

UNIVERTITET U BEOGRADU

FILOLOŠKI FAKULTET

Meysun A. Gharaibeh Simonović

**JEZIK DIJALOGA U ARAPSKOM
ROMANU**

doktorska disertacija

Beograd, 2016

UNIVERTITET U BEOGRADU

FILOLOŠKI FAKULTET

Meysun A. Gharaibeh Simonović

**JEZIK DIJALOGA U ARAPSKOM
ROMANU**

doktorska disertacija

Beograd, 2016

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOLOGY

Meysun A. Gharaibeh Simonović

**THE LANGUAGE OF DIALOGUE IN THE
ARABIC NOVEL**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2016

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Meysun A. Gharaibeh Simonović

**ЯЗЫК ДИАЛОГА В АРАБСКОМ
РОМАНЕ**

докторская диссертация

Белград, 2016

Mentor:

dr Darko Tanasković, redovni profesor

Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet

Članovi komisije:

Datum odbrane:

JEZIK DIJALOGA U ARAPSKOM ROMANU

Rezime

Sve do savremene epohe, pridržavanje normi „božanskog“ i „božanstvenog“ arapskog jezika presuđivalo je statusu književnog dela i njegovom pripajanju zvaničnom arhivu kulturnih uzora. Dela popularne i narodne književnosti istisnuta su iz ove reprezentativne riznice zbog prisustva nestandardnih varijeteta u njihovom sastavu. Dati lingvistički kriterijum u selekciji tekstova učinio je elitnu književnost jednim od najvažnijih svetovnih bastiona *čistog, ispravnog, rečitog* arapskog koda – *fushe*, ali i paravanom koji je prikrivao slojevitom jezičku stvarnost arapske govorne zajednice.

Krajem XIX veka, lingvističke „pregrade“ između pomenutih tipova književnosti relativizovane su pod uticajem savremenog lingvističkog pristupa, koji se temelji na posmatranju jezika kao evolutivnog bića. Tome je, zatim, doprineo uticaj književno-jezičkih principa iz zapadne književnosti, koju su arapski pisci počeli da prevode i oponašaju. Jezički preobražaj najpre je postao osetan u novim formama pripovedačke proze – drami, priči i romanu, dok su se arabljanski poetski kanoni, u okviru kojih se fusha podrazumevala kao jedino validno sredstvo izraza, zadržali sve do početka XX veka.

Pristupivši delimičnom i povremenom uvažavanju „raskošnog“ kontinuuma arapskog jezika u književnom stvaranju, moderni prozaisti arapskog izraza neretko su priključivali svojim delima književno-jezičke manifeste. U njima su, uz ostale tipove zapisa teorijskog promišljanja, nastojali da otkriju koji jezički nivo i u kojoj ravni pripovedanja može „oživeti“, „približiti“, „uzvisiti“ književno delo, ili ga pak „umrtviti“, „otuđiti“, „uniziti“ i tome slično. Vremenom su nataloženi raznovrsni stvaralački uzori i modeli, u kojima su realije jezičke prakse arapske govorne zajednice imale različitog udela.

No, kako je usađena konvencija i privrženost standardnom jeziku ograničavala ispoljavanje jezičke stvarnosti u naraciji, izvesna „revolucija“ nad jezičkim kalupima najpre je odražena u dijaloškoj ravni pripovedanja. Štaviše, i samo delimična i povremena „popuštanja“ pred jezičkim standardom u dijalogu prozne književnosti zadugo su izazivala kontroverzne reakcije. To je većinu autora obeshrabrilo da istupe radikalnijim jezičkim rešenjima u književnom izrazu, kao što bi to, na primer, bilo

pisanje čitavog dela nestandardnim arapskim kodom, koji je, zapravo, bio njihov *narodni, svakodnevni, maternji jezik - amija*.

Ukazani odnos nadređenog i nepriznatih kodova arapskog jezika u književnosti, uz kvantitativnu i kvalitativnu promenu u modernom dobu, i ne bez tragova u premodernom nasleđu, inspirisao je naše filološko istraživanje, u kojem se bavimo uvažavanjem simboličke i praktične dimenzije arapskog jezika u pripovedačkom narativu. Najživopisnija prozna svedočanstva o „jezičkoj drami“ nalazimo u delima napisanim na teritoriji Egipta, od postklasičnog perioda pa nadalje, zbog čega je u radu najveći deo korpusa analiziranih tekstova povezan upravo s ovim područjem arapskog sveta.

Uz uvažavanje piščevih stanovišta i društveno-političkog konteksta koji formiraju njegov književno-jezički diskurs, uvid u jezičko ustrojstvo proznih dela doprinosi razumevanju odsustva sazvučja između standardnog jezika, jezika u književnosti i jezičke stvarnosti. Drastične promene u njihovoj korespondentnosti postaju sve očiglednije od kraja XX veka, kada na književnoj pozornici Egipta postaje uobičajeno i legitimno eksperimentisati s nestandardnim rasponom arapskog jezičkog kontinuuma u svim ravnima pripovedanja. Naime, jezički modeli ili pak prevrati o kojima su polovinom XX veka sanjali pojedini egipatski i libanski pisci i kritičari, naklonjeni revoluciji u jeziku u korist narodnog idioma, postali su poslednjih decenija neometan i široko prihvaćen način književnog izraza, pri čemu neki od narativa na nestandardnom idiomu dosežu popularnost bez presedana.

Ipak, stečena ležernost u odabiru literarnog sredstva ne zaustavlja se na prećutoj legitimizaciji nestandardnog arapskog jezika u književnosti Egipta, već se, usled mlake glotopolitike i lingvističkog globalizma, nameće i nova hijerhija kodova na štetu fushe, a u korist stranih jezika.

Ključne reči: poetska funkcija jezika, kontinuum arapskog jezika, *fusha*, *amija*, prozna arapska književnost, savremeni egipatski roman, jezik književnog dijaloga, jezik naracije.

Naučna oblast: Orijealistika

Uža naučna oblast: Lingvistička arabistika; Književna arabistika

UDK: 811.411.21; 821.441.21

THE LANGUAGE OF DIALOGUE IN THE ARABIC NOVEL

Summary

Until the contemporary era, the adherence to the norms of the “celestial” and “divine” Arabic language served as the final verdict on the status of a literary work and its inclusion into the official archive of cultural models. The works of popular and folk literature were ousted from this representative treasury due to the presence of non-standard varieties in their texts. The given linguistic criterion in the textual selection made elite literature one of the staunchest secular bastions of the *pure, correct, eloquent* Arabic code – the *Fusha*, but also a screen that concealed a multi-layered linguistic reality of the Arabic-speaking community.

In the late 19th century, the linguistic “barriers” between the above-mentioned types of literature were relativised under the influence of the contemporary linguistic approach, based on the observation of language as an entity prone to evolutionary change. Its cause was, thereafter, supported by literary-linguistic principles from Western literature, which Arabic authors engaged in translating and imitating. The language change was first felt in the new forms of narrative – the drama, the short story and the novel, whereas the Arabic poetic canons, within which the *Fusha* was taken for granted as the only valid means of expression, were preserved all until the early 20th century.

Having approached a partial and occasional appreciation of the “exuberant” continuum of the Arabic language in literary creation, the modern prosaists of the Arabic expression often prefaced their works with literary-linguistic manifestoes. Besides the other types of theoretical discussion, they used them in their endeavours to discover by means of what language level and at what narrative plane a literary work could become “alive,” “closer to heart” or “exalted,” or on the other hand, how it could be “deadened,” “alienated,” “degraded,” etc. Over the period of time, various standards and benchmarks of creativity were set, in which everyday linguistic practices of ordinary Arabic communities participated to different extent.

However, since the nurtured convention and adherence to the standard language limited the expression of linguistic reality in narration, a certain “revolution” over the linguistic patterns was first reflected at the dialogical level of narrative. Moreover, mere

partial and occasional “underachievement” in face of the language standard in prose dialogue caused controversial reactions for a long time. That discouraged most authors from demonstrating more radical language techniques in their literary expression, as for example, would have been the writing of an entire work in a non-standard Arabic code, which in fact was their *vernacular, everyday, native* tongue – the *Ammiya*.

The given relation between the superior and the unrecognised codes of the Arabic language in literature, with a quantitative and qualitative change in the modern age, not without traces in the premodern heritage, inspired our philological research, which deals with the appreciation of the symbolic and practical dimensions of the Arabic language in narrative. The most vivid prose testimonies of the “language drama” are found in works written on the territory of Egypt, from the postclassical period onwards, due to which the largest portion of analysed texts is related to this very area of the Arabic world.

In addition to the authors’ views and the sociopolitical context forming their literary-linguistic discourse, an analysis of the linguistic structure of prose contributes to the understanding of the lack of accordance between the standard language, language of literature and language reality. Drastic changes in their correspondence became increasingly obvious in the late 20th century, when it became customary and legitimate on the Egyptian literary scene to experiment with the non-standard range of the Arabic language continuum at all narrative levels. In fact, the language models or otherwise upheavals dreamed of by individual Egyptian and Lebanese authors and critics, inclined to the revolution in language in favour of the vernacular idiom, have in the past few decades become an unhindered and widely accepted manner of literary expression, under which circumstances some of the narratives in the non-standard idiom have gained an unprecedented popularity.

However, the acquired casualness in selecting the literary mode does not end with the tacit legitimisation of the non-standard Arabic language in Egyptian literature, but due to a tepid language policy and linguistic globalisation, a new hierarchy of codes is being imposed at the expense of the Fusha, and in favour of foreign languages.

Key words: poetic function of language, continuum of the Arabic language, Fusha, Ammiya, Arabic prose literature, contemporary Egyptian novel, language of literary dialogue, language of narration.

Academic field: Oriental Studies

Field of expertise: Arabic Linguistics; Studies of Arabic Literature

UDC: 811.411.21; 821.441.21

SADRŽAJ

Uvod	1
Pojmovno-terminološki pristup arapskom jeziku i njegovoj književnosti	12
Napomene	27
1. Jezičko ustrojstvo prozne arapske književnosti u klasičnom i postklasičnom razdoblju	29
1.1. Zvanična interpretacija predislamske književnosti	30
1.2. „Večna“ referenca rečitog arapskog jezika	37
1.3. Utvrđivanje uzora i uzornosti tokom VIII veka	44
1.4. Procvat proze u vreme vladavine Abasida	48
1.5. Jezičko ustrojstvo u proznoj književnosti od XI do XIII veka	62
1.6. Lingvističke pregrade između elitne, popularne i narodne književnosti u postklasičnom razdoblju	69
1.7. Jezički i književni suton nakon XVI veka	83
2. Obnova i razvoj arapskog jezika u proznoj književnosti nahde	90
2.1. Oživljavanje arapskog jezika i romani-mostovi	92
2.2. Borba za „pravi“ jezik krajem XIX veka	108
2.3. Odraz „pozivanja na amiju“ na jezičko ustrojstvo prozne književnosti ..	115
2.4. Novi narodni roman i verodostojni književni izraz početkom XX veka .	123
2.5. Prividna revolucija u jeziku kod pisaca Mahdžera	131
3. Pisци <i>prve generacije</i> i jezički identitet egipatske književnosti	137
3.1. Borba „starog“ i „novog“ na književnoj pozornici Egipta	138
3.2. Uloga jezika u kreiranju identiteta egipatske književnosti	143
3.3. Literarni bedem standardnog arapskog jezika	150
3.4. Lingvističko kolebanje Mahmuda Tejmura	159
3.5. Jezička laboratorija Teufika al-Hakima	166
3.6. Neuhvatljivi jezički principi u prozi Jahja Hakija	178
3.7. Jezik romana u arapskom svetu u međuratnom periodu	181

4. Pisci druge generacije i uspon arapskog nacionalizma	186
4.1. Predstavnici druge generacije egipatskih pisaca i manifest moderne književnosti	188
4.2. Uticaj Negiba Mahfuza na afirmaciju fushe u proznoj književnosti	194
4.3. Podvajanje jezika u romanima Abdelaha, Sibaija i Abdelkudusa	201
4.4. Narodni varijetet u dijalogu socrealističkog romana	210
4.5. Danteovski prevrat u pokušaju	216
4.6. Jezik romana u arapskom svetu sredinom XX veka	229
5. Književna moderna treće generacije egipatskih pisaca	233
5.1. Stvaralački i jezički kontekst	234
5.2. Vesnici treće generacije egipatskih pisaca	237
5.3. Teorija i praksa <i>novog senzibiliteta</i> Edvara al-Harata	246
5.4. Nestandardno jezičko ustrojstvo kao izuzetak od pravila	250
5.5. Jezička raznolikost u delima pojedinih pisaca treće generacije	261
5.6. „Smelost“ Jusufa al-Kaida	267
5.7. Jezik romana Mašrika i Magreba u poslednjoj trećini XX veka	274
6. Aktualne jezičke tendencije u proznim delima savremenih egipatskih pisaca	282
6.1. Poetika savremenih pisaca Egipta	282
6.2. Status univerzalnog koda u književnoj prozi	287
6.3. Prohodnost „egipatskog jezika“ u savremenoj prozi	298
6.4. Odraz „novog jezika“ u pisanim tekstovima u Egiptu	311
6.5. Savremeni roman arapskog izraza u ostalim zemljama arapskog sveta ..	321
Zaključak	330
Literatura	342
Biografija autora	371
Izjava o autorstvu	372
Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada	373
Izjava o korišćenju	374

UVOD

Književnost, doprinoseći obrazovanju jezika, stvara identitet i zajedništvo. Prvo sam pomenuo Dantea, ali pomislimo samo šta bi bilo od grčke kulture bez Homera, od nemačkog identiteta bez Luterovog prevoda Biblije, od ruskog jezika bez Puškina, od indijske kulture bez spevova u njenom temelju. No bavljenje književnošću održava i kondiciju našeg individualnog jezika (Eko 2002: 9).

Sve do pojave analognog čuvanja podataka krajem XIX veka, svi tipovi pisanih dokumenata, među kojima su neki stari i preko četiri milenijuma, služili su kao primarni trag na osnovu kojeg formiramo sliku o razvoju ljudskih civilizacija u sredini u kojoj bi bili pronađeni. Vrlo značajni deo starih dokumenata čini korpus književnih tekstova koji doprinose rekonstruisanju društvenog, ali i jezičkog života neke zajednice. Međutim, nemirujuća priroda jezika oduvek je u dinamičnom raskoraku s utvrđenim jezičkim normama, pa se otud relacija jezika i književnosti u pisanim tekstovima može tumačiti iz dve perspektive: prva, jezik kao književni cilj, i druga, jezik kao sredstvo u književnosti.

U slučaju kada pisac poima književnost kao poprište nadmetanja sa utvrđenim književnim idealima, uz striktno pridržavanje normi standardnog jezika, radi se o *elitnoj* ili *zvaničnoj* književnosti. Time što sledi ovekovečene književne i jezičke uzore, predstavnik zvanične književnosti doprinosi daljem obogaćivanju kulturnog nasleđa jedne zajednice i konsolidovanju njenog identiteta, uz svesnu zadržku prema evolutivnoj prirodi jezika. Nasuprot tome, upotreba živog (svakodnevnog) jezika samo kao sredstva književnog izraza, uz prirodno ili promišljeno oglašivanje o ideale o jezičkoj besmrtnosti, rezultiralo je stvaranjem onoga što se danas široko može nazvati *narodna književnost*. No, odviše „pučki” karakteri i „iskvareni” jezik kojim narodna književnost odiše, učinili su je marginalnom tvorevinom, vekovima ostavljenom na milost i nemilost usmenom predanju, varljivom sećanju pojedinca i/ili kolektiva.

U Evropi je stav o neprikosновенosti zvaničnog tipa književnosti revidiran od renesansnog perioda do prosvetiteljskog pokreta, dakle od XIV do XVII veka, na našim prostorima i do početka XIX veka. Naime, od Danteovog (1265-1321) književno-

teorijskog delovanja pokreće se točak promena na relaciji jezik – književnost.¹ Narodna književnost, pisana živim (romanskim) jezikom, a ne gotovo mrtvim (latinskim) jezikom stiče kredibilitet u „višim“ vladajućim i intelektualnim krugovima, ali i širu čitalačku publiku.

Sličan proces delimično se odvijao i u arapskoj književnosti na prelazu iz XIX u XX vek. Reč delimično je naglašena jer se ulivanje jezika naroda u zvaničnu književnost na arapskom govornom području nije ostvarilo do kraja, što je posledica i odraz jedne kompleksne sociolingvističke stvarnosti, evidentne i u aktualnom vremenu. Stoga je susret s književnošću arapskog izraza prepun obrta, naizgled nerazrešivih komplikacija, ali i zanimljivih ukrštanja lingvističke, ideološke i literarne delatnosti. To ne čudi ako imamo na umu teritorijalno prostranstvo na kojem je arapski jezik u upotrebi, pa makar i samo u trenutnom preseku stanja.

U rasponu od Atlanskog okena na zapadu do Arabijskog mora na istoku i od Sredozemnog mora na severu do roga Afrike i Indijskog okeana na jugoistoku, u „Arapskoj domovini“ (al-Waṭan al-‘arabī) i njenoj 21 državi² danas živi preko 350 miliona ljudi.³ Prisustvo manjinskih zajednica i različit stepen obrazovanja sprečava nas da utvrdimo tačan broj govornika arapskog jezika na tako velikom prostoru. Ostaje nam logična pretpostavka da preko 400 miliona ljudi dolazi u kontakt s arapskim kao zvaničnim jezikom u svim arapskim, ali i nekim okolnim državama,⁴ kroz obrazovanje, mas-medije ili svakodnevnu komunikaciju. Pored sekularne dimenzije, u pozicioniranju arapskog jezika nezanemarljivo doprinosi i njegova sekularna dimenzija, koja ga čini relativno živim saputnikom ljudi islamske veroispovesti, s obzirom na to da je ovaj kôd nametnut u obavljanju verskih obreda.⁵

¹ Jedan od najsistematičnijih traktata srednjovekovne estetike je Danteovo delo *De Vulgari Eloquentia* (O umeću govorenja na pučkom jeziku, 1302-1305?). U njemu je po prvi put „smelo“ doveden u pitanje odnos latinskog jezika i italijanskih „vulgarnih“ varijeteta, zbog čega ovo delo predstavlja lingvističko svedočanstvo *par excellence* o borbi između „umjetno načinjenog“ jezika i pučkog koji „nam od prirode dohodi“ (Dante 1976: 433). Dante se zadržava na brojnim italijanskim dijalektima, barem njih četrnaest (Dante 1976: 444-452), među kojima traga za *sjajnim*, *stožernim*, *dvorskim* i *saborskim*, odnosno „najdostojnijim“ da svojom lepotom služi književnosti, što ilustruje na primeru narodnog jezika u kanconama.

² Gledano iz ugla arapskog sveta, Palestina je 22. država „Arapske domovine“, dok bi 23. državu predstavljala Zapadna Sahara, čiji je državopravni status, takođe, sporan.

³ Prema nekim procenama (Bokova 2012: para. 4), arapski svet broji čak preko 422 miliona ljudi.

⁴ Arapski je zvanični jezik u 26 (ili 28!) država, među kojima su i Čad, Eritreja, Južni Sudan, Somalilend i Izrael, a prisutan je i kao jezik manjina u nekoliko država (npr. u Iranu, Turskoj i Avganistanu).

⁵ Koliko je značajno čitati *Kuran* na arapskom jeziku govori i sledeće kazivanje Ahmeda Ibn Hanbala (Aḥmad Ibn Ḥanbal, u. 855): „Video sam Svemoćnog u jednom snu i pitao ga 'O Bože, koji je najbolji

Kada uzmemo u obzir pomenute podatke, očekivano je da tako rasprostranjen jezik ima složenu sociolingvističku sliku i mnoštvo spornih realizacija, evidentnih u sinhronijskoj ravni, a svakako ih nije malo ni i u dijahronijskoj. Kao prvo, među najapsurdnijim, a ipak validnim konstatacijama u vezi s arapskom *koine* jeste ta da ona od svog normiranja u VIII veku, kao i u potonjih trinaest vekova, nije u punoj meri zaživela kao jezik svakodnevnne komunikacije. Elikzir života i kontinuiranu infuziju *rečitom* arapskom jeziku – *fushi* (al-fuṣḥā) davali su, zapravo, pisani tekstovi. To je, logično, uslovalo paralelno koegzistiranje alternativnih kodova kao medijâ komunikacije, koje „bez vrednosnog suda” (Fishman 1979: 35), nazivamo *narodnim arapskim varijetetima*, dok se lingvistički opravdano, ujedno, mogu nazivati i „arapski jezici”.

Naime, između fushe i njoj srodnih, ali konkurentnih narodnih arapskih varijeteta – *amija* (al-‘āmiyyāt), uočljiv je objektivni jezički raskorak, što će pokazati i sasvim površno poređenje jedne rečenice u formalnom obliku i nekih njenih varijanti u neformalnoj upotrebi:

	<i>Rekao sam ti da hoću da idem kući.</i>
Fusha	Qult ^u laki annanī urīd ^u an aḏhab ^a ilā al-bayt ⁱ .
U Iraku	Gultillec ^e innī arīd arōḥ lil-bēt.
U Siriji	^q Ultillek innī biddī arūḥ ‘al-bēt.
U Egiptu	^q Ultillek innī ‘āyiz arūḥ ‘al-bēt.
U Maroku	Qltlek innī bḡīt nmšī ld-dār.

Ukazani raskorak se začuđujuće retko ili samo pojedinačno terminološki specifikuje među govornicima arapskog jezika, koji sve varijante i varijetete arapskog jezika podvode pod kapu *al-‘arabiyya* (arapski). Na ukazani preovladavajući vrednosni sud arapske jezičke zajednice uticalo je milenijumsko uznošenje fushe kao nadređenog jezičkog koda, uz koji su amije uglavnom tretirane kao njegovi iskrivljeni i osiromašeni izdanci. Na blago simboličko i vrednosno pomeranje statusa svakog od njih uticali su savremeni društveno-politički trendovi, kao što su liberalizam, panarabizam, lokalni nacionalizam, zatim, mediji (posebno svet zabave), brojnost govorne zajednice, ali i njihova kulturna afirmacija.

način da se bude blizu Tebe,’ a On mi je odgovorio: ’Moja reč, Ahmede,’ i ja nastavih ’Sa ili bez razumevanja?’ On reče ’Sa ili bez razumevanja.’” (Chejne 1969: 12).

Međutim, stanje na lingvističkom frontu arapskog sveta je poslednjih decenija postalo složenije. Nekadašnja blaga i prećutna konkurentnost među arapskim kodovima, uz većinski prisutan optimizam u korist fushe na uštrb amija, sve jasnije prerasta u transparentnu borbu za prevlast. Uz poljuljani status fushe i sve ravnopravnijih arapskih vernakulara, za prestiž na lingvističkom tronu arapskog sveta nadmeću se još i jezici manjina u svakoj od arapskih država (berberski, kurdski, itd), engleski jezik na Mašriku, uz već prisutni jednovjekovni povlašćeni status francuskog na Magrebu.

O nekim od navedenih sociolingvističkih „zapleta“ započete su rasprave krajem XIX i početkom XX veka, najpre među izvesnim brojem mislilaca i stvaralaca iz intelektualnih kružoka Mašrika, i one su, uslovno rečeno, bile usredsređene na diglosijski rascep – na odnos fushe i amije. Usled prisustva bilingvalnog raskola u Magrebu – raskola koji je umnogome bio (i ostao!) primarni i dramatičniji predmet preispitivanja, preokupacija diglosijom kod magrepskih intelektualaca kaskala je pola veka i više u odnosu na Mašrik. Štaviše, same amije Magreba donedavno su bile nerazlučiv deo ideje o rehabilitaciji arapskog identiteta, pri čemu je najpre trebalo odgovoriti izazovu hoće li arapski jezik, na ma kom „nivou“, uopšte i opstati na ovom, gotovo nepovratno frankofonizovanom tlu. Tako je bavljenje problemima arapskog jezika na Magrebu pitanje od lokalnog značaja, bez naglašenije brige za njegov opstanak i oblikovanje širom arapskog sveta. O tome svedoči i činjenica da su predlozi reforme ili „olakšavanja“ arapskog jezika na Magrebu jedva i uvrštavani u kulturnu i obrazovnu agendu sve do početka XXI veka.

Dakle, na Mašriku je tradicija održanja arapskog jezika, ili pak nastojanja da se ovaj kôd na neki način modernizuje, duža i uticajnija. Pored lingvиста, političara i sociologa, pitanje pozicije arapskog jezika u književnoj i vanknjiževnoj delatnosti pokreću i prozni pisci i pesnici iz Egipta i Levanta. Njihova inicijalna namera bila je oživljavanje viševekovno potisnute fushe,⁶ kako bi iznova stekla status medijuma u administraciji, nauci, štampi, obrazovanju i kulturi. No, ubrzo je iz tog okrilja, na prelazu iz XIX u XX vek, istupila jedna grupa neistomišljenika, koji su u oživljenom (postklasičnom) arapskom jeziku osećali težak dah arhaičnosti. Oni konstatuju da se

⁶ „Viševjekovno” se ovde odnosi na period vladavine Osmanlija na nekadašnjim prostorima arapsko-islamskog carstva, od početka XVI veka do početka XIX veka, kada je standardni arapski jezik bio sveden na religijsku funkciju i na pisanje tekstova, većinom kompilatorskog i enciklopedijskog karaktera.

normirani arapski jezik neznatno menjao i još manje prilagođavao potrebama vremena, tvrdeći da mu je reforma preko potrebna.

Ove jezičke dileme, koje su bile „vidljive“ i „oslušljive“ u različitim društvenim domenima, odražene su na osoben način i u književnom tekstu. Njegovo jezičko osavremenjavanje najpre je omogućila publicistička aktivnost, u čijim se okvirima od kraja XIX veka sve učestalije promovirao nov pristup pripovedačkoj umetnosti, i to pod uticajem savremenih lingvističkih teorija i zapadne književnosti. Već do početka XX veka, ustaljuju se „moderne“ prozne forme, kao što su kratka priča, roman i drama, potiskujući s književne pozornice poslednje relikte neoklasičarskog kursa. Makamska „arapština“ gubi na svom prestižu, a na njenom mestu se sesučeljavaju raznovrsni modeli jezičkog ustrojstva u književnom izrazu.

Stvaralački odgovori, popraćeni teorijskim promišljanjem, kretali su se od usmerenja ka kompromisnim ili slojevitim jezičkim rešenjima, pa sve do rešavanja raskola između fushe i amije predlogom o potpunom isključivanju iz upotrebe jednog od ovih dvaju idioma. U tom smislu se pisci arapskog izraza mogu svrstati u nekoliko književno-jezičkih usmerenja, kroz koja su nastojali da pronađu, prema sopstvenom nahodanju, „najprikladniji“ jezik književnosti:

1. *Insistiranje na fushi*: Poverenje nekom vidu rehabilitovane fushe ukazala je većina doajena arapske književnosti, među kojima su Taha Husein (Tāhā Ḥusayn, 1889-1973) i Negib Mahfuz (Nağīb Maḥfūz, 1911-2006), teorijski i stvaralački dosledni shvatanju da se književno delo može u celosti veoma uspešno pisati „zdravim“ arapskim jezikom. Ovi pisci i njihovi istomišljenici postavljali su amiju u isti red s ostalim teretima arapskog društva, kao što su neobrazovanost, bolesti i siromaštvo. Shodno tome, upotrebu amije u pisanom tekstu smatrali su dekadentnim jezičkim sredstvom, stameno se protiveći njenom „oknjiževljavanju“. Standardnom jezičkom usmerenju pripadaju i mnogi savremeniji književnici, koji su „zavedeni“ visokom pozicijom fushe u nasleđenoj književnosti i njenom prohodnošću među čitaocima širom arapskog sveta. No za razliku od pisaca prethodnih generacija, noviji pisci standardnog jezičkog usmerenja oslobodaju se potrebe da obezvrede povremena uključivanja nestandardnih elemenata u jezičko ustrojstvo književnog dela, naročito od šezdesetih godina XX veka.

2. *Uključivanje amije, delimično ili u celosti*: Od početka XX veka, sve veći broj prozних dela iz okrilja „zvanične“ književnosti svedoči o jezičkoj fleksibilnosti, vidno u

dijalogizama, a nešto ređe i u naraciji. Uvažavanje jezičke stvarnosti nastavilo je da mami pisce i u kasnijim decenijama, ali se samo omanji broj književnih predstavnika otvoreno zalagao za celovitu zamenu fushe amijom u književnosti, na način na koji su to, na primer, činili Selama Musa (Salāma Mūsā, 1887-1958), Osman Sabri (‘Utmān Šabrī, 1896-1986) i Luis Avad (Lūīs ‘Awaḍ, 1915-1990). Neki od ovih „Dantea u pokušaju“ ostavili su književna dela, u celosti napisana na nestandardnom arapskom idiomu, s namerom da podstaknu opštu promenu glotopolitike svoje zemlje. To ipak nije urodilo plodom, dok su njihovi neistomišljenici radije navodili takva dela kao primere koji ukazuju na bitna ograničenja amije kao sredstva u književnosti. Negativni odnos prema opsežnoj upotrebi nestandardnog koda u književnosti dugo je obeshrabrivao pisce da se okušaju u sličnim poduhvatima, ali ne i da u potpunosti odbace tu mogućnost, kojoj savremeni pisci sve izraženije pribegavaju od devedestih godina XX veka.

3. *Promenljivost jezičkog opredeljivanja na relaciji fusha – amija*: U okviru savremene arapske književnosti, pojedini pisci se u pogledu jezika književnosti kreću ciklično, ili pak fazno, koristeći se u delu čas jednim čas drugim „krajnjim“ arapskim idiomom, fushom ili amijom. Takvi preokreti uslovljeni su piščevim stvaralačkim iskustvom, ali i ideološkim načelima, koja su doprinosila promeni uverenja o „pravom“ izboru jezika u književnosti. Kroz takvu promenu stanovišta prošli su, na primer, Mahmud Tejmur (Maḥmūd Taymūr, 1894-1973) i Muhamed Husein Hejkal (Muḥammad Ḥusayn Haykal, 1888-1956), ali i mnogi drugi pisci, naročito u prvoj polovini XX veka, koji su nastojali da dodele književnim junacima jezik u skladu s njihovim klasnim ili obrazovnim statusom, ne obazirući se na jezičku realnost. Jezička preključivanja, od amije do fushe i obratno, ostala su prisutna u dijalogu prozih dela i u drugoj polovini XX veka, ali su služila stilskoj dinamici u pripovedanju, a ne obeležavanju statusa književnog junaka shodno njegovoj jezičkoj kompetenciji.

4. *Traganje za hibridnim jezičkim kodovima*: Neki pisci su za udaljenost arapskih jezičkih polova, amije i fushe, rešenje tražili u tzv. *trećem* ili *srednjem* jeziku, uz ne baš jasno određenje kako se takav varijetet formira. Adekvatnije je govoriti o nekoliko nivoa hibridnih rešenja koja su čas bliža amiji čas fushi, jer se apsolutna sredina između ovih polova, zapravo, ne može utvrditi. Razlozi upotrebe nekog od srednjih varijeteta u svim nivoima pripovedanja ili konkretno u dijalogu, različiti su i mogu biti ne samo estetske i komercijalne prirode, već i ideološke, o čemu svedoči veće

naginjanje ka „jednostavnoj fushi“, ili pak „rečitoj amiji“. Prva asocijacija koja se javlja kada pomenemo srednji arapski jezik jeste stvaralačko i teorijsko nastojanje egipatskog književnika Teufika al-Hakima (Tawfīq al-Ḥakīm, 1898-1987) da pomiri jezik stvarnosti i jezik književnosti, pišući tekst s potencijalom višestrukih načina čitanja. Hakimova jezička „legura“ nije postala uzorni model jezika u književnosti, ali je ideja o kreiranju „spasonosnog“ srednjeg koda nastavila da živi kao stremljenje ka najpodobnijem razrešenju nesuglasica u vezi s arapskim jezikom i u vanknjiževnoj sferi.

5. *Otvorenost prema svim kodovima iz aktualnog verbalnog repertoara:* Simbioza različitih nivoa arapskog jezika postaje sve uobičajeniji trend pisanja savremene proze na arapskom jeziku, pri čemu se pisac sve slobodnije prepušta dinamičnom „preključivanju“ kodova u dijalozima književnih junaka, i to bez utvrdive zakonitosti. Vodeće načelo nije više u tolikoj meri ideološko ili lingvističko, što su bili važni orijentiri velikog broja pisaca iz prethodne četiri struje, već se pisac u odabiru jezičkih sredstava usmerava shodno književnim načelima, ali i prema ukusu publike za koju piše. Pored šarene jezičke palete arapskog ili „arapskih“ jezika, u ovom slučaju je „legitimno“ posezati i za stranim jezicima, koji su u stvarnosti deo verbalnog repertoara date sredine. Iako je simbioza nivoa arapskog jezičkog kontinuuma prisutna u dijalogu prozних dela kod pojedinih egipatskih romanopisaca u prvoj polovini XX veka, kao, na primer kod Jahja Hakija (Yaḥyā Ḥaqqī, 1905-1992), ovaj model književnog izraza postaje izraženiji tek od osamdesetih godina, a sasvim uobičajen kod aktualnih pisaca Egipta.

Složena sociolingvistička slika arapske govorne zajednice na koju smo ranije ukazali i njeno neravnopravno ispoljavanje u proznoj književnosti predstavlja polaznu tačku našeg filološkog istraživanja. U njemu se bavimo načinom na koji su postepeno otklanjane lingvističke „pregrade“ između zvanične i narodne prozne književnosti arapskog izraza, što je čas usporavano čas ubrzavano posredstvom različitih usmerenja pisaca koje smo naveli.

Svoj odnos prema jeziku, koji reflektuje individualni jezički potencijal i potencijal vremena i sredine u kojoj stvaraju, arapski pisci su obrazlagali u uvodima književnih dela, ogledima, esejima, intervjuima, ali i celovitim teorijskim, istorijskim i kritičkim studijama na temu jezika i književnosti. U njima su, uz ostale tipove zapisa teorijskog promišljanja, nastojali da otkriju koji jezički nivo i u kojoj ravni pripovedanja

može „oživeti“, „približiti“, „uzvisiti“ književno delo, ili ga pak „umrtviti“, „otuđiti“, „uniziti“ i tome slično. Vremenom su nataloženi raznovrsni stvaralački uzori i modeli, u kojima su realije jezičke prakse arapske govorne zajednice imale različitog udela.

No, kako je usađena konvencija i privrženost standardnom jeziku ograničavala ispoljavanje jezičke stvarnosti u naraciji, izvesna „revolucija“ nad jezičkim kalupima najpre je odražena u dijalogu proznog dela, zbog čega je u naslovu rada upravo težište na ovoj ravni pripovedanja. U tom smislu se uvidom u jezičko ustrojstvo dela, a posebno u dijaloškoj borbi za ravnopravno uključivanje nadređenog i nepriznatih kodova arapskog jezika u pisanom tekstu, mogu pojasniti uzroci i posledice odsustva sazvučja između standardnog jezika, jezika u književnosti i jezičke stvarnosti.

U našem radu je odnos ukazanih ravni jezičkog ispoljavanja razmotren kroz šest poglavlja. Prvo poglavlje je vrsta „podloge“ za pitanje jezika u književnosti arapskog izraza, predstavljena kroz razvoj različitih pripovedačkih formi u klasičnom razdoblju, na koju se u nešto drugačijem jezičkom ruhu nadovezuju individualna i kolektivna književna ostvarenja iz postklasične epohe.

U daljim poglavljima, dakle od drugog do šestog, naša pažnja se većinom sužava na jezik duže prozne forme, odnosno na roman, čije su razvojne etape razlučene kroz nekoliko generacija pisaca. Naime, u drugom poglavlju, pažnja je usmerena na pisce iz perioda „buđenja“ u drugoj polovini XIX veka i na neoklasične romane-mostove, koje ubrzo potiskuju „moderni“ romani, napisani u skladu sa zapadnim poimanjem umetničke proze. Kroz treće poglavlje se prati dalji razvoj jezika moderne proze u prvim decenijama XX veka, za čije su promišljanje bili „odgovorni“ egipatski pisci *prve generacije*. Njima se u tom zadatku u drugoj trećini istog veka pridružuju pisci *druge generacije* sa nešto drugačijim književnim i jezičkim pristupom, što je opisano u četvrtom poglavlju našeg istraživanja. U narednom, petom poglavlju razmatra se književno-jezički diskurs *treće generacije* egipatskih pisaca, dok je poslednjoj, savremenoj generaciji pisaca, primarno iz Egipta, posvećeno šesto poglavlje.

Uz konkretne književne primere, navedene na arapskom jeziku, u poglavljima ovog rada data je i direktna ili indirektna ideološka, lingvistička i/ili estetska pozicija autora, koja dodatno razjašnjava i zaokružuje piščev književno-jezički diskurs. Ovaj pristup nam, zatim, omogućava da razmotrimo referentnost jezika književnosti u jezičkoj standardizaciji, kako se on doskora shvatao, što je vidljivo iz domaće

terminologije, gde je atribut „književni“ uz jezik sinonim „standardnom“. Iako je danas aktualno revidiranje stava o referentnosti jezika književnosti u normiranju standardnog jezika,⁷ književni tekst je nesumnjivo ostao jedan od važnih autoriteta u održavanju i osvežavanju statusa nekog jezičkog koda. U tom smislu, nameće se pitanje *da li se i kako* jezik arapske književnosti može dugoročno odraziti na jezičku politiku arapskog sveta, ali i na opstanak samog arapskog jezika.

Najživopisnija prozna svedočanstva o „jezičkoj drami“ arapskog sveta nalazimo u delima napisanim na teritoriji Egipta, od postklasičnog perioda pa nadalje. Stoga je u našem istraživanju, u predmetnom smislu, najzastupljenija građa iz korpusa proznih tekstova egipatskih pisaca, kojem su dodata neka od ključnih dela iz premodernog književnog nasleđa, zatim, pojedina dela siro-libanskih autora iz perioda nahde i omanji broj modernih romana iz ostalih država arapskog sveta. To je donekle razočaravajuće, utoliko više što je Egipat bio i ostao najomiljenije područje istraživanja književnog tipa, pri čemu su ostale arapske zemlje bile, ako ne potpuno zanemarivane, u najboljem slučaju tle kroz koje se „protrčavalo“, s tek po kojim ukazivanjem, u čemu se ni mi nećemo pokazati kao izuzetak. Međutim, opravdanost opredeljenja za geografski ograničeni predmet istraživanja naći ćemo i u samoj prirodi problema, koja će naš neizbežni propust učiniti prihvatljivijim.

Naime, književna pozornica Egipta, od perioda nahde do danas, ne samo da uključuje uzore na koje će se inicijalno ugledati pisci iz ostalih arapskih zemalja, već na njoj prednjači eksperimentalni književno-jezički repertoar kakav se tek mestimično i s velikim zakašnjenjem pojavljuje kod bližih i daljih suseda Egipta. Izuzimajući pionirska prozna ostvarenja siro-libanskih autora, romansijerska produkcija je do prve polovine XX veka bila neznatna u većini arapskih zemaljama (npr. u Tunisu i Iraku), gotovo nepostojeća (npr. u Jemenu i zemljama Zaliva) ili marginalna (npr. u Alžiru i Palestini), dok su dela egipatskih pisaca zadugo služila kao paradigme koje će ostali arapski pisci katkad slediti u stopu. Iz faze podražavanja u fazu individualne inovativnosti, arapski pisci prelazu tek u poslednjoj trećini XX veka, uz napomenu da ni nova prozna iskustva nisu po svom jezičkom ustrojstvu „problematična“ i neuobičajena za to vreme, izuzev ponekih primera iz magrepske književnosti.

⁷ Danas je *standardni jezik* „više civilizacijski pojam sa naglaskom na *funkcionalnosti*“, a njegova ranija varijanta – *književni jezik* je „pretežno *kulturni* pojam koji naglašava *vrednost*“ (Bugarski 1995: 164).

Kriterijumi za izdvajanje književnih predstavnika u radu bazirani su na dva merila: (1) popularnosti dela/autora na nivou arapskog sveta i (2) njegovoj umetničkoj i književno-istorijskoj vrednosti. Odabrani uzorci su, zatim, obrađeni kroz interdisciplinarni metod istraživanja, koji podrazumeva deskriptivno-istorijski metod, induktivno-deduktivni, komparativni i metod kvalitativne analize sadržaja. U tome su od pomoći bile lingvističke, sociološke, književno-teorijske i književno-istorijske studije, kao i priručnici o razvoju arapskog jezika i arapske književnosti.

Tema međusobnog uticaja jezika i književnosti obuhvaćena je, direktno ili indirektno, u srazmerno nevelikom delu našeg korpusa literature. Ona jeste bila centralna preokupacija u pozamašnom broju književno-jezičkih traktata iz klasične epohe i u esejima-komentarima iz inicijalnog perioda nahde, ali se njihov cilj u najvećoj meri svodio na traganje za „materijalom“ koji podupire standardne norme arapskog jezika, uz tek povremene napomene o gramatčkim i leksičkim odstupanjima koje ih narušavaju.⁸

Nešto obuhvatniji pogled na jezičko ustrojstvo u književnosti razvija se tokom XX veka, ali se istraživanja ovog tipa sve do devedesetih godina svode na nekoliko kraćih stilističko-jezičkih studija ili poglavlja u knjigama o jeziku savremene arapske književnosti (npr. Cachia 1967; Abdel-Malek 1972; Somekh 1975; Aḥmad 1975, 1982; Nūfal 1977a; Waraḳī 1983),⁹ dok su zasebne monografije, čiji su autori usredsređeni na datu temu u proznoj ili dramskoj umetnosti još manje zastupljene (npr. Saʿīd 1964; Nūfal 1985). Posredni i neposredni komentari i opažanja u vezi s jezikom u književnosti predstavljaju, takođe, integralni deo brojnih studija o arapskom jeziku i/ili o arapskoj književnosti (npr. Hilāl 1975: 77-86; Ḍayf 2004: 233, 240, 241, 243; Mandūr 2009a: 117-119), ali se u njima dato pitanje većinom razmatra iz perspektive realizma, realističnosti ili verodostojnosti.

Sučeljavanja jezičke stvarnosti arapske govorne zajednice, društveno-političkog konteksta i stvaralačkog impulsa, predstavlja sve aktualnije pitanje u savremenoj arabistici. Stoga se poetskoj funkciji jezika i intencionalno osmišljenom jezičkom

⁸ Jedna od najdragocenijih rekapitulacija odnosa jezika ili, tačnije, jezičkih odstupanja u klasičnoj književnosti jeste studija nemačkog orijentaliste Johana Fika (Johann Fück, 1894-1974) iz 1950. godine, pod nazivom *Arabiya: Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte* (Berlin: Akademie-Verlag).

⁹ Studije u kojima se autori integralno bave ovim pitanjem nisu bez skromne, ali vredne tradicije i u našoj arabistici (npr. Janković 1975; Tanasković 1982a; Mitrović 1982).

ustrojstvu u književnom delu poklanja sve veća istraživačka pažnja. U takvim studijama se autori najčešće bave poetskom funkcijom jezika u savremenoj arapskoj književnosti uopšteno (npr. Somekh 1991; Davies 2006; Šārūnī 2007; Rosenbaum 2011), ali se neki od njih usredsređuju na konkretnu proznu formu i njeno jezičko ustrojstvo, kao, na primer, na jezik u romanu (npr. Ḥaṭīb 1990; Aḥmad 1993; Kāzīm 2008; Bassiouney 2010).

POJMOVNO-TERMINOLOŠKI PRISTUP ARAPSKOM JEZIKU I NJEGOVOJ KNJIŽEVNOSTI

Zbog semantičke slojevitosti reči koje sačinjavaju naslov studije *Jezik dijaloga u arapskom romanu*, ali i onih koje su sa našim istraživanjem usko povezane, valjalo bi ukazati na njihovu pojamovnu i terminološku raznovrsnost, kako bismo pojasnili one koje ćemo u radu najčešće koristiti.

Sosirovi opšti lingvistički pojmovi language/langue/parole imaju u arapskom jeziku jasne leksičke ekvivalente: *luġa/lisān/kalām*, odnosno *luġa* u smislu jezika uopšte, a ako se odnosi na jezik neke posebne zajednice – *lisān*, dok *kalām* označava govor (Šahīn 1980: 27, 29). Međutim, danas se u upotrebnom smislu ne pravi jasna distinkcija među ovim odrednicama, kao što se to nije činilo ni u ranijim epohama, kada su sve tri reči bile u opticaju. Tako se, na primer, reč *luġa* u klasičnim izvorima pojavljuje u nekoliko značenja. Kao prvo, *luġa* je označavala tip govora kojim se odlikuje jedna podgrupa govornika arapskog jezika, recimo govor nekog plemena, dok su se za jezik u tom slučaju koristili termini *al-naḥū*, *al-ʿarabiyya* i *al-lisān*, sva tri gotovo sinonimi u prvim vekovima po hidžri (Maġāhid 2004: 8; Anīs 2003: 15). Drugo značenje reč *luġa* zadobija nešto kasnije, označavajući bavljenje jezikom i njegovim rečima, posebno u okviru tumačenja *Kurana*, pri čemu su se za ovu teološko-interpretativnu delatnost, pored *al-luġa*, koristili i nazivi *ʿilm al-luġa* i *fiqh al-luġa*. Treće značenje reči *luġa* (uz određeni član – *al-luġa*) može se naći u smislu „govora Arapa“ uopšteno (Maġāhid 2004: 9), dok je njeno četvrto značenje dato u definiciji koju navodi gramatičar Ibn Džini (Ibn Ğinnī u. 1002) u knjizi *al-Ḥaṣāʾiṣ* (Osobenosti) kao „glasove kojima se svaki narod služi da iskaže svoje potrebe“ (1952: 33), što je u biti blisko modernoj i opštoj definiciji jezika.

Za razliku od lekseme *luġa*, opterećene polisemijom, odstupanje od pravilnog jezika pod uticajem narodnog (maternjeg) idioma se u klasičnom razdoblju označavalo nekolikim izrazima. Već je ukazano na *luġa*, ali tu su i *ḥarf* (dosl. slovo), *lahn* (dosl. melodija), *luġayya* (dosl. jezičak), *ġars al-kalām* (dosl. ton govora), *naġama* (dosl. melodija, tonalitet) i, pomalo prekorno, *ġarš* (dosl. hrapav zvuk) ili *lukna* (pogrešan

izgovor, nepravilno izražavanje) – dakle sve ono što bi danas, u širem smislu, moglo biti označeno terminom *lahġa* (narečje, govor; maternji jezik), koji arapski gramatičari u to vreme nisu ni koristili da označe narodni varijetet. Upotreba datih reči nije nužno imala negativnu konotaciju. Ponekad su sve ove reči korišćene da naznače da se radi o nečijem posebnom tipu govora, obično nekog od arapskih plemena, čiji varijetet nije ili jeste imao prava da učestvuje u „doterivanju” leksičko-gramatičkog korpusa rečitog i čistog arapskog jezika – fushe.

Jedna od leksema koja, takođe, ima središnji značaj za promene u jeziku, katkad podrazumevajući njegovu „kvarenje”, jeste *muvalad* (muwallad). Njom se prvobitno nazivao nearapski mladić ili sluškinja, odnosno „građanin drugog reda” ili „klijent” koji se rodio među Arapima, odrastao s njihovom decom i stekao arapsko-islamsko obrazovanje. Vremenom je izraz *muvalad* zadobio šire i apstraktno značenje, kao „novo u svemu”, a u gramatičkom smislu Abu Amr Ibn al-Ala (Abū ‘Amr ibn al-‘Alā’, u. 770) njime označava „tip novih reči” (Maġāhid 2004: 317, 319). U vezi s tim je izraz za priučeni govor u koji se propuštaju „muvaladski” elementi – *al-‘arabiyya al-rakīka* ili *al-luġa al-rakīka* (nepravilan ili netačan govor na arapskom jeziku), što je u tadašnje vreme bilo suprotno od vrlo cenjene *al-salīqa al-luġawiyya* ili *al-‘arabiyya al-salīqa* (prirodnog osećaja, nadarenosti ili intuicije za arapski jezik), obično pripisivane rečitim arabljanskim beduinima.

Prethodno smo opisali izraze koji su u sprezi s jezikom i narodnim varijetatom uopšteno, onako kako su u klasičnoj tradiciji bili ustaljeni, što nas dovodi do daljeg pojmovno-terminološkog podvajanja u označavanju „arapskog jezika”. Jedan od najopštijih naziva za arapski jezik je već pomenuta reč *al-‘arabiyya*, što je skraćeni deo sintagme *al-luġa al-‘arabiyya*. Njegova verzija, raširena u narodu je *(al-)‘arabī*, što je, pretpostavljamo, došlo iz sintagme *al-lisān al-‘arabī*. U zapadnoj orijentalistici, kako navodi Fišer (Fischer 2006: 397-399), *al-‘arabiyya* se u užem smislu odnosi na jezik koji su opisali i utvrdili gramatičari u VIII veku, dakle na *klasični* arapski jezik, dok se u širem smislu može razlikovati nekoliko etapa „al-arabije“: prestandardna, standardna, zatim, delimično inovirana varijanta i, na kraju, najnovija varijanta standardnog arapskog, koja se dopunjuje atributom „moderni” ili „savremeni”. Jasne granice između ovih etapa ne postoje, jer se navedene varijante standardnog arapskog jezika prelivaju jedva primetno iz jedne u drugu. Štaviše, sve varijante standardnog arapskog jezika

često su koegzistirale naporedo, što je posledica lingvističkih ideala pojedinaca ili trenda neke epohe.

Pored najopštije i uvek žive odrednice *al-ʿarabiyya*, vremenom je u opticaj ušao veliki broj atributa, naziva i termina za arapski jezik, koji su u sebi okupljali temporalnu i sociolingvističku obojenost. Tako su među arhaičnim određenjima za arapski jezik najčešće u upotrebi bili *kalām al-ʿArab* (govor Arapa), *kalām al-aʿrāb* (govor beduina/Arabljana) i *lisān al-ʿArab* (jezik Arapa), a nešto ređe *al-ʿarabiyya al-bāqiya* (dosl. arapski koji je opstao, odn. severni arapski), *ʿadnāniyya* (adnanitski), *quršiyya makiyya* (kurejšitsko-mekanski), *nağdiyya ḥiğāziyya* (nedždansko-hidžaski), *al-luġa al-muʿarraba* (dosl. arabizovani jezik, odn. severni arapski). U ovom nizu treba pomenuti i nazivanje arapskog jezika sintagmom *luġat Muḍar* (jezik Mudarita), kojim se, na primer, često služio čuveni istoričar Ibn Haldun (Ibn Ḥaldūn, 1332-1406) u svom delu *al-Muqaddima* (Uvod), dodajući joj druge varijante ovog naziva u značenju „mudaritski”, kao što su *al-muḍariyya*, *lisān Muḍar*, *al-lisān al-muḍarī* i *al-luġa al-muḍarīyya* (2004: 379-384).

U nizu arhaičnih imenima arapskog jezika zanimljiv je i *luġat al-ḍād* (jezik slova *ḍād*), kojim se razlikovao čist govor Arapa od iskrivljene inetepretacije arapskog jezika kod nearapa, naročito Persijanaca i Turaka. Ukazivanja na slabiju fonetsku realizaciju slova *ḍād* prisutna su još u VIII veku u Sibavejhijevoj gramatici (Sībawayh 1982: 432-433), ali je mešanje izgovora glasova *ḍ* i *ḏ* postalo izraženije od druge polovine IX veka. To je navelo šiitskog učenjaka Ibn Abada (Ibn ʿAbbāda, u. 995) da sastavi knjigu *al-Farq bayna al-ḍād wa al-ḏā* (Razlika između slova *ḍād* i *ḏā*), nakon čega se sve češće moglo čuti da jedino arapski jezik ima slovo *ḍād* i da se po tom slovu naziva.

Među starim, ali uvek živim nazivima arapskog jezika ubrajaju se i islamocentrično obojene sintagme, među kojima je na prvom mestu *luġat al-Qurān* (jezik *Kurana*), zatim, *luġat Kitāb Allāh* (jezik Alahove *Knjige*), *luġat al-Waḥī* (jezik Objave), *luġat al-rasūl al-karīm* (jezik plemenitog poslanika), *luġat al-dīn al-samāwī* (jezik nebeske vere), *luġat ahl al-ġanna* (jezik žitelja raja) ili, skraćeno, *luġat al-ġanna* (jezik raja). Upotreba ovih naziva, naporedo s drugim, već navedenim odrednicama, bio je u klasičnoj tradiciji podrazumevani kliše, a njihovu dugovečnost održava i veliki broj savremenih arapskih lingvista.

Spram navedenih imena, po svojoj suštini afirmativnih i superiornih, u modernom dobu su se pojavili i podrugljivi nazivi i opisi arapskog jezika. Kao primer može se navesti Vilkoksov (William Willcocks, 1852-1932) opis standardnog arapskog kao „nepopularnog jezika” (luġa ġayr mašhūra), dok ga je rečima „beduinski jezik” (al-luġa al-badawiyya) nazivao pomenuti teoretičar Selama Musa (Saʿīd 1964: 108, 121). Među novijim naporednim terminima za standardni arapski su i *luġat al-turāt* (jezik nasleđa), *al-luġa al-adabiyya al-taqlīdiyya* (tradicionalni književni jezik) i *luġat al-kuttāb* (jezik pisaca), kojima se katkad nagoveštava tradicionalizam i komunikacijska nepristupačnost ovog koda, ali i njegova suženost na pisani tekst.

Savremena *al-ʿarabiyya* i dalje je u osnovi koherentan sistem, uz samo poneke stilske i leksičke razlike, jedva razlučive od jedne do druge zemlje, u kojoj je arapski ima status zvaničnog jezika. Njena veza s klasičnim jezikom tumači se različito od autora do autora; od mišljenja da je ona jednaka klasičnom ustrojstvu sa malo drugačijom leksikom, do toga da je savremeni arapski jezik plod „muvaladskog” arapskog (al-ʿarabiyya al-muwallada), koji je ne samo leksički, već i sintaksički evoluirao. No, svi se slažu oko toga da su suština tog jezika, kao i njegove najprepoznatljivije (ali i najspornije!) gramatičke kategorije – posebno morfološke, ostale nepromenjene. U svakom slučaju, bilo da se jeste ili nije menjao, o čemu se, uostalom, diskutuje u ovom istraživanju, jedan od najuniverzalnijih opisnih naziva za arapski jezik i dalje je *al-luġa al-ʿarabiyya al-fuṣṣḥā*, uz kraće varijante tog naziva *al-ʿarabiyya al-fuṣṣḥā*, *al-ʿarabiyya al-faṣīḥa*, *al-faṣīḥa* i *al-fuṣṣḥā*, pri čemu svi pridevi od korena *f-ṣ-ḥ* nose u sebi značenja kao što su (naj)rečiti(ji), -jasni(ji), -razumljivi(ji), -pravilni(ji) i slično. Normiranost arapskog jezika vidna je i u njegovim ostalim atributima sa srodnim značenjem, „visok”, „zdrav”, „ispravan” i „gramatičan”, kao kod sintagmi *al-fuṣṣḥā al-ʿāliya*, *al-ʿarabiyya al-salīma*, *al-ʿarabiyya al-ṣaḥīḥa* i *al-luġa al-naḥawiyya*.

S tačke gledišta većine govornika arapskog jezika, ne postoji prelaz s klasičnog na moderni arapski jezik, zbog čega oni i ne osećaju potrebu za atributima kao što su *klāsikiyye*, *ḥadīta* ili *muʿāṣira*, kako bi njima specifikovali o kojem sloju arapskog jezika se radi – klasičnom, modernom ili savremenom, iako se ti termini pojavljuju u

studijama nekih arabista i arapskih lingvista.¹⁰ Ovaj odnos prema arapskom jeziku je tokom XX veka ojačan idejom o opstanku i negovanju *al-luġa al-muwahħada wa al-muwahħida* (jedinствен i ujedinjujuć jezik) – ideal za čiju je afirmaciju zasluħan rodonačelnik modernog arapskog nacionalizma, Sati al-Husri (Sāṭi‘ al-Huṣrī, 1882-1968), koji je nastojao, i donekle uspeo, da utiče na obnovu i sekularizaciju političkog, kulturnog i lingvističkog ustrojstva „Arapske domovine“.

Među nazivima za standardni arapski jezik treba istaći i nekoliko problematičnih sintagmi koje se poistovećuju s normiranim kodom. U tom nizu se posebno ističu *luġat al-kitāba* (pisani jezik) i *luġat al-ġarā'id/ġarā'id* (jezik štampe), pri čemu je kod Arapa uvreħeno mišljenje da je varijanta standardnog jezika nešto „stroħija” u slućaju knjiħevnih i naućnih tekstova, a „prostija” u štampi. Međutim, nestandardni arapski varijeteti sve su prisutniji u pisanim tekstovima uopštено, dok u štampi nalazimo znaćajna jezićka odstupanja, pa čak i ćitava glasila na „narodnom jeziku“. Stoga je navedene odrednice poħeljno izbegavati kao sinonime za standardni jezik, ili ih navoditi uz precizno određenje šta se pod njima podrazumeva, pošto je danas standardni arapski jezik jednak svim pisanim tekstovima i jedino se stilski moħe ocenjivati kao svedeniji ili kompleksniji od jednog do drugog autora.

Uz pozamašni inventar naziva za standardni arapski jezik, neophodno je napomenuti da se izraz *al-luġa al-adabiyya* (knjiħevni jezik) ni u kom delu istorije nije koristio u znaćenju normiranog jezika (*al-luġa al-mi'yāriyya*). Tu su funkciju, kako smo istakli, vršile odrednice koje povezuju jezik i njegovu teološku funkciju ili jezik i njegov stepen ispravnosti. Štaviše, izrazi kao što su *luġat al-adab* (jezik knjiħevnosti) i *al-luġa al-adabiyya* u arapskom jeziku nose slićno znaćenje, odnosno podrazumevaju jezik u knjiħevnosti. Stoga je na našem jeziku najprikladnije koristiti univerzalni termin *fusha*

¹⁰ Za izvornu varijantu arapskog jezika najreħe se koristi sintagma *al-‘arabiyya al-klāsikiyya* (klasićni arapski), što je, uostalom, samo prilagoćeni termin iz zapadne arabistike (Classical Arabic), ali ne i šire prihvaćen naziv meħu samim govornicima arapskog jezika. Isto tako, savremeni arapski jezik za sada samo teorijski pokriva sintagma *fushā al-‘asr*, koju Badavi koristi kako bi naznaćio standardnu varijantu, za stepen „mekšu” u odnosu na klasićni arapski, odnosno *fushā al-turāṭ* (Badawī 1973: 89-90). Pored navedenog, u novije vreme se kod ostalih arapskih lingvista mogu sresti, premda retko, i određenja kao što su *al-‘arabiyya al-mu‘āšira* (savremeni arapski) i *al-fuṣḥā al-ħadiṭa* (moderna fusha). Na Zapadu se rado koriste atributi „savremeni“ i „moderni“, pa se tako nazivom *Modern Standard Arabic* (MSA) oznaćava arapski jezik koji se razvijao od XIX veka. Termin MSA, koji se katkad poistovećuje i sa *Neo-Classical Arabic* (neoklasićni arapski), skovao je amerićki lingvista Ćarls Ferguson (Charles Ferguson, 1921-1998) šezdesetih godina XX veka. Alternativni termin za MSA je i *contemporary Classical Arabic* (savremeni klasićni arapski). Više o tome v. C. Holes, *Modern Arabic: Structure, Functions and Varieties*, Washington, 2004, 5; N. Haeri, Culture and Language, u: K. Versteegh (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed*, Leiden, 2006, 532-533.

onda kada se uopšteno govori o normiranom jezičkom kodu, što je uobičajeno u arapskom svetu, ali i u zapadnoj arabističkoj literaturi. Jezik u poetskoj funkciji trebalo bi nazivati „jezik u književnosti” ili „jezik književnog dela”, a ne „književni jezik”, kako ne bi došlo do mešanja opšte funkcije koju ova odrednica ima u našem jeziku, nasuprot njenoj posebnoj funkciji koju ima u arapskom.

Lingvistička utopija o neprikosновенosti fushe je vekovima podupirana spisima religijskog i kulturnog karaktera, što je održalo u životu i civilizacijsko jedinstvo Arapa u širem smislu i političko u užem. Međutim, taj „pakt” je oduvek bio pod pritiskom prirodne zakonitosti jezika, koja se ogleda u njegovoj težnji ka raslojavanju i promeni. Stoga je na jednom od polova jezičkog kontinuuma,¹¹ nasuprot rečitom arapskom jeziku i njegovim varijantama, oduvek stajala *lahġa* (pl. *lahaġāt*), što je, kako smo rekli, termin kojim se danas uopšteno označava nestandardni narodni varijetet, odnosno dijalekat.

Arapski narodni varijeteti mogu se međusobno diferencirati kroz različite tipove podela, među kojima najpre treba imati u vidu prelaz između preislamskih (starih) *arabljanskih* i postislamskih (novih) *arapskih* dijalekata. Preislamski arapski dijalekti većinom su rekonstruisani zahvaljujući nauci o različitim načinima čitanja *Kurana*. Pored elemenata koji su iz svakog od njih „utopljeni” u fushu, neke osobenosti starih dijalekta inkorporirane su i u nove arapske dijalekte. Naime, nakon pojave islama, Arabljani su se docnije koristili fushom u formalnim prilikama i autohtonim dijalektima u neformalnim, usput upijajući i elemente iz novih jezika (aramejskog, persijskog, koptskog, berberskog i drugih), koji su bili u opticaju na pripojenim teritorijama. Upravo je ukazani proces *koinizacije* uslovio razlučivanje nekog starog od novog arapskog dijalekta,¹² pri čemu se potonji u zapadnoj arabistici još naziva i *novoarapskim* (eng. New Arabic), *neoarapskim* (eng. Neo-Arab) ili *urbani dijalektalni koine*, odnosno *srednji arapski* (eng. Middle Arabic).

¹¹ Pored termina *diglosija*, za raslojenost arapskog jezika mogu se koristiti i termini kao što su *jezički kontinuum*, *multiglosija*, *jezički spektar*, *jezički nivoi* ili *jezički registar*.

¹² Termin *koinizacija* odnosi se na proces interdijalektalnog kontakta koji dovodi do jezičkih rekonstrukcija. Ona podrazumeva, iako ne uvek, da će neuobičajene odlike svakog od kontaktnih varijeteta biti napuštene i da će najuobičajenije odlike doći namesto njih. Više o klasičnoj i modernoj koinizaciji u arapskom svetu v. C. Miller, *Dialect Koine*, u: K. Versteegh (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol.1, A-Ed, Leiden, 2006, 593-596; S. Abboud-Haggar, *Dialects: Genesis*, u: K. Versteegh (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol.1, A-Ed, Leiden, 2006, 617-620.

Geografski gledano, arapski dijalekti dele se na varijetete Mašrika i Magreba, koje čas razdvajaju, a čas ujedinjuju srodne jezičke univerzalije.¹³ Njihov broj nije lako odrediti, pošto granice između njih nisu jasno ocrtane, dok je stepen razumevanja među njihovim govornicima relativna stvar, što je lako pokazati ako bismo, na primer, suočili govornika marokanskog i libanskog dijalekta. Ove grupe dijalekata su različite, ali ne i jednake po prestižu, kako to zaključuje u jednoj svojoj studiji Atika Hašimi (Hachimi 2013: 271).

Sa sociološkog aspekta, arapski dijalekti dele se na urbane (ḥaḍarī) i nomadske/beduinske (badawī) dijalekte, u čemu presuđuje izgovor glasa *q*, dok se urbani dalje dele na gradske (madanī) i ruralne (qarawī ili fallāḥī) dijalekte. Isto tako, moguće ih je posmatrati kroz razne druge sociolingvističke kategorije, kao što su, na primer, rod, uzrast, pripadnost verskoj ili političkoj grupaciji.

Raznoliki terminološki inventar kojim se danas označava narodni arapski varijetet u aktualnom vremenu jednako je razvijen kao i za normirani kod. Pored već pomenutih termina *al-lahǧa* i *al-ʿāmmiyya*, za nestandardne arapske varijetete u optičaju su i sledeće odrednice: *al-dāriǧa*, *al-šakal al-luǧawī al-dāriǧ*, *al-lahǧa al-šāʿiʿa*, *al-lahǧa al-ʿarabiyya al-ʿāmmiyya*, *al-lahǧa al-dāridža*, *al-lahǧa al-ʿāmiyya*, *al-kalām al-ʿāmmī*, *al-ʿarabiyya al-ʿāmmiyya*, *al-luǧa al-dāriǧa*, *al-kalām al-dāriǧ*, *luǧat al-šaʿb*, *al-luǧa al-mutadāwala*, *al-luǧa al-maḥaliyya* i slično, pri čemu se svi dati nazivi mogu okvirno prevesti kao „narodni/pučki/svakodnevn/kolokvijalni/lokalni jezik”.¹⁴ Ove odrednice se, potom, mogu precizirati kroz šire geografsko određenje, kao što je *šāmīya* (sirijski), *ʿirāqiyya* (irački), *ḥaliǧiyya* (zalivski), *mišriyya* (egipatski) ili *maǧribiyya* (magrepski), ali i kroz uže geografsko određenje, odnosno subdijalekte (furūʿ), kao što su, na primer, *lubnāniyya* (libanski), *baǧdādiyya* (bagdatski), *imārātiyya* (emiratski), *šaʿīdiyya* (severoegipatski), *tūnisiyya* (tuniski), itd.

U problematične odrednice za nestandardni kôd spadaju one koje sadrže reč „govor”, kao što su *luǧat al-ḥadīt*, *luǧat al-kalām*, *al-luǧa al-maḥkiyya* i slično – sve u značenju „govornog jezika”. Naime, kao i u slučaju „pisanog” jezika, koji tobože

¹³ „Granična linija“ kojom se razdvajaju dijalekti Mašrika i Magreba povlači se posredstvom glagolskih oblika za imperfekat prvog lica jednine, koji glasi *aktib* u istočnoj grupi dijalekata, a *niktib* u zapadnoj. O svakoj podgrupi dijalekata Mašrika i Magreba i karakteristikama po kojima se prepoznaju više v. H. Palva, *Dialects: Classification*, u: K. Versteegh (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. I, A-Ed, Leiden, 2006b, 605-610.

¹⁴ Narodni (kolokvijalni) arapski varijetet označava se na engleskom jeziku terminima *Spoken Arabic* i *Colloquial Arabic*.

označava fushu, iako se tekstovi, delimično ili u celinu, pišu i na narodnom varijetetu, tako se u jezičkoj stvarnosti može čuti govor koji je u rangu standardnog arapskog jezika, gramatički donekle redukovan, a koji ne uključuje nužno i elemente amije. Isto tako, zanimljivo je obratiti pažnju i na opisne nazive amije, poput *luġat al-ḥayāt* (jezik života), *luġat al-qalb* (jezika srca), *luġat al-tafkīr* (jezika misli), *al-luġa al-dīmūqrāṭiyya* (demokratski jezik) i slično, koji često impliciraju da fusha to nije. Narodni govor naziva se katkad i *luġatunā al-qawmiyya* (naš nacionalni jezik) i *luġat al-umm* (maternji jezik), pri čemu potonji izraz postaje sve uobičajenije određenje za amiju, koji ukazuje na pomeranje njene pozicije na jezičkoj skali arapskog sveta.

Za pojedine intelektualne figure iz klasične epohe karakteristična je upotreba osobenih binarnih terminoloških opozicija za suprotne polove arapskog jezika, fushu i amiju. Među takvim primerima mogu se navesti izrazi kojima Džahiz (al-Ġāḥiẓ, u. 868) početkom IX veka imenuje dva načina izražavanja, *luġat al-aʿrāb* (jezik beduina/Arabljana) za jezički nivo užeg kruga rečitih i učenih ljudi, i *luġat al-muwalladīn wa al-baladiyyīn* (jezik muvalada i građana) za jezik naroda (Ġāḥiẓ 2008b: 145-146). Nešto docnije, književni teoretičar Kudama Ibn Džafar (Qudāma Ibn Ġaʿfar, u. 948?) pravi sličnu razliku, koristeći izraz *ġazālat al-lafẓ* (čistota izraza) za fushu, a *al-saḥīf fī al-kalām* (loše u govoru) za odstupanje od nje (Ibn Ġaʿfar 1995: 139). Pojmovno-terminološkim određenjima binarnog karaktera pribegli su i mnogi intelektualci modernog doba, poput dramskog pisca i prevodioca Jakuba Sanue (Yaʿqūb Ṣanūʿ, 1839-1912), koji je svakodnevnog govor ljudi nazvao *al-luġa al-iṣṭilāḥiyya* (idiomatski jezik), a sintagmom *al-luġa al-naḥawiyya* (gramatični jezik) standardni jezik (Šārūnī 2007: 12-14), dok je lingvista Halifa fushu obeležio terminom *al-luġa al-qāʾima* („uspravan” jezik), a sintagmom *al-ʿarabiyya al-manšūda* („traženi“ jezik) koristio se u označavanju amije (Ḥalīfa 1974: 118).

Ubrzo nakon rasprava o diskrepanci između krajnjih kodova arapskog jezičkog kontinuuma, kao i o simboličkoj i upotrebnoj vrednosti svakog od njih, došlo je do promene odnosa prema uobličavanju, kreiranju i imenovanju međunivoa arapskog jezika. Naime, početkom XX veka, iz nastojanja da se izmire polovi arapskog jezika i formira vrsta „arapskog esperanta“, iskristalisala se teorija o trećem jeziku, odnosno pokušaj da se iznađe srednje rešenje za postojeću jezičku situaciju. Tako je sve veću istraživačku pažnju počeo pleniti proces međusobne interakcije normiranog arapskog

jezika i narodnih arapskih varijeteta, u čijem se ishodu formiraju jezički „prelazi“, odnosno set jezičkih hibrida ili „srednjih rešenja“. Ovi prelazi vremenom obrazuju nešto drugačije, donekle uprošćenije varijante standardnog jezika, kao i sve funkcionalnije narodne varijetete, koji iz čisto komunikacijske funkcije mogu preći u upotrebu i u drugim tipovima diskursa (u izlaganju ili pisanju).

Najraniji pisani dokazi o postojanju prelaznih nivoa između fushe i amije predstavljaju dokumenti na srednjem hrišćanskom arapskom iz IX i X veka, na među kojima su najpoznatiji spisi iz manastira Svete Katarine na Sinaju.¹⁵ Mimo ovog, takoreći spontanog hibrida fushe, starih arapskih dijalekata i varijeteta osvojenih područja, neki savremeni arapski lingvisti nalaze u lingvističkom nasleđu Arapa i planski „tafṣīḥ al-‘āmiyya” u smislu podizanja narodnog koda na rečitiji nivo.¹⁶ Međutim, ako je takva zamisao kod nekih i postojala praktično i teorijski, proces spontanog ili namernog doterivanja amije ipak nije bio u žiži interesovanja ili predmet diskusije među intelektualnim predstavnicima iz zvaničnih krugova. Savremena epoha svedoči o mnogo svesnijem radu na „slivanju” standardnih varijanti i nestandardnih arapskih varijeteta.

Shodno beskrajnom potencijalu hibridizacije dvaju arapskih kodova – fushe i amije, kao i tumačenju i razgraničavanju karakteristika pravog srednjeg ili srednjih jezika, složeni terminološki aparat nije ni ovde mogao izostati.¹⁷ Pored najfrekventnijeg i najneutralnijeg izraza *al-luġa al-wuṣṭā* (srednji jezik), alterntivni termini, koji značenjski nisu uvek najjasniji niti ujednačeni, su *al-luġa al-tālita* (treći jezik), *luġat bayna bayna* (međujezik), *al-luġa al-ġadīda* (novi jezik), *al-‘āmiyya al-munaqqaḥa* (doterana amija), *al-‘āmiyya al-muḥaddaba* (uglađena amija), *al-‘āmiyya al-rāqiya* (kultivisana amija), *al-‘āmiyya al-faṣīḥa* (kolokvijalizovana fusha) i *al-faṣīḥa al-*

¹⁵ Više o tome v. J. Grand’Henry, Christian Middle Arabic, u: K. Versteegh (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed*, Leiden, 2006, 383-387; J. Fück, *al-‘Arabiyya: Dirāsāt fī al-luġa wa al-lahaġāt wa al-asālib*, al-Qāhira, 2003, 109-118.

¹⁶ Said za početak „tafṣīḥ al-‘āmiyya” navodi (Sa‘īd 1997: 150-151) Ibn Džinijevu knjigu *Baḥr al-‘awwām fimā aṣāb^a bih^l al-‘awāmm* (dosl. More plivača u onome što je zadesilo masu) iz X veka i lingvističko delo Jusufa al-Magrebija (Yūsuf al-Maġrabī, u. 1610), naslovljeno *Raf’ al-iṣr ‘an kalām ahl Miṣr* (dosl. Podizanje bremena s govora Egipćana).

¹⁷ Tačne karakteristike srednjeg arapskog koda problematično je do kraja definisati, ali ono što se najčešće pominje kod njegovih „revolucionarnijih” pobornika jeste upotreba nekih kolokvijalnih izraza uz standardne, izostavljanje konjugacijsko-deklinacijskih nastavaka (i‘rāb), pa samim tim i drugačije sintaksičko ustrojstvo u rečenici. Tretira se kao „malo viši” formalni registar u odnosu na amiju, ali varira od govornika do govornika. O konkretnim karakteristikama srednjeg arapskog jezika koje se često navode više v. K. C. Ryding, *Educated Arabic*, u: K. Versteegh (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed*, Leiden, 2006, 666-669.

‘*āmmiyya* (rečita amija), pri čemu se dve potonje odrednice mogu kontaminacijom obuhvatiti terminom *fus‘āmmiyya* (fusamija).¹⁸ U rasponu srednjih rešenja, jedna od omiljenih i problematičnih odrednica je i ‘*arabiyyat al-mutaqqafīn* (arapski jezik kojim se služe obrazovani ljudi),¹⁹ koju bi, zahvaljujući kulturnoj saradnji i medijskoj intervenciji, mogli razumeti i manje obrazovani i nepismeni ljudi.

Navedeni i drugi nazivi za srednji jezik često su povezani s lingvističkim i književnim manifestima arapskih kulturnih delatnika. Kao primer se može navesti dramski pisac Farah Anton (Farah Anṭūn, 1874-1922), koji u jednom od svojih komada srednji jezik naziva *al-fuṣḥā al-muḥaffafa* (olakšana fusha) ili *al-‘āmmiyya al-mušarrafa* (cenjena amija) (Šārūnī 2007: 10). Sličnom je težio i pisac kratkih priča Isa Ubejd (‘Īsā ‘Ubayd, u. 1922) početkom XX veka, koji se koristio terminom *al-‘arabiyya al-mutawassiṭa* (srednji arapski), definišući ga kao jezik lišen arhaičnih gramatičkih konstrukcija, obogaćen ponekim izrazima iz amije (Ibrāhīm 1980: 44). Ipak, najomiljenija referenca teorijskog i praktičnog otelotvorenja srednjeg jezika ostaje pomenuti koncept arapskog jezičkog hibrida Teufika al-Hakima, koji najpre naziva (Ḥakīm 1988c: 157) *al-taḡriba al-tālīta* (treći pokus), a zatim (1988d: 183) i *luḡat al-taḥāṭub al-muwaḥḥada* (jedinstven jezik ophođenja) i *al-‘āmmiyya al-fuṣḥā* (rečita amija).

Zanimljivo je istaći da se i reforme arapskog jezika u pravcu njegovog pojednostavljenja ili olakšavanja, s raznovrsnim i diskutabilnim predlozima o stepenu promena, mogu, takođe, posmatrati kao potencijalne intervencije iz okrilja kovanja srednjeg jezika. U tom slučaju, obično se uz sintagmu „arapski jezik“ nadodaju epiteti poput *muyassara* (olakšan), *sahla* (jednostavan), *ḥafīfa* (lagan) i *muḥaffafa* (olakšan), koji podrazumevaju težnju ka pojednostavljenju fushe u gramatičkom smislu i pristupačnosti u leksičkom. Ipak, ova nastojanja često nisu podstaknuta nekim istinski primenljivim srednjim rešenjem, već se u njima krije veća naklonost fushi ili amiji.

¹⁸ Termin *fusamija* koristio je Zakarija al-Hadžavi (Zakariyā al-Ḥaḡḡāwī, 1915-1975), dramski pisac, novinar i sakupljač narodnih umotvorina iz Egipta, koji je smatrao da jezik egipatskog društva nije fusha, ili amija, već fusamija (Aḥmad 1982: 84).

¹⁹ Zapadni arabisti vrlo različito tumače *Educated Spoken Arabic* (ESA), odnosno *Educated Arabic* (EA), koristeći uz navedene termine i sijaset drugih, kao što su: *Formal Spoken Arabic*, *Colloquial Fusha*, *urban cultivated Arabic*, *middle Arabic*, *pan-Arabic*, *Standard Spoken Arabic*, *inter-Arabic coine*, *the koineized colloquial*, *inter-regional standard*, *supra-dialectal L*, *inter-Arabic*, *the inter-Arabic koine*, *the elevated colloquial*, *the international koine* i *prestigious oral Arabic* (Ryding 2006: 668).

Lista „novih” i tobože jednostavnijih gramatika je imponantna, kao i obilje studija u kojima se apeluje za izmene u tom pravcu. Jedan takav apel za pojednostavljenje uputio je libanski lingvista i etnolog Anis Furejha (Anīs Furayḥa, 1903-1993), koji rešenje diglosijskog raskoraka u arapskom jeziku nalazi u uobličavanju *lahḡa muwaḥḡada* (jedinствен jezik). Furejha iz fushe i amije prebire elemente neophodne za tvorenje „arapskog esperanta”, ukratko ga definišući (Furayḥa 1955: 182) kao „jezik obrazovanih u svim zemljama arapskog sveta” (*lahḡat al-muta’addibīn fī ḡamī’ al-aqṭār al-‘arabiyya*). Identitet jedinственog jezika ogleda se i u drugim određenjima kojima se ovaj autor koristi, kao, na primer, *luḡat al-nādī wa al-ṣālūn* (jezik klubova i salona), *al-lahḡa al-‘arabiyya al-muṣṭaraka* (zajednički arapski jezik), *luḡat al-muḡtama’ al-‘arabī al-rāqī* (jezik sofisticiranog arapskog društva) i slično (Furayḥa 1955: 181-182). Furejhina zamisao predstavlja popularnu referencu predloga konkretne hibridizacije fushe i amije, ali ne i jedinu.

