
ЗАДУЖБИНА
ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ



Библиотека
ЗБОРНИЦИ

7



Организациони одбор скупа

Немања Радуловић

Драгана Грбић

Душан Иванић

За издавача

Мирјана Драгаш



Индија и српска књижевност

Зборник
радова

Округли сто

Задужбина
„Доситеј Обрадовић”,
23. децембар 2019.

Уредник
Немања Радуловић


Задужбина
Доситеј
Обрадовић
Београд
2021

Овај зборник се издаје уз финансијску подршку
Секретаријата за културу града Београда



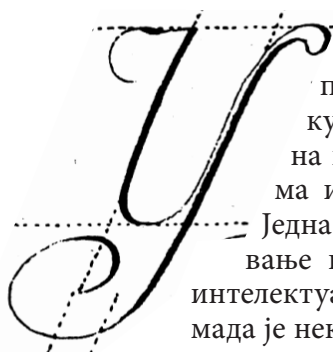
САДРЖАЈ



Реч унапред.....	7
Александар Лома, <i>Точак и колотечина. Поимање времена у епским традицијама старих Индијаца и Срба</i>	11
Лидија Делић, <i>Равна, проклета, влашка</i>	37
Славко Петаковић, <i>Трагом Држићевих Индија</i>	51
Персида Лазревић Ди Ђакомо, <i>Индијске узгреднице Павла Соларића</i>	65
Горан Максимовић, <i>Милан Јовановић Морски и Индија</i>	87
Нађа Ђурић, <i>Записи о Индији, импресионистички путопис Божидара Карађорђевића</i>	101
Немања Радуловић, <i>Махатма Ганди и српска међуратна интелигенција</i>	123



РЕЧ УНАПРЕД



проучавању историје српске културе суочавамо се с времена на време са разноврсним лакунама или празнинама на полицама. Једна од њих је систематско изучавање интереса који су уметници и интелектуалци имали за културу Индије, мада је неколико генерација било фасцинирано њом. Један од узрока овоме било је и непостојање академске индологије. Великим делом је истраживање индијско-српских односа било препуштено интересу појединаца, историчара филозофије, уметности или књижевности, историчара и политиколога. Када је о књижевности реч, прављене су паралеле између песама и приповедака српске усмене традиције и индијске грађе; писано је о староиндијским изворима приповедних дела средњовековне књижевности; истраживане су будистичке и упанишадске теме у поезији модерне. Како је у другој Југославији постојала индолошка катедра у Загребу (постоји и данас), у ЈАЗУ је 1965. одржан округли сто *Југославени и Индија*, где је било речи и о српској култури. У том су периоду објављени и прегледни прилози у периодици и енциклопедијама, везани што за српски, што за шири југословенски контекст. Али осећала се савремена потреба за форматом какав је округли сто да би се истраживачи из разних области проучавања српске књижевности срили.

Такво окупљање одржано је 23.12.2019. у просторијама Задужбине Доситеја Обрадовића. Учеснике је поздравио и амбасадор Репу-

блике Индије Субрат Бхатаћарђи који је дао преглед новије сарадње две државе у областима политике, економије и културе.

Зборник пред читаоцем настао је на основу округлог стола. Намера му је да допуни историју српске књижевности из једног новог угла, нечим што је великим делом истраживање извора и контаката. Савим традиционалан приступ наизглед, али који у широј перспективи открива поетике појединих писаца и епоха. Ништа мање откривају се и струјања у интелектуалној историји. Зашто је писцима била важна Индија, како су је замишљали или, ако су је посматрали уживо, како су је видели? Одговори на ова питања казују колико о Индији, толико – заправо још више – о људима и женама од пера код нас, о темама која су их заокупљале, сликама имагинације које су их опчињавале и о идејама које су артикулисали.

Радови хронолошки прате различите нивое и врсте контаката. Александар Лома наставља своја истраживања о заједничким темама српске и староиндијске епике које потичу из дубоке, индоевропске прошлости и митског погледа на свет. Овог пута реч је о концептуализацији времена у две традиције. Сродности јунака српске епике са далеком индијском епиком, преко компаративних етимолошких и митолошких реконструкција, дају нам увид у извор из ког се гранају две традиције на разним крајевима света. Док се тај рад тиче запремених слојева наслеђа, Лидија Делић говори о слици коју су народни певачи имали о земљи коју именују као Индију. Показује се да је она у епици сложенија од „проклете Инђије” која нам је најпознатија, односно да је епски певач у имагинарној Индији имао неколико варијетета. Славко Петаковић је познато место о Индијама из *Дунда Мароја* сместио у контекст ренесансне поетике и топике и предложио његово ново читање. Акценат се од егзотизма, лако разумљивог и у контексту географских открића, помера ка хуманизму, односно ка једној унутрашњој Индији. Персида Лазаревић Ди Ђакомо из архивског наслеђа Павла Соларића представља текст којим он покушава да порекло Словена и Срба сагледа кроз слику Индије како ју је Европа открила крајем 18. века. Упознат са померањима у „новој филологији”, Соларић је хтео да порекло Словена објасни везујући их за Индију. Горан Максимовић представља рад Милана Јовановића Морског, једног од првих Срба који су посетили Индију, аутора путописа с Истока и радова о индијској драми. Јовановићева интересовања за Индију из мноштва списа овде су представљена целовито и у књижевноистријском контексту епохе. Нађа Ђурић представља Божицара Карађорђевића који је део француске традиције, али је по пореклу и, што је још важније, по сопственом избору и хтењу, део и наше историје. Полазећи од путописа, рад разматра очигледно неопходан појам

импресионизма у књижевности. На крају, аутор ових редова настојао да је покаже нешто од фасцинације коју су српски аутори између два рата делили када је реч о Гандију. За разлику од опчињености Тагором, ова је остала слабије позната.

Надајмо се да ће овакав зборник имати и наставак и да ће бити проширен прилозима из историје, историје филозофије и уметности, те лингвистике. Наш правопис, да наведемо само тај пример, још није нормирао пренос имена и назива из индијских језика, тако да од аутора до аутора срећемо санскрт и санскрит, браман и брахман. Оваква истраживања могу бити и прилог изградњи индологије у српској академској средини. Полазећи од националне културе, она могу стићи до индијских тема *sensu stricto* и истовремено рећи више о западно-источном дивану.

Немања Радуловић

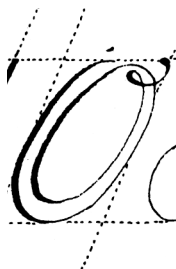


удк

Александар Лома*

Филозофски факултет у Београду

ТОЧАК И
КОЛОТЕЧИНА.
ПОИМАЊЕ
ВРЕМЕНА У
ЕПСКИМ
ТРАДИЦИЈАМА
СТАРИХ
ИНДИЈАЦА
И СРБА



сновна теза је да епско време треба посматрати као резултат интеракције између два различита поимања времена, праволинијског и цикличног, од којих се прво заснива на историјском памћењу стварних догађаја а друго на митолошким представама и обредима карактеристичним за традиционалне културе. Одатле проистиче интерференција између универзалне и индивидуалне есхатологије, као и оно што називамо „интерпланарношћу”, т.ј. узајамно пресецање двеју егзистенцијалних равни, људске и божанске, тако што људи као „хероји” получају по смрти небеско блаженство а, са друге стране, богови се мешају у овоземаљске послове. У том погледу поређење

* loma.aleksandar@gmail.com

епских творевина сродних народа, чак и ако су тако удаљене међу собом, у простору и времену, као Махабхарата и српски Косовски циклус, износи на видело сличан образац, у којем, с обзиром на паралеле из других индоевропских традиција, особито из грчке епске легенде о Тројанском рату, пре него ли плод независних развоја, ваља видети заједничко наслеђе.

Кључне речи: епска поезија, поимање времена, Индоевропљани, Индоаријци, Срби, Махабхарата, Косовски циклус, Киприја.

Тема овога прилога је поређење поимања времена у два епским традицијама, староиндијској и српској, али чини се умесним започети га сучељавањем, по том истом питању, старих Индијаца са једним другим народом, старим Грцима, и на једном другом пољу. То је историографија, која се, какву је знамо, родила у класичној Грчкој. Њен утемељитељ, „отац историје”, био је средином петог века пре Христа Херодот, а његов, једно поколење млађи, сународник Тукидид дао јој је онај вид у којем та хуманистичка дисциплина, у својој основи, без обзира на временску дистанцу и методолошке помаке, постоји готово два и по миленија, не само у Европи, него данас и широм света.

Но није свуда све ишло истим темпом. Нарочито не у Индији. Порив за критичким истраживањем прошлости (што значи реч *historía* коју користимо почев од Херодота) стари Индијци – праисторијски језички и културни сродници како старих Грка, тако и Словена па међу њима и Срба – као да нису имали. Домаћу индијску традицију карактерише анисториичност, или, прецизније, митологизација колективног памћења. Научно прихватљива хронологија античке Индије почиње са Александровим освајањима на истоку и, у њиховом исходу, доласком Грка Мегастена, посланика дијадоха Селеука I Никатора, око 300. године пре Хр., на двор Ђандрагупте Маурје у Паталипутри.¹

Опрека о којој говоримо проистиче одатле што се у старој Грчкој родио модерни човек, којег карактерише историјско, праволинијско сагледавање тока времена, док је највећи део осталог човечанства, укључујући и старе Индијце, и даље живео изван историје. Како је то објаснио Мирча Елијаде,² за слику света архајског човека каракте-

¹ Мегастенов спис о Индији није нам сачуван непосредно, него посредством прераде из пера грчког историчара римског доба, Аријана, који је своју „Индију (*Indikē*)” написао у првој половини II в. хр. ере. Превод Аријанове „Индије” на српски објављен је 1997 у издању Издавачке књижарнице Зорана Стојановића. Напомену бих у овој прилици да сам преводње тог списка започео око 1990-те година на иницијативу покојне Даринке Зличић, за зборник о везама старе Грчке и Индије који је она припремала, али ју је прерана смрт (1991) спречила да тај подухват оствари.

² Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard. Première parution en 1949, nouvelle édition revue et augmentée en 1969.

ристично је строго разграничење сакралног и профаног, како у простору тако и у времену. Једино стварно за њега је „оно време (*illud tempus*)”, када је из хаоса настао космос, тј. свеопшти поредак, које се понавља у обредима, пре свега новогодишњим, којима је сврха да свет прочисте и освештају, тј. да обнове у њему ону стваралачку енергију која га је испуњавала у доба митских прапочетака. Време које није обухваћено тим сакралним радњама профано је и као такво не постоји – заправо, оне га поништавају. Такво, архајско поимање времена као непрестаног враћања истим митским праобрасцима кроз обредне циклусе може се означити као антиисторијско. Карактеристично је за поглед на свет примитивних заједница широм планете, а делили су га и стари народи, на пример Сумерци и Вавилоњани, као и рани Индоевропљани. У најстаријој индоаријској религији, ведској, градња жртвеника је осмишљавана као космогонијски чин. У њеној доцнијој фази, коју називамо хиндуизмом, на тој подлози поникло је учење о југама – космичким циклусима у којима свет повремено бива разаран и обнављан, при чему главне улоге имају Шива-разоритељ и Вишну-обновитељ, те су се у оквиру хиндуизма око та два члана тријаде врховних божанстава (Тримурти) развила два религијска правца, шиваизам и вишнуизам (трећи члан, Брахма-створитељ, у тој динамици цикличног времена стоји по страни, као својеврстан *deus otiosus*). Последњи векови претхришћанске ере када Грци долазе у непосредан додир са Индијцима падају у раздобље индијске историје које се назива „епском Индијом”. Наиме, док су нам за културу претходне епохе, „ведске Индије”, главни извори Веде – зборници химни са пропратним корпусом ведске литературе – духовну климу „епске Индије” познајемо пре свега посредством двају великих спева – Рамајане и Махабхарате, чије је уобличавање трајало вековима и у то доба још није било завршено. У виду у којем су до нас дошли, оба показују снажан утицај вишнуизма, чију сублимацију представља религиозно-филозофска поема Бхагавадгита, уденута у Махабхарату. Рама, протагонист Рамајане, и Кришна, покретач и усмеритељ радње у Махабхарати, протумачени су као две од десет Вишнуових инкарнација (*Daśāvatāra*), први у другој југи (*Treta Yuga*), други на прелазу из треће (*Dvapara Yuga*) у четврту (*Kali Yuga*).

Нема сумње да су Грци, пре свега они из грчко-бактријског краљевства у данашњем Авганистану, које је у III и II веку пре Хр. било северозападни сусед Индијског царства под династијама Маурја и Шунга, били упознати не само са Вишнуовим култом (око 110 г. пре Хр. Хелиодор син Дионов, дошавши као посланик грчког краља Антиалкида краљу Касипутри Бхагабхадри, подигао је стуб у част Васудеве = Кришне у средњеиндијском граду Беснагару), него и са његовим епским аватарима: већ почетком II в. краљ Агатокле (190–180 пре

Хр.) ковао је сребрне драхме на којима су, под пуном ратничком опремом, приказани са једне стране Кришна са његовим главним оружјем – чакром у руци,³ а са друге Кришнин брат Баларама, протагонисти Махабхарате. Грчки ретор из доба Римског царства Дион Хризостом (око 40–115) у својој беседи о Хомеру (Dio Chrysost. 53, 7) каже:

Веле да се и код Индијаца певају Хомерове песме, пошто су их заденули у своје властито језичко рухо, тако да Индијцима, који не могу видети многе од звезда које ми видимо – кажу да се Велика и Мала Кола код њих не појављују на небу – нису остале непознате Пријамове патње, Андромахине и Хекабине тужбалице и јадиковке, нити Ахилејева и Хекторова јуначка дела. Толику снагу имала је уметност једног човека!

Нема других података о постојању превода хомерских спева у древној Индији, али постоји упадљива сличност у основном заплету између грчке епске повести о Тројанском рату и „Рамајане” – отета жена, муж који покреће прекоморски поход да је поврати, опседа отмичарев град и на крају га осваја – као и између главних женских ликова – постоје јасне индиције да су и лепа Хелена и Рамина Сита, чије име значи ’бразда’, првобитно биле богиње везане са плодношћу и вегетацијом – што је, на грчкој страни, могло створити утисак да је „Рамајана” препевани Хомер. То свакако није случај, али ни подударане није случајно, него је реч о заједничком наслеђу из времена индоевропског заједништва. Има и других таквих подударности, о којима је већ писано; овде ћемо указати на још једну посебно занимљиву за старину представе о циклусима уништења и обнове света код старих Индоевропљана.

Хомерова „Илијада” почиње следећим стиховима (II. I 1–7), које наводимо у класичном препеву Милоша Ђурића:

*Гњев ми, богињо, певај, Ахилеја, Пелеју сина,
злосрећни, штоно Ахејце у хиљаде ували јада,
душе пак многих јунака јаким посла Аиду,
а њих учини саме да буду пљачка за псине*

³ Стинд. реч *sakra*- п., дословно ’точак’, којом ћемо се овде још подробније позабавити, правилније би се транскрибовала на српски као *ћакра*, али се облик са *ч*- код нас већ усталио посредством других језика. Кришнина чакра, обично са епитетом *sudarśana* – ’лепог изгледа’ или ’добро видљива’, нека је врста диска-бумеранга. У околини Мирзапура у северној Индији (Утар Прадеш) сачуване су слике на стенама, датиране око 800. г. пре Хр., које се могу довести у везу са ратом опеваним у Махабхарати; међу њима је и приказ борца на двоколицама који држи високо у руци такво оружје, спремајући се да га хитне.

*и још гозба за птице – и тако се Дивова воља
вршила —, откад се оно у свађи разишло били
Атрејев син, јунацима вођа, и дивни Ахилеј.*

Спација је наша; она истиче мисао да је иза обостране масивне погибије у тројанском рату такође стајала божанска воља, у овом случају – наум врховног бога Дива, тј. Зевса. Античка схолија уз стихове 5–6 на следећи начин нам појашњава тај мотив:

Други кажу да је Хомер то рекао на основу једне повести. Веле, наиме, да је Земља, оптерећена мноштвом људи који нису знали ни за какву побожност затражила од Зевса да је ослободи терета; Зевс је најпре одмах изазвао Тебански рат, којим је уништио веома много њих, а онда опет други (Тројански), на Момов савет, који Хомер назива „Дивовом вољом”. Како је Зевс могао громовима и потопима све сатрти, Мом га је од тога одговорио, предложивши му да уда Тетиду за смртника (Пелеја) и зачне лепу кћер (Хелену, са Ледом), и то двоје било је повод рата између Хелена и варвара, након којег је Земља растерећена јер су многи изгинули. Ту повест излаже Стасин који је певао „Кипарску песму”,⁴ овим речима:

*Негда су безбројна људска племена блудила земљом
притискајући одозго њена дубока недра.
Видев то, Зевс се сажали, па у свом мудроме уму
смисли како да Земљи свехранитељки терет олакша.*

За тај изгубљени спев знамо, по сажетку његове радње код Прокла и сачуваним фрагментима, од којих је горенаведени први (EGF 20–21), да је опевао тројански рат почевши са његовом предисторијом („Парисов суд” све до почетка радње „Илијаде”, тј. Ахилејевог сукоба са Агамемноном десете године рата. Настанак „Киприје” у виду у којем је била читана, препричавана и цитирана у класичној антици, ставља се у рано постхомерско доба, VII в. пре Хр., али то никако не значи да она у појединим својим сегментима није предавала прехомерску усмену традицију верније од Хомера, будући да „Илијада” и

⁴ *Kypria* n. pl.; можда је боље не преводити традиционални наслов него га само транскрибовати као *Киприја*. У наведеној схолији она се приписује Стасину са Кипра, који је, по једној традицији, био Хомеров зет, по другима, аутор је сам Хомер, који ју је дао зету као мираз уз ћерку, по трећој верзији, извесни Хегесија са кипарске Саламине, а по четвртој неки Халикарнашанин по имену Киприја (EGF 2). Највероватније је, међутим, да спев није тако назван ни по имену ни по постојбини свог аутора, него по иницијаторки заплета: Афродити, званој по месту свога рођења *Kýpris* „Кипарка”, која је у знак захвалности за своју победу на „Парисовом суду” омогућила Парису да се домогне најлепше жене, Хелене, што је био „окидач” сукоба између микенских Грка (код Хомера Данајаца или Ахејаца) и Тројанаца.

„Одисеја”, биле дело истог или двојице различитих песника, показују висок степен индивидуалне уметничке надградње. Иако је спорно да ли иза „Зевсове воље” из пролога Илијаде стоји управо Зевсов план за растерећење Земље изнесен у прологу „Киприје”, да је та верзија мита била распрострањена у класично доба сведочи нам Еурипид, наводећи је у својој Хелени из 412. г. (стихови 38–41) као нешто за шта се претпоставља да је општепознато, а, што је још важније, овде наведени, вероватно уводни, стихови „Кипарске” – или „Кипаркине” – песме одражавају једну представу коју срећемо и у епској традицији старих Индијаца. Први је везу уочио Рајнхолд Келер још 1858, повукавши паралелу између тог пролога и места у Хариванши – која се сматра познијим додатком Махабхарати – где је реч о томе како је Земљи, оптерећеној небројеним краљевима, њиховим војскама и утврђеним градовима, претило да потоне као преоптерећен брод, па се обратила Вишнуу и пожалила на своју недаћу, а бог јој је обећао да ће јој помоћи страшним ратом, у којем ће Кришна проузроковати погибију многих краљева и њихових војски – што се затим и остварило.⁵ У основи добро повучена, ова паралела дуго је остала незапажена. Сам Келер није био индолог и користио је француски превод Хариванше, а да није био свестан да се иста тема провлачи кроз целу Махабхарату и чак представља митолошку окосницу њене радње. До тог сазнања дошао је, више од сто година доцније, Жорж Димезил, обновиатељ индоевропске компаративне митологије у другој половини двадесетог века. Прво и ударно поглавље првог тома своје фундаменталне студије о миту и епу насловио је „Растерећена Земља (*La Terre soulagée*)” и у њему, идући стопама шведског историчара религије Стига Викандера, разоткрио механизам којим су, у Махабхарати, поједини богови, посредством својих аватара („силазака” с неба на земљу, најчешће путем зачећа синова са смртним женама) узели учешћа у истребљујућем рату између Каурава и Пандава, све то у склопу иницијалног плана, смишљеног да се пренасељена Земља ослободи свога терета.⁶ У том опширном разматрању, којим разоткрива праисторијске корене највећег староиндијског епа, Димезил не користи грчку паралелу из Киприје, премда она његовој реконструкцији битно доприноси, указујући на праиндоевропску старину датог епског мотива. Тек доцније је холандски оријенталиста Јан Вилем де Јонг „сложио коцкице”

⁵ Reinhold Köhler, „Zu den Kyprien”, *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 13. Jahrg., 1858, 316–317.

⁶ Georges Dumézil, *Mythe et épopée* (I), Paris, Gallimard, 1968, 31–257.

прикупивши релевантна места из саме Махабхарате и упоредивши их са горенаведеним пролозима Киприје и Илијаде.⁷

Оквирна прича Махабхарате ставља њено прво извођење два на-
раштаја након битке на Курукшетри, за време владавине Ђанамеђаје,
сина Парикшита који је наследио Јудхиштхиру као једини преживели
од Пандава. Махабхарату, чије је првобитно језгро од 8000 стихова
спевао један од њених актера Вјаса, Вјасин ученик Ваишмапајана про-
ширио је на 24000 стихова и први пут је изрецитовао Ђанамеђаји у
Такшашили (Таксилу). Излажући предисторију великог рата између
два огранка Куруовог племена, каже (MBh I 58, 35 sq.):

Ова Земља (bhūr), угњетавана обешћу тих моћних асура
(vīryabalotsiktair ... tair mahāsuraīḥ), владаоче, прибеже Брахми, јер је,
посрнула под насиљем демона (dānavair) нису могли, краљу, подупрети
ни ветар ни планине ни слонове. Стога Велика Земља (mahī), владаоче
(mahīpāla), преоптерећена и престашена, приступи богу-заштитнику,
праоцу свих бића. ... Онда он лично, бог-творац, наложи свим боговима
да Земљу ослободе терета, рекавши „Родите се сваки понаособ неким
својим дјелом на њој да бисте се [томе] супротставили”. ... Ти бесмртни
небесници (amara ... divaukasah) постепено сиђоше на Земљу са неба
зарад уништења непријатеља и на корист свим световима.

По Маркандеја Пурани V 15–20, у томе су учествовали и други
богови, а разлог није био само множење, него и кварење, демониза-
ција човечанства:

Желећи да победе Индру, владара богова, Даитје, веома силни,
рађаху се у породицама краљева са неизмерном снагом. Извесно вре-
ме потом Земља, притиснута њиховим теретом, успе се на врх планине
Меру, где је боравиште небесника. Сломљена под толиким теретима,
исприча им узрок својих јада, које су јој причинили Даитје, Дануини
синови: („Те силне асуре (демони), које сте били потукли, сви су се сад
(поново) родили међу људима, у краљевским породицама. Њихове
војске су бројне и ја тонем под њиховом тежином. Урадите дакле нешто,
вас тридесет, да нађем олакшање.” Тада, са деловима своје енергије,
богови сиђоше са неба на земљу, ставивши се у службу твораца и да би
подигли терет са Земље.

Тема се понавља у XI певању Махабхарате; на дато место, на које
де Јонг (као, уосталом, и на горенаведено из Маркандеја Пурани) само
упућује, вратићемо се доцније. Де Јонгов закључак гласи:

Both the Mahābhārata and the Cypris relate that the supreme God
(Brahmā in India and Zeus in Greece) brought war to lighten the earth of her

⁷ J. W de Jong, “The over-burdened Earth in India and Greece”. *Journal of the American Oriental Society* 105. 3 (1985), 397–400.

burden (Skt. *bhāra*, Greek βάρος). It seemed to be interesting to point out that the same theme is found in both ancient India and in ancient Greece. There is insufficient evidence to suggest that this theme belongs to a common Indo-European heritage, but in any case it is noteworthy that this myth is found in almost the same wording in two different cultures.⁸

Жорж Димезил, за чије разматрање ове теме у Махабхарати де Јонг зна, није поживео да ово драгоцене запажање уклопи у своја истраживања (умро је 1986). У међувремену, Де Јонгов налаз је оспораван, и то од двојице водећих ауторитета на пољу класичне филологије нашег времена, Швајцарца Валтера Буркерта и Енглеца Мартина Веста.⁹ Готово дословној подударности са Махабхаратом коју је Де Јонг изнео на видело, њих двојица претпостављају блискоисточни извор теолошког објашњења Тројанског рата у прологу Киприје. Најближу паралелу налазе му у старовавилонском епу о Атрахасису из XVIII в. пре Хр.,¹⁰ где је реч о разлозима из којих је бог Енлил одлучио да човечанство уништи потопом:

*Није прошло ни двапут по шесто година,
када је земља постала широка, људи бројни:
земља је рикала попут бика.
Боговима засмета њихова галама.
Енлилу уши бејаху пуне њихове дреке
и он се обрати великим боговима:
„Бука коју ствара човечанство постала је прејака за мене,
од њихове галаме не могу да спавам”.*

Елтон Баркер, који је недавно подробно разматрао фрагмент 1 Киприје, изражава према овом поређењу, позивајући се на мишљење оријенталиста, одређену скепсу,¹¹ која је нама утолико значајнија што је аутор не заснива на паралелама из Махабхарате нити их уопште помиње. Не будући ни сами стручни на пољу блискоисточне филологије, покушаћемо да из свог угла сагледамо сличности и разлике из-

⁸ de Jong, “The over-burdened Earth”, 400.

⁹ Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, 100–102; Martin L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997, 480–482; id, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford University Press, 2007, 23.

¹⁰ По енглеском преводу који наводи Elton T. E. Barker, “Momos advises Zeus. Changing representations of ‘Cypria’ fragment 1”, у: E. Cingano, L. Milano (edd.), *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and the Near East*. Proceedings of the “Advanced Seminar in the Humanities”, Venice International University 2004–2005, Padova, S.A.R.G.O.N., 2008, 43–44. Напомињемо да у њему ‘земља’ није ‘Earth’, него ‘land’. Акадски оригинал није нам нажалост доступан.

¹¹ Barker “Momos advises Zeus”, 42 и даље.

међу пролога Киприје и наведеног одломка из старовавилонског епа. Једина додирна тачка међу њима јесте одлука врховног бога да изазове помор намноженог човечанства. Различити су пак разлог, крајњи циљ и начин: Енлил због буке коју људски род ствара одлучује да га потпуно истреби потопом, Зевс да би растеретио Земљу решава да човечанство осетно прореди тако што ће изазвати велики рат. Притом се и жанрови разликују: на грчкој страни – јуначки еп, у Месопотамији – једна од верзија митолошке повести о свеопштем потопу.¹²

Све у свему, поређење пролога Киприје са наведеним местом из епа о Атрахасису само по себи изгледа доста површно, а у светлу много вишег степена подударности између теме растерећења Земље у Киприји и у Махабхарати, оно се може просудити и као промашено. Ту пак подударност покушаћемо да оснажимо додатним запажањима. Де Јонгова констатација да је на обе стране покретач дешавања врховни бог – у Грчкој Зевс, у Индији Брахма – тачна је, али недоречена. Треба имати у виду да је грчки Зевс древно, још праиндоевропско божанство, а Брахма – релативно позна теолошка конструкција постведског периода, којој је накнадно приписана улога бога-творца коју у Ведама имају друга божанства, пре свега Прађапати, али и Дјаус. Ведски Дјаус је обоготворено Небо, означавањем као '(пра-)отац' (*pitr-*) и '(пра-)родитељ' (*jánitr-*), својеврстан „докони бог” (какав је у хиндуизму и Брахма насупрот хиперактивнима Вишнуу и Шиви). Ригведске химне спомињу Дјауса обично у пару са '(пра-)мајком' (*mātr-*) Земљом (*Kṣam-*, *Prthivi-*); та теологема налази свој израз у двандва-сложеницама *Dyāvā-kṣāmā-*, *Dyāvā-prthivī* 'Небо и Земља' (дуал). Дјаусов грчки пандан је управо *Zeús*, који се, попут Дјауса, означава као (свеопшти) отац; грчка сакрална формула *Zeû páter* 'оче Зевсе!' етимолошки и појмовно одговара ведској *Dyāuṣ pítah* 'оче Небо!', а на њу се своди и латински теоним *Jup(p)iter*. Ту се ради о праиндоевропском наслеђу, и

¹² Атрахасис, „Веома мудри”, бива од бога Енкија упозорен на Енлилов план и упућен да сагради лађу у којој ће преживети потоп са својом породицом и животињама, сиже који се у верзијама епа о Гилгамешу везује за Зиусудру/Утнапиштимом, а у старозаветној Књизи Постања за Ноја. Мит о потопу познат је и староиндијској традицији; у Махабхарати помиње се како је Вишну у виду вепра (*varāha-*) подигао из воде Земљу која је тонула због пренасељености (de Jong, “The over-burdened Earth”, 398). Могуће је да је у Индији, као и у Грчкој, тај мит настао под блиско-источним утицајем, ало то је сложено и веома дискутовано питање у које се овде не можемо упуштати. Задоволићемо се констатацијом да је мотив преоптерећености Земље стран месопотамским верзијама, а да се мотив неподношљиве буке среће и у старовавилонском спеву „Енума Елиш” (I 21 и даље), где Апсу и његова супруга Тијамат, пар који оличава првобитни хаос, не могући да поднесу вику своје деце, првог нараштаја богова на челу са Нудимудом-Еом, одлуче да их све истребе, што доводи до космичког сукоба из којег као победник излази Еин син Мардук.

ако одвагнемо де Јонгову опрезну претпоставку да би то могао бити случај и са темом растерећења земље у Махабхарати и Киприји, намеће се претпоставка да се на грчкој страни сачувало изворно име бога који је ослободио Земљу њеног терета, а да је на индијској то, у хипотетичној верзији мита из ведског раздобља, морао бити Дјаус – Небо Отац, као брачни друг, и самим тим првенствени заштитник, Мајке Земље. Тако, на дубљој равни реконструкције, осим појмовног подударана долазимо и до језичке подударности¹³ у имену најмање једног протагониста мита, божанског Неба: праие. **Dīēus* > гр. Ζεύς, стинд. *Dyaui-*, а вероватно и Земље, праие. **D^hghom-* > вед. *Kṣam-*, гр. Χθών, или **Pl^hth₂uih₂* > вед. *Prthivī*, гр. Πλάταια.¹⁴

Не само да је проблем исти у Киприји и Махабхарати – оптерећење Земље пренасељеношћу – да се његовог решавања прихвата и тамо и овамо врховни небески бог и да бира исто стратегијско решење – велики рат међу људима, већ да би тај сукоб изазвао он примењује исту тактику: силазак богова на земљу и њихово мешање са људима. Зевс сâм зачиње са смртном женом Хелену, а богињу Тетиду даје за жену смртнику Пелеју коме ће она родити Ахилеја; у Индији богови један по један силазе на земљу и тамо се делимично инкарнирају (*aṃśāvatāra-*), такође путем зачећа будућих протагониста рата са смртним женама. Тај механизам темељно су проучили Викандер и Димезил; тако од петорице Пандуових синова ниједног није зачео Панду, него је Јудхистхира заправо син Дхарме, који је хиндуистички субститут ведског Митре, Арђуна Индрин, Бхима Вајуов, а близанце Накулу и Сахадеву зачели су божански близанци Ашвини, док је њихов главни савезник Кришна, како смо већ поменули, Вишнуов аватар. На противничкој страни, Дхртараштра је син бога Бхаге, Дрона – Брхаспатијев, Карна – Сурје, бога Сунца, у Дурјодхани инкарнирао се демон Кали, у Ашватаману – Шива. Ту је и за нас посебно занимљиви Бхишма, чији је отац нико други до Дјаус. Дуговечан, Бхишма чини спону између три генерације као својеврсна временска осовина (*héros-cadre*, „оквирни јунак” по Димезилу); лишен божанским про-

¹³ Треба напоменути да је немамо у називима за ’време, терет’, стинд. *bhāra-*, гр. βάρος које наводи де Јонг, јер се први своди на праие. корен **b^her-* ’носити’ у стинд. *bharāmi*, гр. φέρω, а други на **g^urh₂-* у стинд. *gurú-*, гр. βαρὺς ’тежак’.

¹⁴ Већ у Ригведи пражезичко име (богиње) Земље *Kṣam-* увелико је потиснуто њеном епиклезом, која је такође праиндоевропска, *Prthivī*, што је по пореклу поименичен придев ’Широка’; у грчком се он чува као топоним (град Πλάταια f.pl., Платеја у Беотији), али такође, у тамошњем миту, као име Зевсове супруге у обреду хијерогамије Πλάταια. Претпоставља се и веза између горепоменутог имена класе демона *Dānava-* и хомерског назива за Грке Δαναοί ’Данајци’, но то питање изискивало би ширу расправу, у какву се овде не можемо упуштати.

виђењем и својим сопственим одрицањем брака и очинства,¹⁵ он дела у својству главног саветника и помоћника својим краљевским рођацима. Нашавши се у рату на страни „лоших момака”, Каурава, Бхишма, као њихов главнокомандујући, гине на бојном пољу (VI певање, *Bhīṣmaparvan*), али на само себи својствен начин: испробадан Арђуниним стрелама, он лежи данима на бојном пољу не само жив него и способан да Јудхиштхири и даље благонаклоно даје мудре поуке, до тренутка који је сâм изабрао да му се душа растане с телом (певања XII и XIII).

Ипак, спроводитељ плана о растерећењу Земље у Махабхарати није ни Бхишма = Дјаус, нити његов хиндуистички субститут Брахма који га је смислио, него Вишнуов аватар Кришна. У једанаестом певању (*Strīparvan*), након свршетка крваве битке на Курукшетри и ноћног покоља долази, на самом попришту, до измирења слепог краља Дхртараштре коме су изгинули свих стотину синова и Јудхиштхире. Дхртараштрин отац, Вјаса, легендарни песник Махабхарате,¹⁶ да би утешио свог сина, открива му да се све одиграло према божанском провиђењу (MBh XI 8, 19 sq.:

Шта је намера богова својим сам ушима чуо; испричаћу ти то, да повратиш спокојство. Једном сам журно и неуморно отишао на Индрин двор (*sabhām aindrīm*); тамо тада видех све на окуп небеснике и све божанске мудраце на челу са Нарадом; тамо видех и Земљу (*pṛthivī*), земаљски господару. Са одређеним циљем изашавши пред богове, приступивши им, она тада рече окупљеним боговима: „План за мене око кога сте се онда у Брахмином дому (*brahmaṇaḥ sadane*) ви, Блажени, сагласили, нека се брзо изврши!” Чувши њене речи, Вишну, онај когаштују сви светови, уз осмех рече Земљи на скупу богова: „Од сто Дхртараштриних синова онај који је најстарији, по имену Дурјодхана, он ће ти извршити тај план. Прихвативши га за владара, бићеш задовољен; краљеви окупљени због њега на Куруовом пољу један другог ће поубијати борећи се оштрим оружјем. Тако ће, богињо, у бици твој терет

¹⁵ То је у складу са статусом који Бхишмин отац Дјаус има у Ригведи: он је праотац богова (стинд. *devá-* 'бог' изведеница је од његовог имена), али се (за разлику од свог грчког имењака Зевса!) не меша у овоземаљске послове; треба истаћи да су међу божанствима која, преко својих овоземаљских оличења, имају важне улоге у Махабхарати, Дјаус и Вају били већ у ведској религији избледеле фигуре, наслеђене из индоиранске и индоевропске давнине, што имплицира веома рано доба епске транспозиције теолошких структура која лежи у основи Махабхарате (в. Dumézil, *Mythe et épopée*, 190 за Дјауса; 47–48 за Вајуа). Додајмо да, с друге стране, паралелизам са прологом Киприје указује на њено још дубље, праиндоевропско порекло.

¹⁶ То што овде као тумач божанске промисли иступа сам аутор пева пружа додатну паралелу са стиховима из Киприје, који се најпре могу схватити као ауторски пролог.

бити уклоњен (*tatas te bhavitā devī bhārasya yudhi nāśanam*). Иди брзо на своје место и подупри светове, Сјајна!

Пртхиви – богиња Земља – подсећа богове на Брахмин план поменут у првом певању, а од Вишнуа добива обећање да ће он бити извршен; као извршитељ бива поименично означен Дурјодхана, који је аватар демона Калија, епонима наступајуће Калијуге, али ће кључну улогу у епској радњи преузети на себе сам Кришна = Вишну, и то како у изазивању, тако и у окончању братоубилачког крвопролића. У тренутку када је Ашватаман упутио ка Пандавама свој чаробно оружје (*brahmaśiras-*), Кришна опомене Арђуну да на овога одапне своју подједнако моћну стрелу; оба пројектила летећи један ка другом изазивају страшан пожар, налик ономе који на крају југе прождири свет (*yugāntānalasannibham*), али двојица великих мудраца, Нарада и Вјаса, поставивши се између двају оружја неутралишу их својом енергијом и тако спасу свет, а онда затраже од двојице противника да опозову сваки свој хитац, што Арђуна и учини, али Ашватаман дејство свога хица само преусмери са преживелих Пандуових синова на њихове нерођене потомке, чиме бива угрожено посмрче у утроби жене палог Арђуниног сина Абхиманјуа; но Кришна својом божанском силом заштити дете и оно се роди здраво као будући краљ Парикшит. Та епизода, која у себи спаја мотиве спасења најпре универзума, а онда и краљевске лозе од гашења, у складу је са улогом спаситеља коју Кришна-Вишну има у хиндуистичком учењу о југама, будући да се он ту супротставља Ашватаману који је инкарнација Шиве-уништитеља.¹⁷ Све до те своје „правоверне” – са становишта „вишнуизоване” Махабхарате – улоге у расплету радње, у њеном претходном заплету Кришна показује архаичније црте ведског Вишнуа, који је божанство другога реда, тесно повезано са богом рата Индром, и тај је однос пресликан у Махабхарати, где се Кришна бори као најближи саборац Индриног сина-аватара Арђуне, возар његових бојних двоколица. Када Арђуна пред почетак битке на Курукшетри оклева да се упусти у рат против блиских сродника и када се он у одсудном тренутку битке устручава да убије непријатељског заповедника Бхишму, јер му је овај деда-стриц и подучавао га је у младости, Кришна је тај који се свим силама залаже за насилан расплет. У првом случају, он предочава Арђуни да је за ратника свеједно да ли ће победити или пасти на бојном пољу, јер победом задобија власт на земљи, а јуначком погибијом небо, а онда се Кришнине даље излагање развија у божанско открочење – Бхагавадгиту, „Песму Узвишеног”, која је свакако познији уметак у епском ткиву Махабхарате, но за њене уводне стихове о „царству земаљском” и

¹⁷ Уп. Dumézil, *Mythe et épopée*, 213 и даље.

„царству небеском” може се узети да не спадају у вишнуистичку теолошку надоградњу, него да одражавају знатно старију ратничку идеологију, према којој пали ратници одлазе у небески рај којим влада бог рата; за старе Индијце је то био „Индрин свет” (Индралока), за старе Нордијце Одинова Валхала, за паганске претке Срба вилински град на(д) облацима. Да би пак склонио Арђуну да убије Бхишму, Кришна мора и делати: он у два узастопна наврата саскочи са кола и одлучно закорачи према Бхишми, али га Арђуна заустави; у трећем наврату, на Кришнин захтев, сам Арђуна сиђе и смртно рани свог рођака и старатеља.¹⁸ Мотив Кришниних одсудних корака Димезил пореди са епизодом из Рамајане која говори како је Вишну својим трима корацима спасао сва три света (земљу, ваздух и небо) од узурпације асуре Балија,¹⁹ а такође са ведским пасажима где Вишнуови кораци помажу Индри у обрачуну са демонским Вртром али и души покојника да досегне блажено небеско боравиште, и указује на „три Вишнуова корака” као саставни део важних обреда: краљевског устоличења, изградње Агнијевог жртвеника.²⁰ Све у свему, Кришнина улога у Махабхарати добрим делом јесте плод вишнуистичке прераде, али се она, изгледа, само наслојила на сотериолошке аспекте присутне већ код прехиндуистичког Вишнуа, који се тичу како очувања светског поретка, тако и мистерије спаса душе после смрти. Веза између универзалне и индивидуалне есхатологије постоји у нордијској митологији, где „прекоманда” изабраних ратника после смрти на бојном пољу у Одинову Валхалу не значи само „заслужену пензију”, него и њихову „регрутацију” за одсудну битку против сила хаоса о смаку света, – док одлазак огромног броја погинулих на Курукшетри право у Индралоку осим што доноси растерећење Земљи, доводи и до уравнотежења између ње и Неба, на које се „Индрин свет” смешта, а самим тим до васпостављења уздрманог космичког поретка.²¹

Ако дакле допуштамо праиндоевропску старину теме растерећења Земље са обоготвореним Небом, **Dīēus*-ом као протагонистом, његова замена божанством другог типа код Индоаријаца могла би бити и старија од хиндуистичке прераде древне епске традиције. Индоевропски Дјеус у космолошком смислу оличавао је светлосно пространство изнад облака, које су стари Грци називали етером (*aithēr*), смештајући у њега Зевсов дом на врху Олимпа, станиште небеских богова, но Зевс је задржавши власт над етером проширио

¹⁸ Dumézil, *Mythe et épopée*, 210–213.

¹⁹ id. 233–234.

²⁰ id. 235–236.

²¹ Иста врста везе постоји у српској епици међу митолошким циклусом (песме типа „Свеци благо дијеле”) и косовским епосом, в. ниже.

своју надлежност и на ниже небо, атмосферу (II. XV 192), која подразумева функције бога олује, громовника и даваоца кише, док у Ведама ту улогу има Индра, чији је Вишну најближи сарадник и на неки начин *alter ego*.²² Дјаус је пак остао вишње небо, одвојено ваздушним појасом (*antárikṣa-*) од Земље и на тај начин удаљено од земаљских послова, но та позиција чинила га је релевантним за праћење временских циклуса одређених кретањем небеских тела. Стога неће бити случајно што управо из уста Бхишме, Дјаусовог аватара у Махабхарати, излазе, у контексту предстојећег неминовног сукоба између двају огранака Куруовог рода, речи које дефинишу циклично поимање времена: *kālacakram pravartate* „точак времена се врти” (MBh IV 52, 1). Реч је ту непосредно о небеским, соларним и лунарним циклусима, а не о добима човечанства – југама, но дешавања која ће проистећи из Бхиминих речи значиће крај претпоследње, Двапарајуге, и почетак последње, Калијуге, раздобља декаденције (које, по хиндуистичком веровању, још траје).

Којему год од разних хронолошких слојева Махабхарате непосредно припадале, Бхишмине речи одишу великом старином, како са језичке, тако и са културноисторијске тачке гледишта. Стинд. **kālá-* 'време' изводи се, са највише вероватноће, од пие. корена **k^uel-* 'кретати се у круг, обртати се',²³ од којег је, између осталог, словенска реч *коло*, изворно 'точак', у множини *кола* 'wheels', *колесница*, а и гр. *πόλος* 'осовина (око које се нешто обрће', такође у космолошком значењу 'светска оса око које се (привидно, гледано са земље) окреће небеска сфера', одатле *поларна* звезда, која означава врх те осе, географски *полови* (северни, јужни). Као инкарнација божанског Неба и „временска оса” Махабхарате, Бхишма је стога несумњиво био позван да говори о „точку времена који се обрће”. Сама реч *sakráṁ* п., *sakráḥ* т. 'точак' је редуликовано образовање од истог корена **k^uel-*, прастаро, јер има тачне паралеле у германском (енгл. *wheel* < стенгл. *hwēol*) и грчком *κύκλος*.²⁴ За старе Индоевропљане точак је имао велико најпре културноисторијско, а онда и симболично значење. Он није људска

²² Индра је, наравно, и бог рата, што би му могла бити првобитна функција, док је ону атмосферску преузео од Парђанје, који вероватно има своје индоевропске корене; томе је могла допринети Индрина култна веза са Вајуом, индоиранским и праиндоевропским богом ветра (уп. иранског *Vayu-*а, литванског *Vėjo-patis-*а), старија од оне са Вишнуом, који нема индоевропских паралела.

