

Lamed

List za radoznale
Izabrao i priredio Ivan L Ninić

Godina 15

Broj 3

Mart 2022.

BORIS HAVEL

Jeruzalem u ranoislamskoj tradiciji (2)

7. Povijest, značaj i značenje Kupole nad Stijenom

Među najvrjednije izvore o ranoislamskom viđenju i važnosti Jeruzalema spada Kupola nad Stijenom ili arapski *kubat as-sahra* (قبة الصخرة). Prekrasna, kićena, osmokutna građevina na Brdu Hrama odnosno *el-haram eš-šarifu* „nije samo najraniji sačuvani spomenik islama, nego je najvjerojatnije i najranija značajna građevina koju su podignuli novi gospodari Bliskog istoka”.¹ Od historiografskih vrela koje je moguće datirati, ona je i najstarije na kojemu se pojavljuje riječ „muslimani”.² Dovršena je 72. hidžretske godine (691/692), za vladavine petoga umajadskoga kalifa Abdul Malika ibn Marvana (685–705). Prema nekim izvorima gradnja Kupole nad Stijenom te godine nije završena nego je započeta,³ ali većina povjesničara te izvore ne smatra autentičnima.

Vjerojatno najveća nepoznanica vezana uz tu građevinu odnosi se na njezinu svrhu, o čemu se i danas vode polemike, a među znanstvenicima

vlada nesuglasje.⁴ Kupola nad Stijenom, naime, nije džamija, niti je građena kao džamija. Odavno postoji danas već sasvim uvriježeno mišljenje kako se radi o mjestu koje obilježava Muhamedovu *isru* i *miradž*,⁵ no ono, kako ćemo vidjeti, nije dokazivo iz podataka dostupnih na samoj građevini. Oblik zdanja vrlo je neuobičajen za islamsku arhitekturu, što se tumači kao pokušaj oponašanja i nadmašivanja u ljepoti bizantske arhitekture, budući da se u neposrednoj blizini nalazi Bazilika Svetog groba natkrivena sličnom kupolom. Taj je argument solidno utemeljen u povijesnim okolnostima s konca 7. stoljeća, a izrijeком ga iznosi i Mukaddasi, pa se načelno može smatrati neupitnim.⁶ No, to nije jedini razlog gradnje i arhitektonskog rješenja, a gotovo je sigurno da nije ni najvažniji.

Glaviti orijentalist Ignaz Goldziher (1850–1921) gradnju, oblik i svrhu Kupole nad Stijenom u potpunosti tumači u kontekstu sukoba koji je u vrijeme Abdul Malikove vladavine postojao između damaščanske umajadske kalifske dinastije i mekanskoga kalifa Abdulaha ibn el-Zubeira (683–692). I Abdul Malik i Zubeir za sebe su tvrdili da su legitimni kalifi, a da je onaj drugi prisvojitelj časti koja mu ne pripada. Zubeirova prednost bila je ta što je vladao u Meki, u Hidžazu, izvornome središtu i kolijevci muslimanske vjere i države.⁷ Zubeir je zauzimao poseban ugled kao prvo dijete koje se muslimanima rodilo nakon *hidžre*, a njegova je mati Esma bila kći prvoga rašidunskoga kalifa Abu Bakira i polusestra Muhamedove naj-

¹ O. GRABAR, 1959: 33.

² P. CRONE & M. COOK, 1977: 8.

³ Vidjeti S. BLAIR, 1992: 59-87.

⁴ EL-KHATIB, 2001: 31.

⁵ O. GRABAR, 1959: 36.

⁶ „Kupola nad Stijenom prvo je [...] muslimansko zdanje kojim se otvoreno oponaša bizantska praksa [gradnje kupole]“ (R. GRAFMAN & M. ROSEN-AYALON, 1999: 10). U nedavno objavljenu članku, Levy-Rubin zagovara tezu kako je izgradnja Kupole nad Stijenom odraz muslimanskog natjecanja s Konstantinopolom i njegovim sakralnim objektima, a osobito Crkvom Svete mudrosti (M. LEVY-RUBIN, 2017: 441-464).

⁷ El-Zubeir se prema nekim tradicijama smatra šestim rašidunskim kalifom, premda se uglavnom uzima da su postojala samo četiri rašidunska kalifa, Abu Bakir, Omar, Usman i Ali ibn abu Talib. S druge strane, način na koji su umajadski kalifi uspostavili dinastiju predstavljao je odstupanje od rašidunskog prenošenja vlasti koje se temeljilo na konsenzusu *ummata* (*idžma el-umma*) ili je, možda točnije, na nj pozivalo. Zato pokušaj osporavanja umajadske vlasti i povratka na rašidunska načela nije neočekivan proces, poglavito u Hidžazu. Više o tome v. B. HAVEL, 2015: 27-35.

draže žene Ajše.⁸ Abdul Malik stolovao je pak u Damasku, daleko od *haramajina*, potjecao je od obitelji koja se na islam obratila tek nakon Muhamedova osvajanja Meke,⁹ a do kalifske je titule došao po dinastijskoj liniji, što su tradicionalisti od početka zamjerali Umajadima. Zubeir je tijekom određenog razdoblja sukoba upravljao većim dijelom muslimanskog Orijenta,¹⁰ dok se Abdul Malik pouzdavao u sirijske čete koje su mu na koncu i donijele pobjedu. Potrebu za svetim mjestom na području Sirije, kojim bi se osnažio vjersko-politički autoritet damaščanskoga kalifa, prvi je prepoznao Mu'avija, koji se nije bez razloga okrunio u Jeruzalemu. Abdul Malik je, prema Goldziherovu mišljenju, pokrenuo izgradnju Kupole nad Stijenom kako bi Jeruzalem – koji se u svim onovremenim arapskim dokumentima svejednako naziva Ilijom – pretvorio u alternativno odredište *hadža*. Cilj mu je navodno bio zaustaviti hodočašća Sirijaca u Meku kako ondje ne bi prisegnuli na vjernost njegovu suparniku.¹¹ Prihvatimo li taj argument, razumljiv postaje i oblik građevine, jer ona kao osmokutno svetište podignuto posred širega praznog prostora Harama jest prikladna za *tauaf*.¹²

Goldziher u tom kontekstu tumači i nastanak hadisa prema kojemu Muhamed dopušta hodočašće u Medinu i Jeruzalem, uz uobičajeni *hadž* i *'umru* u Meku. Radi se o poznatomu, kanonskom hadisu koji glasi: „Sedla neka se ne pričvršćuju za jahanje [radi odlaska na hodočašće] osim za tri džamije: *mesdžid el-harami* (u Meki), *mesdžid el-hadha* (u Medini) i *mesdžid el-aksa* (u Jeruzalemu).“¹³ Premda Kister smatra kako je izgledno da je početkom drugoga hidžretskog stoljeća (prva polovica 8. stoljeća) među muslimanima postojala suglasnost o posebnoj važnosti te tri džamije, važnost Jeruzalema bila je prije toga osporavana, pa i putem hadisa. Tradicija prenosi nekoliko hadisa gotovo jednaka sadržaja, osim što se muslimanima nalaže hodočašće u samo dvije džamije: onu u Meki i onu u Medini.¹⁴ Čini se kako je važnost Jeruzalema nastajala djelomice upravo u kontekstu suparništva između tih dvaju gradova i

njihovih dviju džamija.¹⁵ Činjenica da se različita mišljenja o važnosti Jeruzalema, bilo da ga se promiče bilo da ga se opovrgava, temelje na hadisima nije neobična, osobito prihvati li se pretpostavka kako se radi o sporu koji je ponajprije politički, a tek potom i u okviru toga, doktrinarni. O političkoj i doktrinarnoj argumentaciji utemeljenoj na hadisima Goldziher objašnjava:

...među kontroverznim pitanjima o kojima se u islamu žučno polemiziralo, bila ona politička ili doktrinarna, nema ni jednoga za koje pobornici različitih pogleda nisu u stanju navesti određeni broj tradicija, odreda opremljenih dojmljivim *isnadima*.¹⁶

Važnost, dakle, Jeruzalema, ne može se jednoznačno povezati s tradicijama koje pronalazimo u hadisima. Goldziherovo tumačenje Kupole nad Stijenom kao mjesta na koje je Abdul Malik želio preusmjeriti *hadž* temelji se poglavito na pisanju el-Jakubija (اليقوبي), povjesničara iz 9. stoljeća.¹⁷ Slične tvrdnje kasnije su pronađene i u drugih autora, ali od onih iz ranoislamskog razdoblja tu je još samo Eutih Aleksandrijski (877–940), kršćanski ljetopisac koji je pisao na arapskom jeziku.¹⁸ Jakubi je kao prošijitski abasidski povjesničar bio pristran protivnik Umajada, pa je na njegovim optužbama o apostaziji umajadskih kalifa kroz dokidanje kuranskih propisa i uvođenje inovacija teško temeljiti razumijevanje ove teme. Današnji povjesničari njegove optužbe na račun Abdul Malika uglavnom smatraju nevjerodostojnima.¹⁹ Eutih je pak bio melkitski patrijarh u Aleksandriji, za kojega Goitein opaža da, kao i Jakubi „s tom optužbom povezuje druge izjave koje ju svojom očitom neistinom obezvrjeđuju“. ²⁰ Jakubijevu i Eutihovu optužbu ponavljaju i neki kasniji islamski autori, među kojima i glasoviti Ibn Katir (14. stoljeće). No, ona se ne pojavljuje u ranijih uglednih povjesničara – Tabarija i Balazurija, primjerice – koji također nisu pisali s pozicije naklonosti prema Umajadima. Umajadski kalifat u djelima kasnijih povjesničara, a gotovo svi islamski historiografski tekstovi koji su nam poznati

⁸ AL-TABARI, vol. VII: 9.

⁹ Mu'avija je na islam prešao one godine kad je Meka osvojena, nakon čega je služio kao Muhamedov pisar (v. AL-BALADHURI, 1924: 273).

¹⁰ M. SHARON, 1983: 15.

¹¹ I. GOLDZIHHER, 1971: 44.

¹² *Tauaf* (طواف) znači 'obilazjenje' te predstavlja dio hodočasničkog rituala hoda oko Ka'be u Meki.

¹³ M. J. KISTER, 1969: 173. U prijevodu na hrvatski uzео sam u obzir i izvorni tekst hadisa, koji se nalazi u Kisterovoj fusnoti 1.

¹⁴ M. J. KISTER, 1969: 178-179.

¹⁵ Usp. M. J. KISTER, 1969: 188.

¹⁶ I. GOLDZIHHER, 1971: 44. Ovdje valja napomenuti kako je Goldziher bio jedan od najvećih svjetskih poznavatelja i

autoriteta za tumačenje hadisa. *Isnad* je slijed osoba preko kojih je prenesena određena tradicija.

¹⁷ J. LASSNER, 2017: 131. El-Jakubi u svojem tekstu također spominje i tradiciju prema kojoj je Muhamed, prije uzlaska u celestijalna prostranstva, nogom stao na stijenu na Haramu (O. GRABAR, 1959: 37).

¹⁸ S. D. GOITEIN, 1950: 104; O. GRABAR, 1973: 49-50.

¹⁹ S. D. GOITEIN, 1950: 104; N. N. N. KHOURY, 1993: 58.

²⁰ S. D. GOITEIN, 1950: 104. Vidjeti i opsežniju analizu moguće vjerodostojnosti Jakubijeva i Eutihova navoda o Abdul Malikovoj možebitnoj ambiciji preusmjeravanja *hadža* u Jeruzalem, kao i tumačenja koja nude Goldziher i kasniji orijentalisti u J. LASSNER, 2017: 131-149.

nastali su nakon umajjadske vladavine, promatran je iz perspektive uvođenja dinastije umjesto konsenzusa (*idžma*) *ummata* kakav je, načelno, postojao kod imenovanja predumajjadskih rašidunskih kalifa. Premda se u vrijeme Umajjada islam nastavio širiti, pa je tijekom njihove vladavine za Muhamedovu vjeru osvojena Španjolska, a nakratko i Francuska do Poitiersa, kasniji islamski povjesničari nisu im oprostili uvođenje nasljednoga kalifata. Vrhovno liderstvo nad *ummetom* tim je činom postalo pitanje obiteljskih ambicija i spletki te dvorskoga unutardinastijskog nasilja.²¹ Ovakav je stav postojao i među sunitiskim i među šijitskim autorima. Suniti su s čežnjom pisali o rašidunskim vremenima, što se vidi iz mesijanskog nazivlja kojim su počastili svakoga rašidunskoga kalifa ponaosob te svu četvoricu zajedno.²² Šijiti su pak smatrali kako pravo na predvođenje *ummata* uistinu pripada dinastiji, ali Prorokovoj dinastiji, odnosno *ahl-ul-beitu*, koju čini Ali i njegovo potomstvo po Muhamedovoj kćeri Fatimi. Teško je precijeniti težinu umajjadskoga krimena preuređivanja načina stjecanja i prenošenja kalifске titule, koji do danas nije zaboravljen.²³ Tabari, Balazuri, Mukaddisi i drugi povjesničari, gotovo je izvjesno, umajjadsku bi ambiciju promjene odredišta *hadža*, da im je bila poznata, odnosno da je takva ambicija postojala, unijeli u svoje ljetopise.²⁴ U tom kontekstu valja promatrati činjenicu da Goldziherovo tumačenje gradnje Kupole nad Stijenom kao alternativnog odredišta hodočašća prikladna za *tauaf* kasniji orijentalisti, koji su imali uvid u više izvora nego Goldziher, stavljaju pod upit.²⁵ Goitein tako ukazuje na činjenicu da povjesničari koji su opisali sukob Abdul Malika i Zubeira „nijednom ni u tragovima ne navještavaju navodnu Abdul Malikovu nakanu da Jeruzalem, umjesto Meke, učini središtem islama”.²⁶ Dapače, Tabari navodi da su Abdul Malikovi vojnici sudjelovali na hodočašću u Meku koje je 692. predvodio zapovjednik Abdul Malikove vojske,

el-Hadžadž.²⁷ Te je godine Abdul Malikova vojska osvojila grad, a Zubeir je ubijen. Lassner pak navodi kako bi mijenjanje odredišta *hadža* iz Meke u Jeruzalem predstavljalo čin otpada od vjere koji bi, da se zbilo, „ugledni ljetopisci [vremenski] najbliži događajima, potaknuti [historiografskom] temeljitošću i protuumajjadskom pristranošću jamačno spomenuli.”²⁸

Goitein, Lassner i drugi autori smatraju, dakle, da nije izgledno da je Kupola nad Stijenom građena kao alternativno odredište hodočašća. Čak ni moćan vladar poput Abdul Malika nije si mogao priuštiti politički čin kojim bi implicirao apostaziju i koji bi ga u očima mnogih pravovjernih muslimana učinio *murtaddom*²⁹ kojemu se više ne bi morali pokoravati. Ipak, to ne isključuje nastojanje Umajjada da Siriju i Jeruzalem uzdignu na razinu svetosti koja će njihovoj političkoj domeni pridodati i metafizičku vrijednost, djelomice kompetitivnu *haramajinu*. Takva političko-vjerska ambicija, dapače, ostaje neupitna, ali je gotovo podjednako neupitno i da njihov cilj nije bio utemeljiti novo središte islama nauštrb izvornoga.³⁰ *Kubat as-sahra* tako, usprkos primamljivu, ali neodrživu Goldziherovu tumačenju, ostaje nepoznanica.

Jedan od najuglednijih znanstvenika za tumačenje Kupole nad Stijenom, poglavito u njezinu arhitektonskom i umjetničkom aspektu, francusko-američki je orijentalist, arheolog i povjesničar islamske umjetnosti Oleg Grabar (1929–2011). Grabar je svetišta na Haramu istraživao sredinom prošlog stoljeća kao jedan od rijetkih nemuslimana i znanstvenika koji je imao neograničen pristup Kupoli nad Stijenom, pa se na njegova istraživanja, tumačenja i prijevode arapskih inskripcija znanstvenici referiraju i danas.³¹ Grabar smatra kako se najviše podataka o razlogu gradnje najpoznatijega jeruzalemskoga muslimanskog svetišta i njegovoj svrsi može izvući iz samoga svetišta: iz njegova lokaliteta, arhitekture, ukrasa te inskripcija, kojima obiluje.³² Kupola nad

²¹ Kalif Omar ibn Abdul Aziz (Omar II) je otrovan (AL-TABARI, vol. XXIV: 78) te ga je naslijedio Jazid II., a al-Valid ibn Jazid (Valid II) je ubijen (AL-TABARI, vol. XII: 126-180).

²² Za više podataka o toj temi v. P. CRONE & M. COOK, 1977. Ar-Rašidun znači *oni koji ispravno vode*, dok su neke od titula rašidunskih kalifa as-Siddik (Abu Bakir) i el-Faruk (Omar).

²³ Ova je problematika reaktualizirana u kontekstu nastanka i samopromocije Islamske države o čemu v. B. HAVEL, 2017: 215-233.

²⁴ Usp. J. LASSNER, 2017: 132; O. GRABAR, 1959: 35.

²⁵ I ovdje je iznimka Amikam Elad (A. ELAD, 1999a: 303) koji smatra da su Goldziherovi izvori vjerodostojni te zanemaruje argumente znanstvenika poput Goiteina i kasnije Lassnera koji su ovu tvrdnju argumentirano opovrgnuli (v. dalje u tekstu).

²⁶ S. D. GOITEIN, 1950: 104.

²⁷ AL-TABARI, vol. XXI: 208.

²⁸ J. LASSNER, 2017: 132.

²⁹ Arap. otpadnik od vjere, apostat. Goitein ovdje koristi riječ *kafir* odnosno „nevjernik“ (S. D. GOITEIN, 1950: 105; S. D. GOITEIN, 2010: 138), što je preuzeo i Grabar (O. GRABAR, 1959: 36).

³⁰ O tome Grabar piše: „...stoga se može pretpostaviti da je Abdul Malik, islamizirajući židovsko sveto mjesto, također uspostavljao i određenu premoć Palestine i Jeruzalema nad Mekom, ne kao zamjenu za Ka'bu, nego prije kao simbol njegova protivljenja staromodnoj mekanskoj aristokraciji koju je predstavljao Ibn el-Zubeir“ (O. GRABAR, 1959: 45).

³¹ Primjerice J. LASSNER, 2017.

³² O. GRABAR, 1959: 46. Grabarov glasoviti članak *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem* objavljen je 1959. i na njega se referira većina autora koji su kasnije pisali o Kupoli nad Stijenom. Ta je Grabarova studija kasnije proširena i 1996. objavljena kao monografija *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem*.

