arabia, then to Pakistan, and finally to Switzerland, where he settled in Geneva. He founded there in 1961 the Centre Islamique de Genève, which became a hub for Muslim intellectuals and exiles. Western intelligence agencies (including the CIA) reportedly supported Said at times, seeing the Brotherhood as a bulwark against communism, which adds another layer of intrigue to the family’s story (Johnson 2010: 104–235).

To understand Tariq Ramadan’s “Euro-Islam” in relation to Hassan al-Banna’s original Muslim Brotherhood ideology, we must look at how each responds

to modernity, politics, and the West, but from different historical contexts. What's fascinating is that Ramadan's thought is not a rejection of his grandfather's vision, but rather a transformation of it – a “translation” from 1930s Egypt to 21st-century Europe. Tariq Ramadan stands between legacy and innovation – a grandson trying to rewrite his inheritance in a postmodern key.

Hassan al-Banna's movement was a response to Western domination – military, political, and cultural. Tariq Ramadan's project is a response to Muslim marginalization within the West – cultural, spiritual, and civic. Both are, in their own way, projects of resistance, but the “enemy” has changed.

Ramadan's thought takes a distinct direction from traditional Islamist ideology. He advocates “reformism” (*iṣlāḥ*) – a renewal (*tajdīd*) of Islamic thinking that remains loyal to the core of the *Qur'an* and *Sunna*, while reinterpreting them for the modern, pluralist, Western context. Ramadan believes that the principles of Islam are universal, but their application must adapt to time, place, and context (*fiqh al-wāqī'* – jurisprudence of reality). This is a fundamental idea in his work: reinterpretation without betrayal.

“EURO-ISLAM”: A VISION OF FAITHFUL INTEGRATION

At the core of Ramadan's work lies the idea of “Euro-Islam” – a call for Muslims living in Europe to cultivate a distinctly European Muslim identity. This vision rejects both isolationism and assimilation. According to Ramadan, Muslims should neither retreat into “Islamic enclaves” nor abandon their faith to conform to secular norms. Instead, they should become “model law-abiding citizens” who contribute to the moral and social development of European

societies. His project rests on the principle that Islam's ethical and spiritual teachings are universal and can be expressed authentically in diverse cultural contexts. Rather than viewing Islam as an external civilization, Ramadan argues that its wisdom – justice, dignity, and solidarity – can enrich the pluralistic values of the West (Ramadan 2004: 51–54).

The doctrine of “Euro-Islam” is not merely theological. It reflects a larger question about Europe's capacity to integrate religious diversity without erasing it. As scholars such as Jocelyne Cesari have observed, the negotiation between secularism and Islam in Europe involves redefining citizenship itself (Cesari 2004: 161–162). Ramadan's project implicitly asks whether European secularism can evolve from mere tolerance to genuine pluralism – one that allows Islam to participate in the public sphere without suspicion.

By defending Muslims' right to engage as Muslims in democratic life, Ramadan redefines belonging as inclusive rather than conditional. Yet, the controversies surrounding him also expose persistent anxieties: the fear of cultural fragmentation, the endurance of Orientalist stereotypes, and the unresolved tension between universal values and particular religious identities (Bowen 2009: 50, 146, 168, 171).

Tariq Ramadan's ideas matter because they offer a non-violent, intellectual alternative to radicalism, challenge both Islamic fundamentalism and Western Islamophobia, and reimagine Europe as a shared moral project, not just a geographic space.

His concept of “Euro-Islam” proposes a “middle way” for Muslims living in Europe (and more broadly, the West). The term *wasatīyah* means moderation or balance. It suggests that Muslims

can remain loyal to Islamic values and principles, while engaging positively with Western cultures. The goal is to integrate – not by abandoning faith, but by adapting it thoughtfully to Western contexts.

Tariq Ramadan has also critiqued both rigid literalist interpretations of Islam and simplistic secularist assessments of religion. He occupies what we might call a “third space” – neither the secular Western intellectual tradition nor the traditional Muslim *ulama* class, but an in-between zone where both languages meet.

Ramadan believes that peaceful coexistence between Islam and the West can be achieved through: reforming Islamic education (encouraging Muslims in Europe to reinterpret Islamic teachings in ways that respond to modern realities); dialogue among civilizations (promoting mutual understanding between Muslims and non-Muslims); reconstructing civic ethics (fostering shared moral and social values that fit both Islamic and European frameworks); encouraging civic participation (motivating Muslims to take active roles in public life – politics, community work, social engagement). Together, these actions can create an “overlapping consensus” (a term from philosopher John Rawls meaning shared agreement on key moral and civic principles despite cultural or religious differences) (Rawls 2013: 51). This leads to symbiotic reconciliation – a peaceful, mutually beneficial coexistence between Muslims and Christians in Europe.

Ramadan distinguishes between *Sharia* as principles (justice, dignity, equality) and *fiqh* as interpretations. Many *fiqh* rulings were context-specific (e.g., medieval inheritance rules, gender segregation etc.). In Europe, Muslims should reformulate *fiqh* in a way compatible

with local laws – without betraying ethical foundations. For example, Muslims can accept secular laws on finance, gender, and family, as long as justice and dignity are preserved (Ramadan 2004: 31–61).

The controversialist Ramadan, who claims to be a very modern universalist, insists on gender equality as an Islamic principle. He rejects both Western stereotypes of Muslim women as oppressed and patriarchal Muslim practices that deny rights. But unlike radical feminists (e.g., Amina Wadud) (Ali 2012: 17–58), he avoids revolutionary reinterpretations – preferring gradual reform based on ethics (Ramadan 2009: 207–224). Ramadan, for example, concedes that stoning may be supported in part of the Muslim world and by the instructions of law books. But such punishment, he argues, should be suspended while a debate is held over the conditions of its actual application (Ramadan 2005; Lesprit 2023).

TARIQ RAMADAN VS. BASSAM TIBI

The Syrian-German political scientist Bassam Tibi shares a completely different concept of “Euro-Islam” compared to Tariq Ramadan (Hashas 2019: 37–116). The Ramadan–Tibi opposition defines the two main intellectual directions of Islam in Europe today:

- The internal reform path (Ramadan): reform from within Islam; emphasizes identity, ethics, and dialogue; keeps a strong spiritual dimension; appeals to practicing Muslims who want to integrate without losing faith;
- The secular modernization path (Tibi): reform through Western rationalism; emphasizes political loyalty, science, and secular democracy;

de-emphasizes religion's public role; appeals to policymakers, secular Muslims, and European institutions.

The both scholars articulate divergent blueprints for what "Euro-Islam" should mean. Ramadan advances a faith-based, internal reform that reconceives Islam's ethical and juridical resources as compatible with and enriching of European civic life, thereby enabling a model of "double belonging" in which Muslim religious identity and European citizenship are mutually reinforcing.

Tibi, on the opposite, frames belonging as predicated on the secular, Enlightenment-inspired cores of European modernity, urging an external modernization whereby Islam must be rationalized, privatized, and subordinated to liberal secular norms if it is to be a stable component of European polity (Tibi 2008: 153–234). The dispute thus hinges on foundational questions about modernity (plural vs. universal), the role of religion in the public sphere (inclusive pluralism vs. strict privatization), and the normative priority between communal moral vocabularies and universal civic principles.

Their difference has practical implications for policy on secularism, legal pluralism, education, and gender equality. Ramadan's prescriptions favour institutionally accommodated religious expression and reforming theological education, while Tibi's favor robust secular institutions, uniform civic schooling, and the privatization of religion – differences that reflect deeper disagreements over whether Europe should adapt to religious diversity or whether Islam must adapt to Europe.

Tariq Ramadan and Bassam Tibi offer antithetical visions of what "Euro-Islam" might entail, reflecting deeply divergent philosophies of modernity,

religion and public life. Ramadan proposes a model rooted in what he calls *wasafiah* (moderation) whereby Muslims in Europe retain a robust faith-identity while embracing full citizenship in Western societies, advocating institutional frameworks for ethical Islamic education, civic participation and a kind of "double-belonging" as both Muslim and European.

On the opposite, Bassam Tibi presents "Euro-Islam" essentially as Islam's Europeanization: a reform whereby religion is privatized and subordinated to secular liberal norms – human rights, democracy, separation of religion and state – and Muslims become "European citizens of the heart" by conforming to the Enlightenment rationalist template. The dispute between the two scholars therefore hinges on normative foundational questions: is modernity fundamentally plural (allowing religiously informed public moralities) as Ramadan suggests, or is it a universal secular order that religion must adapt to, as Tibi insists?

In terms of practical implications, Ramadan favours visible religious institutions and a pluralistic public culture, whereas Tibi emphasizes uniform secular institutions, civic education and the privatization of faith – differences that illuminate contrasting policy responses on secularism (*laïcité*), legal pluralism and gender reform. Thus this epistemic contest is not simply about integration but about the very architecture of modern public space and the place of religion within it.

Both projects rest on empirical assumptions subject to critique. Ramadan's optimism about mutual enrichment presumes sufficient reciprocity in host societies and an ability of Muslim communities to internalize democratic norms. Critics point to persistent

discrimination, structural inequalities, and cultural pugilism that make such reciprocity fragile.

Tibi's modernist optimism presumes that secularization necessarily produces liberal tolerance and social integration. Critics counter that enforced privatization of religion can generate alienation, underground religiosity, or identitarian backlash. Empirical evidence from European cities is mixed – success stories of Muslim political participation exist alongside ghettos and segregation – so both theories must engage with complex, localized realities.

JOCELYNE CESARI'S READING OF RAMADAN'S "EURO-ISLAM"

The famous French political scientist and Islamic studies scholar Jocelyne Cesari reads Tariq Ramadan's "Euro-Islam" project as a significant, pragmatic response to the distinctive minority condition of Muslims in Europe. Rather than a radical doctrinal reform, Ramadan offers a programme of contextualizing Islamic sources so that Muslim faith may be lived faithfully within European legal and civic frameworks.

Cesari situates Ramadan among the new, transnational leaders who gain authority through publication, lectures and media rather than through traditional mosque hierarchies, and she treats his emphasis on spirituality, ethics and minority jurisprudence as a symptom of the wider individualization and "secularization" of Muslim practice in diasporic contexts (Cesari 2012: 435). At the same time, she is cautious: the realization of a stable, institution-embedded "European Islam" is constrained by weakened local institutions, ongoing transnational theological competition, and the securitizing and discriminatory policies of host societies – structural

conditions that mean Ramadan's programme, however influential, cannot by itself guarantee institutional integration or depoliticize contested public spaces.

For Cesari, the defining feature of Muslim life in Europe is not a fixed doctrinal difference but the minority situation itself: living as a religious minority inside secular nation-states shapes practices, institutions and claims-making strategies. This minority condition produces specific social dynamics: individualization of belief, privatization or ethical re-framing of religion, institutional weakness of traditional authorities. It must be taken as the starting point for any assessment of projects like Ramadan's "European Islam." Cesari therefore reads Ramadan not primarily as a theological innovator but as one of several actors responding to the constraints and opportunities of minority life (Cesari 2004: 151–153).

She recognizes the core of Ramadan's programme – the attempt to re-situate Islamic sources so that Muslims can be full participants in European public life while remaining loyal to Islamic norms. Ramadan's works (notably *To Be a European Muslim* and *Western Muslims and the Future of Islam*) proscribe a project of rooting practice and ethics in local (European) legal and cultural frameworks rather than importing foreign juridical models. Cesari treats this as an important, pragmatic response to the dilemmas of the minority condition.

She documents a structural change in the sources of religious authority among European Muslims: the weakening of traditional institutions (state-recognized councils, local imams trained in sending countries) and the simultaneous rise of transnational, media-visible intellectuals and "new leaders" (of whom Ramadan is a paradigmatic example).

Cesari stresses that much of what Ramadan proposes is pragmatic reinterpretation (how to practise, how to orient identity) rather than wholesale reform of core doctrines. She reads his emphasis on spirituality, ethics and minority jurisprudence as part of a broader trend toward the secularization (in the sociological sense) of practice. Muslims increasingly express religion as ethical orientations and private practices rather than as institutional legalism. Cesari therefore sees Ramadan's project as compatible with, and in some respects a response to, the social pressures that produce individualized forms of religiosity.

While Cesari gives Ramadan credit for seeking a "European" rootedness for Islam, she (and other scholars she cites) also point to an ambiguity or plural register in his discourse. In contexts oriented to public dialogue he advances accommodation and civic participation. In other settings he has, according to critics cited by Cesari, used language or given advice that appears less acceding to secular norms (e.g., stronger communal claims about dress, *halal* provisioning, etc.). Cesari therefore treats Ramadan as both constructive (building resources for civic presence) and as emblematic of the limits of personalist, charismatic leadership when institutionalization is weak – i.e. the very visibility that gives him influence also produces contested, sometimes contradictory receptions.

Beyond the Ramadan's case, Cesari warns that European Muslim identity is shaped by globalised religious flows (funding, theology, media) and by the politics of securitization/Islamophobia. She locates Ramadan's project inside this contested field: while he argues for a localized "Euro-Islam", the broader ecology includes influences (Wahhabi streams, Brotherhood networks, na-

tional political struggles) that complicate the realization of a stable, institutionally embedded "European Islam." Cesari therefore treats Ramadan's initiative as promising but constrained by structural factors – institutional weakness, securitizing public policies, and transnational competition for authority.

Cesari's overall position is nuanced. She treats Ramadan as an important indicator of changing authority, an articulate advocate for minority jurisprudence and ethical publicness, and a pragmatic interlocutor for European publics – but she refrains from celebratory claims that his model will by itself produce stable institutional integration. In short, Ramadan articulates resources for Muslim civic participation. Cesari shows why those resources are necessary but also why they are insufficient unless accompanied by institutional change and by an amelioration of the political contexts (securitization, discrimination) in which European Muslims live.

THE CRITICAL POINT OF VIEW: THE "DOUBLE DISCOURSE"

Many mainstream scholars like the above-mentioned Jocelyne Cesari adopt a more positive and mixed view (Kiwani 2020: 30–31, 91, 98, 116–117, 133, 168). They note Ramadan's rhetorical flexibility but also identify genuinely reformist elements in his engagement with European secularism and citizenship. He appears as an innovative – if sometimes ambiguous – theologian engaged in reconciling Islamic ethics with European civic norms. His work is read as part of a broader trajectory of Islamic reformism, not simply as a Muslim Brotherhood strategy.

From the other side, traditional Muslim scholars (particularly from the Middle East) criticize Ramadan for being too

liberal and too accommodating to Western values. They argue that by reinterpreting Sharia to fit European life, he risks compromising divine commandments (Brown 2005; Zehani 2022).

Caroline Fourest and Paul Landau present different point of view: powerful, meticulously documented critiques of Tariq Ramadan's "Euro-Islam", but their analysis is shaped by polemical frameworks that treat political Islam as a monolithic and expansionist force. Their work illuminates important aspects of discourse, networks, and political context, yet tends to flatten the complexity of Ramadan's reformist project.

In her book *Frère Tariq* Caroline Fourest develops the highly influential argument that Ramadan practices a "double discourse": an accommodative and reformist language when addressing Western audiences, and a more conservative, Islamocentric language when speaking to Muslim audiences. This accusation is central to her claim that Ramadan's project is not genuine theological reform but a political strategy aligned with the Muslim Brotherhood.

Fourest presents several examples of what she considers duplicity: Ramadan's hesitance to condemn corporal punishments (the famous "moratorium" debate); his praise of conservative scholars like Yūsuf al-Qaradāwī; discrepancies between his French writings, Arabic speeches, and English publications; his rhetorical penchant for "ambiguity" when addressing contentious issues such as apostasy, gender, and Sharia (Fourest 2008: 109–195).

Fourest argues that this discursive ambivalence allows Ramadan to simultaneously appear as a liberal interlocutor to European elites while serving as a moral authority reinforcing

conservative Islamic norms among European Muslims (Taddeo 2018).

Critics (including some reviewers in the French press) have charged Fourest with occasional factual slips, selective quotation, and a polemical tone that can compress complexity into binary judgments; this weakens her claim if one demands classical academic standards of hermeneutics and proportionality. In short: powerful for public argument, but contested in method and balance (Bredoux 2024).

In *Le sabre et le Coran* Landau reads Tariq Ramadan as a contemporary exponent of Muslim Brotherhood strategy: not a violent jihadi but a promoter of long-term political influence through ideas, institutions, and cultural work. Landau emphasizes strategy over theology – a continuity from Hassan al-Banna's politics to contemporary "entryism" in Europe. He rejects the neat moderate/extremist binary, arguing that strategy (propaganda vs. armed jihad) differentiates actors more than ultimate political intent (Landau 2005: 133–226).

Both Caroline Fourest and Paul Landau treat Tariq Ramadan not primarily as a theologian in isolation but as a political actor whose public discourse must be read in the context of broader Islamist strategy. Yet they arrive at that conclusion by different routes and with different emphases. Fourest foregrounds rhetorical doubleness, manipulation, and concrete social/political effects in France. Landau situates Ramadan within a longer history of the Muslim Brotherhood and frames his work as a strategic, soft-power project aimed at remaking European Muslim presence. Their convergent suspicion of Ramadan's liberalizing label contrasts with many scholars who view aspects of his work as reformist or adaptive to European contexts.

Both are sceptical of the “moderate reformer” narrative, seeing Ramadan as politically consequential. But their approaches differ in scale (individual vs. movement), method (discourse vs. institutional analysis), and the type of risk they emphasize (social radicalization vs. ideological conquest).

Their work is important for anyone studying the intersection of Islam, politics, and Europe – but as with all critiques, it must be balanced with more sympathetic or theological readings of Ramadan if one wants a full picture. Ramadan has tried to deny all possible accusations (Buruma 2007).

Ultimately, Fourest and Landau raise legitimate questions that deserve academic consideration, but their readings cannot substitute for the nuanced, multidimensional approaches developed in sociology, anthropology, and Islamic studies. Understanding “Euro-Islam” requires attention to theology, context, and pluralism – not only to political networks and rhetorical disputes. Bringing polemical and scholarly analyses into dialogue enriches our understanding of Ramadan’s intellectual significance and the broader transformations of Islam in Europe.

This debate isn’t limited to secular Western critics: many of the voices critical of Ramadan (like Bassam Tibi and Walid al-Kubaisi) are themselves Muslims (or from Muslim background) and worry about the future of Muslim identity, integration, ethics, and pluralism. Their critique is often motivated by: a fear of political Islam, especially Islamist ideas entering European society under the radar; a desire for a liberal/secular or pluralistic Europe, where Muslims can practice faith but also fully integrate and share civic values; concern about authenticity – i.e. that Islam should not be reduced to exploitative

politics, opportunistic populism, or “double-speech”; and a desire to preserve egalitarian and humanistic values (gender equality, individual rights etc.) rather than a return to conservative/traditionalist norms.

From their perspective, challenging someone like Ramadan is essential to prevent Islam from becoming a tool of political conservatism or covert “Islamisation” of European societies – while still allowing for a genuine Muslim identity.

Finally, it’s impossible to ignore that Ramadan’s sexual assault allegations (2017–2020) – which he denies – have deeply damaged his public credibility, especially in Europe. Even though those cases are legally complex and not all resolved, they have overshadowed his intellectual work, making his presence in Western academic and media spaces far less visible.

Yet despite these controversies, his books and lectures remain hugely influential in debates about Islam in Europe, Muslim citizenship, and intercultural ethics.

CONCLUSION

Tariq Ramadan is considered to be a bridge between Islamic and European cultures. He advocates for a model of Islam that is compatible with European values – a concept known as “Euro-Islam”. His goal is for Muslims in Europe to maintain their faith while fully participating in European civic life.

The metaphor of a bridge suggests mediation, dialogue, and synthesis. Ramadan seeks to connect two cultural and moral worlds often seen as incompatible. The “bridge” also implies mutual transformation: not just Muslims

adapting to Europe, but Europe also learning from Islamic ethical and spiritual insights ("Islamic wisdom").

European intellectuals have often accused him of "double discourse": presenting a liberal face to Western audiences while preserving a traditionalist one for Muslim listeners. Meanwhile, his insistence on maintaining Islamic principles within secular societies unsettles those who prefer a strict separation of religion and public life. Within the Muslim world, his emphasis on contextual reasoning (*ijtihad*) and his rejection of literalism challenge established clerical authority. Ramadan thus stands at the intersection of two critiques – one fearing that he brings too much Islam into Europe, and the other that he brings too much Europe into Islam.

BIBLIOGRAPHY

Literature

Ali, Kecia, Hammer, Juliane & Laury Silvers (eds). 2012. *A Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*. London: Amazon.

Bowen, John. 2009. *Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*. Princeton: Princeton University Press.

Cesari, Jocelyne. 2004. *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillan.

Cesari, Jocelyne. 2012. "Securitisation of Islam in Europe". *Die Welt des Islams* 52 (3/4): 430–449.

ChengQi. 2025. "The Practical Dilemma of Tariq Ramadan's "Euro-Islam". *American Journal of Humanities and Social Sciences Research* 9 (1): 124–131.

Hashas, Mohammed. 2019. *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*. London – New York: Routledge.

Johnson, Ian. 2010. *A Mosque in Munich: Nazis, the CIA, and the Rise of the Muslim Brotherhood in the West*. Boston – New York: Houghton Mifflin Harcourt.

Krämer, Gudrun. 2022. *Der Architekt des Islamismus: Hasan al-Banna und die Muslimbrüder*. München: Verlag C. H. Beck.

Landau, Paul. 2005. *Le Sabre et le Coran: Tariq Ramadan et les Freres musulmans a la conquete de l'Europe*. Monaco: Éditions du Rocher.

Ramadan, Tariq. 2004. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford – New York: Oxford University Press.

Ramadan, Tariq. 2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford – New York: Oxford University Press.

Ramadan, Tariq. 2010. *To be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*. Leicester: The Islamic Foundation.

Rawls, John. 2013. *A Theory of Justice*. Leiden – Boston: Brill.

Wagemakers, Joas. 2022. *The Muslim Brotherhood: Ideology, History, Descendants*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Willi, Victor J. 2021. *The Fourth Ordeal: A History of the Muslim Brotherhood in Egypt, 1968–2018*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zehani, Abdeladim. 2022. "Who is Tariq Ramadan?". *International Journal of Academic Research in Business & Social Sciences* 12 (5): 1996–2005.

Internet sources

Anonymous. 2019. "40 reasons why Tariq Ramadan is a reactionary bigot (2005)". *Libcom.org*. https://libcom.org/article/40-reasons-why-tariq-ramadan-reactionary-bigot-2005?utm_source=chatgpt.com (accessed 14. 8. 2025).

Bredoux, Lénaïg. 2024. "Les mensonges de Caroline Fourest". *Le Club de Mediapart*. <https://blogs.mediapart.fr/lenaig-bredoux/blog/130924/les-mensonges-de-caroline-fourest> (accessed 18. 9. 2025).

Brown, Eric B. 2005. "After the Ramadan Affair: New Trends in Islamism in the West". *Hudson Institute*. <https://www.hudson.org/human-rights/after-the-ramadan-affair-new-trends-in-islamism-in-the-west> (accessed 10. 12. 2025).

Buruma, Ian. 2007. "Tariq Ramadan Has an Identity Issue". *The New York Times Magazine*. <https://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html> (accessed 14. 8. 2025).

De Taddeo, Christel. 2018. "Caroline Fourest à propos de Tariq Ramadan: "Je n'ai jamais croisé un manipulateur aussi dévastateur". *Le Journal de Dimanche*. <https://www.lejdd.fr/Societe/caroline-fourest-a-propos-de-tariq-ramadan-je-nai-jamais-croise-un-manipu->

[lateur-aussi-devastateur-3564782?utm_source=chatgpt.com](https://www.lejdd.fr/Societe/caroline-fourest-a-propos-de-tariq-ramadan-je-nai-jamais-croise-un-manipulateur-aussi-devastateur-3564782?utm_source=chatgpt.com) (accessed 4. 9. 2025).

Fourest, Caroline. 2009. "Integration as Seen by Tariq Ramadan". *Caroline Fourest Official Blog*. https://caroline-fourest.wordpress.com/2009/08/21/integration-vue-par-tariq-ramadan/?utm_source=chatgpt.com (accessed 15. 10. 2025).

Fourest, Caroline. 2017. "Tariq Ramadan: The True Face of a Manipulator". *Marianne*. https://www.marianne.net/societe/tariq-ramadan-le-vrai-visage-d-un-manipulateur-par-caroline-fourest?utm_source=chatgpt.com (accessed 21. 10. 2025).

Ibn Warraq. 2008. "The Pious Fraud Tariq Ramadan, Islamist and equivocator". *City Journal*. https://www.city-journal.org/article/the-pious-fraud?utm_source=chatgpt.com (accessed 4. 12. 2025).

Lesprit, Hud. 2023. "Tariq Ramadan: The Incredible Deviance of a Reformist "Imam". *The Muslim Sceptic*. <https://muslimskeptical.com/2023/05/24/tariq-ramadan/> (accessed 30. 9. 2025).

Ramadan, Tariq. 2005. "We must not accept this repression". *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2005/mar/30/religion.uk> (accessed 3. 12. 2025).

TARIK RAMADAN: KONTROVERZNI GLASNOGOVORNIK „EVROPSKOG ISLAMA“

Rezime: Tarik Ramadan je danas prepoznat kao jedna od najistaknutijih – ali i najkontroverznijih – figura u raspravama o islamu u Evropi. Njegov intelektualni projekat zasniva se na ideji „evropskog islama“, reformističke vizije koja podstiče muslimane da usklade islamske principe sa evropskim kulturnim, političkim i društvenim kontekstima. Ramadan smatra da muslimani u Evropi treba da odvoje islamska učenja od njihovih zemalja porijekla i reinterpretiraju ih u zapadnom okruženju, ostajući pritom vjerni temeljnim religijskim vrijednostima. Zalaže se za aktivno građanstvo, međureligijski dijalog i integraciju muslimana u evropska društva bez asimilacije. Međutim, koncept „evropskog islama“ je predmet brojnih polemika, naročito u poređenju s ranijom formulacijom Basama Tibija, koji je prvi uveo ovaj termin. Za Tibija, evropski islam podrazumijeva jasno prihvatanje sekularizma, demokratije, pluralizma i razdvajanja religije i države, odnosno svojevrsnu „evropeizaciju“ islama. On Ramadanov pristup kritikuje kao nedovoljno reformistički, opisujući ga čak kao oblik „salfijskog reformizma“, a ne istinsko prilagođavanje evropskim vrijednostima. Prema njegovom mišljenju, Ramadanov model nosi rizik očuvanja elemenata političkog islama koji nijesu kompatibilni s liberalnom demokratijom. Drugi autori zauzimaju nešto uravnoteženije stavove. Žoslin Sezari tumači evropski islam manje kao fiksiranu doktrinu, a više kao sociološki proces oblikovan svakodnevnim iskustvima muslimanskih zajednica u Evropi. Iz te perspektive, Ramadanov diskurs predstavlja pokušaj konstruisanja hibridnog identiteta, a ne koherentan ideološki program. Slično tome, Pol Landau i drugi autori ukazuju na šire političke i kulturne tenzije koje prate ovu raspravu, često je povezujući sa strahovima od islamizacije ili konceptom „Eurabije“, iako se takva tumačenja često kritikuju kao pretjerana ili polemična. Najoštrije kritike dolaze od novinara i esejista poput Karolin Fure. U svojoj knjizi *Frère Tariq* Fure prikazuje Ramadana kao suštinski ambivalentnu figuru koja navodno koristi „dvostruki diskurs“: umjeren, reformistički jezik za zapadnu publiku i konzervativniju ili islamističku poruku za muslimanske slušaoce. Ona tvrdi da se njegova misao u konačnici uklapa u ideološko nasljeđe Muslimanskog bratstva i da ne predstavlja istinsku modernizaciju islama. O ovoj kritici se iscrpno debatovalo, pri čemu je neki autori odbacuju kao pretjerano tumačenje bez presudnih dokaza. U cjelini, uloga Tarika Ramadana kao portparola „evropskog islama“ oslikava širu intelektualnu i političku borbu oko pozicije islama u Evropi. Dok ga jedni vide kao most između zajednica i zagovornika integracije i dijaloga, drugi u njegovom projektu prepoznaju nejasnoće ili čak ideološku opasnost. Razlike između Ramadana i Tibija, kao i suprotstavljena tumačenja Sezari, Fure i Landaua, ukazuju na to da „evropski islam“ nije jedinstvena doktrina, već osporavano polje ideja koje odražava dublje napetosti u vezi s identitetom, sekularizmom i pluralizmom u savremenoj Evropi.

Ključne riječi: Tarik Ramadan, „evropski islam“ („evroislam“), Muslimansko bratstvo, islamski reformizam, „dvostruki diskurs“

ALBANSKE BEKTAŠIJE: OD DERVIŠKOG REDA DO ZASEBNE VERSKE ZAJEDNICE (I KULTURNE GRUPE)

Slaviša Raković¹

Američki savet za međunarodno obrazovanje²

Beograd, Srbija

Sažetak: Rad predstavlja kratak pregled doktrinarnih i političkih korena bektašizma, sa posebnim fokusom na njegov razvoj i transformaciju u albanskim zajednicama. Prateći ključne faze evolucije ranih islamskih teoloških rasprava, razvoj sufizma i formiranje derviških redova, rad analizira transformaciju bektašizma od derviškog reda (tarike) u posebnu versku zajednicu među Albancima. Ističući njihov kulturni doprinos i aktivnost na savremenom Balkanu, u radu se zaključuje da albanske bektašije funkcionišu ne samo kao zasebna verska zajednica već i kao dinamična kulturna grupa koja integriše različite verske doktrine, kulturne i društvene prakse, neprestano ih prilagođavajući lokalnom kontekstu i duhu vremena.

Ključne reči: bektašizam, sufizam, tarikati, islam, Albanci

¹ slavisa.rakovic@gmail.com.

² Ovaj rad je nastao izvan radnog angažovanja autora u Američkom savetu za međunarodno obrazovanje.



UVOD

Kada je u septembru 2024. godine albanski premijer Edi Rama najavio osnivanje nove nezavisne mikrodržave na teritoriji Republike Albanije kojom bi upravljale bektašije, verska grupa koja čini jednu od četiri istorijske verske zajednice ove države, došlo je do reakcija širom sveta. Medijima je bilo zanimljivo što se razmatra osnivanje novog grada-države koji bi funkcionisao poput Vatikana, dok je političare u regionu, ali i izvan, zainteresovalo odakle dolazi ovakva ideja i zašto bi Albanija na svojoj teritoriji „ugošćavala“ nezavisni politički entitet zasnovan na pripadnosti religiji. U samoj Albaniji i susednim državama, kao i u dijaspori, došlo je do raznolikih reakcija: od zaintrigiranosti do pozdravljanja ideje, ali i zabrinutosti zbog davanja, kako neki vide, primata jednoj verskoj grupi nad drugom, nakon više od veka albanskog državnog laicizma i institucionalne odvojenosti verskih zajednica od države (Istrefi & Pasquet 2024; Lockwood 2024; Karaj 2024).

Na medijskim portalima iz bivše Jugoslavije, kao i izvan regije, čini se da su dominirali tekstovi koji su objašnjavali ko su bektašije, tj. ko su albanski muslimani koji imaju drugačiju doktrinu od balkanskih sunita. Ovi tekstovi u masovnim medijima fokusirali su se na stavljanje bektašija u kontekst narativa o sufizmu i derviškim redovima (tarikatima), kao i o šiitskom islamu, uz pominjanje janičara albanskog porekla kao zaslužnih za širenje ove tarike na Balkan, a naročito među Albancima.³

³ *Derviš* je reč koja dolazi iz persijskog jezika i, prema nekim tumačenjima, znači mistik ili siromah, a *tarik* je arapska imenica ženskog roda za put ili način, u ovom smislu znači put duhovne prakse ka spoznaji. Kako piše sociolog religije Milan Vukomanović: „Nazivi redova uglavnom reflektuju imena njihovih osnivača [...] sufijske redove obavezno prati i *silsila*, neprekinuta tradicija

Ovakvi tekstovi su iznosili podatke uz razumljivu redukciju i pojednostavljenje – jer se radi o medijima za široku publiku – zanemarujući niz segmenata istorije, kako doktrinarne tako i političke, bektašijskog reda. Bilo je, naravno, i senzacionalističkih, negativnih, omalovažavajućih i targetirajućih izveštaja o ovoj temi.⁴

Bektašije u Albaniji sebe smatraju posebnom muslimanskom zajednicom, što se može videti i iz popisa stanovništva nakon pada komunizma, gde se oni registruju odvojeno od drugih muslimana, od kojih imaju drugačija verovanja, ali i institucionalnu organizaciju.⁵ Na teritoriji bivše Jugoslavije bektašije su, kao i ostali sufijski redovi (tarikati), dugo bile marginalizovane aktivnošću većinske islamske zajednice, koja je sve do raspada Jugoslavije funkcionisala kao jedinstvena. Dodatno, nekadašnja

ili kontinuirani lanac imenovanja glavnih šejhova [...] istorija određenog tarikata je, zapravo, skup (pri)povesti o njihovom pojedinačnim šejhovima koji su se smenjivali unutar zvanične silsile svakog reda“ (Vukomanović 2008: 134).

⁴ Jednostavna pretraga na internetu uputiće ka nizu tekstova o bektašijskom gradu-državi na različitim jezicima objavljenih od septembra 2024. do trenutka završavanja pisanja ovog rada (februar 2026). Ovde ćemo izdvojiti jedan tekst koji, donekle, može ukazati na to kako neki muslimani koji pripadaju većinskom islamu vide ovu zajednicu. Reč je o izjavi Muhameda Jusuf-spahića, predsednika Vrhovnog sabora Islamske zajednice Srbije: „Bektašije nisu muslimani, oni su politeistički pokret, a sve što nije monoteizam ne može da bude islam [...] Niti poste Ramazan, niti klanjaju pet dnevnih molitvi, niti bilo šta od muslimanskih verskih obreda. Onako kako je to Alah dragi u Kuranu objavio, oni to ne čine.“ Dostupno na: <https://vreme.com/vesti/za-i-protiv-drzave-bektasa-u-albaniji-koju-je-najavio-edi-rama> (pristupljeno 8. 2. 2026).

⁵ Censi i Popullsisë dhe Banesave në Shqipëri 2023. Tiranë: Instituti i Statistikave.



Sl. 1. Ogledalo bektasija, kaligrafija
(Qarmatia, Wikimedia Commons)

komunistička država podržavala je marginalizaciju sufijskih redova koju je sprovodila institucionalna interpretacija sunitskog islama (Novaković 2002; Vukomanović 2008). Naravno, i u samoj Albaniji su od kraja Drugog svetskog rata do pada komunističkog režima bektasije, kao i ostale verske grupe, bile izbrisane iz javne sfere, da bi se od početka devedesetih godina vratile u javni prostor kao zasebna zajednica (Doja 2008; Elsie 2019; Blumi & Krasniqi 2014; Bria 2024). Izvan Albanije, tj. na teritorijama bivše Jugoslavije, pokušaji bektasija i drugih derviških redova da se institucionalno uspostave kao zasebna verska zajednica bili su izvor kontroverzi i negativnih reakcija lidera većinskih muslimana.⁶

Čini se da je najava Edija Rame o formiranju posebnog bektasijskog grada-države dodatno doprinela kontroverzama o ulozi ove zajednice među današnjim Albancima, ali i u regiji. Za potrebe doprinosa dubljem razumevanju ove aktuelne teme, na narednim stranicama

ukratko su predstavljeni istorijski koreni bektasizma kao derviškog reda, kao i društveni i doktrinarni kontekst transformacije albanskih bektasija iz sufijske tarike u zasebnu versku zajednicu, za koju se može reći i da funkcioniše kao dinamična kulturna grupa koja integriše različite verske doktrine, kulturne i društvene prakse, neprestano ih prilagođavajući lokalnom kontekstu i duhu vremena.

SUFIZAM: KRATAK PREGLED POREKLA I RAZVOJA DERVIŠKIH REDOVA

Sufizam, u najširem smislu, obuhvata s jedne strane teoriju tj. filozofsku praksu – spekulativni put, a s druge derviške redove, bratstva ili tarikate – institucionalni put (Vukomanović 2008: 130). Najčešće se poreklo termina *sufizam* (na arapskom *tesavuf*) povezuje sa arapskom rečju *suf* (vuna), koja upućuje na nošnju i asketski način života ranih sufija u naporima ka duhovnom ispunjenju kroz iskustvo molitvenog približavanja Bogu. Kao mistična dimenzija islama, kako se popularno kaže, sufizam se razvijao uporedo sa evolucijom pravnonormativne prakse ove religije, a sam termin se u upotrebi ustaljuje u X veku, naročito u delima Abu Abdelrahmana el Sulamija, prvog hagiografa ranih islamskih mistika (Ernst 1997: 26).

Doktrinarno poreklo islamskog misticismizma, sufijskih redova, pa samim tim i bektasija, ali i većinskog islama (bilo sunitskog bilo šiitskog) seže duboko u predislamsku istoriju regije u kojoj se islam, nedugo nakon formiranja u Hidžazu, rapidno proširio i dalje razvijao. Sam Muhamed je imao kontakte sa hrišćanstvom i judaizmom i njihovim osnovnim teološkim postavkama i eshatološkim narativima. Ovo se da videti iz stihova *Kurana* kojim je kanonizovana

⁶ <https://www.koha.net/en/arberi/ndarja-e-komunitetit-mysliman-ne-kosove> (pristupljeno 8. 2. 2026).

objava nove religije, dok je vojnim angažovanjem stvarana prva politička muslimanska zajednica koja je Jevreje i hrišćane Muhamedova doba prozvala *narodima Knjige* (Aslan 2005: 195). Međutim, političke nesuglasice nastale neposredno nakon Muhamedove smrti, tj. sukobi oko nasljednika, doveli su do prvih političkih razilaženja i započeli utiranje puta kasnijim teološkim i filozofskim interpretacijama koje će se reflektovati i na razvoj divergentnih škola islamskog misticima. Ono što je u početku bio puki konflikt između pristalica najmlađe Muhamedove žene Ajše, čiji otac postaje prvi kalifa, i Alija, Muhamedovog prvog rođaka i muža Fatime, Muhamedove ćerke, postać će početak oštrog političkog, a nešto kasnije i teološkog antagonizma – trajne podele na sunita i šiita (Sonn 2015: 72–76).

Stavovi oko Alija, njegovog značaja, kalifata i nasljedstva postać će tačka razdvajanja ove dve grupe koja opstaje do danas. Suniti će Alija smatrati posljednjim od četiri pravoverna (*rašidun*) kalifa, dok će za šiite on biti prvi kalifa, čijom smrću, a kasnije i smrću Hasana i Huseina, njegovih i Fatiminih sinova, ustanovljavaju primat poštovanja *ehlibejta* (*Ahl el Bayt* – ljudi kuće) – uže Muhamedove porodice koju je dobio preko Fatime. Obe grupacije će razviti sopstvene teologije, pravne i socijalne doktrine koje će se neretko međusobno suprotstavljati, ali i međusobno susretati. Naročito će razvoj islamskog misticizma delovanjem sufija uticati na eklektično prožimanje eshatoloških narativa sunizma i šiizma, posebno u narativizaciji Alijevog imamata (Knysh 2017: 74–121).

Istoričari islama, a osobito istoričari sufizma, detektuju naznake islamskog misticizma još i pre dublje podele na šiite i sunita i vezuju ga za posvećenike u ezoterično čitanje i tumačenje *Kurana* u ranim decenijama kalifata

pravovernih, koje je više interesovala eshatološka poruka nove religije nego politička zajednica i socijalna doktrina nove muslimanske države. Neki sufijski redovi će nastati pod okriljem zvaničnog tj. državnog sunizma, ali će kroz istoriju usvojiti teološke segmente šiizma i pritom ostati u okvirima državne vere, što je bio slučaj sa bektašijskim redom sve do prve zabrane 1826. godine (Elsie 2019: 5–6). Primer direktnog uticaja šiizma jeste činjenica da su neke sufije usvojile poštovanje 12 imama nakon Muhameda, od kojih je prvi Ali, a poslednji Muhamed el Mahdi, koji je ostao „skriven“ i koji će se, na kraju vremena, vratiti kao spasitelj (Schwartz 2008; Knysh 2017).

Pomenuli smo da je politička podela, nastala iz dinastičkih trvenja, značila i početak teoloških razmirica koje su oblikovale rani islam. Pored ovih podele, na kulturu ranih muslimana uticali su i njihovi osvajачki pohodi, započeti neposredno po nastanku islama, još u vreme Muhamedova života, a naročito u decenijama nakon njegove smrti. Širenje ka teritorijama Levanta, Egipta, Persije i dalje je znatno uticalo na muslimane. Islam na nove teritorije donosi arapski jezik i pismo, ali ne potire u potpunosti postojeće kulturno nasleđe koje inkorporira u novonastajuće zajednice muslimana i koje će, kako mnogi naučnici tvrde, imati odjeka ne samo u pravnoj praksi države kojom upravljaju muslimani već i u eshatološkoj i socijalnoj doktrini nove religije (Sonn 2012; Knysh 2017).

Osnivanje kalifata Omajada sa sedištem u Damasku nakon Alijeve smrti i kraja režima pravovernih kalifa, te kasnije urušavanje omajadske dinastije i premeštanje kalifata u Bagdad pod Abasidima, kao i osvajanje Andaluzije, otvara put preobraćenjima u islam stanovništva iz različitih verskih tradicija: judaizma, grkopravoslavnog



Sl. 2. Tekija Abaz Alija, planina Tomor, Albanija, avgust 2014.
(Malenki@Mapillary, Wikimedia Commons)

hrišćanstva, dohalkedonskog hrišćanstva, zoroastrizma, narodnih verovanja. Muslimanima su postajali pripadnici različitih etničkih kultura koji su govorili razne jezike, poput persijskog, aramejskog, grčkog, koptskog, jermenskog, kurdskog itd. U takvom kontekstu multikulturnog okružja, kulturne razmene i fuzije, muslimani (kako oni inicijalni arapski, tako i novopreobraćeni) stvarali su dinamične kulture koje su nedrile versko-kulturne prakse i teološko-filozofska tumačenja koja su bila novina u odnosu na legalistički islam državnih autoriteta. Dakle, kontakt sa persijskim verskim i kulturnim nasleđem, kao i sa sirijskim (semitskim, helenskim, jermenskim) i egipatskim (helenskim ili koptskim) svakako je uticao na interpretiranje i praktikovanje islamske doktrine već u prvim vekovima od nastanka religije (Schwartz 2008; Penn 2015; Elsie 2019; Babur 2023).

Mnogi istraživači smatraju da je na pojavu asketa i na razvoj misli i praksi prvih islamskih mistika, preteča sufija, koji prevazilaze legalizam političke zajednice i posvećuju se duhovnom životu uticao istočnohrišćanski misticismizam i, da pojednostavimo, životni stil hrišćanskog monaštva (odricanje

od sveta, pustinjaštvo, siromaštvo, celibat) iz vremena formiranja i rane istorije islama. Na primer, ističu se paralele između dugog, isposničkog, moljenja Bogu pravoslavnih monaha i *zikre* – ritualnog, u nekim tarikati-ma i ekstatičkog, ponavljanja molitve sufija zarad sećanja na Boga (Ferri i Glazer 2013; Knysh 2017; Babur 2023; Kakouris 2023). Pored uticaja istočnog hrišćanstva na sufijsku misao i praksu, istraživači često ističu i uticaje drugih religijskih tradicija, što ukazuje na otvoren i sinkretički karakter sufizma. U tom smislu prepoznaju se elementi zoroastrizma – u simbolici svetlosti kao izraza Božjeg prisustva i u ritualnom plesu derviša; budizma – u naglasku na askezi i prevazilaženju ega kroz molitvu, kao i hinduizma – u upotrebi specifične muzike i plesa u pojedinim redovima, uz sličnosti između uloge hinduističkih gurua i sufijskih šejhova u njihovim zajednicama (Ferguson 1996; Speziale 2018; Mirjalili 2021).

Priče o ranim sufijima, koje datiraju iz ranog islama, dakle nekoliko vekova pre formiranja derviških redova, opstaju u kolektivnom pamćenju među muslimanima širom sveta. Deset godina nakon Muhamedove smrti u Medini se

rodio Hasan el Basri, do danas poznati asketa i tumač *Kurana*. Hasan je umro u iračkom gradu Basri, po kojem je i nazvan, a u istom gradu je u VIII veku živela i asketska pesnikinja Rabija Basri, čije će ideje predane ljubavi prema Bogu inspirisati generacije islamskih mistika i muslimanskih književnika (Mourad 2005; Smith 2010). Vek kasnije delovao je Džunaid iz Bagdada (830–910), koji je učio da ljudi treba da se posvete askezi u prevazilaženju svetovnog, ali i kontroverzni Mansur el Haladž, sunita, koji je propovedao ideje bliske šiizmu i bio optužen za jeres jer je glasno uzvikivao: „Ja sam Istina.“ Javno je pogubljen u Bagdadu 922. godine (Hanif 2002; Elaroui Cornell 2019).

Za doprinos sufijskoj misli i praksi, kako pisanim delom tako i sopstvenim asketskim životnim primerom, posebno se ističe sunitski učenjak El Gazali (umro 1111). Nešto pre njega sufijski pristup u islamskoj misiji ka nemuslimanima praktikovao je Ali Hudžviri (umro 1077), koji je propovedao ovu religiju među hindusima, dok je El Gazalijev delimični savremenik Ahmad Jasavi (1093–1166) zaslužan za širenje islama među turskim plemenima. Nakon El Gazalija iz Andaluzije dolazi poznato ime Ibn Arabija (1165–1240), koji je ostavio traga ne samo na islamski misticizam već i na književnost i filozofiju arapskog sveta od svoga doba do današnjih dana. Ibn Arabijev delimični savremenik sa istoka bio je poznati persijski pisac i mistik Dželaludin Rumi (1207–1273), autor *Mesnevi*, možda najpoznatijeg sufijskog literarnog dela. Rumijev legat je i mevlevijski derviški red, čiji je ples okretanja oko sopstvene ose, suprotno kazaljka na satu, tokom *zikre*, poznat širom sveta i poistovećuje se sa sufizmom uopšte (Corbin 1969; Hanif 2002; Schwarz 2008). Delo ovih islamskih učenjaka uticalo je na islamsku filozofiju nastupajućih vekova, a naročito na misao i teološku doktrinu mnogih sufijskih tarikata.

BEKTAŠIJSKI SUFIZAM NA BALKANU: OD NASTANKA TARIKE DO RAZVOJA POSEBNE VERSKE ZAJEDNICE KOD ALBANACA

Bektašijska tarika ima poreklo u delatnosti Hadži Bektaša Velije, sufijskog mislioca iz XIII veka. Poreklom je bio iz Horasana, ali je značajan deo intelektualnog života proveo u Anadoliji, pišući i propovedajući u okviru Rumskog sultanata, gde je postojala povoljna intelektualna klima i prijemчивost za islamski misticizam (Hanif 2002; Soileau 2014). Neposredni sledbenici Bektaša Velije sebe su nazvali bektašijama, a njegovo učenje, kao i poštovanje njegove ličnosti, bilo je osnova i za nastanak alevita, zajednice iz današnje Turske koja se značajno razlikuje od većinskih sunita kako u verovanjima (sinkretizam islama sa drugim religijama i narodnim verovanjima), tako i u ritualima (muzika, ples) i socijalnoj doktrini, na primer u ravnopravnoj ulozi žene u zajednici (Shankland 2003). Što se osnovnih doktrinarnih postavki bektašizma tiče, ideal *insanu kamila* – savršenog/potpunog/ostvarenog čoveka postiže se kroz četiri etape, počevši od *šerije*, kao spoljašnjeg verskog zakona; preko *tarike*, kao duhovnog putovanja i *marife*, kao unutrašnje spoznaje; do *hakike*, kao ostvarenja konačne istine. Kao i kod drugih derviša, duhovni napredak kod bektašija je nezamisliv bez muršida, duhovnog učitelja – vođe koji ima ključnu ulogu na putu učenika ka duhovnoj spoznaji (Sulejmani 2014: 57).