²³ Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* I, Heidelberg, Carl Winter, 1986–2001, 343; Л. И. Куликов, „Заметки к интерпретации гимна Времени (Атхарваведа-Шаунакия 19.53–54 = Пайппалада 11.8.–9)”, *Труды межинститутской научной конференции «Востоковедные чтения 2008»*, Москва, ИВ РАН, 2010, 680.

²⁴ Позајмљеном у латински као *cyclus*, одатле *циклус*.

универзалија, већ тековина неолита.²⁵ На Блиском истоку најпре је пронађен лончарски точак (витло), а затим и кола, чији су точкови били од пуног дрвета, тешки, у која су упрезани волови или онагри (дивљи магарци).²⁶ Са доместификацијом коња, који је бржа, али и мање снажна животиња, дошло је до изума лакшег точка са жбицама (паоцима) и лакших бојних двоколица са коњском запрегом. Према савременим археолошким сазнањима, коњ је припитомљен у евроазијским степама, а најстарије двоколице, с краја трећег миленија пре Хр., нађене су у гробовима културе Синташта-Аркаим на јужном Уралу, која се приписује прецима Индоиранаца. Била је то, уз развитак металургије, једна од највећих технолошких иновација бронзаног доба, која је значила револуцију у начину ратовања, упоредиву са увођењем тенка у Првом светском рату. Бојне двоколице са коњском запрегом битно су допринеле раној експанзији индоевропских народа и брзо се прошириле по целом Старом свету. У Египат су их донели Хиксози „страни владари” у XVII веку; некако у то време се у краљевству Митани на подручју северне Месопотамије и северне Сирије јавља владајући слој који је носио индоаријска имена и штовао богове познате из Веда: Митру, Варуну, Индру и Насатје = Ашвине, а сачуван је, у хетитској краљевској архиви у Хатуси, трактат о дресури коња који је написао Митанијац Кикили, пун староиндијских термина.²⁷ Године 1274. код Кадеша у Сирији између Хетита и Египћана вођена је највећа битка бојних двоколица у историји. Са прелазом из бронзаног у гвоздено доба, почетком првог миленија пре Хр., коњ се у рату користи све мање као запрежна, а све више као јахаћа животиња, тј. двоколице потискује коњица, али епски обрасци наслеђени из претходног периода опстају: и под Тројом и на Курукшетри јунаци у боју иду на двоколицама које носе по два ратника, од којих један управља коњима а други хита копље или стреља из лука. Важност коња и точка са жбицама налази одраз у обреду и миту старих Индоевропљана.

²⁵ Први људи су поткрај палеолита из североисточне Азије прешли копненом превлаком у Америку много пре проналаска точка, а како се убрзо потом, услед отапања леда на крају последњег леденог доба, подигао ниво светског мора, чиме се дотадашњи земљоуз између Чукотке и Аљаске нашао под водом и претворио у садашњи Берингов мореуз, амерички континент постао је изолован од остатка света и тамошње преколумбовске цивилизације, упркос својим другим високим достигнућима, нису знале за точак.

²⁶ Приказани како вуку кола са четири пуна точка на „застави” нађеној у краљевској гробници у Уру.

²⁷ Назив „индијски” се у овом контексту употребљава условно, јер реч је о делу предака Индоаријаца који се из њихове тадашње средњоазијске постојбине иселио на југозапад пре него што се њихова главнина покренула на југоисток, према Индији.

Коњ им је био главна жртвена животиња, по хијерархији прва после (или замена за) човека; замишљало се да се бог Сунца – ведски Сурја, грчки Хелије – вози по небу коњском запрегом, а само Сунце представљано је у виду точка, уп. праиндоевропску песничку формулу²⁸ 'точак (бога) Сунца' која се реконструише на основу ведског *sūryasya cākram*, грчког κύκλος Ἡλίου, старонордијског *sunnu hvél*.²⁹ Та симболика се даље шири: у последњем стиху велике химне Ригведе каже се за Индру да влада људима као што наплатак окружује жбице точка: *arān ná nemīh pári tā babhūva* (RV I 32, 15d), при чему је коларски термин *ará-* м. 'жбица' од корена који је у гр. ἀραρεῖν 'склопити', али и у таквом кључном индоиранском појму какав је стинд. *rtám*, стиран. (авест.) *ašəm* 'поредак (космички, људски), истина, правда'. И, за нас најважније, већ у Ригведи точак симболизује време, тако у „загонетајућој” химни RV I 164, 2–48, којом је инспирисана химна Времену у Атхарваведи (*Kālasukta*, AV XIX 53–54).³⁰

Премда је корен **k^uel-* изворно глаголски, предикат уз горепоменуте речи за 'точак' изведене од њега обично је од корена **uert-*: стинд. *vártate* 'врти се, котрља се', наше *вртем се, обртати се* < **ob-vért-*, *вратити се* (< **vort-*) итд.³¹ Тако је већ у химнама Ригведе, у којима се *cakrá-* обично везује са глаголским облицима од *vart-*, *vrt-*,³² те се у том погледу епски израз *kālacakram pravartate* може узети за континуанту формулаичног споја који је стар и још праиндоевропски, уп. нпр. прасловенску сложеницу **kolo-vortъ* 'вир, коловрат (место где

²⁸ Још од својих почетака у деветнаестом веку реконструкција индоевропске прошлости грана се у индоевропску компаративну лингвистику, у којој она има своје непосредно утемељење, и у индоевропску компаративну митологију, која, полазећи од непобитног сазнања о језичком прасродству, покушава да изнађе заједничко порекло у митовима и кутовима индоевропских народа. Важну спону између та два правца истраживања чине спојеви, обично двеју, некад и трију речи у архаичним, по правилу метричким текстовима, чија етимолошка подударност, чак и ако су контексти различити, пружа сведочанство о постојању усмене поезије, сакралне али и епске, већ у доба прајезичког заједништва и њеном континуираном преживљавању код појединих индоевропских огранака. У двадесетом веку то изучавање „индоевропског песничког језика” оснажено је теоријом о формулаичном карактеру усмене поезије.

²⁹ Rüdiger Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967, 165–169. Њеним посредним одразом може се сматрати и српска заклетва *тако ми овога кола небеснога!* где је прасл. **kolo* метонимијски употребљено за **sṛl̥n̥se* 'Сунце'.

³⁰ Уп. најскорије Куликов, «Заметки к интерпретации», 679–680.

³¹ Разлог томе је што се код **k^uel-* значење 'кретати се у круг' рано проширило у 'кретати се (тамо-амо)', нпр. стинд. *cārati* 'иде', гр. хом. (еол.) πῆλεται 'креће се, бива'.

³² Уп. RV I 164, 11, 14, где је реч о точку времена, такође I 155, 6а, где се Вишну пореди са точком који се обрће (*cakráṃ na vṛttám*).

се у реци вода врти у круг); вретено (од истог корена!), мотовило са точком итд.).³³ То нам омогућује да успоставимо не само семантичку, него и посредну језичку везу између староиндијског назива за време *kālā-* и нашег *вр(и)јеме* < праслов. **vermę*, који се заједно са стинд. *vártman-* 'колотечина' своди на праиндоевропски лик **ǵert-men-* од **ǵert-* 'вртети се'. Сам језик недвосмислено потврђује оно, о чему сведоче стари и архаични текстови: старим Индоевропљанима била је, као и другим древним народима, својствена представа о цикличном току времена.

Као назив за циклично време, *kālā-* је у хиндуизму персонификовано у богу Кали, који има и црте демона судбине и судбином предодређене смрти. У том својству, он иступа и у Махабхарати, и то у једном њеном важном, можда преломном тренутку. Подела на „добре” и „лоше момке” није иманентна традиционалној епици, па ни у Махабхарати, без обзира на накнадне примесе дуалистичке конфронтације, она није апсолутна; један од доказа за то је већ поменути, мудри и племенити Бхишма, други је Карна, брат по мајци петорице Пандуових синова, сâм син бога Сунца Сурје, али изложен као новорођенче и одгајен у породици нижег сталежа. И он се, попут Бхишме, бори на страни Каурава, и након Бхишмине и Дронине смрти постаје главнокомандујући њихове војске. У том својству се, у по њему названом осмом певању (*Karṇaparvan*), Карна сукоби са Арђуном, главним јунаком на страни Пандава, и њихов жесток дуел остаје нерешен док се не умеша Кала; иступивши пред Карну, изрекне мантру: „Земља гута точак” *bhūmis tu cakram grasati* (VIII 66, 41) која проузрокује да се један точак Карниних двоколица заглави у земљи и док Карна, сишавши с кола, покушава да их одглави, Арђуна користи ту прилику и убија га. У тој епизоди препознат је одраз антагонизма између Арђуниног оца Индре, бога рата и олује, и Карниног оца Сурје-Сунца, на који се алутира у неколико химни Ригведе где је реч о томе како је Индра отео точак Сунчевих кола. На ширем компаративном плану, епска легенда о Карниној смрти налази блиске аналогije у осетском епу о Нартима, али и у Илијади, где Патрокло гине на сличан начин интервенцијом Аполона, па и у косовском епосу, где Карни одговара Милош Обилић. Свуда је реч о страдању соларног јунака, које се везује за одређене тренутке дана (сунчев залазак, у случају Патрокла) или године (летња

³³ Формулаична веза коренова **k^uel-* и **ǵert-*, колико знамо, досад није запажена; ми смо овде могли само узред на њу указати, а заслуживала би темељније разматрање. Наша летимична претрага по бази података коју је начинила Мирјана Детелић у сарадњи са Браном Томићем изнела је на видело епску формулу *колом обрнути*, која свакако има своју сакралну подлогу, с обзиром на изворно култно значење игре у колу (<http://monumentaserbica.branatomic.com/epp/traziUepp.php>).

дугодневица, од које Сунце почиње слабити, у случајевима осетског Сослана и српског Милоша), а јунакова смрт је последица интервенције божанства судбине.³⁴ Карнина Арђуниним хицем одрубљена глава бива упоређена истовремено са сјајним сунцем у јесењем зениту и са крвавоцрвеним сунцем на заласку (Mbh VIII 67, 24), чиме се спаја симболика двају соларних циклуса, годишњег и дневног,³⁵ али Карнина смрт има много шири симболични значај у космичком времену: након Карне, команду над војском Каурава преузима Дурјодхана, отеловљење демона Калија, чиме практично престаје Двапарајуга а почиње Калијуга,³⁶ на сличан начин на који у хесиодском миту о људским поколењима „херојско доба” бива смењено садашњим „гвозде-ним добом” које карактерише даље кварење човечанства.³⁷

Сиже о пропасти света и његовој потоњој обнови Веселин Чајкановић препознао је, испод хришћанског преслоја, у песмама митолошког циклуса типа „Свеци благо дијеле” и указао на присуство сличних мотива у косовском циклусу епских песама.³⁸ Један такав мотив је набрајање предзнака „последњег времена”. Оно се у митолошким песмама везује за „проклету” земљу Индију,³⁹ где најављује

³⁴ Аполон је то као бог-пророк, преносилац Зевсове воље; Милоша Турцима предаје, у разним варијантама, женски лик иза којег стоји најстарија и најзлобнија од трију Суђаја; Сослану одсеца ноге „точак Св. Јована”, који је христијанизован симбол Сунца о дугодневици, уз коју пада Ивањдан (као и Видовдан!). Детаљније је ово поређење изведено у Александар Лома, *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, Београд, Балканолошки институт САНУ, 2002, 244–250.

³⁵ Глављење Сунчевог точка могло би се схватити као достигнуће дневног или годишњег апогеја и почетак превласти ноћне таме над светлошћу дана.

³⁶ По хиндуистичком учењу (Вишнупурана 5), Калијуга почела је нешто доцније, повратком Кришне-Вишнуа на небо. Но већ тиме што, на Кришнин подстицај, убија Карну у ситуацији кад овај не може да се на прави начин одбрани, Арђуна крши витешки кодекс и прејудуцира урушење моралног поретка (*dharma*-) у Калијуги.

³⁷ Симболичан израз тога постепеног кварења у хиндуизму је Дхармин бик (веза између Дхарме као субститута Митре и бика је прастара, индоиранска, о чему сведочи улога бика у митраизму!), који у првој, Сатјајуги (индијском „Златном добу”) стоји на све четири, у следећој, Третајуги, на три, у Двапарајуги на две а у Калијуги само на једној ноzi.

³⁸ Veselin Čajkanović, „Poetae Serborum epici quid de interitu et de renovatione mundi sibi finxerint”, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* XVIII (1938), 475–494.

³⁹ Уп. Лома, *Пракосово*, 47 и даље, где, на стр. 57, опрезно износимо претпоставку да би епска *проклета Индија / Инђија* могло бити изобличено од **Виндија*, назива за паганску постојбину Срба. Са друге стране, тамо указујемо и на севернословенски назив бајословне земље на југу у коју одлећу птице селице, струс. *ириш*, укр. *вірей*, блр. *вырый*, пољ. *вугај*, за који се са највише вероватноће претпоставља иранска етимологија: земља Аријаца (тј.: Индоиранаца)?

катастрофичне климатске поремећаје, након којих следе обнова нормалног космичког поретка и морално прочишћење човечанства, док у косовском епосу *пошљедње вријеме* значи скору пропаст српске државе.⁴⁰

Чајкановић свој, свакако исправан, суд, о претхришћанском пореклу ових мотива, поткрепљује у наведеном чланку паралелама из других индоевропских традиција: нордијске, келтске, иранске. Стара Индија и, пре свега, Махабхарата, остале су изван његовог видокруга, као што Чајкановићеви убедљиви налази нису били искоришћени од стране Викандера и Димезила у њиховом компаративистичком сагледавању Махабхарате. Наш покушај да све те увиде објединимо и допунимо⁴¹ имао је, што се тиче поређења косовског епоса са Махабхаратом, свој наставак у прилогу за зборник који је покојни Змаго Шмитек објавио у Калкути (2011).⁴² Своју ранију анализу епског lika „старог Југ-Богдана”⁴³ ту допуњавамо његовим поређењем са Бхишмом, слично као што смо раније упоредили „Пра-Милоша” са Карном а „Пра-Лазара” са двама владарским ликовима у Махабхарати, Јудхиштхиром и Дхртараштром.

Наша основна теза гласи да је, попут Бхишме у Махабхарати, Југ-Богдан „оквирни јунак” или „временска оса” косовске епске легенде. Његов атрибут је *старјештво*, на основу којег Лазар своју прву здравицу на „Кнежевој вечери” упућује управо њему. Уистину, као Лазарев таст, од свих ратника на Косову он једини припада ранијем

⁴⁰ У свести народа, та прекретница, доживљена као „смак света”, био је Косовски бој, премда све српске земље нису у исходу те нерешене битке непосредно нити истовремено потпале под турску власт. Тако је пропаст Зете, тј. Црне Горе, стотинак година након Косовске битке, послужила за подлогу песми „Женидба Максима Црнојевића”, убедљиво најдужој у класичној Вуковој збирци, тако да бисмо је – не поредећи неупоредиво – могли назвати „српском Махабхаратом”. Ту Иван Црнојевић, да би из Млетака довео невесту своје сину Максиму, окупља незапамћено мноштво сватова из разних делова своје земље и из свих друштвених слојева; његов сестрић Јован, видећи широко поље притиснуто коњима и јунацима, има злу слутњу: да је *земља жедна* – подразумева се, крви – и да ће то претеривање (или: преоптерећење) уродити братоубилачким покољем – попут оног у Махабхарати – до каквог у расплету и долази, а Иванова некада многољудна и богата држава се распада. Могуће је да овде имамо далек, али опет препознатљив, одјек теме растерећења земље, који би, уз пролог Киприје и горенаведена места из Махабхарате, пружио *tertium comparationis* у прилог тези о њеном праиндоевропском пореклу (уп. Лома 2002: 119–123).

⁴¹ Лома, *Пракосово*.

⁴² Aleksandar Loma, “Mahabharata and Serbian Kosovo Cycle: the Indo-European heritage” у: Zmago Šmitek (ed.), *Southern Slavs and India. Relations in Oral Tradition*, Calcutta, Sampark, 2011, 58–74.

⁴³ Лома, *Пракосово*, 210–213.

поколењу, и баштиник је колективног памћења оличеног у „књигама староставним”, где се прориче долазак „пошљедњег” времена, што је мотив који, како је више речено, повезује косовски са митолошким епским циклусом и историјску битку вођену на Видовдан 1389. на пољу Косову удева, као преломни тренутак, у наслеђену представу о цикличним пропастима и обновама света. Поврх тога, за Југ-Богдана везује се мотив континуитета који премोшћава крај старог и почетак новог космичког доба, а који, у Махабхарати, представља рођење Абхи-манјуовог посмрчета Парикшита, које је омогућио Кришна спречивши Ашватамана да дете убије у мајчиној утроби. У српском косовском миту нема јасних назнака обнове. Историјски, Лазарева лоза наставила се кроз његове синове, пре свега Стефана Лазаревића, који је у једном тренутку успео да збаци турски јарам са Србије и омогући њен, додуше краткотрајан, економски и културни процват пре коначног пада под Турке. Народна песма зна за Високог Стевана, али га не смешта у контекст косовске пропасти, јер оно што је у праволинијском, историјском сагледавању времена релативно у епској визури мора бити апсолутно. Једина назнака наставка херојског покољења, које је, изузев издајнике попут Вука Бранковића, листом изгинуло на Косову, јесте стих у песми „Цар Лазар и царица Милица”, где слуга Милутин Милицу извештава о погибији свих српских јунака на Косову, на челу са њеним мужем Лазарем, Милошем Обилићем, њеним оцем Југ-Богданом,⁴⁴ и осморицом од његових девет синова, њене браће, али додаје:

*Још остаде Бошко Југовићу,
крташ му се по Косову вија;
још разгони Турке на буљук,
као соко тице голубове*

Гледана за себе, то је само лепа песничка слика, где је стегоноша српске војске Бошко Југовић 'last man standing' на попришту већ изгубљене битке у тренутку када тешко рањени Милутин одлази оданде да однесе тужне вести у Крушевац, и његов помен у Милутиновом извештају не треба схватити у том смислу да је Бошко битку преживео, што би, уосталом, било у нескладу са укупном епском традицијом, пре свега са песмом „Смрт мајке Југовића” (Вук II 46°), по којој су Југ и сви његови синови пали на Косову. Но постојао је, изгледа, огранак епске легенде у којем је Бошко Југовић, макар за кратко, надживео косовску катастрофу. У најмању руку, имамо податак да је такво уве-

⁴⁴ Који је погинуо „у почетку, у боју првome” (Вук II 45°, 180), што би могао бити одраз Југовог *старјештва* не само као генерацијског одређења, него и као хијерархијског *првенства* које одатле проистиче, в. Лома, *Пракосово*, 212.

рење постојало почетком XIX века. Милићевић помиње, у свом опису Ужичког округа, *Гроб Бошка Југовића*, пишући:

Пре 40–50 година, кажу, да је дошао од некуда у Стари Влах један човек који је нашао један гробни камен и развалине од цркве у планини више Ивањице, и казао људима: „Ово је гроб Бошка Југовића; рањен, вели, на Косову, дошао је догде и ту умрѐо, па му је ова црква била подигнута за душу”.⁴⁵

По ономе што каже Милићевић, традиција о гробу Бошка Југовића код Ивањице не би била старија од двадесетих-тридесетих година XIX в., што оставља могућност да она није проистекла из усменог предања, него да је била књишки инспирисана управо горепомеутом песмом „Цар Лазар и царица Милица”, коју је Вук већ раније био објавио, под другачијим насловом: „О кнезу Лазару (о Косовској битки)” у *Народној србској пјеснарици* (Беч 1815, стр. 98–105).⁴⁶ Међутим, аутентичност се не може оспоравати песми, забележеној у више верзија, која се непосредно не уклапа у косовски циклус, у којој Југ такође има девет синова, па извесни Корун-капетан убије и њега и све њих, али га освети посмрче Ненад Југовић – мотив близак продужењу рода Пандава рођењем посмрчета Парикшита у Махабхарати. Оба имена преживљавајућег Југовића, *Бошко* и *Ненад*, могла би имати одређену симболику. *Ненад* се чини прикладним именом за посмртно рођеног сина, док је *Бошко* хипокористик од *Богдан*, имена оца: ’мали, млади Богдан’, примерен да означи Југ-Богдановог прворођеног сина-наследника. Имена девет Југовића варирају у традицији, и нико, колико знамо, није покушао да иза њих препозна историјске личности, за разлику од самог Југ-Богдана, за кога се помишљало да се помиње под именом *Богдан Југа* у двама изворима из прве половине XV века, у Рударском законуку деспота Стефана Лазаревића потврђеном 1412. као један од двадесетчетворице његових састављача и у једном дубровачком акту из 1435. као рударски предузетник

⁴⁵ Милан Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд, 1876, 586.

⁴⁶ Ако је и било тако, незнанчева прича је тамо пала на плодно тле; везавши се за тзв. Палибрчки гроб на четвртном километру пута Ивањица-Сјеница она се проширила у легенду, ослоњену на оближњи топоним *Косовица*, да је на том месту после Косовског боја боравио остатак српске војске, а кнегиња Милица видала ране јунацима на извору *Царичина вода*, за који се верује да је лековит. По легенди, Лазарева удовица је у спомен својој деветорици браће тамо засадила девет храстова, од којих седам још увек стоје. То је данас место ходочашћа, где је 1929. ивањички грађевински предузимач Благоје Вуковић подигао црквицу „Лазарицу”. Наводно су приликом откопавања темеља раније цркве пронађени панцирна кошуља, кацига и оклоп, што би указивало да је ту одиста био сахрањен неки средњовековни витез, можда и косовски јунак. Но ове податке нисмо могли проверити. Извор нам је (<https://www.facebook.com/upoznajtemoravickiokrug/posts/980732538725760/>).

у Сребреници. Та идентификација је са правом оспоравана;⁴⁷ тешко је прихватити да је великаш који се 1389. борио као старац не само преживео, супротно епској традицији, Косовски бој, него се наредних најмање 45 година бавио рударским предузетништвом. Међутим, у доба након Косовског боја помињу се и друге личности са именом или, пре, презименом *Југа*, што указује да је то био властеоски род (један или више њих),⁴⁸ а име *Богдан* у оно доба често се давало. Не можемо стога искључити да је Богдан Југа био изданак истог рода из којег се истоимени јунак борио на Косову, можда његов унук који је понео дедово име. Још важније је ако са Алексејем Олесницким, који је проучио турске изворе о Косовском боју, име једног од Лазаревић велможа код историчара Нешрија, који је писао почетком XVI века. читамо *Југа*. Тај Југа је наводно на „Кнежевој вечери” одвратио Лазара од намере да исте ноћи нападне Турке. Индикативно је то што га Нешри означава као заповедника над девет хиљада војника,⁴⁹ јер тај број асоцира на девет Југ-Богданових синова. Олесницки разматра и могућност да се уз име једног другог прослављеног српског војводе, Дмитра, кога такође помиње Нешри, чита патронимик *Југоглу* ’Југовић’.⁵⁰ Нешријеви помени не могу бити доказ историчности Југ-Богдана и његових синова, јер је он писао више од једног столећа након догађаја о којем приповеда, и притом, очигледно користио усмене, међу њима и српске изворе,⁵¹ али ако су читања Олесницког исправна, Нешри нам у најмању руку потврђује да су Југ(а) и његови синови од раног времена били део косовског епског предања, насупрот мишљењу да су они у њега ушли „врло касно.”⁵² Са друге стране, да у том предању нема поузданог историјског сећања говори чињеница да у њему Југ-Богдан слободно као отац кнегиње Милице, а ми знамо да је она у ствари била кћи Вратка Немањића. Тек, за (през)име *Југ(а)* у контексту косовске легенде не можемо бити сигурни да ли је засновано на сећању на историјску личност таквог имена или је песничка творевина. Према историјском *Југа* имамо епско *Југ*, које се просто може објаснити бољом уклопивошћу споја *Југ-Богдан* у десетерац, али можда и једном митолошком асоцијацијом. У неисторијским песмама, *Југ* је персонификација јужног ветра, а сличност сижеа песме о не-

⁴⁷ Раде Михаљчић, *Јунаци косовске легенде*, Београд, БИГЗ, 1989, 97 и даље.

⁴⁸ Подробније сада у А. Лома, „Имена састављача Рударског законика деспота Стефана Лазаревића”, *Ономатолошки прилози XXVII* (2020), 14–15.

⁴⁹ Алексеј А. Олесницки, „Турски извори о Косовском боју”, *Гласник Скопског научног друштва XIV* (1934), 82.

⁵⁰ Исто, 81–82.

⁵¹ Исто, 80.

⁵² Тако Михаљчић, *Јунаци*, 102.

успешној просидби његове кћери са епском „Женидбом Лазаревом” указује на митски супстрат у основи косовског јунака и његове деце; у најмању руку неке карактерне црте епских Југовића, као плаховитост, могле би бити „метеоролошки” мотивисане. Својевремено смо Југа Богдана упоредили са индоиранским богом ветра Вајуом.⁵³ Но Вају-ов син-аватар у Махабхарати је један од петорице Пандуових синова, Бхима, оличење бруталног ратника. У доцнијем раду покушали смо продубити своје поређење косовских песама и Махабхарате указавши да Југ-Богданов лик суштински одговара „осовинској” улози у епском времену коју у Махабхарати има Дежаврата Бхишма.⁵⁴ Тамо се осврћемо и на проблем етимологије прасловенског назива за страну света **jugъ*, који се, с једне стране, пореди са гр. αὐγή ’сунчев сјај’, лат. *augeo* ’расти’, *augustus* ’узвишен’, а, с друге стране, са праиндоевропским кореном одакле је стинд. *uinakti* ’упреже’, *uigát* ’јарам’, стсл. *igo* исто. Ова друга могућност је посебно интригантна због тога што у староиндијском иста именица означава и космички циклус, *jugu*, а епски лик Југ-Богдана тесно је везан са темом пропасти и обнове света. Но темпорално значење индоевропског корена **ǵeug-* / *ǵig-* није посведочено ван староиндијског, у којем се оно сматра иновацијом, са полазиштем у ’поколење’, или, по другом тумачењу, у термину из игре коцком. Стога се вероватнијим чини оно прво тумачење словенске речи *jug*, које полази од основног значења ’сунчев зенит’, што би било у складу са идејом „небеске осовине” која одређује циклични проток времена, оличене у Бхими, сину Дјауса-божанског Неба, а, по нашој претпоставци, и у Југ-Богдану.

Полазећи од филолошки утемељеног сазнања о постојању праиндоевропске епске поезије, до којег се поуздано долази на основу језичких реликата,⁵⁵ даљом компарацијом, протегнутом на садржаје старих и архаичних епских традиција, приближавамо се сагледавању њеног општег духа. Притом механизам „транспозиције мита у еп”, разоткривен пре свега на примеру Махабхарате,⁵⁶ пружа чврст ослонац за то да се епски простор дефинише као „интерпланаран”, тј. одређен пресецањем двеју егзистенцијалних равни: људске и божанске (херојска апотеоза за човека, инкарнације-аватари за божанства). Епско време

⁵³ Лома, *Пракосово*, 211 и даље.

⁵⁴ Loma, „Mahabharata and Serbian Kosovo Cycle”, 67 и даље.

⁵⁵ В. горе нап. 28.

⁵⁶ Stig Wikander, „Pāndava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar”, *Religion och Bibel* 6 (1947), 27–39; Georges Dumézil, *Mythe et épopée* (I), Paris, Gallimard, 1968; Jaan Puhvel, „Transposition of Myth to Saga in Indo-European Epic Narrative”, у: Manfred Mayrhofer (Hrg.). *Antiquitates Indogermanicae*, Gedenkschrift für Hermann Güntert, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1974, 175–184.

може се дефинисати као интеракција цикличног, митског и праволинијског, историјског тока времена, тако да је епски сиже својеврстан компромис између тих двају токова, у том смислу што се историјско сећање „савија” да би се прилагодило космичким циклусима а са друге стране мит се „исправља” у (псеудо-)историју, при чему се индивидуална есхатологија ратника удева у универзалну есхатологију.⁵⁷

Библиографија

- Куликов, Л. И. «Заметки к интерпретации гимна Времени (Атхарваведа-Шануакья 19.53–54 = Пайппалада 11.8.–9)». *Труды межинститутской научной конференции «Востоковедные чтения 2008»*. Москва: ИВ РАН, 2010. 677–694.
- Лома, Александар. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.
- Лома, Александар. „Имена састављача Рударског законика деспота Стефана Лазаревића”. *Ономатолошки прилози XXVII* (2020). 1–30.
- Милићевић, Милан Ђ. *Кнежевина Србија*. Београд: Државна штампарија, 1876.
- Михаљчић, Раде. *Јунаци косовске легенде*. Београд: БИГЗ, 1989.
- Олесницки, Алексеј А. „Турски извори о Косовском боју”. *Гласник Скопског научног друштва XIV* (1934). 59–98.
- Петрановић, Богољуб. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, књ. II. Београд 1867.
- Пухвел, Јан. *Упоредна митологија*. Превела Јелена Лома. Нови Сад / Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2010.



- Barker, Elton T. E. “Momos advises Zeus. Changing representations of ‘Cypria’ fragment 1”. E. Cingano, L. Milano (edd.). *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and the Near East*. Proceedings of the “Advanced Seminar in the Humanities”, Venice International University 2004–2005. Padova: S.A.R.G.O.N, 2008. 33–73.
- Burkert, Walter. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Čajkanović, Veselin. „Poetae Serborum epici quid de interitu et de renovatione mundi sibi finxerint”. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XVIII* (1938). 475–494.

⁵⁷ Лома, *Пракосово*, 13–14; Loma, “Mahabharata and Serbian Kosovo Cycle”, 61–62.

- de Jong, J. W. "The over-burdened Earth in India and Greece". *Journal of the American Oriental Society* 105/3 (1985). 397–400.
- Dumézil, Georges. *Mythe et épopée* (I). Paris: Gallimard, 1968.
- EGF: *Epicorum Graecorum fragmenta*, coll. G. Kinkel, vol. I. Leipzig: Teubner, 1877.
- Eliade, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard. Première parution en 1949, nouvelle édition revue et augmentée en 1969.
- Katičić, Radoslav. *Stara indijska književnost*. Zagreb: Nakladni zavod MH, 1973.
- Köhler, Reinhold. „Zu den Kyprien". *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 13. Jahrg. (1858). 316–317.
- Loma, Aleksandar. "Mahabharata and Serbian Kosovo Cycle: the Indo-European heritage". Zmagó Šmitek (ed.), *Southern Slavs and India. Relations in Oral Tradition*. Calcutta: Sampark, 2011, 58–74.
- Mayrhofer, Manfred. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen I–III*. Heidelberg: Carl Winter, 1986–2001.
- Puhvel, Jaan. "Transposition of Myth to Saga in Indo-European Epic Narrative". Manfred Mayrhofer (Hrg.). *Antiquitates Indogermanicae*. Gedenkschrift für Hermann Güntert, Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1974. 175–184.
- Schmitt, Rüdiger. *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967.
- West, Martin L. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford, 1997.
- West, Martin L. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford University Press, 2007.
- Wikander, Stig. „Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar". *Religion och Bibel* 6 (1947). 27–39.

Aleksandar Loma

WHEEL AND RUT. CONCEPTION OF TIME IN THE EPIC TRADITIONS OF THE INDO-ARYANS AND THE SERBS

Summary

The central idea of the present paper is that the epic time should be considered a result of an interaction between two kinds of time perception, the rectilinear and the cyclic one, the former being based on the historical memory of real events and the latter on mythological representations and ritual practices, as they are characteristic of traditional cultures. It leads to the phenomenon of interference between the universal and the individual eschatology, as well as to what we call "interplanarity", i.e. the intersection of two existential levels, the human and the divine, with men reaching, as "heroes", a heavenly after-life existence and, on the other hand, the gods interfering in earthly affairs. In this regard a similar pat-

tern is recognisable in the comparison of the traditional epics of Indo-European peoples, even so geographically and chronologically distant from one another as it is the case of the Mahabharata and the Serbian Kosovo Cycle. Rather than independent developments, a common heritage is to be assumed, in view of parallels provided by other Indo-European traditions, especially by the Greek Epic Cycle. Particularly the motif of “unburdening Earth”, which is common to the Cypria and the Mahabharata, provides – pace W. Burkert and M. L. West, who insist on a vague Near-Eastern parallel – a clear piece of evidence for the existence of a heroic poetry back in the PIE past.

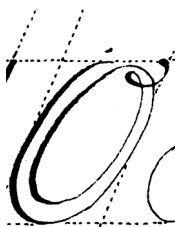
Keywords: epic poetry, conception of time, Indo-Europeans, Indo-Aryans, Serbs, Mahabharata, Kosovo cycle, Cypria.



Лидија Делић*

Институт за књижевност и уметност
Београд

РАВНА, ПРОКЛЕТА,
ВЛАШКА
Концептуализација
Индије
у усменој поезији



слањајући се на базични концепт који Индију препознаје као место хетеротопије (А. Лома), у раду се анализира епска, лирско-епска и лирска фолклорна грађа. Потврђује се да Индија / Инђија по правилу фигурира као простор „другости“, и када марkira свет „Божег незаконства“ („свеци благо дијеле“), и када пева о простору мртвих (сижејни образац „мртви похођани“ / „браћа и сестра“, женидба с препрекама), и када активира утопијско-аркадијски топос Едена (лирске песме о земљи благостања и плодности), и када уводи идеолошке компоненте („влашка“). На другом полу је замишљање Индије у фолклорним мистификацијама, где се исти простор укључује у идентитетско језгро.

Кључне речи: Индија, простор, имагологија, хетеротопија, усмена формула, Други, мистификације

* lidija.boskovic@gmail.com

1. Проклета Индија

Статус Вукових антологија у српској култури и усмене епике у оквиру њих утицао је у великој мери на формирање представе о Индији у усменом фолклору. Захваљујући варијантама којима се отвара друга књига „Бечког издања” с „пјесмама јуначким најстаријим”, уједно и најпознатијим у широком читалачком кругу, Индија се сагледава као место „Божег незаконства”¹ које свеци, уз Божју дозволу, доводе на ивицу уништења, да би у епилогу, када народ који живи у Индији / Инђији прихвати хришћанског Бога и официјелни кодекс традиционалних и хришћанских норми,² исто место Бог благословио угодном климом и изобиљем:

*Што остало, то се показало,
Господина Бога вјеровало.
И осташе Божји благослови,
Да не падне леда ни снијега
До један пут у години дана;
Како онда, тако и данаске.
(Вук II, 1)*

*Онда с' они Богу окретаху,
Не моле се Богу имбеному,
Већ се моле Богу јединому.
Бог им пушти и род у Индију,
Па им рађа бијела шеница,
Све по трипут њима на годину,
А из неба медна роса пада. (МХ I, 7)*

Негативну атрибуцију Индије („проклета”)³ и њено фигурирање у кругу песама с темом „смака света” на епски начин Александар Лома је, пратећи етимолошке везе, довео у везу с етнонимом Венеди / Винди, сагледавајући другост у дијахроном луку, на релацији „стара вера” vs. хришћанство:

¹ Каталог безаконстава укључује огрешења о фундаменталне социјалне норме („Не поштује млађи старијега, / Не слушају ђеца родитеља; / Родитељи пород погазили [...] / Кум свог кума на судове ћера [...] / А брат брата на мејдан зазива; / Ћевер снаси о срамоти ради, / А брат сестру сестром не дозива”; Вук II, 1) и огрешење према светом („Ће не моле Бога, да помогне [...] / Не светкују свеца никаквога, / Нити жегу у цркву свијеће, / Нити служе Богу летурђију”; Вук II, 2; „Ја сам била у земљи проклетом, / У проклетом земљици Индији, / Гдје с' не моле Богу јединоме, / Вет се моле Богу имбеноме”; МХ I, 7).

² „Хо'те, Богу да се обрнемо! / Да служимо Богу летурђију, / Да молимо Бога по закону; / Сви се бјеху к Богу обрнули, / По три пута љубе земљу црну; / И послуша пород родитеља, / И послуша млађи старијега, / И брат брата не води на суду, / Ни га мучи муках пред Турчином, / И светкују свеца свакојега, / И сви моле Бога милоснога / Без престанка и дневи и ноћи” (Вук II, 2).

³ „Кад ја идем из земље Инђије, / Из Инђије из земље проклете?” (Вук II, 1), „Кад ето ти блажене Марије / Из проклете из земље Индије” (МН I, 7), „Ја сам био у земљу проклету / Ћено јесте Боже незаконство” (Вук II, 2).

Ако је традиција о кварењу, пропасти и обнови света била ипак мишљена кроз неки конкретан етнички садржај, то су могли бити само властити преци, Срби и Словени у доба покрштавања, како је то већ Чајкановић наслутио, а не неки далеки незнабошци, становници Индије, земље на рубу познатог света. Ако је дакле приповест усмерена вертикално, а не хоризонтално, можемо помишљати да иза Индија / Инђија као имена „проклете земље” у овим песмама заправо стоји *Виндија „земља Венед / Винда” (нем. Wenden) тј. оно подручје у словенско-германском пограничју где су преци балканских Срба живели као пагани пре досељења на југ и примања хришћанске вере.⁴

Лома такође примећује да се, без обзира на помињање конкретних топонима, у песми „Свеци благо дијеле” (Вук II, 1) „проклета земља не мисли као једна међу земљама нити се сагрешења и покајања тичу једног одређеног народа, већ је реч о целокупној земаљској површи настањеној људима”⁵ и да се сукоб у основи структурира по вертикали, између „црне земље” и „ведрога неба”, односно између људи и хришћанског Бога (светаца).

У том кругу песама топоним Индија јесте, дакле, просторно концептуализован, јер Огњена Марија и Свети Илија долазе из Индије и у њу се враћају, али она нема дистинктивне географске координате. Стога се она у овом кругу варијаната не концептуализује као „другост” у просторном („овде” наспрам „тамо”), већ у религијском (паганство : хришћанство), временском (стара вера : нова вера) и делом метафизичком смислу (људи : Бог и свеци). Базични концепт у коме је Индија препозната као место хетеротопије (М. Фуко) пројектован је и на лирску и лирско-епску грађу, што је знатно разудило спектар представа о Индији у усменом фолклору.

2. Земља рајског обиља

У већ цитираној студији о апокалиптичном кажњавању човечанства Александар Лома истиче да „Индија не слови [...] увек као проклета” и да се „каткад приказује у сасвим друкчијем, идеализованом светлу”, наводећи две лирске варијанте. Једну, са отока Брача, која показује да је овакво концептуализовање Индије настало као чита

⁴ Александар Лома, *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, Београд, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу – Балканолошки институт, 2002, 57.

⁵ Исто.

инверзија певања о земљи „незаконства”. У њој ластавица долеће из „Индије равне”:

*Гдино људи врло Бога моле,
Гдино слуша млађи старијега,
А старији Бога великога,
Гдино овце свилна рунца носе,
А дивојке ракам до колина.
(МН I, 1, стр. 479)⁶*

Друга, међутим, показује да „бајковита слика Индије као земље куда лете птице селице као да је била од почетка својствена лирској поезији; налазимо је и у песми Вук I 665° из Рисна”,⁷ где ластавица теши орлиће који су остали без заштите обећавајући им егзил у земљи обиља:

*„Не цмилите, тићи орловићи!
Повешћу вас у земљу Индију,
ђе штир коњу расте до кољена,
ђетелина трава до рамена:
Откле никад не залази сунце.”*

Слика идиличне Индије генерисана је, по свему судећи, из круга песама о „смаку света” и „обретеном” човечанству, на шта упућује очита мотивска паралела између „листе греха” из тог круга варијаната и „листе врлина” у цитираној песми са отока Брача. Чини се, међутим, да је пресудан фактор у овој транслацији био етиолошки епилог песама о „смаку света”, где се у тоталној инверзији „проклета” Индија трансформише у земљу рајског обиља, обједињујући екстреме фолклорне имагинације у истом кругу варијаната:

*Бог им пушти и род у Индију,
Па им рађа бијела шеница,
Све по трипут њима на годину,
А из неба медна роса пада. (МХ I, 7)*

⁶ Исто, 50.

⁷ Исто, 51.

3. Свет мртвих (Мртви похођани)

На битно другачији начин Индија се као простор хетеротопије концептуализује у кругу песама с темом мртвих похођана, једном од најбројнијих у забележеном корпусу,⁸ а познатом по антологијској варијанти „Браћа и сестра” из Вукове збирке (Вук II, 9). Следећи логику просторних опозиција у датом сижејном моделу и семантички потенцијал топонима певачи су Индију препознавали као „далеки простор”, било да из њега потиче невеста која чезне за родом (БВ 100, 101), било да је то одредиште где се невеста обрела (невољном) удајом (МН I, 29, 30; БВ 216):

*Везак везла Роса робињница,
На чардаку, на бијелој кули,
Долази јој тица ластавица.
Говори јој Роса робињница:
„Богом секо тицо ластавицо
Јеси л’ скоро у Инђији била?
Јеси л’ била код мог б’јела двора?
Је л’ ми стара у животу мајка?
Је л’ ми врло бабо остарио?
Јесу л’ ми се секе поудале?
Јесу л’ моје рухо разнијеле?
Јесу л’ ми се браћа оженила?”
(БВ 100)*

*То су свати из Индије равне,
Иђу по те, моје дите драго!
Хоћеш поћи у Индију равну?”
„Не ћу, мајко, у Индију равну!
Индија је мисто подалеко,
Не ћу видит старца бабу мога
Нити девет миле браће моје.” (МХ I, 29)
Даје мајке кмете и чифлуке,
Да остави племениту Мејру,
То не гледа црни Арапине.
Она даје небројено благо,
Ал то Арап ни да чује не ће,
Чак далеко у земљу Индију. (БВ 216)*

Традиционална култура се у принципу опредељује за егзогамни брак,⁹ што је усмена епика кодификовала бројним женидбама „на далеко”, у којима су изабранице епских јунака кћери млетачких и будимских краљева, леђанских и јаночких банова и т. сл.¹⁰ У кругу песама о мртвим похођанима реч је, међутим, о удаји „предалеко”, која се артикулише кроз наглашену опозицију близу : далеко и иницијални сукоб браће и мајке око удаје сестре / ћерке:

*Мајка даје у село комшији,
Браћа дају с преко мора бану. (Вук II, 9)*

⁸ Бранислав Крстић наводи око деведесет варијаната (Branislav Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, Београд, САНУ, 1984, 618).

⁹ Радост Иванова, *Българската фолклорна сватба*, София: БАН, 1984, 140–141; Мирјана Детелић, *Митски простор и епика*, Београд, САНУ, 1992, 223–225.

¹⁰ Лидија Делић, *Змија, а српска. Концептуализација у усменом фолклору*, Андрићград – Вишеград, Андрићев институт, 2019, 313.

Мајка даје за прву комишију;
Браћа дају у равну Индију. (МХ I, 30)

Мајка ј' даје за првог комишију [...]
Браћа дају далеко од себе:
Три дни ода преко поља равна,
А четири преко горе црне. (Бег. 23)

Попитале Елињ Дойка
Горна долна Руменлиа
Три години на далеку.
Мајка Дойка не да'аше,
Девет браќа њ дадо'е. (Мил. 200) итд.