Stijenom podignuta je na mjestu na kojem su nekoć stajali židovski Hramovi, ali koje je u vrijeme muslimanskog zauzimanja grada bilo zapušteno. Kalif Omar je – prema legendi – mudro zaključio kako izborom toga mjesta islam obilježava da se temelji na ranijim objavama, ali bez nepotrebnog uništavanja kršćanskih bogomolja. U neposrednoj blizini Harama nalazi se Bazilika Svetog groba, koju Abdul Malik, kao ni prije njega Omar, nije želio preoteti i pretvoriti u džamiju.³³ Tijekom Abdul Malikove vladavine Bizant je predstavljao ozbiljnu prijetnju muslimanskoj vlasti, a Damask je plaćanjem visokog danka izbjegavao rat s moćnim kršćanskim imperijem. Abdul Malik k tome je godinama ratovao i s muslimanima iz Arabije te Iraka, u kojem su šijiti nastojali svrgnuti umajjadsku vlast i ustoličiti Alijeve i Huseinove potomke. Uništavanje Bazilike, da je kalif takvo što i priželjkivao (što je također upitno s obzirom na referentni stav snošljivosti koji je prema jeruzalemskim kršćanskim svetištima, ali ne i drugim kršćanskim svetištima u Siriji,³⁴ navodno zadao Omar), predstavljalo bi čin provokacije mogućega muslimansko-bizantskog sukoba širih razmjera,³⁵ što si umajjadski vladari nisu mogli priuštiti. Balansiranje snaga općenito je bilo nužno budući da je „tijekom srednjega vijeka nadmoć rijetko bila potpuna“.³⁶ S druge strane, trebalo je stvoriti nešto upečatljivo i dojmljivo što će pokazati sjaj islama ne samo muslimanima nego i samim kršćanima.³⁷ *Kubat as-sahra* bila je izgrađena kako bi impresionirala, a trošak njezine dojmljivosti bio je golem: Abdul Malik ju je platio „sedmogodišnjim prihodima svoje najbogatije pokrajine, Egipta“.³⁸

Najstarija poznata islamska građevina na Bliskom istoku izgrađena je u bizantskom i per-

zijskom, a ne u arabijskom stilu, jer s jedne strane „muslimanska umjetnost skoro ništa nije mogla preuzeti iz svoje arabijske prošlosti“³⁹ (prvi minareti izgrađeni su tek u Siriji po uzoru na postojeće rimske kule i crkvene tornjeve⁴⁰), a s druge je mediteranski umjetnički izričaj bio, današnjim rječnikom rečeno, popularan. Znakovi vizualnog i estetskog natjecanja s bizantskim religijskim oblicima, prema Grabaru, uočljivi su u kompoziciji ukrasa unutrašnjosti Kupole. Ona je pokrivena mozaicima površine čak 1280 četvornih metara, što je bez premca u odnosu na sva ostala mozaička zdanja ranoga srednjeg vijeka.⁴¹ Protkana je oblicima koji ne krše islamsku prohibiciju prikazivanja likova te ocrtavaju oblike i ukrase koji se ne mogu smatrati predmetom štovanja i ne predstavljaju ljude ili životinje.⁴² To su najvećim dijelom biljke sa stabljikama, pupoljcima, listovima, krošnjama i grozdovima. Zamjećuju se lukovice te primog ili tratork (lat. *acanthus*),⁴³ mediteranska biljka prema čijim su se rebastim listovima često oblikovali grčki, rimski i bizantski ornamenti. Dio ukrasa čine simetrični geometrijski oblici, ukrasni predmeti i imperijalni ornamenti poput kruna i nakita u bizantskomu i (rjeđe) perzijskom stilu te ukrasi i raskošni nakit bizantske sakralne umjetnosti kakvi se nalaze uz prikaze Krista, Marije i svetaca, dakako, bez samih likova.⁴⁴ Među oblicima se uočava skladan, simetričan splet stabljika s pupoljcima, amfora iznad koje su kružni kićeni ukrasi i na vrhu par raširenih krila izrađenih u sasanidskom perzijskom stilu.⁴⁵ Usprkos određenoj eklektičnosti ukrasa, nedvojbeno je da čitavo zdanje, „i arhitektura i dekoracija pokazuju izuzetnu jasnoću i dosljednost koje proizlaze iz jednoga [građevno-umjetničkog] projekta.“⁴⁶ Sasanidski kraljevski simboli, prema

³³ Prema tradiciji koju prenosi Eutih Aleksandrijski, patrijarh Sofronije Omaru je ponudio da se pomoli u Bazilici, no kalif je to odbio kako muslimani kasnije ne bi to kršćansko svetište pretvorili u džamiju.

³⁴ Primjerice, velika džamija u Damasku podignuta je na mjestu na kojemu je stajala crkva Ivana Krstitelja koju su muslimani uništili (O. GRABAR, 1964: 73). Jeruzalemski biskup Sofronije (umro 369.) zabilježio je između ostaloga i sljedeće: „Saraceni [...] pljačkaju gradove, pustoše polja, pale sela, potpaljuju svete crkve, ruše svete samostane...“ (R. G. HOYLAND, 1997: 72-73).

³⁵ Upravo je uništenje Bazilike Svetoga groba u vrijeme fatimidskoga kalifa el-Hakima (poznat i kao Ludi kalif) početkom 11. stoljeća potaknulo europske kršćane na planiranje vojne kojom bi se kršćanska Sveta zemlja oslobodila od islamskih osvajača. Koncem istoga stoljeća pokrenuti su Križarski ratovi.

³⁶ O. GRABAR, 2001: 681.

³⁷ Grabarovim riječima, muslimani su „iz političkih, povijesnih i poglavito ideoloških razloga, dodijelili novu svetost najdrevnijoj svetoj točki Svetoga grada“ (O. GRABAR, 1964: 73).

³⁸ S. D. GOITEIN, 1950: 106.

³⁹ O. GRABAR, 1964: 79.

⁴⁰ O. GRABAR, 1964: 74. Grabar ovdje ukazuje na nedostatak studija o porijeklu minareta te se referira na poznato djelo K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture* (K. A. C. CRESWELL, 1969: 38-40).

⁴¹ O. GRABAR, 1996: 71.

⁴² O. GRABAR, 1973: 93.

⁴³ S. BLAIR, 1992: 84.

⁴⁴ Usp. O. GRABAR, 1959: 48-50. Sheila Blair opaža da su na unutrašnjosti Kupole nad Stijenom možda radili umjetnici koji su desetljeće ranije radili na betlehemske Bazilici Kristova rođenja (S. BLAIR, 1992: 85).

⁴⁵ Sjajne fotografije ukrasa Kupole nad Stijenom napravio je i objavio Saïd Nuseibeh (S. NUSEIBEH & O. GRABAR, 1996; fotografije unutarnjeg osmerokuta v. u O. GRABAR, 1996: 92-99). Saïd Nuseibeh prvi je fotograf koji je dobio dopuštenje da u boji fotografira mozaik Kupole nad Stijenom uz korištenje profesionalne opreme, koja je uključivala postavljanje skele i osvjetljenja (O. GRABAR, 1996: xiii).

⁴⁶ S. BLAIR, 1992: 62. Autorica ovo opažanje iznosi u kontekstu dokazivanja kako izgradnja Kupole nad Stijenom nije trajala desetljećima i nije započeta u vrijeme Mu'avije,

Grabaru, proglašavaju pobjedu islama nad nevjernicima.⁴⁷ Ukrasi preuzeti iz kršćanske sakralne umjetnosti ukazuju na umjetničko natjecanje, budući da je kršćanski Bizant kroz veličanstvena umjetnička djela i estetiku predstavljao ozbiljna vjerskoga konkurenta islamu. Upravo te razloge za gradnju Kupole nad Stijenom navodi Mukaddasi u sljedećem ulomku:

Jednom sam prigodom, u razgovoru s očevim bratom rekao: „O, striče, zacijelo nije umjesno to što el-Valid troši sredstva muslimana na džamiju u Damasku. Bilo bi prikladnije, a i njemu više na čast, da ih je utrošio u gradnju putova ili spremnika za vodu, ili za popravak utvrda.“ On mi odgovori: „Ti, sine dragi, naprosto ne razumiješ. El-Valid je u potpunosti u pravu; otvorila mu se mogućnost da stvori vrijedno djelo. Ta vidio je da je Sirija zemlja napućena kršćanima, i primijetio je ondje njihove crkve, tako lijepe s čarobnim ukrasima, nadaleko glasovite, kao što je Bazilika Svetog groba,⁴⁸ i crkve u Lidi i el-Ruhi. Stoga je muslimane potaknuo na gradnju džamije koja će njihovu pozornost preusmjeriti s crkvi, i koja će biti jedno od svjetskih čuda. Ne shvaćaš li da je Abdul Malik, vidjevši veličinu Bazilike Svetog groba i njezin sjaj, a strahujući da bi mogla zavesti srca muslimana, iznad Stijene podignuo Kupolu koju danas ondje vidiš?“⁴⁹

Grabar u komentaru na navedeni Mukaddasijev tekst postavlja pitanje u kojoj mjeri današnji povjesničari mogu prihvatiti percepciju razloga podizanja Kupole iz 10. stoljeća kako bi razumjeli stvarne razloge gradnje koji su postojali u vrijeme kad je nastajala,⁵⁰ odnosno je li Mukaddasijevo objašnjenje anakronistično. Drugih arapskih

dvadeset godina ranije, kako je pretpostavljao F. E. Peters (F. E. PETERS, 1983: 119-138).

⁴⁷ O. GRABAR, 1959: 52. Perzijanci su u vrijeme islamskih osvajanja – osobito elita na vlasti – bili sljedbenici zoroastrijanstva koje su, zbog dualizma, muslimani smatrali mnogobožačkom religijom.

⁴⁸ Bazilika Svetog groba u Mukaddasijevu se tekstu naziva *kumama* (قمامة), što na arapskom znači 'smeće', ali zvuči slično stvarnom arapskom nazivu tē crkve – *kijama* (قيامة), odnosno *kanisat ul-kijama* (كنيسة القيامة), odnosno Crkva uskrsnuća. Vidjeti i O. GRABAR, 1996: 53.

⁴⁹ AL-MUQADDASI, 2001: 135-136. Ranije u tekstu Mukaddasi navodi da je el-Valid za gradnju džamije u Damasku unajmio umjetnike iz Perzije, Indije, zapadne Afrike i Bizanta. Trošak gradnje bio je sedmogodišnji prihod Sirije te osamnaest brodova koji su s Cipra dopremili zlato i srebro te materijale za izradu mozaika koje je poslao bizantski car (str. 134).

⁵⁰ O. GRABAR, 1996: 54.

⁵¹ Poglavitno one koji nisu prihvaćali doktrinu o Trojstvu, premda je upitno koliko bi ortodoksni kršćani pripadnike takvih sljedbi uopće smatrali kršćanima.

izvora koji bi Mukaddasijevu tvrdnju potvrdili ili opovrgnuli nema. No, prema nekim tumačenjima ranih izvora, argumentirano se može staviti pod upit koliko su u vrijeme izgradnje Kupole muslimani kršćane⁵¹ i Židove smatrali pripadnicima odvojenih religija, a koliko su sebe smatrali dijelom judeokršćanske tradicije koju su posljednjom, konačnom i u cijelosti pravovjernom objavom trebali odvratiti od krivoštovlja, što je, prema islamu, vjerovanje u inkarnaciju i Trojstvo.⁵²

Upravo tim porukama obiluje i za teologe i povjesničare možda najkorisniji dio ukrasa Kupole nad Stijenom: najkorisniji kako za tumačenje svrhe same građevine, tako i za tumačenje percepcije važnosti Jeruzalema u najranijim tradicijama, onima iz prvoga hidžretskog stoljeća. Radi se o pisanim tekstovima, mahom kuranskih *ajeta*. *Kubat as-sahra* njima je veoma bogata, a većina ih je iz umajadskog razdoblja. U unutrašnjosti Kupole nalaze se takve inskripcije duljine 240 metara⁵³ i sve potječu iz istoga razdoblja kao i građevina, osim teksta na kojemu je ime Abdul Malika zamijenjeno imenom Ma'muna, abasidskoga kalifa koji je vladao 813–833.⁵⁴

Ovdje ne možemo detaljno opisati sav njihov sadržaj, koji za temu ovoga članka nije ni bitan u svim svojim jezičnim i sadržajnim nijansama i pojedinostima.⁵⁵ No, tema koja izrazito prevladava u inskripcijama jest polemika s kršćanskim kristološkim naukom kako su ga shvaćali autori inskripcija. Grabar predlaže da se inskripcije unutaršnjeg dijela Kupole podijele u šest dijelova različite duljine, a prvi prenosi suru El-Ihlas (112) u cijelosti: „Reci: 'On je Allah – Jedan! Allah je Utočište svakom! Nije rodio i rođen nije, i niko Muravan nije!'“⁵⁶ Poruka ove sure predstavlja opovrgavanje kršćanskog shvaćanja Trojstva i utjelovljenja kakvo, primjerice, nalazimo u Nicejsko-

⁵² Za opsežnije razmatranje o ovoj temi v. potpoglavlje *Ecumenism* u F. M. DONNER, 2010: 68-74. Donner, jedan od najuglednijih arabista i stručnjaka za rani islam, ovdje nudi tumačenje ranoislamske „konfesionalne otvorenosti“ i „ekumenizma“ koje se temelji na neortodoksnu, ali uvjerljivu tumačenju ranoislamske povijesti i kuranskih poruka. I o ovoj temi, a Donner to i napominje, islamski su izvori nepotpuni, često nejasni i višeznačni. No to se odnosi i na njihovo „neekumensko“ tumačenje, ono prema kojemu se iz tih poruka kasnije razvila tradicija prema kojoj su „kur'anske riječi *islam* i *musliman* naknadno stekle restriktivnije, konfesionalno značenje nove vjere različite od kršćanstva i židovstva“ (str. 72).

⁵³ O. GRABAR, 1959: 52.

⁵⁴ O. GRABAR, 1973: 61-62.

⁵⁵ Cjelovitiji sadržaj natpisa može se naći u O. GRABAR, 1959: 52-62 i O. GRABAR, 1996: 59-61; arapski tekst natpisa u O. GRABAR, 1996: 184-186.

⁵⁶ O. GRABAR, 1959: 53.

carigradskom vjerovanju: „Vjerujem u jednoga Boga, Oca svemogućega, Stvoritelja neba i zemlje, svega vidljivoga i nevidljivoga. I u jednoga Gospodina Isusa Krista, jedinorođenoga Sina Božjega. Rođenog od Oca prije svih vjekova. Boga od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga. Rođena, ne stvorena, istobitna s Ocem...“⁵⁷ Velik dio ostalih inskripcija prenosi poruku na tragu sure 112: *ajeti* 3:16-17, 4:169-171, 9:33, 2:130 itd. Gotovo svi tekstovi religijskog su sadržaja i referiraju se na ranije objave (židovsku i kršćansku) kao prethodnice islamske, uz stanoviti otvoreni ili latentni prikaz islama, ne kao nove vjere, nego kao vjere koja je usavršila ranije objave i ispravila zablude koje su se u njima razvile. U natpisima se imenom ne spominje ni jedan starozavjetni prorok, nego je naglasak na Isusu i Mariji.⁵⁸ Za temu ovoga članka znakovita je inskripcija s tekstom iz sure El-Kehf (17), ali to nije *ajet* 1, u kojemu se spominje Muhamedovo noćno putovanje, nego *ajet* 111, u kojemu se opet polemizira s kršćanskim naukom.⁵⁹ Sama Kupola nad Stijenom ne sadrži nikakve reference na *isru* i *miradž*, što ukazuje na to da se Muhamedovo noćno putovanje i el-Aksa do konca 7. stoljeća nisu povezivali s Jeruzalemom. Da jesu, teško je pojmljivo da se tako važnome događaju ne bi posvetio natpis na mjestu povezanu s njime. Na Haramu, pokraj *kubat as-sahre*, danas stoji memorijal Noćnom putovanju u obliku nevelika osmokutnog podnožja okružena s osam stupova nadsvodjenih kupolom. To je *kubat an-nabi*, Prorokova kupola, poznata i pod nazivom *kubat džibril*, kojom je obilježen Prorokov posjet Jeruzalemu. Zdanje je puno kasnijega, osmanskog podrijetla. U blizini se nalazi i *kubat el-miradž*, spomen na Prorokovo celestijalno putovanje, izgrađen u vrijeme križara, vjerojatno kao krstionica, a doraden u vrijeme Ajubida. No, poznato je da su te kupole u nekom obliku postojale i ranije. Mukaddasi, osim *kubat as-sahre*, imenom spominje još tri kupole na Haramu (*kubat es-silsilah*, *kubat an-nabi* i *kubat el-miradž*).⁶⁰ *Kubat an-nabi* i *kubat el-miradž*, na temelju izvora u kojima se prvi put pojavljuju, vjerojatno potječu iz umajadskog razdoblja.⁶¹ Da je Kupola nad Stijenom izvorno zamišljena kao memorijal *isre* i *miradža* ili da je Stijena povezivana s mjestom s kojega se Muhamed vinuo u nebesa, ne bi postojala potreba za gradnjom ovih dviju kupola. Ipak, rekonstrukciju tijecka gradnje kupola na Haramu, iz koje bi se moglo zaključiti više o njihovoj korelaciji, znatno

otežava to što su sve, s iznimkom *kubat es-silsilah*, ponovo izgrađene nakon križarskog razdoblja.⁶²

Kubat es-silsilah, odnosno Kupola lanca, smještena je istočno od *kubat as-sahre* i tik do nje. To je treća po veličini građevina na Haramu i nije povezana s legendama o *isri* i *miradžu*, nego s lancem Sudnjega dana koji će na putu u raj propustiti dobre, a zaustaviti zle. Od manjih kupola ona je jedina koja u današnjem obliku potječe iz umajadskog razdoblja, izgledno iz vremena Abdul Malikova kalifata. No, svrha gradnje te kupole neobična oblika također je nepoznata; Grabar čak predlaže mogućnost da je podignuta od građevinskog materijala preostalog nakon završetka drugih zdanja na Haramu.⁶³ On u svojem opisu Kupole lanca navodi i opažanje Myriam Rosen-Ayalon kako se ona nalazi točno na sredini Harama te je k tomu i jedina građevina na Haramu koja se nalazi na sredini bilo čega. Grabar to opažanje naziva „možda korisnijim od svih ranijih“.⁶⁴ No ni ono ne pridonosi razumijevanju razloga gradnje i namjene Kupole nad Stijenom. Naprotiv, njime se broj nepoznanica o ranoislamskim građevinskim pothvatima u Jeruzalemu i na Haramu samo povećava.

Vjerojatno najlogičniji zaključak do kojeg nas dovodi analiza arhitekture, ukrasa i inskripcija *kubat as-sahre*, jest da je glavna svrha građevina s jedne strane zapriječiti da muslimane privuku atraktivna kršćanska religijska gradnja i ornamentura kojima je Jeruzalem obilovao i koje su imale i nezanemarivu misionarsku svrhu, a s druge strane „opremanje [muslimanskih] vjernika argumentima koje će moći koristiti protiv kršćanskih [doktrinarnih] stajališta.“⁶⁵ Tomu se može pridodati i muslimanska ambicija da impresionira kršćansku populaciju pokazujući ne samo uvjerljivost svojih vjerskih argumenata nego i sposobnost da ih uobliču u estetskoj formi koja ljepotom ne zaostaje za kršćanskom, pa time *kubat as-sahra* biva i „misionarski monument čija je svrha impresionirati i uvjeriti [...]“.⁶⁶

Materijalni dokazi prikupljeni iz Kupole time u određenoj mjeri potvrđuju hadise i tradicije iz umajadskog razdoblja. Između Jeruzalema i Meke, odnosno Harama i Ka'be, postojalo je političko-religijsko suparništvo koje valja prepoznati, ali ne bi ga trebalo preneglasiti. Isto vrijedi i za suparništvo između kršćanskih i islamskih struktura – što uključuje arhitekturu, lokaciju, teologiju, estetiku i prestiž – unutar istoga grada. Usprkos

⁵⁷ *Katekizam Katoličke Crkve: Kompendij*, 2005: 27-28.