Na kraju treba istaći da se ne tako dugo nakon čuvenog Fergusonovog ogleda o diglosiji (1959) i traganja za srednjim rešenjem pojavio veliki broj studija o jezičkim nivoima (*al-mustawayāt al-luḡawīyya*), u kojima su Fergusonove odrednice H (viši) nivo i L (niži) nivo proširene na četiri ili više „prelomnih“ arapskih kodova. Naime, arapski jezik se počeo posmatrati kao zbir nivoa u njegovom kontinuumu (Hary 1996: 72), omeđenih apsolutnom fushom (idealni F-nivo) s jedne strane, a s druge apsolutnom amijom (idealni A-nivo). Ova dva jezička pola prespajaju se međunivoima (srednjiⁿ ili s-nivoⁿ), od kojih se svaki pojedinačni srednji kôd (s¹, s², s³, itd.) može locirati na kontinuumu bliže idealnom A-nivou, ukoliko je koinizacija izraženija, odnosno u slučaju delovanja amije na normirani varijetet, ili pak bliže idealnom F-nivou, usled uočljivog održanja klasiciziranih normi i leksike.²⁰ Svaki izdvojeni „s” nivo može biti opisan kroz gramatičke, leksičke i upotrebne karakteristike, po čemu se nadalje i prepoznaje.

Pionirsko promišljanje na temu prepoznavanja ključnih kodova u kontinuumu arapskog jezika dao je Haim Blank (Blanc 1960), izdvojivši pet gramatičkih nivoa arapskog jezika: 1. *Standard Classical* (standardni klasični), 2. *Modified Classical* (modifikovani klasični), 3. *Semiliterary ili Elevated Colloquial* (poluliterarni ili viši kolokvijalni), 4. *Koineized Colloquial* (koinizovani kolokvijalni) i 5. *Plain Arabic*

²⁰ O klasicizaciji u arapskom jeziku više v. H. Palva, nav. delo, 405-411.

(jasan arapski). Slični primeri mogu se naći u velikom broju kasnijih studija, pri čemu se u svakoj od njih različito nijansira pojmovno-terminološki aparat za izdvojene nivoe iz arapskog jezičkog kontinuuma. Među omiljenim referencama ovog tipa je i studija egipatskog lingviste Badavija (Badawī 1973), u kojoj je sa sociolingvističkog aspekta izdvojio i opisao, takođe, pet nivoa arapskog jezika: 1. *fuṣḥā al-turāt* (fusha nasleđa), 2. *fuṣḥā al-‘aṣr* (savremena fusha), 3. *‘āmmiyyat al-mutaqqafīn* (amija intelektualaca), 4. *‘āmmiyyat al-mutanawwirīn* (amija prosvetanih) i 5. *‘āmmiyyat al-ummiyyīn* (amija nepismenih).

Iako su navedene i slične razučene skale odrednica korisne pri lingvističkoj analizi arapskog jezika, one mogu biti preuzimane ili slobodnije kreirane u svakom pojedinačnom autorskom istraživanju. U našem radu u obzir su uzeta sva navedena određenja, ali i još nekoliko drugih, naročito onda kada u svom doslovnom značenju nose manifest piščevog odnosa prema jeziku, ili pak najpreciznije ukazuje na njegovo opredeljivanje. Tako se pored dograđivanja slike o opštoj lingvističkoj anamnezi, kroz „dežurne“ nazive arapskog jezika očitava i ideološka, politička i kulturološka pozicija onoga koji se njima koristi, ali i dinamika promene statusa arapskih jezičkih kodova, unutar i van književnosti.

Nakon što smo razmotrili pojmovno-terminološki aparat u vezi sa sredstvom našeg istraživanja – odnosno registra arapskih jezičkih kodova, u narednim redovima ćemo se, na sličan način, zadržati na predmetu našeg proučavanja: na književnosti u širem smislu i na romanu u užem.

Od pojave islama, pa sve do XVIII veka, slojevita leksema *adab* je u svom okrilju obuhvatala „lepu književnost“, ali i celokupnu slovesnost iz različitih kulturno-naučnih oblasti, izuzev teoloških disciplina. Tek je u XIX veku značenje reči *adab* suženo na književnu umetnost, poetsku i proznu, u koju je, nakon iscrpnog preživljanja klasičnih formi, uvedeno nekoliko novih književnih formi sa Zapada, kao što su to moderna drama, kratka priča, poezija u prozi, novela i roman.

Gotovo neprekidni stvaralački niz, od klasičnog do modernog arapskog adaba, jezički relativno pristupačan, oduvek je nametao pitanje da li arapska književnost u svom imenu nosi lingvističko ili nacionalno određenje. U tom pogledu se klasični adab poima kao produkt lingvističkog određenja, jer su sva dela pisaca nearapskog porekla napisana na arapskom jeziku usvojena kao deo ukupnog arapskog nasleđa, ali je

moderno doba Arapima nametnulo obrnutu poziciju. Potonja konstatacija odnosi se na sredinu XX veka, kada su pojedini arapski književnici počeli da pišu književna dela na nekom od stranih svetskih jezika, kao što to još uvek i čine, najčešće na francuskom i engleskom jeziku, a poneki čak i na hebrejskom jeziku. Otud je danas neophodno razlikovati, ali i ravnopravno uvažavati arapsku književnost arapskog izraza i književnost o arapskim temama na nekom stranom jeziku, koji je arapskom piscu bio bliži u pogledu kompetencije u trenutku stvaranja.

Dve navedene okolnosti, kvantitativni inventar adaba i pisanje na stranom jeziku, predstavljaju prepreke u rekapitulaciji ukupne arapske književnosti, koju dodatno opterećuje i treći kamen spoticanja – njeno uže nacionalno raslojavanje. Naime, rađanje modernih arapskih nacija, koje je kulminiralo sticanjem nezavisnosti svake od arapskih država sredinom XX veka, a u slučaju Egipta i nekoliko decenija ranije, nametnulo je i pitanje da li je književnost na arapskom jeziku deo „nadnacionalnog“ (arapskog) nasleđa ili uže nacionalne (egipatske, sirijske, itd.) kulture. Najkraći odgovor, ili makar odgovor koji mi uvažavamo, bio bi da je svaka književnost na arapskom jeziku *arapska*, uz koju bi trebalo dodati užu geografsku odrednicu. Tako je u našem radu egipatska književnost posebno određena u okviru opšteg – arapskog.

Ukupni razvoj arapske književnosti pratila je i semantička slojevitost pojedinih naziva za njene forme, što se u okviru modernog proznog stvaralaštva odnosi na adekvatnost upotrebe leksema *qišša* i *riwāya* za označavanje priče i romana, s obzirom na mnoštvo nataloženih značenja, okupljenih u korenu ovih reči.

Naime, u premodernom razdoblju, Arapi su razlikovali pripovedačke forme kao što su *samar* (noćni razgovor), *sīra* (biografija, životopis), *ḥikāya* (priča), *maqāma* (pikareskna priča), *nādira* (anegdota), *ḥabar* (zgoda, priča), *amṭāl* (poslovice, izreke), *risāla* (poslanica) i slično, dok leksema *qišša* nije bila lišena svakog pripovedačkog smisla, ali jeste značenja koje joj se danas pripisuje. U prilog tome govori njen „tretman“ u čuvenoj bibliografiji *al-Fihrist* (Katalog) Abu al-Faradža al-Nedima (Abū al-Farağ al-Nadīm, u. 995-998?) iz X veka, gde je data reč upotrebljena u smislu religijskog narativa, pre nego svetovne fikcije. Shodno tome, reč *qišša* najbolje je prevoditi kao „kazivanje, navođenje“ kada se odnosi na ranu klasičnu epohu.

U potonjim vekovima, *kazivanje* je polako postajalo *pričanje*, čime je *qišša* sve sigurnije sticala kredibilitet u označavanju priče uopšteno, naročito krajem XIX veka.

No, upravo su se u datom vremenu razvile nesuglasice oko začetka umetničke priče i romana u modernoj arapskoj književnosti, a samim tim i do njihovog imenovanja odgovarajućim terminima. Stoga su se rečju *qiṣṣa* počele označavati i moderne forme proznog pripovedanja, a leksema *riwāya* u značenju „duže priče“ pojavljuje se samo u bejrutskom časopisu *al-Džinan* (al-Ġinān) 1870. godine, dok se u Kairu za roman u to vreme radije upotrebljavao termin *rūmāniyya* (pl. *rūmāniyyāt*), kako ga je, na primer, nazvao islamski učenjak Muhamed Abduh (Muḥammad ʿAbduh, 1849-1905) 1881. godine (Šalaš 1992: 36-37).

Početak sledećeg veka, delimično su obnovljeni i preinačeni još neki termini u značenju romana. Tako je, na primer, egipatski književnik Muhamed al-Muvejlīhi (Muḥammad al-Muwayliḥī, 1858-1930) za duže pripovedanje upotrebio reč *ḥadīṭ* (dosl. razgovor), dok je njegov savremenik Farah Anton za roman upotrebio reč *qiṣṣa*, svesno izbegnuvši naziv *riwāya* zbog njegovog semantičkog „taloga“ iz klasičnog razdoblja, kada se njime označavalo „kazivanje koje se prenosi s jedne na drugu osobu“ (Šalaš 1992: 37).

Vremenom je leksema *riwāya*, uz stara,²¹ zadobila i nova značenja, ali ne bez novonastale polisemičnosti. U prvoj polovini XX veka, *riwāya* je ujedno podrazumevala dugu i kratku priču, pozorišni komad i film. Mala pomoć došla bi od apozicija ili atributa, pa bi se tako sintagmom *riwāya tiyātriyya* ili *riwāya tamṭiliyya* označavao pozorišni komad, *riwāya adabiyya* roman uopšte, *riwāya ḥubbiyya* ljubavni roman i tome slično.

Pedesetih godina XX veka, reč *riwāya* postaje, ako ne frekventnija u upotrebi u značenju romana, makar jednako uobičajena kao i *qiṣṣa*, katkad precizirana epitetima „duga“ ili „romaneskna“, kao u sintagmama *qiṣṣa ṭawīla* (duga priča) i *qiṣṣa riwāʿiyya* (romaneskna priča). Uz to je *qiṣṣa* nastavila da pokriva i značenje kratke priče, ponekad proširena epitetom „kratka“, kao u sintagmi *qiṣṣa qaṣīra* (kratka priča), dok je *uqṣūṣa*, koja je činila dublet s rečju *qiṣṣa*, stekla samostalnost u značenju novele.

Danas je reč *riwāya* nesumnjivo dominantniji termin za označavanje romana, ali su njena slojevita značenja, kao i sva koja idu uz reč *qiṣṣa*, i dalje u optičaju. Shodno datoj terminološkoj ambivalentnosti kroz istoriju arapskog jezika, značenje obeju

²¹ Muftić navodi brojna značenja reči *riwāya*, među kojima su neka primarna za klasično razdoblje, kao što su: navod, citat; verzija; izveštaj; predanje, tradicija; vest, glasina; legenda; autoritet tradenta (1997: 574).

odrednica – *riwāya* i *qiṣṣa* – oslanja se na kontekst u kojem se pojavljuju, što je, uostalom, i tipično za veliki broj izvedenica iz autohtonih arapskih korena.

U pogledu komponenti pripovedanja, stvari stoje jednostavnije u terminološkom smislu. Naracija ili pripovedni tekst pokriva reč *sard*, u koji se mogu „utiskivati“ drugi neknjiževni, paraknjižvni ili šire književni tekstovi, naročito u savremeno doba, kad roman često podrazumeva i intertekstualno čitanje (*al-tanāṣṣ*). Naracija može biti napisana različitim glasovima, pri čemu svaka perspektiva pripovedanja ili tzv. „tačka gledišta“ (*wuḡhat naẓar*) može nositi i svoj zasebni jezik. Dinamičniju, dramsku ravan pripovedanja čini dijalog, koji se označava terminom *ḥiwār*, dok se za monološku ravan upotrebljava termin *mūnūlūġ*.

NAPOMENE

Reči i fraze na standardnom arapskom jeziku u tekstu rada prenete su latiničnom transkripcijom prema DMG sistemu,²² što se odnosi i na bibliografske podatke na tom idiomu, a u izuzetnim slučajevima i na duže citate iz dela na arapskom jeziku. Transkribovane reči date su u pauzalnoj formi, izuzev triptotoničkih imenica u akuzativu neodređenog vida (x^{an}). U sasvim retkim prilikama, kada se vrši prezentacija tekstualnog uzorka na „apsolutnom“ standardnom jeziku, konjugacijsko-deklinacijska obeležja navode se u potpunosti (x^{a/ i/ u/ an/ in/ un}).

Transkripcijski simboli standardnog arapskog jezika dopunjeni su simbolima za fonetsku realizaciju pojedinih arapskih glasova, neophodnih za prenos teksta na nekom od nestandardnih arapskih idioma. Shodno tome da za ove osobene fonetske realizacije arapskih glasova u nestandardnoj varijanti ne postoji stabilan sistem transkripcije, legitimno je prenositi ih slobodno i približno.²³ U tekstu rada najzastupljeniji je „egipatski arapski“, koji se obično poistvećuje s kairskim vernakularom,²⁴ za kojim sledi interpretacija nekog od varijeteta iz grupe sirijskog dijalekta. Interpretacija fonema iz ostalih arapskih varijeteta sasvim je retka.

Sledi uporedna tabela spornih arapskih glasova i njihovih transkripcijskih simbola za nestandardne arapske idiome kojima smo se služili u tekstu ovog rada, pri čemu neki arapski glasovi mogu imati više od dveju fonetskih realizacija, u zavisnosti od toga o kojoj je nestandardnoj varijanti reč:

Grafem	DMG transkripcija	Neke od nestandardnih fonetskih realizacija
ا	ā	a, e, i, ā
ث	ṭ	ṭ, t, s

²² Za transkripcijske simbole DMG sistema v. S. Janković, *Arapski izgovor s osnovama arapskog pisma*, Sarajevo, 1987, 53-54.

²³ Transkripcijske interpretacije fonema nestandardnih arapskih varijeteta razlikuju se od jednog do drugog autora (npr. up. Mitchell 1978: 14-35; Hinds – Badawī 1986: XVI-XVIII; Wightwick – Gaafar 2003: 3-7). Za detaljnije poređenje fonetske realizacije arapskih glasova u standardnom arapskom jeziku i egipatskom (kairskom) vernakularu v. S. Janković, *Diglosija u savremenom arapskom na materijalima književnog arapskog* (neobjavljena doktorska disertacija), Sarajevo, 1975, 57-96.

²⁴ O odlikama kairskog vernakulara v. M. Woidich, *Cairo Arabic*, u: K. Versteegh (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol.1, A-Ed, Leiden, 2006, 323-333; I. Nağā, *al-Lahağāt al-‘arabiyya*, al-Qāhira, 2008: 116-122.

ج	ǧ	ǧ, g, ǰ
ذ	ḏ	ḏ, d
ص	ṣ	ṣ, s
ض	ḏ	ḏ, d
ط	ṭ	ṭ, t
ظ	ẓ	ẓ, ḏ
ق	q	q, ć, ǧ ²⁵ , q ²⁶
و	w, ū	w, ō, ū
ي	y, ī	y, ī, ē

Vokal	DMG transkripcija	Neke od nestandardnih fonetskih realizacija
◌َ	a	a, e
◌ِ	i	i, e
◌ُ	u	u, o

U slučaju transkripcije nestandardnih varijeteta biće, takođe, korišćeni i umanjeni simboli (x^x), i to u slučaju nenaglašanih ili jedva čujnih glasova u izgovoru.

Shodno tome da se tekst na arapskom jeziku u čitanju može višestruko (idiolektatski) interpretirati, citiranje dužih odeljaka iz originalnih izvora dato je arapskom grafijom bez pravopisne intervencije.

Za isticanje pojedinih segmenata ilustrativnih primera na arapskom jeziku upotreбили smo nekoliko različitih načina naglašavanja: kurziv ulevo, kurziv udesno, podvlačenje i masni slog. U prvom poglavlju je funkcija ovih sredstava naglašavanja različita u odnosu na preostalih pet poglavlja, od drugog do šestog, što će biti blagovremeno objašnjeno. Neki od ilustrativnih primera navedeni su bez naglašavanja, pošto je njihova funkcija ili ustrojstvo prethodno obrazloženo.

²⁵ Simbolom *g* označena je jedna od fonetskih realizacija glasa *q*, koja se u okviru pojedinih nestandardnih arapskih varijeteta izgovara identično našem glasu *g*. Zbog mogućeg mešanja sa glasom *ǧ*, koji se, takođe, može realizovati u izgovoru kao naše *g*, napravljena je razlika u obeležavanju, pošto se *i* u izvorno pisanim tekstovima zadržava beleženje različitim grafemima, prvi grafemom ق , a drugi grafemom ج .

²⁶ U pojedinim nestandardnim varijantama arapskog jezika fonetska realizacija glasa *q* jednaka je glotalnom plozivu *hamze*, koje se u transkripciji obeležava simbolom ʔ. Shodno tome da se čak i u tom slučaju grafija *q* zadržava u izvorno pisanim tekstovima, odlučili smo se za njegovo beleženje simbolom ʔ^q namesto ʔ, kako ne bi došlo do njihovog mešanja.

1. JEZIČKO USTROJSTVO PROZNE ARAPSKJE KNJIŽEVNOSTI U KLASIČNOM I POSTKLASIČNOM RAZDOBLJU

Kada se stigne do poslednje analize, a do nje se stigne brzo, onda se vidi da nije moguće razumeti šta je jezik bez poznavanja promena koje on doživljava prelazeći iz jedne epohe u drugu: ali posle toga, verujemo da nema ničeg značajnijeg od ponovnog i potpunog izdvajanja između trenutnog bića „jezik“ i prateće činjenice da to biće „jezik“ ima sudbinu da se prenosi kroz vreme. U stvari, sve što je u jeziku nastaje često kao posledica njegovog PRENOŠENJA (Sosir 2004: 52).

Predmet našeg istraživanja, jezik dijaloga u arapskom romanu, pitanje naizgled suženo na svega jedan vek i koju deceniju više, nije lišen tradicije, stare koliko i svedočanstva o arapskom jeziku i njegovoj književnosti. Shodno tome, pre nego što pređemo na analizu jezika moderne prozne književnosti, najpre ćemo se osvrnuti na datu pojavu u klasičnom i postklasičnom razdoblju, dakle od interpretacija preislamske književnosti, pa do književnih tekstova iz XVIII veka. Ovaj dugi vremenski period obično se deli na nekoliko faza u književnosti, shodno političkim prekretnicama, zasnovanim na vladajućim dinastijama, halifama, sultanima i drugim titularima političke i verske moći. Takvo razlučivanje epoha ostaje konvencionalna orijentacija, sasvim praktična i prihvatljiva i u ovom slučaju.

Prva faza kulturnog delovanja na Arabijskom poluostrvu vremenski neodređeno seže nekoliko vekova pre objave *Kurana*, pa sve do početka VII veka. Može se podeliti na *preislamsku* etapu do VI veka, za kojom sledi *predislamska*, dok se obe etape, u zbiru, nazivaju periodom „neznanja“, odnosno *džahilija* (al-ġāhiliyya), i to zbog neupućenosti Arabljana u islam. Preislamska estetika donekle je revidirana u sledećoj, ranoislamskoj fazi, na koju se, zatim, harmonično nadovezuje književnost u vreme dinastije Umajada, počevši od 661. godine. Književnost ove faze je formalno i tematski neodvojiva od autentične tradicije džahilijskih Arabljana i njihove kolvke u Nedždu i Hidžazu, kojoj se pridružuju nova kulturna središta u oblasti Mesopotamije i Levanta.

Fazu umajadske književnosti smenjuje treća faza stvaralaštva u vreme vladavine Abasida, bogata i perspektivna od sredine VIII veka, a čiji se početak kraja nazire već od 930. godine i konačno završava sredinom XIII veka. Naime, poslednja dva veka

abasidske epohe možemo nazvati i „kvaziabasidskom“ etapom, imajući u vidu da je moć dinastije Abasida decentralizovana, dok je na planu književnosti inventivnost počela da opada, naročito nakon XI veka.

Četvrtu fazu karakteriše cvetanje novih kulturnih centara u zapadnom delu nekadašnjeg arapsko-islamskog carstva, koje se do trenutka pada Bagdada u ruke Mongola 1258. godine prostiralo od Persije do Andaluzije. Institucija adaba uspeva da se održi, uglavnom u kompilatorskom maniru, sve do početka XVI veka, nakon čega ovu postklasičnu etapu opravdano možemo precizirati epitetima „dekadentno” i „kulturno vegetirajuća”, sve do prelaza iz XVIII u XIX vek.

Dokora je bilo uobičajeno da kroz sve navedene faze i najšire obrazovani književni istoričari, posebno arapski (Dayf 1987: 43), u književnom nasleđu Arapa vide zaokruženost i jedinstvo, čiji je noseći stub bio normirani arapski jezik – fusha. Izuzetaka i talasanja je, kako ćemo videti, ipak bilo, premda ne u razmerama koje bi učinile pitanje jezičkog raslojavanja epohalnim pokretom, nalik onom u evropskoj književnosti početkom XIV veka.

1.1. ZVANIČNA INTERPRETACIJA PREDISLAMSKE KNJIŽEVNOSTI

Za rekonstruisanje razvoja standardnog arapskog jezika i preislamske književnosti uzimaju se u obzir način života na Arabijskom poluostrvu (sedelački i nomadski), naknadno zabeležena predislamska pesnička tradicija, zatim, kuranski ajeti i nauka o dozvoljenim načinima čitanja *Kurana*. Ovi izvori su oskudni, nepouzđani i selektivni, što u velikoj meri iznenađuje za tako poodmaklu fazu civilizacijskog razvoja na datoj teritoriji. Upravo iz tog i njemu susednih areala dolaze najstarije sačuvane verzije *Epa o Gilgamešu* iz XVIII veka pre nove ere, mit o stvaranju sveta *Enuma Eliš* iz VII veka pre nove ere i delovi biblijskog narativa na hebrejskom iz VIII veka pre nove ere, dok na arapskom jeziku ne nalazimo originalne književne spomenike, čak ni čitav jedan vek nakon pojave islama.

Opravdanja za nedostatak blagovremeno zapisanih književnih spomenika kod Arabljana poprilično su neuverljiva, kao što se, na primer, rado navodi nepismenost (Anīs 2003: 31), tvrdnja da proizvodnja papira nije bila među arabljanskim veštinama (Badrān 2001: 350), ili pak da Arabljani nisu ni „nameravali” da beleže, već samo da recituju (Dayf 1961: 158-159). Navedene pretpostavke prkose činjenici da su

Arabljanima u to vreme bile dostupne knjige iz Jemena, a zatim i preko Jevreja i hrišćanskih misionara, dok u samim kasidama preislamskih pesnika ima pomena o pisanju i zapisivanju (Pedersen 1984: 7-10). Uostalom, u *Kur'anu* nije mogao slučajno stajati ajet „*Nûn*. Tako Mi kalema i onoga što oni pišu” (*Kur'an*, 1977: 600), a da i ne govorimo da je prva „spuštena” reč *čitaj!* (al-‘Alaq 96/1: Iqra’...). Isto tako, u klasičnoj tradiciji postoje tvrdnje da su pojedini učenici ljudi iz ranoislamske faze imali vlastite biblioteke, kako se to, na primer, navodi za Abu Amra Ibn al-Alau (Abu ‘Amr Ibn al-‘Alā’, u. 770), za kojeg Džahiz prenosi podatak da je imao knjiga do krova svoje kuće (Ġāhiz 2008b: 321).

Dakle nameće se zaključak da je beleženja književnih ostvarenja i drugih neknjiževnih tekstova na arapskom jeziku u preislamskom periodu bilo, ali da su oni uništeni u prvim islamskim vekovima, zbog načina života džahilijskih Arabljana, koji je bio mimo kodeksa i doktrine nove vere. Ovaj zaključak ipak nije moguće proveriti, odnosno materijalno dokazati, zbog čega dato pitanje ostaje, za sada, stvar teorijske spekulacije.

Verzija standardnog arapskog jezika, kao i predstava o džahilijskoj književnosti koju imamo danas, potiče iz VIII veka, u kojem je normiranje arapskog jezika dovršeno i konzervirano gramatičkim spisom *al-Kitāb* (Knjiga) Sibavejhija (Sībawayh, u. 793). Pored kuranskih ajeta, Sibavejh je u svoju gramatiku uvrstio i pojedine stihove iz predislamske i ranoislamske književnosti kao ilustracije za određena lingvistička pitanja. Tako su *Knjiga* i drugi slični izvori iz ove etape ostavili putokaz kako se posredstvom društveno-kulturne interakcije i božanskog nadahnuća mogao izdiferencirati univerzalni nadjezik – arapska koine.

Međutim, ni iz Sibavejhijeve *Knjige*, a ni iz ostalih, naknadno zabeleženih književnih tvorevina iz predislamske i ranoislamske etape, ne može se sa sigurnošću znati u kojoj meri je dato jezičko ustrojstvo u književnosti bilo autentično „arabljansko”. Neki istraživači smatraju (Anīs 2003: 10) da je ondašnji odnos jezika u književnosti i jezika stvarnosti uporediv sa današnjom situacijom u arapskom svetu, gde se književna reč uglavnom beleži na standardnom varijetetu, dok se njeni autori u komunikaciji služe arapskim dijalektima. Iz te analogije proizilazi uverljiva pretpostavka da su džahilijski pesnici i ostali Arabljani još tada koristili osobene

plemenske varijetete u svakodnevnom sporazumevanju, iako ni o njima, takođe, nemamo direktnih i pouzdanih podataka.

Kada ostavimo po strani sporno beleženje kulturnog blaga i uobličavanje arapske koine u preislamskom periodu, izvesno je da najvažniji deo književnosti ovog perioda – poetski – nije pristupačan do li revnosnim izučavaocima i velikim ljubiteljima džahilijskog nasleđa. Najveću prepreku na tom putu predstavlja jezičko ustrojstvo poetskih sastava, čija je leksika daleka današnjim govornicima arapskog jezika. Ove poetske sastave dodatno otežavaju složeni kanoni pesničke prozodije (‘aruḍ), koji su katkad činili arabljansku poeziju isuviše formalnom i „prenapregnutom“.

Iz poetskih sastava, pripisanih predislamskom stvaralaštvu, nije izostala ni pripovedačka linija, jer je kasida, zapravo, priča o putovanju kroz pustinjski ambijent, na kojem pesnik ulazi u razgovore sa ljudima iz svog okruženja. Stoga je u sklopu kaside često prisutan dijalog, što se, na primer, može ilustrovati sledećim stihovima iz „zlatne ode“ (mu‘allaqa) Imru al-Kajsa (Imru’ al-Qajs), „princa pesnika“ iz VI veka, u koju je umetnut njegov razgovor sa devojkom po imenu Unajza (Duraković 2004: 45-46):²⁷

فَطَلَّ الْعَدَاوِي يَرْتَمِينَ بِلَحْمِهَا	وَشَحِمَ كَهَدَابِ الدِّمْقَسِ الْمُفْتَلِّ
وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْخِذْرَ خِذْرَ غُنَيْزَةَ	فَقَالَتْ: لَكَ الْوَيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجَلِي
تَقُولُ وَقَدْ مَالَ الْعَبِيطُ بِنَا مَعَاً	عَقَرْتَ بَعِيرِي يَا أَمْرَأَ الْقَيْسِ فَاَنْزِلْ
فَقُلْتُ لَهَا سِيرِي وَأَرْخِي زَمَامَهُ	وَلَا تُبْعِدِينِي مِنْ جَنَّاكِ الْمُعَلِّ
فَمَثَلِكِ حُبْلِي قَدْ طَرَفْتُ وَمُرْضِعِ	فَأَلْهَيْتَهَا عَنْ ذِي تَمَائِمِ مُحْوَلِ
إِذَا مَا بَكَى مِنْ خَلْفِهَا انْصَرَفَتْ لَهُ	بِشَقِّ، وَتَحْتِي شَقُّهَا لَمْ يَحْوَلِ
وَيَوْمًا عَلَى ظَهْرِ الْكَثِيبِ تَعَدَّرْتُ	عَلَى وَآلَتْ حَلْفَةً لَمْ تُحَلِّ

Kao što bi pokazao i veći broj primera iz predislamske poezije, jezik dijaloga u kasidi navodi se ispravnim, standardnim arapskim jezikom, čime se stvara iluzija da su se ljudi u periodu džahilije mogli tako „čisto“ i jednoobrazno obraćati jedni drugima i u neformalnim prilikama. Isto tako, jezičko ustrojstvo u ovoj i u sličnim pesmama iz predislamske poezije ujednačeno je s deskriptivnim, odnosno „narijacijskim“ delovima kaside, bez razlike u izrazu između južnoarapskih i severnoarapskih pesnika. Ukazana

²⁷ Dijalozi u književnim ilustracijama prvog poglavlja naznačeni su masnim slovima, dok će za unutrašnji monolog biti korišćen kurziv udesno. Određena funkcija reči, važan deo autorovog iskaza i gramatički i leksički elementi iz narodnih varijeteta biće naglašeni linijom ispod delova teksta koji se žele naglasiti.

osobenost jezika džahilijske poezije navela je Tahu Huseina da zaključi (Ḥusayn 1926: 24, 32) da ova poezija ne predstavlja verodostojne književne sastave pesnika ovog razdoblja, već da je na njoj izvršena temeljna lektura.²⁸ Pored jezičkih, u predislamskoj poeziji su po svoj prilici unete korekcije i u tematskim okvirima, posebno u onim koje nije bilo pogodno nadalje propagirati – mnogoboštvo, plemenska superiornost i slično, dakle sve ono što se kosilo s islamskim načelima.

Status predislamske poezije u vreme Objave nije isprva bio zavidan, sudeći po ajetima u *Kurānu*: „Hoću li vam kazati kome dolaze šejtani? Oni dolaze svakom lašcu, grešniku, oni prislušuju, – i većinom oni lažu. A zavedeni slijede pjesnike. Zar ne znaš da oni svakom dolinom blude i da govore ono što ne rade” (*Kur'an*, 1977: 384). Začudo, ova poezija ipak zadobija visoko mesto u filološko-teološkoj nauci – *fikhu* u razrešavanju leksičkih nedoumica u *Kurānu*. U tom smislu je opštepoznati iskaz Ibn Abasa (Ibn ʿAbbās, 618-687), jednog od poslanikovih rođaka i uglednih ashaba – „al-Šiʿr diwān al-ʿArab” (dosl. „Poezija je antologija Arapa“) – postavio poeziju na pijedestal primarnih referenci u okviru lingvističkog *tefsira*.²⁹ U širem smislu, pomenuta deviza podrazumeva da je predislamska poezija primarni istorijski izvor za upoznavanje društvenog života Arabljana i njihove rečitosti. Shodno tome, prozni pisci klasičnog i postklasičnog razdoblja imali su zadatak da ovladaju predislamskom poezijom, kako bi dokazali svoju posvećenost autentičnoj tradiciji i arapskom jeziku.

Kada je u pitanju predislamska proza, najčešće se u književno-istorijskim priručnicima predstavljalo ono što i nije pravi pripovedački narativ, kao, na primer, besedništvo (ḥiṭāba) i rimovani iskazi vračeva (sağʿ al-kuhhān). Ovi tipovi govora zabeleženi su dva veka nakon pojave islama, zbog čega se, takođe, uzimaju samo kao predstava o jeziku i sadržaju tih formi, uz još više sumnje u njihovu autentičnost.

²⁸ U studiji *Fī al-šīʿr al-ġāhili* (O džahilijskoj poeziji, 1926) Taha Husein konstatuje da bi u predislamskoj poeziji morala da postoji jezička razlika, i to ne samo između pesnika iz ogranaka ʿĀriba (južnih Arabljana, Kahtanita) i i onih iz Mustaʿraba (severnih Arabljana, Adnanita), već i među samim „Mustarabima“, odnosno među dijalekatima pesnika iz severnoarapskih plemena. Međutim, u džahilijskoj poeziji ne postoji ni najmanji trag očekivanih razlika, što ga navodi na zaključak da je ova poezija apsolutno preinačena. Više o tome v. Ṭ. Ḥusayn, *Fī al-šīʿr al-ġāhili*, al-Qāhira, 1926, 25-37.

²⁹ Kao stručnjaku za tefsir (egzegezu Kurana), Abulahu Ibn Abasu su dolazili ljudi koji bi ga pitali o značenjima spornih izraza u *Kurānu*, a on bi se u svojim odgovorima služio navođenjem stihova iz arabljanskog poetskog nasleđa. Mnogi su u tumačenju *Kurana* koristili ovaj metod i nakon Ibn Abasa. O početku *istišhada* poezijom (pozivanja na poeziju), od Ibn Abasa pa nadalje, više v. I. al-ʿAbdalāwī, *Bidāyat tafsīr al-Qurān al-Karīm wa al-istišhād ʿalayhī bi-al-šīʿr al-ʿarabī al-qadīm*, *Daʿwat al-ḥaqq*, 348, 1999, [on/line].

Međutim, pravo pripovedačko nasleđe nije izostalo iz ove epohe. Zna se da su Arabljani voleli noćne sedeljke na kojima su pričali i prepričavali zgođe (asmār). Nasuprot mišljenju Tahe Huseina (Ḥusayn 1933: 347-348), Huršid smatra (Ḥūršīd 1992: 58) da su te priče preteče arabljske poezije, tačnije, da je veliki deo poezije skraćena priča u rimovanom stihu (qāfiya). Slično važi i za izreke i poslovice (amṭāl), koje se, takođe, mogu uzeti kao gusti rezimei nekog prethodno ispričanog događaja. Zbog ritmičnosti i rime u poeziji, a sažetosti u poslovicama, ravijama je bilo lakše da ih usmeno arhiviraju i konačno zabeleže sredinom umajjadske epohe, dok su priče iz predislamskog doba zapisane tek u vreme vladavine Abasida. No, Huršid je mišljenja (Ḥūršīd 1979: 38-42) da je i pripovedačka umetnost bila blagovremeno zapisivana, odnosno da se njihovo konačno beleženje nije vršilo samo na osnovu iskaza ravija, već da su se abasidski hroničari koristili pisanim dokumentima koji su pre postojali.

Pomenutom književnom istoričaru i proznom piscu, Faruku Huršidu, pripada zasluga za jednu od najrazvijenijih studija na temu pripovedanja kod Arabljana u preislamskoj epohi (Ḥūršīd 1992). Svekoliko staro arapsko pripovedačko nasleđe Huršid razvrstava u četiri grupe: priče sa Juga (1992: 67-91), priče o fetvi (1992: 91-103), priče o prorocima (1992: 103-127) i anegdote (1992: 127-159). Kako su ove grupe priča raznovrsne tematski, ali ne i po svom jezičkom ustrojstvu, biće dovoljno da se osvrnemo samo na prva dva tipa pripovedačkog narativa iz preislamskog perioda.

Priče sa Juga su vrsta epike (malāḥim), u kojoj se pripoveda o himjaritskim kraljevima Jemena, o njihovim bitkama, osvajanjima i junacima, od Jaraba Ibn Kahtana (Yaʿrab Ibn Qaḥṭān) pa nadalje. U sastav ovih priča uključeni su i dijalog i monolog, uz poštovanje konvencionalnog sleda pripovedanja – od uvoda, preko zapleta, do kulminacije i raspleta. Zbog ovih karakteristika Huršid u pričama sa Juga vidi formu blisku romanu, a u uključenim stihovima svedočanstvo epske poezije kod Arapa. Ove priče su konačno zabeležene u „veku sakupljanja” (ʿaṣr al-taḡmīʿ), zaslugom islamskog učenjaka Ibn Hišama (Ibn Hišām, u. 828/833?), s namerom da posluži geneološkoj ostrašćenosti (ʿunṣuriyya), dakle da bi se istakle zasluge Arabljana spram drugih naroda s Arabijskog poluostrva. Nad ovim pričama preovladava legenda (uṣṭūra), mešaju se mašta i istorija, oslikava se ne samo Jemen u drevnim vremenima i Arabijsko poluostrvo u vreme islama, već čitav stari svet.

Jedna od zbirki priča sa Juga je *Kitāb al-Tiġān fī mulūk Ḥimyar* (Knjiga o krunama kraljeva Himjara), koja predstavlja antologiju individualnog junaštva južnjačkih viteza i kraljeva. Njen prvi prenosilac bio je Vahb Ibn Munabih (Wahb Ibn Munabbih, u. 725. između 737?), čiju je verziju docnije prestvarao Ibn Hišam, i to uz znatne fabularne i stilske intervencije, dopunjujući je još i „svežim” događajima iz islamske epohe.

U pričama *Knjige o krunama* uključen je i dijalog, što se može pokazati na sledećem tipičnom odeljku iz ovog dela (*Kitāb al-Tiġān fī mulūk Ḥimyar*, 1979: 68-69):

قال وهب: فطلب عامر ذو رياش النعمان بن يعفر فلم يقدر عليه ولم يجد له مكاناً فجمع كل بأرض اليمن وكل عائف وزاجر فقال لهم: ما الذي طلبت وقد فرقتهم فجعل أهل النجم ناحية وأهل العيافة ناحية وأهل الزجر ناحية فنظروا فلم يجدوا شيئاً غاب عنهم أمره إلى أن قام اليه عائف فقال له: ايها الملك ان الذي تسأل عنه امرأة وصبي. قال له الملك: لله درك من أين قلت ذلك. قال له العائف: أما ترى الجنازة التي مروا علي بها سألتهم عنها فقيل: انها رجل فنظرت فإذا يده على صدره كأنه يقول: أنا رجل والذي تسأل عنه صبي وامرأة ثم رجع إلى مكانه فنظر إلى صبي يقفو أثر الميت والجنازة باكباً فرجع إلى الملك فقال: انه صبي باك حقيق ذلك العلم، ثم رجع فنظر إلى الصبي يتبع الجنازة حتى أدخلت مغارة ودخل الصبي في أثرها. فرجع إلى الملك فقال له: ان الذي تسأل عنه صبي حي غيب في مغارة في هذا الجبل فأمر العساكر فطافت بالجبل يتجسسون المغارات في الجبل ويقفون الآثار حتى دخلوا المغارة التي فيها النعمان وأمه فأخذوهما وأتوا بهما إلى عامر ذي رياش فأخذهما ورجع فنزل قصر غمدان ولم يكن ينزل قصر غمدان إلا الملك الأعظم ولا ينزله إلا من استحق عندهم اسم تبع من ملوك حمير وحبس النعمان وأمه عنده في قصر غمدان، فلم يزل النعمان محبوساً فماتت أمه وشب الصبي واحتلم...

Kao i u slučaju predislamske poezije, jezičk dijalog a naracije date priče je „uglačan“, mada neobično jednostavan i pristupačan – „muvaladski“, očišćen od čudnih i arhaičnih izraza, što je uočljivo i u drugim pričama ove zbirke. Objašnjenje leži u samom lancu prenosilaca (isnād) i islamskim hroničarima, koji su iz jedne u drugu generaciju redigovali predislamske narative u duhu ranoislamskih predanja, čuvajući samo jezgro izvornih priča.

„Mlađe” od prethodnih su priče o fetvi, odnosno o viteštvu, preko kojih su prikazane razmirice i bitke za imetak, vodu i dominaciju između različitih arabljanskih plemena u predislamskom periodu. Te priče su poznate pod nazivom *Ayyām al-ʿArab* (Arabljanski dani), a prenosi ih basranski leksikograf i antologičar Asmai (al-Ašmaʿī, u. 831), kao i njegovi savremenici, među kojima su filolog Abu Ubejda (Abū ʿUbayda, u. 825) iz Basre i istoričar Hišam Ibn al-Kelbi (Hišām Ibn al-Kalbī, u. 819) iz Kufe.

Segmenti antologije *Arabljanski dani* umetani su u veliki broj knjiga adaba, kao što su služili i za tumačenje i razumevanje predislamske poezije.

Jedna od najčuvenijih priča iz *Arabljanskih dana* jeste priča o ratu Basus, čiji će odabrani odeljak, takođe, posvedočiti o ujednačenosti jezičkog ustrojstva dijaloga sa naracijom sveznajućeg pripovedača (*Ayyām al-ʿArab fī al-ġāhiliyya*, 1942: 144-145):

وكانت لجسّاس خالة اسمها البسوس بنت مُنْقَد، جاءت ونزلت على ابن أختها جسّاس، فكانت جارة لبني مُرّة، ولها ناقة حوّارة، ومعها فصّيل لها، فلما خرج كُليب غاضباً من قول زوجته جلييلة رأى فصّيل الناقة فرماه بقوسه فقتله. وعلمت بنو مُرّة بذلك، فأغمضوا على ما فيه وسكتوا؛ ثم لقي كليب ابن البسوس فقال له: ما فعل فصّيل نافتكم؟ فقال: قتلته وأخليت لنا لبناً أمه؛ وأغمضت بنو مرة على هذا أيضاً. ثم إن كليياً أعاد القول على امرأته فقال: مَنْ أَعْرُ وائل؟ فقالت: أخوأي! فأضمرها في نفسه وأسرّها وسكت، حتى مرّت به إبل جسّاس وفيها ناقة البسوس، فأنكر الناقة، ثم قال: ما هذه الناقة؟ قالوا: لخالة جسّاس. فقال: أوبلغ من أمر ابن السّعديّة أن يُجبرَ علىّ بغير إذني؟ أرم ضرعها يا غلام، فأخذ القوس ورمى ضرع الناقة، فاختلط دُمها بلبنها.

Nameće se utisak da je u predislamskim plemenskim „zgodama”, kao i u drugim pomenutim pripovedačkim kategorijama, anegdotama i pričama o prorocima i kraljevima, navođenje dijaloga bilo od suštinskog značaja za dinamiku priča, ali nam njegovo jednoobrazno jezičko ustrojstvo ne može čak ni sugerisati kako su ovi narativi izvorno kazivani. No, za razliku od priča iz *Knjige o krunama*, stil pripovedanja u *Arabljanskim danima* je nešto poetičniji i „epski”, sličniji džahilijskoj poeziji, zbog svog arhaičnog tona kojem doprinosi leksika iz beduinskog života i gramatička „otežanost“. Ove karakteristike mogu nas navesti na zaključak da su *Arabljanski dani* verodostojniji narativ iz predislamske epohe, u čiji prilog ide i njihov kontinuirani značaj kod Arapa.

Međutim, sve što nam je ostalo od predislamskog pripovedačkog nasleđa zapravo je prerađeni i doterivani tekst, prestvaran tokom kasnijih vekova, pa je pripovedački korpus džahilije, kao i njena poezija, samo jedna vrsta njegove interpretacije. On može poslužiti kao lingvističko svedočanstvo o mestu i poštovanju arapske koine u pisanim tekstovima, koja se ustalila vek i po do dva veka nakon pojave islama, a ona je, ukratko rečeno, gotovo istovetna s varijantom koju srećemo u poslanikovim hadisima, uz nešto stilskih razlika od jednog do drugog džahilijskog narativa – većeg ili manjeg stepena klasicizacije.

1.2. „VEČNA“ REFERENCA REČITOG ARAPSKOG JEZIKA

Sažimanje božije objave u *Kuraniu* početkom VII veka označilo je višestruku prekretnicu kod Arabljana u daljem verskom, političkom, kulturnom i jezičkom uobličavanju nove civilizacije. Ova civilizacija je u sebe uključivala dve katkad stopljene, a katkad odelite dimenzije: užu – *arabljansku* i širu – *islamsku* dimenziju. Naime, pređašnje ustrojstvo arabljanske zajednice i dalje će ostati vrelo autentičnog identiteta Arapa i njihovog jezičkog bogatstva, ali i sociokulturni milje od kojeg će pristalice islamske doktrine nastojati da se distanciraju. Tako će dve naizgled kontradiktorne struje nastaviti da utiskuju prepoznatljive pečate na kulturno-istorijske stranice sage o arapsko-islamskom carstvu, koje se već do sredine IX veka protezalo na tri kontinenta, od centralne i zapadne Azije, preko severne Afrike, do jugozapadne Evrope.

Tekst *Kurana* nije postao samo duhovni vodič i novi izvor za upoznavanje arabljanske zajednice, već je i jedini opsežni pisani spomenik na arapskom jeziku iz tog vremena i primarni uzor za njegovu buduću standardizaciju. Pre nego što je postao prva (sačuvana!) arapska knjiga, i *Kuran* je prenošen u fragmentima kroz usmeno predanje, dakle u istom maniru kao što se prenosila poezija, a kasnije i hadisi. No, za razliku od preislamskog i ostalog ranoislamskog nasleđa, *Kuran* je još za Muhamedova života sačuvan u delovima, zbog čega njegov tekst nosi autoritativnu referentnost u odnosu na ostale naknadne zapise iz ovog perioda.³⁰

Veza *Kurana* i arapskog jezika učvršćena je pomoću nekoliko ajeta, dovoljno učestalih (jedanaest puta) da se ona nije mogla, a ni smela docnije raskidati. Ovi ajeti su smisaono gotovo identični, a katkad i zvuče ujednačeno, kao refren sledeće ideje „...Mi Kur'an na arapskom jeziku objavljujemo i u njemu opomene ponavljamo...” (*Kur'an*, 1977: 320).³¹ Otud ne iznenađuje da i danas neki učenici domaće lingvističke odbrane arapskog jezika podupire idejom da je *Kuran* „nebesko svedočanstvo za Arape i arapski jezik” i svima koji to znaju, a ipak tu vezu dovode u pitanje, poručuje „zašto se onda ne opamete?” (Nūr al-Dīn 1995: 15).

³⁰ Okupljanje „validnih” fragmenata Alahove objave zasluga je prvih triju „pravovernih halifa“, a posebno trećeg halife Osmana, koji je na osnovu postojeće četiri verzije utvrdio konačnu *Knjigu* (al-Mušhaf).

³¹ Ovaj ajet u celosti glasi „I eto tako, Mi Kur'an na arapskom jeziku objavljujemo i u njemu opomene ponavljamo da bi se oni grijeha klonili ili da bi ih na poslušnost pobudio“. Slični ajeti se mogu naći i u sledećim surama: *Yūsuf* 12/2, *al-Ra'd* 13/37, *al-Naḥl* 16/103, *al-Šu'arā'* 26/192-195, *Fuṣṣilat* 41/2-3, *al-Šūrī* 42/7, *al-Zuḥruf* 43/3, itd.

Imenice koje s pridevom „arapski“ čine sintagmu u *Kuranu* su sledeće: „Kuran“ sedam puta (Qurʾān: 12/2, 20/113, 39/28, 41/3, 41/44, 42/7, 43/3), „jezik“ tri puta (lisān: 16/103, 26/195, 46/12), a uz „mudrost“ samo jedanput (ḥukm: 13/37). Sprega arapskog s datim rečima je neke istraživače, kao, na primer, Retsa (Retsö 2006: 128), dovodila u neopravdanu sumnju da se arapski ne odnosi na konkretan jezik Arabljana, već da „arapski“ u *Kuranu* treba tumačiti samo kao opštu jezičku karakteristiku, u smislu izdvojenosti, nadjezičnosti i slično. Štaviše, sâm Retso ukazuje (Retsö 2006: 131) na to da se arapski jezik pominje 140. godine pre n. e. u zapisima grčkog istoričara Agatarhida, koji navodi ime biljke *larimna* kao arapsku reč. Ako tome dodamo i činjenicu da su Arabljani bili „konkretna“ zajednica u preislamskom dobu, čak i ako ne možemo da utvrdimo detaljno i „kakva“, onda nam se čini da nema razloga da tretiramo reč „arapski“ u *Kuranu* kao uopštenu naznaku jezika, već kao konkretan jezik, aktualan na poluostrvu više vekova pre pojave islama.

Pored „rečite“, „arapske“ epifanije, u *Kuranu* je prisutan pripovedački opus u maniru koji je bio blizak ondašnjim Arabljanima. Štaviše, *Kuran* je prava riznica desetina priča, uglavnom poučnih, u vidu skraćenih žitija proroka i rezimea istorijskih događaja koji su se odvijali u južnoarabljanskim i severnoarabljanskim sredinama. Reči iz korena *q-ṣ-ṣ* učestalo se pojavljuju kroz čitavu *Knjigu* (*al-Aʿrāf* 7/176, *Yūsuf* 12/111, *Tāhā* 20/99, itd.), a značenja se vezuju za kazivanje, prepričavanje ili priču. Jedna sura o proroku Mojsiju (Mūsā) se upravo zove *al-Qaṣaṣ* (Kazivanje, sura br. 28), u koju su živo uključeni monolog i dijalog, kao i upotreba reči izvedenih iz korena *q-ṣ-ṣ*:

وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ (٢٠)
فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٢١) وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ (٢٢) وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْتَأْذِنُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ (٢٣) فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَتَيْتُنِي مِنِّي مِنْ خَيْرٍ قَبِيرٌ (٢٤) فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٢٥) قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ (٢٦) قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَابٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ (٢٧) قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتَ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ (٢٨)

Monolozi i dijalozi uvode se u kuranske ajete glagolom „qāl^{ac}“ (reći), što potvrđuje činjenicu da je kod Arabljana navođenje govora bio uobičajeni postupak u pripovedanju. Kao što se može primetiti i iz navedene ilustracije, ajeti kojima se razvija priča često su kombinacija monologa i dijaloga, s vrlo malo posrednog naracijskog okruženja, kojim se i tako samo postavlja pozornica i daje kontekst priče. Sasvim očekivano, jezičko ustrojstvo ajeta nikad ne varira, ujednačeno je u dijalogu među govornicima i identično s ostalim tipovima kazivanja *Kurana*. No, u poređenju s predislamskom prozom, *Kuran* nema gramatičku i stilsku svedenost arabljanskih priča sa Juga, ali nema ni metričku težinu nalik tadašnjoj poeziji, premda za svog pratioca, iz jednog u drugi ajet, gotovo uvek ima proznu rimu (sağ^c),³² što je vidljivo i na dijaloškom delu navedenih ajeta.

O jeziku *Kurana* bi se nadalje imalo reći koliko i o svemu što se odnosi na arapski jezik, jer je „Alahova *Knjiga*“ postala merilo rečitosti, osnov jezičke norme i eliksir života arapskog jezika, na šta ćemo se uvek iznova vraćati. Uticaj *Kurana* i naučne tradicije koja je oko njega izgrađena, vidljiv je, takođe, u svakoj pori većine književnih formi sve do početka XX veka, naročito u zvaničnoj književnosti, a posredno i u popularnoj i narodnoj. Ako se neka forma već nije okoristila stilom kojim je *Kuran* napisan (kao npr. u žanru makame) ili temom koja je stvaraoce iznova i u savremenom dobu nastavila da inspiriše (kao npr. Ljudi iz pećine – Ahl al-kahf), najmanje čime bi se pisci oduživali *Knjizi* jeste utkivanje njegovih ajeta u tekst lepe književnosti, o čemu svedoče brojni primeri.

Mesto glasnogovornika *Knjige* i najznamenitije ličnosti arapsko-islamske civilizacije nesumnjivo pripada proroku Muhamedu, „Alahovom poslaniku“ (rasūl Allāh). No, iako poslanik Muhamed nije ostavio ni pisano ni usmeno književno svedočanstvo, ipak je postao junak „islamskih dana“ u okviru pozamašne romansirane „prorokove biografije“ (al-sīra al-nabawiyya), koju je najpre kompilirao Ibn Ishak (Ibn Ishāq, u. 768?), a preneo Ibn Hišam.³³

³² Rima u ajetima dužih sura je najčešće osolonjena na neodređeni akuzativ ^{-an}, nastavak za tzv. razumnju množinu muškog roda ^{-ūn}, na reči koje se završavaju konsonantima *m* i *n* ili pak na gramatičke nastavke za perfekat i imperfekat drugog i trećeg lica množine muškog roda. U kraćim surama, posebno mekanskim, rima je znatno raznovrsnija.

³³ Ibn Ishakova biografija je zbir svih dotadašnjih iskaza o poslaniku Muhamedu, koje je sakupio i sredio prema etapama, mestima i događajima. Huršid je smatra (Ḥūršīd 1979: 207) prvim pripovedačkim delom u vreme islama.

Poseban značaj u prorokovoj biografiji imaju izveštaji o delovanju i postupcima poslanika i njegovih ashaba, koji se označavaju terminom *suna* (sunna). Iz tog okrilja potiču Muhamedovi hadisi – kazivanja koja se obično odvijaju u vidu dijaloškog sučeljavanja ili monološkog iskaza, a u cilju davanja komentara, objašnjenja, saveta ili tumačenja nekog događaja ili pitanja, značajnih za islamsku doktrinu.

Poslanikovi hadisi su kodifikovani tek u drugoj polovini IX veka, i to selekcijom „najpouzdanijih” kazivanja, čija je validnost merena *isnadom* - lancem prenosilaca. Najpoznatije zbirke revnosnih sakupljača hadisa (muḥaddiṭūn) ostale su od tada pa do danas Buharijev (al-Buḥārī, u. 870) *Saḥīḥ al-Buḥārī* (Buharijeva selekcija ispravnih hadisa), u kojoj je navedeno 7275 hadisa, a zatim i *Saḥīḥ al-Muslim* (Muslimova selekcija ispravnih hadisa) imama Muslima (al-Muslim, u. 875) sa 9200 hadisa. Naslovi navedenih zbirki zapravo su deo originalnih podužih naslova, pri čemu nam reč *saḥīḥ* (ispravan) govori o statusu hadisa, odnosno o njegovoj prvorazrednoj ispravnosti.

S obzirom na prisustvo dijaloga u velikom broju hadisa, navešćemo jedan iz Buharijeve selekcije. On nam omogućava da steknemo uvid u stilsku i jezičku atmosferu hadisa, koja je retrospektivno projektovana na preislamske priče, a nadalje je presudna za razvoj pripovedačke umetnosti kod Arapa u sledećim vekovima (‘Asqalānī 1987b: 248):

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «إِنَّ أَكْثَرَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ». قِيلَ وَمَا بَرَكَاتُ الْأَرْضِ قَالَ «زَهْرَةُ الدُّنْيَا». فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ هَلْ يَأْتِي الْخَيْرُ بِالشَّرِّ فَصَمَّتِ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ، ثُمَّ جَعَلَ يَمْسُحُ عَنْ جَبِينِهِ فَقَالَ «أَيُّنَ السَّائِلِ». قَالَ أَنَا. قَالَ أَبُو سَعِيدٍ لَقَدْ حَمَدَنَاهُ حِينَ طَلَعَ ذَلِكَ. قَالَ «أَيُّنَ الْخَيْرِ إِلَّا بِالْخَيْرِ، إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَصْرَةٌ خُلُوءٌ، وَإِنَّ كُلَّ مَا أَنْبَتَ الرَّبِيعُ يَقْتُلُ حَبْطًا أَوْ يُلْمُ، إِلَّا آكَلَةَ الْخَضِرَةَ، أَكَلْتُ حَتَّى إِذَا امْتَدَّتْ حَاصِرَتَاهَا اسْتَقْبَلَتِ الشَّمْسُ، فَاجْتَرَّتْ وَنَلَطَتْ وَبَالَتْ، ثُمَّ عَادَتْ فَأَكَلَتْ، وَإِنَّ هَذَا الْمَالَ خُلُوءٌ، مَنْ أَخَذَهُ بِحَقِّهِ وَوَضَعَهُ فِي حَقِّهِ، فَنِعْمَ الْمَعُونَةُ هُوَ، وَمَنْ أَخَذَهُ بِغَيْرِ حَقِّهِ، كَانَ الَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ».

Navedeni hadis jedan je u nizu tipičnih primera Muhamedovog govorništva, izrečen u slobodnom stilu (mursal), oprečno od „sedža“, što nije slučajno. Naime, govor oslobođen rime i jasno i koncizno izlaganje (ğazl) omogućili su poslaniku i njegovim ashabima da uspostave distancu u odnosu na dotadašnju retoričku tradiciju rimovanog govora kod džahilijskih vračeva, iako je on neizostavan u *Kuranu*! Ali, ako je to Muhameda oslobodilo povezivanja sa džahilijskim vračevima, nije ga oslobodilo i

optužbe da je tipični pripovedač legendi i mitova, kakvih je bilo u to vreme. U prilog tome govori i jedan od navoda u prorokovoj biografiji, koji govori o jednom takvom pripovedaču, „kurejšitskom šejtanu” al-Nadru Ibn al-Harisu (al-Naḍr Ibn al-Ḥārit), koji je nazvao poslanika svojim „kolegom”, a jednom prilikom mu se na medžlisu podrugljivo suprotstavio, rekavši: „Boga mi, neće biti da je Muhamed bolji u kazivanju od mene! Uostalom, njegova kazivanja nisu ništa drugo do legende predaka koje on prenosi isto kao što ih i ja prenosim” (Ibn Hišām 1990: 328).

Kad ostavimo po strani analizu sadržaja poslanikovih kazivanja, i u ovom slučaju je nemoguće utvrditi verodostojnost jezičkog ustrojstva hadisa u odnosu na stvarni varijetet kojim se Muhamed u razgovorima koristio. U tome nas može obeshrabriti i činjenica da su „konačne” verzije hadisa utvrđene dva veka nakon poslanikove smrti, zatim, usputna korektivna lektura koja je nad njima vršena, ali i baziranje njihove validnosti na pouzdanosti lanca kazivača. Ipak, može se očekivati da je „prezentacija” Muhamedovog govora, ako ne identična njegovim živim rečima, svakako bliža istini, nego li je to slučaj s izvornim kazivanjem u džahilijskoj književnosti, koje je izgllačano u islamskoj epohi.

Zanimljivo je napomenuti da je poziciju normiranog arapskog jezika ojačalo nekoliko Muhamedovih hadisa, i to čak onih koji se svrstavaju u grupu „slabih i bez porekla” (ḍaʿīf lā ašla lahu). Upravo iz te grupe nepouzdanih hadisa u red omiljenih se ubrajaju oni u kojima se veliča arapski jezik i poslanikova rečitost, kao u sledećem (Samarrāʿī 1993: 290): „Anā afṣaḥ^u man nataq^a bi-al-Dādⁱ bayda annī min Qurays^{ac}“, što se može dvosmisleno prevesti kao “Ja sam najrečitiji govornik jezika slova *dād* jer sam/iako sam od Kurejšita“, s obzirom na to da se reč „bayda“ može shvatiti u smislu „liannanī“ (jer sam), ali i „ġayra annī“ (iako sam). Pored ovog, značajni hadis, takode iz grupe nepouzdanih, kojim se utvrđuje veza između jezika i nacije, a ne roda i nacije, glasi (Albānī 1992: 325): „Wa laysatⁱ al-ʿarabiyyat^u bi-aḥadikum min abⁱⁿ wa la ummⁱⁿ wa innamā hiya lisān^{um}, fa-man takallam^a bi-al-ʿarabiyyatⁱ fa-huwa ʿarabiyy^{um}“, što je u prevodu: „Arapski ne dolazi od vaših majki i očeva, već je on jezik, stoga ko govori arapski on je Arapin!“ Uprkos nepouzdanosti i višestrukome tumačenju ovih hadisa, oni su odraz vrlo čvrstog, rano nastalog uverenja o visokoj poziciji arapskog jezika, ali i razvijene lingvističke doktrine, kojom se arapski istraživači i danas služe.

I dok su navedeni hadisi služili unifikaciji arapskog jezika, jedan drugi set hadisa, inače iz lanca pouzdanih, pokrenuo je mnoštvo rasprava o „izmicanju” arapskog jezika onima koji su se, shodno svojim govornim navikama, morali u čitanju *Kurana* o njega ogrešiti. Radi se o poslanikovim hadisima čiji je smisao isti: „*Kuran* je spušten na sedam harfova (aḥruf), pa ga čitajte onako kako vam je lakše“ (‘Asqalānī 1987a: 89). Naime, zahvaljujući poslanikovom zalaganju za svoj narod koji ne ume čitati *Kuran* u jednoj jedinstvenoj varijanti, anđeo Džibril ga posećuje četiri puta i svaki put mu dozvoljava veći broj načina čitanja. Načini dozvoljenih čitanja u četvrtom susretu dosežu broj sedam, kada Alah preko Muhameda poručuje: „Na kojem god harfu da čitaju, biće im uvaženo kao ispravno“ (Nanawī 2000: 544). Broj sedam je u tim iskazima tumačen čas doslovno čas u smislu više načina uopšteno, uz uvek prisutni uslov da dozvoljeni načini čitanja ne unose u tekst *Kurana* gramatičku i semantičku pometnju. Tako su pravilna čitanja, kao i ukazivanja na ona nepravilna, doprinela rekonstrukciji starih arapskih dijalekata, a uz to su i najraniji pokazatelj oduvek prisutnog sociolingvističkog šarenila u arapskoj govornoj zajednici, koje se u narednim vekovima nastojalo prigušiti nametanjem novih lingvističkih ideala.

Jezičku kartu ranoislamske epohe jedva da mogu upotpuniti tada nastali, a naknadno zabeleženi književni tekstovi. Tek se poneka leksička i gramatička „omaška“ može sresti u anegdotama i poslovicama, dok se u kasidama i ajetima sitno odstupanje tretira kao svesno i namerno, pa se otud naziva (poetskom) „nužnošću“ (ḍarūra). To i ne čudi ako uzmemo u obzir da je vrlo književnost ovog razdoblja ona u kojoj se, pored istinitosti, poštuje jezička norma, utvrđena Alahovom objavom. U tom smislu je odsecanje krila mašte i potiskivanje prizemnog govora učinilo književne forme vrstom „svetovnih“ hadisa s didaktičkom misijom. Ukazane odlike su posebno vidljive na žanru *habara* – kratkih zgoda u kojima se autor drži pravilnog izražavanja u pripovedanju, oslanjajući se na tradiciju isnada u uvodu priče, ali i na realne činjenice, omeđene religijskom doktrinom.

Drugi tip prozne forme ovog razdoblja nadovezuje se na već pomenute preislamske priče, iz kojih se istiskuje čudesno i legendarno, osim ako takvi narativni rezimei nisu izdvojeni iz *Kurana* ili iz Muhamedovog života. Tipična antologija vaspitnih i poučnih priča ovog tipa jeste *Kitāb aḥbār mulūk al-Yaman* (Knjiga o kraljevima Jemena) Ubejde Ibn al-Džarhamija (‘Ubayd Ibn al-Ġarhamī, u. 686), koja

neodoljivo podseća na *Knjigu o krunama*. U pogledu stila i jezika, Ubejd sastavlja pomenutu zbirku u duhu narodnih priča tog vremena, jednostavno i jasno, ali dovoljno ugladeno da ove priče ne odstupe od preduslova zvaničnog adaba.

Pripovedanje Ubejdinih priča i njima sličnih, protkanih pobedničkim duhom islama, postalo je deo kako javnog života u sukovima, tako i deo dvorskog života i govora u džamijama. Među njihovim pripovedačima su posebnu popularnost stekli kazivači religijskog karaktera u mesdžidima, nazvani *qāṣṣ* (množ. *quṣāṣ*) ili *aḥbārī*,³⁴ o čijoj popularnosti tokom IX veka svedoči Džahiz (Ġāḥiẓ 2008: 367-369). Vremenom su se kazivanjem priča počeli baviti i manje obrazovani ljudi, pa je njihov jezik postao ležerniji i pučkiji, mada je uši zaduženih za cenzuru u još većoj meri parala apokrifna i fantastična priroda njihovog pripovedanja (Reynolds 2006b: 247-248). Iz tih razloga, kusasi se od XI veka nazivaju pogrđnim imenima – prosjacima i jadnim lopovima, a u kasnom srednjem veku i postklasičnom periodu prisutne su oštre kritike i restrikcije spram njih, zbog čega im se nastupi čak i zabranjuju (Reynolds 2006b: 248). Njihove priče su sačuvane upravo iz ovih, kasnijih etapa, pa se u cilju ilustrovanja jezičkog ustrojstva ranoislamske proze na njih i ne možemo pozivati.

Sva je prilika da se u narodnoj i popularnoj književnosti odstupalo od standarda teološkog pripovedanja, ali je očuvanje takvih narativa zavisilo od poštovanja kriterijuma koji su važili za zvanični adab, među kojima je i beleženje na što besprekornijoj fushi. Doduše, ranoislamska „svetovna“ proza i dalje nije bila tako rado beležena i afirmisana kao poezija, i o njoj više saznajemo posredno iz poetskih antologija, u kojima su priče služile kao sekundarna građa za opis ličnosti pesnika i tumačenje njegovog divana – zbirki pesama. Pored poezije, svetovnu prozu su s trona zbacivali lepo izražavanje (*bayān*) i krasnorečivo govorništvo (*balāġa*), koji su plenili pomnu pažnju teoretičara adaba, posebno u prvim vekovima nakon Objave, kada je oratorstvo služilo za promociju i veličanje novog carstva.

³⁴ Postojale su i druge vrste kazivača, ali su najveće poštovanje uživali oni koji su umeli da unesu duh islama u stare priče i da im dodaju nove, koje su podgrevale patriotski i borbeni duh na putu širenja „Alahovog carstva“. Među prvim mesdžidskim pripovedačima u umajjadskoj epohi navode se, na primer, Ubajd Ibn Umajr (ʿUbayd Ibn ʿUmayr), Tamim al-Dari (Tamīm al-Dārī), al-Hasan al-Basri (al-Ḥasan al-Baṣrī) i Salim al-Tadžibi (Salīm al-Taġībī). Više o pripovedačima, vladarima koji su ih podržavali i uvrštavanju pripovedanja u obrazovni program v. M. Taymūr, *al-Adab al-hādif*, al-Qāhira, 1959, 120-121, 124-126; F. Ḥūršīd, *Fī al-riwāya al-ʿarabiyya*, Bayrūt, 1979, 85-87; N. Sarrāġ, *Iškāliyyat al-izdiwāġiyya al-luġawiyya fī al-lisān al-ʿarabī, al-Iġtihād*, 20, 1993, 219-220.

1.3. UTVRĐIVANJE UZORA I UZORNOSTI TOKOM VIII VEKA

Do kraja VIII veka, utvrđivanje normi arapskog jezika bilo je dovršeno, a leksičko blago prikupljeno. U zaslužne gramatičare za ukazane poduhvate ubrajaju se Abu al-Aswad al-Duvali (Abū al-Aswad al-Duwalī, u. 688), Halil Ibn Ahmed (Ḥalīl Ibn Aḥmad, u. 786) i već istaknuti Sibavejh, koji su nastojali da „svedu” jezička pravila na većinski upotrebljavana na osnovu primarnih referenci, dok su ostale izuzetke od pravila svrstavali u dijalekte, nazivajući ih „luġāt“ (jezici). Pomenuti gramatičari (naḥawīyyūn) i leksikografi (luġawīyyūn) bili su učenjaci Basranske gramatičke škole, koja će u narednim vekovima biti meta i oponent konzervativne Kufske škole, poznate po jezičkoj pedanteriji i zaljubljenosti u izuzetke, koje su kufski gramatičari pretvarali u pravila.³⁵

Pored metode *analognog zaključivanja* (qiyās), gramatičari su se u selekciji normi služili *pozivanjem na autoritete* (istišhād). Već smo naglasili da je među izvorima istišhada poziciju besprekorne reference imao *Kuran*, nakon čega sledi govor izolovanih adnanitskih Arabljana, uglavnom iz oblasti Hidžaza.³⁶ Treće mesto u istišhadu je zauzimala poezija, posebno džahilijska i poezija iz perioda prelaza iz predislamske u islamsku epohu, tzv. muhadramska (muḥaḍramī), nešto manje autoriteta imala je poezija pesnika iz umejadske epohe (mutaqaddimūn ili islāmiyyūn), a ponajmanje muvaladski ili „moderni“ pesnici u vreme Abasida (muwalladūn ili muḥdaṭūn).³⁷ Četvrto i najslabije mesto u istišhadu imali su hadisi, posebno zbog toga što su ih neki gramatičari svojevremeno čistili od jezičkih nepravilnosti – *lahna*.³⁸ Ono što će udruživati

³⁵ Među kufskim gramatičarima posebno su poznati Sibavejhijev i Asmaijev rival – Kisai (al-Kisāī, u. 822), kao i ekstremni puritanci Fara (al-Farrā', u. 822) i Bagdadi Salab (Baġdādī Ṭa'lab, u. 904). Gramatičari Bagdada su dugo stajali na sredokraći između Kufske i Basranske gramatičke škole, da bi kasnije osnovali sopstvenu školu. O gramatičkim školama u klasičnom razdoblju više v. 'A. Ḥalīfa, *Taysīr al-'arabiyya bayna al-qadīm wa al-ḥadīṭ*, 'Ammān, 1986, 30-32; A. Chejne, *The Arabic Language*, Minneapolis, 1969, 41-43.

³⁶ U prvom veku nakon Objave, govor pojedinih plemena bio je oličenje jezičke čistote, zbog čega su beduini odlazili kućama gospodara da ih poduče pravilnom arapskom jeziku, dok su gramatičari sakupljali jezičku građu oslušujući reči beduine u izolovanim pustinjским sredinama. Više o autoritetu beduinskog govora u oblikovanju arapskog jezika v. J. Fück, *al-'Arabiyya*, al-Qāhira, 2003, 62; 'A. al-Rāġihī, *al-Lahaġāt al-'arabiyya fī al-qirā'āt al-qurāniyya*, 'Ammān, 2008, 73-74; M. 'Id, *al-Mustawā al-luġawī lil-fuṣṣḥā wa al-lahaġāt lil-naṭr wa al-šī'r*, al-Qāhira, 1981, 66-69; 'A. al-Maġāhid, *Ilm al-lisān al-'arabī*, 'Ammān, 2004, 235.

³⁷ Vremenska granica za uzimanje pesništva u svrhu istišhada bila je oko 150. godina nakon hidžre, ili do kraja drugog veka po hidžri za urbanu sredinu, a za beduinske sredine oko 350-400. godina po hidžri. Više v. 'A. Ḥalīfa, nav. delo, 29; 'A. al-Maġāhid, nav. delo, 236-237.

³⁸ Iako se nije sumnjalo u poslanikovu rečitost, ipak su relativnost pouzdanosti nekih hadisa, povremeni lahn u njima i preterana varijantnost istog hadisa zbog brojnosti ravija učinili pojedine gramatičare isuviše sumnjičavim da bi ih koristili kao validan izvor istišhada. Više v. J. Fück, nav. delo, 80-85; 'A. al-Maġāhid, nav. delo, 228-229, 232.

sve gramatičare, bez obzira na njihovu hijerahiju izvora istišhada, jeste vera u superiornost arapskog jezika, odnosno u *afdaliyyat al-‘arabiyya*.³⁹

Naporedo s jezičkim normiranjem tekla je i arabizacija osvojenih područja, koja su se do kraja VIII veka prostirala od Persije do Andaluzije. U svim osvojenim oblastima vladao je bilingvizam, ili pak za neko vreme multilingvizam, koje je arapski jezik u sledećim vekovima uspeo da potisne u drugi plan. O arapskoj „lingvističkoj okupaciji“ među domaćim teoretičarima i danas kruži romantično ubeđenje da su Arabljani u svojim pohodima nosili „bajku kulture, vere, slobode, moralnih načela, bratstva, socijalne pravde i jednakosti među ljudima, ne deleći ljude prema polu, boji ili materijalnom stanju“, te da su time i „osvojili mnoga srca“ i omilili arapski jezik nearapima (Šahīn 1980: 196). Međutim, vera i kultura su sekundarno doprinele širenju arapskog jezika, i to kroz samopouzdanje samih Arabljana, dok je prihvatanje novog jezika i vere među nearapima bilo egzistencijalne prirode, kao, na primer, radi izbegavanja plaćanja poreza ili stupanja u službu (Holes 2004: 32).

Deo arabizovanog stanovništva već je do sredine VIII veka stasao za učešće na svim poljima društvenog delovanja unutar carstva, čak i u administrativnim uredima, odnosno divanima, gde su postali najizvršniji pisari,⁴⁰ a zatim i na polju jezičkih nauka i književnosti. Naime, negde pred kraj umajadske vladavine, oslobođeni robovi s osvojenih teritorija – *mavalije* – uspeali su da svojim aktivnim delovanjem utisnu pečat samosvojnosti usvojenom arabljanskom idealu rečitosti, koji kao govornici arapskog jezika ili kao istraživači arapskog nasleđa danas lakše prepoznamo i razumemo od prethodne, autentične džahilijske „antike“ i otežanog beduinskog govora.

Aktivnost mavalija nije bila osetna u oblasti Hidžaza, čijim je žiteljima ratni plen omogućio uživanje u materijalnom blagostanju, izolovanost i neopterećenost intelektualnim komešanjima na severu carstva, gde su se vodile bitke za političku, kulturnu i lingvističku prevlast između autohtonih Arabljana i arabizovanog stanovništva. Dva imena najbolje ilustruju ulazak potonjih na velika vrata arapsko-

³⁹ Gramatičari su isticali različite odlike arapskog jezika kao adute njegove superiornosti. Tako, na primer, Ibn Džini, upoređujući arapski i persijski jezik, ukazuje na prednosti arapskog u karakteristikama kao što su „al-luṭf, al-riqqa i al-diqa“ (milozvučnost, gracioznost i preciznost), Ibn Faris (Ibn Fāris, u. 1004) je „afdaliju“ arapskog nalazio u bogatstvu sinonima kakvog nema u drugim jezicima, a Salabi u činjenici da je na tom jeziku spušten *Kuran* (Rāḡihī 1974: 101-102).

⁴⁰ U ovoj etapi, usmeni prenosilac (rāw^m) zamenjuje se pisarem (kātib), što je omogućilo da se pisci u proznom i službenom pisanju oslobode pompeznog tona i rime koje su ranijim generacijama omogućavale da lakše očuvaju tekuće stvaralaštvo.

islamskog adaba, Bešar Ibn Burd (Baššār Ibn Burd, u. 784) u poeziji i Abdelah Ibn al-Mukafa (ʿAbd Allāh Ibn al-Muqaffaʿ, u. 759) u prozi. Oba pisca su persijskog porekla iz reda pobornika za ravnopravnost nearapa s Arapima (šuʿūbiyya), odlični poznavaoici arapskog jezika i ljudi široke erudicije, što ih nije sprečilo da u svoj književni izraz utisnu „muvaladske“ elemente. U poeziji Bešara Ibn Burda, muvaladski pečat vidan je u korišćenju jednostavnih jezičkih konstrukcija i pristupačnih izraza, pri čemu je umeo i da umetne poneku kolokvijalnu ili pak nabatejsku reč (Fück 2003: 65-67).

Prozaista Ibn al-Mukafa je aktivno pisao u nekim oblastima, ali je njegovo ime ovekovečio prevod, dorada i prestvaranje *Pančatatre* s pahlevijskog jezika, danas poznate kao knjiga basni *Kalila i Dimna*. Uramljenim pripovedanjem, koje se odvija kroz dijalog između cara i njegovog sagovornika i autora *Pančatatre* – Bejdebe, knjiga *Kalila i Dimna* okuplja kraće simboličke i poučne priče životinja o opšteljudskim istinama. Sâm sadržaj ove zbirke nije u tolikoj meri neuobičajen za to vreme, kada su se priče s Dalekog Istoka preko Persije utapale u arapsku književnost,⁴¹ već je način na koji je *Pančatantra* prenet na arapski jezik obezbedio Ibn al-Mukafai u idućim vekovima poziciju književnog i jezičkog uzora. Simbioza arabljsanske gramatičke osnove i novoarapskih reči, ne ni sasvim kolokvijalnih, otvorila je put jednostavnom proznom izražavanju, vrednom oponašanja, što dokazuje svaka priča iz ove zbirke, iz koje ćemo navesti jednu (Baydabā / prev. Ibn Muqaffaʿ 2004: 217-218):

بَابُ الْحَمَامَةِ وَالتَّعَلُّبِ وَمَالِكِ الْحَزِينِ

وَهُوَ بَابٌ مَنْ يَرَى الرَّأْيَ لِعَيْبِهِ وَلَا يَرَاهُ لِنَفْسِهِ. قَالَ الْمَلِكُ لِلْقَيْلَسُوفِ: قَدْ سَمِعْتُ هَذَا التَّمَثَلَ فَاضْرِبْ لِي مَثَلًا فِي شَأْنِ الرَّجُلِ الَّذِي يَرَى الرَّأْيَ لِعَيْبِهِ وَلَا يَرَاهُ لِنَفْسِهِ.

قَالَ الْقَيْلَسُوفُ: إِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ مَثَلُ الْحَمَامَةِ وَالتَّعَلُّبِ وَمَالِكِ الْحَزِينِ.

قَالَ الْمَلِكُ: وَمَا مَثَلُهُنَّ؟

قَالَ الْقَيْلَسُوفُ: زَعَمُوا أَنَّ حَمَامَةً كَانَتْ تُفْرِحُ فِي رَأْسِ تَحْلَةٍ طَوِيلَةٍ ذَاهِبَةٍ فِي السَّمَاءِ، فَكَانَتِ الْحَمَامَةُ تُشْرِعُ فِي نَقْلِ الْعُشِّ إِلَى رَأْسِ تِلْكَ التَّحْلَةِ، فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ تَنْقُلَ مَا تَنْقُلُ مِنَ الْعُشِّ وَتَجْعَلَهُ تَحْتَ الْبَيْضِ إِلَّا بَعْدَ شِدَّةٍ وَتَعَبٍ وَمَشَقَّةٍ، لَطُولِ التَّحْلَةِ وَسُخْقِهَا؛ فَإِذَا فَرَعَتْ مِنَ النَّقْلِ بَاضَتْ ثُمَّ حَصَنْتْ بَيْضَهَا، فَإِذَا فَقَسَتْ وَأَذْرَكَ فِرَاحُهَا جَاءَهَا

⁴¹ Među pričama koje su bile prevedene s persijskog na arapski jezik su i *Sandabar al-hākim* (Mudri Sindibad), *Bilawhar wa Yudasad* (Bilavhar i Judasad) i *Hazār Afsān* (Hiljadu priča), kao i prva verzija romanse o Aleksandru Makedonskom, premda su priče o njemu bile znane i u preislamsko doba, a u *Kuranu* se pojavljuje kao „Dū al-qarnayn“ (Reynolds 2006b: 249).

تَعَلَّبَ قَدْ تَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهَا لَوْفَتِ قَدْ عَلِمَهُ بِقَدْرِ مَا يَنْهَضُ فِرَاحَهَا، فَيَقِفُ بِأَصْلِ النَّخْلَةِ فَيَصْبِحُ بِهَا وَيَتَوَعَّدُهَا أَنْ يَرْفَى إِلَيْهَا فَتُلْقِي إِلَيْهِ فِرَاحَهَا.