Типично за митско-фолклорно мишљење, квантитет је и овде сигнал квалитативне разлике¹¹: простор у који сестра деветоро браће одлази није само предаљек, већ и такав да је браћа само мртва могу походити. Мотив птице (ластанице) која у неким варијантама посредује између света који је сестра напустила и света у који је дошла такође говори о великој удаљености, али би се могао посматрати као елемент с упориштем у култу мртвих и представама о метаморфози душе покојника у животињу.¹² Напоследку, у неким варијантама природа младожење је демонска (Црни Арапин, БВ 216),¹³ што огољује семантичко залеђе сижејног модела, који би се могао посматрати као женски пандан превођења метафоре „смрт–свадба” у наратив, тако присутне и у епском и у лирском певању о погибијама јунака.¹⁴

¹¹ Као што су, примера ради, наглашена дуговећност, висина или тежина јунака сигнали припадања старијој генерацији хероја, другачијих „по врсти”.

¹² О птици као души види: Suzana Marjanić, „Duša kao postmortalna ptica: južno/slavenske folklorne predodžbe o duši-ptici i/ili ptici-duši”, *Птице: књижевност, култура, Лицеум* 14 (2011), 27–49. Ту је наведена и референтна литература.

¹³ Усмена предања нису предмет наше анализе, али је индикативно да се и у њима демонска бића позиционирају у Индију. Чајкановић наводи да се за псоглаве верује да живе у „мрачној земљи”, а она је „замишљена негде у Индији” (Веселин Чајкановић, *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942*, Београд, СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партенон, 1994, 279). Апокрифи сведоче о истој наративној традицији: „У појединим средњовековним апокрифним причама [...] за псоглаве се употребљава термин пореклом из грчког језика – *скилокефали*, и при том се за њих тврди да живе *во Индији в пустињах* (Каћановскиј 1881: 161)” (Јасмина Јокић, „Демонско биће псоглав у усменој и писаној уметности речи”, *Жива реч*, Београд, Балканолошки институт САНУ – Филолошки факултет универзитета у Београду, 2011, 260).

¹⁴ О томе је доста писано поводом српске усмене епике (Н. Љубинковић, С. Самарџија, Б. Сувајџић, С. Петровић, С. Лукић и др. уп. Делић, *Змија, а српска*, 342–344).

ЛИРИКА

Наше сеје, не кун'те се нама,
 Вјерне љубе, ви се преудајте,
 Нас ће царе тамо оженили,
 Са мезаром и златним ћемером! [...]
 Нас ће царе тамо оженили:
 Млаком водом и мишићи сапуном,
 Црном земљом и зеленом травом.
 (Ваš., 422)

ЕПИКА

Дицо моја, сестре Секулине,
 Жените се куда којој бог да,
 Секулу је ујац оженио
 На Косову, посред поља равна,
 Црном земљом и травом зеленом.
 (Маж., 24)

Контакт с ћерком, која је удајом трајно припала далеком свету мртвих, води у епилогу песама смрти мајке, било да мајка (по моделу Мајке Југовића) походи ћерку у „земљу Индију”:

„Дај ми Боже крила ластавице,
 Да прелетим у земљу Индију,
 Да ја видим шта ми Мејра ради”.
 Од Бога јој кабул дова била.
 Бог јој даде крила ластавице,
 Она оде у земљу Индију,
 Она паде у Мејрину баичу.
 Кад јој Мејра под жутом наранчком,
 Пред њом сједи двоје Арапчади,
 Она тицу руком отискује:
 „Хајд отален тицо ластавицо,
 Доста ми је и онако јада,
 Једни јади: љубим Арапина,
 Други јади: јер Арапчад рађам,
 Трећи јади желим своју мајку”.
 Кад се стресе тица ластавица,
 Ту се створи Мејремина мајка.
 Па се они рукама загрлише,
 И обоје свијет пром'јенише –

било да ћерка походи њу, што је стандардна верзија заплета. Штавише, у неким варијантама мајка управо страхује да је походе морија (куга) или мећава, и исход сусрета јесте такав, мада се са становишта савременог рецепцијског хоризонта ишчитава као смрт од жалости:

„Ид' отолем, куго и мећаво!
 Ти си моје уморила сине [...]

„Ид' одатле, од Бога моријо,
 Девет си ми сина уморила,

„Отвор’ врата, моја мила мајко!
 Није овде куга ни мећава,
 Већ је Маре из Индије равне.” [...]

 Кад је стара ричи разумила,
 Тад је Мари врата отворила.
 Ту се оне и грле и љубе,
 Једна другу тужно гледајући;
 Обедви се раздиле душом!
 (MX I, 29)

И мен’ хоћеш остарилу мајку?”
 [...]

 „Ово није од бога морија,
 Већ Јелица твоја мила шћерца.”
 Па јој мајка отворила врата,
 Закукаше, кано кукавице,
 Рукама се б’јелим загрлише,
 Обје мртве на земљу падоше.
 (Вук II, 9)

Сусрет мајке и ћерке у кругу песама о мртвим похођанима – који је тешко свести на једно архетипско значење – говори, најзад, и о природи времена и граница, о статусној и просторној демаркацији и императиву одвајања прошлог и будућег, јер се у практично свим варијантама овог типа завршава смрћу обе, као видом особене симболичке анихилације. То је тачка у којој се узајамно потиру свет мртвих и свет живих, али и остали видови симболичких разграничења (узрасни, статусни, временски). У тој значењској констелацији Индија је препозната као простор где смрт обитава и одакле походи свет живих.

4. Вилин мртвачки град

Индија се, као место хетеротопије, лако прилагодила и кругу песама с темом „женидбе с препрекама”. Уклапајући се у троделну просторну структуру датог сижејног модела и модела иницијатичког итинерера шире, с две безбедне крајње тачке¹⁵ и несигурним, опасним простором између:¹⁶

1. невестин дом
2. хтонски простор („ни-тамо-ни-амо”)
3. младожењин дом –

¹⁵ У принципу, по младожењу и сватове опасан је и невестин дом (где морају да реше „тешке задатке” како би добили невесту), а по невесту младожењин дом, углавном у лирско-епским сижеима о „свекрви крвници”. Но, то не мења основну маркираност иницијатичког просторног модела.

¹⁶ Женидба с препрекама има више модалитета и више издиференцираних кругова међусобно сроднијих варијаната (уп. Данијела Петковић, *Типологија епских песама о женидби јунака*, Београд, Чигоја штампа, 2008), али је просторни модел исти у свим реализацијама.

Индија се, сходно семантичком потенцијалу топонима, позиционирала у централну, лиминалну зону. Њен симболички опсег у овом типу заплета аналоган је у епици знатно заступљенијој гори,¹⁷ из које невесту, младожењу и сватове вребају демонска бића (троглави Балачко, цин од Латина, Црни Арапин и сл.) и њихови „историјски” наследници хајдуци. У песми о женидби Ђура Смедеровца (МХ I, 65) Индија је град између Смедерева (младожењин дом) и Леђана (невестин дом) одакле младожењу уstreљује његова прва вереница – „виловна” девојка, Индичкиња Ана:

*Сви сватови коње играјући,
И пуцају боме из пушака,
Кад ево их 'спод Индије града! [...]
Док угледа од Индије Ане,
Па напела стрилу на тетиву,
Па погађа Ђура на ћогину,
Мртав паде на главу у траву –*

коју је Александар Лома идентификовао као „јунакову онострану заручницу и дружбеницу на оном свету”.¹⁸ Индичкиња у песми преузима сижејне функције и атрибуте виле,¹⁹ а Индија обрису њеног мртвачког града од „костију коњских и јуначких”.

5. Влашка Индија

Индија је замишљана као град и у новијем – муслиманском – слоју епског певања, али је оваква концептуализација топонима била другачијег порекла. Она је у том слислу делила судбину осталих удаљених држава и територија које је фолклорна имагинација преводила у за њу оптималније категорије:

¹⁷ Детељић, *Митски простор и епика*, 57–87

¹⁸ Лома, *Пракосово*, 140

¹⁹ „У неким нашим јуначким песмама мање или више јасно препознајемо митолошки сиже који се да реконструисати на следећи начин: вила, становница мртвачког града од јуначких костију – који је, видели смо, исто што и град загробног блаженства у облацима – заљубљена у јунака, евентуално љубоморна на његову земаљску изабраницу, убија га, најчешће уstreљује, да би се с њим здружила, јер он тек смрћу прелази из овога нашег света у њен. Тако страдају многи српски јунаци: Реља, Милош (Вук II 38°), Секула, Ђурађ Смедеревац, па и сам Марко, судећи по стиху песме о његовој смрти у шестој књизи Вукове збирке (27°, 199), који изгледа ван контекста и Вуку је био неразумљив: 'уби њега ђевојка са града'" (Лома, *Пракосово*, 140).

Анализа песама не може показати да ли је до замућивања слике о Индији не као земљи већ као месту/граду – и у хришћанској и у муслиманској епизици – дошло још на нивоу писменог преносиоца, или касније, током усменог преMODEловања сижеа. У сваком случају, она у песмама дели судбину Малте, Кипра, Енглеске, Египта и других далеких дестинација о којима су знања и представе остале нејасне и побркане.²⁰

Атрибуција Индије у том сегменту корпуса показује да је капацитет хетеротопичности обухватао и идеолошке димензије и да се опсег симболичких пројекција ширио идеолошким маркирањем. Индија ће тако у интерпретацији муслиманских певача као стереотип „другости” понети формулативни епитет „влашка”, иако за такву атрибуцију нема историјског упоришта:

*Јесте Зорић сишо у Крајину,
Поробио кулу Хрњичину,
Заробио коња и Омера,
Бјелогрлу љубу Хрњичину,
И јутрос је добро уранио,
Отишао покрај сињег мора,
Мој трговче, под влашку Индију,
Гдјено Турчин није долазио,
Ондје ће се њоме оженити.
(„Халил Хрњица у Индији”; КХ I, 35)*

Appendix. Индија у мистификацијама

На битно другачији начин Индија је сагледавана у фолклорним мистификацијама Стефана Верковића и Милоша Милојевића и у особеном *revival*-у таквих прегнућа коме данас сведочимо.²¹ У покушају да политички, културно и статусно преосмисле позицију Словена у глобалним оквирима и да старином издејствују примат у Западној

²⁰ Mirjana Detelić, *Epski gradovi. Leksikon*, Beograd, SANU – Balkanološki institut SANU, 2007, 157.

²¹ „Код нас су следбеници тзв. аутохтонистичке школе. тј. неоромантичарске параисторије, подсетили на Милојевића као на једног од пионира (потиснутог из ’званичне науке’, према њима). Наслов једне од таквих публикација, *Обредне пјесме древних Срба из Индије*, довољно је илустративан за ову тему” (Радуловић, Немања, „Индија у мистификацијама Милојевића и Верковића”, *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* 13 (2018), 62).

цивилизацији,²² они су фалсификовали историју и духовно наслеђе Срба и Словена, тражећи прапостојбину у Индији и комбинујући аутентичне елементе српског и јужнословенског усменог корпуса с индијском митологијом и топографијом. Како примећује Немања Радловић:

Они нуде „митске” текстове који треба да докажу пресељење Словена, Срба, чиме се уноси суштински еухемеристички кључ схватања мита. Тако и њихова Индија није далека, егзотична земља, већ постаје „наша”, а старина треба да сведочи о данашњим правима.²³

Тиме се бројним доказима да је реч о хотимичној ауторској креацији прикључује и елемент најдубље фолклорне структуре. Сагледавање Индије као „наше” у Верковићевим и Милојевићевим мистификацијама у директној је супротности са целокупним фолклорним корпусом, који, крајње хетероген када је о контекстима у којима Индија фигурира реч (смак света, земља обиља, мртви похођани, вилин чудесни град, епске авантуре) – о њој без изузетка гради слику туђег, другог и другачијег света.

Скраћенице (Извори)

- БВ: *Из фолклорне ризнице Босанске виле: епско-лирске пјесме* II. Јеленка Пандуревић (прир.). Нови Сад: Матица српска, 2015.
- Бег.: *Српске народне пјесме из Лике и Баније*. Сакупио и за штампу приредио Никола Беговић. Књига прва. Београд: Удружење Срба из Крајина и Хрватске, 2001 [Загреб, 1885].
- Вук I: *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. *Књига прва у којој су различне женске пјесме*, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1841. Сабрана дела Вука Караџића, књига четврта. Владан Недић (прир.). Београд, 1975.
- Вук II: *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. *Књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије*, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1845. Сабрана дела Вука Караџића, књига пета. Радмила Пешић (прир.). Београд, 1988.
- Маж.: Живанчевић, Милорад и Владан Недић. „Зборник Матије Мажуранића”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 14/2 (1966): 225–260.

²² „Како [Верковић] говори у предговору првој књизи *Веде Словена*, водила га је жеља да пронађе доказе словенске старине, чиме се требало супротставити грчком осећају надмоћности над Словенима” (Исто, 58).

²³ Исто, 62

Мил.: *Български народни пѣсни*, собрани одъ братѣя Миладиновци Димитрія и Константин. Загреб, 1861. [*Миладиновци, Зборник 1861–1961*. Бранко Пендовски (прир.). Скопје, 1962].

Baš.: *Usmena lirika Bošnjaka iz Crne Gore i Srbije. Antologija*. Husein Bašić (prir.). Podgorica: Almanah, 2002.

КН I: *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*, sabrao Kosta Hörmann [1888–1889], knj. I. Sarajevo: Kušan, 1933.

МН I–IX: *Hrvatske narodne pjesme*. Zagreb: Matica hrvatska, 1890–1940.

Литература

Делић, Лидија. *Змија, а српска. Концептуализација у усменом фолклору*. Андрићград – Вишеград: Андрићев институт, 2019.

Детелић, Мирјана. *Митски простор и епика*. Београд: САНУ, 1992.

Иванова, Радост. *Българската фолклорна сватба*. София: БАН, 1984.

Јокић, Јасмина. „Демонско биће псоглав у усменој и писаној уметности речи”. *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић Ђорђевић*. Ур. Мирјана Детелић и Снежана Самарџија. Београд: Балканолошки институт САНУ – Филолошки факултет универзитета у Београду, 2011. 257–269.

Лома, Александар. *Пракосово: Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу – Балканолошки институт, 2002.

Петковић, Данијела. *Типологија епских песама о женидби јунака*. Београд: Чигоја штампа, 2008.

Радловић, Немања. „Индија у мистификацијама Милојевића и Верковића”. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* 13 (2018): 55–64.

Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942*. Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партенон, 1994.

Detelić, Mirjana. *Epski gradovi. Leksikon*. Beograd: SANU – Balkanološki institut SANU, 2007.

Krstić, Branislav. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Beograd: SANU, 1984.

Marjanić, Suzana. „Duša kao postmortalna ptica: južno/slavenske folklorne predodžbe o duši-ptici i/ili ptici-duši”. *Птице: књижевност, култура*. Ур. Драган Бошковић и Мирјана Детелић. *Лицеум* 14 (2011): 27–49.

Lidija Delić

**FLAT, CURSED, ORTHODOX.
Conceptualization of India in Oral Poetry**

Summary

The paper analyzes oral poetry in accordance with the basic concept that recognizes India as a place of heterotopia (A. Loma). It is shown that India / Inđija as a rule appears as a space of “otherness”: when the singer sings about the world of sins (“The saints share the treasure”), the land of the dead (plot patterns “dead attendants” / “brothers and sister” and a wedding with obstacles), when he activates the utopian topos of Eden (lyrical songs about the land of prosperity and fertility), or introduces ideological components (“Vlach” / orthodox). At the opposite pole is the imagining of India in folklore mystifications, where the same land is included in the identity core.

Keywords: India, space, imagology, heterotopia, oral formula, Others, mystifications



Славко Петаковић*

Филолошки факултет у Београду

ТРАГОМ ДРЖИЋЕВИХ ИНДИЈА



раду се разматрају симболичке основе алегоријске слике „Индија” у комедији Дундо Мароје Марина Држића. Указује се на то да је специфично стилизована представа „Индија” имала важну улогу у склопу пишичеве поетско-филозофске визије човекове егзистенцијалне драме, зачете у исконском сукобу добра и зла унутар његовог бића. Осветљава се модерност пишичеве уметничке концепције засноване на дијалогичности са историјском реалношћу која је била штедри извор мотивско-тематског фонда Држићевог комедиографског опуса.

Кључне речи: Марин Држић, Дундо Мароје, Индија, „нахвао”, „назбиљ”

Пролог комедије Дундо Мароје Марина Држића, приликом њеног извођења 1551. године, изговорио је пред публиком у граду Светог Влаха негромант Дуги Нос од Велицијех Индија, један од најколоритнијих и најегзотичнијих јунака дубровачке књижевности. Овај јунак, утврђено је издавна у литератури, и поред сличности са ликовима италијанске комедиографије, оригинална је фигура коју је Држић створио,¹ поверивши му да у монологу евоцира повест о своме путовању у Индију, тачније у Индије – Велике, Мале, Нове и Старе – от-

* petakovics@yahoo.com

¹ Фрањо Швелец, „Аркулин – комедија Марина Држића према талијанској књижевности”, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 28. 1–2 (1962), 17–37.

кривајући гледаоцима тајну о постојању два света и две врсте људи – „нахвао” и „назбиљ”, уједно обелодањујући „секрет” о настанку зла и његовој природи.

Негромантов излазак пред дубровачку публику био је други по реду, на шта је и сâм алудирао подсећајући („Ја што јесу три године, ако се споменујете, путујући по свијету срјећа ме доведе у ови ваш честити град [...]”²) да је 1548. године „боравио” у „овизијех страна”, тј. када је извођена несачувана Држићева комедија *Помет*. Открива потом да је по одласку из Дубровника („кад се, јес три године, од вас одијелих”) странствовао посетивши далеке крајеве – Велике Индије где „осли, чапље, жабе и мојемуни језиком говоре”, Мале Индија у којима „пигмалеони, човуљици мали, ждралови бој бију” и Нове Индија „гдје веле да се пси кобасами вежу, и да се од злата балотами на цуње игра, гдје од жаба кант у сцјени бијеше као међу нами од славица”. Док је у Велике, Мале и Нове Индије доспео без потешкоћа, настављајући путу ка Старим Индијама наишао је, вели, на несвакидашње препреке („Упријечило се је ледено море, које се не море бродити, и врла вјечна зима, која галатину од живијех људи чини”, а „с другу страну [...] горуште сунце и паљевито лјето дан без ноћи не да [...] живу човјеку приступит, ни земљу од врућине плод плодит.”), осведочивши се да на одредиште може доспети само уз помоћ „негроманције”. Послуживши се магијом („отворих моја либра од негроманције”) за трен, „у хип, учас”, обрео се у Старим Индијама, где је доживео ванредно искуство и упознао људе „назбиљ”:

„Туј нађох прави живот, весело и слатко бријеме од пролитја, гди га не смета студена зима, и гдје ружи и разликому цвитју не догара горуште лјето, и гдје сунце с источи води тихи дан само од дзоре до источи и од источи до дзоре, а свитла звизда Даница не скрива се како овди меу вами, ма свитло своје лице на билому прозору на свак час каже [...] а богата поља не затварају драчом слатко, лијепо, зрјело воће, ни га лакомос брани људем, ма отворено све свакому стоји. Туј не има имена *моје* и *твоје*, ма је све опћено свијех, и свак је господар од свега. А људи који те стране уживају људи су блази, људи су тихи, људи мудри, људи разумни. [...] њих не смета ненавидос, ни лакомост влада, њих очи управ гледају, а срце им се не машакарава, срце носе прид очима да свак види њих добре мисли. И за дутијем мојијем бесјеђењем не доморит вам, људи су који се зову назбиљ”.

² Све наводе дајемо према: *Марин Држић*, прир. З. Бојовић, Антологијска едиција Десет векова српске књижевности, књ. 11, Нови Сад, Издавачки центар Матице српске, 2020.

Затим негромант приповеда како су трговци долазили у Старе Индије доносећи домороцима некакве гротескне фигурице које су чаробњаци, на молбу жена „назбиљ”, оживели. Новонастала бића, људи „нахвао”, почели су се „плодит и мјешат женами назбиљ” умножавајући се толико да су угрозили људе „назбиљ” настојећи да их „из госпоцтва изагну”. Бранећи се, људи „назбиљ” су прогнали побуњенике, те су ови, открива негромант, дошли у „ови наш свијет у бријеме кад умрије благи, тихи, разумни, добри старац Сатурно”. Настанивши се у „нашем свијету”, придошлице су га запоселе („наплодише то гадљиво сјеме, наста веће људи нахвао нег људи назбиљ”), што је довело до сукоба који и данас траје („и данашњи дан људи су назбиљ прави људи и господа, а људи нахвао људи су нахвао и бит ће потиштењаци вазда”).

Закључујући излагање негромант најављује комад који ће публици гледати, скрећући пажњу на идејну срж свога монолога, која је, важнија и од саме драме: „Ови секрет нико досле није знао! Људима је нахвао парало да су и они људи, а људи су нахвао људи нахвао и бит ће до суда. [...] буди вам драже што сте узазнали откуд су изашли и који су почетак имали људи од ништа и нахвао, који сметају свијет, него комедија коју ћете видјет.”

О сложености пролога комедије *Дундо Мароје* и представа Индија у његовом склопу белодано сведочи чињеница да су проучаваоци Држићевог дела – окупљени већ у толиком броју око заједничког посла³ да је устаљена и одредница *држићологија* – у више наврата покушавали да проникну у значењске слојеве монолога негроманта Дутог Носа, долазећи неретко до опречних закључака. Аналитичка визура проучавалаца била је успостављена на различитим основама утолико да се функционално, за потребе овога рада, могу издвојити само неколико парадигматичних примера.

Један од првих међаша у заснивању свестраног интерпретативног приступа Држићевом делу положио је Ж. Јеличић уочавајући да негромантове Индије представљају модел утопије као контраст друштвеним приликама пишчеве савремености, и да их одликује сатирична оштрица уперена против аристократске олигархије у Дубровнику.⁴ Полазишта Јеличића прихватио је низ проучавалаца доцније, радикално их идеолошки заоштравајући до схватања да негромантов монолог сублимира визију праведнијег друштва, насталу пројекцијом ставова Држића, пучанина побуњеног „против властеле

³ Замашност литературе посвећене Држићевом делу илуструје сабрана библиографија радова, чији обим је накнадно увећан – в. *Marin Držić. Bibliografija. Literatura*, Zagreb, Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu, Leksikografski zavod „Miroslav Krleža”, 2009.

⁴ Živko Jeličić, *Marin Držić Vidra*, Beograd, Nolit, 1958, 184–248.

у име плебејских демократских принципа”,⁵ и остварену у социјализму.⁶ Ово и слична становишта одбацио је Д. Павловић сматрајући да Држић у датом друштвено-политичком контексту није могао надићи „врло увијене” и „дискретне алузије” на дубровачке прилике, док је визију „обетоване земље” (Индије) протумачио као варијанту класичног топоса тзв. „златног доба”, с тим што „ни класични римски ни ренесансни песници нису никако замишљали [утопију – прим. аут.] као ствар будућности, већ су то њихова прижељкивања за враћање у старо примитивно друштво”.⁷ У истом духу М. Пантић је истакао да у извесним огледима, „писаним за пригодне пренутке и без много удубљивања у особености Држићеве епохе” има претеривања, те су њихови аутору од писца „правили револуционара особите видовитости и борца за права ’дубровачке сиротиње’”.⁸

Најдаље је у проучавању назначеног проблема отишао Л. Кошута долазећи на основу детаљене анализе до закључка да је Држић, баштинећи традиционалну тему иницијације и откривања врховне истине, „следио стару езотеричну предају која говори о магу како обилази свијет и одлази у Индију”.⁹ Затим је Кошута, према географским представама Држићевог времена, идентификовао Велике Индије са простором данашњег Хиндустана, Мале Индије са подручјем данашње Абисиније или Пакистана, Нове Индије са простором Централне Америке. Ова локализација почива на уверењу да је Држић познавао многоврсну литературу и друге изворе и према њима се управљао

⁵ Miroslav Krleža, „O Marinu Držiću”, *Putovima kanonizacije: zbornik o Marinu Držiću 1508–2008*, Zagreb, HAZU, 2008, 182.

⁶ Степен неусаглашености интерпретативних визура илуструје и сасвим опречан закључак да је Држић као „људе нахвао” сликао људе ниског порекла – в. André Vaillant, „Marin Držić et le Dit de l'Indie opulente”, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 30 (1964), 269–270.

⁷ Dragoljub Pavlović, *Komedija u našoj renesansnoj književnosti*, *Iz književnosti i kulturne istorije Dubrovnika*, Sarajevo, Svjetlost, 1955, 16, 18.

⁸ Мирослав Пантић, „Четири stoleћа у потрази за правим ликом Марина Држића”, *Марин Држић*, Београд, Завод за издавање уџбеника, 1964, 231. Закључци о револуционарној оријентацији Марина Држића извођени су неретко на основу идејног сазвучја његових писама упућених 1566. године Козиму Медичију, у којима предочава политичко стање у Дубровачкој републици и предлаже преврат, и књижевних дела насталих знатно раније. Временска дистанца између кореспонденције, настанка и извођења драма, упућује на опрез због опасности да ретроактивним усаглашавањем чињенице буду подвргнуте деформацији. Осим тога, Држићев однос према властели није био генерално негативан, јер да писац сатирично не циља само на властелу потврђује и чињеница да је у својим уротничким писмима истицао да један део властеле подржава идеју преврата у Дубровнику.

⁹ Leo Košuta, „Pravi i obrnuti svijet u Držićevu *Dundu Maroju*”, *Mogućnosti* 15.11 (1968), 1361–1362.

стилизујући пролог.¹⁰ Нове Индије, према Кошутиним виђењу, Држић је моделовао у складу са представом Обећане земље из пучке маште ослоњене на митопоетске слојеве запрете у колективној културолошкој визији далеких крајева у којима се налази земаљски Рај. У основи негромантове беседе препознао је и рефлексе конкретних литерарних извора, предања, легенди, езотеријске традиције – усредсређујући се нарочито на релације Држићевог дела са тзв. Јамбуловим романом, изгубљеним античким делом чији фрагменти су сачувани посредством других познатих дела.

Суштински, Кошута је сматрао да је Држић Велике, Мале и Нове Индије насликао као земље Лажи, иронично упућујући да је у њима као и у реалном свету све у знаку привидности и парадокса јер је реални свет Краљевство Лудости у коме је све што се појавно јавља супротно својој суштини. Насупрот њима, Старе Индије оличавале су земљу Истине и Разума, али не на уско схваћеном реалном плану, већ на плану идеје која је и као таква – својеврсна реалност. Довитљиво и духовито се поигравајући са митопоетским предлошцима Држић је, према Кошутиним виђењу, иронично омогућио носиоцима моћи у Дубровнику да себе препознају у људима „назбиљ”, док је уистину, указивао на наличје тог привида, откривајући да су дубровачки племићи заправо људи „назбиљ”.¹¹

Након Кошутиног интерпретативног увида проучаваоци су у средиште своје пажње поставили поетичке аспекте пролога проналазећи уверљиве аргументе за тврдње да је монолог негроманта имао карактер расправе, зачете између писца и опонената који су омаловажавали његов дар, једном приликом га оптужили за плагијат¹² и нису могли да прихвате нови поетички модел ерудитне комедије која се прозним изразом и поетичко-стилским обележјима удаљавала од традиционалне драмске матрице.¹³

Оквирни преглед развоја књижевноисторијске мисли о прологу *Дунда Мароја* показује да се у његовом средишту као специфични оријентир према коме се самеравају остала гледишта, и данас налази Кошутина студија, те јој стога посвећујемо највећу пажњу. Иако је у великој мери одржива и до данас, она ипак није пружила одговоре на сва питања нити је исцрпела могућности даљих истраживања

¹⁰ Исто, 1364–1373.

¹¹ Исто, *Mogućnosti* 15.12 (1968), 1492.

¹² Zlata Bojović, „Prolozi Držićevih drama”, *Književnost i jezik* 33. 3–4 (1986), 1–10.

¹³ Milovan Tatarin, „Prolog negromanta Dugog Nosa”, *Čudan ti je animao čovjek*, Zagreb–Dubrovnik, HAZU–Zavod za povijesne znanosti u Dubrovniku, 2011, 123–140.

Држићевог стваралаштва и поетике.¹⁴ Резултати Кошутиних истраживања нису дали одговоре на нека круцијална питања јер, и поред акрибичног упућивања на митолошку, литерарну и стварносну подлогу Држићеве визије Индија, не може се са сигурношћу тврдити у ком облику и у ком опсегу је она постојала – пошто уз богати регистар извора који Кошута наводи, можемо додати још неке потенцијалне – нити у коликој мери је она била релевантна за комуникацију *Дунда Мароја* са публиком. Знаковито то показује неколико примера.

Представа о „златном” Сатурновом добу, земљи изобиља, Обећа-ној земљи, земаљском рају, једна од најдревнијих нити у општекул-турном наслеђу, заснована је на архетипској представи о ускрснућу, обнови и плодности.¹⁵ Зачета у неразазнатљивој прошлости, пред-става о идеалном месту у антици је учвршћена као песнички топос,¹⁶ да би потом у складу са идеолошким дискурсом бивала моделова-на јављајући се у оквирима религијског канона,¹⁷ потом снажније у песништву, легенди и предању. У средњовековним легендама и апо-крифима нарочито је развијена маштовита визија земље обиља, чије врело је била материјална оскудица у стварности. Немаштина, глад, страх од болести и ратова који су стално опхривали већину ста-новништва у средњем веку и изневерена тежња да небеско царство буде остварено у овоземаљској равни, особену противтежу имали су у сновидним представама земље обиља¹⁸ којом је бар за тренутак надвладавана туробност свакодневице.¹⁹ Митопоетска слика такве земље²⁰ – у нашој традицији познате као Дембелија, у страним имено-ване као „Bengodi”, „Cuccagna”, „Cusaña”, „Cocagne”, „Schlaraffenland”,

¹⁴ Zlata Bojović, „*Dundo Maroje*” Marina Držića, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1982, 15.

¹⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1983, 291.

¹⁶ Ернст Роберт Курцијус, *Европска књижевност и латински средњи век*, Београд, СКЗ, 1996, 161–166, 323–329.

¹⁷ Прва књига Мојсијева. Постање, 2, 9–10; Друга књига Мојсијева. Излазак, 3, 8. Књига пророка Исаије, 54, 11–12. Наш навод према: Библија. Свето писмо Старог и Новог завета, прев. Ђ. Даничић и В. Караџић са исправкама и преводима Светог Владике Николаја, Александрија, Београд, 2010. Уп. и суре *El-Enbija*, ајет 102; *Er-Rahmān*, ајет 46–78; *El-Murselāt*, ајет, 41–43. Наш навод према: *Prijevod Kur'ana*, прев. Besim Korkut, El-Kelimeh, Novi Pazar, 2011.

¹⁸ Žak le Gof, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010, 233, 285.

¹⁹ Aron Gurevič, *Problemi narodne kulture u srednjem veku*, Beograd, Grafos, 1987, 213; *Апокрифи новозаветни*, Стара српска књижевност у двадесет четири књиге, 23/II, Београд, Просвета–СКЗ, 2005, 413, 446.

²⁰ В. о томе: Славко Петаковић, „Митопоетска основа *Описа земље Дембелије Ђура Ферића*”, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 84 (2018), 35–46.

„Lubberland”, „Luilekkerland”, „land of milk and honey” и др.²¹ – имала је на Западу „функцију компензације” и представљала је специфичан вид отпора званичној идеологији хришћанства.²² До одступања од официјелне црквене идеологије посебно је долазило међу сиромашним друштвеним слојевима јер их је развој меркантилистичког друштва, подстакнут технолошком револуцијом, открићима и освајањима нових територија богатих племенитим рудама, наглим богаћењем повлашћених слојева и предузимљивих појединаца, грубо уверавала да Обећана земља није више „печат савеза Бога и људи већ оличење блага до кога се не долази ни молитвом, ни постом, већ освајањем и убијањем”.²³ Изникле на плодној фолклорној подлози, песничке представе широм Европе евоцирале су Дембелију²⁴ у којој, различито од свих религијских концепција Обећане земље и раја, свакога – без обзира на његову моралну узвишеност или нискост – чекају чулна задовољства. Представа земље обиља усаглашена је са обрасцем „обрнутог света” (*mundus inversus*) у односу на релани свет, и у њој се све одвијало према посувраћеној логици. Храна је долазила са неба, вино је текло рекама, куће су биле изграђене од сочних намирница, новац није имао никакву вредност, награђивана је лењост, кажњавана марљивост итд. Фантастични топос (де)локализован је широм света и зависно од разбукталости маште певача и приповедача, Дембелија се налазила на западу Шпаније, негде између Прага и Беча или у покрајини Фриули; до ње се путовало осам месеци морем и три месеца копном,²⁵ три миље кроз дуге ноћи²⁶ или три миље иза Божића²⁷ итд.

Мотивима „златног доба” ванредно је богата италијанска књижевна традиција,²⁸ унутар које важно место припада делу Бокача. Његов *Декамерон* био је мотивско-тематска и стилска потка небројеним следбеницима. Приповедни пасаж са описом земље Бенгоди која се простира на удаљености од више хиљада миља од Фиренце, заснован је на стилизацији топоса чија сугестивност је подстакла неколико пи-

²¹ Giuseppe Cocchiara, *Il Paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Torino, Einaudi, 1956.

²² Žak Le Gof, *Srednjovekovno imaginarno*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1999, 41, 50–51.

²³ Žan Servije, *Istorija utopije*, Beograd, Clio, 2005, 85.

²⁴ Arturo Graf, *Miti, Legende e Superstizioni del Medio Evo*, I, Torino, Ermanno Loescher, 1892, 231–232.

²⁵ Исто, 234.

²⁶ Herman Pleij, *Dreaming of Cockaigne. Medieval Fantasies of the Perfect Life*, Columbia University Press, 2001, 81–82.

²⁷ Johann Gustav Gottlieb, *Erzählungen, Dichtungen, Fastnachtsspiele und Schwänke des Mittelalters*, Breslau, Grasz, 1814, 231.

²⁸ Gustavo Costa, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, Bari, Laterza, 1972.

саца,²⁹ међу њима и Марина Држића, да га прихвате и сублимирају у својим делима. Он се у прологу *Дунда Мароја* јавља у оквиру описа Нове Индије, „гдје веле да се пси кобасама вежу и да се од злата балотами на цуње игра”, и слици „Старих Индија”, где су „воде бистре, студене ке одасвуда текући вјечну храну зеленијем травам и густом дубју дају, а богата поља не затварају драчом слатко, лијепо, зрјело воће [...]” и где „не има имена *моје* и *твоје* [...]”. Стилистички елементи Држићеве представе Старих Индија, пак, навели су на поређење дела дубровачког комедиографа са, Теофилом Фоленгом, при чему паралела почива на поетичко-стилској сличности будући да је Фоленго у делу *Opus macaronicum* поетизовао представу земље обиља у складу са поетско-митском схемом Дембелије.³⁰

На бокорање песничке слике земаљског раја у доба ренесансе утицао је и нагли развој утопијских концепција и литературе засноване на њима,³¹ повезан са специфичним социо-културним миљеом. Изразита је била стратификација друштвених класа, удаљених утолико да се чинило да они са најниже хијерархијске лествице не пребивају у истом свету са онима који су освојили највише врхове друштвеног престижа, сигурности и моћи. Велике утопије Т. Мора (1516) и других, ма колико налазиле ослонац у филозофско-етичкој доктрини, извирале су и из (псеудо)историјског искуства. Светом проношене вести и гласине, црпене из директних или посредних сведочења путника, хроничара, учесника или сведока открића егзотичних крајева, или потекле из надахнутих казивањима која су, парадоксално, претходила путовањима,³² побуђивале су имагинацију писаца утопија.³³

Представе о Индији уливале су се у делту реалних и фантастичних токова, на шта је утицала постојаност њиховог јављања у културолошкој традицији која се преплитала са свежим сазнањима притеклим са експедиција по егзотичним крајевима. На самом почетку шеснаестог века Португалци су откривали Индију, учвршћивали своје присуство у њој подижући тврђаве, насеобине и продирући убрзано до делте Ганга. Њихово напредовање могло је бити подстакнуто и древном приповешћу о пробоју Александра Великог у ове крајеве;

²⁹ Pietro Aretino, *La cortigiana* (V, 15); Benedetto Varchi, *La Suocera* (IV, 5); Gianmaria Cecchi, *Il Corredo* (I, 2). В. и: *Storia di Campriano Contadino*, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1884.

³⁰ Košuta, „Pravi i obrnuti svijet”, 1362.

³¹ О популарности литературе са тематиком утопија у ренесанси упечатљиво сведочи тврдња: „One might as easily state, reading the literary history of the Renaissance period: utopia is everywhere.” – Chloë Houston, *The Renaissance Utopia*, Farnham, Ashgate, 2014, 1.

³² *Човек ренесансе*, Београд, Clio, 2005, 311.

³³ Žan Servije, *Istorija utopije*, 126.

легендом о проповедању светог Томе у Индији, у коју је средњовековни човек пројектовао „све своје фантазије [...] о безмерним величинама и неописивим богатствима”;³⁴ најпре можда изадвна разглашеном легендом о баснословно богатом краљевству свештеника Јована за које се веровало да се налази управо у Индији;³⁵ извештајима, мешавинама чињеница и измишљотина, морепловаца и освајача – Колумба, Веспучија, Де лас Касаса и других – чији описи Америке су пресликавани на Индију и Индијаце;³⁶ литературом, као што су *Књига о чудима* М. Пола, *Прекоморска путовања* Џ. Мандвила, компилацијска издања – *Imago Mundi* кардинала П. Делија и др,³⁷ поетским стваралаштвом – Раблеовим романескним опусом³⁸ итд.

Чак и овако овлаш скициран преглед извора на којима је Држић могао утемељити своје Индије³⁹ упућује на закључак да се ради о непрегледној грађи. Њена неуобрученост, као и непостојање непорецивих чињеница о томе да се Држић ослањао на конкретну подлогу унеколико обесмишљавају потрагу за митопоетским предлошком пишчевих Индија, нарочито када се разматрају у светлу значења која је *Дундо Мароје* имао за дубровачку публику у време првог извођења. Јер, ако је писац визију људи „нахвао”, „назбиљ” и Индија успоставио на митолошкој, легендарној и/или литерарној традицији прикривајући, како то тумачи Кошута, вешто од аристократије да се ради о друштвено-политичкој сатири, који слој дубровачке публике је уопште могао разазнати такве семантичке референце осећене шаљиво-забавним декором? Ако, дакле, образованији и духовно култивисанији племићи и грађани нису могли разумети да је у питању суптилна сатира заснована на богатој пишчевој ерудицији, у дубље идејне основе дела свакако нису могли проникнути ни необразовани пучани. Или, да се послужимо још једним аргументом – ако су племићи, заведени негро-

³⁴ Svetozar Radojčić, „Indija u našoj staroj književnosti”, *Međunarodna politika* 5.115 (1955), 1374. В. и: Томислав Јовановић, „Дела светог Томе у Индији према хиландарском препису XIV века”, *Археографски прилози* 20 (1998), 41–53.

³⁵ Klara Gönc Močanin, „Indije”, *Leksikon Marina Držića*, Zagreb, Leksikografski zavod „Miroslav Krleža”, 2009, 332–334.

³⁶ Žan Delimo, *Civilizacija renesanse*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2007, 46–47, 51–52; *Човек ренесансе*, 318, 322, 331, 347.

³⁷ *Човек ренесансе*, 311.

³⁸ Раблеов јунак Пантагруел опловљава Рт добре наде и крећући се на Исток, након земаља Нигдије, Ништије, Никудије и других доспева у „луку Гдејке-Утопије” – Франсоа Рабле, *Гаргантуа и Пантагруел*, Београд, Просвета, 1959, 257.

³⁹ Без икакве аргументације се нпр. тврди да се Држић ослањао на *Слово о индијском царству* које обрађује легенду о светом Јовану – Radoslav Katičić, *Indija u staroj hrvatskoj i srpskoj književnosti, Boristenu i pohode*, Zagreb, Matica hrvatska, 2008, 232–233.

мантовом глагољивошћу, рафинирано стилизовану алегорију доживели као ходочашће сопственој таштини, ко је осим аутора и шашице његове песничке сабраће могао спознати наличје такве представе, и коме је она ван круга посвећених уопште била намењена? Чини нам се стога да Држићу уколико је приликом писања *Дунда Мароја* и имао на уму сатирично-политичке референце дела, оне свакако нису биле у првом плану, нити је драма конципирана у склопу пишчеве субверзивне оријентације.⁴⁰

Одгонетка лежи у разматрању универзалности пишчеве перспективе која је хармонизовала неколико значењских равни *Дунда Мароја*. Релативизујући границу између фантастичног и реалног, митског и историјског, тј. бивајући путовођа публици на просторно-временској траси (некад: сад, Индије: „ови наш свијет”), негроманат се обратио Дубровчанима монологом чији значењски нивои су филигрански разлистани и намењени различитим слојевима публике. Досадашња тумачења значењског хоризонта пролога не искључују се међусобно јер га је Држић осмишљавао имајући на уму непријатеље на књижевном и друштвеном пољу, желећи да са критичарима *Помета* и/или *Тирене* поравна рачуне, носиоцима моћи дискретно да се подсмехне, суграђане да „обесели”, али у основном и најширем значењском регистру – хотећи посредством ироничне слике нарави људи свог времена да евоцира универзалну слику „људи и нарави свих времена у којима материјални, економски моменат добија предност над хуманим”.⁴¹ Слика света у *Дунду Мароју* настала је на реалној подлози – на основу друштвене стварности чији меркантилистички дух је развејавао снове о „добром” друштву као заједници равноправних појединаца. Његову слику Држић није успоставио са теолошко-моралистичке дистанце, поричући вредности материјалног света, већ је прибегаво поетско-филозофској сублимацији својих назора о људском карактеру.

Унутар Држићеве визије представа Индија припадало је једно од кључних места. Стилизована иронијски, послужила је писцу у разматравању са човековим архетипским опсенама – слично као што је у *Новели од Станца* духовито карикирао жељу за вечном младошћу – те је иронизирајући чежњу за алегоријским Индијама, сугерисао да могућности бољег живота нема у фантазмагоријама, и да се она може досегнути само у овоземаљској равни. Истовремено, на симболичком плану указивао је да се Индије не налазе у далеком свету, већ тамо где их појединац најређе тражи – у њему самоме. Евоцирајући далеке крајеве Држић је у духу ренесансних филозофских схватања појмо-

⁴⁰ Tatarin, „Prolog negromanta Dugog Nosa”, 209.

⁴¹ Марта Фрајнд, „Дундо Мароје и нека ренесансна схватања о природи и циљевима комедије, *Књижевна историја* 6. 23 (1974), 523.

ва *разума и знања*⁴² размишљао о егзистенцијалном положају човека, вазда располућеном између духовног и материјалног, распетом између крајности чија супротност се у пишчевом времену посебно заоштравала. Упућивао је и на то да се идеје зла и добра, транспоноване у симболички концепт „нахвао” и „назбиљ”, налазе у самом човеку, с тим што је семе добра изворно засејано у појединцу, док се доцније он злу предаје због моралне слабости. Тај пут представља непрестану борбу будући да од (не)равнотеже ових принципа зависи у којој мери се материја повинује духу јер док позитивним делом свога бића човек надвладава страсти, у њему се одржава веза са исконском искром добра и људскости (чести су зато у пишчевим делима искази о људима-бештијама и тихим и мудрим људима као њиховој супротности – „Тко је бјестија, бјестија ће и умријет [...]”; „Мој боже, чудан ти је анимао човек [...] Једни су [...] нарави тихе, с којом се може говорит, који разлог чују [...] Друзи су нарави тврде, од камена, којијем пара да су разумни [...]”⁴³ и др.). Модерност Држићеве концепције огледа се у прихватању историјске реалности, у дијалогичности односа са њом и животности поетско-филозофске окоснице на којој почива. Суочавајући се са својим временом, Држић је дао одговор на кључна питања друштвено-историјског тренутка верујући да је оправдано, каткад и неопходно, ангажовати све своје знање, вештине, моћи и „акомодавати се” зарад задовољења жеља на овоме свету, чему теже и многи јунаци *Дунда Мароја*,⁴⁴ чак и да је могуће поклекнути за трен и „иштетити се” на том путу, али никад трајно и никад науштрб исконске људскости.