⁵⁸ O. GRABAR, 1959: 54.

⁵⁹ Sura 17:111 glasi „i reci: ‘Hvaljen neka je Allah, Koji Sebi nije uzeo djeteta i Koji u vlasti nema ortaka, i Kome ne treba zaštitnik zbog nemoći – i hvaleći Ga veličaj!’“

⁶⁰ AL-MUQADDASI, 2001: 142.

⁶¹ A. ELAD, 1999: 48-50.

⁶² G. NEPICOĞLU, 2008: 24-27.

⁶³ O. GRABAR, 1996: 132.

⁶⁴ O. GRABAR, 1996: 131.

⁶⁵ O. GRABAR, 1959: 56.

⁶⁶ N. N. N. KHOURY, 1993: 59.

obilju materijala koji pruža solidan uvid u Abdul Malikove neimarske motive i težnje, temeljno pitanje biti i svrhe *kubat as-sahre* ostaje neriješeno. Ustrajna i nesavladiva zagonetnost toga velebnog zdanja poziva znanstvenika na oprez kod tumačenja, no vjernika poziva na nešto sasvim drugo: pružajući mu gotovo beskrajn prostor za povijesna, tekstualna i eshatološka tumačenja, poziva ga, izaziva i mami da zdanju pristupi s pozicije sudjelovanja u aktualnim procesima unutar vječite borbe dobra i zla. A Jeruzalem je od pradavnih vremena – i to ne čitav Jeruzalem nego Brdo Hrama, hebrejski *har ha-bait* (הר הבית), kasnije arapski *el-haram eš-šarif* – predstavljao glavno bojište i vrhovnu vrednotu do koje se uopće može doći na *dunjaluku*.⁶⁷ Polemične i poučne kuranske poruke koje zahvaljujući Abdul Malikovu životnom projektu dominiraju tim mjestom, u očima muslimanskih vjernika simboliziraju duhovnu dominaciju islama nad židovstvom i kršćanstvom, a to je u biti i temeljna poruka islama kao svjetonazora. Opustošenje židovskoga svetog mjesta među kršćanima je simboliziralo napuštanje Staroga saveza i prelazak na Novi savez te potvrdu teologije supstitucije.⁶⁸ Implicitna islamska polemika s kršćanstvom, koja je eksplicitno iznesena u inskripcijama *kubat as-sahre*, vidljiva je u obliku muslimanskog prihvaćanja tradicije gradnje Hrama; gradnje, a ne opustošenja, kako su se prema prostoru židovskog Hrama i hramskog trga odnosili kršćani. Grabar stoga s razlogom napominje kako Kupolu nad Stijenom uvijek valja promatrati u okviru jeruzalemskog miljea u kojemu je podignuta, što ne pridonosi jednostavnosti njezina tumačenja: „Stvari usložnjava to što se radi o zdanju sa skoro 1300 godina neprekidne povijesti u gradu s emocionalnim, pijetističkim i političkim asocijacijama koje su brojnije i kontradiktornije nego u bilo kojoj drugoj urbanoj sredini na svijetu.“⁶⁹

8. Uloga židovskih obraćenika na stvaranje ranoislamskih tradicija o Jeruzalemu

U razmatranjima o razvoju ranoislamske misli i teologije, osobito u kontekstu uzdizanja Jeruzalema na razinu islamskoga svetog grada s eshatološkim značajem, neminovno je promotriti ulogu židovskih, te u manjoj ili zanemarivoj mjeri, kršćanskih konvertita na novu vjeru. Islam koji je stigao iz Arabije bio je jednostavna vjera, s tek nekoliko ključnih teoloških tema, od kojih je najvažnija sadržana u *šahadetu*⁷⁰, a to je jedno-boštvo; u prvim se izvorima čak ne spominje Muhamedovo poslanstvo, nego samo to da „nema boga osim Boga“, katkad uz dodatak da on „nema sudruga“,⁷¹ što je Židovima u cijelosti prihvatljivo. Od ostalih tema tu je vjera u Sudnji dan, uskrsnuće mrtvih, raj i pakao te u anđele i demone. Nikakvih sofisticiranih teoloških teorija nije bilo u tim vrlo uopćenim dogmama. U islamu s konca 7. stoljeća nije postojalo ništa usporedivo sa složenim dogmama kakve nalazimo u kršćanstvu, pa čak ni u – doktrinarno gledano – puno jednostavnijem židovstvu. Prihvatimo li tradicionalni islamski narativ, tekst koji su muslimani imali sa sobom dolazeći u sjeverne pokrajine bili su zapravo fragmenti Kur’ana,⁷² a iz njih se nije moglo puno toga zaključiti ni o čemu, pa ni o životu njegova autora, nastanku islamske objave ili gore spomenutim dogmama. Petersovim riječima, „Islamska je sveta knjiga tekst bez konteksta, pa je taj primarni dokument, koji snažno zagovara svoju autentičnost, neupotrebljiv za rekonstruiranje događaja iz Muhamedova života.“⁷³ Prve raspoložive tradicije koje stavljaju Kur’an u povijesni kontekst potječu iz sredine osmoga stoljeća.⁷⁴

Na razvoj ranoislamske misli, poglavito kad se radi o Jeruzalemu, od goleme je važnosti bilo osvajanje Sirije nešto više od desetljeća nakon hidžre i dodir s tamošnjim drevnim tradicijama. Islamska se vlast u Siriji relativno brzo konsolidirala i utvrdila, uz mnoštva Židova i kršćana koji su se priključili novim vladarima, kako u njihovoj vjeri, tako i u administraciji.⁷⁵ Upravo su njihove biblijske i izvanbiblijske tradicije bile ključne za oblikovanje islamskoga viđenja Jeruzalema kao svetoga grada, a pri tome poglavito kao grada od posebne eshatološke važnosti.⁷⁶ Prema židovskim tradicijama Jeruzalem će biti mjesto uskrsnuća mrtvih na Sudnji dan. Ništa slično ne nalazimo u islamu prije osvajanja Sirije, premda je islam od samoga nastanka zaokupljen eshatološkim temama. Na tragu židovske, kršćanske i zoroastrijske mesijanske eshatologije razvijala se islamska eshatološka misao, pa je tako tako nastao i koncept Mahdija⁷⁷ koji će „svijet ispuniti pravdom i jed-

desetljeća sedmog stoljeća“ (P. CRONE & M. COOK, 1977: 3).

⁶⁷ Ovaj svijet, od arapskoga *dunja* (دنيا).

⁶⁸ Usp. M. SHARON, 1992.

⁶⁹ O. GRABAR, 1973: 49.

⁷⁰ Muslimanska ispovijed vjere koja glasi „nema boga osim Allaha a Muhamed je njegov poslanik“.

⁷¹ F. M. DONNER, 2010: 112.

⁷² Crone i Cook upozoravaju kako „ne postoji čvrst dokaz postojanja Kur’ana u bilo kakvu obliku prije posljednjega

⁷³ F. E. PETERS, 1991: 300.

⁷⁴ P. CRONE & M. COOK, 1977: 3.

⁷⁵ M. SHARON, 1992: 56-68.

⁷⁶ O. LIVNE-KAFRI, 2006: 382; A. MEDDEB & B. STORA, 2013: 108.

⁷⁷ Mahdi je islamska mesijanska figura s čijim se dolaskom, odnosno povratkom, povezuje kraj svijeta i dolazak

nakošću kao što je sada ispunjen tiranijom i ugnjetavanjem“.⁷⁸

Među ranoislamskim eshatološkim tradicijama znakovita je ona koju nalazimo u Mukaddasijevu zemljopisnom djelu. Mukaddasi na početku opisa Jeruzalema najprije navodi kako klima grada „točno odgovara [onakvoj kakva se nalazi u] opisu Raja“.⁷⁹ Potom navodi poznatu tradiciju prema kojoj će Jeruzalem biti mjesto uskrsnuća, mjesto kamo će na Dan suda doći uskrsnuli mrtvi, te nastavlja:

Istina je da su Meka i Medina nadmoćni zbog Ka'be i Proroka – sallallahu alejhi ve selam – ali uistinu na Dan uskrsnuća oba će [ta grada] požuriti u Jeruzalem te će izvrsnost sviju njih ondje biti zajedno obuhvaćena.⁸⁰

Zanimljivost Mukaddasijeva opisa leži i u podatku da većinu stanovnika Jeruzalema čine kršćani i Židovi, dok su „džamije [prazne i] bez vjerničkoga zbora“.⁸¹ Jeruzalem od islamskih osvajanja do konca 10. stoljeća ne samo da nije imao muslimansku većinu, nego su muslimani bili značajno brojčano nadmašeni. Time se i prelazak tradicija većinskih zajednica, židovske i kršćanske, na manjinsku, muslimansku, uz ostale navedene čimbenike, doima prirodnim i logičnim procesom.

Eshatološka očekivanja Židova početkom sedmoga stoljeća u Palestini doživjela su višestoljetni vrhunac pošto je Perzija to područje nakratko osvojila od Bizanta. Perzijanci su osvojili Jeruzalem 614, a Židovi su, djelomice zbog lošeg položaja koji su imali pod kršćanskim Bizantom, a djelomice zbog usporedivih povijesnih okolnosti koje su se zbile prije više od tisuću godina, i koje su zabilježene u Bibliji,⁸² zdušno podržali perzijsku invaziju. Naime, koncem 6. stoljeća prije Krista Perzija je osvojila babilonske zemlje, među kojima je bila i Judeja. Babilonci, odnosno Kaldejci, 586. pr. Kr. uništili su Hram u Jeruzalemu, a Židove protjerali iz Judeje u babilonsko sužanj-

stvo.⁸³ Sedamdeset godina kasnije perzijski je kralj Kir dopustio prognanim Židovima povratak u Judeju i Jeruzalem i obnovu Hrama⁸⁴ koja je počela u vrijeme Ezre, te jeruzalemskih zidina koje je uz kraljevo dopuštenje i financiranje, izgradio Nehemija. Perzijska invazija bizantskih zemalja početkom 7. stoljeća poslije Krista među Židovima je potaknula slična očekivanja, uključujući i ono o obnovi Hrama, zbog sličnih povijesnih okolnosti. Poraz Perzijanaca i povratak bizantske vlasti koncem 620-ih ta su nadanja raspšili. Car Heraklije (610–641) u svečanoj je povorci 21. ožujka 630. pobjedonosno ušao u Jeruzalem, noseći Kristov križ, koji su Bizantinci povratili od Perzijanaca.⁸⁵ Bizantske su vlasti po povratku u Jeruzalem Židove izvrgnule još žestocijem progonu zbog kolaboracije s Perzijancima. Židovi su prisilno pokrštavani, zabranjeno im je naseljavanje u Jeruzalemu, a oni među njima koji su bili optuženi za zlostavljanje kršćana tijekom perzijske uprave, pogubljeni su.⁸⁶

Arapska osvajanja bizantskih zemalja, koja su uslijedila samo nekoliko godina kasnije, u mnogim su Židovima opet raspirila mesijansku i eshatološku nadu. Činilo se da su se židovske čežnje za povratkom na Cion počele ostvarivati, jer su muslimani odmah po osvajanju Jeruzalema, usprkos kršćanskom protivljenju, dopustili Židovima da se ponovo nastane u svojem svjetom gradu. Štoviše, prema jednomu armenskom izvoru, za upravitelja Jeruzalema neposredno nakon islamskih osvajanja postavljen je Židov.⁸⁷ Percepcija arapske invazije kao božanske intervencije neko je vrijeme, izgledno je, među sirijskim židovskim zajednicama bila dominantna.

Židovski nam tekstovi nastali u vrijeme arapskih osvajanja Sirije pružaju uvid u opseg i prirodu tih percepcija. U pseudoepigrafskom djelu *Nistarot šel raban Šimon ben Johai* (Tajne rabina Šimuna ben Johaija, dalje u tekstu *Nistarot*⁸⁸) autor opisuje dolazak Išmaelova⁸⁹ kraljevstva, koje će uništiti kraljevstvo zla, Edom (koji simbolizira Bizant⁹⁰),

Sudnjega dana. Danas je iščekivanje Mahdija daleko više prisutno u šijitskoj nego u sunitskoj zajednici.

⁷⁸ B. LEWIS, 1950: 308.

⁷⁹ AL-MUQADDASI, 2001: 140.

⁸⁰ AL-MUQADDASI, 2001: 141.

⁸¹ AL-MUQADDASI, 2001: 141.

⁸² Vidjeti, primjerice, Knjigu Ezrinu i Knjigu Nehemijinu, osobito njihov uvodni dio.

⁸³ 2. Kraljevi 24:10-25:21.

⁸⁴ Ezra 1:1-4.

⁸⁵ A. LOUTH, 2008: 227-228.

⁸⁶ M. AVI-YONAH, 2006: 34.

⁸⁷ P. CRONE & M. COOK, 1977: 6, 156, bilješka 30.

⁸⁸ Šimon ben Johai je rabin iz 2. stoljeća, dok je tekst *Nistarota* (odnosno njegova izvorna inačica) nastao u vrijeme arapskih osvajanja. Tekst je kasnije doradivan, pa se u njemu nalaze dijelovi koji se odnose na kraj umajadskoga kalifata i dolazak Abasida. Iz njega je u vrijeme Križarskih

ratova nastao tekst *Tfila šel Šimon ben Johai* (Molitva Šimona ben Johaija). Analizu i cjelovit prijevod *Nistarota* v. u B. LEWIS, 1950: 173-196, a ulomke koji su relevantni za temu ovoga članka, također s popratnim komentarima, u R. G. HOYLAND, 1997: 308-312. Vidjeti i P. CRONE & M. COOK, 1977: 35-38.

⁸⁹ Išmaelci se u židovskoj i arapskoj tradiciji odnosi na Arape. Ideja da su Arapi potomci Abrahamova sina Išmaela, sina Hagarina, u židovskim se tekstovima javlja u vrijeme Drugoga hrama, a od Židova su ju preuzeli i sami Arapi. S nastankom islama ona postaje ključna identitetska odrednica muslimana, pa tako u Kur'anu (2:125-127) nalazimo da su Abraham i Išmael očistili Hram (Ka'bu) u Meki (S. D. GOITEIN, 1955: 22).

⁹⁰ U rabinskoj literaturi (Talmud, Midraš) ime Edom, što je drugo ime Izakova sina Ezava, Jakovljeva brata blizanca, uobičajeno je ime za Rim, a kasnije za Bizant, kada ih se

te obnoviti Izrael. Autor *Nistarota* piše i kako će „drugi kralj koji dođe od Išmaela“ biti ljubitelj Izraela te će na brdu Moriji (Brdu Hrama) obnoviti hram na hramskoj stijeni.⁹¹ Ovo se proroštvo, poglavito u kasnijim tumačenjima, lako moglo pripisati Omaru. Od ostalih židovskih tekstova u kojima se islamska osvajanja tumače u eshatološkom smislu, uz reference na biblijska proroštva i obećanja, te očekivanje obnove Izraela, tu su još *Poglavlja rabina Eliezera, Židovska apokalipsa o Umajadima, Mesijini znakovi* te apokaliptična pjesma *U onaj dan*.⁹² Grabar prenosi i srednjovjekovni midraš prema kojemu će „Abdul Malik izgraditi dom Boga Izraelova“.⁹³ Židovska mesijanska nadanja zapisana su i u onovremenim kršćanskim tekstovima. Među najranijima je protužidovski tekst *Doctrina Jacobi* iz 634. u kojem se spominju Židovi koji se raduju „proroku koji se pojavio među Saracenima, te najavljuje dolazak pomazanika, Krista koji ima doći“. Njima se protivni Židov obraćen na kršćanstvo koji odbacuje takvu percepciju Muhameda, uz objašnjenje da je on „lažni [prorok], jer proroci ne dolaze naoružani mačem.“⁹⁴ Sv. Maksim Ispovjednik u pismu pisano između 634. i 640. govori o Židovima koji su „[više od svih drugih] lišeni vjere na ovome svijetu pa stoga najspremniji iskazati dobrodošlicu neprijateljskim silama“.⁹⁵

S eshatološkim su očekivanjima pristigli i osvajači iz Arabije. Arapi muslimani bili su fascinirani civilizacijom u koju su došli te su s njome uspostavili aktivnu interakciju koja je uključivala preuzimanja ideja i oponašanja, pa se kao takva iz današnje perspektive doima gotovo nepojmljivo. Tu „međureligijsku“ interakciju nalazimo u islamskim tekstovima, a ona se, na što Lazarus-Yafeh ukazuje, zacijelo barem djelomice temelji na brojnim osobnim kontaktima u kojima su razmjenjivane ideje.⁹⁶ Kuranski navodi iz *kubat as-sahre* upućuju na rano razumijevanje neprihvatljivosti temeljne kršćanske dogme o Trojstvu, no sa Židovima je bilo drukčije. Muslimani i Židovi dijelili su slično stajalište glede striktnog jedno-

boštva, a povezivao ih je i niz obrednih sličnosti, religija koja počiva na objavljenom zakonu te simbolički važno obrezanje. Goitein, štoviše, smatra neobičnim to što većina Židova iz Arabije nije prihvatila Muhameda kao proroka nežidovima, budući da „prije nego što su poganski obredi hodočašća u Meku ušli u islam, u Muhamedovu propovijedanju nije bilo ničega odbojna židovskoj vjeri.“⁹⁷ Dio je Židova prigrlilo islam, ali u to rano vrijeme nije postojala potreba za zanemarivanjem niza židovskih vjerskih načela, vjerovanja i eshatoloških očekivanja, jer alternativnih – a osobito suprotnih – u islamu nije ni bilo. Obnova Hrama u Jeruzalemu predstavlja primjer toga. Prema skoro svim muslimanskim izvorima upravo je židovski obraćenik na islam Ka'b el-Ahbar bio taj koji je kalifu Omaru pokazao gdje je stajao židovski Hram, te ga je, prema donekle nejasnu Tabarijevu opisu, pokušao nagovoriti da to mjesto učini *kiblom*.⁹⁸ Ka'b el-Ahbar Omara je obavijestio o proročanstvu starom petsto godina, prema kojem će on, el-Faruk, očistiti opustošeni prostor nekadašnjeg Hrama, a Bog će kazniti Bizantince jer su uništili Dom Božji.⁹⁹ Muslimansku gradnju svetišta na tome mjestu mnogi su Židovi, i to ne samo obraćenici na islam, doživjeli kao početak obnove hramskog bogoštovlja i ispunjenja biblijskih proroštava. Židovski su obraćenici na islam predstavljali „iznimno važan čimbenik u stvaranju muslimanskih apokaliptičnih tradicija, uključujući one koje se odnose na Jeruzalem“.¹⁰⁰

Za ovu temu možda najzanimljiviji aspekt muslimansko-židovske interakcije u Palestini jest pitanje muslimanske otvorenosti za ideje iz židovstva. Židovi, za razliku od kršćana i muslimana, nisu nastojali privući konvertite. Židovske ideje nisu ulazile u islam zbog židovske prozelitske ambicije, nego zbog muslimanske radoznalosti, ali i vjerske pragmatičnosti: novu je vjeru trebalo opremiti vjerovanjima gdje god su postojale nedorečenosti i praznine. „Konverzija mnogih Židova i kršćana na islam [...] stvorila je izravan i legitiman kanal kroz koji su biblijske i izvan-

spominje kao Izraelove neprijatelje (v. H. SIVAN, 2002: 277-306).