فَبَيْنَمَا هِيَ ذَاتَ يَوْمٍ قَدْ أَدْرَكَ لَهَا فَرَحَانٍ إِذْ أَقْبَلَ مَالِكُ الْحَزِينُ فَوَقَعَ عَلَى النَّخْلَةِ. فَلَمَّا رَأَى الْحَمَامَةَ كَثِيبَةً حَزِينَةً شَدِيدَةً تَهَمُّ قَالَ لَهَا مَالِكُ الْحَزِينُ: يَا حَمَامَةُ، مَا لِي أَرَاكَ كَاسِفَةً اللَّوْنَ سَيِّئَةَ الْحَالِ؟ فَقَالَتْ لَهُ: يَا مَالِكُ الْحَزِينُ، إِنَّ تَعَلَّبًا دُهِبْتُ بِهِ كُلَّمَا كَانَ لِي فَرَحَانٍ جَاءَنِي يَهْدِدُنِي وَيَصْبِحُ فِي أَصْلِ النَّخْلَةِ، فَأَفْرُقُ مِنْهُ فَأَطْرَحُ إِلَيْهِ فَرَحِي. قَالَ لَهَا مَالِكُ الْحَزِينُ: إِذَا أَتَاكَ لِيَفْعَلْ مَا تَقُولِينَ فَقُولِي لَهُ: لَا أُلْقِي إِلَيْكَ فَرَحِي، فَارْقِ إِلَيَّ وَعَرِّزْ بِنَفْسِكَ. فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ وَأَكَلْتَ فَرَحِي، طَرْتُ عَنْكَ وَنَجَوْتُ بِنَفْسِي. فَلَمَّا عَلِمَهَا مَالِكُ الْحَزِينُ هَذِهِ الْحِيلَةَ طَارَ فَوَقَعَ عَلَى شَاطِئِ نَهْرٍ. فَأَقْبَلَ التَّعَلَّبُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي عَرَفَ، فَوَقَفَ تَحْتَهَا، ثُمَّ صَاحَ كَمَا كَانَ يَفْعَلُ. فَأَجَابَتْهُ الْحَمَامَةُ بِمَا عَلِمَهَا مَالِكُ الْحَزِينُ. فَقَالَ لَهَا التَّعَلَّبُ: أَحْبَبْتَنِي مَنْ عَلَّمَكَ هَذَا؟ قَالَتْ: عَلَّمَنِي مَالِكُ الْحَزِينُ.

فَتَوَجَّهَ التَّعَلَّبُ حَتَّى أَتَى مَالِكًا الْحَزِينُ عَلَى شَاطِئِ النَّهْرِ، فَوَجَدَهُ وَاقِفًا. فَقَالَ لَهُ التَّعَلَّبُ: يَا مَالِكُ الْحَزِينُ: إِذَا أَتَيْتَكَ الرِّيحُ عَنْ شِمَالِكَ فَأَيَّنَ تَجْعَلُ رَأْسَكَ؟ قَالَ: أَجْعَلُهُ عَنْ يَمِينِي أَوْ خَلْفِي. قَالَ: إِذَا أَتَيْتَكَ الرِّيحُ عَنْ يَمِينِكَ فَأَيَّنَ تَجْعَلُ رَأْسَكَ؟ قَالَ: عَنْ شِمَالِي. قَالَ: إِذَا أَتَيْتَكَ الرِّيحُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَكُلِّ نَاحِيَةٍ فَأَيَّنَ تَجْعَلُهُ؟ قَالَ: أَجْعَلُهُ تَحْتَ جَنَاحِي. قَالَ: وَكَيْفَ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَجْعَلَهُ تَحْتَ جَنَاحِكَ؟ مَا أَرَاهُ يَتَهَيَّأُ لَكَ. قَالَ: بَلَى. قَالَ: فَأَرِنِي كَيْفَ تَصْنَعُ؟ فَلَعَمْرِي يَا مَعْشَرَ الطَّيْرِ لَقَدْ فَضَّلَكُمُ اللَّهُ عَلَيْنَا. إِنَّكُنَّ تَدْرِينَ فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ مِثْلَ مَا نَدْرِي فِي سَنَةٍ، وَتَبْلُغُنَّ مَا لَا نَبْلُغُ، وَتُدْخِلُنَّ رُؤُوسَكُنَّ تَحْتَ أَجْنِحَتِكُنَّ مِنَ الْبُرْدِ وَالرِّيحِ. فَهَيْئًا لَكُنَّ فَأَرِنِي كَيْفَ تَصْنَعُ. فَأَدْخَلَ الطَّائِرُ رَأْسَهُ تَحْتَ جَنَاحِهِ، فَوَثَبَ عَلَيْهِ التَّعَلَّبُ مَكَانَهُ فَأَخَذَهُ فَهَمَزَهُ هَمَزَةً دَقَّتْ عُنُقَهُ. ثُمَّ قَالَ: يَا عَدُوَّ نَفْسِهِ، تَرَى الرَّأْيَ لِلْحَمَامَةِ، وَتُعَلِّمُهَا الْحِيلَةَ لِنَفْسِهَا، وَتَعْجِزُ عَنْ ذَلِكَ لِنَفْسِكَ، حَتَّى يَسْتَمْكِنَ مِنْكَ عَدُوُّكَ، ثُمَّ أَجْهَرَ عَلَيْهِ وَأَكَلَهُ.

Kako se može videti iz navedenog primera, jezik dijaloga je čak i kompleksniji nego što je u naraciji, ali, u zbiru, fusha Ibn al-Mukafae izmiče nepromenljivom kuranskom izrazu, kao što je iz naše perspektive i bliža savremenom arapskom jeziku. Svakako da to izmicanje nije počelo s Ibn al-Mukafaom, već je jezičko ustrojstvo *Kalile i Dimne* delimično ispoljena suma jezičke prakse, koja se počela menjati pola veka pre njegovog prevodilačkog poduhvata.

Naime, muvaladski arapski osvojenih teritorija postao je novi urbani jezik s učestalom pojavom lahna, pa samim tim i mòra gramatičara purista, koji su se ubrzo dali na *čišćenje arapskog jezika* (tanqiyat al-luġa al-‘arabiyya),⁴² od načinjene mu štete *kvarenjem jezika* (fasād al-luġa). Podršku ovom pokretu dale su i umajadske halife, koji su držali do arabljanskog lingvocentrizma. U prilog tome govori činjenica da su halife svoje izvesne naslednike slali u pustinju među beduine da ovladaju arapskim jezikom, pa čak im i uskraćivali presto zbog jezičke neodgojenosti. Ako je verovati navodima Ibn

⁴² Ova pojava se naziva još i *ḥarakat al-taṣḥīḥ al-luġawī* i *ḥarakat tanqiyat al-luġa*.

Kutejbe (Ibn Qutayba, u. 885), umajjidski vladari su se klonili lahna i u svakodnevnom banalnom govoru, pa čak i u šalama, ilustrovano, na primer, iskazom Abdelmalika (ʿAbd al-Malik, hal. 685-705), koji je, upozoravajući svoje sinove na jezička odstupanja, rekao: „Lahn u govoru ružniji je od zakrpe na skupocenoj odeći“, dok se njegovom sinu Maslami (u. 738) pripisuje sledeća tvrdnja: „Lahn u govoru ružniji je od boginja na licu“ (Ibn Qutayba 2008: 181).

Međutim, predstavnici jezičkog purizma nisu ni sami bili lišeni onog od čega su bežali – lahna, pa su, kritikujući druge, i sami zapadali u sopstvenu zamku.⁴³ S druge strane, za rasprave o lahnu, koje se intenziviraju na prelazu iz VII u VIII vek, nekada se i ne zna jesu li iskazane zamerke izmišljene ili stvarne, posebno među pristalicama kufske i basranske škole.⁴⁴ Ipak, borba protiv kvarenja jezika u ovoj etapi još uvek nije pokazatelj slabljenja sveže stečenog prestiža standardnog arapskog jezika, već govori u prilog nastojanju da se on održi i neguje.

1.4. PROCVAT PROZE U VREME VLADAVINE ABASIDA

Prelaz iz umajjidske u abasidsku epohu doneo je suštinske razlike između dvaju halifata. Najbitnija razlika ogleda se u tome što su dolazak Abasida u velikoj meri podržali ozlojađeni oponenti sunita iz umajjidskog perioda – šiiti, među kojima je bilo i tek preobraćenih i arabizovanih pristalica islama – mavalija ili „klijenata“. Međutim, ovi sledbenici Abasida ubrzo su prerasli u ambiciozne protivnike, što je abasidsku dinastiju sprečilo da centralizuje svoju vlast i ostvari političko jedinstvo. Tako su Abasidi gotovo na samom početku vladavine izgubili moć nad severnom Afrikom i Andaluzijom, a od IX veka je sve očevidniji razvoj brojnih samostalnih uprava i na istoku carstva i na njegovom zapadu.⁴⁵

Šiiti su do X veka uspeli da zavladaju velikim delom arapsko-islamskog carstva, pri čemu su ih većinom činile šuubitski orijentisane mavalije, odnosno ljudi s različitom

⁴³ Na primer, među pesničkim antologičarima, koji su kritikovali neke izraze u pesmama, a da su zapravo i sami grešili, poznat je Ibn Abi Ishak (Ibn Abī Ishāq al-Ḥaḍramī al-Qārīʿ, u. 735), koji se obrušio na neke izraze u poeziji Nabige (al-Nābiġe, u. 698), a da su mu se suparnici rugali da je, uza svo prepravljnje, umeo i sam jezički da omane. Više o tome v. J. Fück, nav. delo, 53-57.

⁴⁴ Pristalice Basranske škole su, na primer, kritikovali lahn čuvenog pesničkog antologičara Hamade al-Ravije (Ḥammād al-Rāwiya, u. 772) iz Kufe, od kojeg se inače očekivala jezička besprekornost. Više o tome v. J. Fück, nav. delo, 70-74.

⁴⁵ Među novim vladajućim dinastijama bili su Idrisidi, Aglabidi, Tulunidi, Fatimidi, Samanidi, Safaridi, Buvajhidi, Seldžuci i drugi. Više o ovim dinastijama v. F. Ḥittī, *Tārīḥ al-ʿArab*, Bayrūt, 2009, 524-560.

etničkom, jezičkom i verskom pozadinom, koji su se docnije infiltrirali u sve društvene domene, koristeći se arapskim jezikom kao instrumentom intelektualnog izražavanja i socijalne promocije. Mavalije su često usvajale arapska imena, katkad krivotvoreći za sebe arapsku geneologiju, što ih je učinilo ravnopravnim predstavnicima arapsko-islamske kulture u narednim vekovima.

Sami Abasidi nastavili su da potenciraju svoje arabljansko poreklo i da hvale porodičnu lozu koja potiče od poslanikovog strica Abasa, ali su se od beduinskog života udaljili onako kako to ni jedan čelnik iz dinastije Umajada nije učinio. Beduinski život ostao je daleko iza zidina novonastalih urbanih utvrđenja i sveže podizanih gradova, koji su napredovali velikom brzinom. Upravo u tim urbanim sredinama odigrala se prava kulturno-obrazovna revolucija, blagodareći obrazovanju u džamijama i školama koje je svima bilo dostupno.

Od svakog učenjaka u carstvu očekivalo se da vlada arapskom gramatikom i leksikografijom, da poznaje širok dijapazon disciplina u okviru adaba (metriku, poeziju, istoriju i ostale društveno-kulturne discipline), ali i da bude informisan o religijskim i naučnim disciplinama (Chejne 1969: 75). Dalji intelektualni razvoj uključivao je debate u rasponu od konzervatizma do liberalizma, od uskog dogmatizma do širokog racionalizma, koje su se odvijale u novim „kulturnim radionicama” širom carstva – bibliotekama, prevodilačkim radionicama i univerzitetima, dok su se književne debate vodile u knjižarama i književnim klubovima (Chejne 1969: 66). Zahvaljujući kulturnom šarenilu unutar carstva i jednakom pravu svih da doprinosu njegovom koloritu bilo je dovoljno svega vek i po do dva da se *arabljansko* preinači u *arapsko* – epitet koji je predstavljao uniju naroda i jezika u okrilju urbane arapsko-islamske civilizacije.

Nova strujanja u abasidskoj epohi nastavilo je da prati nešto promena na polju standardnog arapskog jezika, posebno na planu vokabulara, ali bez nekih novih gramatičkih pomeranja. No, ideal jezičke besprekornosti u verbalnoj realizaciji počinje da bledi već tokom zlatne epohe abasidskog carstva, odnosno krajem VIII i tokom IX veka. To se, ukratko, može ilustrovati razgovorom između Haruna al-Rašida i kufskog jezičkog puriste Farae (al-Farrā', u. 822), koji prenosi Kifti (al-Qiftī, u. 1248). Rečiti Fara pravda se halifi zbog upotrebe lahna, naglašavajući da je takva besprekornost nemoguća u svakodnevnoj komunikaciji, pogotovo onome ko nije beduin (Qiftī 1986: 7-8):

قال فُطْرِب: دخل الفراء على الرّشيد متكلم بكلام، فلحن فيه مرّات، فقال جعفر بن يحيى: إنه لحن يا أمير المؤمنين، فقال الرّشيد للفراء: أتلحن! فقال الفراء: يا أمير المؤمنين، إن طباع أهل البدو الإعراب، وطبائع أهل الحضرة اللحن، فعذا تحفظت لم أَلحن، وإذا رجعت إلى الطبع لحت. فاستحسن الرّشيد قوله.

Dati navod i njemu slični iz ovog i narednog perioda ukazuju na to da je „ležernost“ u svakodnevnom izražavanju postala prirodna stvar i kod najposvećenijih poštovalaca normi „jezika raja“, dok je domen upotrebe rečitog arapskog sve više bio ograničen na pisano izražavanje. Ako je u to vreme bilo tako među uzornim gramatičarima, možemo samo pretpostaviti kako li je tek bilo među ljudima izvan intelektualnih krugova.

Međutim, gramatike iz ove epohe, koje su se ionako počele nizati repetitivno, bile su i dalje začinjene isključivo raspravama o jezičkim nepravilnostima, ali ne i usredsređene na narodne varijetete, što je u skladu s limitirajućom prirodom odnosa ljudi prema „božanskom“ arapskom jeziku.⁴⁶ U skladu s tim, sastavljanje gramatike arapskog jezika mogao je biti samo neka vrsta deskriptivne lingvistike, filološki obogaćene, pri čemu su se tekstovi analizirali u skladu s nepromenljivom datošću Allahovog odabranog jezika. Opisane gramatičke monografije nadalje su kočile evoluciju „zvaničnog“ arapskog jezika, tek nam delimično omogućavajući da naslutimo kako se razvija narodni jezik, o kojem su svedočanstva izostala i u narednim vekovima.⁴⁷

Uzimajući u obzir jezičke stavove gramatičara, ne iznenađuje da ni književni tekstovi iz ove etape ne oličavaju niti afirmišu raznolikost arapskih varijeteta, naročito jer su dela iz kruga zvaničnog adaba čišćena od lahna. U poeziji je to posebno očevidno kod prvoklasnih pesnika, kakvi su, na primer, bili Abu Nuvas (Abū Nuwās, u. 814) i ostali „modernisti“ iz abasidskog perioda, dok je u poeziji pesnika drugog reda nešto očuvanije namerno propuštanje persijskih reči, povremeno gramatičko odstupanje i eliminisanje vokala i glotalnog ploziva *hamze*.⁴⁸ No, jezičko ustrojstvo poezije oba reda

⁴⁶ Spisak knjiga, u kojima se gramatičari, počevši od VIII veka, u manjoj ili većoj meri posvećuju jezičkim odstupanjima, navedene su kod brojnih autora modernog doba (npr. Sa'īd 1964: 6-7; Rāghīhī 2008: 63-66; 1974: 111-113; Fück 2003: 97; al-Ma'tūq 2005: 40-43; Ya'qūb 2008: 237-243).

⁴⁷ Nešto bližu sliku o jezičkoj stvarnosti iz ovog perioda pokazaće jedan drugi tip dokumenata. Radi se o sačuvanim zapisima hrišćanskih i jevrejskih pisara u severoistočnom delu carstva, koji su, neopterećeni sakralnošću arapskog jezika, odrazili realniju govornu stvarnost, koristeći se kolokvijalnim muvaladskim arapskim jezikom (Fück 2003: 110). Ova dokumenta su od značaja ne samo za upućivanje u kolokvijalni jezik hrišćana i Jevreja tog vremena, već sveg stanovništva arapsko-islamskog carstva uopšteno.

⁴⁸ Za poređenje kasida pesnika prvog i drugog reda v. J. Fück, nav. delo, 99-104, 109.

pesnika i dalje se moglo smatrati ispravnim jezičkim izrazom, s neupadljivim odstupanjima u vidu *darura* – pesničkih nužnosti. Pravi izuzetak i presedan u tom smislu čini po koja tužbalica na amiji, kao i širenje metara za narodno pevanje (buḥūr ġinā'yya ša'biyya), gde se kao primer može navesti tužbalica jedne sluškinje vezira Džafara Ibn Jahja (Ġa'far Ibn Yaḥyā, u. 803). Ako je verovati ravijama, veli Fik (Fück 2003: 105, 107), jezik naroda je u vreme Haruna al-Rašida po prvi put kročio u polje književnosti preko ovih pesama, mada nedovoljno da se u potpunosti predoče arapski varijeteti iz svakodnevne komunikacije među ljudima u carstvu.

U prozi iz abasidske epohe, odstupanja od jezičkog standarda u gramatičkom smislu, ili pak korišćenje narodnim varijetetima, još su neznatnija nego u poeziji, uprkos pozamašnom broju književnika koji su prevodili ili prenosili priče, kao i onih koji su u prozno stvaralaštvo uneli autorsko nadahnuće. Bogate riznice klasične prozne književnosti u vreme Abasida mogu se razvrstavati na različite načine, prema žanru, temi, poreklu, stepenu realističnosti i, napokon, prema stilu, ali ih shodno jezičkom ustrojstvu ne bismo još uvek mogli izdvajati u neke oprečne kategorije. Ipak, i u samoj privrženosti fushi kao književnom medijumu mogu se uočiti izvesne razlike u pogledu „gustine“ izraza, koja proizilazi iz dva oprečna stila – mursala i sedža, pa se prozna dela mogu podeliti na jezički pristupačnija i jezički kitnjastija.

Prvi tip jezičkog ustrojstva, pristupačniji za razumevanje i pitkiji zbog slobodnog stila, najbolje ilustruje već pomenuti prozni žanr – habar, inače omiljena forma u pripovedačkim antologijama klasičnog i postklasičnog adaba. Habar u vreme Abasida predstavlja nešto svetovniji žanr u poređenju s njegovom funkcijom u ranosilamskoj epohi. Pisci se ovom formom služe da oslikaju socijalni i svakodnevni život u urbanom delu arapsko-islamskog carstva, dakle u gradskom ili seoskom ambijentu, ali ne i u pustinjskom. Shodno tome, „junaci“ habara su dovitljivci, falični ili sasvim obični ljudi, a ne proroci, heroji i drugi velikani.

Kako se u habaru napušta preislamska čudotvornost i ranoislamska pompeznost, očekivali bismo da iz sve te ovozemnosti autor u dijalog unosi živi narodni govor koji ga okružuje i koji „leži“ njegovim junacima. Međutim, jezičko ustrojstvo habara ostalo je u standardnim okvirima rečitosti, iako poneki pisci ne prezaju da unesu po neki kolokvijalizam ili pozajmljenice.

Jedan od najpopularnijih habarista klasične epohe jeste više puta pominjani erudita i rečiti adib iz Basre, Abu Osman Amr Ibn Bahr (Abū ‘Uṭmān ‘Amr Ibn Baḥr), poznatiji po svom nadimku „Džahiz“, što zapravo znači „buljooki“. Iako je napisao više dela u kojima je prikazao život ljudi iz srednjeg i nižeg sloja,⁴⁹ Džahiz je kao pripovedač ostao upamćen po delu *al-Buḥalā’* (Tvrdice), u kojem je okupio mnoštvo komičnih epizoda o tvrdičluku. Njegovi habari o tvrdičluku nisu baš najsrećnije sistematizovani, lančajući se jedan za drugim gotovo haotično, mada im to, uzimajući u obzir druge prednosti, ipak ne oduzima mnogo od kvaliteta. Uostalom, nizanje habara u tom maniru nije neobična tehnika pripovedanja za ovo razdoblje, jer je i habar, poput stiha u arabljanskoj kasidi, predstavljao entitet koji je mogao biti „otrgnut“ iz strukture knjige u kojoj se on zajedno sa drugim habarima drži u nekom prividnom jedinstvu, baziranom na opštoj temi pod koju se podvode ili jednoj do dve ličnosti, čije se zgone bez neke hronologije pripovedaju.

Anegdote situacije u *Tvrdicama* ponekad su prepričane, dok se druge odvijaju kroz dijalog, kao u sledećem primeru, gde naracija služi samo da se njom uvede zgoda i da se ona na kraju rezimira (Ġāḥiẓ 2008a: 40):

نبدأ بأهل خراسان، لأكثر الناس في أهل خراسان، ونخص بذلك أهل مرو، بقدر ما خصوا به: قال أصحابنا: يقول المروزيُّ للزائر إذا أتاه، وللجليس إذا طال جلوسه: **تغديت اليوم؟** فإن قال: **نعم**، قال: **لولا أنك تغديت لغديتكم بغداء طيب**، وإن قال: **لا**، قال: **لو كنت تغديت لسقيتكم خمسة أقداح**. فلا يصبر في يده على الوجهين قليل ولا كثير.

Međutim, Džahiz najčešće pripoveda kombinovano, pri čemu se, uz dijalog i naraciju, javlja i unutrašnji monolog, kao u sledećoj anegdoti (Ġāḥiẓ 2008a: 44-45):

ومن أعاجيب أهل مرو ما سمعناه من مَشِيختنا على وجه الدهر، وذلك: أنّ رجلاً من أهل مرو كان لا يزال يحجُّ ويتَّجر وينزل على رجل من أهل العراق، فيكرمه ويكفيه مؤنته. ثم كان كثيراً ما يقول لذلك العراقي: **ليت أبي قد رأيتك بمرو، حتى أكافئك، لقديم إحسانك وما تجدد لي من البرِّ في كل قدمة**. فأما ههنا فقد أغناك الله عني. قال: **فعرضتُ لذلك العراقيّ بعد دهر طويل حاجةً في تلك الناحية، فكان ممّا هوّن عليه مكابدة السفر ووحشة الاغتراب، مكانُ المروزي هنالكَ. فلَمّا قدِم مَضَى نحوه في ثياب سفره وفي عمامته وقَلنسوته وكسائه ليحطَّ رحلَه عنده، كما يصنع الرجل بنقته وموضع أنسه. فلَمّا وجده قاعداً في أصحابه، أكبَّ عليه وعانقه، فلم يره أثبته، ولا سأل به سؤال من رآه قط.**

⁴⁹ Džahiz je napisao još i delo o lukavstvima prosjaka, naslovljeno *Ḥiyal al-mukāddīn* i o lukavstvima lopova, pod nazivom *Ḥiyal al-luṣūṣ*.

قال العراقي في نفسه: لعن إنكاره إيتاي لمكان القيناع، فرمى بقناعته، وابتدأ مُساءلته، فكان له أنكر. فقال: لعله أن يكون إنما أتيت من قبيل العمامة، فنزعها ثم انتسب، وجدد مُساءلته، فوجده أشد ما كان إنكارا. قال: فلعله إنما أتيت من قبيل القنسوة. وعلم المروزي أنه لم يبق شيء يتعلق به المتغافل والمتجاهل، فقال: لو خرجت من جلدك لم أعرفك! ترجمة هذا الكلام بالفارسية: «اكرابوست بارون بيائي نشناستم».

Život običnih ljudi i zbijanje šala na račun njihovih mana navelo je Džahiza da jezički dijalog u *Tvrđicama* učini razumljivim i nedvosmislenim što je više moguće, pošto je već bilo protivno konvenciji da ga izjednači s narodnim govorom, kako bi, zapravo, bilo primereno temi. Škrtost koju Džahiz veselkasto ismeva ipak nije bez nestandardnog jezičkog začina. Taj začin su persijske reči, koje su se kao tuđice koristile u severoistočnom delu carstva usled raširenog bilingvizma, što je u delu pokazano na uzorku govora žitelja Horasana, na koje je Džahiz uperio svoje oružje – podrugljivost.

No, iako u *Tvrđicama* nema jezičkih „neravnina“ i uočljivijeg prikaza sociolingvističkog raslojavanja unutar arapsko-islamskog carstva, pa makar i u samom dijalogu, Džahiz je o tome ostavio svedočanstvo u nekim svojim teorijskim delima. Tako je u knjigama *Kitāb al-Ḥayawān* (Knjiga o životinjama) i *al-Bayān wa al-Tabyīn* (Knjiga o elokvenciji i izlaganju) ukazao da je baratanje konjugacijsko-deklinacijskim nastavcima (i'rāb) i u njegovo vreme bilo živo među beduinima, ali da je, nasuprot tome, kod zanatlija, trgovaca i došljaka *irab* već bio eliminisana kategorija u izražavanju. Štaviše, iako je bio ljubitelj arabljanske retorike i kuranskog stila, Džahiz s negodovanjem gleda na one koji su se jezikom bespotrebno šepurili, koristeći se van naučnih i književnih krugova nerazumljivim izrazima i sitničavo insistirajući na deklinacijsko-konjugacijskoj pedanteriji.

Nadovezujući se na tu ideju, Džahiz je izrekao jedno stanovište koje će ponoviti njegove kolege iz klasične književnosti, primeniti pisci u postklasičnom razdoblju, a s njim ćemo se sretati i u modernoj književnosti, teorijski i praktično. Radi se o usklađivanju jezika pripovedanja s izvornim oblikom priče ili anegdote, što je Džahiz obrazložio u *Knjizi o elokvenciji i izlaganju* na sledeći način (Ġāhiz 2008b: 145-146):

ومتى سمعت - حفظك الله - بنادرة من كلام الأعراب، فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها؛ فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها وأخرجتها مخارج كلام المولدين والبلدتين، خرجت من تلك الحكاية وعليك فضل كبير.

وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام، ومُلحة من مَلح الحشوة والطعام، فأياك وأن تستعملَ فيها الإعراب، أو تتخَيَّر لها لفظاً حسناً، أو تجعل لها من فيك مخرجا سريّاً؛ فإنّ ذلك يفسد الإمتاع بها، ويُخرجها من صورتها، ومن الذي أُريدت له، ويُذهب استطابتهم إياها واستملاخهم لها.

Identična misao pojavljuje se i u *Knjizi o životinjama* (Ġāhiz 1965: 282), gde Džahiz, takođe, preporučuje da se anegdota koju pripovedaju beduini, odnosno čistokrvni Arapi (aʿrāb), prenosi uz poštovanje svih konjugacijsko-deklinacijskih nastavaka, jer bi, u suprotnom, „lahniranje“ oštetilo autentičnost priče. Isto tako, smatra da anegdotu nastalu u narodu treba prepričavati uz očuvanje njenog neformalnog jezičkog kolorita, kako ne bi izgubila izvorni štimung koji nam pričinjava zadovoljstvo. Međutim, kada uporedimo ove stavove sa jezičkm ustrojstvom u *Tvrdicama*, uviđamo da Džahizova teorija i praksa u književnosti nisu bile u sazvučju.

Zbog političke interakcije s nearapima, a posebno zbog dolaska Turaka na važne državne funkcije, krajem IX veka primetan je pad prestiža standardnog arapskog jezika. To nije uzdrimalo neprikosnovenu poziciju fushe kao medijuma u književnosti, ali jeste uticalo na dalje potiskivanje ugladenog, normiranog jezika u verbalnim situacijama u korist amije, čak i u formalnim prilikama. Jezički puristi su i dalje neblagonaklono gledali na sve veću ležernost govornika spram fushe, ali bi i oni u raspravama o stilu prozne književnosti ostavili po koji pasus o jezičkom diferenciranju žanrova, u biti „prepisano“ od Džahiza. Tako se iskazi slični Džahizovom mogu naći i u enciklopedijskom delu *ʿUyūn al-aḥbār* (Najbolji habari) Ibn Kutejbe iz IX veka, u kojem potvrđuje da unošenje konjugacijsko-deklinacijskih nastavaka u narodnu anegdotu kviri užitak i lišava je njene lepote (Ibn Qutayba 2008: 7).

Slično će ponoviti i Kudama Ibn Džafar, u ne naročito zanimljivom kritičko-teorijskom delu *Naqd al-naṭr* (Kritika proze) iz X veka, u kojem ukazuje na dva tipa izražavanja, kao i na prilike u kojima je prigodno koristiti svaki od njih. Naime, opisujući različite nivoe u govoru, Kudama zastaje kod podnošljive upotrebe „lošeg izraza“ (al-lafz al-saḥīf) u nekim slučajevima, tačnije u pričama zabavnog karaktera, anegdotama i pošalicama, ali samo u usmenoj varijanti, ne i kada se beleže (Ibn Ġāfar 2008b: 137-144)! Opravdanje nalazi u činjenici da je „loš govor“ (al-saḥīf fī al-kalām) jezik puka koji nije imao prilike da se obrazuje i da sluša reči adiba, ujedno

„dopuštajući“ i rečitima (al-fuṣaḥāʿ) da se njime služe, ali samo onda kada žele nešto da usmeno pojasne onima koji drugačiji govor ne razumeju.

Lošem izrazu Kudama suprotstavlja „čistotu izraza“ (ḡazālat al-lafz) kojim se služi elita (al-ḥāṣṣa), odnosno učenjaci, adibi i rečiti Arapi, naglašavajući da od standarda ovog jezičkog nivoa ne bi trebalo da odstupaju (Ibn Ġaʿfar 1995: 139, 143-144). No, kao što Džahiz nije podržavao pompeznost u izrazu, tako je i Kudama smatrao da je treba izbegavati i pismeno i usmeno, jer takav prenakićen govor dopire do ušiju, pre nego samo značenje do srca. Posezanje za sedža stilom u svakoj vrsti proze, a naročito u govorništvu, poslanici i raspravama, za Kudamu je odraz neznanja, što potkrepljuje hadisom u kojem se ističe poslanikova odbojnost prema rimovanoj prozi (Ibn Ġaʿfar 1995: 107-109). U sličnom tonu nastaviće i Abu Hilal al-Askari (Abu Hilāl al-ʿAskarī, u. 1005) u delu *Kitāb al-Sināʿatayn* (Knjiga o dvema veštinama, ʿAskarī 1902: 23).

Nakon teorijske digresije o jeziku u književnosti, vratimo se autorima i sakupljačima habara. Pored Džahiza, habar se vezuje još i za velike filologe i antologičare, kao što su Asmai (al-Aṣmaʿī, u. 828?), Ibn Durejd (Ibn Durayd, u. 933), Isfahani (al-Iṣfahānī, u. 966) i al-Rakam al-Basri (al-Raqqam al-Baṣrī, u. 980?). Ovoj epohi pripada i Ahmed Ibn al-Daja (Aḥmad Ibn al-Dāya, u. 951?) i njegova zbirka habara *al-Mukāfaʿa* (Nagrada), koja se rado navodi kao narativ u kome se mogu naći izrazi iz egipatskog dijalekata (Šarūni 1989: 61), onako kako se i danas koriste, što uostalom stoji i u samom predgovoru ove knjige (Ibn al-Dāya 1940: 14). Međutim, uočiti u ovom delu amiju ili njene tragove isto je što i naći iglu u plastu sena, mada se čitavoj zbirci ne može poreći jezička pristupačnost. To, zapravo, važi gotovo za sve sačuvane zbirke habara iz klasične epohe.

Među vrsnim habaristima s kraja X veka ističe se i Abu Ali al-Tanuhi (Abu ʿAlī al-Tannūhī, u. 994) i njegovo scensko i prostonarodno pripovedanje u pozamašnim delima: *Niṣwār al-muḥādara wa aḥbār al-mudākara* (Odlomci razgovora i priče za pamćenje) u osam tomova, *al-Faraḡ baʿd al-šidda* (Olakšanje nakon nevolja) u tri toma i *al-Mustaḡād min fiʿlat al-ḡawād* (Divljenje delima darežljivog čoveka). Tanuhi je sebi „dozvoljavao“ da se katkad oslobodi u to vreme neizostavnog isnada, u zavisnosti od toga da li preuzima anegdotu ili je prenosi direktno, pri čemu je u potonjem tipu uočljiviji „prizeman jezik“, neopterećen ukrasima, a ipak u rangu učene fushe.

Iako sasvim retko, i kod Tanuhija se može naići na po neki kolokvijalni izraz. U habaru koji ćemo navesti to je reč *ēš* u značenju „šta“, a utisak izražavanja u duhu narodnog govora ostavlja i čestica *mā* (nam. *lā*) za negaciju imperfekta, iako je takva konstrukcija bila „legitimna“ i u standardnom arapskom jeziku (Tannūhī 1995: 359):

حدّثني أبو أحمد عبد السلام بن عمر بن الحارث، قال: جاء رجلٌ من الصوفية إلى بجكم وهو بواسط، فوعظهُ، وتكلّم عليه بالفارسية والعربية، حتى أبكاه بكاءً شديداً. فلَمّا ولى من بين يديه خارجاً، قال بجكم لبعض من بحضرتة: احمل معه ألف درهم، وادفعها إليه. قال: فحملت، فأقبل بجكم على من بين يديه، فقال: ما أظنه يقبلها وهذا محترق بالعبادة، أيش يعمل بالدراهم. قال: فما كان بأسرع من أن رجع رسوله الذي كان أنفذه بالدراهم، فارغ اليد. فقال له بجكم: أي شيء عملت؟ قال: أخذت إليه الدراهم، وأعطيته إياها. قال بجكم: فأخذها؟ قال: نعم. فعضّ بجكم على شفّتيه، وقال: إنّا لله، حيلة تمّت عليّ، كلنا صيادون لكنّ الشباك تختلف.

Nekoliko primera koje smo pomenuli samo su delić jednog šireg, za nas izgubljenog korpusa o kojem svedoči Abu al-Faradž al-Nedim u pomenutoj bibliografiji *Katalog* iz druge polovine X veka, u kojoj je okupio sve njemu poznate knjige Arapa i nearapa, napisane na arapskom jeziku, kako i naglašava na samom početku (Nadīm 1971: 3).

Ovaj marljivi knjižar i prepisivač, zbog toga poznat i kao „al-Warrāq“ (Antikvar), razvrstao je, prema tematskom kriterijumu, stotine knjiga u deset poglavlja, nazvavši ih „maqālāt“ (kazivanja). Za proznu književnost najvažnija su III (Nadīm 1971: 101-173) i VIII poglavlje (Nadīm 1971: 363-379), koja upotpunjuju sliku o brojnosti autora koji su bili zainteresovani za pripovedačku književnost, bilo sastavljača bilo sakupljača. Doduše, Nedim u pripovedački korpus uvršćuje i knjige neknjiževnog tipa nepoznatih autora iz različitih oblasti, kao što su to, na primer, knjige o proricanju, konjušarstvu i sokolarstvu, knjige šala i mudrosti, itd. Međutim, od svega što je Nedim naveo, većinom imamo samo naslove, ili pak sasvim kratke rezimee, tako da nam *Katalog* ne može pomoći u oceni jezičkog i stilskog ustrojstva uključenih bibliografskih jedinica.

Neki konkretniji primeri iz pripovedačke riznice, čije postojanje potvrđuje Nedim, izdvojeni su i sačuvani u jednoj od opsežnijih antologija prozних tekstova različite vrste. U pitanju je Abijeva (al-Ābī, u. 1030) kolekcija *Naṭr al-durr* (Prozni biseri) u sedam tomova, podeljenim na 102 poglavlja. U njoj su okupljeni habari iz arabljskog i arapskog nasleđa, jezički besprekorni, a koji će poslužiti kao inspiracija i

primarna referenca za pripovedačku književnost u narednim vekovima. Tada je već postojala slična antologija poezije, sačinjena oko sredine X veka, u koju je uvršten opsežan korpus raznolikih prozih tekstova. Radi se o fascinantnoj pesničkoj antologiji *Kitāb al-Aġānī* (Knjiga pesama) Abu al-Faradža al-Isfahanija, čiji se jezički standard, takođe, ne dovodi u sumnju.

Iako u ovim zvaničnim, pa samim tim i jezički uglačanim književnim antologijama, nije bilo udaljavanja od ideala rečitosti, nešto konkretnijih konstatacija o stvarnom jezičkom stanju na prostoru čitavog arapsko-islamskog carstva ipak nije izostalo ni u ovom periodu. Među najboljim primerima je Makdisijev (al-Maqdisī, nazvan i al-Muqaddasī, u. 991) putopis iz druge polovine X veka, pod naslovom *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm* (Najbolja preraspodela znanja o regionima, 985?).

Makdisijev putopis je sačuvan u dve verzije (Fück 2003: 211-213), a nama je jedino bio dostupan u redigovanoj verziji na fushi, što je i sasvim očekivano. U neredigovanoj izvornoj verziji rukopisa izrazi na amiji su zastupljeniji, što pokazuje i jedan iskaz iz uvoda redigovane verzije, gde autor kaže: „Govoriću o svakom području njihovim jezikom, raspravljati na njihov način i davati primere iz njihovog miljea [...] Ali izvan tih područja, kada uopšteno govorim, koristiću jezik Šama, jer sam tamo odrastao“ (Maqdisī 1877: 32).

Pored geografskih i etnografskih činjenica, Makdisi beleži i dragocene utiske, analize i podatke o jezičkoj raslojenosti u čitavom carstvu, o leksičkim i fonetskim specifičnostima od jednog do drugog područja, katkad i za svaki grad pojedinačno. Štaviše, Makdisi u svom putopisu ostavlja svedočanstvo i o drugim jezicima koji su bili u upotrebi u tadašnjem carstvu, posebno u oblasti Persije. On je i sâm toliko dobro poznao persijski jezik, da je mogao i njegove dijalekte da razlikuje, o čemu govori u poglavlju *Aqālīm al-ʿaġam* (Područje naseljeno nearapima, Maqdisī 1877: 256-495). O Persijancima koji su ovladali arapskim jezikom, zadivljeno hvali, uz primedbu da pod uticajem persijskog, za njega najružnijeg od svih jezika, i kod ovih rečitih Persijanaca uvek potkrada fonetsko i leksičko „ruglo“ (Maqdisī 1877: 418).

U odeljku koji ćemo navesti iz pomenutog putopisa, Makdisi stereotipno navodi svoje utiske o stanovnicima svih mesta diljem carstva gde je boravio, odakle se vidi da je najviše cenio arapski jezik koji se govori u Bagdadu, a od priučenih – horasanske

govornike arapskog, dok su arapski, prema njegovoj proceni, najlošije govorili u Sidonu i Heratu (Maqdasī 1877: 34):

[...] وليس أكثر ولا أرذل من مدكري نيسابور ولا اطمع من أهل مكّة، ولا أفقر من أهل يثرب ولا أعف من أهل بيت المقدس ولا آدب من أهل هراة وبيار ولا أذهن من أهل الرىّ ولا أنقب من أهل سجستان ولا أبخس من أهل عُمان ولا أجهل من أهل عَمَّان ولا أصحُّ مؤزّين من أهل الكوفة وعسكر مكرم ولا أحسن من أهل حمص وبخارا ولا أقبح من أهل خوارزم ولا أحسن لحن من الديلم ولا أشرب للخمر من أهل بعلبك ومصر ولا أفسق من أهل سيراف ولا أعصى من أهل سجستان ودمشق ولا أشعب من أهل سمرقند والشاش ولا أوطأ من أهل مصر ولا أبله من أهل البحرين ولا أحمق من أهل حمص ولا ألبق من أهل فسا ونابلس ثم الرىّ بعد بغداد ولا أحسن لساناً من أهل بغداد ولا أوحش من لسان صيدا وهراة ولا أصحُّ من لسان خراسان، ولا أحسن عجميّة من أهل بلخ والشاش ولا أعفط من أهل البطائح ولا أسلم صدوراً من أهل هيطل ولا أخير قوماً من أهل غرج الشار...

Kada uporedimo date konstatacije i ranije navedene tipične primere jezičkog ustrojstva u anegdotskoj prozi, uočavamo raskorak između jezičke stvarnosti i njenog prikaza u književnosti. Dakle fusha je u Makdisijevo vreme, nedugo nakon svog normativnog zenita, na prelazu iz VIII u IX vek,⁵⁰ postala idiom ograničen na pisane tekstove. Štaviše, amija se nije koristila samo u sporazumevanju među ljudima i među kulturnom elitom, već i među beduinima, čiji se kontakt sa urbanim sredinama intenzivirao. Stoga se od početka X veka ni na beduinski govor nije gledalo kao na autoritativnu referencu, a postajao je sve više predmet podsmeha i varijetet koji je „pregazilo vreme”.⁵¹

Takvo jezičko stanje je sasvim očekivano izazvalo dalju gramatičku hiperaktivnost, pri čemu se nakon X i tokom XI veka može razlikovati čak petnaest vrsti gramatika.⁵² Među njima su i priručnici za učenje arapskog jezika, koji su u nepromenjenom obliku trajno ostali osnov za sastavljanje gramatika arapskog jezika, što

⁵⁰ O prestižu arapskog jezika u ovoj etapi, unutar i van arapsko-islamskog carstva, više v. R. al-Naqqāš, *Hal tantahir al-luġa al-ʿarabiyya*, al-Qāhira, 2009, 47-48; A. Čeġne, nav. delo, 15, 181.

⁵¹ Ugled beduina je u svakom smislu promenjen u X veku, naročito nakon krađe crnog kamena iz Kabe 930. godine. Sve su manje važili za muževne, slobodne i odvažne ljude, a sve više su ih počeli gledati kao lopove, neobrazovane i neodgojene. Uz to se i estetika promenila, pa ako se u Džahizovo vreme smatralo vrhovnim zadovoljstvom slušati rečite beduine, krajem IX veka Ibn Besam (Ibn Bassām, u. 914) u svojim stihovima pominje kako bi od beduina često čuo izraz koji se doimao mrsko i ružno (Fück 2003: 170).

⁵² Svi tipovi gramatika su deskriptivnog ili analitičnog tipa, čiji se autori u davanju primera koriste raznorodnim književnim i teološkim tekstovima. U njima nećemo naći naročit osvrt na istoriju jezika, niti šire analize u duhu komparativne lingvistike, izuzev na relaciji arapskog i persijskog jezika. Više o tome v. ‘A. al-Rāġihī, *Fiqh al-luġa fī al-kutub al-ʿarabiyya*, Bayrūt, 1974, 177, 179, 183; ‘A. al-Maġāhid, nav. delo, 60-64.

se čak i danas navodi s divljenjem (Ḥalīfa 1986: 78). Pored udžbeničkog korpusa, gramatička struja koja je ostavila poseban trag u ovoj epohi, sporadično prisutan sve do kraja XIX veka, bila je usmeravana korenitim jezičkim purizmom. Na njega je, zatim, oslonjen jedan od najzanimljivijih prozних žanrova u arapskoj književnosti – makama, ujedno i tipični predstavnik drugog jezičkog stila – kitnjastijeg i nepristupačnijeg.

Pored habara, smatraju neki (Jayyusi 2010: 16, 20), upravo žanru makame pripada počasnno mesto autentične forme u arapskoj proznoj književnosti. Makama je set povezanih epizoda ili anegdota, odnosno pikaresknih ili „gradskih” priča sa socijalnom tematikom, prepoznatljiva po vrhunskoj rečitosti i gustoj uvezenosti proznom rimom. Makame, kao i mualake i *Kuran*, nije moguće prevesti bez velikog gubitka. Štaviše, ovaj žanr gubi svu lepotu takvim raščlanjivanjem, jer ga na okupu održava veselkasti ritam i višeznačnost upotrebljenih reči.

Kontradiktorni sklop makame, u kojem se o nižoj društvenoj klasi govori jezički virtuožno, izazvao je dva oprečna suda o njenoj umetničkoj vrednosti. Makama se čas čini kao puko nadgornjavanje u elokvenciji, a čas kao realistični narativ, u koji je utkano moderno poimanje drame, kratka priča i delimično roman. Shodno pozamašnoj produkciji makamista od kraja X veka pa nadalje, mogu se naći primeri koji jednako opravdavaju i jedan i drugi sud.

Neprikosnoveno mesto u žanru makame pripada njenom pioniru „Čudu vremena” – Badiu al-Zamanu al-Hamadaniju (Badīʿ al-Zamān al-Hamaḍānī, u. 1007). Od ovog autora, inače persijskog porekla, sačuvane su 52 makame, koje su ostale vekovima primarni uzor u daljem razvijanju ovog žanra.

Svestan jezičke raslojenosti unutar carstva, ili baš zbog toga, Hamadani je preneo u makamu svoju zaokupljenost jezičkim purizmom i sinonimijom, za koju je sastavljao i priručnike.⁵³ Čudni izrazi, učestali jezički parnjaci, nagomilani sinonimi, sve to slepljeno proznom rimom, kao da su vraćali makamski žanr na stupanj džahilijskog govora vračeva u sedžu. Ispod te, gotovo neprobojne jezičke površine i leksičkog „oneobičavanja“, nalazimo obilje komičnih situacija i dovitljivih junaka, koji su se lukavstvom i prevarama svakodnevno borili za opstanak na pozornici života. Taj spoj

⁵³ Hamadani je sastavio delo o sinonimima pod nazivom *al-Alfāz al-kītābiyya* (Književni izrazi) koje će poslužiti kao priručnik svim budućim piscima kitnjaste proze. Više o tome v. J. Fück, nav. delo, 157-167.

nadrealistične forme i realistične teme predstavlja kritiku društva tog vremena, i to kroz antiheroje, koje je, doduše, već Džahiz uveo u priče o tvrdicama.

Jezičko ustrojstvo Hamadanijeve makame ilustrovaćemo jednom od njegovih najzanimljivijih epizoda, pod nazivom *al-Maqāma al-iblisīyya* (Đavolska makama), inspirisanu džahilijskom predstavom o postojanju demona-šaptača koji prati pesnike. Naime, junak makame, Isa Ibn Hišam, sreće se s jednim takvim demonom u dolini, a ne u gradu – kako to obično biva u makamama, i započinje s njim raspravu o pesništvu (Hamadāni 2010: 95-97):

حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ هِشَامٍ قَالَ:

أَضَلَّكَ إِبِلًا لِي، فَخَرَجْتُ فِي طَلَبِهَا، فَحَلَلْتُ بِوَادِ خَضِرٍ، فَإِذَا أَنهَارٌ مُصَرَّدَةٌ، وَأَشْجَارٌ بَاسِفَةٌ، وَأَمْثَارٌ يَابِعَةٌ، وَأَرْهَارٌ مُنَوَّرَةٌ، وَأَمْطَاطٌ مَبْسُوطَةٌ، وَإِذَا شَيْخٌ جَالِسٌ، فَرَاعَنِي مِنْهُ مَا يَرُوعُ الْوَجِيدَ مِنْ مِثْلِهِ، فَقَالَ: لَا بَأْسَ عَلَيْكَ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، وَأَمَرَنِي بِالْجُلُوسِ فَأَمْتَمْتُ، وَسَأَلَنِي عَنْ حَالِي فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ لِي: أَصَبْتَ ذَالْتِكَ وَوَجَدْتَ ضَالَّتِكَ، فَهَلْ تَرَوِي مِنْ أَشْعَارِ الْعَرَبِ شَيْئًا؟ قُلْتُ: نَعَمْ، فَأَنْشَدْتُ لِأَمْرِئِ الْقَيْسِ، وَعَبِيدِ وَكَيْبِدِ وَطَرْفَةَ فَلَمْ يَطْرُبْ لِشَيْئٍ مِنْ ذَلِكَ، وَقَالَ: أَنْشِدْكَ مِنْ شِعْرِي؟ قُلْتُ لَهُ: إِيه، فَأَنْشَدَ:

حَتَّى أَتَى عَلَى الْقَصِيدَةِ كُلِّهَا، قُلْتُ: يَا شَيْخُ هَذِهِ الْقَصِيدَةُ لِحَبْرٍ قَدْ حَفِظْتَهَا الصَّبِيَّانُ، وَعَرَفَهَا التِّسْوَانُ، وَوَلَجْتَ الْأَحْيِيَّةَ. وَوَرَدَتْ الْأَنْدِيَّةَ، فَقَالَ: دَعْنِي مِنْ هَذَا، وَإِنْ كُنْتَ تَرَوِي لِأَيِّ نَوَاسٍ شِعْرًا فَأَنْشِدْنِيهِ، فَأَنْشَدْتُهُ:

[...] وَرَزْتُ مَضْجَعَهُ قَبْلَ الصَّبَاحِ وَقَدْ *** دَلَّتْ عَلَى الصُّبْحِ أَصْوَاتُ النَّوَاقِيسِ

فَقَالَ: مَنْ ذَا؟ قُلْتُ: الْقَسُّ زَارٌ، *** وَلَا بُدَّ لِدِرِّكَ مِنْ تَشْمِيسِ قَيْسِ

فَقَالَ: بِئْسَ لَعْمَرِي أَنْتَ مِنْ رَجُلٍ *** فَقُلْتُ كَلَّا فَإِنِّي لَسْتُ بِإِبْلِيسِ

قَالَ: فَطَرَبَ الشَّيْخُ وَشَهَقَ وَزَعَقَ، قُلْتُ: قَبَّحَكَ اللَّهُ مِنْ شَيْخٍ لَا أَدْرِي أَبَانِيحَالِكَ، شِعْرَ جَرِيرٍ أَنْتَ أَسْخَفُ أَمْ يَطْرِبُكَ مِنْ شِعْرِ أَبِي نَوَاسٍ وَهُوَ فُؤَيْسِقٌ عَيَّازٌ؟ فَقَالَ: دَعْنِي مِنْ هَذَا وَامْضِ عَلَى وَجْهِكَ، فَإِذَا لَقِيتَ فِي طَرِيقِكَ رَجُلًا مَعَهُ نَحْيٌ صَغِيرٌ يَدُورُ فِي الدُّورِ، حَوْلَ الْقُدُورِ، يُزْهِى بِحِلْيَتِهِ، وَيُبَاهِي بِلِحْيَتِهِ، فَقُلْ لَهُ: ذُلِّي عَلَى حُوتِ مَصْرُورٍ، فِي بَعْضِ الْبُحُورِ، مُخْطَفِ الْخُصُورِ، يَلْدَعُ كَالرُّنْبُورِ، وَيَعْتَمُ بِالنُّورِ، أَبُوهُ حَجْرٌ، وَأُمُّهُ ذَكْرٌ، وَرَأْسُهُ ذَهَبٌ، وَاسْمُهُ هَبْتُ، وَبَاقِيهِ ذَنْبٌ، لَهُ فِي الْمَلْبُوسِ، عَمَلُ السُّوسِ، وَهُوَ فِي الْبَيْتِ، آفَةُ الرِّزْتِ، شَرِيبٌ لَا يَنْقَعُ، أَكُولٌ لَا يَشْبَعُ، بَدُولٌ لَا يَمْنَعُ، يُنْمَى إِلَى الصُّعُودِ، وَلَا يَنْقُصُ مَالُهُ مِنْ جُودِ، يَسُوءُكَ مَا يَسُرُّهُ، وَيَنْفَعُكَ مَا يَضُرُّهُ، وَكُنْتَ أَكْتُمُكَ حَدِيثِي، وَأَعِيشُ مَعَكَ فِي رَحَاءٍ، لَكِنَّكَ أَبَيْتَ فَخَذَّ الْآنَ، فَمَا أَحَدٌ مِنَ الشُّعْرَاءِ إِلَّا وَمَعَهُ مُعِينٌ مِنَّا، وَأَنَا أَمَلَيْتُ عَلَى جَرِيرٍ هَذِهِ الْقَصِيدَةَ، وَأَنَا الشَّيْخُ أَبُو مَرَّةَ.

قَالَ عَيْسَى بْنُ هِشَامٍ: ثُمَّ غَابَ وَلَمْ أَرَهُ وَمَضَيْتُ لَوَجْهِهِ، فَلَقِيتُ رَجُلًا فِي يَدِهِ مَدْبَةٌ، قُلْتُ: هَذَا وَاللَّهِ صَاحِبِي، وَقُلْتُ لَهُ مَا سَمِعْتُ مِنْهُ فَنَاولَنِي مِسْرَجَةً، وَأَوْمَأَ إِلَيَّ إِلَى عَارٍ فِي الْجِبَلِ مُظْلِمٍ، فَقَالَ: ذُونُكَ الْعَارُ، وَمَعَكَ النَّارُ، قَالَ: فَدَخَلْتُهُ فَإِذَا أَنَا بِإِبِلِي قَدْ أَخَذَتْ سَمْتَهَا، فَلَوَيْتُ وَجُوهَهَا وَرَدَدْتُهَا، وَبَيْنَا أَنَا فِي تِلْكَ الْحَالَةِ فِي الْعِيَاضِ أَذْبُ الْحَمَرِ، إِذْ بَأَبِي الْفَتْحِ الْإِسْكَندَرِي تَلَفَّنِي بِالسَّلَامِ، قُلْتُ: مَا حَدَاكَ وَبِحَاكَ إِلَى هَذَا الْمَقَامِ؟ قَالَ: جُورُ الْأَيَّامِ، فِي الْأَحْكَامِ، وَعَدَمُ الْكِرَامِ، مِنْ

الآنم، فُلْتُ: فَأَحْكُمُ حُكْمَكَ يَا أَبَا الْفَتْحِ، فَقَالَ: احْمِلْنِي عَلَى قَعُودٍ، وَأَرْقُ لِي مَاءً فِي عُودٍ، فَقُلْتُ: لَكَ ذَلِكَ، فَأَنْشَأُ
يُثْوِلُ:

نَفْسِي فِدَاءً مُحَكِّمٍ *** كَلَّفْتُهُ شَطَطًا فَأَسْجَحُ

مَا حَلَّكَ لِحَيْتَيْهِ، وَلَا *** مَسَحَ الْمُخَاطَ، وَلَا تَنْحَنَحُ

ثُمَّ أَحْبَبْتُهُ بِخَيْرِ الشَّيْخِ، فَأَوْمَأَ إِلَى عِمَامَتِهِ، وَقَالَ: هَذِهِ ثَمَرَةٌ بَرِّهِ، فَقُلْتُ: يَا أَبَا الْفَتْحِ شَحَذْتَ عَلَيَّ إِبْلِيسَ؟ إِنَّكَ لَشَحَاذٌ.

No, čak je i za Hamadinijevo vreme ovakvo izražavanje bilo bez premca u pogledu jezičke kompleksnosti, dostupno samo užem krugu „rečitih“, pa su i sami dijalozi njegovih protagonista iznad nivoa jezičke kompetencije prosečnog govornika u ondašnjem arapsko-islamskom carstvu. Podvučena reč *ēh* (šta) u datoj makami može se smatrati kolokvijalnim izrazom, ali njeno prisustvo ni za korak ne odvlači tekst ka umekšavanju govora.

Makama se nakon Hamadanija proširila u sve krajeve carstva, ali je ovaj žanr postajao sve izolovaniji i nepristupačniji zbog „jezičke gimnastike“ kojoj su bili skloni i mnogi kasniji makamisti. S druge strane, neke odlike makame, tematski, formalno i jezički, utkivane su u druge vrste proznih formi u okviru klasične arapske književnosti. Tako, na primer, sličan tematski okvir s navedenom makamom, uz inspirisanost poslanikovim noćnim putovanjem u Jerusalim, a konkurentno u pogledu jezičke kompleksnosti, deli i kvazidramsko delo *Risālat al-ġufrān* (Poslanica oprostjenja) nešto mlađeg Hamadinijevog kolege, sirijskog adiba Abu al-Alae al-Maarija (Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arī, u. 1058). Taj dramski duh, prisutan u Hamadinijevim makamama, može se, takođe, posmatrati i kao preludij razvoja dramskih žanrova u arapskoj književnosti (Ceccato 2006: 354), dok je nešto dalekosežniji uticaj makame u tematskom smislu osetan i u razvoju pikaresknog romana u španskoj književnosti – žanra kojim će Servantes otvoriti vrata modernom pripovedanju.

Paralelno s elitnom književnošću, koja je podrazumevala jezičku ispravnost u svim ravnima pripovedanja, teklo je prenošenje i uobličavanje narodnih priča i narodnih romana, o čemu će biti više reči u okviru osvrtu na književnost u postklasičnoj epohi, kada se sižeji ovih formi konačno zaokružuju.

1.5. JEZIČKO USTROJSTVO U PROZNOJ KNJIŽEVNOSTI OD XI DO XIII VEKA

Iako se arapsko-islamsko carstvo politički sve jasnije decentralizovalo nakon XI veka, njegove novonastale granice nisu omele kulturnu saradnju na planu adaba i teoloških nauka. Jezik duhovne razmene bio je i dalje fusha, pa se njom adib ili teolog sa Mašrika mogao i dalje služiti u pisanju dela, uveren da će ga bez ikakvih poteškoća razumeti kolega na suprotnoj strani carstva – na Magrebu.

Međutim, sve veća dominacija nearapa u carstvu, uprkos proarapskoj orijentaciji nekih među njima, dovela je arapski jezik u konkurentnu ili pak rivalsku situaciju s novim službenim jezicima, kao što su persijski i turski. U tom smislu, ideja andaluzijskog pesnika Ibn Arabija (Ibn ‘Arabī, u. 1240) da „skroji“ jedinstven jezik sufija od arapskog, hebrejskog i persijskog („balaybalān“) nije bila stvar slučajnosti ili prolaznog nadahnuća, već pokušaj, očigledno neostvareni, da se savlada multilingvalna situacija koja ga je okruživala.

S Maarijem je na polju zvanične književnosti završena faza utvrđivanja uzora, koji će u narednim vekovima poslužiti daljem mimetičkom neoklasicizmu, a čija se nit neće prekidati sve do početka XX veka. Stoga se nadalje u književnosti, kao i na polju lingvistike, sve više iscrpljuju već postojeći modeli, od čega je izuzetaka bilo, ali nedovoljno da se u narednim vekovima obrazuju talasi novih kulturnih procvata.

Među omiljenim i nezaobilaznim književnim ostvarenjima na čelu nove, mimetičke etape su makame Haririja (al-Ḥarīrī, u. 1122), koje su, uz Hamadanijeve, i danas među najpopularnijim. Kako je nalagao žanr makame, Hariri je bio okupiran jezičkim purizmom i željom da oživi duh čistog arabljanskog jezika,⁵⁴ a produkt njegovog truda su nešto duže i jezički kitnjastije makame. One nisu lišene poetičnog i prijatnog ritma, ali su rečenice u tolikoj meri informativno guste i teške za razumevanje, da se manje jezički obrazovanom govorniku arapskog jezika može pričiniti da su u pitanju slovni rebusi. Iako promenjiva, njihova rima je katkad prisutna na svake dve do tri reči, koje i tako nisu iz inventara bazične leksike.

⁵⁴ Kao potporu svom lingvističkom diskursu, Hariri je ostavio teorijsko delo o jezičkim nepravilnostima, naslovljeno *Durrat al-ġawwās fī awḥām al-ḥawāṣṣ* (dosl. Roniočevi biseri u zabludama uglednih), u kojem je, doduše, često bio protivrečan i nedosledan u gramatičkim preporukama, pa je mestimično i sam grešio (Fück 2003: 229-230).

Sledeći odeljak iz jedne od Haririjevih makama može dočarati složenost njenog jezičkog ustrojstva, uz očekivanu stilsku i jezičku ujednačenost naracije i dijaloga (Harīrī 2006: 101-103):

حَدَّثَ الْحَارِثُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ: لَحِظْتُ فِي بَعْضِ مَطَارِحِ الْبَيْنِ. وَمَطَامِحِ الْعَيْنِ، فِتْيَةً عَلَيْهِمْ سَيْمًا الْحِجْجِي، وَطِلَاوَةً نَجُومِ الدُّجَى، وَهُمْ فِي مِمَارَةِ مُشْتَدَّةِ الْهُبُوبِ، وَمِبَارَاةِ مُشْتَطَّةِ الْأَلْهُوبِ، فَهَزَّنِي لِقَصْدِهِمْ هَوَى الْمَحَاضِرَةِ، وَاسْتِخْلَاءِ بِنَى الْمُنَاطِرَةِ، فَلَمَّا التَّحَقَّقْتُ بِرِهْطِهِمْ، وَانْتَضَمْتُ فِي سَمَطِهِمْ، قَالُوا: أَنْتَ مَنْ يُبْلَى فِي الْهَيْجَاءِ؟ وَيُلْقَى دَلْوُهُ فِي الدِّلَاءِ؟ فَقُلْتُ: بَلْ أَنَا مِنْ نَطَّارَةِ الْحَرْبِ، لَا مِنْ أَبْنَاءِ الطَّعْنِ وَالضَّرْبِ! فَأَضْرَبُوا عَن حِجَاغِي، وَأَفَاضُوا فِي التَّحَاغِي، وَكَانَ فِي بُجُوحَةِ حَلَقَتِهِمْ، وَكَلِيلِ رُفْقَتِهِمْ، شَيْخٌ قَدْ بَرَّئَهُ الْهَمُومُ، وَلَوَحَّئَهُ السَّمُومُ، حَتَّى عَادَ أَنْحَلُ مِنْ قَلَمٍ، وَأَقْحَلُ مِنْ جِلْمٍ، إِلَّا أَنَّهُ كَانَ يُيَدِي الْعُجَابِ، إِذَا أَجَابَ، وَيُنْسِي سَحْبَانَ، كَلَّمَا أَبَانَ، فَأَعْجَبْتُ بِمَا أُوتِيَ مِنَ الْإِصَابَةِ، وَالتَّبَرُّيزِ عَلَى تِلْكَ الْعَصَابَةِ، وَمَا زَالَ يَفْضُحُ كُلَّ مُعْتَمَى، وَيُصْمِي فِي كُلِّ مَرْمَى، إِلَى أَنْ حَلَّتِ الْجِعَابُ، وَنَفَدَ السُّؤَالُ وَالْجَوَابُ، فَلَمَّا رَأَى إِنْفَاضَ الْقَوْمِ وَاضْطِرَارَهُمْ إِلَى الصَّوْمِ، عَرَّضَ بِالْمَطَارِحَةِ، وَاسْتَأْذَنَ فِي الْمَفَاتِحَةِ، فَقَالُوا لَهُ: حَبِّدْنَا، وَمَنْ لَنَا بِذَا؟ فَقَالَ: أُنْعَرِفُونَ رِسَالَةَ أَرْضِهَا سَمَاوُهَا، وَصُبْحُهَا مَسَاوُهَا؟ نُسَجَّتْ عَلَى مُنَوَالَيْنِ، وَتَجَلَّتْ فِي لُونَيْنِ، وَصَلَّتْ إِلَى جِهَتَيْنِ، وَبَدَتْ ذَاتَ وَجْهَيْنِ، إِنْ بَزَعْتَ مِنْ مَشْرِقِهَا، فَنَاهِيكَ بِرَوْنِقِهَا، وَإِنْ طَلَعْتَ مِنْ مَغْرِبِهَا، فَيَا لِعَجْبِهَا! قَالَ: فَكَأَنَّ الْقَوْمَ رُمُوا بِالصُّمَاتِ، أَوْ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ الْإِنصَاتِ، فَمَا تَبَسَ مِنْهُمْ إِنْسَانٌ، وَلَا فَاهَ لِأَحَدِهِمْ لِسَانٌ، فَحِينَ رَأَاهُمْ بِكَمَا كَالْأَنْعَامِ، وَصُمُوتًا كَالْأَصْنَامِ، قَالَ لَهُمْ: قَدْ أَجَلْتُكُمْ أَجَلَ الْعِدَّةِ، وَأَرْخَيْتُ لَكُمْ طُولَ الْمَدَّةِ، ثُمَّ هَا هُنَا جَمْعُ الشَّمْلِ، وَمَوْقِفُ الْفَصْلِ، فَإِنْ سَمَحْتَ خَوَاطِرَكُمْ مَدْحَنَا، وَإِنْ صَلَدْتَ زَنَادُكُمْ قَدْحَنَا، فَقَالُوا لَهُ: وَاللَّهِ مَا لَنَا فِي لُجَّةِ هَذَا الْبَحْرِ مَسِيحٌ، وَلَا فِي سَاحِلِهِ مَسْرُحٌ، فَأَرِخْ أَفْكَارَنَا مِنَ الْكَدِّ، وَهِنِّي الْعَطِيَّةَ بِالتَّقْدِ، وَاتَّخِذْنَا إِخْوَانًا يَبْنُونَ إِذَا وَثَبْتَ، وَيُثَبِّبُونَ مَتَى اسْتَثَبْتَ، فَأَطْرَقَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: سَمِعْنَا لَكُمْ وَطَاعَةً! فَاسْتَمَلُوا مِنِّي، وَانْقَلَبُوا عَنِّي: الْإِنْسَانُ صَنِيعَةُ الْإِحْسَانِ، وَرَبُّ الْجَمِيلِ، فَعَلُّ النَّدْبِ، وَشِيْمَةُ الْحَرِّ، ذَخِيرَةُ الْحَمْدِ، وَكَسْبُ الشُّكْرِ اسْتِثْمَارُ السَّعَادَةِ، وَعِنْوَانُ الْكِرْمِ تَبَاشِيرُ الْبِشْرِ، وَاسْتِعْمَالُ الْمَدَارَاةِ يُوجِبُ الْمَصَافَاةَ، وَعَقْدُ الْمَحَبَّةِ يَقْتَضِي النَّصْحَ، وَصَدَقَ الْحَدِيثُ حَلِيَّةُ اللِّسَانِ، وَفَصَاحَةُ التُّنْقِ. سَحَرُ الْأَلْبَابِ، وَشَرَكُ الْهَوَى آفَةُ النَّفُوسِ، وَمَلَلُ الْخَلَائِقِ شَيْنُ الْخَلَائِقِ، وَسُوءُ الطَّمَعِ يَبِينُ الْوَرَعَ، وَالتَّزَامُ الْحَزَامَةَ، زِمَامُ السَّلَامَةِ...

Raskorak između narodu razumljivog jezika i jezika književnosti u elitističkom delu kao što je Haririjevo učinio je da suprotni tas – živa reč narodne književnosti – sve osetnije odnosi prevagu. Koliko nam je poznato, pisanih svedočanstva narodne književnosti nije ostalo ni za ovaj period, ali je poneki jezički „odušak“ slojevitog izražavanja ipak prisutan u narativu jednog dela elitnih književnika, koji se sasvim blago oglašuju o visoke zahteve fushe.

Kao prvi primer pomaljanja ovozemaljskog govora u pripovedačku prozu mogu se navesti makame Ruknu al-Dina al-Vahranija (Rukn al-Dīn al-Wahrānī, u. 1179), sakupljene u zbirci *Manāmāt al-Wahrānī* (Vahranijeva snoviđenja). Ova pridošlica sa

Magreba u svojim makamama oslikava društveni i intelektualni život na prelazu iz fatimidske u ejubitsku državu u Egiptu, koristeći snoviđenja kao paravan svoje satire.

Za razliku od Hamadanija i Haririja, Vahrani je odstupao od sedža i unosio elemente iz narodnog govora u dijaloge svojih makama, mada je u njima ponekad teško razlučiti jezičke nivoe, jer je danas postalo standardno i legitimno ono što je nekad bio pučki izraz ili nepoželjni lahn. Ipak, neki tragovi jezičkog ogrešivanja ipak su u *Vahranijevim snoviđenjima* vrlo očigledni, što je, primera radi, vidljivo na upotrebi kolokvijalnog oblika participa aktivnog *rāyeḥ* (onaj koji ide) namesto standardnog *rā'ih*, kao u sledećim sekvencama (Wahrānī 1968: 46, 47, 58):

... ومملك النحاة رايح خلفه يحرضهن ويغريهن [...] أنا رايح إلى رب كريم [...] ها أنا رايح أهيح عليكم قبائل العراق

Vahrani katkad ostavlja utisak da se koristi pučkim frazama, što na nekoliko mesta dodatno pojačava upotreba kolokvijalne reči *ēš* (šta) namesto *mā*, koja u ovom slučaju čini da ton jezički uprošćenijeg teksta u njenom okruženju „nagne“ izražavanju u duhu nestandardnog koda (Wahrānī 1968: 84, 168, 170, 171):

... لو فعلت ذلك لقال: إيش وجه هذا الانبساط البارذ؟ [...] ويقول: إيش الحاجة إلى دكر هذا الساعة [...] ما عرف إيش يقول... [...] فيقول أبو فضل ابن أخيه: إيش رأيتم من إستقامة الزمان حتى تعجبوا من هذا؟...

Nagoveštaji jezičke ležernosti vidljivi su i u memoarima Usame ibn Munkiza (Usāma Ibn Munqid, u. 1188) o danima krstaških ratova, nazvani *Kitāb al-ʿItibār* (Knjiga pouke). *Knjiga pouke* umnogome odudara od ostalih, za sada poznatih Ibn Munkizovih dela, koja Tanasković opisuje (2008: XLII) kao „eklektičko, tradicionalističko i neoriginalno“ stvaranje, što je za ono vreme u višim književnim krugovima bio ne samo tipični pristup adabu, već i poželjan.

Ibn Munkiz je svoje memoare nanizao u duhu epizodnih habara, a u jednom odeljku knjige (Ibn Munqid 1930: 169-187) navodi i one kojima je čuo, kao i one koje su mu preneli ljudi od poverenja. Međutim, ovi aneksirani, proročki i čudesni habari su ponajmanje interesantni, jer predstavljaju još jedno neoriginalno nadovezivanje na postojeću antologičarsku tradiciju habara. Prava kreativnost leži u preostalim stranicama *Knjige pouke*, na kojima Usama kazuje svoja neposredna sećanja neusiljenim, a ipak pravilnim jezikom, u kojem je povremeno prisutan poneki izraz ili konstrukcija u duhu kolokvijalnog izražavanja.

Naime, izuzev tuđica, toponima i stručne terminologije u vezi s lovom i ratovanjem, koje na momente otežavaju razumevanje dela, osnovna leksika i rečenične konstrukcije su u tolikoj meri jednostavne i muvaladske, da se čini kao da su udaljeni polovi fushe i amije „približeni, a na izvesnim nivoima i nerazlučivo stopljeni, upravo onako kako se u govornom jeziku i danas ispoljavaju” (Tanasković 1982b: 160).⁵⁵ Istinovitost ove tvrdnje potkrepićemo sledećim odlomkom (Ibn Munqid̄ 1930: 11-12):

فلَمَّا وصلت الجفر، وفيه مياه وعشب وشجر، فقام من ذلك العشب رجل عليه ثوب اسود فاخذناه. وتفرّق اصحابي فاخذوا رجلاً اخر وامرأتين وصبياناً. فجاءت امرأة منهن مسكت ثوبي وقالت «يا شيخ، انا في حسبك». قلت «انت آمنة. ما لك؟» قالت «قد اخذ اصحابك لي ثوباً وناهقاً وناجماً وخرزة». قلت لغلماني «من كان اخذ شيئاً يردّه». فاحضر غلام قطعة كساء لعلّ طول ذراعين. قالت «هذا الثوب». واحضر آخر قطعة سنْدُروس. قالت «هذه الخرزة». قلت «فالحمار والكلب؟» قالوا «الحمار قد ربطوا يديه ورجليه، وهو مرمي في العشب. والكلب مفلوت يعدو من مكان الى مكان».

فجمعتهم ورأيت بهم من الضّرّ امرأً عظيماً: قد يبست جلودهم على عظامهم. قلت «ايش انتم؟» قالوا «نحن من بني أُبيّ». وبنو أُبيّ فرقة من العرب من طيء لا يأكلون الا الميتة ويقولون «نحن خير العرب. ما فينا مجذوم ولا ابرص ولا زمن ولا اعمى». واذا نزل بهم الضيف ذبحوا له واطعموه من غير طعامهم. قلت «ما جاء بكم الى ها هنا؟» قالوا «لنا بحسنى كثول ذرة مطمورة جننا نأخذها». قلت «وكم لكم هنا؟» قالوا «من عيد رمضان لنا ها هنا، ما رأينا الزاد باعيننا». قلت «فمن اين تعيشون؟» قالوا «من الرّمّة (يعنون العظام البالية الملقاة) ندقّها ونعمل عليها الماء وورق القُطْف (شجر بتلك الارض) ونتقوت به». قلت «فكلابكم وحُمُرُكم؟» قالوا «الكلاب نُطعمهم من عيشنا، والحمير تأكل الحشيش» قلت «فليم لا دخلتم الى دمشق؟» قالوا «خفنا الوبأ». ولا وبأ اعظم مما كانوا فيه! وكان ذلك بعد عيد الاضحى.

فوقفت حتى جاءت الجمال، واعطيتهم من الزاد الذي كان معنا. وقطعت فوطه كانت على رأسي اعطيتها للمرءتين. فكادت عقولهم تزول من فرحهم بالزاد. وقلت «لا تقيموا ها هنا يسبوكم الافرنج»

U datom primeru su prve dve podvuče reči, *ṣibyān^{an}* (dečaci) i *laʿalla* (možda), gramatički neispravne i najverovatnije posledica nemarnog zapisivanja, dok bi narednih nekoliko istaknutih reči i konstrukcija mogle biti namerni trag Usaminog jezičkog odstupanja, kojima u tekst unosi dozu verbalne verodostojnosti. Tu je posebno interesantan imperfekat glagola u trećem licu množine muškog roda *nuṣʿimuhum* (nahranićemo ih) uz tzv. množinu nerazumnih bića *al-kilāb* (psi) koja se u fushi, inače,

⁵⁵ Za detaljnu fonetsku, morfološku i sintaksičku analizu stapanja idioma, ali i očiglednih umetanja amije u narativ u *Knjizi pouke* v. D. Tanasković, 'Autobiografija' Usame Ibn Munkiza. *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XXVI, 1978, 242-262.

gramatički tretira kao imenica ženskog roda jednine. Takvo slaganje u broju između navedene imenice i njenog pratećeg glagola tipično je za kolokvijalni govor, i danas prisutan u arapskim dijalektima.

U *Knjizi pouke*, kao i kod svih tekstova iz klasične arapske književnosti, do spora može doći kada se razlučuje koliko su u jezičkim odstupanjima imali udela autori, a koliko zapisivači ili prepisivači. Konkretno u slučaju *Knjige pouke* se pretpostavlja da se u procesu prepisivanja prepravljalo, ali u korist fushe (Tanasković 2008: L-LI). Međutim, i mimo neutvrđljivog reda jezičkog preinačavanja, činjenica da najranija verzija rukopisa *Knjige pouke* datira s početka XIII veka, dakle iz vremena vrlo bliskog Usaminom, čini ova slučajna ili pak namerna jezička odstupanja rečitim same po sebi. Dijaloški pasaži iz Ibn Munkizovih memoara, kao i iz Vahranijevih *Snoviđenja*, pokazuju kako se više nije moglo besprekorno i beživotno pisati, a ni prepisivati, što bi potkrepili i drugi primeri iz poslednje faze klasičnog perioda, od kojih ćemo navesti još jedan. U pitanju je Ibn Munkizov i Vahranijev mlađi savremenik, al-Asad Ibn Mamati (al-Asad Ibn Mamātī, u. 1209), čiji je nadimak, zbog ugodne pričljivosti, bio „Slavuj medžlisa“ (Bulbul al-mağlis).

Ugled znamenitog pisca Ibn Mamati je stekao raznolikim delima iz domena fikha, teologije, biografije i istoriografije, pri čemu je iz poslednjeg ostavio knjigu *Qawānīn al-dawāwīn* (Zakoni divana), jedno od najvažnijih svedočanstava o ejubitskoj vladavini u Egiptu. Široj publici je ostao poznatiji po satiričnim anegdotama o Karakuzu (Qarāqūš), u kojima stereotipno izvrgava poruzi Salahudinovog državnika, emira Bahau al-Dina (Bahā' al-Dīn).⁵⁶ Pored prijatne šaljivosti, za popularnost Ibn Mamatijevih priča o Karakuzu zaslužan je i pristupačan jezički sklop, u koji je uključen poneki kolokvijalni izraz. To pokazuje i sledeća anegdota, koja je, kao i druge iz zbirke *al-Fāšūš fī ḥukm Qarāqūš* (Slaboumnost u Karakuzovoj vladavini), kružila po čitavom carstvu (Ibn Mamātī b. g.: 10):

قيل ان امرأة أتت بولدها الى قراقوش فقالت: «يا سيدي بهاء الدين ان ولدي يشتمني» فأمر بحبسه سنة، فلم تذق أمه تلك الليلة طعم النوم. فلما أصبحت راحت الى السجنين وقالت: «ما الحيلة في خلاص ولدى من هذا الحبس؟» فقالوا لها: «هاتي حلاوتنا ونعرفك ايش تقولين للامير بهاء الدين قراقوش» فدفعت اليهم النقود، وقالوا لها: «روحي الساعة الى الامير، وقولى له: يا سيدي أنا امرأة حبست لى ولدى سنة كاملة، وقد انقضت السنة ، فأخرج لى ولدى

⁵⁶ Slične anegdote, usmerene na ismevanje neke ljudske osobine, kružile su carstvom vekovima pre Karakuza, i to, na primer, kroz komični lik Džohe (Ġuḥā) i Ašaba (Aš'aba).

من الحبس» فأنت المرأة الى الامير قراقوش، وقالت له ذلك فقال لها: «روحي الآن ، فلا جدال في أنه قد بقي له من السنة سبعة أيام سوى أمس وغد» فمضت المرأة وأعلمت السجنين، فقالوا لها: «هذه نعمة، فاذا كان الغد فروحي اليه وقولى له: انقضت سبعة الايام!» فأصبحت المرأة وجاءت الى قراقوش. فلما نظر اليها قال: «يا امرأة حتى تغرب الشمس! يا غلام: اذا غربت الشمس فأطلق لها ولدها من الحبس. ولا ترجعي تجيبه ، أو يجسوه سنتين!»

Glagol *rāḥ*^a (odlaziti), koji se učestalo javlja u navedenoj anegdoti, legitimno pripada leksičkom inventaru standardnog jezika, ali se oduvek „doživljavao“ kao izraz iz kolokvijalnog fonda reči. Štaviše, iako se u datom tekstu pojavljuje samo jedna „prava“ reč nstandardnog porekla – *ēš*, ona uspeva da učini ton priče familijarnim, pa i u duhu onoga što nazivamo srednjim arapskim varijetetom. Pored leksičkog umekšavanja, u tekstu se pojavljuje i lahn, vidljiv na spoju glagola *yaḥbisūn*^a (hapse) i zameničkog sufiksa *h*^u (njega), što finalno glasi *yaḥbisūh*^u namesto pravilnog *yaḥbisūnah*^u.