Сугеришући да могућност препорода, борбе са злом, постоји само на унутрашњем плану, у појединцу који духовним зрењем превазилази стање бестијалности Држић је, имплицитно изнео и своје схватање о улози уметности у том процесу. Сликајући свет као позорницу на којој појединци („нахвао”) маскама прикривају свој идентитет посредовао је схватање о природи уметности и театра који је особени простор слободе, огледало стварности у чијем одразу глумци маскирајући се разобличавају маске „бјестија” из стварности. Игром случаја или тананијим сплетом унутрашњих нити Држићеви назори били су у специфичном идејном сазвучју са древном индијском пословицом – „Они који немају ни памети, ни духовности, ни милосрдности, ни оданости, ни лепо понашање, ни добре навике, само су те-

⁴² Frano Čale, „Humanistički izvori poetike”, Marin Držić, *Djela*, Zagreb, Liber, 1979, 43–45.

⁴³ *Дундо Мароје* III, 4; *Скуп*, IV, 5.

⁴⁴ Zlata Bojović, „Držićevi likovi kao nosioci ideje epohe”, *Marin Držić – svjetionik dubrovačke renesanse*, Zagreb, Disput, 2009, 19.

рет земљи и ходају као звери у људском облику.” – чиме се у још једној равни раскрива универзалност његових погледа на свет и човека.

Библиографија

- Апокрифи новозаветни*. Стара српска књижевност у двадесет четири књиге, 23/II. Прир. Томислав Јовановић. Београд: Просвета–СКЗ, 2005.
- Библија. Свето писмо Старог и Новог завета*. Прев. Ђура Даничић и Вук Караџић са исправкама и преводима Светог Владике Николаја. Београд: Александрија, 2010.
- Bojović, Zlata. „*Dundo Maroje*” *Marina Držića*. Београд: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1982.
- „Prolozi Držićevih drama.” *Književnost i jezik* 33. 3–4 (1986): 1–10.
- „Držićevi likovi kao nosioci ideje epohe”. *Marin Držić – svjetionik dubrovačke renesanse*. Ur. Sava Anđelković, Paul-Luis Thomas. Zagreb: Disput, 2009, 11–22.
- Gurević, Aron. *Problemi narodne kulture u srednjem veku*. Београд: Grafos, 1987.
- Delimo, Žan. *Civilizacija renesanse*. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2007.
- Jeličić, Živko. *Marin Držić Vidra*. Београд: Nolit, 1958.
- Јовановић, Томислав. „Дела светог Томе у Индији према хиландарском препису XIV века”. *Археографски прилози* 20 (1998): 41–53.
- Košuta, Leo. „Pravi i obrnuti svijet u Držićevu *Dundu Maroju*.” *Mogućnosti* 15.11, 12 (1968): 1356–1376, 1479–1502.
- Курцијус, Ернст Роберт. *Европска књижевност и латински средњи век*. Београд: СКЗ, 1996.
- Le Gof, Žak. *Srednjovekovno imaginarno*. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1999.
- Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010.
- Марин Држић*. Прир. Злата Бојовић. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, 2020.
- Pavlović, Dragoljub. *Iz književnosti i kulturne istorije Dubrovnika*. Sarajevo: Svjetlost, 1955.
- Пантић, Мирослав. „Четири столећа у потрази за правим ликом Марина Држића”. *Марин Држић*. Прир. М. Пантић. Београд: Завод за издавање уџбеника, 1964, 224–264.
- Петаквић, Славко. „Митопоемска основа *Описа земље Дембелије* Ђура Фериха.” *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 84 (2018): 35–46.
- Prijevod Kur'ana*, Prev. Besim Korkut. Novi Pazar: El-Kelimeh, 2011.
- Рабле, Франсоа. *Гаргантјуа и Пантагруел*. Београд: Просвета, 1959.

- Radojičić, Svetozar. „Indija u našoj staroj književnosti”, *Međunarodna politika* 5.115 (1955): 1374.
- Servije, Žan. *Istorija utopije*. Beograd: Clio, 2005.
- Фрајнд, Марта. „Дундо Мароје и нека ренесансна схватања о природи и циљевима комедије, *Књижевна историја* 6. 23 (1974): 517–532.
- Швелец, Фрањо. „Аркулин – комедија Марина Држића према талијанској књижевности.” *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 28. 1–2 (1962): 17–37.
- Човек ренесансе. Београд: Clio, 2005.
- Chevalier, Jean–Gheerbrant, Alain. *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1983.
- Cocchiara, Giuseppe. *Il Paese di Cuccagna e altri studi di folklore*. Torino: Einaudi, 1956.
- Costa, Gustavo. *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*. Bari: Laterza, 1972.
- Čale, Frano. „Humanistički izvori poetike”. Marin Držić, *Djela*. Prir. Frano Čale. Zagreb: Liber, 1979.
- Gottlieb, Johann Gustav. *Erzählungen, Dichtungen, Fastnachtsspiele und Schwänke des Mittelalters*. Breslau: Gras, 1814.
- Graf, Arturo. *Miti, Legende e Superstizioni del Medio Evo*, I. Torino: Ermanno Loescher, 1892.
- Houston, Chloë. *The Renaissance Utopia*. Farnham: Ashgate, 2014.
- Katičić, Radoslav. *Boristenu u pohode*. Zagreb: Matica hrvatska, 2008.
- Krleža, Miroslav. „O Marinu Držiću”. *Putovima kanonizacije: zbornik o Marinu Držiću 1508–2008*. Ur. Nikola Batušić, Dunja Fališevac. Zagreb: HAZU, 2008. 181–183.
- Marin Držić. *Bibliografija. Literatura*. Zagreb: Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu, Leksikografski zavod „Miroslav Krleža”, 2009.
- Moačanin, Klara Gönc. „Indije”. *Leksikon Marina Držića*. Ur. Slobodan P. Novak, Milovan Tatarin, Mirjana Mataija, Leo Rafolt. Zagreb: Leksikografski zavod „Miroslav Krleža”, 2009, 330–335.
- Pleij, Herman. *Dreaming of Cockaigne. Medieval Fantasies of the Perfect Life*. Columbia: Columbia University Press, 2001.
- Storia di Campriano Contadino*. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1884.
- Tatarin, Milovan. *Čudan ti je animao čovjek*. Zagreb–Dubrovnik, HAZU–Zavod za povijesne znanosti u Dubrovniku, 2011.
- Vaillant, André. „Marin Držić et le Dit de l'Indie opulente”. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 30 (1964): 269–270.

Slavko Petaković

Sulla traccia delle Indie di Držić

Sommario

Nel prologo della commedia *Dundo Maroje* di Marin Držić una delle posizioni preminenti è occupata dalla rappresentazione delle Indie. Ironizzando il forte sentimento di desiderio e nostalgia per le Indie allegoriche, lo scrittore suggerisce che la possibilità di una vita migliore non sia nelle fantasmagorie e che si possa realizzare solo ad un livello terreno. Al contempo, sul piano simbolico, dimostra che le Indie non si trovano in un altrove lontano, ma proprio lì dove più raramente le cerchiamo – in noi stessi, nella condizione primitiva tra lo spirituale e il materiale.

Parole chiave: Marin Držić, *Dundo Maroje*, India, „nahvao”, „nazbilj”



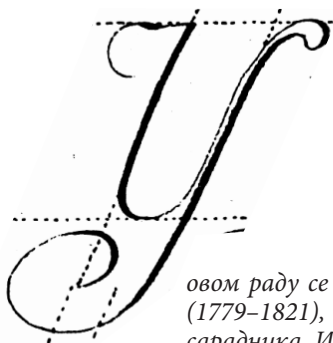
удк

Персида Лазаревић Ди Ђакомо*

Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-

Pescara

ИНДИЈСКЕ УЗГРЕДНИЦЕ ПАВЛА СОЛАРИЋА



овом раду се анализира приступ Павла Соларића (1779–1821), Доситејевог најближег пријатеља и сарадника, Индији и санскриту. Соларић није пра-

тио тадашњу књижевну моду и нема код њега тзв. „источњачких прича”. Индија се, међутим, појављује у његовим филолошким списима везаним за прошлост Словена и Срба. Соларић је пратио савремену науку и био је упознат са истраживањима индоевропског те није могао да избегне да се позове на санскрит и Индију пре свега у свом спису, који је остао у рукопису (Архив САНУ, инв. бр. 220), о пореклу Словена, Рода славенскога почетак, размноженије, породе и изроди, који је требало да свеобухватно прикаже порекло Словена и везаност за најстарије народе.

Кључне речи: Павле Соларић, Индија, порекло Словена и Срба

* persida.lazarevic@unich.it

„Ма да се оставимо бајки,
да бисмо се бавили стварношћу.”
Павле Соларић (око 1820)

Нема код Павла Соларића (1779–1821), најближег Доситејевог пријатеља и сарадника, појаве као *ex Indiis*, односно нема писама са путовања по Индији као што су их слали хрватски исусовци па хрватска књижевност обилује преписком везаном за Индију и путописима са Истока (мада се није увек радило о истинитом путовању).¹ Нема код Соларића ни *бисат-ал-риах*-а, тј. чудотворног источњачког летећег ћилима на којем се лети кроз *Хиљаду и једну ноћ* маште чиме се стимулише нарација, као што је то био случај код Доситеја коме је, како је рекао Павле Поповић,² књижевни облик „источњачке приче” (*oriental tale, conte orientale, morgenländische Erzählung*) био у ствари добродошао. Доситеј је преводио и прерађивао источњачке приче које су се неговале у Енглеској у XVIII веку, где је развој ове врсте био подстакнут књижевном модом Француске,³ па је тако могуће наћи код најважнијег српског просветитеља делом оригинална дела, а делом преводе аутора као Џозеф Едисон, Џон Хоксворт, Самјуел Џонсон, Ана Летиша Барболд или пак Елизабет Картер.⁴

По питању Истока и посебно Индије Соларић, који је био родом из Хрватске и који је већи део свог живота провео у Венецији, кретао се у оквиру образовно-васпитне и филолошке схеме времена коме је припадао. Стога кад се говори о концепту *orientalia* код Соларића, мора се имати на уму да је он пре свега био филолог и да је пратио савремена научна истраживања пре него књижевне моде. То значи да се Индија код нашег филолога јавља први пут 1804. године када у Венецији објављује *Ново грађданско земљеописаније*, што је превод са немачког нове географије модерног света, *Vollstaendiges Handbuch der neuesten Erdbeschreibung* коју је 1797. у Вајмару објавио Адам Кристијан Гаспари (Adam Christian Gaspari, 1752–1830). У тренутку кад

¹ Karmen Bašić, *Putnici u Indiju iz naših krajeva*, Zagreb, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 1999; Mate Križman, Zdravka Matišić, *Indije i Tibet Nikole Ratkaja*, Zagreb, Sekcija za orijentalistiku Hrvatskog filološkog društva, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2002, 13.

² Павле Поповић, *О Собранију Доситеја Обрадовића, Нова књижевност. Од Доситеја до Вука и Стерије*, I, прир. Предраг Палавестра, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, 2000, 92.

³ Martha Pike Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century*, New York, Columbia University Press, 1908, xxv.

⁴ Персида Лазаревић Ди Ђакомо, *У Доситејевом кругу. Доситеј Обрадовић и икотско просветитељство*, Београд, Задужбина Доситеј Обрадовић, 2015, 209–225.

је Соларић давао у штампу то дело, Гаспари је био професор у Тартуу и такође издавач важног научног часописа *Allgemeine Geographische Ephemeriden*. Немачка научна заједница с почетка XIX века била је одлучна у томе да објави најновије научне информације на веома прецизан начин, па је Гаспари објавио и мапе. Соларић ће стога рећи да „Ово Земљеописаније јест по начину г. Адама Христијана Гашпари, и по новејшим о свету известијама, сабрано и посрбљено”⁵ јер, како истиче „Наша су познија времена, кад престају подобне особнонаучне самољубиве тајне.”⁶ А с обзиром да „Земљеописаније [...] јест највеликолепније позориште, јест огледало света”,⁷ логично је да у овој књизи која је „полезна” и „благопотребна” нађемо и „Лист” (XXXII) о „Индији восточној (Индија)”⁸ где прелиставамо поглавља о Индији „Одовдашњој” – и где се каже да „Ниједна Земља на свету није с драгоценими производи богатија” – затим о „Индији Однотудашњој”⁹ и „Островима”¹⁰. Нешто даље долази поглавље о „Индији западној”,¹¹ онако како је важила геополитичка подела света у оно доба.

Те 1804. Соларић је објавио и *Кључић у моје Земљеописаније* где Индију помиње само на стр. 50 кад каже да на југу, „гди се Африка на угал Предгорије доброга упованија зовоми, с градом под числом 3. окончава, састаје се Етиопијска с Индијском пучином у којом Мадагаскар и, северније, неки зброј островни леже. На истоку пучина Индијска и недро Аравијско илити море Црвено”.¹² Овај је свој *Кључић* Соларић посветио лорду Норту, „с којим у све време из Италије у соотвѣтству”¹³ је стајао. Осим што нас је Соларић тиме обавестио да је већ 1804. г. био у преписци с лордом Нортотом, казао нам је и да му је лорд Норт, тј. британски племић Фредерик Норт, V лорд Гилфорд (Frederick North, 5th Earl of Guilford, 1766–1827) давао савете, с обзиром да се радило о веома ученом човеку, који је доста путовао и био поштовалац хеленске класике. У време кад су се дописивали, лорд Норт је био британски гувернер на Цејлону (од 12.10.1798 до

⁵ Павле Соларић, *Сабрана дјела*, ур. Душан Иванић, Исидора Бјелаковић, Београд, Задужбина Доситеј Обрадовић, 2019, 312.

⁶ Исто.

⁷ Исто, 311.

⁸ *Ново гражданско землеописаніе: перво на езику сербскомъ: у две части: Съ Землеписникомъ одъ XXXVII листовъ. Часть 1–2 / Павломъ Соларичемъ*, У Венецији, У Пане Оѳодосіева, 1804, 30–42.

⁹ Исто, 43–47.

¹⁰ Исто, 47–56.

¹¹ Исто, 164–171.

¹² Павле Соларић, *Кључић у моје Земљеописаније (1804)*, приредила Исидора Бјелаковић, Нови Сад, Матица српска, 2013, 117.

¹³ Исто, 29.

19.07.1805); бораваћи тамо прозвао је себе поглавицом касте Салагама, заједнице која се налазила у јужном делу Цејлона.¹⁴ Доста касније, 20. фебруара 1818, Соларић ће написати Теодору Захарићу, брату новосадског трговца Јефтимије, да је „Лорд граф Фредерик Гилфорд, пер англијски, бивши губернатор цајлански у Индији источној”.¹⁵

Пет година касније Соларић је објавио, такође у Венецији, *Мудрољупца индијског*¹⁶ и на први поглед могло би се помислити да је био понесен оријенталистичком књижевном модом времена, као и његови савременици: те исте године у Будиму је изашла у преводу са грчког на славено-српски *Историја Синдине философа* (преводи-лац је вероватно Георгије Михаљевић),¹⁷ а претходно су српски читаоци били упознати са *Стематографијом* (Будим 1803)¹⁸ у којој је „благородни” Аса Марковић објашњавао порекло мађарских Цигана, као и *Повест древних Абдеритов*,¹⁹ коју је са немачког превео Николај Лазаревић, док је са француског 1806. Николај Симић издао превод „египатске повести” *Аристееја и сина Аценира*.²⁰ Египатску моду је већ пратио Атанасије Стојковић са својим *Кандором* (1800)²¹, док је 1807. године изашао *Турчин Абдалах и Србији Сербослава*.²² Године 1808. Јован Живковић је са немачког превео избор из „источних повести”, („morgenländische Erzählungen”) четворотомне збирке *Palmblätter*

¹⁴ В.: М.М.М. Mahroof, “The European Factor in the Caste System: The Sri Lankan Model”, *Social Scientist*, 25, 11/12 (1997), 3–18.

¹⁵ Соларић, *Сабрана дјела*, 496.

¹⁶ *Мудрољубац индијски либо искусство щастливо живити у дружеству: Со-держашее се у маленом числу чистѣйшии Поученія Наравословія, содѣвненни едним древним Браминоом, У Венецији, При Пани Θεοδοσίу, 1809.*

¹⁷ *ΙΣΤΟΡΙΑ Συνδιπης φιλοσοφα / преведена съ греческаго на славено-сербскій языкъ, Въ Будимѣ, писмены Кралѣвскаго Унгарскаго Унѣверситѣта, 1809.*

¹⁸ *Стемматографіа сирѣчь Описаніе началнаго происхожденія Цыгановѣ маѣарскихъ: съ нѣкими приповѣдками / списано Петромѣ благороднымѣ отѣ Аси-Марковичъ, Въ Будинѣ градѣ, Писмены Кралевскаго Всеучилища Пештанскаго, 1803.*

¹⁹ *Повѣстъ древнихъ Абдеритовѣ, Господиномѣ Виландомѣ сочиненная. Часть 1. Кн. 1–3 / Николаемѣ же Лазаревичемѣ съ Нѣмецкаго преведена, Въ Будинѣ градѣ, Писмены Кралевскаго Унѣверситѣта, 1803.*

²⁰ *ΑΡΙΣΤΕΙΪ и сонѣ Аценира: егѣпетская нравоучителная повѣстъ таже Стихи о должности честнаго челоѣвка / Преводѣ съ Французскаго на Славено-Сербскій Языкѣ Николаемѣ Шимичѣ произведенѣ, Въ Будинѣ градѣ, Печатано писмены Славено-Сербскія Печатни Кралевскаго Всеучилища Венгерскаго, 1806.*

²¹ *Кандорѣ или Откровеніе егѣпетскихъ таинѣ / Отѣ Аѣанасіа Стойковича СС.НН. и Філософії Доктора, и Іенскаго естество испытателнаго содружества члена дѣйствителнаго, Въ Будимѣ, Печатано писмены Славено-Сербскія Печатни Кралевскаго Всеучилища Пештанскаго, 1800.*

²² *Турчинѣ Абдалахѣ и Србиѣ Сербослава / нравоучителная, Ніколаемѣ Шимичѣ [...] сочиненная повѣстъ, Въ Будинѣ градѣ, Писмены Кралевскаго Всеучилища Венгерскаго, 1807.*

(1786–90) Јохана Готфрида фон Хердера под насловом *Палмово листвије. Изабране восточне повести от господина Хердера за јуност*.²³

Мудрољубац индијски либо искуство ичастљиво живити у дружеству: *Содержаиштеје се у маленом числу чистејши Поученија Наравословија, содевени једним древним Брамином* већ својим насловом и поднасловом указује на оријенталистичку усмереност тадашње књижевне Европе. Но, својим предговором који је упућен госпођи Софији Тодоровић (око 1784–1852), рођеној Мекша²⁴ из Трста, Соларић другачије сагледава читаво стање. Откривамо тако да је за Соларића Азија у ствари место деспотизма. Каже одмах на почетку, да иако је Азија колевка човечанства, науке и религије, првенство у томе у суштини има Европа, са својом слободном и здравоумном филозофијом, религијом и васпитањем па је права предност бити у Европи и по могућству у слободним земљама. Односно произлази да је Соларић итекако свестан да учена Европа гледа у Азију као референцијалну тачку по питању принципа њихове филозофије, али, како подвлачи, у Азији се са људима лоше понашају и њихова вера чини да слепо обожавају Ламу. У том делу Земље, стога, која је „расадник рода человјеча, сирјеч Азији”²⁵ и која је извор „мудрољубија (како што је и предстојећа Књижица)”²⁶, до данас не видимо друго него да унаказују децу, продају девојке, злостављају хиљаде робова оба пола као да су животиње, па и горе, сматрају људе својом својином и муче их па у свом сарају пате. Штавише, каже Соларић, у Индији се супруге, још од древних времена добровољно и у нади „душеспасенија” бацају саме у ломачу.

Ето то је судбина пространог Истока, наставља Соларић, тако је стање у домовини Адама, Бrame, Заратустре, Мојсија, Исуса и Мухамеда и нема наде да ће се нешто променити у тим земљама. У Татарској, Персији, Индији и Турској влада деспотизам; на Тибету, и Арабији и Јудеји налазимо фанатизам. Насупрот томе Соларић хвали време и место у коме живи, тј. Европу и „У нас Европејаца”²⁷ с почетка XIX века па друштвени контекст сличан томе жели и српском народу јер име Словени значи „славу”. А за ово дело које је превео, каже да је мало, али да су велике максиме које садржи. Небеска етика која

²³ *Палмово листвије. Часть 1 / избране восточне повѣсти от господина Хердера за юност; а с Нѣмецког преведене Иоанном Живковичем, Въ Будинѣ градѣ, Писмены Кралевскаго Всеучилища Венгерскаго, 1808.*

²⁴ Marija Mitrović, a cura di, *Cultura serba a Trieste*, Lecce, Argo, 2009, 272; Соларић, *Сабрана дјела*, 678.

²⁵ Соларић, *Сабрана дјела*, 357.

²⁶ Исто.

²⁷ Исто, 358.

је ту садржана учинила је да га преведу сви народи Европе на своје језике. Сам Соларић, међутим, ипак не открива шта га је навело да га преведе и то само он и госпођа Мекша знају: „Што је мене такожде опредјелило, да га на српски преведем, Ви, госпоже, знате – и примите тога ради, какав је год, труд мој, у обикновено Дому ТЕОДОРОВИЧА покровитељство Ваше.”²⁸ И додаје да је приложио и француски оригинал да би Срби имали двоструку корист од овог дела, па ће тако они који уче овај језик сазнати садржај књиге из прве руке.

Поставља се питање да ли је овај Соларићев превод, заједно са друга два, хрватска превода *Индијског мудрољупца*,²⁹ значио доиста уношење оријенталне филозофије у српску (и хрватску) књижевност, као што је наговештено у неким од коментара за ова издања³⁰. Ово је дело Соларић дефинисао као „једно између дјела ларда Честерфилда, једнога од најбољи и најученији списатеља Англије”³¹. Ово је био, међутим, успешни маневар енглеског издавача Роберта Додслија (Robert Dodsley, 1703–1764) који је дело *The Oeconomy of Human Life* (1751)³² представио читалачкој публици као превод неког источњачког рукописа. Тачно је да је, кад је Додсли састављао ово своје дело, средином XVIII века, слика о Кини и Истоку у западној Европи грађена управо захваљујући представама исусоваца, који су у суштини допринели томе да се такорећи промовише оно што је било познато под именом *chinoiserie*. То објашњава зашто Додсли на почетку свог дела говори о Кини а не о Индији, с којом је, уосталом, Велика Британија већ имала јаке и устаљене везе. Ово дело у суштини одражава један шири образац, типичан за европско просветитељство, у коме се комбинују конфуцијанизам, хришћанство и прехришћанска грчка фи-

²⁸ Исто, 359.

²⁹ *Indianski mudroznanc, illiti nacsin i vishitna kako csovic na svitu xiviti mora, da bogu ugoditi, opshtini hasnovini, i srichan biti more; s' nadometkom nikojih priricsjah i chudorednih naukah primudrog' Katona, po gosp. Martinu Pustaichu, slavne Brodske regemente majoru iz nimaцskoga u slavinski jezik prineshen; potlam pako po Marinu Jaichu reda s. o. Fraceshka, nermave Kapistranske svetog Bogoslovja shtiocu, s' dopustjenjem stareshinah na svitlo izdan*, Budim, Pritiskano slovima Kraljevske mudroucsne skupstine, 1825; *Indianzki mudroznancz, ili: Nachin kak chlovek vu drustvu lyudih szrechen biti more. Kratka nekoja na krepotz zpadajucha razumnna izrechenya, koja je nekoj ztari brakman popiszana oztavil odovud na vnoге vucheneh narodo jezike ve zda pako na horvatzki jezik preneshen po Josefu Marichu, kl. B. Z., Zagreb, Pritiskano pri Ferenczu Suppan, 1833.*

³⁰ Лазаревић Ди Ђакомо, *У Доситејевог кругу*, 236.

³¹ Соларић, *Сабрана дјела*, 359.

³² *The Oeconomy of Human Life. Translated from an Indian Manuscript, written by an ancient Bramin: To which is prefixed an Account of the Manner in which the said Manuscript was discover'd. In a Letter from an English Gentleman, now residing in China, to the Earl of ****, London, Printed for R. Dodsley in Pall-Mall and sold by M. Cooper, in Paternoster-Row, 1750 [1751].*

лозофија, с обзиром да је разматрана чињеница да је Кина постигла висок ниво цивилизације без Цркве. Соларићев избор, да дело назове *Индијански мудрољубац* (као и наслови хрватских превода, *Indianski mudroznanac / Indianzki mudroznanec*) одговара поднаслову Додслијевог дела – *Translated from an Indian Manuscript, written by an ancient Bramin* („преведено из једног индијског рукописа, који је написао неки стари брамин”), али и просветитељским идејама – поштовање према старим, древним писцима и њиховим мудростима било је једна од карактеристика просветитељства. Својим преводом је у суштини Соларић читалачкој публици представио најчувенију књигу енглеског и европског просветитељства, а тиме био „жртва” оне исте књижевне замке којој су подлегли и други европски народи, чинећи доступну Србима књигу наводно азијске мудрости, из „браминова рукописа”, у коју, међутим, сам Соларић није био убеђен.³³

Соларић је имао још једну прилику да се увери у интересовање Запада за Исток и Индију: са горе наведеним лордом Гилфордом се састао 1816, када је лорд Норт, као трећи син премијера краља Џорџа III, кренуо на „Гран Тур” као уосталом многе енглеске аристократе које су у оно доба који су посећивали Италију, пре свега Рим, Фиренцу, Венецију, Напуљ.³⁴ Лорд је дошао тада у Венецију и кад је зажелио да научи словенски језик обратио се Соларићу. Те је 1816. Соларић почео да даје часове лорду Гилфорду и те године, средином новембра, стигао је у Венецију и лордов пријатељ, песник лорд Бајрон.³⁵ Оба лорда су волели Грчку и оба лорда су волела да се облаче у грчку народну ношњу³⁶. Бајрон је имао намере да иде на источни Медитеран па оданде у Индију. У ствари источни Медитеран, и посебно Крф и остала Јонска острва били су „капија за Индију”³⁷ енглеским аристократима и интелектуалцима, а сам лорд Норт је био одушевљен Јонским острвима и хеленском културом. Истовремено, у Венецији, лорд Норт је показивао интерес за Словене, а Бајрон је посетио насеље Сан Лацаро дељи Армени, научио јерменски језик и потом учествовао у

³³ Лазаревић Ди Ђакомо, *У Доситејевом кругу*, 227–264.

³⁴ Persida Lazarević Di Giacomo, *Fu colpa del 1817: l'uscita di Solarić dallo Žitije di Zelić, Gerasim Zelić e il suo tempo*, a cura di Monica Fin, Han Steenwijk, Firenze, Firenze University Press, 2019, 55–71.

³⁵ Ernest J. Lovell Jr., *Lady Blessington's Conversations of Lord Byron*, Princeton, Princeton University Press, 1969, 65.

³⁶ Бајрон у ствари није био одушевљен својим пријатељем аристократом и одредио га је као „најславнијег енглеског преваранта своје епохе”, в.: Benita Eisler, *Byron: Child of Passion, Fool of Fame*, [New York], Penguin, 2000, 269.

³⁷ Peter Cochran, ed., *Byron and Orientalism*, Newcastle, Cambridge Scholar Press, 2006, 17.

састављаљу јерменског речника, *English Armenian dictionary* (Barraran angleren yev hayeren 1821).³⁸

Бајрон је прекинуо свој боравак у Венецији у месецу мају 1818. кад је отишао у Рим. А кад је у вечни град стигао лорд Норт са Соларићем, дружили су се са Шелијевим кружоком³⁹ и Соларић је посведочио да су бројни Енглези посећивали Италију и посебно Рим.⁴⁰

У кружоку Енглеза у Риму, српски филолог је могао имати прилике да увиди колико су оријентални елементи, а посебно индијска мистичка традиција били од утицаја на европску књижевност и на главна књижевна дела јер та традиција је била од великог утицаја на самог Шелија.⁴¹ Романтичари су били отворени и спремни да прихвате разне утицаје и да их претворе у уметничко дело јер у том тренутку класични мит је већ био „истрошен”, а суштина романтичарског покрета је управо била у окретању ка себи и ка натприродним елементима. Шопенхауерова дела, на пр., била су под утицајем Упанишада. А код самог Шелија је могуће наћи бројне списе и чланке који се односе на древне индијске текстове. Кад је Шели објавио брошуру *The Necessity of Atheism* (1811), што га је одредило у енглеском друштву као атеисту, био је избачен из Оксфорда, што је потом довело до тога да критикује његов морал. У писмима свом пријатељу Томасу Пикоку (Thomas Love Peacock, 1785–1866), Шели је изразио жељу да се настани у Индији у коју, међутим, није никад стигао.⁴²

У Индију није стигао ни Соларић, и не би се могло рећи да га је Индија превише привлачила. Но иако није био понесен источњачком, а посебно индијском мудрошћу, ипак није могао да избегне да узме Индију у разматрање кад је реч о прошлости Словена. Соларић се бавио интензивно пореклом Словена а посебно Срба као и положајем словенског и српског језика. Предговорима које је објавио у каталогу илирских књига објављених у Венецији, *Поминак књижески*

³⁸ Anahit Bekaryan, *Byron and Armenia: A Case of Mirrored Affinities*, Richard A. Cardwell, ed., *The Reception of Byron in Europe*, voll. I–II, London, New York, Thoemmes Continuum, 2004, 393–394.

³⁹ Kenneth Neill Cameron, ed., *Shelley and His Circle, 1773–1822*, 1–10, Harvard, Harvard University Press, 1961.

⁴⁰ Уп.: Соларићево писмо Теодору Захарићу, 20.02.1818, Соларић, *Сабрана дјела*, 497.

⁴¹ Jalal Uddin Khan, “Shelley’s Orientalia: Indian Elements in his Poetry”, *Atlantis* 30/1 (2008), 35–51.

⁴² Уп.: H. F. B. Brett-Smith, ed., *Peacock’s Memoirs of Shelley*, London, Henry Frowde, 1909. 185, 214

(1810)⁴³ и у *Бесједовнику илирическо-италијанском* (1810)⁴⁴ Викентија Ракића, био је део панславенске концепције, тада већ на замаку, која је посматрала заједницу Словена и њихову прошлост и језик, почев од пољског кардинала Станислава Хосијуса у делу *De sacro vernaculo legendo* (1558) где се тврди да је дубровачки говор најстарији и где се говори о филијацији, па преко Винка Прибојевића, Игњата Ђурђевића, Мавра Орбинија, или пак Франческа Марије Апендинија с којим је Соларић сарађивао.⁴⁵ Неизбежно је било онда да се Соларић, који је желео да допре дубоко у прошлост и обухвати бројне народе у својим истраживањима, дотакао више пута и Индије, опевајући је и у стиховима (објављеним постхумно, 1833) „Ил’ ја снивам ил’ је тако” где помиње Голконду, град симбол богатства:

Рјеке дају Инда плоде, планине утвари,
 Зеља капље, ко роснога неба сунцем шари.
 Вјеште баке свуд налазе соволишебне траве,
 Асклепија не питају, мртве цјеле главе.
 Лоза токе са холмова сладости низлија,
 Сласт, што Лиеј побједитељ принесе Индија.
 Аравија и Голконда, Китај до Јапона,
 Мексик, Перу, Брасилија, Етиопска лона,
 Нек остану, тко све жели, врзачни имен’ гласи,
 Српску нашу предовољно сокровиште краси;
 Сокровиште, не таково да се роје блуди,
 Но да живи, како наши, по природи људи.⁴⁶

Када је 1808. године Соларић објавио превод дела Карла фон Екарстхаузена, Улог ума челољеческога у малену,⁴⁷ подвукао је да „Не

⁴³ Поминакѣ книжескій о Славено-Сербскомѣ въ Млеткахѣ Печатанію, великому и благословесному Славено-Сербскому народу и мудрымъ его свакога званія Предстателемъ и Просвѣтителемъ / отъ Павла Соларича, Въ Млеткахѣ, Писмены, и иждивеніемъ Греко-Иллѹрическе Печатнѣ Пане Θεοδοσία, 1810.

⁴⁴ БЕСѢДОВНИКЪ иллирическо-италијанскій: съ италијанскога преведенъ и направленъ къ употребленію двухъ народовъ посредствомъ Предварителнога Руководства г. Павла Соларича къ познанію Италијански Писмена и къ самоукомъ чтенію Италијанскога ѣзыка, Иллѹромъ како такодѣрь Краткога Начертанія, тогоже, о Писменахъ Славенскихъ во обще и во особѣ о Иллѹрическихъ, на истый конецъ Италианомъ, Викентіемъ Ракичемъ фенечкимъ, Парохомъ Церкви Иллѹрическе С. Спирідона у Тріесту суше, Въ Млеткахѣ, У Греко-Славенской Печатни Пане Θεοδοσία, 1810.

⁴⁵ В.: Мирослав Пантић, „Соларић, Крељановић, Апендини”, *Из књижевне прошлости*, Београд, Српска књижевна задруга, 1978, 440–470.

⁴⁶ Соларић, *Сабрана дјела*, 117–118.

⁴⁷ Улог ума челољеческога у малену либо Кратко представленіе онога що ум свима людима повелѣва на просвѣщеніе о нѹовой жизни и на наставленіе како им

плашимо се ништа. Повест, хотја пуна сицеви примера с Индијани, Персијани, Египтјани, Греци, Римљани и п[роче] и п[роче], повест сва иста за нас примера нејма, да је гди на свету у прошасна времена оваки[x], као у нас данас, пособија к просвештенију, оваки[x], да тако речем, згода и справа за сохраније тога било, пак да су се затрла, погубла и ишчезла.”⁴⁸ Та је повест била терен на коме је Соларић желео и морао да се суочи са бројним историјским, културним и лингвистичким проблематикама, но требало је сачекати скоро десет година да се определи за истраживање које ће обележити његов живот. Године 1818. у Будиму је објавио *Римљане славенствовавшије*⁴⁹, чиме је требало да докаже сродност латинског и словенског језика, штавише порекло латинско од словенског(!). У предговору *Римљанима*, упућеном лорду Норту, очигледно је да је Соларић већ био упућен у савремене филолошке токове кад је узео Индију као референцијалну географску и историјску тачку:

С друге стране, она даје мени шчастљиву пригоду показати с народним мојим језикоиспитатељем ново попрште, које води к једному роду славе славенске, к истраженију, то јест, коликим је народом род славенски дао битије и слово; а заједно, што је мени равно важно, и посред мојега народа разблаговјестити вједомим и славним онога који је от Индије восточне до на крај запада љупко вједом и тихо славан.⁵⁰

То ново попрште је било у вези са тадашњим филолошким истраживањима везаним управо за Индију и санскрит. Дуго времена је европско знање о „оријенталним” културама било ограничено на муслиманско подручје и разлози томе су лежали у чињеници која се односила на везу ислама и Абрахамове баштине, као и на чињеницу да је савладавање семитских језика било од велике помоћи библијској егзегези, па је тако оријенталиста Јохан Давид Михаелис (Johann David Michaelis, 1717–1891) подстакао данску експедицију на Оријент, чувену под именом *Arabia Felix* (1761–1767), управо да би се омогућило боље тумачење неких одељака Светог Писма. Од почетка XIX века, међутим, велики број научника делио је осећај да је откриће санскрита од стране Европљана представљало културну прекретницу слич-

щастіе свое собреши надлежи / с нѣмецкога преведен Павлом Соларичем, У Венецији, При Г. Пани Θεодосію, 1808.

⁴⁸ Соларић, *Сабрана дјела*, 318.

⁴⁹ *Римлани славенствовавшии: руковѣтъ ради Набраніа подобны руковѣтій изъ ины езыка, а найпріе изъ Греческога, вручаема с народнымъ своимъ Ёзыкоиспытателѣмъ / ѿтъ Павла Соларића*, У Будиму, Изъ Печатнѣ Кралѣвско-Мадѣарскога Свеоучилища, 1818.

⁵⁰ Соларић, *Сабрана дјела*, 224.

ну оној коју је три века раније проузроковало поновно откривање грчке и латинске културе и класичних текстова. Појам „оријенталне ренесансе”⁵¹ који је популаризовао француски писац Рејмон Шваб (Raymond Schwab, 1884–1956), на прелазу из XVIII у XIX век, одражавао је један опсежни феномен који обухватао дешифровање све више и више списа, међу којима је санскрит требало да буде истакнути део и покретачка снага. Потпомогнута спојем аналогije с класичном ренесансом, идеја „оријенталне ренесансе” представља је приказ мутације у односу на претходни поредак. Неоспорива је чињеница да је откриће санскрита, и дешифровање, превођење⁵² и тумачење најстаријих индијских текстова, као у случају Хенрија Томаса Колбрука (Henry Thomas Colebrooke, 1765–1837) који је о Ведама написао расправу,⁵³ истовремено омогућило стварање нове науке: упоредне граматике. Са системом коњугације санскрита (*Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, 1816) немачког филолога и оријенталисте Франца Боппа (Franz Bopp, 1791–1867), који је са данским лингвистом Размусом Кристијаном Раском (Rasmus Christian Rask, 1787–1832)⁵⁴ оснивач упоредне индоевропеистике, дошло је до нагле и радикалне промене парадигме и немачки индолози су начинили равнотежу у оквиру филолошких истраживања, уочавајући у индоевропском заједничко порекло свих људи који говоре ове језике и то им је омогућило да приближе Индију Европи. Као резултат ове заједничке припадности, дошло је до истраживања индијског света и индијске културе, с обзиром да се почело сматрати да је централна Азија *fons gentium*, „колевка човечанства”.⁵⁵ Све ово је водило ка томе да се центар лингвистичких истраживања помера ка романтизму и ка личностима као што је био Хердер који је привукао пажњу ка Истоку, Индији, и источној Европи.⁵⁶ Соларићу су морала бити позната

⁵¹ Edward W. Said, “Raymond Schwab and the Romance of Ideas”, *Daedalus*, 105/1 (Winter, 1976), 151–167.

⁵² Први латински превод (преко персијског) Упанишада и Авесте је 1771. начинио Абрахам-Хијасинт Анкетил Диперон (Abraham-Hyacinthe Anquetil Duperron, 1731–1805) чиме је отворен још један пут ка Оријенту.

⁵³ *Essays on the Vedas* (1805).

⁵⁴ Уп.: Пер Јакобсен, „Раск и Вук. Типологија двеју ортографских реформи”, *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 17, 1988, 313–319.

⁵⁵ Pascale Rabault-Feuerhahn, *Archives of Origins: Sanskrit, Philology, Anthropology in 19th Century Germany*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013.

⁵⁶ Nicholas A. Germana, *The Orient of Europe: The Mythical Image of India and Competing Images of German National Identity*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009, 19.

тадашња истраживања кад се позвао на „источно-индијски” тј. санскрит, и на Хердера:

Већ заиста Њемци, из слаби, до сада учињени опита, почињу познавати прво језика својега, порјекло у перском! И сва – само што и[х] је јоште премало и што су от не-Славена чињена – словосравненија узводе језик славенски до сродства с древњејшим восточно-индијским, зовомим самскрит! У Индији, по германском у и другому Мојсеју (Хердеру), био је рај, први људи, сљедователно и први језик...⁵⁷

Ако је с једне стране Соларић *Римљанима* настојао да докаже порекло латинског језика од словенског, с друге стране се упуштао у скитску и сарматску теорију која је била ризница претпоставки и теорија и у том смислу више него одговарајућа, па је у предговору свог списка *Истовестност Скита и Сармата* (такође објављеног постхумно, 1826), записао: „Узлази сочињеније до негдје 3660 година пређе И. Х., гдје Скити, постановљени већ у њиовом првобитном царству асијском, које полазаће од Индије, помињу се као имавши свјетла сраженија Египтјани”.⁵⁸

Једно органско разматрање прошлости и порекла Словена па стога и Срба Соларић је изнео у свом спису који је остао у рукопису, *Рода славенскога почетакъ, размноженіе, породе и изроди*. Рукопис је недовршен и чува се у Архиву САНУ, инв. бр. 162. (220), заједно са два мања списка (инв. бр. 201 и 213 1/2) која сачињавају белешке највероватније за спис о коме је реч.⁵⁹ Соларићев трактат се састоји од четири свеске и писан је на италијанском језику, а само је наслов на славеносрпском. Структура дела, које је требало да се састоји од седам, односно девет поглавља, само је делимично испоштована. Соларић је предвиђао да је дело требало да садржи следећих осам поглавља: „1. Мала Азија, 2. Тракија, 3. Илирија, 4. Грчка, 5. Италија, 6. Галија и делом Шпанија, Британија и Германија, 7. Германија и Сарматија, и делом Галија, Британија и Скандинавија; додаје се томе 8. Скандинавија и бивша покретна Готија, делом цела Европа, и део обала Африке.” Односно, као је додао: „Или другим речима, ми ћемо доказати, да су МалоАзијци, Трачани, Илири, Итали, Гали, Шкоти, већим делом Германи, Готи, били сви Пелажани, Гети, и Сармати, или једном речју, Скити.”⁶⁰

⁵⁷ Соларић, *Сабрана дјела*, 254.

⁵⁸ Исто, 428.

⁵⁹ Здравко Крстановић, *Библиографија Павла Соларића*, Павле Соларић, *Гозба*, прир. Здравко Крстановић, Београд, 1999, 180–181.

⁶⁰ В.: Персида Лазаревић Ди Ђакомо, „Између митологије и науке: Павла Соларића спис о пореклу Словена”, *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 39/2 (2010), 233–245.

У поглављу које је насловљено „Perlustrazione generale dell'antica Asia ed Europa” (Општи преглед древне Азије и Европе), Соларић је забележио, имајући константно на уму своју тезу да су Сармати и Скити у ствари Словени и обрнуто, да су Скити и Гети, а који су идентични са Сарматима, били пореклом из Азије и да су дошли из данашње Персије, тј. из своје прве знане домовине, у Европу, крећући се правцем север-запад. Соларић на овом месту разматра да се прво велико царство Скита у Азији простирало од Египта до Ганга, и од Персијског залива и Индијског мора све до Каспијског мора. Овде наводи о римском богу Бахусу и о баханалијама које су од Скита и Трачана прешле Грцима. Соларић прецизира да су се прави Скити тог примитивног царства ограничили на територије западно од Еуфрата, и источно од Инда, и да Арапи, Сиријанци и сами Персијанци сигурно нису били Скити. Соларић истиче потребу да се добро проучи историја скитског царства:

Ella è una verità storica, che gli Sciti o Geti, identici coi sarmati, furono originarij, d'Asia, e vennero dalla Persia d'oggi, loro prima patria conosciuta, nell'Europa, avanzando per il nord-ovest.