⁹¹ B. LEWIS, 1950: 324-325; R. G. HOYLAND, 1997: 311. Hoyland napominje kako je riječ prevedena kao „džamija“ (mosque) u izvorniku „*hishtahawāyā*“.

⁹² R. G. HOYLAND, 1997: 312-320.

⁹³ O. GRABAR, 1996: 54-55. Midraš je vrsta rabinske literature kojom se tumači neki dio Biblije, najčešće Tore, ili usmene predaje. Grabar napominje kako je ovaj srednjovjekovni midraš „kao i obično gotovo nemoguće datirati“ (str. 54).

⁹⁴ R. G. HOYLAND, 1997: 57.

⁹⁵ R. G. HOYLAND, 1997: 78.

⁹⁶ H. LAZARUS-YAFEH, 1992: 133.

⁹⁷ S. D. GOITEIN, 1955: 63.

⁹⁸ AL-TABARI, vol. XII: 194-195; H. BUSSE, 1986: 167-168. Više o toj epizodi v. dalje u tekstu, u dijelu o protužeruzalemskim tradicijama.

⁹⁹ AL-TABARI, vol. XII: 196. Ovaj ulomak sadrži niz zanimljivih detalja. Židovski konvertit priznaje da drevne proročke knjige sadrže proročanstva vezana uz advent islama, što je jedna od ključnih polemičkih tema između Muhameda i medinskih Židova. Potom Omara naziva Farukom, što je mesijanski naziv i može značiti *izbavitelj* (P. CRONE & M. COOK, 1977: 5). Tu je i anakronizam, ne neuobičajen za ranoislamske tekstove, prema kojemu izvjesni prorok odlazi u Konstantinopol i prijete Bizantincima zbog onoga što je „tvoj narod učinio Mome Domu“. U vrijeme razaranja Hrama, 70. po. Kr., Bizantinci nisu postojali, kao ni Konstantinopol – autor ih je zamijenio za Rimljane i Rim.

¹⁰⁰ O. LIVNE-KAFRI, 2006: 383.

biblijske tradicije uvedene u islam.“¹⁰¹ Tijekom prvih hidžretskih desetljeća islam ne samo da se još uvijek razvijao; prema Crone i Cooku tek je bio u povojima.¹⁰² No čak i da je postojala razvijenija religijska misao, malo je muslimanskih osvajača Sirije o njoj moglo imati ikakvo dublje znanje, a ono se u najboljem slučaju svodilo na poznavanje određenoga broja kuranskih *ajeta* i tradicija (hadisa). Sve što su znali naučili su nakon konverzije na novu vjeru, a ta je konverzija bila više ili manje nedavna. Ovdje je lako previdjeti kako muslimanski osvajači Sirije, za razliku od pripadnika drugih vjera ili kasnijih naraštaja muslimana, nisu imali prigodu o vjeri učiti od predaka, obitelji i unutar zajednice u kojoj su odrastali. Dapače, svoje su izvorne vjerske nazore stečene u *džahiliji* morali potisnuti i zamijeniti onima koje su (ako jesu) ciljano učili od početka.¹⁰³ Pridoda li se tome opća nepismenost¹⁰⁴ i neukost Arapa,¹⁰⁵ slika postaje još turobnija. Čak i oni muslimani koji su znali *ajete* i tradicije o Ibrahimu (Abrahamu), Ishaku (Izaku), Jusufu (Josipu), Musi (Mojsiju), Harunu (Aronu), Davudu (Davidu), Sulejmanu (Salomonu) ili Uzeiru (Ezri) bez uvida u židovske i kršćanske kanonske tekstove, apokrifne i knjige pseudoepigrafe ili u tekstove različitih judeo-kršćanskih sljedbi kojima je Sirija obilovala, nisu mogli znati gotovo ništa.¹⁰⁶ Logično je da se pojavila dvojba treba li, odnosno je li vjerski dopustivo, preuzimati sadržaj vlastite vjere (islama) od sljedbenika druge vjere (židovstva). To pitanje, naravno, nije bilo postavljeno na ovakav način. Kako smo već vidjeli, islam je sebe percipirao ne

kao novu vjeru, nego kao nadogradnju prethodnih. Iz tako uokvirena stajališta, ne postoji ništa sporno u preuzimanju tradicija *ahl ul-kitaba* (naroda knjige), poglavito Židova. Tako se pojavio poznat i često korišten hadis *haddisu ‘an bani isra’ila vala haradža*, prema kojemu Muhamed potiče svoje sljedbenike da preuzimaju židovske tradicije.¹⁰⁷ Muslimanski su mislioci bili svjesni da bez upoznavanja *Tevrata* (Tore) i drugih židovskih knjiga malo toga iz Kur’ana može biti kontekstualizirano.¹⁰⁸ Tomu treba pridodati i pitanje utjecaja spomenutih židovskih mesijanskih percepcija islamskih osvajanja te pripisivanja božanske misije „Išmaelcima“ i njihovu proroku u kontekstu osvajanja bizantskih zemalja. Takva laskava priznanja od strane najuglednije monoteističke zajednice ranoga srednjeg vijeka i njihov „filo-arapski sentiment“¹⁰⁹ zacijelo su pridonosili spremnu, možda pokatkad i nekritičkom otvaranju islama za ideje židovstva. Rani kršćanski izvori govore i o „saracenskom spaljivanju crkvi, uništavanju samostana, skrnavljenju križeva i užasnom huljenju na Krista i crkvu“, kao i o pozivu „išmaelskog vladara“ bizantskome caru da se odrekne „toga Isusa kojega ti nazivaš Kristom, a koji ni samoga sebe nije mogao spasiti od Židova“.¹¹⁰ Crone i Cook zaključuju kako „ovdje nema ničega što bi potvrđivalo islamsku sliku [o sebi kao o] pokretu koji je još prije osvajanja [Sirije] raskinuo sa Židovima i koji je na židovstvo i na kršćanstvo gledao s istim spojem snošljivosti i suzdržanosti“.¹¹¹

¹⁰¹ M. SHARON, 1992: 56.

¹⁰² P. CRONE & M. COOK, 1977: 3-9.

¹⁰³ Arapi u Hidžazu su, prema islamskim izvorima, prije adventa islama štovali različita božanstva, a sva njihova predislamska bogoštovlja i tradicije u islamu su se smatrala *džahilijom* (neznanjem) i kao takva su se u potpunosti odbacivala. Prelazak na islam značio je radikalan prekid sa svakom vrstom ranijega religijskog izričaja i identiteta.

¹⁰⁴ Pismenost je u vrijeme adventa islama bila rijetka, pa Balazuri poimence navodi svih sedamnaest muškaraca iz kurejšitskog plemena koji su u vrijeme adventa islama bili pismeni (među njima su svi rašidunski kalifi osim Abu Bakira) te imena nekoliko pismenih žena. Muhamed je bio nepismen te je za zapisivanje objava i drugih tekstova koristio pisare, čija imena Balazuri također navodi (AL-BALADHURI, 1924: 272-273). Balazuri piše i da je „pismenost među [arapskim plemenima] Aus i Hazradž [također] bila rijetka“ te navodi da su neki Židovi naučili pisati arapski. Autor daje popis nekoliko ljudi koji su uz pisanje još znali i gađati i plivati, a te tri vještine činile su da ih se oslovljava s *kamil* (savršeni). Na koncu navodi i da je Zaid ibn Tabit, jedan od Muhamedovih pisara podrijetlom iz Medine, po Prorokovu napatku naučio pisati hebrejski (AL-BALADHURI, 1924: 274).

¹⁰⁵ Donner opaža kako su čete arabijskih plemena koje su se u *džihadu* priključile „vjernicima“ (muslimanima) tijekom Ratova protiv apostazije (u vrijeme prvoga rašidunskoga

kalifa Abu Bakira, 632–634) bile krajnje rudimentarno upućene u islam: „njihovo je znanje o doktrinama [islamskog] pokreta vjerojatno bilo ograničeno na ideju da je Bog jedan, te uglavnom obuhvaćeno ushićenim krilaticama poput one ‘Bog je velik’ (*alahu ekber*), koju su koristili kao bojni poklič“ (F. M. DONNER, 2010: 116).

¹⁰⁶ Djelomice je iznimka Jusuf (Josip) čiji je život opisan u 12. kuranskoj suri, Surat Jusuf. To je ujedno i jedina od 114 sura koja je sačinjena od kronološki posložene priče.

¹⁰⁷ Opsežnu studiju navedenog hadisa v. u M. J. KISTER, 1972: 215-239.

¹⁰⁸ U ovome se članku polazi od pretpostavke da je Kur’an nastao onako kako nam to prenosi islamska tradicija, no znanstvenici su te tradicije stavili pod upit (J. WANSBROUGH, 1977; P. CRONE & M. COOK, 1977).

¹⁰⁹ P. CRONE & M. COOK, 1977: 6.

¹¹⁰ P. CRONE & M. COOK, 1977: 6; usp. R. G. HOYLAND, 1997: 219.

¹¹¹ P. CRONE & M. COOK, 1977: 6. Hagarism je teško čitljiv, na dijelove jedva prohodan tekst, namijenjen čitateljima koji su već dobro upoznati s tradicijama i uvriježenim tumačenjima ranoislamske povijesti. Autori se na ovom mjestu referiraju na „raskidanje sa Židovima“ kakvo se dogodilo u Medini, pošto je Muhamed odbacio sporazum kojim su Židovi prihvaćeni kao dio *ummmeta* te njihova plemena protjerao ili porobio i pogubio. Podrobnije

Toga su, logično je pretpostaviti, u određenoj mjeri bili svjesni i Židovi. Narod koji je u vrijeme islamskih osvajanja već preko pola tisućljeća bio politički i vojno sasvim impotentan, ali je čuvao bogatu monoteističku baštinu, i narod politički i vojno najpotentniji na Orijentu, ali bez ikakve vjerske tradicije, na jeruzalemskom su se Brdu Hrama našli u, gotovo bi se moglo reći, prirodnoj vjersko-političkoj simbiozi. Sharon objašnjava:

Abdul Malik želio je ponovno izgraditi Salomonov hram. Na taj je način uspostavio izravnu poveznicu između sebe i Salomona, kur'anskoga kralja-proroka, izostavljajući kršćane [iz toga slijeda]. Njemu su svesrdno pomagali Židovi Sirije i Palestine, koji su na islamska osvajanja i zamjenu bizantsko-kršćanske vlasti arapskom gledali kao na početak Izraelova otkupljenja. Stoviše, postoje jasni dokazi da su Židovi gradnju Kupole nad Stijenom smatrali, barem simbolički, obnovom Hrama.¹¹²

Ovo potonje vidljivo je iz nekih rituala povezanih s Kupolom nad Stijenom koji su židovskog podrijetla, a koji su postojali najmanje do 16. stoljeća, poput pomazivanja uljem stijene (*sahre*) ponedjeljkom i četvrtkom, danima nebitnima u islamu, ali bitnima u židovstvu. „Židovi su bili djelatno uključeni u službu u Kupoli nad Stijenom: bili su zaduženi za paljenje svijeća, pripremu fitilja za uljane svjetiljke i čišćenje svetišta.“¹¹³ Tu je i nazivanje *kubat as-sahre* hebrejskim arabiziranim imenom *heikal* (היכל odnosno arapski هيكل) koje u Bibliji označava Dom Božji ili hramsku odaju.¹¹⁴ U kontekstu islamske gradnje na Brdu Hrama pod utjecajem Židova, kratak i neobičan opis nalazi se u armenskome tekstu pisanu 660-ih kojemu nije poznat autor, ali katkad se pripisuje biskupu Sabeju Bagratidskom. Ovo je prvi poznati kršćanski tekst u kojemu je kod opisa islama u obzir uzeta muslimanska samopercepcija, a opisani su i rani unutarislamski sukobi, odnosno *fitne*.¹¹⁵ Sabej piše da su Židovi pronašli mjesto Svetinje nad svetinjama,¹¹⁶ na njemu izgradili temelj i nadgrađe te se ondje skupljali na molitvu, no potom su ih „zavidni Išmaelci“ otjerali s toga mjesta te su njihovo zdanje nazvali svojim mjestom molitve.¹¹⁷

o tim odnosima, zbivanjima i izvorima v. u B. HAVEL, 2013: 297-376.

¹¹² M. SHARON, 1992: 63.

¹¹³ M. SHARON, 1992: 65. Sharon napominje kako su ove tradicije očuvane do vremena Mudžir ad-Dina (1456.–1522.), jeruzalemskoga kadije i ljetopisca.

¹¹⁴ M. SHARON, 1992: 65; Izaija 6:1; 44:28; 66:6 Ezra 3:6, Nehemija 6:10, Ezekiel 8:16 itd.

¹¹⁵ Više o ovome tekstu v. u R. G. HOYLAND, 1997: 124-132.

¹¹⁶ Svetinja nad svetinjama, hebrejski *kodeš hakodašim* (קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים) središnje je i najsvetije mjesto Salomonova hrama (1

Ova se tradicija kosi s islamskima, prema kojima su muslimani od samoga početka bili graditelji na Haramu, a Židovi tek njihovi savjetnici.

9. Ranoislamske protujeruzalemske tradicije

Tema Jeruzalema u ranoislamskoj tradiciji ne bi bila potpuna bez osvrta na još jedan fenomen istoga žanra, a to su protujeruzalemski islamski stavovi koji se u različitim omjerima i oblicima također nalaze unutar istoga tekstovnog korpusa u kojem nalazimo i *fada'il el-kuds*.¹¹⁸ Izravno protivljenje uzdizanju Jeruzalema na pijedestal islamskoga svetoga grada, ili pak poruke opreza kako se u pohvalama Kudsa ne bi pretjeralo, nalazimo u hadisima te u djelima islamskih povjesničara i ljetopisaca (Kur'an je, naravno, nijem o toj temi). Već smo spomenuli hadis kojim se muslimanima nalaže hodočašće u samo dvije džamije, one u Meki i u Medini, što implicira da je hodočašće u Jeruzalem neprihvatljivo.¹¹⁹

Kister prenosi niz hadisa prema kojima je „među islamskim teolozima iz prve polovice drugoga [hidžretskog] stoljeća postojala određena nespремnost da trećoj džamiji u potpunosti priznaju svetost, te da Jeruzalemu dodijele položaj istovjetan onome koji su imala dva islamska sveta grada, Meka i Medina“.¹²⁰ Prema tim hadisima Muhamed je obeshrabriovao zavjetna hodočašća u Jeruzalem, premda ih nije izrijekom zabranjivao. Isto je učinila i jedna od njegovih žena, koja je nekoj ženi, što se zavjetovala da će otići na hodočašće u Jeruzalem ozdravi li, te je nakon ozdravljenja onamo i krenula, savjetovala da ne ide u Jeruzalem, već da se pomoli u Prorokovoj džamiji u Medini.

Isti autor prenosi i hadis iz zbirke Abdul Razika ibn Hamama, prema kojem je kalif Omar, dok se nalazio u ograđenom prostoru s devama, ugledao dvojicu prolaznika. Na njegovo pitanje gdje su bili, odgovorili su mu: „U Jeruzalemu.“ Omar ih je na to počeo udarati bičem, misleći da su u Jeruzalem išli na *hadž* kao što se ide u Meku. Prestao je tek na njihovo objašnjenje kako su kroz

Kraljevi 6:16) u kojemu je bio smješten Kovčeg saveza Jahvina (1 Kraljevi 8:6).

¹¹⁷ R. G. HOYLAND, 1997: 127.

¹¹⁸ Velikim dijelom sam zahvaljujući Lassnerovoj studiji zaključio kako je za dublje razumijevanje imidža Jeruzalema u ranoislamskoj tradiciji nužno osvrnuti se, barem letimice, i na ovaj žanr. Više o ovoj temi v. u J. LASSNER, 2017: 184-201.

¹¹⁹ M. J. KISTER, 1969: 178-179. Zanimljivo je da se jedan od takvih hadisa temelji na predaji (*isnad*) koja potječe od Ajše.

¹²⁰ M. J. KISTER, 1969: 180.

Jeruzalem prolazili usput, te su se ondje samo pomolili.¹²¹

Neobičnu tradiciju o Omaru, *sahri* i Haramu prenosi i Tabari. Omar je, ušavši u Jeruzalem, židovskog obraćenika Ka'ba el-Ahbara pitao gdje bi trebalo podignuti mjesto molitve.

Ka'b je rekao: „Prema Stijeni.“ Omar reče: „O, Ka'be, ti oponašaš vjeru Židova! Vidio sam te kako si izuo cipele.“ Ka'b odgovori: „Želio sam stopalima dotaknuti tlo.“ Omar će na to: „Vidio sam te. Ne, *kiblu* ćemo postaviti ispred toga. I Poslanik je Božji prednji dio naših džamija učinio *kiblom*. Brini se za svoj posao; nama nije zapovjedbano da štujuemo Stijenu [u Jeruzalemu] nego nam je zapovjedbano da štujuemo Ka'bu [u Meki].“¹²²

Usprkos postojanju brojnih tradicija prema kojima se važnost i svetost Jeruzalema umanjuje ili u cijelosti poriče, ni jedan se hadis s tom porukom na koncu nije našao u kanoniziranim zbirkama hadisa.¹²³ Gotovo je sasvim izvjesno da su takvi hadisi nastali tijekom unutarmuslimanskih sukoba, poglavito sukoba između vladara i štovatelja u Hidžazu te Umajada u Siriji. Nakon završetka tih sukoba hadis o legitimnosti triju džamija kao odredišta *hadža* postao je „općeprihvaćen među ortodoksnim teolozima“.¹²⁴

S obzirom na gotovo nedvojbenu političku pozadinu hadisa kojima se Jeruzalemu poriče svetost, logično je postaviti pitanje i političke pozadine hadisa kojima se Jeruzalemu ista ta svetost pripisuje. Ipak, ovdje treba biti oprezan u zaključivanju. Premda se misao o recipročnosti nastanka dviju oprječnih tradicija nameće po logici i u skladu je s ranije navedenim Goldziherovim opažanjem o političkim hadisima,¹²⁵ u njoj, gotovo je izvjesno, ne leži cjelovito objašnjenje nastanka projeruzalemskih hadisa i tradicija. Ranoislamski imperij promatran iz Hidžaza i *haramajina* jednostavniji je, a težište promišljanja prirodno leži na unutarmuslimanskim odnosima, ponajprije suparništvu Arabije, s jedne, i Sirije s druge strane. Logično je da establišment u Hidžazu nikada nije u potpunosti prihvatio to što je prijestolnica islamskog imperija izmještena u udaljenu sjevernu pokrajinu, dok je izvorište vjere, odnosno Prorokov zavičaj, ostalo zapostavljeno te izgubilo društveni značaj, političku vlast i prihode od poreza.

¹²¹ M. J. KISTER, 1969: 181.