U Osmanskom carstvu još od XV veka bektašizam se počeo vezivati za vojsku, naročito za janičare, prolazeći pritom kao red kroz promene poput reformi Balim Sultana, u prvoj polovini XVI veka, koji je uspostavio unutrašnju hijerarhiju članstva i, prema izučavaocima reda, uneo određene segmente šiizma – poput poštovanja dvanaest

imama, nasljednika Muhameda, od kojih je prvi Ali, koji među bektašijama uživa posebno poštovanje. Bektašije su usvojile slavljenje Alijevog rođendana na dan Novruza, praznika prolećnog ekvinocija koji potiče iz persijskog zoroastrizma i praznuje se u mnogim šiitskim zajednicama islamskog sveta, ali i drugim nešiitskim grupama pod uticajem persijskog nasleđa (Shankland 2003; Elsie 2019).

Sufizam na Balkan, dakle, dolazi sa Osmanlijama i njihovom vojskom, a još od samih početaka osvajanja, kao i tokom nastupajućih vekova, ustanovljavaju se kadirijski (možda najstariji derviški red), rufaijski, hamzevijski, mevlevijski, saadijski, helvetijski, nakšibendijski, bektašijski i drugi centri.⁷ Bektašizam je kroz nekoliko vekova od uspostavljanja janičara do jačanja njihovog političkog uticaja bio njihova homogenizujuća snaga, a samim tim i jak derviški red širom carstva. Janičari su postali snaga koja je značajno uticala na politiku države, ali i na odnose u vladajućoj klasi. Ovo je navelo sultana Mahmuda Drugog (dvadesete godine XIX veka) da ih ukine, što je izazvalo njihov revolt i dovelo do ubijanja nemalog dela njihovog članstva. Tada je i sam bektašijski red zabranjen, što ga je marginalizovalo, ali ne i uništilo (Čehajić 2002; Raudevere 2011; Blumi & Krasniqi 2014; Elsie 2019; Blumi 2021).

Nakon smrti Mahmuda Drugog 1839. godine i početka modernizirajućih reformi u Osmanskom carstvu – tanzimata, zabrana i progon bektašija slabi, a na periferiji carstva albanski se pripadnici ovog reda uključuju u borbu za

nacionalno oslobođenje. Dok bektašizam na teritorijama današnje Bosne i Hercegovine, Crne Gore i Srbije u to doba opstaje samo kao jedan od tarikata i to prilično mali u članstvu, u albanskim zajednicama počinje transformacija bektašija u versku zajednicu koja nadilazi okvire derviškog reda, gradeći sopstveni kulturni identitet zasnovan na pripadništvu ovom redu. Osmansko carstvo propada, a nakon Prvog svetskog rata Kemal-paša Atatürk homogenizuje upravu nad muslimanima osnivanjem jedne sveobuhvatne institucije i zatvaranjem tekija, što derviške redove gura ka društvenim marginama posleratne Turske. Poglavar (dedebaba) bektašija u Turskoj u trenutku Atatürkove zabrane – Albanac Saljih (Salih) Nijazi seli se u Albaniju i osniva Svetsko starešinstvo bektašija – Kryegjyshata Botërore Bektashiane – kome, iako ima pridev *svetsko*, druge bektašijske grupe u svetu nisu priznale prvenstvo (Čehajić 1979; Doja 2008; Elsie 2019; Blumi, Krasniqi 2014; Bria 2024).

U vreme kada se osniva Starešinstvo mnoge bektašije su, kao u političkom smislu sekularizovani pripadnici jedne verske kulture, već odigrale značajnu ulogu u borbi Albanaca za nezavisnost, ali i za kulturni razvoj i nacionalni preporod. Na primer, Ismailj Ćemalji (Ismail Qemali), prvi premijer nezavisne Albanije, kao i Naim i Abdilj (Abdyl) Frašeri (Frashëri), jedni od ključnih ličnosti albanskog preporoda, bili su iz bektašijskih porodica. Naim Frašeri je krajem XIX veka u Bukureštu izdao *Beležnicu bektašija (Fletore e Bektashinjet)*, u kojoj je izneo ideje koje je teologija i socijalna doktrina ovog reda baštinila kroz vekove, interpretirajući ih u kontekstu nacionalne emancipacije albanstva. On je takođe bio autor i epa *Kerbala (Qerbelaja)*, u kome je iz perspektive albanskog nacionalnog oslobođenja opevao mučeništvo Huseina, sina Alija i Fatime. Ova dva Frašerijeva dela smatraju se temeljima

⁷ Neki od centara su i danas aktivni uprkos suzbijanju koje je počelo još od raspuštanja janičara u Osmanskom carstvu u prvoj polovini XIX veka, a kasnije i zabranama koje su iz Atatürkove Turske imale odjeka i na bivšim teritorijama carstva na Balkanu (više u: Vukomanović 2008).



Sl. 3. Deo enterijera tekije Dolma, Kruja, Albanija, 1995.

(Pasztila, Wikimedia Commons)

ustanovljavanja albanskog bektašizma (Bria 2024: 62). U razmatranjima uloge ovog reda među Albancima Naim Frašeri je naglašavao njegovu navodnu bliskost sa evropskim vrednostima, suprotstavljajući ga orijentalnim obeležjima većinskog islama, povezujući bektašijska verovanja sa helenizmom, slobodoumljem i idejama o posebnom poreklu, čime je ovu zajednicu predstavljao kao pogodnog nosioca društvenih i političkih promena na poznoosmanskome Balkanu (Blumi 2021: 202).

Uloga koju su poznate bektašije odigrale tokom preporoda, njihov rad na opismenjavanju i zalaganju za nezavisnost Albanije, kao i ugled porodica pripadnika ovog reda (naročito Frašerijevih), svakako su uticali na to da bektašije budu viđene ne samo kao jedan od derviških redova već i kao identitetska zajednica koja se i kulturno razlikuje od većinske sunitske. Takođe, državni laicizam Albanije nakon sticanja nezavisnosti

1912. godine, kao i politika sekularizacije koju je vodio kralj Zog nakon Prvog svetskog rata, olakšali su konstituisanje bektašizma, koga je diskriminisao prethodni (osmanski) režim, kao albanskog islama, čime je stvorena i zajednica koja, kao što smo napomenuli, nadilazi sam derviški red (Doja 2008; Blumi & Krasniqi 2014; Elsie 2019; Bria 2024).

Međutim, za vreme komunizma u Albaniji religija biva zabranjena, što je značilo i marginalizaciju i skoro uništenje bektašijske tarike. Devedesete godine prošlog veka donele su povratak religije u javni prostor bivših komunističkih zemalja na Balkanu, a u samoj Albaniji, gde je progon vere bio najsuroviji, došlo je i do institucionalnog obnavljanja verskih zajednica. Obnavljanje verskog života odvijalo se pod uticajem inostranog faktora; na primer, bio je vidljiv uticaj Grka kod pravoslavnih, Vatikana kod rimokatolika, dok se kod muslimana počinje osećati uticaj iz zemalja sa islamskim režimima, gde je došlo do politizacije verskih struktura i homogenizacije interpretacija doktrine, što zbog reakcija na Islamsku revoluciju u Iranu, što zbog globalne geopolitičke situacije (Endresen 2012; Krasniqi 2011). Istovremeno, nekada marginalizovani tarikati izlaze iz senke, što znači da dolazi i do obnavljanja bektašizma, koji u javnom diskursu od devedesetih naovamo nastupa kao jedna od četiri istorijske albanske verske zajednice, dakle, kao zajednica koja je razdvojena od većinskih sunita, kako institucionalno, tako i doktrinarno (Bria 2024). Ova će zajednica postati predmetom interesovanja ne samo zbog insistiranja na posebnosti (u Albaniji, ali i na Kosovu i u Severnoj Makedoniji) već i zbog svojih verskih učenja i dinamične istorije koja ju je oblikovala.

Postsocijalistička obnova bektašizma manifestovala se u oživljavanju narodnih hodočašća (posebno na planinu Tomor

i u grad Kruju), povratka harizmatičke uloge *baba* (učenjaka, vođa zajednice) kao posrednika blagoslova i isceljenja, kao i kroz povratak ikonografije i narativa narodnog islama poput legendi o Sariju Saltiku, dervišu iz XIII veka, koji ima status sveca u bektašijskim zajednicama širom sveta i na Balkanu.⁸ Kako piše Đanfranko Brija, šiitska i alevitska ikonografija i narativi proširili su se po bektašijskim svetilištima i privatnim domovima, pritom uživajući i međukonfesionalno poštovanje, čime su postali važan izraz albanske postsocijalističke religioznosti. Istovremeno sa folklornom obnovom bektašizma sam red prolazi kroz institucionalno-doktrinarne promene. Novi statut bektašija, usvojen 2000. godine, programski definiše bektašizam kao progresivno, humanističko i ekumensko učenje, zamišljeno kao „treći put“ između hrišćanstva i islama. U tom se okviru naglašava tolerantni, lokalnonacionalni karakter bektašizma, suprotstavljen „stranom“ i percipirano fundamentalističkom islamu (Brija 2024: 64–65). U duhu nasleđa Naima Frašerija i njegove „intervencije“ u procesu osavremenjavanja tumačenja i promovisanja nacionalnog bektašizma, nekoliko godina nakon usvajanja novog statuta zajednice izlazi i knjiga *Treće oko* (*Syri i tretë*) Moikoma Zeća (Zeqo), javnog intelektualca, pesnika i književnog kritičara, čije je izdavanje pozdravilo i liderstvo bektašijske zajednice. Kroz pojam trećeg oka Zećo gradi narativ o Albancima kao narodu sa posebnim, skrivenim znanjem, pri čemu pisanje postaje ključni medij prenosa tog znanja i osnov za politički obojenu predstavu o nacionalnoj izuzetnosti. Pomenuti sociolog Brija tumači Zećovu intervenciju

⁸ Više derviških tekija smatra se mestom pokopa Sarija Saltika. Jedna od njih je i tekija u Blagaju kod Mostara, koju su u XV veku sagradile upravo janičarske bektašije i koja predstavlja jedan od retkih materijalnih ostataka ovog tarikata u Bosni i Hercegovini (Raudvere 2011).

u osavremenjavanju poruke albanskog bektašizma kao njegovu svojevrsnu *new age* preradu nacionalne ideologije koja se prepliće sa islamskom tradicijom, naučnim diskursom i ezoterijom (Brija 2024: 65–70).

ALBANSKE BEKTAŠIJE KAO KULTURNA GRUPA

U uvodu smo napomenuli da se bektašije u Albaniji smatraju zasebnom verskom zajednicom. Na Kosovu i u Severnoj Makedoniji nemaju takav status.⁹ Poslednjih nekoliko godina Zajednica tarikata Kosova (Bashkësia e Tarikatëve të Kosovës – BTK) dobija priznanje kao zasebna grupa u komunikaciji sa vlastima i čak učestvuje u predlogu zakona o verskim slobodama. Bektašije su, u strogom smislu derviškog reda, na Kosovu samo jedan od tarikata. Međutim, postoje mišljenja unutar kosovskih bektašijskih grupa da oni predstavljaju odvojenu zajednicu. Na primer, Mumin Ljama (Lama), poznati predstavnik zajednice, još 2017. godine negodovao je zbog neprepoznavanja bektašija kao zasebne zajednice zato što su, prema njegovim rečima, oni šiiti i ne mogu se smatrati delom nijedne druge verske grupe.¹⁰

U uvodu smo, takođe, rekli da je najava Edija Rame iz septembra 2024. godine o stvaranju bektašijskog grada-države

⁹ U Tetovu, u Severnoj Makedoniji, Harabati Baba Tekija sedište je tamošnje bektašijske zajednice koja je u sporu sa Islamskom zajednicom Makedonije oko prava bektašija kao šiita da koriste tekiju koju većinski muslimani smatraju svojim sunitskim mesdžidom. Bilo je čak i pokušaja Islamske zajednice da nasilno preuzmu ceo kompleks, što su bektašije videle kao napad na svoj red (Mičijević 2012: 252; Sulejmani 2014: 58–63).

¹⁰ <https://indeksonline.net/en/bektashinjte-kerkojne-te-njihen-komunitet-fetar> (pristupljeno 8. 2. 2026).

izazvala raznovrsne reakcije širom sveta, a naročito među Albancima regije i dijaspore, otvarajući i pitanje odnosa savremenih Albanaca prema prošlosti i uloge, kako sunitskog, tako i bektašijskog islama u njoj. Sam Rama je o ovoj potencijalnoj novoj mikrodržavi rekao da je jedan od njenih glavnih ciljeva afirmacija tolerantnog islama koji predstavlja važan deo albanskog identiteta, naglašavajući da se verska tolerancija mora stalno negovati i štititi, te da „ne treba dozvoliti da stigma određuje identitet muslimana“.¹¹ Iz Starešinstva bektašija tim je povodom rečeno da bi inicijativa o bektašijskoj državi ojačala ulogu ovog reda u „podsticanju globalnog međureligijskog dijaloga i suzbijanju rasta nasilnog ekstremizma širom sveta, dok bi suverenitet obezbedio zaštitu i autonomiju bektaškijskih verskih praksi i njihovu međunarodnu afirmaciju“.¹²

Albanski analitičari Aroljda Eljbasani (Arola Elbasani) i Kljedijan Miftari (Kledian Myftari) pisali su da najava formiranja bektašijske mikrodržave predstavlja strateški potez kojim Albanija koristi sopstveno versko nasleđe i istoriju međukonfesionalne tolerancije za jačanje svog međunarodnog uticaja. Međutim, kao što smo napomenuli, bilo je i reakcija protiv ovakve ideje, a i upozorenja da favorizovanje bektašija može da dovede do upravo suprotnog od onoga što se promovise kao cilj moguće mikrodržave kojom bi upravljao ovaj derviški red. Eljbasani i Miftari ističu da državno favorizovanje jedne verske grupe zapravo nosi ozbiljan rizik jer može izazvati nezadovoljstvo kod ostalih zajednica, kao i da ovakva intervencija vlasti stvara utisak nepravde i može ozbiljno poljuljati

same temelje verskog sklada u zemlji (Elbasani & Myftari 2025).

I pre Ramine ideje o bektašijskom gradu-državi postojala su među nekim Albancima regije gledišta da mnogi njihovi političari, kako u Albaniji tako i van nje, imaju distancu u odnosu na današnji sunitski islam, kako bi međunarodnoj javnosti pokazali da su Albanci Evropljani, u kontekstu distanciranja od navodnog verskopoličkog radikalizma selefija i drugih „stranih“ tumačenja vere koja su na Balkanu postala vidljivija od pada komunizma do danas (Krasniqi 2011; Endresen 2012; Gola & Selaci 2017). Takođe, javne konverzije, kako neki medijski izvori kažu, nekoliko hiljada kosovskih Albanaca iz islama u rimokatoličanstvo u poslednjih nekoliko godina doprinose utisku da postoje određene kontroverze o statusu većinske vere u nekim albanskim intelektualnim i političkim krugovima (Ibrahimi 2024; Sinani 2024).¹³ Pritom, navodnu favorizaciju bektašizma u odnosu na sunitski islam neki vide i kao pokušaj desunizacije albanskih muslimana zarad promocije „albanskijeg“ islama (Beqa *et al.* 2022).

Bektašije u Albaniji, videli smo, nisu više samo derviški red već i posebna verska zajednica koja baštini nasleđe koje ima korene u ranom islamu i koje je kontinuirano dopunjavano i građeno iz kasnijih kulturnih razmena među muslimanskim grupama raznih jezika i etnija, kao i u interakciji muslimana sa drugim verskim zajednicama koje su živele na teritorijama između Crnog, Sredozemnog i Arapskog mora, a i šire. Takođe, bektašizam u Albaniji je od kraja XIX veka, a možda i ranije, dobio

¹¹ <https://www.nytimes.com/2024/09/21/world/europe/albania-tirana-muslim-state-bektashi.html> (pristupljeno 8. 2. 2026).

¹² <https://www.zeriamerikes.com/a/7794145.html> (pristupljeno 8. 2. 2026).

¹³ O konverzijama u rimokatoličanstvo na Kosovu u poslednjih nekoliko godina: <https://klankosova.tv/nyt-per-konvertimet-ne-kosove-nje-levizje-drejt-krishterimit-trazon-nje-toke-myslimane/> (pristupljeno 8. 2. 2026).



Sl. 4. Deo enterijera Svetskog starešinstva bektasija, Tirana, Albanija, avgust 2023.
(Irdiism, Wikimedia Commons)

specifično albanski karakter kao posledica dinamične komunikacije ovog reda sa lokalnim verovanjima, ali i delatnosti albanskih janičara, paša i intelektualaca iz bektasijških porodica.

Današnje albanske bektasije možemo, uz oprez od opasnosti etiketiranja definisanjem, nazvati i osobenom kulturnom grupom, ne samo zbog njihovog insistiranja na posebnosti već i zbog baštinjenja sinkretičnih kulturnih praksi koje imaju utemeljenje u raznim kulturama i verskim tradicijama. Na primer, članovi zajednice mole se dva, a ne pet puta dnevno kao drugi muslimani, u zajednici postoji post u znak sećanja na bitku u Kerbalı (mučeništvo imama Huseina, Alijevog sina, Muhamedovog unuka), neki pripadnici verske hijerarhije žive u celibatu, u narodu je prisutna oralna i pisana hagiografija i poštovanje svetaca reda, kao i vizuelno predstavljanje imama Alija (ikone u kućama, a

u novije vreme i tetovaže kod, najčešće, muškaraca), slavljenje Novruza, popustljiviji odnos prema alkoholu, odsustvo „islamske“ nošnje kod žena, manji stepen rodne segregacije itd. Posebnost bektasijškog identiteta je i činjenica da njihove društvene doktrine evoluiraju i komuniciraju sa savremenošću, kao i da je liderstvo zajednice društveno delatno u promociji određenog, ne nužno eshatološkog, vrednosnog narativa – što ovu grupu čini specifičnom u albanskom i regionalnom kontekstu. Bez obzira na to da li će ova zajednica dobiti svoj grad-državu ili ne, njeno postojanje i delovanje svakako doprinose zanimljivosti albanskog i balkanskog kompleksnog kulturno-religijskog miljea, a budući analitički uvid u odnos drugih prema ovoj zajednici svakako će dati odgovore na neka od pitanja o dominantnim narativima većinskih zajednica o samim sebi, ali i o verskim i kulturnim manjinama Balkana.

BIBLIOGRAFIJA

Literatura

Aslan, Reza. 2005. *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House.

Babur, Isa. 2023. „HeartCentered Paths: A Comparative Study of Hesychasm and Sufism“. *Entelekyia LogicoMetaphysical Review* 7 (2): 35–61.

Beqa, Mentor, Muhaj, Adrian & Ferid Piku. 2022. „The Revival of Religion in Albania: A Comparison of Cham, Kosovar and Bosniak Attitudes toward Proselytization and De-Sunnification“. *Časopis za interdisciplinarne studije* 9 (2): 33–57.

Blumi, Isa & Gëzim Krasniqi. 2014. „Albanians' Islam(s)“. In: Cesari, Jocelyne (ed.). *The Oxford Handbook of European Islam*. Oxford: Oxford University Press, 415–516.

Blumi, Isa. 2021. „Ottoman Albanians in an era of transition: An engagement with a fluid modern world“. In: Chovanec, Johanna & Olof Heilo (eds). *Narrated Empires: Perceptions of Late Habsburg and Ottoman Multinationalism*. Cham: Palgrave Macmillan: 191–212.

Bria, Gianfranco. 2022. „Nationalism, Post-Secular and Sufism: The Making of Neo-Bektashism by Moikom Zeqo in Post-Socialist Albania“. *Religions* 13 (9): 61–73.

Corbin, Henry. 1969. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton: Princeton University Press.

Ćehajić, Džemal. 1978. „Bektašije i islam u Bosni i Hercegovini“. *Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke* 4 (5–6): 83–98.

Ćehajić, Džemal. 2002. „Social, Political, Religious, Literary and Other Aspects of

the Dervish Orders in Yugoslav Lands“. *Prilozi za orijentalnu filologiju* 50 (50): 297–317.

Doja, Albert. 2008. *Bektashism in Albania: Political History of a Religious Movement*. Tirana: Albanian Institute for International Studies.

Elaroui, Cornell Rkia. 2019. *Rabi'a From Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya*. London: Oneworld Academic.

Elsie, Robert. 2019. *The Albanian Bektashi: History and Culture of a Dervish Order in the Balkans*. London: I. B. Tauris: Bloomsbury Publishing.

Endresen, Cecilie. 2012. *Is the Albanian's religion really Albanianism: Religion and Nation According to the Muslim and Christian Leaders in Albania*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Ernst, Carl W. 1997. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston: Shambhala.

Ferguson, James R. 1996. *Meeting on the Road: Cosmopolitan Islamic Culture and the Politics of Sufism*. Bond University: Centre for EastWest Cultural and Economic Studies.

Ferri, Naser & Eva Katarina Glazer. 2014. „The Sufi (Dervish) Order of the Bektashi as a Connection Between Islam and Christianity in the Balkans“. *Acta Musei Caransebesiensis – Tibiscum* (IV) 2014: 13–23.

Gola, Adrian & Gëzim Selaci. 2017. „Socio-political and Religious Dynamics in Kosovo from the Post-Secularist Perspective“. *Croatian Political Science Review* 54 (4): 85–108.

Hanif, N. 2002. *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East*. New Delhi: Sarup & Sons.

- Kakouris, Georgios. 2023. „The Influence of St. Isaac the Syrian’s Ascetical Theology on Early Sufism“. *Transcendent Philosophy Journal* 24 (35): 105–148.
- Knysh, Alexander. 2017. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Krasniqi, Gëzim. 2011. „The ‘Forbidden Fruit’: Islam and Politics of Identity in Kosovo and Macedonia“. *Southeast European and Black Sea Studies* 11: 191–207.
- Mičijević, Senad. 2012. „Harabat-baba tekija u Tetovu“. *Znakovi vremena* 15 (57–58): 252–271.
- Mirjalili, Farshad. 2021. „Goddess of the Orient: Exploring the Relationship between the Persian Goddess Anahita and the Sufi Journey to Mount Qaf“. *Religions* 12 (9): 1–12.
- Mourad, Suleiman A. 2005. *Early Islam between myth and history: Al-Hasan al-Basri (d. 110H/728CE) and the formation of his legacy in classical Islamic scholarship*. Leiden: Brill.
- Novaković, Dragan. 2002. „Delovanje Zajednice islamskih derviških redova Alije (ZIDRA) na Kosovu i Metohiji 1974–1991“. *Istorija 20. veka* 2: 103–115.
- Penn, Michael Philip. 2015. *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Raudvere, Catharina. 2011. „Claiming Heritage, Renewing Authority: Sufi-orientated activities in post-Yugoslav Bosnia-Herzegovina“. *European Journal of Turkish Studies* 13: 1–13.
- Schwartz, Stephen. 2008. *The Other Islam: Sufism and the Road to Global Harmony*. New York: Doubleday.
- Shankland, David. 2007. *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: Routledge.
- Smith, Margareth. 2001. *Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rabi’a and Other Women Mystics in Islam*. London: Oneworld Publication.
- Soileau, Mark. 2014. „Conforming Haji Bektash: A Saint and His Followers between Orthopraxy and Heteropraxy“. *Die Welt des Islams* 54 (3–4): 423–459.
- Sonn, Tamara. 2015. *Islam: History, Religion, and Politics*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Speziale, Fabrizio. 2018. „Hinduism and Islam: Medieval and Premodern Period“. In: Ed. Jacobson, Knut A. (ed.). *Brill’s Encyclopedia of Hinduism*. Leiden: Brill, 521–529.
- Sulejmani, Arben. 2014. „Haji Bektash Veli and the Bektash Path in Albania and Macedonia“. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 34 (1): 48–64.
- Vukomanović, Milan. 2008. „Sufizam – unutrašnja dimenzija islama“. *Filozofija i društvo* 2: 129–147.
- Internet izvori*
- „Bektashinjtë kërkojnë të njihen Komunitet Fetar“. *IndeksOnline*. 2017. <https://indeksonline.net/en/bektashinjte-kerkone-te-njihen-komunitet-fetar> (pristupljeno 8. 2. 2026).
- „Ndarja e komunitetit mysliman në Kosovë“. *Koha*. 2020. <https://www.koha.net/en/arberi/ndarja-e-komunitetit-mysliman-ne-kosove> (pristupljeno 8. 2. 2026).
- „NYT për konvertimet në Kosovë: Një lëvizje drejt krishterimit trazon një tokë myslimane“. *KlanKosova*. 2025. <https://>

klankosova.tv/nyt-per-konvertimet-ne-kosove-nje-levizje-drejt-krishterimit-tra-zon-nje-toke-myslimane/ (pristupljeno 8. 2. 2026).

„Rama nga OKB-ja: Në Tiranë, shtet Sovran të bektashinjve“. *Zëri i Amerikës*. 2024. <https://www.zeriamerikes.com/a/7794145.html> (pristupljeno 8. 2. 2026).

„Za i protiv države beктаša u Albaniji koju je najavio Edi Rama“. *Vreme*. 2024. <https://vreme.com/vesti/za-i-protiv-drzave-bektasa-u-albaniji-koju-je-na-javio-edi-rama/> (pristupljeno 8. 2. 2026).

Dhuli, Elsa (ed.). 2024. „Censi i Popullsise dhe Banesave në Shqipëri 2023“. *Instat Republika e Shqiperise Instituti i Statistikave*. <https://www.instat.gov.al/media/13615/cens-i-popullsise-2023.pdf> (pristupljeno 8. 2. 2026).

Elbasani, Arolda & Kledian Myftari. 2025. „A Bektashi Muslim State in Albania: The Perilous Crossroads of Foreign Policy, Heritage, and Geopolitics“. *Berkley Forum*. <https://berkleycenter.georgetown.edu/posts/a-bektashi-muslim-state-in-albania-the-perilous-crossroads-of-foreign-policy-heritage-and-geopolitics> (pristupljeno 8. 2. 2026).

Higgins, Andrew. 2024. „Albania Is Planning a New Muslim State Inside Its Capital“. *NY Times*. <https://www.nytimes.com/2024/09/21/world/europe/>

albania-tirana-muslim-state-bektashi.html (pristupljeno 8. 2. 2026).

Ibrahimi, Zeqirija. 2024. „Nga feja civile drejt fesë politike“. *Revista Shenja*. www.revistashenja.com/nga-feja-civile-drejt-fese-politike/ (pristupljeno 8. 2. 2026).

Istrefi, Kushtrim & Luca Pasquet. 2024. „The law and politics of creation of the micro religious Bektashi state in Albania“. *EJIL: Talk!*. <https://www.ejiltalk.org/the-law-and-politics-of-creation-of-the-micro-religious-bektashi-state-in-albania> (pristupljeno 8. 2. 2026).

Karaj, Vladimir. 2024. „Critics Pour Scorn on Albanian PM’s ‘Microstate’ Plan for Bektashi Muslims“. *Balkan Insight*. <https://balkaninsight.com/2024/09/24/critics-pour-scorn-on-albanian-pms-microstate-plan-for-bektashi-muslims/> (pristupljeno 8. 2. 2026).

Lockwood, James. 2024. „The Bektashi Order – A New Era of Sufi Sovereignty“. *Europe Diplomatic Magazine*. <https://europe-diplomatic.eu/politics/the-bektashi-order-a-new-era-of-sufi-sovereignty> (pristupljeno 8. 2. 2026).

Sinani, Besnik. 2024. „Konvertim apo Apostazi: Pse Islami në Kosovë ka një problem vetë perceptimi?“. *Revista Shenja*. <https://revistashenja.com/konvertim-apo-apostazi-pse-islami-ne-kosove-ka-nje-problem-vete-perceptimi> (pristupljeno 8. 2. 2026).

ALBANIAN BEKTASHIS: FROM A DERVISH ORDER TO A DISTINCT RELIGIOUS COMMUNITY (AND CULTURAL GROUP)

Summary: The paper explores the historical roots of Bektashism, with a focus on the transformation of this dervish order into a distinct religious and cultural community among Albanians. The introduction presents the 2024 announcement by Albanian Prime Minister Edi Rama regarding the creation of a Bektashi microstate in Albania, which opened a public debate about the place and identity of the Bektashis in contemporary Albanian society and sparked the interest of Balkan and global media in this community. The political, cultural, and doctrinal history of Bektashism is presented, beginning with an overview of early Sufism, whose origins can be recognized in the theological and philosophical debates of the first centuries of Islam, shaped by Persian, Syriac, Greek, Christian, and other cultural and religious traditions. From the early Muslim ascetics to the institutionalization of dervish orders, several centuries passed during which Sufism developed in a polycentric manner, often integrating elements of Sunni and Shi'a theology, and at times incorporating local nonIslamic philosophies and ideas, resulting in diverse Sufi practices. Bektashism as a doctrine emerged through the activity of Haji Bektash Veli in the 13th century, and through the Ottoman military structure, especially the Janissaries, it became a powerful dervish order. With the reforms of Balim Sultan in the 16th century, Bektashism acquired a consistent internal hierarchy and strengthened Shi'a elements in its theology, such as the veneration of Imam Ali and his successors. However, after the abolition of the Janissaries in 1826 in the Ottoman Empire, the Bektashis were persecuted and marginalized, yet they nevertheless survived and continued to develop. A key part of the paper is dedicated to the evolution of Albanian Bektashism and the gradual transformation of Albanian Bektashis, during the 19th and 20th centuries, from a dervish order into a separate religious community. In the second half of the 19th and the early 20th century, the Bektashis played a pivotal role in the Albanian national awakening. Prominent figures of the Albanian national movement came from Bektashi families, and some of them, such as Naim Frashëri, used, among other things, Bektashi symbolism in shaping a postOttoman Albanian identity grounded in ideas of freethinking, progress, and a European orientation. During communism in Albania, the Bektashis, like other religious communities, were banned, but after the fall of the oneparty regime in 1990, the community was reinstitutionalized as one of the four historical Albanian religious communities (alongside Sunni, Orthodox, and Roman Catholic), becoming a visible cultural actor in public life and continuing to develop doctrinally. For instance, the community's 2000 statute presents Bektashism as a kind of "third way" between Islam and Christianity, highlighting its openness and progressive character. Furthermore, public intellectuals such as Moikom Zeqo contributed to the formation of neoBektashi narratives that connect tradition and national ideas with contemporary cultural currents. The final section of the paper examines debates concerning the status of Bektashis among Balkan Albanians outside Albania, together with contemporary political challenges and the various reactions to the potential creation of a Vaticanstyle Bektashi microstate. These reactions range from warnings about the risks of favouring one religious community over others to arguments about

opportunities to affirm a model of religious tolerance specific to the Albanian context. Emphasizing their cultural contribution to Albanian society, the paper concludes that Albanian Bektashis function not only as a separate religious community but also as a dynamic cultural group that integrates various religious doctrines and cultural and social practices, continuously communicating with the local context and the *Zeitgeist*.

Keywords: Bektashism, Sufism, Tariqas, Islam, Albanians

NASLJEĐE
SUSRETA

LEGACIES *of*
ENCOUNTER

ITALIJANSKA KORESPONDENCIJA OSMANSKOG BARA: PISMO DUBROVAČKIM VLASTIMA IZ 1767. GODINE

Savo Marković¹
Bar, Crna Gora

Sažetak: U kontekstu kulturnih prožimanja i civilizacijskih preplitanja od najstarijih vremena poseban značaj imali su ekonomski odnosi, privredni tokovi i trgovačka usmjerenost. U XVIII vijeku južnojadransko područje pod osmanskom vlašću bilo je i preko Dubrovnika povezano s prostorima Bosne i Hercegovine. Ustaljenoj komunikaciji i cirkulaciji ljudi i dobara u uslovima mira nisu postojale zapreke. U vrijeme narušene sigurnosti i teritorijalne cjelovitosti kontakti su omogućavali izviđanje, razmjenu obavještenja i saradnju. Ugladenost i učtivost obraćanja svjedoče o društvenoj komunikaciji koja nije bila normirana samo vrijednostima svojeg vremena, ali i o dugoj kulturi poštovanja odabrane leksike i forme, isticanja pouzdanosti i potvrđivanja socijalne distinkcije elite. Shodno tome, razmotren je sadržaj pisma na italijanskom jeziku koji je kapetan i muslim Bara uputio dubrovačkim vlastima (knezu i Vladi) 1767. godine.

Ključne riječi: Bar, Dubrovnik, lukobran Kaše, XVIII vijek, korespondencija, pomorstvo, trgovina

¹ maritime@t-com.me.



Bar je sredinom XVIII vijeka bio sudsko-administrativno središte kadiluka koji se preko područja Spiča prostirao do tvrđave Nehaj. Izvršni starješina grada bio je muslim, a fortifikovanim Barom, u kojem je živjelo više aga, zapovijedao je kapetan. Uz kapetana je postojao dizdar, kao starješina neposrednog objekta (Hrabak 1984: 67). Barski kadiluk, kojem su zatim pripadali i Mrkojevići, međutim, bio je udružen s Ulcinjem.

Na etnički limitrofnom području promjene na najvišim pozicijama vlasti nisu proticale bez odjeka i potresa u njejoj strukturi. Tako je krajem 1752. barski muslim, inače rođak skadarskog paše Bušatlije, postavljen za skadarskog muslima, što je izazvalo Skadrane na otpor i upotrebu oružja (Hrabak 1984: 67–68). Prvaci barskog kadiluka, uvijek vjerni Porti, došli su u sukob sa Ulcinjanima 1767, kad su osmanski ratni brodovi došli da umire odmetnute pobunjenike Drača i Ulcinja (Hrabak 1984: 68).

Dokument iz tog vremena, koji se čuva u dubrovačkom arhivu, otkriva ko je u to vrijeme bio barski prvak izvršne i zapovjedne vlasti. Smail-beg *Mustafhaglich*, kapetan i muslim Bara 15. marta 1767, poticao je iz jedne od najistaknutijih i najuglednijih osmanskih porodica. Zanimljivo je da se sredinom XVIII vijeka kao kapetan u Baru pominje izvjesni Mustafa (Hrabak 1984: 67). Još se u izvještaju barskog nadbiskupa Andrije Zmajevića prilikom prve vizitacije njegovoj dijecezi, septembra 1671. godine, ukazuje na značaj i ulogu pripadnika ove porodice (*Ahmat Celebia Mustafagich, uno de principali Turchi della città, con una comitiva di vinti due altri suoi compagni*).²

² „[...] u dobar čas, budući da se proširila vijest o mojem dolasku, došao je na konju Ahmet Celebija Mustafagić, jedan od glavnih Turaka u gradu, sa povorkom od dvadeset dvojice ostalih sadrugova, dovodeći konje za mene, moje sveštenike i klerike, ispred

Mustafagići, *begovi od Londže*, po predaji izvode porijeklo „iskraj Drača“, odakle su se doselili poslije 1571. godine.

U Baru toga vremena još jedna porodica je imala izuzetno značajnu društvenu vidljivost, a u XVII vijeku, podizanjem džamije na ulazu u utvrđeni grad, ostavila mu je u nasljeđe prepoznatljiv ambijentalni označitelj. To su Omerbašići, porodica koja je takođe dala muslime i druge uglednike, po predaji takođe iza 1571. doseljena iz Drača. Muslimi Omerbašići su bili u dobrim odnosima i sa skadarskim pašama i sa mletačkim funkcionerima (Krstić 1988: 23). Poznato je da se sa uglednim Ali-agom Omerbašićem, čije je držanje bilo za pohvalu, u Splitu razgovaralo bez prevodioca za turski jezik (Hrabak 1984: 67). On je 2. novembra 1721. pisao generalnom providuru. Podržavao je 1726. vezu između Ulcinjana i skadarskog Arslan-paše, čiji je čehaja i miljenik bio. Poslije smaknuća skadarskog paše potajno je uputio njegovog rođaka i dva domaća čovjeka kavalijeru Ivanu Buroviću (Krstić 1988: 56), nadintendantu i guverneru Herceg Novog, koji je još 1718. učestvovao u mletačkom pokušaju osvajanja Ulcinja. Njegov sin, *Soliman*-aga Omerbašić, zajedno sa Sulejmanom Čauševićem iz Skadra i glavnim osmanskim prvacima iz Bara, nemilosrdno je, utjerujući porez 1733, progonio neke Spičane i nagonio ih da napuste državu kako bi uzeo njihove zemlje, ili da se poturče, što je svakako bilo u vezi sa talasom iseljavanja sa šireg barskog prostora,³ koji uključuje Šestane

kojih, u prelatskom habitu, ljubičastom ogrtaču s pucetom i krstom na grudima, bijah uveden u grad, [...]“ (Marković 1998: 211; Pandžić 1971: 225, 228).

³ Prema podacima iz narednog, XIX vijeka oblast barskog mudirluka nije se poklapala sa širim područjem Barske dijeceze, kojoj su pripadali Šestani. Šestani i Krajina su u pogledu civilne nadležnosti bili upravljani na Skadar. Do novembra 1877. Bar je u Starom

(Krstić 1988: 34). O tome je muselim ili kapetan⁴ Bara pisao mletačkom generalnom providuru Zorziju Grimaniju u Zadar, a on januara 1734. izvijestio Senat (Krstić 1988: 35–36).

Neki barski kapetani su bili pomirljivi prema susjednim mletačkim *suditima* (podanicima, odnosno građanima). Tako je kapetan Bara, vrlo vjerovatno isti Smail-beg Mustafagić, podstaknut žalbom Paštrovića i pljačkanjem toga kraja, u kasno proljeće 1767. savjetovao skadarskom namjesniku da stane na kraj ulcinjskom gusarenju i razbojništvu kako ne bi bilo veće štete (Hrabak 1984: 70).

Ipak, privredne aktivnosti su se odvijale ustaljenim i novim smjerovima, pa je u prvoj polovini XVIII vijeka izvoz barskog maslinovog ulja bio preko Boke (posebno posredstvom pe-

raških prevoznika) naročito usmjeren u Veneciju, a od sredine tog stoljeća u Bosnu i druge balkanske zemlje (Hrabak 1984: 71). Skadarski Mahmut-paša Bušatlija, u čiju je blagajnu išla polovina prihoda Bara, prodavao je 1767. ulje u balkanskim zemljama, od Sarajeva do Beograda, Plovdiva i Skoplja (Hrabak 1984: 71).

Ponajprije je u vezi sa barskim maslinarstvom bilo pismo kapetana i muselima Bara Mustafagića, od 15. marta 1767. godine. Poznato je da je u Baru njegova porodica posjedovala masline pod Kurilom. On se tada biranim riječima obratio *najsvjetlijoj, najizvorsnijoj, najdragocjenijoj gospodi, rektorima Dubrovačke republike*, obavještavajući ih da bi u dubrovačku luku trebalo da uplovi zapovjednik (*reis*) s njegovom tartanelom.⁵ Radilo se o Baraninu Jusufu reisu Ramičeviću, Mustafagićevom čovjeku od povjerenja (*mio homo*). Iz tog vremena poznata su iz pomorsko-trgovačkih izvora⁶ još dva barska brodska zapovjednika: reis Husein (1749) i reis Sulejman Jusuf (1755) (Hrabak 1984: 67). Barski kapetan i muselim Smail-beg zamolio je dubrovačkog kneza i vladu da reisu Ramičeviću dozvole uplovljenje u gradsku luku i pripuste mu tartanelu do valobrana Kaše⁷ i njihovog zaštićenog

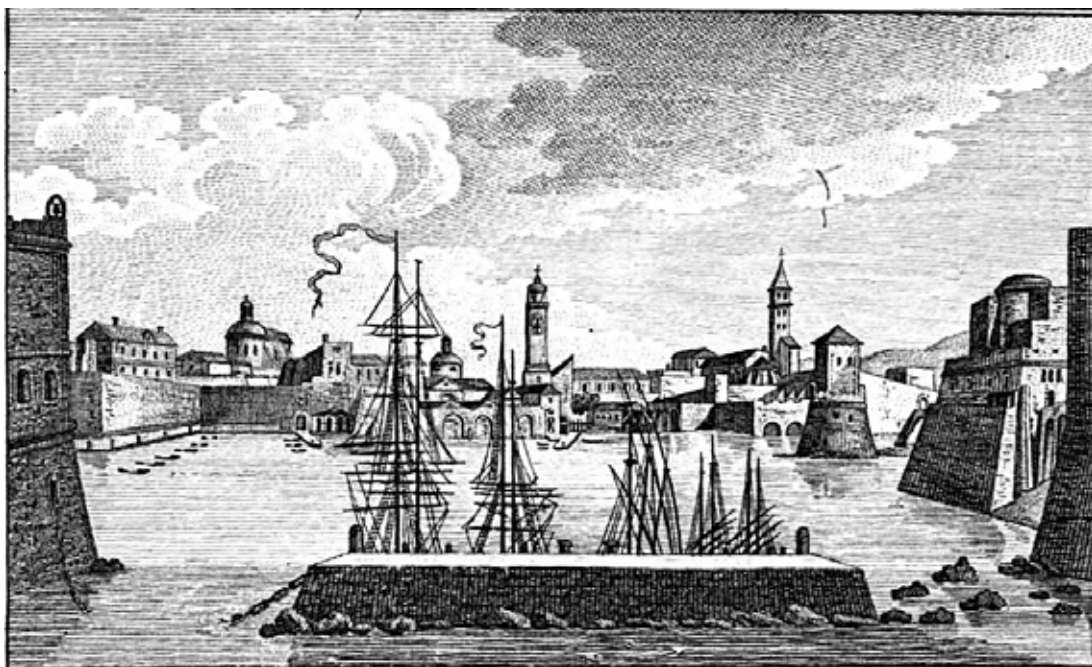
gradu (*Altstadt*) imao 212 kuća (Gopčević 1881: 348). Za istorijsku demografiju značajni su onovremeni podaci koje donosi Johan Georg fon Han (Johann Georg von Hahn). Utvrđeni Bar je s neposrednim okruženjem 1863. imao otprilike 200 kuća i 114 radnji odnosno tezgi, a sa dva podgrađa 430 kuća, sa 610 familija i 3200 duša, od kojih muslimana 2140 (75,31%), 420 katolika (13,12%) i 370 (11,56%) *grkopравoslavni*h. U Tuđemilima su pobrojane 44 kuće sa 210 *muhamedanaca*, u Zupcima 83 kuće sa 440 katolika, a u Šušanju 88 kuća sa 420 katolika. To je na prostoru Bara činilo ukupno 4270 žitelja, od kojih 2620 muslimana (61,35%), 1280 katolika (29,97%) i 370 pravoslavni (8,66%). U Spiču je po Hanu bilo 1185 stanovnika (665 katolika – 56,11% i 520 pravoslavni – 43,88%), a u Mrkojevićima 2890 *muhamedanaca* i 20 katolika. To je bio *mudirlik* Bara, čiji je mudir odgovarao paši u Skadru. U župi Šestani (koji su administrativno pripadali Skadru) 1857. bilo je 579 katolika i preko 300 pravoslavni, a u župi Livari 440 duša, sa značajnim brojem muslimana u selima ovog područja. Nadbiskupija je tada imala sedam župa i nešto preko 3000 katolika (Hahn 1867: 321–322).

⁴ Barski kapetan Sulejman je krajem 1768. tražio od Mletaka da mu se izruči jedan crnogorski arhimandrit (Hrabak 1984: 70).

⁵ Na ostvarenom uvidu, ustupanju snimka i kolaciji transkripcije dokumenta iz Državnog arhiva u Dubrovniku (HR-DADU), fond *Acta et Diplomata*, 18. st., zahvaljujem akademkinji Nelli Lonzi.

⁶ Pomorsko-trgovačke veze između Dubrovačke republike i sjeverne i srednje Dalmacije u XVIII vijeku podržavali su i ulcinjski i bokeljski brodovi. Za ilustraciju tih odnosa indikativna je ulcinjska tartana koja je stigla u Dubrovnik s Hvara 5. maja 1728, kao i 1733. godine. U Dubrovnik je i 1736. doplovila jedna ulcinjska tartana iz Dalmacije, a iste godine je bokeljska feluka bila uposlena i izvršavala plovidbene zadatke na liniji Dalmacija–Dubrovnik (Luetić 1956: 254, 256).

⁷ Objekt je dobio naziv Kaše po kašeti, kako se u Dubrovniku naziva sanduk (*capsa*), a



Sl. 1. Kaše s lancem prema Tvrđavi Sv. Ivana 1772. godine.
(„Pogled na luku Dubrovnik“, u: Johann Christian von Engel,
Geschichte des Freystaates Ragusa, Wien, 1807)

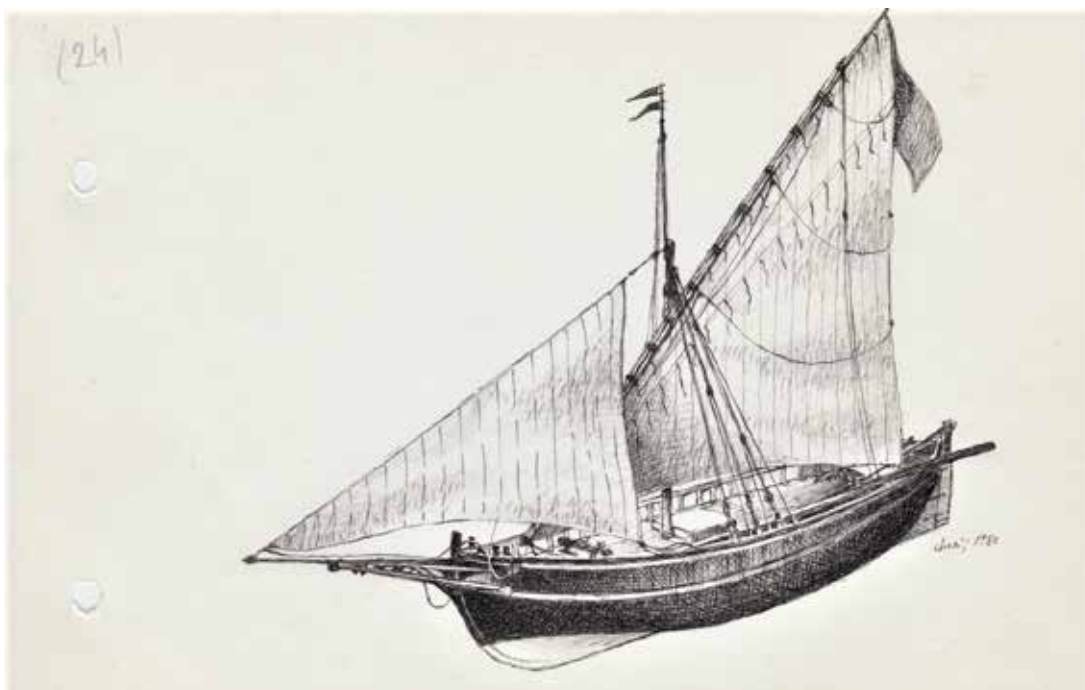
akvatorija. Poznavanje naziva objekta koji je vrhunski spomenik renesansnog inženjerskog graditeljstva (Peković 2017: 326–327), koji odolijeva udarima talasa i drugim nedaćama i pruža sigurnu zaštitu brodovima (Ničetić 1988: 52), ukazuje na kontinuiranu upućenost i sabraćanje barskih pomoraca i trgovaca s Dubrovnikom. Dubrovačka trgovačka luka bila je i ratna, i luka zakloništa zaštićena odbrambenim lancem. Osim zbog ukrcaja i iskrcaja tereta, u njoj su boravili i sidrili se brodovi koji su se sklonili od nevremena, gusara, a bio

je ondje i pokoji manji ratni brod na vezu, npr. ormanica ili fusta (Ničetić 1986: 71). Osim što štite luku od udara talasa, Kaše s Tvrđavom Sv. Ivana tvore čvrst fortifikacijski sistem, a za tu se građevinu vezivao lučki lanac koji je sprječavao ulazak u luku nepoželjnim stranim brodovima (Ničetić 2006: 154; Peković 2017: 327).

Odlukom dubrovačkog Vijeća umoljenih od 18. februara 1484, kojom je prihvaćen nacrt Paskoja Miličevića za uređenje luke, najveći i najvažniji objekt koji je trebalo izgraditi bile su Kaše (Ničetić 1988: 52). Tada se vrše i ostali radovi u luci pod vođstvom inženjera Miličevića.⁸ Prvi, sjeverni

gradska luka, prema nekim starijim zapisima i kartama, luka Kašun, italijanski *Porto Cassone*; smatralo se prema riječi *cassone* (keson; Dubrovčani su ih nazivali *kašuni*); posebnom kalupu od drva ili metala u koji se ubacuje beton, napravljenom izvan vode i u pravilu bez dna, postavljenom u konstrukciju podvodnih temelja. Miličević je gradio valobran u potopljenom pa isušenoj kašeti (kutiji, *suvom doku*), spuštenoj na morsko dno. Kaše su vertikalno postavljene na smjer šiloka (jugoistočnog vjetrova) (Ničetić 2006: 149–150, 155; Peković 2017: 332, 335, 361, 363, 366–371).