§ Il primo grande impero degli *Sciti* in Asia, pare essersi esteso dall'Egitto fino al Gange, e dal golfo Persico ed il mare dell'India fino al mare Caspio. Le conquiste di Bacco, che passa per uno dei suoi re, sono celebri nell'antichità: egli introdusse nei suoi stati il vino o il suo uso; i suoi sudditi lo collocarono nel cielo, e l'adorarono come il dio del vino. Le feste dei Baccanali fra i Traci e gli altri *Sciti*, sono menzionate in tutti gli Autori classici; e dicesi, che dai Traci esse passarono ai Greci. L'orzo supplì nella birra alla maniera di uva, e Bacco conservò gli onori dell'apoteosi. Ma lasciamo il campo della favola per entrare nel dominio della realtà. I veri *Sciti* di quell'impero primitivo, sembrano essere stati limitati all'ovest dell'Eufrate, e all'est dall'Indo. Gli Arabi, i Sirj, come ancora i propj Persj, ec., non erano certamente *Sciti*. Si trovavano gl'*Indo-Sciti* sull'Indo; alcuni n'erano probabilmente, coi Persi, sulle rive del mare Erythreo; ma di là dagl'*Indo-Sciti* non se ne incontrava più alcuno, come lo indica questo nome stesso; al nord, gli *Sciti* primitivi si stendeano fino al mare Caspio. Una cognizione approfondita di quell'impero avrebbe prevenuto molti errori, ove i dotti sono stati indotti dagli antichi racconti di guerra fra gli *Sciti* e gli Egizj, quando la *Scizia*, sul Ponto Eusino, è posta sì lungi dall'Egitto. Parecchi scrittori dell'antichità, i quali consideravano questa *Scizia* come il primo stabilimento degli *Sciti*, hanno dato delle guerre in questione una falsissima idea, rappresentandole come postate a distanze prodigiose, mentre l'impero originario degli *Sciti* confinava realmente al regno d'Egitto. Sesostri sembra aver portato la guerra contro gli *Sciti* d'Europa, in vendicazione di ciò che gli Sciti d'Asia l'avevano anticamente fatta agli Egizj, come nel seguito Alessandro fece lo stesso per i Greci contro i Persi.⁶¹

⁶¹ „Историјска је истина да су Скити или Гети, идентични са Сарматима, били пореклом из Азије, и да су дошли из данашње Персије, своје прве домовине о којој се зна, у Европу, крећући се према северо-западу.

Мало даље каже Соларић да му није намера да се бави Источним Скитима. Древни Персијанци, нису били Скити, тврди наш филолог. Описује затим Царство Персијанаца који су индијски и кимерски потомци, и који потичу вероватно до помешаних Индо-Скита, а помешали су се са Асирцима и Медијцима. Соларић привлачи пажњу на то да се у његово време знало да је древни персијски језик, зван зендијски, дијалекат прастарог индијског језика званог самсердамски, и овом приликом помиње да је отац Паолино показао да се зендијски језик сачувао код Источних Персијанаца близу Индије, а западно од Вавилона вероватно се формирао језик који је мешавина зендијског и калдејског или јеврејског језика, који је потом постао заједнички свима и данас је познат као персијски језик:

§ Non entra nel nostro piano d'arrestarci sopra questi *Sciti* d'Oriente. Gli antichissimi Persi, popolo, al rapporto di Erodoto e di Strabone, poco numeroso e ignobile, tutto quasi confinato sul mare Rosso, non erano *Sciti*, come già sopra dicemmo, che in quanto appartennero al noto grande impero *Scitico* [*], ove pervennero a ingrandirsi e a rendere celebre il loro nome lunga pezza dopo che gli *Sciti* ne emigrarono, e passato l'Oxo, il Iaxarte e l'Avaxe, se ne andarono a godere, in altre contrade, di quella libertà, che non potevano conservare sotto il potere degli Assirj. Dopo l'impero degli *Sciti* venne, 2200 anni av. G.C. Quello dei Persi cominciò 530 anni avanti la nostra era. Il regno dei Parthi, esso ancora *Sciticon* o Sarmato, si formò 268 anni av. G.C.

§ Прво велико царство *Скита* у Азији, изгледа да се простирало од Египта до Ганга, и од Персијског залива и Индијског мора до Каспијског мора. Освајања Бахуса, кога сматрају једном од његових краљева, позната су у прошлости: он је у својим земљама унео вино или пак употребу вина; његови поданици су га поставили на небеса, и славили га као бога вина. Гозбе Баханалија међу Трачанима и Скитима помињу сви класични аутори; а говори се да су оне са Трачана прешле на Грке. Јечам је био онда за пиво као грожђе за вино, и Бахус је задржао почаст апотеозе. Па да се оставимо бајки, да бисмо се бавили стварношћу. Прави *Скити* тог примитивног царства изгледа да су се ограничили тада на простор западно од Еуфрата, и источно од Инда. Арапи, Сиријци, као и прави Персијанци, итд., нису сигурно били *Скити*. *Индо-Скити* су се налазили на Инду; неки су вероватно били, са Персијанцима, на обалама реке Еритрејског мора; али даље од *Индо-Скита* није било могуће срести никога, као што на то указује њихово само име; на северу, примитивни *Скити* су се простирали све до Каспијског мора. Једно темељно познавање тог царства би спречило многе грешке, у које су упали учењаци повучени древним причама о ратовима између *Скита* и Египћана, кад се *Скитија*, на Црном мору, налазила тако далеко од Египта. Многи писци из прошлости, који су сматрали да је ова *Скитија* прво настаниште *Скита*, пружили су о ратовима о којима је реч једну веома лажну слику, представљајући их као да су веома далеко, а првобитно се царство *Скита* граничило, међутим, стварно са краљевством Египта. Сесострис је изгледа повео рат против *Скита* Европе, у знак освете за оно што су Скити Азије древно урадили Египћанима, као што је потом Александар урадио исто за Грке против Персијанаца.” (прев. П.Л.)

Ardeschir o Artazercas, 210 anni dopo G.C. rilevò l'impero dei Persi, che durò fino all'invasione degli Arabi nel 636: la dinastia Persiana vi fu ristabilita nel secolo decimo; ma il popolo rimase e rimane ancora il medesimo. I Persi che fondarono l'impero, 530 anni avanti la nostra era, sono stati i propri Persi, progenie Indiana e stopita Cymmeria, accresciuti probabilmente dai miscugliati Indo-Sciti, e dai rinfrozi simili venuti dalle regioni *Scitiche* all'est del mare Caspio: vi furono naturalmente amalgamati anche non pochi Assirj e Medi. Gli Assirj formavano, come noi l'abbiamo detto più sopra, una grande razza di uomini o lingua, dei dialetti quale il Caldeo e l'Ebreo toccavansi dalla parte dell'ovest coll'antica Persia. Oggi è convenuto, che l'antichissima lingua Persiana, detta Zendica, era un dialetto dell'antichissima lingua Indiana, chiamata Samserdamica. Il Padre Paolino^[*bis] fa vedere che, [...] la lingua Zendica conservavasi già pure fra i Persi orientali nella prossimità dell'India, fra quelli dell'ovest vicini alla Babilonia dovette formarsi un'idioma misto dalla lingua Zendica e dalla Caldea o Ebreo, il quale nel seguito divenne comune a tutti, e passò per la lingua Persiana^[**].⁶²

У белешци која се односи на име оца Паолина (^[*bis]) Соларић наводи дело *De antiquitate et affinitate lingua Zendica, Samserdamica e Germanica Dissertazioni* граматичара и индолога који је био познат под именом фра Паолино да Сан Бартоломео (Paulinus von St. Bartholomaeus

⁶² „§ Није наша намера да се зауставимо на овим *Скитима* са Истока. Древни Персијанци, народ који је по извештају Херодота и Страбона, био малобројан и неук, скоро потпуно се ограничио на територије на Црвеном мору, нису били *Скити*, како смо претходно навели, који с обзиром да су припадали чувеном великом *Скитском* царству^[*], где су се проширили и учинили чувеним дуго после одласка *Скита* оданде, па кад су прошли реке Аму Дарја, Сир Дарја и Авакесес, отишли су да, у другим областима, уживају слободу, коју нису могли да сачувају под владавином Асираца. После царства *Скита* догодило се то 2200. године пре И.Х. Царство Персијанца почело је 530. године пре наше ере. Краљевство Парта, које је било још увек *Sciticon* или сарматско, формирало се 268. године пре И.Х. Ардашир или Артазеркас, 210 година после И.Х. преузео је царство Персијанаца, које је трајало све до инвазије Арапа 636. г.: персијска династија је поново установљена у десетом веку; али народ је остао и остаје и даље исти. Персијанци који су основали царство, 530. године пре наше ере, били су прави Персијанци, потомци Индијанаца и Кимеријаца, чији је број порастао захваљујући мешањем Индо-Скита, и сличним појачањем које је дошло од *скитских* регија источно од Каспијског мора: ту су се помешали наравно и са бројним Асирацима и Медијцима. Асирци су формирали, како смо ми горе навели, једну велику расу људи или језика, дијалеката као халдејски и јеврејски који су се додиривали на западу са древном Персијом. Данас се сматра да је прастари персијски језик, кога зову зендијски, био дијалекат прастарог индијског језика, кога зову самсердамски. Отац Паолино ^[*bis] је показао да се [...] зендијски језик сачувао већ код источних Персијанаца близу Индије, а код оних на западу који су близу Вавилона вероватно се формирао један мешовити идиом зендијског, халдејског и јеврејског језика, који је потом постао заједнички свима, и кога од тада сматрају персијским језиком ^[**]” (прев. П.Л.)

/ Paulinus von Heilig Bartholomaeus / Paulinus a Sancto Bartholomaeo, 1748–1806). Овај босоноги кармелићанин из Аустрије био је Јохан Филип Вездин (Johann Philipp Wesdin, 1748–1806), рођен у породици градишћанских Хрвата, аутор прве штампане санскритске граматике, *Sidharubam seu Grammatica Sanscritamica* (1790) и претеча, као плодан истраживач култура Истока, индијских и индоевропских студија⁶³. У делу које помиње Соларић, фра Паолино је међу првима уочио сличност санскрита са другим индоевропским језицима. У писму Јернеју Копитару од 5. јула 1819, Соларић је написао да је од Михаила Бојације, аутора новогрчке и македонско-влашке граматике, затражио да код Копитара у библиотеци препише неке самсердамске и земдијске речи, а да је дело оца Паолина већ имао: „Господина Бојацију сам молио да, ако би могао код Вас у Библиотеци, самсердамске и земдијске ријечи, које ћете му назначити, испише читко, с допуном њемачких или латинских значења: Менге о томе није ништа дао, а из мисионарија оца Паолина имам овдје.”⁶⁴ Занимљиво је да је из овог истог дела учио санскрит хрватски књижевник Антун Михановић (1796-1861)⁶⁵ коме је почетком 1816. у Венецији изашао у сусрет управо Павле Соларић⁶⁶ и коме је поклонио примерак *Бесједовника илирическо-италијанског*.⁶⁷ Михановић, који је, крећући се у бечком културном кругу, био фасциниран древном индијском културом и језиком, објавио је неколико година касније упоредну студију индијског и словенског језика, *Zusammenstellung von 200 Laut- und Sinnverwandten Wörtern des Sanskrites und Slawischen, durch A. v. Mihanovich* (1823).

Соларић мало потом наставља да су са високих планина Азије, на северу Индије, с највећом вероватноћом кренули људи који су као народи населили нашу планету. Остаће у добром сећању раса Татара или варвара који су потом мање више цивилизовани. Индијци, који се разликују од Татара, формирају језик и расу посебних људи. Од тог

⁶³ Branko Franolić, *Filip Vezdin's contribution to Indic studies at the turn of the 18th century in Europe*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1991; Branko Franolić, *Paolino di San Bartolomeo: pioniere dell'indologia nell'Europa di fine Settecento*, a cura di Luca Leoni, Velletri, Blitri, 2005.

⁶⁴ Соларић, *Сабрана дјела*, 602. У „Коментарима” за Соларићева *Сабрана дјела* наводи се да се у овом случају мисли на „путопис фра Паулинуса (1798), *Viaggio alle Indie orientali* (Рим, 1796).” Пре би се рекло да се Соларић управо односио на горе наведену фра Паулинову граматiku санскрита.

⁶⁵ B.: Constantine L. Borissoff, “Antun Mihanović and His Contribution to Slavonic-Sanskrit Comparative Studies”, *Filologija*, 64 (2015), 7.

⁶⁶ Антун Михановић је боравио у Венецији као „Актвар beim Venezianischen General-Commando”. Соларић је забележио и јавио Вуку Караџићу (19.11.1817) да је Михановић тада од актуара постао аудитор (Соларић, *Сабрана дјела*, 563).

⁶⁷ Jelena Očak, *Antun Mihanović*, Zagreb, Nakladni zavod Globus, 1998, 102.

заједничког стабла, кроз Индију према западу, раширила се и грана Скита, под тим именом или епитетом. Модерни Персијанци као и Арапи, формирају пак посебну расу и језик:

La grande altura d'Asia, situata al nord dall'India, in quel modo stesso che da tutti i lati affonda fiumi, così sembra secondo tutta la probabilità avere emanato per ogni parte anche *uomini* che, ridottisi in popoli e nazioni, popolarono il nostro globo. Vi rimane in possessione da tempi immemorabili per la massima parte la razza di *Tatari*, ove tuttora crudi come la natura, ossia barbari, ove meno, ove più e da epoche ignote civilizzati. Tali sono probabilmente i *Chinesi*[*], coi *Giaponesi*, una loro colonia, benché la loro lingua e la loro storia li presentino come una grande nazione aborigene; effetto del clima, e della diuturnissima civilizzazione coi suoi molteplici accidenti. Per cause eguali, rimontanti verisimilmente in dietro più che nella China, gl'Indiani ancora più distinguonsi dai Tatari, e formano una lingua e una razza d'uomini particolari. Dal tronco comune, e in questa direzione dell'India per l'ovest, dovette, in giorni ignoti e sotto ignora denominazione, pullulare anche quell'ubertosissimo ramo del genere umano, che la Storia arrivò a coglierci ancora allato in questa medesima regione sotto il significantissimo nome di *Sciti*; nome però o piuttosto *epiteto*, la di cui applicazione non poté aver luogo che al seguito di avvenimenti o fatti assai memorandi, succeduti per opera della stessa nazione che si fece quest'applicazione. I Persiani moderni, come già dicemmo, compongono una lingua e una razza particolare d'uomini; gli Arabi una altra.⁶⁸

У поглављу трећем, где се говори о Тракији („Capitolo Terzo. Teatro Secondo. Tracia”), Соларић се надовезује на горе наведену теорију о вину и Бахусу и закључује да назив Бахус води порекло из Индије и да је његово индијско/санскритско име идентично са словенским *Бог*,

⁶⁸ „Велике планине Азије, које се налазе северно од Индије, на исти начин на који су са свих страна окружене рекама, тако су највероватније са свих страна послале људе који су, када су се свели на народе и нације, населили нашу планету. Ту остаје од памтивека већином раса *Татара*, негде сирови као природа, или варвари, а негде не толико сирови, тамо где су се у непозната времена цивилизовали. Такви су вероватно *Кинези*[*], са *Јапанцима*, који су једна њихова колонија, иако их њихов језик и њихова историја представљају као једну велику нацију староседелаца; ефекат климе, и дуговечне цивилизације са својим бројним догађајима. Из сличних разлога, вероватно још даљој прошлости него Кина, такви су Индијци који се разликују од Татара, и формирају један језик и расу посебних људи. Из заједничког стабла, и у овом правцу Индије према западу, вероватно се, у непозната времена и под непознатим називом, почела ројити она покотна грана људског рода, коју историја бележи поред ове исте области под веома значајним именом *Скита*; име пак, или пре *епитет*, чија је примена морала да се деси тек после веома незаборавних догађаја или чињеница, које су се десиле тој истој нацији коју су овако нако назвали. Модерни Персијанци, као што смо рекли, састављају један посебан језик и расу људи; а Арапи другу.” (прев. П.Л.)

Бох, Бах. На овом месту Соларић показује да открива сличности између санскрита и словенских језика:

Bacco, a voce di tutta l'antichità, fu in India, o piuttosto fu dall'India: il suo nome Indiano Samserdamico, è egualmente Slavo Bog, Boh, Bah. Queste due lingue ci si scoprono, al presente, di giorno in giorno più affini, dal pari che il suesposto dei Traci viene sempre più confermato dal rimoto Oriente Asiatico, da ciò che si va sempre più svelando nei libri Samserdamici la mitologia Greca, che non era che Tracia anteriormente.⁶⁹

Доследан својим ставовима из списка из 1818, да су Сармати и Скити били исти народ и да су они били Словени, на крају закључује да су Индијци били Сармати, дакле народ словенског језика, што би значило да су и Индијци говорили словенским језиком(!): „Egli è rimarchevole, che una porzione dei Moeti Asiatici portava (Strab. L.XI) il nome di Sindì, che Erodoto, lib. IV, c. 28, scrive Indi, senza l'S, che, come è noto, in molti nomi non è una spezie d'aspirazione. I Moeti erano Sarmati, di lingua Slava; quindi anche quegl'Indi.”⁷⁰

У закључку се мора признати да Соларић, иако је био најближи Доситејев пријатељ и сарадник, ипак Доситеј није био, барем не по питању источњачких тема које су привлачиле главног српског просветитеља. Зашто је Соларић превео *Индијског мудрољупца*, то су знали само он и госпођа Мекша, но више је него очигледно да није био очаран индијском културом. Ако је за Соларића с једне стране Исток био синоним за варваство и деспотизам, с друге стране није могао да негира присуство индијске повести и културе у делима античких писаца из којих је црпео податке за своју студију о пореклу Словена. Па ако није, као Антун Михановић, нашао за сходно да учи санскрит у тренутку кад је јачао интерес за индијску филологију, није могао да избегне чињеницу да су у то време истраживања санскрита постављала основе за упоредну лингвистику. Био је више него свестан развита науке и важности индоевропског и успео је да нађе начин да укрсти науку о Индији и санскриту са својим филолошким истраживањима и причом о Словенима и словенским језицима. Слично онда,

⁶⁹ „Бахус, како каже сва старина, био је у Индији, или је пре био из Индије: његово индијско самсердамско име је истовремено словенско Бог, Бох, Бах. Ова два језика нам се откривају, данас, сваким даном као све сличнији, као што се оно што смо изнели о Трачанима све више потврђује на далеком азијатском Истоку, као што се све више у самсердамским књигама открива грчка митологија, а која је пре била Тракија.” (прев. П.Л.)

⁷⁰ „Изузетно је то што је део азијатских Межана носио (Страбон L.XI) име Синда, које је Херодот, књ. IV, погл. 28, забележио као Инде, без С, што је, како је познато, код многих имена само фонетска аспирација. Межани су били Сармати, словенског језика; па стога и Инди.” (прев. П.Л.)

као што су Римљани били „славенствовавши”, тј. као што је латински по Соларићу израстао из словенског језика, тако су и Индијци били у ствари Сармати, а Сармати, више пута нам је истакао овај Доситејев содружник, бејаху словенског језика народ.

Библиографија

- АРИСТЕЙ и сонъ Аценіра: египетская нравоучительная повѣсть также Стихи о должности честнаго человека / Преводъ съ Французскаго на Славено-Сербскій Языкъ Николаемъ Шимичъ произведенъ.* Въ Будинѣ градѣ: Печатано писмены Славено-Сербскія Печатни Кралевскаго Всеучилища Венгерскаго, 1806.
- БЕСѢДОВНИКЪ иллѳирическо-италианскій: съ италианскога преведенъ и принаравленъ къ употребленію двухъ народовъ посредствомъ Предварительнаго Руководства г. Павла Соларица къ познанію Италиански Писмена и къ самоукомъ чтенію Италианскога ѳзыка, Иллѳромъ како такодьеръ Краткога Начертанія, тогоже, о Писменахъ Славенскихъ во обще и во особъ о Иллѳирическихъ, на истый конецъ Италианомъ, Викентіемъ Ракичемъ фенечкимъ, Парохомъ Церкви Иллѳирическе С. Спирідона у Тріесту суице.* Въ Млеткахъ: У Греко-Славенской Печатни Пане Оеодосіа, 1810.
- ИСТОРИА Свндинѳи філософа / преведена съ греческаго на славено-сербскій езыкъ.* Въ Будимѣ: писмены Кралѣвскаго Унгарскаго Унѳверситета, 1809.
- Јакобсен, Пер. „Раск и Вук. Типологија двеју ортографских реформи”. *Научни састанак слависта у Вукове дане.* 17, 1988, 313–319.
- Кандоръ или Откровеніе египетскихъ таинъ / Отъ Аванасіа Стойковича СС.НН. и Філософії Доктора, и Іенскаго естество испытательнаго содружества члена дѣйствителнаго.* Въ Будимѣ: Печатано писмены Славено-Сербскія Печатни Кралевскаго Всеучилища Пештанскаго, 1800.
- Лазаревић Ди Ђакомо, Персида. „Између митологије и науке: Павла Соларића спис о пореклу Словена”. *Научни састанак слависта у Вукове дане.* 39/2 (2010), 233–245.
- У Доситејевом кругу. Доситеј Обрадовић и шкотско просветитељство.* Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић, 2015.
- Мудрољубац индијски либо искусство щастливо живити у дружеству: Содержащее се у маленом числу чистѣйшии Поученія Наравословія, содѣвенни едним древним Брамино.* У Венециі: При Пани Оеодосію, 1809.
- Ново гражданско землеописаніе: перво на езику сербскомъ: у две части: Съ Землеписникомъ одъ XXXVII листовъ. Часть 1–2 / Павломъ Соларичемъ.* У Венециі: У Пане Оеодосіева, 1804.
- Палмово листвіе. Часть 1 / избране восточне повѣсти от господина Хердера за юность; а с Нѣмецког преведене Іоанном Живковичем.* Въ Будинѣ градѣ: Писмены Кралевскаго Всеучилища Венгерскаго, 1808.

- Пантић, Мирослав. „Соларић, Крељановић, Апендини”, *Из књижевне прошлости*. Београд: Српска књижевна задруга, 1978, 440-470.
- Повѣсть древнихъ Абдеритовъ, Господиномъ Виландомъ сочиненная. Часть 1. Кн. 1–3 / Ніколаемъ же Лазаревичемъ съ Нѣмецкаго преведена*. Въ Будинѣ градѣ: Писмены Кралевскаго Університета, 1803.
- Поминакъ книжескій о Славено-Сербскомъ въ Млеткахъ Печатанію, великому и благословесному Славено-Сербскому народу и мудрымъ его свакога званія Предстателемъ и Просвѣтителемъ / отъ Павла Соларича*. Въ Млеткахъ: Писмены, и иждивеніемъ Греко-Иллѹріческе Печатнѣ Пане Θεοδοσία, 1810.
- Поповић, Павле. *О Собранију Доситеја Обрадовића, Нова књижевност. Од Доситеја до Вука и Стерије*, I, прир. Предраг Палавестра. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2000.
- Римляни славенствовавшии: руковѣтъ ради Набраніа подобны руковѣтій изъ ины языка, а найпріе изъ Греческаго, вручаема с народнымъ своимъ Ёзыкоиспытателѣмъ / ѡтъ Павла Соларића*. У Будиму: Изъ Печатнѣ Кралѣвско-Мадѣарскаго Свеоучилища, 1818.
- Рода славенскаго почетакъ, размноженіе, породе и изроди*. Архив САНУ, инв. бр. 162. (220).
- Соларић, Павле. *Гѡзба*, прир. Здравко Крстановић. Београд: Српско културно друштво „Зора”, 1999.
- Кључић у моје Земљеописаније (1804)*, приредила Исидора Бјелаковић. Нови Сад: Матица српска, 2013.
- Сабрана дјела*, ур. Душан Иванић, Исидора Бјелаковић. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић, 2019.
- Стемматографіа сирѣчь Описаніе началнаго происхожденія Цыгановъ маѣарскихъ: съ нѣкими приповѣдками / списано Петромъ благороднымъ отъ Аси-Марковичъ*. Въ Будинѣ градѣ: Писмены Кралевскаго Всеучилища Пештанскаго, 1803.
- Турчинъ Абдалахъ и Сербіи Сербослава / нравоучителная, Ніколаемъ Шимичъ [...] сочиненная повѣсть*. Въ Будинѣ градѣ: Писмены Кралевскаго Всеучилища Венгерскаго, 1807.
- Улог ума челоѡвѣческаго у малену либо Кратко представленіе онога що ум свима людима повелѣва на просвѣщеніе о нѡвой жизни и на наставленіе како им щастіе свое собреши надлежи / с нѣмецкаго преведен Павлом Соларичем*. У Венеціи: При Г. Пани Θεοδοσίу, 1808.
- Bašić, Karmen. *Putnici u Indiju iz naših krajeva*. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 1999.
- Bekaryan, Anahit. *Byron and Armenia: A Case of Mirrored Affinities*, Richard A. Cardwell, ed., *The Reception of Byron in Europe*, voll. I–II, London: New York, Thoemmes Continuum, 2004.
- Borissoff, Constantine L. “Antun Mihanović and His Contribution to Slavonic-Sanskrit Comparative Studies”. *Filologija*, 64 (2015), 1–36.
- Brett-Smith, H. F. B. ed., *Peacock's Memoirs of Shelley*. London: Henry Frowde, 1909.

- Cochran, Peter. ed., *Byron and Orientalism*. Newcastle: Cambridge Scholar Press, 2006.
- Eisler, Benita. *Byron: Child of Passion, Fool of Fame*. [New York]: Penguin, 2000.
- Franolić, Branko. *Filip Vezdin's contribution to Indic studies at the turn of the 18th century in Europe*. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1991.
- Paolino di San Bartolomeo: pioniere dell'indologia nell'Europa di fine Settecento*, a cura di Luca Leoni. Velletri: Blitri, 2005.
- Germana, Nicholas A. *The Orient of Europe: The Mythical Image of India and Competing Images of German National Identity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Indianski mudroznanc, illiti nacsin i vishitna kako csovic na svitu xiviti mora, da bogu ugoditi, opshtini hasnovini, i srichan biti more; s' nadometkom nikojih priricsjah i chudorednih naukah primudrog' Katona, po gosp. Martinu Pustaichu, slavne Brodske regemente majoru iz nimacskoga u slavinski jezik prineshen; potlam pako po Marinu Jaichu reda s. o. Fraceshka, derxave Kapistranske svetog Bogoslovja shtiocu, s' dopustjenjem stareshinah na svitlo izdan*. Budim: Pritiskano slovima Kraljevske mudroucsne skupstine, 1825.
- Indianzki mudroznancz, ili: Nachin kak chlovek vu drustvu lyudih szrechen biti more. Kratka nekoja na krepozt zpadajucha razumna izrechenya, koja je nekoj ztari brakman popiszana oztavil odovud na vnoge vucheneh narodo jezike ve zda pako na horvatzki jezik preneshen po Josefu Marichu*. kl. B. Z., Zagreb: Pritiskano pri Ferenczu Suppan, 1833.
- Khan, Jalal Uddin. "Shelley's Orientalia: Indian Elements in his Poetry". *Atlantis* 30/1 (2008), 35–51.
- Križman, Mate, Matišić, Zdravka. *Indije i Tibet Nikole Ratkaja*. Zagreb: Sekcija za orijentalistiku Hrvatskog filološkog društva, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2002.
- Lazarević Di Giacomo, Persida. *Fu colpa del 1817: l'uscita di Solarić dallo Žitije di Zelić, Gerasim Zelić e il suo tempo*, a cura di Monica Fin, Han Steenwijk. Firenze: Firenze University Press, 2019, 55–71.
- Lovell Jr., Ernest J. *Lady Blessington's Conversations of Lord Byron*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Mahroof, M.M.M. "The European Factor in the Caste System: The Sri Lankan Model". *Social Scientist*. 25, 11/12 (1997), 3–18.
- Mitrović, Marija. a cura di, *Cultura serba a Trieste*. Lecce: Argo, 2009.
- Neill Cameron, Kenneth. ed., *Shelley and His Circle, 1773–1822*. 1–10, Harvard: Harvard University Press, 1961.
- Očak, Jelena. *Antun Mihanović*. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1998.
- Pike Conant, Martha. *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1908.
- Rabault-Feuerhahn, Pascale. *Archives of Origins: Sanskrit, Philology, Anthropology in 19th Century Germany*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013.
- Said, Edward W. "Raymond Schwab and the Romance of Ideas". *Daedalus*, 105/1 (Winter, 1976), 151–167.
- The Oeconomy of Human Life. Translated from an Indian Manuscript, written by an ancient Bramin: To which is prefixed an Account of the Manner in which*

*the said Manuscript was discover'd. In a Letter from an English Gentleman, now residing in China, to the Earl of ****. London: Printed for R. Dodsley in Pall-Mall and sold by M. Cooper, in Paternoster-Row, 1750 [1751].*

Persida Lazarević Di Giacomo

PAVLE SOLARIĆ'S NOTES ON INDIA

Summary

This paper analyzes the approach of Pavle Solarić (1779–1821), Dositej Obradović's closest friend and collaborator, to India and Sanskrit. Solarić did not follow the literary fashion of that time and he did not write any so-called "Oriental tales". However, India appears in Solarić's philological writings related to the past of the Slavs and the Serbs. Solarić followed the relevant scholarship of that time and was acquainted with Indo-European research, so he could not have avoided referring to Sanskrit and India primarily in his manuscript on the origin of the Slavs (SANU Archives, inv. No. 220) that was supposed to show the comprehensive origin of the Slavs.

Keywords: Pavle Solarić, India, the origin of Slavs and Serbs



удк

Горан М. Максимовић*

Одсек за српску и компаративну књижевност

Филозофски факултет

Универзитет у Нишу

МИЛАН ЈОВАНОВИЋ МОРСКИ И ИНДИЈА



уводном дијелу огледа укратко је освјетљен књижевни рад, живот и дјело Милана Јовановића Мор-

ског (1834–1896), а затим је у средишњем дијелу анализирана његова путописна проза посвећена Индији, као и његова приступна академска бесједа „Поглед на индијску драму”. У том смислу посебно су освјетљене странице књиге Тамо амо по Истоку (свеска прва, 1894. и свеска друга, 1895), и то поглавља: „На океану”, „Бомбаји”, „Калкута” и „Бенгал”. Јовановићев приказ Индије почива на симбиози умјетничког и документарног поступка. При томе је дошло до укрштања казивања о догађајима и људским судбинама, са путничким импресијама о далеким просторима, а готово о Индијском океану. У свему томе појављују се историјске реминисценције и географске студије тог поднебља. Приликом анализе Јовановићеве расправе „Поглед на индијску драму” указано је и на полемику коју је водио са Љубомиром Недићем поводом ове студије.

Кључне ријечи: путопис, документарно, умјетничко, океан, градови, људи, Индија.

* goran.maksimovic@filfak.ni.ac.rs

1.0. Познато је да српска путописна књижевност, нарочито када нас упознаје са страним земљама и културним просторима, улази у ред недовољно познатих и проучених сегмената наше књижевности. Када је о 19. вијеку ријеч можемо нагласити да је било мало српских писца који су пропутовали толике просторе и упознали тако различите народе, њихове културе и обичаје, као што је био Милан Јовановић Морски (1834–1896).¹ Пресуду заслугу за то има чињеница да је од ране јесени 1876. године прихватио понуђену љекарску службу код паробродског друштва Лојд, са породичним боравиштем у Трсту, на чијим бродовима је у току четири године пропутавао многе земље и континенте, све до Индије, Сингапура и Кине. Учинио је то након боравка у Херцег Новом и на Цетињу (1875–1876). Љекарску службу на бродовима закратко је прекинуо када се вратио на Цетиње након поновног отпочињања Српско-турских ратова, а зиму 1877–78. године провео је у Напуљу у пратњи кнегиње Милене и престолонаследника Данила, да би иза тога остао на Цетињу све до краја љета 1878. године.

У Србију се вратио 1882. године, када је именован за љекара на жељезничкој прузи у изградњи, тако да је двије године живио у београдском селу Ропчеву. Потом је радио као општински љекар у Београду, да би од 1888. био постављен за редовног професора „Хигијене” у Војној академији, а предавао је и у Вишој женској школи и у Учитељској школи. Учествовао је у оснивању „Српске књижевне задруге” 1892. године, у чијем првом колу је објављен Јовановићев путопис *С мора и са сува*. Редовни члан Српске Краљевске академије наука постао је у новембру 1892. године, а приступно предавање посветио је индијској драми, које је објавио 1894. године под насловом „Поглед на индијску драму”.² Јовановић је написао и велики број есеја из културне прошлости. Неки од њих, попут расправе „Гангес и Јордан”, свакако могу бити интересантни за сагледавање његових односа према Индији.³

¹ Иво Тартаља, „Један заборављени мајстор српске прозе из периода раног реализма”, *Зборник радова Научног састанка слависта у Укове дане*, Међународни славистички центар 13/2, Београд (1984), 131.

² Милан Јовановић Морски, „Поглед на индијску драму”, *Глас СКА* 45 (1894), 37+ [3]

³ О животу и раду Милана Јовановића Морског најпотпуније је писао Андра Гавриловић, „Др Милан Јовановић (1834–1896)”, предговор у књизи: *Горе доле по Напуљу*, путничке црте, написао др Милан Јовановић, књига 47, Београд, Српска књижевна задруга 1898, III–LVI; У новије доба опширније о томе писали су: Јован Грчић, „Милан Јовановић-Морски”, *Годишњак Матице српске*, Нови Сад, 1935, 166–181; Васа Стајић, *Новосадске биографије*, II, Нови Сад, 1937, 145–147; Н. Ђорђевић и М.М. Николић, „Јовановић Морски, Милан”, *Лексикон писаца Југославије*, II, Нови Сад, Матица српска 1979, 633–635; као и Гордана Ђилас, „Јовановић, Милан Морски”, *Српски биографски речник*, Нови Сад, Матица српска 2009, 560–561.

1.1. У једном ранијем тексту, нагласили смо да су путописи најбољи дио књижевног рада Милана Јовановића Морског. Написао је више лијепих дјела о градовима, континентима и народима које је упознао на бројним путовањима у раздобљу од 1876. до 1882. године. Углавном су ти текстови били најприје објављена у часописима у вријеме кад су настајали (*Српска Зора*, *Српске илустроване новине*, *Јавор*, *Летопис Матице српске*, *Отаџбина*), а затим су сређени и објављени као посебне путописне књиге: *С мора и са сува* (у „редовном колу” Српске књижевне задруге, 1892), *Тамо амо по Истоку* (у „редовном колу” Српске књижевне задруге, свеска прва, 1894. и свеска друга, 1895), *Горе доле по Нануљу* (у „редовном колу” Српске књижене задруге, 1898. године).⁴

Као путописац био је сљедбеник Љубомира Ненадовића, зато није случајно што је путопис *Горе доле по Нануљу* био посвећен овом писцу, те што се у дјелу на више мјеста Јовановић непосредно обраћа Ненадовићу. „Тешко је рећи да ли је Јовановић постао путописац стога што је много путовао или је много путовао тога ради да задовољи зов путописца у себи.”⁵ Извјесно је, међутим, да његов путописни поступак карактерише наглашена симбиоза умјетничког и документарног, тј. укрштање казивања о догађајима и људским судбинама којима је био непосредни свједок на путовањима, те снажних путничких импресија о далеким просторима, земљама и људима, са историјским реминисценцијама и географским студијама земаља и континената са којима се сусретао.

Важно је овом приликом нагласити још једну важну особину Милана Јовановића као путописца, а огледа се у чињеници да је свој наглашени путописни углед и легитимитет изградио на основу путовања у земље које његови „сународници углавном до тада нису имали прилику да посете, па чак ни стекну било каква озбиљнија обавештења о њима”.⁶ Управо је путовање у Индију и на Далеки Исток било најбоља препорука за ту врсту ексклузивног легитимитета, а истовремено је отворило простор за преображај „путничког писма” у „културно писмо”, које је доприносило новим сазнањима и свјетоназори-ма српског народа.

2.0. Путописно казивање о путничким импресијама по Индији и далеком Истоку највише долази до изражаја у текстовима из књиге *Тамо амо по Истоку*. Већина уврштених „путописних црта” објављена

⁴ Горан Максимовић, „Путописна проза Милана Јовановића Морског”, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, LVI/ 3 (2008), 623–638.

⁵ Иво Тартаља, нав. дјело, стр. 130.

⁶ Владимир Гвозден, *Српска путописна култура 1914–1940. Студија о хронотопичности сусрета*, Београд, Службени гласник 2011, 9.

је у форми писама упућених Владану Ђорђевићу, најприје у *Отаџбини*, 1883, 1887, 1889, 1891–1892. године („Александрија”, „Суецки канал”, „Дуж Црвенога мора”, „Аден”, „На океану”, „Бомбаји”, „Џејлон”, „Калкута”, „Бенгал”, „Малајско море”, „Сингапур”); а два посљедња текста („Хинеско Море” и „Хонгконг”), објављена су тек у дефинитивном издању књиге у већ поменутом „редовном колу” Српске књижевне задруге (свеска прва, 1894. и свеска друга, 1895. године).

2.1. Наглашавамо да је у српској књижевности и култури крајем 19. вијека настала још једна путописна књига посвећена Индији. Написао је принц Божидар Карађорђевић (1862–1908), и то убрзо послије издања Јовановићеве путописне књиге у „редовном колу” Српске књижевне задруге. Карађорђевићева књига објављена је у цијелости 1899. године. Најприје на енглеском језику *Enchanted India* (New York-London, 1899), потом на француском језику *Notes sur l'Inde* (Paris, 1899), док је издање на српском језику објављено тек 2018. године под називом *Записи из Индије* (у издању Матице српске у Новом Саду и Задужбине краља Петра Првог из Тополе, 2018). Познато је да је принц Карађорђевић на пут у Индију кренуо 1896. године, те да је након повратка у часопису *Париска ревија* објавио поједине дијелове тих путничких записа. Српско издање ове књиге превели су на српски језик и приредили за штампу Александар Ж. Петровић и Александра П. Стевановић. У најновије вријеме ово двоје аутора објавило је и једну инспиративну студију посвећену наведеној књизи принца Богидара Карађевића.⁷

2.2. Чини нам се да је Јовановић као путописац највише волио да описује море, зато је пловидба живописним Индијским океаном према граду Бомбају била дочарана изврсним импресијама о води и небу, о дану и ноћи, о огромним размјерама простора, те о човјеку као сићушној честици коју у тим тренуцима обузимају посебна побожна осјећања. Наглашену љепоту том поморском путовању давала је чињеница да је у зимским мјесецима, од октобра до маја, океан био „тако миран да се можеш огледати у његовој води”.⁸ Све то у путописцу буди и наглашена лирска осјећања, те свијест о томе да је Исток колијевка пјесништва, а затим га подсјећа на највећег португалског пјесника Луиса де Камоиса (Luis Vaz de Camoes), из средине 16. стољећа,

⁷ О путописима Богидара Карађорђевића и М. Јовановића Морског вид.и: Немања Радуловић, „Слика Индије у српској књижевности 19. века”, *Доситејев врт* 6 (2018), 33–79; Александар Ж. Петровић и Александра П. Стевановић, „Путопис слободног духа. Записи о Индији кнеза Богидара Карађорђевића”, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 68. 1 (2020), 75–90.

⁸ Милан Јовановић Морски, *Тамо амо по Истоку*, свеска прва, Београд, Српска књижевна задруга, књига 16, 1894, 88.

који је своје најљепше канцоне и епосе испјевао путујући по Истоку, трагом Колумбових морских путева. Јовановић нас тим поводом извјештава да је у другој половини године, кад дувају „злогласни монсуни“ на Индијском океану, путовање не само непријатно, тешко и споро, него и крајње опасно тако да је било праћено и бројним бродоломима и поморским трагедијама. Пошто је на пароброду путовао и велики број индијских муслимана, који су се враћали са хаџилука из града Џеде, Јовановић то користи да прикаже навике и менталитет тог необичног и далеког свијета. Говори и о непријатној чињеници да се велики број вјерника заражавао богињама приликом тог „светог путовања“, али да су фанатично вјеровали у своју мисију и није им падало на ум да поведу рачуна о своме здрављу и здрављу својих породица. Том приликом је наглашена чињеница да је већински народ у многољудној Индији браманске вјере, али да је мухамеданско племе припадало владајућој касти и да је имало повлашћени положај у том друштву које је још увијек било под колонијалном управом Британаца. Јовановић указије и на одређене културолошке разлике и показује да се ове хаџије са Истока разликују од наших мухамеданаца по томе што су на хаџилук водили читаве породице, тако да су сви иза тога побожног путовања добијали придјеве „хаџи“, „хаџиница“, „хаџинић“ и сл.

Када се брод приближио „вратима големе Индије“, Јовановић је са неком врстом посебног поштовања посматрао са бродске палубе тај мистични и далеки свијет потпуно свјестан чињенице да долази на извор свјетске цивилизације, па између осталог и „колевке нашег рода“. Посебно је био импресиониран љепотом природе и обалом сачињеном од серпентинских стијена, а онда и обрисима града Бомбаја, који је био други по величини у Индији. Изнад града се издизао чувени брежуљак Малабар-Хил обрастао кокосовим палмама и ишаран бројним бијелим здањима љетниковаца у којима су становници проналазили свјетлост и одмориште у спарним љетњим данима. На крају овога записа, Јовановић наглашава да овај милионски град контролише енглеска полиција и да је постојао потпуни ред и безбједност за све становнике, а највише за ону петину Европљана који су настањивали овај простор.

2.2. Опис Бомбаја почиње приказом огромне луке у којој су велики бродови били усидрени готово читаву морску миљу од обале, тако да је било потребно много напора и вјештине да се путници и морнари доведу до обале. Нарочито је томе допринио велики плимни талас који је износио читавих дванаест до петнаест стопа и смјењивао се на сваких шест сати. Сусрет са Бомбајем и „ружичним приморјем“ Предње Индије, са огромном, богатом и лијепом индијском земљом, подстичу путописца да нас детаљно упозна са овим непознатим

дијелом свијета, а поготово са Хинду народом, као старосједиоцима Индије, али и са Муслиманима и Персијанцима, као друга два најбројнија народа ове велике државе. У том смислу, путописац излаже праве мале антропогеографске и етнографске студије, упознаје нас са строгим односима међу кастама, са приватним животом, са начином исхране, одијевања, са начином на који су сахрањивали умрле, упознаје нас са климатским особинама и слично. Посебно је указано на физичку љепоту Парси жена које су биле „беле као љиљан и леполике, обла али правилна стаса и црне дуге косе коју, каде су удате, скривају као Јеврејке у тесан свилен повез тако вешто, да не можеш видети ни прамичак косе”.⁹

Указано је на бројне подударности браманске вјере са хришћанством, што је поткријељено и казивањима о рукописима који су свједочили о боравку младића из Назарета, тј. Исуса Христа, у једном браманском манастиру, али су нарочито потресна казивања о браманском обичају спаљивања удовица заједно са њиховим умрлим мужевима. Указао је и на постојање „малајских хришћана”, који су углавном потицали из мјешовитих бракова Европљана и Хинду жена.¹⁰ Јовановић наглашава да прави Хинду мушкарци никада нису узимали бијеле жене. Та дјеца рођена у браку Европљана и Хинду жена била су мање обојена од дјеце правих Хинда. Чинили су тзв. „половну касту” која је у британској Индији имала нека права на ниже положаје у војсци или цивилној администрацији, али је без обзира на све била „презрена од Енглеза” и није могла заузимати неке више друштвене положаје. Оно што је било најпоразније, између бијелог и обојеног становништва нису постојали било какви грађански односи, а није могло бити ни говора о познанствима или пријатељствима. Управо због тога читава варош Бомбај која је била огромна по површини распоређена је по четвртима у којима се строго поштовала та подијељеност међу вјерама, расама и кастама.

Међу великим грађевинама у Бомбају, Јовановић нарочито издваја колосалну древну пагоду на острву Елефанта у дну бомбајске луке, за коју наглашава да јој је у Индији по архитектонској љепоти још једино раван пантеон древних Хинда у Елори. Посебно га је привукла велика пијаца која је била главна индијска тржница за Европу, тако да су се у њој сусретали типови људи из свих крајева огромне Индије. У Бомбају су због тога била саграђена и велика стоваришта највреднијих производа ове земље. Јовановић указује на велике радионице ћилимова из Херата, коже из Сурата, шарених асура из Мала-

⁹ Исто, 138.

¹⁰ Називи „Хинду”, „Хинди”, „Гангес” или изрази „хиндустанско светилиште” дају се онако како их је у путопису написао сам Јовановић.

бара, сребрног и златног накита из Делија и сл. При томе наглашава да су ти производи били импресивни исто онолико колико и архитектура и репрезентативне грађевине: „И да није огромне архитектуре браманске, морали бисмо већ у овим лепим и разноликим рукотворинама уочити древну културу овога народа”.¹¹ Због тог нескривеног и несумњивог одушевљења овим великим и древним индијским градом Милан Јовановић се у појединим текстовима потписивао осим одомаћеног књижевног надимка „Морски” и надимком „Бомбајски”.