Navedeni primeri iz prozних dela, u čijem se jezičkom ustrojstvu odstupa od uzorne pravilnosti, samo su nagoveštaji gramatičkih i leksičkih osobenosti koje su se iz narodnih varijeteta retko prenosile u pisani tekst zvanične književnosti. O tome, pak, više mogu posvedočiti poetski sastavi iz dvaju žanrova: jezički ispravnijeg, a dužeg *muvašaha* (muwaššah), i jezički „iskvarenijeg“, a kraćeg *zedžela* (zağal).⁵⁷

Muvašah i zedžel su revolucionarne forme, ako ih uporedimo sa zvaničnom kasidom, za Arabljanе i Arape bastionom čiste rečitosti i neprikosnoveni kalup, uštímovan metrikom i manirizmom.⁵⁸ Zbog srodnosti ovih dveju formi, muvašah i zedžel se čas poistovećuju, a čas se na njih gleda kao na žanr i podžanr, s tim što je pravilnije na muvašah gledati kao na podžanr, a ne obratno, kako se to ponekad čini. Zajednička i glavna osobenost zedžela i muvašaha nalazi se u njihovoj vezi s muzikom,

⁵⁷ Zedžel ne treba mešati s njemu bliskim poetskim formama kao što su *al-šīr al-malḥūn* (poezija s lahnom) i *al-šīr al-ša'bī* (narodna poezija), koje su po jezičkom sklopu, za razliku od zedžela, udaljenije od fushe. Naime, amija zedžela se može okarakterizirati kao „āmiyya muhađđaba“ (uglađena amija), a ne „āmiyya baḥta“ (čista amija) na kojoj se sastavlja poezija s lahnom i narodna poezija.

⁵⁸ Tragovi muvašaha i zedžela vode korene od sirijskih crkvenih pesama, vidljivi i u poeziji džahilije, na primer u tužbalicama pesnikinje Hanse (al-Ḥansā, u. 646?). Pretpostavlja se da je znameniti muzičar Zirjab (Ziryāb, u. 857) preneo ove umetničke forme iz Sirije u Andaluziju početkom IX veka, gde se one nadalje ustaljuju i baštine. Prva antologija od oko 150 zedžela nastaje tek početkom XII veka, zahvaljujući Ibn Kuzmanu (Ibn Quzmān, u. 1160), koji se u početku pogrešno navodio kao rodonačelnik zedžela. Shodno tome da su najpoznatiji pesnici i antologije potekli iz arapske Španije, andaluzijski zedžel je ostao kao najpoznatiji, iako je ova vrsta bila proširena u čitavom carstvu (‘Abbūd 1986: 394-397; Zwartjes 2006: 1-2).

jer su one inicijalno služile kao pesme za pevanje, praćene instrumentom, najčešće nejom (nāy), a ponekad i horom.

Pored formalnog zastranjivanja u odnosu na utvrđene kanone arabljske poezije, ono što je ove forme držalo podalje od zvanične i beležene književnosti, posebno zedžel, a muvašah u manjoj meri, jeste upliv kolokvijalnog jezika u njihov tekst, ne samo leksički, već i gramatički. Međutim, kako su se vremenom oslobađale veze s instrumentima i pevanjem, jezik ovih fomi sve više je naginjao fushi, mada i dalje slobodniji u pogledu uključivanja nestandardnih elemenata.⁵⁹ No, zedžel i muvašah nisu time poljuljali jezičke temelje standardnog arapskog jezika, iako su uživali široku popularnost, ali se pretpostavlja da su bili, kako navodi Starki (Starkey 2006: 1), jezički uticajniji u Evropi preko poezije trubadura, a zatim i formi kao što su viljansika, balada i epska poezija, odnosno prvih poetskih tekstova na romanskom vernakularu.

U odnosu na kanonsku kasidu, koja se do XI veka katkad pretvarala u metričku i jezičku gimnastiku, muvašah i zedžel su uneli pravo osveženje, posebno nakon XII veka, ne samo u arapsku poeziju, već i u prozu, u koju su oni sve češće bivali uključivani. Ako i nisu uspele da preorjentišu najviše ideale arapske poezije na fushi, muvašah i zedžel su nastavili da se neometano razvijaju s njom rame uz rame s istom tematskom raznovrсноšću. Štaviše, muvašah je prva književna forma s uplivom narodnog varijeteta koja je uspela da se probije u red elitne književnosti krajem klasičnog razdoblja, dok je zedžel zvanično priznat tek sredinom XX veka.⁶⁰ To ne znači da je kanonska poezija apsolutno odolevala lokalnom uticaju, ali su takve pesme u manjini i retko iz redova vodećih pesnika, koji su danas i najpoznatiji.

⁵⁹ Upliv amije u „narodskim“ muvašahama posebno je vidan u delu koji se naziva *ḥarġ* – završni stih ili refren koji sumira značenje i inspiraciju u pesmi, što je karakteristično najpre za andaluzijski muvašah, dok je hardž u zedželu na fushi.

⁶⁰ Sličan slučaj nepriznavanja, uz još manje beleženja, vezuje se za usmenu poeziju beduina u različitim delovima arapskog sveta, danas posebno popularne u zemljama Zaliva, gde je poznata kao *nabatejska poezija* (al-šīʿr al-nabaṭī). Nabatejska poezija prkosi rečitosti klasične kaside, ali ne i njenom metričkom sistemu, pa se potencijalno uzima kao „suparnik“ klasicističkoj poeziji još od preislamskog doba. Više o tome v. P. G. Emery, Nabaṭī poetry, u: Julie Scott Meisami & Paul Starkey (ed), *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 2, K-Z, London – New York, 1998, 569-570.

1.6. LINGVISTIČKE PREGRADE IZMEĐU ELITNE, POPULARNE I NARODNE KNJIŽEVNOSTI U POSTKLASIČNOM PERIODU

Uobičajeno je da se kao prekretni događaj u povlačenju linije između plodne faze – klasične, i faze postepenog pada – postklasične, uzima invazija Mongola na ono što je ostalo od arapsko-islamskog carstva na Mašriku, a posebno pad Bagdada 1258. godine. Kod arapskih istraživača se za razdoblje od sredine XIII do početka XIX veka najčešće sreće termin „dekadencija” (al-inḥiṭāt) ili „period dekadencije” (‘aṣr al-inḥiṭāt), dok je u zapadnoj arabistici u upotrebi još i termin „tranzicioni period“ (Starkey 2006: 3), ili pak „postklasični period“, kako i stoji u naslovu jednog od kembridžskih izdanja o arapskoj književnosti u rasponu od 1150-1850. godine (*Arabic literature in the post-classical period*, 2006).

Međutim, treba imati u vidu da trajanje, odlike i nazivi ove epohe nisu jednaki za svaki region nekadašnjeg carstva. Tako je, na primer, kulturna „neravnopravnost“ primetna već od sredine X veka u jugoistočnom delu carstva, kad je kolevka imperije počela da tone u pravi džahilijski san, dok su gradovi u njenom zapadnom delu zauzimali važnu stratešku i razvojnu poziciju, koju će zadržati i u narednih nekoliko vekova. Posebno mesto u tom smislu pripada Kairu, koji će, kao prestonica fatimidske države od 969. godine, doprineti daljem očuvanju arapskog jezika i na njemu zabeleženog kulturnog nasleđa, mada ne bez osetnog pada u poređenju sa zlatnom bagdadskom epohom.⁶¹

Istorijske okolnosti ni u narednih nekoliko vekova neće poremetiti značaj koji je Egipat zadobio u okviru carstva nakon X veka. Zahvaljujući moći dinastije Ejubida, koja je vladala od 1171. godine do sredine XIII veka, zatim, mamelučkom sultanatu,⁶² koji ju je smenio, i trgovačkim vezama s Indijom tokom XIV i XV veka, Egipat je

⁶¹ Fatimidskim halifatom (al-Fāṭimiyyūn) upravljali su potomci prorokove ćerke Fatime, šiitske orijentacije. Oni su najpre zavlada u oblasti Magreba, gde su za svoju prestonicu proglasili Mahdiju 909. godine, a zatim i Egiptom, gde je prva prestonica bila Mansurija od 948, da bi 969. godine izgradili Kairo kao svoje novo i konačno utvrđenje. Zasluga Fatimida na polju kulture ogleda se u osnivanju Dar al-Hikma (Dār al-Ḥikma) 1004. godine, kao jedne od najreferentnijih biblioteka u to vreme, posebno nakon uništenja bagdadskog kulturnog centra Bajt al-Hikme (Bayt al-Ḥikma) sredinom XIII veka. Snaga fatimidskog carstva počinje da opada već krajem XI veka, kada postaje lak plen Salahudinu, koji je 1171. godine oborio fatimidski halifat i postavio svoju dinastiju kurdskog porekla – Ejubide (al-Ayyūbiyyūn). Salahudinu sebe proglašava sultanom 1174. godine i iznova pripaja Egipat abasidskom halifatu.

⁶² Mameluci (Mamlūk pl. Mamālīk) su prvobitno bili beli robovi, različite nacionalnosti, regrutovani u IX veku za službu u abasidskoj vojsci. Nakon služenja u vojnim redovima i uz Ejubide, Mameluci postaju vladajuća klasa u Egiptu, gde će sredinom XIII veka osnovati svoj sultanat, koji je opstao sve do početka XVI veka.

uživao blagostanje koje mu je omogućilo da održava kulturni kontinuitet, ili barem da očuva nasleđene ostatke arapske tradicije adaba. Međutim, kada su Portugalci otkrili alternativni pomorski put do istočne Indije, egipatska trgovačka dominacija je ustuknula, što je i uticalo na materijalno i duhovno blagostanje u zemlji. Time je Egipat, kao i većina arapskih teritorija istočno od njega, postao lak plen Osmanlijama, koji su ga priključili svom carstvu 1517. godine.

U postklasičnoj epohi desile su se promene na kulturnom polju, koje se u zbiru, naročito od početka XVI veka, ocenjuju negativno i smatraju neplodnim, što je posebno očevidno u opadanju prestiža arapskog jezika i inventivnosti u zvaničnoj književnosti.⁶³ Naime, fusha je nastavila da se održava kroz pisane tekstove i na oblaku teoloških nauka, ali sve udaljenija od svakodnevne primene. Lingvistička opažanja počela su se svoditi na ispraznu filozofiju jezika i sve dublje uranjanje u cepidlačno i suludo raspređanje o čudnim izrazima u jeziku, o muzici reči i tome slično. „S one strane” rečitog teksta, na terenu života, ljudi su se sporazumevali kako su to i pre činili – narodnim (arapskim) varijetetima, dodajući tome i strane jezike, ponajviše turski i persijski, koji su stekli administrativni status na štetu fushe.

Jezička raspolućenost nastavila je da usmerava književnost u dva oprečna pravca, ka repetitivnom elitnom manirizmu i ka usmenoj pučkoj književnosti. Na međi ovih puteva sve se jasnije uobličavala *prelazna* književnost, koja je iz domena narodne prešla u red popularne književnosti. Granične linije između datih književnih stilova uglavnom su lingvističke prirode, pa se svako književno ostvarenje iz ove epohe pripisivalo nekom od navedenih tipova književnosti shodno izabranom varijetetu i „pristojnosti“ u izražavanju i u odabiru tema.

Za celinu koju je činila elitna ili, tačnije, elitistička književnost, bilo bi suvišno nadalje navoditi primere, pošto smo njen medijum u vidu „prečiste“ i kitnjaste fushe već upoznali kroz tekstove književnih predstavnika iz klasične epohe. Za drugu književnu celinu, čiji je medijum bio pučka amija, nemamo sačuvanih tekstova iz rane postklasične epohe. Međutim, taj narodni književni izraz nalazimo „između redova“ popularne književnosti, prepoznatljive po muvaladskom arapskom jeziku, s

⁶³ Može se naići i na revidiranje ovakvog stanovišta, kao što, na primer, Dajf smatra (Dayf 1987: 44-57) da se delatnost velikana, koji su u ovom periodu dolazili u Kairo i sarađivali s lokalnim ljudima od pera, ne može oceniti kao dekadentna, već on tu epohu naziva *‘aṣr ihyā’ al-turāt al-‘arabī wa tağdīdihī* (epoha oživljavanja i obnavljanja arapskog nasleđa).

povremenim propuštanjem amije u njene segmente, posebno one dijaloške.⁶⁴ Ova poslednja celina, takođe, nije uspevala da pronađe svoje mesto u okviru zvaničnog adaba, osim retrospektivno.

U popularnoj književnosti nije moguće dopreti do prvobitnog stanja nekog narativa, dok se iz kasnijeg stadijuma njenog daljeg oblikovanja ne može pronaći jedinstvena verzija rukopisa, naročito za delo koje je kolektivno prestvarano kroz vekove.⁶⁵ Izvesno je da su prepisivači (*warraqūn* ili *nassāḥūn*) pri prenosu teksta svaki put beležili različito, pošto su se tekstovi, i duži i kraći, menjali u procesu *izvođenje-beleženje*. U svakom prepisu bi ponešto bilo oduzeto, a ponešto novo dodavano, posebno s lingvističke tačke gledišta. To mnoštvo jezički obojenih verzija dovelo je do dileme da li su prepisivači lektorski korigovali, odnosno ispravljali originalni jezik dela, ili su ga nehotice „kvarili” i krivili. Uz to treba napomenuti da nisu svi postojeći rukopisi katalogizovani ni u dovoljnoj meri proučeni, a o njihovoj fizičkoj dostupnosti da i ne govorimo.

No, u jedno nema sumnje, sve verzije nekog narativa iz popularne književnosti svedoče o osetnijem uplivu narodnog jezika u beleženu arapsku književnost. Doduše, veća sloboda u „lahniranju” i „amijizaciji” književnog teksta ne predstavlja organizovani ili danteovski lingvistički bunt, već je posledica društveno-političkog konteksta u kojem su književnici, ali i prepisivači („prestvarači”) delali. Tome je doprinela i činjenica da su od sredine XIII veka nekadašnjim arapsko-islamskim carstvom zavladaali nearapski govornici, kao što su u Egiptu to bili Mameluci, koji se nisu služili arapskim jezikom, niti im je adab bio u sferi interesovanja, a samim tim ni polje vredno mecenata.

Mamelučka apatija spram adaba ipak nije sprečila da se on u Egiptu razvija na mnogo višem stupnju nego u ostalim krajevima bivšeg carstva, premda žanrovski neinventivno. Književni kalupi su bili preuzimani iz klasičnog nasleđa, uz regularni manir obimnog umetanja citata iz poezije, *Kurana* i hadisa, ali i uz preuzimanje anegdota i delova iz drugih prozних žanrova, bez obzira na formalne, tematske i stilske

⁶⁴ O različitom shvatanju popularne književnosti u arapskoj i evropskoj književnosti više v. D. F. Reynolds, *Popular prose in the post-classical period*, u: R. Allen & S. D. Richards (ed), *Arabic literature in the post-classical period*, Cambridge, 2006b, 245-246; U. Marzolph, *Popular literature (al-adab al-šaʿbi)*, u: J. S. Meisami & P. Starkey (ed), *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 2, K-Z, London – New York, 1998, 610-611.

⁶⁵ O interpretaciji pisanih tekstova iz popularne književnosti više v. D. F. Reynolds, nav. delo, 267-269.

okvire novonastalog dela. Takve navike su spadale u *standard* svekolikog književnog izražavanja, i to sve do početka XX veka. Stoga su poneka dela iz zvanične književnosti u tolikoj meri bila prezasićena preuzimanjima i prisvajanjima da se čine gotovo kao kompilacije raznorodnih citata.

Pored neumornog književnog kompiliranja, među žanrovima koji su u pogledu produkcije bili u daljem usponu, što nije uvek podrazumevalo i njihovu originalnost, jesu biografija, istoriografija, putopisi i urbana topografija, zatim, epistola, sufijski tekstovi i traktati uleme. Hiperprodukcija je uočljiva i na polju sastavljanja kaside, koje se u ovoj etapi svode na prepis i umetanje klasičnih stihova u novonastalu pesmu, dok je narodna poezija, u vidu zedžela, muvašaha i drugih formi koje uključuju amiju, stekla znatno širu publiku.

Dužina postklasične epohe nije srazmerna broju originalnih autora za svaki od pomenutih žanrova, naročito kada se uporedi s istim odnosom u zlatnoj epohi klasičnog razdoblja. Blistavih izuzetaka ipak ima, posebno od XII do početka XV veka, među kojima se ističu putopisac Ibn Batuta (Ibn Baṭūṭa, u. 1377), Kalkašandi (al-Qalqašandi, u. 1418) u poslanici, Ibn Haldun (Ibn Ḥaldūn, u. 1406) u istoriografiji i Sujuti (al-Suyūṭī, u. 1505) u teologiji. Što se tiče poslovice, one su ostale otvorene za sve varijetete, kao što su i pre bile, a kontinuitet njihovog nizanja i sakupljanja nije promenjen ni u postklasičnoj epohi.

Na planu pripovedačke umetnosti opstaje popularnost makama, s tim što su neke od njih bile na međi s epistolom, obuhvatajući vrlo širok tematski spektar (o gradovima, vinu, nakitu, životinjama, cveću, pa čak i o povrću), uvezan proznom rimom i kitnjastim stilom (Stewart 2006: 157-158). Njih bi bilo suviše navoditi i analizirati, jer se, osim u tematskom pogledu, za stil i jezičku strukturu ne može mnogo novog reći. No, makama je imala svog udela u razvoju jedne druge, često zanemarene književne vrste u okviru klasičnog i postklasičnog adaba. Radi se o dramskoj umetnosti, prenetoj iz Kine i Indije preko Persije, koja se u arapskoj književnosti „odomaćila“ uključivanjem stilskih i formalnih elemenata iz makame, poslanice i zedžela.⁶⁶

Priredbe dramskog tipa živo su održavane već od kraja X veka na specijalnim pozornicama, kafeima, o svadbama i na drugim javnim mestima, pa otud i njihov status nesofisticirane pučke zabave, koji se neće znatno menjati sve do osnivanja modernog

⁶⁶ O uključivanju dramske umetnosti u arapsku književnost više v. I. Ḥamāda, *Ḥayāl al-zill wa tamṭīliyyāt Ibn Dānyāl*, al-Qāhira, 1961, 34-37.

pozorišta u drugoj polovini XIX veka. Nizak status dramske umetnosti obezvređio je njeno beleženje, pa je ona uglavnom prenošena kao usmena tradicija, u kojoj su se izvođači oslanjali na nacрте za improvizaciju. Izuzetak u tom smislu čini nekoliko sačuvanih tekstova za *pozorište senki* (ḥayāl al-ḍill ili bāba),⁶⁷ čiji prvi uzorci potiču iz druge polovine XIII veka, autora Ibn Danjala al-Hazlija (Ibn Danyāl al-Hazlī, u. 1310), koji je nakon najezde Mongola prešao iz Mosula u Kairo 1267. godine.

Ibn Danjal je u svoja tri sačuvana komada pokazao dozu kritičkog realizma, baveći se egipatskim društvom tog doba, i to na komičan, satiričan, ali i vulgaran način, što su ujedno i karakteristike koje su pozorište senki učinile prijemčivim za sve slojeve društva. U pitanju su komadi *ʿAḡīb wa ḡarīb* (Čudesno i čudno), *Ṭayf al-ḥayāl* (Priviđenje senke) i *al-Matīm wa al-dāʿiʿ al-yatīm* (Metim i izgubljeno siroče), u kojima Ibn Danjal spaja dva najpopularnija žanra u to vreme – makamu i zedžel. Odabranom žanrovskom kombinacijom je, zapravo, ispoštovao standard elitne književnosti svog vremena, kad je makamski stil bio sinonim za vrhunsko umeće, dok je uvrštavanjem zedžela uvažio narodni ukus.

Ibn Danjalovo žanrovsko poigravanje uslovalo je nešto složenije jezičko ustrojstvo u njegovim komadima. Prozni deo komada, koji je obavezno sadržao rimovanu prozu, čas je pisao pristupačno, a čas bi izmišljao čudne i melodične izraze koji ništa ne znače, izazivajući njima čuđenje i smeh. Međutim, ovi dijaloški delovi u prozi nisu nosili značenje komada, već delovi napisani u zedželu na amiji (Ḥamāda 1961: 119-124).

Pre nego što pređemo na ilustraciju iz jednog od pomenutih komada za pozorište senki, zanimljivo je napomenuti da je Ibn Danjal u uvodu prvog od triju *baba* – *Priviđenju senke* – objasnio umetničku svrhu svog dela, tvrdeći da je namenjeno inteligentnoj i kultivisanoj publici, ali i da njime želi da doprinese književnoj umetnosti

⁶⁷ U vreme osmanskog carstva, termin koji je bio u opticaju za pozorište senki je *karakuz* (qaraqūz). Iz tog vremena je ostalo mnoštvo zabeleženih komada na turskom jeziku, ali i onih u kojima dominira zedžel na kolokvijalnom arapskom. Pored pozorišta senki, bili su aktualni i drugi oblici dramskog performansa, kao što je *ṣundūq al-dunyā* – pripovedanje uz pomoć slika, kojima jedan pripovedač (hakawātī) animira publiku, zatim, *araḡūz* – dramsko izvođenje, nalik lutkarskom pozorištu, itd. Više o ovim i drugim dramskim izvođenjima u premodernom dobu v. P. Sadgrove, *Pre-modern drama*, u: R. Allen & D. S. Richards (ed), *Arabic literature in the post-classical period*, Cambridge, 2006, 369-371; R. D. Ceccato, *Drama in the post-classical period: A survey*, u: R. Allen & D. S. Richards (ed), *Arabic literature in the post-classical period*, Cambridge, 2006, 359-360, 367-368).

(Ibn Dānyāl 1961b: 144).⁶⁸ Njegov naum ipak nije mogao biti ozbiljno shvaćen, ponajviše zbog učestalosti pasaja eksplicitnog seksualnog sadržaja u pomenutim komadima. Ta prepreka ni do danas nije otklonjena, sudeći po kritičkom izdanju Ibn Danjalovih baba od pre pola veka, u kojem se njegov priređivač Ibrahim Hamada (Ibrāhīm Ḥamāda) upustio u cenzuru originalnog teksta. Hamada elimiše nepristojni „zedžel na nekoj čudnoj amiji”, što je naznačeno kurzivom udesno u sledećem isečku iz babe *Priviđenje senke* (Ibn Dānyāl 1961b: 174-175):

العروس: أرفجتني وأفرعت ابني الصغير، يا أم رشيد ما لو {أي ما له}، قد وقفت أعمالو {أعماله} (فتقول):
أم رشيد: يا بنتي كأنه سكران، وبات البارحة سهران.

(فيخرج لها ابن بنت يتعوذ من الشيطان، ويهج من مجاورته المقيم في الأوطان، وينشد):

الصبي حبيزي: له صورة يستحسن القرد عندها على أن وجه القرد أحسن منظرا

إذا ما ابتداني بالحديث حسبته تسوك من فرط التونة ب... وا.

(فيهتر ويضطرب، ويستلقى وينجذب، ويقول): يا داداتي (ثم يشم محاشيم الأمير وصال، ويخلط الضراط

بالسعال، ويقول) سرحيني، ومشطيني، وروحي عني، حتى أرقص وأغني. (ويتدىء ويقول): قطعة زجلية عاميتها غربية

الآن، على لسان الابن حبيزي، وهي مفضوحة داعرة تمت إلى أحط التعبيرات الاباحية..}

U datom dijalogu su prve dve podvučene reči i bez našeg ukazivanja već „prevedene” u zagradi od strane priređivača. Obe reči, *mālō* (šta mu je) i *a‘mālō* (njegovi poslovi), ilustruju na koji način se zamenički sufiks trećeg lica jednine muškog roda, koji bi inače trebalo da glasi *h^u*, preinačuje slovom *w*, koje se, inače, u toj funkciji u kolokvijalnoj varijanti izgovara kao *ō*. Sledeća podvučena rečenica *Yā dādātī... sarrihīnī, wa maššitīnī, wa rūhī ‘anī, ḥattā arquṣ wa uḡannī* (draga moja... raspleti mi kosu, počešljaj me i idi od mene, da bih mogao da pevam i igram) u skladu je sa standardnom normom izražavanja, ali je i u nju utisnut duh narodnog govora.

Nasuprot realističnim žanrovima, kakvi su makama, anegdote i pozorište senki, u život se vraćaju priče o čudima (‘aḡā’ib), „bilo jednom“ (kān ya makān) i romantične priče o ljubavnicima, pomenute u Nedimovoj bibliografiji (Nadīm 1971: 365-367). No, posebno mesto u popularnom maštovitom narativu zauzimaju narodni romani (siyar ša‘biyya), odnosno „žitija arapskih junaka” – kako ih Božović naziva (2012: 161).

⁶⁸ Ibn Danjal namenu svog književnog delovanja otkriva i u uvodima drugih dveju *baba*. U komadu *Čudesno i čudno* kaže da je njegova svrha da oslika različite tipove ličnosti – učene i marginalne žitelje Kaira, a koji se viđaju na trgovima i pijacama (Ibn Dānyāl 1961a: 188), dok u uvodu komada o Metimu najavljuje da će se baviti zgodama ljubavnika, kockara i šaljivdžija (Ibn Dānyāl 1961c: 233).

Narodni romani su nadograđivani u rasponu od XII do XV veka,⁶⁹ i karakteriše ih neverovatna dužina (između 2000 i 6000 stranica), kao i kompleksni zapleti koje objedinjuje čojstvo i junaštvo heroja iz preislamskog, ranoislamskog ili klasičnog razdoblja.⁷⁰

Narativni princip je sličan u svim narodnim romanima – jedan događaj/bitka/rat vodi drugom, i tako na stotine i hiljade stranica, što je uslovalo, kako Gabrijeli primećuje (1985: 245), preopširnost, razvučenost i ponavljanje. Iz perspektive zvaničnih predstavnika postklasičnog adaba, ove priče su ocenjivane kao laži. To su u XIV veku tvrdili, na primer, Ibn Ketir (Ibn Kaṭīr) i Ibn Tajmija (Ibn Taymiyya) (Reynolds 2006b: 260). Međutim, njihov značaj za samu arapsku naciju u vreme kulturno-istorijskog potonuća u postklasičnom periodu ne može se osporiti. Idealni tipovi, okamenjeni od početka do kraja pripovedanja, ujedno su zabavljali i poučavali arapske slušaoce, ali i obnavljali njihov osećaj povezanosti s drevnom istorijom arabljanskog sveta.

Kako se i u ovom slučaju za isti narativ može naći veliki broj verzija rukopisa, pitanje jezičkog ustrojstva narodnih romana usko je povezano sa njihovom interpretacijom. Naime, svaki se roman stilski i formalno razlikovao od jednog do drugog pripovedača (ḥakavātī), a zatim i od sirovog izvođenja do doteranog beleženja, sve u skladu s nadahnućem. Tako je, na primer, jedan od najpopularnijih narodnih romana *Sīrat ‘Antara* (Roman o Antari), o arapskom Herkulu iz preislamske epohe, personifikaciji arapskih muževnih vrednosti, čojstva i viteštva (murūwa i furūsiyya), najčešće sazdan od mešavine rimovane proze i pesničkih digresija. Naracija o Antari obično teče na fushi u pisanoj verziji, uz vidan upliv kolokvijalnih elemenata u usmenom izvođenju, posebno u poetskom delu, koji s vremena na vreme služi kao rezime onoga što je na „ispravnom jeziku” rečeno, mada to nije pravilo, već jedna od najčešćih praksi u Egiptu i Maroku (Kruk 2006: 301-302).

Slično tome, i *Sīrat Banī Hilāl* (Roman o plemenu Benu Hilal) sačuvan je u različitim formama, počevši od zagonetki, šala i poslovice, pa preko dužih prozних narativa i, na kraju, u formi koja je zadobila najviše pažnje poslednjih godina – verifikovane epske pesme u izvođenju profesionalnog pesnika iz južnog ili severnog

⁶⁹ Sudeći po bibliografiji Abu al-Faradža al-Nedima, narodni romani ili nisu bili rašireni pre X veka, ili još nisu bili formirani, dok je prvi pisani dokaz došao tek vek i po kasnije – sredinom XII veka (Heath 2006: 320).

⁷⁰ Pored date tematske podele, koja se može naći kod većine (npr. Reynolds 2006b: 259), narodni romani se mogu deliti i po tipu na čisto epske, epsko-viteške i epsko-istorijske (Božović 2012: 165).

Egipta. Razlika između pisane verzije i usmenog izvođenja jeste u većem udelu poezije u potonjoj, čak do 85% (Reynolds 2006c: 318), dok je pisana verzija uglavnom sastavljena od relativno ujednačenog smenjivanja rimovane proze i stihova.

Pisane verzije su u navedenim i drugim narodnim romanima jezički poprilično uglačane, tako da ne ostavljaju utisak jezičke slojevitosti. U izvođenju je, kako je rečeno, stvar sasvim drugačija, jer *hakavati* gotovo da „prevodi” publici iz zapisa, koristeći se lokalnom amijom.

Sledeći narativ, čiji konačni oblik vezujemo za postklasičnu epohu, jeste zbirka priča *1001 noć*. Iako je danas među najpoznatijim i najinspirativnijim arapskim delima u svetu, knjiga *Arapske noći*, kako se još naziva, nije uživala posebno mesto kod kritičara u klasičnoj i postklasičnoj arapskoj književnosti, a doskora ni u modernoj. To ne znači da zbirka priča *1001 noć*, u delovima ili u celini, nije bila među omiljenim narativima u narodu. O njenom kruženju među Arapima svedoče najstariji pronađeni fragment iz IX veka, koji je otkrila Nabia Abot 1948. godine (Reynolds 2006a: 270), kao i pominjanje ove zbirke u X veku u Masudijevoj enciklopediji (Mas‘ūdī 2005: 201) i njen opis u Nedimovoj bibliografiji (Nadīm 1971: 363-364). U vekovima koji su usledili, priče *1001 noć* nastavile su da se oblikuju i dopunjavaju elementima iz arapsko-islamskog ambijenta, zadržavajući u svim pronađenim verzijama okvirnu priču i još nekoliko drugih, poreklom iz persijskog dela *Hazār Afsān* (Hiljadu priča).

Sudbina i status zbirke *1001 noć* očekivano su usloveli, kao i drugi usmeni narativi, postojanje različitih verzija rukopisa iz ranijih vekova, uz nemerljiv udeo prepisivača, neujednačeni broj priča u svakoj od verzija i nepreklapanja „noći” u različitim izvorima. Redakcijom i cenzurom su u štampanim izdanjima od XIX veka izopšteni eksplicitni i vulgarni delovi, izvršena je poprilično ozbiljna pravopisna lektura, a stil uglačan. To se može videti upoređivanjem sirijske verzije *Arapskih noći* iz XIV ili XV veka u redakciji Muhsina Mahdija (Muḥsin Mahdī) iz 1984. godine (Leiden: Brill), i Bulakove verzije iz 1835. godine, štampane na osnovu „ZER” (egipatske) verzije iz 1775. godine, a koja služi kao „uglašeni” osnov za većinu današnjih izdanja u arapskom svetu.⁷¹ Sledi uporedna ilustracija, iz koje se neke od pomenutih razlika mogu uočiti:

⁷¹ O poreklu i broju priča, kao i o novijim redakcijama *Arapskih noći*, na osnovu sirijskih i egipatskih verzija rukopisa iz postklasične epohe, više v. M. Mahdī, al-Muqaddima, u: *Kitāb Alf layla wa layla: min uṣūlihi al-‘arabiyya al-‘ulā*, Leiden, 1984, 12-36; H. Grotzfeld, *The Manuscript Tradition of the Arabian Nights*, u: U. Marzolph et al., *The Arabian Nights Encyclopedia*, vol. 1, Santa Barbara, 2004, 17-21; D. F.

Sirijska verzija
(*Alf layla wa layla*, 1984: 68-70):

...وقد عرف الامر التاجر وقال للزراع اذهب الى الحمار المكار
وشد عليه المحراث واجتهد في استعماله حتى يوفى مكان
التور. فذهب الزراع واخذ الحمار فشد عليه المحراث وخرج من
الغيط وضربه وكلفه حتى حرت مكان التور. ولا زال يضربه
حتى هرا اظلاعه وتسلخت رقبته، واتى الليل وطلع به الى الدار
والحمار لا يقدر يجز يده ولا رجله واودانه مرخيه. واما حكاية
الثور فانه كان نهاره نايم مستريح يشتر وقد اكل علفه كله
وشرب واصطبر واستراح وصار طول نهاره يدعى للحمار ويحمد
رايه عليه. فلما اقبل الليل ودخل عليه الحمار في تلك الليلة
نحض له قايماً وقال مسيت بالخير يا ابا اليقضان، والله لقد
صنعت معي جميلاً لم اطيق اصفه، فلا برحت مسدداً مهدباً،
جزاك الله عنى خيراً يا ابا اليقضان. فما رد عليه جواب الحمار
من غيضة عليه، وقال في نفسه «هدى كله جرا على بشوم
تديري، وكنت قاعداً بطولى ما خلاني فضولى»، فان لم افعل
معه حيله وارده الى ما كان عليه والا هلكت». ثم راح الى معلقه
وانبطح والثور يشتر ويدعو له

وانتي يا بنتي كذلك تهلكتي بسو تدبيرك، واقعدى واسكتي
ولا تلقى روحكي الى التهلك، وانا ناصحاً لك شافقاً عليك.
فقلت يا ابتاه لا بد ما اطلع الى هدا السلطان وتهديني له.
قال لا تفعلنى. قالت لا بد من فعله. وقال ان لم تقعدى والا
فعلت معكى مثلما فعل التاجر صاحب الزرع مع زوجته.
فقلت له يا ابتي وما فعل مع زوجته. قال لها

اعلمى انه بعد ما جرى للحمار مع التور تلك المجرا، خرج هو
وزوجته في القمر الى دار البقر، فسمع الحمار يقول للتور بلغته
يا ابا التور ما انت صانع غداة غد، اسمع منى، اذا اتاك
الزراع بالعلف ما تعمل. فقال التور ايش اعمل غير الذى
اشترت على به، ما بقيت افارقه، واذا اتانى بالعلف امكر

Kairska verzija
(*Alf layla wa layla*, 2006: 10):

...وكان التاجر يسمع كلامهما فلما جاء
السواق إلى الثور بعلفه أكل منه شيئاً يسيراً
فأصبح السواق يأخذ الثور إلى الحرت فوجده
ضعيفاً فقال له التاجر خذ الحمار وحرثه
مكانه اليوم كله

فلما رجع آخر النهار شكره الثور على
تفضلاته حيث أراحه من التعب ذلك اليوم
فلم يرد عليه الحمار جواباً وندم أشد الندامة
فلما كان ثانياً يوم جاء الزارع وأخذ الحمار
وحرثه إلى آخر النهار فلم يرجع الحمار إلا
مسلوخ الرقبة شديد الضعف فتأمله الثور
وشكره ومجده فقال الحمار كنت مقيماً
مستريحاً فما ضرني إلا فضولى

ثم قال أعلم أنى لك ناصح وقد سمعت
صاحبنا يقول إن لم يقيم الثور من موضعه
أعطوه للجزار ليذبحه ويعمل جلده قطعاً
وأنا خائف عليك ونصحتك والسلام فلما
سمع الثور كلام الحمار شكره وقال في غد

وأما مرض وارقد وانفخ بطنى. فحرك الحمار راسه وقال لا تفعل، تعرف ايش سمعت صاحبنا التاجر يقول للزراع. قال ايش. قال قال ادا لم ياكل التور علفه وينهض قابماً والا صيح الى الجزار يدبحة ويتصدق بلحمه واسلخ جلده نطع؛ وانا خايف عليك، والنصح من الايمان، وادا اتاك العلف فكله واستيقض والا دبحوك وسلخوك. فظرت التور وصاح، ونهض التاجر على حيله وضحك ضحكاً عالياً مما رآه من الحمار والتور، فقالت زوجته له مما ضحك، اتنرو بي. فقال لا. فقالت له قولى ما سبب ضحكك. فقال لها ما اقدر اقوله، واخاف من السر ادا بحت به فيما يقولوه الحيوانات بلغتهم، وما اقدر. فقالت وما يمنعك تقولى ذلك. قال يمنعنى ان اموت. فقالت زوجته والله كديت، وانما هدى حجه منك، والله وحق رب السماء ان لم تقول لى سبب ضحكك وتفسره لى والا ما قعدت معك، ولا بد مما تقول لى. ثم اتها دخلت الى الدار وبكت ولم تنزل تبكى الى الصباح. فقال التاجر ويلك قولى لى مما بكاك، وارجى الله، وارجى سوالكى ودعينا. قالت لا بد من هدا، ان قلت لك ما سمعت من الحمار والتور حتى ضحكت فاموت. فقالت لا بد ودعك تموت انت. فقال ادعى باهلك. فادعت باهلها وامها وابوها واتوا بعض الجيران، فاعلمهم التاجر انه قد حضرته الوفاه، فتباكوا الجميع وتباكت الكبار والصغار واولاده والزراع والغلمان وصار عنده عزاء. تم انه ادعى بالشهود العدول فحضروا، وقام اوفى لزوجته حقها وكاتبها واوصى على اولاده واعتق جواره وودع اهله، فتباكوا الجميع وبكت الشهود، واقبلوا الوالدين على الامراه وقالوا لها ارجعى عن هده الامر فزوجك لولا علم وتيقن انه ادا باح بسره يموت ما عمل هدا. فقالت ما ارجع عن هدا. فبكوا الجميع واقاموا العزى...

ثم إن الثور أكل علفه بتمامه حتى لحس المدود بلسانه كل ذلك وصاحبهما يسمع كلامهما فلما طلع النهار خرج التاجر وزوجته إلى دار البقر وجلسا فجاء السواق وأخذ الثور وخرج فلما رأى الثور صاحبه حرك ذنبه وظرت وبرطع فضحك التاجر حتى استلقى على قفاه فقالت له زوجته من أي شيء تضحك فقال لها شيء رأيته وسمعتة ولا أقدر أن أبوح به خوفا من الموت فقالت له أنت لم تضحك إلا على ثم إنها لم تنزل تلح عليه وتلج في الكلام إلى أن غلبت عليه وتخير

فأحضر أولاده وأرسل أحضر القاضى والشهود وأراد أن يوصى ثم يبوح لها بالسر ويموت لأنه كان يحبها محبة عظيمة لأنها بنت عمه وأم أولاده وكان قد عمر من العمر مائة وعشرين سنة ثم إنه أرسل وأحضر جميع أهلها وأهل حارته وقال لهم حكايته وأنه متى قال لأحد على سره مات فقال لها جميع الناس ممن حضرها بالله عليك أتركى هذا الأمر لئلا يموت زوجك أبو أولادك فقالت لهم لا أرجع عنه حتى يقول لى ولو يموت فسكتوا عنها...

Pored kvantitativne razlike u sadržaju dveju navedenih verzija, vrlo je uočljiva i razlika u jezičkom ustrojstvu. Za komercijalnu, kairsku verziju ne bi se mogla sugerisati bilo kakva primedba iz perspektive jezičke normativnosti, dok su odstupanja od

standardnog arapskog vrlo česta u jezičkoj strukturi sirijske verzije, i to ne samo u dijalogu, već i u naraciji.

U sirijskoj verziji *Arapskih noći* uočljivo je preinačavanje nekoliko „kritičnih glasova“, poznatih po tome što se u narodnim arapskim varijetetima pretvaraju u svoje, po izgovoru konkurentne glasove. Tako se, na primer, u sirijskoj verziji teksta ponekad naznačava disimilacija dentalnog konsonanta *t* u dentalno *t* (*ḥarat* nam. *ḥarat*, *taur* nam. *taur*, *tumma* nam. *tumma*), interdentalni konsonant *d* disimilira se u dentalno *d* (*kadālika* nam. *kadālika*, *idā* nam. *idā*, *al-ladī* nam. *al-ladī*) i interdentalni konsonant *z* u dentalni ploziv *d* (*istayqaḍ* nam. *istayqaḏ*). U vrlo uobičajene promene na relaciji standardnog i nestandardnog arapskog jezika spada i preinačavanje glotalnog ploziva *hamze* u *jeto*, što je u datom tekstu vidljivo kod participa aktivnih šupljih glagola (*qāyim* nam. *qā'im*, *nāyim* nam. *nā'im*). Nestabilnost *hamze* u kolokvijalnom govoru vidljiva je i u njegovoj uobičajenoj eliminaciji na kraju reči, kao što u tekstu na sirijskom namesto reči *sūʔ* (zlo) stoji *sū∅*.

No, u nestandardnim arapskim varijetetima, pored procesa redukcije glasova, odvija se i njihovo dodavanje, kao što je u sirijskoj verziji teksta primetno fonotaktičko ogлуšenje o skraćivanje dugog vokala kod šupljih glagola u jusivu za drugo lice jednine muškog roda, pa se u datom odlomku javlja *qūllī* namesto *qul lī* (reci mi) i *in lam taqūl* namesto *in lam taqul* (ako ne kažeš). Još jedan primer produžavanja kratkih vokala u duge uočljiv je u zameničkom sufiksu za drugo lice jednine ženskog roda, koji u standardnoj varijanti u celosti glasi *-ki*, ali se u nestandardnim arapskim varijetetima produžava dugim vokalom *ī* s namerom da se naglasi rod (npr. *rūḥukī* nam. *rūḥukī*), što je karakteristično i za ličnu zamenicu za drugo lice jednine ženskog roda *anti*, koja se i danas u nestandardnim varijetetima beleži uz produžavanje vokala *i* – *antī*.

Oglуšivanje o nekoliko morfoloških zakonitosti u sirijskoj verziji nalikuje već uočenim u Ibn Mamatijevom i Ibn Munkizovom književnom tekstu. Tako se u sirijskoj verziji teksta *Arapskih noći* glagolski nastavci za množinu spajaju sa zameničkim sufiksima uz propuste, pa je u tekstu dat oblik *yaqūlūḥ*^u namesto *yaqūlūnah*^u (ono što oni kažu), kao što je u grafiji očigledno i nestandardno slaganje u rodu i broju među imenicama nerazumnih bića u množini i njihovih propratnih reči (npr. *yaqūlūh*^u *al-ḥaywānāt bi-luġatihim* nam. *taqūluhu al-ḥaywānāt bi-luġatihā*). Nimalo iznenađujuće, padežna fleksija se često ne poštuje u beleženju kolokvijalnog govora (npr. *bi.. abūhā*

nam. *bi.. abīhā*), ili se pak izostavlja, što je posebno očigledno u slučaju akuzativa neodređenih triptota (*kān^a... mustarīḥ* nam. *kān^a... mustarīḥ^{an}*).

Na osnovu sirijske verzije teksta može se navesti i primer sintaksičkog raskoraka standardnog arapskog jezika i njegovih nestandardnih varijeteta, koji se ogleda u uobičajenom izostavljanju čestice *an* iz izričnih rečenica, kao u konstrukciji *yaqdir* ∅ *yağurr* namesto *yaqdir^a an yağurr^a* (može da vuče).

U pogledu leksike, može se primetiti da se prednost daje pojedinim glagolima, koji su legitimni deo standardnog rečničkog fonda, ali tipični za duh kolokvijalnog jezika, kao, na primer, upotreba glagola *qaʿad^a* namesto *ğalas^a* (sedeti), *qadar^a* namesto *istaṭāʿ^a* (moći) i *ḥallā* namesto *ğʿal^a* (učiniti da). Uz već znano *ēš*, u datom odlomku je prisutna i upotreba kolokvijalne reči *audān* namesto *adān* (uši), a pokazna zamenica *hādā* (ovaj) javlja se čak u tri varijante (هداه/هدى/هدا).

Navedene i druge karakteristike grafijskih, glasovnih i gramatičkih odstupanja iz sirijske verzije rukopisa uglavnom su kolokvijalne jezičke univerzalije, prisutne u gotovo svim dijalektima Mašrika i danas, i s njima ćemo se nadalje sretati u tekstovima u kojima se slučajno ili namerno odstupa od normativne jezičke pedanterije.

Nasuprot kolektivnom stvaranju, među individualnim autorima iz postklasičnog perioda, posebno mesto zauzima Ali Ibn Sudun (ʿAlī Ibn Sūdūn, u. 1463), koji je u kroz adab na originalan način okupio različite književne žanrove, kao što su makama, pozorište senki, priča, anegdota, zedžel, muvašah, epistola i zagonetka. Međutim, ovaj zanimljivi prozaista često je marginalizovan u književno-istorijskim pregledima, ostavljen u vreći „dekadentne“ književnosti, što je posledica Ibn Sudunove okrenutosti šaljivom tipu književnosti, dakle „neozbiljnom“, a katkad i jezički nestandardnom i vulgarnom.

Ibn Sudunov široki žanrovski opseg (izuzev komada za pozorište senki) sakupljen je u knjizi *Nuzhat al-nufūs wa muḏḥik al-ʿabūs* (Razonoda za dušu i smešna ozbiljnost), prepoznatljivoj po komičnom paradoksu (*mufāraqa*) kojim „uramljuje“ svoje stvaralaštvo. Njegova sposobnost da se našali na račun svega ozbiljnog zadivljuje, pa se čini da je *Razonoda za dušu* nagoveštaj Volterovom (1694-1759) delu *Kandid* i satiričnog romana *Doživljaji dobrog vojnika Švejke* Jaroslava Haška (1883-1923), dok nas Ibn Sudunovo oslanjanje na snove i beleženje asocijacija može podsećati na nadrealističko stvaranje, koje srećemo tek u XX veku.

S druge strane, Ibn Sudunov stil, lingvistička svest i slojevitost jezika kojoj se svesno prepušta, predstavljaju retko očuvani jezički presedan u proznoj premodernoj književnosti. Naime, Ibn Sudun duhovito ocenjuje lingvistički trend svog vremena, koji se ukratko može opisati trima rečima: stagnacija, repetitivnost i pedanterija. Lutanje stranputicom bez smisla u bavljenju arapskim jezikom među ulemom, Ibn Sudun ilustruje rugajući se raspravama o srodnosti i razlikama među rečima, koje vrlo komično i tačno leksički oslikava nekoliko njegovih anegdota (Ibn Sūdūn 2003: 305-312, 317-323, 340-352). Za primer možemo izdvojiti samo jedno takvo poređenje – između reči *markab* (brod) i *faras* (konj), pri čemu autor u svoje izlaganje namerno propušta kolokvijalne elemente iz egipatskog varijeteta (Ibn Sūdūn 2003: 319-321):⁷²

...و أما المسألة الثالثة فما أقل لك عنها إن كنت شاطر فأنت تعرفها والمستول ذكر الدليل وتمهيد التعليل [والسلام عليك ورحمة الله] فأجيب أما بعد ردّ السلام والأعتراف لكم بعلوّ المقام فإن هذه المسائل ما يعرفها أى من جه ولكن من عرف العلم بتحقيقه وانعجنت فكرته بدقيقه علم أن بين المركب والفرس فرايق من كم وش الفرق الأول أن المركب أثقل من الفرس بدليل أن الفرس [إذا حملوها] [تقدر تحمل] فرس أخرى ولا تقدر تحمل مركب ولا يرد على هذا مركب العالليق فإن الفرس تحملها ولو كانت كبيرة لأن الكلام في مركب تكون للسفر ومركب العالليق ما هي كده، والفرق الثاني أن المركب أكبر [من الفرس] بدليل أن الفرس إذا عملت رأسها عند رأس المركب لا يصل ذنبها إلى ذنب المركب، وأيضاً فإن المركب ينام عليها الواحد بالطول والعرض وإيش ما خطر له بخلاف الفرس، وأيضاً فإن المركب ينام على ظهرها واحد واثنين و ثلاثة وعشرة وأكثر وظهر الفرس ما يسع دول أيضاً فلفظ فرس ف ر س ولفظ مركب م ر ك ب فمركب أزيد بحرف والزائد أكبر من الناقص الفرق الثالث أن الفرس لها سمع وبصر تسمع صاحبها إيش يقول لها وتبصر كيف تحط رجلها والمركب ما هي كده [لا والله] الفرق الرابع أن الفرس لها إيدين ورجلين تندار بهم إن خطر لها من هون والمركب ما هي كده ولا يرد على هذا [الفرق] الصندوق والسرير وإن كان لكل واحد إيدين ورجلين لا يندر لأن الكلام فيما يركب والسرير وإن كان يركب إلا أنه لا يركب للسفر [ولا يرد على هذا المحمّة التي لا إيدين ورجلين لأن رجلهم وإيدهم قايمين ورجلين المحمّة وإيديه نايمين] الفرق الخامس أن بطن المركب معرفه في المويه وبطن الفرس مسيبه [في الهوا] [فلا تتعوق إذا اندارت بخلاف المركب] إلى غير ذلك من الأفرق...

Ako izuzmemo reči koje ostavljaju utisak prepisivačkog lapsusa, ili pak propusta priređenog izdanja, u datoj ilustraciji se može uočiti kako nastaje jedna hibridna varijanta arapskog jezika, odnosno fusha u redakciji egipatske amije. Standardne jezičke zakonitosti Ibn Sudun mestimično „omekšava“ kroz upotrebu kolokvijalnih imenskih

⁷² Tekst u uglastim zagradama predstavlja višak u nekim verzijama rukopisa. O rukopisima na osnovu kojih je tekst sastavljen, kao i o nedostacima tih tekstova, više v. M. ‘Abd al-Mağīd, Manhağ al-tahqīq, u: ‘A. Ibn Sūdūn, *Nuzhat al-nufūs wa mudħik al-‘abūs*, al-Qāhira, 2003, 11-27.

reči (npr. *wašš* nam. *wağh*, *kida* nam. *hakādā*, *dōl* nam. *haw'la*, *hōn* nam. *hunā*), uz davanje prednosti glagolima koji su tipični za nestandardne varijetete, kao, na primer, davanje prednosti glagolu *ḥatt^a* (staviti) namesto *waḍa^a* (staviti).

U navedenom odeljku je, takođe, prisutno prethodno ukazano skraćivanje reči, što je vidljivo na izostavljanju *hamze* na kraju reči (*hawāø* nam. *hawā*) ili tzv. *ženskog t* (*ğihaø* nam. *ğihat*), ali i karakteristična zamena *hamze jetom* unutar reči (*farāyiq* nam. *farā'iq* i *zāyid* nam. *zā'id*). Na morfološkom planu, posebno se ističe tretiranje reči *faras* kao imenice ženskog roda (*al-faras ḥamalūhā*), nepoštovanje padežne fleksije (*likull wāḥid idēn wa riglēn*), a uz to i slaganje u broju i neslaganje u rodu među imenicama nerazumnih bića u množini i njihovih propratnih reči (*riglēhum wa iydehum qāymīn... nāymīn*). Među sintaksičkim odstupanjima, i ovde je prisutno izostavljanje čestice *an* iz izrične rečenice (taqdar ø taḥmil).

Pored pregršta duhovitih zedžela i brojnih pasaža u kojima je prisutno jezičko ustrojstvo nalik opisanom hibridu, Ibn Sudun je u delu *Razonoda za dušu* ostavio jedan od najdužih prozних tekstova koji je gotovo u celosti napisan na egipatskom varijetetu. U pitanju je pismo prostog seljaka Funejna svom ocu (Ibn Sūdūn 2003: 312-317), inače, „iznenada“ umetnuto u pređašnju raspravu o rečima „konj“ i „brod“, što ga čini još komičnijim.

Funejnov narodski govor u pismu možemo protumačiti kao još jedan indirektni odgovor lingvistima, čiji se puristički ideali pokazuju apsurdnim u odnosu na način govora običnih ljudi koji su okruživali Ibn Suduna. Ovde ćemo Funejnovu pismo navesti samo delimično, uz napomenu da je u njemu sadržan i kraći dijalog koji se, doduše, i ne razlikuje od jezika naracije (Ibn Sūdūn 2003: 312-317):

أرسل فنين بن أبي المدارس إلى أهله كتاباً من الصعيد يقول [...] والذي أعرفكم به إن كنتو للسمع بالحيه إني أرسلت لكم صحبة القاصد جوز ورّ بيتي فقس [النصف من ذلك وزّة]، وأيضاً خروف أبلق تربوه وخروف بلا بلاق، ويا سبحان الله انتو تتكلموا جزاف، أرسلتو تطلبو حبل تنشروا عليه الغسيل قلتولى على طولوه وما قلتوا على عرضه، وطلبتو كمشك وانا إن أرسلتوني فضيحة وإن طبختو ما يوصل حتى يبرد، وطلبتو نيده وما قلتو بعسل إيش وطلبتو ذكك والبلد ما فيها نجار يعرف يعمل ذكّه، وطلبتوا قليلات والفلاحين ما يزرعو إلا قرع طوال فيكون ذلك على خاطركم من حقه وبلغنى أن امرأتى حملت بعدى فلا تخلوها تولد حتى آجى [أنا] وإن ولدت قبل ذلك فلا يكون إلا صبي وسموه بيت الخطيب [من كل بُدّ وسبب]، فإني عبرت يوماً إلى بيت الخطيب ورأيت فيه طعام كثير أعجبني [فأكلت منه حقه] وجرت لى حكاية ولكن لا تقولو لحدّ يبقى فضيحة، وذلك إني أكلت يوماً بطيخ ونمت في بيت الفلاحين (.....) حشاكم [العيب] فى

ثيابي وأنا معذور، وزاده إن البطح يكتر (...). فغسلت قميصي وعلقتو في السطوح جا بالأمر المقدر ضربو الهوى وقع من فوق لأسفل [الزقاق] فارتجفت بسلامتي رجفه وضعفت ضعفه لو ضعفها [أحد] غيري كان ضعف وعرفت انما ما هي بشارة خير فإنها تدل على موت أمي وأبي، ولكن الحمد لله الذي كانوا فدائيا، وإني صليت وصمت حتى الذي كنت في القميص لمّا وقع وإلا لو كنت فيه حوالينا ولا علينا ما [كنت] وصلت الزقاق إلا وأنا هه ولكني من الرحفة وجعتني عيني اللي تبقى ناحية المسجد لمّا أخرج من بيتنا والذي يعلم به الوالد زوج الوالدة الحنونة أني عبرت البستان أنا والخولى ورأيت فيه نخيل شى طويل وشى قصير وشى ما يشبه شى قلت يا عم دى نخلة إيش قال بلح [قلت] ودى قال [نبق ودى قال جميز قلت ودى قال مشمش قلت ودى قال توت] قلت ودى قال موز فاتعجبت يا أبى وقلت الموز يطلع في البستان قال أيوه فقلت فالجبن الملقى يطلع فين؟! قال في دكان الجبان [والوالد يعرف] وأنت تعرف إن بيتنا على دكان الجبان وأنا كل يوم أقعد في الطاقة عمري ما رأيت فيها نخيل جبن ملقى [وأدنى] [...] والذي أعرفكم به كمانه إن لما طلعت البلد رأيت الصابون [فيها] غالى فبعث فرسى البيضة واشترت لى حمارة سودة حتى لا تتوسخ، وبس كلام، فإن لو كتبت الذي في خاطري كله كان الكتاب يجي من هون لفين...

Kada bismo analizirali svako podvučeno slovo, reč ili sekvencu u datom tekstu, gotovo bismo mogli da sačinimo deskriptivni priručnik egipatskog dijalekta u Ibn Sudunovo vreme, koji jedva da se razlikuje od načina na koji većina pisaca interpretira ovaj varijetet danas. Reči i fraze koje se u tekstu pojavljuju bliske su svakom govorniku ili poznavacu egipatskog dijalekta, što jednako važi i za gramatička odstupanja koja nalazimo u ovom odlomku.

Ukupno uzevši, u Ibn Sudunovom delu *Razonoda za dušu* ogledaju se potencijali raznovrsnog jezičkog ustrojstva za kojim će pisci prozne arapske književnosti i nadalje posezati u periodu osmanske vladavine Egiptom. Štaviše, „mestimično“ odstupanje od ideala rečitog etalona u korist jezičke verodostojnosti ostaće do danas teorijska i praktična književna dilema, o čemu će biti reči u narednim poglavljima.

1.7. JEZIČKI I KNJIŽEVNI SUTON NAKON XVI VEKA

Kao što je već rečeno, izuzev Marakeša, teritorije na kojima se govorio „jezik slova *dād*“ potpale su pod osmansku vlast početkom XVI veka. Postklasična etapa koja je usledila uistinu se može okarakterisati kao dekadentna, imajući u vidu duboku kulturnu i političku letargiju, koja je trajala preko dva veka u većem delu bivšeg arapsko-islamskog carstva. U Egiptu je to posebno očevidno sve do njegove relativne samostalnosti 1805. godine, ali je osmanska uprava na ovoj teritoriji prinudno

razvlašćena tek britanskom okupacijom 1882, dok se za njen kraj formalno uzima tek 1914. godina, kada je Egipat proglašen britanskim protektoratom.

Arapski jezik je u periodu osmanske vladavine vidno zakržljao, pregažen vremenom, nepodesan za nauku, nepoželjan u književnosti, sveden na nekolicinu učenjaka i nešto veći broj teologa. Uza sve to, tada su i sami Arapi doprineli padu statusa svog jezika, stavljajući se u poziciju mavalija, pa su učili turski kako bi stupili u neku od državnih službi (Chejne 1969: 84). Otud je razumljivo da se ni na polju književnosti nije formirala neka blistava plejada pisaca, koja je inventivno pisala na standardnom arapskom jeziku.

Preko polja zvanične književnosti, dakle „ozbiljne“ i jezički pedantne, može se bez griže savesti pretrčati, uzimajući u obzir njen plagijatorski, kitnjasti i sterilni karakter. Slično tome, i popularna književnost svodila se na svaštarsko kompiliranje, ponavljanje i gomilanje postojećeg nasleđa, o čemu svedoči nekoliko antologija iz XVII veka. Takve su, na primer, dve zbirke anegdota od Milavija (al-Mīlāwī), *Ṭirāz al-muḍahhab fī nawādir Ašʿab* (Zlatne anegdote o Ašabu) i *Iršād man naḥā ilā nawādir Ġuḥā* (Uputstvo onome koji se uputi ka Džohinim anegdotama), ili pak raznovrsna knjiga anegdota, izreka, pošalica i priča *Nuzhat al-udabāʾ* (Razonoda adiba), čiji je autor najverovatnije bio Hanafi (al-Ḥanafī). Uprkos neinventivnom sadržaju i formi, značaj ovih zbirki ipak je neosporan, jer su i u ovom periodu raznorodni šaljivi anegdotski tekstovi i ostali pomenuti duži „narodski“ narativi služili kao podloga pučkoj zabavi i sredstvo rehabilitacije patriotskog duha u lokalnim kafedžinicama, koje su bile među retkim „edukativnim” institucijama svetovnog karaktera u vreme osmanskog carstva.

Jedno autorsko i žanrovski složeno delo ipak uspeva da se izdvoji i u ovoj epohi. U pitanju je *Hazz al-quḥūf fī šarḥ qaṣīdat Abī Šādūf* (dosl. Ljuljanje lobanja objašnjenjem kaside Abu Šadufa) Jusufa al-Širbinija (Yūsuf al-Širbīnī), delo napisano na prelazu iz XVII u XVIII vek, svakako nakon 1686. godine.⁷³ Okvirna tema ovog dela je oslikavanje pozicije egipatskih seljaka u vreme osmanske vladavine ili, tačnije, dna koje su dosegli u obrazovnom, socijalnom i kulturnom pogledu. To je učinjeno kroz objašnjenje lascivne i duhovite kaside, koju je tobože sastavio Abu Šaduf na amiji, Na koju Širbini nadovezuje brojne anegdote i priče u naturalističkom stilu.

⁷³ O ostalim autorskim tekstovima iz ovog razdoblja, pozorišnog i pripovedačkog karaktera, v. H. Davies, *Dialect Literature*, u: K. Versteegh (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol.1, A-Ed, Leiden, 2006, 598.

Širbini u pripovedanju dela *Ljuljanje lobanja* smenjuje dva stila, sedž i mursal, koji očekivano diktiraju jezičko ustrojstvo u sekvencama u kojima se koriste. Za rimovanim stilom, uz uvažavanje zvaničnog standarda arapskog jezika, Širbini poseže u samom uvodu dela, u kojem obrazlaže spisateljsku nameru, a zatim i nadalje, kada nastupa kao komentator Abu Šadufove kaside. Slobodni stil se pojavljuje u anegdotama i kraćim pričama, koje se nižu asocijativno, u skladu s okvirnom temom objašnjenih redova kaside. Ovaj tip narativa uključuje različite jezičke nivoe, slobodne kao i sâm stil.

U uvođenju i objašnjenju priča i anegdota, Širbini ne odstupa od „ispravnog“ izražavanja, dok je jezik dijaloga varijabilan, zavisno od aktera koji u njima učestvuju, odnosno od obrazovanja ili statusa onih čiji se razgovori direktno navode. Naime, ukoliko je anegdotska sekvenca povezana s klasičnim nasleđem ili u njoj učestvuje viši stalež, dijalozi su, neizneđujuće, na fushi,⁷⁴ dok je u priče i anegdote iz svakodnevnice egipatskog seljaka uključen verodostojni dijalog na „seoskom jeziku“ (al-luġa al-rīfiyya), kako Širbini često naziva amiju u delu. Ovaj „seoski jezik“ među egipatskim seljacima dat je u sledeće dve anegdote, uzastopno navedene u pomenutom delu (Širbīnī 1890: 29-30), a čiji sadržaj ilustruje elementarno nepoznavanje „maternjeg“ jezika i nisko obrazovanje uključenih predstavnika naroda iz Širbinijeveg okruženja:

... (ورأيت) رجلا فلاحا يتكلم مع صديق له ويقول له يا فلان انت تعرف تقرا قال له ايوه فقال له ايش هجاك بريق فقال له به ره به قاف واو فقال له ايش عرفك ان فيها واو فقال دلتني عليها النقطة اللي فوق الواو فقال له ان عشت تبقي فصيح لاخوالك (وقال رجل فلاح لآخر) اسمع ما قالوا العشاق فقال له ما قالوا يا ابود عموم فقال شعر مفعص لا له أول ولا آخر

لقد اقول جنيشن خلوت به أنت * منزلنا يا طالعة القمروشن

فقال له دا كلام مون فقال له دا كلام هارين الرشاد اللي وقع في الجب لقفه التمساح نزل عليه الوحل في جامع الطيلون اللي النار برد وسلام فقال له يا نعم يا نعم كذلك عيسى بن أبو طالب جرى له زى ما جرى...

Širbinijeva knjiga nije uživala poštovanje u zvaničnim književnim krugovima zbog svog „neuzvišenog“ sadržaja, ali i zbog mešanog i nečistog jezičkog ustrojstva (Abū Fāšā 1987: 24). Sličan slučaj je i sa nešto dužom pričom anonimnog autora, *Hikāyat Bāsim al-ḥaddād wa mā ġarā lah^u ma' Harūn al-Rašīd* (Priča o kovaču Basimu

⁷⁴ Na primer, v. Y. al-Širbīnī, *Hazz al-quḥūf fī šarḥ qašīdat Abī Šādūf*, al-Qāhira, 1890, 12-15.

i onome što mu se dogodilo sa Harunom al-Rašidom), čiji je datum nastanka teško odrediti, ali je izvesno zabeležena tokom XVIII veka.

Priča o kovaču Basimu je posebno zanimljiva, jer sačuvani rukopis sadrži dve jezičke verzije, jednu na egipatskom dijalektu i drugu na sirijskom. Iako je okvirna priča u osnovi ista, ove dve verzije nisu jednake po dužini (sirijska je za oko trećinu duža), detalji se ne preklapaju, a ni jezički nisu jednako „otuđene“ od fushe (egipatska je dalja). Sledi uporedna ilustracija dveju verzija, iz kojih je moguće uočiti navedene razlike:

Sirijska verzija
(*Bāsim al-ḥaddād...*, 1888: 53-56)

... فلما توَسَّطَ الطَّرِيقَ وهو حَايِرٌ فِيمَا يَعمَلُ وَإِذَا جَازَ عَلى
بعض حَمَامِينَ بَغدَادَ فَدخَلَ إلى الحَمَامِ لِيغسَلَ وَجْهَهُ فَلَقيَهُ بعض
صَنَاعِ الحَمَامِ وَكَانَ اسْمُهُ خَالِدٌ وَكَانَ هَذَا خَالِدٌ فِي مَبْتَدَأِ امِهِ صَبِيئًا
لِهَذَا بِاسْمِ الحَدَادِ وَكَانَ بِاسْمِ يَحسِنُ إِلَيْهِ وَغَرَى/غَزَى هُوَ وَإِيَاهِ
بِالمَلْعُوبِ وَالمَصْرَاعِ وَالمَفْلَاحِ وَكَانَ بِاسْمِ يَدُورُ فِي الطَّابِقِ وَيَكسِبُ
وَيَدخُلُ بِهِ إلى الحَمَامِ يَمْرُحُوا وَيخْدُمُوا إلى ان كَبُرَ وَتَعَلَّمَ، فَلَمَّا كَانَ
فِي ذَلِكَ اليَوْمِ رَأَى خَالِدٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَقَبَّلَ يَدَهُ وَقَالَ أهْلًا وَسَهْلًا
فِي الحَاجِّ بِاسْمِ مَعْلَمِي وَكَبِيرِي هَلْ مِنْ حَاجَةٍ تَقضِي، فَقَالَ لَهُ
بِاسْمِ هَذَا التَّقِيلِ الدَّمِ هُرُونُ الرَشِيدِ نَادَى عَلى الحَدَادِينَ
دُونَ سَائِرِ الصَّنَائِعِ أَيَّ حَدَادٍ فَتَحَ دَكَّانَهُ يَشْنِقُ وَأَنْتَ تَعَلَّمِ أَيَّ
مَا أَمَلِكُ عِشَا لَيْلِهِ وَأَنَا مَعُودٌ كُلَّ لَيْلِهِ بَعَادَهُ وَأَنَا أَخَافُ تَنْقَطِعُ
هَذِهِ اللَّيْلَةَ عَادَتِي وَمَا أَعْرِفُ غَيْرَ صَنعَةِ الحَدَادَةِ، فَقَالَ لَهُ
خَالِدُ البَلَّانُ يَا حَاجَّ بِاسْمِ مَا تَعْرِفُ تَمْرُخُ وَتَكَيِّسُ فِي الحَمَامِ
وَتَحْكُ رِجْلِينَ الزَّبُونِ وَتَغسَلُ رَاسَهُ بِالمَصَابُونِ وَالمَلِيفَةِ وَأَنْتَ
أَشغَلُ عِنْدَنَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَرَابِعَ يَوْمٍ رُوحَ إلى صَنعَتِكَ وَلَا زَالُ
يَلطِفُهُ بِالمَكَلَامِ حَتَّى عَرَاهُ وَشَدَّ فِي وَسْطِهِ فُوطَهُ وَأَعطَاهُ خَالِدُ
قِطْعَةً كَيْسَ وَثَلَاثَةَ أَمْوَاسَ وَحِجْرَةَ رِجْلِ وَلِيفَهُ فَأَجَا إلى خَالِدِ
زَبُونٍ فَأَعطَاهُ لَهُ، قَلَّ فَدخَلَ بِاسْمِ الحَدَادِ إلى الحَمَامِ وَخَدَّمَ الزَّبُونِ
وَغَسَلَهُ أَحسَنَ مَا يَكُونُ فَخَرَجَ وَأَعطَاهُ دَرَهْمِينَ وَجَا زَبُونٍ آخَرَ
فَأَعطَاهُ دَرَهْمًا وَوَجَاهَ مِنَ المَوَاسِ الحِجَارِهِ وَالمَلِيفَةَ دَرَهْمًا وَمَا جَا
وَقْتُ العَصْرِ حَتَّى وَصَلَ لَهُ خَمْسَ دَرَاهِمَ وَهَمَّ أَجْرَتَهُ الَّتِي كَانَ

Egipatska verzija
(*Bāsim al-ḥaddād...*, 1888: 12-14)

... فدار من الصباح لخصّة الظهر فات
على باب حمام رأى راجل حمامى واقف
عزيان على باب الحمام وكان صاحبه وبينه
وبين الحمامى دا وداد فلما رآه قال صباح
الخبر يا باسم قال اتركني بلا صباح خير
بلا غيره قال له ادخل استحمى قال له
بقلك اتركني قال له مالك مقريف احكى
لى وجعل يحلفه ويقول له بالله عليك يا
اخي تخبرني بخبرك قال دى العرص الدينس
الخليفة قال نادى على الحدادين بطالين
سبعة ايام انظر فعابله فقال له يا اخي ما
تسبب الملك احسن يسمعك حد من
اعوانه يشوش عليك يعنى واذا كان نادى
ايش يضرك لا بد انه يكون له سبب
فقال له كيف ما يضرتيش وانا فقير ولا
لى صنعه غير الحداده ولا عندى شى
اتقوت به فى مدة السبعة ايام البطاله
اكل من ايين فقال له يا اخي انت ما
تعرفش ان اللى شق الاشداق تكفل لها
بالارزاق ما ترعلش ابداء الرزق على الله
اعمل لك صنعه غير الحداده على ما

يفتحوا الحدادين قال له ما اعرفش ولا
صنعة قال تعال اقلع حوايجك واقف
معائى في الحمام ساعدنى وأنا اعطيك
قسم وأيائى واعلمك تبقى حمامى فان لدد
عليك صنعة الحمامه خليك معائى والآن
ارجع لصنعتك فقال مليح كتر الله خيرك
ودخل معاه وقلع وبقي يخدم فى ربحه
وياخذ فوط ويحجب له فوط ويساعده فى
الخدمه لحصه العصر لبسوا وطلعوا قسموا
طلع له قسموا طلع له قسمه عشرين فضه
ففرح وقال والله ان الدراويش المنجمين
صادقين ولا همش دجانين آهو وسع الله
على فى رزقى من الخمسه للعشرين ثم انه
راح أخذ بخمسه لحم وبخمسه عيش
وبخمسه بطيخ وباتنين حشيش وخطه فى
ماجور وصرف بقيه الخمسه فى فلفل
وزعفران وشمع وخطب وغيره وقال وجبت
علينا ضيافه الدراويش دول اللى وسع الله
على رزقى بسببهم ثم راح وطبخ وحضر
السفرة وقعد يستأنهم، واما ما كان من
الخليفة هرون الرشيد فانه احضر جعفر
ومسرور وقال له يا وزير قوم خلىنا نتبدل
ونروح لعند صاحبنا باسم الحداد...

يعمل بها فى الحداده، فلما حصلت الخمسه دراهم فى كفه فرح
فرحا عظيما وقال وستر الله ما بقيت اموت الا بلان وهذه
الصنعه اهون على من النار والمرزبات ثم انه خرج ولبس تيايه وما
كان له شغل الا انه راح الى الطبقه واخذ البطه والطاسه
والجلاس ونزل قوام راح الى السوق فاشترى اللحمه بدرهم ورامها
الى الشوا وخطه عنده الطاسه ثم انه راح الى الحمار واخذ بدرهم
الثاني نبيد واشترى بالدرهم الثالث شمع وبهار وصرف الدرهم
الرابع واخذ سيرج للجلاس وزيت للسراج واخذ رغيفين خبز
وبينما اشترى هذه الحوايج اجا لعند الشوا لقا اللحمه استوت
فاخذها فى الطاسه ومشا وهو فرحان وما وصل الى الطبقه حتى
اذن المغرب وما كان بقا له شغل الا انه قلع تيايه وعلقها فى
الخازوف وغسل الجلاس وعمره وواقد السراج ووضع على راس
السلّم كعادته ثم اوقد الشمعه وعبا الحضوه وخط الفاكهه وخط
طاسه اللحم واكل منها حتى شبع واخذ البطه بيده الواحده
والقدح فى يده الاخره وملا وشرب وقال هذا على غيظ اضيائي
اللهم اجمع بيني وبينهم الليله يا كريم هذا ما كان من أمر باسم،
واما ما كان من الخليفة فانه ارسل الوالى نادى على الحدادين
وحكم ونهى وأمر وأخذ واعطى الى ان ذهب النهار واتى الليل
بالاعتكار فأقبل على عفر البرمكي وقال له يا جعفر هذه
الساعه افتكرت فى ذلك المسكين باسم الحداد يا ترى ايش
حاله الليله، فقال له جعفر حال الشوم يكون الليله حاله
جلاسه مطفى وبطته فارغه وطاسه مكبويه على فمها، فقال
الرشيد قوم يا جعفر انت ومسرور وانا وانزلوا بنا حتى نبصر
حاله ونضحك عليه...

U egipatskoj verziji mogu se prepoznati slični izrazi i konstrukcije koje smo navodili u analizi dela onih autora koji su sebi dali „jezičkog oduška“ u prilog verodostojnosti. Štaviše, bilo bi suviše naglašavati nestandardna odstupanja u ovoj verziji, jer se ona ukratko može okarakterisati kao tekst na amiji, i to ne samo u dijaložima, kako je inače „red“, već je uticaj dijalekta osetan i u naraciji. Verzija na sirijskom nije lišena kolokvijalizama, ali je dovoljno „pravilna“ da bi se mogla pročitati i u duhu srednjeg jezika.

* * *

Dve verzije *Priče o kovaču Basimu* nam, u zbiru, pokazuju kako se putovanje narativnog teksta od jedne do druge zemlje završavalo, pored sadržinskog i formalnog, i jezičkim prepakivanjem, što smo već i pokazali na primeru dela *1001 noć*, na čije priče, uostalom, i Basimova neodoljivo podseća. Takva jezički „neuglađena“ književna dela, u kojima se spontano ili namerno odstupa od norme, bila su zasigurno prisutna i u klasičnom periodu, ali je za korektivnu lekturu narativa iz postklasične književnosti nedostojalo vremena, a i obrazovanih prepisivača.

Autentični prikaz jezičke stvarnosti, koja proviruje iz poslednjeg i prethodno izdvojenih književnih uzoraka, mogao bi nas navesti da zaključimo da je prestvaranje samog arapskog jezika, od elitnog božanskog do narodnog ovozemaljskog, u ovoj tački dovršeno. Međutim, ako sagledamo kulturno-političku situaciju u postklasičnoj epohi očima arapskih istraživača, neće nas začuditi da ih zanemarljiv nominalni prestiž standardnog arapskog jezika i dominantna upotreba narodnih arapskih varijeteta neprijatno asocira na gašenje nekad zavidne političke moći Arapa. Stoga je svoj ovoj književnosti, u čije je jezičko ustrojstvo upadljivo uključeno mnoštvo nestandardnih elemenata, ospornena pozicija uzornog predstavnika zvanične arapske kulture, pa se radije uzima kao odraz niskog piščevog obrazovanja ili dekadentnog stanja uopšte, zbog čega doskora nije uživala nikakvu popularnost među arapskim književnim kritičarima.

Šire gledano, na osnovu sačuvanih književnih dela na arapskom jeziku, bilo „uzornih“, u kojima se zvanična norma poštuje, ili onih koji odražavaju nestandardnu jezičku slojevitost, možemo zaključiti dve stvari. Kao prvo, više popustljivosti u beleženju jezičke slojevitosti prisutno je u dijalogu prozних dela, pre nego u njihovom naraciji, i u postklasičnoj, pre nego u klasičnoj književnosti. Kao drugo, opseg književnih ilustracija koje smo dali je srazmerno mali, ali dovoljan da opovrgne tvrdnju da su narodni varijeteti nestabilni, podložni rapidnim promenama iz dana u dan. Štaviše, promenljivost narodnih arapskih varijeteta nije ništa intenzivnija u poređenju sa standardnim varijantama arapskog jezika, i u oba slučaja promene su leksičke prirode, pre nego gramatičke. Stoga su se arapski jezik i njegovi varijeteti do samog kraja premodernog doba pokazali kao iznenađujuće otporni na zub vremena, tako da ni danas, nakon četrnaest vekova, u pisanim spomenicima na arapskom jeziku ne nalazimo

„čukunkodove“, koji bi se opravdano mogli očekivati, shodno evoluciji kojoj svaki jezički kôd podleže vremenom.

2. OBNOVA I RAZVOJ ARAPSKOG JEZIKA U PROZNOJ KNJIŽEVNOSTI NAHDE

Evo, u tome nađoše poticaj izumitelji gramatičke umjetnosti, jer ta gramatika nije ništa drugo doli neka jednakost jezika nepromjenljiva u vremenu i na različitim mjestima. Budući da je ona uređena zajedničkom suglasnošću mnogih naroda, ne podliježe volji i s tog istog razloga ne može biti ni promjenljiva. Pronađoše je, dakle, da se ne bismo, zbog mijenjanja jezika, koji se lako pokorava volji pojedinca, našli pred nemogućnošću da se nikako, pa čak ni djelomično i nesavršeno, ne možemo približiti misli uglednih pisaca i povijesti dalekih predšasnika ili svih onih koje različitost mjesta gdje življahu čini od nas različitima (Dante 1976: 443).

U vreme evropske Renesanse, „Božije stado“ otvorilo je vrata samoispitivanju, uvažavanju različitosti i ljudskog kreativnog potencijala, što je uslovalo niz civilizacijskih unovljenja. Među njima je i postepeno napuštanje *lingua latina* – zvaničnog latinskog jezika, u korist *vulgare latinum* – narodnog latinskog jezika, iz kojeg su docnije uobličeni samostalni romanski jezici. Jezički preobražaj su među književnicima najpre podstakli Dante (1265-1321) i Petrarca (1304-1374) u Italiji, da bi, zatim, Šekspir (1564-1616), svojim dramama, podržao razvoj modernog engleskog jezika. To je nesumnjivo uticalo i na Dekarta (1596-1650) da svoj trezveni skepticizam u *Discours de la méthode* (Rasprava o metodu, 1637) sroči na narodnom francuskom jeziku, kojim su se nadalje služili književnici, kao što su to, na primer, činili Pjer Kornej (1606-1684), Nikola Boalo (1636-1711), Fenelon (1651-1650), Volter (1694-1778), Ruso (1712-1778) i drugi. Tako su do XVIII veka u Evropi, uz nove nacije, stvoreni i novi „podlatinski“ (romanski) i drugi nacionalni jezici, do tada potisnuti narodni vernakulari. Latinski jezik je sve više gubio od svog prestiža i njegova upotreba je do kraja XIX veka svedena na službu leksikografske reference. Izuzetak čini jedini preživeli ogranak latinskog – *ecclesiastica*, omeđen na crkvene i liturgijske potrebe.

Shodno književnim ilustracijama iz postklasičnog perioda, navedenim u prethodnom poglavlju, očekivao bi se sličan scenario jezičkog preobražaja i kod arapske govorne zajednice. Međutim, početkom XIX veka, „okrnjeni“ i „iskvareni“ arapski

varijeteti, koji su bili u živoj upotrebi među ljudima, nisu poslužili kao podloga za uobličavanje verbalnog i pisanog medijuma u „zvaničnoj“ arapskoj kulturi modernog doba. Suprotno očekivanjima, namesto standardizacije narodnog govora, započeto je oživljavanje klasičnog arapskog jezika i njegovog nasleđa (iḥyāʾ al-luġa wa al-turāt).