¹²² AL-TABARI, vol. XII: 194-195. Vidjeti i fusnote na str. 195 gdje prevoditelj razmatra što je Omar pitao, a što je Ka'b odgovorio, budući da iz razgovora proizlazi da je tema *kibla*. U hrvatskoj je transliteraciji lako pobrkati imena židovskog konvertita Ka'ba i mekanskog svetišta Ka'be, koja nisu povezana.

¹²³ M. J. KISTER, 1969: 193.

¹²⁴ M. J. KISTER, 1969: 196.

Logična je bila i bojazan da se promjena sjedišta političke vlasti ne odrazi i na promjenu središta religijske vlasti. Svijet promatran iz Sirije bio je znatno složeniji. Uz unutarmuslimanske sporove, tu su bili i odnosi s lokalnim kršćanima, Bizantskim carstvom, Perzijom, sljedbenicima zoroastrijanstva i nizom drugih neislamskih aktera. Umajadima je bio potreban sveti grad, ali ne poglavito kao sredstvo političke borbe s arabijskim muslimanskim suparnicima – jer tu su borbu zahvaljujući glasovitom i beskrupuloznom vojskovođi Hadždadžu ibn Jusufu svakako riješili u svoju korist – nego kao sredstvo propagandnog nadmetanja s protivnikom kojega su također porazili vojno, ali ne i kulturološki; njegovi su kultura, arhitektura i umjetnost nastavili prijetiti islamu tako što su kroz estetiku i ljepotu pronosili vjersku i političku poruku protivnu umajadskoj viziji svijeta. U tom kontekstu treba shvatiti i Abdul Malikove druge reforme, poput uvođenja kovanica na kojima je isprva čak bio kalifov lik (na bizantskim je kovanicama, koje su se do tada koristile i na umajadskim područjima, bio Kristov lik s natpisom *Kralj kraljeva*) ili istiskivanja grčkog jezika iz administrativnog sustava imperija i uvođenja arapskog jezika. Jeruzalem kao islamski sveti grad, s Kupolom nad Stijenom, a kasnije i džamijom el-Aksom, podignutima na mjestu čiju su drevnu vjersku važnost prepoznavali i Židovi i kršćani, dugoročno je u tome kompleksnom nadmetanju postao važniji za dokazivanje muslimanskih tvrdnja nemuslimanima. nego umajadskih tvrdnja postrašidunima. No, i pored toga nadmetanja, „muslimani su shvaćali da je [Jeruzalem] grad svet ponajprije Židovima i kršćanima“.¹²⁶

U osporavanju štovanja jeruzalemskih svetišta osobito je oštar bio Ibn Tajmija (1262–1328), koji je teologiju i islamski zakon studirao u Damasku. On je ustrajavao na tome da se u Jeruzalemu mogu upućivati molitve, kao što je to učinio Prorok na Noćnom putovanju. No Kupola nad Stijenom, tvrdio je, nema nikakvu osobitu važnost, na stijeni nema Muhamedova otiska stopala,¹²⁷ kalif Omar nije ondje molio, a čitav su Haram izgradili Umajadi kako bi onamo preusmjerili *hadž*. Prema njemu na svijetu postoje tri harama, ali ni jedan nije u Jeruzalemu.¹²⁸ Štovanje svetišta, čija se važnost temelji na židovstvu, kao i drugih sličnih svetišta, uključujući i Prorokov grob, prema njemu

¹²⁵ I. GOLDZIHHER, 1971: 44. Ovdje valja napomenuti kako je Goldziher bio jedan od najvećih svjetskih poznavatelja i autoriteta za tumačenje hadisa.

¹²⁶ S. D. GOITEIN, 1981: 169.

¹²⁷ Prema tradiciji koju prenosi el-Jakubi, Muhamed je prije uzlaska na nebo nogom stao na stijenu na Haramu (O. GRABAR, 1959: 37), što dokazuje otisak njegova stopala koji je, prema nekim legendama, još uvijek vidljiv.

¹²⁸ To su Meka, Medina i mjesto u blizini Ta'ifa, također u Hidžazu.

znak je otpadništva od islamske vjere koje je kažnjivo smrću.¹²⁹

10. Zaključak: prošlost i budućnost islamskog Jeruzalema

Važnost Jeruzalema za razvoj islamske misli i identiteta dijela muslimanskog svijeta, od najranijih godina nastanka nove religije, može se smatrati neupitnom. Podjednako neupitna činjenica kako je percepcija važnosti Jeruzalema uvelike bila određena političkim okolnostima, te nastojanjima umajadskih kalifa da područje Sirije uzdignu na religijsku vrijednosnu razinu prema uzoru na Hidžaz, tu važnost ne umanjuje. Isto vrijedi i za teološko, arhitektonsko, mozaično i estetsko nadmetanje s kršćanskim Bizantom, koje je vidljivo poglavito u oblikovanju svetišta *kubat as-sahre*. Različiti dijelovi *ummata* tijekom različitih razdoblja različito su tumačili koncept svetosti Jeruzalema za islam. Njima treba pridodati i onaj dio ranoislamske tradicije koja je u pripisivanju meritornosti Jeruzalemu prepoznala religijsku inovaciju (*bid'a*, što je u islamu drugi najveći grijeh, odmah nakon *širka*¹³⁰) te političku i religijsku konkurenciju Meki i Medini, koju je nastojala suzbiti.

Među rijetkim je izvorno islamskim i s političkim zbivanjima nepovezanim tradicijama pridavanja svetosti Jeruzalemu ona o prvoj *kibli*. No, ta je *kibla* napuštena, a fokus molitve postala je, i do danas ostala, Meka. Grabar stoga s pravom upozorava kako je „psihološki krajnje malo vjerojatno da bi se točka izvorne [napuštene] *kible* obilježavala [kroz pridavanje svetosti]“ te u nastavku objašnjava kako razloge treba tražiti u tradicijama povezanima s kalifom Omarom i *isrom*¹³¹, što nas opet vraća na kasnija događanja, obilježena političkim motivima i eshatološkim nadanjima.

Kao i kod istraživanja drugih tema iz ranoislamske povijesti, istraživanja ranoislamskoga Jeruzalema otežava i ograničava oskudnost onodobnih izvora.¹³² Islamski izvori koji su nam danas poznati nastali su dva stoljeća, ili više, nakon događaja koje opisuju. U njima se ranoislamski narativ isprepliće s umajadskim ili, rjeđe, abasidskim političkim interpretacijama prošlosti, često do razine na kojoj je teško ili nemoguće razlučiti izvornu religijsku tradiciju od proračunate, službene vladarske promidžbe politički po-

godnih vjerovanja koja su se potom i sama preobražavala u „uvjerljive tradicije opremljene *isnadima*“¹³³ i u kojima se povijest predstavlja „ne onakvom kakva je bila, nego kakva je trebala biti“.¹³⁴ Zato su za istraživanje percepcije Jeruzalema u ranoislamskoj tradiciji od goleme važnosti s jedne strane arheološki i materijalni izvori, poglavito *kubat as-sahra* i Haram, a s druge strane židovski i kršćanski tekstovi u kojima se spominje Jeruzalem nakon islamskog osvajanja. Nastanak ovih potonjih vrela teško se može pripisati unutar-muslimanskim političkim procesima, a eshatološka prizma kroz koju su neki od njih pisani nije razlog za odbacivanje povijesnosti dijela sadržaja u kojemu su opisana zbivanja ili navedeni podatci. Veći je problem to što su i neislamski izvori čiji se nastanak može datirati bliže razdoblju i događajima koje opisuju rijetki, nepotpuni i uglavnom naknadno doručeni.

Nejasnoće i nesuglasja vezani za ranoislamsko pripisivanje svetosti Jeruzalemu danas nisu razlog za stavljanje pod upit važnosti Jeruzalema za muslimane, odnosno njegova uzvišena položaja trećega najsvetijega grada u islamu. Dapače, one kao da grad pokrivaju nekom maglovitom, otajstvenom čari iz koje se nazire nadolazeće mesijansko buđenje i eshatološka kulminacija povijesti. Ako je vjerska važnost Jeruzalema za islam bila povezana s političkim procesima – a da je tako dade se uočiti i nakon razdoblja obrađenih u ovome članku, primjerice neposredno prije¹³⁵ i tijekom Križarskih ratova¹³⁶ – onda ne treba čuditi što Jeruzalem posljednjih godina postaje predmetom vjerskih čežnja i gorljivosti muslimana diljem svijeta, i to puno više nego ikada prije u povijesti grada. Prijašnji unutarmuslimanski sukobi, kao i sukobi muslimana s kršćanima oko Jeruzalema, grad su činili poželjnim posjedom, ali ushit koji je donosilo njegovo posjedovanje uglavnom nije bio rigidan i neobuzdan; prostor za pragmatičnost i politički kompromis uvijek je postojao. Prisjetimo se samo dogovorne predaje Jeruzalema Fridriku II od strane ajubidskog vladara el-Kamila, što je na neko vrijeme u Palestinu donijelo mir. K tome, opet je korisno ukazati na to da nikada u povijesti nijedna islamska vlast Jeruzalem nije učinila svojim glavnim gradom, dok je u razdoblju prije Križarskih ratova on za muslimane kulturno bio „provincijski grad bez osobite važnosti“.¹³⁷

Aspekt srednjovjekovne teološke interakcije i nadmetanja islama sa židovstvom i kršćanstvom u

¹²⁹ C. D. MATTHEWS, 1936: 2-6.

¹³⁰ Arap. idolatrija, krivoštovlje.

¹³¹ O. GRABAR, 1996: 47-48.

¹³² Odličan, kategoriziran i kritički pregled izvora za znanstveno izučavanje Jeruzalema u ranoislamskom razdoblju nalazi se u O. GRABAR, 1996: 8-20.

¹³³ Usp. I. GOLDZIJER, 1971: 44.

¹³⁴ M. SHARON, 1988: 225. Vidjeti i članak Francisa Edwarda Petersa *Quest of the Historical Muhammad* (F. E. PETERS, 1991: 291-315).

¹³⁵ Goitein navodi kako su muslimani stratešku važnost grada prepoznali tek trideset godina prije dolaska križara (S. D. GOITEIN, 1981: 169).

¹³⁶ Usp. C. D. MATTHEWS, 1936: 1.

¹³⁷ S. D. GOITEIN, 1981: 169.

kontekstu Jeruzalema zavrjeđuje posebnu pozornost jer danas ima političke implikacije koje su se izvorno možda nazirale, ali nisu bile eksplicitne.

Muslimani po osvajanju grada, pa ni nakon gradnje na Brdu Hrama, Jeruzalem nisu u potpunosti prisvojili, nego su svoju prisutnost u njemu vidjeli više kao nadogradnju na ranijim tradicijama. Židovi su i kršćani u okviru *zimijskog*¹³⁸ statusa pod islamskom vlašću relativno mirno njegovali svoje tradicije, dok su muslimani tijekom 461 godine, koliko je proteklo između islamskoga i križarskog osvajanja grada, u njemu ostali manjina.¹³⁹ U islamskim je tradicijama koje su se razvijale uloga židovskih konvertita na islam bila golema, a u nekim aspektima, kao što je pripisivanje eshatoloških značajki Jeruzalemu, vjerojatno i presudna. To je svakako bio proces, jer islamska teološka misao u prvom hidžretskom stoljeću u nizu ključnih pitanja još nije bila oblikovana, ali je bila otvorena, znatizeljna i heterogena. Prihvatimo li pak službeni islamski nauk o datiranju kuranskog teksta, jedan je teološki aspekt bio definiran i artikuliran, a to je islamsko viđenje onoga što danas nazivamo komparativnom religijom. Islam je, prema tome viđenju, nositelj konačne i završne objave, dok su prethodne objave (židovstvo i kršćanstvo) praktički, premda ne i *de jure*, dokinute kroz svojevršni *nash* (نسخ).¹⁴⁰ Lassnerovim riječima, „arabizacija monoteizma ključ je islamske debate sa Židovima i kršćanima“¹⁴¹, za što su inskripcije *kubat as-sahre* među najstarijim i najboljim primjerima. Islamizacija i arabizacija biblijskih koncepata i ličnosti tijekom niza povijesnih razdoblja Židovima je i kršćanima omogućavala da ih tumače kao pronalazjenje zajedničkoga monoteističkog izričaja, ali njihovo tumačenje nije potpuno točno. Ne odbacujući i moguće postojanje zajedničkoga monoteističkog izričaja, glavni je učinak islamizacije i arabizacije biblijskih koncepata i ličnosti to da je njima židovska i kršćanska povijest islamizirana. Islamizacija povijesti učinila je islamizaciju ozemlja prirodnom i logičnom posljedicom,¹⁴² a ona je vidljiva od iz-

¹³⁸ Zimije ili *ahl ul-zimma* (أهل الذمة) su Židovi i kršćani koji pod uvjetom pokornosti i plaćanja posebnog poreza nametnuta samo nemuslimanima, žive na područjima pod islamskom političkom vlašću.

¹³⁹ Najveću zajednicu činili su kršćani, često pripadnici različitih monofizitskih sljedbi. O broju jeruzalemskih Židova, kao i njihovim naseobinama u gradu i mjestu otkud su se doselili, ne zna se puno (usp. O. GRABAR, 1996: 132-133).

¹⁴⁰ Koncept *an-nasih va-l-mansuh* koristi se u kuranskoj egzegezi i odnosi se na tumačenje koje su poruke ukinute (*nasih*) i zamijenjene (*mansuh*) kronološki novijima. Koncept se prvi put javlja u kontekstu takozvanih „sotonskih stihova“ (IBN-ISHAK, 2004: 165-167; Kur'an 53:1-20) ali njegova je primjena s vremenom postala vrlo široka. U smislu nadomještanja biblijske objave islamom tu riječ tumači i Wansbrough (J. WANSBROUGH, 2006: 109-114).

vorne medinske islamske države utemeljene prve hidžretske godine pa sve do danas. No, taj korak često nije značio gaženje i zatiranje prethodnih monoteističkih tradicija, nego nametanje interakcije s njima, pod uvjetima koje je diktirao islam i koji su se, ovisno o političkim okolnostima, mijenjali. Jeruzalem je, slobodno se može reći, ogledni primjer te interakcije.

Muslimanski sukob sa Židovima oko Jeruzalema, koji počinje u vrijeme jeruzalemskoga velikog muftije hadži-Emina el-Huseinija (1897–1974), u islamsku je percepciju svetosti grada unio čimbenik determinirane, fanatične i agresivne posesivnosti,¹⁴³ koja je bez presedana u dotadašnjoj povijesti interakcije islama s Jeruzalemom i jeruzalemskim Židovima. Štoviše, u nekim mu je aspektima i oprječan. On ranoislamsku tradiciju preobličuje potrebama političkog trenutka, i to sve oštrije. Daljnje retroaktivno učitavanje važnosti Jeruzalema za islam te jeruzalemocentrična tumačenja povijesnih zbivanja i islamskih mitova, koja su nerijetko anakronistična, a koja postaju prihvatljiva čak i ozbiljnim znanstvenicima,¹⁴⁴ usprkos eventualnoj kratkoročnoj političkoj koristi za islam, bacaju sjenu na sjaj i nanose štetu ranoislamskim pripovijestima, tradicijama i historiografiji. Ipak, politički će dobitak, sudeći po sveukupnomu dosadašnjemu povijesnom iskustvu, jamačno prevagnuti. Pitanje Jeruzalema u ranoislamskoj tradiciji stoga je jednim dijelom tema historiografskoga i teološkog istraživanja, a drugim je dijelom političko-vjerski proces koji nije dovršen, niti mu se nazire kraj.

BIBLIOGRAFIJA / BIBLIOGRAPHY

- AL-A‘LÁ 1925 – Majlis al-Shar‘ī al-Islāmī al-A‘lá, *A Brief Guide to Al-Haram Al-Sharif*, Jerusalem, 1925.
AL-BALADHURI 1916 – al-Baladhuri, *The Origins of the Islamic State Part I (Kitab Futuh al-Buldan)* translated by Philip Hitti, New York, 1916.

¹⁴¹ J. LASSNER, 2017: 191.

¹⁴² Za razumijevanje ovoga aspekta zahvalan sam profesoru M. Sharonu, koji mi je ukazao na njega u jednome od razgovora.

¹⁴³ Za više podataka o el-Huseinijevoj ulozi u raspirivanju vjerskog sukoba između muslimana i Židova v. B. HAVEL, 2014 i B. HAVEL, 2015.

¹⁴⁴ Primjer su historiografske analize važnosti Jeruzalema u islamu, utemeljene na tradicijama prema kojima Muhamed na Jeruzalem gleda kao na mjesto na kojemu je već izgrađena džamija, odnosno *masdžid*, što osim džamije može označavati i drugu bogomolju. Jasno je da u vrijeme legendarne *isre* i *miradža* na Brdu Hrama nije bilo nikakve bogomolje, a poglavito ne džamije, čije spominjanje u Jeruzalemu prije islamskih osvajanja predstavlja apsurdan anakronizam.