Завршни путопис прве свеске књиге *Тамо амо по Истоку*, посвећен је острву Цејлону, као највећој поморској станици на путу према Калкути. Јовановић нас извјештава о бруталним односима најприје португалских, па холандских, те на крају и енглеских колонизатора према старосједиоцима овога острва, према народу Сингалеза. Са друге стране, флору и фауну, природу и климу овога острва, представља као „чаробни кут земље” и са нарочитом пажњом описује главни град Коломбо, у којем је провео најпријатније дане у свом животу: „Пошао сам са Цејлона с уверењем да се тај комад земље најбоље може упоредити са мирисним прсима женским, кад се наките одабраним цвећем и богатим адиђаром. – Цејлон, као предео, спада у врсту оних предмета, који, кад их једном угледамо, остављају сталан утисак у души, те нам, кад год их се сетимо, затрепере пред нашим очима. Он је међу пределима то, што су међу варошима Цариград и Млеци – предмети који тако силно засењују очи, да се душа сваколика стече у њих, да им помогне гледати”.¹²

2.3. Уводни путопис друге свеске *Тамо амо по Истоку*, Јовановић започиње великим текстом о Калкути, као највећој луци Задње Индије смјештеној на разуђеној делти свете ријеке Гангес читавих шездесет морских миља од саме обале океана. Прије него што је започео приказивање узбудљивог упловљавања у ову велику луку, гдје су необично снажна плима и осјека представљали прави изазов и за најискусније морепловце, путописац излаже размишљања о тегобном морнарском животу, а затим се са много критичке горчине осврће и на сурову колонијалистичку политику „великих” (Енглеска, Француска и Њемачка) и „малих” поморских сила (Италија, Португал, Шпанија), на далеком Истоку, која је старосједиоцима, иначе народима древних култура, донијела само страдања и патње, тако да је у њиховој свијести усадила темељиту мржњу према европској цивилизацији, као нечему бруталном, суровом и потпуно нехуманом и неприхватљивом. Та своја углавном суморна размишљања путописац повремено прекида шаљивим епизодама о путницима на броду који су са Цејлона

¹¹ Исто, 144.

¹² Исто, 194–195.

ишли за Калкуту. Најпотпуније је приказан противурјечни лик „великог судије”, увелико начетог алкохолом, поријеклом из богате Хинду породице из Коломба, који је био уплашен пловидбом на броду, али и оним што га је чекало на саслушању у Калкути јер је био оптужен за корупцију, па је тај свој страх стално ублажавао коњаком. Јовановић са много аутентичних појединости излаже жалосну и нечовјечну стратегију „источне политике Енглеске од како је ногом крочила на индиску земљу”,¹³ на чијем челу је стајао окрутни Варен Хастингс, а која се састојала у крвавом завађању већинског народа Хинда са мањинским муслиманским племеном које је углавном кроз историју заузимало владарске и управљачке позиције.

Љепшу страна Јовановићевог путописног казивања о овим далеким и непознатим просторима и народима, чине занимљиви описи Калкуте и ванредно уочавање начина живота, обичаја и културе, подједнако у европском, индијском и мухамеданском дијелу вароши. Посебно је издвојен значај свете ријеке Гангес за људе браманске вјере, који се може упоредити још само са значајем који је имала Мека за побожне мухамеданце или Јерусалим за хришћане. Приказане су знамените јавне грађевине (издвајамо „Банку од Индије” и зграду „Енглеске поште”), а затим је дат пажљив опис великог „Музеја” који је представљао најпотпунију слику прошлости, али и флоре и фауне, читаве Индије. У том комплексу била су смјештена три одјељења: зоолошко, минеролошко и етнографско, а Јовановић наглашава да му је било потребно пуних шест сати да прође кроз све те поставке. Нарочито је био импресиониран рудним богатством Индије и чинило му се да нема метала, чија руда није пронашла мјесто у овој збирци. Гледао је огромне колекције дијаманата, злата и сребра, најбогатија је била збирка бакарних и калајних руда, а изненадиле су га и велике збирке сумпора и угља. У етнографском одјељењу без премца је била колекција оружја од најстаријих примитивних времена, па све до савременог наоружања које су на ове просторе донијели колонизатори. Посебну вриједност чинила је огромна и пребогата нумизматичка збирка, у којој је био наслаган новац из свих епоха и свих крајева огромне Индије. Са нарочитом пажњом је описана грандиозна ботаничка башта „Гарден-рич” која се пружала у дужини већој од 20 британских миља и чинила је јединствени комплекс сачињен из више десетина парковских површина. Готово да није било ниједне биљне врсте која је сачињавала вегетацију овога поднебља а да је нисте могли пронаћи у тим осебујним парковима и то у најрепрезентативнијим примјерцима. У зоолошкој башти је имао прилике да упозна најраз-

¹³ Милан Јовановић Морски, *Тамо амо по Истоку*, свеска друга, Београд, Српска књижевна задруга, књига 25, 1895, 27–32.

новрсније животињске врсте овога поднебља, а највише су га импресионалирали слонов и тигрови. Ту је имао могућност да види и бројне врсте мајмуна, а први пут у животу посматрао је живог орангутана.

Јовановића је посебно интересовало да упозна начин живота и обичаје Хинда који су живјели на обалама Гангеса и који су доживљавали ту ријеку као светињу. Град Бенарес био је средиште хиндустанског хаџилука, гдје се сваке године окупљало на стотине хиљада вјерника „да у светој води сперу своје грехове, да се њоме окрепе за тешке подвиге живота или, ако су стари и немоћни, да се у њезиним валовима утопе и – посвете”.¹⁴ Захваљујући томе Бенарес је био „вечити хаџиски трг” на који су вјерници доносили робу из свих крајева Индије, што је учинило овај град веома богатим и препуним раскошних грађевина. Калкута је такође била једна од тих срећних вароши која се простирала на обалама свете ријеке. Нарочито су биле упечатљиве зграде на обали ријеке у којима се обављало обредно свето купање и очишћење од свеколиких гријехова. Називали су их „гхати” и биле су тако велике и простране, најчешће у облику степеница, да је истовремено могло неколико хиљада људи да обављала у њима вјерски обред. На једном мјесту налазила су се и купала дјеца, жене и мушкарци, јер код Хинда није било подјеле вјерника по полу и узрасту, као код мухамеданаца. Мушкарци су били заогрнути бијелим, а жене пурпурним плаштovima. Сви су држали у рукама „дубоки медани чанак”, захватили су њиме воду и непрестано се поливали по глави. Хинди су одреда били одани религији и није им било тешко да све редовне послове оставе по страни и да данима путују до вјерских светилишта, а суштину своје браманске идеологије видјели су у човјековом сједињавању са природом.

Изразиту пажњу Јовановић је посветио приказивању енглеског дијела Калкуте. Налазила се на јужној страни престонице, а по зградама, скверовима и широким булеварима, по свему је личила на Лондон. „У Калкути може се добити све што и у Лондону; квалитет је робе исти, јер се роба продаје Енглезима, али су цене – индиске, хоће рећи у истом размеру веће, у којој су плате и приходи тамо већи”.¹⁵ Поједина јавна здања одликовала су се изразитом архитектонском љепотом. У том погледу без премца је била зграда „Поште” што је за путописца било сасвим разумљиво јер је добро познавао енглеску посвећеност поштанском саобраћају. У томе је видио и посебну врсту енглеског карактера јер су међусобно више вољели да комуницирају „писано но гласно”.

¹⁴ Исто, 39.

¹⁵ Исто, 42.

Индијски дио вароши био је потпуна супротност овом енглеском и луксузном дијелу. Чиниле су га уске улице са збијеним кућама од дрвета, које су биле најчешће подигнуте на један спрат. Тамо у удаљеним дијеловима вароши, који су били одмакнути од саме ријечне обале, улице су биле широке и често употпуњене богатим и густим алејама. Управо у једној таквој великој улици биле су смјештене све јавне установе за домаће становништво, државна надлештва, огромна болница, школе сваке врсте, као и пространи универзитет. Хигијена у том дијелу вароши била је лошија него у оном отменог енглеском дијелу. Јовановић ипак признаје да у том сегменту живота можемо похвално говорити о енглеским колонијалним властима које су водиле брижну санитарску политику, највјероватније из страха да се и сами не заразе од колере и дизентерије, које су у тим крајевима имале статус ендемске болести. Искључиво су у овом кварту живјели Хинди и бавили се занатима и трговином, као и бројним другим слабо плаћеним пословима. Најљепше тканине, као и бројни други производи, за којима су се у Европи грабили богаташи настајале су у тим сиромашним и неугледним радионицама.

Ипак путописац је највише збунило сазнање да у тако великом граду, каква је била Калкута, готово да није било никаквог културног живота и вечерњих забава. У граду није било ниједног позоришта, није било музичких концерата, а ни кафанских забава јер нису имали ни кафане у оном значењу и функцији каква је постојала у Европи. Међутим, ако су у граду оскудијевали „музикални и драмски заводи”, Јовановић иронично наглашава да нимало нису оскудијевали „новчани заводи”. Између осталог, у Калкути се налазила „Банка од Индије” која је била „највећи новчани завод на свету” и која је имала у непосредном промету „можда највећу суму новчаница”.¹⁶ Та чињеница је само показивала колико су огромно богатство Енглези извлачили из ове своје највеће и без сумње најбогатије колоније.

Путописац не заборавља да се осврне и на привредно богатство овог простора, на чему је и почивао коријен енглеске колонијалистичке политике, а које се исказивало у обиљу рудних богатстава и минерала, прије свега драгог камена и свих метала, а затим и других сировина, међу којима су у Европи на великој цијени били свила и зачини. Народ из околине Калкуте користио је слив ријеке Гангес за бројне привредне активности. У вријеме плиме и високог водостаја користили су овај брзи водени пут да довозе грађу од бамбуса и друге прерађевине, „поглавито лончарску робу”.¹⁷ Када би наступила осека и ниво воде значајно опао истим тим путем враћали су се у своја густа

¹⁶ Исто, 55.

¹⁷ Исто, 20.

насеља на обали. Јовановић је био нарочито импресиониран вјештином са којом су лађари возили своје шајке, весла су користили само да усмјеравају пловила да остану у ријечној мatici, а вода их је огромном брзином носила до предвиђеног циља у оба смјера зависно од дјеловања плиме или осеке.

Путовање кроз Бенгалски залив, Јовановић започиње предивним сликама мирне морске површине, „у почетку новембра када је Индиски океан био раван и гладак као какво залеђено алписко језеро”,¹⁸ по којој је брод пловио тихо и нечујно, али те кратке тренутке уживања на мору употпуњује и присјећањима на тегобне тренутке морнарског позива, на све опасности пловидбе по олујном мору, на подмукле подводне гребене који су у стању да потопе и највеће бродове за неколико минута. Казује нам и о великој поморској солидарности, што поткрепљује једном ранијом пловидбеном епизодом када је руски пароброд усљед снажних морских струја на афричкој обали Црвеног мора био остао без угља, тако да му је Лојдов пароброд на којем је био и наш путописац притекао у помоћ и практично га спасио од сигурног потапања.

2.4. Тиме је Морски завршио своје путописне опсервације о Индији, а даље се посветио приказивању Малајског архипелага, који је пропутовао од Пенанга на сјеверу до Сингапура на југу, па све до Сингапура и Хонг Конга. Међутим, комплементарне црте Индије проналазимо у још двије путничке црте. Прва је објављена под насловом „Из далека”,¹⁹ у којој је приказано путовање на пароброду *Хеленос* од Трста до Цејлона и Пенанга, у потпуности је комплементарна са текстовима из књиге *Тамо амо по Истоку*. Друга под насловом „Псевдо-Набоб”,²⁰ у којој је приказан блазирани карактер једног богатог путника на броду *Мемфис*, док се враћао из Бомбаја у Европу, пошто је стекао велико богатство помажући енглеским колонијалним властима да на превару ликвидирају једног непокорног индијског раџу, комплементарна је са текстовима из књиге *С мора и са сува*.

Милан Јовановић Морски је за живота пропутовао огромне просторе и упознао сасвим различита поднебља и културе, а што је најдрагоцјеније о свему томе оставио је узбудљиве путописне записе и свједочења. У приказу путовања у књизи *Тамо амо по истоку* дошле су до изражаја увјерљиве реалистичке опсервације ових далеких и сасвим непознатих простора. Као путописац Милан Јовановић Морски је изградио препознатљив књижевни стил, посједовао је способност

¹⁸ Исто, 69.

¹⁹ Др Милан Јовановић, „Из далека”, путничка црта, *Коло* II/34 (15. фебруар 1890), 65–70; II/35 (1. март 1890), 98–101.

²⁰ „Псевдо-Набоб”, слика с мора од д-ра Милана Јовановића, *Дело* 4 (1894), 197–207.

лијепих запажања и преношења путничких утисака, знао је да вјешто исприча судбине необичних људи, које је сусретао на путовањима, као што је умιο да ненаметљиво, а сасвим поуздано, излаже географске, етнографске, антрополошке и историјске студије о земљама и народима. На основу свега тога, можемо га сврстати у ред запажених путописаца српске књижености 19. вијека.

3.0. Нагласили смо у уводу да је Морски постао редовни члан Српске Краљевске академије у новембру 1892. године и да је тада одржао приступно предавање посвећено индијској драмској књижевности, које ће дефинитивну форму добити 1894. године, када је и објављено под насловом „Поглед на индијску драму”. Радило се у сваком погледу о прегледном и информативном приступу који је примијенио Милан Јовановић Морски са намјером да упозна српску публику са једном непознатом књижевношћу и културом каква је у то вријеме била Индија. Међутим, то је изазвало оштру полемичку и критичку реакцију Љубомира Недића у *Српском прегледу* 1895. године у којој је Јовановићу замјерено што је говорио о тим дјелима на посредан начин, јер није познавао санскрит, а што је недопустиво за једну академску приступну бесједу: „Противу тога да се у Српској Академији говори о индијској драми, ми немамо ништа; напротив, радовали бисмо се када би се ко нашао ко би у Академији о њој расправљао, онако како треба расправљати, *академски*. Г. Јовановић, иако је не само начитан, него и *напутован* човек, то не може зато што му оскудева први услов, а то је знање језика на коме је та драма написана. Др Јовановић не зна санскрита, он индијске драме не може читати у оригиналу, као што не може читати ни стручне расправе које су о њима написане, јер се у њима наводе оригинални текстови који су му неприступачни. Он нам не може дати ништа из прве руке...” У даљем коментару Недић усмјерава критику на Српску Краљевску академију и пита се: „Какав је то академичар што своја обавештења црпе из н-те руке, и каква је то академија што прима шта јој се из н-те руке пружа?” Иза тога даје и одговор на постављено питање: „То само у Српској Краљевској Академији може бити, у којој, уопште, може бити много чега што не би било могуће ни у *Лумиру*, или ином каквом чешком књижевном подлиску”. У закључку, Недић наглашава да нема намјеру да говори о самом тексту Милана Јовановића Морског о индијској драми, „јер нисмо ради да пођемо његовим стопама, и да говоримо о нечему о чему немамо права да говоримо. Али хоћемо да кажемо нешто што имамо права да кажемо – *Индијске драме* су комедија у Српској Краљевској Академији”.²¹

²¹ Љубомир Недић, „Индијске драме”, *Српски преглед*, I/3 (1895), 98.

4.0. Књижевна слика разноликих лица многољудне Индије коју је изградио Милан Јовановић Морски у својим путничким записима веома је богата и разноврсна. Препознајемо у њој много путничке радозналости и искрене путничке љубави и оданости. Чак и онда када је писао о индијској драмској књижевности, иако је то радио несумњиво на посредан начин и без потпунијег и строгог научног утемељења, чинио је то са најбољом намјером и јасним културним циљем да сопствени српски народ упозна са једним другим, великим народом, какав је био индијски, а посебно са његовом богатом културом и цивилизацијским достигнућима. Управо у том настојању да међу првима приближи овај далеки а тако важни простор и људе српској публици, да представи његову историју, савремене политичке прилике, живописну географију, репрезентативну архитектуру, разнолике народе и њихове обичаје, вјерска опредјељења, нетрпељивости и колонијалне проблеме, Јовановић је исписао једну велику путописну „студију културе” која је драгоцјена и за данашње разумијевање Индије и свих сложених аспеката њеног живота и уређења.

Библиографија

- Вељковић, Снежана. *Господин који није знао санскрт*. Узбудљив животопис најзначајнијег српског лекара-писца поред Јована Јовановића Змаја и Лазе Лазаревића. Београд: Лагуна, 2016.
- Гавриловић, Андра. „Др Милан Јовановић (1834–1896)”. Предговор у: *Горе доле по Напуљу, путничке црте*, написао др Милан Јовановић. Београд: Српска књижевна задруга, 1898.
- Гвозден, Владимир. *Српска путописна култура 1914–1940. Студија о хроно-топичности сусрета*. Београд: Службени гласник, 2011.
- Грчић, Јован. „Милан Јовановић-Морски“. *Годишњак Матице српске* (1935): 166–181.
- Ђорђевић Н; Николић, М. М. „Јовановић Морски, Милан”. Лексикон писаца Југославије II. Нови Сад: Матица српска, 1979. 631–635.
- Ђилас, Гордана. „Јовановић, Милан Морски”. *Српски биографски речник*. Нови Сад: Матица српска, 2009. 560–561.
- Јовановић Морски, Др Милан. „Из далека. Путничка црта.” *Коло* II/34 (15. фебруар 1890): 65–70; II/ 35 (1. март 1890): 98–101.
- „Псевдо-Набоб. Слика с мора од д-ра Милана Јовановића”. *Дело* 4 (1894): 197–207.
- „Поглед на индијску драму”. *Глас СКА* 45 (1894). 37+[3].
- Тамо амо по Истоку*. Свеска прва. Београд: Српска књижевна задруга, 1894.
- Максимовић, Горан. „Путописна проза Милана Јовановића Морског”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 56.3 (2008): 623–638.

- Петровић Александар Ж, Стевановић, Александра П. „Путопис слободног духа. Записи о Индији кнеза Божицара Карађорђевића”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 68. 1 (2020): 75–90.
- Радловић, Немања. „Слика Индије у српској књижевности 19. века”. *Досијејев врт* 6 (2018): 33–79.
- Стајић, Васа. *Новосадске биографије* II. Нови Сад: Град Нови Сад, 1937. 145–147.
- Тартаља, Иво. „Један заборављени мајстор српске прозе из периода раног реализма”. *Зборник радова Научног састанка слависта у Вукове дане* 13/2 (1984): 131–141.

Goran M. Maksimović

MILAN JOVANOVIĆ MORSKI AND INDIA

Summary

The introductory part of the essay highlights the literary work, life and work of Milan Jovanović Morski (1834–1896), and then focuses on his travel prose dedicated to India, as well as on his accession academic speech “A Look at Indian Drama”. In this respect, the pages of the book *There and There in the East* (Volume One, 1894 and Volume Two, 1895) are especially illuminating, namely the chapters: “On the Ocean”, “Bombay”, “Calcutta” and “Bengal”. Jovanović’s account of India rests on the symbiosis of artistic and documentary processes – there is an intertwining of events and human destinies, with traveler impressions of distant places, and especially of the Indian Ocean. Moreover, there are also the case histories and reminiscences of the region. In analyzing the treatise “A Look at Indian Drama,” Jovanović also pointed to the argument he had had with Ljubomir Nedić over that study.

Keywords: travel, documentary, art, ocean, cities, people, India.



удк

Нађа Ђурић*

Филолошки факултет
Универзитет у Београду

ЗАПИСИ О ИНДИЈИ,
ИМПРЕСИОНИСТИЧКИ
ПУТОПИС
БОЖИДАРА
КАРАЂОРЂЕВИЋА



раду се испитује могућност да се путопис Божидара Карађорђевића Записи о Индији (1899) одреди као импресионистички текст, будући да је његова главна одлика усмереност на приказивање чулних утисака. Након осврта на неке од могућих дефиниција импресионизма у књижевности, као и на неке карактеристичне црте Карађорђевићевог путописа, указује се на оне одлике Записа о Индији које би се могле довести у везу са импресионизмом. Уочава се фрагментарност текста у коме се, паралелно са поглављем, као композициона јединица може означити сегмент одређен конфигурацијом утисака која се перципира у одређеном тренутку. Анализира се затим типична структура ових јединица дескрипције и указује на значај поређења, које у исто време повећава прецизност дескрипције и у текст уноси личну димензију, као и на значај разноврсних ефеката преображаја виђеног, који могу да буду зависни од промене тачке гледишта или од самог опаженог дешавања. Закључује се да се

* nadja.djuric.fr@gmail.com

изабраним књижевним поступком у овом путопису остварује равнотежа између објективности и субјективности у приказивању чулног утиска – што су две могућности књижевног импресионизма.

Кључне речи: Божидар Карађорђевић, *Записи о Индији*, Индија, путопис, импресионизам.

Свестрани Божидар Карађорђевић, књижевник, уметник и уметнички радник, преводилац и путник, о путовању у Индију које је подuzeо 1897. године оставио је веома успешно сведочанство – *Записе о Индији*, путопис који је од 1897. до 1899. излазио у наставцима у *Париској ревији*, а 1899. године доживео је оригинална два издања, на енглеском (*Enchanted India*) и француском (*Notes sur l'Inde*).¹ Српски читалац, међутим, Карађорђевићеву Индију могао је да открије тек недавно, иако Божидар Карађорђевић српској публици није био непознат: 2010. године приређена му је изложба поводом дана Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић”,² а монографија Стевана К. Павловића посвећена његовом животу и делу преведена је 2012. године.³ Иако је, дакле, постојало интересовање за историјску личност, мање се знало о његовом књижевном делу. Преведена су најзад два путописа,⁴ тако да је овај српски принц, који је живео у Француској, радо путовао, говорио неколико страних језика и преводио са руског, немачког и мађарског, представљен у исто време као писац и као посредник између култура. Овакав избор, притом, Божидара Карађорђевића представља вероватно најуспелијим делом његовог књижевног стваралаштва. Приче из постхумно објављене збирке *Многоструки живот* (*La Vie multiple*), иако писане сигурном руком, не одликују се изразитом оригиналношћу, а тон им је повремено па-

¹ Bojidar Karageorgévitch, *Notes sur l'Inde : avec 30 illustrations*, Paris : Calmann Lévy, 1899. Све преводе из путописа у овом раду урадила је ауторка рада. Превод је рађен према овом издању, дакле искључиво према француском изворнику.

² Босиљка Јанковић, Даница Филиповић, Никола Марковић, *Божидар Карађорђевић: изложба поводом Дана Библиотеке*, Београд, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2010.

³ Stevan K. Pavlović, *Božidar: istorije života, dela i okruženja Božidara Karađorđevića, pariskog umetnika i balkanskog kneza (1862–1908)*, prevela sa francuskog Ljiljana Mirković, Beograd, Clio, 2012.

⁴ Оба превода су из 2018. године: Божидар Карађорђевић, *Записи о Индији: са 30 фотографија*, приредио, предговор написао и с француског превео Александар Петровић; с енглеског превела, коментаре и поговор написала Александра П. Стевановић; редактура и превод санскртских термина, упоређивање француског и енглеског текста Мирјана Петровић, Нови Сад, Матица српска, Топола, Задужбина краља Петра I, 2018. *Путевима Балкана: путописна проза*, с француског превели Сандра Трипковић и Дејан Ацовић, Горњи Милановац, Библиотека „Браћа Настасијевић”, 2018.

тетичан или дидактичан, док су *Записи о Индији*, и поред ограничења која намеће путопис као документарни жанр, дали Карађорђевићу прилику да нађе свој аутентични стил и израз.

Решен и пре одласка на пут да Индију доживи лично и непосредно, Карађорђевић одбија да свој доживљај саобрази туђем дискурсу – британском колонијалном, али исто тако и било којој унапред задатој визији Индије која би пренебрегла конкретно искуство путовања и тако осиромашила доживљај индијске земље и културе. У складу са тим, основна одлика овог текста јесте усмереност на чулне утиске. Како запажа Немања Радуловић у врло прецизном осврту на Карађорђевићев путопис, „Индија коју Божидар Карађорђевић представља читаоцу није ни Индија снова и фантазије, већ Индија чула. Али не еротизма, већ чулности у примарном значењу те речи. Његову пажњу заокупљају боје, звуци, мириси”⁵ У том богатству чулних утисака превагу ипак односе визуелни утисци, стилизовани на начин који подсећа на импресионистичку технику: „[п]оређење које се намеће, колико год деловало банално, јесте да Божидарево писање подсећа на сликарство импресиониста, мада је одбацивао импресионизам”⁶. Ова се веза намеће управо зато што читалац интуитивно препознаје у тексту путописа мотиве и ефекте које је навикао да види на импресионистичким платнима. У питању су пре свега светлосни ефекти, бројни и разноврсни: индијска светлост трепери и прелива се у читавом спектру боја и нијанси; пејзаже одређује доба дана и квалитет светлости при којој се посматрају; а небо, нарочито у сумрак, при заласку сунца, Карађорђевић приказује са посматрачком страшћу и пажњом какве се лако доводе у везу са склоностима импресиониста. Детаљнија анализа књижевних одлика Карађорђевићевог путописа требало би да подржи и продуби ову тврдњу, и да појасни како је сликар који је одбацивао импресионизам постао аутор текста који се спонтано поима као близак импресионизму.

Импресионизам и путописна књижевност: двоструки контекст *Записа о Индији*

За читаоца *Записа о Индији* поређење са импресионистичким сликарством може заиста да буде очигледно и саморазумљиво: он једноставно препознаје извесне упечатљиве елементе и мотиве. Међу-

⁵ Немања Радуловић, „Слика Индије у српској књижевности 19. века”, *Досијејев врт* 6 (2018), 72.

⁶ Исто, 72.

тим, већ сама чињеница да се као сликар и познавалац уметности Карађорђевић није приклонио импресионизму,⁷ чини ово повезивање сложенијим него што у први мах изгледа. У синтагми *импресионистички путопис* којом смо у наслову одредили *Записе о Индији*, упитаност не изазива жанровска дефиниција – тешко би било оспорити да Карађорђевићев текст припада путописној књижевности, мада његова прецизнија класификација, као што ћемо видети, поставља извесне изазове – али атрибут „импресионистички”, који би требало ближе да одреди поетику Карађорђевића као путописца, захтева подробније објашњење.

Први изазов представља, наравно, већ сама дефиниција „импресионистичког” у сликарству и књижевности. Упркос обиљу података о представницима, делима и карактеристичној сликарској техници, импресионизам као правац у сликарству и даље је предмет дискусија и критичких преиспитивања. Речит је нпр. став Пјера Франкастела, који у својој студији о импресионизму, први пут објављеној 1937. године, инсистира на томе да је погрешно ограничавати се на технику и дефинисати импресионизам искључиво на основу новог начина сликања светлости;⁸ а у критици се често указује на недостатак јединства, као и на разлике између сликара који се иначе помињу као главни представници правца.

Још је неухватљивији импресионизам у књижевности. Знамо да се овај појам први пут примењује на књижевност крајем седамдесетих година деветнаестог века, за шта је заслужан Фердинан Бринетјер, али схватања и примене овог термина значајно варирају већ током последње две деценије истог века. Уз неопходна уопштавања, импресионизам у књижевности можемо схватити на два начина: најпре, као књижевност која настаје под утицајем импресионизма у сликарству (становиште које је у почетку заступао Бринетјер: његово је првобитно схватање било да импресионизам у књижевности подразумева транспозицију изражајних средстава сликарства). Други приступ овом питању који, за разлику од претходног, дескриптивног, Бернар Вуију назива експликативним, претпоставља да се иста тенденција уочава у сликарству и у књижевности, и да је у оба случаја одређена

⁷ Стеван К. Павловић наводи да су за Карађорђевића импресионисти били „збуњујући и шашави декаденти сликарства” (Stevan K. Pavlović, *Božidart: istorije života, dela i okruženja Božidara Karađorđevića, pariskog umetnika i balkanskog kneza* (1862–1908), 172).

⁸ „Ми смо означили једним поступком и једним начином сликања много шири покрет, зато што се тај тренутак читаве једне револуције подударио са најбурнијим изложбама и са посредовањем уметничке критике.” Pjer Frankstel, *Impresionizam*, Beograd, No limit books, 2000, 24.

колективном психологијом.⁹ Та заједничка тенденција најједноставније се може дефинисати као интересовање за приказивање утиска. Подсетимо се да је на првој изложби импресиониста најзначајније реакције побудила Монеова слика *Импресија, излазак сунца*, те да је том приликом Жил Антоан Кастањари назив „импресионисти” (пејоративан са тачке гледишта оних критичара који су бранили традиционално сликарство) образложио тиме што ови сликари не приказују пејзаж, већ утисак који пејзаж изазива. Иако је сама могућност сликања утиска отад редовно оспоравана и побијана, ову идеју и даље је неопходно призвати да би се схватио контекст у коме настају импресионистичка дела.

Питање је, међутим, како се бележење утиска може постићи у књижевном тексту. Према Флоранс Димора, импресионистичка слика је производ синтезе, тежи се стварању глобалног утиска, док се детаљ само наговештава јер га заправо није могуће видети (види се само потез четкицом): у књижевности таквом поступку одговара уметност дескриптивног детаља.¹⁰ Димора такође сматра да је импресионизам у књижевности из сликарства наследио спој крајње субјективног и крајње објективног, те да импресионистички текст може да буде и прецизан и нејасан; да преузима с једне стране субјективност утиска и индивидуалну тачку гледишта, а са друге неутралност и подређеност субјекта ономе што је дато да се види.¹¹

Овакав приступ импресионизму у књижевности омогућава и да се установи заједнички именитељ за писце који се иначе означавају као његови представници, иако им је мало тога заједничко. Џејмс Х. Рубин сматра да се термин импресионизам односи на визуелни режим чије су технике „кадре да се ослободе предмета приказивања како би отеловиле само модерност погледа”.¹² Рубин наводи да „двострука могућност својствена импресионизму налази паралеле у књижевности”, која може да „оставља илузију објеката уместо речи”, или да „привлачи пажњу на оригиналност и личност уметника”.¹³ Стога модерни поглед у књижевности тежи да преузме једну од две функције: или служи успоравању наративе, појачавајући илузију о ствар-

⁹ Bernard Vouilloux, « L'impressionnisme littéraire, un mythe fécond », *Impressionnisme et littérature*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2012. <https://books.openedition.org/purh/868?lang=fr> 30.09.2020.

¹⁰ Florence Dumora, « L'impressionnisme entre guillemets », *Impressionnisme et littérature*. <https://books.openedition.org/purh/870> 30.09.2020.

¹¹ Исто.

¹² James H. Rubin, « L'impressionnisme et le régime du visuel », *Impressionnisme et littérature*. <https://books.openedition.org/purh/865> 30.09.2020. Све цитате са француског, ако није другачије назначено, превела Н. Ђ.

¹³ Исто.

ном времену и стварним објектима, или изражава индивидуално искуство приповедача чије се посматрање одвија у сећању. Први случај илустровао би Флобер, а други Пруст: и један и други могли би се сматрати импресионистима управо зато што су њихови текстови подређени режиму визуелног, који може да се односи и на спољашње виђење (посматрање), али и на унутрашње виђење (сећање).¹⁴ Само што су, као што констатује овај аутор, Флобер и Зола сврстани међу реалисте тј. натуралисте, те би се импресионизам у књижевности пре припојио симболизму, као „књижевни модернизам постимпресионистичког доба у уметности”.¹⁵

Оваквој би се дефиницији могло пребацити да је исувише широка – ако се клатно креће од Флобера до Пруста, ништа лакше него да се један писац са краја века уклопи у овај континуум. На претходне ауторе позивали смо се, међутим, из другог разлога: они уочавају да у књижевности импресионизам има могућност да обухвати два пола чулног утиска: први је усмерен ка објективном представљању утиска који стварност изазива, а други ка субјективности индивидуалног утиска¹⁶. Овај однос између субјективног и објективног, између стварности и личности, чини нам се кључним за дефинисање позиције Божидара Карађорђевића као путописца. Да бисмо прецизније сагледали специфичност његовог текста, позваћемо се на две типологије деветнаестовековног путописа.

У студији о путопису у 19. веку, Пјер Ражот и коаутори издвајају три могућа циља писања: документарни, уколико се тежи да се „онолико објективно колико је могуће прикажу посећена места”; идеолошки, који „опис подређује верским или колонизаторским циљевима”; и најзад, естетски или књижевни, „који предност даје личним

¹⁴ Исто.

¹⁵ Исто.

¹⁶ Ово гледиште, које књижевни импресионизам налази у споју крајности (субјективног и објективног) може се довести у везу са једним закључком који изводи Пјер Франкастел, када при крају своје студије пореди импресионисте са примитивцима, тврдећи како је „[п]реображај заната” само „спољни знак повратка на спонтаност доживљаја”. Међутим, та спонтаност се код примитиваца и импресиониста знатно разликује, те он додаје да је за потоње карактеристична „потреба да се анализирају доживљаји и да им се наметне деспотски и конвенционални поредак, будући да се подразумева да тај поредак више није научен и наметнут од стране ауторитета или навике, него да је ствар личне инвенције или интуиције”. И код Франкастела заправо налазимо дијалектику субјективног и објективног, само што је слика још сложенија: спонтани доживљај је објективно дат, а поредак који му се намеће или аналитички чин којим се обухвата заправо су израз субјективности. Pjer Frankstel, *Impresionizam*, Beograd, No limit books, 2000, 170.

утисцима путника и процесу културног препознавања”.¹⁷ Карађорђевићев путопис свакако нема идеолошки циљ; већ је из самог предговора јасно да се аутор опире таквом приступу и свесно се труди да Индију доживи директно и лично, а не посредовану колонијалним дискурсом. Ни документарни циљ не би му се могао приписати, јер иако се у овим белешкама могу наћи разнородне информације о посећеним местима, па и неколика објашњења, он се ни у ком случају не одликује жељом да буде дело информативног карактера. Пажња коју придаје детаљима не може да послужи као аргумент, јер путописи са документарном амбицијом „умножавају дескриптивне детаље, инвентаре и набрајања, и посвећују изузетну пажњу стварном свету, што је изражено кроз бројчану процену димензија и раздаљина”.¹⁸ Карађорђевићу је овакав приступ стран; код њега јесу уочљиви занимање за конкретне детаље и склоност ка детаљној дескрипцији, али се они не односе на аспекте стварности који би се могли квантификовати, већ на оне који могу да се доживе чулима. Требало би дакле да се овај текст сврста међу путописе књижевног или естетског усмерења. Таквима, међутим, Ражот сматра оне текстове у којима путници „не теже толико да открију и верно опишу простор колико да га поново открију кроз серију културних референата”.¹⁹ Управо путем ових текстова путопис улази у књижевност, колебајући се између преношења заједничке књижевне културе и индивидуалног израза заснованог на субјективној перцепцији. Карађорђевићеви *Записи* издвајају се по томе што се у њима субјективност не изражава на поменути начин, нити се путовање представља као остварење сна и откривање митске Индије. Природа личних утисака у *Записима о Индији* је специфична, јер се читаоцу заправо ускраћују детаљи који би се тицали писца лично. Иако је у овом путопису доминантан естетски циљ, до остварења тог циља не долази се кроз трагање за равнотежом између културног знања и субјективног доживљаја Индије, будући да се културно знање своди на најмању могућу меру, а субјективни доживљај обликује на начин који га чини везаним за референт.

Иста немогућност да се Карађорђевићев текст уклопи без дилеме у постојеће категорије јавља се ако се окренемо типологији коју Валери Берти предлаже за француске путописе 19. века, издвајајући дневник путовања, водич и иницијацијско путовање: дневник путовања обухвата текстове у којима приповедач инсистира на хронологији и личним утисцима; у водичу се аутор одриче субјективности како би

¹⁷ Pierre Rajotte, Anne-Marie Carle, François Couture, *Le récit de voyage : aux frontières du littéraire*, Montréal, Triptyque, 1997, 53.

¹⁸ Исто, 56–57.

¹⁹ Исто, 73.

своје искуство припојио колективној визији Оријента; најзад, иницијацијско путовање је прилика да путник открије себе самог кроз откриће другог.²⁰ Према овој типологији, *Записе о Индији* требало би сврстати у прву групу; па ипак, иако поштује принцип уклапања фрагмента у хронолошко време, Карађорђевићев текст не бисмо могли да одредимо као дневник путовања. За разлику од аутора које наводи Валери Бerti, и који дистанцу између доживљеног и записаног своде на најмању могућу меру, Карађорђевић у својим белешкама уопште не жели да упућује на себе; он своје искуство текстуално обликује тако да буде намењено читаоцу.

Божидар Карађорђевић, као што је већ наведено, жели пре свега да забележи чулне утиске са свог путовања, детаљно, прецизно и исцрпно, тако да читаоцу пружи, у мери у којој је то могуће, текст који ће изазвати еквивалент доживљеног. Путопис се заснива на детаљном описивању виђеног, док су коментари сведени на најмању могућу меру, а историјске, митолошке или културне референце уводе се само онда када је то неопходно, док личност самог путописца све време остаје у позадини. Документарност и информативност путописних бележака ограничене су изразито чулном (дакле, субјективном) перспективом писца, а опет, субјективност у смислу изражавања унутарњег живота и инсистирања на личном виђењу уступа пред вољом да се поштује чулни утисак схваћен као објективна чињеница. Овде у додир долазе објективно и субјективно на начин за који смо установили да је карактеристичан за импресионизам у књижевности.

Када се имају у виду ове две полазишне тачке (чулни утисак као жижа у којој се преламају субјективно и објективно, и тежња да се исти што верније вербално дочара читаоцу), постају лако уочљиве основне одлике Карађорђевићевог поступка – његов карактеристични „потез четкицом”, уколико прихватимо аналогију са сликарством. Без намере да богатство његовог доживљаја, разноврсност утисака и пријемчивост за естетске квалитете опаженог сведемо на својеврсну путописну формулу која би попут калупа служила за превођење чулних утисака у текст, можемо ипак да приметимо постојање извесне технике описивања чије је континуирано присуство исто толико значајно за настајање текста колико и предели и градови које аутор открива.

²⁰ Valérie Berty, *Littérature et voyage : un essai de typologie narrative des récits de voyage français au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2001, 9–11.

Градови и тренуци: двојака композиција путописа

Композиција Карађорђевићевог путописа на први поглед не захтева подробнија објашњења: свака од четрдесет и пет целина насловљена је према граду или крају који је посетио, а етапе његовог путовања ређају се хронолошким редом. Његове белешке и запажања организују се на логичан и кохерентан начин, пратећи одвијање путовања у простору и времену, будући да свака значајнија промена локације намеће нову текстуралну целину. Није, међутим, извесно да ће читалац о Индији Божидара Карађорђевића стећи слику у којој би постојање ових композиционих целина играло важнију улогу. За разлику од спољашње датости која намеће формалну организацију текста, приступ самог путописца, усмереност његове перцепције и његов начин организације материјала устројавају текст на другачији, мање очигледан али подједнако значајан начин. У случају Карађорђевићевих бележака са путовања, у питању је организација која као основну јединицу узима пролазни утисак (заправо, конфигурацију чулних утисака), перцепцију стварности која одговара једном одређеном тренутку, посматраном објекту и тачки гледишта. Тежиште се пребацује на тренутни утисак, при чему би за основну јединицу текста у начелу требало узети пасус а не поглавље. Ови утисци се нижу, развијају, често као варијације на исте или сродне мотиве, и доприносе томе да се Карађорђевићева Индија доживи управо кроз складан низ *импресија* од којих ће најупечатљивије сажети у себи њену посебност, а не кроз уобличене извештаје о различитим градовима који би читаоцу омогућили да стекне сазнања о далекој земљи. Тако фрагментарност уочавамо као још један аспект овог путописа који би стајао у вези са импресионизмом. Бернар Вуију као одлику импресионизма у књижевности помиње управо прибегавање белешкама, фрагментима, студијама које замењују довршену слику: фрагментарност би и у књижевности била „импресионистичка” димензија.²¹

Међутим, то и даље не значи да се код Карађорђевића доводи у питање утисак о целини. Указујући управо на фрагментарност овог путописа, која је јасно назначена и у самом наслову („не путопис, већ белешке”), Немања Радуловић истиче да писац постиже осећај „смирене смене утисака”.²² Таква смена није у супротности са формалном поделом текста на целине, већ функционише као други, дубљи ниво организације. Овај однос према фрагментарности, која има битну

²¹ Bernard Vouilloux, « L'impressionnisme littéraire, un mythe fécond ».

²² Немања Радуловић, „Слика Индије у српској књижевности 19. века”, 72.

улогу у тексту али је ипак превладана како везом између фрагмената, тако и постојањем хијерархијски надређеног нивоа организације, типична је за Карађорђевићев однос према импресионистичким тенденцијама: оне су у његовом тексту и присутне и важне, али никада не угрожавају заокруженост целине.

У сваком фрагменту обликује се, дакле, сплет чулних утисака који су доступни у једном одређеном тренутку, а ефекат дисконтинуитета је минималан јер су издвојени тренуци хронолошки поређани и јасно доведени у везу. Ова усклађеност између појединачног утиска и целине у коју се он уклапа, значајна је јер се заснива на односу између кретања и заустављања у простору. Из фрагмента у фрагмент видимо померање тачке гледишта; иако се сваки појединачни опис даје из једне одређене тачке, њихово непрекидно низање, у комбинацији са релативном сажетостију дескриптивних фрагмената, у текст уводи динамику, и уписује у њега кретање тела.

Карађорђевић то постиже на различите начине. Веома често уводи просторне одреднице које означавају померање тачке гледишта у простору: тако се приликом посете Амритсару најпре посматра прозор који може да се види „[о]ко светог језера”, затим се прати пут „од обале до храма”, да би се писац потом, када стигне до храма, усредредио на различите тачке које му бивају редом доступне („у унутрашњости [храма]”, „у једној ниши”, „на крају ходника”).²³ Читалац се креће кроз текст пратећи кретање путника кроз простор, иако се оно углавном не формулише експлицитно, мада има и таквих примера (нпр. „У дну капеле палате кроз коју морам да прођем да бих сишао у гробницу колеца Мартинијер”).²⁴ Чак и када сам пут не може недвосмислено да се прати, промена предмета посматрања свеједно имплицира промену тачке гледишта.

Наравно, прелаз са једног „става” на други није увек одређен кретањем субјекта кроз простор. Некада прелаз са једног фрагмента на следећи не подразумева уопште кретање тела, већ само кретање погледа, који се са једног предмета опажања управља ка неком другом; некад је опет тачка гледишта иста, али је прелаз на нову целину условљен појавом новог садржаја који се појављује у већ постављеном кадру. Када су паузе дуге и нема потребе да се кретање прати поступно, уводе се временске одреднице да означе почетак нове серије (када из Дарцилинга крену ка Тигровом брду, и врате се натраг, у тексту налазимо низ таквих одредница: „Јутрос у четири сата”, „По повратку”, „Око поднева”).²⁵

²³ Bojidar Karageorgévitch, *Notes sur l'Inde : avec 30 illustrations*, 335–336.

²⁴ Исто, 257.

²⁵ Исто, 211, 213.

У свим случајевима, јединство фрагмента подразумева јединство утиска, које затим бива прекинуто неком врстом кретања: кретањем тела у простору, протицањем времена, или преусмеравањем погледа. Тачка гледишта се непрестано помера, што је нарочито важно када се, као у путопису Божидара Карађорђевића, путник не конституише као субјекат преко својих размишљања, ставова, емоција, већ се пре свега поставља као субјекат перцепије, као отеловљена тачка гледишта, те начин на који посматра – и на који се креће – бива уткан у текст и обликује га.