Prve aktivnosti na polju oživljavanja arapskog jezika bile su prisutne već tokom XVI i XVII veka na području Libana i Sirije, kada se obnova normiranog arapskog jezika odvijala zahvaljujući crkvenim potrebama, odnosno interakciji između zapadnih hrišćanskih misionara i domaćih sveštenih lica. U to vreme su mladi Arapi slani na teološko školovanje u Evropu, što je u njima probudilo interesovanje za sopstveni jezik i kulturno nasleđe. „Upravo to zanimanje“, veli Bučan (1980: 178), „potaklo je razvoj nacionalne samosvesti, otkrivši veličinu i značenje zanemarene i zaboravljene prošlosti zajedničke svim Arapima i postavivši tako temelje preporodu suvremenog arabizma“.⁷⁵

Za to vreme su u susjednom Egiptu učenjaci iz univerziteta al-Azhar i drugi islamski teolozi kočili razvoj modernog egipatskog društva bezrezervnim oslanjanjem na srednjovekovno arapsko nasleđe, na koje su se nadovezali novim, ali nimalo inventivnim klasicističkim gradivom. Njihovu letargiju najpre je prodrmao pristanak Napoleonove flote u aleksandrijsku luku 1798. godine, čija se vojna ekspedicija već u trećoj godini (1801) završila porazom Francuske. Za same Egipćane, koji su silom prilika navedeni da se suprotstave kolonijalnim namerama Francuske, započeta je epoha susreta ili pak sudara između Istoka i Zapada. Stoga se Napoleonov dolazak u Egipat katkad uzima kao početna tačka modernog arapskog preporoda, iako on, smatraju neki (Ibrāhīm 2003: 23), nije doneo neko osvežavajuće načelo za dobrobit egipatskog naroda.

Međutim, francuski naučnici, koji su radoznalo pratili Napoleonovu vojnu avanturu, podstakli su razvoj egiptologije kao nove naučne grane, doprinoseći daljem cvetanju orijentalističkog diskursa u Evropi.⁷⁶ Time je Egipat, ali i arapski svet

⁷⁵ Pojedinci iz redova hrišćanskih Arapa otvarali su škole, služeći se u nastavi arapskim jezikom, ali su obnovi arapskog jezika doprinosili i lingvističkim radom. Pionir ovakvog delovanja bio je maronitski biskup Džermanus Farhat (Ġirmānūs Farḥāt, 1670-1732), koji je ostavio brojna dela iz domena leksikografije i gramatike, a zaslužan je i za arabizaciju crkve, gde se, inače, liturgija odvijala na sirijskom. Farhat je lingvističkim legatom uticao na svoje savremenike, pa je njegov put sledilo brojno sveštenstvo (Chejne 1969: 130).

⁷⁶ Interesovanje Zapada za zemlje arapskog govornog područja, pokrenuto kolonijalnim ambicijama, ali u paru s prosvetiteljskim nadahnućem, uslovalo je otvaranje katedri za arabistiku početkom XVIII veka u Evropi, na kojima su se već tada počeli razdvajati studijski programi za amiju i fushu. U radu tih škola je, pored orijentalista, učestvovala i arapska kulturna elita. Kao temeljan vodič za razvoj orijentalistike i

uopšteno, postao ishodište novih intelektualnih „pohoda“ Zapadnjaka, koji su, kao i hrišćanski misionari, uticali na način razmišljanja govornika arapskog jezika.

Značaj francuske ekspedicije 1798. godine treba sagledati i kroz činjenicu da je otvorila put vladavini osmanskog namesnika Muhameda Alija (Muḥammad ʿAlī, 1769-1849), čija je dinastija stajala na čelu Egipta od 1805. godine, pa sve do sredine XX veka. Muhamed Ali nije direktno nastojao da unapredi samu državu i njenu kulturu, već dobrobit svoje loze, čiju je poziciju učvršćivao uz pomoć vojske i feudalne kaste (nove tursko-čerkeske elite), ostavljajući egipatskog seljaka da živi u nemaštini, od jednog do drugog, surovo gušenog ustanka (Kampanini 2011: 44).

Ako se Muhamed Ali i nije osećao kao Egipćanin, pa čak ni arapskim jezikom nikada nije ovladao valjano, neosporno je ključna ličnost za političku i obrazovnu rehabilitaciju Egipta. Arapski je tokom njegove vladavine proglašen za nacionalni zvanični jezik Egipta 1812. godine, premda je u praksi kooegzistirao s turskim, nemačkim i engleskim jezikom do kraja XIX veka. U vreme Muhameda Alija su otvorene svetovne škole i štamparija Bulak, a uvedeno je i stipendiranje perspektivne omladine za školovanje u evropskim gradovima, što je mladim Arapima, takođe, omogućilo da intelektualno sazrevaju kroz upoznavanje sa savremenim idejama o razvoju nacije i nacionalizma.

2.1. OŽIVLJAVANJE ARAPSKOG JEZIKA I ROMANI-MOSTOVI

Relativna samostalnost političkog uređenja Egipta sredinom XIX veka, uz prosvetiteljski polet u Libanu i Siriji,⁷⁷ pripremili su tlo za kulturnu saradnju između egipatskih i siro-libanskih intelektualaca. Zahvaljujući njihovom delovanju, započeta je nova etapa, nazvana „nahdom“ (nahḍa), što znači „buđenje“, čiji je zenit obuhvatao poslednju trećinu XIX veka i prve dve decenije XX veka. Prostorno gledano, nahda ne uključuje arapske zemlje mimo Egipta, Libana i Sirije, uz napomenu da su se intelektualci u Egiptu s početka nahde više interesovali za teorijsku i primenjenu nauku, dok su se u Libanu i Siriji okretali humanističkim naukama (Ḥusayn 2014: 56).

katedri za arapski jezik u Evropi, može poslužiti studija Negiba al-Akikija (Naḡīb al-ʿaḳīqī) iz 1964. godine, pod naslovom *al-Mustašriqūn* (al-Qāhira: Dār al-Maʿārif).

⁷⁷ U nizu obrazovnih institucija, otvorenih u ovoj etapi, posebno mesto zauzima Američki univerzitet u Bejrutu, osnovan 1866. godine, u kojem su negovani arapski jezik i prevodilačka delatnost. Studenti koji su diplomirali na ovom univerzitetu nisu bili samo vodeći intelektualci u Siriji i Libanu, već i u Egiptu. Nemali značaj imao je i Univerzitet Svetog Jozefa, osnovan 1873. godine u Bejrutu, čiji je časopis *al-Mašriq* (al-Mašriq) bio tematski okrenut arapskom jeziku i njegovoj književnosti.

Među najzaslužnije prosvetitelje i kulturne radnike nahde, fokusirane na razvoj arapskog jezika i književnosti, ubrajaju se članovi nekoliko eruditskih porodica iz Libana, a posebno Jazidžijevi (al-Yāziḡī), Bustanijevi (al-Bustānī) i Šidjakovi (al-Šidyāq). Oni su, kao i većina iz redova intelektualne elite nahde, bili puristički i klasicistički nastrojeni, usredsređeni na zadatak „kroćenja jezika“ (tahḏīb al-luġa) i oživljavanje kulturnog nasleđa (iḥyā' al-turāt). To u punoj meri pokazuje lingvistički polet, kao i poetski i prozni izraz maronitskog učitelja i pionira nahde, Nasifa al-Jazidžija (Nāṣīf al-Yāziḡī, 1800-1871), koji je nastojao da obezbedi klasičnom arapskom jeziku poziciju modernog medijuma u kulturi i komunikaciji.

Među Nasifovim književnim delima, zbirka makama *Maġma' al-baḥrayn* (Spajanje dvaju mora, 1855) ilustruje primenu njegovih lingvističkih načela. U njima je Nasif al-Jazidži, i pored klasicističkog i neoriginalnog podražavanja makamske forme, dosegao relativnu jasnoću i jednostavnost izraza, makar u poređenju s Hamadanijevim i Haririjevim jezičkim ustrojstvom, na koje se ovaj autor ugledao (Yāziḡī 1966: 245-248):

قال سُهَيْلُ بْنُ عَبَّادٍ: شَهِدْتُ وَأَبَا لَيْلَى عِيدَ النَّحْرِ، فِي بَعْضِ أُرْيَافِ الْبَحْرِ. وَكَانَ ذَلِكَ الْمَشْهُدُ الْمَيْمُونُ، حَافِلاً كَالْفُلْكَ الْمَشْحُونِ. وَالنَّاسُ قَدْ بَرَزُوا أَقْوَجًا، وَاتْتَشَرُوا أَفْرَادًا وَأَزْوَاجًا. حَتَّى إِذَا سَكَنَ اللَّجْبُ، وَتَمَيَّرَ اللَّبَابُ مِنَ النَّجْبِ. جَلَسَ الْمُتَأَدِّبُونَ مِنْهُمْ عَلَى أَدِيمِ ذَلِكَ التَّرَابِ، وَأَخَذُوا يَتَذَكَّرُونَ فِي حَقَائِقِ الْعَرَبِيَّةِ وَدَقَائِقِ الْإِعْرَابِ. حَتَّى إِذَا أَوْغَلُوا فِي تَلْكَ اللَّجْجِ، وَأَمَعُوا فِي الْبِرَاهِينِ وَالْحُجْجِ. طَلَعَ شَيْخٌ أَعْمَشُ الْعَيْنِ، أَعْتَشُ الْيَدَيْنِ. فَمَسَحَ بِيَدَيْهِ أَطْرَافَ الْبَيْتَالِ، وَأَشَارَ إِلَى الْقَوْمِ وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ الْعَرَبِيَّةَ أَفْصَحَ اللُّغَاتِ، وَجَمَعَ فِيهَا أُصُولَ الْبِرَاعَاتِ، وَفُصُولَ الْبِلَاغَاتِ. أَمَّا بَعْدُ فَاعْلَمُوا يَا غُرَّةَ أَهْلِ الْمَدَرِ، وَفُرَّةَ أَهْلِ الْوَبَرِ. أَنَّ هَذِهِ اللُّغَةَ الْمُسْتَحْسَنَةَ، فَرِيدَةَ عَقْدِ الْأَلْسِنَةِ. وَهِيَ خِلَاصَةُ الذَّهَبِ الْإِبْرِيذِ، الَّتِي بِهَا وَرَدَ الْكِتَابُ الْعَزِيزُ. وَلَهَا الْفَنُونُ الْعَجِيبَةُ، وَالشُّجْنُ الْغَرِيبَةُ. وَالْأَلْفَاظُ الْقَائِمَةُ بَيْنَ الْجَزْلِ وَالرَّقِيقِ، وَالِاخْتِصَارُ الْمُؤَدِّي إِلَى الْمُرَادِ مِنْ أَقْرَبِ طَرِيقٍ. وَفِيهَا الْاسْتِعَارَاتُ وَالْكِنَايَاتُ، وَالنَّوَادِرُ وَالْآيَاتُ. وَالْبَدِيعُ الَّذِي هُوَ حَلَاوَتُهَا وَجَلَالُهَا، وَالشَّعْرُ الَّذِي لَا نَظِيرَ لَهُ فِي سِوَاهَا. فَضْلًا عَمَّا بِهَا مِنَ الْحُدُودِ وَالرُّوَاطِطِ، وَالْقِيُودِ وَالضُّوَاطِطِ. وَالِإِعْرَابُ الَّذِي يَقُودُ الْمَعَانِي بِنِمَامٍ، وَيَرْفَعُ الْإِبْهَامَ، عَنِ الْأَوْهَامِ. وَإِنِّي لَأَرَى النَّاسَ قَدْ نَقَضُوا ذِمَامَهَا، وَقَوَّضُوا خِيَامَهَا، وَرَفَضُوا أَحْكَامَهَا. فَضَاعَ مَفْتَاخُهَا، وَانْطَفَأَ مِصْبَاحُهَا، وَتَكَسَّرَتْ صِحَاحُهَا. حَتَّى لَمْ تَبْقَ لَهَا حُرْمَةٌ وَلَا شَانُ، وَلَمْ يَبْقَ مِنْ يَتَصَفَّ بِهَا مِنْ أَهْلِ هَذَا الزَّمَانِ. فَصَارَ عِنْدَهُمُ النَّاحِي، كَاللَّاحِي. وَالشَّاعِرُ، كَبَعْضِ الْأَبَاعِرِ. وَعَالِمُ اللُّغَةِ، أَحْمَقُ مِنْ دُغَةِ. وَلَقَدْ سَاءَ مَا فَعَلْتَ بِهَا الْأَيَّامُ، حَتَّى بَكَيْتُ عَلَى أَطْلَاهَا الَّتِي عَفَاها عَصْفُ السَّهَامِ، وَلَا بُكَاءَ غُرُوةَ ابْنِ حِزَامِ. فَحَافِظُوا عَلَى دَرَسِ طُرُوسِهَا، وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ إِحْيَائِهَا بَعْدَ دُرُوسِهَا. فَإِنَّهَا الدَّرَّةُ الْيَتِيمَةُ، وَالْحُرَّةُ الْكَرِيمَةُ. وَاللَّهِجَةُ الَّتِي لَمْ يَنْطِقْ اللِّسَانُ بِمِثْلِهَا، وَالْمَطْيِيَّةُ الَّتِي لَا تَذِلُّ إِلَّا لِأَهْلِهَا. وَعَلَيَّ أَنْ أَنْتَصِبَ لِإِفَادَتِكُمْ مَا أَبْقَى الدَّهْرُ لِي رَمَقًا، وَلَا أَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا. قَالَ: فَلَمَّا فَرَعَ مِنْ حُطْبَتِهِ، وَنَزَلَ عَنْ مَسْطَبَتِهِ. تَلَقَّاهُ الْخِزَامِيُّ بِثَغْرِ بِاسْمِ، وَحَيَّاهُ كَعَادَةِ الْمَوَاسِمِ. وَقَالَ: يَا مَوْلَايَ مَا أَنَا لَدَيْكَ بِمَنْ يُسَاجِلُ، فَأَيْنَ الْفَارِسُ مِنَ الرَّاجِلِ، وَالْقَنَاةُ مِنَ الزَّاجِلِ! وَلَكِنِّي رَأَيْتُكَ ابْنَ بَجْدَتَمَا،

وربَّ نجدتها. فأردت أن أستفيدك عما يُفيدك الثواب، إن مننتَ بالجوابِ قال: سل، ولا تُبَل. فقال: كيف يمنع التصغيرُ عمَلِ الصِّفة، ولا يصرف الأسماء الغير المنصرفة؟ ولماذا تمنع العَلَمِيَّة والوصف، وهما الركنُ في موانع الصرف؟ [...] فلما سمع الشيخ هذه الأسئلة، قال: إنها لِمَن المسائل المُشكِلة! لإِغْنِ كان لك في ذلك من يد، فقد أَجَلتكَ إلى الغد. قال: بل لا أَعِدو الساعة، إن تبرأت من الصناعة، بِمَشْهَد الجماعة. وأخذ يُفَضُّ أَغْلَاقَ خِتَامِها، حتى أتى عليها بتمامها، وقال: قد رأيتم من يملك زمامها، ويرفع أعلامها، فدعوا أحاديث طَسَمَ وأحلامها...

Nasifova deca su, takođe, bila aktivna u književnim krugovima, a posebno su se istakli Halil (Ḥalīl al-Yāziḡī, 1847-1889) i Ibrahim (Ibrāhīm al-Yāziḡī, 1847-1906), koji su se nadovezali na književno-jezički diskurs svoga oca. Tako je, na primer, Ibrahim bio pesnik, novinar, književni kritičar i nadareni prozaist, u tolikoj meri zaokupljen poštovanjem gramatičkih pravila, da je neretko ispravljao jezičke greške po rečnicima i štampanim glasilima. Ovom pitanju je Ibrahim posvećivao rubrike u časopisima, zbog čega je dolazio u lingvističke sukobe s učenim ljudima svog vremena.

Drugi pionir nahde je Butrus al-Bustani (Buṭrus al-Bustānī, 1819-1883), čije se delo *Muḡīṭ al-Muḡīṭ* (dosl. Okean okeana, 1867-1870) može smatrati prvim modernim rečnikom arapskog jezika, a njegova *Dā'irat al-Ma'ārif* (dosl. Ciklus znanja, 1876-1882) prvom modernom enciklopedijom. Značajno mesto u proznoj književnosti iz porodice Bustani zauzeo je i Butrusov sin Selim (Salīm al-Bustānī, 1846-1884), koji je pisao i prevodio romane s istorijskim i socijalnim temama.

Među članovima porodice Šidjak, znan je Tanus (Ṭannūs al-Šidyāq, 1791–1861) u oblasti istoriografije i po izradi nedovršenog rečnika kolokvijalnih izraza, dok je lingvistički i književni legat njegovog brata Ahmeda Farisa (Aḡmad Fāris al-Šidyāq, 1804-1887) ostao do danas atraktivan za istraživanje.

Međutim, članovi porodica Jazidži, Bustani i Šidjak nisu inicirali jezički i književni prevrat uzajmnom saradnjom, već vrlo žustrim raspravama i nadmetanjima kroz kritičke osvrtne u časopisima, u kojima su komentarisali književna i lingvistička dela svojih kolega. Štaviše, oni nisu zaobilazili uvrede i rugalice kako bi pokazali stav prema intelektualnom rivalu, podsećajući svojom retorikom na „pesničke utuke“ (munāqaḡāt) koje su razmenjivali Farazdak (Farazdaq, u. 728) i Džerir (Ġarīr, u. 728) u klasičnom razdoblju (Šarāra 1984: 125).

Primera radi, Ahmed Faris al-Šidjak kritikovao je pomenutu zbirku neomakama Nasifa al-Jazidžija, da bi se, zatim, Nasifov sin Ibrahim obrušio na Šidjakov „olakšani“ gramatički priručnik *Ġunyat al-ṭālib* (Đačka pesmarica). Ibrahim je u tome imao

podršku Butrusa al-Bustanija, koji mu je dopustio da na stranicama časopisa *al-Džinan* (al-Ġinān) žustro kritikuje i njemu omraženog Šidjaka. Uostalom, Ahmed Faris nije krio svoje mišljenje ni o Butrusu kao nekompetentnom lingvisti, za kojeg je smatrao da govori arapski slično priučenom strancu, ocenivši rečnik *Okean okeana* beskorisnim za Arape. Među ostalim učenjacima rane nahde bilo je i onih koji nisu stali na stranu ni jednih, ni drugih, kao što, na primer, libanski lingvista Said al-Šartoni (Sa'īd al-Šartūnī, 1849-1912) nije imao lepo mišljenje ni o Farisovoj gramatici ni o Ibrahimovoj jezičkoj pedanteriji. Plod trvenja siro-libanske intelektualne elite u ovoj etapi je obnavljanje pokreta „čišćenja jezika“ (tanqiyat al-luġa), ali ovog puta iz pera hrišćana, koji su ponekad čak posezali za kuranskim ajetimai da bi potkrepili svoje tvrdnje.⁷⁸

Ako ostavimo po strani lingvistički učinak svakog od pomenutih prosvetiteljskih siro-libanskih predstavnika, na književnom polju je Ahmed Faris al-Šidjak nekoliko stepenika iznad svojih oponenta, i to zahvaljujući delu *al-Sāq 'alā al-sāq fī mā hua al-Fāryāq* (dosl. Noga na nozi u onome što je Farjak, 1855).

Noga na nozi je prelazni književni žanr, u koji su uključene klasične književne forme (makama, putopis, habar, epistola, poslovice i kaside), ali je u njemu prisutan i nagoveštaj novih pripovednih formi, kao što su moderna autobiografija, članak, roman, priča i drama. Upravo, u izuzetnom spoju klasičnog i modernog pripovedanja, prožetog lingvističkim igrarijama i ironičnim tonom, uz tematsku aktualnost i jezičku virtuoznost, leži originalnost ovog Farisovog dela.

Četiri poglavlja *Noge na nozi* ne drže na okupu događaji, već lik Farjaka i njegove žene Farjake, preko kojih Šidjak iznosi autobiografske podatke, kombinovano ih pripovedajući čas iz prvog čas iz trećeg lica. U užem krugu Šidjakovih tematskih celina u delu, u prvom planu nalazimo problem izobilja reči u arapskom jeziku, njihovu višeznačnost i sinonimiju, a zatim i isticanje vrlina ženskog bića uopšteno i, uže gledano, preokupiranost pitanjem pozicije žene u egipatskom društvu. Šidjak o ovim temama ne pripoveda jednoobrazno, ali će ovde biti izdvojena samo dva, jezički osobena tekstualna primera njegovog pripovedačkog stila.

Prvi se može predstaviti jednim od učestalih razgovora između Farjaka i Farjake, koji nalikuje dijalogima u dramskom komadu (Šidyāq 1855: 510-511):

⁷⁸ Više o ovim i sličnim lingvističkim raspravama v. Adrian Gully, Arabic linguistic issues and controversies of the late nineteenth and twentieth centuries, *Journal of Semitic Studies*, 1997, XLIII/1, 75-120.

لما رجع الفاريق من عند الأمير المشار اليه أخير زوجته بما أحسن به اليه وبأنه وعده بوظيفة حسنة في مصر. فقالت أنا أسبقك اذاً وأنت تنتظره هنا فأنى قد اشتقت الى أهلى فدعنى أسافر اليهم. قال لا بأس فلما أزم الفراق أخذ يودعها ويقول: أذكرى يا زوجتى أن لك في الجزيرة حليلاً يرعاك وخليلاً لا ينساك. فقالت من لى بهذا. قال فقلت أى هذا تعنين. قالت انما أعنيك. قلت بل المتبادر غيرى. قالت هل الحقائق تتوقف على بوادركم أنتم العرب. وما زال دأبكم نبش ما فى صدور النساء من الأسرار. وفقس ما فى يوافيخهن من الأفكار. ومؤاخذتهن بالذث والوهم. ومعاملتهم بالحدس والقسم. ومعالجتهم بالهجس والزعم. والرضح والرجم. والتذقح واللغم. والرسييس والوغم. بدل العمس والعسم. والجلهزة والرأم. والحزم والوزم. والجمش والفغم. والضم والدعم ولو أن الله تعالى يواخذ العباد باللغو مثلكم لما بقى على وجه الأرض من بشر. قلت أكثر هذه المشاحنات ناشى عن لغتنا فأن كل عبارة منها تحتل عدة معان لسعتها. قالت ليبتها كانت ضيقة قلت وهذا أيضا من ذاك. قالت وكذا ذاك فى هذا. قلت وكذلك عليه. قالت وتحتها أيضا فالأولى إذاً السكوت. قلت ليس عند ذلك. قالت أنتم الرجال كلكم منخاريون فطافيون رفتيون. قلت من أين علمت ذلك. قالت قد رجعنا الى الوهم والقسم. قلت بل فلنعد الى الوداع. قالت نعم أنى أسافر وليس لى من آسف عليه. قلت هل أنا فى جملة غير المأسوف عليهم. قال ما أنت كأحد الناس. قلت وهذا أيضاً كلام مبهم الست برجل. قالت فى أحد المعنيين. قلت هل بقى لك على شى. قالت جمعه. قلت أعندك حساب ذلك فى دفتر. قالت نعم قد غرنا تلحزكم فى الشعر يا شعراء فرعمناكم قوالين فعالين. فاذا بكم لا تحسنون الا الوصف. قلت ومن يحسن الفعل. قالت من لا يحسن الوصف. قلت وأين حق الأدب. قالت فى مجالس العلماء لا فى مجالس النساء. قلت ذلك يفضى الى الانبتات. قالت وهذا الى الانبتات. قلت كيف يمكن الفراق اذا. قالت أن شئت الوزم الان والا فدعه الى أن تأتى مصر. قلت كيف يتأنى وزم أعوام. فى ساعات أو أيام؟ وأشفق أن أحين وعلى ذبابة...

Jezik dijaloga u datom odeljku identičan je samoj naraciji, u čemu je Šidjak bio dosledan u svim delovima knjige *Noga na nozi*. U pitanju je klasična fusha, čas rimovana „makamska” – u fomri sedža, čas slobodna „habarska” – u mursal stilu. Nešto odstupanja od jezičke norme primetno je jedino u izostavljanju glotalnog ploziva *hamze* na kraju reči, kako to pokazuju podvučene reči u odabranom odeljku (*šayø*, *al-nisāø* i *al-ulamāø* nam. *šay*?, *al-nisā*? i *al-ulamā*?).

U datom razgovoru, Farjak ističe problem višeznačnosti arapskih reči, na šta se Farjaka nadovezuje rekavši „Kamo sreće da su značenja ograničena.” Upravo je nabranje sinonimnih, zvučno srodnih, višeznačnih i čudnih reči prisutno na svakih nekoliko stranica Šidjakovog proznog izlaganja, kao, na primer, u sledećem izdvojenom odlomku, u kojem su okupljeni pojmovi u vezi sa zvucima tambure (Šidyāq 1855: 30-31):

فان الطنبور بالنسبة إلى الأرغن كالغصن من الشجرة أو كالفخذ من الجسم. اذ لا يَسْمَع منه الا طنطنة وفي الأرغن طنطنة ودندنة وخنخنة ودمدمة وصلصلة ودربلة وجلجلة وقلقلة وزقرقة ووقوفة وبقبة وفقفقة وطقطقة ودقدقة وققعقة وفرقة وشخشة وجرجرة وغرغرة وخرخرة وقرقرة وبربرة وطبطبة ودبدبة وكهكهة وقهقهة وبعبع وبعبة وزممة وهممة وحممة وغطمطة وتأتأة ودأداة وضآساء وإيآء وقأفاء وصَهْصَلق وجَلْبَلق وغطيط وجخيف وفحيف وحفيف ونشيش ورنين ونقيق وطنين وعجيج وأرير ودوي وخرير وأزير وهريز وصرير وشخب وُصِي وموآ وغاق غاق وغِقْ غق وطاق طاق وشَيْب شيب ومي مِي وطِيخ طِيخ وُقَيْق قيق وخازِياز وخاق باق. فأين هذا كله هداك الله من طن طن. فان قيل أن الرغبة عن العزف به انما هو لكونه يشبه الألية.

Nizanjem srodnih i neobičnih reči, koje su legitimni deo rečničkog fonda, Šidjak se, zapravo, podruguje beskorisnom gomilanju i obilju arapskog lingvističkog nasleđa, zbog čega nas njegovo bavljenje ovim pitanjem može na trenutak podsetiti na ironični odnos Ibn Suduna prema stanju arapskog jezika u postklasičnom razdoblju u delu *Razonoda za dušu*.

Nakon besprekornog i tendenciozno kitnjastog književnog izraza na fushi, Šidjak prvom izdanju dela *Noga na nozi* priključuje svoje kratko pismo, napisano na egipatskoj amiji u celosti, a koje je, uzgred rečeno, izostavljano u potonjim izdanjima. Šidjak ga upućuje crkvenom sveštenstvu koje je osudilo njegovu knjigu, i ono u celosti glasi ovako (Šidyāq 1855: 703-704):

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

يا سيدى الشيخ محمد يا سيدنا المطران بطرس يا أبونا حنا يا أبونا منقريوس يا صير أبراهام يا مستر نكتن ياهر شميظ يا سنيور جوزي هاديني أنا عملت الكتاب دى يعنى ألفتة لا طبيعته ولا جلدته وحطيته بين اياديكم أنا أعرف طيب أن سيدى الشيخ محمد يضحك منه اذا كان يقرأه لانه يعرف من روحه أنه يقدر يعمل أحسن منه ولأنه يعتقد أنه شى فارغ وأن كنت ملبته بالحروف لكن سيدنا وأبونا وصيرنا ما يقدروش بل ما يقدروش يفهموه وعلى شان دى أطلب منهم أنهم قبل ما يولعوا النار حتى يحرقوه يسالوا عن الطيب فيه وعن غير الطيب فان كان الطيب انقل يحلوه لى والا يحرقوه بجلده واذا كانوا يجدوا فيه بعض هفوات فما يكونش من العدل أنهم يحرقوه لان كل واحد منا فيه هفوات كثيرة والله تعالى لا يحرقنا بنار جهنم بسببها يا أبونا حنا أنا أحلف لك أنى ما ابغضكش ولكن ابغض تكبرك وجهلك لاني لما أسلم عليك تلقمى أيدك حتى أبوسها فكيف أبوسها وأنت جاهل وعمرك كله ما عملت كتاب ولا مؤال روحى يا سيدى الشيخ محمد أنا أعرف أن كتب الفقه والنحو أجل من كتابى دى لان الواحد لما يقرأ كتاب من دول يقطب وجهه ويعبس حتى يقدر يفهم معناه ومعلومك أن الهيبة والجلالة ما تكونش لا فى التعبيس ولكن كتب الفقه ما تقولش أن الضحك حرام أو مكروه وأنت ما شيا الله كيب لبب قريت من كتب الادب أكثر مما أكل سيدنا المطران بطرس من الفراح المقمرة وفى كل كتاب أدب ترى باب مخصوص للمجون فلو كان المجون ضد الادب ما كانوا دخلوه فيها وأهون ما يكون على أن أقول فى آخر كتابى دى زى ما قال غيرى ومن الله استغفر عما طغى به القلم وزلت به القدم منح دى الوقت والحمد لله صلح فاما

مسيو ومستر وهر سنيور فما هَمَّاش ملزومين أن يطبعوا كتابي لان كلامي ما هوش على البقر والحمير والاسود والنمور بل هو على الناس بنى آدم ولكن هذا هو والله أعلم سبب غيظكم مني

Egipatski arapski, kojim se ovaj Libanac služi, prepoznatljiv je po izrazima kao što su *dōl* i *di*, ali i po dodatnom grafemu *š* na kraju glagolskih oblika, kako je to vidljivo na slučaju negacije perfekta i imperfekta (npr. *yi^ddarūš* = oni ne mogu) i kod prohibitiva (npr. *tkūnši* = nemoj biti). Ostali podvučeni delovi Šidjakovog pisma spadaju u univerzalije nestandardnih arapskih varijeteta, prepoznatljivih po brojnim skraćivanjima. Neka od njih su vidljiva u odsustvu deklinacijskih obeležja, posebno kod akuzativa triptota u neodređenom vidu (npr. *yaqra' kitāb^o* nam. *yaqra' kitāb^{an}*), u izostavljanju čestice *an* u izričnim rečenicama (npr. *yaqdar ø yafham* nam. *yaqdar^u an yafham^a*), zatim, u eliminaciji *hamze* na kraju reči (npr. *šī* nam. *šay^h*), ili pak u zanemarivanju grafema *n* iz nastavka za drugo lice množine imperfekta nakon dodavanja zameničkog sufiksa (npr. *yafhamūh^u* nam. *yafhamūnah^u*). U tekstu su prisutni i nešto opštiji nestandardni izrazi (npr. *‘alā šān* = zbog), karakteristični za mnoge arapske varijetete, posebno na Mašriku, ali i upotreba glagola koji tekst „povlače“ u nestandardnu varijantu (npr. *ḥaṭṭ* = staviti), iako su u osnovi deo rečničkog fonda standardnog arapskog jezika.

Kako prosvetiteljima nahde nije bilo svojstveno da pribegavaju „iskvarenom“ govoru u pisanim tekstovima, neočekivani jezički odušak u Šidjakovom pismu je svojevrsni izuzetak, nimalo slučajan. Uzrok njegovog odstupanja možemo naći u činjenici da je one kojima se ovaj autor obraćao smatrao pravim „džahilijama“ – nezalicama, pa se amijom „spušta“ na nivo koji bi oni razumeli, pošto je utvrdio da njegova rečitost u samom delu nije ispravno shvaćena.

Šidjakovo delo *Noga na nozi* nesumnjivo predstavlja presedan za savremenu pripovedačku tradiciju kod Arapa, a njegov književni izraz lingvistički podvig, ali je do modernog romana i „savremenog“ jezika trebalo napraviti još nekoliko novih i drugačijih koraka, uz postepeno oslobađanje od tereta tradicionalizma, kojeg je većina erudita XIX veka nosila po inerciji.

Nakon Šidjakovog ostvarenja *Noga na nozi*, sledi delo *Way. Idan last^u bi-Ifringī* (Teško meni jer nisam Evropejac, 1860) Libanca Halila al-Hurija (Ḥalīl al-Ḥūrī, 1836-1907), prekretni prozni narativ u modernoj arapskoj književnosti, a koje Sakut čak i propušta da navede u svojoj opsežnoj bibliografiji arapskog romana od 1865. do 1995.

godine. Fokusiranost na savremenu temu – podsmevanje prozapadnom pomodarstvu u Egiptu – čini ovaj roman neobičnim izdankom Hurijevog vremena, što važi i za pristupačnost jezika na kojem je delo napisano, naročito kada uzmemo u obzir tada aktualno oživljavanje klasicističkog načina izražavanja. Štaviše, Hurijev *Evropejac* može se pročitati s lakoćom i zadovoljstvom u jednom dahu, što se ne može reći za mnoga dela koja su nastala u ovom periodu.

Problem prozapadnog pomodarstva u Egiptu Huri otelotvoruje kroz lik Mihalijsa, profrancuskog gizdavca, koji pokušava da uredi brak između svoje ćerke i Francuza „u prolazu“ – Edmunda. Mihalijs navalentno ugošćava Edmunda na „evropski način“ u nekoliko navrata, i razgovor među njima teče na sledeći način (Hūrī 2009: 112-113):⁷⁹

- ...فنهضوا، وحينئذ تقدم السنيور ميخالي، وأخذ إدموند، وذهب به إلى حجرة المائدة، فتبعتهما إميلي وأسعد. وهناك كانت امرأة ميخالي واقفة بجانب الطاولة، وللحال قال ميخالي إلى إدموند:
- هذه امرأتي، يا سنيور، فأرجوك أن تعتبرها – وإن كانت بالملابس العربية – لأنها، كما قلت لك، أصلها عربية، ولكنها تعلمت كثيراً من اصطلاحاتي، فصارت تستحق الالتفات.
- كيف لا أعتبرها، وهي الست ميخالي!
- وحينئذ أحنى لها برأسه، وبعد ما سلمت عليه، دعاه زوجها للجلوس على الطاولة [...] لكنهم لم يجلسوا كما يجب، حتى التفت ميخالي إلى إدموند، وقال له:
- كيف نظرت طاولتنا، يا سنيور؟ أليست إفرنجية؟ فما نحن قد كردسنا لكل منا صحوناً كثيرة، ولو لا الخوف من عدم انتظامها، لكننا وضعنا أكثر. لأننا مثل جميع الإفرنج عندنا صحون كثيرة، كما يدل على ذلك تنوع الصحون. فانظرها أشكالاً وألواناً. ومن هنا يجب أن تعلم أنني هيأت طاولة إفرنجية لأجل انشراحك.
- أشكر فضلك. نعم طاولتك إفرنجية بكل إتقان.
- لا شك أنك منها تستدل على كل اصطلاحاتنا الغربية في مثل هذه المدينة.
- نعم. هكذا يظهر أن اصطلاحاتك فريدة.
- هو، هو! هذا بلا شك. والدليل على ذلك امرأتي نفسها، لأنها قد عذبتني كثيراً، حتى اقتنعت معي بأن استعمال السكينة والشوكة من الضروري للأكل. لأنه – كما لا يخفك، يا سنيور – أن الشوكة تطول اليد، فتقرب مسافة الطعام إلى الفم، فتسهل مناولته أكثر من الأنامل، ويكتسب من معدتها لذة لا تعهد به.
- ربما الأمر كذلك، ولكنني أرجوك أن تأكل. الآن، الشورباء قد بردت.
- لم يفتر الوقت، فإنا، نحن الإفرنج، لا نستعجل بالأكل، مثل العرب، وكلما بردت الشورباء زاد حسنهما...

⁷⁹ U datom odlomku je dijalog odvajan crticom, pa ga stoga nismo naglašavali masnim slogom. To će i nadalje biti praksa pri navođenju odlomaka, kada je dijalog u izvornom delu istaknut na očigledan način.

U navedenom odlomku nalazimo jednostavno i pravilno izražavanje na fushi, iako je Hurijev roman izvorno obilovao jezičkim odstupanjima u samom dijalogu, koje je priređivač samoinicijativno korigovao lekturom u jedinom obnovljenom izdanju iz 2009. godine (Bayrūt: Dār al-Fārābī). U te ispravke, na primer, spada vraćanje *hamze* u sredini i na kraju reči (*rāʿiḥat al-ḥaqāʿiq* nam. *rāyḥat al-ḥaqāyiq*, *masāʿ* nam. *masā*, *dāʿira* nam. *dāyira* i slično) ili neke druge ispravke fonetskog i morfološkog tipa (*al-naḥāfa* nam. *al-naḥāfa*, *iḥki* nam. *iḥkī* i slično), o čemu priređivač govori u svom predgovoru (Dāḡir 2009: 11-12). U napomenama su, uz Hurijev priređeni tekst, naporedo date sve korigovane reči u njihovom prvobitnom obliku, odnosno onako kako su bile napisane u prvim izdanjima ovog romana, najpre u časopisu *Hadikat al-ahbar* (Ḥadīqat al-aḥbār), u kojem je roman objavljivan u nastavcima od 1859. do 1860. godine, a zatim i u samostalnoj knjizi 1860. godine, pri čemu se i ova dva izdanja, u časopisu i knjizi, sasvim očekivano ne preklapaju u potpunosti. Uz to, priređivač napominje (Dāḡir 2009: 14) da je Huri u nekim delovima dijaloga i stilski zaobilazio standardnu jezičku praksu, ali ne zato što je nije dobro poznao, već zato što je priroda dijaloga nametnula piscu da posegne za konstrukcijama u duhu amije.

Dva prozna dela na koja smo se ukratko osvrnuli, Farisov *Farjak* i Hurijev *Evropejac*, sadrže formalne i jezičke baze daljeg romansijerskog stvaralaštva, kao što su u njima prisutne teme koje su nadalje bile inspirativno vrelo za arapske prozne pisce.

Paralelno sa stvaralačkom prozom, u ovom periodu se jasno izdvajaju i dva načina „prenosa“ strane književnosti na arapski jezik.⁸⁰ Za prvi tip prenosa koristimo termin *tarḡama* – doslovni prevod, a za drugi *taʿrīb* – arabizovani prevod. Drugim rečima, preneseno delo se može uvrstiti u jedan ili u drugi tip shodno stupnju „prestvaranja“ koje se odvija na putu od stranog do arapskog jezika.⁸¹

Prestvaranje je bilo izraženije u „taaribu“, jer je prevodilac sadržaj i strukturu stranog književnog dela sasvim slobodno prilagođavao narodnom ukusu, i to u duhu neke od formi iz arapskog književnog nasleđa. U doslovnim prevodima se prevodioci nisu upuštali u suštinsku promenu sadržaja, ali su ponekad bili skloni da prebacuju direktni u indirektni govor, ili pak da većim brojem reči dočaraju jednu reč iz originala.

⁸⁰ Za začetak savremenog prevođenja, sa stranih na arapski jezik, može se uzeti 1836. godina, kada je otvorena Madrasat al-alsun (Škola jezika) u Kairu, ali su prvi prevodi u ovom prevodilačkom uredu bili tekstovi tehničke prirode, naročito iz domena vojne i naučne literature.

⁸¹ Kako prevođenje „nije samo jezička operacija nego je i kulturni čin“, odigrava se i proces „prestvaranja“, naročito kada su u pitanju književna dela (Bugarski 1995: 62-63).

U oba slučaja, najradije su prevedena književna dela sa francuskog i engleskog jezika, u kojima ima avanturizma i uzbuđenja, dakle ona koja su bila srodna arapskim pričama i narodnim romanima.⁸²

Najraniji književni prevodi iz moderne epohe, bilo da su autori ostajali verni originalu ili da su ga po svom nahođenju preobličavali, postali su, takođe, modeli koje su ondašnji i potonji arapski pisci oponašali, zbog čega predstavljaju rečit izvor za proučavanje razvoja arapskog jezika i njegove realizacije u modernoj arapskoj književnosti.

Među prevodilačkim pionirima, koji su presudno uticali na arabizovanje strane književnosti, bio je Rifaa Rafi al-Tahtavi (Rifāʿa Rāfiʿ al-Ṭaḥṭāwī, 1801-1873), ujedno i najznačajnija kulturna ličnost prve polovine XIX veka, upamćena po predanom širenju prosvetiteljskog duha unutar intelektualnih krugova u Egiptu. Tahtavijeva prevodilačka, lingvistička i putopisna aktivnost postavila je temelje novom proznom stilu, iako se on ne može smatrati „književnikom“ u savremenom smislu te reči.

Kalambur u naslovu Tahtavijevog čuvenog putopisa – *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīs* (dosl. Kratki rezime u sažimanju Pariza, 1839), ali i u svim ostalim delima, ne daje istinski nagoveštaj njegovog proznog stila. Štaviše, ovaj autor se poprilično klonio rimovane proze i težio je pristupačnom i razumljivom izrazu, što, uostalom, i sâm ističe u uvodu *Kratkog rezimea* (Ṭaḥṭāwī 2011: 12).⁸³

Međutim, kada je kročio u svet književnosti prevodom Fenelonovog (1651 – 1715) didaktičkog romana *Les Aventures de Télémaque* (Telemahove avanture, 1699), Tahtavi je, ponesen klasičnom književnom tradicijom, načinio stilski izuzetak od svog uobičajenog proznog izraza. Na to ga je navela potreba da „ulepša“ prenošenje i da postavi granicu između praktičnog i lepog adaba, pri čemu je za potonji tip bio znan recept za jezičko poigravanje, omiljeno i u njegovo vreme. U tom stilu je Tahtavi

⁸² Najstariji prevod književnog teksta sa stranog na arapski jezik u savremenoj epohi uradio je 1841. godine Muhamed Mustafa (Muḥammad Muṣṭafā) za Volterov istorijski roman o Čarlsu XII, a od 1858. godine u časopisu *Hadikat al-ahbar* (Ḥadīqat al-aḥbār) su objavljeni prevodi od strane već pomenutog Halila al-Hurija i Selima di Nofala (Salīm dī Nūfal, 1828-1902). Više o prevođenju i prevodiocima u vreme nahde v. ʿA. Ibrāhīm, *al-Sardiyya al-ʿarabiyya al-ḥadīta*, Bayrūt, 2003, 120-121, 143-145; Y. Choueiri, Youssef, *Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State*, New York, 2013, 213.

⁸³ Nakon boravka u Parizu od 1826. do 1831. godine, Tahtavi je pronašao u francuskom jeziku validnu referencu na koju se oslanjao kada je analizirao probleme u arapskom jeziku, pa je pozivao na lakši jezik, kojim se i sam praktično služio, prevodeći dela teorijske i tehničke prirode u Školi jezika, na čijem je čelu stajao od njenog osnivanja (Darrāḡ 2008: 53).

arabizaciju priče o Telemahu sa francuskog jezika završio 1854. godine, ali je svoj prevod uspeo da objavi tek 1867. godine, i to u Bejrutu, uz pomoć Halila al-Hurija.

Počevši od naslova dela (*Mawāqī' al-aflāk fī waqā'i' Tilimāk*), Tahtavi se u prevodu *Telemahovih avantura* nije baš uvek držao inventara reči iz originala, iako je nastojao da ostane veran izvornom sadržaju. Tako je za potrebe rime i u svrhu poetičnog tona dodavao jezičke ornamente, koje je smisaono usklađivao s originalnim tekstom, što se može uočiti i poređenjem Fenelonovog originala i Tahtavijevih proširenja u prevodu, kao, na primer, u sledećem odeljku:

Les Aventures de Télémaque
(Fénelon 1893: 29-30):

Quoiqu'on m'eût renvoyé comme étant Phénicien, aucun des Phéniciens avec qui j'étais ne me connaissait. Narbal, qui commandait dans le vaisseau où l'on me mit, me demanda mon nom et ma patrie. **De quelle ville de Phénicie êtes-vous?** me dit-il. **Je ne suis point de Phénicie**, lui dis-je; **mais les Egyptiens m'avaient pris sur la mer dans un vaisseau de Phénicie: j'ai demeuré longtemps captif en Egypte comme un Phénicien; c'est sous ce nom que j'ai longtemps souffert; c'est sous ce nom qu'on m'a délivré. De quel pays êtes-vous donc?** reprit Narbal. Alors je lui parlai ainsi: **Je suis Télémaque, fils d'Ulysse, roi d'Ithaque en Grèce...**

Mawāqī' al-aflāk fī waqā'i' Tilimāk
(Fénelon/ prev. Tahtāwī 2002: 76-77):

ولو اني خرجت من عندهم من جملة الصوريين فلا معرفة لي باحد ممن معي من اهل السفين فرييس السفن الصورية كان يدعى نربال سألتني عن اسمي وعن بلدي وتمادى في السؤال قائلاً من ايّ مدينة من مدن سواحل الشام فقلت لست صوريا ولا شامياً يا همام ولكن قبض عليّ المصريون وانا في سفينة صورية فمكثت اسيراً في ديار مصر المسمية على أي مندرجا في زمرة اهل الصور وتحملت المشاق وعظائم الامور وذقت العذاب مدة مديدة ظناً باني من هذه الامة العبيده فقال لي فاذن انت من ايّ بلدٍ من البلدان فاوضح لنا ذلك البيان فقلت له انما انا تليماك نجل عولوس ملك جزيرة طياكي ببلاد اليونان...

Tahtavijev prevod nije lišen jezičkih „prekršaja“ u vidu povremenog izostavljanja *hamze* na kraju reči (npr. Fénelon 2002: 261), ali takvo odstupanje, kao i u slučaju Šidjakovog dela *Noga na nozi*, nije imalo za cilj unošenje elemenata verodostojnog govora. Uostalom, ni jedan od ovih autora nije pokušao da iznijansira govor različitih junaka u skladu sa njihovom staležnom pripadnošću ili obrazovanjem.

Ornamentalni model književnog prenošenja sa stranog na arapski jezik uticao je na brojne prevodioce koji su se ugledali na Tahtavija, posebno krajem XIX veka. Doduše, oni su počeli više da parafraziraju strana dela nego da ih prevode, uz obilno

oslanjanje na stilska i formalna načela, uobičajena za klasično arapsko nasleđe, na način na koji je i sâm Tahtavi to priželjkivao da učini, žaleći što nije (Ṭaḥṭāwī 2002: 23). Štaviše, „preinačavajuća“ arabizacija stranih književnih dela je kod nekih otišla toliko daleko, da su imena junaka i njihove karakterne osobine, radnja i sredina iz originalnih dela neprepoznatljivi, pa su i sami arapski prevodioci bili u dilemi da li da uopšte naznačuju na koricama svojih prevodilačkih prerada izvorni naziv dela i ime autora. Preterana prevodilačka sloboda i makamski stil naći će se na udaru književne kritike početkom XX veka, kada prevodi ovog tipa ubrzo gube na svojoj popularnosti i ugledu.

Drugačiji manir u prevođenju pokazali su libanski prevodioci, koji su bili lojalniji stilističkim normama moderne proze. Ovakvu sklonost ilustruje prevod Defoovog (1659-1731) avanturističkog romana *Robinson Crusoe* (Robinzon Kruso, 1719) s engleskog na arapski jezik, na kojem je Butrus al-Bustani radio tokom 1860. i 1861. godine.

Sličnost između Tahtavijevog i Bustanijevog načina prevođenja zaustavlja se kod naslova (*al-Tuḥfa al-bustāniyya fī al-asfār al-kurūziyya*), u kojem je posezanje za rimovanom prozom i jedini neoklasični odušak kojeg se Bustani oslobađa od prvih stranica svog prevoda. Od stilskih ukrasa, Bustani nije odoleo ni povremenoj upotrebi sinonimnih parova kojima se služio radi ritma, ali i u svrhu precizne denotacije (Somekh 1991: 23-24), a povremeno je umetao i klasične arapske stihove, mada je njihov obim neznatan i ne utiče na sâm sadržaj dela.

Kada je u pitanju dijalog, Bustani je, za razliku od Tahtavija, u većoj meri odvajao dijaloge od naracije, svestan da jezik dijaloga mora imati sponu s realnošću i da ne može biti ujednačen za sve junake. Štaviše, Bustani je shvatao da klasična varijanta arapskog jezika nije uvek podobna da se njom prenese realni govor, pa bi se u dijalogu povremeno koristio kolokvijalnim elementima, čak pribegavajući, kako s pravom veli Someh (Somekh 1991: 80), vrsti libanskog pidžina. Sledeći razgovor između Robinzona i „Petka“, njegovog šegrta i sveže priučenog govornika engleskog jezika, ilustruje u kolikoj meri je Bustani uložio truda da engleski pidžin prenese libanskim pidžinom:

Robinson Crusoe
(Defoe 2007: 180-181):

This was the pleasantest Year of all the
Life I led in this Place. *Friday* began to talk

Al-Tuḥfa al-bustāniyya fī al-asfār al-kurūziyya
(Defoe/ prev. al-Bustānī 1861: 212-213):

وكانت تلك السنة اجمع السنين التي صرفتها
قبلاً في تلك الجزيرة. فان جمعة كان قد ابتداءً يتكلم

pretty well [...]

I had a Mind once to try if he had any hankering Inclination to his own Country again, and having learn'd him *English* so well that he could answer me almost any Question, I ask'd him whether the Nation that he belong'd to never conquer'd in Battle, at which he smil'd; and said; yes, yes, we always fight the better; that is, he meant always get the better in Fight; and so we began the following Discourse: You always fight the better said I, How came you to be taken Prisoner then, *Friday*?

Friday, My Nation beat much, for all that.

Master, How beat; if your Nation beat them, how came you to be taken?

Friday, They more many than my Nation in the Place where me was; they take one, two, three, and me; my Nation over beat them in the yonder Place, where me no was; there my Nation take one, two, great Thousand.

Master, But why did not your Side recover you from the Hands of your Enemies then?

Friday, They run, one, two, three, and me, and make go in the *Canoe*; my Nation have no *Canoe* that time.

Master, Well, *Friday*, and What does your Nation do with the Men they take, do they carry them away, and eat them, as these did?

Friday, Yes, my Nation eat Mans too, eat all up.

قليلاً [...]

ثم جال في خاطري ذات يوم ان امتحنه لارى اذا كان مُشتاقاً الى بلاده. واذ كنت قد علمته لغتي بحيث صار قادراً ان يجاوبني عن اكثر الاسئلة التي كنت اسأله ايها سألته اذا كانت العشيرة التي هو منها لم تغلب قط في الحرب. فتبسّم عند ذلك وقال بلي بلي وكت نهارب الأهسن. أي كل وقت نهارب الاحسن. اراد انهم دائماً يغلبون في الحرب. وهكذا افتتحنا المحاوره الآتية

روبنصن. اذا كنتم يا جمعة تغلبون دائماً في الحرب فماذا حدث حتى أخذت انت اسيراً جمعة. جماعتنا يكلبوا اكثر وان كان

روبنصن. كيف ذلك. اذا كانت جماعتكم يغلبون اكثر فكيف استأسروك

جمعة. همي كتار اكثر من جماعتي في مطره اللي أني كان فيه همي باكتروا واهد تنين تلاتي وأنني. جماعتي كلبوهم هونيك مطره أني ما كان. هونيك جماعتي اكروا رزال تنين الف كبير

روبنصن. ولماذا جماعتك ما خلصوك من ايدي اعدائك في ذلك الوقت

جمعة. همي كطفوا واهد تنين تلاتي واملوهم ينزلوا الكارب. جماعتي ما لهن كارب بجاك الوكت

روبنصن. عافاك يا جمعة وماذا تعمل عشيرتك بالناس الذين يستأسرونهم فهل ياخذونهم الى مكان منفرد وياكلونهم كما فعل هولاء

جمعة. نأم جماعتي ياكل الناسات وينلطوهم كلهن

U datom primeru je, nasuprot Petkovom neukom govoru (kurziv udesno), Robinzonov učeni govor prenet fushom (kurziv ulevo), čime se dobija alteriranje kodova u dijalogu, shodno jezičkoj kompetenciji govornika. Doduše, Butrus al-Bustani nije pionir naizmenične upotrebe kodova u jeziku dijaloga u savremenoj arapskoj

književnosti, već je pred sobom imao dramske komade svog vršnjaka Maruna Nakaša (Mārūn al-Naqqāš, 1817-1955), koji je kasnih četrdesetih godina XIX veka adaptirao Molijerovog *Tvrđicu*, diferencirajući govor obrazovanih i neobrazovanih smenjivanjem fushe i amije.

Bustanijev verodostojniji stil i pristupačniji jezik u prenošenju sa stranog jezika uticao je na mnoge hrišćane iz Libana, zainteresovane za prevođenje prozних dela. Oni su i nakon emigriranja u Egipat nastavili da prevode, oslobođeni klasicističkog manira i povlađivanja narodnom ukusu, vršeći stilski i jezički uticaj na muslimanske prevodioce, a zatim i na većinu egipatskih pisaca prve generacije (Somekh 1991: 82).

U kolikoj meri je prevođenje nastavilo da cveta nakon Tahtavijevog i Bustanijevog prvenca, pokazuje podatak, koji navodi Ibrahim (Ibrāhīm 2003: 145), da su u tada aktualnim glasilima od 1876. do 1914. godine objavljeni prevodi 233 romana. U istim i sličnim glasilima, posebno u Egiptu i Libanu, objavljuvana su u nastavcima i autorska prozna dela, od kojih je neznatan broj štampan samostalno u formi knjige. U pitanju je preko 280 prozних ostvarenja, većinom romana-mostova, izdatih od 1865. do 1914. godine, kada se dovršava faza početnog podražavanja, bilo klasičnih arapskih pripovedačkih uzora bilo postrenesansnih evropskih romana.⁸⁴

Među proznim delima iz ovog perioda, danas su u knjižarama i bibliotekama najpristupačnija dela u kojima je izražena filozofska i/ili socio-politička dimenzija, bez naročitog literarnog ili stilskog kvaliteta, mada se ponekad i takvi narativi smatraju romanima-mostovima nahde. To važi za dela kao što su, na primer, *Ġābat al-ḥaqq* (Šuma pravde, 1865) Fransisa Maraša (Fransīs Marrāš, 1836-1873) i *‘Alam al-Dīn* (Alam al-Din, 1882) Alija Mubaraka (‘Alī Mubārak, 1823?-1893), dok su istorijski romani Selima al-Bustanija, od kojih je prvi objavljen 1870. godine, sasvim nepristupačni, zarobljeni na stranicama časopisa *al-Džinan* (al-Ġinān).⁸⁵

Prvo pomenuto delo, *Šuma pravde*, nalik je političko-filozofskom traktatu, „reda radi“ alegorično romansirano, koliko i Platonov *Ion*. U njemu su junaci samo skup marioneta – od filozofa, preko kralja i kraljice, do dvorske svite – koje Maraš pokreće da iskaže svoje ideje, razvijene pod uticajem francuske revolucije. U pogledu jezičkog

⁸⁴ Za naslove ovih romana, objavljenih od 1865-1914. godine, v. H. Sakkut, *The Arabic Novel: Bibliography and Critical Introduction 1865-1995* (Six Volumes), Cairo – New York, 2000, 2845-2869.

⁸⁵ Selim al-Bustani ima značajnu ulogu u uvođenju istorijskog romana u arapsku književnost, najpre kroz prevođenje, a zatim i kroz autorska ostvarenja iz tog žanra. Više o tome v. ‘A. Ibrāhīm, nav. delo, 224-227.

ustrojstva, u *Šumi pravde* ne nalazimo ni stilskih ni jezičkih varijacija, s obzirom na to da se njen autor klonio makamske ornamentike, ali i upliva elemenata iz narodnih arapskih varijeteta. Pa ipak, Marašova fusha nije naročito „prohodna“, kao što nije ni poetična, iako delom dominiraju dijalozi, koji traju i po nekoliko uzastopnih stranica. Tačnije, razgovori među Marašovim akterima nemaju dramsku funkciju, već predstavljaju prijemčiv kalup za udžbeničko izlaganje o temi slobode i urbanizacije arapskog društva, u šta nas uverava i sledeći odeljak (Marrāš, 2001: 150-151, 155):

- أظن أنه دون قوة المعجزات لا يقوم انتشار التمدن ما بين هذه القبائل، وإذا كان جرى ذلك ما بين أقوام مختلفين أصلاً وفصلاً، فهم قد كانوا ميلاً ورأياً.
- لا حاجة هنا إلى المعجزات والآيات.
- إذن بأي قوة ينتشر التمدن؟
- بقوة دعائمه المرتكزة على قلب الإنسان طبعاً قبل انحرافه إلى الفساد.
- كم دعامة توجد للتمدن؟
- خمس دعائم.
- هل يمكنك ذكرها لأنني أفكر أنه يوجد أكثر من ذلك؟
- نعم توجد دعائم أخرى للتمدن ولكنها تدخل طى الخمس التي أشرت إليها.
- فاشرح إذن لى ذلك:

الفصل الخامس: التمدن

- قال الفيلسوف: إن التمدن في اللغة هو التخلص بأخلاق أهل المدن والانتقال من حالة الخشونة والبربرية والجهل إلى حالة الظرف والأنس والمعرفة، وفي اصطلاح علماء الاجتماع ناموس يرشد الإنسان إلى تجويد أحواله الطبيعية والأدبية. هذا الناموس يبني على خمس دعائم وهي: أولاً تهذيب السياسة، ثانياً تنقيف العقل، ثالثاً تحسين العادات والأخلاق، رابعاً إصلاح المدينة، خامساً المحبة.

Nasuprot *Šumi pravde*, iz ove etape nalazimo „lako“ književno štivo, za čiji se primer može uzeti kraći roman *Qiṣṣat Fuʿād wa Rifqa maḥbūbatih*¹ (Priča o Fuadu i njegovoj voljenoj Rifki, 1872) na 47 stranica, autora Nahle Saliha (Naḥla Ṣālīḥ). *Priča o Fuadu i njegovoj voljenoj Rifki* je na neke književne kritičare (Brugman 1984: 207) ostavila utisak „prvog romana s izvesnom dužinom, koji nije ni prevod, ni adaptacija“, što je, uzimajući u obzir Hurijevo *Evropejca*, netačan sud. Naime, ovaj „prozni gazel“ predstavlja loše prerađeni narativni kliše s ljubavnim zapletom, kao da je priča o Fuadu i Rifki otrgnuti odeljak iz patetičnih romana evropske romantičarske književnosti, što Salihu sigurno nije bilo nepoznato štivo, shodno njegovoj vokaciji prevodioca.

Jezičko ustrojstvo *Priče o Fuadu i njegovoj voljenoj Rifki*, izuzev umetanja prikladnih stihova iz klasičnog nasleđa, sazdana je od sasvim „običnog” jezika, ali su i njegovi dijalozi lišeni kolokvijalizama, kao i jezički kitnjastijih poskakivanja, kako to može pokazati i sledeći ilustrativni primer (Šālih 1872: 18-19):

...وذلك ان فؤادا كان يعانق رفقة صبيحة ليلة كالعادة قبل ذهابه من عندها الى بيته اذ قالت له بتولع زائد ما أعظم محبتي لك وهل تحبني أنت أيضا فقال لها اني أحبك من دون شك حبا وصل بي الى درجة الجنون فقالت وهل تحبني رغما عن طباع أختي غير الحميدة فقال اني أحبك على أى حالة فقالت أتخلف لى بذلك فقال نعم فقالت ما دام الامر كذلك خذ هذا المفتاح الذي على الطاولة وافتح به باب بيتي في أى وقت تريد الحضور عندى من دون أن يشعر أحد من اخوتي فاحتضن بيديه رأسها مع تلك الشعور المسبولة على ردفها وقبلها قائلا ومتى أراك فقالت له متى تشاء لكن حيث اننا دعينا في الغد أنا واختناى وخالى في عرس وعزمنا على التوجه اليه فلا يمكننا أن نرى بعضنا الا بعد يومين فقال لها حينئذ سنرى بعضنا بعد ذلك فقالت فاذا تحبني قليلا فقال انا لا أعلم ولكن أظن نعم وبقيا محتضنين بعضهما [؟] ثم قبلها قبلة أخرى وانصرف وكان الطريق وقتئذ خاليا ولم يزل أهل البلد في غفلة النوم ونسيم الصبح طائفا في طرفها التي سيثور فيها صريخ سكانها بعد ساعات قلائل [...] فكان في هذه الحالة واجد نفسه سعيدا معجبا بنفسه شاكرًا لله الذى أتاح له ذلك وبقى على هذه الحالة الى أن وصل إلى بيته ونام وهو غريق في بحار تلك الافكار ينطبق على حاله قول الشاعر

زنى بفرط الحب فيك تحيرا** وارحم حشا بلظى هواك تسعرا...⁸⁶

Roman o Fuadu i Rifki je, ujedno, i etalon komercijalne priče „nezvaničnog” adaba, koji je i dalje osporavan od strane književnih kritičara, reformatora i prosvetitelja poslednje trećine XIX veka. Među njima je najglasniji bio egipatski reformator Muhamed Abduh (Muḥammad ‘Abduh, 1849-1905), koji je u zvanični adab, pored cenjenih klasičnih formi, ubrajao „ruumāniyāt“ (romani) samo onda kada su anagžavani u svrhu opšte edukacije i moralnog pročišćavanja ljudi, u šta se, na primer, uklapalo Marašovo delo *Šuma pravde* i besomučno dugi putopis *Alam al-Din* Alija Mubaraka. Narrative poput priče o Fuadu i Rifki, kao i narodne romane, koji su tada kružili među čitaocima, Abduh je nazvao „apsolutnim lažima” (al-akādīb al-širfa), za koje nema mesta u pravoj književnosti (Šalaš 1992: 23).

Abduhovo mišljenje delio je i Selim al-Bustani, koji je u predgovoru svog romana *Budūr* (Budur, 1872) obrazložio svoju odluku da u pripovedanju povede računa

⁸⁶ Stih Ibn al-Farida (Ibn al-Fāriḍa, 1181-1235), jednog od najvećih sufijskih pesnika u klasičnoj arapskoj književnosti.

o odgoju i čednosti, kloneći se svega što čitaocce može da pokvari (Šalaš 1992: 25).⁸⁷ Ovakvi i slični negativni pogledi na proznu fikciju i narodnu književnost, čija se podobnost merila stepenom „moralne i lingvističke štete“ (al-ḍarar al-aḥlāqī wa al-luḡawī), učinili su maštovite i jezički nedoterane romane nedostojnim podrške intelektualne elite, kojoj su takva dela služila kao predmet poruge.

2. 2. BORBA ZA „PRAVI“ JEZIK KRAJEM XIX VEKA

Uz prve književne prevode stranih dela i zemetke modernog arapskog romana, pisane standardnim arapskim jezikom, ovoj period svedoči o kontinuiranoj tradiciji sakupljanja komičnih narodnih umotvorina kroz različite književne forme (anegdote, priče i zedže), otvorene ka izrazima i konstrukcijama iz narodnih varijeteta.⁸⁸ No, kao i u slučaju romana, zasebno štampanih svedočanstva dela šaljivog tipa iz druge polovine XIX veka nije ostalo mnogo, ali se kao izuzetak može navesti trotomna zbirka dosetki Hasana al-Alatija (Ḥasan al-Alātī) pod nazivom *Tarwīḥ al-nufūs wa mudḥik al-‘ubūs* (dosl. Razonoda i komičnost namrgođenosti, 1889-1891). Ova knjiga umnogome podseća na Širbinijevo delo *Ljuljanje lobanja* iz postklasičnog razdoblja, ali se Alati bavi isključivo savremenim temama, pripovedajući ih jednostavnom fushom u kombinaciji sa narodnim varijetetom, bez uzvišenih, klasicističkih digresija.

Alati je u delu *Razonoda i komičnost namrgođenosti* zabeležio sve što se dešava u kairskoj kafedžinici al-Madhakhane al-kubra (al-Maḍḥakhāna al-kubrā), u kojoj su se okupljali njegovi prijatelji i razmenjivali zedže, pisma, razgovore i anegdote. Pored anegdotskog kalupa, jedan od načina kojim se autor služio da nasmeje publiku je i poigravanje rečima (al-‘abaṭ bi-al-luḡa), pri čemu ih Alati namerno krivi i izobličava, otežavajući čitaocu njihovo razumevanje, što nas može podsetiti na Ibn Danjalov učinak u babama (Sa‘īd 1964: 251-252):⁸⁹

...فلقد باضت على رؤوسكم أفراخ أفراخ بميش درويش الانبساط وفاضت على نفوسكم بمغنطيس كاييس بردعسيس
أشد أهد ما يكون البقسماط، وصاح قرنابيط الملك في زنجيار السرور وتقلطت زناويل الحظوظ في مصان الوابور، وقد

⁸⁷ Više o statusu romana krajem XIX veka v. ‘A. Šalaš, *Naš‘at al-naqd al-riwā‘ī fī al-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ*, al-Qāhira, 1992, 22-25; ‘A. Ibrāhīm, nav. delo, 302-318.

⁸⁸ „Književna zabava“ za šire narodne mase i dalje se odvijala u kafedžinicama, koje su i u ovoj etapi predstavljale kutak oduška nižem sloju stanovništva. U njima su se razmenjivale šale, pripovedali narodni romani i druge priče iz klasičnog i postklasičnog nasleđa, koje su se „prevodile“ na amiju u usmenoj interpretaciji.

⁸⁹ Više o ovom delu v. N. Z. Sa‘īd, *Tārīḥ al-da‘wa ilā al-‘ammīyya wa ātāruha fī Miṣr*, al-Iskandariyya, 1964, 250-257.

فرشت لكم في زنجيار السرور وتقلفت زناييل الحظوظ في مصان الوابور، وقد فرشت لكم في هياض بياض حياض التنكيت أجمعها حصيراً فصرتم تكرون كر الدنانير وتفرون فر الزناير وكنتم قوما سيلقون حميراً ولبستم من المودة ثوبا مخيطة فلا أنتم في السماء ولا الأرض وكانت جهنم بكم محيطاً...

Opsežniji izbor šaljivih pripovedačkih tekstova iz perioda nahde nalazimo na stranicama brojnih „narodskih“ časopisa, koji su izlazili krajem XIX i početkom XX veka. Autori ovih časopisa imali su za cilj da se lakim i/ili narodnim jezikom približe polupismenom narodu, kako bi ga informisali, poučili i zabavili, ali i uključili u kritički odnos prema aktualnim problemima, posebno prema kolonijalizmu, represivnoj vlasti i lošem obrazovanju. Značajno mesto među takvim časopisima s kraja XIX veka zauzima *al-Tankit va al-tabkit* (al-Tankīt wa al-tabkīt, 1881), što u prevodu znači „Šala i prekor“, a čiji je urednik i kolumnista bio blistavi prosvetitelj Abdelah al-Nedim (‘Abdalāh al-Nadīm, 1843-1896).⁹⁰

Abdelah al-Nedim se u poslanicama na početku svoje spisateljske karijere slepo držao rimovane proze, kojom se služio kako bi pokazao svoju rečitost, umećući muzikalne i zvučne rečenice bez naročitog smisla.⁹¹ No, njegov stil u člancima koje je pisao za *al-Tankit va al-tabkit* sasvim je drugačiji, oslobođen rime i jezičkih ukrasa, usmeren ka jednostavnoj i razumljivoj fushi, na smisao pre nego na zvučnost poruke, uz često prisutvo amije, posebno u dijalogima. To je svakako posledica Nedimovog okretanja društvenim temama, koje je nastojao da piše didaktičkim tonom, prilagođavajući jezički nivo u dijalogima profesiji, staležu i obrazovanju svojih aktera.

Nedimovo posezanje za amijom u dijalogima pojedinih kraćih prozних narativa možemo ilustrovati odeljkom iz priče ‘*Arabī tafarnağ* (Arapin se pozapadnjačio), koju je Nedim objavio u prvom broju svog časopisa *al-Tankit va al-tabkit* (Nadīm 1881: 7-8):

وُلد لآحد الفلاحين وُلد فسماه زعيط وتركه يلعب في التراب وينام في الوحل حتى صار يقدر على تسريح الجاموسة فسرحه مع البهائم الى الضبط يسوق الساقية ويحول الماء [...] وبينما يسوق الساقية وابوه جالس عنده مرّ بهما احد التجار فقال لأبيه لو أرسلت ابنك الى المدرسة لتعلم وصار انساناً فاخذه وسلمه الى المدرسة فلما اتم العلوم الابتدائية

⁹⁰ Među ostalim važnijim časopisima ovog tipa bili su još i *Abu al-Nazara al-zarka* (Abū al-Nazzāra al-zarqā’) koji je izlazio od 1878. godine, *al-Ustaz* (al-Ustād) od 1892, *al-Ardžul* (al-Arğūl) od 1894. godine i *al-Gazala* (al-Ġazāla) od 1896. godine. Više o ovim i drugim časopisima v. N. Z. Sa’id, nav. delo, 78-92.

⁹¹ Više o Nedimovom jeziku i stilu iz ove faze v. ‘U. al-Dasūqī, *Fī al-adab al-ḥadīṭ* (al-ğuz’ al-awwal), al-Qāhira, 1973a, 416, 419-420.

ارسلته الحكومة الى اوروبا لتعلم فنّ عيلته له فبعد أربع سنين ركب الوابور وجاء عائداً الى بلاده فمن فرح ابيه حضر الى اسكندرية ووقف برصيف الجمرك ينظره فلما خرج من الفلوكة قرب ابوه ليحضنه ويقبله شأن الوالد المحب لولده فدفعه في صدره وجرت بينهما هذه العبارة

زعيط: سبحان الله عندكم يا مسلمين مسألة الحضن دي قبيحة جداً

معيط: امال يا بني نسلّم على بعض اّزي

زعيط: قول بُوتريفي وحت ايدك في ايدي مره واحده وخلص

معيط: هُوّ يا ابني انا باقول منبش ريفي

زعيط: موش ريفي يا شيخ اتم يا ابناء العرب زي البهايم

معيط: الله يسترك يا زعيط والله جا خيرك يا ابني فوت روح فلما توصل به الكفر قامت امه وعملت له

طاجنا في الفرن مملؤاً لحمأً ببصل فلما رآه قال لها

ليه كترتي من الـ...

معيكه: من ال ايه يا زعيط

زعيط: من البتاع اللي اسمه ايه

معيكه: اسمه ايه يا ابني الفلفل

زعيط: نونو ال دي ال البتاع اللي ينزرع

معيكه: الفله يا ابني

زعيط: نونو دي اللي يبقى لو راس فس الارض

معيكه: والله يا ابني ما فيه ريحة الثوم

زعيط: البتاع اللي يدمع العينين اسمو اونيون

معيكه: والله يا ابني ما فيه اونيون ولا دا لحم ببصل

زعيط: سي سا ببصل ببصل...

Upotreba razumljivog jezika s primesama amije u šaljivom tipu književnih tekstova, od kojih smo pomenuli samo neke, imala je za posledicu da se krajem XIX i početkom XX veka narodni govor legitimno „odomaći” u dijalozima književnih tekstova, iako se to na prvi pogled kosilo s tada aktualnom strujom čišćenja jezika. Međutim, upotreba amije u omeđenom pasažu teksta zaista nije ugrožavala fushu, pošto su je koristili rečiti pisci koji su upravo preko narodnih varijeteta i jednostavnijeg standardnog arapskog jezika nastojali da dopru do polupismenog naroda.

Pravu pretnju upotrebi i statusu klasičnog arapskog jezika u Egiptu predstavljalo je nametanje engleskog jezika, koji je proglašen za zvanični jezik 1889. godine. Nastava na arapskom jeziku se u to vreme odvijala samo u omanjem broju škola, čiju su

atraktivnost poništavali tradicionalistički metodi podučavanja i zastareli udžbenici. Situacija nije bila bolja ni u okolnim arapskim zemljama, uronjenim u viševjekovni zastoј, za koje je, kao i za Egipat, jedina novina bila premetanje domovine iz ruku osmanskog u ruke novog (francuskog) kolonizatora, zbog čega je upotreba arapskog jezika bila neznatna, posebno na Magrebu.⁹²

Međutim, glotopolitičke mere britanske vlade samo su kratkotrajno usporile proces konačnog obnavljanja statusa arapskog jezika u Egiptu krajem XIX veka, dok su dela i studije pojedinih orijentalista ostavile trajan „ožiljak“ na svest o kreiranju arapskog identiteta i negovanju stubova koji ga podupiru. Radi se o lingvističkom komešanju, iniciranom debatama između orijentalista i domaćih intelektualaca oko statusa nestandardnog arapskog jezika i njegove književnosti. Naime, svega nekoliko „konstatacija-primedbi“ na sociolingvističku situaciju u arapskom svetu, tačnije u Egiptu, obrazovalo je pokret koji se, posle poznate studije Nafuse al-Said *Tārīḥ al-da‘wa ilā al-‘āmiyya wa ātāruha fī Miṣr* (Istorija poziva na amiju i njegov uticaj u Egiptu, 1964), određuje kao „pozivanje na amiju“ (al-da‘wa ilā al-‘āmiyya).

Reakcije arapskih učesnika u debati – lingvista, pisaca, političara i sociologa – bile su podeljene, pa su jedni ondašnju lingvističku aktivnost orijentalista okarakterisali kao vid kolonijalnog jarma, dok su drugi u njoj našli inspiraciju za dalje reforme na domaćem terenu. Tako su mnogi panarapski, a posebno panislamski istraživači, uključujući i Saidovu, u orijentalističkom pozivu prepoznali prezir prema Arapima i muslimanima, pa samim tim i prema sponi koja ih drži na okupu – arapskom jeziku. Na optuženičku klupu najpre su smeštani evropski istraživači, kao što su nemački orijentalisti Špita (Wilhelm Spitta, 1818-1883) i Folders (Karl Vollers, 1857-1909), britanski advokat Vilmur (J. Selden Willmore, 1856-1931) i ranije pomenuti inženjer Viljam Vilkoks, a koje su, zatim, sledili i domaći liberalisti i nacionalisti, poput Maruna Gusna (Marūn Ġuṣn, 1880-1940), Anisa Furejhe (Anīs Furayḥa, 1903-1993) i Saida

⁹² Arapski jezik je potisnut u Alžiru nakon francuske okupacije 1830, u Tunisu 1881, a u Maroku 1912. Francuzi su u zemljama Magreba gotovo brisali staze ka učenju arapskog jezika, a uz to je otvaranje svetovnih škola i štamparija započeto mnogo kasnije u poređenju s Egiptom i Levantom. Ne samo da je francuski bio dominantni jezik u ovim kolonijama, već i jedini medijum u njihovom obrazovnom sistemu, dok je arapskom jeziku jedino sigurno mesto bilo u liturgijskoj službi. Pitanje obnavljanja statusa arapskog jezika na Magrebu pokrenuto je tek u XX veku, najpre u Tunisu na njegovom početku, a u Alžiru tek sredinom XX veka. U Siriji i Libanu je francuski jezik, takođe, dominirao u obrazovanju i administraciji, mada je arapski bio, makar na papiru, zvanični jezik tih zemalja. Više o statusu arapskog jezika u zemljama Magreba i na području Levanta u ovoj etapi v. A. Chejne, *The Arabic Language: Its Role in History*, Minneapolis, 1969, 107; P. Starkey, *Modern Arabic literature*, Edinburg, 2006, 36-38.

Akla (Sa'īd 'Aql, 1912-2014) iz Libana, a iz Egipta Kasim Amin (Qāsim Amīn, 1863-1908), Selama Musa (Salāma Mūsā, 1887-1958), Luis Avad (Luīs 'Awaḍ, 1915-1990) i drugi.

Primedbe, predlozi, pa i zahtevi koje su najpre uputili orijentalisti, a koje su nadalje razvijali njihovi arapski istomišljenici, jednoglasno su se odnosili na usvajanje narodnog varijeteta za „novi“ i „savremeni“ zvanični jezik, uz popratnu napomenu da je klasičnom arapskom idiomu mesto među mrtvim jezicima. Ovom zahtevu se često pridruživao i nešto radikalniji predlog da se narodni savremeni arapski jezik piše latiničnim pismom. U slučaju odbacivanja predloga o usvajanju amije za standardni jezik, neki od orijentalista su smatrali da je i bolje preuzeti neki strani jezik, nego se držati za klasični nivo arapskog jezika. Prateći argumenti poziva na amiju većinom su se svodili na „civilizujuće dejstvo“ datih predloga, čijim bi se usvajanjem Arapima obezbedila naučna, kulturna i obrazovna prohodnost u modernom svetu.

Nesumnjivo da je složena sociolingvistička situacija u arapskim zemljama budila istraživačku strast kod zapadnih naučnika, naročito ako uzimemo u obzir tada aktualan darvinistički pogled na svet, na koji su se oni mogli oslanjati u analizi evolucije arapskog jezika. To je očigledno i kod pomenutog nemačkog orijentaliste Špite, čije zamisli ilustruje njegov udžbenik za kairski dijalekat, pod naslovom *Qawā'id al-‘arabiyya al-‘āmmiyya fī Miṣr* (Gramatika arapske amije u Egiptu, 1880), u kojem, između ostalih uobičajenih predloga o ozvaničavanju amije i preuzimanju latiničnog pisma za njeno beleženje, ističe nedostatak pisane književnosti na amiji, odnosno *na jeziku na kojem ovi ljudi i govore*.⁹³

Inspirisan i ohrabren Špitiinom lingvističkom „akcijom“, Karl Folders izdaje 1890. godine sličan priručnik, pod nazivom *al-Lahġa al-‘arabiyya al-ḥadīṭa fī Miṣr* (Savremeni arapski jezik u Egiptu), u kojem poredi arapski s latinskim jezikom, a egipatski dijalekat s italijanskim jezikom, s tom razlikom što ozbiljna i opsežna književnost na potonjem idiomu postoji, dok se na egipatskom dijalektu može naći tek poneki segment narodne književnosti (Sa'īd 1964: 25).

Špitino i Foldersovo pozivanje na upotrebu amije već je 1893. godine ponovio Wilkoks, nazivajući arapski jezik „nepopularnim“ i „nerasprostranjenim“, pa i mrtvim i

⁹³ Više o Špitiinim apelima za upotrebu amije namesto fushe v. N. Z. Sa'īd, nav. delo, 21-23; 'A. A. Isma'īl, Qirā'a ḡadīda fī qadīyat al-da'wa ilā al-‘āmmiyya, *Mağallat al-Ġāmi'a al-islāmiyya*, 5, 2, 1997, 64-66.

veštačkim jezikom, i to u poprilično uvredljivom članku *Lima lam tūǧid quwwat al-ihtirāʿ ladā al-Miṣriyyin al-ān* (Zašto Egipćanima nedostaje inventivnost u ovom trenutku), smatrajući da bi za Egipćane bilo bolje da pišu stranim jezikom, nego li slabim i lošim jezikom kao što je fusha (Saʿīd 1964: 36). No, ovaj Vilkoksov radikalni predlog je ubrzo izbledeo, a nije mnogo toga uzdrmao ni Vilmurov „vodič“ za egipatsku amiju u knjizi *al-ʿArabiyya al-maḥkiyya fī Miṣr* (Govorni arapski u Egiptu, 1901), u kojoj je, takođe, pozivao na upotrebu amije u književnosti, ali i na uvođenje latiničnog pisma namesto arapskog.