- AL-BALADHURI 1924 – al-Baladhuri, *The Origins of the Islamic State Part II (Kitab Futuh al-Buldan)* translated by Francis Clark Murgotten, New York, 1924.
- AL-MUQADDASI 2001 – al-Muqaddasi, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, Reading, 2001.
- Y. AL-QARADAWI 2012 – Yusuf al-Qaradawi, *Jerusalem: The Concern of Every Muslim*, 2012.
- AL-TABARI – al-Tabari, *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk)*, New York, 1987–1997.
- M. AVI-YONAH 1960 – Michael Avi-Yonah, *Jerusalem*, Jerusalem: The Israeli Publishing Institute Ltd, 1960.
- M. AVI-YONAH 2006 – Michael Avi-Yonah, The Historical Background, u / in: *Jerusalem: the Saga of the Holy City*, eds. M. Avi-Yonah, D. H. K. Amiran, J. Jotham Rothschild *et al.*, Delray Beach: Levensger Press, 2006, 7–42.
- D. BARNETT 2011 – David Barnett, The Mounting Problem of Temple Denial, *The Middle East Review of International Affairs*, 15/2, 2011, 1–10.
- S. BLAIR 1992 – Sheila Blair, What is the Date of the Dome of the Rock?, u / in: *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, eds. J. Raby & J. Johns, Oxford Studies in Islamic Art 9, Oxford: Oxford University Press, 1992, 59–88.
- H. BUSSE 1968 – Heribert Busse, The Sanctity of Jerusalem in Islam, *Judaism*, 17/4, 1968, 441–468.
- H. BUSSE 1986 – Heribert Busse, Omar's Image as the Conqueror of Jerusalem, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8, 1986, 149–168.
- K. A. C. CRESWELL 1969 – *Early Muslim Architecture: Umayyads A.D. 622-750*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1969.
- P. CRONE & M. COOK 1977 – Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- C. DAUPHIN 1997 – Claudine Dauphin, On the Pilgrim's Way to the Holy City of Jerusalem. The Basilica of Dor in Israel, u / in: *Archaeology and Biblical Interpretation*, ed. J. R. Bartlett, London: Routledge, 1997, 145–165.
- F. M. DONNER 2010 – Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- H. E. EL-HUSEINI 1943 – Hadži Emin El-Huseini, *Govor njegove preuzvišenosti velikog muftije palestinskog prigodom rodjendana Božjeg poslanika Muhameda*, Zagreb: Islamski središnji zavod u Berlinu, 1943.
- A. EL-KHATIB 2001 – Abdallah El-Khatib, Jerusalem in the Qur'an, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/1, 2001, 25–53.
- A. ELAD 1999 – Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden: Brill, 1999.
- A. ELAD 1999a – Amikam Elad, Pilgrims and Pilgrimage in Jerusalem during the Early Muslim Period, u / in: *Jerusalem: its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, ed. Lee I. Levine, New York: The Continuum Publishing Company, 1999, 300–314.
- Encyclopaedia of Islam – Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1986–2004.
- Evangelical Dictionary of Biblical Theology - Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, ed. Walter A. Elwell, Grand Rapids, 2000.
- M. FIERRO 1994 – Maribel Fierro, The celebration of "Ashura" in Sunni Islam, u / in: *Proceedings of the 14th Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants*, ed. A. Fodor, Budapest: Eötvös Loránd University, 1994.
- M. GIL 1974 – Moshe Gil, The Constitution of Medina: A Reconsideration, *Israel Oriental Studies*, 4, 1974, 44–76.
- M. GIL 1997 – Moshe Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- M. GIL 2004 – Moshe Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden: Brill, 2004.
- S. D. GOITEIN 1950 – Shelomo Dov Goitein, The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock, *Journal of the American Oriental Society*, 70/2, 1950, 104–108.
- S. D. GOITEIN 1955 – Shelomo Dov Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts Through The Ages*, New York: Schocken Books, 1955.
- S. D. GOITEIN 1981 – Shelomo Dov Goitein, Jerusalem in the Arab Period (638-1099), u / in: *Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Archaeology, Geography & Ethnography of the Land of Israel*, 1, ed. L. I. Levine, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1981, 168–196.
- S. D. GOITEIN 2010 – Shelomo Dov Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: Brill, 2010.
- D. GOLAN 1986 – David Golan, Hadrian's Decision to supplant "Jerusalem" by "Aelia Capitolina", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 35/2, 1986, 226–239.
- D. GOLD 2007 – Dore Gold, *The Fight for Jerusalem: Radical Islam, the West, and the Future of the Holy City*, Washington: Regnery Publishing, 2007.
- I. GOLDZIHNER 1971 – Ignaz Goldziher, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, Translated by C. R. Barber and S. M. Stern, Volume Two, Albany: State University of New York Press, 1971.
- O. GRABAR 1959 – Oleg Grabar, The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem, *Ars Orientalis*, 3, 1959, 33–62.
- O. GRABAR 1964 – Oleg Grabar, Islamic Art and Byzantium, *Dumbarton Oaks Papers*, 18, 1964, 67–88.
- O. GRABAR 1966 – Oleg Grabar, The Earliest Islamic Commemorative Structures, Notes and Documents, *Ars Orientalis*, 6/1, 1966, 7–46.
- O. GRABAR 1973 – Oleg Grabar, *Formation of Islamic Art*, New Haven: Yale University Press, 1973.
- O. GRABAR 1996 – Oleg Grabar, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- O. GRABAR 2001 – Oleg Grabar, Space and Holiness in Medieval Jerusalem, *Islamic Studies*, 40/3-4, 2001, 681–692.
- R. GRAFMAN & M. ROSEN-AYALON 1999 – Rafi Grafman – Myriam Rosen-Ayalon, The Two Great Syrian Umayyad Mosques: Jerusalem and Damascus, *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, 16, 1998, 1–15.
- A. HARUN & IBN-HIŠAM 1998 – Abdusselam Harun & Ibn-Hišam, *Poslanikov životopis*, Sarajevo: Bemust, 1998.
- B. HAVEL 2010 – Boris Havel, Zapadna orijentalistika: povijest i teologija s političkom misijom: uvod u kritičku analizu suvremene srednjestrujaške zapadne orijentalistike, *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*, 42, 2010, 425–443.

- B. HAVEL 2013 – Boris Havel, *Arapsko-izraelski sukob: religija, politika i povijest Svete zemlje*, Zagreb: Naklada Ljevak, 2013.
- B. HAVEL 2014 – Boris Havel, Haj Amin al-Husseini: Herald of Religious Anti-Judaism in the Contemporary Islamic World, *The Journal of the Middle East and Africa*, 5/3, 2014, 221–243.
- B. HAVEL 2015 – Boris Havel, Hajj Amin Husseini's Anti-Semitic Legacy, *The Middle East Quarterly*, 22/3, 2015, 1–11.
- B. HAVEL 2015a – Boris Havel, Islamska država nije samo "takozvana": političko-vjerska propaganda i pitanje autentičnosti kalifata, *Političke analize: časopis Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu*, 6(22), 2015, 27–35.
- B. HAVEL 2017 – Boris Havel, Komunikacijska kampanja Islamske države: *Dabiq*, 2014.-2015., *Anali hrvatskoga politološkog društva*, 14, 2017, 215–233.
- B. HAVEL & M. KASAPOVIĆ, 2016 – Boris Havel & Mirjana Kasapović, Napomene o transkripciji i transliteraciji, u / in: *Bliski istok: politika i povijest*, ed. M. Kasapović, Zagreb, 2016, xvii–xxii.
- G. HAWTING 2006 – Gerald Hawting, Foreword, u / in: John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Amherst: Prometheus Books, 2006, i–viii.
- R. G. HOYLAND 1997 – Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, New Jersey: Darwin Press, 1997.
- IBN-ISHAK 2004 – Ibn-Ishak, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's "Sirat Rasul Allah" by A. Guillaume*, Karachi: Oxford University Press, 2004.
- Katekizam Katoličke Crkve: Kompendij* – Split: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, Verbum, Crkva u svijetu, 2005.
- N. N. N. KHOURY 1993 – Nuha N. N. Houry, The Dome of the Rock, the Ka'ba, and Ghumdan: Arab Myths and Umayyad Monuments, *Muqarnas*, 10, 1993, 57–65.
- M. J. KISTER 1969 – Meir Jacob Kister, 'You Shall Only Set out for Three Mosques', A Study of an Early Tradition, *Le Muséon*, 82, 1969, 173–196.
- M. J. KISTER 1972 – Meir Jacob Kister, Haddithu 'an bani isra'ila wa-la haraja: A Study on an Early Tradition, *Israel Oriental Studies*, 2, 1972, 215–239.
- B. KORKUT 2011 – Besim Korkut, *Prijevod Kur'ana*, Novi Pazar: El-Kalimeh, 2011.
- J. LASSNER 2006 – Jacob Lassner, Muslims on the Sanctity of Jerusalem: Preliminary Thoughts on the Search for a Conceptual Framework, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31, 2006, 164–195.
- J. LASSNER 2017 – Jacob Lassner, *Medieval Jerusalem: Forging an Islamic City in Spaces Sacred to Christians and Jews*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2017.
- H. LAZARUS-YAFEH 1992 – Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- G. LE STRANGE 1887 – Guy Le Strange, Description of the Noble Sanctuary at Jerusalem in 1470 A.D., by Kamâl (or Shams) ad Dînas Suyûti, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series*, 19/2, 1887, 247–305.
- G. LE STRANGE 1890 – Guy Le Strange, *Palestine Under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land From a.d. 650 to 1500*, London: Alexander P. Watt for the Committee of the Palestine Exploration Fund, 1890.
- M. LEVY-RUBIN 2017 – Milka Levy-Rubin, Why was the Dome of the Rock built? A new perspective on a long-discussed question, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 80/3, 2017, 441–464.
- B. LEWIS 1950 – Bernard Lewis, An Apocalyptic Vision of Islamic History, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13/2, 1950, 308–338.
- B. LEWIS 1980 – Bernard Lewis, Palestine: On the History and Geography of a Name, *The International History Review*, 2/1, 1980, 1–12.
- O. LIVNE-KAFRI 1998 – Ofer Livne-Kafri, The Muslim Traditions "In Praise of Jerusalem" ("fada'il al-Quds"): Diversity and Complexity, *Annali Istituto Universitario Orientale*, 58/1-2, 1998, 165–192.
- O. LIVNE-KAFRI 2006 – Ofer Livne-Kafri, Jerusalem in Early Islam: The Eschatological Aspect, *Arabica*, 53/3, 2006, 382–403.
- F. M. LOEWENBERG 2013 – F. M. Loewenberg, Did Jews Abandon the Temple Mount?, *Middle East Quarterly*, 20/3, 2013, 37–48.
- A. LOUTH 2008 – Andrew Louth, Byzantium Transforming (600-700), u / in: *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*, ed. J. Shepard, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 221–248.
- M. MA'OZ 2014 – Moshe Ma'oz, The Role of the Temple Mount / Al-Haram Al-Sharif in the Deterioration of Muslim-Jewish Relations, *Approaching Religion*, 4/2, 2014, 60–70.
- C. D. MATTHEWS 1936 – Charles D. Matthews, A Muslim Iconoclast (Ibn Taymiyyeh) on the 'Merits' of Jerusalem and Palestine, *Journal of the American Oriental Society*, 56, 1936, 1–21.
- M. MODRIĆ 2016 – fra Miroslav Modrić, *Fra Vjenceslav Bilušić i Kustodija Svete Zemlje*, Sinj: Zbornik Kačić, 2016.
- G. NECIPOĞLU 2008 – Gülru Necipoğlu, The Dome of the Rock as Palimpsest: 'Abd al-Malik's Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses, *Muqarnas: Frontiers of Islamic Art and Architecture: Essays in Celebration of Oleg Grabar's Eightieth Birthday*, 25, 2008, 17–105.
- S. NUSEIBEH & O. GRABAR 1996 – Said Nuseibeh & Oleg Grabar, *The Dome of the Rock*, New York: Rizzoli International Publications, 1996.
- F. E. PETERS 1983 – Francis Edward Peters, Who Built the Dome of the Rock? *Graeco-Arabica*, 2, 1983, 119–138.
- F. E. PETERS 1991 – Francis Edward Peters, The Quest of the Historical Muhammad, *Journal of Middle East Studies*, 23, 1991, 291–315.
- M. RODINSON 2000 – Maxime Rodinson, *Muhammed*, Zagreb: MISL, 2000.
- M. ROSEN-AYALON 1989 – Myriam Rosen-Ayalon, The Early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharif: An Iconographic Study, *Qedem: Monographs of the Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem*, 28, 1989, 1–73.
- M. ROSEN-AYALON 1996 – Myriam Rosen-Ayalon, The first century of Ramla, *Arabica*, 43/1, 1996, 250–263.
- M. SHARON 1983 – Moshe Sharon, *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbāsīd State : Incubation*

of a Revolt, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, E. J. Brill, 1983.

M. SHARON 1988 – Moshe Sharon, The birth of Islam in the Holy Land, u / in: *Pillars of Smoke and Fire: The Holy Land in History and Thought*, ed. M. Sharon, Johannesburg: Southern Book Publishers, 1988, 225–235.

M. SHARON 1992 – Moshe Sharon, Praises of Jerusalem as a Source for the Early History of Islam, *Bibliotheca orientalis*, 49/1-2, 1992, 56–68.

M. SHARON 2006 – Moshe Sharon, Islam on the Temple Mount, *Biblical Archaeology Review*, 32/4, 2006, 24–36.

M. SHARON 2007 – Moshe Sharon, The Decisive Battles in the Arab Conquest of Syria, *Studia Orientalia*, 101/1, 2007, 297–357.

M. SHARON 2009 – Moshe Sharon, Shape of the Holy, *Studia Orientalia*, 107, 2009, 283–310.

H. SIVAN 2002 – Hagith Sivan, From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 41, 2002, 277–306.

N. A. STILLMAN 1979 – Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands: a History and Source Book*, Philadelphia: The Jewish Publication Society in America, 1979.

G. H. TALHAMI 2000 – Ghada Hashem Talhami, The Modern History of Islamic Jerusalem: Academic Myths and Propaganda, *Middle East Policy*, 7/2, 2000, 113–129.

M. TWAIN 1964 – Mark Twain, *Naivčine na putovanju*. Zagreb: Matica hrvatska, 1964.

M. TWAIN 1984 – Mark Twain, *The Innocents Abroad, or The New Pilgrims' Progress*, New York: The Library of America, 1984.

J. WANSBROUGH 1977 – John Wansbrough, *Quranic studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

J. WANSBROUGH 2006 – John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Amherst: Prometheus Books, 2006.

Zbogom Vlajo



Milan Vlajčić (novinar, književnik, književni i filmski kritičar) se rodio 23. avgusta 1939. u Beogradu, (otac Mihajlo, industrijalac, majka Vera, istoričar umetnosti). Diplomirao je na Katedri za opštu književnost sa teorijom književnosti beogradskog Filološkog fakulteta. Književne kritike i oglede objavljuje od 1960. u časopisu „Delo“ i drugim publikacijama. Uređivao je kulturne rubrike „Studenta“ i „Mladosti“, književne listove i časopise „Vidici“, „Gledišta“ i „Književni glasnik“ (izdavačka kuća Otkrovenje), navodi Nova.rs.

Narcisa Potežica

Mira Furlan

"Voli me više od svega na svijetu"

Početak prošle godine 20. siječnja stigla je vijest da nas je u 66. godini zauvijek napustila glumica Mira Furlan. Iako je gotovo tri desetljeća bila daleko, u Americi, ostala je naša glumica koja je svojom pojavom, ulogama u filmovima i još više na kazališnim daskama obilježila razdoblje velikih predstava u mnogim gradovima nekadašnje Jugoslavije. U wikipediji piše da je Mira Furlan hrvatsko-američka glumica i ona je stvarno ne samo rođena 1955. godine u Zagrebu, već je provela veliki dio života od školovanja do velikih uspjeha u karijeri glumice do devedesetih godina, a kasnije je nekoliko puta i početkom ovog stoljeća kao neka padajuća zvijezda zasvijetlila u predstavi "Medeja" na Brijunima i u Rijeci u Frlijevoj predstavi "Vježbanje života - drugi put" koja joj je i posljednja uloga. Ali od njene 36. godine, znači zadnjih tridesetak godina, skoro pola svog života provela je u Americi. Tamo je igrala u prestižnim serijama i živjela, gdje ju je zatekla kobna sudbina, u njenom domu u Los Angelesu, a neočekivano je da je na kraju zaraza od komarca zapadnog Nila prouzročila njen prerani i nenadani odlazak s velike umjetničke i u isto vrijeme burne životne scene.



Zato je sve na neki način iznenadila, ali i pobudila veliki interes njena autobiografija, jer je baš uoči tužne godišnjice smrti Mire Furlan - upravo potkraj 2021. godine, objavljena knjiga Mire Furlan "Voli me više od svega na svijetu". Ovu opsežnu autobiografsku knjigu (631 str.) u nakladi "Frakture", s podnaslovom "Priče o pripadanju" s engleskog je prevela Iva Karabaić. Mnogi se još uvijek dobro sjećaju Mire Furlan kao najpopularnije, najljepše i najseksepilnije jugoslavenske kazališne i filmske glumice koja se devedesetih godina prošlog stoljeća sa suprugom, redateljem Goranom Gajićem odselila u SAD. Oko nje i o njoj bilo je u to doba burnih komentara i članaka u sredstvima javnog informiranja koji su u stvari i uzrokovali njen odlazak s tadašnjih kazališnih pozornica Zagreba i Beograda.

Mnogi će zato sa zanimanjem uzeti u ruke njenu autobiografiju koja je postala jako tražena i s pravom je pobudila pažnju mnogih sa željom kako bi bolje upoznali biografiju ove naše glumice, da pročitaju što i kako ona o svemu progovara, a govori zaista bitko, ne šteti nikoga i mnogi se mogu osjećati pogođeni njenim oštrim perom.

Opću popularnost Mira Furlan je kao mlada stekla ulogom Kate u poznatoj televizijskoj seriji *Velo misto*, koje je nekoliko puta reprizirano. Za svoje glumačke sposobnosti dobila je Zlatnu arenu 1983. za ulogu u filmu *Kiklop* i kao najbolja glumica u filmu *Lepota poroka*. Zahvaljujući ulozi u filmu *Otac na službenom putu*, često se ističe, upoznala ju je svjetska javnost, a od 1986. postaje tražena glumica koja igra važne i glavne uloge u brojnim predstavama u gradovima diljem tadašnje Jugoslavije. Godine 1990. dobiva hrvatsku kazališnu nagradu *Dubravko Dužin*. S brojnim predstavama gostuje u kazalištima od Ljubljane, preko Sarajeva, Dubrovnika do Skoplja. Ali najviše glumi u najvećim kazalištima njenog rodnog Zagreba i u Beogradu, gdje živi i radi Goran Gajić, po njenim riječima "muškarac njenog života." Angažirana gotovo svakodnevno i rastrgana profesionalnim obavezama, igrajući u HNK i u Jugoslavenskom dramskom pozorištu, putuje gotovo svakodnevno - nastupajući u Zagrebu ili Beogradu. I u doba kada počinje rat često postaje meta nacionalista s obje strane. Detaljno opisujući svoje psihičko stanje, ali i atmosferu u kazalištu, te susrete s publikom, posebno trenutke kada dobiva pogrdna pisma i mnoge telefonske prijetnje. Mnogi prijatelji šute, što joj i kasnije, pišući o tim danima, najviše teško pada - pa na kraju emigrira sa suprugom u SAD.

U Americi, poslije faze preživljavanja, radeći kao konobarica, njen suprug kao radnik na poslovima dostave i selidbe, ali kasnije on opet radi u filmskoj industriji, a posle i Mira, uz mnogih poniženja, jer ona je tamo stranac – ipak dobiva uloge u uspješnim serijama *Babilon 5* i *Izgubljeni*. No glumačka karijera u svijetu i brojna gostovanja, čak i kada idu glumci na plažu Waikiki u Honolulu ili se sele u bolji stan, nije ono što se jedino traži. Često misli o svom "prošlom životu", a to je sve ono što je ostavila prije odlaska u Ameriku, europski način života, poznato okruženje, prijateljstva, sigurnost...