⁸ Graditelj Paskoje Miličević (*magister diversorum ingeniorum*), domaći inženjer, livac topova i metalurg, u službu Dubrovnika je primljen 29. decembra 1465, poslije nekoliko velikih stranih majstora graditelja. U službi Republike ostao je 51 godinu, a izgradio je mnogo fortifikacija u Dubrovniku i Stonu; bio je i izvan njenih granica, gradio je most na



Sl. 2. Aldo Kerini (Aldo Cherini), Tartanella, crtež iz 1980. (www.cherini.eu)

dio valobrana⁹ završen je do avgusta 1486, a gradnja se nastavlja 1487. i te je godine vjerovatno završen drugi, južni, odvojeni dio Kaša. Treća faza izgradnje, spoj dvaju odvojenih blokova, izvedena je 1498, a dogradnja prema sjeveru 1514. godine (Peković 2017: 335–337, 352–353, 371). Početkom XVI vijeka Kaše su bile u cijelosti izgrađene s dva ulaza u luku – širim za veće i užim za manje brodove, koji je zatrpan 1631. velikim kamenjem (Ničetić 2006: 155). Popravke valobrana su započele gotovo s njegovom izgradnjom i nastavile se tokom XVI (angažovanjem inženjera Đorđa [Giorgio] iz Barlete),¹⁰ XVII

i XVIII vijeka (Ničetić 1996: 161–167; Peković 2017: 333, 338, 349).

Kaše, longitudinalna građevina od oblikovanih kamenih blokova, duga oko 79 m, visoka oko 9,5 i široka od 7,5 do 10,9 m, i danas služi svojoj svrsi (Ničetić 1986: 68, 70; Peković 2017: 328–329).

Tartanella, tip jedrenjaka, odnosno vrsta manje tartane koju je posjedovao kaptan i muslim Bara, a njom zapovijedao njegov čovjek (reis), brod je oštrog

rušenje i zakvače lučki lanac za novi dio valobrana ispod kule Baba uz gradske zidine. Vijeće umoljenih je tada odlučilo i da, ako nađu za potrebno, potope čun i staru dvoremu (biremu) s tovarima kamenja da zaštite luku od valova. Prije gradnje trebalo je da nabacaju kamenje oko valobrana radi zaštite od valova i na dnevnom nivou vrše popravke. Oštećenja „glave“ valobrana 1542. bila su prilično zabrinjavajuća poslije nevere krajem septembra, a njegovo spašavanje tako hitno da su pred valobranom potopljena dva stara broda napunjena kamenjem kako bi ga spasili od potpunog rušenja (HR-DADU, *Acta Consilii Rogatorum*, sv. 39; Peković 2017: 345, 372).

Neretvi kod Počitelja. Umro je u Dubrovniku 1516. godine (Peković 2017: 328).

⁹ Valobran je građevinski objekat koji se gradi ispred luke, potpuno od nje odvojen, dok je lukobran povezan s obalom (Ničetić 1996: 163).

¹⁰ Zbog nevremena je stabilnost valobrana često bila ugrožena, pa Vijeće umoljenih 19. avgusta 1542. određuje tri nadstojnika gradnje valobrana, koji s majstorom Đorđom (Giorgio) iz Barlete (ranije se smatralo da je bio iz Bara!) i protima (protomagistrima) treba da sruše glavu valobrana kojoj prijeti

pramca kao u tartane, s krajevima koji su pokriveni kratkom palubom i sa dva jarbola s latinskim jedrima, nosivosti 2–4 tone (*Pomorski leksikon*, 1990).

U literaturi se navodi da joj je kapacitet mogao biti i znatno veći, sa četiri do šest članova posade, jednim ili dva jarbola s latinskim, krstastim i oglavnim jedrima, zavisno o provenijenciji. Mogla je biti dužine 10–13 m, širine do 5 m. Služila je za prevoz robe, putnika, za ribolov i u ratu (Podhraški Čizmek 2019: 111–112).

Tartanela barskog kapetana i muslima bila je natovarena uljem iz barskog i drugih sredozemnih krajeva, koje je preko Dubrovnika trebalo da bude uključeno u trgovačke tokove u Bosni.¹¹ Dubrovačka republika je sultanu u XVIII vijeku plaćala harač svake treće godine, što je obezbjeđivalo prava i slobodan prolaz njenim trgovcima kroz osmanske krajeve, kao i osman-skim trgovcima na njenoj teritoriji. U odnosu na susjedne osmanske pokrajine dubrovačka luka je imala monopol trgovačkog saobraćaja. Stoga se i Smail-beg Mustafagić pouzdavao u adekvatan prijem svog plovila, u izlazak u susret i milost dubrovačkih vlasti, stavljajući im se na raspolaganje za svaku uzvratnu uslugu koja bi Republici mogla biti od koristi.

Uglađenost i konvencionalna učtivost obraćanja na italijanskom jeziku svjedoče ne samo o društvenoj komunikaciji koja nije bila normirana isključivo vrijednostima svojeg vremena već i o dugoj kulturi poštovanja odabrane leksike i forme, isticanja pouzdanosti i potvrđivanja socijalne distinkcije elite.

¹¹ Jedan bosanski trgovac je 1735. sklopio ugovor sa kapetanom nekog mletačkog broda za prevoz većih količina kože iz Bara u Veneciju. Trgovac iz Bara je 1765, na povratku iz Bosne, umro od kuge u Dubrovniku (Hrabak 1984: 71–72).

„Najsvjetlijoj, najizvrsnijoj, najpoštovanijoj gospodi,

gospodi rektorima Dubrovačke republike.

Najsvjetlija, najizvrsnija, najpoštovanija gospodo,

Dolazi pod ovaj Grad Jusuf reis Ramičević Baranin, moj čovjek s mojom tartanelom, stoga molim Vaša najsvjetlija gospodstva da bi ga iz najveće milosti mogli primiti i pustiti ga u Kaše. Pomenuta tartanela je natovarena uljem sa različitih strana za Bosnu. Više sam nego siguran u milost, dok mi zauzvrat Vaša preslavna gospodstva takođe izvole što narediti iz učinaka koje će prepoznati, a koji su znak da sam Vaših presvijetlih gospodstava

Bar, 15. mart 1767.

najponizniji, najodaniji,
najobavezaniji služitelj

Smail-beg *Mustafhaglich*,
kapetan i muselim.“

Na dubrovačkoj granici su mir i sigurnost koje su Osmanlije čuvale često bili uznemiravani upadima i napadima preko mletačke teritorije. Upravo u to vrijeme, 1766. godine, u Crnoj Gori se pojavljuje Šćepan Mali, koji će 17. oktobra 1767. biti izabran za gospodara. Otuda su i Dubrovčani, u vazalnom odnosu prema Porti, istaknutom i razboritom Baraninu, koji im se simboličkim, pečatiranim instrumentom identiteta preporučivao, mogli *što narediti iz učinaka koje će prepoznati* (HR-DADU, *Acta et Diplomata*, 18. st.).

Mni: Sig. Sig. Dni: Colm
 3389/II
 283

Si porta sotto grā: fitta Yusuf Reis Hamicevich Anti
 varico mio Homo con mia Tartarella, onde sono
 a supplicare loro Sig. Dni; perchè si sono
 fruib. lo riceverio ed amettino entro il Case
 della Tartarella e carica d'oglio con diversi
 Manaxi d'la Bosna. Sono più che certo che
 faria pentir in contraccambio anche Vostri
 Sig. Dni. in comando de dell'effetti loro
 servizio, che sono qualun segno

Antivari 15 Marzo 1767 Di loro Sig. Dni:

Mno: Mno: Dni: Servo
 Ismail-Begh Mustapha-
 ghich Capetano e Museli-
 no 7

All' Illustrissimi Signori, Signori Eccellentissimi, Colendissimi,

Li Signori Rettori della Repubblica (!) di

Ragusa.

[na omotnici]

Illustrissimi Signori, Signori Eccellentissimi, Colendissimi,

[L. s.]

Si porta sotto questa Città Jusuf Reis Ramicevic Antivarino, mio homo con mia tartanella, onde sono a supplicare loro Signorie Illustrissime; perche per sommo favore lo ricevino ed ammettino entro il Case detta tartanella è carica d'oglio con diversi mananti per la Bosina. Sono più che certo della grazia, mentre in contraccambio anche Vostre Signorie Illustrissime mi commandino che dell' effetti conoscieranno, che sono qualmente segno,

Di loro Signorie Illustrissime

Antivari, 15 marzo 1767

Umilissimo, Devotissimo, Obligatissimo Servitor
Smail-Begh Mustafhaglich,
Capetanio, e Muselimo.

Izvori

Hrvatska – Državni arhiv u Dubrovniku (dalje: HR-DADU). *Acta Consilii Rogatorum*, sv. 39, fol. 220r (22. 6. 1529).

HR-DADU. *Acta et Diplomata*, 18. st., 3389/II, 283 (15. 3. 1767).

Literatura

Engel, Johann Christian von. 1807. *Geschichte des Freystaates Ragusa*. Wien: Im Verlage bey Anton Doll.

Gopčević, Spiridon. 1881. *Oberalbanie und seine Liga. Ethnographisch-politisch-historisch*. Leipzig: Verlag Von Duncker & Humblot.

Hahn, Johann Georg von. 1867. *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar. Im Auftrage der K. Akademie der Wissenschaften unternommen im Jahre 1863*. Wien: Aus der Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei.

Hrabak, Bogumil. 1984. „Pod turskom vlašću“. U: Damjanović, Nikola (prir.). *Bar grad pod Rumijom*. Bar: Izbor, 54–82.

Krstić, Kruno. 1988. *Doseljenje Arbanasa u Zadar*. Zadar: Mjesna zajednica Arbanasi.

Luetić, Josip. 1956. „Prilozi za pomorsku povijest srednjeg Jadrana u XVIII. stoljeću“. *Ljetopis Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti* 63: 252–256.

Marković, Savo. 1998. „Prvi izvještaj Andrije Zmajevića o Barskoj nadbiskupiji Sv. Kongregaciji za širenje vjere: godina 1671.“ *Istorijski zapisi* 71 (1–2): 209–223.

Ničetić, Antun. 1986. „Luka starog Dub-

rovnika“. *Naše more* 33 (1–2): 61–71.

Ničetić, Antun. 1988. „Kaše u kontinuitetu razvoja luke i grada Dubrovnika“. *Naše more* 35 (1–2): 47–54.

Ničetić, Antun. 1996. *Povijest dubrovačke luke*. Dubrovnik: Zavod za povijesne znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku, Pomorski fakultet Dubrovnik.

Ničetić, Antun. 2006. „Neke nove spoznaje o valobranu Kaše i Porporeli“. *Naše more* 53 (3–4): 148–155.

Pandžić, Bazilije. 1971. „Prvi izvještaj Andrije Zmajevića o Barskoj nadbiskupiji“. *Radovi hrvatskog Povijesnog instituta* 3–4: 223–241.

Peković, Željko. 2017. „Valobran kaše: tijek i način izgradnje, primijenjene antičke tehnike gradnje u renesansi“. *Analiza Zavoda za povijesne znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku* 55 (2): 321–373.

Podhraški Čizmek, Zrinka. 2019. „Hrvatski pomorski regesti 18. stoljeća: no-voobjavljeni izvori o svakodnevicu na Jadranu – vrste brodova kao jedna od mogućih analiza“. U: Radić, Danka (ur.). *Naše More: „Mare nostrum“ (1069.–2019.): prigodom 950. obljetnice prvog spomena Jadrana „našim morem“*. Split: Hrvatski pomorski muzej Split, 39–136.

Internet izvori

„Tartanela“. *Pomorski leksikon, mrežno izdanje*. <https://pomorski.lzmk.hr/clanak/tartanela> (pristupljeno 9. 7. 2025).

„Tartanella“. *Sito web di Aldo & Corrado Cherini*. <https://www.cherini.eu/etnografia/Italia1/slides/059%20Tartanella.html> (pristupljeno 10. 1. 2026).

ITALIAN CORRESPONDENCE OF OTTOMAN BAR: LETTER TO DUBROVNIK AUTHORITIES FROM 1767

Summary: In the context of cultural interactions and civilizational intertwinings since the earliest times, economic relations, economic flows, and commercial orientation have held particular importance. In the 18th century, the town of Bar was a judicial-administrative center of a *kadiluk*, whose hinterland included Scutari, while to the west it extended across the area of Spič up to the fortress of Nehaj. While a significant portion of Bar's revenues was directed to the treasury of Scutari, the *kadiluk* of Bar, which also included the Mrkojevići, was administratively associated with Ulcinj. This southern Adriatic region, under Ottoman rule, was also connected — via Dubrovnik — with the territories of Bosnia and Herzegovina. The executive head of the town was the *muselim*, while fortified Bar, inhabited by several *agas*, was commanded by a captain. However, in the ethnically liminal areas of these neighboring towns, changes at the highest levels of authority did not pass without repercussions and disturbances in their structure. Features of life on the frontier included established contacts between Bar's leaders and the Venetian authorities, as well as frequent mass migrations of the subjugated population. Nevertheless, during times of peace, there were no obstacles to established communication and the circulation of people and goods. Economic activities followed both established and new routes, so that in the first half of the 18th century, the export of Bar's olive oil — via the Bay of Kotor, especially through the mediation of Perast transporters — was primarily directed toward Venice, and from the mid-century toward Bosnia and other Balkan regions. In connection with Bar's olive cultivation, there is also a letter from the captain and *muselim* of Bar dated March 15, 1767, concerning the intended entry of his tarantella into the port of Dubrovnik. The request for permission to access the harbor protected by the Kaše breakwater indicates the continuous orientation and traffic of Bar's sailors and merchants toward Dubrovnik. Compared to neighboring Ottoman provinces, the port of Dubrovnik held a monopoly over commercial traffic, ensured free passage for their merchants, and the delivered cargo of oil from Bar and other Mediterranean regions was intended precisely for the Bosnian market. In times of disrupted security and territorial integrity, contacts between Adriatic cities enabled reconnaissance, exchange of information, and cooperation. This was particularly significant along the borders of Dubrovnik, where the peace and security maintained by the Ottomans were often disturbed by incursions and attacks from Venetian territory. The refinement and politeness of correspondence in the Italian language testify to a form of social communication not governed solely by the values of its time, but also to a long-standing culture of respect for selected vocabulary and form, emphasizing reliability and affirming the social distinction of the elite. Accommodating the leading figure of Bar placed him at the disposal of the Dubrovnik rector and government for any reciprocal service. Accordingly, the content of the letter sent by the captain and *muselim* of Bar to the Dubrovnik authorities in 1767 has been examined.

Keywords: Bar, Dubrovnik, Kaše Breakwater, 18th Century, Correspondence, Shipping, Trade

PRILOG OBRADI OSMANSKE MATERIJALNE KULTURE U CRNOJ GORI: ELEMENTI ZBIRKE METALNIH PREDMETA IZ ZAVIČAJNOG MUZEJA U PLJEVLJIMA

Dragana Kujović¹
Podgorica, Crna Gora

Sažetak: Predmet ovoga rada je analiza, opis i prezentacija predmeta izdvojenih iz zbirke metalnih predmeta u Zavičajnom muzeju u Pljevljima. Riječ je o tzv. osmanskim pečatima sa ispisima ugraviranim arapskim pismom, s posebnom pažnjom na one koji, osim imena vlasnika i godine, imaju dodatni ispis religijskog ili talismanskog sadržaja. Pored pečata, naše zanimanje u ovom radu uključuje magijsku posudu, označenu u inventarnoj knjizi pljevaljskog muzeja kao *Kur'an tas*, namijenjenu posebnoj obrednoj praksi kod, uslovno rečeno, sljedbenika islamskog kulturnog obrasca.

Ključne riječi: osmanski pečat, magijska posuda, islamski kulturni obrazac

¹ draganakujovic2212@gmail.com.



Obrada metala u osmansko-islamskoj kulturi podrazumijevala je izradu posuđa, oruđa, hladnog i vatrene oružja, pečata, ukrasnih predmeta i nakita. Predmeti su ukrašavani graviranjem ispisa i ornamenata. Korištene su tehnike graviranja, iskucavanja, inkrustacije i filigrana, tako da su „upotrijebljeni materijali bili čelik, bakar, legure s bakrom, srebro i zlato. Kod graviranja se koristi kalajisani bakar na koji se dalje urezuje neki ukras. Iskucavanjem se dobija reljefni ukras na bakru ili srebru. Tehnika inkrustacije podrazumijeva ispunu urezanog udubljenja na različitim materijalima srebrnom ili zlatnom žicom. Motivi su geometrijski, vegetabilni ili kaligrafski ispisi. Filigranskim radom su se bavili uglavnom zanatlije hrišćani i u upotrebi je bio veoma širok opseg motiva“ (Redžić 1982: 37; Kujović 2021: 342). Metalni kalupi sa ugraviranim ukrasom utiskivani su na spoljašnju stranu korica knjige. Među ugraviranim elementima, osim ukoliko nije bila riječ samo o imenovanju vlasnika ili onoga ko je izradio predmet, ispis arapskim grafemima imao je posebnu ulogu, kao što su arapsko slovo i pisana riječ u islamskoj kulturi, bez obzira na svoje različite nosioce, odnosno baštinike, imali posebno mjesto, kao „zaštitni znak“ muslimanskog identiteta (Schimmel 2014: 179). Poštovanje svete pisane riječi *Kur'ana* dalo je naglašen značaj pisanoj riječi, pretvarajući arapsko pismo u simbolički mehanizam ili likovno sredstvo kojim nadahnuti vjernik izražava svoju ljubav prema Bogu. To poštovanje „u kojem nepismeni seljanin učestvuje koliko i učenjak i kaligraf prožima muslimanski život i biva vidljivim u sitnim ispisima na žigovima i draguljima, kao i u brojnim kur'anskim ispisima koji se postavljaju između minareta osmanskih džamija tokom Ramazana, gdje budu osvijetljeni kako bi učinili da Riječ Božija sjaji u tami“ (Schimmel 2014: 180). San u kojem se javljaju smisljena slova tumači mistik, prema njihovom

„doslovnom, mističnom i numeričkom značenju i vrijednosti“ (Schimmel 2014: 181). U mnogim muslimanskim kućama nalaze se zdjele sa kur'anskim ispisima, napunjene vodom, kako bi se koristila u slučaju bolesti. Čak i nepovezana slova mogu nositi blagoslov, pod uslovom da ih je ispisao majstor amajlije „za preciznu svrhu; a ispisi na metalnim predmetima, koji se često sastoje od fragmenata blagosiljajućih formula, mogu nositi *baraku* potpune molitve. Vojnici su čak nosili odjevne predmete ili ogrtače u potpunosti prekrivene kur'anskim ajetima. Oružje i hodočasniki barjaci takođe nose kur'anske ispise, što ukazuje na nadu njihovih vlasnika ili hodočasnika u moć i snagu ili Poslanikovo zauzimanje na Sudnjem danu. Sličnoj kategoriji ispisa pripadaju i oni na religijskim građevinama (Schimmel 2014: 183–184). Za muslimane arapski harfovi „izraz su nečega što dolazi iz višeg poretka stvari“, tako da se „slova mogu vidjeti kao fonetski znaci; ona posjeduju semantičku i aritmetičku vrijednost“ (Schimmel 2014: 191–192).

Pečati, koji su predmet našeg interesovanja u ovom radu, sa imenom vlasnika ili darodavca, odnosno prigodnim ispisom, često talismanske prirode, otiskuju se unutar knjige, odnosno službenog dokumenta i pisma, ili je njihov oblik i sadržaj zauzimao mjesto na drugim predmetima ili površinama. Otisak tekstualnog sadržaja pečata, osim osnovne praktične namjene da označi autoritet njegovog vlasnika u službenoj korespondenciji, nosio je i brojne poruke religijske prirode i tako dobijao ulogu moćnog sredstva za zaštitu od zla i bolesti, posebno ako se nosio na ruci ili otisnut na tijelu, odnosno nošen uz njega. U vezi sa tim, kategorije pečata u Osmanskom carstvu podrazumijevale su: carske (pripadali su direktno sultanu); tugre (kaligrafski monogram i pečat sultana); lične (služio je umjesto

potpisa običnim ljudima); službene (za ovjeru administrativnih dokumenata); i talismanske.

Upotreba pečata seže daleko u prošlost islamske kulture, izrađivani su u velikom broju, tako da je ista praksa bila prisutna i u područjima u okviru Osmanskog carstva. Brojna su svjedočanstva o popularnosti njihove upotrebe u sferi osmansko-islamske kulture, izrada pečata bila je unosan posao. Osim materijalnih dokaza, postoje i istorijski tekstovi toga doba koji se bave ovom temom, kao što je *Seyahatnama* Evlije Čelebije (XVII vijek), u kojoj nalazimo podatak da je bilo vrlo rašireno graviranje pečata ili amajlija u srebru ili kamenu. Jedan takav ceh brojao je, npr., petnaest zanatskih radnji. Gravirao se širok spektar različitih ispisa, od replika Muhamedovog i Solomonovog pečata do dijelova kur'anskih ajeta u kombinaciji tekstualnih i grafičkih elemenata, umetnutih u okvir različitih geometrijskih oblika ili magijskih kvadrata. Izrađivani su od različitih materijala i u nemaloj produkciji (Gruber 2013: 2–3). Muhamedov Pečat proroka (*muhr an-nubuwwa*) odnosi se na njegov tjelesni proročki znak, u opisima se navodi da je imao oblik izbočine ili golubijeg jajeta. Ovaj pečat ili znak, potvrda Muhamedovog poslanstva, nije isto što i pečat koji je Muhamed upotrebljavao u prepisci, na kojem je u tri reda bilo ispisano: Muḥammad (Muhamed) (prvi red), Rasūl (Poslanik) (drugi red), Allah (Bog) (treći red): Muhamed, Poslanik Božji. Ovaj ispis, osim što je bio urezan na Muhamedovom pečatnom prstenu za ovjeru pisama koja je upućivao na adrese stranih vladara, može se vidjeti i na njegovim replikama, na koricama knjiga ili na zidovima džamija. Motiv Solomonovog pečata bio je jedan od najpopularnijih u osmanskim zemljama, jer se smatralo da ima zaštitnu moć. Vjerovalo se da je toliko moćan, tako da je ucrtavan i na odbrambenim

kulama. Pojavljuje se na talismanskim košuljama i na drugim materijalima i predmetima. Velika većina ocrtanih pečata na talismanskim košuljama ili u molitvenim knjigama posvećeni su Muhamedu ili Bogu. Oni posvećeni Bogu reprezentovani su prizivanjem Boga ili pobožnim frazama raspoređenim u rešetkastim kvadratima ili koncentričnim krugovima. Pečati posvećeni Poslaniku predstavljeni su malim krugom sa kaligramom Muhamedovog imena, uokvirenog na vrhu i dnu nekim od njegovih epiteta. Zaštitna ili ljekovita moć pečatnog crteža u molitvenoj knjizi oživljavala je određenim fizičkim kontaktom čitaoca i tome je bilo posvećeno uputstvo koje je prethodilo pečatnom znaku ili bilo sa druge strane. Ova uputstva očigledno potvrđuju da su ovi pečatni znakovi bili blagosloveni, vjerovalo se da imaju zaštitnu ili izlječujuću moć, koja je morala biti na određeni način fizički stimulisana. U osmanskim molitvenim knjigama javlja se i dvojna predstava onoga što se naziva Muhamedovim proročkim pečatom (kružni, koji podsjeća na mladež i izduženi šiljasti ili zaobljeni oblik), uvijek sa kur'anskim stihovima i molitvama na arapskom ili osmanskom jeziku (Gruber 2012: 4–5). Upotreba pečata na rukopisima ili prilikom izdavanja različitih dokumenata u arapskom svijetu nije bila raširena prije osmanskog perioda i početka XVI vijeka. Tada ih sudije u svojoj praksi upotrebljavaju za ovjeru, za razliku od svojih mamelučkih prethodnika koji su koristili kaligrafski moto ('*alāma*) pored imena kao neku vrsta potpisa (Liebrenz 2022: 58). Pečati su mogli biti različitog oblika: okrugli, rektangularni, ovalni, kvadratni, heksagonalni, u obliku zvijezde, nepravilnog oblika (Liebrenz 2022: 56). Osim na metalu, pečati su mogli biti gravirani na dragom ili poludragom kamenju, ispis je graviran obrnuto, kako bi njihov otisak dobio čitljivu i korektnu formu. Na vrlo malom prostoru gravirani su



Sl. 1. Drške pečata (foto: Zavičajni muzej u Pljevljima)

ime, titula, kur'anski stihovi, uz ponekad cvjetnu dekoraciju, tako da postoje pečati na kojima je na površini od 1 cm upisano 8 do 10 riječi. Izrađivači pečata (*hakkāk*) morali su imati zavidnu zanatsku i umjetničku vještinu: da na tvrdom materijalu, i to na malom prostoru i na odgovarajućem, ponekad visokom, estetskom nivou, graviraju ispise u obratnom redoslijedu, čiji će otisak biti čitljiv. Trebalo je da to budu ljudi od povjerenja, koji ne bi smjeli biti kompromitovani prevarnim radnjama (Tunç & Yeniterzi 2013: 20634–20635).

Zavičajni muzej u Pljevljima pohranjuje zbirku metalnih predmeta u okviru koje je sačuvano 89 pečata iz perioda osmanske vlasti u Pljevljima. Svi pripadaju kategoriji ličnih pečata, onih

koji su se koristili za individualne ili administrativne potrebe. Na njima je obratnim redoslijedom u dvije linije upisano ime vlasnika i godina. Drške su izlivenne iz jednog dijela i sa otvorom na vrhu, kupaste ili kruškastog oblika sa estetski različito modificovanim šupljinama, raspoređenim tako da se uvijek završavaju na vrhu perforacijom ili sa tri manja kruga (Sl. 1). Drške su imale jednako svoj funkcionalni i estetski značaj. Trebalo je da omoguće snažan hvat kod otiskivanja i da zadovolje odgovarajuće estetske standarde. Pečati iz pljevaljske zbirke inventarisani su pod brojevima 132 (2 pečata), 165 (57 pečata), 269 (1 pečat), 369 (1 pečat, trostruki), a 28 pečata je bez podataka o nabavci, i svi imaju ubilježene godine koje se odnose na kraj XIX ili početak



Sl. 2. Pečat (foto: Zavičajni muzej u Pljevljima)

XX vijeka. Otvor na vrhu pečata omogućavao je da se pečat nosi na lancu ili traci oko vrata, odnosno na pojasu, i tim nošenjem bio je reprezentovan i naglašen njihov statusni značaj. Najveći dio ovih pečata ima jednostavan ispis, uz izuzetak nekoliko vrlo lijepih kaligrafskih ispisa (Sl. 2).² Dekorativni detalji su, ako ih ima, diskretni i jednostavni. Jedan pečat od srebra iz ove zbirke je trostran (inv. br. 369) (Sl. 3). Na jednoj njegovoj strani upisano je Sadik Džafer i godina (1)298/1881, a na drugoj obraćanje Muhamedu na osmanskome: „Muhamede, želja mi je da se založiš (*uĉiniš šafāat*) (na Sudnjem danu) za Sadika Sidkija (*Yā Muhammed kil šefa'at isteġimdir Sadik Sidki*). Na trećoj strani je ispisano *Budūh*, što je magijska kombinacija slova za privlačenje sreće koja se urezivala na pečate i otiskivala na pisma ili je pisana na kraju ispisa, zbog čega se ovaj pečat izdvaja od ostalih u zbirci. *Budūh* ili *Badūh* (numerička vrijednost: 2468/8642) naziv je magičnog kvadrata, koji je zajedno sa ostalim sličnim kvadratima bio, pored ostalih, u talismanskoj upotrebi nakon XIII vijeka. Magični *Budūh* (*Badūh*), jedini korišten i prije pomenutog perioda, predstavlja

kvadrat 3×3 , sa devet polja, u kojima su upisivani posebni brojevi, odnosno odgovarajuće arapske slovne vrijednosti od jedan do devet. Zbir tih brojeva u svakom redu, koloni ili dvijema dijagonalama bio je 15. Ime ovog drevnog kvadrata potiče od brojeva, upisanih u njegova četiri ugla, izraženih slovima (b/2, d/4, ū/6, h/8). Njegova magična svojstva prenijeta su na sam njegov naziv, tako da se vjerovalo da je i on imao okultnu moć. Prizivan je ili ispisivan kad nije bilo mogućnosti ili želje da se iscertava kvadrat, kao *yā Budūh*. Kvadrat 3×3 korišten je vijekovima i povezivan sa četiri arhandela (Ġabrā'il, Miḥā'il, 'Azrā'il, 'Isrā'il). Upisivan je na amajlije ili otiskivan na pisma, namijenjen privlačenju naklonosti, lakšem porođaju, ali i na poleđinu pisma kako bi se spriječio gubitak pošiljki (Porter et al. 2017: 538–539).

Pljevaljska zbirka metalnih predmeta, koja je bila predmet našeg uvida i analize, obuhvata i nekoliko metalnih posuda sa ispisom na arapskom jeziku. Od njih se svojom namjenom posebno izdvaja zdjela, zavedena pod inv. br. 252/304, kao *Kur'an tas* (Sl. 4). Prema muzejskim podacima izrađena je od mjedi, otkupljena od izvjesnog Osmā Bosovića iz Pljevalja 1958. godine. Može

² Pečat sa ispisom: Muhtar T(S)ani /zamjenik starješine/, selo Premćani.



Sl. 3. Trostrani srebrni pečat (foto: Zavičajni muzej u Pljevljima)

se smatrati magijskom iscjeljujućom posudom, namijenjenom nekoj vrsti ljekovitog obreda među sljedbenicima islamskog kulturnog obrasca. Magijske iscjeljujuće zdjele relativno su česte u islamskim kulturnim sredinama. Izvjesno je da su prisutne od XII vijeka, iako se povezuju sa predislamskim magijskim zdjelama aramejskog porijekla, uz velike razlike u dizajnu i funkciji.

Predislamske su izrađene od gline i sa spiralnim ispisima namijenjenim demonima, za razliku od metalnih islamskih zdjela koje nemaju tu vrstu ispisa. Ipak, dešava se da je na nekima ispis bez tačaka, zbog vjerovanja da bi demoni mogli napasti onoga koji piše, budući da se tačke smatraju „djecom džina“ (Ittig 1982: 10). Za razliku od kućnih amajlija, nisu bile u kontinuiranoj



Sl. 4. *Kur'an tas* (foto: Zavičajni muzej u Pljevljima)

upotrebi. Islamske iscjeliteljske zdjele su od trajnog materijala i iz ispisa na ranim primjercima moglo se zaključiti čemu su bile namijenjene, s obzirom na to da im je od XII do XIV vijeka upisivana i namjena. Pored kur'anskih stihova, na zdjelama iz ranog perioda mogu se vidjeti veoma stilizovani prikazi ljudi i životinja (Porter *et al.* 2017: 547). Primjena ovakvih posuda u direktnoj vezi je sa velikim značajem koji voda ima u islamskoj tradiciji. Vjerovanje da voda čisti i iscjeljuje, kao i vjerovanje u moć ispisanih riječi, dobili su svoju praktičnu materijalizaciju u iscjeliteljskim posudama (poznatim i kao magijsko-medicinske). Obično napravljene od bronzе ili mesinga, ove posude, osim urezanih kur'anskih stihova, uključuju magične kvadrate, numeričke formule i astrološke slike. Bistra voda u posudi

postajala je ljekovita, upijajući svete riječi urezane u tijelo predmeta koju bi bolesnik pio radi oporavka. Vjerovalo se u njen dezinfekcioni potencijal, koristila se protiv groznice, grčeva, glavobolje, krvarenja iz nosa, crijevnih problema, kod porođajnih bolova i za plodnost. Bile su dio narodne pobožnosti i medicine, suprotstavljene zvaničnom teološkom stavu, jer se smatralo da oslanjanje na ovakve predmete može vjernika učiniti zavisnim od materijalnih simbola i da se on jedino može i smije uzdati u Boga. Na rub zdjele ponekad bi se vezivalo 40 pločica sa molitvama, kao neka vrsta brojanice, čije zveckanje bi ponekad pratilo izgovaranje iscjeljujućih formula. Voda u zdjeli se ostavljala preko noći, kako bi apsorbirala sveti tekst i simbole koji su ispisani na njoj. Upotreba ovakvih zdjela sinkretički je

spoj islamske tradicije i starih lokalnih narodnih iscjeliteljskih tradicija, prije svega aramejskih. Generalno uzev, dio su narodnog vjerovanja, nikako odraz zvaničnog islamskog učenja. Bile su u javnoj upotrebi, ali to ne znači i da su bile svakome dostupne. Zdjela iz Zavičajnog muzeja u Pljevljima sa spoljne strane i u unutrašnjem dijelu spiralno je ispunjena gusto urezanim ispisom kur'anskih stihova. U ovom urezanom tekstu nigdje nisu naznačeni namjena posude ili njen vlasnik. Ispis je nečitak, na mjestima obrisan, uz, na nekoliko mjesta, kršenje strogog pravila arapskog pravopisa da se dio riječi ne prenosi u sljedeći red. Na spoljnjem obrubu, nakon bismile, upisani su gotovo izbrisani 1, 2, 3. i 4. ajet sure Yāsīn, unutrašnjim dijelom ispisani su 255. i 256. ajeti sure al-Baqara u izduženim krugovima između ajeta upisana su imena Mūsā (?), Muḥammad, 'Alī, Ḥasan, Husayn, Fātima, Ġa'far, ponovljene bismile i isječci iz sure al-Fātiḥa i iz 214. ajeta sure al-Baqara; u obrubu u dnu unutrašnjeg dijela ispisani su bismila i imena Muḥammad, 'Alī, Fātima, Ḥasan, Husayn; spoljnim dijelom urezana je u ovalnim odjeljcima sura al-Fātiḥa.

Pečate s talismanskim, odnosno religijskim ispisima ili magijske posude karakterisali su integritet pisane riječi i bilo o kojem predmetu da je riječ na kojem se ti ispisi nalaze, u osmansko-islamskoj kulturi nisu smatrani šiframa sa posebnim moćima, niti magijskim sredstvima. Prije se može reći da se radilo o čitljivim grafijskim konstruktima, upotrebljenim za komunikaciju sa svetom. Oni su neka vrsta ikonotekstualnih posrednika između ljudske i božanske sfere, komunikacijski kanal za vjernika koji želi da obezbijedi starateljstvo Boga (Gruber 2013: 6). U današnje vrijeme ovi predmeti dio su muzejskih zbirki širom svijeta, kao nekadašnja sredstva aktivne narodne duhovne prakse.

BIBLIOGRAFIJA

Gruber, Christiane. 2012. „Late Ottoman Seal Design“. *Hadeeth ad-Dar* 23: 2–6.

Ittig, Annette. 1982. „A Talismanic Bowl“. *Annales Islamologiques* 18: 79–94.

Kujović, Dragana. 2021. „Orijentalno-islamska umjetnost u Crnoj Gori“. *Istorija umjetnosti Crne Gore* 2. Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, 312–400.

Liebrenz, Boris. 2022. „What's in a Seal?“. *Journal of Islamic Manuscripts* 13: 55–80.

Porter, Venetia *et al.* 2017. „Medieval Islamic Amulets, Talismans, and Magic“. In: Flood, Finbarr Barry & Gülru Necipoğlu (eds). *A Companion to Islamic Art and Architecture*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 521–557.

Redžić, Husref. 1982. *Islamska umjetnost*. Beograd: Jugoslavija; Zagreb: Spektar; Mostar: Prva književna komuna.

Schimmel, Annemarie. 2014. *Kaligrafija i islamska kultura*. Sarajevo: Naučno-istraživački institut „Ibn Sina“.

Tunç, Selma & Emine Yeniterzi. 2023. „Osmanli Mühür Sanati ve Klasik Türk Şiirinde Mühür“ („The Ottoman Art of Seals and Seals in the Classical Turkish Poetry“). *Turkish Studies: International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8 (1): 2633–2650.

A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF OTTOMAN MATERIAL CULTURE IN MONTENEGRO: ELEMENTS FROM THE COLLECTION OF THE LOCAL MUSEUM IN PLJEVLJA

Summary: From the collection of metal objects of the Local Museum in Pljevlja, we had direct insight into 89 seals from the period of Ottoman rule in Pljevlja, as well as several metal vessels. All the seals belong to the category of personal seals, those used for individual or administrative purposes. Their inscriptions are simple, with the exception of a few that feature very carefully executed calligraphic writing. The owner's name and the year are inscribed in reverse order in two lines. The handles are cast in a single piece. The seals in this collection are inventoried under the numbers 132 (2 seals), 165 (57 seals), 269 (1 seal), and 369 (1 seal, triple), while 28 seals lack acquisition data. One three-sided seal, due to the nature of its inscriptions, has been singled out in this study and analyzed separately. Decorative details, when present, are discreet and simple. In addition to the seals, part of the Pljevlja collection of metal objects, which was the subject of our examination and analysis, also includes several metal vessels with inscriptions in Arabic. Among them, a bowl stands out in terms of its function, recorded under inventory number 252/304 as a *Qur'antas*. According to museum records, it is made of brass and was purchased in 1958 from a certain Osmo Bosović from Pljevlja. Both the exterior and interior surfaces are densely filled with spirally engraved inscriptions of *Qur'anic* verses. Within this engraved text, neither the purpose of the vessel nor its owner is indicated. The inscription is partially illegible and worn in places. It may be considered a magical healing vessel, intended for a type of curative ritual among followers of the Islamic cultural tradition. The examples analyzed in this paper testify to the multiple roles of Arabic script or the written word in Islamic culture. Copying the Holy Book sometimes serves to cleanse sins and obtain forgiveness. Letters, even when isolated, carry their own sanctity and blessing; sacred phrases are transcribed, used for decorative purposes, or for protection against evil influences and illness.

Keywords: Ottoman Seal, Magical Vessel, Islamic Cultural Framework

VAKUFI KAO SIMBOLI PRIPADNOSTI ORIJENTALNO-ISLAMSKOM CIVILIZACIJSKOM KRUGU

Velida Mataradžija¹

Univerzitet u Sarajevu

Filozofski fakultet

Sarajevo, Bosna i Hercegovina

Amina Ajdinović Mehović²

Univerzitet u Sarajevu

Filozofski fakultet

Sarajevo, Bosna i Hercegovina

Sažetak: Islamska civilizacija predstavlja duhovno i materijalno nasljeđe muslimanskih naroda koje se razvijalo i gradilo na izvorima islama. Jedan od najvećih pokretača razvoja ove civilizacije jeste institucija vakufa (dobrotvornih zadužbina). Prve vakufe pronalazimo već u vrijeme poslanika Muhameda. Izgradnja vjerskih i obrazovnih objekata, a u kasnijem periodu i različitih privrednih, humanitarnih i društveno-korisnih ustanova zasnivala se na temelju vakufa. Njegova svrha je neprestano varirala jer je najbolji vakuf bio onaj za kojim su ljudi osjećali najveću potrebu. To je, na primjer, bilo održavanje javne česme ili vodovoda, popločavanje ulice, osvjetljavanje džamije, opremanje siromašne mlade za udaju, opskrbljivanje putnika hranom i odjećom, briga o siročadima, plaćanje poreza za siromašne i dr. Što su vakufi bili manji, to su ideje vakifa bile raznovrsnije. Takav je vakuf Fatime Kanite, kćeri Hajrizade Mehmed-efendije iz Sarajeva, koja određuje da se jedan dio sredstava iz njene zadužbine koristi za nabavku čarapa zimi za siromašnu djecu u mektebu mahale Gazi Mehmed-bega. Subašizade hadži Mehmed, sin Ahmedov iz Sarajeva, pored osiguranja sredstava za kupovinu hljeba siromašnoj djeci iz mekteba i mahale, odlučuje svake godine zavještati dvadeset tovara drva za mekteb u Timur-hanovoj mahali. Slobodazade Salih-aga, sin hadži Abdulaha, određuje da se iz njegovog vakufa daju plaće čistačima u hadži Durakovoj i Tabačkoj džamiji. Cilj ovog članka

¹ v_mataradzija@yahoo.com.

² amina.ajdinovic@hotmail.com.



je predstaviti pomenuta tri sarajevska vakufa iz osmanskog perioda. U radu će biti propitivana i uloga vakufa u kulturno-obrazovnom životu muslimana Bosne pod Osmanlijama.

Ključne riječi: vakuf, vakufnama, Sarajevo, mekteb, Fatima Kanita – kći Hajrizade Mehmed-efendije, Subašizade hadži Mehmed – sin Ahmedov, Slobodazade Salih – sin hadži Abdulahov

UVOD

Tradicija uspostavljanja vakufa potiče iz vremena poslanika Muhameda i njegovih prvih sljedbenika.³ Vakuf je imao značajnu ulogu u vjerskom, obrazovnom, privrednom i kulturnom životu svih muslimanskih zemalja i to u periodu od sredine VII do kraja XIX stoljeća. Od ranijih islamskih država instituciju vakufa naslijedile su Osmanlije. Osmanskim osvajanjem Bosanskog Kraljevstva, Bosna od druge polovine XV stoljeća postaje dijelom orijentalno-islamskog civilizacijskog kruga. Razvoj i jačanje institucija muslimana u Bosni pod osmanskom vlašću usko su povezani sa procesom širenja islama i nastankom gradova. Historija razvoja gradova u Osmanskom carstvu, ali i historija obrazovanja nedvojivi su od institucije vakufa.⁴

³ U zbirkama hadisa zabilježen je slučaj Omera ibn el-Hattaba koji je na savjet poslanika Muhameda zavještao jedan vrt (*Sahihul-Buhari Buharijeva zbirka hadisa*, 2, prijevod Hasan Škapur i grupa prevodilaca, Visoki saudijski komitet, Sarajevo, 2008, br. hadisa 2737. i 2764). Postoji i hadis koji se odnosi na čin uvakufljenja Ebu Talhe, koji je nakon objave ajeta: „Nećete postići dobročinstvo sve dok ne podijelite ono što volite...” (*Kur'an* 3:92), potaknut njegovom jasnom porukom došao i izjavio pred Allahovim Poslanikom da daje u vakuf svoje najdraže imanje, palmik Bejrhuau, u koji je i Poslanik često ulazio, sjedio u njegovu hladu i pio njegovu dobru vodu (*Sahihul-Buhari*, br. hadisa 2758. i 2769).

⁴ Zanimljivo je da neki bosanski gradovi imaju ili su imali u svom nazivu riječ vakuf, npr.

S obzirom na svrhu i namjenu, vakufi su razvrstani u sljedeće kategorije: a) vjerski (džamije, mesdžidi, musale, tekije); b) prosvjetni (mektebi, medrese, biblioteke); c) humanitarni (bolnice, sirotišta, javne kuhinje, konačišta, stipendiranje učenika, pomoć siromasima, siročadima, putnicima, dužnicima, zarobljenicima, bolesnima i zbrinjavanje napuštenih i bolesnih životinja); d) općedruštveni vakufi (vodovodi, javna kupatila, mostovi, sahat-kule, muslimanska groblja); e) privredni vakufi (bezistani, hanovi, zanatske radnje, mlinovi, stanovi i kuće) (Begović 1963: 17–31).

Institucija vakufa duboko je ukorijenjena u islamskoj vjeri. Brojni su kur'anski ajeti koji govore o dobročinstvu. „[...] Čestiti su oni koji vjeruju u Allaha i u Onaj svijet, i u meleke, i u knjige, i u vjerovjesnike, i koji od imetka, iako im je drag, daju rođacima, i siročadi, i siromasima, i putnicima, i prosjacima, i za otkup iz ropstva...” (*Kur'an* 2: 177). U vakufnamama zabilježena je i bogata Poslanikova tradicija o vrijednostima izdvajanja u dobrotvorne svrhe. Često se u ovoj vrsti dokumenata navodi da je Poslanik rekao: „Kada čovjek umre, prestaju njegova dobra djela, izuzev u tri slučaja: trajne sadake, korisnog znanja ili dobrog djeteta koje mu uči dovu” (*Muslimova zbirka hadisa: sažetak* 2004: 429). Pod trajnim dobrom podrazumijevaju se zadužbine koje će

Gornji Vakuf, Kulen Vakuf, Varcar Vakuf i dr.

koristiti ljudima i nakon smrti njihovih osnivača. Pored kur'anskih ajeta i Poslanikove tradicije često se navode i stihovi na arapskom, perzijskom ili osmanskome turskom jeziku koji govore o dobročiniteljima. Vakuf popularizaciju doživljava kod običnog puka kroz brojne priče i hikaje, u kojima se ističe da mali darovi u ime Boga mogu kod Njega biti primljeni podjednako kao i veliki vakufi vladara. Cilj koji je vakif (osnivač zadužbine) namjeravao postići bilo je Božije zadovoljstvo, stoga su se prihodi od vakufa nužno usmjeravali na činjenje dobrih djela. Vakif je često određivao molitve koje je za njega trebalo da uče korisnici vakufa.

Vakufi se prema količini uložених sredstava mogu podijeliti na velike, srednje i male (Zlatar 1983: 104). Veliki vakufi osiguravali su značajna materijalna sredstva, izgradnju više objekata, te veliki broj uposlenika. Institucija vakufa predviđala je dugoročno finansiranje svojih ustanova putem stavljanja pod zakup privrednih objekata ili davanja pod zakup obradivog zemljišta. Gradnja dućana, hanova, hamama doprinosila je razvoju gradske infrastrukture. Vakufi su planirali izdvajanje sredstava za održavanje i renoviranje, kako objekata koji su donosili dobit, tako i onih koji su se finansirali od te dobiti, a sve s ciljem dugotrajnosti zadužbine. Vakuf je dao značajan doprinos razvoju privrede, jer su trgovci i zanatlije mogli posuđivati zavještani novac pod određenim uvjetima (Zlatar 1974: 111). Zahvaljujući zadužbinama otvarana je mogućnost novih radnih mjesta sa osiguranim sredstvima za isplatu plaća svim uposlenicima. Ne treba zanemariti ni činjenicu da je od vakufa živio značajan dio stanovništva. Od vakufskih prihoda u znatnoj mjeri izdržavani su vakufski službenici: mutevelije (staratelji vakufa), džabije (sakupljači vakufskih prihoda), naziri (kontrolori), katibi (pisari), muderisi

(profesori), imami (predvodnici molitve), mujezini (oglašivači molitve), šejhovi (sufijski učitelji), džuzhani (učači *Kur'ana*), muvekiti (sastavljači islamskog kalendara), kutubhani (bibliotekari), poslužitelji i drugi. Izvjestan broj seljaka radio je na vakufskim imanjima i na taj način izdržavao porodice (Mehmedović 2017: 27).

Vakufi su osnivani u skladu sa islamskim zakonodavstvom. Osnivač zadužbine morao je biti punoljetan i mentalno zdrav. Imovina koja se davala u zadužbinu morala je biti čisto vlasništvo. Utemeljenje vakufa obavljalo se kao pravni čin, u kojem su vakifi ili njihovi opunomoćenici, u prisustvu svjedoka, pred sudom izjavljivali da svojom slobodnom voljom izdvajaju dio imovine u precizno određene vjerske, kulturno-obrazovne, socijalne ili humanitarne svrhe. Vakuf je mogao biti punovažno ustanovljen i putem *vasijetname*, akta posljednje volje. Na taj način se mogla uvakufiti jedna trećina imetka ili više, pod uslovom da se nasljednici ne usprotive. Vakuf bi postajao definitivni i izvršan tek nakon vakifove smrti. Izjava vakifa zapisivana je u formi dokumenta pod imenom *vakufnama* (Šabanović 1952: 5; Begović 1963: 32–33; Mehmedović 2017: 24).

Vakufname, zadužbinske povelje, jedan su od najznačajnijih izvora za izučavanje društvene i kulturne historije Osmanskog carstva.⁵ Riječ je o rodnim listovima institucija koje su osnivane.