Orijentalisti nisu stali kod teorije bez prakse, pa su, pored priručnika za učenje narodnog egipatskog idioma, nastojali da sakupe i objave postojeće usmene tekstove u kojima je amija bila prisutna, a uz to su nastojali i da prevedu značajna književna dela na egipatski varijetet. Bilans ove prakse je nekoliko zbirki zedžela i narodnih pesama, kao i kraćih i dužih pripovedačkih tekstova poput već pomenute priče o kovaču Basimu, koju je 1888. godine priredio švedski orijentalista Karlo Landberg (Carlo Landberg, 1848-1924), četiri priče na kairskom dijalektu pod nazivom *Quatre Contes Arabes en Dialecte Cairote*, koje je oko 1883. godine sakupio Henri Dulak (Henri Dulac) i tome slično. Što se tiče prevoda sa stranog jezika na egipatski dijalekat, mogu se izdvojiti Vilkoksovi prevodi delova Šekspirovih drama *Hamlet* i *Henri IV* iz 1893. godine.⁹⁴

Mnoštvo „uznemirenih“ advokata fushe debatovalo je na stranicama časopisa *al-Muktataf* (al-Muqṭaṭaf), *al-Muhandis* i *al-Hilal* (al-Hilāl), a među njima su se posebno istakli libanski književnici, kao što su Ibrahim i Halil al-Jazidži, Asaad Dagir (Asʿad Dāǧir, 1860-1935), Džirdži Zejdan (Ǧīrǧī Zaydān, 1861-1914), Iskender al-Maaluf (Iskandar al-Maʿlūf, 1869-1956) i drugi. Odbrana se odvijala i u formi poezije, kako to ilustruje jedna od čuvenih kasida egipatskog pesnika Hafiza Ibrahima *al-Luǧa al-ʿarabiyya tanʿā ḥazzahā bayna ahlihā* (Arapski jezik žali svoju sudbinu među svojim govornicima) iz 1903. godine, u čijim se stihovima kritikuju govornici arapskog jezika i njihov odnos prema jeziku, a ne sâm jezički sistem (Ibrāhīm 1987: 253-255).⁹⁵

Pored toga što su u nametanju amije videli zlonamerni gest orijentalista da razjedine Arape i muslimane, ljubiteljima i sledbenicima fushe se nije dopao izazivački

⁹⁴ Više o sakupljenim, prevedenim i autorskim delima na narodnim arapskim varijetetima od strane orijentalista v. N. Z. Saʿīd, nav. delo, 43-71.

⁹⁵ Ibrahim je na sličan način branio fushu u uvodu svog prevoda romana *Jadnici* Viktora Igoa (Saʿīd 1964: 363).

ton ovog poziva, očigledan u redovnom isticanju težine standardnog arapskog idioma, njegove morfo-sintaksičke „anesteziranosti“ i „nesposobnosti“ da terminološki upije i isprati tekovine moderne civilizacije. Zbog toga se protivnici poziva na amiju, naročito oni savremeniji, nisu libili da svoje neistomišljenike etiketiraju neblagonaklono, oslovljavajući ih pogrdno „krstašima“, „Židovima“ i „komunistima“, ponajviše ogorčeni na domaće stručnjake koji se pridružuju kolonizatorima u borbi protiv sopstvenog naroda, kako to, na primer, zaključuje Atar (‘Attār 1982: 47).

Odbrana standardnog (klasičnog) arapskog jezika temeljila se na sličnim argumentima koje su koristili i sami pozivači na amiju, ali su ovog puta izrečeni u pozitivnom kontekstu kao prednosti datog koda. To se ponajviše odnosi na isticanje leksičkog bogatstva i gramatičke stabilnosti arapskog jezika, dok su kao dodatni „protivotrovi“ navođene civilizacijske blagodeti koje standardni arapski jezik omogućava, posebno u pogledu očuvanja bogate kulturne zaleđine, nastale na tom idiomu, njegova uloga u islamu i ujedinjujuća moć fushe među Arapima. S druge strane, na amiju su gledali, suprotno njenim podržavaocima, kao na inferiorni varijetet u odnosu na fushu, koji je nesređen i nepodoban medijum progresu, pa samim tim štetan i neprijemčiv za standardizaciju. Nešto blaža odbrana fushe temeljila se na dokazivanju njene bliskosti s amijom, odnosno na tvrdnji da je potonji idiom integralni deo standardnog jezika, pa da problema zapravo i nema! Da bi to dokazali, nekoliko arapskih lingvista dalo se na sastavljanje etimoloških rečnika i brojnih studija, preko kojih se nadalje razvijala teza da gotovo svi kolokvijalni izrazi čuče po uglovima klasičnog arapskog jezika.

Napad na standardni arapski jezik i kolonizatorski učinak u „raštimavanju“ veze među samim Arapa, a zatim i među muslimana, kako je većina arapskih istraživača od tada pa do danas doživela pozivanje na amiju, uneli su promene u pristupu savremenim lingvističkim pitanjima i njihovom promišljanju. Uprkos tome što su ovakve diskusije razgraničavale polove kontinuuma arapskog jezika, s idejom da se narodnom govoru ustupi mesto vodećeg jezičkog koda, ipak je iznova ojačana pozicija fushe, čiji su branitelji vatrenije i svesnije podstaknuti da opstanu u njenoj afirmaciji. Tako se standardni arapski jezik rehabilitovao u funkciji medijuma nauke, obrazovanja i kulture, uz intenzivan rad na osavremenjivanju stručnih termina i otvorenost ka uproščavanju arapske sintakse. S druge strane, lingvističke rasprave su podstakle osnivanje jezičkih

institucija (jezičke akademije), održavanje skupova na temu opstanka arapskog jezika i pisanje lingvističkih studija, u čijim zaključcima nije nužno stajao kliše da je arapski jezik *Kurana* i da je kao takav za svagda nepromenljiv.

2.3. ODRAZ „POZIVANJA NA AMIJU“ NA JEZIČKO USTROJSTVO PROZNE KNJIŽEVNOSTI

Književni legat postklasičnog razdoblja i nastojanje da se najznamenitiji autori druge polovine XIX veka povežu sa širom publikom uz pomoć „prizemnog jezika“ pokazuju nam da se inicijatorima i sledbenicima poziva na amiju ne može u potpunosti pripisati „odgovornost“ za upotrebu nestandardnih varijeteta u književnosti, iako ćemo naići i na suprotan zaključak.⁹⁶ Štaviše, samo pozivanje na amiju pre je podsticao na povratak normiranom književnom izrazu, jer je svaki „zapadnjački“ napad pobuđivao patriotski poziv na obnovu i očuvanje arapskog identiteta. To je posebno očevidno u oživljenim klasičnim formama –kasidi, makami i putopisu – uz koje je rehabilitovan i standardni arapski jezik.

Na suprotnom kraju neoklasičnog poleta, razvijale su se nove književne forme, poput pesme u prozi, moderne drame, kratke priče i romani, u kojima se u većoj meri variralo u pogledu jezičkog ustrojstva, zbog čega je u njima obuhvaćena šira paleta arapskih kodova, čas u pravcu klasiciziranja teksta, a čas u pravcu njegove koinizacije.

Tako se, na primer, „zvanična poezija“ iznova pisala na abasidskoj fushi, metrički pedantno upakovana, pa je njen stil bio klasicistički i ne tako razumljiv širem čitalaštvu. Stihovi su služili i za propagiranje fushe, koju su, pored Hafiza Ibrahima, rado podržali i veličali ostali neoklasični pesnici, poput Ahmeda Šaukija (Aḥmad Šawqī, 1868-1932) i Halila Mutrana (Ḥalīl Muṭṭarān, 1872-1949).⁹⁷ No, kada su pisali poeziju o aktualnim temama ili pesme namenjene mladim čitaocima, neoklasičari su pokušavali da pojednostave jezik i uključe leksičke novine, posežući čak i za amijom u ponekoj šaljivoj pesmi, premda takvo jezičko ustrojstvo nikad nije postalo njihovim primarnim ili prepoznatljivim izražavanjem. Neki od ovih pesnika okušali su se i u

⁹⁶ Pomenuta studija Saidove imala je za cilj da pokaže da je orijentalistički pohod na arapski jezik odgovoran za „kvarenje“ jezika u arapskoj književnosti, naročito kod autora koji su bili zadivljeni zapadnim stanovištima (Sa'īd 1964: 192).

⁹⁷ Mutran je, na primer, u predgovoru svog divana pružio podršku fushi, a zatim je i u predgovoru prevoda Šekspirovog *Otela* rekao: „Da lično posedujem tu amiju, ubio bih je bez žaljenja“ (Sa'īd 1964: 365-366).

pisanju dramskih i pripovedačkih dela, ne dosegnuvši neku naročitu literarnu, a ni lingvističku vrednost, zbog čega su njihovi prozni narativi ubrzo potonuli u zaborav.⁹⁸

Dominacija fushe ostala je odlika i one poezije čiji su autori kritikovali neoklasične pesnike, kao što su to, najpre, činili romantičari u okviru književnosti Mahdžera (adab al-Mahğar).⁹⁹ Mahdžerski pisci nisu robovali načelima arabljanske metrike, što je vidljivo na pesmi u prozi (al-šī'r al-mantūr), koju su početkom XX veka uveli u arapsku književnost. No, samim tim što je metrički neizmerljivim redovima poezije u prozi bila neophodna poetska uzvišenost, jedini jezički nivo koji je njihove stihove čuvao od prizvuka prizmenog govora bila je fusha. Fushu su poštovali i drugi kritičari neoklasicizma, kao što su to bili pesnici grupe al-Divan (al-Diwān, 1909) i većina pesnika koji se mogu podvesti pod amorfnu pesničku grupu Apolon (Abūlū, 1927).¹⁰⁰

Nasuprot obnovi „arapštine“, kod neoklasičara, i negovanja novog, poetičnog arapskog jezika kod pesnika grupa Mahdžer, al-Divan i Apolon, zedželilisti su nastavili da pišu na jezičkom nivou koji je bio blizak narodu. Doduše, zedželi po svojoj jezičkoj strukturi nisu bili ujednačeni u pogledu blizine fushi ili amiji i varirali su od jednog do drugog autora, u zavisnosti od toga da li su zedželom želeli da zabave i obrazuju narod ili da njime iskažu podršku amiji kao legitimnom medijumu izražavanja, uz apel za njenu standardizaciju.¹⁰¹ O novoj zavidnoj poziciji nekad nepriznatog zedželskog pesništva najbolje govori podatak da je Ahmed Šauki u okviru festivala 1927. godine, kada je krunisan za „princa pesnika“, rekao da se za fushu i poeziju na tom idiomu ne plaši osim od mladog zedželiste Bajrama al-Tunisija (Bayram al-Tūnisī, 1893-1961), koji se u svojim psmama izvanredno uspešno izražavao na amiji (Naqqāš 2009: 76).

⁹⁸ Šauki je napisao nekoliko istorijskih romana, u kojima je varirao između forme *Arabljanskih noći* i makame, držeći se rimovane proze i kitnjastog izražavanja, zbog čega je često bio kritikovan i optužen da je plagijator. Hafiz Ibrahim je imao manje prozних iskušenja od Šaukija, i njegovo jedino klasicističko prozno delo su makame *Layālī Saṭīḥ* (Satihove noći, 1906). Više o tome v. Brugman 1984: 42-44, 49; al-Šarūnī 1989: 152.

⁹⁹ Doslovan prevod *adab al-Mahğar* je „književnost emigracije“. Odnosi se na grupu siro-libanskih pisaca, uglavnom hrišćana, koji su iz svoje domovine, pod ekonomskim ili političkim pritiskom, počeli da migriraju u Severnu i Južnu Ameriku od sredine XIX veka pa nadalje, u isto vreme kada se druga grupa siro-libanskih iseljenika uputila ka Egiptu. U našem radu će akcenat biti samo na nekolicini pisaca Mahdžera iz Severne Amerike, književno aktivnih u prvim decenijama XX veka. Više o književnosti Mahdžera v. Kamera d'Aflito 2012: 94-99, 129-132; Duraković 1984.

¹⁰⁰ Više o odlikama pesničkih grupa al-Divan i Apolon i o njihovim predstavnicima v. S. al-Ġayyūsī, *al-Ittiğāhāt wa al-ḥarakāt fī al-šī'r al-ʿarabī al-ḥadīṯ*, Bayrūt, 2007, 205-234, 383-405; I. Kamera d'Aflito, *Savremena arapska književnost*, Beograd, 2012, 115-129.

¹⁰¹ Više o zedželistima, jezičkom sklopu zedžela i njegovom razvoju krajem XIX i početkom XX veka v. N. Z. Sa'īd, nav. delo, 320-347; R. al-Naqqāš, *Hal tantahīr al-luğa al-ʿarabiyya*, al-Qāhira, 2009, 77-80.

Na polju pozorišta, komadi pomenutog Maruna Nakaša sredinom XIX veka u Libanu, a zatim i komadi Jakuba Sanue, zvanog „Abu al-Nazara“ (Ya‘qūb Ṣannū‘ - „Abū al-Nazzāra“, 1829-1912) dvadesetak godina kasnije u Egiptu, dali su osnov za razvijanje arapske moderne drame za narednih nekoliko decenija.¹⁰² Ovi pisci su iskazali dva različita liberalna modela jezika drame, tako što je Nakaš diferencirao govor obrazovanih i neobrazovanih, upotrebivši fushu za prve i amiju za druge, dok se Sanu koristio amijom u rimovanoj prozi.

U ovom periodu, amija se mogla naći ne samo u komedijama, već i u tragedijama, što je neobično slobodna praksa, ako uzmemo u obzir činjenicu da je fusha oduvek važila za jedino legitimno izražajno sredstvo u „ozbiljnoj“ književnosti. Ovu smelost pokazao je Muhamed Osman Dželal (Muḥammad ‘Uṭmān Ḡalāl, 1829-1898), diplomac Tahtavije škole jezika, koji je, pored Molijerovih komedija, preveo i tri Rasinove tragedije u zedželu na egipatskom dijalektu. Dželal je ove komade okupio u knjizi *al-Riwāyāt al-mufīda fī ‘ilm al-trāḡīda* (Korisni tragični komadi, 1892), u čijem predgovoru zastupa amiju i u žanru tragedije, gde se ona inače ne očekuje niti odobrava (Sa‘īd 1964: 268). Uključivanje amije u pozorišnu umetnost kod ovih i kasnijih pisaca u korelaciji je s njenim ciljem, a to je izvođenje pred širom publikom, koja u to vreme nije imala zavidan nivo jezičkog obrazovanja.

Moderna dramska umetnost jednako se „zagrevala“ uz pomoć različitih varijanti standardnog arapskog jezika. To se može pokazati poređenjem daleko jednostavnije fushe koju je, na primer, koristio Marun Nakaš u svojim komadima, sa „makamskom arapštinom“ koju je pratilo povremeno umetanje klasičnih i neoklasičnih stihova, kako to najbolje ilustruju komadi Sirijca Abu Halila al-Kabanija (Abū Ḥalīl al-Qabbānī, 1833-1903) od sedamdesetih godina XIX veka, a od kraja ovog veka i komadi Ahmeda Šaukija. U ovim najranijim komadima moderne arapske književnosti, čije je jezik omeđen na standarde norme, akcenat je bio na pevanju, muzici i plesu – elementima kojima su se pisci služili kako bi pojasnili radnju u delu i ublažili jezičku distancu koju je publika osećala prema klasičnom arapskom jeziku, što je, veli Stetkevič (Stetkevych

¹⁰² Više o začetku modernog arapskog pozorišta, njegovim dramskim piscima i njihovim autorskim i prevedenim komadima v. N. Z. Sa‘īd, nav. delo, 262-277; J. Stetkevych, *Classical Arabic on Stage*, u: R. C. Ostle (ed), *Studies in Modern Arabic Literature*, Wilts, 1975: 153-156; Y. al-Šārūnī, *Dirāsāt fī al-qīṣṣa al-qasīra*, Dimašq, 2007, 12-15.

1975: 153-154), samo „skrivanje bolne činjenice da arapski kao literarno sredstvo nije mogao biti i jezik pozornice“.

Početakom XX veka, u odabiru jezičkog nivoa u prevođenju dramskih komada u najvećoj meri je presuđivala prećutna konvencija o usklađivanju jezika sa žanrom dela, pri čemu je stepen ozbiljnosti sadržaja pratio određeni jezički kod, pa je u komediji bilo „legitimno“ koristiti amiju, dok se fusha smatrala idiomom bez konkurencije u tragediji. Međutim, u autorskim dramama, posebno kod jezički liberalnijih pisaca, na odabir nekog od nivoa uticala je jezička kompetencija junaka, koja je obično zavisila od njegovog društvenog statusa ili stepena obrazovanja. Na ove autore je od spoljašnjih činilaca nezanemarljivo uticala i politička atmosfera u Egiptu u prvim decenijama XX veka, kada se razvoj nacionalne svesti uobličavao kroz struju političke i kulturne *egiptizacije* (tamṣīr), uz koju je i *egiptizacija arapskog jezika* (tamṣīr al-luġa al-‘arabiyya) uzimana u obzir kao oslonac rehabilitovanog i odelitog egipatskog identiteta. Ovaj poziv nije doveo do neke isključivosti u opredeljivanju za jezičko ustrojstvo u književnosti, ali je obezbedio više zvanične tolerancije prema narodnom idiomu, čije prisustvo u dramskoj književnosti nije više predstavljalo iznenađenje.

Kao tipičan primer diferenciranja jezičkog ustrojstva u prevedenom i autorskom komadu početkom XX veka, mogu se uzeti stavovi i književna praksa dramskog pisca Faraha Antona (Farah Anṭūn, 1874-1922), koji je u predgovoru svog komada *Miṣr al-ġadīda wa Miṣr al-qadīma* (Novi Egipat i stari Egipat, 1913) ukazao na razliku između *al-masraḥiyya al-mu‘arraba* (arabizovana drama) i *al-masraḥiyya al-miṣriyya al-mu‘allaḥa* (autorska egipatska drama). Arabizovanu dramu, smatra Anton (Aḥmad 1975: 37), treba prenositi fushom, dok se govor junaka u autorskom komadu mora podrediti realnosti dramske ličnosti. Rukovođen tom idejom, Anton je u komadu *Novi Egipat i stari Egipat* učinio da junaci na višoj statusnoj lestvici govore fushu, a oni na nižoj amiju, što je slično Nakašovom jezičkom modelu u drami.¹⁰³ Ovim jezičkim modelom Anton je želeo da očuva status standardnog arapskog jezika, ne lišavajući delo povremenog otiskivanja u verodostojnost posredstvom upotrebe narodnog varijeteta, ali su ipak komadi ovog tipa, uključujući i Antonov, bili neuspešni zbog haotičnog smenjivanja idioma.

¹⁰³ Više o komadu *Novi Egipat i stari Egipat* i jezičkim načelima Faraha Antona v. N. Z. Sa‘īd, nav. delo, 440-443; Š. Ḍayf, *Fī al-turāṭ wa al-šī‘ir wa al-luġa*, al-Qāhira, 1987, 252-254.

Na planu pripovedačke proze, u opticaju su, takođe, bili oprečni stilovi i različiti jezički modeli, pri čemu su jedni naginjali konzervativnom ukusu, dok su drugi stremili uobličavanju pripovedačke proze uz unošenje nekih novina. Prvi tip pripovedanja podstaknut je ponovnim objavljivanjem dela iz klasičnog arapskog nasleđa koja su budila divljenje kod jednog dela savremenih pisaca, zbog čega je u nekim segmentima njihovog književnog izraza osetna opterećenost tradicijom. Za indikator konzervativnog ukusa na samom početku XX veka može poslužiti šarenoliko književno delovanje Mustafe Lutfija al-Manfalutija (Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī, 1876-1924) i popularnost njegovih eseja, poezije i kratkih priča, stilski i jezički ne baš jednostavnih, iako je sâm Manfaluti bio uveren u suprotno (Manfalūṭī 1984: 44).

Zadivljenost arapskim jezikom, posebno njegovim leksičkim izobiljem i potencijalom da se ono beskonačno umnožava, oseća se u Manfalutijevom pompeznom i zgusnutom izrazu, iako se retko koristio rimovanom prozom. Stoga i ne čudi da je ovaj autor pripadao redovima strastvenih branitelja fushe, koji su u pozivačima na amiju nalazili krivce za to što su dijalekti „uzeli maha“, uveren da je kolonizator promovisao nestandardne varijetete kako bi oslabio vezu među Arapima, kidajući niti koje ih vežu za njihovo nasleđe i *Kuran* (Dasūqī b.g: 209-210).

Za duže pripovedačko delo, u kojem se autor u velikoj meri oslanja na arapsku književnu tradiciju i njene uzore, značajna je „priča-makama“ *Ḥadīṭ ʿĪsā Ibn Hišām* (Razgovor Ise Ibn Hišama, 1907) egipatskog erudite Muhameda al-Muvejljihija (Muḥammad al-Muwayliḥī, 1858-1930). Ovo delo je, uz Hejkalov roman *Zaynab* (Zejneb, 1913), jedno od najčešće analiziranih pripovedačkih dela arapskog izraza s početka XX veka.¹⁰⁴

Epizodne avanture kroz koje prolaze dva junaka Muvejljihijevog dela, Isa Ibn Hišam i njegov vaskrslu saputnik Ahmed Paša Manikli, povezane su jedinstvenom fabulom, kroz čiji se razvoj odvija i preobražaj junaka, što *Razgovor Ise Ibn Hišama* čini bliskim modernom narativu, uprkos njegovom makamskom okviru. Ukazane oprečne formalno-stilske karakteristike pratile su oscilacije u jezičkom ustrojstvu,

¹⁰⁴ Razgovori Ise Ibn Hišama je jedino Muvejljihejevo književno delo, objavljeno u formi knjige 1907. godine, mada je već od 1898. izlazilo u nastavcima u časopisu *Misabah al-Šark* (Mišbāḥ al-Šarq), pod naslovom *Fatarat min al-zamān* (Etapе u vremenu). Ova knjiga je doživela tri izdanja pre nego što joj je u četvrtom iz 1927. godine Muvejljiihija priključio još jedno poglavlje, pod naslovom *al-Riḥla al-ṭāniya* (Drugo putovanje) o svom odlasku u Evropu. Više o tome v. J. Brugman, nav. delo, 70-71; ʿA. Ibrāhīm, nav. delo, 245-260.

premda je taj raspon omeđen na varijante standardnog arapskog jezika, i to u zavisnosti od toga da li je neki odeljak u sedžu ili mursal stilu.

Duh tradicionalne elokvencije u *Razgovoru Ise Ibn Hišama* najčešće je prisutan u otvaranju epizoda, koje su i nadalje učestalo prožete rimovanom prozom, posebno u naracijskom delu, kako to, na primer, ilustruje sledeći odeljak (Muwaylihī 2013: 128):

وعكفتُ مع الباشا في عزلتنا أذهب به كل مذهب، وأنتقل به من مطلب إلى مطلب، في مطالعة الأسفار والكتب، من تاريخ وأدب، ومن حكم متينة قويمية، وشئى علوم حديثة وقديمة، أهديه من كل طرف بطرفة، وأتحفه من كل باب بتحفة، وأجتنب معه ما يدعو إلى الضجر والملل، ويُدني من الكد والكلل، فتارة أخوض معه عُباب البحار، وطوراً أجتاز به سراب القفار، فنرى مَنْ يجرق في البحر مراكبه، ليحمل على اقتحام المنايا كتائبه...

Jezička složenost dijaloga Muvejlihijeve priče-makame zavisila je od teme i okolnosti u kojima bi se našla dva glavna junaka. U njima autor nije imao nameru da izlazi iz okvira pravilne rečitosti, a ipak bi poneka konstrukcija ostavila utisak jezičke „ležernosti“, što je posledica neposrednog i svedenog leksičkog repertoara pojedinih pasaža.

Naime, prizemnost situacije u kojoj bi se našli junaci u *Razgovoru Ise Ibn Hišama* navodila je Muvejlihija da njihov govor prikaže razumljivim jezikom, kao što je to slučaj u sledećoj „masravijskoj“ sceni (Muwaylihī 2013: 41-43):

قال عيسى بن هشام [...] ذهبْتُ أسأل عن نوبة القضية ثم عدت إلى صاحبي، ومكثنا في الانتظار زمناً طويلاً إلى أن جاء وقتنا ونُودي الباشا فدخل مع المحامي في الجلسة، وقام النائب فطلب الحكم على المتهم بمقتضى مادتي ١٢٤ و ١٢٦ عقوبات لتعديه بالضرب على أحد رجال «الضبطية القضائية» في أثناء تأدية وظيفته، وبالمادة ٣٤٦ مخالفات لتعديه على المكاري بالإيذاء الخفيف.

القاضي (للمتهم): هل فعلت هذه التهمة؟

المتهم: لم أفعل.

قال عيسى بن هشام: وجاؤوا بي شاهداً فسألني القاضي عما أعلمه في هذه الواقعة فأجبته:

عيسى بن هشام: إن لهذه الحادثة قصة عجيبة وحكاية غريبة وهي أنه...

القاضي (مقاطعاً): لا لزوم لتفصيل القصة والحكاية، قل لي «معلوماتك» فيها.

عيسى بن هشام: «معلوماتي» هي أنني كنت أزور المقابر ذات ليلة وقت الفجر أبغى الموعظة وأنشد الاعتبار

القاضي (مستقلاً): لا لزوم لكثرة الكلام، وأجيني على النقطة التي سألتك عنها فقط.

عيسى بن هشام: ذلك ما فعله من حكاية الواقع وهو أني رأيت رجلاً خرج من ...
القاضي (متمملاً): قلت لك: إني لا أقبل التطويل ولا الشرح في الواقعة، ولكن هل ضرب المتهم العسكري
والحمّار.

عيسى بن هشام: ما ضرب المتهم الحمّار وإنما دفعه عنه من شدة إلحاحه، وما ضرب العسكري وإنما سقط
عليه مما غشيه بغير عمد ولا قصد وهو يجهل ...
القاضي: يكفي، يكفي، هلم «النيابة».

النائب: [...] النيابة تطلب الحكم على المتهم بالمادة ١٢٤ و ١٢٦ عقوبات، بالفقرة الثانية من المادة ٣٤٦
مخالفات وتطلب من عدالة المحكمة التشديد في العقوبة؛ لأن حالة المتهم تستدعي ذلك، فإنه يتخيل أن رتبته تجعله
خارجاً عن سلطة القانون، وتخوّله الحق في اعتباره بقية الناس أصغر منه شأنًا فيؤدّبهم بنفسه مع عدم مراعاة حقوقهم
وحرمة القانون، ولا شك أن تشديد العقوبة عليه واجب لاعتبار أمثاله به وللمساواة في العدالة، وأفوض الأمر إلى المحكمة.
القاضي (للمحامي): المحاماة، مع الاختصار.

المحامي (بعد أن يتنخّح ويقلب في أوراقه): إننا نتعجب من أن النيابة العمومية استحضرتنا اليوم بصفة
متهمين، ونقول: إن أصل وقوع الجرائم يا حضرة القاضي في وضع الشرائع والقوانين في هذا العالم منذ البداوة وعصور
المهجية كان يُقصد منه ...

القاضي (مشمئزاً): اختصر يا حضرة المحامي وادخل في الموضوع [...] .
قال عيسى بن هشام: وبعد ذلك نطق القاضي بالحكم فحكم على الباشا بالحبس سنةً ونصفاً بمقتضى المادتين
المذكورتين من قانون العقوبات، وبخمس قروش والمصاريف بالمادة المذكورة أيضاً من المخالفات ...

Utica makamske forme i njenih osobnosti ostao je prisutan u ponekim prozrim delima sve do dvadesetih godina XX veka, a za poslednje te vrste, kako navodi Brugmen (1984: 76), može se smatrati kratkotrajno slavna knjiga *al-Wağdīyyāt* (Vadždije, 1928) novinara i reformatora Muhameda Ferida Vadždija (Muḥammad Farīd Wāğdī, 1885-1954). Štaviše, za svega dvadesetak godina, od Muvejlhijeve do Vadždijeve neomakame, ovaj žanr je izgubio na popularnosti, ali i poziciju uzornog žanrovskog predstavnika arapske književnosti. Uzrok tome može se naći u okretanju sve većeg broja pisaca „modernom“ romanu, čije je opšte ustrojstvo utvrdio Zapad u prethodnih nekoliko vekova.

Pored hibrida priče i makame, u korisno i jezički „korektno“ pripovedačko štivo spadao je i istorijski roman, koji je bio omiljeni žanr siro-libanskih emigranata u Egiptu, a kasnije i njihovih domaćina. Međutim, iako je više od polovine romana iz tog perioda

bilo istorijskog karaktera, jedini je Džirdži Zejdan održavao i zadržao veliku popularnost u tom žanru. U prilog tome govori činjenica da su njegovi istorijski romani dostupni na policama knjižara i danas, dok je većina ostalih iz ove etape retko pristupačna arhivska građa, sačuvana u tek ponekoj nacionalnoj biblioteci.

Zejdan je napisao 23 istorijska romana, koje je objavljivao u nastavcima od 1891-1914. godine u svom časopisu *al-Hilal*, obuhvativši u njima ključne istorijske trenutke arapsko-islamske imperije, od njenog uspona do sutona. U romanima Zejdana je, kao i u istorijskim romanima Selima al-Bustanija, vladala naivna dihotomija dobra i zla, a cilj pripovedanja je bio da se čitalaštvo na zabavan način upozna sa svojom istorijom, u čemu je Zejdanu pomoglo umetanje izmišljenih intriga i ljubavnih zapleta.¹⁰⁵

Kako su okrenutost sadržaju i nota informativnosti bile jedina Zejdanova preokupacija, svoje istorijske romane nije formalno nadograđivao, a ni stilski. Varijanta fushe u jeziku njegove književne proze bila je, takođe, jednolična, ali uzorna u pogledu pristupačnosti i pitkosti pravilnog arapskog jezika, dakle onakva kakva je prema Zejdanovom uverenju i trebalo da bude (Zaydān 2012b: 86).

Za ilustraciju jezičkog ustrojstva Zejdanove proze može se uzeti bilo koji odeljak iz njegovih istorijskih romana, a ovde ćemo, primera radi, navesti dijalog okružen naracijom iz romana *Šağarat al-Durr* (Šadžarat al-Dur), objavljen 1914. godine (Zaydān 2012a: 27-28):

لم تمض هنيهة حتى دخل الغلام يعلن قدمها، فوقف لها عز الدين، ثم أكب على يديها كأنه يقبلهما، فأجفلت وأشارت إليه أن يجلس، وجلست هي على السرير وجلس هو بين يديها، وأمرت الخدم بالخروج. وملا خلت به قالت: «أهل بك يا عز الدين. قد بلغنا بلاؤك في إنقاذ البلاد من ذلك الغلام، جزاك الله خيراً، أنما خدمة للمسلمين».

قال بلهفة المحب الوهان: «إنما فعلت ذلك خدمة لسيدتي وحببتي شجرة الدر وطوعاً لأمرها».

فأثر كلامه في خاطرها لأنها تحبه، فهاجت أشجانها وقالت: «أني أعرف هذا الجميل لك يا عز الدين. وليست هذه هي المرة الأولى التي برهنت فيها على صدق مودتك، فأنا أسيرة ودادك».

قال: «يكفيني منك لفنة رضا يا سيدتي، ولا سيما الآن بعد أن صرت ملكة المسلمين».

فتظاهرت بالاستغراب وقالت: «ملكة المسلمين، ماذا تقول؟». قال: «أنت الآن ملكتي والقابضة على قلبي وستصبحين غداً ملكة المسلمين وعصمة الدنيا والدين». قالت: «وكيف ذلك؟ أفصح».

¹⁰⁵ Džirdži Zejdan je paradigmu svog romansijerskog stvaralaštva otkrio u predgovoru *al-Ḥağāğ Ibn Yūsuf al-Taqaḫī* (al-Hadžadž Ibn Jusuf al-Takafi, 1902). On se predstavio kao pisac u službi istorijskih referenci koje „omiljava“ publici utkivanjem izmišljenih ljubavnih priča, pri čemu se čitalac obrazuje, bavljajući se (Ibrāhīm 2003: 239-240).

قال: «لما قتل الملك المعظم أمس اجتمع الأمراء ودار الحديث على من يتولى السلطة بعده، واختلفت الآراء فقلت لهم: أننا لا نحب أن نستقدم أحداً من آل أيوب، وقد رأينا مصيرنا معهم، وشدد آخرون في أن يكون السلطان من البيت الأيوبي، فقلت لهم نعمل عملاً وسطاً؟ نحن إنما نحتزم من الأيوبيين مولانا الملك الصالح – رحمه الله – ولا نأمن أحداً من أهله، وهذه أم ولده خليل كانت من أعز الناس عنده، وهي عاقلة مدبرة، ومن أبناء جلدتنا وتغار علينا، فأرى أن نوليها هذا المنصب. فرضى القوم بذلك، واتفق رأيهم على أن تكوني ملكة مصر. ألا يحق لي أن أقبل يدك وأطلب رضاك؟».

قالت: «معاذ الله. استغفر الله. أنك حبيبي وصاحب الفضل علي، لأني لولاك لم أحصل على هذا المنصب. فإذا تم لي الملك فأنت صاحب النفوذ الأول فيه، فأدعوك مدير الملكة. ومن وهو أولى به منك؟».

فانشرح صدر عز الدين لهذا الوعد، وهو ما كان يتمناه وقد حصل عليه على أن يتدرج منه إلى ما هو أعظم. فظاهر الشكر وأنه لا يستحق هذا الالتفات ونحو ذلك من أسباب المجاملة.

Ovakvo jezičko ustrojstvo bilo je i ostalo tipično za istorijske romane, pošto je fusha omogućavala piscima neutralnost i distanciranost u pripovedanju. Tog načela su se držali mnogi pisci u svojim istorijskim romanima, kao što su to činili Zejdanovi savremenici poput Zejneb Favaz (Zaynab Fawwāz, 1844-1914), Lebibe Hašim (Labība Hāšim, 1880-1947) i Alija Džarima (‘Alī Ġārim, 1881-1949), ali i njegove mlađe kolege, među kojima su Muhamed Ferid Abu Hadid (Muḥammad Farīd Abū Ḥadīd, 1893-1967), Ali Ahmed Baktir (‘Alī Aḥmad Bāktīr, 1910-1969), Abdelhamid Džaudat al-Sahar (‘Abd al-Ḥamīd Ġaudat al-Saḥḥār, 1913-1974), Negib Mahfuz i drugi.

2.4. NOVI NARODNI ROMAN I VERODOSTOJNI KNJIŽEVNI IZRAZ POČETKOM XX VEKA

Na egipatskoj književnoj sceni do početka XX veka ustalilo se nekoliko kvaziromansijerskih i tipičnijih romansijerskih žanrova, od neoklasičnog hibrida makame, putopisa i priče, preko romana o pozapadnjavanju, do istorijskog romana. Međutim, položaj nižih slojeva društva nije ondašnjim piscima plenio kompletnu pažnju ili, kako bismo rekli iz perspektive književnih škola, u njihovim delima nije bilo pravog realizma! Isto tako, pisci romana-mostova bili su naklonjeni jezičkom purizmu, zbog čega su za jezičku strukturu njihovih dela dolazile u obzir samo varijante fushe, bez upliva narodnih varijeteta, čak ni u dijalogu.

Nešto „sirovog” i početničkog realizma nalazimo u dramskim delima i kratkim pričama krajem XIX veka, dok je u romanu prisutan tek od početka XX veka. Ovi prvi

realistični romani nose u sebi socijalnu notu, što je vidljivo iz tematske preokupiranosti teškim položajem egipatskog seljaka i nezavidnim statusom žene u društvu, a uz to, i tada aktualnim kolonizatorskim jarmom i unutrašnjom represijom. Date teme mogao je jednom niti povezivati neki važan istorijski događaj u realnom vremenu, kao što je romantičarski zanos umeo da navede autora da kroz glavnog junaka, obično razočaranog intelektualca, obrazovanog u Kairu ili na Zapadu, komentariše uključene događaje, rezimirajući usput svoj ideološki pogled na svet.

Dela okrenuta realizmu početkom XX veka nisu dosegla naročitu književnu vrednost, pa su autori socijalne orijentacije čak i manje poznati od neomakamskih pisaca tog doba. O njima tek u prolazu govori nekolicina književnih istoričara, kao što su, na primer, Nasadž (Nassāğ 1982: 24-33), Brugman (1984: 209-210) i Ibrahim (Ibrāhīm 2003: 283-291), dok su im dela uglavnom zaboravljena i ne tako pristupačna književna građa.¹⁰⁶

Tek dva romana socijalne orijentacije uspela su da se održe u poziciji primarnih referenci na temu prvog *modernog* i *realističnog* arapskog romana. U pitanju su romani *‘Adrā’ Dinšuwāy* (Devica Dinšuvaja, 1906) Mahmuda Tahira Hakija (Maḥmūd Ṭāhir Ḥaqqī, 1884-1964) i *Zejneb*¹⁰⁷ Muhameda Huseina Hejkala (1888-1956), uz napomenu da je potonji privukao neuporedivo veću istraživačku i čitalačku pažnju.

Slično Zejdanu, a u skladu s ondašnjim trendom, Mahmud Haki *pokušva* da u svoj roman umetne ljubavni zaplet, kako bi „omilio“ svoje kazivanje o tada aktualnom incidentu „Dinšuvaj“, kada se odigrao obračun žitelja istoimenog sela i britanskih

¹⁰⁶ Među autorima romana, okrenutih socijalnim pitanjima, pominju se Mahmud Hejrat (Maḥmūd Ḥayrat, 1879-1948) i njegova dva romana o seoskom životu, *al-Fatā al-rīfī* (Mladić sa sela, 1903) i *al-Fatāt al-rīfīyya* (Devojka sa sela, 1905), zatim, Abdelhamid Hadr al-Burkasi (‘Abd al-Ḥamīd Ḥaḍr al-Būrqaṣī), autor romana *al-Qaṣṣāṣ Ḥayāt* (Pripovedač Hajat, 1905), a iz iste 1905. godine izdvaja se i socijalni roman *Fatāt Miṣr* (Devojka Egipta) Jakuba Sarufa. Sledeći zanemareni pisac, Salih Homdi Hamad (Šāliḥ Ḥumdī Ḥamād) je 1910. godine izdao knjigu *Aḥsan al-qīṣaṣ* (Najbolje priče), u kojoj je uključio svoja dva romana, *al-Amīra Yarā’a* (Princeza Jaraa) i *Ibnatī Sunayya* (Moja ćerka Sunaja), u kojima se bavi položajem žene i savremenim egipatskim društvom uopšteno. Nešto bolju poziciju imao je Nikola Hadad (Niqūlā Haddād, 1878-1954), koji je svoje prve romane počeo objavljivati na samom početku XX veka, mada je kao romanopisac postao poznat nekoliko godina kasnije, kada su se pojavili romani *Ḥawwā al-ğadīda* (Nova Eva, 1906) i *Ādam al-ğadīd* (Novi Adam, 1914). U svim pomenutim romanima upotrebljen je „arapski koji je lako razumeti“ (‘arabiyya maysūrat al-fahm), ali uz poštovanje normi standardnog arapskog jezika.

¹⁰⁷ Postoji razlika u mišljenjima koju godinu treba uzeti kao zvanični datum objavljivanja romana *Zejneb*, 1912, 1913. ili 1914. godinu. Hejkal je, kako i sam kaže (Haykal1992: 7), roman *Zejneb* pisao tokom 1910. i 1911. godine, a zatim ga je 1912. godine objavljivao u nastavcima u časopisu *al-Džarīda* (al-Ġarīda) pod pseudonimom „Miṣrī fallāḥ“ (Autohtoni egipatski seljak). Kao samostalna knjiga, *Zejneb* je štampana 1913. godine pod istim pseudonimom, mada je na samom izdanju naznačena 1914. godina.

oficira, podržanih od strane egipatske vlade.¹⁰⁸ Sudeći po datumima koji se navode u uvodu i u tekstu samog dela, Haki je roman *Devica Dinšuvaja* napisao za samo nekoliko dana nakon ovog incidenta, s namerom da ovekoveči jedan značajni istorijski događaj iz kojeg bi naredne generacije mogle da izvuku pouku (Ḥaqqī 1906: 7).

Kako egipatski seljaci čine polovinu aktera u romanu *Devica Dinšuvaja*, Haki je zarad verodostojnosti „prinuđen” da u dijalogu koristi jezik iz njihovog svakodnevnog života (Ḥaqqī 1906: 50-51):

وما كاد الشيخ ينتهي من كلامه حتى قدم رجل وقال لهم:
يا ويلنا يا ويلنا انتم ما سمعتوش الخبر؟
فارتجفت أعضاء المجلس وتناولت اعناقهم وقالوا كلهم:
- لأ! خير خير قول قول:
- واحد من الانجليز اللي ضربناهم مات!
ولما سمعوا كلامه نزلت اعناقهم على صدورهم وسكتوا فقال عم الحاج عمران: لا حول ولا قوة الا بالله! لا حول ولا
قوة الا بالله كل شئ برادته كل شئ بحكمه!
فصرخ محمد زهران وقال: اتكلم يا حاج عمران نعمل ايه قول لنا العمل ايه؟
- المسألة اكبر من الاول والمصيبة رايحه تنزل على دماغنا كلنا!
وكان لعم الحاج عمران منزلة كبيرة عند أهل بلده فهم يحترمونه ويعتمدون على افكاره وآرائه فلما قال جملته الاخيرة
أسودت الدنيا في اعينهم فبكت الرجال وولدت النساء وحكموا على أنفسهم بأنهم كانوا غلطانين وتدموا على ذلك كثيرا
- واعقب هذا الانفعال النفساني سكوت كبير
وبعد هنيهة تحرك الحاج عمران من مجلسه قليلا ثم نهد وقال لهم:
مافتكرتوشى يا ولادى في النتيجة؟ ليه تعملوا كده ليه؟
فقال محمد المؤذن: نعمل ايه يا عم عمران ازاي؟ بقى لهم خمس سنين ببيجو يقتلوا الحمام ويحملوه في زكايب
وبعدين نعيش منين؟ أنه عدل يقول كده هم حكام مصر ما فيش في عينهم نظر. بكره لما يسمعوا حكايتنا يرأفوا بجلنا
ويبرؤا ساحتنا
فضحك عم الحاج عمران وقال: اللي بتقوله ده في المنام يا محمد فين العدل اللي في مصر.

Haki je bio svestan (Ḥaqqī 1906: 6) da su njegovi savremenici iz književnih i lingvističkih krugova smatrali da se u romanu intenzivnom upotrebom „al-‘āmmiyya al-rīfiyya“ (ruralna amija) ogrešio o „luḡat al-Qur’ān al-Šarīf“ (jezik Kurana Časnog).

¹⁰⁸ U tekstu smo naglasili da Haki „pokušava“ da postavi ljubavni zaplet u fokus romana, što je i sam u uvodu romana najjavio, naglašavajući da je njegov roman više sazdan od mašte, nego od istine (Ḥaqqī 1906: 4-5). Međutim, u romanu je tok pripovedanja vrlo blizak rekonstruisanom scenariju koji se u stvarnosti odigrao, dok je ljubavna priča prisutna samo u nagoveštajima i u ovom delu ne dolazi do izražaja.

Takvo mišljenje su znatno kasnije revidirali neki arapski kritičari, koji su u Hakijevom romanu pronašli pozitivno preklapanje jezika i života, a ne jezika i prošlosti, odnosno povezanost književnosti s ljudima, bez njenog ograđivanja na intelektualnu elitu (Ḥaṭīb 1990: 97).

S druge strane, govor Engleza Haki interpretira fushom, uz poneku englesku reč, napisanu arapskim pismom, što će u prenošenju razgovora na stranom jeziku i nadalje biti uobičajeno u arapskom romanu (Ḥaqqī 1906: 21):

وكانوا جالسين تحت خيمة وبعد أن خرج المترجم النفث الميجر الى الكبتن بول وقال له
- ألم تنته للآن من عملك يا كابتن؟
- نو!
- كان يمكنك ان تكلف جنديا باداء هذه المهمة التي اشغلتك عن محادثتنا
- أجد في عملي هذا أكبر لذة يا قومنداني العزيز
- وأنت يا بوستك أتجد في روايتك لذة بول في تنظيف بندقيته؟
- كلا يا قومنداني الصغير فلا لذة أكبر من محادثتكم.
ثم طوى الكتاب واعتدل أمامهم

Fusha ostaje medijum u dijalogu romana *Devica Dinšuvaja* i među meštanima u formalnim prilikama, obično u okviru državnih institucija i u razgovorima sa javnim činovnicima. Takav slučaj ilustruje sledeći odeljak, u kojem je, takođe, očevidan prethodno naveden slučaj prenošenja izvornog govora na engleskom jeziku arapskim pismom (Ḥaqqī 1906: 66-67):

ثم خرج وجاء بعده عبد العال صقر مترجم ودليل الضباط ولما دخل هذا الشاهد لم ينس أبداً أن يؤدي التحية العسكرية فجمع رجليه بجانب بعضهما ورفع يده بجانب جبهته وقال باللغة الانكليزية بدون ان يسأله أحد:
- وي لفت اون ثرتين چيون (أي خرجنا يوم ١٣ يونيه)
فصرخ فيه المستر بوند: ما هذا ماذا تقول أجب؟
- اني أشهد بالذي رأيته
- أتشهد بالانجليزي ولماذا؟
- لان الضباط شهدوا بالانجليزي
- الا تعرف عربي؟
- أعرفها
- اذن احلف اليمين وتكلم باللغة العربية
وفي أثناء هذه المحادثة ضج الحاضرون بالضحك فطلب الرئيس حفظ النظام

ثم التفت إليه الرئيس بعد ان حلف اليمين وقال له قل ماذا رأيت
- رأيت كثيراً يا سعادة الافندي...

U poređenju sa *Zejneb*, roman *Devica Dinšuvaja* je zauzimao znatno manje analitičke pažnje u istorijskim priručnicima za savremenu arapsku književnost, iako je u vreme objavljivanja uživao veću popularnost nego što će to biti slučaj s Hejkalovim romanom, makar do njegovog drugog izdanja krajem dvadesetih godina XX veka.

Između dvaju navedenih dela, u arapskom svetu (većinom u Egiptu!) pojavilo se osamdesetak romana, u kojima su se pisci kretali od jednostavne do nešto poetičnije fushe, bez novih rešenja u diferenciranju govora svojih junaka. To važi i za do danas popularni, ljubavni roman *al-Ağniha al-mutakassira* (Slomljena krila, 1912) mahdžerskog književnika Džubrana Halila Džubrana (Ġubrān Ḥalīl Ġubrān, 1883-1931), kojem su neki kritičari (Ḥaṭīb 1990: 100-102) skloni da pripišu inovativnost u pogledu tehnike pripovedanja.

Džubranova priča o nesrećnoj ljubavi ispričana je didaktičkim tonom i obojena je romantičarskom uzvišenošću koja doseže patos (Ġubrān b.g.: 85-86):

ولما بلغت باب الهيكل وجلست بقربي نظرت الى عينيها الكبيرتين فرأيت فيهما معاني وأسراً جديدة غريبة توحى
التحذر والانتباه وتثير حب الاستطلاع والاستقصاء.
وشعرت سلمى بما يجول في خاطري فلم تشأ أن يطول الراح بين ظنوني وهو اجسي، فوضعت يدها على شعري.
وقالت: اقترب مني، اقترب مني يا حبيبي، اقترب ودعني أزود نفسي منك، فقد دنت الساعة التي تفرقنا الى الأبد.
فصرخت قائلاً: ماذا تعنين يا سلمى، وأية قوة تستطيع أن تفرقنا الى الأبد؟
فأجابن: ان القوة العمياء التي فرقنا بالأمس ستفرقنا اليوم. القوة الخرساء التي تتخذ الشرائع البشرية ترجماناً عنها قد
بنت بأيدي عبید الحياة حاجزاً منيعاً بيني وبينك. القوة التي أوجدت الشياطين وأقامتهم أولياء على أرواح الناس قد حتمت
علي ان لا أخرج من ذلك المنزل المبني من العظام والجماجم.
فسألتها قائلاً: هل علم زوجك باجتماعاتنا فصرت تخشين غضبه وانتقامه؟
فأجابت إن زوجي لا يحفل بي ولا يدري كيف أصرف أيامي، فهو مشغول عني بأولئك الصبايا المسكينات اللواتي
تقودهن الفاقة الى أسواق النخاسين فيتعطرن ويكتحلن ليعن أجسادهن بالخبز المعجون بالدماء والدموع.
فقلت: إذاً ماذا يصدقك عن المحيء الى هذا المعبد والجلوس بجاني أمام هيبة الله وأشباح الأجيال؟ هل مللت النظر الى
خفايا نفسي فطلبت روحك الوداع والتفريق؟
فأجابت والدمع يراود اجفانها: لا يا حبيبي. إن روحي لم تطلب فراقك لأنك شطرها، ولا ملت عيناى النظر اليك
لأنك نورها. ولكن إذا كان القضاء قد حكم علي أن أسير على عقبات الحياة مثقلة بالقيود والسلاسل. فهل أرضى أن
يكون نصيبك من القضاء مثل نصيبي؟

Iako je bio književnik koji je zastupao lingvističku revolucionarnost, u Džubranovim *Slomljenim krilima* ne nalazimo nekih novina na jezičkom planu. On svoju literarnost iskazuje tananom i poetičnom fushom, po kojoj je, zapravo, do danas jedino i poznat u arapskom svetu.

Hejkalov roman *Zejneb* je po svom jezičkom ustrojstvu nešto slojevitiji u odnosu na *Slomljena krila*, i u njemu se razaznaje nekoliko varijanti fushe, uz koje povremeno uključuje i nestandardni egipatski varijetet. Najsnažniji naboj „rečitosti“ nalazimo u deskriptivnim digresijama, posvećenim seoskoj idili, čiji je opseg u delu priličan. Iz njih isijava kitnjasta romantičarska poetičnost, često i nefunkcionalna za tok pripovedanja, zbog čega nas takvi delovi Hejkalovog romana podsećaju na bujnu rečitost Džubranovog književnog izraza. Događaje u delu autor pripoveda prizemnijim tonom, koje sasvim retko dopunjuju, a još manje razvijaju dijalozi među junacima.

Oba navedena tipa pripovedanja u romanu *Zejneb* odvijaju se iz perspektive sveznajućeg pripovedača, i u njemu je, smatraju neki (Nassāğ 1982: 33), Hejkal pomerio jezičke granice u književnom izrazu, jer je amija, osim u dijalogu, prisutna i u naraciji, što predstavlja i njegov tobožnji doprinos jezičkom ustrojstvu arapskog romana. Međutim, primera gde je amija „procurela“ u naracijski deo romana *Zejneb* sasvim je malo, i primetno je kroz upotrebu poneke reči, najčešće *hātīk* namesto *hāda* (ovaj, to) i *hātih* namesto *hādihⁱ* (ova, ta), ali i nekih drugih izraza, karakterističnih za lokalni milje (uglavnom za predmete ili običaje), koji se stapaju s tekstom na čistoj fushi.¹⁰⁹

Za vrlo razuđene i kratke dijaloge romana *Zejneb*, Hejkal je upotrebio standardni arapski jezik i egipatsku amiju, ovisno o temi razgovara ili o statusu junaka.

Tako se, na primer, za prvi slučaj može navesti sledeći odeljak, u kojem je tema razgovora uticala na smenjivanje kodova u dijalogu (Haykal 1992: 126-128):

رجع حامد من عمله يوماً، وترك ملابسه ولبس جلاية بيضاء وطاقيه بيضاء كذلك، فنتلك عاداته مادام في الدار. وبينما هو جالس يفكر ويشرب قهوة جاءه بها خادمه إذا جماعة من إخوانه يدخلون وكلهم يضحكون مرة واحدة.. وفي نفس واحد قالوا معاً: السلام عليكم.
- عليكم السلام.. خيراً.. جرى إيه.. يا ولد اعمل كمان قهوة.

¹⁰⁹ Hejkal je reči iz amije u narativu davao između zagrada, ili pod navodnicima, a ređe u fusnoti uz objašnjenje. Na primer, up. M. Ḥ. Haykal uḥammad, *Tawrat al-adab*, al-Qāhira, 1992, 13, 24, 26, 78, 125, itd.

- تعرف إحنا تقابلنا إحنا الأربعة بالمصادفة.. فقلنا والله لازم نشوف حامد نضايقه شوية. يا أخي أنت الأيام دي فيلسوف. تحب تفضل وحدك. لا تشوف حد ولا حد يشوفك.. على إيه ده كله.. اسمع.. مدرتش.. أسعد أفندي حايجوز بكره.. تجي معنا الفرح؟

- حايجوز بكره؟ ليه؟ مسكين!

- نعم.. اتفلسف يا سيدى.. ليه؟ والله يا بخته.

[...] ولقد كان حامد ساكتاً تلك المدة ملقياً ببصره للأرض، فلما أحس بالسكينة ترجع إلى القوم، لم يستطع إلا تكرار تلك الفكرة التي ملأت رأسه: إذن سنزوج صديقنا أسعد غداً.. مسكين..

فقاطعته علي أفندي قائلاً: وأى سبب يجعلك تعده مسكيناً؟

وتنحى الشيخ خليل ثم قال: قال عليه الصلاة والسلام: «تناكحوا وتناسلوا فإنى مباح بكم الأمم يوم

القيامة»..

هنالك كأنما أطلق حامد من عقال. قال: لماذا يتزوج الناس؟ لأنهم يبتغون السعادة في الزواج.. يجدون حياة الوحدة ثقيلة على نفوسهم، فيريدون أن يستبدلوا بها حياة أخرى، ويظنون أن حياتهم الجديدة ستكون خيراً لهم. فإذا مضت الأيام الأولى حين يكونون تحت تأثير الوهم، وتجلت حقيقة ما صنعوا ندموا ولات ساعة مندم. لقد فتشت فلم أجد فيمن أعرف من نال من الزواج ما كان يحلم به من سعادة. وكل ما يعمل الشريكان إهباط السعداء من ملكوت سعادتهم إلى شقاء لا محيص منه...

U datom odeljku se uvodni, familijarni razgovor odvija na amiji, da bi se dijalog, usled tematskog zaokreta, „najednom“ nastavio na fushi, s obzirom na to da se uključeni akteri upuštaju u iskazivanje stava o instituciji braka. To je, zapravo, tipični primer Hejkalovog uvođenja obrazovanih junaka u funkciji medijuma njegovih sopstvenih ideja, koje oni iskazuju besprekornom fushom, što je posebno vidljivo iz dijaloških i monoloških redova koje „podmeće“ Hamedu.

Drugi tip dijaloga odvija se uglavnom u krugu seoskih zemljoradnika, iz kojeg Hejkal izdvaja lik neuke seljanke Zejneb, kao simbola autorove borbe protiv zaostalosti i potlačenog položaja žene u Egiptu, naročito u njegovom ruralnom delu. Ovi neobrazovani meštani se međusobno sporazumevaju na amiji, „ekstrahovanoj“ iz realnog života, kako to pokazuju i razgovori između Zejneb i drugih aktera u romanu iz njenog okruženja (Haykal 1992: 153-154):

كان بالأمس يوم السوق مرة أخرى [...] وكان هناك إبراهيم. ورأته زينب. فلما رجعت عاودتها حيرة. ماذا تعمل؟ [...] واليوم ساعة المساء رجعت حسن بعد المغرب من عمله وتناول عشاءه، ثم خرج مرة أخرى وعاد فإذا هي في الغرفة جالسة وحدها تنظر من المنور على السماء ترقب فيها النجوم لا قمر بينها، وعيونها تائهة لا تحقق شيئاً مما أمامها،

وظلمة الغرفة يخفف منها قليلاً المصباح قد وضعته بعيداً عنها، ولم تُبقِ من نوره إلا أثراً، فجلس هو إلى جانبها وأمسك يدها بين يديه.. ثم سأها:

- إنتى مالك يا زينب؟

سألها سؤال صديق يتألم لما فيه صديقه من الأسى، وكلماته الملجلجة قد خرجت من أعماق قلبه تدل على مبلغ تأثيره.

أما هى فبقيت لا تتحرك، وكأنها لم تحس بدخوله. بقيت تبعث بنظرة حيرى إلى الليل امامها وإلى النجوم اللامعة البعيدة، وتقدر للغد الذي سترى فيه إبراهيم.

- أنت مالك يا زينب؟.. بس قولى لى يا أختى مالك.. أمى كلمتك.. حد زعلك.. عشان إيه امال مضايقه ومحمله روحك هم الدنيا والآخرة.. إنت عايزة حاجة.. وإلا تكونى زعلانة منى انا، إن كان كده بيقى الحق عليه ميت نوية.. يا زينب!.. بقول إنت مش زى النسوان.. بدنا نرجع نزعل من مفيش.. مش عيب.. إن كان حد كلمك.. أمى، أخواتى.. أنا.. أى حد، بيقى الحق عليه ومعلش..

ثم أخذ يدها وقبلها مرتين، واستمر يحدثها مسترضياً وكله عطف واسترحام، وفي لهجته تلك الرقة التي تأخذ بنفوسنا وتخضع أمامها القلوب القاسية، وهو يظهر ما يكره لها في نفسه من الميل لها والثقة بها.

Haki i Hejkal u svojim romanima zastupaju prava egipatskog seljaka, pa otud ne čudi da dele i jedinstven pristup jeziku dijaloga, koji su, motivisani verodostojnošću, nastojali da usklade sa društvenim statusom junaka. Njihovo opredeljivanje da se u te svrhe koriste nestandardnim kodom nije direktna posledica poziva na amiju, već su im odluku olakšala pređašnja iskustva šarolikog jezičkog ustrojstva ostvarenja njihovih kolega na polju drame i kratke priče, dok su svedenost i pitkost u izražavanju imali prilike da okuse i kroz tekstove Kasima Emina (Qāsim Amīn, 1863-1908), jednog od najuticajnijih reformatora tog vremena. Sām Hejkal je dodatni podstrek dobio prilikom obrazovanja u Parizu, gde se upoznao s francuskom književnošću, uz koju je spoznao značaj „čoveka iz naroda“ i „živog govora u književnosti“. Jednostavnost i preciznost izražavanja na francuskom jeziku izazvala je kod Hejkala divljenje i želju da ove karakteristike uvede i u arapsku književnost, o čemu je govorio u uvodu drugog izdanja svog romana *Zejneb* iz 1929. godine (Haykal1992: 10).

Uz navedene činioce, koji su ove autore ohrabрили da otpuste kočnice i pregaze strah od legitimnosti „iskvarenog“ proznog izraza, i u njihovom slučaju je politička atmosfera u Egiptu početkom XX veka imala udela u opredeljivanju da u tematskom i jezičkom smislu podupru uspon egipatskog nacionalizma. Naime, težnja za

oslobođenjem od kolonijalnih stega, ali i od unutrašnje represije, dovela je do formiranja jedne od najvažnijih partija ovog perioda – Hizb al-Umma (Nacionalna partija, 1907), čiji je osnivač Ahmed Lutfi al-Sejid (Aḥmad Luṭfi al-Sayyid, 1872-1963) aktivno učestvovao u političkom i kulturnom životu Egipta, vodeći ga u smeru ustavne države i proevropskog liberalizma. Na stranicama Sejidovog lista *al-Džarida* (al-Ġarīda) oglašavali su se najznamenitiji pisci ovog vremena, počevši od Hejkala do Tahe Huseina, koji su Sejida priznavali za svog „Učitelja generacije“ (Ustād al-ġil). Sve do formiranja protivstruje – panarabizma, koja je u Egiptu počela puštati korenje kasnih tridesetih godina XX veka, književno delovanje većine Sejidovih „učenika“ izviraće iz težnje za uobličavanjem nacionalne egipatske književnosti, za čiji se medijum neretko, iako ne nužno, uzimao u obzir i egipatski vernakular.

U narednim decenijama, Hejkal je, za razliku od Hakija, održao svoju reputaciju na književnoj sceni, naročito nakon drugog izdanja *Zejneb* 1929. godine. Međutim, uprkos uspehu i pažnji koju je uživao nakon njega, ali i kroz ugledne pozicije u sferi kulture i obrazovanja, Hejkal se dugo nije odlučio za pisanje novog romana, pa je svoj drugi i poslednji roman *Hākadā ḥuliqat* (Tako je stvorena) napisao tek 1955. godine. Nakon brojnih lingvističkih primedbi, posebno na račun jezičkog ustrojstva romana *Zejneb*¹¹⁰ i političkih mena u Egiptu koje su Hejkala ideološki preobratile, delo *Tako je stvorena* usledilo je kao „čistilište“ od pređašnjih jezičkih ustupaka, „nepriključnih“ književnoj ličnosti i ministru obrazovanja. Stoga se Hejkal u svim ravnima pripovedanja svog drugog romana držao standardnog arapskog jezika, priključivši se onima koji su ovaj kôd vekovima smatrali propusnicom za književnu „zvaničnost“.

2.5. PRIVIDNA REVOLUCIJA U JEZIKU KOD PISACA MAHDŽERA

Doprinos proceni statusa arapskog jezika i planiranju njegovog daljeg razvoja dali su i pisci Mahdžera, čija su teorijska i stvaralačka dela kružila Egiptom tokom prvih decenija XX veka. Književna razmena koja je uspostavljena između egipatskih i mahdžerskih pisaca razumljiva je kada uzmemo u obzir prisustvo siro-libanske kulturne elite u Egiptu od sredine XIX veka i njihovu saradnju s domaćim intelektualcima.

¹¹⁰ Kao i u slučaju Hakijeve *Device Dinšuvaja*, primedbe nisu izostale ni na račun Hejkalovog jezičkog sklopa u romanu *Zejneb*, počevši od Mazinija, koji je odbijao da ga pročita sve do drugog izdanja, jer je čuo da je u njemu upotrebljena amija (Māzinī 1929a: para. 4), pa do zamerki njemu dragog i bliskog kolege Tahe Huseina, koji ga je prekorio zbog lošeg vladanja jezikom i tolerantnog stava prema amiji (Ḥusayn 1979b: 19-20).

Međutim, kako su pisci Mahdžera nesputano prekoravali klasicistički odnos prema jeziku, ali i tradicionalističko preživljavanje stare arapske književnosti, njihova reč je odjekivala Egiptom čas pozdravljana kao smela čas kritikovana kao rušilačka.

Pa ipak, vatreno zalaganje pisaca Mahdžera za korišćenje jezika u skladu sa savremenim tokovima modernog sveta gotovo je paradoksalno. Ta paradoksalnost proizilazi iz jezičkog ustrojstva njihovih prozних sastava, ne tako revolucionarnog, a ni „iskvarenog“, a kojeg su pratile lingvističke zamerke od strane egipatskih kritičara, uglavnom na račun pojedinih reči kojima su se pisci Mahdžera koristili u svom književnom izrazu. Tako je o odnosu pojedinih egipatskih književnih kritičara i mahdžerskih pisaca stvorena nerealna slika o nepremostivoj razlici između poštovalaca klasičnosti arapskog jezika i onih koji su verovali u mogućnost njegove modernizacije. Tačnije, ako bismo uporedili bilo koje delo predstavnika Mahdžera, kao što su Emin al-Rihani (Amīn al-Riḥānī, 1876-1940), Džubran Halil Džubran i Mihail Nuajma (Miḥāʾil Nuʿayma, 1894-1988), sa delima onih koji su ih kritikovali, kao, na primer, Mahmuda Abasa al-Akada (ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād, 1889-1964) i Tahe Huseina, ako i ne bismo osetili isti stepen jezičke pristupačnosti, sigurno jezik pisaca Mahdžera ne bismo ocenili kao manje „rečit“, ili pak kao neuporedivo jednostavniji.

Uprkos tome što u svom proznom i pesničkom književnom izrazu nisu napravili suštinski pomak u odnosu na već postojeće jezičke modele u Egiptu, svežina lingvističkih stavova pisaca Mahdžera ipak se ne može osporiti. Oslonjeni na rezultate savremene lingvistike, mahdžerski pisci su raspirili rasprave o jednakosti svih jezika i o nužnosti prihvatanja promena u jeziku kroz vreme, vrednujući svaki jezik onoliko koliko se njime savremeni čovek uspešno služi u svakodnevnom izražavanju, a zatim i u nauci i kulturi. Najkonkretnija smetnja evoluciji arapskog jezika, koju pisci Mahdžera ističu, ticala se obimnosti leksičkog fonda, zbog čega su se zalagali za izbacivanje „avetnih“ reči iz savremenih arapskih rečnika.

Tako je, na primer, u cilju obnove jezika u književnosti, Emin al-Rihani u članku *al-Tağaddud* (Obnova), koji prenosi Šarara (Šarāra 1984: 160-161), apelovao za priključivanje rečničkog fonda iz optičaja, „bliskog našem stvarnom životu“, makar i na štetu magije, smatrajući da u klasičnom maniru izražavanja leži pogubno, neplodno i

odbojno starinarenje koje se ne sme dalje produžavali.¹¹¹ Sveden i pristupačan rečnički fond Rihani je demonstrirao napisavši roman *Zanbaqat al-Ġūr* (Ljiljani iz doline Gur, 1914),¹¹² u kojem se koristio ponekom rečju ili frazom u duhu narodnog jezika, ali u osnovi pravilnom, ne narušavajući opšti utisak privrženosti standardnom arapskom jeziku, kako to pokazuje i sledeći kraći odlomak (al-Rihānī 2014: 33):

ولم يَغْظِ هذا العملُ السَّتَّ هَندَ مثلما غاظها قولُ مريمَ: إنَّ مَغسَلَتها تفتقرُ إلى فرشاةِ أسنانٍ.
- يقطعُ عمركَ! وأينَ رأيتَ أنتَ فرشاةَ أسنانٍ؟
- عندَ الرئيِسةِ في الدَيرِ، وهى تَنظفُ أسنانها صباحَ مساءً، يا عمري ما أجملُ أسنانها!
- أجملُ من أسناني يا مريمَ؟
- أسنانك يا معلمتي صفراءُ.
فاكفَهْرَ وجِه السَّت هَند وهمت بضرِبها، فاستدركت الفتاةُ قائلةً: لا تَواخذيني ولكن الرئيِسة لا تدخن بالأركيلة
مثلك، اللهُ يقطع الأراكيلَ فهى توسخُ الأسنانُ.
- اسكتي، وقحة، ثرثرة!
وبعد أيامَ رأت مريمَ فرشاةَ أسنان على مَغسلة سيدتها، فضحكت وقالت في نفسها: ما أحلى معلمتي! تشمتني
وتقبل نصيحتي.

Dok je Rihani posmatrao jezik i njegovu funkciju u književnosti kroz prizmu savremene lingvistike, Džubran je spas od „okamenjenosti“ arapskog jezika pronalazio u kreativnosti. Arapski „pesnik“, u smislu stvaralac uopšteno, smatra on (Ġubrān 2012: 60-61), može oživeti i usavršiti jezik ukoliko na kreativan način izražava iskrenu osećajnost i „prosejava“ reči uhom, nasuprot slepom imitatoru, koji jezik lagano ubija pasivnim prenošenjem. Džubran je ovaj kontrast u dvama pristupima jeziku slikovito dočarao sročivši čuveni esej *Lakum luġatukum wa lī luġatī* (Vi imate vaš jezik, a ja imam svoj), koji ujedno predstavlja britak odgovor na upućene mu kritike sa Mašrika na račun njegovog neukroćenog jezika.¹¹³

¹¹¹ Više o Rihanijevom odnosu prema savremenom arapskom jeziku v. M. Š. al-Šiddīq, *Mustaqbal al-luġa al-‘arabiyya bi-aqlām kibār al-‘ulamā’ wa al-udabā’ wa al-kuttāb fī al-qarn al-‘iṣrīn*, al-Ġazā’ir, 2007, 162-166.

¹¹² Roman *Ljiljani iz doline Gur* je jedini roman koji je Rihani izvorno napisao na arapskom jeziku, dok su njegovi ostali romani napisani na engleskom jeziku, a zatim prevedeni na arapski.

¹¹³ Džubranov esej *Vi imate vaš jezik, a ja imam svoj* (Ġubrān 1984: 181-184) nalikuje pesmi u prozi – forma po kojoj su on i mahdžerski pisci postali poznati. Na početku svakog novog reda ovog eseja, Džubran navodi neki nedostatak koji se, prema njegovom shvatanju, očitava u klasicističkom odnosu prema arapskom jeziku, da bi, zatim, dao svoj sud o tome ili preporuku kako bi trebalo da bude. S vremena na vreme, Džubran koristi iskaz iz naslova kao refren u samom tekstu eseja, što je aluzija na kuranski ajet „Lakum dīnukum wa lī dīnī“ (Vi imate vašu veru, a ja svoju, *al-Kāfirūn* 109/6).

Džubran se obraća ljubiteljima starina u jeziku, gnušajući se „mumificiranosti i hladnoće“ klasičnog idioma, koji još naziva i „jezikom rečnika i leksikona“, dok smatra da se on sam, nasuprot njima, služi živim i svima poznatim jezikom, „na kojem ljudi tuguju i iskazuju radost” (Ġubrān 1984: 182). Slična ideja vidljiva je i u sledećem Džubranovom iskazu: „Vi imate ono što su rekli Sibavejh, Asvad i Ibn Ukajl, i svi oni koji su došli pre i posle njih, dosadni i zamorni, a ja od njega imam ono što majka kaže svom detetu, zaljubljeni svom voljenom i pobožni u tišini noći” (Ġubrān 1984: 183).

No, zanimljivo je da se Džubran i u ovom eseju, u kojem apeluje za pojednostavljenje i oživljavanje arapskog jezika, naslađivao svečanim tonom, ne štedeći nas svog bogatog rečničkog fonda, bez ikakvog prizvuka životne prizemnosti, baš kao i u romanu *Slomljena krila* (Ġubrān 1984: 184):

أقول إن لغتكم ستصير إلى اللاشيء .
 أقول إن السراج الذي جفّ زيته لن يُضيء طويلاً .
 أقول إن الحياة لا تتراجع إلى الوراء .
 أقول إن أخشاب النعش لا تزهر، ولا تثمر .
 أقول لكم إن ما تحسبونه بياناً ليس بأكثر من عقم مزركش وسخافة مكلسة .
 أقول إن القبط في نفوسكم يسيركم مرغمين إلى مستنقعات الكلم .
 [...] وأقول إنّما الكاتب محدّث صادق، فإن لم يكن هناك من حديث صحيح مقرون ثابت، فليس هناك من كاتب .
 أقول لكم إنّ النظم والنثر عاطفة وفكر، وما زاد على ذلك فخيوط واهية، وأسلاك متقطعة .
 والآن، وقد طلع الفجر، أتُحسبون أنّي أشكو لغتكم لأتبرر لغتي ؟
 لا والذي جعلني ناراً ودخاناً بين عيونكم وأنوفكم .
 إنّ الحياة لا ولن تحاول تبرئة نفسها أمام الموت، والحقيقة لا ولن تشرح ذاتها لدى البطل، والقوة لا ولن تقف أمام الضعف . لكم لغتكم ولي لغتي .

Sa Džubranom je slične stavove o jeziku, ali drugačije iskazane, delio Mihail Nuajma, koji je u svoje književno-kritičko delo *al-Ġirbāl* (Prosejanje, 1923) uvrstio esej o jeziku u književnosti pod naslovom *Naqīq al-Ḍafādi* (Kreketanje žaba, Nuʿayma 2009: 97-114), konkretizovan podnaslovom *maqām al-luġa fī al-adab* (mesto jezika u književnosti). U njemu se na simbolički način govori o jednom delu kritičara koje Nuajma naziva „žapcima književnosti“, a za buku koju stvaraju ne nalazi bolji izraz od *kreketanja* – zvuka koji proizilazi iz lingvističke uobrazilje, bolećivosti i strašljivosti za nasleđeni arapski jezik (Nuʿayma 2009: 97-98). Jedan takav kreket Nuajma je

prepoznao u negativnoj reakciji pojedinih uglednih ljudi iz književnih i lingvističkih krugova, koji su se „okomili“ na uplitanje reči iz amije u njegovim i Džubranovim delima.

Nuajma je smatrao da vitalno književno stvaralaštvo podrazumeva osavremenjivanje jezika unošenjem novina, ustajući uglas sa svojim mahdžerskim kolegama protiv lingvocentrizma klasičnog arapskog idioma i uzimanja jezičkih starina zdravo za gotovo. No, „čim se u arapskom jeziku napravi korak napred“, veli on (Nu‘ayma 2009: 104), „nađu se žapci koji kliču kre kre kre“, što ilustruju pojedina glasila iz Sirije i Egipta, u kojima su neizostavne rubrike posvećene „kroćenju izraza“ (tahḏīb al-alfāz), čiji se autori pozivaju na stare arapske gramatičare kao što su Salabi (al-Ṭa‘labī, u. 1035?) i Zamahšari (al-Zamaḥšarī, u. 1143). Revoluciju i promene ne stvaraju rečnici i stare gramatike, već Nuajma taj zadatak, slično Džubranu, poverava pesnicima i piscima, koji bi trebalo da obnavljaju jezik svojim književnim izrazom *slobodno* (Nu‘ayma 2009: 113-114).

Tvrđnje o uvažavanju žive reči u književnom delu Nuajma je stavio na test samo jednom, kad je napisao dramu *al-Ābā’ wa al-banūn* (Očevi i sinovi, 1917), smenjujući u njoj fushu i amiju u skladu s jezičkom kompetencijom junaka. Međutim, Nuajma već u predgovoru drugog izdanja ovog komada 1953. godine ne propušta da istakne da je svoj stav o upotrebi amije u književnosti revidirao (Nu‘ayma 2006: 5-7, 14-17). Vernost standardnom arapskom jeziku, Nuajma je, zatim, potvrdio napisavši romane *Liqā’* (Susret, 1946) i *Mudakkārāt al-Arqaš* (Arkašov dnevnik, 1949), u kojima je fusha jedini upotrebljeni idiom u svim ravnima pripovedanja.

* * *

Izuzev Nuajminog učešća na književnoj sceni do osamdesetih godina XX veka, pisci Mahdžera i struja romantizma izgubili su svoj pređašnji značaj nakon Džubranove smrti 1931. godine. Međutim, i u tako kratkom periodu, pisci Mahdžera su, zajedno s „probuđenim“ intelektualnim krugovima u Egiptu, učinili arapsku književnost drugačijom i otvorenijom, tačnije, bližom zapadnoj literarnosti, u formalnom, tematskom i stilskom pogledu. Tome su prethodili prevođenje i adaptacija zapadnih dela na arapski jezik, što je podstaklo relativno brzo stapanje elitne i popularne arapske književnosti, a zatim i inoviranje zvaničnih kulturnih obrazaca. Tako se na samom kraju perioda nahde oblikuje „nova“ narodna književnost i potiskuje uzornost „starih“ formi,

usled čega makama gubi bitku s romanom, habar s pričom, baba s modernom dramom, pa čak i kasida s novom pesmom.

Promene u odnosu na tradicionalno poimanje forme, teme i tehnike pripovedanja uslovile su otvaranje pitanja o jezičkom ustrojstvu u novoj arapskoj književnosti, uz koju su pisci nahde revidirali stav o načinu iskazivanja svoje literarnosti. U ovom periodu sama rasprava o potencijalu repertoara čitavog kontinuuma arapskog jezika kao medijuma u književnosti, a ne samo o „jeziku Kurana“, predstavlja unovljenje u razvoju arapskog jezika od njegove standardizacije u VIII veku. Štaviše, kitnjasta i rimovana proza zadobija etiketu „jezičkog starinarenja“, zbog čega takav književni izraz umire na pragu XX veka, dok se, s druge strane, u zvaničnu književnost u dijaloškom delu povremeno uključuje nestandardni idiom, premda je legitimnost takvog izražavanja još uvek bila upitna među predstavnicima kulturne elite nahde. Za sâm standardni kôd završava se faza prelaza iz klasičnog u „savremeni“ arapski jezik, čak i ako to nije dovelo do istinskog lingvističkog prevrata uvažavanjem jezičke stvarnosti, niti do konačnog odbacivanja „arabljanskog“ lingvocentrizma.

3. PISCI PRVE GENERACIJE I JEZIČKI IDENTITET EGIPATSKE KNJIŽEVNOSTI

Nakon incidenta Dinšuvaj 1906. godine, u Egiptu je usledilo nacionalno buđenje, čiji je vrhunac obeležio jedan od ključnih istorijskih trenutaka – Revolucija 1919, zahvaljujući kojoj je ova zemlja, pa makar i prividno, oslobođena od britanskog protektorata do 1922. godine.¹¹⁴ Iste 1922. godine, duh drevne prošlosti izašao je iz čarobne lampe nakon iskopavanja Tutankamonove grobnice, što je već izgrađenom egipatskom nacionalizmu dodalo notu faraonizma (al-fir‘ūniyya), odnosno očaranosti slavnom prošlošću staroegipatskih predaka, slavnijom od perioda priključivanja Egipta arapsko-islamskom carstvu. Od ovog trenutka, naredne tri dekade označavaju se i kao etapa egipatskog liberalizma, uz napomenu da je, idući ka sredini XX veka, snaga ove orijentacije sve više slabila usled afirmacije „arapstva“ (‘urūba).

Međutim, ove idejne struje u pravcu nacionalizma nisu imale za cilj izolaciju Egipta u odnosu na ostatak arapskog sveta, kako su neki smatrali (Ġundī 1968: 253; 499), već oblikovanje moderne i politički samosvesne egipatske nacije. Neosporno je da su neki predlozi iz okrilja faraonizma ostavljali utisak neprijateljstva prema svemu *arapskom*, ali je jezička i kulturna spona između Egipata i ostalih arapskih država ipak ostala živa i „bratska“ i u ovim turbulentnim vremenima.

Štaviše, intelektualna aktivnost u Egiptu emitovana je kao gotovo jedini kulturni program u sve zemlje arapskog sveta, ali ne bez saradnje i učešća kulturnih predstavnika Mašrika, Magreba i Mahdžera, koji su svoja opažanja objavljivali u egipatskim časopisima, i čija su dela i studije umnožavane u kairskim štamparijama. Na planu obrazovanja, oživljavanje nastave na arapskom jeziku u zemljama arapskog sveta teklo je uz pomoć učešća egipatskih profesora, dok je većina reformatora „Arapske domovine“ obrazovana na tlu Egipta.