Непрестано померање тачке гледишта може се довести у везу са поимањем простора каквим се одликују путописи у другој половини 19. века. У уводу своје студије посвећене „стварању” простора Оријента у деветнаестовековним путописима,²⁶ Изабел Доне објашњава да се проматрање и представљање стварности у књижевности и уметности 19. века често одвија у покрету. Иако је, како наводи, посматрање пејзажа увек подразумевало мобилност, ходање, одређени положај тела у природи, у 19. веку се овој врсти кретања придружила још једна: поглед се креће тако да „следи померање предмета, варијације светлости, укрштање све бројнијих путања”, те се „пејзажи, градови, објекти, збирке више не организују око једне непомицне и постојане тачке, већ у многобројим односима које њихови елементи успостављају међу њима”.²⁷ Реч је о губитку перспективе за који Изабел Доне тврди да се запажа у сликарству у другој половини века: нема више фиксираног средишта које би одређивало перспективу, док односи међу објектима постају релативни.²⁸ Тај „децентрирани”, „модерни” поглед, сматра она, карактеристичан је и за путописе из друге половине века, у којима се тежи „мање „пуноћи” стварности, тј. питорескном, грандиозном, акцији, него обрисима стварног”.²⁹ Ипак, и поред тежње да се слика организује као конфигурација линија и планова, будући да апстракција није могућа у путопису, ауторка наглашава да путник „мора и даље да описује, да доноси прецизне слике које ће моћи да послуже као документа”.³⁰

²⁶ Isabelle Daunais, *L'Art de la mesure ou l'invention de l'espace dans les récits d'Orient (XIX^e siècle)*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1996.

²⁷ Исто, 36–37.

²⁸ Значајно је да ауторка као пример у сликарству даје управо импресионизам, док као примере из књижевности наводи писце који се и другде доводе у везу са импресионизмом у књижевности: Флобера, Џејмса и Пруста, код којих приказивање стварности такође више не подразумева стабилан центар који одређује перспективу, већ се стварност схвата као „простор који раздваја ствари и догађаје”. Исто, 37.

²⁹ Исто, 38.

³⁰ Исто, 39.

Ово тумачење, које повезује путописну литературу и извесне тежње у сликарству деветнаестог века, како би им као заједничку одлику приписало ново схватање простора, даје нам могућност да поступак Божидара Карађорђевића оценимо управо у односу према тенденцијама које су деловале и на сликарство импресиониста. Јасно је да се ни у његовом сликарству ни у његовим књижевним делима не може говорити о апстракцији. Могу ли се, међутим, уочити знаци поменуте „децентрализације погледа”, који прати променљиве односе међу објектима тамо где се некад трагало за дубином и перспективом?

Божидар Карађорђевић као личност, путник и путописац јасно је присутан у предговору *Записа о Индији*, али тај индивидуализовани глас налазимо веома ретко у тексту путописа. Управо одрицање од ове врсте субјективности, која подразумева организацију садржаја око личности путника као солидног центра, има за последицу и губитак „дубине” у тексту. С друге стране, Карађорђевић инсистира на „складу”, који треба да потиче из саме Индије, он је „жељан једино њених дивота боје и склада”,³¹ и у предговору истиче: „Покушао сам да забележим, како су пролазиле, слике светлости, архитектуре, плесове и склад”.³² На питање, може ли бити речи о „децентрализацији” погледа, одговор би стога био потврдан, уколико предност дамо подређеном односу субјекта према сликама које промичу и које он не жели да организује полазећи од неког унапред одређеног центра; и одричан, уколико бисмо у Карађорђевићевим белешкама тражили недовршеност и променљивост као својство саме опажене стварности. Парадоксално, померање тачке гледишта обезбеђује у његовом тексту прецизност и довршеност појединачних опажаја.

Слике које промичу: уобличавање пролазног

Уколико је основна јединица текста организована управо око доживљаја стварности одређеног тренутком перцепције, тачком гледишта и садржајем који се погледу нуди, можемо и на овом нивоу да одредимо неке карактеристике Карађорђевићевог поступка.

Зауставићемо се најпре на дужем примеру из *Записа*, како бисмо посветили пажњу једном од најважнијих квалитета овог текста: нада-све тананом, а опет богатом и прецизном дочаравању чулних утисака. Послужићемо се притом типологијом коју је разрадио Филип Амон

³¹ Bojidar Karageorgévitch, *Notes sur l'Inde : avec 30 illustrations*, XII.

³² Исто, XVI.

у својој студији о дескрипцији.³³ Амон користи термин *пантоним* за средишњи појам у дескриптивном тексту, онај који се може сматрати „личним именом” дескрипције, и даље се може одредити кроз своје саставне делове или кроз квалитете који му се приписују. Дескриптивни систем се према Амону заснива на односу између назива (пантонима) и експанзије која се јавља у виду „инвентара делова који се могу изоловати из исте целине (у том случају она је *конфигурисање* референта) или инвентара карактеристичних црта неког елемента или појама (тада је *дефиниција*)”.³⁴ На основу пантонима развијају се дакле, серија номенклатуре (Н) и/или серија предиката (П), „где Н игра улогу структуре-преносника између П и Пр (П је састављен од Н1 које је Пр1, од Н2 које је Пр2 [...])”.³⁵ Све три јединице (пантоним, номенклатура и предикати) су факултативне и тек као целина чине норму дескриптивног система.

За пример узимамо опис Јасмин куле, која је на Божицара Карађорђевића оставила снажан утисак: управо посету овој кули он наводи у „Пишчевом предговору”, супротстављајући „ваздушасту мермерну чипку” која је у њему изазвала дивљење, тековинама колонијалне управе као што су канали или железничке пруге.³⁶ Сам опис, који у француском изворнику заузима нешто мање од две странице,³⁷ рашчлањава се у неколико целина:

Јасмин кула и султанијине одаје
Подземни пролаз који води из царичиних одаја у џамију
Султаново купатило
Степениште испред султанове собе
Поглед на Јасмин кулу из врта, у сумрак

Пантоним је код Карађорђевића у принципу обавезан и често се уводи након што се у тексту прецизира где се тачно посматрач налази, или у ком тренутку посматра. Такав је случај и у овом примеру, јер се Јасмин кула први пут помиње на следећи начин: „У једном углу бедема уздиже се Јасмин кула, царичин павиљон од мермера у нијансама ћилибара, обложен седефом и златом.”³⁸ Пантоним се најпре локализује, а затим развија: у наставку текста прелази се на конфигурацију, именују се делови који сачињавају целину. Питање је, међу-

³³ Philippe Hamon, *Du descriptif*, Paris, Hachette supérieur, 1993.

³⁴ Исто, 127.

³⁵ Исто.

³⁶ Bojidar Karageorgévitch, *Notes sur l'Inde : avec 30 illustrations*, XVI.

³⁷ Исто, 295–296.

³⁸ Исто, 295.

тим, шта би се у овом случају заправо могло одредити као пантоним, сама Јасмин кула или њене појединачне одаје: осмоугаона дворана, купатило и ходник јесу делови целине, али су у тексту јасно одвојени. Притом, дескрипција царичиних одаја уводи засебну конфигурацију, где се као делови целине изолују зидови, и удубљења, нише и рупе у њима. Елементи из низа номенклатуре нижу се тако да се задржава амбивалентност по питању принципа њихове организације: да ли их пантоним обједињује, или променљива тачка гледишта омогућава њихову аутономију. (Другде је случај обрнут, и у истом пасусу може се комбиновати неколико пантонима, под условом да их обједињују исти тренутак и тачка гледишта.) Посебан ефекат овде Карађорђевић постиже поређењем прошлог и садашњег стања, и навођењем свега што је уклоњено: у удубљењима су некада били златни љиљани, нише су служиле за одлагање хаљина, а рупе као скровишта за драгуље.

За набројане делове наводе се и одлике, и овде се уочава поступак комбиновања предиката који се могу сматрати објективним („врата од тешког сребра украшена рубинима”) са предикатима који не одражавају реалне особине предмета, већ се уводе асоцијативно (нпр. „[д] воструки чипкасти зид, танан попут завесе”).³⁹ Опис подземног пролаза, где дебела плоча пропушта светлост и обасјава део мрачног ходника (где би ходник био П а плоча Н), добија неочекивани поетски квалитет, јер писац са вештином и осетљивошћу текстуално обликује визуелни утисак заснован на одређеном опажају светлости: не само да светлост по боји пореди са ћилибаром и медом, већ и употребом одговарајућег глагола (са плоче се *цеди* светлост) то поређење развија, те светлости приписује одређену густину и материјалност, чини је опипљивом и њено продирање представља као кретање.⁴⁰ Кратак опис раскошног султановог купатила („обложено је плочама од лапис лазулија уоквиреним златом, украшеним седефом и огледалима, а у зидовима су издубљене мале нише са светиљкама”) делује опет више као инвентар а мање као записивање доживљаја; међутим, и у овај опис Карађорђевић имплицитно уводи поређење (користећи израз *en pluie*), када описује воду која се као киша слива низ зидове.⁴¹ Асоцијативна веза је крајње једноставна, али она инвентар отвара ка сфери личног искуства, уводећи, као и у примеру подземног ходника, већ познату чулну стварност у ону која се описује. Последњи пасус затвара опис враћајући се на спољашњост Јасмин куле:

Из једног угла врта указује се Јасмин кула у сјају заласка сунца. Златна купола обасјана зрацима, ћилибар зидова прозирних по-

³⁹ Исто, 295.

⁴⁰ Исто, 295–296.

⁴¹ Исто, 296.

пут воска који само што се не истопи, тако прозрочно, тако крхко са скулптурама попут чипке, све то изгледа као нешто што ће вечерњи ветар однети...⁴²

У овом фрагменту налазимо у свега неколико редова илустрацију Карађорђевићевог поступка: пантоним би била Јасмин кула; тренутак и тачка гледишта су одмах одређени, што омогућује и остваривање континуитета и просторно-временско омеђивање утиска; као елементи номенклатуре могу се навести купола и зидови куле, којима су опет приписани одређени предикати (купола је осветљена, а зидови боје ћилибара). У овом примеру нарочито се добро види склоност аутора ка представљању светлосних ефеката – кула се описује у тренутку заласка сунца, те је опис важећи за тај тренутак и могућ само у спрези посматраног објекта и светлости која га одређује; Карађорђевић слика колико кулу толико и залазак сунца који је преображава. Утисак прозрочности не може се пренети на одговарајући начин пуким дефинисањем опаженог квалитета, управо зато што овај не припада предмету опажања као таквом већ дешавању које га обликује; он се читаоцу преноси кроз позивање на слике које су му познате и које активирају и друга чула осим вида (поређење са воском који се топи уводи, осим боје, и текстуру и топлоту воска). Са једне стране, прозрочност осветљених зидова као да се материјализује; са друге, опет, утисак нечег неухватљивог, реално немогућег, додатно се наглашава сликом у којој се чини да се зидови дематеријализују (пореде се са „нечим” што би ветар могао да однесе, као да се више не може ни одредити шта су), а у иначе статичну слику уводи се наговештај покрета који би могао да расточи материју.

На овом примеру одлично се види значај поређења у Карађорђевићевом тексту. Поређење није свеприсутно: бројни фрагменти у *Записима* обликовани су по принципу инвентара. У тим фрагментима аутор као да прави прецизан попис свега што опажа, а описи се своде на набрајање оних квалитета виђеног које бисмо схватили као објективне. У питању је, наравно, вештачка објективност минималне дефиниције: уколико се без много детаља или очигледне стилизације наведу оне карактеристике предмета око којих би се већина посматрача сложила, такав ће опис бити прихваћен као објективан. И овакви описи, управо због своје прецизности и карактеристичних детаља који су издвојени, постижу циљ јер код читаоца изазивају доживљај стварности. Међутим, у другим фрагментима, читалац запажа да је реч о субјективном доживљају. За такав ефекат није нужно поређење, јер може да се постигне и употребом придева који изражавају управо

⁴² Исто, 296.

лични утисак, за разлику од описивања објективних карактеристика предмета, њихових облика, димензија, материјала од кога су сачињени, итд. Поређења, ипак, тексту дају додатни квалитет: она су одговор пишчеве свести на опажену стварност, те су стога неизбежно субјективна, али су конструисана тако да на другачији, заобилазни начин понове и произведу за читаоца утисак какав је на писца оставило опажено.

Циљ Божидара Карађорђевића и јесте да Индију приближи читаоцу, да је учини читљивом. (Не)читљивост дескрипције такође занима Филипа Амона, који разликује четири могућа случаја, у зависности од тога да ли се елементи номенклатуре и њима приписани предикати могу одредити као читљиви или нечитљиви. На нивоу номенклатуре, дескрипција је читљива уколико се делови који сачињавају целину могу лако идентификовати, пошто су познати читаоцу; нечитљива је ако су у питању, нпр. технички термини. Читљивост предиката зависи опет од тога да ли припадају семантичким пољима која су блиска или удаљена од семантичког поља појма на који се односе; хомогено и познато супротставља се хетерогеном и непознатом.⁴³ Јасно је да Божидар Карађорђевић не трага за нечитљивошћу: предикати су познати читаоцу, и њихов избор није такав да би изазвао утисак хетерогености; нема повезивања појмова који се иначе не би доводили у везу, на чему ће коју деценију касније инсистирати надреалисти. Ни у категорији номенклатуре не може се говорити о нечитљивости – читалац има довољно знања о индијској природи и култури, а аутор поступа тако да му учини читљивим и оно што евентуално не познаје. Међутим, и поред развоја туризма и постојања читавог корпуса текстова које су саставили путници у Индију, не може се порећи дистанца између читаоца и предмета описивања. Пантоними можда нису нечитљиви, али су страни и далеки, а Карађорђевић одбија да своје искуство приближи читаоцу ослањањем на традицију и већ успостављено знање и очекивања. Баш зато што се ослања првенствено на сопствена чула, његове белешке морају да буду јасне и прецизне; што, наравно, није довољно, јер писац не жели само да састави попис, већ и да пренесе своје чулно искуство, да га подели са читаоцем. Отуда потреба да се у текст укључи што већи број чулних утисака, да се прикажу боје, мириси, текстуре, ароме, али и да се поступак описивања тако осмисли да се ови утисци додатно приближе читаоцу. Управо томе служе поређења, која код Карађорђевића функционишу на више начина: обогаћују текст додатним чулним утисцима које у њега уводе; приближавају утиске које читалац не може директно да

⁴³ О ефектима читљивости у дескриптивном тексту, видети: Philippe Hamon, *Du descriptif*, 140–163.

доживи преводећи их у домен познатог и доживљеног (нпр. када опи-сује шумску вегетацију око Кандија, која је читаоцу непозната, на-меће се поређење са перјем: папрат је савитљива попут перја, а палме су „меко повијене, сличне огромним нојевим перима”),⁴⁴ или то опет постижу тако што удвајају аутентично индијске утиске; а када је реч о неухватљивим сензацијама (врло често ефектима светлости), по-ређења их преводе у опишљиво и конкретно (ужарени сутон „као да је од гримиза и жеравице”).⁴⁵

У другим примерима, субјективни аспект приказивања утиска не постиже се, као код поређења, путем развијања паралелне слике, већ тако што у сусрету погледа и предмета долази до преображаја виђе-ног. Уочавамо, наиме, да Карађорђевића занима свака врста промене у оквиру једне слике и да је изузетно осетљив на постојање, или чак и потенцијал, покрета и кретања. То може бити стварно кретање, нпр. људи или животиња, али за нас су занимљивији примери у којима је утисак кретања субјективан. Када је реч о фрагментима који су у суштини статични, где се предмет посматрања ситуира у простору и затим описује, Карађорђевић често у такве описе уводи глаголе који сугеришу кретање, одређујући смер, облик или простирање тако да у иначе статичну слику уводе извесну напетост (мермерна палата у Рамнагару „урања у реку своје масивне зидине”).⁴⁶ Даље, некада се по-крет више наслућује него опажа, те се на тај начин упућује на осетљи-вост онога ко перципира („У топлом и мирисном ваздуху лебди не-осетна музика са жичаног инструмента који неко једва да дотиче”).⁴⁷ У другим случајевима, опажена промена у пејзажу јесте последица кретања субјекта, коме као да објекти долазе у сусрет („Увече одла-зим на вечеру у мензи артиљеријских официра, у утврђењу; тражећи пут, изгубим се. Одједном испред мене искрсне палата од ћилибара, са удубљењима плавим од месечине, са рељефима попут опала који се пресијава у тоновима драгог камења”).⁴⁸

За разлику од покрета тела и кретања погледа који посредно об-ликују текст, у овим примерима у питању је покрет који се уписује у сам предео или сцену, иако није очигледан, или није чак ни стваран, већ само последица перцепције. То је оно што у дескриптивну целину која се гради око скупа чулних утисака уноси динамику, и као да изну-тра оживљава конфигурацију. Будући да су дескриптивни фрагменти уређени као независне целине, мотив кретања у оквиру тих целина

⁴⁴ Исто, 183–184.

⁴⁵ Исто, 213.

⁴⁶ Исто, 242.

⁴⁷ Исто, 171.

⁴⁸ Исто, 313.

функционише попут наративног језгра. А ако динамику, схваћену у најширем смислу, у опис уноси субјекат, то је још један начин да се успостави комплексан однос између објективног и субјективног пола у приказивању утиска.

Постоји, међутим, и један вид преображаја виђеног који се може сматрати објективним. Преостаје нам да опишемо пун круг и вратимо се на почетно поређење са импресионистичким сликарством: Индија Божићара Карађорђевића најпре је земља светлости која трепери и прелива се у богатству боја и одсјаја, и управо његова жеља да овакве ефекте ухвати и опише изазива спонтано поређење са импресионизмом. Индијски сутони неисцрпна су инспирација за Карађорђевића. Међу најупечатљивијим примерима јесте залазак сунца у Елори:

Док сунце залази, на планинске храмове, на стене које су потамнеле од времена или су задржале чисту окер боју, пада чаробна светлољубичаста светлост, бледи у ружичасто и обасјава све бојом аметиста, а скулптуре преображава у чипку кроз коју продиру сунчеви зраци.⁴⁹

У овом и сличним примерима реч је о објективним преображајима светлости и боје, а предмет описивања заиста је неухватљив јер не поседује обресе ни материјалност, што значи да је Карађорђевић природно упућен на транспоновање импресионистичке технике. Умереност на текстуално обликовање искључиво визуелног садржаја потврђује припадност визуелном режиму импресионизма. Код импресиониста, како бележи Стеван К. Павловић, Карађорђевић није волео укидање предмета⁵⁰; али дескрипција му у књижевном тексту даје могућност да детаљно и прецизно описује светлост као једини предмет (пантоним), те се проблем апстракције и недовршености, које су га код импресиониста одбијале, и не поставља.

Тамо где се у обликовању текста највише приближава импресионизму, он у ствари има прилику да оствари детаљан и динамичан опис, с тим што у односу на могућности које му пружа ликовна уметност, у путопис може да уведе и временску димензију чулног утиска. Могуће му је, дакле, да произведе довршен опис пролазног и неухватљивог објекта, при чему се, занесен индијском светлошћу, потврђује у исто време као писац, сликар, и пријемчиви путник, те у формулисању чулног утиска уједно може да нађе и свој субјективни израз.

⁴⁹ Исто, 63.

⁵⁰ Stevan K. Pavlović, *Božidar: istorije života, dela i okruženja Božidara Karađorđevića, pariskog umetnika i balkanskog kneza (1862–1908)*, 172.

Закључак

Фрагментарност Карађорђевићевих путописних бележака, у спрези са тежњом за довршеношћу слике, даје наглашену сажетост и језгровитост описа. Фрагменти *Записа* су попут камеја: изразито сведени, али целовити и заокружени, обликовани помно и пажљиво, са великом прецизношћу и смислом за детаље. Међутим, низање јединица дескрипције, мање или више развијених, које бисмо могли да схватимо и као својеврсне формуле управо због постојања одређене структуре која има за циљ да подржи и обухвати чулне утиске (а довољно је пластична да при процесу транспозиције не уништи квалитет доживљеног), може да се доведе у везу са импресионизмом: обликовање утиска путем нагомилавања дескриптивних детаља (будући да књижевни текст не може да синтетише утисак на основу сегмената којима не би могло да се припише независно значење, као што је случај у импресионистичком сликарству) комбинује се са принципом формирања серије, типично импресионистичким. Улога коју има поређење у креирању значења за читаоца упућује нас на двојство објективног и субјективног: у приказивање објективне стварности поређење уводи личне асоцијације, успостављајући притом складну равнотежу између пасивне перцепције и њеног активног тумачења. Пажња посвећена преображајима виђеног такође потврђује значај односа између објективног и субјективног аспекта чулног утиска. Тиме се Карађорђевићев поступак приближава поетици импресионизма у књижевности. Божидар Карађорђевић се, међутим, новој уметности ни у сликарству ни у књижевности не приближава хотимично, већ пре услед критичког става према наслеђеним обрасцима.⁵¹ Инсистирање на „поетици чулне перцепције” није код њега револуционаран захтев, већ природно произилази из његовог интересовања за уметност и уметничке занате: *Записи о Индији* у том смислу јесу сведочанство о једном уметничком сензибилитету.

⁵¹ Критички став и према академском реализму и према импресионизму сврстао би га међу уметнике који припадају „средњем путу”. *Исто*, 174.

Библиографија

Извори:

Karageorgévitch, Bojidar. *Notes sur l'Inde : avec 30 illustrations*. Paris : Calmann Lévy, 1899.

Литература:

Berty, Valérie. *Littérature et voyage : un essai de typologie narrative des récits de voyage français au XIX^e siècle*. Paris : L'Harmattan, 2001.

Daunais Isabelle. *L'Art de la mesure ou l'invention de l'espace dans les récits d'Orient (XIX^e siècle)*. Saint-Denis : Presses Universitaires de Vincennes, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1996.

Frankstel, Pjer. *Impresionizam*. Beograd: No limit books, 2000.

Gengembre, Gérard (dir.) ; Naugrette, Florence (dir.) ; Leclerc, Yvan (dir.). *Impressionnisme et littérature*. Nouvelle édition [en ligne]. Mont-Saint-Aignan : Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2012. <http://books.openedition.org/purh/859> 30.09.2020.

Hamon, Philippe. *Du descriptif*. Paris : Hachette supérieur, 1993.

Pavlović, Stevan K. *Božidar: istorije života, dela i okruženja Božidara Karađorđevića, pariskog umetnika i balkanskog kneza (1862–1908)*. Prevela sa francuskog Ljiljana Mirković. Beograd: Clio, 2012.

Rajotte, Pierre ; Carle, Anne-Marie ; Couture, François. *Le récit de voyage : aux frontières du littéraire*. Montréal : Triptyque, 1997.

Јанковић, Босиљка; Филиповић, Даница; Марковић, Никола. *Бојидар Карађорђевић: изложба поводом Дана Библиотеке*. Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2010.

Радловић, Немања. „Слика Индије у српској књижевности 19. века”. *Досијејев врт* 6 (2018): 33–79.

Nađa Đurić

NOTES SUR L'INDE, LE RÉCIT DE VOYAGE IMPRESSIONNISTE DE BOŽIDAR KARADORĐEVIĆ

Résumé

Ce travail propose d'envisager le récit de voyage de Božidar Karađorđević *Notes sur l'Inde* (1899) comme un texte impressionniste, en partant du constat qu'il privilégie la représentation des impressions sensibles. Après avoir brièvement rappelé certaines définitions de l'impressionnisme en littérature, ainsi que certains traits spécifiques de ce récit de voyage, nous relevons les caractéristiques

du procédé de Karadžević que l'on pourrait mettre en relation avec l'impressionnisme. Nous étudions la nature fragmentaire du texte, dont l'unité de composition n'est pas seulement le chapitre, mais aussi le segment textuel centré sur la configuration d'impressions sensorielles perçues à un moment donné. Nous analysons ensuite la structure typique de ces unités de description en insistant sur l'importance des comparaisons, qui augmentent la précision de la description, en introduisant en même temps une dimension subjective dans le texte ; est également soulignée l'importance de divers effets de transformation du visible, qui peuvent résulter d'un changement du point de vue, ou alors des changements dans la réalité perçue elle-même. Ainsi le procédé littéraire de Karadžević dans ce récit de voyage crée un équilibre entre l'objectivité et la subjectivité dans le rendu des sensations – deux possibilités inhérentes à l'impressionnisme littéraire.

Mots-clés : Božidar Karadžević, *Notes sur l'Inde*, Inde, récit de voyage, impressionnisme.

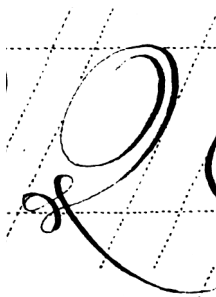


удк

Немања Радуловић*

Филолошки факултет БУ

МАХАТМА ГАНДИ И СРПСКА МЕЂУРАТНА ИНТЕЛИГЕНЦИЈА



ок је рецепција Тагора међу српском интелигенцијом позната, слика коју су оомаћи интелектуалци створили о Гандију још је неистражена. Преглед чланака и књига открива велику пажњу која је посвећена индијском вођи: о њему пишу Н. Велимировић, В. Стајић, П. Радосављевић, браћа Мицић, В. Глигорић, а Милан Марковић је одбранио тезу о Гандију и Толстоју у Француској. Тон ових радова увелико је проиндијски, идеалистички, чак и месијански, где се Ганди слави као пророк. Међутим, постоје и они критичнији, са различитих позиција (рационалистичких, англофилских, левих).

Кључне речи: Ганди, Тагор, месијанизам, индофилија

Почећемо подсећањем на један скандал. Године 1926. Рабиндранат Тагор¹ држи предавање на Београдском универзитету. Гостовање песника у Краљевини СХС, где је провео четири дана у склопу европске турнеје, пропраћено је великим интересовањем. Песник се срео са Николајем Велимировићем, публици га је представио Павле Поповић, интервјуисао га је Станислав Винавер, а Ксенија Атанасије-

* nem_radulovic@yahoo.com

¹ У писању песниковог имена ослањам се на предлог Светозара Петровића да се у фонетској транскрипцији користи облик Тагор (Светозар Петровић, *О индијској књижевности*, Нови Сад, САНУ-Академска књига, 2011, 144).

вић је имала прилике да му постави питање о феминизму. Бранимир Ћосић нацртао је портрет који је песник потписао. На предавању, како извештавају новине, сала је била препуна, а велик број људи остао је испред. У дугој жутој одори, Тагор изгледа није разочарао своју публику. Међутим, са галерије су се одједном чули звиждуци и повици „Дола Тагор, живео Ганди”; бацани су леци, на српском и енглеском, у којима је индијски нобеловац оптужен да се поклатио западној цивилизацији и да није подржао Гандија.² Перформанс су извели зенитисти, њих десетак, на чијем су челу били Љубомир Мицић и његов брат Бранко Ве Пољански, те сликар Мирко Кујачић.

О Тагоровој посети писано је више пута.³ Посебно издвајам приказ Светозара Петровића, према коме је песниково гостовање било делимичан неспоразум: с једне стране је била Тагорова турнеја, донекле комерцијализована, с друге, очекивања публике да чује не само песника, него учитеља с Истока.⁴ У том смислу, ако разумемо шта је публици значио Тагор, можемо у једној парафрази Хамлетових речи питати за зенитисте с галерије: шта је њима Ганди и шта су они Гандију?

У гласилу *Зенит* они су објаснили свој напад: Тагор је за њих „лажни пророк” и „путујући глумац”, прозван заједно са Кришнамуртијем и теозофским покретом, очигледно као издајник индијског духа. Зенитисти га моле само једно: кад се врати у Индију да се поклати Гандију.⁵ Мирко Кујачић је са озбиљне временске дистанце (1985) описао акцију овако: „Нас десетак је дошло и почели смо да вичемо међу осталим стварима: 'Доле, идите код вашег пријатеља Гандија, како вас није стид, шта ви овде изигравате а он је у затвору...' и почели смо да бацамо летке.”⁶

Порука је јасна.⁷ Ганди је за авангардисте био израз праве Индије, док је Тагоров наступ виђен као некакво салонско замајавање.⁸ Али зашто уопште београдски песници брину о индијској политици и шта бучни зенитисти имају са проповедником ненасиља? Ово

² „Нечувен скандал на предавању Рабиндраната Тагоре”, *Време* 17.11. 1926; *Политика* 17.11.1926.

³ Вид. Јован Пејчић, „Рабиндранат Тагоре у Београду”, *Културе Истока* 15 (1988), 66–67.

⁴ Петровић, исто, 145–168.

⁵ „Отворено писмо Рабиндранат Тагори” *Зенит* 6. 43 (1926), без нумерације; „Тагоре и зенитистичке демонстрације”, исти број, стр. 15–16.

⁶ „Нова авангарда у старом закашњењу. Разговор с Мирком Кујачићем. Разговор водила Марта Вукотић”. *Овдје* 17. 198 (1985), 27.

⁷ На страну омашка у Кујачичевом присећању: 1926. Ганди није био у затвору.

⁸ Ђорђе Костић, који је и сам био на тој скандалозној књижевној вечери, скоро пола века касније сматра да је Мицић начуо нешто о разилажењу Тагора и Гандија,

нам постаје јасније ако се сетимо темељног поетичког и идеолошког става зенитизма: Европа се руши а обновитељску снагу доноси нов човек-балкански барбарогеније. Поетички примитивизам спојио се са националним месијанизмом. У одређењу тога шта је Исток, као антитеза Западу, јављају се, и код зенитиста и шире, Балкан, словенство, совјетска Русија, често као заменљиви појмови. Још од романтизма обележена као посебно место – алтернативне религиозности, нове повести о пореклу европских народа – Индија се наметнула и зенитистима као парадигма Истока, ком припадамо и „ми” – Словени, Срби, Балканци, Југословени – а Ганди је њен прави глас.

У исто време сродан *словенско-индијски месијанизам* среће се код домаћег круга аутора блиских Димитрију Митриновићу – Николаја Велимировића, Павла Јевтића Милоша Ђурића. И Николај Велимировић се у *Индијским писмима* – где се Ганди помиње неколико пута врло позитивно, као „света личност” – осврнуо на овај инцидент: „А кад је славни индијски песник Тагора говорио на универзитету рекао је, да ће Европа пропасти ако се не поврати Богу, студенти су дрекали од беса и назвали га реакционаром, вичући: Живео Ганди! Тада је Тагора зачуђено објаснио да је Ганди његов ученик и најбољи пријатељ, и да међу њима влада савршена сагласност у свему” (Писмо 20).⁹ (Заиста у интервјуу Винаверу Тагор се похвално изразио о земљаку: „Индија данас шаље човечанству нову светлост, а то је Ганди”).¹⁰

Владика се и другде враћао на Гандија. Једно од *Мисионарских писам* стилизовано је као одговор на питање „енглеског бојара Чарлса Б”: „шта означава личност Гандија Индијца?” Епископов одговор је да кроз Гандија Провиђење упућује опомену да у политици делују средства као што су пост, молитва и ћутање. Ово је суштински хришћански метод, а то што их данас користи један нехришћанин треба да тргне хришћански свет.¹¹ Сатјаграха је овде нешто поједностављена, јер је суштинска намера писама, као што им и назив каже, мисионарска. У „Божјићном поздраву безбожницима”¹² помиње се на исти начин: „Примите реч оног нашег честитог рођака из Индије, оног славног и велемоћног убожјака Гандија. Погледајте и видите човека од вере,

али да није разумео „суштину сукоба” (Ђорђе Костић, *До немогућег*, Београд, Нолит, 1972, 25).

⁹ Николај Велимировић, *Индијска писма*, Изабрана дела II, Ваљево, Глас Цркве, 1996, 219.

¹⁰ Станислав Винавер, „Песникова мисија у свету”, *Време*, 16.11.1926.

¹¹ Николај Велимировић, *Мисионарска писма*, Изабрана дела VIII, Ваљево, Глас Цркве, 1996, 129–130. Први пут тридесетих година у наставцима.

¹² *Братство* 1931, у: Николај Велимировић, *Омилије*, Изабрана дела IV, Ваљево, Глас Цркве, 1996, 344–346.

како без ваших насилних метода влада једним народом два пута многобројнијим од свих Словена заједно... Тако Индија опомиње Словене на праву линију, на праву мисију њихову”. Слична је теза и у чланку „Христe, дођи у Азију” где цитира Гандија као пример азијског поштовања хришћанства и недостојности хришћана да га представљају на Истоку. Ганди упућује да хришћани треба да живе као Христос.¹³ Поред проповедничког навођења Гандија као узора, у овоме се осећа и нешто од фасцинације Индијом, коју је Велимировић показивао још од *Речи о свечовеку*, као и од словенског месијанизма.

Јелена Димитријевић у свом путопису кроз Индију, објављеном две године после песникове посете Београду, кроз дијалог два Индијца такође представља Тагору и Гандија као антитезе.¹⁴ У овом дијалогу има нечега егземпларног, што треба да представи две основне струје националног покрета, како их књижевница види.

Ови наводи помажу нам да разумемо слику Гандија. Без обзира на све разлике између српских аутора – а оне између Велимировића и Мицића свакако нису мале – свима је Махатма ауторитетни глас Индије. Једним делом је слика Гандија била везана са сликом Тагора, што не чуди с обзиром на велико поштовање које је бенгалски писац уживао и код нас и у Европи. Отуда је Ганди, који се појавио пред очима јавности након што је Тагор већ постао познат, неминовно посматран кроз поређење са песником. На супротстављање Гандија и Тагора које се среће код више домаћих аутора утицала је првенствено слика коју је дао Ромен Ролан, чија им је књига о Гандију служила као главни извор. Ролан је објавио и избор Гандијевих чланака, којим су се такође користили, како видимо из напомена. Наша тема овде и није историјски однос два велика Индијца – који је имао различите фазе и слагања и неслагања – већ виђење српских интелектуалаца.

Постојала је представа о Гандију заснована на вестима и његовој политичкој активности. О њему су извештавале новине, као и у другим земљама. Један чланак о њему из 1930. почиње са: „Мислим да није потребно представити Махатму Гандија”.¹⁵ Преведен је и његов чланак „Шта хоће Индија”.¹⁶ Часопис *Женски покрет* извештава о наступу Сарођини Наиду, песникиње и Гандијеве следбенице на скупу

¹³ Николај Велимировић, „Христe, дођи у Азију”, *Сабрана дела* 10, Химелстир, 1983, 59–63.

¹⁴ Јелена Ј. Димитријевић, *Писма из Индије*, Београд, Библиотека Народног универзитета у Београду, 1928, 14–16.

¹⁵ Милан Марковић, „Махатма Ганди и његова акција у Индији”, *Друштвена обнова* 2.3 (18.1.1930), 7–8.

¹⁶ *Правда*, 22.02.1930 (на првој страни!)

сифражеткиња у Берлину.¹⁷ Неки од ауторских или преведених чланака превазилазе информативни карактер.¹⁸ Можда најзанимљивији, а данас заборављен прилог, јесте интервју једног српског аутора с Гандијем. Никола Богдановић, који је, према сопственом чланку, „пуким случајем” провео две године у Индији, односно посетио је два пута, и научио „индијски” (вероватно или хинди или хиндустани) имао је прилике да разговара са Гандијем и пита га о његовим циљевима.¹⁹ Он говори да се сусрео и са Тагором, а помиње и пријем код вицекраља. Могуће је да је аутор овог чланка истоветан Николи Богдановићу (1894?–1962), међуратном новинару, социјалдемократи, који је двадесетих постао радикал. Биографски подаци о Богдановићу не помињу боравак у Индији,²⁰ тако да би то тек требало истражити. Сусрет се десио 1925. г. на станици, где је Богдановић случајно наишао на Гандија ког је знао само из новина и замолио да му се придружи у возу. Ганди и његови сапутници у почетку су били резервисани и више су испитивали Богдановића о Југославији, док су избегавали разговор о Индији. Његово знање енглеског и домаћег језика их је изненадило, али очигледно изазвало и подозрење и постали су приступачнији тек кад је Богдановић показао пасош. У разговору се Ганди прилично једноставним аргументима праведности позивао на то да Индијци имају право на самостално управљање својом земљом као и други народи и одбацио европски патернализам. Неписменост и религијска и етничка многострукост не могу бити препрека. Посебно се осврнуо на економско искоришћавање просечног Индијца. Исто је тако Богдановић навео како Махатма добро познаје српски народ о ком је доста читао за време Првог светског рата и дивио се његовом јунаштву и пожртвовању. За разлику од Јелене Димитријевић коју је сусрет са Тагором у Шантиникетану донекле разочарао, Богдановић је био импресиониран Гандијем („Заиста, у њему има нечег мистичног, нечег урођеног, моћног”).

¹⁷ „Саројини Наиду”, *Женски покрет* 11. 5–6 (1930), 3–4.

¹⁸ Нпр. Џон Гантнер, „Невероватни М-р Ганди”, *Смена* 1.8 (1938), 494–501; Дим. Курилић, „Савремена Индија”, *Преглед* 4.76 (1930), 277–283. Курилићев чланак написан је управо због жеље часописа да представи борбу младе Индије „исполинских димензија” и Гандија описаног као „један од оних чудних азијских духовних вођа које ми не смомо мерити европским мерилима” (мада сам чланак више говори о прошлости него о актуелним збивањима).

¹⁹ „Мој сусрет са Гандијем”, *Време* 6.05.1930; 8.05.1930; 9.05.1930; 10.05.1930; 11.05. 1930. Ради контекста: 26.01. 1930. Конгрес је, полазећи од Гандијевог предлога од децембра 1929, објавио Декларацију о независности, којом је потврђена одлука о потпуном одвајању од Британије, уместо тражења статуса доминиона. Март и април су период чувеног „марша соли”, а почетком маја Ганди је ухапшен.

²⁰ Вид. *Српски биографски речник* 1. Самом Гандију је рекао да није новинар.

Књига Ромена Ролана о Гандију објављена је у Загребу 1924. у издању књижаре Стјепана Радића и с његовим предговором, упућеним сељачкој страначкој бази, мада је франкофона интелигенција код Срба била упозната с изворником. Никола Банашевић објавио је 1925. приказ Роланове књиге (изворника), који је великим делом дивљење самом Гандију.²¹ Надреалиста Ђорђе Костић (који је присуствовао и догађају на Коларцу) наводи како је Роланову биографију преводио.²²

Мање позната од Тагорове посете јесте она коју је Србији 1927. и 1928. учинио Шоран Синг,²³ представљен као индијски социолог, преобраћеник на хришћанство. Он је као гост Хришћанске заједнице младих људи (домаћи огранак УМСА) одржао циклус предавања. Једно је било опет о Гандију и Тагору (25.01.1927, у ХЗМЉ), друго само о Гандију (21.03.1928, Нови Универзитет).²⁴

Г. 1932. изашле су две мање књиге о Гандију домаћих аутора. Учитељ Андрија Аждајић даје коректан приказ Гандијевог живота и врло похвалан портрет антиколонијалистичке активности, уз нарочито наглашавање ненасилне методе. Интересантно је да Аждајић упозорава на стереотипност представа о Индији: „Европа је научила да јој Исток лиферује месије, пророке и Божије засланике; сваки паметан човек са Истока је у најмању руку син Божији или његов пророк који је дошао да оснује на земљи царство небеско. Тако бесне енглеске авантуристкиње уловише индиског филозофа и песника Krishnamurtija и силом га хтедоше да прогласе месијом и да оснују његову религију. Једва се жив човек ископа из Европе...”²⁵ За Аждајића су права слика Индије беда и борба против туђинске власти. Ипак, доста је текстова о Гандију, како ћемо видети, управо месијански егзалтирано. (Овде не прилазимо текстовима хронолошки, али напомињем да је Аждајићева књига изашла након неких таквих чланака о Гандију, тако да је можда реч и о полемици са домаћим ауторима).

Брошура Душана Алексића (1905–1943) *Махатма Ганди* открива неодлучност, ако не и збуњеност, с којом су се сретали они који су гледали да познатим политиколошким појмовима објасне Гандија. Ово се среће не само код савременика, већ и код каснијих писаца, који су му приступали са временском и научном дистанцом. Отуда се у обимној литератури могу наћи крајње различите оцене Гандија као револуционара, реформисте, анархисте, антимодерног ревивалисте, као

²¹ Никола Банашевић, „Ролан и Ганди”, *Летопис Матице српске* 303 (1925), 130–132.

²² Ђорђе Костић, *До немогућег*, 93.

²³ Име наводим у облику у ком га је донела тадашња штампа.

²⁴ *Време* 25.01.1927; *Време* 21.03.1928.

²⁵ Андрија Аждајић, *Ганди и његов покрет*, Београд: ауторско издање, 1932, 5–6.

суштински религијског вође, хиндуистичког реформатора и као вештог, манипулативног политичара. Алексић га описује као револуционара – али божанског менталитета; као социјалисту – али утопијског; као средину између пацифизма и револуције. Ове недоумице разрешава тако што истиче европску перспективу као проблем и сматра да се тек у индијском контексту Ганди указује у правом светлу. Ако нама делује као демагог или ако не можемо да увидимо његове циљеве, то је због прилагођености индијској души, која објашњава и Гандијев „плашт мистицизма”. Из тог разлога индијски начин борбе мора имати такав вид какав му је дао Ганди. Алексић понавља нешто што су с левице пребацивали Гандију – да га Британци толеришу управо због тога што није изразити револуционар. Па ипак, Алексићева брошура није чисто политичка: он се диви његовој филозофији која „буди латентне силе”, „чисти душу”, гуши животињско и сирово. На самом крају Алексић открива своја очекивања: „Верујем да нема у данашњем времену човека у свету пред којим стоји веће дело од Гандијевог ни човека пред којим стоји већа одговорност од Гандијеве”.²⁶

У истом, још снажнијем, тону је кратак предговор Радована Казимировића, с речитим насловом „Исполинска и апостолска фигура Махатме Гандија”: довољно говори што се у овом уводу од свега једне стране по два пута понављају придеви „исполински” и „апостолски”. И Казимировић и Алексић пишу о Гандију као представнику јоге. Ово на први поглед делује као покушај да се ново објасни оним што је познато из индијске културе, из прве или друге руке, а индијска култура је – очекивано клишетирано – древна, филозофска и мистична. Ипак, не мора бити реч само о томе. Гандијева активност може се посматрати као *карма јога* (делање), коју је он и узносио у свом тумачењу *Бхагавадгите*.²⁷ О постојању интересовања сведочи и Казимировићева напомена да је о Гандију одржао и предавање у Клубу независних књижевника и уметника 1931.

Ова идеализација још је упадљивија код других интелектуалаца који су Гандија покушавали да схвате, а у писању су заправо стварали своју слику о њему. Васа Стајић, у истом броју *Летописа* у ком и Банашевић, пише поводом француског превода Гандијевих чланака, са Ролановим предговором. Ако је француски писац био посредник, Стајићев чланак увелико превазилази формат приказа или упознавања са делатношћу Гандија. То је есеј који говори о Гандију као

²⁶ Душан Алексић, *Махатма Ганди*. Београд, Нови Мир, 1932, 15.

²⁷ И научни радови о Гандију посматрају га кроз концепт *карма јоге*: Joan V. Bondurant, *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1965, 111. Исто и у краткој, популарно писаној биографији: George Woodcock, *Gandhi*, London, Fontana/Collins, 1972, 11.