⁵ U tradiciji bosanskih muslimana za imenovanje zadužbinske povelje upotrebljava se arapsko-perzijska složenica *vakufnama* (ar. *waqf*, tur. *vakif* i perz. *nāme* knjiga), a riječ *vakuf* koristi se za zadužbinu. U arapskom govornom području za riječ *vakufnama* koristi se termin *waqfiyya* kojim se nazivaju i zadužbinske povelje na osmanskome turskom jeziku. U radu će se upotrebljavati termini zadužbina i vakuf, te zadužbinska povelja i vakufnama kao sinonimi.

S diplomatskog aspekta vakufname se sastoje iz tri osnovna dijela: *ekspozicije* (uvodnog dijela sa imenom legatora), *dispozicije* (glavnog dijela u kome se konkretno navodi šta je sve uvakufljeno i pod kojim uslovima) i *legalizacije*, kojom nadležni kadija uvodi u sudski protokol tekst vakufname i donosi presudu o valjanosti i izvršivosti uvakufljenja, sa datumom i imenima svjedoka koji su tom činu prisustvovali. Pored ovih, glavnih dijelova, neke vakufname imaju i druge, neobavezne dijelove: *invokaciju*, ovjere originala ili prepisa, pečate i eventualno dodatke uz vakufnamu (*Vakufname iz Bosne i Hercegovine* (XV i XVI vijek) 1985: 5). Vakif je u svojoj zadužbinskoj povelji imenovao muteveliju, osobu koja će se brinuti da se odredbe vakufa poštuju, te navodio obaveze službenika koji će primati plaću iz njegovog vakufa. Od svih službenika zahtijevala se stručnost i moralnost.

Treba istaći da vakufname kao izvori imaju i svoja ograničenja. Naime, ovi dokumenti nas upoznaju samo sa početnim stanjem osnovane zadužbine. Informacije o daljem opstanku vakufa pronalazimo u sudskim protokolima mjesnih kadija, defterima (knjigama popisa) ili pak vakufnamama novih vakufa koji su im dodavani. Vakufname sadrže detaljne podatke i o neposrednom susjedstvu u kome se nalazi nekretnina vakufa; u njima se navode imena vlasnika imanja s kojima se vakuf graniči. Ova vrsta dokumenata nudi i dragocjene podatke o dobrotvoru koji utemeljuje zadužbinu, te o porodici samog dobrotvora, jer su često osnivači vakufa svoje najbliže srodnike određivali za mutevelije vakufa. Potpisani svjedoci bili su najuglednije ličnosti u mjestima u kojima su vakufi osnivani i predstavljaju važan izvor za izučavanje duhovne i intelektualne elite spomenutih mjesta (Mehmedović 2017: 23).

HISTORIJAT VAKUFA U BOSNI

Prije zvaničnog uspostavljanja Bosanskog sandžaka 1463. godine, u Bosni su se počele osnivati zadužbine čiji se kontinuitet može pratiti tokom cijelog osmanskog perioda, za vrijeme austrougarske okupacije, pa sve do danas. Podizanjem vakufskih objekata započinjalo je formiranje bosanskih gradova u osmanskom periodu. Proces osnivanja grada najčešće je tekao na način da se od državnog novca sagradi džamija uz koju se gradio čitav kompleks prosvjetnih i privrednih objekata. Na taj način je u Bosni do XVII stoljeća sagrađeno dvadeset i pet džamija oko kojih će se formirati gradovi. Ponekad je lokalnom ugledniku stizalo naređenje iz osmanske prijestolnice da na određenoj lokaciji osnuje naselje, a nekad se određeno mjesto razvijalo na inicijativu derviša koji su u njemu gradili tekiju (Handžić 1983: 115). Osmanska država osnivala je džamije koje su nerijetko služile i kao prve prosvjetne ustanove. Vremenom su se uz džamije gradili i *mektebi*, objekti koji su bili posebno namijenjeni za obrazovne svrhe. U prve obrazovne institucije u Bosni spadaju i *tekije*, ustanove koje služe za sufijski obred zikra i duhovni odgoj sufija, a u kojima su nerijetko bili zaposleni *mualimi* (učitelji u mektebima). Prema popisu iz 1541. u tekiji Isa-bega Ishakovića u Sarajevu bila je predviđena dužnost mualima sa dnevnom plaćom u iznosu od 5 akči. Muslihudin Čekrekčija je u tekiji Ajas-bega u Visokom formirao mekteb i osigurao mjesto učitelja sa plaćom od 5 akči (Kasumović 1999: 56). Država je inicirala osnivanje vakufa koji su podmirivali osnovne potrebe stanovništva. Ona se kasnije više koncentrirala na održavanje vlasti, na odbranu granica i nova osvajanja. Brigu o različitim potrebama naroda prepustila je vakifima (Kasumović 1999: 55; Mehmedović 2017: 24).

Dozvola za zavještanje pokretne imovine, poput novca, također je uveliko olakšala osnivanje prosvjetnih i humanitarnih objekata u Bosni. Naime, Bosanski ejalet nije se od kraja XVII stoljeća teritorijalno širio, te je bilo teško pronaći zemlju čiji bi zakup bio dovoljan za finansiranje sve većeg broja obrazovnih i socijalnih institucija u bosanskim gradovima koji su bilježili svoj urbani razvoj tokom XVI i XVII stoljeća. Upravo novčani vakufi doprinijeli su održavanju mnogih vakufskih ustanova u Bosni, ali i izgradnji i finansiranju novih institucija (Buzov 2011: 322).

Šesnaesto stoljeće obilježeno je kao period velikih vakufa. Navedeni vakufi imali su cijelu infrastrukturu privrednih objekata iz kojih su finansirani; nerijetko su sadržavali zavještani novac i predviđali su veliki broj svojih službenika i korisnika. Kao primjer velikog vakufa može poslužiti zadužbina Gazi Husrev-bega. Ne postoje sačuvani podaci o srednjim i malim vakufima u XVI stoljeću. Međutim, nazivi brojnih bosanskih mahala, koje su dobivale imena prema osnivačima mesdžida i džamija, pokazuju da su u vakufima učestvovali svi slojevi stanovništva još od ranog perioda bosanske historije pod Osmanlijama. U tom smislu su posebno brojni pripadnici staleža *uleme* (muslimanska inteligencija) i zanatlija. Mahala mesdžida Havadže (hodža) Kemala, mahala Mevlana Bali-efendije, mahala Katiba Kasima, mahala džamije Šejha Feruha, mahala mesdžida hadži Alije kazandžije, mahala mesdžida Muslihudina čekrekčije, mahala mesdžida sarača Ismaila, mahala mesdžida kečedži Jusufa, mahala mesdžida sagrakči Mahmuda, mahala sarača Alije, mahala mesdžida dulger Ibrahima, mahala čohadži hadži Sulejmana, mahala hadži Abdije arakijadžije, mahala Divan katiba, mahala šejha Magribije, mahala Dudi-bule i dr. samo su neke od mahala u Sarajevu koje su nastale

do početka XVII stoljeća. Uz imena brojnih mahala navodi se samo ime vakifa, dok je njihovo zanimanje izostavljeno. Međutim, sa sigurnošću se može zaključiti da oni nisu obavljali značajnu funkciju u osmanskoj administraciji ili vojsci u Bosni, jer su titule redovno navođene uz imena (*Opširni popis Bosanskog sandžaka iz 1604.* sv. I 2000: 5–6).

Na osnovu sačuvanih zadužbinskih povelja može se zaključiti da je XVII stoljeće u Bosanskom ejaletu obilježeno srednjim vakufima, te da je zastupljen značajan broj dobrotvora iz reda domaćeg stanovništva. To je doba postojanja dobre vjerske, obrazovne i socijalne infrastrukture i nije bilo potrebe za velikim zadužbinama, niti za intervencijama osmanske vlasti. U XVII stoljeću nastao je značajan broj srednjih vakufa u Mostaru. Riječ je o Hercegovcima koji su obavljali značajne funkcije u osmanskoj prijestolnici ili u Bosanskom ejaletu, a željeli su se odužiti zavičaju. Među osnivačima mostarskih vakufskih ustanova snažno je prisutan stalež *uleme* čiji istaknuti predstavnici su: Koski Mehmed-efendija, Roznamedži Ibrahim-efendija, Ali Havadže, Bajezid Havadže, Hafiz Havadže, Čose Jahja Havadže, Husein Havadže, Memi Havadže, Memi Kethoda, Šejh-efendija, Šejh Ismail-efendija Opijač (Hasandević 2000: 88).

Kada je u pitanju Bosanski ejalet u XVIII stoljeću, treba istaći da situacija u pogledu institucija vakufa nije bila zadovoljavajuća zbog pogubnih posljedica napada Eugena Savojskog 1697. i spaljivanja brojnih vakufskih ustanova, privrednih objekata, dućana, karavan-saraja, hamama, od čijih su prihoda navedene ustanove izdržavane. Nakon što su bosanski gradovi, kroz koje je Savojski prošao u napadu 1697. godine, spaljeni gotovo u cijelosti, u Bosni djeluju veliki graditelji poput Elči Ibrahim-paše,

Mehmed-paše Kukavice, Kamil Ahmed-paše, Muhsinzade Mehmed-paše, koji su obavljali dužnost osmanskih namjesnika u Bosanskom ejaletu. Za vakufske objekte koje su u Bosanskom sandžaku podigle bosanske valije karakteristično je da su se neki uposlenici njihovih vakufa finansirali iz državnih prihoda, poput džizije bosanskih nemuslimana, prihoda od carine i sl. Ti državni prihodi ustupani su visokim osmanskim dužnosnicima, a onda su putem osnivanja vakufa dodjeljivani krajnjim korisnicima. Na taj način stizao je pozitivan odgovor na molbu sultanu iz 1706. za finansiranje prosvjetnih radnika koji su ostali bez plaće nakon što su uništeni vakufi ustanova u kojima su radili (Mataradžija 2025: 130). Stanovnici Bosanskog sandžaka ne samo da su tražili pomoć osmanskih vlasti za razrušene vjerske i prosvjetne objekte nego su i sami učestvovali u njihovoj popravci putem osnivanja sekundarnih vakufa. Iz sačuvanih vakufnama saznaje se da su tokom XVIII stoljeća u Bosanskom sandžaku ponovo građene ili obnavljane vakufske institucije. Na postojećem vakufskom zemljištu građeni su novi vakufi na mjestima uništenih objekata. Iz vakufname Sabašizade hadži Mehmeda, sina Ahmedovog, iz 1753. godine saznaje se da je vakif zavještao dvije parcele, pet podruma i dvanaest dućana od koji su neki sagrađeni na vakufima Kemal-bega, Husrev-bega i Rustem-paše (*Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 2: 840). Veliki broj vakufa u potpunosti je uništen i nikad nisu obnovljene ustanove koje su njihovim sredstvima finansirane. Neki vakufi uspjeli su opstati i obnoviti svoje institucije iz vlastitih sredstava, ali su bili prinuđeni isplaćivati plaće svojim uposlenicima u umanjenom iznosu. Značajan je broj ustanova koje su toliko osiromašile da nisu uopće mogle isplaćivati primanja svojim uposlenicima, jer je očito postojalo pravilo da institucije vakufa imaju prioritet u odnosu na isplatu plaća uposlenicima navedenih ustanova. Izvori pokazuju naglo umanjenje

vakufskog kapitala tokom cijelog XVIII stoljeća (Husić 2009: 48). Treba istaći i da su neki vakufi u Bosni propali, jer od početka nisu predviđali dovoljno sredstava za finansiranje svojih ustanova ili su, pak, bili izloženi korupciji mutevelija ili drugih uposlenika vakufa.

Često se u vakufnamama iz XVIII stoljeća sreće izraz *müceddeden binā eyle-diğim* (*ponovo sam sagrađio*). Veliki je broj vakufnama koje govore o obnovljenim vakufskim ustanovama sredstvima novih vakifa. Osnivači novih zadužbina najčešće su bili lokalni uglednici. Njihovim vakufima kasnije su pridruživani i sekundarni vakufi, s ciljem povećanja plaće za učitelje koji su imali mala primanja, osiguranja udžbeničke literature, kupovine odjeće i obuće za siromašnu djecu, polaznike mekteba ili medresa, te ispunjavanja nekih drugih potreba. Ti vakufi su omogućavali rad i ponovno uspostavljanje vjerskog i obrazovnog života u Bosni.

Kada je u pitanju XIX stoljeće, većinu vakufa čine mali vakufi. Među njima se izdvaja tek vakuf Fadil-paše Šerifovića, koji bi se mogao svrstati u velike vakufe (Mehmedović 2017: 68). Sačuvane vakufname iz kasnog perioda osmanske vlasti u Bosni svjedoče o brizi običnih ljudi za održavanje vjersko-prosvjetnih ustanova u mjestima u kojima su živjeli (*Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 3: 981–1278).

VAKUFNAME IZ BOSNE

U Gazi Husrev-begovoj biblioteci čuvaju se 1102 vakufname, kao i dokumenti koji su u uskoj vezi sa vakufima (Fajić 1978: 245–302). Radi se o vakufnamama koje su registrirane u periodu od sredine XV do sredine XX stoljeća. Analiza vremena legalizacije navedenih vakufnama pokazala je da se na XV stoljeće odnose tri vakufname, XVI i XVII stoljeću pripada po 26 vakufnama, 87

sačuvanih zadužbinskih povelja potiče iz XVIII stoljeća, dok se njih 960 odnosi na period XIX i prve polovine XX stoljeća. Navedeni brojevi pokazuju da je riječ o malom broju sačuvanih vakufnama u odnosu na broj vakufskih ustanova koje su utemeljene u Bosni, a za koje postoje drugi historijski izvori ili koje djeluju i danas.⁶

Uz ograničenje malog broja dokumenata u odnosu na broj utemeljenih zadužbina, ipak se može ustanoviti da su se u kasnijem periodu češće osnivali mali vakufi koji su raspolagali skromnim sredstvima, te sekundarni vakufi koji su pridruživani ranije osnovanim zadužbinama. Postavlja se pitanje kako su osnivači sekundarnih vakufa birali kojem će osnovnom vakufu pomoći? Ponekad je u pitanju bio sekundarni vakuf za njihove najbliže srodnike: djeca za vakuf roditelja, supruga za muža i sl. (Filan 2007: 104). Ponekad su sami vakifi osnivali dodatne vakufe za zadužbine koje su ranije utemeljili. Takvi su vakufi Subašizade hadži Mehmeda, sina Ahmedovog i Fatime Kanite, kćeri Hajrizade Mehmed-efendije o kojima se govori u nastavku rada. Razložno je pretpostaviti da su nerijetko osnivači sekundarnih vakufa lično poznavali uposlenike vakufa čije su finansijsko stanje željeli unaprijediti.

Ako se analiziraju vlasnici sačuvanih vakufnama iz Bosne i Hercegovine prema rodnoj pripadnosti, uočava se da se 239 dokumenata ove vrste odnosi na žene, što čini 21,7% od ukupno sačuvanih isprava o vakufu. Treba istaći da smo u obzir uzele samo one vakufname koje imaju jasno utvrđeno ime vakife, te da u vakufe žena nismo uvrštavale

zajedničke vakufe, kao npr. vakuf za zborničku medresu ili ženski mekteb u Trebinju, iako su žene učestvovala i u zajedničkim vakufima. U nekim bosanskim gradovima vakufname pokazuju i veći procent učešća žena kao vlasnica dobrotvornih zadužbina. Od 364 sačuvane vakufname za Sarajevo, njih 132 pripadaju ženama, što čini visoki procent od 36% (Avdić-Hajrović 2013: 151).

Za razliku od žene u Evropi, koja se tek u devetnaestom stoljeću počinje boriti za svoj pravni tretman, sa stanovišta islamskog pravnog sistema žena je bila pravni subjekt (Čar-Drnda 2007: 127). Shodno tome, žena je mogla posjedovati vlastitu imovinu i njome raspolagati po svojoj volji, a svojim finansijama nije bila obavezna učestvovati u porodičnom budžetu, niti se brinuti za materijalnu situiranost porodice. Čak i onda kada je raspolagala velikim materijalnim sredstvima, muž je bio obavezan da se brine za ekonomsku stabilnost i kompletno materijalno osiguranje supruge i cijele porodice. Svoje obrazovanje, koje je sa stanovišta islama bilo obavezno za sve pojedince zajednice, stjecala je u mektebima, a proširivala ga na ženskim skupovima, u džamijama i obrazovnim institucijama (Čar-Drnda 2007: 127). Vlasnice bosanskih zadužbina pripadale su različitim društvenim slojevima. Bile su supruge upravnih službenika, pripadnika inteligencije, zanatlija. U protokolu sarajevskog suda zabilježena je i vakufnama dvije kršćanke. Godine 1783. Anđelija, kći Ivana Neškovića iz Sutjeske, i njena sestra izjavile su pred sarajevskim kadijom da svoj dio kuće koji su naslijedile od oca poklanjaju kako bi se u njoj kršćanska djeca podučavala *Bibliji* i kako bi služila za stanovanje siromašnih kršćana (*Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 2: 934).

Bosanske vakufname najčešće su povezane sa održavanjem vjerskog i ob-

⁶ Godine 2016. u izdanju Vakufske direkcije u Ankari većina navedenih vakufnama je transliterirana, te je postala dostupna širem krugu istraživača. Vidjeti: *Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 1–5, 2016. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü.

razovnog života u mjestima iz kojih vakifi potiču, poput osnivanja ili renoviranja džamija, mekteba ili medresa, isplate plaća službenicima vakufa, organizacije predavanja i obilježavanja vjerskih praznika. Veliki dio vakufnama ima humanitarni i socijalni karakter i odnosi se na pomaganje siromašnima, održavanje puteva, vodovoda i drugih objekata široke društvene namjene. Iz vakufnama koje su legalizirane u Bosni uočava se da su vakifi izdvajali sredstva u različite, ponekad i neobične namjene: za obavljanje hadža siromašnim, a pobožnim muslimanima, nabavku nojevih jaja za mihrabe džamija, tepiha od šimširova drveta, održavanje javnih toaleta, nabavku kazana koji će se ustupati za održavanje svadbi, kupovanje ruha siromašnim djevojkama, podmirenje poreza siromašnim džematlijama, za sredstva službeniku koji će tokom cijelog ramazana iz Neretve pred Roznamedžijinu džamiju donositi vodu za iftar, za voće i slatkiše koji će se dijeliti djeci četvrtkom, za trešnje i janjeće pečenje s kojim će se počastiti mektepska djeca na izletu, za koričenje Mushafa siromašnoj djeci. Gazi Husrev-beg je u Dobor-gradu kod Modriče 1537. uvakufio 150 košnica pčela. Šejh Muslihuddin Čekrekčija u svojoj vakufnami iz 1526. izdvaja i vakufi hiljadu dirhema za onoga ko bude čistio nužnik u blizini tekije Turna-dede. Konjički vakif Mehmed-čauš određuje sredstva u svojoj vakufnami iz 1662. godine da se nađe učena žena koja će ići od kuće do kuće i poučavati one djevojčice koje iz opravdanih razloga ne mogu ići u školu. Utemeljitelj Varcar Vakufa hadži Mustafa Kizlaraga određuje da se svake godine djeci koja uče u njegovoj školi kupi po jedna dolama i po jedne čakšire od bijele čoh, po jedna kapa i pojas i da im se podijeli i obuče prilikom, za muslimane, odabrane noći Lejle-i Kadra. Postojali su vakufi za otkup muslimana koji su pali u ropstvo, za obezbjeđivanje hrane gladnim pticama i psima tokom

zime i mnogi drugi, najrazličitije namjene (Mehmedović 2017: 84).

Dobrotvori i dobrotvorke nastojali su da za svoj vakuf postignu što veću Božiju nagradu birajući, primjerice, odabrane dane ili mjesece u islamskom kalendaru za izvršenje odredbi iz vakufa, određujući kao korisnike svog vakufa osobe koje su nerijetko zaboravljene od društva. Ponekad se čini da što su vakufi bili manji, to su ideje vakifa bile raznovrsnije. Vakifi su novčano pomagali uposlenike džamija, mekteba i medresa, zavještavajući novac da se daje na pozajmicu uz prirast, najčešće od 10%, određujući zauzvrat da korisnici njihovih vakufa uče molitve za njihove duše.

U nastavku rada kao ilustrativni primjeri o instituciji vakufa poslužiti će tri sarajevska vakufa iz XIX stoljeća. Razlog zbog kojeg smo odabrale da predstavimo i analiziramo vakufe Subašizade hadži Mehmeda sina Ahmedovog, Slobodazade Saliha sina Abdulahovog i Fatime Kanite, kćeri Hajrizade Mehmed--efendije jeste inventivnost njihove namjene. Važna nam je, također, bila i činjenica da ovi vakufi nisu do sada predstavljani naučnoj i stručnoj javnosti. Prijevod dijelova njihovih zadužbinskih povelja, koji je citiran u radu, sačinjen je uvidom u navedene vakufname koje se čuvaju u Gazi Husrev-begovoj biblioteci, kao i njihovu transliteriranu verziju koja je objavljena u djelu *Bosna-Hersek Vakfiyeleri*.

Vakuf Subašizade hadži Mehmeda, sina Ahmedovog

Subašizade hadži Mehmed, sin Ahmedov, bio je stanovnik Kućuk Katibove mahale u Sarajevu. On se dva puta ostvario kao vakif. Svojom prvom vakufnamom iz 1753. godine utemeljio je mekteb uz mesdžid u Timur-hanovoj

mahali. Objekat je osnovan na mjestu nekadašnjeg mekteba koji je porušen u napadu Eugena Savojskog (Kasumović 1999: 93). To je bio značajan vakuf za koji je zavještano veliki broj nekretnina, među kojima treba istaći jedanaest dućana na Bašćaršiji, sedam skladišta za trgovačku robu, te više parcela. Vakif je pored plaće u iznosu od 15 groša godišnje za hafiza Ali-efendiju, kojeg je odredio za mualima u svom mektebu, osigurao plaće u istom iznosu za mualima u mektebu kod Careve džamije i mualima mekteba u mahali Sarača Alije. Odredio je da se svakog mjeseca ramazana kupuje hljeb siromašnoj djeci i prema mišljenju mutevelije dijeli onima koji su u stanju potrebe (*Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 2: 840). Iz navedenih zavještanih nekretnina možemo pretpostaviti da je Subašizade hadži Mehmed, sin Ahmedov, bio imućni sarajevski trgovac. Ne samo da je osnovao vlastiti mekteb nego je i pomogao rad još dva sarajevska mekteba. Ovaj vakuf imao je za svrhu pomoć obrazovnim ustanovama, ali i humanitarnu svrhu u vidu pomoći za ranjivu kategoriju društva, siromašnu djecu.

Drugi vakuf Subašizade hadži Mehmeda, sina Ahmedovog, utemeljen je 1822. i osnovan je prema vakifovoj oporuci. Riječ je o jednoj trećini njegovog imetka koja je obuhvatala tri dućana, dva skladišta za robu, dvije sobe. Navedene nekretnine nalazile su se na vakufu Gazi Husrev-bega i vakufu hadži Hajdara. U spomenutom dokumentu ističe se podatak da je Subašizade hadži Mehmed, sin Ahmedov, umro 1821. godine (*Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 3: 1041).

Navedeni vakif oporučno je zavještao sljedeće:

„Neka se svake godine spomenute nekretnine zainteresovanim osobama izdaju pod kiriju po uobičajenoj zakupnini. Neka se od zarađene kirije prvo plati zakupnina za spomenuta dva

vakufa, potom neka se učenicima koji pohađaju nastavu u časnom mektebu u Timur-hanovoj mahali, siromasima i stanovnicima navedene mahale svake godine u mjesecu ramazanu, osim petkom, kupi po sto hljebova koje će im učitelj mekteba podijeliti. Neka se svake godine u zimu kupi 20 tovara drva za spomenutu školu i neka se to preda učitelju djece. Neka se od preostale spomenute zakupnine mutevelijama svake godine isplati po 25 groša kao naknada za upravljanje vakufom, nakon toga neka se višak utroši preko upravitelja vakufa za popravku i obnovu spomenutog mekteba, s njom povezane časne džamije, mekteba koji se nalazi u mahali Sarača Alije i objekata, koji su ranije, u skladu sa važećom vakufnamom, zavještani i trajno zadržani kao vakuf“ (GHB, Sidžil 61, 43–44; *Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 3: 1041).

Iako je Subašizade hadži Mehmed uvakufio značajan imetak, želio je racionalno rasporediti vakuf i ostvariti trajnost zavještanih dobara. Vakif je odabrao pomoći učenike u svom mektebu, osiguravši im najjednostavniju hranu, hljeb, kao i ogrjev. Odabrao je mjesec ramazan za podjelu hljeba izuzevši petak jer je to bio neradni dan. Pored učenika, predmet ovog vakufa bili su siromasi i stanovnici Timur-hanove mahale u kojoj se njegov vakuf nalazio. Budući da je ramazan za muslimane sveti mjesec i da se dobra djela u njemu vrednuju višestruko, mnogi vakifi odlučivali su da se njihov vakuf realizira upravo u navedenom mjesecu.

Vakuf Slobodazade Saliha, sina hadži Abdulahovog

Ovaj vakuf osnovan je 10. februara 1856. godine (3. džemazije-l-ahir 1272) u Sarajevu. U Gazi Husrev-begovoj biblioteci zabilježen je još jedan vakuf Slobodazade hadži Saliha i Hašeme koji

potiče iz 1882. godine (Fajić 1978: 289). O samom vakifu nemamo dovoljno podataka izuzev onoga što pronalazimo u dokumentima o zavještenju. Bio je stanovnik mahale hadži Idrisa u Sarajevu. Uočava se da je između svog prvog i drugog vakufa obavio hadž, na osnovu čega možemo zaključiti da je pripadao staležu imućnijih stanovnika Sarajeva. Slobodazade Salih, sin hadži Abdulahov, svojim prvim vakufom zavještao je četiri skladišta za trgovačku robu i jedan dućan u čaršiji Halača, jedno skladište i jedan dućan u Abadžijskoj čaršiji i 11.000 groša u gotovini.⁷ Na osnovu nekretnina koje je uvakufio, razložno je pretpostaviti da je vakif bio zanatlija koji se bavio izradom vunene odjeće ili trgovinom. Naravno, postoji mogućnost i da je naslijedio navedene nekretnine. Vakif je na sljedeći način izrazio namjenu zavještenih dobara:

„Neka se svake godine spomenuta skladišta i dućani posredstvom mutevelije iznajmljuju drugima i neka se spomenuti iznos od jedanaest hiljada groša umnožava na dozvoljeni način. Neka se godišnje od spomenutih zakupnina i prihoda izdvoji tri stotine groša za upravljanje vakufom i po stotinu i pedeset groša za nadzor nad vakufom i prikupljanje prihoda. Da se dostojnom učenjaku dodijeli godišnja plata od dvije stotine groša da drži predavanja braći muslimanima jednom sedmično u časnoj hadži Durakovoj džamiji na Baščaršiji u spomenutom gradu. Ko god bude zadužen za čišćenje spomenute džamije neka godišnje raspolaže platom od pedeset groša. Isti iznos plaće neka se dodijeli i osobi koja održava čistoću u časnoj Tabackoj džamiji. Neka se godišnje isplati dvije

stotine groša učenjaku koji jednom sedmično drži predavanje ženskom džematu u časnoj džamiji hadži Idrisa u spomenutom gradu. Da se svake godine preko mutevelije kupe dvije posude masti od osam mjera za rasvjetu sa desne i lijeve strane mihraba⁸ spomenute časne džamije hadži Idrisa. Neka se svake godine u mjesecu ramazanu preko mutevelije kupi po jedna mjera maslinovog ulja i neka se pali po jedna svjetiljka na kapiji spomenute džamije. Ko god bude mujezin u spomenutoj džamiji – neka pali spomenute posude sa uljem i svjetiljke i neka za taj posao godišnje raspolaže sa dvadeset groša. Uz znanje mutevelije, neka jedan hafiz⁹ Kur'ana, iz reda ovlaštenih lica, svakog dana prouči po jedan džuz¹⁰ od početka časnog Kur'ana i neka na taj način svakog mjeseca prouči cijeli Kur'an. Stečena dobra djela od učenja Kur'ana neka se poklone prvo prosvijetljenoj duši časnog Poslanika i Vjerovjesnika, Muhameda, a potom duši spomenutog vakifa, njegovim roditeljima, precima, rodbini i svim vjernicima; neka hafiz godišnje raspolaže platom od tri stotine šezdeset groša. Svake godine neka se posredstvom mutevelije kupe četiri ovna i neka se zakolju na Kurban Bajram, meso i koža kurbana neka se daruje siromašnima, a dobra djela neka se poklone isključivo dušama spomenutog vakifa Salih-age, njegovog oca hadži Abdulah-age i njegove braće hadži Alije i Mustafa-age. Neka se svake godine u mjesecu ramazanu siromasima podijeli stotinu groša, a dobra djela neka se poklone dušama spomenutog Salih-age, hadži Abdulah-age, hadži Alije i Mustafa-age. Nakon što se navedeni iznos utroši, ukoliko nešto preostane, neka se izdvoji za obnovu i održavanje

⁷ U osmanskim čaršijama dućani istog zanata bili su grupisani jedan do drugog. Po imenima zanata ulice su dobivale nazive. Halači su bili vunovlačari, a abadžije su bile zanatlije koje izrađuju ogrtače od vune.

⁸ Mihrab je ovalno udubljenje u zidu džamije od strane Kabe, gdje imam predvodi molitvu.

⁹ Hafiz je osoba koja zna *Kur'an* napamet.

¹⁰ Džuz je trideseti dio *Kur'ana* i iznosi 20 stranica kur'anskog teksta.

spomenutih pet skladišta i dva dućana, kaldrme kod česme u mahali hadži Idrisa, turbetâ Šemsi Dede i Ajni Dede u mahali Hadim Ali-paše, te drveća koje okružuje muslimansko groblje poznato pod nazivom Čekrečinica, koje se nalazi u mahali spomenutog hadži Idrisa. Ako od navedenih troškova preostane višak novca, neka se posuđuje na prethodno spomenuti način“ (GHB, Sidžil vakufnama-1-379–380; *Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 3: 1134–1135).

Slobodazade Salih, sin hadži Abdulahov, svojom zadužbinom želio je unaprijediti znanje kako svojih sugrađana, tako i sugrađanki. On je, također, želio finansijski podržati osobe koje su zadužene za održavanje čistoće u dvije sarajevske džamije. Izuzev velikih vakufa koji predviđaju plaće za sve službenike u džamijama, ovo je jedini vakuf koji se čuva u Bosni i Hercegovini u kome vakif posebno izdvaja čistače džamija. Pretpostavljamo da je vakifu bio poznat kur'anski ajet: „Allahove džamije održavaju oni koji u Allaha i u onaj svijet vjeruju i koji molitvu obavljaju i zekat daju i koji se nikog osim Allaha ne boje; oni su, nadati se je, na Pravome putu“ (*Kur'an* 9: 18). Razložno je pretpostaviti da se vakif nadao molitvi navedenih službenika džamija, koji su u kur'anskom tekstu opisani kao istinski vjernici.

Vakif je, također, želio hranom i milostinjom obradovati siromahe na dan Kurban-bajrama, koji, uz Ramazanski bajram, predstavlja najveći praznik za muslimane. Veoma je inventivna odluka vakifa da održava i stabla koja su okruživala mezarje, kako bi time doprinio ljepšem izgledu svoje mahale. Riječ je o današnjem velikom parku u Sarajevu prekoputa zgrade Predsjedništva. Sve navedene odredbe ovog vakufa navode nas na zaključak da je vakif bio veoma dobro upoznat sa izvorima na kojima se temelje zadužbine u islamskoj civilizaciji.

Vakuf Fatime Kanite, kćeri Hajrizade Mehmeda

Fatima Kanita, hanuma, kći poznatog kadije i muderisa Hajrizade Mehmeda Seid-efendije, bila je stanovnica Čekreki Muslihudinove mahale u Sarajevu. Ona je bila supruga Mustafa-paše Babića, jednog od najistaknutijih osmanskih službenika u Bosni u prvoj polovini XIX stoljeća, koji se i sam istakao kao vakif (Lavić 2013: 61). Sava Kosanović, suvremenik Fatime Kanite, ovu istaknutu dobrotvorku opisao je kao pravu gospođu po srcu i djelima, koja darežljivom svojom rukom gleda i potpomogne sirotu (Omanović-Veladžić 2017: 339).

Sačuvane su tri vakufname Fatime Kanite, iako se, sudeći po drugim izvorima, navedena dobrotvorka u pet navrata ubilježila u osnivače vakufa. Ona je prvi put 22. oktobra 1849. godine (5. zi-l hidždže 1265) uvakufila jednu vodenicu sa četiri okna na rijeci Zujevini u naselju Osijek kod Sarajeva i odredila da se prihodi od zakupnine vodenice troše na njen popravak. Sredstva koja preostanu trebalo je preko mutevelije uručiti muderisu Simzadeove medrese Mehmed Tahir-efendiji i petorici učenika spomenute medrese za učenje *Kur'ana*. Vakifa je odredila i dužnost vaiza (propovjednika) koji je jednom sedmično trebalo da drži predavanja muškarcima i ženama u Vekil-harč džamiji u Sarajevu. Od navedenih prihoda, također je trebalo održavati česmu, poznatu kao Mejdanuša, kao i njen vodovod u sarajevskoj mahali Sagra-hadži Alije, te popraviti kaldrmu oko navedene česme (*Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 3: 1098).

Ista vakifa je 1857. obnovila Timur-hanovu džamiju u Berkuši. Za održavanje džamije ona je uvakufila jednu manju kuću i berberski dućan u Bravadžiluku (Kemura 1913: 46). Iste godine obnovila je džamiju Hitrog Sulejmana na Pajama,

sagrađenu 1578. godine. Ova džamija obrušena je od udara groma 1796, a navedena vakifa ju je iz temelja obnovila i sagradila munaru (Kemura 1913: 46). Ona je, također, iz temelja obnovila i džamiju Hodže Sinana Volodera u Golodarici i uz nju podigla mekteb (Kemura 1913: 46). Za navedene vakufe nisu sačuvane vakufname.

Druga sačuvana vakufnama Fatime Kanite potiče iz 2. marta 1874. godine (13. muharrem 1291). Ovom vakufnamom vodenici, koja je ranije zavještana, dodate su brojne druge nekretnine poput dvije kuće u Čekrekči Muslihudinovoj mahali i sedam dućana (tri piljare, dva kovačka dućana, jedan staklorezački, jedna berbernica) (*Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 3: 1251). Riječ je o značajnim sredstvima koje je vakifa rasporedila na sljedeći način: za isplatu plaća imamu i mujezinu u džamiji u Timur-hanovoj mahali koju je obnovila ranije; za plaću imama i mujezina i rasvjetu u džamiji Čekrekči Muslihudina, za plaću imamu i mujezinu i za rasvjetu u džamiji Hitri Sulejmana, za odražavanje predavanja za žene u Vekil harč džamiji i to u tri sveta mjeseca, za muderisa i učenike Simzade medrese koji su morali učiti hatmu za članove njene porodice koji su preminuli (*Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 3: 1252).

Treća vakufnama Fatime Kanite, koja je u stvari njena oporuka, potiče iz 5. februara 1889. godine (4. džemazije-l-ahir 1306). Ova vakufnama do sada nije prevedena niti predstavljena u naučnoj javnosti. U vrijeme kada je legalizirana, Fatima Kanita nije bila među živima. Ovaj vakuf sadržavao je vodenicu sa četiri okna na Zujevini, koja je bila njen prvi vakuf. Njemu je pridružena i jedna bašta sa voćkama, koja se nalazila uz spomenutu vodenicu. Fatima Kanita oporukom je zavještala još i četiri dućana. Prihode od zavještanih nekretnina vakifa je namijenila u sljedeće svrhe:

„Neka se spomenute nekretnine posredstvom mutevelije daju u zakup, te neka se od pet hiljada sedam stotina groša, što je zbir njihove godišnje zakupnine prema trenutnoj tržišnoj vrijednosti, svake godine na Kurban-bajram preko mutevelije kupi jedan ovan za sto pedeset groša, zakolje, a meso i koža neka se udijeli siromašnima. Dobra djela za taj čin neka se poklone časnoj duši našeg Poslanika, prvaka ljudskog roda, Muhameda, Odabranika, neka je Allahov mir i blagoslov na njega. Također, neka se svake godine na Kurban-bajram kupi i zakolje pet kurbana u vrijednosti od pet stotina groša, neka se podijele, a dobro djelo za to neka se pokloni dušama spomenute preminule vakife, njenog oca Mehmeda Seid-efendije, majke Hatidža-hanume, brata Akif-efendije i preminulog sina Ibrahima Edhem-bega. Također, neka se od spomenutog prihoda svakog mjeseca izdvoji šezdeset groša i neka se daju kao poklon učačima koji će svakog mjeseca uoči petka u medresi Simzade u Sarajevu učiti hatme i nagradu za taj čin pokloniti preminuloj vakifi Kaniti-hanumi. Također, neka se u spomenutoj medresi svake godine prouči odvojeno jedna hatma časnog *Kur'ana* i sevap neka se pokloni duši našeg Poslanika Muhameda Mustafe, koji je razlog stvaranja svijeta, neka je Allahov mir i blagoslov na njega. Jedna hatma neka se uči za dušu preminule vakife Fatime Kanite, a četiri puta neka se prouči *Kur'an* za duše oca preminule vakife, Mehmeda Seid-efendije, njene majke Hatidža-hanume, brata Akif-efendije i sina Ibrahima Edhem-efendije.¹¹ Neka se učačima godišnje daruje sedam stotina i dvadest groša. Također, neka se iz spomenutih prihoda svake godine izdvoji četiri stotine groša i neka se preko mutevelije daje kao plata imamu – ko god on bio – u

¹¹ U tekstu iznad spomenuti sin Ibrahim Edhem se navodi sa titulom bega.

časnoj džamiji u Timur-hanovoj mahali, koja je u Sarajevu poznata kao Berkuša. Neka se svake godine iz navedenog prihoda izdvaja stotinu groša i neka se preko mutevelije daje kao godišnja plata mujezinu – ko god on bio – spomenute časne džamije. Neka se iz navedenog prihoda svake godine izdvoji četrdeset groša i preko mutevelije kupi maslinovo ulje i svijeeće, te neka se pale u spomenutoj džamiji. Neka se iz spomenutog prihoda svake godine izdvoji stotinu groša i neka se za taj iznos kupi, koliko bude moglo, pari čarapa. Kada nastupi zima, neka čarape mutevelija podijeli siromašnoj djeci koja pohađaju mekteb u mahali Gazi Mehmed-bega u Sarajevu. I neka iz spomenutog prihoda muteveliji godišnje pripadne sedam stotina pedeset groša za upravljanje vakufom, a preostali višak zakupnine neka se utroši na popravku, obnovu i izgradnju spomenutih vakufskih nekretnina“ (Sidžil vakufnama-1-232; *Bosna-Hersek Vakfiyeleri* 3: 1323).

Prema tri vakufname koje su nam na raspolaganju zaključujemo da Fatima Kanita nije lično odlazila u sud da utemelji svoje vakufe, nego je slala svoje opunomoćenike. Kada uporedimo vakuf Fatime Kanite u periodu od 1849. do 1889. uočavamo da je navedena sarajevska dobrotvorka u nekoliko navrata nastojala osigurati sredstva za muderisa i učenike Simzadeove medrese u Sarajevu, kao i za službenike džamije u Timur-hanovoj mahali koju je obnovila 1857. godine. Naime, medresa koja je osnovana 1775. oporukom hadži Abdulkerim-efendije Đumišića (u. 1764) nije imala vakufom ustanovljenu plaću muderisa (Mataradžija 2025: 160). U sudskim protokolima sarajevskih kadija zabilježeni su dodatni vakufi hadži Abdulkadir-efendije Muzaferije i Fatime Kanite za ovu medresu (Kemura 1913: 96). Vakifa je zasigurno bila upoznata sa nezavidnom finansijskom situacijom muderisa i učenika Simzadeove

medrese zbog čega je odlučila da ih pomaže u svim svojim vakufima. Ona je svojim posljednjim vakufom nastojala osigurati plaće službenika džamije u Timur-hanovoj mahali koju je sama obnovila.

Jedan od razloga koji nas je naveo da se bavimo vakufima Fatime Kanite jeste njena odluka da se siromašnoj djeci iz mekteba u mahali Gazi Isa-bega kupuju zimske čarape. Razložno je pretpostaviti da je vakifa poznavala neke siromašne porodice čija su djeca pohađala navedenu školu ili je, pak, dobila informacije iz prve ruke od uposlenika navedenog mekteba. Ako analiziramo odredbe i način utroška sredstava u svim zadužbinama Fatime Kanite, u kupovinu čarapa trebalo je uložiti najmanje sredstava. Međutim, zadivljujuća je inventivnost dobrotvorke. Odredba da pokloni siromašnoj djeci tople zimske čarape naprosto ukazuje na njenu dobrotu, kao i želju da racionalnim raspolaganjem vakufskih sredstava njene zadužbine traju što duže nakon njene smrti.

ZAKLJUČAK

Institucija vakufa je u dugom periodu od VII do XX stoljeća imala veoma veliki značaj za islamsku civilizaciju. Na temelju vakufa počivao je vjerski, obrazovni, privredni, socijalni i kulturni život u osmanskoj Bosni. Iako je država poticala razvoj gradova kroz osnivanje velikih vakufa u njima, dalji razvoj bio je prepušten stanovništvu dotičnih mjesta. Bosna je tokom osmanske vladavine prošla kroz niz burnih razdoblja. Najteže vrijeme za vakufe bilo je XVIII stoljeće, kada su vakufski objekti srušeni u pohodu Eugena Savojskog. Iako je tada osmanska država, preko svojih namjesnika, učestvovala u obnovi vakufskih ustanova, najveći teret je pao u ruke domaćeg stanovništva. Obnovitelji vakufskih objekata najče-

šće su bili poznati trgovci i zanatlije, a u obnovi zadužbina sekundarnim vakufima učestvovalo je i manje imućno stanovništvo. U Gazi Husrev-begovoj biblioteci sačuvane su 1102 vakufname, koje zasigurno predstavljaju tek samo jedan manji dio osnovanih vakufa. Međutim, nazivi brojnih bosanskih mahala, koje su dobijale imena prema osnivačima mešdžida i džamija, pokazuju da su u vakufima učestvovali svi slojevi stanovništva još od ranog perioda bosanske historije pod Osmanlijama, što nam može poslužiti kao svjedočanstvo o podsticanoj društvenoj vrijednosti dobročinstva, ali i integriranosti muslimanske populacije Bosne u islamsku civilizaciju. Ako se analiziraju vlasnici sačuvanih vakufnama iz Bosne i Hercegovine prema rodnoj pripadnosti, uočava se da se 239 dokumenata ove vrste odnosi na žene, što čini 21,7% od ukupno sačuvanih isprava o vakufu. Treba istaći da smo u obzir uzele samo one vakufname koje imaju jasno utvrđeno ime vakife, te da u vakufe žena nismo uvrštavale zajedničke vakufe, kao npr. vakuf za zborničku medresu ili ženski mekteb u Trebinju, iako su žene učestvovala i u zajedničkim vakufima. Vakufname za Sarajevo pokazuju veći procenat učešća žena kao vlasnica dobrotvornih zadužbina.

U ovom radu posebna pažnja posvećena je vakufima Sabašizade hadži Mehmeda, sina Ahmedovog, Slobodazade Salih, sina hadži Abdulahovog i Fatime Kanite, kćeri Hajrizade Mehmed-efendije. Riječ je o vakufima koji do sada nisu bili predstavljani u naučnoj i stručnoj javnosti. Pored te činjenice, u navedene tri vakufname posebno je inventivna svrha utroška sredstava koja su zavještana. Subašizade hadži Mehmed je oporukom odredio kupovinu dvadeset tovara drva za mekteb i hljeba za siromašne učenike. Slobodazade Salih je svojom zadužbinom mislio na čistače u dvije sarajevske džamije, na organizaciju predavanja kako za muškarce, ta-

ko i za žene, ali i na održavanje dva turbeta i stabala koja su okruživala mezarje u njegovoj mahali. Fatima Kanita je, između brojnih odredbi u svojim zadužbinama, osigurala sredstva za nabavku toplih zimskih čarapa za djecu koja su pohađala jedan sarajevski mekteb. Iako po zavještanim sredstvima navedeni vakufi nisu veliki, njihovi vakifi su određivanjem načina njihovog utroška nastojali osigurati što duži kontinuitet svojih zadužbina. Oni su navedenim odredbama pokazali i veoma dobro poznavanje *Kur'ana* i Poslanikove tradicije, koji predstavlja-ju same izvore islamske civilizacije.

BIBLIOGRAFIJA

Izvori

Gazi Husrev-begova biblioteka, Fond arhivske građe, Zbirka dokumenata na osmanskome jeziku, Sidžil 61, 42–43.

Gazi Husrev-begova biblioteka, Fond arhivske građe, Zbirka dokumenata na osmanskome jeziku, Sidžil-vakufnama 1, 232, 379–380.

Gazi Husrev-begova biblioteka, Muhamed Enveri Kadić, *Tarih-i Enveri*, sv. V, R-7305.

Literatura

Alibašić, Ahmet i Munir Mujić (ur.). 2017. *Institucije islamske civilizacije: Izabrani članci iz Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Sarajevo: Centar za napredne studije.

Avdić-Hajrović, Selma. 2013. „Darežljive Sarajke i njihovi vakufi od osmanskog perioda do danas“. U: Begović, Nedim (ur.). *Vakufi u Bosni i Hercegovini: zbornik radova*. Sarajevo: Vakufska direkcija Sarajevo, 145–165.

Begović, Mehmed. 1963. *Vakufi u Jugoslaviji*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.

Buzov, Snježana. 2011. „Značaj Bosne za razumijevanje osmanskog pravnog sustava i osmanske pravne prakse“. *Prilozi za orijentalnu filologiju* 60: 311–324.

Čar-Drnda, Hatidža. 2007. „Društveni i pravni položaj žene muslimanske u osmanskoj Bosni“. *Znakovi vremena* 10: 124–153.

Fajić, Zejnil. 1978. „Popis vakufnama iz Bosne i Hercegovine koje se nalaze u Gazi Husrev-begovoj biblioteci“. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* V–VI: 245–302.

Filan, Kerima. 2007. „Women Founders of Pious Endowments in Ottoman Bosnia“. In: Buturović, Amila & Irvin Cemil Schick (eds). *Women in Ottoman Balkan: Gender, Culture and History*. London – New York: I. B. Tauris, 99–126.

Filan, Kerima. 2013. „Žena i institucija vakufa u osmanskoj Bosni“. U: Begović, Nedim (ur.). *Vakufi u Bosni i Hercegovini: zbornik radova*. Sarajevo: Vakufska direkcija Sarajevo, 117–145.

Gazić, Lejla (prir.). 2000. *Opširni popis Bosanskog sandžaka iz 1604*, sv. I. 2000. (obradila Snježana Buzov). Sarajevo: Bošnjački institut: Orijentalni institut u Sarajevu.

Gazić, Lejla (ur.). 1985. *Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek)*. Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu.

Handžić, Adem. 1983. „Vakuf kao nosilac određenih državnih i društvenih funkcija u Osmanskom Carstvu“. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* IX–X: 113–119.

Husić, Aladin. 2009. „Tešanjski vakufi (s posebnim osvrtom na novčane vakufe“.

Anali Gazi Husrev-begove biblioteke XXIX–XXX: 41–64.

Karić, Enes. 2011. „Ulema i vakufi“. U: Hasani, Mustafa (ur.). *Vakufi u Bosni i Hercegovini: zbornik radova*. Sarajevo: Vakufska direkcija, 43–53.

Kasumović, Ismet. 1999. *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*. Mostar: Islamski kulturni centar.

Kemura, Sejfudin. 1913. *Sarajevske džamije i druge javne zgrade turske dobe*. Sarajevo: Islamska dionička štamparija.

Kur'an s prevodom (preveo Besim Korkut). Medina: Kompleks Hadimu-l-Haremejni Šerifejni-l-Melik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa, 1412. h. (1991).

Kurtoğlu, Mehmet (ed.). 2016. *Bosna-Hersek Vakfiyeleri 2 & 3*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü.

Lavić, Osman. 2013. „Mustafa-paša Babić i njegova rukopisna ostavština“. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* XXXIV: 61–80.

Mataradžija, Velida. 2025. *Obrazovni sistem u Bosanskom sandžaku u XVIII stoljeću*. Sarajevo: Centar za napredne studije.