¹¹⁴ Više o Revoluciji 1919 i njenim rezultatima v. Y. Suleiman, Introduction: Literature and Nation in the Middle East: An Overview, u: Y. Sulciman, Yasir & I. Muhawi (ed), *Literature and Nation in the Middle East*, Edinburgh, 2003, 175-176; M. Kampanini, *Istorija Srednjeg istoka (1798-2006)*, Beograd, 2011, 81.

3.1. BORBA „STAROG“ I „NOVOG“ NA KNJIŽEVNOJ POZORNICI EGIPTA

Kreiranje liberalne egipatske države uslovalo je težnju ka osamostaljivanju njene književnosti po već viđenom modelu u evropskoj kulturi, na šta je, najpre, ukazao Ahmed Lutfi Sejid početkom XX veka. Predlog o uobličavanju nacionalne književnosti ponekad je pratilo i pozivanje na egiptizaciju arapskog jezika kao vrste „jezičke tolerancije“ (al-tasāmuḥ al-luġawī), čiji je inicijator bio, takođe, Ahmed Lutfi Sejid, koji se ovom pitanju posvetio još 1913. godine serijom od sedam članaka, objavljenim u časopisu *al-Džarida*. Njegovi predlozi u vezi s jezikom odnosili su se na prihvatanje tuđica, osavremenjivanje rečnika i isključivanje zastarelih izraza, ali i na unapređivanje amije i njeno „uzdizanje“ na poziciju pisanog jezika. Sejidu se prepuštanje problema diglosije zubu vremena činilo kao lingvicidna pretnja arapskom jeziku uopšteno, pa se može reći da je u amiji video održivu životnost i posrednika u njegovom daljem opstanku.¹¹⁵

Tokom dvadesetih i tridesetih godina XX veka, mnogi kulturni aktivisti razmišljali su u „sejidovskom“ maniru, potkrepivši ideju o odelitoj egipatskoj književnosti ozbiljnijim teorijskim i književno-istorijskim studijama. Ovaj nacionalni zaokret u književnosti pratile su rasprave koje su vodile do književnih bitaka na temu naklonosti Zapadu (Evropi), faraonizmu i razvoju (taṭawwur), dakle uopšteno svemu *novom*, nasuprot *starom*, koje se ogleda u vernosti istočnjačkom duhu, uzorima arapske antike i islamu.¹¹⁶ Među učesnicima u ovoj debati, na strani novog su se našli teoretičari i istoričari književnosti poput Ahmeda Dajfa (Aḥmad Ḍayf, 1880-1945) u predavanjima, objavljenim u knjizi *Muqaddima li-dirāsat balāġat al-adab* (Uvod u studiju književne rečitosti, 1921) i *Balāġat al-ʿArab fī al-Andalus* (Rečitost Arapa u Andaluziji, 1924), zatim, Muhameda Huseina Hejkala u člancima, kasnije okupljenim u knjizi *Tawrat al-adab* (Revolucija u književnosti, 1933), Emina al-Hulija (Amīn al-Ḥūlī 1895-1966) u knjigama *Miṣr fī tāriḥ al-balāġa al-ʿarabiyya* (Egipat u istoriji arapske rečitosti, 1934) i *Fī al-adab al-miṣrī* (U egipatskoj književnosti, 1943), a posebno

¹¹⁵ Više o Sejidovim razmišljanjima u pogledu arapskog jezika v. N. Z. Saʿīd, *Tāriḥ al-daʿwa ilā al-ʿammiyya wa ātāruha fī Miṣr*, al-Iskandariyya, 1964, 126-136; M. R. al-Zaġūl, *Izdiwāġiyyat al-luġa, Maġallat Maġmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya al-urdunī*, 3, 9-10, 1980, 137.

¹¹⁶ O tome svedoče brojne knjige (npr. Kattānī 1982; Šarāra 1984; Mandūr 2009b) koje se bave sukobima mišljenja među vodećim arapskim misliocima prve polovine XX veka.

Selama Musa (Salāma Mūsā, 1887-1958), koji je u svim svojim studijama bio nacionalistički nastrojen.¹¹⁷

Poslednji navedeni teoretičar, „ozloglašeni” Selama Musa, zapravo je jedan od najradikalnijih kritičara starina Istoka i najvatrenijih pobornika egipatskog nacionalizma u prvim decenijama XX veka. Insistiranje na pripajanju Egipta evropskoj civilizaciji i raskidanju njegove veze s arapskom umom, odvajanje države od religije, zatim, standardizacija egipatske amije i usvajanje latiničnog pisma namesto arapskog, samo su neke od radikalnih ideja koje su u očima većine Arapa zasenjivale Musin intelektualni poriv za napretkom, u osnovi opravdan.

Ogoljeno i direktno negodovanje nad „arapštinom” i proevropska orijentacija sažete su u Musinom iskazu koji glasi (Ḥusayn 2008: 259): „Anā kāfir bi-al-Šarq, mu'min bi-al-Ġarb“ (Ne verujem u Istok, verujem u Zapad), koji se našao u jednom od eseja s početka njegove karijere, kasnije priključen knjizi *al-Yawm wa al-ġadd* (Danas i sutra, 1927). U tom duhu je nastavio da poziva i na nacionalizaciju književnosti Egipta, koja bi, između ostalog, za uslov imala *pravi, demokratski jezik*. Međutim, Musin željeni jezik u književnosti nije najjasnije definisan, jer o njemu govori čas kao o doslovnom usvajanju amije kojom ljudi u Egiptu govore, a čas ga naziva „luġa ša'biyya fanniyya“ (narodni umetnički jezik), koji ne podrazumeva usvajanje amije u sirovom obliku, već je to uglađena rečita amija (ʿāmmiyya faṣīḥa).¹¹⁸ Ako je Musin jezički ideal ostao nedorečen, o standardnom arapskom jeziku je jasno iskazivao loše mišljenje, nazivajući ga zastarelim, beduinskim i elitističkim jezikom (Mūsā 2012b: 35-36, 128-129), pa čak i štetnim idiomom za mentalno zdravlje ljudi (Mūsā 2012a: 45-56).

Musine ideje nisu bile lišene rasizma i nacionalističke militantnosti, a uz činjenicu da je bio Kopt, ne čudi da su ga njegovi savremeni i budući neistomišljenici držali za neprijatelja Arapa i islama, „izdajnika” i „krstaša“ (npr. Saʿīd 1964: 118-121; Šahīn 1980: 280-281; ʿAṭṭār 1982: 21, 41-43).¹¹⁹ No, Musine pozitivne zasluge nisu zaboravljali da istaknu njegovi učenici i nekolicina važnih ličnosti u egipatskoj kulturi u posleratnom periodu. Tako je, na primer, Negib Mahfuz prepoznao u Selama Musi

¹¹⁷ Više o pomenutim i ostalim teoretičarima nacionalne egipatske književnosti i njihovim delima v. Ć. ʿAṣfūr, *al-Huwiyya al-taqāfiyya wa al-naqd al-adabī*, al-Qāhira, 2010, 257-267, 291-303.

¹¹⁸ Up. S. Mūsā, *al-Adab li-al-šaʿb*, al-Qāhira, 2013: 9, 23, 27, 31, 87, 96, 114; S. Mūsā, *Maqālāt mamnūʿa*, al-Qāhira, 2012b, 125; S. Mūsā, *Tarbiyat Salāma Mūsā*, al-Qāhira, 2014, 120.

¹¹⁹ U krug arapskih „izdajnika“ autori obično ubrajaju (ʿAbd al-Raḥmān 1969: 150-151; ʿAṭṭār 1982: 72-77) još i Musinog sunarodnika Abdelaziza Fehmija (ʿAbd al-ʿAzīz Fahmī, 1870-1951) i Libance Saida Akla i Anisa Furejhu, koji su s Musom delili slične stavove.

pionira modernog naučnog razmišljanja u Egiptu (Mahfūz 1977: 59), dok je Musino zalaganje za egiptizaciju jezika i književnosti podržao neznatan broj sledbenika, među kojima se ističu Luis Avad i Osman Sabri.

Međutim, ni ovaj trenutak, u kojem se činilo da su okolnosti ubedljivo na strani priznavanja narodnog vernakulara u Egiptu, nije uspeo da bitno uzdrma privrženost standardnom idiomu kod velikog broja pisaca i teoretičara. Arapski jezik ostao je dominantni medijum i u nacionalnoj književnosti Egipta, ali uz učestalo insistiranje na njegovoj preciznosti, jasnoći i jednostavnosti, što su radikalniji puristi shvatali kao odviše smeo zahtev, naročito jer je proistekao iz ideje o odvajanju religije i države. Štaviše, jezički purizam nije jenjavao ni u ovom periodu, što ilustruje nadmetanje tadašnje intelektualne elite u odgovorima na temu *Tarqīyyat al-luġa al-ʿarabiyya wa mustaqbaluhā* (Unapređivanje arapskog jezika i njegova budućnost) za časopis *al-Hilal* dvadesetih godina XX veka.¹²⁰ U njima je nadvladavao optimističan ton u korist fushe, pri čemu su neki učesnici, poput Muhameda Kurd Alija (Muḥammad Kurd ʿAlī, 1876-1953) i autora pod pseudonimom „Mustahil”, delili uverenje da je ona kadra da potisne amiju, a da će potporu u pobedi fushe dati bolje obrazovanje, širenje kulture i osnivanje institucija za njeno očuvanje (Šiddīq 2007: 63, 76). U datim odgovorima se neizostavno isticala i veza *Kurana* i arapskog jezika kao neraskidiva, što su, na primer, naglasili Mustafa Sadik al-Rafii (Muṣṭafā Šādiq al-Rāfiʿī, 1880-1937) i Halil Mutran (Šiddīq 2007: 62, 71, 74).

Pomenuti konzervativni teoretičar, Mustafa Sadik al-Rafii, spada među one koji su se najoštrije suprotstavili liberalnoj misli i načinu njenog iskazivanja, što je izrazio u gotovo svim svojim teorijskim delima i esejima, objavljenim u prvoj trećini XX veka u časopisu *al-Risala*.¹²¹

Prava nahda Mašrika, prema mišljenju ovog autora (Rāfiʿī 2002: 164-165), za počiva na samo dva besmrtna stuba, islamskoj veri i arapskom jeziku. Stoga je predloge o reformi arapskog jezika, bilo putem njegove „prepravke” bilo putem egiptizacije, smatrao (Rāfiʿī 2014: 40-41, 45-47) poduhvatima nedovoljno učenih i nesposobnih

¹²⁰ Ovu temu jezadao Džirdži Zejdan uz nekoliko konkretnih pitanja, na koja su odgovorili brojni pisci, teoretičari, urednici časopisa i članovi jezičkih akademija, među kojima su svojim predlozima pobedu odneli Nikola Fejad (Niḳūlā Fayyād, 1871-1930) i Anis al-Huri al-Makdasi (Anīs al-Ḥūrī al-Maḳdasī, 1885-1977). Neki od odgovora mogu se naći u Muhamed al-Sidikovoj priređenoj selekciji tekstova (Šiddīq 2007).

¹²¹ Za listu Rafiinih dela v. J. Brugman, *An introduction to the history of modern Arabic literature in Egypt*, Leiden, 1984, 93.

arapskih pisaca i teoretičara, povodljivih za orijentalnom mišlju, koja teži uništavanju savršenog, *Kuranom* datog jezika. Štaviše, u osobenosti arapskog jezika u kojoj su njegovi reformatori uočavali manu, Rafii je nalazio neprikosnovenu lepotu i savršenstvo, kao, na primer, u obilju arapskih reči, kojima je Kuran udahnuo večitu tajnovitost, magičnost i mogućnost upijanja novih značenja (Rāfi'ī 2002: 219). Otud se za ovog autora vrednost i lepota književnog dela, ali i genijalnost njegovog autora temelji na poštovanju i očuvanju morala, stila i jezika koje je *Kuran* ostavio u amanet ljudima od pera, smatrajući da se o date vrhovne vrednosti, ipak, mnogi pisci oglašuju, zbog čega „zastranjuju“ u svojim delima (Rāfi'ī 2002: 202, 208-210, 343-344).

Trend pripovedačkog stvaralaštva nije u biti zarazio pero ovog neoklasičnog didaktičara i strastvenog panislamiste, pošto je roman smatrao (Rāfi'ī 2002: 343) jeftinom pučkom zabavom, čija priča nalikuje anestetiku za primirivanje uma, da bi se nakon njegovog dejstva čitalac psihički rastrojio.

Pa ipak, ispod poveće kamare eseja ovog „jezičkog poslanika, kome je dato u zadatak da brani *Kuran*, njegov jezik i rečitost“, kako je sebe opisivao (Rāfi'ī 2002: 343), nalazi se jedna kratka priča, pod nazivom *al-Dars al-awwal fī 'ulbat kibrit* (Prva lekcija na kutiji šibica), koju je Rafii napisao 1905. godine, dodavši joj epilog tridesetak godina kasnije. Sižeom o dečaku koji je uhapšen zbog krađe kutije šibica i osuđen na dve godine zatvora, Rafii želi da deluje vaspitno na publiku, ukazujući da i najbezazleniji prestup može negativno prejudicirati nečiji život, baš kao što je i njegov junak u zreloom dobu postao ubica.

No, uprkos Rafiijevim purističkim ubeđenjima, neki delovi dijaloga priče *Prva lekcija na kutiji šibica* odvijaju se na amiji, kao, na primer, u sledećem razgovoru između dečaka, sudije i tužilaštva u sudnici (Rāfi'ī 2002: 81-83):

وانتهى «عبد الرحمن» إلى المحكمة، فقضت بسجنه في (إصلاحية الأحداث) مدة سنتين، واستأنف له بعض أهل الخير في بلدة؛ صدقةً واحتساباً... إذا لم يكلف الاستئنافُ إلا كتابةً ورقة؛ فلما مثل الصغيرُ أمامَ رئيسِ المحكمة لم يكن معه لفقره محامٌ يدفع عنه، ولكن انطلق من داخله مُحامٌ شيطانيٌّ يتكلم بكلامٍ عجيب، هو سخريتهُ الجريمة من المحكمة، وسخريتهُ عملِ الشيطان من عمَلِ القاضي..!

سأله الرئيس: « ما اسمك ؟ ».

-: « اسمي عبده، ولكنَّ العُمدةَ يسميني: يابن الكلب ! ».

-: « ما سينك ؟ ».

-: « أبويا هُوَ اللي كان سَنان ».

-: « عُمْرِكَ إِيَّاهُ؟ ».

-: « عُمْرِي؟ عُمْرِي مَا عَمَلْتَ شَقَاوَةً! ».

النيابة للمحكمة: « ذَكَاءٌ خَيفَ يَا حَضْرَاتِ الْقَضَاةِ! عُمْرُهُ تَسَعُ سِنُونَ! »

الرئيس: « صَنَعْتَكَ إِيَّاهُ؟ ».

-: « صَنَعْتِي أَلْعَبَ مَعَ مُحَمَّدٍ وَمَرْيَمَ، وَأَضْرَبَ اللَّيْ يَضْرِبُنِي! ».

-: « تَعِيشُ فَيْئُ؟ ».

-: « فِي الْبَلَدِ! ».

-: « تَأْكُلُ مِنْزِي؟ ».

-: « أَكَلُ مِنَ الْأَكْلِ! ».

النيابة للمحكمة: « يَا حَضْرَاتِ الْقَضَاةِ، مِثْلُ هَذَا لَا يَسْرِقُ عِلْبَةَ كَبْرِيَّةٍ إِلَّا لِيُحْرِقَ بِهَا الْبَلَدَ...! ».

الرئيس: « أَلَاكَ أُمَّ؟ ».

-: « أُمِّي غَضِبَتْ عَلَيَّ أَبُوِيَا، وَرَاحَتْ قَعَدَتْ فِي التُّرْبَةِ؛ مَارِضِيئِش تَرْجِعُ! ».

-: « وَأَبُوكُ؟ ».

-: « أَبُوِيَا لَا حَزْرَ غَضِبَتْ وَرَاحَ لَهَا ».

الرئيس ضاحكاً: « وَأَنْتِ؟ ».

-: « وَاللَّهِ يَا أُنْدِي عَاوَزَا عَضْبَ، مُشَّ عَارِفٍ أَعْضَبَ أَرَايَ! ».

-: « إِنْتِ سَرَفَتْ عِلْبَةَ الْكَبْرِيَّةِ؟ ».

-: « دِي هِيَّ طَارَتْ مِنَ الدَّكَانِ، حَسْبَتِهَا عَصْفُورَةٌ وَمَسَكْتِهَا... ».

النيابة: « وَلِيَهْ مَا طَارَتْشِ الْعَلْبُ اللَّيِّ مَعَاهَا فِي الدَّكَانِ؟ ».

-: « أَنَا عَارِفٌ؟ يُمْكِنُ خَافَتْ مِنِّي! ».

النيابة للمحكمة: « جَرَاءَةٌ خَيفَةٌ يَا حَضْرَاتِ الْقَضَاةِ، الْمَتَهُمُوهُو فِي هَذِهِ السَّنِّ، يَشْعُرُ فِي ذَاتِ نَفْسِهِ أَنَّ الْأَشْيَاءَ تَخَافُهُ! ».

فصاح الغلام مسروراً من هذا التناء... « وَاللَّهِ يَا أُنْدِي إِنْتِ رَاجِلٌ طَيِّبٌ! أَدِيكَ عَرَفْتَنِي، رِنَا يَكْفِيكَ شَرَّ الْعُمْدَةِ وَالْغَفِيرِ! ».

Ovaj neznatni pripovedački odušak ipak nije ni trunku uticao na opšti utisak o Rafiijevoj bezuslovnoj naklonjenosti arapskom jeziku. Ona je nastavila da nadahnjuje gotovo sve savremene i kasnije panislamiste, ali i veliki broj panarabista, koji su u ovom autoru pronašli etalon antikolonijalne misli i protivtežu liberalnom raspoloženju.

3.2. ULOGA JEZIKA U KREIRANJU IDENTITETA EGIPATSKE KNJIŽEVNOSTI

Liberalna orijentacija među političkom i kulturnom elitom prirodno se odrazila na tematsku i formalnu stranu književnih dela ove etape, koja su pisana u duhu realističnog diskursa, otelotvorujući osobenu egipatsku ličnost i njenu sredinu. Jezička struktura ove nove proze varirala je u zavisnosti od načina na koji je svaki pisac ponaosob vrednovao neki od nivoa arapskog jezika kao ključ svog egipatskog identiteta.

Jedan od pionira nacionalne egipatske književnosti bio je Muhamed Tejmur (Muḥammad Taymūr, 1892-1921), koji je, poput Sejida, isticao narodni varijetet kao važan, distinktivni pečat egipatskog naroda i njegove države (Taymūr 1922b: 186-187). Shodno tom uverenju, Muhamed je izvršio „egiptizaciju pozorišta“ (tamšīr al-masraḥ), baveći se temama iz lokalnog miljea na egipatskoj amiji u nekoliko komada, objavljenih u knjizi *al-Masraḥ al-miṣrī* (Egipatsko pozorište, 1922). Međutim, ovaj autor se amijom nije poslužio u pisanju čitavog dramskog opusa, već se u autorskim komadima koje je napisao inspirisan klasičnim nasleđem i u prevedenim komadima služio fushom.

Muhamed je u proznom pripovedanju, takođe, upotrebljavao fushu u svim ravnima pripovedanja, vidljivo na njegovim kratkim pričama i nedovršenom romanu *Qiṣṣat al-šabāb al-dāʾir* (*Priča o izgubljenoj mladosti*), iako se u njima, kao i u realističnim komadima na amiji, bavio savremenim temama i problemima egipatskog društva. Jezička kontradiktornost u koju je Muhamed zakoračio može se pokazati na uporednim književnim ilustracijama u kojima se neka svakodnevna pojava odvija na dva različita idioma, kao, na primer, udvaranje u komadu *al-ʿUṣfūr fī al-qafaṣ* (Ptica u kavezu, 1918) i u pomenutom romanu *Priča o izgubljenoj mladosti*:

Ptica u kavezu
(Taymūr 1922a: 47-48):
مرجريت: جيت أشوفك: إيه الكتاب ده؟
حسن: رواية غصن البان.
مرجريت: غصن البان؟
حسن: دي رواية من تأليف لا مرتين. إسمها في
الأصل جرازيللا
مرجريت: وحكايتها إيه يعني؟
حسن: دي واحده حبت لا مرتين. وقضت

Priča o izgubljenoj mladosti
(Taymūr 1922b: 293-294):
بينما كان عبد الرؤوف أفندي يحدث زوجته كانت
ابنته لبيبة واقفة أمام الشباك وقد أسندت رأسها بذراعها
واستسلمت لأحلام غرامها الى أن سمعت صوت ابن
عمتها يقول
- مساء الخير يا عزيزتى
احمر وجه لبيبة وقالت
- أسعدت مساء يا حسن. كيف حالك اليوم؟

- الظروف عليهم بالفراق ومسكينه ماتت شهيدة
حبها.
مرجريت: (تتنهد)
حسن: بتتهندي ليه يا مرجريت؟
مرجريت: صعبت عليّ البنت عشان حالها يشبه
حالي. بقى ما نتش عارف إنه حيجى يوم من
الأيام تتجوز فيه يا حسن
حسن: يستحيل. يستحيل إني أسبيك سامعه
يستحيل.
مرجريت: حد عارف.
حسن: ليه يا مرجريت؟ إنت شايفاني يعني وش
خيانه؟
مرجريت: لا يا حبيبي. بقى يا حسن لما بكره تبقى
كيدّه الكل في الكل رايح تفتكر فيّه؟
حسن: عمري ما أنساك يا مرجريت (يقبلها)
تعرفي أنا جبت لك هديه جديده
مرجريت: انا مش عاوزه لا هديه ولا غيرها إنت
حيلتك حاجه يا حسن دلوقتي.
- كما يود لى كل حبيب. ما هذا الثوب
الجميل؟
- أتراه جميلاً؟
- جداً. ولكنه أقل جمالا من لابسته
- أتظن ذلك
- بلا شك يا فاتنتى، ان ثوبك جميل ويزيده
جمالا قدك الأهيف وشعرك الاسود ومعفمك
الجميل وعيونك الساحرة
- لا تطل مديحك يا حسن
- أنت حورية من حور الجنان وأنا عبدك الواله
المطيع. ألا تعرفين يا لبيبة فيم أفك كثيراً؟
[...] ما يجول في فكرى في كل دقيقة بل في
كل ثانية [...] ألم تدركى بعد، انى أفكر في
زواجنا. فهل تفكرين فيه أيضاً
فقالته وهى مطئطة الرأس
- في كل آونة
فابتسم وقد سره هذا الاقرار من ذلك الفم
الجميل...

Tejmurova jezička nedoslednost nije zasmetala vrednovanju njegovog talenta, pa je ubrzo svojim mišljenjem i delom okupio oko sebe književnike koji su danas poznati kao *prva generacija* (al-ḡīl al-awwal) egipatskih prozних pisaca. Ova književna grupa naziva se još i „Nova škola” (al-Madrassa al-ḥadīṭa), dok se za vremenski opseg njihovog ključnog delovanja može uzeti period od dvadesetih do četrdesetih godina XX veka, i to isključivo u Egiptu.¹²² pisci prve generacije oglašavali su se u najznačajnijim časopisima tog vremena, među kojima su, pored *al-Džeride*, bili *al-Sijasa al-usbuija* (al-Siyāsa al-usbū‘iyya), *al-Sufur* (al-Sufūr) i *al-Fadžr* (al-Fağr), ostavivši u njima manifest moderne egipatske prozne književnosti i svoja razmišljanja o najpodobnijem jezičkom kodu na kojem bi je trebalo uobličavati.¹²³

¹²² Negib Mahfuz ovu etapu sažeto opisuje (Duwwāra 1996: 349) kao „period oslobođanja od konzervativnog načina mišljenja“ (marḥalat al-taḥarrur min ṭarīqat al-tafkīr al-salafiyya).

¹²³ Više o ovim časopisima v. Y. Ḥ. Nūfal, *al-Qiṣṣa wa al-riwāya bayna ḡīl Ṭāhā Ḥusayn wa ḡīl Naḡīb Maḥfūz*, al-Qāhira, 1977b, 73-74; J. Brugman, nav. delo, 233-234.

Pored Muhameda Tejmura, među pisce prve generacije ubraja se i njegov brat Mahmud, zatim, braća Isa i Šahata Ubejd (ʿĪsā i Šaḥata ʿUbejd), Ahmed Hejrat (Aḥmad Ḥayrat), Hasan Mahmud (Ḥasan Maḥmūd), Ibrahim al-Misri (Ibrāhīm al-Miṣrī), Husein Fauzi (Ḥusayn Fawzī), Mahmud Tahir Lašin (Maḥmūd Ṭāhir Lāšīn) i još nekoliko pomenutih književnih doajena, kao što su Muhamed Husein Hejkal, Teufik al-Hakim i Taha Husein. U pisce prve generacije ubrajaju se i poneki književnici koji su vremenski pripadali *drugoj generaciji* pisaca, a po senzibilitetu prvoj, poput Jahja Hakija, kao što među njima ima i onih koji su joj vremenski pripadali, ali zbog svoje panarapske orijentacije nisu bili kompatibilni s njom, poput Ibrahima al-Mazinija (Ibrāhīm al-Māzinī, 1889-1949) i Abasa Mahmuda al-Akada.

Jedna od prepoznatljivih karakteristika pisaca prve generacije je svestrana erudicija. Ovi pisci nisu propuštali priliku da zađu u svaku poru kulturnog, obrazovnog i političkog života Egipta, na šta ukazuju i raznovrsne profesionalne funkcije koje su obavljali za života.¹²⁴ Štaviše, nekima od njih je umetničko pisanje bilo samo hobi, a ne primarna profesija, zbog čega se njihovo književno ostvarenje svodilo na jedno do dva prozna dela, kao što je to slučaj s Hejkalom, Ahmedom Hejratom i Hasanom Mahmudom. No, među njima se, isto tako, našlo nekoliko pisaca sa pozamašnim književnim legatima, zbog kojeg se oni danas ubrajaju u „moderne klasike” arapske književnosti, u čijem su proćelju Mahmud Tejmur, Teufik al-Hakim i Jahja Haki.

U jeziku naracije književnog dela, pisci prve generacije uglavnom nisu odstupili od konvencije da se koriste fushom, dok su u dijalogu posezali za jezičkim nivoom koji je bio u skladu s njihovim shvatanjem realizma. To nas isprva može navesti na pretpostavku da su ovi pisci u dijalogu svojih dela zastupali upotrebu narodnih varijeteta, pošto je jedna od važnih odlika realizma bila verodostojnost, poistovećena s doslovnim prenošenjem govora, onako kako se on u stvarnosti odvija. Pa ipak, većina pisaca se držala konvencije da se i dijalozi moraju iskazivati kao i naracija – fushom, dok su se drugi povremeno okušavali u upotrebi većeg raspona arapskih kodova. Stoga se u analizi jezika dijaloga u delima pisaca prve generacije, pored književnog pravca,

¹²⁴ Pisci prve generacije nisu samo slobodni delatnici kulture, već su neretko bili i njeni ministri, zatim, urednici i novinari uglednih novina i časopisa, upravnici škola i članovi jezičke akademije, ali i državni službenici, lekari, inženjeri, pravnici, pa čak i ambasadori. Neki su tim zanimanjima pribegavali iz egzistencijalnih razloga, ne zaboravljajući na svoju odgovornost u izgradnji kulturnih minareta i osveščivanju egipatskog društva, pa su se svim snagama zalagali za oplemenjivanje i razvijanje obrazovnog, informativnog i političkog sistema u Egiptu.

uzimaju u obzir i drugi faktori koji uopšteno utiču na uobličavanje jezika u književnosti. Među njima su, kako navodi Tomašević (2002: 251), i piščev odnos prema jeziku, objekat i obim oponašanja, karakter i kompozicija književnog dela, ali i vreme i kontekst pisanja.

Uz Muhameda Tejmura, za realizam i prepoznatljivost nacionalne književnosti zalagao se i Isa Ubejd (u. 1922) u predgovoru svoje zbirke priča *Iḥsān Hānim* (Gospođa Ihsan, 1921), naglasivši da politički i ekonomski nezavisnu državu prati potreba za nezavisnošću njene kulture, pa samim tim i njene književnosti (Ibrāhīm 1980: 28, 31). No, iako je bio svestan jaza između jezičkog nivoa kojim ljudi svakodnevno govore i onog na kojem intelektualci pišu, osamostaljivanje egipatske književnosti za Isu Ubejda ne podrazumeva i „otcepljivanje“ egipatskog varijeteta od standardnog arapskog jezika (Ibrāhīm 1980: 42-43). Štaviše, Muhamed Tejmurovu „naklonost“ amiji Isa Ubejd ocenjuje negativno, rekavši: „Mi ne možemo pristati na tako opasnu i radikalnu ideju, jer smo mi od onih koji su bezrezervno naklonjeni arapskom jeziku” (Ibrāhīm 1980: 44).

Kako bi izbegao izveštačenost u književnom dijalogu i zadržao kolorit lokalnog miljea, Isa Ubejd se odlučuje za srednji jezik (al-luġa al-mutawassita), odnosno za jezik oslobođen teških konstrukcija i osvežen izrazima i frazama iz svakodnevnog jezika, što vidi kao široko rasprostranjen postupak i na Zapadu, bezazlen i bez štete po sâm standardni arapski jezik (Ibrāhīm 1980: 44). Međutim, neke književne i jezičke principe koje je dao u svom predgovoru, Isa Ubejd je zaboravljao da ih se pridržava tokom pisanja priča. To je vidljivo na nepoštovanju odluke da se koristi srednjim jezikom ako je dijalog dug, a amijom ako je kratak, pošto je Ubejd gotovo sve dijaloge u pričama iz zbirke *Ihsan Hanem* napisao na amiji.¹²⁵

Kada je u pitanju produkcija romansijerskih dela, može se primetiti da je ona intenzivirana u ovom periodu, odnosno od 1914. do 1929. godine, kada je objavljeno preko 200 romana u arapskom svetu, uglavnom u Egiptu. Međutim, ni jedno od ovih dela, čiji se naslovi mogu naći kod Sakuta (Sakkut 2000: 2869-2885), nije do kraja treće dekade imalo odjeka i uticaja u meri u kojoj je to imalo drugo izdanje romana *Zejneb* 1929. godine, na čijim je koricama Hejkal po prvi put naveo svoje ime. Ovom izdanju

¹²⁵ Neki primeri se mogu videti u: M. Ibrāhīm, *Naš'at al-qiṣṣa al-qaṣīra fī Miṣr min ḥilāl muḥāwalāt 'Īsā 'Ubayd wa Ṣaḥḥāta 'Ubayd*, Baġdād, 1980, 67-68. O ostalim Ubejdinim odstupanjima od sopstvenih preporuka u pisanju realistične proze v. isto, 61, 66, 69-71.

prethodili su brojni Hejkalovi eseji koje je objavljivao po časopisima, okupivši ih kasnije 1933. godine u pomenutoj knjizi *Revolucija u književnosti*. Problemi egipatskog društva, nagovešteni u romanu *Zejnab*, i Hejkalovi književno-teorijski sudovi, iskazani u delu *Revolucija u književnosti*, postali su okvirna preokupacija egipatskih teoretičara i pisaca tog vremena, među kojima se posebno istaklo pitanje odnosa prema jeziku u književnosti, svodeći se, zapravo, na odabir jezičkog varijeteta u dijalogu proznog dela.

No, dok su Isa Ubejd, Muhamed Tejmur i Muhamed Husein Hejkal o jezičkom ustrojstvu dijaloga odlučivali shodno ideološkim i književnim smernicama, nekolicina autora je, po ugledu na neka minula iskustva, podredila jezik dijaloga „praktičnoj“ verodostojnosti. Ova grupa pisaca nije bila ponesena književnim realizmom, već slobodom, ali i potrebom da budu bliži širim narodnim masama, slično kao što su to u postklasičnoj epohi učinili Ibn Sudun i Širbini, a u novije doba Jakub Saruf i Abdelah al-Nedim.

O oprobanom, narodu bliskom tipu jezičkog ustrojstva nastavljaju da svedoče časopisi s raznorodnim tekstovima, među kojima su popularnost zadržali književni narativi na amiji, neki napisani u vidu romansiranih dnevnika i memoara u nastavcima, a neki u vidu kraćih razgovora i priča. Tako se, na primer, među memoarima mogu pomenuti dva dela, *Mudakkarāt ‘arbaġī* (Memoari kočijaša, 1922), objavljeni u časopisu *al-Kaškul* (al-Kaškūl), i *Mudakkarāt futuwwa* (Memoari bandita, 1926), objavljeni u časopisu *Lisan al-šaab* (Lisān al-ša‘b). Njihovi autori, inače ugledni ljudi na važnim pozicijama u Egiptu u tom periodu, pišu pod pseudonimima zbog slobode u jezičkom i tematskom smislu, koju im je anonimnost obezbeđivala.

Prva pomenuta knjiga, *Memoari kočijaša*, u kojoj se na duhovit način prikazuje atmosfera u Egiptu nakon Revolucije 1919, nedavno je doživela prvo obnovljeno izdanje,¹²⁶ što je bilo podstaknuto srodnošću teme ovog dela i same atmosfere nakon Revolucije 25. januara 2011. godine. Za pisca *Memoara kočijaša* navodi se al-Asta Hanfī Abu Mahmud (al-Astā Ḥanfī Abū Maḥmūd), ali se pretpostavlja da je pravi autor ovih rukopisa bio Sulejman Negib (Sulaymān Naġīb, 1892-1955), glumac i direktor egipatske Kuće opere. Ovoj knjizi je posvećena neznatna kritička pažnja, u čemu je izuzetak načinila Saidova (Sa‘īd 1964: 308-319), doduše, s namerom da naglasi da je

¹²⁶ Al-Qāhira: al-Hay’a li-quṣūr al-ṭaqāfa, 2011.

mešanje arapskih idioma, u ovom slučaju amije, „iskvarene“ fushe i stilizovane fushe, perfidan poduhvat, opasan za opstanak standardnog arapskog jezika.

Negib se u memoarima predstavlja kao kočijaš koji osluškuje ljude različite klasne pripadnosti i profesionalne orijentacije zatim, prepričava svoje razgovore s njima i opisuje njihovo ponašanje. Saidova daje odeljak iz Negibovog predgovora, kao i nekoliko primera verbalne interakcije kočijaša i njegovih mušterija, od kojih ćemo navesti samo jedan, koliko da steknemo predstavu o jezičkoj „perfidnosti“ koju Saidova primećuje u ovakvom tipu književnog narativa (Sa'īd 1964: 311):

...تصادف بعد ذلك أنني أركبته مرترا، وأذكر من أطيها موقفا أيام كان الخلاف بين معالي سعد باشا ودولة عدلى باشا، وأحمد بك معروف في دوائرنا نحن أنه سعدى صميم. ناداني في ميدان الأوبرا وقد كان ساهما مفكرا وقال لى بصوته الرخيم. سوق على بيت سعد باشا يا أسطى، لا يا أسطى بيت عدلى باشا ابوه أنا قلقك سعد باشا. فظننت ولست من أولياء الله أنه يريد بيت الأمة ولم أعلم أنه يستفهم منى بسؤاله الأخير، فما وقفت أمام بيت سعد إلا وأحمد بك قد رفع الكبوت وهو يقول بصوت واطى ولكن بحدة ياابن... أنا قلت لك بيت عدلى باشا مش بيت سعد باشا سوق بلاش فضيحة الله يفضحك ياغبي. فسرت وأنا أضحك في سرى لأن وجود هذه الشخصيات الجوفاء على مسرح السياسة فى كل أمة لازم لتفرج الهم عند نزول الضيق

Dati primer jezičkog ustrojstva Negibovih memoara umnogome podseća na priče Abdelaha al-Nedima, u kojima je ispoštovana konvencija o pisanju naracije ispravnim jezičkim nivoom, dok su oba autora uključili amiju u dijaloge svojih dela, s namerom da sačuvaju duhovitost, atmosferu i pristupačnost izvornog razgovora iz realnog života.

Tobožnji pisac *Memoara bandita* je Jusuf Abu al-Hadžadž (Yūsuf Abū al-Ḥağğāğ), ali je najverovatnije pravi autor ovog humorističkog književnog teksta Husni Jusuf (Ḥusnī Yūsuf), urednik časopisa *Lisan al-šaab*, koji je uz ove, napisao i *Muḍakkarāt naššāl* (Memoari džeparoša, 1929) pod pseudonimom „Abdelaziz al-Nus“ (‘Abd al-‘Azīz al-Nuṣṣ). Jusufovi memoari razlikuju se od Negibovih po tome što je i naracija, a ne samo dijalog, napisan „iz prve ruke“, onako kako bi neka priča zaista bila preneti, bez jezičkog prečišćavanja ili „prevođenja“. Uz to, neki od izraza na amiji u *Memoarima bandita* nerazumljivi su i samim Egipćanima, što se jasno vidi iz nekoliko odlomaka koje, takođe, navodi Saidova (Sa'īd 1964: 300-307), među kojima je i sledeći (Sa'īd 1964: 306):

...وبينما أنا سارح في أفكارى إلا واد عسكرى انجليزى جاى جرى نحيق وراح راقعنى حنة نتفة شلوت في المليان. رحى
ناتش البندقية بتاعته على طول إنما مسكه من حديد. وقلت له شوف بقى يا جوى أنا قادر أسخطك، ولكن أنتم
ضيوف وعيب تهينكوا وأنتم في بلادنا اختشوا سيبوا البلد. كل ده وأنا بردك ماسك البندقية لا حسن يقل عقله ودا
واد ابن خاطيه ومغفل ويخبطنى رصاصة أروح دوشار وأنا لسه ما دخلتش دنيا ولا فرحتش بشبابى. وبصيت
للعسكرى وضحكت من غلبى وزعلى وقلت له وحياة غربتك يا جوى آمان وان قدرت على لأذى فلا تفعل الأذى
ورحت سايب البندقية وقلت له أنا وقسمتى يا نمت جنب أصحابنا يا نفدت بعمرى.

Jezik u *Memoarima bandita* je „nedoteran“ i „pučki“, istina ponekad i nerazgovetan, ali se o lingvističkoj „perfidnosti“ ne može govoriti ni u ovom slučaju. Naime, iskaz Husnija Jusufa na samom početku memoara ukazuje na njegovu nameru da stvori iluziju o nepismenom čoveku koji prepričava svoje zgođe zapisivaču, tražeći od njega da ih doslovno prenese (‘Īsā 2009: para. 1):

والآن وقد أردت أن أكتب تاريخ حياتي المملوءة بالجدعنة وهأنا أكتبها، ولكن للأسف يا خسارة مش بخط أيدي، لأني
نسيت الكتابة والقراءة.. لذلك كلفت أحد معارفي إن أنا أملي .. وهو يكتب، يعني أخوك كاتب باللسان فقط .

Među narativima iz časopisa koji uključuju nestandardni idiom, pomenuli smo i popularnost humorističkih, fiktivnih razgovora, gde bi se kao primer mogli uzeti dijaloški tekstovi Bajrama al-Tunisija, koje je objavljivao dvadesetih i tridesetih godina, a kasnije su sakupljeni u knjizi pod naslovom *al-Sayyid wa m(a)rāto fī Bārīs* (Sejid i njegova žena u Parizu). Ovo delo odstupa od Tunisijevog književnog izraza, pošto je pisanje zedžela bilo primarna forma po kojoj je postao prepoznatljiv i popularan u prvoj trećini XX veka.

Sejid i njegova žena govore o različitim temama koje se tiču svakodnevnog života. U prvom delu knjige okupljeni su članci koji oslikavaju njihov boravak u Parizu, dok se u drugom delu govori o životu u Egiptu, zbog čega Tunisijev dijaloški koncept podseća na Šidjakovo delo *Noga na nogu*, tematski i formalno. Tunisi, kao i Šidjak, kritikuje društveno stanje u Egiptu, pa se jedna takva kritika tiče i nivoa pismenosti egipatskog naroda i njegovog poznavanja standardnog arapskog jezika. U Sejidovom opisu jezičke realnosti u Egiptu nalazimo i uzrok Tunisijeve odluke da se u svom književnom izrazu opredeli za egipatsku amiju (Tūnisī 2010: 136-138):

* ابقى ألف لك كتاب في «فن الكلام» اللي بتقول عليه.

* أألفه لمين؟ الناس اللي لازمهم التعليم، واللى أنا نابع حسى عليهم ما يعرفوش يكتبوا ولا يقرأوا، مين حا يوصل كلمى للواد البلدى الخافى اللي دافق على إيده قصر أنس الوجود، أو للفلاح اللي اسمه سالم أبو مصباح من جهة شندويل، أو للمره أم ملاية لف وبرقع بعروسة، واللى هم أغلبية الشعب؟ الوسيلة الوحيدة للفهم هى القراءة والكتابة ودول لا يكتبوا ولا يقرأوا، بقى إية تنفع الكتب والجرائد؟ [...] والمصيبة دى أسبابها الفقها والمفتشين والبهوات اللي فى وزارة المعارف، واللى محكمين رأيهم، إن كل شىء لازم ينكتب باللغتي العربية الفصحى.

* إه إه؟

* أديكى انتى ما فهمتيش كلمة واحدة من كلامهم واسمك مره عاقلة كاملة عمرك ثلاثين سنة، ويش حال بقى العيل اللي عمره ست سنين، لما يقعدوا ويقولوا له «كان فعلون ماض ناقصون مبنون على الفتحي لا محلا هو من الإعرابى». إنتى فاهمة؟

* أبدا.

* والواد اخر ما يفهمش يقوموا ينزلوا عليه بالعصاية واللكاكيم والمراكيب، مع إن كلمة «كان» الواد عارفها وفاهمها طيب من قبل ما يشوف خلقتهم، لكن لما يلاقهم بيعملوه بالشكل ده يفتكر نفسه حمار، وإن حضراتهم العلما الكبار اللي عندهم حل الطلاسم، يقوم عقله يتبرجل ويضيع، ولا يعرف يروح ولا يبجى ويكره الدروس والمعلمين ويهرب على قد ما يقدر.

* ولزومه إيه الناقصين والمبنون والسخام دا كله؟

* لإن الألفاظ دى والطريقة دى رسمال الجماعة المعلمين اللي بياكلوا بها عيش، واللى انضربوا ميت ألف علقة وصرقوا صح الباقي لغاية ما اتعلموها. فاللى عايز يتعلم ويقرا لازم يبجى يقعد يستربع بين أيديهم، ويدفع زى ما دفعوا، وينضرب زى ما انضربوا، ويتعذب زى ما تعذبوا، تقدرى تقولى قدامهم «باب»؟ يقوللك اخرسى! باب فى عينك وعين اللي خلفك، قولى «بأبئ». [...]

* وعلى كده الناس تتعلم ازاي؟

* وحية شنبى إن ما قعد الشعب المصرى خمس تلاف سنة تانيين وهو كدا تسع أعشاره جاهلين ما أبقاش السيد، دا حتى يا وليه معظم اللي بيكتبوا ويقرأوا ما يفهموش لغة الجرايد والكتب.

Autori navedenih književnih narativa s izraženim uplivom nestandardnog idioma, Negib, Jusuf i Tunisi, nisu ostavili svoje jezičke manifeste, tako da nisu direktno učestvovali u debatama koje su se vodile oko pitanja očuvanja fushe, ili pak standardizacije nekog od lokalnih varijeteta u Egiptu. Njihov neposredni spisateljski izraz spadao je u domen „pučke” zabave koja nije imala uticaja na kreiranje slike o zvaničnoj književnosti Egipta ni u ovoj etapi. Ipak, ovakva dela će inspirisati pojedine pisce iz sledećih generacija da sirovo evociranje uspomena iz svakodnevnog života pretvore u fiksijsku umetnost s dubljim značenjem, dok će poneki pisci pronaći u jezičkom modelu ovih narativa oslonac za svoju revoluciju nad zvaničnim standardom.

3. 3. LITERARNI BEDEM STANDARDNOG ARAPSKOG JEZIKA

Pored romana *Zejneb* Muhameda Huseina Hejkala, neprolaznu inspiraciju na polju književne istorije, kritike i teorije književnosti međuratnog perioda predstavljaju dela Tahe Huseina (1889-1973). Husein je ujedno autor solidnog pripovedačkog korpusa, ali su njegovi romani ostali u senci trotomnog dela *Ayyām* (Dani, I 1929, II 1940, III 1967), s kojim je zauzeo pionirsko mesto u modernoj arapskoj autobiografiji.

Kao i svi pisci prve generacije, i Husein je prošao kroz različite ideološke mene, ali se u pogledu jezika u književnosti pokazao doslednijim od svojih kolega, u odnosu na koje je, teorijski i praktično, bio posvećeniji borbi za upotrebu „čistog“ arapskog jezika. Husein je, doduše, promovisao jezičke reforme u vidu „pojednostavljenja“ klasičnog arapskog koda, ali se pod tim ni u kom slučaju nije podrazumevao upliv amije ili njeno stapanje s fushom kroz nekakvu „fusamiju“, već revidiranje metodološkog pristupa postojećem klasičnom idiomu.

Da za Huseina nije bilo prostora promenama unutar samog jezičkog sistema arapskog jezika, vidljivo je i na činjenici da je odlučno odbacivao predlog o eliminaciji konjugacijsko-deklinacijskih nastavaka.¹²⁷ Ipak, to nije sprečavalo Huseinove intelektualne oponente da protumače njegov teorijski angažman oko pojednostavljenja arapskog jezika kao jedan od „najpodmuklijih“ i „najopasnijih“ posrednih poziva na uništenje fushe. Stoga su neki teoretičari (Ġundī 1975: 512-519; Ḥusayn 2008: 267-284), a pre svih njegov savremenik Rafii, bili skloni da uvrste Tahu Huseina među pozivače na upotrebu amije i separacijski faraonizam.¹²⁸

I dok su mu konzervativni panislamski teoretičari zamerali tobožnje zalaganje za „izobličavanje“ arapskog jezika, Husein je kod velikog broja književnih kritičara ostavio utisak besprekornog jezičkog puriste, u čemu je često bilo negativnog prizvuka. Njegov neoklasični književni izraz nije zasmetao kritičarima jedino u romansiranoj autobiografiji *Dani*, čije su jezičko ustrojstvo smatrali skladnim s temom i atmosferom u delu. U jezičkoj, ali i u tematskoj i formalnoj proceni preostalih devet romana, Taha Husein je u većini kritičkih ogleda prošao bez pozitivnih ocena.

¹²⁷ Više o Huseinovom shvatanju reforme i pojednostavljenja arapskog jezika v. Ṭ. Ḥusayn, *Mustaqbal al-taqāfa fī Miṣr*, al-Qāhira, b.g.a, 183-191.

¹²⁸ Husein je svoje intelektualne oponente ponajviše izazvao kritičkim delom *O džahilijskoj poeziji* iz 1926. godine, kojim je osporio autentičnost preislamske poezije, ali i pojedinim izjavama u knjizi *Mustaqbal al-taqāfa fī Miṣr* (Budućnost kulture u Egiptu, 1938), u kojoj je tvrdio, na primer, da je Egipat civilizacijski bliži Grčkoj, nego Arapima i muslimanima (Ḥusayn b.g.a: 28).

Husein je svoje romane objavio u periodu od 1934. do 1949. godine, dakle u jeku književnog realizma, koji je na svojstven način zamagljivao romantizmom, simbolizmom i istoricizmom, katkad uz dozu mističnog i legendarnog, zbog čega ih je teško svrstati u neki razlučiv književni pravac.¹²⁹ No, iako nije tipični predstavnik realističnih pisaca prve generacije, zaokupljenih aktualnim problemima i politikom u svojoj zemlji, Husein u nekim romanima ne zaobilazi temu položaja nižeg sloja ljudi u Egiptu. Među takvim romanima je relativnu popularnost stekao *Du‘ā’ al-karawān* (Zov kerevana, 1934), ujedno i najinteresantniji ilustrativni primer Tahinog odnosa prema jeziku u realističnoj književnosti.

Jezička ugladenost u Huseinovom pripovedačkom opusu, koju Tanasković koncizno opisuje (2012: 53-54) kao „teško dostupnu jednostavnost“ i „prečišćenost“ u izrazu, ponajviše je zasmetala temi u romanu *Zov kerevana*. Naime, centralne ličnosti ovog dela su tri žene sa sela, čiji se razgovori odvijaju isuviše „klasično“, bez ikakvog traga jezičkom pojednostavljenju koje bi učinilo njihove manje formalnim pasažima u romanu. Ukazni „tafṣiḥ al-ḥiwār“ (činjenje dijaloga što rečitijim) u *Zovu kerevana* Hadad vidi (Ḥaddād 2010: 24-25) kao jednostavniju, a neadekvatnu prečicu u proznom izražavanju, kojom se izbegava zahtevni zadatak diferenciranja junaka putem govora, naročito kada su u pitanju ličnosti za koje nije svojstveno da se izražavaju gramatički i stilski ugladeno.

Da je Husein „prevodio“ autentični govor seljaka u klasicističkom maniru, može se potkrepiti sledećim odlomkom iz *Zova kerevana*, u kojem se neobrazovana majka sa sela obraća britkom fushom svojim ćerkama, a u istom nivou joj jedna od ćerki i odgovara (Ḥusayn 1978: 32):

هنالك أحسست من نفسى قوة، وشعرت كأني أنا الأم «زهرة» وكأنها هي الفتاة «آمنة»، فاتخذت صوتها
ولهجتها وألقيت عليها في غير تكلف هذه الأسئلة: ماذا تريدين؟ وماذا تصنعين؟ وأين تذهبين بنا؟
قالت وقد انحدرت دموعها: لا أصنع شيئاً، ولا أدرى أين أذهب بكما، وإنما أريد أن أنأى بكما عن هذه
المدينة الموبوءة. قلت: ولكن إلى أين؟ قالت: سنرى. قلت: ومتى نرى؟ قالت: لا أدرى. قلت: فقد ينبغي أن تدرى؛
فما يحسن بثلاث من النساء أن يهمن في الريف على وجوههن، تلفظهن قرية وتتلقاهن قرية أخرى، يؤويهن هذا

¹²⁹ Više o ukupnom Tahinom romasijerskom stvaralaštvu v. Y. Ḥ. Nūfal, nav. delo, 114-118; S. al-Nassāḡ, *Banūrāmā al-riwāya al-‘arabiyya al-ḥadīṭa*, Bayrūt, 1982, 40-43; Brugman, nav. delo, 274-276, 376; Y. al-Šarūnī, *Dirāsāt fī al-qīṣṣa al-qaṣīra*, Dimašq, 1989, 132-135.

العمدة وقد يردّهن ذاك. قالت: فيماذا تشيرين؟ قلت: أما إذ كرهت المدينة وباعدت بيننا وبين تلك الدور التي كنا نحيا فيها حياة أمن وهدوء..

وهنا أخذتها رعدة قوية وقالت في غضب وحدة: أيّ أمن وأيّ هدوء! إنك إذن لم تعلمي. قلت: بل علمت. قالت: وقد اجتزأت البائسة على أن تلقي إليك هذا الحديث! ألم يكفها ما اقترفت من الإثم، وما انغمست فيه من الدنس حتى أرادت أن تكوني لها شريكة! قلت في رفق: دعيها وما هي فيه الآن وعودي بنا إلى ما كنا فيه...

Nepopuštanje pred standardnim arapskim jezikom u pripovedanju ishod je Huseinovih lingvističkih principa, ali i shvatanja književnog realizma kao obrade sirove stvarnosti u lepo napisanom delu. Štaviše, ovaj autor je bio protivnik fotografskog realizma ako se pod njim podrazumevalo „posrtanje“ za amijom, smatrajući takva dela produktom zablude o književnoj verodostojnosti, nedopustivog nemara, ili pak piščevog nepoznavanja elementarnog sredstva književnog „zanata“ (Ḥusayn 1979b: 27-29). Dokaz slabosti i nepodobnosti amije kao književnog sredstva Taha Husein je video u činjenici „što ne znamo ni jedan književni spomenik napisan na dijalektu, a da je postao besmrtan“ (Ḥusayn 1979a: 188-190).

No, iako se Huseinovo opredeljivanje za čistu, klasičnu rečitost u pripovedanju nije „isplatilo“ u zadobijanju naklonosti književne kritike, ipak su dela poput *Dana* i *Zova Kerevana* doprinela zaokretu u jeziku prozne književnosti nakon Hejkalovog romana *Zejneb*. Doduše, klasična fusha kakvu je Husein utkivao u književne dijaloge nije bila prijemčiva većini pisaca iz ove i sledeće generacije, ali je njegova vernost standardnom idiomu osvežila prestižni status fushe u arapskoj književnosti u narednim decenijama. Tome je doprineo i sam kritički odnos Tahe Huseina prema jeziku u književnim delima njegovih savremenika, kojim je uspevao da probudi lingvističku grižu savest kod pojedinih pisaca, ali i da postane etalon jezičkog standarda, kome su se divili književnici iz čitavog arapskog sveta.

Kako se Husein u kritici jezika u književnosti vodio istim načelima koje je teorijski zastupao i stvaralački praktikovao, na meti su mu najčešće bili pisci koji su se prepuštali „invaziji“ amije u svojim delima. Ustupke nije pravio ni dramskim, mladim ili afirmisanim piscima, kao što nije štedeo ni one književnike koji su bili njegovi saradnici i dragi prijatelji.¹³⁰ Isto tako, njegova kritika nije zaobišla ni one koji su se

¹³⁰ Pored kritike upućene Hejkalu za jezički sklop u romanu *Zejneb*, Husein je upotrebu amije u proznom pripovedanju zamerio Hakimu u romanu *ʿAwdat al-rūḥ* (Povratak duha, 1933) i Jusufu Idrisu (Yūsuf Idrīs, 1927-1991) u zbirci priča *Arḥaṣ layālī* (Najjeftinije noći, 1954), dok je zbog upotrebe amije u pesništvu

koristili fushom sa po kojim gramatičkim propustom,¹³¹ pa čak ni pisce koji su u svom književnom izrazu umeli da ogreznu u klasicistički manir i dublje od njega samog.¹³² S druge strane, Husein je afirmativnu kritiku redovno upućivao Mahfuzu, čije je romane postavljao na pijedestal savremene arapske književnosti, posebno se diveći njihovom jeziku, kojeg je, zbog umerene i skladne upotrebe kolokvijalnih izraza, okarakterisao kao „srednji arapski jezik“.¹³³

Zatišje nastalo nakon prvog izdanja *Zejneb*, uzdrmalo je, pored njenog drugog izdanja i *Dana* Tahe Huseina, još jedno autobiografsko delo u formi romana, pod nazivom *Ibrāhīm al-kātib* (Pisac Ibrahim, 1931) Ibrahima al-Mazinija, romantičarskog poete iz pesničke grupe Divan i nekadašnjeg člana Akademije arapskog jezika u Kairu. Mazini je i danas u najvećoj meri poznat upravo po pomenutom romanu, koji nisu uspela da zasene ni prevaziđu njegova ostala pripovedačka dela, dok je njegov angažman na polju novinarstva, prevodilaštva i lingvistike nadalje inspirisao brojne panarapske teoretičare.¹³⁴

Uprkos obilju mana, među kojima su *fahr* – samohvala i *iqtibās* – preuzimanje iz tuđih dela, ugled romana *Pisac Ibrahim* održan je zahvaljujući pitkom i valovitom jeziku na jednostavnom standardnom arapskom, tek mestimično prošaran amijom i fusamijom u dijalogu. No, umereno posezanje za „iskvarenim“ varijetetima u dijalogu pomenutog romana nije plod ponetosti Mazinija idejom o kreiranju egipatske književnosti, već shvatanja da se pisac može služiti nestandardnim idiomom kada je on bolje sredstvo u oslikavanju pojedinih ličnosti u romanu, ali i onda kada za neki izraz iz amije ne postoji ekvivalent na fushi (Māzinī 1929b: para. 10). Stoga su u Mazinijevim romanima na amiji progovarala deca, posluga ili stariji neuki ljudi, dakle oni koji su u

uputio primedbe Iliji Abu Madiju (Īliyā Abū Mādī, 1889-1957), Ibrahimu Nadžiju (Ibrāhīm Nāǧī, 1898-1953) i Aliju Mahmudu Tahu (ʿAlī Maḥmūd Tāhā, 1901-1949). Više o tome v. Ț. Ḥusayn, *Fuṣūl fī al-adab wa al-naqd*, al-Qāhira, 1969, 102; Ț. Ḥusayn, *Ḥiṣām wa naqd*, Bayrūt, 1979a, 193; Ț. Ḥusayn, *Min adabinā al-muʿāṣir*, Bayrūt, 1979b, 49-51, 76.

¹³¹ Kao primer se može navesti Huseinovo negodovanje na jezičku nedoteranost koju nalazi u romanima *Innī rāhila* (Odlazim, 1950) i *Radd qalbī* (Odgovor mog srca, 1954) Jusufa al-Sibaija (Yūsuf al-Sibāʿī, 1917-1987). Više o tome v. Ț. Ḥusayn, *Naqd wa iṣlāḥ*, Bayrūt, 1977, 94, 105-106.

¹³² Iako pun reči hvale za dramu *al-Sudd* (Brana, 1940) tuniskog autora Mahmuda al-Masadija (Maḥmūd al-Masʿadī, 1911-2004), Husein na kraju svog eseja žali što jezik u ovom delu nije pristupačniji (Ḥusayn 1979b: 119).

¹³³ Više o Huseinovoj oceni Mahfuzovog jezika u književnosti v. Ț. Ḥusayn, *Min adabinā al-muʿāṣir*, 85-86, 177; Ț. Ḥusayn, *Naqd wa iṣlāḥ*, 123. Osim za Mahfuzu, Taha reči hvale upućuje i Aminu Jusufu Garabu (Amīn Yūsuf Ġarrāb, 1914-1971) i Jahji Hakiju za pojedina dela, v. Ț. Ḥusayn, nav. delo, 109, 160.

¹³⁴ O ostalim Mazinijevim romanima v. Y. Ḥ. Nūfal, nav. delo, 252-253; J. Brugman, nav. delo, 271-272; P. Starkey, *Modern Arabic literature*, Edinburg, 2006, 104-105.

realnosti jezički nekompetentni da govore fushom, dok se njihovi obrazovaniji sagovornici nisu prilagođavali „razumljivom“ nestandardnom jezičkom nivou, vidljivo na sledećem primeru iz romana *Pisac Ibrahim* (Māzinī 1931: 65-67):

ورأى رجلا جالسا على حجر في آخر الحديقة، فمضى إليه فألفاه شيخا هرما في يده عصا، ونهض الرجل متوكفا على عصاه ورفع له يده بالسلام. وراق إبراهيم وجهه المغضن [...] واشتاق أن يفتح قلبه لهذا الشيخ المتهدم [...] وتنى لو يفتح له هذا الشيخ قلبه، فيقول هذا بشجوه مرة وذلك بشجوه مرة ولكنه لم يجد الكلام حاضرا ولم يدر كيف يجره إلى التحدث عن نفسه، فاكتفى بأن يقول:

- من أبناء القرية؟

وسخر من نفسه إذ قال ذلك. من أبناء القرية؟ أنه من جدودها بل جدها الأعلى فيما يعلم!
وقال الرجل بصوت جاد كأنه الصغير «أيوه» ووقف ينتظر السؤال الثاني فقال إبراهيم «أنا من مصر» كأنما أحب أن يبادلته التعريف ويشعره أنهما ندان .

فقال الرجل: «ما شفتهاش يا أفندى».

فقال إبراهيم: «لم تخسر شيئا».

ولمعت عين الرجل وهو يحجب الشمس بكفه ويقول:

- بيجولو انها جميلة. ما شفتهاش يا ابني.

- ليست أجمل من قريتكم.

وسر الرجل هذا الثناء على قريته وبدا الارتياح في هزات رأسه وفي ازدياد عمق الأخاديد التي حفرها الزمن في وجهه وهو يبتسم وقال:

- بلدنا؟ الشبان ما يعرفوهاش يا أفندى. بيرحلوا ويجعدوا في البنادر، بيعتوهم المدارس يجوموا ما يطيجوش البلد تاني. بيعدموا الصحة حداك والمال كمان.

وتحمس فدى الأرض بالعصا وقال: «بجالي سبعين سنة عايش في الأرض ما هجرتها يوم. وأروح فين؟»

وابتسم ووقع كلامه من قلب إبراهيم فقال:

- وهل كل الفلاحين مثلك؟

- أيوه. زيي؟ لع! ما حد زيي؟ شبان الزمان ده كيف بيجوا زيي؟ ما طيج أفوت ريحة الأرض.

وضحك الرجل أو على الأصح انفرجت شفتاه عن فمه الذي عاد أدرد كالكهف الخاوي وقال:

- إنه زى البحر اللي تحزل وتهبط لما يتغير الرعي.

ثم رفع يده التي فيها العصا وقال مشيرا إلى نوافذ السلالم:

- بينادم عليك يا أفندى.

فتزكه إبراهيم أسفا ولم يتحول إلى السلم بل قصد إلى نافذة غرفته محترقا إليها الحديقة، وطاف برأسه العجب من أن تأسر الأرض رجلا كهذا، وتقيدته إليها سبعين حجة، ما أقوى هذه الأرض التي لا يعود رجل مثله يطيق فراقها أو حرمان رائحتها!

Ilustrovana naizmeničnost fushe i amije u književnom dijalogu već je oproban jezički model u dramskim komadima iz XIX veka, ali se može reći da je s Mazinijevim delom *Pisac Ibrahim* po prvi put prisutan i u formi autorskog romana na arapskom jeziku.

Međutim, upotreba amije u govoru jezički manje kompetentnih junaka nije bilo univerzalno pravilo u Mazinijevom pripovedačkom opusu, već je u tome pokazao nedoslednost od jednog do drugog dela. Tako je četrdesetih godina napisao roman *Ibrāhīm al-tāni* (Drugi Ibrahim, 1943), ne propuštajući narodni govor u njegovim dijalogizima. Između dvaju pomenutih romana, ovaj autor je nalazio načina da umereno „omekša“ književni izraz upotrebom pristupačnih konstrukcija na standardnom jeziku, uz poneki izraz iz amije ili u duhu tog idioma, dok direktnije, ali i dalje umereno uplitanje nestandardnog varijeteta nalazimo u dijalogizima drame *Ġarīzat al-marʿa aw ħukm al-ṭāʿa* (Ženski instinkt ili zakoni pokornosti, 1931), u pojedinim pričama iz zbirki *Ḥuyūt al-ʿankabūt* (Paukove niti, 1935) i *Fī ṭarīq* (Na putu, 1937), a zatim i u zbirci priča *ʿA al-māšī* (Usput, 1944).¹³⁵

Suzdržavanje od učestalije upotrebe amije u dijalogu pripovedačkih dela kod Mazinija posledica je uverenja da dati idiom ne sme da nadvlada delom, jer verodostojnost u književnosti ne vidi u apsolutnom uvažavanju „običnog“ jezika sporazumevanja u svakodnevnom životu. Prava književnost za Mazinija zapravo je ona u kojoj se stvarnost uobličava u misaono i jezički bogatiji kalup, na šta je ukazao u više navrata u svojim člancima (Māzinī 1912: para. 3; 1933: para. 3; 1934: para. 8). Ujedno, književnost koju pišu jezički obrazovani pisci postaje čuvarem jezika, ističe on (Māzinī 1933: para. 4), izdvajajući roman kao najprijemčiviju i svima dostupnu književnu formu, preko koje čitalac može na zabavan način održavati jezičku „kondiciju“.

Da je fusha u književnosti nezamenljiva, a da joj amija može više štetiti nego koristiti, Mazini je naglasio i u predgovoru romana *Pisac Ibrahim* (Māzinī 1931: 12-13), tvrdeći da se na narodnom arapskom idiomu ne mogu do kraja izraziti piščeve namere zbog nestabilnih pravila koje ga karakterišu. Na istim stranicama, Mazini izražava optimizam da će se, zahvaljujući obrazovanju, jezička situacija razvijati u korist fushe, što upotrebu amije u književnosti čini kontraproduktivnim jezičkim modelom.

¹³⁵ Na primer, v. I. al-Māzinī, *Ibrāhīm al-kātib*, al-Qāhira, 1931: 40-41, 44-45, 50; I. al-Māzinī, *Ḥuyūt al-ʿankabūt*, al-Qāhira, 1935a, 55-68; I. al-Māzinī, *Fī ṭarīq*, al-Qāhira, 2012, 93-97; I. al-Māzinī, *ʿA al-māšī*, al-Qāhira, 2013, 19-23.

Štaviše, dominaciju amije Mazini vidi kao pokazatelj dekadencije, koja se kroz istoriju arapske civilizacije ponavlja u periodima kulturnog pada (Māzinī 1933: para 1). To ne znači da ovaj autor nije priznavao evoluciju u jeziku, ali ju je posmatrao i odobravao samo kroz leksičke inovacije, ne i strukturalne, na šta ukazuje njegov iskaz da „nije važno da li su izrazi džahilijski ili moderni, već je važno da se čuva zakonitost strukture jezika“ (Šārūnī 2007: 21-22).

S obzirom na jasan puristički diskurs, Mazini nije ostao upamćen kao pisac koji se slobodno služio narodnim varijetatom u književnom dijalogu, već se njegovo ime vezuje za „uzorno“ uključivanje reči iz amije koje imaju svoj koren u fushi, uz poštovanje fonetskih i morfo-sintaksičkih načela potonjeg koda. Tako su mnogi književni predstavnici delili Mazinijevo uverenje (Māzinī 1935b: para. 1-3; 1938: para. 4-9) da treba raditi na dokazivanju teze da se amija i „al-arabija“ napajaju iz istog izvora, čime bi se obesnažili svi argumenti onih koji pozivaju na standardizaciju amije, braneći svoje stanovište tvrdnjom da je „al-arabija“ strani jezik njenim govornicima.

Tik uz Mazinija, neizostavno je pomenuti Abasa Mahmuda al-Akada (1889-1964), još jednog nepokolebljivog ljubitelja standardnog idioma, teorijski i praktično otpornog na prodor kolokvijalnih elemenata u jezik književnosti. Po svojim lingvističkim stavovima, Akad je bio najsirodniji Taħi Huseinu, s kojim je delio uverenje da je fusha primarno i najbolje jezičko sredstvo u nauci i kulturi, dok je suprotne tvrdnje smatrao produktom lenjosti, nesposobnosti i neznanja (‘Aqqād 1968: 99). Ipak, Akad se od Huseina razlikovao u pogledu tolerancije prema jeziku drame, s obzirom na to da nije odbacivao mogućnost njenog pisanja i izvođenja na amiji za lokalne potrebe (‘Aqqād 1958: para. 19).

U svim drugim književnim formama, Akad je upotrebu amije smatrao dekadentnim sredstvom koje povlači čitalačku publiku u još dublje neznanje i siromaštvo. Ovoj tezi je posvetio ogled u časopisu *al-Risala* 1941. godine, pod nazivom *al-‘Amiyya wa al-faqr* (Amija i siromaštvo), u kojem je nastojao da argumentovano pokaže da se usvajanjem amije, koju siromasi tobože jedino razumeju, neće poboljšati opšte stanje u njihovom životu ili u zemlji, niti im omogućiti savladavanje novih veština (‘Aqqād 1941: para. 5). Stoga, zaključuje on, ne treba povlađivati neukima i siromašnima ozvaničavanjem njihovog svakodnevnog govora, kao što ne prestajemo da se koristimo naukom jer je većini strana, iako od nje imaju svakodnevne koristi.

S obzirom na to da je Akad shvatao roman kao literarnu formu za pučku zabavu, u njegovom pozmašanom književno-teorijskom korpusu, koji broji preko sto dela,¹³⁶ nalazimo samo jedno pripovedačko iskušenje.¹³⁷ Taj usamljeni romansijerski izlet nosi naziv *Sāra* (Sara, 1938), i posvećen je temi razornosti bračne ljubomore, uz očekivane autobiografske tragove, uobičajene za prve romane, ali i za pripovedačku književnost prve generacije uopšte.

Jezičko ustrojstvo pomenutog dela ne dovodi u pitanje Akadova lingvistička načela, s obzirom na to da je u svim ravnima pripovedanja napisan ispravnim arapskim jezikom (‘Aqqād 2008: 129-130):

وقد كانت نوبة النحافة والتحفيف يومئذ في بدايتها وفي إبانها، وكانت سارة ترؤض بدنها رياضة قاسية لتخف وتستوي على طراز لجمال الحديث، فكان هذا جميعه مما ضاعف اهتمامها بالفتاة وأهلب فضولها.

قالت: وفيم تحتفظ بها؟

قال: صورة فنية جميلة، كأنها تمثال، كأنها تحفة.

قالت وهي تنظر إلى توقيع الفتاة وخطها الركيك: ولماذا هذا التوقيع؟ ولماذا لم تقرئها بثانية وثالثة ورابعة؟ أهي

الراقصة الوحيدة التي راقك جمالها؟

قال: إن كان لا يقنعك إلا مجموعة كاملة من صور الراقصات فليس في الأمر صعوبة.. ثم قال: لو علمتيا

خبثة مقدار ما وهبك الله من حدة الذكاء لأنفت أن تغارى من صاحبة هذه الصورة وأنت ترين «أميتها» ماثلة في خطها.

قالت: أوتظن أنني أبتهج بأن تجبني لحدة ذكائيتوتحب هذه الراقصة لما... لما لست أدري ما أنت واجد فيها؟

قال: أنا لا أحبها...

قالت: أصحيح؟ إذن هل أنا في جِل من تمزيق الصورة؟

قال: لا أمنعك ولكنها خسارة.

قالت: أهي خسارة أم تخشى أن تسألك عنها صاحبته، إننى لا أنافس الراقصات يا سيدي! فاحتفظ بالصورة

كما تهوى، ولكن أرجوك أن ترد إلى صورتى. فلست أختار لها أن تقيم هنا وأمثال هذه الصور في مكان واحد.

فكبر الأمر على همام، وأحس لأول مرة أن فراق سارة يثقل عليه، فقال لها: إن كان لا يريحك إلا أن تمزقي

الصورة فمزقيها.

¹³⁶ Za listu Akadovih dela v. J. Brugman, nav. delo, 133-138.

¹³⁷ Svoje nisko mišljenje o formi romana Akad je iskazao u knjizi *Fī baytī* (U mojoj kući, 1945), u kojoj ne osporava postojanje genijalnih romanopisaca, ali sama forma romana mu se ne čini genijalnom, jer je u romanu potrebno i pedeset stranica da se uobličī ideja koja bi se u poeziji mogla sažeti samo jednim stihom (‘Aqqād 2013: 20-22). Akadovim elitističkim tvrdnjama odgovorio je iste 1945. godine Negib Mahfuz člankom *al-Qiṣṣa ‘ind al-‘Aqqād* (Priča kod Akada) u časopisu *al-Risala*. Više o tome v. Ć. ‘Aṣfūr, *Zaman al-riwāya*, al-Qāhira, 1999, 179-192.

Varijanta standardnog arapskog jezika u romanu *Sara* može se okarakterisati kao „savremena“, uprkos Akadovoj naklonjenosti klasičnoj varijanti arapskog jezika i pompeznom poetskom izrazu koji je negovao u poeziji, tek na trenutke prisutan i u ovom delu.¹³⁸ Šire gledano, isključivost s kojim je Akad nastupio braneći prestiž fushe, a uz podršku Tahe Huseina i Ibrahima al-Mazinija, iznova je vraćala narodni arapski varijetet u status iskvarenog, lošeg i neprimerenog izražajnog sredstva u književnosti.

3.4. LINGVISTIČKO KOLEBANJE MAHMUDA TEJMURA

Dominantna i na poseban način interesantna figura među piscima prve generacije bio je i „egipatski Mopasan“, Mahmud Tejmur, poznat po dvofaznoj lingvističkoj avanturi s arapskim jezikom u stvaralačkom i teorijskom domenu. Književni legat Mahmuda Tejmura broji preko 80 raznovrsnih dela, među kojima preteže pripovedačko i dramsko stvaralaštvo, s obzirom na to da je objavio 35 zbirki priča, 16 dramskih komada i, uslovno rečeno, desetak romana, od kojih se tri čas navode kao novele čas kao romani.¹³⁹

Dveju etapa u stvaralaštvu bio je svestan i sâm Mahmud (Taymūr 1963: 169-171), ali je u tom odeljivanju uzimao tematski, a ne lingvistički orijentir. U prvoj etapi, u periodu nakon Prvog svetskog rata, autor navodi svoju preokupiranost oslikavanjem egipatske nacionalne ličnosti i njenog okruženja, dok se u drugoj etapi, koja počinje neposredno pre Drugog svetskog rata, sve manje okretao lokalnom koloritu, a više stilu, unutarnjoj analizi junaka i originalnosti teme.

Mahmudov manifest o kreiranju egipatske nacionalne svesti i njen odraz na jezik u proznoj književnosti pojavio se 1925. godine u vidu predgovora zbirci priča *al-Šayḥ Ğum'a* (Šejh Džuma). Tom prilikom poziva pisce da mu se pridruže u stvaranju nacionalne egipatske književnosti u realističnom stilu, podrazumevajući da uz nju ide jezik kojim narod govori – amija (Sa'īd 1964: 401-403). U skladu s izrečenim stanovištem, Mahmud sakuplja svoje stare priče i piše nove, ne prezajući da se posluži amijom u dijalozima, dok je u naraciji neznatno odstupao od konvencije da je treba pisati na fushi. Pored trenda uvažavanja kolokvijalnog jezika u književnosti, koji je Mahmud prihvatio pod uticajem svoga brata Muhameda, same teme priča bile su

¹³⁸ Na primer, v. 'A. M. 'Aqqād, *Sāra*, al-Qāhira, 2008, 35, 40, 69, itd.

¹³⁹ Za listu dela Mahmuda Tejmura v. F. al-Ibyārī, *Malāḥiq al-ḥāṣṣa bi-dirāsāt Maḥmūd Taymūr wa adabih*¹, u: M. Taymūr, *Nidā' al-maḡhūl*, al-Qāhira, 1995, 27-31.

„opravdanje“ da se u njihovim dijalozima uvaži prizemni govor, pošto se u njima bavio ljudima iz nižeg i srednjeg sloja egipatskog društva.

Kako je književnost na amiji bila na staklenim nogama, a vrednovanje kvaliteta dela koja u sebi sadrže takav lingvistički izlet ne baš visoko, ne čudi da je Mahmud već u drugom izdanju *Šejha Džume* „priznao“ da je u mnogo čemu početnički pogrešio, pa i u upotrebi amije u dijalogu, što se ne libi da ispravi u ponovnom izdanju ovih priča već 1927. godine. Svoju ekspresnu ispravku obrazložio je izmenjenim stavom – da treba sve pisati samo na amiji, ili samo na fushi, ali kako je fusha pisani jezik, onda je njegov izbor i opšta preporuka da to ostane glavno književno sredstvo izražavanja u svim ravnima pripovedanja (Saʿīd 1964: 405-406).

Mahmudovo opredeljivanje za fushu više neće biti poljuljano ni u pričama koje je nastavio da piše nakon 1927. godine, postepeno koračajući ka sve očevidnijem purizmu. Pored toga što je delove na amiji preinačio u fushu, ovaj autor je mnoge pozajmljenice iz evropskih jezika zamenio arapskim ekvivalentima, koje je ponekad i sâm izmišljao. Svoje „nove“ reči je i nadalje uporno upotrebljavao, pišući različite tipove tekstova, iako se mnoge od njih nisu šire primile. No, njegova marljivost na planu tvorbe reči nije prošla neopaženo, pa je logično usledila njegova kandidatura za Arapsku jezičku akademiju u Kairu, kojoj se napokon priključio 1949. godine. Doduše, jezičko prečišćavanje nije jedini razlog što je Mahmud iznova pisao objavljena dela, već je to činio i iz drugih razloga, kao, na primer, radi poboljšanja stila, dopune priča ili oduzimanja suvišnih delova iz njih.

Od tridesetih godina XX veka i docnije, Mahmud Tejmur je intenzivno pisao studije o aktualnoj poziciji arapskog jezika u Egiptu i u arapskom svetu uopšte, počevši od kratke rasprave o borbi između amije i fushe iz 1931. godine, pa do opsežnijih ogleda, okupljenih u jednoj od najvažnijih referenci XX veka iz domena arabističke lingvistike – *Muškilāt al-luġa al-ʿarabiyya* (Problemi arapskog jezika, 1956).¹⁴⁰ U njima se, idući stopama vrsnog lingviste i svoga oca Ahmeda (Aḥmad Taymūr, 1871-1930), posvetio dokazivanju prisne veze između amije i fushe, koja po njegovom mišljenju nije

¹⁴⁰ Pomenuti lingvistički radovi Mahmuda Tejmura sažeto su analizirani 1982. godine u radu Anđelke Mitrović, pod naslovom *Arapski jezik u lingvističkom i književnom delu Mahmuda Tajmura*. Za podužu listu studija, u kojima se Tejmur posvećuje pitanju pozicije arapskog jezika u savremenom dobu v. Saʿīd, nav. delo, 417; S. J. Altoma, *The Problem of Diglossia in Arabic: A Comparative Study of Classical and Iraqi Arabic*, Cambridge, 1969, 148; A. al-Hawārī, *Naqd al-riwāya fī al-adab al-ʿarabī al-ḥadīth fī Miṣr, al-Qāhira*, 1993, 212.

oponirajuća ni raskidiva (Taymūr b.g.b: 155-206). Osetnu udaljenost među ovim idiomima, koja se razvijala od trenutka standardizacije arapskog jezika, Mahmud pokušava da reši uz nekoliko konkretnih predloga (Taymūr b.g.b: 10-22, 64-74), zaključivši ga uverenjem, slično Hejkalovom i Mazinijevom, da su književnici odgovorni za ugađivanje narodnog jezika i ozvaničavanje njegovih nezamenjivih izraza, ali i za gramatičko pojednostavljenje standardnog arapskog jezika, uz poštovanje njegovih elementarnih načela (Taymūr b.g.b: 203-204).

Međutim, Mahmud u književnom stvaralaštvu nije primenio iste aršine koje je piscima preporučivao, već je još nekoliko puta vršio prepravke u svom pripovedačkom korpusu, od naslova do redova u tekstu, ali u smeru jezičkog purizma. Štaviše, u ovaj autor je vršio korektivnu lekturu i nad prepravljenim pričama, kao što je to učinio na zbirci *Abū ‘Alī ‘āmil artist* (Abu Ali je umetnik) iz 1934. godine, koju je 1954. objavio pod naslovom *Abū ‘Alī al-fannān* (Umetnik Abu Ali). I ove priče su, kako sâm kaže (Taymūr 1934: d), prvobitno napisane dvadesetih godina na amiji, dok je jezičke razlike između verzije iz 1934. i novije iz 1954. godine vrlo teško uočiti. Nukleus priča u svim verzijama ovog korpusa priča ipak je isti.