Naime u djetinjstvu, kao plaho dijete, uvijek traži sigurnost u poznatom okruženju i svi njeni naponi su u vječnoj želji da bude prihvaćena i voljena. Tek materijalno nešto sigurnija u svojoj kući s pogledom na natpis Hollywood, kada dobiva željenog sina Marka Lava, sretna je u ulozi majke. Knjiga i počinje njenim obraćanju Marku, posvetom "za moga sina", a naslov uvodnika je "Pismo mome sinu" pa pisanje ove autobiografije postaje povod ovakvoj formi ispovijedi i želja da objasni njegovo nasljeđe. Tako ona piše u dalekom svijetu o svom pripadanju jednoj dalekoj zemlji koje više nema. Piše i o obitelji koje više nema i o svom obiteljskom porijeklu. Na taj način, pričajući sinu, čini se u prvom redu američkim čitateljima, objaš-

njava zemlju u kojoj se rodila, živjela, imala karijeru, a napose piše o svojim korijenima koji sežu, s majčine strane od jednog djede Židova, Fritza Weila iz Bosne (koja je tada bila u sastavu velike Austrougarske monarhije). Tako ona priča da je jednom, dok je radila na nekom filmu u Bijeljini, gradiću na srpsko-bosanskoj granici, bezuspješno tražila njegovo ime u matičnim knjigama. Tek je u sarajevskoj magičnoj sinagogi pronašla ime koje bi moglo biti povezano sa Fritzom, ime njegove maćehe, druge supruge njegovog oca, Giselle, pa konstatira da se ne može izbrisati prošlost, usprkos svim nastojanjima kroz stoljeća. I tako je taj njen djed Fritz Weil, za njenu majku nikada prežaljeni otac, bio oduvijek u središtu svake zabave, iznimno muzički talentiran, silno dosjetljiv, šarmantan, tenisač, putnik, čovjek koji je govorio nekoliko jezika, nadareni imitator, kao ličnost poseban i materijal za legende. Nije ga nikada upoznala, jer je za vrijeme Drugog svjetskog rata u doba NDH samo zato što je bio Židov, ubijen u logoru Jasenovac. Kao mlad, bio je ljubav učiteljice iz srpske obitelji Savić, a plod te veze je Branka, Mirina majka, koju poslije usvaja fina zagrebačka dama – njena voljena baka Ljuba, koja je studirala francuski i latinski u Grazu, Beču i Sorboni, bila prevoditeljica s francuskog, dobiva čak orden Legije časti, koji s poštovanjem Mira nosi sa sobom u Ameriku. Ta baka Ljuba Kossar, majčina pomajka – baka "Ljubić", kako su je od milja zvali, imala je posebno mjesto u sjećanju Mire, jer ona je posvojila židovsku djevojčicu i zaštitila je od ustaša, pružila joj dobro obrazovanje. Poslije, odgajajući i malu Miru, potiče i kod nje interes i ljubav prema knjigama, pa kasnije, kada Mira Furlan odlazi u emigraciju – iz Zagreba nosi samo knjige, bakine i mamine. Naime, njena majka Branka bila je istaknuta stručnjakinja knjižničarstva u Gradskoj knjižnici u Zagrebu. Na više mjesta u autobiografiji Mira piše o ljubavi prema knjigama, a opisujući novi dom u Americi, govori da samo tamo gdje su knjige - iz njenog roditeljskog stana u Petrovoj ulici u Zagrebu - tamo je njen dom! U uvodnom dijelu knjige, koju posvećuje sinu Marku Lavu, objašnjava zašto želi sve ispričati pa kaže "zbog svog sina i njegova neotuđiva prava da traži sreću". Tako je ispričana priča njezina života, od opisa skromnog bakinog stana u zagrebačkoj Petrovoj ulici, njenog roditeljskog doma gdje se čuje zvonjava s tornja Petrove crkve, zvuka njenog djetinjstva koji čuje u stanu i u trenutku njenog odlaska iz Zagreba, u stanu koji joj je nepravedno oduzet (ali poslije sudskog procesa ipak vraćen). Životna priča seže do njene novouređene kuće u Americi. Očito, ona američkoj čitateljskoj publici objašnjava svakodnevni život u komunističkoj Jugoslaviji svog djetinjstva. Ujedno saznajemo razne intimne obiteljske prilike ili bolje reći neprilike. Njen otac, učitelj i nekadašnji partizan, porijeklom iz Slovenije, rođen u Gorskom kotaru, bio je na Golom otoku, osuđen dvije godine, a također i njena majka tamo provodi čak tri godine. Po povratku, kad su se oženili 1955, rodila se Mira, kako ona kaže, točno deset godina nakon kraja rata, "rata koji je obećavao kraj svih ratova". Naglašava da je odrastajući u SFRJ,

"najboljoj zemlji na svijet", kako su je učili u školi, tko bi mogao zamisliti, da će za svog života iskusiti na ovim prostorima još jedan rat, objektivno malen u razmjerima svjetske politike, koji će zauvijek promijeniti njen život pa i nju.

I tako, opisujući osobe na starim crno-bijelim fotografijama, je i njen otac u doba njenog djetinjstva već prosvjetni savjetnik i kasnije poznati sveučilišni profesor sociologije i pedagogije. Na obiteljskim slikama je jedini uvijek ozbiljan ili namršten - imao je paralelnu obitelj kojoj je odlazio svaku nedjelju. Majka je sve to slučajno saznala. Svojoj jedinici je često čitala priče i donosila poklone s putovanja po Europi, ali se nažalost razbolila i pet godina, zbog karcinoma kralježnice i kostiju, bila gotovo nepokretna. Poslije njene smrti, slijepa baka Ljuba otpremljena je u Dom na periferiji grada, a otac se seli svojoj drugoj ženi. Danas bi rekli - odrasla je u disfunkcionalnoj obitelji, ali zadovoljna je i hvaljena od svih kada zarana glumi, pa odabire Kazališnu akademiju i poziv glumice, jer potpuno je sretna jedino na pozornici kada dobiva pljesak. Žarko želi divljenje publike i da je svi vole. Tako priča epizodu iz svog ranog djetinjstva, kada je i kao djevojčica doživjela da je najbolja prijateljica vikala drugoj djeci da je gurnu, a ona plače govoreći majci da želi da je svi vole "više od svega na svijetu", no majka joj objašnjava da su djeca i ljudi takvi i da to jednostavno nije moguće.

To će se, nažalost, ponoviti više puta u životu.

Bolna uspomena i veliko razočaranje doživjela je kada je u srednjoj školi zabranjena predstava koju je spremala s profesorom Davidom Jolyjem, jer je ta predstava bila nepodobna u to vrijeme. U mladenačkoj fazi, željna slobode i pustolovina, neko vrijeme provodi lude dane. Nije joj strano posezanje za alkoholom i drogom, sitne krađe i prolazne avanture, a već kao poznata glumica sklona je depresiji, čak je tu pokušaj samubojsva. Liječi se, ili i dalje juri od grada do grada, od pozornice do pozornice, najljepši su joj trenuci nove uloge. Opisujući svoja mladenačka putovanja – u potrazi za svim što je život u zapadnoj Europi pružao, posebno u Parizu, Rimu i Londonu, gdje uči engleski, ona, koja je uvijek željela širine Zapada i sanjala o slobodi u Americi – sada, u dalekom svijetu, osjeća se stranjinjom, nigdje potpuno prihvaćenom. Često plače i sjeća se svog svakodnevnog plača, rastrgana između Zagreba i Beograda. Tek s napomenom da je "stranac s izuzetnim sposobnostima", uz pomoć američke agentice i vlasnice kazališta, Židovke, čega opet doživljava prozivanja i kad dobiva potrebne dokumente za rad u SAD i dalje ostaje emigrant i stranac.

Zanimljiv je njen odnos prema židovstvu, jer joj je majka po ocu bila Židovka. Tako, na 194. strani, u odlomku pod naslovom *Židovstvo*, govori da ju je majka savjetovala "Nemoj spominjati to, Miro". Ona bi se razljutila i pitala zašto se boji, no majka joj to nikada nije htjela rastumačiti. "Kao da je to nešto sramotno u tom nasljeđu, nešto što bi moglo stvarati probleme u bilo kojem trenutku, nešto što treba ostati tajnom". Miri nije bilo jasno, a onda je čula jednu bračnu svađu između njenih roditelja. Razlozi su bili njihove međusobne

političke optužbe. Naime, majka se branila da su "Židove mučili, protjerivali i ubijali hiljadama godina". A otac, kao žestoki komunist koji je vjerovao u Titovu ideju o labavo povezanoj organizaciji *nesvrstanih zemalja*, bio je protiv Izraela, govoreći da je to zemlja nastala na temelju biblijskih budalaština. Mirina majka je odgovarala argumentima da svaki narod ima pravo na državu, pa bi svađa završila sa njenim riječima da "mržnja prema Izraelu je mržnja prema Židovima". Njegov odgovor je bio - kako to može reći njemu koji je četiri godine borio protiv nacista, a ona je bila u to vrijeme u Zagrebu poslušna studentica na Sveučilištu koje je financirala fašistička vlada! I tako je u suprotnim mišljenjima ostao među njima "gordijski čvor", a sve se završilo tako da je Miru kao četrnaetogodišnjakinju htjela majka poslati u kibuc, no otac se tome oštro suprostavio. Majka je smatrala da bi njen otac, kao Židov, bio ponosan da njegova unuka ode u Izrael, ali Mirin je otac smatrao da ona ne može govoriti o Židovima *moj narod*, jer je ona Jugoslavenka. Tako je uvijek ostao, prema njenom tumačenju majčin bremenit odnos prema židovstvu, jer je bila nezakonito dijete oca Židova i majke Srkinje, koja je ostavila dijete nakon rođenja. Naime, Mira Furlan u knjizi objašnjava da su tijekom Drugog svjetskog rata u fašističkoj državi zvanj Nezavisna Država Hrvatska, obje te etničke etikete bile inkriminirajuće i vrlo opasne, čije su pripadnike mogli strpati u koncentracioni logor, pa onda ne čudi da je njena majka sve to skivala ili bar prešućivala.

S druge strane, kad se majčina biološka majka nenađano jednom pojavila na vratima, sada već odrasla žena Branka Furlan je nepoznatu osobu grubo otjerala, dok je oca Fritza Weila uvijek idealizirala i čuvala do kraja života pisamca u kojima mu je zahvaljivala na rijetkom posjetama.

Tako je u autobiografiji Mira Furlan ogolila i sebe, svoju obitelj i okolinu, s puno kritičkih primjedbi i oštrih komentara.

Knjiga je sastavljena od poglavlja: OBITELJSKE FOTOGRAFIJE (listajući slike iz starih albuma priča o obitelji), zatim slijedi DJETINJSTVO, ŽIVJELA SLOBODA, BEZ KREME ZA SUNČANJA, ŽIVOT IZMEĐU DVAJU GRADOVA, STRANAC S IZNIMNIM SPOSOBNOSTIMA), SVI SMO MI OD ZVIJEZDA.

I sam kraj i njeno gledanje u zvijezde – njen odlazak, tih i potresan, kao da je njen oproštaj ...

Knjiga se čita gotovo u jednom dahu, čak i ako puno događaja znamo, pisano je tako da želimo stići što dalje, prateći autoricu na njenom životnom putu. Mira Furlan otkriva obiteljsku sklonost da se komunicira pismima, tako joj majka piše pismo poslije njihovih nesporazuma, a ona sama čitav život piše dnevnik, puno toga u knjizi je oživljeno na temelju tih zapisa.

A zbog malih bisera, opisa posebnih trenutaka i velikih, ali i manje važnih događaja, prepoznajemo i neke trenutke ili stanja iz svog života, pa moramo reći da se zaista isplati pročitati ovu knjigu. Na neka mjesta se vraćamo i želimo ih ponovo pročitati. Tako s puno

nježnosti opisuje čin rađanja, dolazak na svijet njenog sina jedinca, a u zadnjem poglavlju, kad mu se obraća, već ga prati u koledž.

Na posebno topao način opisuje život s kućnim ljubimcima. .

Odlomke u kojima govori o prijateljstvu, o razočanjima, o starosti, o knjigama ili o životu u novoj sredini, kako je to biti stranac, pozivaju da čitamo s olovkom u ruci, želimo potražiti te dijelove knjige, zabilježiti njene misli i ponovo ih pročitati.

Na kraju ćemo se zapitati kako je uspjela napisati ovakvu knjigu na engleskom, koji nije njen materinji jezik, što bi malo tko mogao. Ona govori u knjizi o svom obrazovanju i školovanju prema odlukama svojih roditelja, koji su usvojili židovsku koncepciju da mnogo toga može u životu propasti, ali obrazovanje ostaje.

Osim što je bila dobra glumica, višestruko talentirana, ovo nije prva knjiga Mire Furlan, jer je ranije napisala dramu "Dok nas smrt ne razdvoji" i knjigu kolumni "Totalna rasprodaja" koje je objavljivala u *Feral Tribuneu*, a sada se dokazala kao uspješna spisateljica.

Sve nepravde, mnogo toga što je napravljeno ili rečeno, a nije se smatralo pogrešnim u ime političkih poteza, u općoj atmosferi odobravanja hajke na pojedinca, a mnogi su postupci u njoj izazivali prvenstveno bolno čuđenje, pa je možda ova prva godišnjica smrti Mire Furlan prigoda da se ponovo valoriziraju sve njene vrijednosti kao glumice i ne samo kao talentirane autorice vlastite biografije, nego spisateljice dobre knjige.

Rina Zak

Štefan Cvajg

Pre 80 godina, 22. februara 1942, Štefan Cvajg je izvršio samoubistvo, zajedno sa svojom suprugom, uzevši veliku dozu tableta za spavanje.

Štefan Cvajg, nekada najčitaniji (i najprevođeniji) austrijski pisac, teško je podneo predstojeću katastrofu. Njegove poslednje godine bile su godine lutanja. Beži iz Salzburga, birajući London za privremenu rezidenciju (1935). Ali ni u Engleskoj se nije osećao zaštićeno. Otišao je u Latinsku Ameriku (1940), zatim se preselio u SAD (1941), ali je ubrzo odlučio da se nastani u malom brazilskom gradu Petropolisu.

Erih Marija Remark je o ovoj tragičnoj epizodi pisao u romanu „Senke u raju”: „Da su te večeri u Brazilu, kada su Štefan Cvajg i njegova žena izvršili samoubistvo, mogli da izliju svoju dušu nekome makar telefonom, nedaće možda ne bilo. Ali Cvajg se našao u stranoj zemlji među strancima."

Inače, životnu preporuku Cvajgu napisao je sam preteča jevrejske države, Teodor Hercl. Godine 1901. Hercl je bio urednik književnog dodatka u novinama *Neue Freie Presse*. I upravo je on postao prvi koji je objavio radove 19-godišnjeg autora Štefana Cvajga. (Preveo Dušan Mihalek)

Melita Švob

Židovi u Hrvatskoj, židovske zajednice

Jews in Croatia – Jewish communities

Baza podataka Istraživačkog i dokumentacijskog centra

Projekt Claims konferencije No 20453 (SO 55)

„Upgrade of the research and Documentation Centre Victim database“

Osnovna zadaća ove knjige je da svaka žrtva Holokausta u Hrvatskoj ima svoje ime i prezime, ali i da, koliko je to moguće, znamo i gdje je živjela te kada i gdje je stradala. Najprije smo napravili bazu podataka o članovima Židovske općine u Zagrebu (dr. Švob Melita i ing. Zoran Mirković) koju smo kasnije dopunili podacima o ostalim židovskim općinama u Hrvatskoj. Rezultate smo publicirali u našoj knjizi: Melita Švob: Židovi u Hrvatskoj - Židovske zajednice 2004. Nova kompjutorska baza (ing. Goran Vlahović) je 2007. stavljena je na internet, na našu WEB stranicu. Za svaku smo općinu izradili uvodni tekst, grafički prikaz broja Židova iz popisa stanovništva. Za svaku smo općinu priložili opis važnih događaja i aktivnosti, Liste žrtava i rijetkih preživjelih, koje se nalaze u knjizi, najbolji su dokaz strahota uništenja (oko 80%) Židovske zajednice koja je prije Holokausta brojala oko 25.000 Židova.

Kada govorimo o Holokaustu u Hrvatskoj moramo također kazati i istinu da su u bježanju, skrivanju i spašavanju Židova u NDH pomagali mnogi Hrvati, i ne samo oni koji su priznati kao „pravednici“ od Yad Vashema, jer su dokazano riskirali svoje živote da bi spasili Židove.



Vladimir Todorović

Kapelnik knjaza Miloša Josif Šlezinger

*Grupa autora predstavila život i delo
Jevrejina, kapetana srpske vojske*

Krajem prošle godine je iz štampe izašla monografija *Josif Šlezinger, život i delo*, koje potpisuju prof. dr Ljubica Ristovski, prof. dr Ferenc Nemet, dr Zoran Maksimović i Vladimir Todorović.

Vreme je gotovo izbrisalo Josifa Šlezingera iz kolektivnog sećanja Srba i u tome je nađen poticaj da se podseti na doprinos i značaj njegovog delanja, a i da se izrazi zahvalnost tom velikanu srpske kulture.

Šlezinger je bio rođen u Somboru 1794. Razume se, o Jevrejiniu je reč. Sahranjen je 1870. u Beogradu, kao kapetan srpske vojske. Bio je prvi srpski kapelnik knjaževskog orkestra, muzički pedagog, prvi srpski pozorišni kompozitor i, samim tim, rodonačelnik pozorišnog žanra, takozvanih komada sa pevanjem i igranjem, kompozitor prve orkestarske muzike u Srba, sakupljač narodnih pesama i igara.

Potekao je iz skromne porodice. Prva saznanja o muzici stekao je od svog oca Menahema, inače kantora, a zatim od violiniste Eliezera Rozenberga i orguljaša u katoličkoj crkvi. Učio je i u nekim lokalnim *bandama*, kako se govorilo za orkestre, pa u *bandama* po mestima današnje Mađarske, Rumunije i u Novom Sadu. Svirao je, sem violine i orgulja, još klarinet, trubu i rog, a istovremeno je stekao i osnove muzičke teorije i dirigovanja.

Već kao mlad se bavio komponovanjem, s tim da je ovladao i znanjem za harmonizovanje narodnih pesama.

Za vojničku muziku komponovao je 109 koračnica, ostavio je 41 potpuri i, recimo, *ländlere*, nemački ples. Napisao je i 19 muzičkih komada, 13 drugih kompozicija, kao i pozorišnu muziku. Još je vodio orkestar za *Knjaževsko-srpski teatar* u ondašnjoj srpskoj prestonici Kragujevcu, a od 1840. je u Beogradu povremeno dirigovao u *Teatru na Đumruku* i *Pozorištu kod Jelena*. Mnogo i za dva života.

Takav opus upućuje, dakako, na pomisao da je Šlezinger, tad kad je stasao, bio imućan i bezbrižan, te da je vek provodio stvarajući u miru kakve divne kuće ili ogromnog stana, okružen poslugom, a da je orkestar sastavljen od odličnih muzičara samo čekao na njegov mig i da se preda svirci. Šta drugo, uostalom, kad se zna da je pokrenuo nov period u istoriji srpske muzike? Zapisi hrvatskog etnomuzikologa Franje Ksavera Kuhača, objavljeni u zagrebačkom časopisu *VIENAC zabavi i pouci*, u izdanju Matice Ilirske, 1897, međutim, kazuju drukčije.

Nakon Šlezingerovih početaka, u Mađarskoj i Rumuniji, desio se i susret s knjazom Milošem. U stvari, vladar Srbije je slušao Šlezingera i orkestar gardista u

Novom Sadu, dakle u austrougarskoj carevini 1829, pa je naložio svom bratu Jevremu iz Šapca, da mu dozove kapelnika. S njim bi da popriča o tome da osnuje srpsku knjaževsku bandu. Šlezingera ovaj poziv nije fascinirao i odazvao se knjazu tek na nagovor nekih svojih sugrađana. Otišao je u prestonicu, u Kragujevac i mada mu je Miloš ponudio povoljne uslove, do dogovora nije došlo. Knjažev zahtev da svi članovi budućeg orkestra budu Srbi, rođeni u kneževini se Šlezingeru nije dopao i preganjali su se oko toga, a kad je Milošu dojadilo, prijem je završio na sledeći način:

Rekoh ne porekoh: promisli bolje, pa mi onda javi.