Mehmedović, Ahmed. 2017. *Upravljanje vakufima u Bosni i Hercegovini 1847–2017*. Sarajevo: Vakufska direkcija.

Mešić, Teufik (ur.). 2008. *Sahihul-Buhari Buharijeva zbirka hadisa 2* (prijevod Hasan Škapur i grupa prevodilaca). Sarajevo: Visoki saudijski komitet.

Omanović-Veladžić, Alma. 2017. „Crtice iz života jednog kadije: Mehmed (Muhammed) Seid-efendija Hajrić (Homarija)“. *Prilozi za orijentalnu filologiju* 67: 327–370.

Prljača, Mustafa (ur.). 2004. *Muslimova zbirka hadisa: sažetak* (prijevod Muhamed Mrahorović i grupa prevodilaca). Sarajevo: El-Kalem.

Šabanović, Hazim. 1952. „Dvije najstarije vakufname u Bosni“. *Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vladavinom* II: 5–39.

Zlatar, Behija. 1974. „Popis vakufa u Bosni iz prve polovine XVI stoljeća“. *Prilozi za orijentalnu filologiju* XX–XXI: 109–159.

Zlatar, Behija. 1983. „Osvrt na srednje i manje vakufe u Sarajevu u XVI stoljeću“. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* IX–X: 103–112.

WAQFS AS SYMBOLS OF BELONGING TO THE ORIENTAL-ISLAMIC CIVILIZATIONAL CIRCLE

Summary: One of the main driving forces behind the development of Islamic civilization was the institution of the waqf (charitable endowment). The construction of religious and educational buildings, and in later periods various economic, humanitarian, and socially beneficial institutions, was based on the institution of waqf. With the Ottoman conquest of the Bosnian Kingdom, Bosnia, from the second half of the 15th century, became part of the Oriental-Islamic civilizational sphere. The development and strengthening of Muslim institutions in Bosnia under Ottoman rule were closely linked to the spread of Islam and the emergence of urban centers. In the Gazi Husrev-bey Library, 1102 waqf deeds (*waqfiyyas*) have been preserved, which certainly represent only a small portion of the established waqfs. However, the names of numerous Bosnian *mahallas*, which were given after the founders of *mesjids* and mosques, indicate that all social strata participated in endowments. This can serve as evidence of the socially encouraged value of charity, as well as of the integration of the Muslim population of Bosnia into Islamic civilization. If the preserved waqf deeds from Bosnia and Herzegovina are analyzed according to the gender of their founders, it is evident that 239 of these documents pertain to women, accounting for 21.7% of the total preserved waqf records.

In this paper, particular attention is devoted to the waqf deeds of Subašizade Haji Mehmed, son of Ahmed; Slobodazade Salih, son of haji Abdulah and Fatima Kanita, daughter of Hajrizade Mehmed-efendi. These are endowments that have not previously been presented to the academic and professional public. In addition to this, the three waqf deeds are notable for the particularly inventive purposes for which the endowed funds were designated. The waqf of Fatima Kanita who stipulated that part of the income from her endowment be used to purchase winter socks for poor children attending the maktab in the mahalla of Gazi Mehmed Bey. Subašizade Haji Mehmed, in addition to providing funds for buying bread for poor children from the maktab and the mahalla, decided to endow every year twenty bundles of firewood for the maktab in Timur-han's mahalla. Slobodazade Salih-aga decided that income from his waqf should be used to pay the cleaners of the Haji Durak Mosque and the Tabačka Mosque. Although the mentioned waqfs are not large in terms of the endowed assets, their founders sought—by determining the manner of their expenditure—to

ensure the longest possible continuity of their endowments. Through these provisions, they also demonstrated a strong knowledge of the *Qur'an* and the Prophetic tradition, which constitute the very sources of Islamic civilization.

Keywords: waqf, waqfnāme, Sarajevo, maktab, Fatima Qanita – daughter of Hajrizade Mehmed-efendi, Subašizade Haji Mehmed – son of Ahmed, Slobodazade Salih – son of Abdulah

OGLEDALA
RIJEČI

MIRRORS *of*
THE WORDS

SIMBOLIKA I ZNAČAJ MAČKE U TURSKOJ KNJIŽEVNOSTI I KULTURI

Ksenija Aykut¹
Univerzitet u Beogradu
Filološki fakultet
Beograd, Srbija

Stefani Miljković²
Univerzitet u Beogradu
Filološki fakultet
Beograd, Srbija

Sažetak: Mačka kao entitet i simbol prisutna je u raznim kulturama tokom istorije, jednako kao i u savremenom životu ljudske zajednice, noseći u sebi specifičan smisao i značaj u svakodnevnom životu. Bilo da je vekovima bila voljena i smatrana božanstvom kao u starom Egiptu, proganjana i uništavana u Evropi srednjeg veka ili pak bila predmet različitih sujeverja u savremenom dobu, mačka je posebnim osobinama koje poseduje obezbedila sebi mesto u kulturi i literaturi većine narodnih i umetničkih stvaralaca. Mačka se u islamskoj tradiciji prihvata kao voljena životinja, ona je simbol čistote, duhovne zaštite i doprinosi unutrašnjem miru. U turskoj kulturi i literaturi mačka je čest pratilac pripovedanja, predmet analize ili čak glavni lik dela. Predmet ovog rada jeste predstavljanje i analiza odabranih dela koja prikazuju mačku kao važan faktor u čovekovom okruženju, gde ona kao njegov pratilac ima značajnu ulogu u poimanju života, ličnog i društvenog senzibiliteta. Cilj rada je da ukaže na shvatanje uloge mačke u turskoj kulturi i literaturi, na način prikazivanja simbolike koju ona nosi, kao i na prihvatanje njene uloge od društvene sredine. Najpoznatiji turski pisci, pripovedači i pesnici u svojim delima dali su zapažen prostor ovom nezavisnom, samodovoljnom kućnom ljubimcu, njenom nesvakidašnjem karakteru i osobenostima. U radu se obrađuje prikaz mačke u delima savremenih turskih pisaca.

Ključne reči: mačka, simbolika mačke, turska književnost, turska kultura, mandžadžiluk, kulturna semiotika

¹ ksenija.aykut@fil.bg.ac.rs.

² stefani.miljkovic@fil.bg.ac.rs.



MAČKA KROZ ISTORIJU

Suživot čoveka i mačke predstavlja jednu od najdugovečnijih i najkompleksnijih veza koje su se oblikovale tokom hiljada godina. Smatra se da su Egipćani prvi koji su uspjeli da domestikuju divlju mačku, i to pre više od 4000 godina, mada nedavna otkrića ukazuju na to da su mačke možda bile usko povezane sa ljudima još pre 9500 godina (Bernstein 2007: 47). Ovaj rani kontakt prerastao je u stabilan oblik zajedništva, čija istorija oscilira između praktične saradnje, religijskog obožavanja, demonizacije i idealizovanja u savremenoj kulturi i medijima.

U antičkom svetu mačke su, pored svoje praktične veštine kao lovci, negovane i kao kućni ljubimci. U Egiptu mačka doživljava najveći vid divljenja, posmatrana kao samo božanstvo, čiji kult je posebno negovan. Naime, boginja Bastet prikazana je u obliku mačke i smatrana je zaštitnicom žena, doma, trudnoće, porodilja i harmonije, a mačke su se tretirale kao njene manifestacije i smatrane su božanstvima. U prilog tome govori i činjenica da su mačke, nakon smrti, bile mumificirane i sahranjivane isto kao i ljudi, sa svim počastima i ceremonijama (Radecki 2017: 37).

Međutim, evropski srednji vek doneo je radikalnu promenu percepcije mačaka. Sa širenjem hrišćanstva i uništavanjem svih paganskih i kulturnih praksi započinje i demonizacija mačaka. U XIII veku papa Grgur IX donosi crkvenu uredbu kojom se zvanično proglašava veza između mačaka i đavola i daje božansko odobrenje za masakr mačaka (Radecki 2017: 55). Mačka je tako od božanskog čuvara doma postala figura zla i pratiteljka veštica, što je rezultovalo progonom, masovnim spaljivanjima i dubokim strahom koji je potrajao vekovima. Ovako ukorenjen strah prema mačkama uskoro biva

povezan sa mržnjom i grehom u kulturološkom izrazu. Depikcija mačaka u srednjovekovnom slikarstvu simboliše najmračnije ljudske grešne želje, pa njihova pozicija na platnu, odnosno fizička bliskost sa likom, predstavlja grehe poput požude, nemorala, izdaje i uticaja mračnih sila. Ova simbolika je posebno naglašena u slikarstvu koje se bavilo biblijskim i religijskim tematikama (Łogoźna-Wypych 2018: 165).

Odnos ljudi i mačaka je, kroz hiljade godina, oscilirao između obožavanja, straha, simboličke ambivalencije i savremenog idealizovanja, ostajući jedan od najintrigantnijih primera među ljudsko-životinjskim vezama. Kroz istoriju, mačka je oscilirala između božanskog i demonskog, između poštovanja i progona.

MAČKA KAO DEO TURSKOG FOLKLORA I TRADICIJE

Ljubav i poštovanje prema životinjama duboko su utkani u tursku kulturu, kada su još prva nomadska plemena živela u harmoniji s prirodom. Životinje, poput konja, ovaca, koza, bez kojih preživljavanje nije bilo moguće, ljudi nisu posmatrali samo kroz njihovu svrhu u domaćinstvu i ekonomskom životu, već su im pridavali i magijske, pa čak i božanske osobine. Ova simbolika ovekovečena je u skulpturama, minijaturama, a posebno u tradicionalnom ćilimarstvu. U turskoj kulturi i antropnimiji zastupljen je običaj usvajanja imena životinja za lično ime, koje tako simboliše „snagu i neustrašivost kod muških imena, lepotu i eleganciju kod ženskih, dok imena domaćih životinja iskazuju vrednost koju one imaju u životu običnog čoveka“ (Ajkyt 2010: 310).

Što se tiče drugih domaćih životinja, poput pasa i mačaka, one nisu bile tako duboko utkane u verovanja i tradiciju

starih turskih plemena. Prema šaman-skim verovanjima pas je imao negativnu konotaciju, simbolizovao je smrt i prelazak u podzemni svet. Tek se nakon prihvatanja islama pogled na ovu životinju promenio i stekao pozitivnu simboliku, vezanu za prijateljstvo, lojalnost i strpljenje koji su mnogo značili u lovu (Çatalbaş 2011: 54).

Mačka kao deo stare turske mitologije i folklora nije bila u znatnoj meri zastupljena. Tek u ponekim folklornim predanjima može se pronaći kao važan učesnik u spiritualnom ili magijskom simbolizmu. Jedan od negativnih primera jeste mitološko biće *Basti* (tur. *Basti*), zli duh koji donosi nesreću, vlada košmarima i izaziva paralizu sna, a njegovo ovozemaljsko otelotvorenje javlja se u vidu crne mačke (Karakurt 2011: 70). Među njegovim karakteristikama izdvaja se nečujno kretanje prema žrtvi, odnosno način hodanja karakterističan za mačku. Iz ovoga proizlazi da crna mačka dobija negativnu, demonsku konotaciju, ne kao životinja sama po sebi, već kao oblik koji demonsko biće preuzima. Jedan od razloga zbog kojih se crne mačke asociraju sa lošim omenom i smrću može se pojasniti time da „religioznu konotaciju crne boje pojačava ideja da crna mačka donosi nesreću. Crna boja se generalno povezuje sa negativnošću“ (Özdemir 2021: 26). Ovde se negativna simbolika ne vezuje za životinju, već isključivo za boju, u ovom slučaju crnu, koja nosi značenje loše sreće i predskazanja. Postoji nekoliko varijacija verovanja sa sličnom tematikom, gde se raznim zlim silama dodeljuju osobine koje ih prerusavaju u mačke i noću zastrašuju ljude. Ovo sujeverje pokazuje da mačka nije samo „zloslutna“ životinja već arhetipski simbol liminalnosti – biće na granici domaćeg i divljeg, vidljivog i nevidljivog, života i smrti. Razni turski narodi u prošlosti nisu gledali blagonaklono na mačke. Naime, u legendama različitih turskih plemena mačka

se posmatra u negativnom svetlu, što se pojašnjava njenom nepredvidivom prirodom i ponašanjem, ali i činjenicom da je najaktivnija noću, tik pred samu zoru, što je prirodno izazivalo strah u tadašnje vreme (Savaş 2021: 306).

Nasuprot tome, verovanja u kojima se mačke javljaju u pozitivnom svetlu jesu ona u kojima one predstavljaju otelotvorenje mitoloških bića kao zaštitnice domova. Takav primer uočava se u prezentaciji *Boginje zaštitnice skladišta* (tur. *Ambar Ana*) koja čuva žene i domove i donosi prosperitet. Verovalo se da boginja živi u ambarima i skladištima kuća i da se može prerusiti u mačku kako bi gonila miševе i štitila zalihe hrane za ukućane (Karakurt 2011: 42). Još jedan primer, iz osmanlijskog perioda, koji pokazuje mačke kao zaštitnice jeste i urbana legenda o *ženama mačkama* (tur. *Kedi kadınları*), u kojoj se pripoveda da u Istanbulu žive žene koje se, kada padne noć, mogu preobraziti u mačke. One su poznate po tome da pomažu drugim ženama, deci i siromašnima.

Ono što se može zaključiti iz ovih folklornih predanja jeste da se kod mitoloških bića izdvajaju dve karakteristike, odnosno svojstva mačaka: prvo je njena specifična priroda, nečujno šunjanje i tendencija da izlazi i lovi noću, te predstavlja neprirodnost za čoveka, što je stoga rezultiralo strahom i ispoljilo se kroz negativne insinuacije i sujeverja. Drugo svojstvo se može opisati nastavkom božanskih i natprirodnih opisa, koji su egzistirali u antičkom dobu, kada se mačka upoređuje sa ženskim božanstvima i predstavlja kao zaštitnica žena i doma.

MANDŽADŽILUK – PROFESIJA HUMANOSTI

Nakon prihvatanja islamske vere stavovi turskog naroda prema životinjama



Sl. 1. i 2. Ulični mačak Tombili postao je poznat zahvaljujući karakterističnoj pozi u kojoj se opušteno odmara naslonjen na stepenik ispred dućana u poznatom istanbulskom kvartu Kadikoj. Nakon smrti na istom mestu je podignuta njegova skulptura, koja je svečano otkrivena 4. oktobra 2016. godine, na Svetski dan životinja. Tombili predstavlja simbol prisnog odnosa stanovnika Istanbula prema mačkama.
(<https://www.boredpanda.com/laid-back-cat-statue-tombili-istanbul/>)

počinju da se menjaju. Nestaju paganska obožavanja životinja, kao i verovanja vezana za njih, a umesto toga propoveda se ljubav i samilost prema živim bićima, posebno prema uličnim životinjama. Ovaj novi način mišljenja proizlazi iz verovanja da su životinje Božija stvorenja i stoga vredne zaštite; briga o njima donosi „sevap“ (duhovnu nagradu), te se osuđuje nanošenje bola, izgladnjivanje i zlostavljanje. Ova moralna načela sprovedena su i u praksi što je, nakon određenog vremena, rezultiralo nastankom profesije koja je bila poznata pod terminom *mandžadžiluk* (tur. *mancacılık*) i imala važnu ulogu u održavanju mira i higijene gradova.

Mandžadžiluk predstavlja praksu svakodnevnog hranjenja pasa i mačaka u mahali, donošenja vode životinjama, lečenja (koliko je bilo moguće), sprečavanja agresije i bolesti među životinjama, kao i održavanja higijene prostora u kojem se životinje hrane. Reč *mandžadžiluk* nastala je od italijanske reči *mangia*, u značenju hrana, a ljudi koji su se bavili ovom profesijom nazivali su se

mandžadžije (tur. *mancaci*). Mandžadžije su bili pretežno pripadnici nižih društvenih slojeva, ali su kroz svoju delatnost sticali izvestan ugled u zajednici. Oni bi kupovali iznutrice, pripremali ih, stavljali na gvozdene ili drvene štapove, a zatim hodali ulicama vičući „hrana za mačke“ (tur. *kedi mancasi*) ili „hrana za pse“ (tur. *köpek mancasi*) i prodavali ih stanovnicima koji su hranili ulične životinje (Menekşe 2022: 94). O tome koliko su moralne vrednosti bile utemeljene duboko u svesti društva govori i činjenica da su neki stanovnici davali novac *mandžadžijama* da ih hrane u njihovo ime, pa su čak stvarani i vakufi koji su predviđali da se određena količina hrane svakodnevno donira (Menekşe 2022: 94).

Prema islamskoj tradiciji prorok Muhamed je voleo sve životinje, ali posebno mačke, koje je smatrao čistim životinjama, kojima je bilo dozvoljeno da borave i u kućama vernika. Mačka, koja se u paganskoj kulturi neretko vezivala za nesrećno i demonsko prisustvo, u Osmanlijskoj carevini doživela je pravo preobraženje i postala voljeni

član društvenog kolektiva. Tako su ove životinje postale poželjni stanovnici tekija, medresa, pa čak i biblioteka. Mačkama je pristup javnim ustanovama bio dozvoljen i iz praktičnih razloga, imajući u vidu da je kontrola glodara bila ključna za očuvanje ekonomskih i intelektualnih resursa. Ovi i mnogi drugi primeri su svojevrsni pokazatelji da mačke nisu bile samo estetski ili religijski povlašćene, već su bile i strukturalno integrisane u osmanlijski sistem javne brige.

Nažalost, vremenom je profesija mandžadžiluka izumrla, a veliki broj uličnih životinja je istrebljen zbog napada na stanovništvo i širenja besnila. Premda se tradicija nije u potpunosti izgubila, poslednjih godina uočava se sve veći trud zajednice za zbrinjavanje napuštenih životinja. Turci su i danas poznati po svom senzibilnom pristupu uličnim životinjama. Ispred stambenih objekata i kuća često su postavljene posude za hranu koje meštani koriste kako bi psima, mačkama i pticama olakšali uslove boravka na otvorenom prostoru. Pored toga, nisu neuobičajeni prizori gde se životinjama dopušta da borave u klimatizovanim prostorijama ili im se tokom hladnih zimskih dana omogućuje da prenoće u zatvorenim lokalima. Takođe, u Turskoj su veoma aktivna udruženja građana koja brinu o lečenju bolesnih i nemoćnih uličnih mačaka i pasa.

MAČKA U TURSKOJ KNJIŽEVNOSTI

Kao što se iz prethodnih celina može videti, životinje imaju važnu ulogu u turskom predislamskom periodu, s tim da je mačka ostavila mnogo veći uticaj u islamskoj tradiciji. Da bi se mogao detaljnije sagledati značaj uloge mačke, potrebno je, upoređenja radi, predstaviti socijalnu percepciju psa, koja je u

značajnom periodu egzistirala u turskom društvu. Naime, „negativan stav prema psima je uobičajen u muslimanskim društvima, a mnogi muslimani smatraju psa nečistom životinjom“³ (Berglund 2014: 545). Detaljniji uvid u psihološku strukturu turskog stanovništva i nepravedan tretman pasa u odnosu na mačke verno je prikazao Orhan Pamuk⁴ u svom delu *Zovem se Crveno* (tur. *Benim Adım Kırmızı*)⁵:

„Svakako vam je poznato da nas pse ta družina hadžija, hodža, propovednika i imama nikako ne voli. Ako se ja pitam, to ima veze s onim kad je hazreti Muhamed svoj skut isekao da ne bi probudio mačku što je na njemu zaspala. Podsećajući da prema nama nikad nije pokazana ovakva blagonaklonost kakva je iskazana prema mački, želi se reći da je Božji poslanik gajio neprijateljstvo prema psima zbog njihovog iskonskog ratovanja s tim stvorenjem za koje čak i najgluplji ljudski stvor zna da je nezahvalno. To što nas ne puštaju u bogomolje jer smo tobože nečisti, zatim udarci sirkovim metlama, koje u predvorjima džamija već vekovima trpimo od čistača i poslužitelja, samo su epilog tog pogrešnog, zlonamerno izvedenog tumačenja“ (Pamuk 2010: 20).

³ Islamski učenjaci su, pokušavajući da odgonetnu pitanja dogme, došli do teorije da anđeli ne ulaze u kuće sa psima, zato što je pas nečista životinja jer jede nečiste stvari, oseća se i zagađuje okolinu, te je to kazna za kršenje Poslanikove naredbe o držanju pasa (Baysa 2025: 463).

⁴ Orhan Pamuk (1952–) turski romanopisac i esejista, dobitnik Nobelove nagrade za književnost 2006. godine. Njegovi najistaknutiji romani koji su prevedeni i na srpski jezik su: *Beyaz Kale* (*Bela tvrđava*, 1985), *Kara Kitap* (*Crna knjiga*, 1990), *Benim Adım Kırmızı* (*Zovem se Crveno*, 1998), *İstanbul: Hatıralar ve Şehir* (*Istanbul: sećanja i grad*, 2003), *Masumiyet Müzesi* (*Muzej nevinosti*, 2008), *Kırmızı Saçlı Kadın* (*Žena crvene kose*, 2016) i drugi.

⁵ Svi prevodi izabranih primera turskih tekstova su naši.

Pored izrazito religijskog konteksta, sama simbolika psa kao nečiste životinje proširila se i na svakodnevni govor i postala je sinonim za nešto loše i uvredljivo. Naime, u arapskom jeziku nazvati nekoga psom uvreda je sama po sebi, dok se u turskom jeziku reč *köpek* – „pas“ ne doživljava kao uvreda, ali njegov sinonim, reč *it*, nosi izuzetno pežorativno značenje,⁶ kao što je uočljivo u primerima poput: *it* – „džukela“, *itoğlu it* – „pasji sin“, *itler* – „džukele, pseta“ i druge.

Nasuprot ovako negativnom stavu prema psima, koji se ogleda u sferama jezika i tradicije, za mačku se ne vezuje negativna simbolika i upotreba njenog imena u govoru ne donosi težinu niti uvredu. Ipak, potrebno je naglasiti da u savremenom trenutku tendencija velikih gradova u smislu držanja pasa kao kućnih ljubimaca beleži značajan porast, dok se u ruralnim sredinama psi koriste kao čuvari okućnice i useva.

Delo koje oslikava kontradiktornosti života, ali i jaz između socijalne percepcije psa i mačke jeste „Gimnastičar“ (tur. *Jimnastik Yapan Adam*) turskog pripovedača S. F. Abasiyanika.⁷ Ova kratka pripovetka bavi se posmatranjem „drugog“ i postepenim razotkrivanjem

unutrašnje snage čoveka koji na prvi pogled deluje neupadljivo. Pripovedač prati priču o čoveku koji se disciplinovan i posvećeno bavi sportskom aktivnošću. U kasnijem razgovoru sa vežbačem, koji je stranac u turskoj sredini, otkriva da gimnastika u njegovom slučaju nije sport i briga o telu radi estetike, već se radi o pripremi za sukob sa svetom. Gimnastičar iskazuje svoju percepciju života i podelu tipova ljudi govoreći upravo o psima i mačkama. U razgovoru, navedenom u sledećem pasusu, insistira se na distinkciji između ove dve životinje sa ciljem prikaza ključnog simboličkog okvira kojim se mogu artikulirati pitanja karaktera, dostojanstva, odnosa prema moći, kao i poimanja kulturnog identiteta:

„Kada je u jednom momentu pogledao prema meni, nisam više mogao da izdržim. – Zar ove godine nema gimnastike? – upitao sam. Nasmešio se: – Ove godine gimnastika nema – reče. Ove godine samo spavati. – Vi ste stranac? – upitah. [...] Pas kao čovek, loša narav... loša... [...] Užasno... verna... Pas, kakva narav čoveka, i on prima. To glupa životinja, nema karakter“ (Abasiyanik 2002: 729).

Pas u ovom delu simboliše potčinjenog čoveka, tragično biće bez anatomije, koje se ne bori kroz život, već samo preživljava. Nasuprot tome, kroz lik gimnastičara pripovedač iskazuje svoje viđenje ljudi koje poredi sa mačkama: „[...] Ali mačka veoma verna, udara kandžama. Grebe, rastrže. Ima karakter mačka. Veliki karakter. [...] Mačka je čista. Ima karakter. Divlja je. Ako je neko zlostavlja, ne ponižava se kao pas, već napada kandžama... Hrabra je...“ (Abasiyanik 2002: 729). U ovom odeljku mačka simboliše sve što pas nije; ona ima integritet, njena vernost je uslovljena poštovanjem, ona je spremna za napad i za borbu ako treba, sposobna da se odupre poniženju i tuđoj volji.

⁶ Sličan sociolingvistički momenat može se pronaći i u srpskom jeziku, gde se poređenjem neke osobe sa psom izražava inferiornost ili uvredljivost tako što se ličnost spušta na animalni nivo. Neretke su i uvredljive reči poput: pseto, džukela, kuja, kučka.

⁷ Sait Faik Abasiyanik (1906–1954), jedan od najznačajnijih turskih pripovedača XX veka, smatra se i utemeljivačem turske moderne kratke priče. Njegova proza odlikuje se lirskim stilom, fokusom na marginalizovane pojedince, svakodnevicu običnog čoveka i snažnu humanističku perspektivu. Najpoznatija dela su mu: *Semaver* (*Samovar*, 1936), *Sarınc* (*Cisterna*, 1939), *Lüzumsuz Adam* (*Nepotrební čovek*, 1948), *Mahalle Kahvesi* (*Mahalska kafedžinica*, 1950), *Az Şekerli* (*Blago zaslađeno*, 1954).

Pripovetka se završava konciznom rečenicom poput egzistencionalističke deklaracije: „Ja ne pas! Ja mačka!“ (Abasıyanık 2002: 729). Pisac ovom izjavom koju izgovara jedan Evropljanin pokazuje univerzalno shvatanje o karakteristikama čoveka kojima treba težiti putem odricanja od poniznosti i očuvanja dostojanstva, kroz borbu za svoju egzistenciju i ideale. Ova rečenica o preferenciji između psa i mačke simbolički govori o načinu življenja i postojanja u svetu.

Pripovetka „Fuat-pašin sokak“ (tur. *Fuat Paşa Sokağı*) spisateljice Indži Aral⁸ prati susret anonimne pripovedačice sa muškarcem po imenu Fuat, koji se odvija tokom jedne večeri u Istanbulu. Susret je naizgled slučajan, ali se ubrzo pretvara u intiman, spor i refleksivan dijalog o životu, izborima, propuštenim prilikama i unutrašnjim prazninama. Radnja je minimalistička, gotovo bez spoljašnjih događaja, dok se pravi „zaplet“ odvija u unutrašnjem svetu junakinje: kroz njena sećanja, misli i emocionalna kolebanja. U delu lik Fuat nije samo konkretna osoba već postaje figura mogućeg drugačijeg života, onoga što je moglo biti.

U dijalogu dvoje aktera dotiče se nekoliko važnih tematika koje prate savremenog čoveka, poput usamljenosti, uprkos činjenici da smo okruženi ljudima, kolotečine i rutine svakodnevice, ali i straha od vezivanja i gubitka slobode. Kroz celokupan razgovor ispoljava se

jedan lajtmotiv, a to je mačka koja se javlja kao metafora, ali i sredstvo karakterizacije. Naizgled dvoje stranaca započinju svoj razgovor pitanjem: „Da vi možda ne držite mačke?“ (Aral 2006: 19), što pokazuje da je mačka kriterijum emocionalne procene. U ovom trenutku prikazuje se kao da ona ne zna ništa o sagovorniku, ali upravo preko pitanja vezanih za mačku pokušava da odredi njegov karakter. Hermeneutički gledano, mačka se ovde pojavljuje kao projekтивni simbol, odnosno ogledalo osobina koje predstavljaju drugog. Muškarčev odgovor: „Da, četiri komada. Kako ste znali?“ (Aral 2006: 19) identifikuje osobu koja brine o živim bićima, što se u kulturnom kontekstu tumači kao znak emocionalne stabilnosti i nežnosti. Time se potvrđuje slutnja junakinje da je on „dobar“ čovek. U ovom dijalogu mačka postaje posrednik intimnosti, simbol preko kojeg se dvoje stranaca emocionalno zbližavaju. Ona omogućava početak poverljivog razgovora, opušta atmosferu i gradi osećaj zajedničke bliskosti.

U daljem dijalogu mačka se javlja kao metafora životne jednostavnosti i simboliše ljudsku težnju da se izbegne komplikovanost života i da se teži spokoju i unutrašnjem miru, što se može videti u sledećoj rečenici: „Mačke ne traže previše. Dovoljno im je parče džigerice i to je sve, zar ne?“ (Aral 2006: 19). Ovom replikom autorka ukazuje na emotivno stanje likova, iscrpljenih životnim nedaćama, koristeći simboliku mačke kao samoodrživog bića koje je čovekov saputnik, a ne teret ili obaveza.

„Fuat-pašin sokak“ je intimna, tiha pripovetka o ljudima koji se susreću u pravom trenutku, ali ne i u pravim životima. Ona ne govori o velikoj ljubavi, već o kratkom prepoznavanju. Motiv mačke se pojavljuje kratko, ali je njegova narativna i simbolička uloga snažna jer predstavlja sredstvo

⁸ İnci Aral (1964–) savremena je turska spisateljica i novinarka. U svom književnom radu pretežno se bavi psihološkim i društvenim temama, sa posebnim fokusom na žensku perspektivu, pitanja identiteta, usamljenosti i emotivnih odnosa u urbanom kontekstu savremene Turske. U njene najpoznatije novele ubrajaju se: *Ölü Erkek Kuşlar* (Mrtve muške ptice, 1991), *Yeni Yalan Zamanlar* (Nova lažna vremena, 1994), *Mor* (Ljubičasto, 2002), *Sadakat* (Vernost, 2010) i druge.

karakterizacije, simbol intimnosti kao posrednik u emotivnom zbližavanju likova, i na samom kraju, metaforu za unutrašnji svet i borbu koju svako vodi u tišini.

Roman *Mačja prepiska* (tur. *Kedi Mektupları*) turske spisateljice Oje Bajdar⁹ sastavljen je kao niz pisama i unutrašnjih monologa čiji su glavni akteri mačke koje žive na različitim mestima u svetu i šalju pisma jedne drugima. Naizgled, ovaj roman se predstavlja kao otkrovenje tajnog života mačaka, opis njihove svakodnevice i njihove povezanosti sa vlasnicima, ali je tematika suštinski kompleksnija. Mačke su u delu u stvari nosioci glasa i misli svojih vlasnika. Vlasnici mačaka su komunisti koji su pobegli iz svoje zemlje i prinuđeni su da se suoče sa sopstvenom prošlošću i pogledom na svet. Ovakav vid pripovedanja koji koristi treću stranu, u ovom slučaju mačke kao kućne ljubimce, predstavlja vid eufemizma i ublažava jednu izrazito duboku i tragičnu ljudsku priču o izgnanstvu, gubitku, političkom porazu, identitetu i slobodi. Njihove neizgovorene misli, porazi i etičke dileme artikulišu se kroz mačke: „kao posmatrača u prenošenju emocionalnog i intelektualnog sveta njihovih vlasnika koji stvara indirektniji narativ u smislu tehnike epistolarnog romana. Činjenica da likovi nisu direktno pozicionirani kao protagonisti, već se mačke koriste kao epistolarni naratori, čime se komunikaciji dodeljuje dodatna narativna perspektiva“ (Karataş 2012: 2190).

⁹ Oya Baydar (1940–) turska je spisateljica, sociolog i društveni aktivista. U svojim delima bavi se aktivnim društvenim i političkim problemima. U njena najpoznatija dela ubrajaju se: *Kedi Mektupları* (*Mačja prepiska*, 1993), *Hiçbiryer'e Dönüş* (*Skretanje za nigde*, 1998), *Sıcak Külleri Kaldı* (*Ostao je samo vruć pepeo*, 2000), *Kayıp Söz* (*Izgubljena reč*, 2007), *Köpekli Çocuklar Gecesi* (*Noć dece sa psima*, 2019) i druga.

Razlog zbog kojeg je autorka izabrala mačke kao nosioce priča leži upravo u neukrotivoj prirodi ovih životinja, njihovoj snažnoj volji da se ne povinuju ničijoj reči i da ostanu nezavisne i samostalne, što se ogleda u sledećim rečenicama: „Kažu da je mačka životinja koja se najteže navikava na cirkuske tačke i najsporije uči. Zato se mačke retko viđaju u cirkusima. A i za one koje se nekako jedva dresiraju, nikada se ne može biti siguran šta će uraditi u poslednjem trenutku.“ [...] „Ovako je lepše“, rekao je. „Biti svojeglav, nezavisan, slobodan, imati ličnost – to je lepo. Možda je baš to bio naš najveći nedostatak“ (Baydar 1993: 187). Još jedna snažna politička alegorija u kojoj su mačke predstavljene kao zajednica bez hijerarhije, bez represije i bez ideoloških autoriteta data je sledećim iskazom: „Nemamo ni vladare ni podanike. Slobodniji smo od ljudi...“ (Baydar 1993: 250).

Ovi i mnogobrojni slični pasusi u delu govore o simbolici koju mačka predstavlja, a to je sloboda i nezavisnost od drugih bića. Autorka ovom metaforom iskazuje svoj osuđujući pogled na svet, ne želeći da bude deo društva koji slepo sluša svoje nadređene, već da bude oslobođena od svih nezdravih društvenih stega i da živi svoj život prema sopstvenim idealima.

Pored tematike slobode, autorka se dotakla još nekoliko kontroverznih društvenih tematika kao što su pitanja ličnog identiteta i ženskog aktivizma: „Mačke ne mogu da razumeju nesreću svojih vlasnika i prave poređenja između svojih starih i novih vlasnika. Dok su stari vlasnici mačaka bili ljudi distancirani od društvenih događaja, njihovi novi vlasnici su žene koje su tužne zbog društvenih pitanja i teže ka njima“ (Aydemir 2020: 68). Koristeći glas glavne junakinje, mačke Nine, autorka je iznela svoje viđenje

o stanju žena u savremenom dobu: „Mi, kućne mačke, kao što je Artur rekao, zaista smo kao robovi. Naša tela, naše sudbine pripadaju drugima. Nismo nezavisne, slobodne. Bajku da su mačke slobodna stvorenja mora da su izmislili ljudi koji ih porobljavaju“ (Baydar 1993: 17). Ova aluzija nosi mnogo kompleksniju simboliku, gde autorka vidi savremenog čoveka, a posebno ženu, koji žive u „savremenom ropstvu“. Iako egzistencijalno opskrbljena, njeno telo i sudbina nisu zaista njeni već pripadaju drugim ljudima. Savremeno društvo ženi daje iluziju slobode i samostalnosti, ali u realnosti ona i dalje biva sputana okovima tradicije, patrijarhata i različitih moralnih normi.

Još jedan primer u kojem se vidi autorčin nepokolebljiv stav i kritika društva o ženi i idealizovanoj slici koju je načinila od nje jeste sledeći odlomak: „Mačje dužnosti!... Koje su to mačje dužnosti? Umiljavanje, traženje pažnje, maženje, igranje, zabavljanje dece... [...] Zašto bi sve to bile dužnosti? Kriv je i naš soj. Mi smo ti koji smo stvorili takvu sliku o mački. Tačnije bi bilo govoriti o mačjem identitetu nego o dužnostima“ (Baydar 1993: 23). U ovom segmentu Bajdar koristi mačku kao metaforu da prikaže problem identiteta i instrumentalizacije koju nosi žena. Autorka kritikuje i same žene što su doprinele slici o sebi. Koristeći pojam „mačji identitet“ (tur. *kedilik kimliği*) Bajdar pruža otpor ovakvom portretisanju žene od koje se očekuje da obavlja dužnosti i nastoji da joj dodeli autentičnost i slobodu koju zaslužuje.

U romanu *Mačja prepiska* mačka nije samo pripovedač već je i filozofski alterego spisateljice, njen saputnik u razumevanju života i ljudske prirode. Kroz lik mačke Nine Bajdar govori o čoveku koji je izgubio prirodu i dostojanstvo i toga je suštinski svestan, ali u isto vreme

je nemoćan da pobegne iz sistema koji je gotovo jednak ropstvu. Mačka u romanu simbolizuje ljudsku težnju za slobodom i nezavisnošću, ali povlači i kompleksna pitanja između slobode i pripadnosti, vezanosti i otpora, jer na kraju mačka je biće koje živi uz čoveka, ali mu nikada u potpunosti ne pripada.

Još jedno delo u kojem se mačka izjednačava sa glavnim junakom jeste roman *Jedna mačka, jedan čovek, jedna smrt* (tur. *Bir Kedi, Bir Adam, Bir Ölüm*) turskog svestranog umetnika i pisca Zulfija Livanelija¹⁰. Roman prati unutrašnju i spoljašnju konfrontaciju pripovedača sa doživljenim političkim nasiljem, ličnim gubitkom i susretom sa starim državnim zločinom tokom emigrantskog života u Švedskoj. Već u samom naslovu sugerise se ravnopravnost tri elementa, pri čemu mačka simboliše jednu vrstu spone između života i smrti, odnosno u delu mačka nije metafora za čoveka, već za paralelni egzistencijalni princip.

Prateći narativni tok pripovedača, mačka Sirikit javlja se u ključnim delovima egzistencijalne krize glavnog junaka, ne samo kao ljubimac i saputnik na životnom putu, već i kao reflektujući momenat životnog toka. Opisujući svoju Sirikit, narator ističe: „Veličanstveno stvorenje kojem nikada ništa i niko nije potreban, koje se nikada ne vezuje, koje nikada ne voli i nije voljeno... Počeo sam da razumevam zašto su u nekim kulturama mačke obožavane

¹⁰ Ömer Zülfü Livaneli (1946–) poznati je savremeni turski pisac, kompozitor, pesnik i političar. Pored primarnog bavljenja muzikom, aktivno se bavi i spisateljskim radom. Njegovi romani otvoreno i oštro kritikuju tursku političku i društvenu scenu. Najpoznatija dela su mu: *Bir Kedi, Bir Adam, Bir Ölüm* (*Jedna mačka, jedan čovek, jedna smrt*, 2001), *Mutluluk* (*Sreća*, 2002), *Son Ada* (*Poslednje ostrvo*, 2008), *Serenad* (*Serenada za Nadju*, 2011), *Harem* (*Harem*, 2012), *Huzursuzluk* (*Nemir*, 2017), *Bekle Beni* (*Čekaj me*, 2025) i mnoga druga.

kao bogovi“ (Livaneli 2001: 48–49). Govoreći o prirodi mačke koja je izuzetno nezavisna i samoodrživa, narator u biti pokazuje veliku kontradiktornost u odnosu na čoveka koji ima potrebu da voli i da bude voljen. Upoređujući mačku sa božanstvom, autor naglašava da je mačka iznad svih moralnih sudova, dobra i zla. Ona se u tome razlikuje od čoveka, koji stalno traži opravdanje i smisao, dok ona postoji bez potrebe za transcendencijom.

Za pisca mačka simboliše okrutnost sveta koji od čoveka traži da mu se prilagodi: „Kada sam već rešio da polako počnem da podsećam na Sirikit, onda je trebalo da usvojim i njeno ponašanje. Jer ne samo mačke, ceo svet je bio takav. Ili si lovac ili si plen“ (Livaneli 2001: 50). Za razliku od mnogobrojnih dela u kojem se mačke personifikuju, u ovom odlomku autor iskazuje jednu važnu razliku, on ne humanizuje mačku već animalizuje sebe, opisujući mačku kao simbol finitnog egzistencijalnog ideala.

U romanu *Jedna mačka, jedan čovek, jedna smrt* mačka simbolizuje egzistenciju lišenu iluzija. Za razliku od čoveka, koji život proživljava kroz ideologiju, sećanje i krivicu, mačka postoji u stanju ontološke neutralnosti. Njena ravnodušnost prema smrti, ljubavi i nasilju čine je ne samo kontrapunktom čoveku već i njegovim krajnjim uzorom. U tom smislu, mačka u naslovu romana ne označava životinju, već mogućnost drugačijeg bivstvovanja.

ZAKLJUČAK

Analiza simbolike mačke kroz istorijski, kulturološki i književni diskurs pokazuje da se značenja ove životinje formiraju u skladu sa dominantnim ideološkim i religijskim paradigrama određenog društva. Mačka se u različitim epohama

pojavljuje kao sakralizovano, demonizovano ili idealizovano biće, pri čemu njena simbolička vrednost nikada nije neutralna, već funkcioniše kao refleksija društvenih normi i sistema moći.

U književnom diskursu mačka prevazilazi funkciju deskriptivnog motiva i postaje nosilac složenih semantičkih i pragmatičkih značenja. Najčešće se povezuje sa konceptima individualnosti, autonomije i otpora, čime se uspostavlja opozicija prema figurama koje simbolizuju poslušnost i potčinjenost. Takva binarna struktura naročito je izražena u savremenoj turskoj književnosti, gde mačka funkcioniše kao metaforički model subjekta koji čuva dostojanstvo i identitet unutar represivnih ili normativnih društvenih okvira.

Iz lingvističkog aspekta, simbolika mačke reflektuje se i u leksičko-semantičkom sloju jezika, gde imenovanje ove životinje uglavnom ne nosi pejorativne konotacije, što ukazuje na njen povlašćeni kulturni status. Književni tekstovi dodatno učvršćuju ovu percepciju, koristeći mačku kao narativni glas, metaforu ili alterego kroz koji se artikulišu teme slobode, identiteta, rodne problematike i egzistencijalne otuđenosti.

Zaključno, mačka se u književnosti i jeziku može posmatrati kao arhetipski simbol liminalnosti, biće na granici između pripadnosti i nezavisnosti, čija trajna prisutnost potvrđuje njenu visoku semiotičku produktivnost i značaj u lingvističko-književnim istraživanjima.

BIBLIOGRAFIJA

- Abasıyanık, Sait Faik. 2002. *Bütün Eserleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Айкут, Ксенија. 2010. „Специфичности турске антропонимије као израза

узајамног деловања језика и културе“. *Научни сасиџанаџ слависџа у Вуџове дане* 39 (1): 305–318.

Арал, Инџи. 2006. „Фуат паџин-со-џак“ (превела Ксенија Голубовић-Браиек). *Књижевни лисџи* 44: 19.

Aydemir, Esra. 2020. *Oya Baydar'ın Romanlarında Sosyal Konuları* (Yüksek lisans tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Baydar, Oya. 1993. *Kedi mektupları*. İstanbul: Can Yayınları.

Baysa, Hüseyin. 2025. „Güncel Bilgi ve Koşullar Çerçevesinde Köpek ile İlgili Hadislerdeki Fıkhî Meselelerin Yeniden Değerlendirilmesi“. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45: 455–484.

Berglund, Jenny. 2014. „Princely companion or object of offense? The dog's ambiguous status in Islam“. *Society & Animals* 22 (6): 545–559.

Bernstein, Penny L. 2007. „The human-cat relationship“. In: Rochlitz, Irene (ed.). *The welfare of cats*. Dordrecht: Springer, 47–89.

Çatalbaş, Resul. 2011. „Türklerde hayvan sembolizmi ve din ilişkisi“. *TuranSAM* 3 (12): 49–55.

Karakurt, Deniz. 2011. *Türk Söylence Sözlüğü: Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. <https://books.google.com.tr/>

[books?id=JSDYBAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=tr#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=JSDYBAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=tr#v=onepage&q&f=false) (pristupljeno 25. 12. 2025).

Karataş, Evren. 2012. „Mektup Roman Tekniği Ve Türk Romanından İki Örnek: Mektup Aşkları ve Kedi Mektupları“. *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7 (4): 2173–2192.

Livaneli, Zülfü. 2001. *Bir Kedi, Bir Adam, Bir Ölüm*. İstanbul: Doğan Yayınları Yayıncılık ve Yapımcılık.

Łogoźna-Wypych, Katarzyna. 2018. „(Un)cultural cats: Multi-dimensional transition of felines in human society“. *New Horizons in English Studies* 3: 163–178.

Özdemir, Düriye. 2021. „Halk inanışlarının mitolojik kökenleri: Konya (Kadınhanı) örneği“. *Toplum, Ekonomi ve Yönetim Dergisi* 2 (1): 18–33.

Pamuk, Orhan. 2010. *Benim Adım Kırmızı*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Radecki, Katherine. 2017. *The Healing Cat: From Bastet To The Cat Café. A Mythanalysis Of The Symbol Of The Cat And An Ethnography Of Two Montreal Cat Cafés* (Master's thesis). Montréal: Université du Québec à Montréal.

Savaş, Kudret. 2021. „Kediler ve İnsanlar“. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 13 (25): 301–308.

THE SYMBOLISM AND SIGNIFICANCE OF THE CAT IN TURKISH LITERATURE AND CULTURE

Summary: This paper examines the symbolism and cultural significance of the cat in Turkish culture and contemporary Turkish literature, situating its meaning within a broader historical, religious, and semiotic framework. Within the Turkish cultural context, the perception of the cat evolved significantly following the acceptance of Islam. While pre-Islamic Turkic mythology attributed limited importance to the cat and occasionally associated it with liminal or supernatural entities, Islamic tradition redefined its status, emphasizing compassion toward animals and recognizing the cat as a symbol of purity and spiritual merit. The institutionalized practice of *mancaçılık* (organized feeding of stray animals) during the Ottoman period further reflects the structural integration of cats into urban and moral life.

The central focus of the paper is a literary analysis of selected works by prominent Turkish authors, including Sait Faik Abasıyanık, İnci Aral, Oya Baydar, Orhan Pamuk, and Zülfü Livaneli. In these texts, the cat transcends its zoological identity and functions as a complex metaphorical construct. It frequently symbolizes autonomy, dignity, resistance, existential awareness, and individual integrity, often in contrast to the dog, which is depicted as a figure of submission and dependency. In Baydar's roman the cat assumes the role of epistolary narrator and philosophical alter ego, articulating themes of political exile, identity, gender roles, and freedom. While in Livaneli's book the cat embodies ontological neutrality and existential independence, serving as a counterpoint to human ideological entanglement. Similarly, in short fiction by Abasıyanık and Aral, the cat operates as a symbolic mediator of intimacy, moral character, and personal authenticity.

In conclusion, the paper demonstrates that the cat functions as an archetypal symbol of liminality—an entity situated at the threshold between the domestic and the wild, belonging and independence. Its symbolism encompasses the sacred and the demonic, protection and danger, freedom and attachment, thereby confirming its exceptional semiotic productivity throughout history and within literary discourse.

Keywords: Cat, Cat Symbolism, Turkish Literature, Turkish Culture, *Mancaçılık*, Cultural Semiotics

SLIKA ŽENE U ROMANU KONAK SUZA TURSKE SPISATELJICE ŠEBNEM IŞIGUZEL

Melinda Botalić¹
Univerzitet u Tuzli
Filozofski fakultet
Tuzla, Bosna i Hercegovina

Sažetak: Rad se bavi pitanjima rodni uloga i rodni stereotipa iz aspekta feminističke teorije i kritike koji se propituju u romanu *Konak suza* (*Gözyaşı Konağı*) autorice Şebnem Işiguzel (Şebnem Işigüzel). Ona u svojim romanima spaja umjetničku notu spisateljice i feminizam u jednu fantastičnu kompoziciju kojom propituje mjesto žene u patrijarhalno kodiranom društvu. Kroz njene ženske likove oslikava se odnos turskog društva naspram žena, zbog čega će u fokusu ovog rada biti rodne razlike i binarna opozicija muškarac–žena. Ono što je zajedničko većini društvenih sistema u svijetu jeste podjela rada po spolnoj/rodnoj osnovi, te određene predstave o ženskosti i muškosti, a patrijarhalna društva, kakvo je i tursko, proizvode kontrolu moći. S tim u vezi, u radu ćemo objasniti vezu između ženskih likova u romanu i feminizma, odnosno nastojati ćemo prikazati na koji to način društvena očekivanja determiniraju položaj žene.

Ključne riječi: rodne uloge, feminizam, Şebnem Işiguzel, *Konak suza*, žena, tursko društvo

¹ melinda.botalic@untz.ba.