о пророку и реформатору: „зрачење љубави... свеца Индије, плави данас васцели свет”. Уз опширне изводе из аутобиографије, нагласак је стављен на Гандијеву борбу против положаја недодорљивих. Али Стајић види значај Гандија и за Европу. Данашња Индија, са процима Гандијем и Тагором, „тера у лаж” старачку Европу с њеном тврдњом да је религија превазиђена. Док у Европи умиру идеали, у Индији се рађају нове религије које „осветљавају и наше душе”. Индијци су наша браћа, понижена, али способна за високе подиге, а кроз Гандија нам говори најстарија култура човечанства. Очекивање обнове с Истока није могло бити јасније исказано. У лику Гандија, како га види Стајић, древна источна мудрост постаје жива и савремена. Ганди треба да сведочи о тој живој старини, као о противотрову „кризи Запада”, очигледно схваћеној као ширење секуларизације. Према истој књизи чланака и Ролановој биографији Стајић исте године у *Новој Европи* објављује чланак „Порука Индије: Махатма Гандхи” где даје хронолошки преглед Гандијеве активности са закључком да је борба за *сварађ* уједно борба за „истину и слободу човечанства”. „У томе и јесте његова ослободилачка мисија за толике савести које не умеју да урлају с вуцима у Европи”.²⁸

Нова Европа је гледала да представи обе стране па је као одговор на Стајићев чланак посебно наручен чланак од Х. Вернија-Ловета, дугогодишњег вишег чиновника Индијске цивилне службе и професора индијске историје на Оксфорду. Према њему, прилике у Индији не погодују демократији и потврђују немогућност земље да буде без британске управе.²⁹

На Гандија се осврнуо и Павле Радосављевић, педагог и психолог, професор на Универзитету у Њујорку, пријатељ Тесле и Пупина, иначе врло заинтересован за хиндуизам. Он почиње једним општим прегледом хиндуизма, који види као суштински динамичан, толерантан и окренут унутрашњем остварењу. Радосављевић овде не одваја будизам од хиндуизма, нити наглашава разлике које доносе реформаторски покрети 19.в. На ту историјску позадину *санатана дхарме*, која обухвата и Буду и Вивекананду, он поставља Гандија. Он је за Радосављевића светац, највећи човек данашњице, али такав који не доноси ново, већ само сведочи древне истине хиндуизма, а то су према Радосављевићу, испуњење, хармонија и стављање светиње живота изнад светиње имовине (овде се српски аутор ослања на Гандијеве изјаве у којима се он изјашњавао као хиндуиста, мада је Гандијев

²⁸ Васа Стајић, „Порука Индије: Махатма Гандхи”, *Нова Европа*, XII 2 (1925), 33–42. У истом броју Стајић има и чланак о Ролану – два су имена била спојена у тадашњој рецепцији Гандија.

²⁹ Х. Верни Ловет, „Велика Британија у Индији”, *Нова Европа* XIII 2 (1926), 49–55.

хиндуизам несумњиво реформаторски). Ипак, Радосављевићев текст није објашњење Гандија културним контекстом. Он иде даље од тога и пита се шта Ганди значи за Европу, Словене и Србе и види у њему доносиоца поруке за цео свет – поруке ненасиља и јединства на првом месту: „Ганди је велик као и сам живот”... „он је читавом свету дао моћ уједињења”. Његова истина није само говор хиндуизма, већ свих религија. Радосављевић Гандијеву мисао види као укореењу у традицији и тиме различиту од савременог космополитизма, истовремено универзалну и индијску. Он се тиме наслања на тезу о универзалистичкој мисији Индије, коју је на Западу популаризовао Вивекананда.

Владимир Велмар-Јанковић је 1924. дао један одушевљен чланак о Гандију, суштински преглед активности према Ролановој књизи, али који га подстиче и на шира питања односа Истока и Запада и историјске мисионарске улоге коју ће словенство имати у окретању Азији.³⁰ Када су 1928. стигле погрешне вести о Гандијевој смрти, објавио је некролог у ком каже да би га величао као натчовека, само када би се тај „хистеријски термин” могао применити на индијску душу, па чак закључује да Ганди више од неких хришћанских светаца заслужује назив богочовека. Фасциниран принципом ненасиља, Велмар-Јанковић се нада да ће он одјекнути и у Европи.³¹ На Гандијеву реформску делатност („племенити либерализам”) осврнуо се похвално у чланку где говори о кастама и положају жена, сматрајући је појавом „Нове Индије”, али је и сасвим објективан у приказу Гандијевог односа према кастама.³² И Ратко Парезанин је у *Претечи*, листу митриновићевских панхуманиста, објавио некролог, са избором мисли из чланака из *Нове Индије*, према Ролану.³³ Ганди је за њега светитељ који је сјединио „генијалност визије и непосредне акције”. Када се на неком београдском маскенбалу подсмевало Гандију, Владимир Вујић је гневно реаговао што се припадници нације „која се бори за слободу и царство небеско” ругају великом човеку „који је толико духован да је у борби против утјетача огласио начело-суштински хришћанско – о нечињењу зла”.³⁴

³⁰ Владимир Велмар Јанковић, „Исток на Западу”, *Мисао* 16.3 (1924), 1240–1248; 16.4, 1406–1415.

³¹ Владимир Велмар Јанковић, „Гандијева смрт”, *Нови видици* 1.2 (1928), 78–79.

³² Владимир Велмар Јанковић, „Социјалне неједнакости у Индији”, *Правда* (14.1.1927), 6.

³³ Р.П. [Ратко Парезанин], „Махатма Ганди”, *Претеча. Светосавски број* (1928), 71–72.

³⁴ Владимир Вујић, „На чему данас ваља удруживати људе”, *Народна одбрана* 7. 8 (1932), 115. Не помиње се Гандијево име али је јасно на кога се односи.

Приметно је да су српски аутори лако усвојили почасни назив Махатма (Стајић пише и Велика Душа, Парезанин „велика душа, душа безброј душа”; Радоје Маркови, опет подстакнут Роланом и односом Ганди-Тагор, у једном прогандијевском чланку такође „Велика Душа”, оличење индијске душе).³⁵ То није тек преузимање по инерцији, већ став поштовања и стајања на страну Индијаца у борби за *сварађ*.³⁶ За Стајића, Радосављевића, Велмар Јанковића, Ганди је реч савремене Индије која треба – као и Тагор у њиховој рецепцији – да послужи као пример и водич „западном материјализму”.

Милош Ђурић, творац појма „словенско-индијски панхуманизам”, Гандија помиње узгредно, али речито. Уз Достојевског и Тагора (ког пише Такур, у жељи да буде што ближе изворном изговору), Ганди је један од „великих барјактара ослободилачких и спасилачких екуменских идеја”.³⁷ Гандијево повезивање религије с политиком наводи се као антитеза западном политичком демонизму индивидуализма и империјализма. У Гандију је „бог хиндуизма постао синтетичка личност Индије”.³⁸ У закључку студије о проблемима филозофије културе, управо у последњем пасусу, Ђурић наводи Гандија као пример – уз Лао Цеа, Русоа и Толстоја – „спасоносног сазнања” о обновеитељском додиру са самим животом, као противотрова аналитичности академске филозофије. Колико се Гандијеве идеје заиста уклапају у Ђурићев витализам мање је важно за разумевање ових текстова од његове жеље да створи канон мислилаца којим поткрепљује своју *Lebensphilosophie*.

Узгредно али похвално и Бранко Лазаревић ће упоредити Гандија и Толстоја, на Толстојеву штету. Код Руса су неверовање и љутња, а код Индијца вера, мир, апостолат, тишина, рођено светаштво.³⁹

³⁵ Р.М.М.[Радоје Марковић], „Махатма Ганди”, *Раскрсница* 3.17–18 (1924), 82–86.

³⁶ Мада је Гандијева струја била једна од неколико у борби и преговорима са Британцима. О значају употребе ове титуле говори што је, након што су Индијци добили више положаје у локалној власти, једна од заповести подређеним индијским и британским чиновницима у једној од области била да ће се Ганди у службеним дописима убудуће називати Махатма. (Ramachandra Guha, *Gandhi. The Years that changed the World. 1914–1948*, New York, Alfred A. Knopf, 2018, 509–510). Иначе, популарна је верзија по којој је Тагор први овако назвао Гандија. Према новој биографији Рамаћандре Гухе, Гандија су махатмом називали и пре сусрета с песником (Guha, исто, 158). Међутим, за разумевање слике Гандија важнија је представа која је на овај начин спојила два Индијца.

³⁷ Милош Ђурић, *Пред словенским видицима. Прилози философији словенске културе*, Београд, Свесловенска књижара, 1928, 53.

³⁸ У „Проблеми филозофије културе” (докторска дисертација брањена код Алберта Базале у Загребу), у: *Културна историја и рани филозофски списи*, Изабрана дела 2, Београд, завод за уџбенике, 1997, 408.

³⁹ Бранко Лазаревић, „Нови месец” (1938), *Питања и чуђења*, Сабрана дела 6, Београд, Завод за уџбенике 2005, 159.

Овде се може поменути и Тин Ујевић, који је двадесетих година био везан за београдску средину. Он је 1931. у Сарајеву објавио *Два главна богумила: Толстој и Гандхи* с основном тезом да Ганди проповеда исто што су проповедали средњовековни богумили: ненасиље, целибат и придржавање истине. Не можемо улазити сад у сложено питање извора и топоса о богумилима; оно што је далеко важније јесте да у јужнословенским културама од 19. века слика богумила има место у изградњи представе о националном идентитету. Ујевић нуди историјско објашњење према ком је индијско наслеђе дошло богумилима манихејским, односно персијским посредством. Савремено проучавање богумилства критично је према таквим генеалогима, али то овде није ни битно, јер Ујевић свакако није био историчар. Као и неки други аутори, попут Дворниковића рецимо, и Ујевић види у богумилству нешто домаће, што је истовремено наслеђе Индије. Ганди је живо сведочанство такве везе.

О Гандију су изашли и неки текстови писани другачијим тоном. Још на почетку Гандијеве послератне кампање у Индији Димитрије Митриновић у Лондону, на енглеском у часопису *The New Age* 1921. пише: „Тај часни и велики човек који изражава оно најдубље Индије и Истока уопште, г. Ганди, антитетички и трагично је у криву, у криву је и велик је, и неопходан је. Он је још више противан западној цивилизацији, Европи, хришћанству, нордијском аријству, него владавини Англо-Индијаца и британских индустријских центара... Стога западне вредности морају бити наметнуте Истоку, наметнуте љубављу и силом, средствима и жеља и разума⁴⁰ Запада”.⁴¹

Чланак је намењен британској публици, али може се поменути због утицаја Митриновића на поменућу групу интелектуалаца и код нас. Митриновић је несумњиво индофил. Ипак, он, који живи у Лондону и окупља енглеске ученике, који пише о мисији Албиона, док Гандију признаје величину и види у њему „прави” Исток, не изводи из тога разлог и подршку за непосредну антиколонијалистичку борбу. Мада је чланак разумљив тек у ширем контексту Митриновићеве синтетичке историозофије, приметно је да је и овде Ганди смештен у контекст опозиције Исток/Запад. Према неким поменима, изгледа да се нешто касније срео са Гандијем.⁴²

⁴⁰ Или „разлога” (reason)-Митриновићев енглески стил је особен, као и српски.

⁴¹ Dimitrije Mitrinović, *Certainly, Future. Selected Writings by Dimitrije Mitrinović*, edited with introductions by H.C.Rutherford, New York: Columbia University Press, 1987, 162.

⁴² Ненад Петровић, *Димитрије Митриновић*, Виндзор, Авала, 1967, 24; Предраг Палавестра, *Догма и утопија Димитрија Митриновића*, Београд, Завод за уџбенике, 2003, 337.

Митриновићу близак Павле Јевтић (1896–1951), енглески ђак, као први (и готово па једини) српски индолог, са лондонским докторатом, био је можда најпозванији да да суд о Гандију.⁴³ Он је објавио неколико чланака о Гандију који показују обавештеност о савременим збивањима у Индији, али и исту двосмисленост која је приметна код Митриновића.

Јевтић наглашава да се Гандијеве доктрине и покрет не могу разумети у европским политичким категоријама већ у индијском контексту. А он открива дубоку, миленијумски наталожену статичност и конзервативност. Јевтићева слика савремене Индије далеко је од идеалистичке: он истиче проблеме религијских сукоба хиндуиста и муслимана, сиромаштва, недодирљивих, вишејезичности. Упућен у разлике између Гандија и Нехруа, примећује у једном тренутку опадање Гандијевог утицаја и незадовољство млађе генерације, мада опомиње да је због великог утицаја Ганди незаобилазан у будућем решавању статуса Индије. У економском смислу Ганди је оцењен као дилетант (али му даје за право по питању домаће индустрије). Он не иде даље од индијске идеје универзализма, рада за Индију и човечанство. Међутим, у индијским условима Ганди делује као револуционар. И више од тога: за индијске националисте, револуција је духовни покрет, са полазном тачком да је човек духовно биће. *Сварађ* је тиме духовно ослобођење. То је схватање, уз концепте карме и дхарме, које је Индију држало вековима непокретну и спречавало развој поли-

⁴³ Пошто биографија првог српског индолога још није довољно позната, понављам овде резултате свог истраживања изложеног 2016. а објављеног 2019. и додајем неке нове податке. Јевтић је по образовању био богослов који се 1916-1919. школовао у Британији, штавише био је монах који је напустио монашки чин, мада није напустио цркву. У Британију се вратио 1924. да би уписао докторске студије на Лондонском универзитету (School of Oriental Studies, данас SOAS). Из студентског картона видимо да му се као претходни степен наводи B.Litt на Оксфорду; уписан је као internal student за област Hindu philosophy 1924/25 и 1925/26. Докторску титулу стекао је јануара 1927. темом *The Conception of Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy* (објављено 1927. с нешто краћим насловом; српски превод 1988). Радио је у Пресбироу, а 1941. (година до које га прати Српски биографски речник) налазимо га као аташеа за штампу у Лондону. Током рата дошао је у сукоб с владом у егзилу и изгубио положај аташеа. Ипак, како видимо из лондонског дневника Косте Ст. Павловића, смена није утицала на блискост емигрантским политичарима и 1945.-1946. налазимо Јевтића у њиховом кругу, чак и у званичним приликама као што је испраћај патријарха. Г. 1947. за билтен америчког удружења слависта писао је извештај као представник Кембриџа. У радовима где се Јевтић помињао, ни година смрти првог српског индолога није била навођена, мада се у земљи за његову смрт чуло – Св. Петровић га 1955. помиње као прерано преминулог. Ипак, година није непозната, само је остала закопана у грађи о другој теми. Коста Ст. Павловић помињући Јевтића у књизи о женидби краља Петра II наводи 1951.

тичке мисли. Јевтић признаје Индији да је земља најчистије духовне и „естерасте” мисли, отаџбина најразвијеније филозофије и религије, али да је неопходно раскинути са апстрактним „мудровањима” зарад друштвеног прогреса. Ганди је и фанатик и испосник и нихилиста и филозоф и мистик. Његов покрет није пука политика већ схватање о моралном преображају хиндуизма (односно, он је на првом месту верски реформатор) – ово важи за све индијске вође. Покрет иде ка остварењу древноиндијских моралних идеала, а то је на првом месту душевни мир, духовност. Морално васпитање, какво се пружа у Гандијевом ашраму, срж је будућих генерација Индије.⁴⁴

У *Народној одбрани*, где је Јевтић објављивао, изашли су и неки текстови потписани псеудонимима (Del, Pars), које у библиографију Јевтићевих радова Добрило Аранитовић не укључује.⁴⁵ Међутим, по тематици, погледима и стилу могуће је да су Јевтићеви.⁴⁶ Према њима, Индији су се национализму научили од Запада, али на првом месту им остају духовне вредности уместо политичких. Индијски национализам је морални препород, духовна дисциплина и општечовечанска дужност који проистичу из индијске традиције, односно само је фаза у општечовечанском напретку. На световнијем нивоу, пак, аутор запажа да независност земље не би донела слободу, због унутрашњих проблема, а могло би се десити и да Индија потпадне под страну власт, суровију од британске.

Јевтић истиче специфичност Гандијевог покрета и неопходност културне контекстуализације, али се његово, наизглед трезвено анализирање, ослања и на стереотипне представе старије оријенталистике о статичности индијског духа. На том је трагу и истицање духовности. Док други аутори виде у овоме Гандијеву суштинску врлину, Јевтић је више констатује. Он спремно признаје Индији сваку духовну надмоћ, али је уздржан када је реч о актуелним политичким захтевима. Испада како је за духовне Индијце боље да практичним Енглезима оставе да своју карму оптерећују земаљским пословима попут владавине. Иза овог наслуђујемо Јевтићево англофилство.⁴⁷

⁴⁴ Павле Јевтић, „Смисао индиског национализма. Да ли је Ганди револуционар или мистик?”, *Народна одбрана* 6.38 (1931), 617–618; „Улога Махатме Гандија у савременој Индији”, *Народна одбрана* 12.16. (1937), 248–249; „Савремени проблеми Индије. Махатма Ганди као реформатор”, *Народна одбрана* 12. 4 (1937), 54–56.

⁴⁵ Павле Јевтић, *Карма и реинкарнација у хиндуској религији и филозофији*, Нови Сад, Књижевна заједница Новог Сада, 1988, 111–120.

⁴⁶ О интересу за индијске теме у часопису говори и, рецимо, „Енигма Индије” у оквиру рубрике „Инострани преглед”, такође у броју 6 (1931): 116–118, непотписан

⁴⁷ Ради илустрације, *Народна одбрана* у истој 1937. у којој доноси Јевтићеве чланке, на насловној страни броја 25. доноси чланак: „Наши пријатељи: Велика Британија”. Вид. и бр. 26.

Наклоност важи за стару и духовну Индију, савремена и политичка изазива nelaгоду. Индију је Јевтић упознао преко Енглеске и англофилија и индофилија морале су се на неки начин раздвојити. Ипак, мада је приметно колебање око Гандија, чланак „Смисао индијског национализма” из 1931. открива дубоко поштовање.⁴⁸ Јевтић, као и други, уочава религиозни и универзалистички карактер Гандијеве доктрине, само се колеба када је реч о њеном политичком дејству: не сумња у њену снагу, већ у одлазак британске власти као њен крајњи циљ. Мада говори о јединству религијског и политичког, мада поштује Гандијеву етику и види у њој клицу будуће Индије, он сам не пише о њему као о пророку, попут Радосављевића, Стајића и Велмар Јанковића.

Чланак „Један осврт на савремену Индију. Смисао националистичког покрета” из 1932. показује како Јевтић настоји да ублажи представу о револуционарности и о тежњи за независношћу индијског националног покрета, те да га представи као реформистички покрет за останак унутар Британске империје. „Образовани Индијци знају да Индија није дорасла да сама собом управља”, а „умерени елементи” плаше се и да земља не падне под неку другу власт (очигледно јапанску). Поред набрајања разних разлога зашто Индија није спремна за независност, који су се обично наводили у том периоду, помиње и да су за Индијце главне духовне вредности, па да тако и Гандијев сукоб с Енглезима и жеља за самоуправом долазе од моралних принципа и теже „поравнању” и „узајамном покајању” две нације.⁴⁹ Чланак се може читати као похвала Гандијевим високим идеалима. Када Јевтић пише да говор једног Индијца о национализму идеју нације везује за „свечовечанство”, он ту као да види манифест индо-словенског панхуманизма.⁵⁰ Али се исто тако може читати и као реинтерпретација Гандијевих ставова у британску корист. Исте ставове поновиће и 1938: да су се Индијци национализму научили од Европљана, а да Ганди с Енглезима не жели непријатељство и раскид већ међусобно поштовање. „Да ли ће победити она струја која у Гандију гледа светитеља и весника нове епохе, или струја која се руководи и инспирише учењем Европе [тј. национализмом-Н.Р.], блиска будућност ће показати.”⁵¹

⁴⁸ Почетком те године Ганди је пуштен из затвора, а разговори између њега и вицекраља у фебруару и марту довешће до тзв. Ирвин-Гандијевог пакта. Јесен је провео у Британији због конференције о статусу Индије, као представник Конгреса.

⁴⁹ Павле Јевтић, „Један осврт на савремену Индију. Смисао националистичког покрета”, *Мисао* 38.3–4 (1932), 206–212.

⁵⁰ Термин који употребљава за свечовечанство (*lokasamgraha*), из *Бхагавадгите*, користи и Митриновић у чланцима који су почетком двадесетих излазили у часопису *The New Age*.

⁵¹ Павле Јевтић, „Савремени индиски национализам”, *Смена* 1. 2 (1938), 78–80.

Посебно место заслужује компаратиста Милан Марковић који је у Паризу 1928. докторирао на Гандију.⁵² Ово је једна од првих дисертација о Гандију у свету. Ментор је био Фернан Балдансперже, а чланови комисије индолог Алфред Фуше (стручњак за будистичку уметност) и компаратиста Пол Азар. Основна Марковићева метода јесте поређење списа Толстоја и Гандија и утврђивање подударности кроз теме ненасиља, жртвовања, патриотизма, односа према држави и њеним органима, према вери и моралу, аскетизму те посебно савременој цивилизацији (науци и технологији, образовању, уметности, медицини). Закључци Марковићевих поређења могу се свести на Толстојев утицај на индијског вођу, што је негде и пренаглашено. Он уочава и неке разлике: Толстој одбацује државу, док Ганди одбацује неправедну владу; Толстој не жели да се обраћа властодршцима, док Ганди улази у преговоре с њима. (Такође, што Марковић не помиње, а што тад још можда и није било толико наглашено, *сатјаграха* подразумева промену друге стране у конфликту или промену самог сатјаграхина, ако у сучељавању с опонентом увиди да је у криву). У одбацивању савремене цивилизације и вери у људску доброту Марковић препознаје наслеђе русоизма. Марковић има и занимљиво запажање о рецепцији: како је Толстој у свом хришћанству био утврђен читањем индијских списа, тако је Ганди у својој вери био оснажен читањем Толстоја. Да је развијено, ово је могло подстаћи шира рецепционистичка и имаголошка истраживања. Највећи део тезе чине неутрална поређења. Свој суд и шири оквир размишљања Марковић показује у уводу и закључном поглављу. Наиме, он идеје Толстоја и Гандија посматра у склопу антитезе Исток-Запад, оснажене после Првог светског рата, када се, како сам каже, „криза Запада” видела у окретању Истоку. (У литератури он наводи и прооријенталног Хермана Кајзерлинга, као и Анрија Масиса који је написао *Одбрану Запада*, против утицаја источне мисли). Као заједничку одлику руске и индијске културе Марковић истиче подређивање света акције духовном свету и универзализам. На страну толики степен генерализације, па и стереотипизације, карактеристичан за старију науку, ово би значило да Марковић Толстоја и Гандија види као типичне представнике двеју култура, што је дискутабилно.

⁵² Прецизније, Марковићева докторска теза била је *Жан-Жак Русо и Толстој* (1928), а *Толстој и Ганди* (објављена исте године), била је „допунска теза”. Обе су изашле у едицији Библиотека *Ревие компаративне књижевности*. Примерак Марковићеве тезе у Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић”, који је Марковић покљонио Александру Белићу, затекао сам нерасечен, што мање говори о Белићевом одсуству интереса за Гандија, а више о слабом пријему Марковићеве тезе код нас.

У супротности Исток/Запад, која је била изједначена са другим антитезама (савремена цивилизација/традиција, материјализам /дух, активност/контемплација механицизам/органицизам), Марковић на крају тезе недвосмислено стаје на страну Запада, како га он види. Гандију пребацује недоследност (и није једини у томе), што, рецимо користи железницу упркос антитехнологизму. Али, када истиче како и Запад има духовне људе попут Паскала и Фрање Асишког, како савремена наука није „паразитска”, већ познаје самопожртвовано истраживање, како Западњаци не теже сталном мешању духовног и световног, он заправо не говори толико о Гандију и Толстоју, већ пише о њима као о носиоцима општих принципа „источњаштва.” (Међутим ако је Ганди под утицајем Толстоја, а Толстој Русоа, онда је и источни карактер тих идеја споран). Марковић признаје легитимност источних тежњи за признањем, али негира да Европљани имају жељу да униште величину источних религија. (Опет, као да се Исток своди само на дух: не говори се о легитимности политичких тежњи колонизованих народа). Мада не верује у ширење ових идеја (чак њихов антимодернизам сматра потенцијално опасним), признаје им да оплемењују дух идеализмом и осећањем општег братства.

Теза није код нас постала познатија и приступачна, али се Марковић и српској публици обраћао с истом темом. О Гандију је одржао предавање у Радничкој комори, а у *Летопису Матице српске* објавио је чланак у ком сажима идеје тезе о русоистичком пореклу доктрина Толстоја и Гандија.⁵³ Ово генеалогско тумачење Марковић допуњује вредносним судом, исказаним слободније него у тези, да је реч о сновима велике деце и моралистичкој искључивости. Русу и Индијцу посебно замера одбацавање аутономије уметности, односно схватање да уметност мора бити у служби моралног усавршавања. Задржава се и на Гандијевим здравственим погледима и критици медицине, посебно вакцинације коју је Ганди одбацавао. Оно што Марковић одређује као антизападњаштво, данас бисмо вероватно одредили као антимодернизам и противпросветитељство. Исте године у *Друштвеној обнови*, гласилу митриновићевских панхуманиста,⁵⁴ објавио је чланак у наставцима где представља основне идеје (непротивљење насиљу, сатјаграха), понавља генеалогiju идеја и даје критику, овог пута више политичку, којом замера Гандију – уз поштовање његовог карактера – одбацавање демократије и парламентаризма. Гандијево схватање пацифизма је утопистичко, као и Русоово и Толстојево, јер превиђа

⁵³ Милан Марковић, „Русо, Толстој и Ганди: три противника Запада”, *Летопис Матице српске* 324 (1930), 145–159.

⁵⁴ Власник *Друштвене обнове* био је Митриновићев брат а у редакцији су били Нико Жупанич, Богумил Вошњак, сам Митриновић; главни уредник био је Милош Ђурић.

лошу страну човекове природе, каква се већ испољила приликом манифестација које је Ганди замислио као мирне а које су постале насилне. Марковић полазећи од овог песимизма (или реализма), примећује да је ипак Индија „и против Гандија и са њим” кренула путем западне демократије – што ће се показати тачним мање од двадесет година касније – и додаје жељу да не крене путем комунизма.⁵⁵ (Иначе, Марковића и Павла Радосављевића повезује једно име и једна индиректна индијска веза: то је Николај Рерих. О томе сам опширно писао другде,⁵⁶ тако да ћу само поновити основне податке. Радосављевић је био у контактима са главном особом њујоршког огранка Рериховог друштва и са руским сликаром је разменио седам необјављених писама где га велича као космичког и словенског учитеља; Марковић је био секретар југословенског одсека Рериховог друштва. Рерих не само што тада живи у Индији, већ такође проповеда индо-словенски синкретизам).

У Марковићевој оцени осећа се школа француског рационализма. Ипак, на левици је и то лоше оцењено. Велибор Глигорић (који се и на митриновићевце и панхуманисте осврнуо заједљивим чланцима), иронично је крстио Марковићево предавање као „апостолство” и замерио му „богословско одушевљење” Гандијем. Самом Гандију Глигорић пребацује апологију рада, „што може допринети подржавању колонизаторских духова одоздо”. Његова мета је, ипак, пре београдско одушевљење Гандијем него сам Ганди.⁵⁷

Када је о преводима реч, може се поменути и књига Карла Барца *Енглеска осваја Индију* (1937), чије је једно поглавље у целини о Гандију. Са почетком Другог светског рата⁵⁸ појавило се неколико политиколошких брошура и књига о Индији (*Куда иде Индија* Владислава Савића, 1940; *Индија: највећа колонија света*, 1940). Различите стране су представљале своје погледе на Индију. *Тридесет дана*, левичарски лист који су у Загребу уређивали Владимир Дедијер и Владимир Витасовић доноси неколико проиндијских и истовремено просовјетских

⁵⁵ Милан Марковић, „Махатма Ганди и његова акција у Индији”, *Друштвена обнова* 2.3.18.1.1930, 7-8; 4, 25.1.1930, 7; 6, 9.2.1930, 5-6; 7, 16.2., 11-12.

⁵⁶ Немања Радуловић, „Рерихов покрет у Краљевини Југославији”, *Годишњак Катедре за српску књижевност* 11 (2016), 31-67.

⁵⁷ Велибор Глигорић, „Апостолство у нашој књижевности и филозофији”, *Време* 1. март 1932.

⁵⁸ Рат је изазвао кризу у Индији јер је вицекраљ Линлитгоу прогласио Индију учесницом рата на страни Британије, без икаквих претходних разговора са индијским политичарима. Пошто је вицекраљ одбио индијске предлоге за договор, Конгрес се окренуо тражењу потпуне независности. Г. 1940. Муслиманска лига доноси резолуцију којом тражи засебну пакистанску државу; исте године ухапшени су Нехру и С.Б. Бос.

чланака преведених с енглеског.⁵⁹ С друге стране појављују се немачка пропагандна издања (*Положај радника у Индији* Хермана Фрича, 1941; *Енглеска владавина у Индији* Рајнхарда Франка, 1940, у едицији „Енглеска без маске”; обе објављене у Берлину на српском, као издања Немачког информационог бироа). Пробританско *Човечанство* (излазило и као *Британија и Даница*) даје чланак Едварда Бланта који брани британску управу од оптужби да политиком „завади па владај” одржава лоше односе хиндуиста и муслимана.⁶⁰ Преводом Нехруовог чланка читаоци су се могли упознати и са ставом Конгреса о рату.⁶¹ Књижица *Побуна Индије. Шта данас тражи Ганди* (1940), изашла у едицији посвећеној савременим политичким питањима, посебно се осврће на Гандијеву борбу, коректно приказану. За време окупације, немачки сарадник Данило Грегорић, познатији по *Самоубиству Југославије*, објавио је 1942. антибританску књигу *Индија. Чудни континент* где је и Гандију посвећено више страна.⁶²

Приметно је да и поред дивљења, књиге самог Гандија (аутобиографија, чланци) нису превођене. Први избор радова, у преводу Зоре Миндеровић, појавиће се тек 1970.

Да закључимо: идеализација Гандија долазила је од несумњивог утиска који је остављала његова личност, али стварање такве слике било је под утицајем историјског и културног контекста у ком је делала српска интелигенција. Наклоност за Гандија несумњиво одаје симпатије за народ који се бори против туђинске власти. Искуство сопствене националне историје, ослобођења у 19.в, ратова 1912-1918. и стварања нове државе, односно континуитет идеја које су обликовале и пратиле те догађаје, допринели су проиндијском ставу. Ипак, далеко више од чисто политичког, код неких аутора Ганди се – често уз тада популарног Тагора или насупрот њему – видео као израз индијске традиције (чак и „барбарогенијски” схваћене) и као месијанска фигура универзалног значаја. Винај Лал запажа да је Ганди у канон светске историје ушао као апостол ненасиља, док је његова критика Запада и материјализма у рецепцији остала пригушена.⁶³ Код српских

⁵⁹ А. Браун, „Индија и данашњи рат”, *Тридесет дана* 1. 1 (1940), 5–14; „Стратешки значај Индије за Британски империј”, 1.2 (1940), 40–50, „Британски империј-Индија-Совјетски Савез”, 1.3 (1940), 40–50.

⁶⁰ Сер Едвард Блант, „Односи хиндуса и муслимана у Индији”, *Човечанство* 1.3 (1940), 5–7.

⁶¹ Пандит Неру, „Индија се бори за своју слободу”, *Избор најбољих савремених чланака*, 5.7 (1940), 702–712.

⁶² Те године је Ганди започео кампању познату под именом “Quit India”, након чега је су он, Нехру, Пател и многи други чланови Конгреса ухапшени.

⁶³ Vinay Lal, “Gandhi’s West, the West’s Gandhi”, *New Literary History* 40 (2009), 307. Уп. и Robert Delière, *Gandhi*, Paris, PUF, 1999, 99–100.

аутора Гандијева критика Запада добила је доста места. Шире гледано, српска рецепција није тако необична и треба је разумети у оквиру међуратног идејног контекста „кризе Запада” – у време кад је Шпенглер у моди – којој је супротстављана нека од слика Истока. Међутим, ове опозиције Истока и Запада биле су у том периоду код српских писаца и повод за разматрање сопственог културног идентитета, што је приметно и у неким од наведених радова о Гандију. С друге стране, постојали су и више дистанцирани погледи, који су негде били чисто критички, а негде и аналитички. Они су варирали од англофилских, преко прозападно-рационалистичких до левичарских. Обим интересовања и варијетети представљају једно недовољно познато поглавље у домаћој културној историји, као и у светској рецепцији Гандија.

Мада слика Гандија код нас после Другог светског рата излази из оквира овог рада, поменућемо да је једна група југословенских студената посетила Индију после 1945, у последњем периоду британске владавине, те да се срела и с Гандијем. Реч је о делегацији Централног већа Народне омладине Југославије која је заједно с делегацијом Светске федерације демократске омладине обилазила азијске колоније. Тамо су провели два месеца са јасним политичким и пропагандним циљем, учествујући у антиколонијалним и радничким демонстрацијама. Иако је време несврстаних тек предстојало, у извештају се бележи како су их дочекивали са узвицима „Камрад Тито зиндабад”. Гандија су срели селу у Хајмћару (Бангладеш), где је тад отишао да би смиривао сукоб између муслимана и хиндуиста који је избио уочи независности и поделе на Индију и Пакистан. Према опширном извештају и путопису Рајка Томовића (претпостављам да је реч о будућем информатичару, који је и касније имао контакте с Индијом) стигли су увече, када је Ганди ишао на молитву, али нису могли да му приђу од полиције, тако да су посматрали како чита неколико молитава различитих вера. После их је примио на десетак минута и одговарао на њихова питања. На питање делегације шта мисли о улози омладине у борби за ослобођење, Ганди је упозорио да душа Индије није омладина, која је под страним утицајем, већ да је душа Индије у селу. После Николе Богдановића, ово је један од ретких примера да је неко с ових простора Гандија срео уживо.⁶⁴

⁶⁴ Рајко Томовић, „Белешке с пута по Индији”, *Тридесет дана* (1947, август-септембар), 89–131.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Аждајић, Андрија. *Ганди и његов покрет*. Београд: ауторско издање, 1932.
- Алексић, Душан. *Махатма Ганди*. Београд: Нови Мир, 1932.
- Банашевић, Никола. „Ролан и Ганди”. *Летопис Матице српске* 303 (1925): 130–132.
- Барц, Карл. *Енглеска осваја Индију*. Београд: Еос, 1937.
- Блант, Едвард. „Односи хиндуса и муслимана у Индији”. *Човечанство* 1.3 (1940): 5–7.
- Богдановић, Никола. „Мој сусрет са Гандијем”. *Време* 6.05.1930; 8.05.1930; 9.05.1930; 10.05.1930; 11.05.1930.
- Браун, А. „Индија и данашњи рат”. *Тридесет дана* 1. 1 (1940): 5–14.
 „Стратешки значај Индије за Британски империј”, *Тридесет дана* 1.2 (1940): 40–50.
 „Британски империј-Индија-Совјетски Савез”. *Тридесет дана* 1.3 (1940): 40–50.
- Велимировић, Николај. „Индијска писма”. У: *Изабрана дела* II. Ваљево: Глас Цркве, 1996.
- „Мисионарска писма”. У: *Изабрана дела* VIII. Ваљево: Глас Цркве, 1996.
- „Омилије”. У: *Изабрана дела* IV. Ваљево: Глас Цркве, 1996.
- „Христe, дођи у Азију”. *Сабрана дела* 10. Химелстир, 1983. 59–63.
- Велмар Јанковић, Владимир. „Исток на Западу”. *Мисао* 16.3 (1924): 1240–1248; 16.4, 1406–1415.
 „Социјалне неједнакости у Индији”. *Правда* (14.1.1927): 6.
 „Гандијева смрт”. *Нови видици* 1. 2 (1928): 78–79.
- Верни Ловет, Х. „Велика Британија у Индији”. *Нова Европа* 13. 2 (1926): 49–55.
- Винавер, Станислав. „Песникова мисија у свету”. *Време*, 16.11.1926. [Интервју са Р. Тагором]
Време 17.11.1926; 25.01.1927; 21.03.1928..
- Вујић, Владимир. „На чему данас ваља удруживати људе”. *Народна одбрана* 7. 8 (1932): 115.
- Ганди, Махатма. „Шта хоће Индија”. *Правда*, 22.02.1930.
- Гантнер, Џон. „Невероватни М-р Ганди”. *Смена* 1.8 (1938): 494–501.
- Глигорић, Велибор. „Апостолство у нашој књижевности и филозофији”. *Време* 1.март 1932.
- Грегорић, Данило. *Индија. Чудни континент*. Београд: Југоисток, 1942.
- Del. [Павле Јевтић?]. „Шта хоће Индија”. *Народна одбрана* 6 (1931): 40–41; 59–61.
- Димитријевић, Јелена Ј. *Писма из Индије*. Београд: Библиотека Народног универзитета у Београду, 1928.
- Ђурић, Милош. *Пред словенским видицима. Прилози филозофији словенске културе*. Београд: Свесловенска књижара, 1928.
Културна историја и рани филозофски списи. Изабрана дела 2. Београд. Завод за уџбенике, 1997.

- Зенит* 6. 43 (1926). (Репринт. Београд-Загреб: НБС, ИКУМ, СКД Просвјета, 2008).
- Индија. *Највећа колонија света*. Београд: Народна књига, 1940.
- Јевтић, Павле. „Смисао индиског национализма. Да ли је Ганди револуционар или мистик?“. *Народна одбрана* 6.38 (1931): 617–618.
- „Један осврт на савремену Индију. Смисао националистичког покрета“. *Мисао* 38. 3–4 (1932): 206–212.
- „Улога Махатме Гандија у савременој Индији“. *Народна одбрана* 12.16. (1937): 248–249.
- „Савремени проблеми Индије. Махатма Ганди као реформатор“. *Народна одбрана* 12. 4 (1937): 54–56.
- „Савремени индиски национализам“. *Смена* 1. 2 (1938), 78–80.
- Карма и реинкарнација у хиндуској религији и филозофији*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1988.
- Костић, Ђорђе. *До немогућег*. Београд: Нолит, 1972.
- Курилић, Дим. „Савремена Индија“. *Преглед* 4.76 (1930): 277–283.
- Лазаревић, Бранко. *Питања и чуђења*. Сабрана дела 6. Београд: Завод за уџбенике 2005.
- Марковић, Милан. „Русо, Толстој и Ганди: три противника Запада“. *Летопис Матице српске* 324 (1930): 145–159.
- „Махатма Ганди и његова акција у Индији“. *Друштвена обнова* 2.3. (18.1.1930), 7–8; 4 (25.1.1930), 7; 6 (9.2.1930), 5–6; 7 (16.2.1930), 11–12.
- Неру, Пандит. „Индија се бори за своју слободу“. *Избор најбољих савремених чланака*, 5.7 (1940): 702–712.
- „Нова авангарда у старом закашњењу. Разговор с Мирком Кујачићем. Разговор водила Марта Вукотић“. *Овдје* 17. 198 (1985): 26–28.
- Pars [Павле Јевтић?]. „Личност Махатме Гандија“. *Народна одбрана* 6.33 (1931): 534.
- Палавестра, Предраг. *Догма и утопија Димитрија Митриновића*. Београд: Завод за уџбенике, 2003.
- Пејчић, Јован. „Рабиндранат Тагоре у Београду“. *Културе Истока* 15 (1988): 66–67.
- Петровић, Ненад. *Димитрије Митриновић*. Виндзор: Авала, 1967.
- Петровић, Светозар. *О индијској књижевности*. Нови Сад: САНУ-Академска књига, 2011.
- Побуна Индије. Шта данас тражи Ганди*. (Документи данашњице II, 48). Београд: Седма сила, 1940.
- Политика* 17.11.1926.
- Р.М.М.[Радоје Марковић]. „Махатма Ганди“. *Раскрсница* 3.17–18 (1924): 82–86.
- Р.П. [Ратко Парезанин]. „Махатма Ганди“. *Претеча. Светосавски број* (1928): 71–72.
- Радосављевић, Павле. „Индија, Хиндуизам и Ганди“. *Летопис Матице српске* 303 (1925): 15–22; 114–123; 304 (1925): 38–45.

- Радловић, Немања. „Рерихов покрет у Краљевини Југославији”. *Годишњак Катедре за српску књижевност* 11 (2016): 31–67.
- „Проучавање санскрta у српској филологији”. *Оријенталистика: јуче – данас – сутра. Зборник радова са међународног скупа поводом 90 година Катедре за оријенталистику*. Ур. Анђелка Митровић. Београд: Филолошки факултет, 2019. 591–607
- Савић, Владислав. *Куда иде Индија?* Београд: Звезда, 1940.
- „Саројини Наиду”. *Женски покрет* 11. 5–6 (1930): 3–4.
- Српски биографски речник* 1. Нови Сад: Матица српска, 2004.
- Стајић, Васа. „Гандхи у својим чланцима”. *Летопис Матице српске* 303 (1925): 132–142.
- „Порука Индије: Махатма Гандхи”. *Нова Европа* XII 2 (1925): 33–42.
- Томовић, Рајко. „Белешке с пута по Индији”. *Тридесет дана* (1947, август–септембар): 89–131.
- Ујевић, Тин. *Два главна бозумила (Толстој и Гандхи)*. Сарајево: Веч. пошта, 1931.
- Франк, Рајнхард. *Енглеска владавина у Индији*. Берлин: Немачки информაციони биро, 1940.
- Фрич, Херман. *Положај радника у Индији*. Берлин: Немачки информативни уред 1941.
- Bondurant, Joan V. *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1965.
- Deliège, Robert. *Gandhi*. Paris: PUF, 1999.
- Guha, Ramachandra. *Gandhi. The Years that changed the World. 1914–1948*. New York: Alfred A. Knopf, 2018.
- Lal, Vinay. „Gandhi’s West, the West’s Gandhi”. *New Literary History* 40 (2009). 281–313.
- Markovitch, Milan I. *Tolstoi et Gandhi*. Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, 1928.
- Mitrinović, Dimitrije. *Certainly, Future. Selected Writings by Dimitrije Mitrinović*, edited with introductions by H.C.Rutherford. New York: Columbia University Press, 1987.
- Rolland, Romain. *Naš Gandhi*. Zagreb: Radićeva Slavenska knjižara, 1924.
- Woodcock, George. *Gandhi*. London: Fontana/Collins, 1972.

Nemanja Radulović

SERBIAN INTERWAR INTELLIGENTSIA ON MAHATMA GANDHI

Summary

Unlike the reception of Tagore, the image of Gandhi in Serbian interwar culture has remained mostly unresearched. An overview of books and articles

published in that period shows a strong interest Serbian intellectuals had for the Indian leader. For example, Milan Marković, a specialist in comparative literature, defended doctoral dissertation on Gandhi and Tolstoj at Sorbonne in 1928. Moreover, opinions expressed reveal a surprising variety of views: Gandhi is described as essentially Christian, as the voice of the true India, as the living articulation of the ancient Hindu heritage, a yogin and – probably the most important – as a universal messianic figure and a prophet. The tone of these papers is in large part pro-Indian, idealizing Gandhi. Such an image can be explained partly through the cultural background of Serbian intellectuals: national liberation in the 19th and early 20th centuries influenced developing sympathies for the Indian struggle. European culture of the interwar period was immersed into the questions of West's decline and East/West oppositions (equated with other dichotomies: modernity/tradition, materialism/spirit, activity/contemplation, mechanicism/organicism). While some of these concepts stem from Vivekananda and authors who were in vogue, like Spengler and Keyserling, for Serbian intellectuals this was an impetus for reexamining their own national culture and its place in East/West dichotomy. The image of Gandhi strongly contributed to pro-Oriental views. On the other hand, there were voices more critical toward Gandhi, also displaying various positions: Pro-Western and rationalistic, Anglophile and leftist.

Keywords: Gandhi, Tagore, Messianism, Indophilia

ИНДИЈА И СРПСКА КЊИЖЕВНОСТ
Зборник радова

Округли сто
Индија и српска књижевност
Задужбина „Доситеј Обрадовић”,
23. децембар 2019.

Издавач
Задужбина „Доситеј Обрадовић”
Београд, Краља Милана 2
info@dositejeva-zaduzbina.rs

За издавача
Мирјана Драгаш

Лектура и коректура
Задужбина Доситеј Обрадовић

Графички дизајн
Биљана Живојиновић

Дизајн корица
Лепосава Кнежевић

Слика на корицама
Милан Јовановић Морски
Село код Калкоте (акварел)

Штампа
Чигоја штампа

Тираж

ISBN 978-86-87583-???????????????