Šlezinger je u Novom Sadu ćutao nekih pola godine, što je nagrizalo knjaževu taštinu. Kod Miloša je nadvladala želja da se i u Srbiji zasvira umetnička muzika, pa je izdao naredbu svom pisaru da javi muzičaru:

Neka si traži tri pomagača za plaću stražmeštera i da sva četiri dođu što prije amo.

Mloševa popustljivost dala je kao rezultat novo njihovo viđenje i nagodbu za platu i stan u Kragujevcu. Kapelmajstor je još položio zakletvu i postao državljanin Srbije. Knjaz se saglasio i sa Šlezingerovom porudžbinom instrumenata iz Beča, a ubrzo su započele audicije za mladiće koje će kapelnik muzički obrazovati za knjaževsko-vojnu bandu.

E sad, sećate li se da smo u školama imali kajdanke, notne sveske? Slušajte sad ovo. Kuhač je zapisao sledeće Šlezingerovo zapažanje:

Mladi Srbi su u opće dosta obdareni, ali im je teško išao kajdopis. Da ga momcima pokažem što praktičnije, dao sam nabiti na zid kasarnske sobe pet usporednih letava, a u praznine glavice kajda i imena im crnom bojom.

Pošto su instrumenti iz Beča stigli, kapelmajstor je svoje kako-tako obučene muzičare rasporedio i, Kuhač piše, jedan se latio frule, drugi klarineta, ostali oboe, roga, trube i basa.

Moji su bandisti tako marljivo učili, da ih nisam nikada morao kazniti radi lienosti. Banda je iz početka bila šesterosvir. I knjaz Miloš je često dolazio u moju školu. Te kratke melodije u umjetničkom ruhu razigravale su mu srce i bandisti su morali svirati pred njegovim konakom kada je često goste imao.

Za razliku od knjaza, kapelnik je hteo više. *Švaba*, kako su mu nadenuili nadimak, primao je nove članove i podučavao, a formiranje i uvežbavanje orkestra je potrajalo do 1833.

Od šale do nabijanja na kolac

Koristeći se svojim renomeom, Šlezinger je još molio neke konzule drugih država i njihove supruge da mu pribave notni materijal. Po svoj prilici, imao je pritom izdataka, ali ne i knjaževu finansijsku podršku.

Pusti tuđe, sviraj naše. Ljepše je od tuđega, odgovarao je Miloš na kapelnikove molbe.

Postoji i zapis o tome da je knjaz Šlezingeru zamerio da deo muzičara svira stalno, dok, kako piše, *drugi samo kadikad taru u trunbetu, a ostali pako udaraju*

kad ih je baš volja. Pitao je zato da li to čine iz prkosa, jer nisu možda dobili platu ili hranu? Kapelmajstor je uzvratilo da je to po propisu:

U bandi ne smije svaki uvijek svirati ili udarati u bubanj; treba da koji za čas i prestane što se označuje u kajdama. To je kao kada se dvojica razgovaraju.

Evo Miloševog odgovora:

Kako ima biti u muzici, to ti svakako bolje razumiješ, ali mislim da uz jednaku plaću treba da se i jednako radi. Kada budeš drugu nedjelju opet svirao pred konakom, ti daj da svi jednako rade.

Ova anegdota ima nastavak. Šlezinger je prepoznao da se knjaz šali i sličnim je uzvratilo. Napisao je dve numere, jednakih partitura za sve i svi muzičari su svirali od početka do kraja.

Moj bi Josif mogao biti i turskim mekterbašom (kapelnikom), on umije svakoga vraga, dopala se Milošu kapelnikova muzička pošalica.

Srpska muzika je 1834. obogaćena i nastupom prvog hora, na knjaževom balu u Kragujevcu. Pevao je Šlezingerovu kompoziciju, na stihove Dimitrija Isailovića, prosvetara i urednika *Srpskih novina*. Napisano je posle da je Šlezinger *obučavao mladiće u pesmi, upoznao ih sa notnim znacima i pevanjem skala*, kao i da su mladići na svečanosti *lepo i skladno pevali, a Šlezingerova banda je svirala da ne može bolje.*

Mada je knjaz hvalio kapelnika, desilo se i to da je Šlezinger umalo glavom platio, kada se 1834. na 1835. uzbunio narod u Požarevcu. Zapovednici vojske su blago reagovali i to je Miloša razljutilo do te mere da je naredio da se na kolac nabiju četvorica, među njima i Šlezinger. Na sreću, spasao ih je knjažev najmlađi sin Mihailo III. Šta više, posle se Miloš do te mere pokajao radi svoje naglosti, da je odlikovao osuđenike! Još je Šlezingera i imenovao definitivnim kapelmajstorom, *s godišnjom plaćom iz državne kase od 460 talira.*

Knjaz je u leto 1839. prepustio presto svom najstarijem sinu, a uoči povlačenja je naložio Šlezingeru da ne napušta Srbiju i da Milana *služi nako vjerno, kako si meni služio.* Ove dane su obeležili i nemiri, pa je rulja navalila na ljude od poverenja bivšeg knjaza, pa između drugih i na kapelnika. Uхватili su ga, privezali za konjska kola i terali ga peške do Kragujevca. Trebalo je preživeti put dug preko sto kilometara!

Sav izranjen i krvav prisprije u šumu, punu svieta. Tada su mučitelji zapitali narod, šta ćemo s tim židovskim lopovom? Bismo ga vješali ili na kolac nabili? Spaliti ćemo ga, vikahu svi, te stadoše lomaču graditi, zapisao je Kuhač Šlezingerovo sećanje.

Na sreću, naišao je beogradski mitropolit Petar Jovanović i zapovedio:

Ne dirajte ga, on je pošten i vredan Srbin, ma da je Žid!

Posle je kapelnika kočijama odvezao u Beogradu, a na rastanku mu rekao da se ne srdi na sav srpski narod, jer su *zavedeni svugdje jednako krvoločni, u Srbiji, kao i u Njemačkoj, Francuskoj i Engleskoj.*

Postoji i, delimično, drugačija verzija ovog događaja. Prema njoj je Šlezingera neko okrivio za vezu sa zaverenicima i tada ga je *knjažev namesnik Toma Vučić*

Perišić, inače nadaleko znan po ekstremnoj prekosti, bacio u blato i dao ga je istući na mrtvo ime.

Svejedno koja priča je tačna. Oba iskustva su užasna. Da je bilo jedino takvo, ni po jada. U Osijeku je, zabeleženo je, nekom prilikom docnije Šlezinger uhapšen pod sumnjom da je srpski špijun.

Majorska penzija za kapetana

Okončalo se na taj način da mu je naloženo da u roku od 24 sata napusti grad. Kapelnik je za tili čas pokupio svoje stvari, odjurio na lađu i pobegao u Zemun.

Kuhač navodi i to da je Šlezinger *liepo svojstvo pokazao i tim što nije nikada intrigovao proti mlađim umjetnicima... kako žalibože često biva, nego je svako-ga preporučivao, sebi priključivao, potpomagao...*

Posle Mihaila III Obrenovića, presto je zauzeo Aleksandar Karađorđević. Zadržao je kapelnika, ostavio mu raniju platu i dao mu još putni paušal, da ide i čuje u drugim zemljama *šta je novo na glazbenom polju.*

Što je Šlezinger gajio uz srpsku narodnu glazbu i onu evropejsku, bivalo je zato da Srbi dobiju šire glazbeno obzorje i da se upoznadu s glasovitim tuđim umjetničkim djelima, komentariše Kuhač.

Zapisano je i sledeće Šlezingerovo sećanje:

Kada je došao hrvatski komponista Lisinski Vatroslav sa četiri operna pevača u Beograd, da koncertuje, bio je veliki metež. Buna. Ne proti knjazu nego nekim članovima vlade koji su s Mađarima šurovali. Bilo je teško upriličiti koncerat, ali dva-tri dana više se govorilo o tom koncertu nego li o politici i buni... I bio je koncerat a pod ravnanjem Lisinskoga pjevala su četiri pjevača, sami liepi i otmeni ljudi sa još liepšim grlima. Općinstvo je bilo usplamćeno, knjaz Aleksandar začaran, piše kod Kuhača.

Uz drugu muziku, čula se i srpska, a sutradan je Šlezinger knjaza zamolio da se i kapela pokaže.

Naložih da se izvade iz arhiva svi hrvatski komadi, te da se najliepše uvežbaju. Bašča, u kojoj smo svirali, bila je dupkom puna, a Hrvati iznenađeni kada su čuli kako mi štujemo njihovo. Na oči cieloga općinstva grlili su i ljubili našu kapelu i uvelike je hvalili.

Po abdikaciji Karađorđevog unuka, narod je pozvao Miloša da se vrati, a Šlezinger se pobrinuo da knjaza obraduje. Na tekst Đorđa Maletića komponovao je pesmu *Živeo, živeo svetli knjaže!*

Fala ti, moj kapetane. Liepo je što si mi veran ostao. Da bi svi Srbi takvi bili – pamtio je Šlezinger Miloševu reči.

Bilo je to prvi put da je knjaz svog kapelnika oslovio *moj kapetane*, a nedugo potom, 16. marta 1859. je Šlezingeru dodeljen taj čin.

Mihailo III, kad se o kulturi radi, nije krio da je naklonjeniji drami i Šlezinger više nije radio ranijim tempom. Ipak, pomagao je osnivanje prvog pevačkog društva u Beogradu, pa Korneliju Stankoviću, prvom školovanom srpskom kompozitoru... Bio je i uz Lazu Telečkog, glumca i reditelja, i omogućio je da Srpsko narodno pozorište iz Novog Sada može, i van granica

Srbije, izvoditi komade za koje je pisao muziku. Tako su Osiječani 1863. gledali *Ajduk Veljka, Zidanje Ravаницe, San Kraljevića Marka i Miloša Obilića ili Boj na Kosovu*.

Kapelmajstor se tih godina penzionisao i sa Kuhačem je otišao na put po Bugarskoj, konjskom zapregom i pešice. Tamo su naišli i na tabor čete bugarskih hajduka ili *ustaša*, momke iz svih krajeva Bugarske, pa i *Macedonije* i pedesetak mladića je prodefilovalo je pred gostima.

Oni pjevaju, a mi pišemo, zabeležio je Kuhač.

I vođa družine je pisao. Šlezinger je raspoznao da su to tzv. *neume*, što su ih koristile grčka i rimska crkva, kao i bugarski popovi, pa zaključio da je vođa, Dimitrije Vasiljev ranije bio kaluđer.

Jeli smo ovčetine, teletinu pa i govedinu, što su oteli njegovi momci Turcima, a pili smo čak i vina iz Negotina, što su ga od Srba kupili. Svaku noć bi išlo jedno deset momaka na plien, ali svaki put se koji ne bi živ vratilo. Osobito nam je bilo žao jednog Makedonca, vrstnog pjevača. Kad smo pitali vođu gdje je Jovo, odgovorio nam je hladnokrvno ali i žalotsno, otišao je onamo gdje se ne pjeva. Ubili ga Turci.

Šlezinger i Kuhač su se vratili u Srbiju u pravi čas. Koji dan docnije su čuli da su Turci četuh pohvatili i sproveli je u Carigrad, s tim da su posle saznali da je Dimitrije pobegao iz tamnice.

Kuhač je zapisao da je tad u Beogradu upoznao novog knjaževog kapelnika, mladog Čeha Fridriha Brunetija, oholog i nadmenog.

Taj je na kaljavu ulicu bacao zatečen notni materijal, sve proklinjući i psujući na češkom, govoreći da je još prije pobacao puno tog smeća i pozivao se i na to da je ovo svijetlome knjazu pravo, piše Kuhač, koji je Šlezingeru odneo njegove blatom uprljane rukopise. Uskoro je Mihailo III dobio od Šlezingera knjigu Ignaca Rajha *Beth-El*. Knjaz je prvo kazao da ga te biografije *ugarskih Jevreja* ne interesuju, ali ću vašu pročitati sa zanimanjem, da vidim kako se vanjski pisci po običaju rugaju Srbima.

Samo tri dana kasnije je kapelnik pozvan na dvor i Mihailo ga je dočekao drugačije raspoložen.

Gospodine kapetane, nisam do sada znao da ste vi tolikih zasluga stekli za glazbenu umjetnost u Srbiji. Za znak priznanja povisujem vam mirovinu na majorsku, citira Kuhač.

Bogomolja da Židovi ne budu bezvjerci

Piše i o tom da je Šlezinger 1868. iznenada došao u Osijek.

S prve sam pomislio da je pameću šenuo. Kazao je, molim vas, sakrijte me, ili još bolje, prijavite me vašoj policiji... Nešto strašno će se dogoditi, piše Kuhač.

Srbi, zna se, nisu bili zadovoljni s Mihailom, iako je očistio državu od Turaka.

Postojao je tajni komitet sa zadatkom da knjaza odstrani. Kako sam za svaku tajnu znao, tako i za ovu, pa se zato požurim da svoga gospodara obavestim o uroti.

Dao sam ženskom rukom pisati pismo, u kojem sam knjaza zaklinjao da se čuva, zabeležio je Kuhač.

Mihailo III je, pak, pismo ocenio kao nečiju nameru da ga uplaši, prenela je Šlezingeru neka od dvorskih dama i zato mu je ovaj poslao novo pismo. Knjaz je to već ozbiljno shvatio i počeo je da se skriva, ali je glas stigao i do urotnika, pa su Šlezingera našli, priveli ga i u životu ostavili tek pošto se zakleo da neće više o njima ni zucnuti.

Knjaza su posle ubili u Topčiderskom parku, dok su zaverenici, braća Radovanović uhapšeni, a Šlezingerovo ime nijedan nije pomenuo pred policajcima, takoda se on u Kuhačevom društvu vratio u Beograd.

Povodom primanja Beograda i drugih gradova od Turaka, 6. aprila 1867. je Šlezinger svirao sa svojom bandom na Terazijskom sokaku, dok se narod tiskao da im priđe što bliže.

Žene su uveče opominjale svoje muževe da pođu kući, ali je svaki isto odgovorio. Pusti me, ženo, pusti da slušam Švabine slatke i ubave pesme, samo nam dični Šlezinger ume tako da poje srpske pesme, da ti se duša rastapa od miline. A žene su među sobom govorile, iju bože, šta taj đavolski Švaba Šlezinger i njegova banda počinije sa našim ljudima i našom decom, jer sve živo i staro i mlado polude za njim i njegovom bandom...

Iste godine je njegov orkestar od 41 bandiste svirao na pogrebu neke viđene Beograđanke, piše Kuhač.

Šlezinger je umro 1870. Kuhač ne zna kog meseca, a kamo li kog dana. Kaže i to da je *ceo Beograd izašao da ga isprati, jer mu je dugovao veliku zahvalnost*:

Sahranjen je o državnom trošku, sa svim vojnim počastima. U pogrebnoj povorci, sa porodicom, išao je maloletni knez Milan, a za njim namesnici kneževskog dostojanstva... ceo Ministarski savet, pa predstavnici beogradske čaršije, činovništvo, velikoškolci i dugi redovi beogradskog građanstva. Takva pogrebna povorka bila je najviše i najbolje priznanje velikom umetniku za njegov rad, čiji su vitalnost i inteligencija dosledni njegovoj rasi.

Potvrda Šlezingerove popularnosti ogledala se i u tome da je njegovo prezime u to vreme, a i dosta godina kasnije, bilo sinonim za profesionalnog muzičara uopšte, pa su dugo i nakon njegove smrti kapelmajstore u Srbiji nazivali *šlezingerima*.

Kuhač piše još i ovo, ništa manje značajno. Naprotiv. *Šlezinger je bio skroz poštenjak, istinoljubiv, pouzdan i prema svojim bandistima, blag i obziran. Nije bio nadut, što čest biva u Židova, kada postignu kakave časti ili se obogate. Svako je plemenito nastojanje podupirao koliko je mogao, osobito ako se to nastojanje ticalo srpske ili hrvatske glazbe. Gospodaru je bio odan i vjeran, a tako i svojoj vjeri. Nije bio verski fanatik, ali je nastojao da srpski Židovi, koji tada nisu imali u Srbiji nikakve bogomolje, ne podivljaju i da ne postanu bezvjerci. U tu je svrhu sabirao s velikim trudom – sve beogradske Židove, najmio je s početka prostranu sobu, a poslije malu kućicu, da se gdje mogu sastajati na zajedničke molitve. Tu je malu bogomolju uredio na svoj trošak, kupio je sve sprave*

potrebne za službu božju, platio čatca, te ga poučavao u obrednom pjevanju. Mnogo godina je bio starešina židovske općine beogradske, te je ne samo rečima budio nego i svojim primjerom prednjačio da Židovi uzljube Srbiju kao pravu svoju domovinu. Židovi su ga vazda slušali kao deca, a kad je trebalo nešto ispovslovati u vjerskom pogledu, bio je i kod knjaževskoga dvora njihov sagovornik i obično su knezovi ono i uvažili, što je Šlezinger za nekog zagovarao, jer su uvjereni bili da za Srbe dobro misli.

U radu prof. dr Ferenc Nemeta govori se o Šlezingerovom odrastanju, učenju i sticanju osnovnih muzičkih znanja do njegovog dolaska u Novi Sad za gradskog kapelnika. O Šlezingerovoj pozorišnoj muzici pisala je detaljno prof. dr Ljubica Ristovski. Poslednji segment monografije priredili su dr Zoran Maksimović i Vladimir Todorović, uokvirujući Šlezingerov veoma bogat stvaralački opus.



Porodica Josifa Šlezingera

Kapelmajstor je tada već živio u Beogradu, sa porodicom, ženom Hanom, inače ćerkom nekadašnjeg zemunskog rabina, Jakova Fridenberga. Imali su dvojicu sinova, Hermana i Adolfa, dve ćerke, Keću ili Keču i devojčicu čije ime nije zabeleženo. Herman je postao lekar, Adolf se pokrstio i postao je Đorđe Š. Milanović. Bio je vezan za muziku i štampao je knjigu *Srpske narodne igre*. I Keća/ Keča je prešla u pravoslavlje i postala Milica. Jedan od njenih sinova, Vukašin Petrović je čak triput biran za ministra finansija Srbije, dok je njegov brat Nikola bio upravnik Narodnog pozorišta u Beogradu.

U ovom broju

Boris Havel: Jeruzalem u rano-islamskoj tradiciji (2)

*** **Zbogom Vlajo**

Narcisa Potežica: Voli me više od svega na svijetu

Rina Žak: Štefan Cvajg

Melita Švob: Židovi u Hrvatskoj, židovske zajednice

Vladimir Todorović: Kapelnik knjaza Miloša Josif Šlezinger

Alia Mundi, magazin za kulturnu raznolikost

<https://istocnibiser.wixsite.com/ibis>
<http://aliamundimagazin.wixsite.com/aliamundi>

Ne zaboravite da otvorite
www.makabijada.com



http://balkansehara.com/prica1_2017.html

Istraživački i dokumentacijski centar
www.cendo.hr



Lamed

List za radoznale

Redakcija - *Ivan L Ninić*

Adresa: Shlomo Hamelech 6/21

4226803 Netanya, Israel

Telefon: +972 9 882 61 14

e-mail: ninic@bezeqint.net

<https://listzaradoznale.wixsite.com/lamed>

*Logo Lameda je rad slikarke
 Simonide Perice Uth iz Vašingtona*