UVOD

Nastankom patrijarhata zadati su i kriteriji društveno prihvatljivog ponašanja, kao i načini kako se postupa s osobama koje se u njih ne uklapaju. Ovakav koncept izgledao bi sasvim logično da i te norme nisu rodno podijeljene. Naime, patrijarhalno društvo određuje jedna pravila za žene, a druga za muškarce, pa je stoga žena koja je ostala bez muža izopćena i automatski obilježena kao nemoralna, dok je muškarac u ovakvom slučaju žrtva koja zaslužuje saosjećanje. Žena (je) mora(la) težiti moralnoj čistoti, udovoljavati svome muškarcu po svaku cijenu, mora(la) (je) ispuniti očekivanja društvene zajednice, udati se i biti majka, u suprotnom, ona je „nepotpuna“ i prezrena. Žena jeste individua, jedinka i vrlo često je razapeta sukobom između individualne, subjektivne težnje za smislom i srećom s jedne strane, i ideala zajednice s druge strane. Glavna junakinja romana *Konak suza* (*Gözyaşı Konağı*)² turske spisateljice Şebnem İşigüzel (Şebnem İşigüzel)³ ne može se poistovjetiti s tim društvenim idealom, te mu se suprotstavlja, što je čini nepoželjnim članom zajednice. Ženski svijet prepun je prepreka i granica, i determiniran je određenim društvenim okvirima i granicama koje one ne mogu prevladati. U svom djelu *Drugi spol* (1949) Simon de Bovoar (Simone de Beauvoir) kaže „[...] da bi

se čovjek ispoljio i dosegao svoju sreću on prvo mora da se nađe u superiornom položaju – da bude muškarac“ (Kodrnja 2010: 94), što je upravo i najveći problem glavne junakinje Emine Vuslat. Rodni odnosi, posebno u islamskoj tradiciji, dodatno su usložnjeni androcentričnim slikama o ulozi žene u porodici i društvu, na temelju kojih je očigledno da se žena smatrala inferiornijom u odnosu na muškarca, koji je svoj položaj superiornosti nastojao održavati i na taj način što je interpretacija temelja vjere bila usmjerena u pravcu održavanja patrijarhalnog koncepta življenja u kojem je žena imala drugorazredan položaj (Šiljak-Spahić 2008: 107). Svijet koji ih okružuje žene su naučene posmatrati iz već utvrđenih pozicija i na taj način stvaraju binarne suprotnosti tumačene iz raznih aspekata (spolnih, nacionalnih, političkih, vjerskih, geografskih i slično). Posmatranje iz ove perspektive neminovno nas vodi ka tome da ostane-mo uskraćeni za cjelovitu sliku onog što posmatramo. Također, dekonstrukcija pojmova spol ili rod dovodi u pitanje binarnu strukturu spolnosti, ali još više cijelu kulturu koja teži da sve prebroji, da sve računa u jedinicama, da sve pojedinačno popiše (Irigaray 1990: 11).

Pozicija *Drugog* koja nesumnjivo pripada ženi, najviše se ističe kada govorimo o rodnom i spolnom identitetu. Rod kao ključna dimenzija identiteta odnosi se na društveno date osobine, uloge, aktivnosti i potrebe koje su povezane bivanjem pripadnikom muškog ili pripadnicom ženskog spola, u određenom društvu, vremenu i kulturi. Kultura je zapravo prostor u kojem se iznova proizvode različitosti, bilo po principu stereotipa ili nekih drugih obilježja. Zavisno od kulturnih normi i tradicija pojedinih društava, vrši se i podjela rodni uloga. Ono što je zajedničko većini društvenih sistema u svijetu jeste podjela rada po spolnoj osnovi, te određene predstave o

² İşigüzel, Şebnem. 2016. *Konak suza* (prevele Sabina Bakšić i Alena Čatović). Sarajevo: Buybook.

³ Şebnem İşigüzel (1973) savremena je turska spisateljica, rođena u Jalovi (Yalova). Studirala je antropologiju na Univerzitetu u Istanbulu. Prvu knjigu objavila je 1993. godine (*Hanene Ay Doğacak*). Piše romane i eseje, a u svojim djelima najviše se bavi feminističkim temama u kojima propituje patrijarhat, političko nasilje i institucionalnu moć. Roman *Konak suza* objavljen je 2016. i govori o transgeneracijskoj ženskoj traumi i potčinjenosti žene unutar patrijarhalnog društva.

ženskosti i muškosti. U tom pogledu uvijek govorimo o ženi majci, domaćici, a muškarac je taj koji radi izvan kuće i hrani porodicu. Patrijarhat kao društvena struktura podržava jedan osnovni zahtjev, a to je kontrola ženske seksualnosti. Kulturne tradicije i njihovo nametanje često se koriste kao načini opravdavanja nadzora i ugnjetavanja žena i prvenstveno njihovog intelektualnog razvoja. Ideološka potka patrijarhata oblikovana je predrasudama o muškoj superiornosti i pripisanim višim statusom u društvu, stereotipima koji oblikuju temperament žene i muškarca u skladu s odgovarajućim kategorijama ženskosti i muškosti i spolnim/rodnim ulogama prema kojima se žene brinu o djeci i obavljaju kućanske poslove, a muškarci zarađuju i grade karijeru (Adamović 2011: 53). U skladu s postojećim stereotipima ženi nije mjesto u javnom prostoru, već u privatnom, u kojem muškarac, također, ima svoje mjesto. Iz toga proizlazi da je muškarac smješten i u privatnom i u javnom prostoru, dok je žena ograničena samo na privatni prostor, što se potvrđuje i u romanu *Konak suza*.

FEMINIZAM I POLOŽAJ ŽENE U TURSKOJ

Feministička kritika definira problem duboko ukorijenjenih rodnih stereotipa, shvaćenih kao prirodni nastavak biološke ili spolne različitosti, kao izvor nejednakosti žena i muškaraca. Feminizam je upravo pokazao da je spol osnovna jedinica na osnovu koje su žene potčinjavane muškarcima. Spol/rod jeste mehanizam kroz koji se pojmovi muškosti/maskulinog i ženskosti/femininog proizvode, ali bi rod, koji je ujedno i kulturni konstrukt, isto tako mogao biti aparat kroz koji se takvi termini dekonstruiraju. Što se feminizma tiče, poznato je da je to u početku bio društvenopolitički pokret, a tek kasnije

se javlja u književnosti kao feministička teorija i feministička kritika. Feminizam se vremenski može podijeliti u tri talasa: prvi talas nastaje krajem XIX stoljeća i traje do šezdesetih godina XX stoljeća. Drugi talas pripada šezdesetim, sedamdesetim i osamdesetim godinama, a treći talas je započeo devedesetih godina, a naziva se još i postfeminizam.

Termin feminizam u Turskoj se javlja krajem XIX i u prvoj deceniji XX stoljeća, kada su žene dobile i većinu građanskih i političkih prava. Period tanzimatskih reformi (1839–1876), period je u kojem dolazi do modernizacije turskog društva na društvenom, političkom i ekonomskom polju, ali po pitanju ženskih prava, ostaje mrtvo slovo na papiru. Turska spisateljica Halide Edip Adivar (Adivar) oslikala je, među prvim, nezaboravne ženske likove, a njene su heroine, kao projekcija same autorice, pravi borci za ženska prava:

„Žestoki govor koji je Halide Edip Adivar održala na poznatom mitingu u četvrti Sultan Ahmet 1. maja 1913. godine, bio je prvi znak da su žene istupile na društvenu scenu“ (Karataş 2009: 1656).

Nakon ove vrsne spisateljice koja se istinski borila za izlazak žene/a iz anonimnosti, u turskoj su se književnosti, osobito nakon Drugog svjetskoga rata, javile i mnoge druge autorice, koje su dovele žensko pitanje u žižu interesovanja turskog društva i javnosti, a ove su autorice nastojale pretočiti svoje žensko iskustvo i viđenje svijeta oko sebe u pripovijetke i romane.

Jačanjem feminizma u periodu nakon osnivanja Republike Turske (1923) povećava se i broj autorica koje su sve dotad bile zanemarivane u književnosti. Mnoge se od njih u svojim djelima uključuju u borbu žena za ravnopravnost. Radikalne promjene koje su tada

nastupile, doprinijele su tome da je žena postala promotorkom zapadnih vrijednosti, prestala je biti marginalizirana, uživala je puna građanska prava i, naravno, skinula je hidžab (Spahić-Siljak 2012). U početku je žensko pitanje u Turskoj predstavljalo dio nacionalnog projekta, pa su žene bile pozivane da uzmu učešće u društvenim događanjima. Nacionalna ideologija zalagala se za pravo glasa žena kao i za njihov izlazak i djelovanje u javnoj sferi. Međutim, s aspekta roda, nije bilo nikakve razlike između tradicionalnih i modernih uloga žene. „Nova žena“, kako su je nazivali nakon osnivanja Republike, aludirajući time na nove mogućnosti koje joj se pružaju, nastavila je svoje porodične, društvene, tradicionalne obaveze, odnosno i dalje je bila samo biće koje živi i radi za druge.

Uzimajući u obzir hijerarhiju moći i hijerarhiju identiteta dominirajućih u jednom narodu, nelogično je ne razmišljati o onima koji su na dnu tih hijerarhija. Moć i identitet određuju i dominantnu materijalnu, duhovnu i tradicijsku kulturu i stvaraju hijerarhiju njene vrijednosti koja se očituje kroz književno stvaralaštvo.

Period između 1940. i 1950. predstavlja zatišje u književnom stvaralaštvu žena u turskoj književnosti, ali već 1960-ih godina turske spisateljice objavljuju veliki broj romana. Ono što je na društvenom planu zanimljivo, a vezuje se za ovaj period, svakako je činjenica da su se žene podsticale da budu moderne i da se školuju za učiteljice i nastavnice, ali se i dalje od njih tražilo da budu i dobre supruge i majke.

Sedamdesete godine predstavljaju pravu ekspanziju spisateljica u turskoj književnosti, a one se prvenstveno ogledaju u kratkim pričama kao izuzetno popularnom književnom žanru toga vremena. Aktuelne teme postaju

same žene, njihovo mjesto u društvu, pa one postaju subjekt, heroine, glavne junakinje. Žene su, dakle, progovorile o svojoj potlačenosti, svome mjestu u društvu i rodnoj (ne)jednakosti. Godine 1978. prevedene su na turski jezik i prve knjige feminističkih kritičarki i spisateljica Kate Millet, Shulamith Firestone i Simone de Beauvoir (Tekeli 1998: 342). Tih godina svoje prve zbirke pripovjedaka objavljuju Esen Yel (Esen Yel), Furuzan (Füruzan), Tomris Ujar (Tomris Uyar), Jildiz Indžesu (Yıldız İncesu), Sevinç Çokum (Sevinç Çokum), Fatma Girel (Fatma Gürel), Nazlı Eray (Nazlı Eray), Aişe Kilimdži (Ayşe Kilimci), Indži Aral (İnci Aral), dok su prve romane objavile Serhat Kestel, Adalet Agaoglu (Adalet Ağaoğlu), Aysel Oezakin (Aysel Özakın), Ajla Kutlu (Ayla Kutlu), Pinar Kur (Pınar Kür) i druge. U djelima Lejle Erbil (Leyle Erbil) prisutno je traganje žene za identitetom, Adalet Agaoglu govori o osviješćavanju žena, a Pinar Kur tematizira potlačenu ženu i njenu borbu za oslobođenjem. Drugi val feminizma koji se javio u svijetu šezdesetih godina, stigao je u Tursku sa zakašnjenjem od desetak godina i u odnosu na prvi val, koji je donio ženama pravo na obrazovanje, pravo na rad i učešće u javnoj sferi, doprinio je preispitivanju roda i seksualnosti, odnosno stavio je u fokus nasilje koje se vrši nad ženskim tijelom.

U septembru 1980. u Turskoj izbija državni udar, te se na političkom, društvenom i kulturnom planu dešavaju kardinalne promjene, što je imalo utjecaja i na samu književnost, ali i na feministički pokret. U periodu ustanaka i žene u Turskoj dižu svoj glas, pa se žensko pitanje aktuelizira u medijima, literaturi, časopisima, a posebno se raspravlja o važnim temama o kojima se u turskom društvu šutjelo do tada – poput prava na abortus, nasilju u porodici, silovanjima, ženskoj seksualnosti. Sve to naći će odraz i u književnosti toga perioda.

Osamdesetih godina, pod utjecajem feminističkih pokreta u svijetu, ali i korijenitih političkih i društvenih promjena u samoj Turskoj nakon državnog udara, proces afirmacije novog vrijednosnog poretka u kojem rodno obilježeno, u ovom slučaju žensko iskustvo postaje bar djelimično legitimno književna tema. Na polju kratkih priča posebno se ističu: Işıl Oezgeturk (İşıl Özgetürk), Fatma Ulku Aren (Fatma Ülkü Aren), Esma Odżak (Ocak), Nursel Duruel, Erendiz Atasü (Atasü), Ajşe Kulin (Kulin), Buket Uzuner, Figen Çakmak (Çakmak), Ajfer Tunç (Ayfer Tunç), Tansu Bele, Nuraj Tekin (Nuray) i mnoge druge, dok se kao romanistice javljaju Latife Tekin, Duygu Asena (Duygu), Handan Saraç (Saraç), Mine Goekçe (Gökçe), Fusun Erbulak (Fusun) (Andaç 2000: 198).

Şebnem Işiguzel, rođena 1973, odrastala je osamdesetih godina i živi je svjedok ovih turbulentnih promjena o kojima govorimo. Za njen roman *Konak suza*, naizgled, može se činiti da je riječ o ljubavnoj priči, međutim autorka, pričajući o svojoj junakinji, obrađuje teme vezane za politiku, moral, slobodu i zbog toga se s pravom ubraja u feminističke romane. Cijeli roman dat je kao retrospektivno pripovijedanje glavne junakinje u kojem se smjenjuju uspomene na sretan i miran život prije počinjenog grijeha i surova stvarnost koja je nastupila nakon saznanja da je u drugom stanju. Ta sjećanja iz prošlosti spisateljica vješto veze uz glavni narativni tok djela, pa iako dešavanja nisu hronološki poredana, na samom kraju romana dobiva se kompletna slika.

Radnja romana odvija se 1876. godine u Istanbulu, u vrijeme dolaska na vlast sultana Abdulhamida II i perioda političkih previranja u Osmanskom carstvu. U središtu narativa nalazi se sedamnaestogodišnja djevojka iz ugledne i društveno priznate porodice koja ostaje

trudna izvan braka. Kako bi se izbjegla društvena osuda i porodična sramota, njena majka je šalje na izolovano mjesto – ljetnikovac poznat kao *Konak suza*, smješten na otoku Büyükada. Boravak u tom prostoru za glavnu junakinju predstavlja oblik društvene izolacije i svojevrsnog zatočeništva. Međutim, tokom boravka na otoku ona upoznaje mladića koji živi kao ribar i politički prognanik. Između njih se postepeno razvija emocionalna povezanost koja prerasta u ljubav. Njihov odnos oblikovan je okolnostima društvene represije, političkih progona i rigidnih moralnih normi karakterističnih za tadašnje osmansko društvo, o čemu će detaljnije biti riječi u nastavku rada.

ŽENSKO TIJELO, SEKSUALNOST I MEHANIZMI PATRIJARHALNE MOĆI U ROMANU KONAK SUZA

Slika uzorne žene i ženstvenosti unutar patrijarhalne svijesti, te ograničenost ženskog pozicioniranja unutar patrijarhalnoga socijalnog uređenja, namjerna marginalizacija žene u svim društvenim sferama, te njena uslovljenost muškarcem kao konstruktorom ženskog identiteta koji nije njen/ženin izbor motivi su koji dominiraju i u romanu *Konak suza*. Roman zrcali kulturne i društvene prilike turskog društva i asimetrične rodne odnose. Mladu ženu i njenu moć reprezentira, po tradiciji i historijskoj potčinjenosti, njeno tijelo koje je izvor muške eksploatacije u svakom smislu. Jedna od glavnih intervencija savremenog feminizma jeste dovođenje u pitanje seksističkih stavova o ženskom tijelu. Društvena kritika patrijarhata kaže da je ženskim tijelom, kao i kućom upravlja(o) muškarac.

„Djevojke koje nisu uživale očevu ljubav lako postanu plijen muškaraca. Ali želim da svi muškarci i napasnici znaju sljedeće: neopiranje ne znači i

pristanak. [...] 'Hajde dobro greškom si se ukrcala na moj čamac, ali zar si me morala zavesti?' Nisam razumjela ko je bio kriv" (İşigüzel 2016: 54).

S tim u vezi „žena koja ne pristaje na discipliniranje svoga tijela automatski je diskvalificirana iz spektakla koheriranja identiteta. Jer, ona koja ima 'prošlost', ne može imati budućnost" (Avdagić 2006: 105). Nakon intimnog odnosa s pašom, ona ostaje trudna. Dodatnu složenost situacije predstavlja činjenica da je paša zaručnik njene sestre Hidžran, ujedno udovac i znatno stariji od nje. Nakon prisilnog odnosa, paša odgovornost prebacuje na djevojku, optužujući je da ga je ona zavela, čime se uspostavlja obrazac prebacivanja krivnje i narušavanja njenog društvenog i moralnog položaja, što mladu djevojku osuđuje na šutnju. Neželjena trudnoća bit će razlog svih njenih nevolja i u konačnici porodične tragedije u cjelini. Emina je samo htjela da na trenutak osjeti slobodu koju uživaju muškarci, mladalačka radoznalost i neukost bile su razlog zbog čega se nije opirala paši:

„Možda sam bila samo žrtva svoje radoznalosti. Baš kao neki muškarac, bila sam radoznala i poželjela slobodu. Zanimalo me je kakav je to užitak. Zaboravila sam da je ovaj svijet za muškarce" (İşigüzel 2016: 106).

Seksualnost je pozicionirana u samoj osnovi oblikovanja rodni stereotipa i određuje muško-ženski odnos kao odnos jačeg i slabijeg. Tijelo je izuzetno važno jer se preko njega uspostavlja odnos moći. Razlika između spolova proizvodi se putem subjekata koji djeluju, a najveću ulogu u tom djelovanju ima tijelo. Ovakvi stereotipi su oni koji dovode do velike nejednakosti u društvu. Rod nije jednom zauvijek zadata kategorija, nego su rodne uloge dinamične i mogu se mijenjati kako u različitim/istim vremenima tako i u

različitim/istim kulturama. Održavanje hijerarhijskog ustrojstva na čelu s muškarcima kao dominantnim spolom plod je mizoginoga patrijarhalnog uređenja, pa je i samo učenje rodni uloga zapravo prisilno određeno ponašanje iz kojeg se rađa i rodni identitet (Botalić 2021: 29).

U tom kontekstu, glavna junakinja promišlja o mogućnosti postojanja društvenog poretka koji ne počiva na muškoj dominaciji već na ženskom odlučivanju, što izražava sljedećim riječima:

„Kalypso ne predstavlja poredak u kojem vladaju muškarci već obratno, poredak u kojem odlučuju žene. Postoji li igdje takav poredak? Da li stvarno postoji mogućnost da žene žive život kakav žele?" (İşigüzel 2016: 64).

Ova razmišljanja dodatno se produbljuju u kontrastu između mogućnosti koje su u patrijarhalno strukturiranim društvima dostupne muškarcima i onih koje su ženama uskraćene. Dok se muškarcima ostavlja sloboda samorealizacije, ženama se, kako se ističe u romanu, nameće sudbina potiskivanja vlastitih snova:

„Svaka žena je osuđena da bude pokopana sa svojim snovima. Muškarci su bili predodređeni da budu šta žele. Žena može opstati samo ako radi i bude ono što muškarci žele" (İşigüzel 2016: 55).

Ovi navodi jasno ukazuju na sistemsku neravnopravnost i duboko ukorijenjene rodne hijerarhije koje oblikuju iskustvo ženskog subjekta u patrijarhalnom društvu. S tim u vezi, u romanu *Konak suza* spisateljica prikazuje posljedice ženskog iskoraka iz društveno propisanih uloga, konkretno majke, te način na koji takav čin biva sankcionišu nosioci moći u patrijarhalno strukturiranom društvu. Majka glavne junakinje tokom

jednog ljeta provedenog na otoku donosi odluku da simbolično prekorači granice vlastitog identiteta, nastojeći se predstaviti drugačijom kroz način odijevanja karakterističan za Francuskinje. Tom prilikom naručuje šešir, nosi korzet, kosu oblikuje u punđu, te zajedno s kćerkama prezentuje izgled koji ih u javnom prostoru obilježava kao strankinje. Međutim, po povratku u hotelsku sobu u kojoj su boravile, susreću oca i brata. Očeva reakcija na ovaj čin, koji on tumači kao sramotu, nije neutralna, već rezultira brutalnim kažnjavanjem supruge, čime se dodatno potvrđuje represivna narav patrijarhalne porodične i društvene strukture:

„Tako je izbatinao jadnu ženu da joj je slomio zglobov na desnoj nozi, koji je poslije pogrešno zarastao, pa je kasnije vukla nogu dok je hodala. Majka je ostala sakata“ (İşigüzel 2016: 80).

Distinkcija između spola i roda, koncepcija *Drugosti* i *Drugog*, kako to ističe De Bovoar, temeljni su u određenju ljudske subjektivnosti. Muškarci su subjektivnost prisvojili za sebe, a ženama ostavili *Drugost*. Žene su, što je najvažnije, internalizirale vrijednost muškog subjekta i ponašaju se u skladu s očekivanjima (Adamović 2011: 48).

Svaki oblik zatočeništva nužno generira težnju ka bijegu, pri čemu bijeg istovremeno podrazumijeva prelazak u novi ili drugačiji identitet, odnosno u *Drugost* kao konstitutivni element individualnog identiteta. U patrijarhalno strukturiranim zajednicama tradicija već od trenutka rođenja simbolički okiva žensko dijete, čime se čitav njen život reducira na neprekidnu težnju ka oslobođanju i potrebu za bijegom iz nametnutih društvenih okvira.

„Zapadni putopisac imao je pravo kad je rekao: 'Lice turske žene prestalo je biti tajna.' [...] Ali zašto za sebe nisu željele

nešto mnogo ljepše od odjeće koju su nosile, zašto nisu željele slobodu? [...] 'Ako imaš obraza traži, glupačo!', rekla je jednom Fatma. Eh, kad bi sloboda bila nešto što se prodaje na metre i što bismo mogle sašiti i obući na sebe“ (İşigüzel 2016: 14).

Upravo će navedena iskustva oblikovati glavnu junakinju u snažnu i hrabru ženu, koja, posmatrana iz feminističke perspektive, utjelovljuje subjekt koji se aktivno bori za ravnopravnost, ostvarenje vlastitih prava i ličnu slobodu. Ženski likovi u književnosti često funkcionišu kao refleksija društvenog položaja žena, te autorica upravo kroz lik Emine Vuslat oslikava status žene u turskom društvu. U romanu *Konak suza* Šebnem İşigüzel odstupa od tradicionalne reprezentacije ženskog lika, dodjeljujući svojoj junakinji, makar privremeno, osobine koje su u patrijarhalnom diskursu konvencionalno pripisivane muškarcima. Na taj način Emina Vuslat nakratko iskustveno doseže slobodu, simbolički raskida sa stoljetnim okovima, te stupa u ljubavni odnos s muškarcem kojeg samostalno bira, proživljavajući s njim intimnu i emotivnu avanturu. Međutim, nespremna da se dugoročno odupre rigidnim društvenim normama i nametnutim pravilima, junakinja ubrzo biva ponovno uhvaćena u mrežu patrijarhalnog poretka, što u konačnici rezultira tragičnim ishodom: njenom smrću, smrću djeteta, kao i stradanjem majke i sestara.

Nažalost, bijeg u takvim društvenim okolnostima vodi u usamljenost i neprihvatanje. Koliko je junakinja hrabra i spremna da zbog historijskog bremena diskriminacije i ugnjetavanja nosi svoje breme sa sobom pitanje je na koje je teško odgovoriti.

„Nemam više šta izgubiti, pomislila sam. Hrabrost je jedino naše oružje

kojim možemo zastrašiti neprijatelje“ (İşigüzel 2016: 30).

Pravo, težnja i želja za slobodom kod junakinje stvaraju svjesnost o novom identitetu nastalom u životnom isku-
stvu.

ISKORAK KA SLOBODI I TRAGIČNE POSLJEDICE ŽENSKOG OTPORA

Spisateljica kroz lik Emine Vuslat izravno upućuje na ideje drugog vala feminističkog pokreta, te, posredno, artikulira poziv ženama na borbu za ostvarenje vlastitih prava i društvene ravnopravnosti. Budući da su žene i dalje zadržale svoju tradicionalnu ulogu potlačenih, omalovažavanih, ali istodobno lojalnih istim tim tlačiteljima, Eminin hrabri iskorak ka slobodi ostao je u sjeni dominantnog muškog svjetonazora koji ju je etiketirao kao drugačiju, različitu, nepodobnu. Osobe koje se ne pridržavaju kulturoloških scenarija postaju problematične, jer su u suprotnosti s vladajućim stereotipima. Stereotipi s jedne strane dozvoljavaju, a s druge ograničavaju život svima koji na bilo koji način odstupaju od zadanih konvencija. Glavna junakinja razapeta je između prihvatanja normi i bijega od njih. U takvoj situaciji pozicija koja je udaljena od društvenih normativu uvijek je pozicija *Drugog* koji postaje društveno neprepoznatljiv i odbačen. Dakle, žena je uvijek *Druga*. Ako bi se i pojavila neka hrabra žena koja bi svojim intelektom, promišljanjem ili drugim sposobnostima odskakala od ove „prirode“, ona bi na taj način ugrozila svoje „žensko biće“.

Nažalost, društvo je historijski, a u određenim aspektima i danas, biralo da ostane pri aristotelovskim shva-
tanjima koja započinju pogubno ne-
giranje osnovnih ljudskih svojstava

žena, prije svega njihove sposobno-
sti mišljenja i stvaralaštva. Iz takvih
diskursa proistekla su pitanja koja su
dugo oblikovala društvenu percepciju
žene, poput „ima li žena dušu“ ili
„da li je žena sposobna za mišljenje“,
a koja su u konačnici dovela do njene
sistemske isključenosti iz društvenog
života. Na taj način žena biva redu-
cirana na pasivnu materiju kojoj se
izvana pridaje forma, te svedena na
prirodni princip koji služi isključivo
reprodukciji i održavanju biološkog
opstanka. Metafizički korijen mizo-
ginije sadržan je u neprevladanom,
mitsko-patrijarhalnom načinu mišlje-
nja, koje danas nailazi na savremene
oblike postave bića i bitka i vječnim
ukazivanjem na razlike (Kodrnja 2010:
93). Danas je aktuelno pitanje o tome da
li se razlika mora održati, odnosno da
li žena mora ostati *Druga*, ali u praksi
situacija je prilično nepromijenjena. Još
uvijek se govori o „ženskoj prirodi“, o
dinamizmu muškog i pasivizmu žen-
skog principa, tako da gore pomenuti
metafizički mitski princip nije nadvla-
dan. Radikalnost stava o ženi nije u
tome koliko je se može poništiti, nego u
tome koliko se ništavila može iskazati
u tim stavovima. Savremena kultura
i kulturni narativi potvrđuju, danas
možda više nego ikad ranije, ovakav
jedan sud. Spisateljica nam u romanu
i potvrđuje ovakvo promišljanje:

„Da li ikada protjeraju muškarca zato
što je dobio vanbračno dijete? Da li ga
kamenuju? Ne! Ali ja? Ja to sve zaslu-
žujem kao kaznu. Kamo sreće da me
je majka rodila kao muško!“ (İşigüzel
2016: 173)

Žene su u romanu *Konak suza* u pot-
punosti podređene patrijarhalnom
sistemu, te nemaju apsolutno nika-
kvih prava. Spisateljica nam upravo
kroz ženske likove i njihove sudbine
progovara o univerzalnom položaju
žene tadašnjeg društva. Naime, radnja

romana smještena je u 1876. godinu, u kontekst oslabljenog Osmanskog carstva, koje se u tom periodu suočava s dubokim političkim, društvenim i ekonomskim krizama. Riječ je o vremenu intenzivnih reformskih nastojanja, poznatih kao Tanzimat, kojima se nastojalo modernizirati državni aparat po uzoru na zapadnoevropske modele. Istovremeno, sve izraženiji utjecaji Zapada očituju se u promjenama kulturnih obrazaca, društvenih normi i vrijednosnih sistema, što dovodi do tenzija između tradicionalnih i modernih shvatanja. U takvom ambivalentnom historijskom i društvenom okviru, glavna junakinja Emine ostaje trudna i to iz temelja mijenja njenu sudbinu, te ona biva izopćena. Žena koja je, makar i jednokratno, iskusi la slobodu koja je muškarcima trajno dostupna, umjesto podrške i zaštite drugih žena, biva izložena njihovoj osudi, nasilju i pokušajima eliminacije. Umjesto saosjećanja i solidarnosti žene preuzimaju ulogu nosilaca represije, djelujući kao izvršiteljice patrijarhalnih normi. Uvjerenje o vlastitoj slabosti i nužnosti prilagođavanja društveno nametnutim očekivanjima dovodi ih do povlačenja u tzv. zonu komfora, unutar koje reproduciraju naučene obrasce ponašanja i time aktivno učestvuju u održavanju postojećeg društvenog poretka. Upravo iz tog razloga, kada su majka i sestre saznale za Emininu trudnoću, pretukle su je gotovo nasmrtno. Takve reakcije natjerale su glavnu junakinju na to da se, čak, pokušala ubiti paleći svoju kosu. Iako, uvjetno rečeno, biva spašena, nakon navedenog incidenta poslana je na otok koji ovog puta simbolizuje izolaciju i mjesto njenog prisilnog udaljavanja iz društvenog poretka. Uprkos tome, glavna junakinja nastoji opravdati postupke žena koje je okružuju i s kojima dije li nesretnu sudbinu bivanja ženom, pravdajući njihov čin društvenim poretkom i normama u prostoru u kojem

su odgajane. Najstrašnije i najbolnije scene jesu upravo one koje svjedoče o tome da su žene prihvatile pravila i vrednovanja muškog svijeta i da ih surovo i dosljedno sprovode. Njena majka, sestre, sluškinja i ostale žene iz okruženja traže načine da se riješe nje i njene bebe, ali u tome ih sprječava strah da je grijeh ubiti trudnu ženu. Jedna od najupečatljivijih scena romana, koja ilustrira značenje izreke *Femina feminea maximus lupus est*, jeste ona u kojoj je Emina Vuslat, nakon porođaja, izložena verbalnom i fizičkom nasilju komšinica – jedne majke i njenih kćeri – koje je najprije vrijeđaju, a potom i kamenuju. Njihov bijes usmjeren je prema ženi koja se pokazala buntovnom i spremnom da pokrene neke promjene po pitanju ženskih prava i sloboda. Osim što je mrze, one joj, na neki način, i zavide, jer je ona utjelovljenje onoga što one žele, ali ne usuđuju se biti. Nažalost, pokazat će da su nemoćne i da su jedino u potrazi za patrijarhalnom potvrdom, demonstrirajući to ulogom moćnih i zlih žena:

„Ti si izgleda izgubila pamet nakon poroda. Ni zemlja ne prima k sebi one koje na svijet donesu kopilad. Bog ti je uzeo i to malo pameti što si imala. Obrukala si se“ (İşigüzel 2016: 113).

Iako su svjesne činjenice da mogu samostalno djelovati, ne prihvatati datost prirodnog spola, žene to teško prihvataju, igraju uloge koje su im nametnute društvenim konvencijama i tako i same utiču na učvršćivanje stava o ženi kao *Drugoj* u društvenom poretku. Odgajane prema patrijarhalnom ustrojenju žene same ne smatraju jedna drugu sposobnom za obavljanje „velikih dužnosti“. Na taj način one same osporavaju borbu za ravnopravnost i samo se svode na predmete namijenjene muškarcima; kako to tvrdi Simon de Bovoar, žena je bila konstruisana kao *Drugo* muškarca, osporeno joj je pravo na vlastiti

subjektivitet i odgovornost za vlastite postupke (prema Moi 2007: 130).

Tragična sudbina glavne junakinje, koja je značenjska, vremenska i prostorna okosnica romana, sublimira mehanizme funkcionisanja turskog društva i njegovog odnosa prema ženi, a ona, kao takva, osuđena je na propast.

ZAKLJUČAK

Ukorijenjeni patrijarhalni stavovi i odnos turskog društva prema ženi s početka devetnaestog stoljeća koji su prikazani u romanu *Konak suza* svjedoče o neravnopravnom položaju žena i muškaraca. Same norme društveno prihvatljivog ponašanja, također nisu (bile) jednake za muškarce i za žene. Glavna junakinja Emina Vuslat, iako ne svojom krivicom, odstupila je od društvenog normativa, zbog čega je sankcionisana i žigosana kao nepoželjna. Diskreditirana i društveno odbačena, ona vodi borbu sa svima iz svog okruženja, nemajući podršku ni rođene majke. Iako nevina, obeščašćena od uglednog i istaknutog člana društva, patrijarhat ipak nju prikazuje kao rušiteljicu društvenih i tradicionalnih normi. Njeno stradanje posljedica je društvenog i kulturnog ustrojstva patrijarhata, u kojem muškarac spram žene može počiniti zločin. Njemu je, kao privilegovanom i povlaštenom članu dihotomnog društva, dozvoljen svaki oblik postupanja sa ženom i svaki oblik zlostavljanja žene – fizički, tjelesni, mentalni, dok on vješto koristi moć koja mu je data. Propitivanja, sumnje, preispitivanja, redefiniranja ovdje nema, sve je kristalno jasno – muškarac je apsolut, žena je *Drugo*. Tragičan svršetak romana samo je prirodni slijed sudbine žena koje se usude da podrivaju društvene norme. Glavna junakinja, u potrazi za toliko potrebnim osjećajem sigurnosti, bježi u jedan izmišljeni svijet koji se ipak na

kraju ruši kao kula od karata i jedina žrtva, opet je ona (žena). Spriječena, sankcionirana i kažnjena ostaje žigosana bolnom sudbinom, jer ju je patrijarhat odredio kao prijestupnicu, budući da je (ne)moral fiksiran isključivo na ženski spol, dok je muškarac koji ju je obeščaštio oslobođen bilo kakve društvene osude. Nemogućnost izbora doprinosi tome da patrijarhalno društvo izopći ovu ženu i, u krajnjoj instanci, trajno je obilježi kao moralno posrnulu, a samim time i nepoželjnu.

BIBLIOGRAFIJA

Adamović, Mirjana. 2011. *Žene i društvena moć*. Zagreb: Plejada: Institut za društvena istraživanja.

Andaç, Feridun. 2000. „Füruzan'ın Öykü Dünyasına Bakış“. In: *Edebiyatımızın Yol Haritası*. Istanbul: Can Yayınları, 195–207.

Avdagić, Anisa. 2006. *Sačinjavanje roda: O reprezentaciji/konstrukciji ženskog identiteta u romanima Abdurezaka Hivzi Bjelevca*. Zagreb – Sarajevo: Naklada ZORO.

Bećirbašić, Belma. 2011. *Tijelo, ženskost i moć upisivanja patrijarhalnog diskursa u tijelo*. Sarajevo: Synopsisbook.

Botalić, Melinda. 2021. *Rod i moć: pripovjedački opus savremene turske spisateljice Erendiz Atasu*. Tuzla: Off-set.

Burzynska, Ana i Pawel M. Markovski. 2009. *Književne teorije XX veka* (prevela Ivana Đokić). Beograd: Službeni glasnik.

Hooks, Bell. 2004. *Feminizam je za sve: strastvena politika* (prevela Anđelka Rudić). Zagreb: Centar za ženske studije.

İşigüzel, Şebnem. 2016. *Konak suza* (prevele Sabina Bakšić i Alena Čatović). Sarajevo: Buybook.

- Karataş, Evren. 2009. „Türkiye’de Kadın Hareketleri ve Edebiyatımızda Kadın Sesleri“. *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4 (8): 1652–1673.
- Kodrnja, Jasenka, Savić, Svenka i Svetlana Slapšak (ur.). 2010. *Kultura, drugi, žene*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu: Hrvatsko filozofsko društvo: Plejada.
- Moi, Toril. 2007. *Seksualna, tekstualna politika: feministička književna teorija* (prevela Maša Grdešić). Zagreb: Impresum.
- Şafak, Elif. 2013. *Çetirdeset pravila ljubavi* (preveo Edin Kukavica). Sarajevo: Buybook.
- Šiljak-Spahić, Zilka. 2008. *Religija, žene i politika*. Sarajevo: TPO Fondacija.
- Tekeli, Şirin. 2011. „Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Deneme“. In: *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yayınları, 337–345.
- Zlatar, Andrea. 2004. *Tekst, tijelo, trauma: ogledi u suvremenoj ženskoj književnosti*. Zagreb: Naklada Ljevak.

THE IMAGE OF WOMAN IN THE NOVEL MANSION OF TEARS BY THE TURKISH WRITER ŞEBNEM İŞİGÜZEL

Summary: This paper analyses the novel *Mansion of Tears* (*Gözyaşı Konağı*) by the Turkish author Şebnem İşigüzel from the perspective of feminist literary criticism, with a particular focus on the position of women in a patriarchal society, the construction of gender identities, and the mechanisms of social control over the female body and sexuality. Drawing on the theoretical foundations of feminist thought, especially the concept of the *Other* developed by Simone de Beauvoir, the paper examines how the patriarchal social order shapes gender relations and determines socially acceptable patterns of women’s behaviour. In the theoretical part of the study, patriarchy is discussed as a social structure that establishes hierarchical relations between men and women, in which women are systematically marginalized and confined to the private sphere, while men are granted dominance in both the public and private domains. The development of feminist thought and movements is also analysed, both in the broader global context and within contemporary Turkey, with particular emphasis on the historical and social circumstances that influenced the formation of feminist consciousness and the literary production of Turkish women writers. The analytical section of the paper focuses on the interpretation of the fate of the main heroine, Emina Vuslat, whose life story illustrates the repressive mechanisms of the patriarchal system. The plot of the novel is set in Istanbul in 1876, during a period of political change in the Ottoman Empire and the accession to power of Sultan Abdul Hamid II. After becoming pregnant out of wedlock, the heroine is ostracized from society and sent to the isolated island of Büyükkada, where her fate becomes a symbol of the broader social repression faced by women who deviate from imposed moral norms. The paper pays particular attention to the motifs of the female body, sexuality, and social control, highlighting the fact that the patriarchal system disciplines the female body and sanctions every attempt at female liberation or deviation from socially acceptable roles. In this

context, the experience of the main heroine is interpreted both as an example of the social construction of female identity and as an attempt at individual resistance to rigid social norms. In conclusion, the paper demonstrates that the novel *Mansion of Tears*, through the tragic fate of its heroine, exposes deeply rooted gender inequalities and the mechanisms of patriarchal domination within society. At the same time, the work is interpreted as a literary expression of feminist critique that problematizes the social position of women and opens space for reflection on the possibilities of women's emancipation and equality.

Keywords: Gender Roles, Feminism, Şebnem İşigüzel, *Mansion of Tears*, Woman, Turkish Society

O OSNOVNOJ TERMINOLOGIJII TURSKE UMETNIČKE MUZIKE

Predrag V. Jelenković¹
Beograd, Srbija

Sažetak: Turska umetnička muzika, kao integralni deo turske kulturne baštine, obuhvata bogatstvo zvučnih tradicija koje su se vekovima razvijale pod uticajem različitih istorijskih, geopolitičkih i kulturnih faktora. Njen specifičan zvučni izraz temelji se na složenoj strukturi i dubokim filozofskim osnovama koje se manifestuju kroz jedinstvenu upotrebu tonova, intervala i makama. Razumevanje turske umetničke muzike zahteva precizno poznavanje terminologije koja je ključna za njeno pravilno tumačenje i izvođenje. Cilj ovog rada je da predstavi tumačenje muzikoloških termina turske umetničke muzike, koji se, uz terminologiju preuzetu iz evropskih jezika, ravnopravno koriste u turskom jeziku. Posebna pažnja posvećena je analizi kulturološkog i terminološkog muzičkog uticaja iz sfere persijskog jezika i muzičke umetnosti, kao i arapskog jezika i kulture. U okviru opšteg pregleda turske umetničke muzike, njenog istorijskog razvoja i osnovnih karakteristika, detaljno će se analizirati ključni termini koji čine temelj ove muzičke tradicije. Svaki od termina nosi specifična značenja i primene u turskom muzičkom sistemu, koji se značajno razlikuje od zapadnih muzičkih tradicija. U tom smislu, istraživanje ove kompleksne tematike doprinosi boljem razumevanju slojevitosti turske umetničke muzike. U cilju boljeg razumevanja termina, pored originalnih turskih naziva, data su lingvistička objašnjenja pojmova, kao i predlozi ekvivalenata na srpskom jeziku, imajući u vidu nedostatna proučavanja na ovom terminološkom polju srpsko-hrvatskog govornog područja.

Ključne reči: turska umetnička muzika, terminologija, osmanlijska muzika, turski muzički sistem, makam, orijentalna muzika

¹ pedjajelenkovic@yahoo.com.



PREGLED TURSKE UMETNIČKE MUZIKE

Ukoliko se za pojašnjenje određene muzičke tradicije kao postulati odgovarajuće definicije primene stavovi Harolda S. Pauersa (Harold S. Powers), odnosno, ukoliko u jednom društvu postoji muzički stil koji izvode majstori muzičari, oni koji su prošli dugotrajno školovanje u okviru sistema mentorskog podučavanja i koji se i sami smatraju majstorima, a tako ih doživljava i okolina, i ako se taj stil oslanja na teoriju muzike koja pretenduje da bude deo „velike tradicije“, povezan je sa drugim oblastima visoke kulture, zasniva se na autonomnom i nezavisnom kanonu remek-dela, te ukoliko ga podržavaju i traže pripadnici elitnih slojeva društva koji pretenduju na status poznavalaca ove umetnosti (1980: 10–11), može se izvesti zaključak da, u pogledu evropske klasične i drugih vrsta muzike, turska umetnička muzika predstavlja zasebnu klasičnu muziku. Ipak, za razliku od klasične muzike Zapada, čija se istorija najčešće tumači kroz ustaljenu stilsku periodizaciju, u proučavanju turske umetničke muzike ne primenjuje se isti model. Umesto toga, teoretičari pribegavaju drugačijoj periodizaciji (period nastanka, vrhunca i opadanja ili, nešto šire, periodi nastanka, razvoja, vrhunca, reforme i novi period), pri čemu je primarna ona zasnovana na različitim istorijskim strukturama turskih država i zajednica, što bolje odražava specifičan razvojni put ove muzičke tradicije (turska umetnička muzika u doba Seldžuka²,

² Seldžuci (*Selçuklu*) jesu turkijski narod plemena Kinik, ogranka plemena Oguza. Po odvajanju od plemena Oguza migriraju prema Centralnoj Aziji. Prvo spominjanje njihovog postojanja pronalazimo u Hazarskom carstvu krajem IX veka. Nekoliko decenija nakon pada Hazarskog carstva primaju islam. Ubrzo zaposedaju zapadni Iran i Mesopotamiju i otvaraju put naseljavanju turkijskih naroda u Maloj Aziji. Seldžučko carstvo doživljava svoj vrhunac u XI veku,

Osmanlija³ i u republikanskom periodu⁴). U svojoj neobjavljenoj postdiplomskoj tezi, Ajše Arman (Ayşe Arman) ističe da turska umetnička muzika u svojoj osnovi nosi uticaje civilizacija Srednje Azije i Persije, a u periodu Osmanlijskog carstva doživljava svoj procvat, kada je najviše pod uticajem arapske i persijske kulture (2015: 31). Pojmovi „turski“ i „umetnički“, koji su u sastavu njenog naziva, stvoreni su kao odgovor na izjave pristalica zapadnoevropske muzike, a takođe i kao odgovor republikanskog perioda na muziku osmanlijskog doba (Demirçe Altıntaş 2022: 1510). Glavni razlog ovome jesu teorije da osmanlijska muzika, odnosno muzika osmanlijskog dvora i preteča turske umetničke muzike, nije muzika Turaka, već da svoje korene ima u vizantijskoj i iranskoj muzici. Ova muzička tradicija je tokom republikanskog perioda zapostavljena, čak je, po navodima Fatiha Džoškuna (Fatih Coşkun) i zabranjivana (2013: 154). Kao rezultat ove ideologije javlja se činjenica da se studije iz oblasti turske umetničke muzike prvi put na konzervatorijumima pojavljuju tek sedamdesetih godina prošlog veka (2013: 154).

Međutim, i danas postoje nesuglasice oko toga kako nazvati ovu vrstu mu-

dok u XIII veku moć carstva opada, kada i gubi samostalnost.

³ Osmanlijsko carstvo (1300–1922) nastaje kao mali turkmenski bejlik u severozapadnoj Anadoliji i tokom narednih vekova širi se na tri kontinenta i razvija u jednu od najdugovečnijih imperija u svetskoj istoriji.

⁴ Republikanski period (*Cumhuriyet Dönemi*) u turskoj istoriji, književnosti i kulturi odnosi se na period nakon proglašenja Republike Turske, odnosno period od 29. novembra 1923. godine, kada je Velika narodna skupština Turske usvojila izmene ustava i izabrala Mustafu Kemala Atatürka (Mustafa Kemal Atatürk) za prvog predsednika, nakon čega započinje period reformi na svim nivoima političkog, društvenog i kulturnog života u zemlji.

zike. U osmanlijsko doba za nju bi se koristila samo reč „muzika“ (*mûsikî*), pri čemu se ovaj termin ne ograničava samo na muziku u opšteprihvaćenom smislu već i na teoriju i nauku o muzici⁵. Takođe, pored termina „osmanlijska muzika“ (*Osmanlı müziği*) i zapadno-evropskog termina „klasična muzika“ (*klasik müzik*), neretko se sreće i termin „tradicionalna turska umetnička muzika“ (*geleneksel Türk sanat müziği*) (Filiz 2023: 4). Samim tim, upotreba različitih termina za istu vrstu muzike ukazuje na potrebu da se ova vrsta muzike pozicionira u određeni istorijski kontekst.

U pogledu istorijskog razvoja, početak XV veka predstavlja period u kojem su začeti prvi teorijski pogledi na tursku muziku. Krajem ovog razdoblja poznati majstor Abdulkadir Meragi⁶ postavio je kamen temeljac novog pravca turske muzike. Sredinom XVI veka u turskoj muzici se sprovodi niz proučavanja makama i nota, što rezultira prvim utemeljenjima klasične turske muzike. Klasična turska muzika kao produkt civilizacija Srednje Azije, Seldžuka, a ponajviše Osmanlija, uticala je na muzike mnogih naroda, a isto tako je prisvajala i strane elemente. U skladu s tim, ona postaje izuzetno bogata grana muzike, kako u pogledu broja makama, tako i u pogledu formi i taktova. Međutim, potrebno je istaći da klasična turska muzika nije muzika zabave, kao što nije ni bezdušna monotona muzika koja uspavljuje. Zato su je nazivali „časna nauka o muzici“ (*İlm-i Şerîf-i Mûsikî*) (Çelik 2014: 96). Stoga klasična turska muzika predstavlja

sastavni deo bontona tadašnjeg doba. Takođe, iako je klasična turska muzika zbog svojih formi i jezika bila ograničena na sultanov dvor i domove državnika i službenika, nije bila isključujuća. O tome svedoči delo Ali Ufki-bega⁷ *Mecmûa-i Saz ü Söz* (Zbornik o sazu⁸ i tekstovima), „koje predstavlja najvažnije njegovo delo za istoriju turske muzike“ (Altınay 2004: 11), kao i delo teorije klasične turske muzike Dimitrija Kantemira⁹ *Kitâb-ı İlmi'l-Mûsikî 'alâ Vechi'l-Ḥurûfât* (Delo o nauci o utvrđivanju i izvođenju muzike slovima).

Tokom doba lala¹⁰ uticaji evropskog baroka i rokokoa dolaze na osmanlijski dvor i njihovom sintezom sa istočnjačkom kulturom započinje klasičan period turske muzike. Nakon 1730. godine, pa sve do smrti Ismail Dede

⁷ Ali Ufki-beg (Ali Ufkî Bey, 1610–1675) nadimak je Poljaka Alberta Bobovskog (Albert Bobowski). Nije poznato kada je tačno došao u Istanbul. Služio je na dvoru sultana Ibrahima i Mehmeda IV, gde je naučio da svira santur i stekao znanja o klasičnoj i narodnoj turskoj muzici. Pisao je radove o muzici u kojima je nekoliko dela turske muzike zabeležio zapadnjačkim notnim zapisom.

⁸ Saz je drevni žičani, tržački, muzički instrument iz grupe tambura, poreklom iz Irana. Saz ima najčešće šest žica, ali njihov broj može biti i veći – osam, dvanaest, pa čak i više. U zavisnosti od broja žica, veličine tela i dužine vrata, saz se javlja u različitim oblicima, npr. baglama, divan saz, tambura i sl.

⁹ Dimitrije Kantemir (Dimitri Kantemiroğlu, 1673–1723) bio je moldavski princ, književnik, muzikolog i političar. Školovao se u Istanbulu, a nakon pada Osmanlijskog carstva političku karijeru nastavio je u Evropi. Autor je mnogih filozofskih, istorijskih i muzičkih dela.

¹⁰ Doba lala (*Lâle Devri*) jeste period u turskoj istoriji koji je trajao od 1718. do 1730. godine. Zahvaljujući velikom veziru Nevşehirliju Damatu Ibrahim-paši, Osmanlijsko carstvo doživljava kulturni preporod. Ovo je period mira i okretanja carstva ka običajima i kulturi Zapadne Evrope.

⁵ Definicija preuzeta iz rečnika *Redhouse's Turkish Dictionary*.

⁶ Abdulkadir Meragi (Abdülkadir Meragi, 1353–1435) bio je turski kompozitor i teoretičar muzike. Prva učenja o muzici stekao je uz oca, a muzičko obrazovanje nastavio je na persijskom dvoru. Pisao je dela na persijskom i turskom jeziku u kojima je, pored kompozicija, obrađivao teme makama, metričkih ciklusa, stilova i instrumenata.

efendije (İsmail Dede Efendi)¹¹ 1836. godine, nastupa kasni klasicizam. Od proglašenja Hatişerifa od Gulhane¹² do kraja Drugog svetskog rata u turskoj umetnosti nastupa period romantizma, a od sredine XX veka pa sve do danas traje moderni period (Salgar 2017: 12). U ovom periodu turska muzika, kako klasična tako i narodna, prolazi kroz reforme. Samim tim, F. R. Altinaj (F. R. Altınay), pozivajući se na reči Mustafe Kemala Atatürka, navodi da je sprovođenje „reforme muzike“ bilo od velike važnosti za novu tursku državu koja se usmeravala ka Zapadu (2004: 13). Koliko je reforma muzike zapravo težak proces svedoči Atatürkovo viđenje koje je izneo prilikom jednog susreta, u kojem kaže: „Najteža reforma je reforma muzike. Zato što reforma muzike pre svega treba da navede osobu da zaboravi svoj unutrašnji svet, nakon čega treba da se usmeri ka novom svetu. Teško je, ali sprovedeće se“ (Irmak 1978: 17). Nakon reformi, klasična turska, odnosno umetnička muzika postepeno stiče novu popularnost i postaje glavna preferencija kada su u pitanju mesta za zabavu poput kazino-klubova¹³ (*gazino*).

¹¹ İsmail Dede Efendi (İsmail Dede Efendi, 1778–1836) bio je kompozitor turske umetničke muzike, koji je stvarao u svim makamima. Takođe, pored makama u kojima je pisao, sam je razvio nekoliko makama. Bio je dvorski kompozitor sultana Selima III (1789–1807).

¹² Hatişerif od Gulhane (Gülhane Hatt-ı Şerif-i) jeste proglas sultana Abdulmedžida I, donet 1839. godine. Izdanje ovog edikta uzima se kao početak perioda tanzimata (preporod), koji će trajati do 1876. godine. Ovaj period donosi mnoge promene u državnoj strukturi, pravnom i birokratskom sistemu.

¹³ Italijanska reč *casino*, u turskom jeziku je prihvaćena u obliku *gazino*, u modifikovanom značenju. Naime, u kontekstu turske umetničke muzike ovaj termin ne označava mesto gde se igraju igre na sreću već se koristi da označi prostor/scenu na kojoj ekskluzivno nastupaju najpoznatiji solisti u pratnji orkestra, uz zabavu i posluženje.

TERMINOLOGIJA TURSKE UMETNIČKE MUZIKE

S obzirom na to da turska umetnička muzika predstavlja posebnu vrstu muzike, prirodno je da poseduje sebi svojstvenu terminologiju. Međutim, istorijski razvitak i uplivi reči i termina iz arapskog i persijskog jezika rezultirali su činjenicom da turska umetnička muzika obiluje terminima koji se bez adekvatnog muzičkog obrazovanja teško mogu razumeti. Mehmet Džan Pelikoglu (Mehmet Can Pelikoğlu) ističe da se kroz izvođenje i teorijska istraživanja koja su izvršena na polju turske muzike, muzike sa istorijom dugom hiljadama godina i sveobuhvatnim i bogatim sadržajem, stiče utisak da se, u poređenju sa muzikom Zapada, u turskoj muzici sreću mnogi problemi u pogledu tehničkih termina i klasifikacije (2010: 81). Iako je stav Pelikoglua naklonjen zapadnoevropskoj muzici, problem terminologije ogleda se najviše u nepostojanju termina svojstvenih turskoj umetničkoj muzici u drugim jezicima, izuzev u onim jezicima čiji govornici neguju muziku zasnovanu na istom sistemu. Mnogi muzikološki termini u turskoj umetničkoj muzici potiču iz arapskog i persijskog jezika, što je rezultat viševjekovne kulturne razmene unutar islamske civilizacije. Ovi jezici su razvili složene muzičke sisteme zasnovane na makamima, koji su u osnovi i turske muzičke teorije. Zbog sličnosti u teorijskim pristupima, kao i zajedničke terminološke osnove, turska muzika je prirodno usvojila i prilagodila brojne izraze iz arapskog i persijskog, često zadržavajući njihovu semantičku dubinu i funkcionalnu preciznost. S druge strane, turska umetnička muzika je ređe obrađivana tema kako na Zapadu tako i na našem govornom području. Takođe, problem terminologije se oseća i na nivou samog turskog jezika i pravopisa, jer i danas postoji mnogo nedoumica, a čini se da

još nije pronađen zajednički imenitelj čak ni u vezi s tim kako bi ove pojmove trebalo pisati (Özcan *et al.* 2021: 89). Sve dok postoji problem među turskim lingvistima, nemoguće je na adekvatan način rešiti i problem prevoda termina turske umetničke muzike. Vodeći se ovim stanovištem, zaključujemo da se prevodivost termina uvek može dovesti u sumnju, ali se opisom i adekvatnim definisanjem u jeziku prevoda ove poteškoće mogu prevazići. U cilju boljeg definisanja i razumevanja termina, pored originalnih turskih naziva, u radu se navode lingvistička objašnjenja originalnih turskih pojmova i predlažu ekvivalenti na srpskom jeziku, koji bi na adekvatan način definisali date pojmove. Primenom kombinovanog muzikološko-lingvističkog pristupa, iznalaženje termina zasniva se na njihovoj funkcionalnoj ekvivalentnosti i mogućoj upotrebljivosti u srpskoj muzičkoj praksi. Pri određivanju ekvivalenta uzima se u obzir etimološko poreklo termina, njihova uloga u turskom muzičkom sistemu i stepen u kojem se mogu uklopiti u postojeću muzikološku terminologiju srpskog jezika, što kao metod primene funkcionalnog prevođenja, a ne doslovne transpozicije termina rezultira iznalaženjem pravih korespondenata.

Termin makam – modus

Makam predstavlja jednu od glavnih karakteristika turske umetničke muzike. Smatra se da je termin *makam* prvi put upotrebio Abdulkadir Meragi u XV veku (Yahya Kaçar 2008: 145). Reč *makam* (*maqām*) potiče od arapskog glagola *qāma* u značenju ustati, uspraviti se, uzdići se, povisiti (glas), ali označava i poziciju, mesto, status, stepen, ključ i tonalitet. Shodno tome, termin makam je prvenstveno označavao note na kojima se duže zadržavalo u jednom muzičkom komadu, dok kasnije

stiže prošireno značenje i uključuje složenije muzičke karakteristike (Yahya Kaçar 2008: 146–147). Za razliku od muzike Zapada, turska muzika nije harmonijska, već melodijska. Fokus na melodiji umesto na harmoniji jedan je od razloga što se turska muzika, koja se i po tonskom sistemu razlikuje od muzike Zapada, naziva makamskom (modusnom) muzikom. Kada se ove karakteristike, makam i melodičnost, uzmu u obzir, dolazi se do zaključka da turska muzika ima dva glavna elementa: strukturu prema određenom makamu i metrički ciklus, odnosno formu takta. Makami se formiraju spojem tetrakorda i pentakorda na različite načine, odnosno korišćenjem ovih skala po određenim pravilima (Özkan 2000: 93). Ukoliko se detaljnije analizira data definicija, dolazi se do zaključka da makame možemo podeliti u dve grupe: makam u širem i makam u užem smislu. Makam u širem smislu predstavlja skup pravila koja određuju postavu tonova unutar lestvice, njihovo nizanje i tonalitet, dok makam u užem smislu jeste skup tonova koji čine jednu lestvicu. Iako se makam kao pojam može definisati u okviru svog lingvističkog i sistemskog značenja, potrebno je napomenuti da pojam makam ne treba ograničavati samo na njegovu funkcionalnu upotrebu u turskoj umetničkoj muzici, jer je „makam način formiranja [melodije] i predstavlja specifičan oblik konstrukcije muzičke lestvice čije se osobine određuju uređenjem intervala i međusobnim odnosima koji ga konstituišu“ (Kutluğ 2000: 75). Samim tim, makam se, iako u osnovi predstavlja strukturu lestvice, može posmatrati kao kompleksan melodijski i estetski model čiji identitet proizlazi iz odnosa tonova, karakterističnih nota i melodijskih okvira koji se stapaju sa njegovom unutrašnjom strukturom. Pravilno odabrani makam i odgovarajuće modulacije doprinose formiranju značenjske prozodije i time obezbeđuju važan estetski kvalitet kompozicije, dok

podudarnost teksta sa izražajnim mogućnostima makama dodatno osnažuje značenje i doprinosi estetskoj celini dela (Ekmen 2019: 218).

Takođe, makami se prema vrsti mogu podeliti na proste (*basit makamlar*), prenesene (*şedd makamlar*) i složene makame (*mürekkeb makamlar*) (Özkan 2000: 93). Pored opšteprihvaćene podele makama po vrsti, Dimitrije Kantemir ih dodatno deli na makame nastale od niskih i celih tonova i makame nastale od visokih tonova (Yahya Kaçar 2008: 150). Nezavisno od podele, većina makama nosi naziv po noti kojom počinju (npr. *Râst*, *Hüseynî*, *Nevâ*, *Uşşak*, *Çargâh*). Takođe, svaka pomenuta vrsta makama poseduje sebi svojstven tok. Prema toku tonaliteta makame možemo podeliti na makame rastućeg (*çıkıcı*), opadajućeg (*inici*) i opadajuće-rastućeg (*inici-çıkıcı*) tonaliteta.

Termin koma – podton

Jedna od bitnih karakteristika turske muzike, a ujedno i jedan od glavnih činilaca koji je razlikuje od evropske muzike, jeste činjenica da se podela tonova i lestvica u klasičnoj muzici Zapada ne može u potpunosti primeniti u turskoj umetničkoj muzici. Naime, u muzici Zapada se jedan ceo ton može podeliti na dva jednaka dela, dok se u turskoj umetničkoj muzici deli na devet jednakih delova, koji se nazivaju *koma*, odnosno podton (Arman 2015: 31). Ova podela jednog celog tona na devet delova stvara mogućnost razvoja širokog notnog sistema, koji se u poređenju sa sistemom klasične muzike Zapada ne ograničava na sedam oznaka (C-D-E-F-G-A-H-c-d-e-f-g-a-h). Međutim, kako navodi Ismail Haki Ozkan (İsmail Hakkı Özkan), iako podton u turskoj muzici igra veoma važnu ulogu, on se ne može koristiti samostalno, već pri formiranju intervala (2000: 54).

Pored naziva podton, u terminologiji turske umetničke muzike postoje nazivi za grupacije podtonova kojima se izražavaju intervali između dva tona. Takođe, potrebno je istaći činjenicu da turska umetnička muzika ne poznaje terminologiju za snižene i povišene tonove, već samo pravac intervala – snižavanje tona (*bemol*) i povišivanje tona (*diyez*). Samim tim, naziv za jednu grupaciju podtonova, odnosno interval izražen u podtonovima, na srpskom jeziku se može iskazati i u pogledu snižavanja i povišivanja tona. Tako se termin *bakiye*, koji označava grupaciju od četiri podtona, može koristiti u značenju nepotpune povišilice ili nepotpune snizilice. Takođe, postoji i termin *eksik bakiye*, koji označava grupaciju od tri podtona, te samim tim predstavlja podgrupu nepotpune povišilice/snizilice, odnosno dvotrećinsku povišilicu ili snizilicu. Termin *küçük mücenneb* označava grupaciju od pet podtonova, te pošto označava ton povišen/snižen za nijansu više od pola stepena, može se nazvati malom povišicom, odnosno malom snizicom. Za grupaciju od dve nepotpune povišilice/snizilice, odnosno osam podtonova, koristi se termin *büyük mücenneb*. Analogijom primenjenom u prethodnom primeru, pri iznalaženju rešenja na srpskom jeziku može se upotrebiti termin velika povišilica, odnosno velika snizilica. Jedini termin koji se u okviru povišivanja/snižavanja tonova u istom značenju koristi i u turskoj umetničkoj muzici i muzici Zapada jeste termin *tanîî*, koji odgovara jednom celom intervalu.

Termin dörtlü – tetrakord i termin beşli – pentakord

Kao što je napred rečeno, osnovu turske umetničke muzike čine makami, uslovno rečeno lestvice. Svaki makam čini kombinacija dva niza tonova koji se preklapaju, odnosno nadovezuju u

jednoj zajedničkoj noti. Ovi nizovi tonova, u zavisnosti od broja tonova koji ih čine, mogu biti nizovi od četiri (tetrakord) ili pet tonova (pentakord). Naime, jedan celi tetrakord čine 22 podtona sa tri intervala, dok jedan celi pentakord čini 31 podton sa četiri intervala (Özkan 2000: 41). Kombinacije različitih tonova sa odgovarajućim intervalima rezultiraju širokim spektrom tetrakorda i pentakorda, koji daljim nizanem otvaraju put stvaranju velikog broja makama. Samim tim, kako navodi Gulčin Jahija Kaçar (Gülçin Yahya Kaçar), formiraju se melodije koje pripadaju različitim makamima (2008: 156). Iako se mogu razlikovati samo u jednom intervalu u okviru iste postavke tetrakorda i pentakorda, ove melodije svakom makamu određuju (dodeljuju) određeni prizvuk (*çeşni*). Tetrakordi, odnosno pentakordi svoje nazive obično dobijaju po noti kojom počinju (npr. tetrakord *Çargâh* počinje notom *Çargâh* – nota do). Ukoliko različiti tetrakordi ili pentakordi počinju istom notom, svoje ime dobijaju po sledećem različitom tonu (npr. tetrakordi *Bûselik* i *Kürdî* počinju notom *Dügâh* – nota la, dok je sledeća nota, po kojoj dobijaju i ime, nota *Bûselik* – nota si, odnosno nota *Kürdî*¹⁴).

Termin perde – (karakteristična) nota

Termin *perde* odnosi se na karakterističan koncept turske umetničke muzike zasnovan na visinama tonova. Naime, on ne označava samo određeni ton već može, u zavisnosti od konteksta, označavati notu, visinu tona, kao i pragove žičanih instrumenata. Navodeći da u zapadnoj muzici za ovaj koncept ne postoji adekvatan termin, Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Ahmet Emre Dağtaşoğlu) ističe da bi se zapadne i istočne muzičke

tradicije, koje se zasnivaju na različitim principima, mogle uporedno ispitivati kako bi se bolje razumeo koncept visine tona (2016: 71). Iako termin *perde* podjednako nosi značenje kako visine tona tako i note u pisanom obliku, potrebno je napraviti razliku između notnog sistema muzike Zapada i turske umetničke muzike. Dok se tonski sistem na Zapadu temelji na beleženju tonova u vidu nota, u turskoj umetničkoj muzici glavni činilac je sam ton, odnosno „pozicija tona“, pri čemu je nota samo imenovanje pozicije visine na kojoj se ton ostvaruje (Dağtaşoğlu 2016: 73–74). Takođe, za razliku od zapadnjačke muzike, gde u jednoj oktavi ima 12 tonova, u turskoj muzici u jednoj oktavi ima 25 nota (Arman 2015: 31).

Za analizu i razumevanje jednog makama potrebno je u obzir uzeti njegove karakteristične note, odnosno note koje određuju tonalitet i tok (*seyir*) makama. U okviru teorije turske umetničke muzike karakteristične note čine osnovu svakog makama. Početna nota (*durak perdesi*) jeste nota kojom počinje lestvica makama. Svaki makam počinje i završava se ovom notom (Arman 2015: 34). Nota kulminacije (*karar perdesi*) predstavlja notu kojom se završava lestvica, odnosno tok tonova makama. Svaki makam ima samo jednu notu kulminacije i ona „predstavlja notu u kojoj se najjače izražava osećaj kraja toka tonova u makamu“ (Yahya Kaçar 2008: 152). Dominantna nota (*güçlü perdesi*) označava notu u kojoj se tetrakord i pentakord koji čine makam preklapaju, odnosno predstavlja njihovu zajedničku notu. Samim tim, ova nota se najviše čuje i po dužini je najduža nota makama (Yahya Kaçar 2008: 153). Nota vođica (*yegen*) predstavlja ton niži od note kulminacije koji ukazuje na završetak lestvice makama. Dok u zapadnoj muzici postoji samo jedna nota vođica, u turskoj umetničkoj muzici postoje dve vrste. Poluvođica (*yarım yegen*) jeste za četiri do pet podtonova niža od note

¹⁴ Nota *Kürdî* nema ekvivalentan naziv u klasičnom notnom sistemu. Predstavlja ton dobijen dodavanjem male snizilice na notu si ili nepotpune povisilice na notu la.

kulminacije, dok je cela vođica (*tam ye-gen*) za devet podtonova, odnosno ceo ton niža od note kulminacije (Özkan 2000: 74). Takođe, kod nekih makama vođica može biti niža i za jedan podton (Arman 2015: 34).

Termin seyir – tok makama

Kao što je metrički ciklus jedan od glavnih elemenata stvaranja kompozicije u određenom makamu sa određenom metrikom, tok predstavlja glavni element razlikovanja makama. Naime, bez toka lestvica makama ne bi imala svoje značenje. Iako u turskoj umetničkoj muzici postoje lestvice makama koje su po notnom sastavu identične, tok totaliteta je jedini način njihovog razlikovanja (Yahya Kaçar 2008: 153). Pri uvođenju termina *tok* u teoriju makama na srpskom jeziku potrebno je navesti teorijsko-lingvističko objašnjenje termina. U turskom jeziku reč *seyir* je pozajmljenica iz arapskog jezika, koja u svojoj osnovi ima glagol *sāra* u značenju kretati se, putovati, pratiti put. U zapadnoj teoriji muzike ne postoji potpuni ekvivalent za ovaj termin. Stoga je potrebno dodatno objasniti upotrebu termina u teoriji turske muzike. Kako je već pomenuto, postoje tri različita toka, odnosno melodijska pokreta u kojima se makami mogu naći: rastući, opadajući i opadajuće-rastući. Rastući tok tonaliteta počinje od početne note i kreće se naviše ka sledećoj početnoj noti. Opadajući tok tonaliteta se kreće na isti način u suprotnom smeru, od više note ka nižoj, dok se opadajuće-rastući tok tonaliteta kreće od početne note naviše, ka dominantnoj, i nastavlja naniže do note kulminacije (Arman 2015: 35). Međutim, pored melodijskog pokreta makama, tok, odnosno postavka nota na lestvici jednog makama, predstavlja i tonski okvir lestvice koja je svojstvena određenom makamu.

Termin usûl – ritmički ciklus (takt)

Svaki izvođač turske muzike treba da zna ritmički ciklus dela koje izvodi i u svojoj izvedbi se mora pridržavati vremena i udarnih tačaka takta (Gönül 2015: 35). U muzici se svaka metrički određena grupa, tj. odsek od jednog glavnog metričkog naglaska do sledećeg, zove takt. Takt je, dakle, najmanji deo muzičke kompozicije, koji je metrički određen (Трајчевић 1962: 36). Kao što se u evropskoj klasičnoj muzici taktovi dele na jednostavne i složene, u turskoj muzici podela taktova je na osnovne (*temel*) i složene (*mürekkeb*) taktove. Identično kao i u muzici Zapada, jednostavni, odnosno osnovni taktovi su dvodelni (*nim sofyan*) i trodelni (*semâi*), dok su složeni četvorodelni (*sofyan*), petodelni (*Türk aksağı*) itd. Takt ima veliki značaj u formiranju i razvoju umetničkog stava. Kada se dela sačinjena u jednom metričkom ciklusu izvide ignorisanjem njegovih zahteva, ne mogu se postići originalni stavovi u pogledu upečatljivosti, edukativnosti i trajnosti dela (Gönül 2015: 37). Takt se u turskoj umetničkoj muzici tradicionalno daje pre početka izvođenja komada, i to u vidu tonova udaračkih instrumenata različite dužine, ali i kombinacijom udaraca desne i leve ruke o desno i levo koleno. Svaki udarac, shodno dužini i mestu udarca, ima svoj naziv. Tako su udarci desne ruke *düm* i *te*, udarci leve ruke *tek*, *kâ* i *ke*, dok je *tâ-hek* kombinovani udarac kod kojeg se na *tâ* podižu obe ruke i na *hek* udara o koleno (Arman 2015: 45). Samim tim, metrički ciklus u turskoj muzici nije samo vremensko merilo jedinice kompozicije, već za kompozitore, kao i izvođače, predstavlja jedan od glavnih elemenata muzičkog komada koji ne upućuje samo na metriku, već i na stil u kojem se može upotrebiti u samoj izvedbi kompozicije.



Sl. 1. Kanun, neizostavni instrument orkestra turske umetničke muzike¹⁵

Termin terennüm – slogotvorni refren

Proučavanjem dela i kompozicija turske umetničke muzike XIX i XX veka dolazi se do jedne od karakteristika, odnosno razlika u odnosu na klasičnu tursku, tj. osmanlijsku muziku. Reč je o prelazu sa slogotvornog refrena na vokalni refren (*nakarât*). Slogotvorni refren predstavlja slogove, reči ili parove reči u formi uzvika, sa rečničkim značenjem ili bez njega, koje izvođači izvedu uz tekst kako bi pokazali svoje veštine u stvaranju melodije (İşcanb & Yüksel 2011: 152). U formiranju ovakvih refrena pretežno su u upotrebi slogovi sa vokalom *i*, npr. *tir, dir, lî*, slogovi sa vokalom *a*, npr. *nâ*, i slogovi sa vokalom *e*, npr. *le(l), te(n), der, ney, ye*, kao i reči *aman, yâr, dost* i dr.

¹⁵ <https://unsplash.com/photos/a-person-playing-a-guitar-aWl6Vo5YLn0>.



Sl. 2. Saz i ney, glavni tržački i duvački instrument u turskoj umetničkoj muzici¹⁶

Muzičke forme u turskoj umetničkoj muzici

Iako je svako društvo proizvelo muzičke komade koji otkrivaju njegovu kulturu, istoriju i tradiciju, pri upoređivanju proizlazi činjenica da muzička dela imaju za cilj da izraze određene emocije poput tuge i radosti i/ili da se izvedu tokom verskih rituala (Pelikoğlu & Özşen 2015: 51). Forme predstavljaju oblike muzičkih komada, te kao i u svakoj razvijenoj muzici, u turskoj muzici postoje njoj svojstveni oblici muzičkih komada (Özkan 2000: 79). Muzičke forme se, kako u evropskoj klasičnoj muzici tako i turskoj umetničkoj muzici, dele na forme instrumentalne (*Saz mûsikîsi*) i vokalne muzike (*Sözlü mûsikî*). U okviru obe podgrupe javljaju se forme koje

¹⁶ <https://www.pexels.com/photo/bundle-of-dried-lavender-between-turkish-musical-instruments-ney-flute-and-oud-lute-18399142/>.

predstavljaju neizostavni deo svakog koncerta i svite. Najzastupljenije forme turske umetničke muzike su taksim, pešrev (*peşrev*), intermeco (*aranağme*), kompozicija za saz (*saz semaîsi*), kratka vokalna kompozicija (*beste*), pesma (*şarki*) i ezan.

Improvizacijska instrumentalna izvedba koju izvodi jedan muzičar naziva se taksim. Predstavlja komad instrumentalne muzike koji pokazuje sve karakteristike jednog makama, koji nije unapred pripremljen, već se, bez vezivanja za određeni takt, izvodi na osnovu inspiracije izvođača u datom trenutku (Özkan 2000: 80). Kao forma turske umetničke muzike taksim se izvodi pre početka same svite ili drugog komada, ali se može naći i između dve zasebne kompozicije (*ara taksim*) (Özkan 2000: 80; Pelikoğlu & Özşen 2015: 56).

Pešrev predstavlja instrumentalni komad koji se izvodi na sazu, na samom početku svite (Pelikoğlu & Özşen 2015: 55). Sam termin je pozajmljenica iz persijskog jezika nastala kombinacijom reči „peš/piš“ (*peş*) u značenju predloga „pred“ i reči „rev“ u formi participa glagola ići „onaj koji ide“. Samim tim, termin „pešrev“ označava ono što prednjači, odnosno što ide ispred nečega (Özkan 2000: 80). U tom pogledu pešrev se može smatrati jednom vrstom uvertire, jer „po svojoj nameni, pešrev i uvertira predstavljaju forme koje uvode u glavno delo“ (Pelikoğlu & Özşen 2015: 56).

Kompozicije za saz su instrumentalni komadi koji se izvode kao poslednji muzički komad svite (Karadeniz 1983: 159). Kompozicije za saz su u pogledu stila, metrike i komponovanja slične pešrevu, izvode se na kraju svite, ali se mogu izvoditi i slušati zasebno (Özkan 2000: 81).

U turskoj umetničkoj muzici kratke vokalne kompozicije su vokalno-in-

strumentalni komadi slični pesmama. Međutim, razlika se ogleda u načinu pisanja teksta (*güfte*). Naime, kako je prethodno rečeno, pored refrena u turskoj umetničkoj muzici postoji i slogotvorni refren. Kod kratkih vokalnih kompozicija zastupljen je slogotvorni refren, dok pesme imaju refren u formi stiha ili strofe koja se ponavlja. Tekst kratkih vokalnih kompozicija čine četiri stiha, pri čemu svaki stih prati slogotvorni refren (Karadeniz 1983: 172). Takođe treba istaći da termin *beste* na turskom jeziku označava termin za bilo koju kompoziciju. Međutim, iako se sve vrste muzičkih komada u širem smislu nazivaju kompozicijama, ovaj naziv, samostalno upotrebljen u turskoj umetničkoj muzici, predstavlja ime navedene forme (Özkan 2000: 86).

Pesme su forme slične kratkim kompozicijama, koje nemaju slogotvorni refren, već se određeni deo teksta ponavlja u formi refrena. U turskoj umetničkoj muzici pesma predstavlja široko rasprostranjenu formu u vidu kratkog lirskog dela (Pelikoğlu & Özşen 2015: 56). Pesme mogu biti komponovane u svim makamima, pretežno u desetodelnom taktu. Tekst pesme je sačinjen od četiri ili više delova, od kojih je drugi deo refren koji se ponavlja nakon sledećeg zasebnog dela. Takođe, na kraju pesme se izvodi intermeco koji je metrički jednak polovini jedne četvrtine pesme (Karadeniz 1983: 173).

Ezan predstavlja versku muzičku formu koja se, u vreme molitve (namaza) uči sa minareta džamija kao poziv muslimanima na molitvu. Tekst je na arapskom jeziku i nije vezan ni za jedan poseban ritmički ciklus (Özkan 2000: 84). Iako se ezan može učiti u svakom makamu, običaj je da se koriste makami odgovarajući za komponovanje verske muzike (Karadeniz 1983: 164). U turskoj verskoj muzičkoj tradiciji ezan se uči u slobodnom metru u okviru jedinstvenog

stila izvođenja, u pet različitih makama (makami *Sabâ*, *Uşşâk*, *Rast*, *Segâh* i *Hicâz*) odabranih prema različitim vremenima molitve (Alkan 2014: 98).

Termin fasıl – svita

Termin *fasıl* je pozajmljenica iz arapskog jezika i predstavlja izvođenje svite instrumentalnih i vokalnih komada u istom makamu. Svita, što je opšti naziv aranžmana u muzičkim skupovima u Osmanlijskom carstvu, javlja se kao koncept još u XVI veku (Baloğlu & Büyükduman 2021: 2784). Drugim rečima, svita je „izvođenje međusobno povezanih vokalnih komada i komada za saz komponovanih u različitim formama u istom makamu“ (Esen 2008: 16). Ova forma orkestarskog izvođenja nije izgubila popularnost u turskoj muzici, međutim, za razliku od svita ranijih perioda, u kojima su izvođene forme poput pešreva, taksima, kratkih kompozicija i pesama, u turskoj umetničkoj muzici XX veka najzastupljenija je svita od pesama u istom makamu sa taksimom između izvedbi (Özkan 2000: 89).

Termin meşk – sistem mentorskog podučavanja

Turska umetnička muzika u Turskoj počinje da se izučava na konzervatorijumima početkom osamdesetih godina XX veka. Međutim, to ne isključuje činjenicu da je obrazovanje umetnika klasične turske muzike postojalo i ranije. Naprotiv, tokom Osmanlijskog carstva, kao i nakon proglašenja republike, u praksi je bio zastupljen složeni sistem mentorskog podučavanja koji prelaskom na upotrebu zapadnjačkog notnog sistema nije prestao da postoji. Ovaj vid podučavanja turskoj muzici naziva se *meşk* i podrazumeva prenošenje znanja sa mentora na učenike

putem davanja primera, ponavljanjem istih i učenjem napamet kako vokalnih, tako i instrumentalnih komada. Jilmaz Kahijaoglu (Yılmaz Kahyaoğlu) ističe da je danas poznato da je notni sistem, kreiran za zapadnu muziku, neadekvatan za tonove koji se koriste u izvođenju turske umetničke muzike, te da note predstavljaju samo skelet dela i služe kao vodič (2021: 280). Iako je poznato da su mesto i značaj sistema mentorskog podučavanja u muzičkom obrazovanju u poređenju sa prethodnim periodima opali, jasno je da se ova metoda još uvek u izvesnoj meri koristi u solfeđu turske umetničke muzike i teorijskim kursevima koji se održavaju na konzervatorijumima (Özek 2017: 92). Samim tim, sistem podučavanja mentor–učenik smatra se „nesumnjivo najuticajnijom metodom u prenosu repertoara turske muzike iz davnih vremena do danas, bez obzira na to što je isti zaboravljen ili uskraćen“ (Kahyaoğlu 2021: 278).

ZAKLJUČAK

Turska umetnička muzika, sa bogatom i raznolikom tradicijom, predstavlja duboko ukorenjen kulturni fenomen u kojem se muzička teorija i praksa ne mogu posmatrati odvojeno. Kroz razumevanje osnovnih termina i koncepata koji čine osnovu turske muzike, poput makama, podtona, tetrakorda, pentakorda, note, toka makama, metričkog ciklusa, takta i drugih, postaje jasnije kako se ovaj muzički sistem oslanja na specifične zakonitosti koje mu daju jedinstven zvučni izraz. Terminologija koja je detaljno objašnjena u ovom radu, od svite do muzike za saz i vokalne kompozicije, odražava duboku povezanost između teorije i prakse, te ulogu mentorskog odnosa u prenošenju znanja. Osim toga, žanrovi poput taksima, pešreva, pesama i ezana ukazuju na različite dimenzije turske umetničke muzike, od improvizacije do verskih i

kulturnih izraza. Razumevanje, analiza i dalje proučavanje ovih termina omogućavaju dublje poimanje turske muzičke tradicije, čineći je pristupačnijom i za širu publiku, ali i važnom komponentom globalne muzičke baštine. U prilog tome je i činjenica da je turska umetnička muzika i dalje popularni muzički žanr koji se sluša i razvija u XXI veku. Mnogi televizijski programi, takmičenja i ugostiteljski objekti usmereni su upravo na prezentaciju i negovanje ove vrste muzike, čiji se uticaji mogu osetiti i van granica Turske, u muzici i pesmama koje se izvode i na Balkanu, kao što su „Ruse kose curo imaš“, „Osman-aga“, „Kćeri moja Aliji da l' da te dam“, „Stani mome da zaigraš“ i slični primeri. U tom smislu, rad nastoji da doprinese boljem razumevanju osnovne terminologije turske umetničke muzike, pre svega kroz njeno sistematično predstavljanje i utvrđivanje odgovarajućih terminoloških rešenja na srpskom jeziku. Predstavljani prevodi i objašnjenja zasnivaju se na funkcionalnom i lingvističkom razmatranju pojmova, s namerom da se olakša njihova upotreba u muzikološkim analizama i proučavanjima, čime se otvara prostor za dalja muzikološka, lingvistička i interdisciplinarna istraživanja turske umetničke muzike u akademskom kontekstu.

BIBLIOGRAFIJA

- Alkan, Uğur. 2014. „Geçmişten Günümüze Türklerde Ezan Mûsikîsi“. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (37): 86–110.
- Altınay, Fatma Reyhan. 2004. *Cumhuriyet Döneminde Türk Halk Müziği*. İzmir: F. Reyhan Altınay.
- Arman, Ayşe. 2015. *Klasik Türk müziğinde sıklıkla kullanılan bazı makamların duygusal etkileri* (Yüksek lisans tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Baloğlu, Bekir Şahin & Bedihan Büyükduman. 2021. „Fasıl Tarihinde Dönüşüm ve Direklerarası Fasıl Refakat Gelenekler“. *Rast Müzikoloji Dergisi* 9 (2): 2783–2804.

Çelik, C. 2014. „Klasik Türk Müziği“. *SkyLife* 369: 96.

Coşkun, Fatih. 2013. „Geleneksel Türk Sanat Müziği Eğitiminde Kurumsallaşmanın Tarihsel Evrimi“. *EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuarı Dergisi* 3: 149–157.

Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. 2016. „Müzik, Tasavvuf ve Felsefe Bağlamında Perde Kavramı“. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6 (11): 69–94.

Demirçe Altıntaş, Pelin. 2022. „Cumhuriyet Dönemi Modernleşme Sürecinde Türk Müziği Politikaları“. *İdil*, 98: 1507–1515.

Eknem, Güldeniz. 2019. „Türk Müziği Eserlerinin Estetik Analizlerinde Yargıyı Oluşturan Unsurlar“. *Türk Dünyası Araştırmaları* 238: 203–220.

Esen, Beste. 2008. *Türk Müzik Geleneğinde Toplu İcra ve Yönetim*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.

Filiz, Hafsa Şehadet. 2023. „Osmanlı Devleti'nde müzik kültürüne genel bir bakış“. *Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (1): 1–12.

Gönül, Mehmet. 2015. „Türk Mûsikîsi Usûllerinin Gösterimi, İfadesi Ve Tasnifine Bir Bakış“. *İstem* 25: 31–46.

Irmak, Sadi. 1978. *Atatürk'ten Anılar, O Günlerden Bu Günlere Bir Bakış*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

İşcan, Nilgün & Yüksel Mehmet. 2011. „Hâfiz Sâmi Gazellerinde Terennüm

Kelimeleri". *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 1 (2): 151–162.

Kahyaoğlu, Yılmaz. 2021. „Türk Müziğinde Meşk Sistemi". *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 7 (1): 277–283.

Karadeniz, M. Ekrem. 1983. *Türk Musikîsinin Nazariye ve Esasları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kutluğlu, Yakup Fikret. 2000. *Türk Musikisinde Makamlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1386.

Özcan, Nuri, Gidiş, Volkan & Hanefti Özbek. 2021. „Türk Müziği Terminolojisinin İfade Ediliş Sorunları Üzerine". *Uluslararası Sanat ve Sanat Eğitimi Dergisi* 4 (8): 89–93.

Özek, Eren. 2017. „Türk Müzik Eğitiminde Meşkin Yeri". *Porte Akademik Müzik ve Dans Araştırmaları Dergisi Müzik Eğitimi* 16: 83–92.

Özkan, İsmail Hakkı. 2000. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri, Küdüm Veleleleri*. İstanbul: Ötüken.

Pelikoğlu, Mehmet Can. 2010. „Türk Müziğinde Terminoloji Sorunu: Geleneksel Türk Halk Müziği ve Geleneksel Türk Sanat Müziği Yansımaları". *Sanat Dergisi* 18: 81–89.

Pelikoğlu, Mehmet Can & Bahar Özşen. 2015. „Türk Müziği ve Batı Müziğinde Kullanılan Bazı Tür ve Biçimlerin Birbirlerine Benzerlikleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 1 (2): 51–60.

Powers, Harold Stone. 1980. „Classical Music, Cultural Roots, and Colonial Rule: An Indic Musicologist Looks at the Muslim World". *Asian Music* 12 (1): 5–39.

Salgar, M. Fatih. 2017. *Türk Müziğinde Makamlar, Usuller ve Seyir Örnekleri*. İstanbul: Ötüken.

Yahya Kaçar, Gülçin. 2008. „Türk Mûsikîsinde Makam". *İstem* 11: 145–158.

Трајчевић, Марко. 1962. *Основна теорија музике*. Београд: Просвета.

ON THE MAIN TERMS IN TURKISH ART MUSIC

Summary: This paper offers a comprehensive examination of the foundational terminology of Turkish art music, a sophisticated musical tradition shaped by centuries of cultural exchange across the Middle East, Anatolia, and Central Asia. Emphasizing the deep interconnection between theory and practice, the study situates Turkish art music within its historical, linguistic, and aesthetic contexts, arguing that a precise understanding of its technical vocabulary is essential for accurate interpretation and scholarly analysis. Turkish art music “encompasses a wealth of sonic traditions” and relies on a system of tones, intervals, and modal structures that differ fundamentally from Western musical frameworks. The paper begins with a historical overview, tracing the development of Turkish art music from its Seljuk and Ottoman roots to its transformation during the Republican era. It positions this repertoire as a distinct classical tradition supported by elite, a codified theoretical system, and a canon of masterworks. The discussion highlights the influence of Persian and Arabic musical cultures, the ideological debates surrounding the identity of Ottoman music, and the impact of reforms, including Atatürk’s cultural modernization policies.

The central focus is the analysis of key terms that structure the theoretical system of Turkish art music i.e., the *maqam* (modus), *koma*, *dörtlü* and *beşli* (tetrachord and pentachord), *perde*, *seyir*, and *usûl*. The author emphasizes that many of these concepts lack direct Western equivalents, requiring descriptive or functional translation strategies. For example, *maqam* is described not merely as a scale but as “a complex melodic and aesthetic model” shaped by characteristic intervals, tonal centres, and melodic contours. The paper also surveys major musical forms explaining their structural features and concludes with an analysis of the *meşk* system, which remains influential despite the adoption of Western notation.

In its conclusion, the paper argues that understanding the terminology of Turkish art music is crucial for both musicological research and translation. By offering Serbian equivalents grounded in functional and linguistic analysis, the study aims to fill a gap in regional scholarship and support further interdisciplinary research. The author stresses that Turkish art music remains a vibrant cultural form in the 21st century, with influence extending beyond Turkey into the Balkans, where its melodic and modal features still resonate in local musical traditions.

Keywords: Turkish Art Music, Terminology, Ottoman Music, Turkish Music System, Maqam, Oriental Music

PRIKAZI REVIEWS

LUNA PODNO LOVĆENA: KULTURNO NASLJEĐE ISLAMSKOG STANOVNIŠTVA CRNE GORE U CETINJSKIM MUZEJIMA, UR. FILIP KUZMAN, JU NARODNI MUZEJ CRNE GORE, PRIJESTONICA CETINJE, CETINJE, 2023.

Goran Pajović¹
JU Kulturni centar Bar
Bar, Crna Gora

Luna podno Lovćena: kulturno nasljeđe islamskog stanovništva Crne Gore u cetinjskim muzejima posvećena je muzealijama smještenim u muzejskim institucijama crnogorske prijestonice. Knjiga donosi drugačiju kontekstualizaciju upravo muzejskih predmeta koji se na razne načine dovode u vezu sa islamskom kulturom naših krajeva i naše bliže prošlosti, pa i sadašnjosti. Na sistematičan način, uz jasnu organizaciju sadržaja knjige, predstavljen je kontekst prikazanih predmeta, što je u biti rezultat multidisciplinarnog muzejskog istraživanja koji se temelji na istoriji umjetnosti, etnografiji, arhivistici i istoriji.

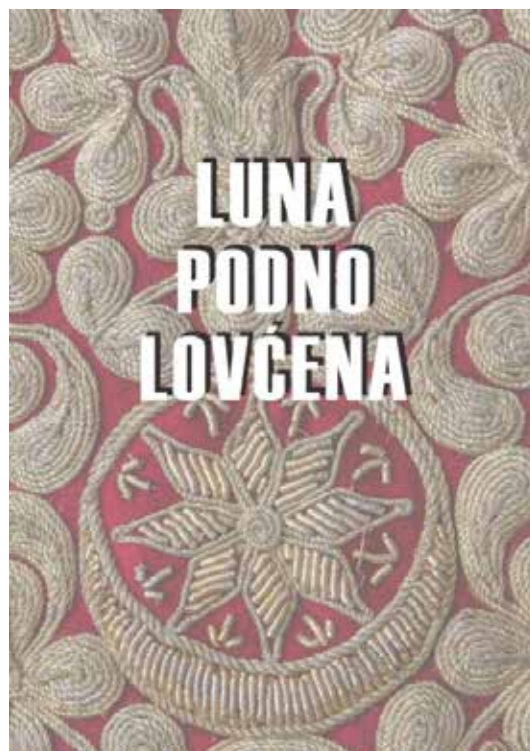
Čitaoci ovog dijela imaju priliku da se u knjižnom slogu od 171 numerisane strane upoznaju sa poglavljima: Predgovor, Cetinjski muzeji, Muzej kralja Nikole, Etnografski muzej, Umjetnički muzej, Muzej novca, Napomene, Literatura, Registar imena i Registar pojmova. Knjiga je izašla iz štampe 2023. godine, u tiražu od 300 primjeraka, a izdavači su JU Narodni muzej Crne Gore i Prijestonica Cetinje. Tekstove potpisuju istoričari Jovan Muhadinović i Filip Kuzman (ujedno i urednik izdanja); za prelom teksta je bila zadužena Jelena Vučetić; tekst je tehnički obradio Vukan Ražnatović; fotografije su priložili Jelena Vučetić, Saša Kovačević i Muzej novca Centralne banke Crne Gore; lekturu i korekturu je uradila Vjenceslava Ševaljević. Istraživački rad na kom se temelji ovo stručno izdanje podržao je Fond za zaštitu i ostvarivanje manjinskih prava Crne Gore.

¹ goran.pajovic11@gmail.com.



Knjiga je koncipirana tako da u prvom dijelu objašnjava genezu postanka prvih muzejskih skupina predmeta, odnosno onog što je preteča današnjih savremenih muzejskih zbirki. Autor jasno i koncizno prati putanju postanka institucija koje danas poznajemo kao zasebne muzeje ili pak organizacione jedinice velike muzejske porodice Narodnog muzeja. Ovaj dio monografije je strukturalno važan jer pojašnjava kontekst vremena i istorijskih okolnosti u kojima počinje sakupljanje predmeta još u XIX vijeku, kroz razne i različite kulturološke prakse bilo tog vremena bilo onih budućih koja će uslijediti.

Nakon dijela koje ima ulogu svojevrsnog uputstva i vodiča o temeljima muzeologije u crnogorskoj Prijestonici, nadovezuju se dijelovi koji tretiraju dio muzejskog fonda sa jasnim naglaskom na predmete koji kulturološki, identitetski, muzejski i stilski gravitiraju ka islamskoj kulturi ili vrlo direktno iz nje proizlaze. Svaki od prikazanih muzeja donosi kroz narativni opis izdvojene predmete koji se uklapaju u jedan isti narativ pod okriljem muzealija, a izabrao ih je urednik ovog izdanja da budu predstavljeni i stavljani u jedan širi zajednički kontekst. Za svaki od tretiranih muzeja (Muzej kralja Nikole, Etnografski muzej, Umjetnički muzej, Muzej novca) date su osnovne informacije o izdvojenim predmetima koji mogu da posluže kao osnov za svako sljedeće interesovanje, bilo u domenu naučnog istraživanja ili laičkog interesovanja svakoga kome je ova ideja zanimljiva i bliska ličnim afinitetima. Tim načinom prikazivanja mogu se vrlo jasno informativno pratiti predmeti, te i dobiti saznanje o cjelini kojoj pripadaju. Uz definisanu poziciju fotografije koja referiše na svaki prikazani predmet kroz priložene *table*, koje su koncipirane tako da idu grupno nakon opisa svih predmeta u okviru svake zasebne cjeline. Na taj način se dobija još jedan



metod sagledavanja svih prikazanih predmeta u okviru jedne zbirke, cjeline ili muzeja kom pripadaju. Zavisno od potrebe za naglaskom osobina svakog pojedinačnog predmeta, kvalitetnim fotografijama prikazani su predmeti u cjelosti ili njihovi detalji.

Čini se da je cilj glavnog urednika ove publikacije bio upravo prikaz i podsjećanje na predmete koji mogu imati jednu zajedničku poveznicu, a smješteni su već u zasebnim muzejskim jedinicama. Objektivno i precizno strukturiranje cjeline ove knjige, bilo kroz tekst ili priložene fotografije, ostavlja utisak da je taj zadatak pojašnjenja kvalitetno i korektno ispunjen.

Veoma je jasno da je knjiga proizvod koji se temelji na iscrpnom istraživanju i poznavanju muzejskih fondova, te i na razumijevanju istorijskog konteksta koji sve prikazane predmete može smjestiti u određenu kulturološku grupu. Multikulturalna sredina donosi raznovrsnosti u običajima, načinu života, religijskim poimanjima, a sve su to niše

u kojima su se predmeti stvarali i upotrebljavali stotinama godina unazad. Ova knjiga upravo na jedan savremen i naučan način predstavlja muzejske predmete koji su proizvodi kulture (u dosta širokom shvatanju ovog pojma) ili umjetnosti, te ih stoga uvažava kao recidiv prošlih i savremenih generacijskih derivata i okolnosti.

Bitnost ovog ujedno i stručnog i populističkog djela leži između ostalog u kvalitetnom fotografskom prikazu svakog pomenutog predmeta, te i time što su fotografije grupisane po tablama. Time je na nešto tradicionalniji način grafičkog oblikovanja stručnih knjiga sažet foto materijal po cjelinama, ali je uz sve ostalo opremanje knjiškog sadržaja ova publikacija respektabilan spoj istraživanja, istorijskih činjenica i načina prikaza svih predmeta koji su ovim djelom publikovani. Iza svega toga se vidi posvećenost ovoj širokoj temi i želja da knjiga bude drugačija od mnogih koje tretiraju muzejske predmete.

Poteškoća više nego mana ovog djela, jeste (ne)mogućnost da se predmet okarakteriše kao dio koji isključivo dolazi iz jednog kulturološkog ugla. Kompleksnost prožimanja kulturoloških praksi i fenomena, istorijskih migracija, bliskih međuljudskih veza, ličnih afiniteta prema izgledu predmeta ili pak stvaraocu koji spletom okolnosti

pripada jednom kulturološkom miljeu izuzetno otežava kategorizaciju pojedinih muzejskih predmeta. Povezanost sa islamskom kulturom (bilo kroz stilove, praksu, etnografske činjenice, odrastanje umjetnika i sl.), neupitna je, no sa muzeološke strane shvatanja kulture ponekad je izazovno i veoma odgovorno okarakterisati predmet koji može da ima široki kontekst upotrebe i nastajanja, uz nemjerljivu civilizacijsku vrijednost prije svega.

Luna podno Lovćena urednika Filipa Kuzmana dragocjeno je stručno štivo koje na jednom mjestu prikazuje više cjelina različitih predmeta koji međusobno imaju nekoliko raznovrsnih linija koje ih spajaju. Poštovanje prema jednom istorijskom i kulturološkom korpusu, prisutno izdavanjem ove publikacije, izaziva respekt za naučni pristup i pozamašni trud usmjeren ka ovako kompleksnoj temi. Knjiga donosi vrlo vrijedan kataloški i precizan prikaz koji može da bude početna pozicija svakom ko se bavi i interesuje za teme iz islamistike, muzeologije, etnologije, numizmatike, istorije, likovne umjetnosti, tehnika raznih zanata itd. Uz knjigu *Luna podno Lovćena* čitaoci imaju priliku da se upoznaju sa izuzetno bogatim kulturološkim nasljeđem koje proizlazi iz islamske kulture, a neotuđivi je dio naše baštine i savremenih generacijskih tekovina.

BARSKI NIŠANI U KONTEKSTU ANALIZE I VREMENA: ZBORNIK RADOVA, UR. GORAN PAJOVIĆ I BURHAN ČELEBIĆ, NVU MANOVEKI, BAR, 2024.

Filip Kuzman¹
JU Narodni muzej Crne Gore
Cetinje, Crna Gora

Posljednjih decenija, s upisivanjem stećaka na UNESCO Listu svjetske kulturne baštine, u Crnoj Gori se sve više istraživača bavi običajima sahranjivanja na tlu Crne Gore. Najviše se istražuju stećci i tumuli, ali se sve veća pažnja posvećuje i islamskim nekropolama (mezarjima) i njihovim nadgrobnim spomenicima, poznatim kao nišani. Upravo se zbornik radova *Barski nišani u kontekstu analize i vremena* bavi tematikom nišana na tlu barske opštine.

Zbornik radova priredili su arheolozi Goran Pajović i Burhan Čelebić. Pajović je ujedno i glavni urednik publikacije. Istraživanje za potrebe zbornika urađeno je kroz projekat „Promocija otomanske kulture kroz zbornik radova i dokumentarni film, o umjetnosti nadgrobnih nišana na teritoriji Bara“, koji je nakon javnog konkursa 2022. finansijski podržao Fond za zaštitu i ostvarivanje manjinskih prava Crne Gore, dok su izradu štampanog izdanja pomogli Opština Bar i Savjet muslimanskog naroda Crne Gore. Izdavač zbornika je barsko Nevladino udruženje Manoveki, a zbornik je štampan 2024. godine u 250 primjeraka (IVPE, Cetinje), na 130 stranica velikog formata i mekog poveza.

Publikacija je koncipirana tako da se sastoji od dvije recenzije i sedam radova, dok su na kraju date fotografije barskih nišana. Recenzenti su arheolozi Dejan Drašković i Miloš Živanović, a u recenzijama se pozdravlja ideja da se napravi zbornik koji se bavi nišanima na teritoriji opštine Bar i smatra da je publikacija vrijedna pažnje.

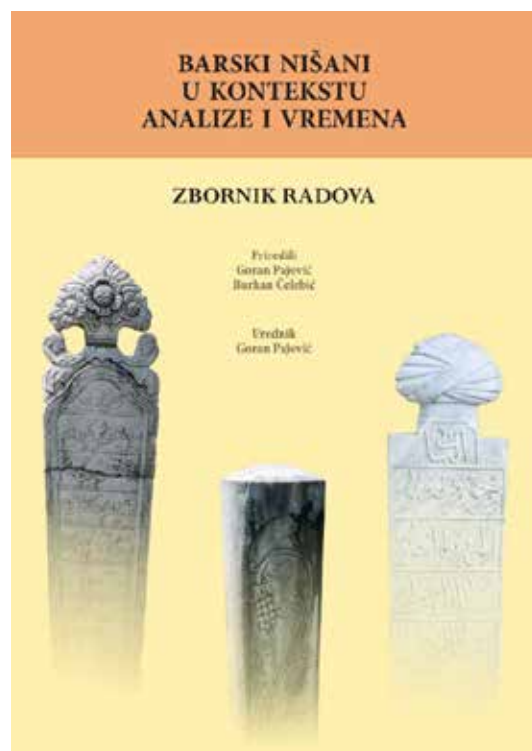
¹ filip_kuzman94@yahoo.com.



Prvi tekst „Bar u stoljećima polumjeseca (1571–1878)“ rad je historičara Jovana Muhadinovića. Nije slučajno stavljen na početku, jer daje odgovor na pitanje odakle nišani na barskoj teritoriji. Muhadinović opisuje kako je Bar pao u osmanske ruke, kao i početak islamizacije. Posebno je obrađeno prihvatanje islama plemena Mrkojevića. Dalje se autor bavi orijentalnom arhitekturom, koja je zamijenila dotadašnji mletački stil gradnje, kao i ekonomskim prilikama za vrijeme osmanske uprave. Nijesu izostavljeni ni stranci, koji su tokom XIX vijeka posjećivali i pisali o Baru. Na kraju, Muhadinović se bavi crnogorskim oslobođenjem grada tokom Veljeg rata i postupanju knjaza Nikole Petrovića Njegoša prema lokalnom muslimanskom stanovništvu. U radu je dato i nekoliko fotografija, od kojih je najinteresantnija crnobijela fotografija iz XIX vijeka, na kojoj se u prvom planu vidi mezarje s nišanima, dok je u pozadini Stari Bar.

Arheološkinja Petra Zdravković u tekstu „Arheologija islamskih nekropola u Crnoj Gori – zakonski okvir“ bavi se načinima kako zaštititi islamske nekropole (mezarja) kroz arheološka istraživanja i zakonski okvir. Autorka navodi da su arheološka istraživanja islamskih nekropola rijetka i da su u vrijeme pisanja teksta samo tri takva istraživanja završena, dok je jedno, i to baš u Starom Baru, bilo u toku. Zaključuje da je potrebno više, kako bi se omogućila *in situ* konzervacija i zaštita ovih vrijednih spomenika.

Istoričari Vukan Ražnatović i Filip Kuzman analiziraju i objavljuju rad crnogorskog historičara Marka Dragovića pod nazivom „Muhamedanske zadužbine u Baru“. Dragovićev rad je izašao 1908. godine u *Zborniku za narodni život i običaje južnih Slavena*. Njegov tekst je značajan kao historijski izvor, jer je autor lično obilazio barske vakufe na



početku XX vijeka i prenio značajne podatke o socijalnom životu barskih muslimana.

Istoričar Admir Adrović u svom tekstu „Osmanski nadgrobni spomenici i njihove opšte karakteristike“ bavi se različitim oblicima nišana koji se javljaju u islamskom svijetu. Tekst prate brojne ilustracije, kako bi čitalac što lakše mogao da se upozna s tipovima nišana.

Jedan od priređivača zbornika Burhan Čelebić napisao je dva rada. Prvi nosi naziv „Običaji sahranjivanja kod muslimana“. U ovom kratkom tekstu autor govori o islamskim običajima prilikom sahranjivanja koji su došli s Osmanlijama na Balkan i u Crnu Goru. Takođe se osvrnuo i na običaje koje je lokalno stanovništvo unijelo u islamsku tradiciju. Drugi Čelebićev rad, „Barski nišani“, predstavlja analizu islamskih nadgrobničkih spomenika na teritoriji opštine Bar i usko je vezan s temom zbornika. Autor barske nišane klasificira po obliku i bavi se njihovom ornamentikom i epitafima.

Posljednji tekst u zborniku – „Zaboravljeni mezar“ napisao je publicista Mirsad Kurgaš i u njemu je opisao jedan muslimanski grob na obodu Zubaca, nedaleko od ušća potoka Vickovića u rijeku Željeznicu, a uz pomoć prevođioca dešifrovao je gotovo cijeli natpis na nišanu.

Na kraju zbornika priređivači donose fotografije nišana koji se nalaze oko Škanjevića džamije, Omerbašića džamije, Derviš Hasanove džamije i u Podgradu.

Zbornik radova *Barski nišani u kontekstu analize i vremena* donosi nam vrijedne podatke o islamskoj kulturi i njihovim običajima sahranjivanja na teritoriji opštine Bar. Publikacija skreće pažnju naučne javnosti na ovaj i dalje slabo istražen dio islamskog nasljeđa na tlu Crne Gore. Zbornik ne obrađuje sve muslimanske nekropole u opštini Bar, već samo one koje se nalaze u neposrednoj

blizini Starog Bara. To su ujedno i naj-reprezentativniji primjerci ovog oblika spomeničko-sakralne arhitekture.

Najveća vrijednost zbornika leži u interdisciplinarnom pristupu. Tako se u njemu mogu naći tekstovi arheologa i historičara, kao i jedan tekst lokalnog barskog publiciste. Autori se u svojim radovima bave problematikom nišana iz više aspekata: historijskog, arheološkog, antropološkog, arhitektonskog, zakonodavnog i vjerskog. Publikacija sadrži više od 100 visokokvalitetnih fotografija nadgrobnih spomenika, čime se čitaocu znatno olakšava upoznavanje s tipovima nišana koji se nalaze u Baru. Zbornik je i dobra osnova za buduća istraživanja, prije svega izradu dokumentarnog filma o barskim nišanima, koji bi sigurno privukao pažnju javnosti. Možda i jedina mana zbornika jeste ta što nije preveden na engleski jezik, čime je njegova dostupnost ograničena samo za regionalnu naučnu javnost.

UPUTSTVA ZA AUTORE

Osnovne informacije

Konteksti kulture: studije iz humanistike i umjetnosti je serijska naučna publikacija (časopis) Društva za kulturni razvoj „Bauo“ iz Petrovca na Moru, Crna Gora, koja izlazi u štampanom i elektronskom obliku.

Časopis posjeduje jasno definisanu uredničku strukturu – uredništvo (glavni urednik, gostujući urednik), redakciju i međunarodnu naučnu redakciju, kao i transparentno definisan recenzentski i etički postupak, u skladu s međunarodnim standardima akademskog izdavaštva.

Uredničke odluke o prijemu i objavljivanju radova donose se isključivo na osnovu naučnog kvaliteta, originalnosti i relevantnosti rada za tematski profil časopisa, bez uticaja izdavača, finansijera, drugih institucija ili eksternih interesa. Uredništvo djeluje nezavisno i u skladu s principima akademske slobode i uredničkog integriteta.

Časopis obezbjeđuje trajni otvoreni pristup svim objavljenim radovima, uz dugoročno digitalno arhiviranje sadržaja na portalu časopisa (www.kontekstikulture.me), bez vremenskog embarga, kao i u relevantnim nacionalnim i međunarodnim repozitorijumima. Elektronske verzije radova i brojeva časopisa arhiviraju se u formatima pogodnim za dugoročno čuvanje i bibliotečko evidentiranje (PDF/A), uz obezbijeđenu trajnu dostupnost sadržaja.

Štampano izdanje objavljuje se jednom godišnje, u prvom kvartalu godine. Izdavač, redakcija i uredništvo garantuju redovnost izlaženja i jasno definisanu godišnju dinamiku objavljivanja, bez kašnjenja i prekida.

Časopis izlazi na engleskom i našem (crnogorskom/srpskom/hrvatskom/bosanskom) jeziku, a pismo je latinica. Pojedini dijelovi rada objavljuju se dvojezično.

Broj radova po izdanju iznosi minimalno devet – tri rada u tri tematska bloka, koje prate prikazi.

Časopis je pokrenut 2023. godine, uz finansijsku podršku Ministarstva prosvjete, nauke i inovacija Crne Gore putem Konkursa za sufinansiranje naučnoistraživačke djelatnosti.

Nacionalna biblioteka Crne Gore „Đurđe Crnojević“ na Cetinju dodijelila je ISSN 3027-4222 za štampano i ISSN 3027-4818 za elektronsko izdanje časopisa.

U Evidenciju medija Ministarstva kulture i medija Crne Gore dana 19. marta 2025. časopis *Konteksti kulture: studije iz humanistike i umjetnosti* upisan je kao štampani medij, a portal *Konteksti kulture* (www.kontekstikulture.me) kao internetska publikacija.

Tematski fokus

U pitanju je akademski časopis, namijenjen objavljivanju rezultata naučnih istraživanja, koji donosi isključivo nepublikovane tekstove: originalne naučne radove, pregledne radove i prikaze novih relevantnih naučnih izdanja.

Iako je tematski primarno usmjeren na istraživanja u okviru balkanskog i mediteranskog konteksta, časopis je koncipiran kao otvorena, komparativna i međunarodno orijentisana platforma koja obuhvata i teme koje geografski i kulturno prevazilaze navedena područja.

Polazeći od lokalnih i regionalnih studija slučaja, kao i komparativnih istraživačkih pristupa, časopis podstiče radove usmjerene na analizu širih evropskih i globalnih kulturnih, istorijskih i društvenih procesa, uključujući i istraživanja koja prevazilaze prostorne, vremenske i disciplinarne okvire.

Radovi dolaze iz širokog spektra humanističkih naučnih disciplina, uključujući, ali ne ograničavajući se na: arheologiju, istoriju umjetnosti, etnologiju / kulturnu antropologiju, istoriju, filozofiju, književnost, lingvistiku, kulturologiju, heritologiju, muzeologiju, muzikologiju i srodne oblasti *studia humanitatis*, prije svega u domenu istraživanja kulture i umjetnosti.

Cilj ove izdavačke naučne platforme jeste doprinos razvoju, promociji i međunarodnoj vidljivosti novijih istraživanja u domenu humanistike i umjetnosti, te podsticanje akademskog dijaloga između savremenih internacionalnih istraživačkih perspektiva.

Etika i akademski integritet

Časopis primjenjuje principe etike i akademskog integriteta u skladu s preporukama COPE (Committee on Publication Ethics) i relevantnim međunarodnim standardima u naučnom izdavaštvu.

Plagijarizam, autoplagijarizam, falsifikovanje i fabrikovanje podataka, kao i druge neetičke prakse, nijesu dozvoljeni.

Svi pristigli rukopisi mogu biti podvrgnuti provjeri originalnosti u okviru uredničkog postupka, u skladu s važećim etičkim standardima i praksama akademskog izdavaštva.

Autori su u potpunosti odgovorni za originalnost cjelokupnog rada, pravilno citiranje svih korišćenih izvora, kao i za transparentno navođenje alata, metoda, tehnologija itd. korišćenih u pripremi rada, uključujući upotrebu digitalnih alata i vještačke inteligencije (AI).

Kada rad uključuje istraživanja koja podrazumijevaju rad s ljudima (npr. intervjui, etnografski rad, fotografisanje), autori su dužni da obezbijede poštovanje etičkih standarda, uključujući informisani pristanak učesnika, te zaštitu njihove privatnosti i identiteta, gdje je to neophodno. Za istraživanja koja zahtijevaju

institucionalno odobrenje, autori treba da ga pribave i, na zahtjev uredništva, o tome dostave odgovarajuću potvrdu.

Autori, ukoliko ih koriste, treba da navode dostupnost istraživačke građe, izvora i podataka na kojima se rad zasniva (npr. arhivski fondovi, terenski zapisi, intervjui, digitalni korpusi građe). U slučajevima kada podaci nijesu javno dostupni zbog etičkih, pravnih ili drugih opravdanih razloga, to mora biti jasno naznačeno u radu.

Sva potencijalna neetička ponašanja u vezi s radovima, autorstvom, recenzentskim postupkom ili uredničkim odlukama moraju se prijaviti uredništvu časopisa putem zvanične imejl adrese. Uredništvo je dužno da svaku prijavu razmotri u što kraćem roku, nepristrasno i u skladu s međunarodnim etičkim smjernicama.

Neetičke prakse citiranja, uključujući pretjerano samocitiranje autora ili urednički podsticano citiranje časopisa bez naučne opravdanosti, nijesu dozvoljene. Uredništvo i recenzenti ne smiju uslovljavati odluku o objavljivanju zahtjevima za citiranje ovog časopisa, glavnog/gostujućeg urednika ili recenzenata, osim kada je to naučno jasno opravdano i direktno relevantno za sadržaj rada, odnosno njegovo unapređenje. Reference moraju biti relevantne, opravdane i zasnovane na stvarnom naučnom doprinosu citiranih radova.

Uredništvo zadržava pravo da povuče rad iz procesa objavljivanja ili iz već objavljenog broja ako se utvrdi kršenje etičkih standarda.

Ukoliko se nakon objavljivanja rada utvrdi postojanje ozbiljnih povreda etičkih standarda, kao što su plagijarizam, autoplagijarizam, fabrikovanje ili falsifikovanje podataka, neovlašćeno korišćenje tuđeg autorskog materijala i/ili druge teške povrede akademskog integriteta, uredništvo pokreće postupak povlačenja rada. Povučeni radovi ostaju javno dostupni u štampanoj i digitalnoj arhivi časopisa uz jasno naznačenu oznaku o povlačenju i obrazloženje razloga.

U slučaju manjih grešaka koje ne utiču na osnovne naučne rezultate rada (npr. tehničke, terminološke, faktografske i slične pogreške), uredništvo može objaviti ispravku u narednom broju, uz saglasnost autora.

Posebni tematski brojevi i/ili gostujući urednici, ukoliko postoje, podliježu identičnim pravilima recenzije, etike, sukoba interesa itd. kao i redovni sadržaj časopisa.

U časopisu se ne objavljuju sponzorisani sadržaji/oglasi trećih lica.

Autorska prava i otvoreni pristup

Autori u cjelosti zadržavaju autorska prava (*copyright*) nad svojim radovima. Objavljivanjem rada daju izdavaču neisključivu licencu za objavljivanje, distribuciju i arhiviranje rada u štampanom i elektronskom obliku, kao i na drugim platformama časopisa i izdavača (npr. društvene mreže itd.), bez teritorijalnih i vremenskih ograničenja i bez finansijske naknade.

Autori imaju pravo da sopstveni rad dalje neograničeno koriste u naučne, nastavne i druge svrhe, uz obavezno navođenje izvora prvobitnog objavljivanja – naziva časopisa, njegovog broja, godine izdanja, te broja strana na kojima je rad štampan.

Časopis i portal su u potpunosti nekomercijalni i primjenjuju dijamantski model otvorenog pristupa (Diamond Open Access). Ne naplaćuju se naknade za podnošenje, obradu i objavljivanje radova, niti za pristup čitaocima, s obzirom na to da je časopis slobodno dostupan (submission fee / Article Processing Charge APC = 0).

Autori snose punu odgovornost za regulisanje svih autorskih prava i dozvola za korišćenje (uključujući, gdje je primjenjivo, prava pravnih lica i sl.) nad ilustracijama, fotografijama i drugim vizuelnim priložima koji se dostavljaju uz rad, a nad kojima treća lica polažu autorsko pravo.

Radovi moraju predstavljati izvorni intelektualni, kreativni i naučni rad autora. Upotreba AI nije dozvoljena za generisanje tekstualnog sadržaja, naučnih interpretacija, zaključaka, ilustracija ili drugih kreativnih, naučnih i analitičkih djelova rada. Ukoliko su korišćeni AI alati u tehničkim i pomoćnim fazama rada (npr. lektura, korektura, prevod, tehnička obrada podataka), autori su dužni da to jasno i transparentno navedu u posebnoj napomeni u radu. Autori imaju punu odgovornost za cjelokupni sadržaj rada, bez obzira na korišćene alate.

Predajom rada na objavljivanje potvrđuje se da je u pitanju u potpunosti vlastito autorsko djelo, koje autor ima pravo da preda za objavljivanje i potpiše kao sopstveno, kao i da nijesu počinjena nikakva kršenja etičkog i akademskog integriteta.

Časopis zadržava pravo da zatraži dodatnu dokumentaciju kada je to potrebno (poput saglasnosti za korišćenje slika i tekstova, izjave o autorstvu/doprinosima, izjave o nepostojanju sukoba interesa, potvrde o etičkom odobrenju i tome slično).

Ukoliko je rad koautorski, svaki koautor mora biti saglasan s konačnom verzijom rukopisa i s njegovim podnošenjem na objavljivanje. Uredništvo može zatražiti izjavu o pojedinačnim doprinosima autora. Korespondentni autor odgovoran je za komunikaciju s uredništvom tokom uredničkog i recenzentskog postupka. Promjene u autorstvu (dodavanje, uklanjanje i/ili promjena redoslijeda autora) nakon predaje rukopisa moguće su isključivo uz pismenu saglasnost svih navedenih autora i odobrenje uredništva.

Svi radovi objavljeni u časopisu dostupni su u otvorenom pristupu i objavljuju se pod licencom Creative Commons Attribution–NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). Ova licenca dozvoljava dijeljenje, umnožavanje, distribuciju i preradu radova u bilo kojem mediju ili formatu, isključivo u nekomercijalne svrhe, uz obavezno navođenje autora i izvora. Svaka komercijalna upotreba radova nije dozvoljena bez prethodne dozvole nosilaca autorskih prava.

Sva autorska prava i uslovi korišćenja, uključujući primjenu Creative Commons licence, primjenjuju se na nivou cijelog časopisa i svakog pojedinačnog rada. Logo licence istaknut je na početku časopisa i na svakom pojedinačnom radu, kao i na elektronskoj verziji.

Rokovi i procedure prijema radova

Rukopisi za objavljivanje mogu se dostavljati tokom cijele godine (kontinuirani poziv).

Šalju se, zajedno s priložima (ukoliko postoje), isključivo elektronskim putem, na imejl adresu kontekstikulture@gmail.com, koja služi kao zvanični kontakt časopisa, redakcije i uredništva.

U razmatranje se uzimaju isključivo novonapisani radovi koji nijesu prethodno nigdje objavljeni i koji su pripremljeni u skladu s ovim Uputstvom.

Dostavljanjem rukopisa autori potvrđuju da rad nijesu istovremeno ponudili na objavu drugom izdavaču, časopisu ili publikaciji.

Recenzentski postupak

Svi dospjeli rukopisi prolaze standardan inicijalni urednički pregled prije upućivanja na dalje čitanje i ocjenu recenzentima. Tom prilikom provjerava se usklađenost rada s tematskim okvirom časopisa, formalnim i tehničkim zahtjevima, kao i poštovanje osnovnih etičkih i akademskih standarda.

Svaki rad prolazi kroz dvostruku anonimnu recenziju. Identitet autora rada nije poznat recenzentima, niti je identitet recenzenata poznat autorima.

Recenzente bira uredništvo časopisa, vodeći računa o njihovoj naučnoj kompetenciji, integritetu i institucionalnoj nezavisnosti u odnosu na autore.

Uredništvo nastoji da obezbijedi da ne postoji sukob interesa između autora i recenzenata. Sukob interesa postoji kada profesionalni, finansijski, lični i slični odnosi mogu uticati ili se smatrati da utiču na objektivnost u procesu objavljivanja. On podrazumijeva, ali se ne ograničava na: zajedničku institucionalnu pripadnost, neposrednu profesionalnu saradnju, mentorski odnos, porodične veze ili bilo koju drugu okolnost koja može dovesti u pitanje nepristrasnost recenzije.

Autori su u obavezi da u trenutku slanja rukopisa prijave svaki stvarni ili potencijalni sukob interesa za koji znaju, a koji bi mogao uticati na interpretaciju rezultata ili procjenu njihovog rada.

Recenzenti su dužni da obavijeste uredništvo o svakom mogućem sukobu interesa i da odbiju recenziranje rukopisa ukoliko postoji okolnost koja može dovesti u pitanje njihovu nepristrasnost.

Uredništvo treba da se izuzme iz procesa odlučivanja o rukopisima u kojima postoji sukob interesa, uključujući slučajeve lične, profesionalne ili institucionalne povezanosti s autorima.

Osnovni tok uredničke odluke i trajanje recenzentskog postupka (prijem–recenzija–odluke–revizija–prihvatanje/odbijanje) jasno su definisani i mogu trajati najduže do tri mjeseca.

Na osnovu recenzija, uredništvo donosi odluku o prihvatanju, prihvatanju uz manje izmjene, prihvatanju uz veće izmjene ili odbijanju rada.

Uredništvo zadržava pravo da rad odbije i bez upućivanja na recenziju ukoliko se utvrdi da ne odgovara profilu i standardima časopisa, odnosno da ne zadovoljava osnovne akademske, etičke i druge principe.

Autor čiji je rad odbijen ima pravo da uloži obrazloženu žalbu uredništvu isključivo u pisanoj formi, putem zvanične imejl adrese časopisa, u roku od 10 dana od prijema pisanog obavještenja. Uredništvo, u roku od 30 dana, razmatra žalbu nepristrasno i uz konsultacije s članovima redakcije i međunarodne naučne redakcije koji nijesu bili uključeni u donošenje prvobitne odluke. Odluka donesena nakon žalbenog postupka smatraće se konačnom.

Časopis ne koristi bibliometrijske pokazatelje (npr. impact factor) kao kriterijum za vrednovanje pojedinačnih radova, autora i njihovih bibliografija. Naučni kvalitet rada procjenjuje se isključivo kroz recenzentski i urednički postupak dostavljenog teksta.

Forma i struktura rada

Originalni naučni rad i pregledni rad, bez izuzetka, treba da sadrže sljedeće elemente:

- puno ime i prezime autora
- punu institucionalnu afilijaciju autora, grad i državu (bez navođenja akademskih titula)
- kontakt imejl adresu autora u prvoj fusnoti
- podatke o zahvalnosti, finansiranju istraživanja/rada (grant) itd., ukoliko postoje (u fusnoti)
- naslov
- sažetak
- ključne riječi
- glavni tekst
- bibliografiju
- rezime (duži od sažetka, na jednoj strani)
- ilustracije i druge priloge (prema potrebi).

Kada se rad objavljuje na našem (crnogorskom/srpskom/hrvatskom/bosanskom) jeziku, naslov, rezime i ključne riječi dostavljaju se na kraju rada obavezno i na engleskom jeziku. Ukoliko se rad objavljuje na engleskom jeziku, naslov, rezime i ključne riječi dopisuju se na kraju rada i na našem jeziku. Potpisi ilustracija i drugih priloga objavljuju se na osnovnom jeziku rada.

Prikazi treba da sadrže sljedeće elemente:

- puno ime i prezime autora

- punu institucionalnu afilijaciju autora, grad i državu (bez navođenja akademskih titula)
- kontakt imejl adresu autora u prvoj fusnoti
- naslov
- glavni tekst.

Prikazi i njihovi djelovi se ne prevode, već se objavljuju na jednom jeziku.

Za potrebe izrade univerzalne decimalne klasifikacije (UDK) i evidentiranja u bazi Nacionalne biblioteke Crne Gore „Đurđe Crnojević“ na Cetinju, autori dostavljaju i kratku narativnu biografiju s navedenom godinom rođenja, stečnim zvanjima i titulama, mjestom stanovanja i slično, obima do tri rečenice na crnogorskom/srpskom/hrvatskom/bosanskom ili engleskom jeziku.

Radi transparentnosti uredničkog postupka i praćenja redovnosti objavljivanja, svaki publikovani rad sadrži jasno naznačene datume prijema rukopisa i prihvatanja rada. Ovi podaci objavljuju se na vrhu prve stranice rada i čine sastavni dio njegovih bibliografskih metapodataka. Na tom mjestu navodi se i tip rada (originalni naučni rad, pregledni rad).

Obim i tehnička priprema

Rad se dostavlja pisan u programu Microsoft Word, font Times New Roman, veličine 12 pt, proreda 1,5, s marginama od 2,5 cm. Stranice je poželjno paginirati.

Preporučeni obim rada je do dva autorska tabaka, odnosno ne duže od 30.000 karaktera s razmacima.

Preporučeni obim prikaza iznosi do 6000 karaktera s razmacima.

Naslov rada ne bi trebalo da bude duži od 10 riječi i piše se velikim slovima (verzal), veličine 14 pt.

Fusnote se pišu fontom veličine 10 pt.

Sažetak sadrži od 200 do 300 riječi. Navodi se do osam ključnih riječi.

Rezime na kraju rada duži je od sažetka i treba da bude obima do jedne strane.

Ilustracije se dostavljaju zasebno, u formatima jpg, jpeg ili png. U posebnom Word fajlu navode se njihovi potpisi (Sl. 1., Sl. 2., Sl. 3.), zajedno sa podacima o porijeklu odnosno vlasništvu.

Citiranje i reference

Reference u tekstu navode se u zagradi, preporučeno na latiničnom pismu, po modelu: (Mažibradić 2015: 186).

Kraći citati stavljaju se pod navodnike i ostaju u okviru teksta. Duži citati izdvajaju se u poseban pasus, bez navodnika, s uvučenom lijevom i desnom marginom.

Izostavljeni djelovi teksta iz citata označavaju se uglastim zagradama i trotačkom: [...].

Napomene se daju u fusnotama, na dnu stranica na kojima se koriste.

Bibliografija

Bibliografija je obavezna i nalazi se na kraju rada.

Bibliografske jedinice treba da budu cjelovite, standardizovane i konzistentne, s jasno navedenim i potpunim podacima.

Preporuka je da se bibliografija navodi na latinici, bez obzira na izvorno pismo, radi međunarodne indeksacije i bibliografskog evidentiranja. U tom slučaju, originalno pismo može se navesti poslije latiničnog, u zagradi.

Radovi istog autora u bibliografiji ređaju se hronološkim redom, od starijeg ka mlađem.

Ukoliko se navodi više radova istog autora iz iste godine, uz godinu se dodaje abecedno slovo (npr. 2022a, 2022b, 2022c).

Primjeri navođenja bibliografskih jedinica:

Monografije

Palavestra, Aleksandar. 2011. *Kulturni konteksti arheologije*. Beograd: Filozofski fakultet. (Палавестра, Александар. 2011. Културни контексти археологије. Београд: Филозофски факултет).

Članci u časopisima

Theodossiev, Nikola. 2000. "The Dead with Golden Faces. II. Other Evidence and Connections". *Oxford Journal of Archaeology* 19 (2): 175–209.

Radovi u zbornicima

Vlahović, Dobrila i Žarko Milošević. 2018. „Kulturno dobro ‘Ostaci Kastela i Lazareta’ – potencijal ili ograničenje“. U: Medin, Dušan i Goran Pajović (ur.). *Zidine nad nemirnim morem: zbornik radova o Kastelu i Lazaretu* (drugo izdanje). Budva: JU Muzeji i galerije Budve, 87–94.

Magistarski radovi i doktorske disertacije

Bogojević-Glušćević, Nevenka. 1984. *Svojinsko-pravni odnosi u Kotoru u XIV vijeku* (doktorska disertacija). Beograd: Univerzitet u Beogradu, Pravni fakultet.

(Богојевић-Глушчевић, Невенка. 1984. *Својинско-правни односи у Кошору у XIV вијеку* [докторска дисертација]. Београд: Универзитет у Београду, Правни факултет).

Internet izvori

Usmiani, Ante. 1983. „Bellafusa“. *Hrvatski biografski leksikon*. <https://hbl.lzmk.hr/clanak.aspx?id=1652> (posjećeno 1. 8. 2023).

Za sve eventualne nedoumice, pitanja, prijedloge, inicijative itd. u vezi sa saradnjom s časopisom *Konteksti kulture: studije iz humanistike i umjetnosti*, pozivamo Vas da nam se direktno obratite na imejl adresu kontekstikulture@gmail.com.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Basic Information

Contexts of Culture: Studies in Humanities and Arts is a peer-reviewed scholarly journal published by the Association for Cultural Development “Bauo”, based in Petrovac na Moru, Montenegro. The journal is issued in both print and electronic formats.

The journal has a clearly defined editorial structure, consisting of the Editor (Editor-in-Chief and Guest Editor), the Editorial Board, and the International Scientific Editorial Board, as well as transparent peer-review and publication ethics procedures in accordance with internationally recognised standards of academic publishing.

Editorial decisions regarding the acceptance and publication of manuscripts are based exclusively on their scholarly quality, originality, and relevance to the journal’s thematic scope, without influence from the publisher, funding bodies, institutions, or any external interests. The Editor operates independently, in accordance with the principles of academic freedom and editorial integrity.

The journal provides permanent open access to all published articles and ensures their long-term digital preservation through the journal’s website (www.kontekstikulture.me), without any embargo period, as well as through relevant national and international repositories. Electronic versions of articles and journal issues are archived in formats suitable for long-term preservation and library cataloguing (PDF/A), ensuring permanent accessibility.

The print edition is published once a year, during the first quarter of the calendar year. The publisher, Editorial Board, and Editor guarantee regular publication according to a clearly defined annual schedule, without delays or interruptions.

The journal publishes papers in English and in the local language (Montenegrin, Serbian, Croatian, or Bosnian), using the Latin script. Certain sections of each article are published bilingually.

Each issue contains a minimum of nine scholarly articles, organised into three thematic sections comprising three articles each, followed by a reviews section.

The journal was established in 2023 with financial support from the Ministry of Education, Science and Innovation of Montenegro through its Call for the Co-financing of Scientific Research Activities.

The National Library of Montenegro “Đurđe Crnojević” in Cetinje assigned ISSN 3027-4222 to the print edition and ISSN 3027-4818 to the electronic edition of the journal.

On 19 March 2025, the journal *Contexts of Culture: Studies in Humanities and Arts* was officially entered into the Register of Media maintained by the Ministry of Culture and Media of Montenegro as a print publication, while the journal's website (www.kontekstikulture.me) was registered as an online publication *Contexts of Culture*.

Thematic Scope

Contexts of Culture: Studies in Humanities and Arts is a scholarly journal dedicated to publishing the results of original academic research. It publishes exclusively unpublished manuscripts, including original research articles, review articles, and reviews of recently published scholarly books and other relevant academic publications.

Although its primary thematic focus is on research within the Balkan and Mediterranean contexts, the journal is conceived as an open, comparative, and internationally oriented platform that also welcomes contributions addressing topics extending beyond these geographical and cultural areas.

Building upon local and regional case studies, as well as comparative research approaches, the journal encourages submissions that examine broader European and global cultural, historical, and social processes, including studies that transcend geographical, chronological, and disciplinary boundaries.

The journal publishes contributions from a broad range of disciplines within the humanities, including, but not limited to, archaeology, art history, ethnology / cultural anthropology, history, philosophy, literary studies, linguistics, cultural studies, heritage studies, museum studies, musicology, and related fields of the humanities, with particular emphasis on research concerning culture and the arts.

The journal aims to contribute to the advancement, promotion, and international visibility of contemporary research in the humanities and the arts, while fostering academic dialogue through diverse international research perspectives.

Publication Ethics and Academic Integrity

The journal adheres to the principles of publication ethics and academic integrity in accordance with the recommendations of the Committee on Publication Ethics (COPE) and other internationally recognised standards of scholarly publishing.

Plagiarism, self-plagiarism, data fabrication, data falsification, and all other forms of academic misconduct are strictly prohibited.

All submitted manuscripts may be screened for originality as part of the editorial process, in accordance with applicable ethical standards and established practices in scholarly publishing.

Authors bear full responsibility for the originality of their manuscripts, the accurate citation of all sources used, and the transparent disclosure of all tools, methods, technologies, and other resources employed in the preparation of the manuscript, including the use of digital tools and artificial intelligence (AI).

Where research involves human participants (e.g. interviews, ethnographic research, photography, or similar methods), authors are responsible for ensuring compliance with ethical standards, including obtaining informed consent from participants and protecting their privacy and identity where appropriate. For research requiring institutional ethical approval, authors must obtain the necessary approval and provide documentation upon request by the Editor.

Where applicable, authors should indicate the availability of the research materials, sources, and datasets on which their study is based (e.g. archival collections, field records, interviews, digital corpora, or other research materials). If such materials are not publicly available due to ethical, legal, or other legitimate reasons, this must be clearly stated in the manuscript.

Any suspected unethical conduct relating to submitted or published manuscripts, authorship, the peer-review process, or editorial decisions should be reported to the Editor via the journal's official email address. Editor is committed to investigating all allegations promptly, impartially, and in accordance with internationally recognised ethical guidelines.

Unethical citation practices, including excessive self-citation or editorially induced citation of the journal without scholarly justification, are not permitted. Neither Editor nor reviewers may make publication conditional upon citing this journal, its Editor-in-Chief, Guest Editor, or reviewers, unless such citations are scientifically justified and directly relevant to the manuscript and its improvement. All references must be relevant, justified, and based on the genuine scholarly contribution of the cited works.

The Editor reserves the right to withdraw a manuscript from the publication process or retract a published article if a violation of ethical standards is identified.

If, after publication, serious breaches of publication ethics are established, including plagiarism, self-plagiarism, data fabrication or falsification, unauthorised use of copyrighted material, or other serious violations of academic integrity, Editor will initiate a formal retraction procedure. Retracted articles shall remain publicly accessible in both the print and digital archives of the journal, clearly marked as retracted and accompanied by a statement explaining the reasons for retraction.

In cases of minor errors that do not affect the principal scholarly findings of the article (e.g. technical, terminological, factual, or similar errors), Editor may publish a correction (erratum) in a subsequent issue with the author's consent.

Special thematic issues and guest-edited issues, where applicable, are subject to the same standards of peer review, publication ethics, conflict of interest, and editorial procedures as regular issues of the journal.

The journal does not publish sponsored content or third-party advertising.

Copyright and Open Access

Authors retain full rights (copyright) in their published works. By submitting and publishing a manuscript, authors grant the publisher a non-exclusive licence to publish, distribute, reproduce, and archive the work in both print and electronic formats, as well as through the journal's and publisher's other dissemination platforms (e.g. social media), without territorial or temporal limitations and without financial compensation.

Authors are free to use, reproduce, and disseminate their own published work for scholarly, educational, and other purposes without restriction, provided that the original source of publication is properly acknowledged, including the journal title, issue number, year of publication, and page numbers.

The journal and its website operate on a fully non-commercial basis and follow the Diamond Open Access model. No fees are charged for manuscript submission, editorial processing, publication (submission fee / Article Processing Charge – APC = 0), or access by readers. All published content is freely available without charge.

Authors are solely responsible for securing all necessary copyrights, permissions, and licences for the use of illustrations, photographs, figures, and other visual materials submitted with their manuscripts whenever such materials are protected by third-party copyright or other intellectual property rights.

Submitted manuscripts must represent the authors' own original intellectual, scholarly, and creative work. The use of artificial intelligence (AI) for generating textual content, scholarly interpretations, conclusions, illustrations, or any other creative, analytical, or scientific components of a manuscript is not permitted. If AI tools have been used exclusively for technical or auxiliary purposes (e.g. language editing, proofreading, translation, or technical data processing), authors must disclose such use transparently in a separate note within the manuscript. Regardless of the tools employed, authors bear full responsibility for the entire content of their work.

By submitting a manuscript, authors confirm that the work is entirely their own original creation, that they are entitled to submit it for publication and to claim authorship, and that no violations of publication ethics or academic integrity have occurred.

The Editor reserves the right to request additional documentation where necessary, including, but not limited to, permissions for the use of copyrighted materials, authorship and contribution statements, declarations of conflicts of interest, and evidence of ethical approval.

For co-authored manuscripts, all authors must approve the final version of the manuscript and agree to its submission for publication. Editor may request a

statement specifying the individual contributions of each author. The corresponding author is responsible for all communication with Editor throughout the editorial and peer-review process. Any changes to authorship (including the addition, removal, or reordering of authors) after manuscript submission are permitted only with the written consent of all listed authors and the approval of the Editor.

All articles published in the journal are made available under the Creative Commons Attribution–NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) licence. This licence permits users to copy, share, distribute, adapt, and reproduce the published material in any medium or format exclusively for non-commercial purposes, provided that appropriate credit is given to the author(s) and the original source. Any commercial use of the published material requires prior permission from the copyright holder(s).

These copyright provisions and terms of use, including the application of the Creative Commons licence, apply to the journal as a whole and to every individual article. The relevant licence logo is displayed at the beginning of each journal issue, on every published article, and in all electronic versions.

Submission Deadlines and Procedures

Manuscripts may be submitted throughout the year on a rolling basis (continuous submission).

Manuscripts, together with any accompanying supplementary materials where applicable, must be submitted exclusively by email to kontekstikultura@gmail.com, which serves as the journal's official contact address for the Editorial Board and Editor.

Only original, previously unpublished manuscripts prepared in accordance with these Instructions for Authors will be considered for publication.

By submitting a manuscript, authors confirm that it has not been submitted simultaneously for consideration by any other journal, publisher, or publication.

Peer Review Process

All submitted manuscripts undergo an initial editorial screening before being forwarded for peer review. During this stage, Editor assesses the manuscript's compliance with the journal's thematic scope, formal and technical requirements, and adherence to fundamental ethical and academic standards.

All manuscripts are evaluated through a double-anonymous peer-review process. The identities of the authors are concealed from the reviewers, and the identities of the reviewers remain unknown to the authors.

Reviewers are selected by the Editor on the basis of their scholarly expertise, academic integrity, and institutional independence from the authors.

The Editor makes every effort to ensure that no conflict of interest exists between authors and reviewers. A conflict of interest exists whenever professional, financial, personal, or other relationships could influence, or reasonably be perceived as influencing, objectivity in the publication process. Such conflicts include, but are not limited to, shared institutional affiliation, direct professional collaboration, supervisory or mentoring relationships, family ties, or any other circumstances that may compromise the impartiality of the review.

At the time of submission, authors are required to disclose any actual or potential conflicts of interest that could affect the interpretation of the research findings or the evaluation of their manuscript.

Reviewers are required to inform the Editor of any actual or potential conflicts of interest and to decline the review assignment whenever circumstances exist that may compromise their impartiality.

The Editor must recuse itself from editorial decision-making whenever a conflict of interest exists, including cases involving personal, professional, or institutional relationships with the author(s).

The editorial workflow, including manuscript submission, peer review, editorial decision, revision, and final acceptance or rejection, is clearly defined and normally completed within a maximum period of three months.

Based on the reviewers' reports, the Editor may decide to accept the manuscript, accept it subject to minor revisions, accept it subject to major revisions, or reject it.

The Editor reserves the right to reject a manuscript without external peer review if it determines that the submission falls outside the journal's scope or fails to meet its fundamental academic, ethical, or editorial standards.

Authors whose manuscripts have been rejected may submit a reasoned written appeal to the Editor via the journal's official email address within ten days of receiving the written decision. Appeals are considered within thirty days by the Editor in consultation with members of the Editorial Board and the International Editorial Board who were not involved in the original decision. The decision reached following the appeal procedure shall be final.

The journal does not use bibliometric indicators (e.g. the Impact Factor) as criteria for evaluating individual manuscripts, authors, or their publication records. The scholarly quality of each manuscript is assessed exclusively through the editorial and peer-review process.

Structure and Format of Manuscripts

Original research articles and review articles must, without exception, contain the following elements:

- full name of the author;

- full institutional affiliation, including city and country (without academic titles or degrees);
- the author's contact email address in the first footnote;
- acknowledgements, funding information (grant details), and other relevant information, where applicable (in a footnote);
- title;
- abstract;
- keywords;
- main text;
- references;
- an extended summary (longer than the abstract, approximately one page);
- illustrations and other supplementary materials, where applicable.

When a manuscript is published in the local language (Montenegrin, Serbian, Croatian, or Bosnian), the title, extended summary, and keywords must also be provided in English at the end of the manuscript. When a manuscript is published in English, the title, extended summary, and keywords must likewise be provided in the local language at the end of the manuscript. Captions for illustrations and other supplementary materials are published only in the primary language of the manuscript.

Book reviews and review essays must contain the following elements:

- full name of the author;
- full institutional affiliation and country (without academic titles or degrees);
- the author's contact email address in the first footnote;
- title;
- main text.

Book reviews and their constituent elements are published in a single language only and are not translated.

For the purposes of assigning a Universal Decimal Classification (UDC) number and cataloguing by the National Library of Montenegro "Đurđe Crnojević" in Cetinje, authors are required to submit a brief narrative biography of no more than three sentences, including their year of birth, academic qualifications and titles, place of residence, and other relevant information. The biography may be submitted in either the local language (Montenegrin, Serbian, Croatian, or Bosnian) or English.

To ensure transparency of the editorial process and to document the publication timeline, each published article includes the dates of manuscript submission and acceptance. These dates are displayed at the top of the first page of the article and form part of its bibliographic metadata. The type of contribution (e.g. original research article or review article) is also indicated in the same location.

Length and Technical Requirements

Manuscripts must be submitted in Microsoft Word format, using Times New Roman, 12-point font size, 1,5 line spacing, and margins of 2,5 cm on all sides. Page numbering is recommended.

The recommended maximum length of a manuscript is two author's sheets, corresponding to approximately 30.000 characters (including spaces).

The recommended maximum length of a book review or review essay is 6000 characters (including spaces).

The title of the manuscript should not exceed ten words and should be presented in uppercase letters, using a 14-point font size.

Footnotes should be formatted in 10-point font.

The abstract should contain between 200 and 300 words and be followed by no more than eight keywords.

The extended summary placed at the end of the manuscript should be longer than the abstract and should not exceed one page in length.

Illustrations must be submitted as separate files in JPG, JPEG, or PNG format. A separate Microsoft Word file should include the corresponding captions (Fig. 1, Fig. 2, Fig. 3, etc.), together with information on their source and copyright ownership.

Citations and References

References within the text should be cited in parentheses, preferably using the Latin script, following the author-date format, for example: (Mažibradić 2015: 186).

Short quotations should be enclosed in quotation marks and incorporated into the main text. Longer quotations should be presented as a separate indented paragraph, without quotation marks, with both the left and right margins indented.

Omissions within quotations should be indicated by an ellipsis enclosed in square brackets: [...].

Explanatory notes should be presented as footnotes at the bottom of the page on which they are cited.

References

A list of references is mandatory and must be placed at the end of the manuscript.

All bibliographic entries must be complete, standardised, and presented consistently, with full and accurate publication details.

For the purposes of international indexing and bibliographic databases, authors are encouraged to provide all references in the Latin script, regardless of the original script of the source. Where appropriate, the original script may be provided in parentheses following the transliterated reference.

Works by the same author should be listed in chronological order, beginning with the earliest publication.

Where multiple works by the same author published in the same year are cited, lowercase letters should be added after the year (e.g. 2022a, 2022b, 2022c).

Examples of bibliographic references

Monographs

Palavestra, Aleksandar. 2011. *Kulturni konteksti arheologije*. Beograd: Filozofski fakultet. (Палавестра, Александар. 2011. *Културни контексти археологије*. Београд: Филозофски факултет).

Journal articles

Theodossiev, Nikola. 2000. "The Dead with Golden Faces. II. Other Evidence and Connections". *Oxford Journal of Archaeology* 19 (2): 175–209.

Chapters in edited volumes

Vlahović, Dobrila i Žarko Milošević. 2018. „Kulturno dobro ‘Ostaci Kastela i Lazareta’ – potencijal ili ograničenje“. U: Medin, Dušan i Goran Pajović (ur.). *Zidine nad nemirnim morem: zbornik radova o Kastelu i Lazaretu* (drugo izdanje). Budva: JU Muzeji i galerije Budve, 87–94.

Master's theses and doctoral dissertations

Bogojević-Gluščević, Nevenka. 1984. *Svojinsko-pravni odnosi u Kotoru u XIV veku* (doktorska disertacija). Beograd: Univerzitet u Beogradu, Pravni fakultet. (Богојевић-Глушчевић, Невенка. 1984. *Својинско-правни односи у Котору у XIV вијеку* [докторска дисертација]. Београд: Универзитет у Београду, Правни факултет).

Internet sources

Usmiani, Ante. 1983. „Bellafusa“. *Hrvatski biografski leksikon*. <https://hbl.lzmk.hr/clanak.aspx?id=1652> (accessed 1. 8. 2023).

For any questions, comments, proposals, or other matters concerning cooperation with the journal *Contexts of Culture: Studies in Humanities and Arts*, please contact the Editor directly at kontekstikulture@gmail.com.

Izdavač | *Publisher*

Društvo za kulturni razvoj „Bauo“ | *Association for Cultural Development „Bauo“*
Krš Medinski 1, 85300 Petrovac na Moru, Crna Gora | *Montenegro*
www.kontekstikulture.me | www.bauo.me
drustvobauo@gmail.com | kontekstikulture@gmail.com

Za izdavača | *For the Publisher*

Dušan Medin

Lektura i korektura | *Language Editing*

Jasmina Bajo

Prevod, lektura i korektura (engleski) |
Translation and Language Editing (English)

Milica Stanić Radonjić

Dizajn i prelom | *Design and Layout*

MM Digital d. o. o., Budva

Štampa | *Printed by*

Pro File, Podgorica

Tiraž | *Circulation*

200

CIP – Каталогизacija у публикацији
Национална библиотека Црне Горе, Цетиње

ISSN 3027-4222
COBISS.CG-ID 27838724

Impresum časopisa objavljen je na linku: | *The journal's imprint is published at the link:*
www.kontekstikulture.me

Copyright © Društvo za kulturni razvoj „Bauo“, 2026.