Na tip promene od zbirke *Abu Ali je umetnik* do njene verzije *Umetnik Abu Ali* ukazuje već sâm naslov, u kojem je do 1954. godine tuđica *artist* zamenjena domaćim izrazom *fannān*. Nadalje se tekstovi priča razlikuju u pogledu doteranosti rečenica, što je vidljivo, na primer, na promeni reda reči u njima, ali i u leksičkom prečišćavanju, pošto su pojedine reči iz verzije 1934. godine zamenjene novim, smisaono ujednačenim izrazima u verziji iz 1954. godine. Ove izmene se mogu uočiti u uporednim odeljcima novele, odnosno vrlo kratkog romana o umetniku Abu Aliju, po kojem zbirka i nosi naziv:

Abu Ali je umetnik
(Taymūr 1934: 128-129):
ومسح العم عينيه ونكس حسن رأسه برهة
وأخذت شفتاه ترتعشان. ثم تكلم قائلاً:
-ولكن يا عمي أنا معذور. والله معذور
-معلوم يا بني معذور. ومن قال غير ذلك.
-أنت لم تفهمني يا عمي ولا مؤاخذة
-كيف لم أفهمك يا حسن. أنا فاهمك

Umetnik Abu Ali
(Taymūr 1957: 26-27):
وأحس الفتى شفثيه ترتعشان، وهو يقول:
أنا يا عمي معذور... والله إني معذور...
فأجابه العم، مرير اللهجة:
حقاً يا بني... لك عذرك... وهل ينكر ذلك أحداً؟
- إنك يا عمي لا تعرف قدرى... إنك لا تفهمني!
- كيف لا أقدرك، ولا أفهمك؟ أنا مقدر وفاهم كل

<p>للغاية</p> <p>- اذا كنت فاهمني فلماذا تحتقر أقوالى وأفعالى</p> <p>- لآخا أقوال وأفعال مجانين</p> <p>- يا عمى أنا «أرتست». والله أرتست</p> <p>- وما هو الأرتست يا حسن</p> <p>ووجد حسن عمه فى حالة تسمح له أن يتفاهم معه فقال:</p> <p>- الأرتست يا عمى هو الممثل الفنان.. هو المشخص العبرى.</p> <p>فلم يكذب يتم جملته حتى بصق الشيخ مبروك فى وجهه محتدا. وقال:</p> <p>- لعنة الله عليك وعلى أيامك. أتتجاسر أن تقول أمامى بأنك «مشخصاتى»</p> <p>ثم التفت الى زوجته وقال لها:</p> <p>أنظرى يا ستى واعجبى. هذا الذى كان ينقصنا على آخر الزمن. ان حسن يتباهى بأنه مشخصاتى.</p>	<p>الفهم...</p> <p>- ولماذا إذن تنكر على ما أعمل؟! - أنت فى ضلال... أنت مجنون!.</p> <p>- يا عمى أنا فنان... أنا «أرتست»!</p> <p>ففغر الرجل فاه يقول:</p> <p>أى شىء هو «الأرتست» يا بنى؟</p> <p>فاتخذ الفتى لنفسه سمى المعلم، يشرح لطلابيه ما غمض من المسائل، وأجاب بقوله:</p> <p>«الأرتست» يا عمى هو «الممثل»... هو من أوتى موهبة الفن، وعبرية التشخيص...</p> <p>فلم يكذب يتم جملته، حتى عاجله الشيخ "مبارك" ببصمة توسطت وجهه، وقال له محمداً النبرات:</p> <p>لعنة الله عليك وعلى فنك.</p> <p>وجنح إلى زوجته يقول:</p> <p>انظرى واعجبى... ذلك ما كان ينتظرنا!... هذا «حسن» يتباهى أمامنا بأنه أحسن التمثيل، وأصبح فى زمرة المشخصين!</p>
---	---

Ako bismo dužu priču o Abu Aliju ipak smatrali novelom, prvo pravo romansijersko ostvarenje Mahmuda Tejmura jeste *Nidā' al-maǧhūl* (Zov nepoznatog) iz 1939. godine. Ovaj roman, kao i narednih sedam koje je objavio do kraja šezdesetih godina XX veka, nisu pokazali nikakvu jezičku dvojbu Mahmuda Tejmura, koji je, pišući ih, samo oscilirao među varijantama standardnog arapskog jezika. Stoga bi se o tim romanima imalo više govoriti s tematskog aspekta i kroz odraz književnih struja na Mahmudovo pripovedanje, nego li o bilo kakvoj jezičkoj obojenosti.

Međutim, u drugoj lingvističkoj fazi Mahmuda Tejmura, naporedo s „tejmurovskim principom“ jezičkog i stilskog prečišćavanja proznih dela,¹⁴¹ odigrava se jezički eksperiment u pisanju drame sa socijalnom temom iz lokalnog miljea. Nije iznenađujuće da je takve komade pisao na amiji, kako je već solidna tradicija i potreba za izvođenjem to opravdavala, ali je verziji na amiji priključivan i uporedni tekst na

¹⁴¹ Mahmudovo doterivanje već objavljenih priča, u skladu s novim lingvističkim i literarnim načelima, poprilično je jedinstven u arapskoj književnosti, pa se njegov princip, veli Nofal (Nūfal 1977b: 96), može nazivati po njemu kao „tejmurovski princip“ (al-nažariyya al-taymūriyya).

fushi, namenjen čitanju. Svoj osobeni poduhvat unutarjezičkog „prevođenja“ obrazložio je u eseju *Luġat al-masraḥ* (Jezik pozorišta), koji je u vidu predgovora (Taymūr 1994: 5-10) prethodio drami *al-Maḥbaʿ raqam 13* (Skrovište broj 13, 1942).

U uvodu izlaganja u eseju *Jezik pozorišta*, Mahmud stavlja „besmrtni“ arapski jezik na pijedestal lingvističkih autoriteta, konstatujući da njegova visoka pozicija ipak ne rešava dilemu kako ga uposliti u dramskoj umetnosti, dakle u formi koja nije bila u tolikoj meri zastupljena u klasičnom adabu. U pomoć priziva analogiju razvoja drame u renesansnoj Evropi, kada je u pozorištu, kao u umetnosti za narod, prigrljen i narodni jezik, različit od tada zvaničnog latinskog. Pošto je u savremenom Egiptu amija elementarno sredstvo svakodnevnog sporazumevanja, a obrazovanje ne tako uređeno, upotreba fushe u pozorištu bi dovela do otežanog razumevanja dela kod širokih narodnih masa. Stoga se amija, prema njegovom shvatanju, nameće kao pozorišni medijum, i u toj funkciji njena upotreba ne predstavlja pretnju fushi, koja je i tako kroz dugu književnu tradiciju kod Arapa dominantna u svim drugim formama. No, ako je komad namenjen čitanju, onda ga je, smatra Tejmur, najbolje pisati na fushi, a na istom nivou treba drame i prevoditi.

Da bi izbegao nedostatke isključive upotrebe samo jednog od idioma, kao što u slučaju fushe komad gubi širu publiku unutar jedne zemlje, dok se amijom komad otuđuje od ostalih arapskih zemalja, Tejmur odlučuje da neke od svojih originalnih dramskih tekstova na amiji objavi uz njihov naporedni „prevod“ na standardnom arapskom jeziku, kako je to slučaj u pomenutom komadu *Skrovište broj 13*:

Verzija na amiji (Taymūr 1994: 99-100):	Verzija na fushi (Taymūr 1994: 15-16):
الفصل الأول	
(يرفع الستار عن محباً أرضي أوشك بناؤه أن يتم. المحباً خال من الناس. تسمع صفرات الانذار بحدوث غارة جوية. يهبط منتصف الليل. نرى أولاً فوجاً صغيراً مؤلفاً من "نبيل بك" و"قشقوش"، وخلفهما "دهب أفندى".)	محباً أرضي أوشك بناؤه أن يتم. المحباً خال من الناس. تسمع صفرات الانذار بحدوث غارة جوية. الوقت منتصف الليل. نرى أولاً فوجاً صغيراً مؤلفاً من "نبيل بك" و"قشقوش"، وخلفهما "دهب أفندى".
نبيل بك: حاجة تضايق... يا ريتنى سافرت العزبة.	نبيل بك (لنفسه): حقا انها لمضايقة. ليتنى رحلت الى الضيعة

دهب أفندى: (لنفسه) غارات.. غارات.. شىء مالوش آخر. تعطيل أعمال، ووقف حال... (يلمح نبيل بك) أهلا سعادة البك	دهب أفندى (لنفسه): غارات وراء غارات، شىء لا نحاية له. تعطيل أعمال (يلمح نبيل بك) أهلا "نبييل بك"!
نبييل بك: دهب أفندى.. الله.. انت هنا؟! (يتصافحان)	نبييل بك: "دهب أفندى"؟ انت هنا؟! (يتصافحان)
قشقوش: (لنفسه، بعيدا عن "نبييل بك" و "دهب أفندى"): تعطيل أعمال، وخراب جيوب. شىء لله يا أم هاشم!.. شىء لله يا سيد بدوى!	قشقوش: (لنفسه، بعيدا عن "نبييل بك" و "دهب أفندى"): تعطيل أعمال، وخراب جيوب. شىء لله يا أم هاشم!.. شىء لله يا سيد بدوى!
دهب أفندى: (لنبييل بك) يا ترى الغارة دى حتطول والا ايه؟	دهب أفندى (ل "نبييل بك"): أتطول هذه الغارة يا ترى؟
نبييل بك: الغارة بتاعت امبارح فضلت ساعتين على داير دقيقة!!	نبييل بك: لقد استمرت ساعتين ليلة أمس
دهب أفندى: لا ياييه وأنت الصادق.. ساعتين وربع بالمطبوط. قضيتهم في المكتب اشتغل بلمضة زرقة يا دوب كنت بشوف بيها طشاش.	دهب أفندى: ساعتين وربع ساعة يا بك... قضيت الوقت كله في المكتب أشتغل على ضوء المصباح الأزرق المعتم!
قشقوش: (وهو في مكانه البعيد) ساعتين والا أكثر.. القصد ربنا يفوت الوقت على خير.. (تعبط محاسن وشكيب)	قشقوش (وهو في مكانه البعيد): ساعتين أو ثلاثة، هذا لا يهم... المهم أن تنتهى الغارة على خير! (تعبط "محاسن هانم" و"شكيب بك")
محاسن: حنكون هنا في أمان يا شكيب..؟	محاسن هانم: أنحن هنا في أمان يا شكيب؟
شكيب: أمال يا محاسن.. ما تخافيش أبدا.	شكيب بك: بدون شك يا محاسن.
محاسن: والنبي صحيح..؟	محاسن هانم: أصحيح ذلك؟
شكيب: دا المخبأ بالأسمنت المسلح.. ومعمول بالطريقة اللى تخلى الهوا والنور يخشوا فيه..!	شكيب بك: إن المخبأ مبنى بالأسمنت المسلح، وهو مستوف جميع الشروط الخاصة بالتهوية والإضاءة و...
محاسن: لكن ماما.. بابا.. يا ترى.. يا هل ترى!	محاسن هانم: ولكن أبى... أمى!
شكيب: أحنا عرفنا هم راحوا فين بعد ما خرجنا من السينما ملهوجين؟.. ما حد عارف أخوك من أبوك.	شكيب بك: لقد اختلط الحابل بالنابل بعد خروجنا من السينما... لا ندرى أين هما الآن؟
محاسن: مش أحسن اننا نخرج فتبحث عنهما؟	محاسن هانم: أليس من اللائق أن نخرج فتبحث عنهما؟
شكيب: وهو ديدبان المخبأ اللى واقف على الباب يرضى	شكيب بك: حارس المخبأ الواقف بالباب بمنعنا.

ينفدنا من عتبته دلوقت؟	(يتبادلان الكلام بصوت غير مسموع، يتفقدان المخبأ)
قشقوش: (لنفسه) هو دا وقت يسأل فيه الواحد عن سيدي أبوه والنبي حارسها أمه؟. مش يبوس ايدها وش وضهر اللي حماها مخبأ زي ده بالأسمت المسلح.. حكمتك يا رب!	قشقوش (لنفسه): أفي هذا الوقت يبحث الانسان عن ابيه وأمّه؟.. انه يحمد المولى لعثوره على مخبأ من الأسمت المسلح كهذا المخبأ.

Ni u ovom slučaju ne postoji sadržinska razlika među verzijama, uz napomenu da su didaskalije identične u oba teksta, napisane na standardnom arapskom jeziku, s tek ponekom interpunkcijskom razlikom. Međutim, upotreba različitih idioma arapskog jezika čine atmosferu drugačijom u svakoj od verzija, pa se u tekstu na fushi može osetiti doza plastičnosti i „isceđenosti“ iskaza od usklika, koji u tekstu na amiji ukazuju na emotivno stanje. Za neupućene u neki od idioma, bilo u fushu bilo u amiju, uporedne verzije se mogu učiniti kao bilingvalni poduhvat koji zahteva poznavanje dvaju „jezika“.

Mahmud Tejmurova lingvistička angažovanost pokazala je da se ovaj pisac čitav svoj radni vek „brinuo“ za problem jezičkog opredeljivanja u književnosti, pokušavajući da odgovori na pitanje da li umetnički izraz treba prilagoditi jeziku naroda, ili naterati narod da svoj jezik dotera kroz književnu umetnost (Taymūr b.g.a: 191). Njegovi stvaralački i teorijski odgovori na ovo pitanje očito su bili višesmisleni, zbog čega ga čas svrstavamo među puristički nastrojene pisce, a čas među neopredeljene pisce koji živo razmatraju u kojoj meri fusha može, treba ili ne treba da savlada amiju u dijaloškim delovima različitih prozih formi.

Kao i većina pisaca prve generacije, Mahmud je pokazao optimizam u „susretanju“ amije i fushe na srednjem putu, mada su se ti susreti, zapravo, svodili na potiskivanje nestandardnih varijeteta i olakšavanje standardnog idioma.¹⁴² Šezdesetih godina XX veka, Mahmud je dao i nešto drugačije mišljenje o razvoju arapskog jezika, uvažavajući nemirujuću prirodu jezika, tvrdeći (Taymūr 1963: 45-47) da su amija i fusha ravnopravna izražajna sredstva, i da svaka od njih ima svoj domen delovanja iz kojeg se ne može istisnuti. Pa ipak, uprkos apelu za jezičku ravnopravnost, Mahmud ustaje protiv predloga o standardizaciji amije (Taymūr 1963: 149-154) i iznosi sud da se

¹⁴² Na primer, v. M. Taymūr, *Fann al-qīṣaṣ: dirāsāt fī al-qīṣa wa al-masraḥ*, al-Qāhira, b.g.a, 192, 194; sl. M. Taymūr, *al-Maḥbaʿ raqam 13*, al-Qāhira, 1994, 8.

u uzvišenom umetničkom izražavanju mora upotrebiti fusha, zamerajući piscima upotrebu amije „bez umetničkog opravdanja“ (Taymūr 1963: 46-47, 49).

Mahmudove lingvističke kontradiktornosti nisu uistinu bile književno-teorijski prekršaj, i takvo se lutanje može očekivati i nadalje kada se o arapskom jeziku i njegovim varijetetima promišlja. Egipatski Mopasan je, za razliku od svog brata Muhameda, ipak ostao etiketiran kao jezički purista na kulturnoj pozornici arapskog sveta, dok su njegove avanture s amijom u prozi početkom karijere i dvostruke jezičke interpretacije u drami prošle kao beznačajan poduhvat među književnim kritičarima.¹⁴³ S naše tačke gledišta, Mahmud Tejmurov trud oko stilske i jezičke interpretacije istog teksta u više pisanih verzija predstavlja rečiti stvaralački eksperiment u arapskoj književnosti, ali ne i poslednji u nizu.

3.5. JEZIČKA LABARATORIJA TEUFIKA AL-HAKIMA

Mesto jezički najraznovrsnijeg i stvaralački najplodnijeg među piscima prve generacije pripada Teufiku al-Hakimu, čije se ime prvenstveno vezuje za brojne pozorišne komade koje je pisao, a posebno za „intelektualne drame“ (al-masrah al-dihni), namenjene čitanju. Međutim, nezanemarljivo mesto u modernoj arapskoj književnosti Hakim je zauzeo napisavši devet romana u duhu realizma, uz primese romantizma u prvim, i simbolizma u kasnijim romanima, objavljenim u svega desetak godina, od 1933-1944. godine.

U Hakimovim romanima je gotovo neizostavan „autobiografski tok“ (al-tayyār al-dātī), s obzirom na to da u njima glavni junaci prolaze kroz iste etape koje je sâm autor proživio, ali ne bez šire slike vremena i sredine u kojoj su ova dela nastajala.¹⁴⁴ To je očevidno već u prva dva romana, *ʿAwdat al-rūḥ* (Povratak duha, 1933) i *ʿUṣfūr min al-Šarq* (Vrabac s Istoka, 1938), u kojima je vezivna nit lik Muhsina, u koji se Hakim prurušava, dok se u tematskom i jezičkom pogledu odvija interesantan obrt od jednog do drugog romana.

Kada je prvi Hakimov roman objavljen, struja nacionalne književnosti Egipta već je počela da gubi na značaju, pa ipak nigde nije izraženije ispoljena nego u *Povratku duha*, koji predstavlja njen vrhunac, ali i njen poslednji impresivni književni spomenik.

¹⁴³ Neke kolege Mahmuda Tejmura smatrale su (Kāmil 1994: 96; Šārūnī 2007: 23, 30-31) da njegov književni izraz nije lak za čitanje, a da su njegovi lingvistički eksperimenti u književnosti neuspeli.

¹⁴⁴ Više o Hakimovim romanima v. Y. Ḥ. Nūfal, nav. delo, 299-306.

Samo u nekoliko godina nakon objavljivanja, *Povratak duha* je preveden na ruski, francuski i engleski jezik, ispraćen rečima hvale po uglednim zapadnim časopisima tog vremena, dok su ga neki kritičari, veli Brugman (1984: 281), ubrzo postavili na mesto prvog „pravog“ egipatskog romana. Pored ideloško-političkih razloga, tajna preteranog „ushićenja“ ovim romanom može se pripisati i upotrebi narodnog egipatskog varijeteta, koji u delu dominira.

Naime, gotovo tri četvrtine teksta u učestalim dijaloškim delovima *Povratka duha* iskazano je nestandardnim egipatskim varijetetom, zbog čega se ovo delo u ondašnjem trenutku moglo učiniti kao preludij lingvističkog prevrata u Egiptu. Stoga i ne čudi da je „književni jezik“ u ovom romanu jedno od omiljenih kritičkih težišta kod intelektualnih ličnosti Hakimovog vremena, najčešće negativna kada su o tome govorili njegovi sunarodnici. Tako su, na primer, Mazini i Taha Husein u prevlasti amije u *Povratku duha* videli ogrešenje o književnu umetnost,¹⁴⁵ dok mu je reči podrške uputio Jahja Haki, koji je smatrao da je za modernu književnost bolja i takva vulgarizovana jezička pristupačnost, nego ma koja klasicistička virtuoznost (Ḥaqqī 1975: 132).

Pošto je tokom boravka u Francuskoj odagnao nostalgiju pišući o stvarnosti egipatskog seljaka i njegovoj migraciji u grad u romanu *Povratak duha*, Hakim se nakon povratka u domovinu bavi drugom vrstom migracije u delu *Vrabac s Istoka*, u kojem „Istočnjak“ odlazi u Evropu, suočavajući se sa neuklopljivošću sopstvene duhovnosti u materijalističko poimanje sveta na Zapadu. Pored tematskog zaokreta, jezik romana *Vrabac s Istoka* apsolutno je preobražen u odnosu na jezičko ustrojstvo *Povratka duha*, tačnije, iščišćen i poravnjan standardnim arapskim kodom u svim ravnima pripovedanja:

Povratak duha
(Ḥakīm 1988a: 110-111):

...اشتغل فكرهم بمسألة اختيار القسم الذي

Vrabac s Istoka
(Ḥakīm 2006: 127-130, 136, 138):

...فرأى باب حجرة صديقه «إيفان» مفتوحا، وسمع

¹⁴⁵ Iste godine nakon objavljivanja Hakimovog romana, Mazini mu posvećuje članak u časopisu *al-Balag* (al-Balāḡ), tvrdeći da se čitanja *Povratka duha* ne bi latio da već nije čitao Hakimovu jezički doteranu dramu *Ahl al-kaḥf* (Ljudi iz pećine, 1933). Mazini upitno konstatuje: „Boga mi, ne znam na kojem je jeziku napisan njegov roman?“, pri čemu se njegovo čuđenje ne odnosi na sam dijalog, za koji je jasno da je napisan na amiji u „najsirovijem“ obliku, već na naraciju za koju „pretpostavlja“ da je trebalo da bude napisana na arapskom jeziku, u kojem „objekat ne može stajati u nominativu, niti subjekat u akuzativu“. Iako je znano da Hakim sjajno vlada arapskim, Mazini smatra da je ovaj autor sebi dozvolio mnoštvo gramatičkih i leksičkih odstupanja, pripisujući ih nedopustivom jezičkom nemaru, nepažnji i lenjosti (Māzinī 1933: para. 5).

سيلتحقون به بعد الكفاءة. وقد أثار تلك المسألة، مبكراً عن ميعادها عادة، مدرس الرياضة اليوم في حصة الجير؛ لذلك ما كاد التلاميذ يرون «محسن» و«عباس» في موقف المناظرة والمطارحة، حتى طرحوا على «محسن» السؤال الآتي:

- أنت رايع تختار أى قسم: الأدبي أو العلمى؟...
فما تردد «محسن» في أن قال:

- الأدبي طبعاً!...

ولكن «عباس» تردد قليلاً:

- أنا احب القسم الأدبي، لكن والدي عايزنى أكون حكيم!...

فجذبه «محسن» بقوة نحوه وقال:

- اسمع كلام نفسك انت وميلك...

ثم أخذ يتكلم قائلاً:

- إنه لم يختر طريقه اليوم فقط، بل إنه منذ الطفولة يشعر إلام يتجه ميله الغريزى، ثم تناول ذراع «عباس» وضغط عليه بشدة قائلاً:

- «عباس» انت لازم تدخل أدبي زى... لازم

أدخلك أدبي زى...

وهنا اعترض أحد الحاضرين من التلاميذ قائلاً:

- وإيه مستقبل القسم الأدبي؟...

فالتفت «محسن» إليه وقال:

- قصدك من جهة المال والثروة!... أنا ما يهمنىش المال والثروة!...

فسأله آخر مستطعلاً:

- آمال إيه اللى يهملك؟...

فأشار «محسن» إلى نفسه، وإلى «عباس» وقال في تفاخر الشباب وغلوائه:

- بكره احنا اللى نكون لسان الأمة الناطق!...

ونظر إلى «عباس» كأنما يزيد تشجيعاً وتأكيده، وأراد أن يستمر، ولكن خطرت له عبارة برقت لها أساريره... عبارة تعتبر لمثله ولمن في سنه ومعلوماته

سعاله، فعطف عليه، وضرب الباب مستأذناً... فأذن له ودخل الفتى، فوجد الروسى على سريره، أصفر الوجه، بين يديه كتب ثلاثة، فقال له:

- كيف حالك اليوم يا مسيو «إيفانوفتش»؟...

- بخير!...

- إنك تجهد قواك في القراءة، وأنت لم تنزل مريضاً!..

- اجلس!..

قالها الرجل على نحو غريب، عجب له الفتى، ونظر بطرف عينه إلى الكتب، وقرأ في دهشة:

- «التوراة»، «الإنجيل»، «القرآن»!..

ثم التفت إلى «إيفان» وقال:

- عجباً!... إنك فيما أعلم لا تؤمن بشىء...

فقال الروسى؛ كالمخاطب لنفسه:

- أريد أن أعرف: كيف استطاعت هذه الكتب

الثلاثة أن تعطى البشرية راحة النفس، وأن تغمرها

في ذاك الاطمئنان؟! [...] ما أسعد أولئك

المؤمنين، الذين، يرون الموت مرحلة إلى حياة أخرى

مجيدة جميلة! [...]

- ولماذا لا تؤمن أنت أيضاً بالحياة الأخرى ما مسيو

«إيفان»؟ ...

- آه!... ثق بأنى أريد، فالرغبة والإرادة لا تعوزانى...

[...] يخيل إلى أن مثل هذا الإيمان لا يمكن أن

يعرفه الغرب اليوم! [...] يخيل إلى أنها الحضارة

الأوروبية الحديثة، لا تسمح للناس بأن يعيشوا إلا

في عالم واحد... إن سر عظمة الحضارات القديمة

أنها جعلت الناس يعيشون في عالمين... [...]

هذه الفتاة الشقراء - التي تسمى "أوربا" - جميلة

رشيقة ذكية؛ لكنها خفيفة أنانية، لا يعنيتها إلا

نفسها، واستعباد غيرها!... [...] وقد فهم الشرق

أن فتاته ليست إلا غانية خليعة، لا قلب لها ولا

ضمير، وليست لها قيمة روحية ولا خلقية، وأن

مآلها السقوط، ممزق الجسد، تحت موائد المعريدين،

وحيا، فاندفع قائلاً:
 -«عباس»!... وظيفتنا بكرة حاتكون التعبير عما
 في قلبي الأمة كلها... فاهم؟ ... يا سلام!... لو
 تعرفوا قيمة قدره على التعبير عما في النفس...
 التعبير عما في القلوب؟!
 وفكر قليلاً، ثم قال وقد لمعت عيناه بفكرة أخرى:
 -فاكرين الحكمة اللي في كتاب المحفوظات «المراء
 بأصغريه قلبه ولسانه»؟!... الأمة كذلك لها قلب
 يهدى، ولسان يدير القوى المادية اللي فيها...
 المال وحده مش حاجه...
 وأخذ يفرض في الكلام بتدفق وتحمس حول هذا
 المعنى...

في ذلك الحان الذي تشرف نوافذه من جهة، على
 المحيط الأطلنطي، ومن الجهة الأخرى على البحر
 الأسود!... أيها الصديق!... إلى الشرق!... إلى
 الشرق!... فلنرحل معاً إلى الشرق... إن أجمل ما
 بقي لأوروبا إنما أخذته عن الشرق!... [...] إن
 العودة إلى الهدوء والصفاء هي في عودتنا إلى فضاء
 الصحراء، هناك نستنشق بملء رئتيننا، لا دخان
 المداخن، ولكن رائحة السماء، هناك لا نجد تلك
 السحب الكثيفة، التي تحول بيننا وبين الله! [...] إن
 أوروبا كلها الآن ليست إلا رجلاً مفكراً قلقاً
 حائراً يتعاطى الأفيون...

Prema ustaljenoj književnoj konvenciji, simbolička nota dela *Vrabac s Istoka* (filozofski sukob Istoka i Zapada), a još više njegovi junaci (većinom nearapi) i sredina u kojoj se odvija radnja romana (Francuska), zahtevali su fushu. Uzimajući to u obzir, lingvistički preobražaj, koji se odigrao od prvog do drugog Hakmovog romana, ima svoje književno pokriće, pre nego ideološko. To potvrđuju i preostali Hakimovi romani, u kojima jezički sklopovi nisu sazđani prema nekakvom jednoobraznom, dvofaznom ili pak kolebljivom pristupu, već se kroz njih jednako potvrđuje da je ovaj pisac bio posvećen traganju za jezikom u književnosti, a ne pružanju podrške nekoj egipatskoj ili panarapskoj provenijenciji.

Hakim je književnu konvenciju o upotrebi fushe uvažio u velikom broju intelektualnih i simboličkih drama, ali i u još nekoliko romana u kojima je standardni arapski jezik prisutan u svim ravnima pripovedanja. To su, obično, romani u kojima se radnja odvija u nearapskom okruženju, što je slučaj, pored *Vrabca s Istoka*, s omanjim romanom *Rāqīṣat al-maʿbad* (Plesačica hrama, 1939), a za zvaničnim kodom je Hakim posezao i kada se vraćao klasičnom vrelu, kao u romanu *Ašʿab malik al-Ṭafīliyyīn* (Ašab, kralj Tufejlaca, 1938). Upotreba fushe u svim ravnima pripovedanja ne treba da nas iznenadi ni u delu *al-Ribāt al-muqaddas* (Sveta veza, 1944), koje se može svrstati u filozofski roman, kao što je suviše obrazlagati motiv jezičke ispravnosti u romanu *al-*

Qaṣr al-maṣhūr (Čarobni dvorac, 1936), koji je Hakim napisao u koautorstvu sa Tahom Huseinom.

U dijalogima preostalih triju romana, Hakim je, uz standardni arapski jezik, koristio amiju, ali i svojevrsni hakimovski srednji jezik. Tako je amija, osim u romanu *Povratak duha*, izraženo upotrebljena u *Yaumiyyāt nā'ib fī al-aryāf* (Dnevnik seoskog istražnog sudije, 1937), *al-ʿAwālim* (Svetovi, 1939) i *Himār al-Ḥakīm* (Hakimov magarac, 1940). Poslednji među navedenim romanima spada u jezički šarenija Hakimova dela, s obzirom na to da glavni junak „klizi“ iz jednog varijeteta u drugi, bez dosledne zakonitosti o smenjivanju nivoa prema stepenu formalnosti, jezičkoj kompetenciji govornika ili temi. To možemo i pokazati na podužem odeljku iz ovog romana, u kojem glavni junak govori na amiji sa tri nepoznata muška sagovornika, dok sa nepoznatom sagovornicom razgovara na fushi (Ḥakīm 1990: 20-27):¹⁴⁶

ودخلت الفندق [...] ثم ارتقيت بالمصعد إلى حجرتي [...] واتجهت إلى الباب الصغير الموصل إلى الحمام الملحق بحجرتي وفتحته وإذا أنا أمام الجحش واقفاً رزيناً مطرقاً على عاداته.. فتأملته لحظة في إعجاب، ثم تركته إلى هدوئه وصفائه، وعدت إلى الحجرة وضغطت على زر الجرس [...] ثم ظهر خادم الطابق.. فابتدرته قائلاً:
- واحد قهوة لي، وواحد لبن للـ.. وأشارت عيني على الرغم مني إلى جهة الحمام.. ولكني لم أستطع أن أتم الكلام.. فهذا الخادم ليس عنده بعد علم بالموضوع.. فقال سائلاً في أدب:
- لمين!..
- ... بعدين تعرف..

قلتها على عجل وأنا أومئ إليه بيدي لينصرف إلى تلبية الأمر.. وذهب الخادم ثم عاد بعد قليل يحمل صينية جميلة من «الكريستوفر» عليها فنجانان نظيفان وإبريقان لامعان... ووضع أحد الفنجانين مع إبريق القهوة أمامي ثم وضع الآخر مع إبريق اللبن تجاهي وجذب كرسيًا من ركن الحجرة وضعه أمام الفنجان الثاني، فما تمالكت نفسي من الابتسام [...]

وما كدت أخلو إلى نفسي، حتى أسرعرت إلى الحمام بفنجان من اللبن وضعته على «سجاد الفلين» تحت فم الجحش.. وانتظرت أن يرشف هذا الصديق من اللبن رشفة أو رشفتين.. فإذا هو جامد لا يتحرك وإذا عيناه تنظران إلى الفنجان في غير اكتراث.. كما تنظر عين الزاهد إلى لذات الحياة.. فعجبت وقلت في نفسي: هذا مستحيل.. مهما يبلغ زهد هذا الفيلسوف فإن فنجاناً من اللبن لا يعد من الترف في شيء، ولا أحسب بعد أن هذا المخلوق الصغير يستطيع أن يتحمل الصوم وقتاً طويلاً.. لا بد من علة في الأمر.. [...] فتركت حجرتي وهبطت إلى الطريق سريعاً.. ومشيت إلى حانوت الحلاق.. وإذا بي أعثر «بالسمسار» فما كاد يراني حتى صاح بي باسمًا:
- إزاي حال «اسم الله عليه»... فضحكت وقلت له:

¹⁴⁶ U datom odlomku su junakovi sagovornici podvučeni i dodatno naznačeni masnim slovima.

- اسمع يا.. انت اسمك إيه؟..
- محسوبك دسوقى..
- اسمع يا دسوقى.. انت مش قلت انه يشرب لبن؟..
- معلوم يشرب لبن..
- وإيه رأيك انه ما رضاش حتى يلتفت انه يشرب لبن؟..
فحملق الرجل فى وجهى وقال:
- فنجان؟.. فقلت:
- أيوه.. طلبت له واحد لبن.. فقاطعنى الرجل صائحاً:
- طلبت له واحد لبن!!.. هو من غير مؤاخنة سواح من السواحين!!.. دا يا سيدنا البك جحش ابن يومين
بالكتير بيرضع من بز امه.. دا لازم له من غير مؤاخنة «بزارة» من الأجزاخانة!...
فأدركت فى الحال مقدار جهلى وغباوتى وقلت:
- آه، صحيح.. عندك حق!..
وتركته.. وأسرعت إلى أجزاخانة قريبة فدخلتها وطلبت من فورى «بزارة».. فسألنى الأجزجى:
- الولد عمره أد إيه؟.. فارتبكت وقلت:
- والله.. مش ولد.. فقال الأجزجى:
- البننت..
- ولا بنت.. فحملق الرجل فى وجهى كالمخاطب لنفسه:
- لا ولد ولا بنت!.. بيقى إيه.. فيه نوع ثالث جديد ما اعرفوش؟!..
فأردت أن أوفر عليه مؤونة العجب فبادرت قائلاً:
- هو فى الحقيقة..
- آه مفهوم.. مش ابن حضرتك..
- ابني؟!.. طبعاً لا، مش ابني، دا جحش صغير..
- جحش؟!.. آه.. أنا آسف.. لا مؤاخنة!..
وظهر على الأجزجى الحرج وأسرع يحضر لى ما طلبت وقدم إلى زجاجة كبيرة فى طرفها ثدى من المطاط وقال:
- دى بزارة كبيرة تنفع لجحش كبير.. لا مؤاخنة!.. فابتسمت وقلت له:
- العفو لا داعى للمؤاخنة..
وأنقذته الثمن.. وخرجت أحمل «البزارة» عائداً بما إلى الفندق.. وصعدت إلى حجرتى.. فوجدت بابها مفتوحاً
[...] وألقيت من فورى نظرة فى أنحاء المكان فلم أجد أثراً لصاحي فأسقط فى يدي.. وحررت فى أمرى.. أين وكيف
اختفى؟ [..] فإذا بى أسمع ضحكات رقيقة تنبعث من إحدى الحجرات.. فمشيت نحو الصوت.. فألقيت نفسى أمام
حجرة بابها مفتوح.. وأبصرت الجحش واقفاً أمام مرآة طويلة لخزانة ملابس يتأمل نفسه ملياً، وإلى جانبه الغادة الشقراء
تضحك عن ثغر يسطع نوراً..

لم أدر ماذا أصنع.. فلزمت موقفى أنظر ولا أنبس إلى أن حانت من الفتاة التفاتة شطر الباب، فرأيتى ورأت «البرازة» في يدي.. فأدركت ونشطت نحوى تقول:

- عفواً يا سيدى.. أهو..؟

- نعم يا سيدتى.. هو..

وأومأت برأسى إيماءة تفصح عن صلتى بالبحش فضحكت وأقبلت علىّ تقول:

- لقد كان يحدث ثورة في الطابق منذ قليل ولكنها ثورة لطيفة.. لقد جعل يسير فى البهو بكل اطمئنان، ويدخل

كل حجرة يجد بابها مفتوحا، ويتجه تواءاً إلى كل مرآة يصادفها، فيطيل النظر إلى نفسه.. لقد سمعت قاطن الحجرة المحاورة يلفظ صيحة دهش.. فقد كان أمام مرآته يعقد رباط رقبة وإذا هو فجأة يرى فى المرآة أن بين ساقيه جحشاً..

قالت الفتاة ذلك وأغرقت فى الضحك.. فضحكت أنا أيضاً.. ثم سألتها:

- وكيف استقر به المطاف فى حجرتك؟.. فأجابت:

- بعين الطريقة.. يبدو لى أنه انطلق من بين قدمى الحار منفزعا من صيحته، واتجه إلى بايى، فدخل علىّ بغير استئذان، وتأمل صورته فى مرآتى بغير أن يعيرنى التفاتاً.. فقلت:

- يا له من أحمق!.. شأن أكثر الفلاسفة!.. يبحثون عن أنفسهم فى كل مرآة ولا يعيرون الجميلات التفاتاً!..

Pored spontane naizmenične upotrebe fushe i amije među sagovornicima, u nekim dijalogima romana *Hakimov magarac* nalazimo i „klackanje“ po sredini kontinuuma arapskog jezika (Hakīm 1990: 107-108):

... فإلى أن توجد المصرية التى تروض حمر الوحش فى غاباتنا الأفريقية فإن أملى فى الزواج قليل...

فصاح المهتم بشأني:

- يا أخي لا تعقد المسائل! ... حمار وحشى أو حمار "حساوى" ... أهم كلهم حمير! ... وتزوجوا وعاشوا

وخلفوا صبيان وبنات أمان الله أربعة وعشرين قرطاً! ... دا شىء مكتوب علينا جميعاً... أرجوك تسمع

نصيحتى وتسعى جدياً فى الموضوع!...

- فى الحالة الحاضرة... وقتى ضيق...

فقاطعنى صائحاً:

- اترك المسألة...

ولم يمض شهر حتى وجدت ذلك الشخص الكريم قد خلا بى ووضع فى يدي صورة فوتوغرافية لفتاة ظريفة وقال لى:

- تعجبك؟...

فتأملت الصورة ملياً ثم قلت:

- من أى وجه؟
 فصاح بي:
 - أعمل معروف لا داعى للفلسفة... إن كان شكلها مناسب؟...
 - مناسب...
 - انتهينا...
 ثم مدَّ يده إلى وقال:
 - وصورتك بسرعة... آخر صورة لك...
 - الصورة الوحيدة الموجودة عندى... هى صورة جواز السفر...
 - ما تنفعلش!... قم بنا نعمل لك صورة "جواز" فقط!...
 وسحبني من يدي... وذهب بي إلى محل "مصور فوتوغرافى" معروف...

Srednji jezik, odnosno, hibrid amije i fushe, nagovešten u romanu *Hakimov magarac*, Hakim je i nadalje razvijao, služeći se njime u ponekoj realističnoj drami, počevši od svog tridesetog komada *al-Şafaqa* (Pogodba, 1956). Osobenost datog jezičkog koda ogleda se u pretpostavci da bi se isti tekst mogao čitati u dve i više jezičkih realizacija, što se postiže uvažavanjem fonetskih i morfoloških karakteristika arapskog koda kojem se tokom čitanja prilagođavamo. Hakim je ovaj jezički hibrid, koji naziva i „trećim pokusom“ (tağriba t̄ālīṭa) opisao u pogovoru *Pogodbe* (Ḥakīm 1988c: 156-157), ukazavši na dva cilja svog lingvističkog eksperimenta: uobličavanje jedinstvenog jezika u pozorišnoj umetnosti na arapskom jeziku, a samim tim i pristupačnost teksta na datom kodu svim društvenim slojevima jedne zemlje.

Hakim „kroji“ treći jezik uz pomoć različitih jezičkih sredstava. Na fonetskom planu zadržava „pravilno“ (izvorno) pisanje reči na standardnom arapskom jeziku, ali podrazumeva da će se u izgovoru čitalac ili izvođač prilagoditi duhu odabrane jezičke perspektive. Tako se, na primer, fonem ج u duhu fushe izgovara kao /g̃/ (dž), u duhu egipatskog vernakulara kao /g/, a može se čitati i u duhu sirijskog ili libanskog dijalekta kao /ǰ/.

U pogledu morfo-sintaksičkog uobličavanja, Hakim ulaže dosta truda da izbegne obeležja i konstrukcije koje naglašavaju razlike između amije i fushe. Stoga se, na primer, u negaciji glagola koristi univerzalnim česticama *mā* i *lā*, ne uključivši *lam* i *lan* koje bi tekstu dale „klasični“ prizvuk, ali se, isto tako, ne služi ni nestandardnim

nastavakom –š za negaciju glagola, koji bi povlačio tekst ka kolokvizaciji teksta tik uz amiju.

Kada je leksički fond u pitanju, Hakim poštuje legitimni korpus reči standardnog arapskog jezika, ali nastoji da iz njega odabere one reči koje se upotrebno preklapaju sa narodnim govorom. Tako ćemo, na primer, u *Pogodbi* pronaći *rāḥ^a* namesto *dahab^a* (otiči), *laqiy^a* namesto *waḡad^a* (naći), *fulūs* namesto *nuqūd* (novac), *ḡaḡa* namesto *šay^ʿ* (nešto) i tome slično.

Kako bismo Hakimovu nameru višestruke realizacije u čitanju učinili „vidljivom“, navešćemo odeljak iz izvornog teksta komada *Pogodba*, napisanog arapskim pismom, uz koji će biti date dve moguće verzije čitanja istog teksta, jedno je *čitalačko* i opštije u duhu apsolutne fushe, a drugo za *izvođenje* i konkretnije u duhu amije:

Transkripcija u duhu „apsolutne“ fushe:	<i>Pogodba</i> (Hakīm 1988c: 26):	Transkripcija u duhu kairskog vernakulara: ¹⁴⁷
Tuhāmī: In šā ^a Allāh ^u ‘umruki yaṭūl ^u , wa fulūsuki nudabbiruhā... lākinna al-arḍ ^a yā sittī, maṭlūbhā al-sā‘at ^a wa la yumkin ^u [an] tataḥḡar ^a , wa isa‘lī al-mu‘allim ^a Šannūdat ^{am} !...	تھامی: إن شاء الله عمرک يطول، وفلوسک ندبرها... لكن الأرض يا ستي، مطلوبها الساعة ولا يمكن تتأخر، وأسأل المعلم شنودة!...	T ^u hāmī: In-šā Allāh ‘umrek y ^ʾ tūl, w-flūsek ndabbarhā... lākin el-arḍ yā sittī, maṭlūbhā is-sā‘a w-la yumkin titaḥḡar, w-‘sa‘lī al-m‘allim Šnūda!...
Al-‘aḡūz ^u : Āḡhiratī awlā min arḍika... āḡhiratī ahamm ^{um} min kullī ḡaḡat ^{im} !... āḡhiratī... qā‘idat ^{um} min zamān ⁱⁿ uḡahhiz ^u li-āḡhiratī... taqūm ^u anta yā bunayy ^a tuḡayyī ^u ‘alayy ^a āḡhiratī wa ḡarḡatī?!...	العجوز: آخرتي أولى من أرضك... آخرتي أهم من كل حاجة!... آخرتي... قاعدة من زمان أجهز لآخرتي... تقوم انت يا بني تضيع عليّ آخرتي وخرجتي?!...	El-‘aḡūz: Āḡhritī awlā min arḍak... āḡhritī ahamm min kull ḡaḡa!... āḡhritī... ‘a‘da min zamān agahhez li-āḡhritī... t ^u ‘ūm inta ya-bni bunayy ^a t ^ʾ ḡayyā‘ ‘alayyā āḡhritī w ^ʾ ḡarḡitī?!...
Tuhāmī: Fikruki kulluh ^u fī al-mawt [!] ... lākinna fikranā fī ḡayātinā!... yu‘ḡibuki ḡurmān ^a ibniki wa ibni bintiki min naṣībīhi fī al-arḍ?... wa tuḡī ^u ‘alayhi al-ṣafaqat ^u ?... tuḡī ^u ‘alayhi al-furṣat ^u min bayna ḡamī‘i al-ahālī?!...	تھامی: فکرك كله في الموت.. لكن فکرننا في حياتنا!... يعجبك حرمان ابنك وابن بنتك من نصيبه في الأرض?... وتضيع عليه الصفقة?... تضيع عليه الفرصة من بين جميع الأهالی?!...	T ^u hāmī: Fikrek kullo fil-mōt... lākin fikrinā f-ḡayātinā!... ya‘ḡibek ḡirmān ‘bnek w-‘bn bintek min naṣībō fil-arḍ?... wa tḡī‘ ‘alē ^h iṣ-ṣafaqa?... tḡī‘ ‘alē ^h el-furṣa min bēn ḡemī‘-l-ahālī?!...
Al-‘aḡūz ^u : Wa anta yu‘ḡibuk ^a yā bunay [an] taqill ^a maqām ^a sittika fī āḡhī ^r ayyāmihā wa tuḡrimhā min kafānihā wa dafnatihā, wa tuṣmit ^u fihā al-a‘ādī wa taḡḡak ^u ‘alayhā al-kabīr ^u wa al-ṣaḡīr ^u min ahlī ^l al-balad [!] ?!...	العجوز: وانت يعجبك يا بني تقل مقام ستك في آخر أيامها وتحمها من كنفها ودفنتها، وتشتت فيها الأعادي وتضحك عليها الكبير والصغير من أهل البلد?!...	El-‘aḡūz: W-‘nta ya‘ḡibak ya-bnī tī‘ill ma‘ām sittak f-āḡher ayyāmihā wa tiḡrimhā min kafānhā wa dafnithā, wa tṣmit fihā el-a‘ādī w ^ʾ -ḡaḡḡak ‘alēhā el-k ^ʾ bīr ^u waṣ-ṣuḡayyār min ahlī ^l -balad [!] ?!...

¹⁴⁷ Interpretacija teksta na kairskom vernakularu data je prema čitanju izvornog govornika Iman El-Habaši, višeg lektora na katedri za arabistiku Filološkog fakulteta, Univerziteta u Beogradu.

Tuhāmī: Al-mayyit^u mā yaḥiss^u
bi-ḍaḥkⁱⁿ wa lā bi-šamātaⁱⁿ...
lākinna al-ḥayy^a yā sittī... al-
ḥayy^a!...

Al-‘aḡūz^u: In kunt^a anta taḥiss^u hāt
fulūsī!...

تھامی: الميت ما يحس بضحك ولا بشماتة...
لكن الحي يا ستي... الحي!...

العجوز: إن كنت أنت تحس هات فلوسي!...

T^uhāmī: El-mayyit ma yiḥiss b-
ḍiḥk wa la b-šamāta... lākin el-
ḥayy ya sittī... el-ḥayy!...

El-‘aḡūz: In kunt inta ṭḥess hāt
flūsī!...

Deset godina kasnije, u šezdesetom komadu – *al-Warṭa* (Nevolja, 1966), Hakim produbljuje svoj eksperiment i iznova obrazlaže treći jezik u nešto dužem pogovoru (Ḥakīm 1988d: 173-183), pod nazivom *Luḡat al-masraḥiyya* (Jezik pozorišnog komada).¹⁴⁸ U jezik samog komada unete su znatne promene, i to uz veće uvažavanje osobenosti nestandardnih nivoa s arapskog jezičkog kontinuuma. Tačnije, Hakimov treći jezik više nije onaj isti kao u komadu *Pogodba* u kojem je njegova veza sa fushom jača i prisnija, već je u *Nevolji* za nekoliko nivoa bliži amiji. To je vidljivo na upotrebi nekih reči i konstrukcija koje autor u pogovoru navodi i „pravda“ kao skraćene oblike standardnog jezika. Među takvim rečima su, na primer, *il-lī* namesto svih odnosnih zamenica (*al-ladī*, *al-latī*, itd.), *aywa* namesto *ay wa-Allāh* (da, Boga mi), zatim, *biddī* namesto *bi-waddī* (hoću) i slično.

Poređenje jezičkog ustrojstva dvaju pomenutih komada pokazuje u kojoj meri je Hakimov treći pokus nestabilan pojam, podložan evoluciji, zbog čega ga je i nemoguće precizno definisati. Stoga je svaki od datih književnih tekstova samo jedna od mogućih realizacija hibrida nekoliko nivoa arapskog jezika, za koji se samo uopšteno može reći da se njime teži umekšavanju „okamenjenog“ standardnog idioma, ali i „uglađivanju“ kolokvijalnog:

Pogodba (Ḥakīm 1988c: 27):

تھامی: فلوسك موجودة... ردها لها يا "معلم
شنودة"!... تحت أمرك... ادفنها كما كانت في قعر
الصندوق الأحمر!... لكن يكون في معلومك أن
الأرض ضاعت عليّ... ويمكن نكون السبب، أنا
وأنت في ضياع الصفقة كلها على أهل البلد...
تكلمو يا أهل البلد... قولوا لها!...
الجميع: سلفيه الفلوس يا خاله!...

Nevolja (Ḥakīm 1988d: 20):

راغب: [...] يعنى انت بالعربي يلزمك مجرم تدرسه
قبل الجريمة وبعدها... انتهينا... اترك لى أنا
الموضوع!...
يحيى: أترك لك انت!...
راغب: طبعاً... دا موضوع يهمنى قد ما يهملك...
الجزء الثالث لو نشرنا فيه كل دراستك دى، أستفيد أنا
وأنت... وساعتها لو حضر الزبون إياه أقدر احط

¹⁴⁸ Za treći jezički pokus Hakim koristi (Ḥakīm 1988d: 183) još i izraze *luḡat al-taḥāṭub al-muwahḥada* (jedinствен jezik ophođenja) i *al-‘āmiya al-fuṣḥā* (rečita amija).

العجوز: أسلفه؟! ... أنتم مجانين؟! ...
 سعداوى: الكفن ما له جيوب يا خاله... الكفن ما
 له جيوب!... الميت ما يحمل معه حاجة... الميت
 ما يحمل نفسه... اتركى خرجتك لغيرك وربك
 يدبرها...
 العجوز: فلوسي مرصودة لآخرتى... والله ما تروح
 فلوسي إلا لآخرتى...
 عوضين: (ينفخ زيد الصابون من فمه) كلامك فارغ
 يا ولية!...

الكتاب في عينه، واقول له إن الأستاذ المؤلف درس كل
 شىء بنفسه... إيه رأيك؟! ...
 يحيى: فعلا... شىء عظيم... لكن... درست إيه
 بنفسى؟! ... حدد لى الموضوع من فضلك؟! ... تقصد
 إيه بالضبط؟! ...
 راغب: وانا اقصد حاجة؟! ... انت اللي قلت...
 يحيى: قلت إيه؟! ...
 راغب: قلت المحرم والمعمل والمكروب... وحاجات
 كدا...!

Mogućnost višestrukog čitanja pisanog teksta nije novina u arapskoj književnosti. Sa sličnim potencijalom višestrukog čitanja susreli smo se i u pojedinim pasażima Vahranijevog i Ibn Munkizovog narativa iz XII veka, dok su takvu tendenciju ispoljili i tekstovi nekih savremenijih pisaca, poput Ise Ubejda, a donekle i Ibrahima al-Mazinija. Međutim, svesno kreiranje arapskog „esperanta“, temeljno teorijsko obrazloženje i direktna primena u delu čine Hakimov poduhvat u arapskoj književnosti prepoznatljivim i autentičnim činom. Njime je Hakim napokon praktično realizovao teoriju zbližavanja suprotnih polova arapskog jezika, pa makar i samo u pisanoj verziji.

Slično svim piscima prve generacije, Hakim u pogovoru *Nevolje* naglašava u više navrata (Ḥakīm 1988d: 176-177, 179-180) da amija i fusha nisu dva različita jezika i da je prvi idiom sadržan u drugom. Upotrebu i kombinovanje ovih jezičkih kodova smatra „legitimnim“ i preko potrebnim zadatkom u službi razvijanja književnog arapskog jezika, a taj bi zadatak, veli on (Ḥakīm 1988d: 181), prvenstveno trebalo da obavljaju pisci, koji će kroz književni dijalog, pripovedni ili dramski, odagnati jaz između udaljenih jezičkih polova.

Pa ipak, arapski književni kritičari nisu pokazali oduševljenje za Hakimov „treći pokus“, pa su neki od njih, kao, na primer, Hilal (Hilāl 2003: 623), pronalazili u njemu više štete nego koristi. Doduše, treći jezik je i za samog Hakima bio samo eksperiment kojim se nije koristio kao konačnim rešenjem jezika u književnosti, što pokazuju drame koje je napisao između dvaju pomenutih komada, ali i docnije, od kraja šezdesetih godina XX veka. U tim komadima nema jezičkog „kalkulisanja“ iz reda u red, jezičkih

„pogodbi“ i „nevolja“, već se Hakim u njima nepomućeno služio samo fushom i/ili amijom.

Štaviše, Hakim je u jednom od poslednjih komada pokazao nešto drugačiju teorijsku podlogu u pogledu jezika u književnosti. Radi se o dramskom tekstu pod nazivom *al-Ḥimār yu'allif* (Magarac stvara, 1970), u kojem omiljeni Hakimov junak – magarac – nameće drugom junaku – piscu – svoju stvaralačku volju, „diktirajući“ mu jedan humoristički komad.¹⁴⁹ No, pre razrade sadržaja „komada u komadu“, magarac i pisac razgovaraju o odabiru adekvatnog jezičkog nivoa u književnom stvaranju na sledeći način (Ḥakīm 1988b: 54-55):

المؤلف: عندك موضوع ترفيهي؟!

الحمار: موجود.. اكتب.. لا أعرف بعد تبدأ المسرحية ولا كيف تنتهي!.. ربما أعرف قليلاً كيف تبدأ... إني أتصور مثلاً مكتب رجل مليونير... رجل أعمال... مقال مثلاً.. عنده طائفة من الموظفين والموظفات... إنه هو أيضاً مثلك يريد الترفيه لا عن نفسه فقط... ولكن عن... سنعرف ذلك فيما بعد.. العجيب في الأمر أن ألف من موظفيه وموظفاته فرقة غنائية راقصة أسماها فرقة البلابل الذهبية... كتبت؟...

المؤلف: أكتب ماذا؟

الحمار: هذا المنظر الذي قلته لك الآن.. وسأملى الحوار حالاً.. على فكرة.. الحوار يكون بالفصحى المبسطة على طريقتك أو بالعامية؟.. أظن العامية هنا أنسب ما دام الغرض الترفيه والنهريج!..

المؤلف: عليك أنت اختيار الأنسب.

الحمار: فلتكن العامية لأشخاص المسرحية، حتى لا يختلط حديثهم المزاً بمحدثنا نحن المهذب.. أقصد أنا وأنت!..

المؤلف: ابدأ وخلصني!..

الحمار: اكتب يا سيدي... كتبت؟

المؤلف: أنا في الانتظار.

الحمار: تبدأ المسرحية هكذا: مكتب المليونير مبهرج مزخرف..

Magarčev sud o podobnosti amije ili fushe u jeziku književnog dela kao da nas vraća čitav milenijum unazad, sve do Džahiza, kada se o rešenju date dileme govorilo uzimajući u obzir žanr pripovedanja i jezičku kompetenciju junaka u priči. Stoga se okvirni razgovor između magarca i autora u komadu *Magarac stvara* odvija na fushi, pošto su oni iz reda obrazovanih (muḥaddabūn), dok njihovi junaci govore na amiji,

¹⁴⁹ Ovaj komad je, uz tri ostala kratka komada, objavljen u zbirci *al-Ḥamār* (Magaraci, 1975).

kako to, na primer, ilustruje sledeći dijaloški odlomak iz „okvirnog“ i „unutrašnjeg“ komada (Ḥakīm 1988b: 56-57):

المؤلف: هذا الرجل نصف الصعلوك ما دخله هنا؟ .. أهو المليونير؟
الحمار: أهذا شكل مليونير؟! .. اصبر يا أخي... وانتظر حوار ه وأنت تعرف... ها هو يتكلم:
الصعلوك: هو هنا مش مكتب المليونير؟
السكرتيرة: وحضرتك مين؟
الصعلوك: أنا اللي قالوا لي ادخل هنا.
السكرتيرة: رُوح هناك.
الصعلوك: أنا جاي من هناك.

Kada uzmemo u obzir čitav pripovedački vek Teufika al-Hakima, odnosno njegovih devet romana, pet zbirki priča i oko sedamdeset dramskih komada, napisanih od dvadesetih do sedamdesetih godina, jasno je da je ovaj autor neprestano varirao u svom izboru jezika u književnosti, stvorivši „jezičku laboratoriju” u kojoj je nastojao da isproba, razgradi ili pak sjedini sve nivoe s kontinuumom arapskog jezika.

3.6. NEUHVATLJIVI JEZIČKI PRINCIPI U PROZI JAHJA HAKIJA

Među klasicima prve generacije gotovo da ne postoje dva autora s istovetnim jezičkim modelima u proznoj književnosti, a ni preklapanja lingvističkih principa kojima se u jezičkom izboru oni vode, čak i ako koriste na sličan način nivoima arapskog jezika u svom delu. U prilog tome govori i pripovedački i teorijski opus bratunca Muhameda Tahira Hakija – Jahja Hakija, čije se književno delovanje proteže na nekoliko decenija oko sredine XX veka, ali svojim pristupom i deklarisanjem pripada prvoj generaciji egipatskih pisaca.

Haki je kao pripovedač ostao upamćen po noveli *Qindīl Umm Hāšim* (Um Hašimova lampa, 1944), dok su njegovi romani *al-Buṣṭaḡī* (Poštar, 1945) i *Ṣaḥḥ al-nawm* (Dobro jutro, 1955) poznati kroz kinematografsku realizaciju, pre nego kao dela za čitanje. U jezičkom ustrojstvu ovih narativa, Haki je postupao na različite načine, čas uključujući narodni varijetet, a čas ga isključujući, i to ne po nekoj zakonitosti teme, jezičke kompetencije junaka ili jasnog teorijskog oslonca, već prema odluci u trenutku stvaranja.

Dijalozima novele *Um Hašimova lampa*, na primer, dominira fusha, ali se u njima mestimično sreće i simbioza dvaju varijeteta, pri čemu junak započinje svoj iskaz na jednom jezičkom nivou, a dovršava na drugom. Ovaj tip jezičkog ustrojstva neki su književni teoretičari neopravdano tumačili kao Hakijevo nastojanje da stopi fushu i amiju u cilju kreiranja srednjeg jezika (Nūfal 1977a: 31, 105), iako se tu, zapravo, radi o sasvim retkoj zameni kodova višeg i nižeg varijeteta, kako to u sledećem odlomku pokazuju podvučene sentence (Ḥaqqī 2002: 97-99):

سألها إسماعيل:
 - ما هذا يا أمي؟
 - هذا زيت قنديل أم هاشم. تعودت أن أقطر لها منه كل مساء [...]]
 قفز إسماعيل من مكانه كالمسوع. أليس من العجيب أنه - وهو طبيب عيون - يشاهد في أول ليلة من عودته،
 بأية وسيلة تداوى بعض العيون الرمداء في وطنه؟ [...]]
 فصرخ في أمه بصوت يكاد يمزق حلقه:
 - حرام عليك الأذية. حرام عليك، أنت مؤمنة تصلين فكيف تقبلين أمثال هذه الخرافات والأوهام؟ [...]]
 ونطقت أمه أخيراً تستعيز بالله وتقول له:
 - اسم الله عليك يا إسماعيل يا بني. ربنا يكملك بعقلك هذا غير الدوا والأجزاء. هذا ليس إلا بركة أم هاشم.
وإسماعيل كثور هائج لوحت له بغلظة حمراء.
 - أهي دى أم هاشم بتاعتكم هي اللي ح تجيب للبنبت العمى ستزون كيف أداويها فتنال على يدى أنا
الشفاء الذى لم تجده عند الست أم هاشم.
 - يا بني ده ناس كثير بيتباركوا بزيت قنديل أم العواجز جريوه وربنا شفاهم عليه. إحنا طول عمرنا جاعلين
تكالنا على الله وعلى أم هاشم. ده سرها باتع.
 - أنا لا أعرف أم هاشم ولا أم عفريت.
 هبط على الدار صمت مقبض كصمت القبور...

Za razliku od zamene nivoa u istoj rečenici jednog sagovornika, koje je mestimično prisutno u *Um Hašimovoj lampi*, Haki je u delu *Poštar* dao prevlast amiji u svim nivoima pripovedanja, premda je tvrdio da se u svom literarnom pisanju držao „naučnog stila“ – dakle jasnog, preciznog i pravilnog arapskog jezika (Ḥaqqī 2002: 52-53). Ovaj „naučni stil“ u pripovedanju Haki je dosegao deset godina kasnije u romanu *Dobro jutro*, u kojem je fusha bila jedini medijum u naraciji, ali i u dijalogu:

Poštār (Ḥaqqī b.g.b: 24-25):

«كل ده خلانى أهتم بالولوية دى.. غايته ح
تكون إيه؟ الجوابات دى من قريب لها؟ مش
معقول.. لما جت البوسطة وشف جواها حاجة
خلتنى مش قادر أسيبه من إيدي.. بصنعة لطافة
بشويش عل السبرتو شوية شوية لما فتحته.. فكرك
لقتت إيه؟ جواب حب من الدرجة الاولى.. فيه
بوس وأحضان وشكوي وكلام فارغ زى ده..
ضحكت لما انتقلت [...]

تاني يوم فتشت الصادرع الجواب اللى في بالى
لقتيه.. الظرف مكتوب بالكويبا. خط منتظم لكن
حروفه واطيه. حاجة نسوانى كده.. زى ما عملت
في الأول عملت في الثانى. فتحته. لقتت رد جواب
أم أحمد. كله حب هو راجر. لكن الامضا لا أم
أحمد ولا أم ديالو.. كلمه واحدة معقولة: جميلة.
عرفت انى أنا مش وحدى في البلد.. أم أحمد عامله
بوسطجى معاى.

ثاني يوم لما جت لى ضدكت عليها وقلت لها:
- لك جواب مسوكر.. من فضلك اكتبى اسمك
هنا
- يا ابني ما تضحكش على.. دانت على عندي
قوى وحياة شرفك ختمى نسيته في البيت.
فتأكدت.. ولما قلت لها دى كانت غلطة منى
ابتسمت قوى.. افتكرت إني هزرت وياها مخصوص.
تتبع مراسلات جميلة وخليل.. هي إالى
نستنى الجوابات الثانية. ما بقتش أفتح منها ولا
جواب»

Dobro jutro (Ḥaqqī 1994: 13-15):

ويجوس خلال الموائد صاحب الحان. وهو رجل
بدين، خفيف الحركة، ضخم الرأس، قصير القامة،
بشوش الوجه، يعرف الجميع ويناديهم بأسمائهم فعل
الصديق بصديقه. وقد سأله مرة كيف اختار هذه
المهنة؟ [...]

- [...] أقول لك أولا اننى لا أحب المهم ولا حمل المهم،
والحياة خذ وهات، فاذا أردت أن تسعد فعليك أن
تسعد غيرك أولا. والخمر هي للانسان منذ قديم
الزمان أكبر متعة، فأنا أعيش أبدا في جو مرح [...]
-هل تمكربى؟ [...]

-لا يهمني عدد السنين التي أعيشها، ولكن يهمني
نوعها. فأنا سأعيش يومي هذا الذي أنا راض به
سعيد ما شاء القدر لى أن أعيش، فلا تستطيع أن
تقول عنى اننى سأموت شابا أو شيخا، فلن أخسر
شيئا اذا مت غدا، ولن أكسب شيئا اذا عشت -
كما تقول - مائة سنة أخرى.

وصمت صاحب الحان وهو ينظر الى مبتسما
ويقول:

-هل فهمت؟
-نعم، ولكنى هذا ما كنت أتوقعه فيك من قبل،
فأنت لم تزدنى علما.
-أرى النتائج عندك سليمة، ولكن الأسباب باطلة
دائما، وستعيش طول عمرك حائرا مع أنك على
حق..
-كنت أظن الحلاق فيلسوف القرية فاذا بك أدهى
منه..

Između pomenutih dužih pripovedačkih dela, Haki je pisao kratke priče u kojima je, takođe, varirao u pogledu jezičkog ustrojstva. Kada je u nekoj od zbirki priča koristio amiju, Haki bi dao obrazloženje i pravila kojima se vodio pri takvom jezičkom odstupanju. To je, na primer, učinio u predgovoru zbirke priča 'Antar.. wa Ğuliyat

(Antar i Julija, 1960), navevši pet pravila kojih se pridržavao u korišćenju amije u konkretnom slučaju (Ḥaqqī b.g.a: 9-10), mada ona nisu univerzalna za sva dela u kojima je posezao za nestandardnim idiomom.

Zanimljivo je napomenuti da se u priručnicima savremene arapske književnosti Hakijeva povremena jezička ležernost ne ističe u tolikoj meri, već se njegov stil u sumi karakteriše kao pitak, jednostavan, precizan i tome slično, s umerenom naklonošću amiji.¹⁵⁰ Takvi sudovi o Hakijevom jeziku književnosti oslanjali su se na činjenicu da se ovaj autor u teorijskim delima, kao, na primer, u knjizi *Ḥuṭuwāt fī al-naqd* (Etape u kritici, 1960), nedvosmisleno zalagao za opstanak i prestižno mesto standardnog arapskog jezika, u kojem ne nalazi poteškoće, već problem vidi u samim piscima koji se nevešto koriste njegovim potencijalima (Ḥaqqī 1976: 169-171, 174, 181).

Štaviše, u kritičkim ogledima o delima nekih kolega pisaca, Haki je pokazao oštrinu i distanciranost u oceni njihovog književnog jezika kakva se ne bi očekivala od književnika koji je i sâm jezički odstupao, da nam se gotovo može učiniti da književno stvaralaštvo i teorijska načela ovog autora nisu delo istog čoveka!¹⁵¹ No, upravo je u neuhvatljivosti Hakijevih jezičkih principa, zajedno sa tejmurovskim verzijama istog dela, Tahinom purističkom doslednošću i Hakimovim arapskim esperantom, sadržano jezgro iskustava i okvira u kojima se jezik u arpskoj književnosti načelno mogao „istezati”.

3.7. JEZIK ROMANA U ARAPSKOM SVETU U MEĐURATNOM PERIODU

Izuzev Egipta, lingvističke turbulencije u međuratnom periodu ispoljavale su se u različitim oblicima na Magrebu i Mašriku. Status arapskog jezika u ovim područjima nije u tolikoj meri zavisio od inicijative Arapa, već od glotopolitike francuskog i engleskog okupatora. Arapski jezik je u najboljem slučaju držao sekundarnu poziciju, što je slučaj sa zemljama Levanta i Iraka, u kojima je jezička kondicija održavana kroz periodiku, škole i univerzitete. Na suprotnom kraju Arapske domovine, dominacija

¹⁵⁰ Na primer, v. A. al-Hawārī, nav. delo 226-227.

¹⁵¹ Up. Y. Ḥaqqī, *Ḥuṭuwāt fī al-naqd*, al-Qāhira, 1976, 12, 153. i isto, 216.

francuskog jezika na Magrebu je u svim sferama bila apsolutna, zbog čega je elan bavljenja arapskim jezikom gotovo bio ugašen.¹⁵²

Ako je već glotopolitika u većini arapskih zemalja bila u fazi definisanja pre sticanja nezavisnosti, za razvoj romana na arapskom jeziku bilo je neophodno još puno vremena i uslova. Među takvim uslovima je upravo i rehabilitacija maternjeg jezika u funkciji medijuma kulture, koji bi kroz obrazovanje postao blizak širokim narodnim masama. Skromni književni „apetit“ zadovoljavao se distribucijom literature iz Egipta, koja je uključivala i dela siro-libanskih i mahdžerskih pisaca, s po kojim lokalnim osveženjem, poput istorijskih romana libanskog pisca Marufa Ahmeda Arnauta (Maʿrūf Aḥmad Arnāʾūt, 1892–1948), objavljenih između 1929. i 1942. godine.

Izuzev Egipta, prekretnih književnih ostvarenja nije bilo na Mašriku sve do kraja tridesetih godina XX veka, odnosno sve do pojave romana kao što su *Nahim* (Pohlepa, 1937) Sirijca Šakiba al-Džabirija (Šakīb al-Ġābirī, 1912-1996), *al-Raġīf* (Pogača, 1939) Libanca Teufika Jusufa Avada (Taufīq Yūsuf ʿAwwād, 1911-1988) i *al-Duktūr Ibrāhīm* (Doktor Ibrahim, 1939) Iračanina Du al-Nuna Ejuba (Dū al-Nūn Ayyūb, 1908-1988), dok su se prvi moderni romani palestinskih i jordanskih pisaca pojavili tek tri decenije kasnije.¹⁵³

Shodno vremenu u kojem su tri navedena romana objavljena, dakle usled poleta arapskog nacionalizma, pisci romana *Pohlepa*, *Pogača* i *Doktor Ibrahim* nisu prošli kroz jezičke dileme nalik onim koje su imali pisci prve generacije u Egiptu pod uticajem lokalnog nacionalizma. Jezik dijaloga u ovim romanima ne ide ispod granica pravilnog arapskog koda, mada se razlikuje po stupnju njegove složenosti. U Džabirijevom prvom, ali i u kasnijim romanima, prevladava „tradicionalni gromki jezik“ (luġa taqlīdiyya mutaqa^ʿira), zbog kojeg je pisac često prinuđen da objašnjava u fusnotama značenja nepoznatih reči, jer je za ovog autora, veli Hatib (Ḥaṭīb 1990: 167), rečiti izraz predstavljao cilj, a ne sredstvo u pisanju romana.

Stvar stoji drugačije s romanom *Pogača*, u kojem se Avad izrazio pristupačno i u duhu savremenog jezika, uz tek poneku kolokvijalnu reč iz libanskog varijeteta.

¹⁵² O različitoj poziciji arapskog jezika na Mašriku i Magrebu u međuratnom periodu v. R. Bassiouney, *Arabic Sociolinguistics*, Edinburgh, 2009, 213-256; A. G. Chejne, *The Arabic Language: Its Role in History*, Minneapolis, 1969, 111-118.

¹⁵³ Više o prvim romanima u zemljama Mašrika v. M. al-Ḥaṭīb, *Takwīn al-riwāya al-ʿarabiyya: al-luġa wa al-ruʾyat al-ʿālam*, Dimašq, 1990, 157-163; ʿA. Aḥmad, *Fī al-adab al-qīṣašī wa naqdihī*, Baġdād, 1993, 46-57; Starkey, nav. delo, 105, 119-121; Ġ. Šaḥīd, *al-Mašhad al-riwāʾī al-ʿarabī fī Sūriyā, al-Mašhad al-riwāʾī al-ʿarabī*, al-Qāhira, 2008, 110-111.

Štaviše, Avad je „odoleo“ lokalpatriotizmu koji je hujao Libanom dvadesetih i tridesetih godina XX veka, kada je bilo aktualno podsetiti se na svoje feničanske korene i promovisati narodni libanski varijetet. Sâm Avad naglašava (Fāḍil 1990: 73) da je njegov san od početka stvaralačkog puta bio da postane pisac i pesnik koji će se obraćati ljudima na pravilnom arapskom jeziku, i u tome nije poklekao ostvarujući svoj literarni potencijal u spisateljskoj karijeri, koja je trajala šezdesetak godina.

Ni iračke pisce u međuratnom periodu ne preokupira dilema u vezi s jezikom u književnosti, već su fokusirani na događaj i političke ideje koje su želeli da prenesu. Dijalog u njihovim delima nije imao dramski značaj, pa je, kao i naracija, služio za iskazivanje piščevih stavova, za koje je fusha bila najpodobniji medijum. Od toga je izuzetaka svega nekoliko, i ne iz pera afirmisanih pisaca tog vremena, kakav je, na primer, bio pomenuti Du al-Nun Ejub.

Ako su književne aktivnosti nadomak kolevke arapskog jezika jedva bile primetne, onda se na tom polju još manje moglo očekivati na području Magreba. U ovom periodu se može govoriti o nekolicini magrepskih prosvetiteljskih i reformatorskih ličnosti, koje su uložile dovoljno truda da se preko njihovih dela ne može preći kao preko pustinje, ali se to isto ne može reći za razvoj moderne magrepske književnosti. Izuzev pesnika Abu al-Kasima Šabija (Abu al-Kasim al-Šabi, 1909-1934) i njegovog obimom skromnog poetskog opusa, u magrepskoj književnosti se do kraja četvrte dekade XX veka ne ističu druge značajnije figure.

Tek je tokom Drugog svetskog rata poneki magrepski pisac u po nečemu odmakao od pukog podražavanja klasične književne tradicije u svojim proznim delima. Pupiljak moderne proze vidljiv je, na primer, u delu *Haddāta Abū al-Hurayra qāla* (Abu Hurejra je pripovedao rekavši, 1939) tuniskog pisca Mahmuda al-Masadija (Maḥmūd al-Mas‘adī, 1911-2004), dok se u Maroku za romansijersku inicijaciju na arapskom jeziku uzima autobiografski roman *al-Zāwiya* (Ugao, 1942) al-Tahamija al-Vazanija (al-Tahhāmī al-Wazzānī, 1927-2013). O jeziku dijaloga u pomenutim proznim delima Magreba ne može se reći više nego o onim s Mašrika, pri čemu je Masadijev složeni književni jezik blizak Džabirijevom, a Vazinijev pristupačni arapski je sličniji Avadovom izrazu.

U Alžiru je arapski jezik bio u potpunosti marginalizovan u kulturnom životu, pa se o njegovoj proznoj književnosti na tom idiomu ne može govoriti sve do sedamdesetih godina XX veka.¹⁵⁴

* * *

Rezime razvoja moderne umetničke proze na arapskom jeziku u međuratnom periodu navodi nas na zaključak da je književni autoritet pripadao Egiptu, koji je zadržao i održavao poziciju pripovedačke „kible“ arapskog sveta i u ovoj etapi. Sami egipatski pisci nastavili su da upijaju uticaj sa Zapada, preobražavajući ga shodno svom drevnom – faraonskom, klasičnom – arapskom, i lokalnom – egipatskom senzibilitetu, vidljivo na formalnoj, tematskoj, stilskoj i jezičkoj ravni književnog stvaralaštva.

U poređenju s delima iz perioda rane nahde, jezik nove nacionalne književnosti, koja je s piscima prve generacije odmakla ubrzanim korakom u svom razvoju i popularnosti, bio je u većoj meri podložan eksperimentisanju. Raznolika jezička ustrojstva dela proisticala su iz shvatanja tada aktualnog realističkog diskursa i pojma književne verodostojnosti, koji su usmeravali piščevo posezanje za jednim ili više nivoa arapskog jezika. Ovo se pitanje, zapravo, odnosilo samo na jezik dijaloga u književnoj prozi, dok su se pisci u naraciji, uz neznatne izuzetke, držali ustaljene konvencije da je treba pisati na fushi.

Koliko je verodostojnost u književnom dijalogu bila oprečno shvaćena pokazuje teorija i praksa pisaca ove generacije, među kojima su neki tvrdili da stvarnost ne treba podražavati, već da je treba oblikovati u „lepo“ i „ispravno“ napisanom delu, preko pokušaja da se izbegnu isključiva rešenja uz pomoć hibridnih, simbioznih ili pak naizmeničnih kombinacija nivoa arapskog jezika, pa sve do doslovnog prenošenja realnog govora na amiji u književni dijalog. Pomenuta blaža odstupanja od upotrebe pravilnog jezičkog standarda i dela „iskvarena“ amijom bila su podložna oštroj kritici i u ovoj etapi, kao i u vreme nahde, ali se ona nisu izuzimala iz rangiranja na listi zvanične i „ozbiljne“ književnosti, tako da njihova nekonvencionalna jezička struktura nije nužno bila diskvalifikujuća karakteristika.

Međutim, veza sa književnim nasleđem i ukroćena nacionalna revolucionarnost usled talasa panarapskog poleta ubrzo su učinile jezička odstupanja u proznim delima

¹⁵⁴ Za prvi moderni roman u Alžiru uzima se autobiografsko delo *Le Fils du pauvre* (Sin siromaha, 1950) Mauluda Firuna/Mulud Firaun (Mawlūd Fir'ūn 1913-1962), koje je izvorno napisano na francuskom jeziku.

pisaca prve generacije kvantitativno ograničenim. Tome je doprinelo i osnivanje jezičke akademije u Kairu 1932. godine, u čijem je glotopolitičkom programu učestvovala većina književnih predstavnika, navedenih u ovom poglavlju. U okviru projekta negovanja i revitalizacije arapskog jezika, pisci prve generacije pristupili su njegovom osposobljavanju u sferi obrazovanja, kulture i nauke, uz debate na temu obnove rečničkog fonda, odnosa prema amiji, reforme arapskog pisma i metoda olakšavanja arapskog jezika, koje su se obično završavale zaključcima u korist fushe i zadržavanjem njenog postojećeg jezičkog sistema. U tom smislu, jezička praksa pisaca prve generacije, izuzev Hakimove, nije bila prepuštena književno-estetskoj inerciji, već se razvijala nabijena osećajem odgovornosti za sudbinu arapskog jezika. Štaviše, učešće eminentnih egipatskih pisaca u radu jezičke akademije osnažilo je status standardnog arapskog jezika kao primarnog sredstva izražavanja u književnosti, dok su njihovi odstupajući jezički eksperimenti ostali u očima mnogih arapskih teoretičara i lingvista izuzeci koji su služili da potvrde pravilo.

4. PISCI DRUGE GENERACIJE I USPON ARAPSKOG NACIONALIZMA

Uspon panarapske ideologije četrdesetih godina XX veka bio je inspirisan relativnim jedinstvom Arabljana tokom prvih vekova po islamu, dok je njegovoj praktičnoj realizaciji doprinela aktualna politička situacija širom arapskog sveta, a posebno na Mašriku. Problematici savezi sa zapadnim silama i režimska autokratija produbili su osećaj izneverenosti kod Arapa, zbog čega je njihova većina, a među njima i Egipćani, počela stremiti ovoj novoj, ujedinjujućoj orijentaciji.¹⁵⁵

Obnavljanje „arabljanskog saveza“ dovelo je do izražene nege nekoliko stubova arapskog identiteta, ali ovog puta prilagođenih socijalističkom diskursu. U Egiptu se liberalna orijentacija počela tretirati kao uvezenu intelektualnu novotariju sa Zapada, čija su načela predstavljala izdajničku strategiju protiv arapske ume. Tome je doprineo sve jasniji elitizam liberalnih predstavnika Egipta, ali i njihova popustljivost prema unutrašnjoj represiji i vladajućoj monarhiji.

Među inicijatore arapskog nacionalizma ubrajaju se brojne intelektualne i vladajuće figure još iz perioda nahde,¹⁵⁶ ali se za ključnog pokretača moderne varijante ove ideologije najčešće navodi ime Sirijca Satija al-Husrija, koji je glavne činioce jedinstva arapske ume pronašao u arapskom jeziku i zajedničkoj subini koju su Arapi delili kroz istoriju. Jedno od polja u kojima je Husri pronašao potporu stubovima panarabizma je i književna umetnost, zbog čega joj je posvetio studiju *Fī al-luġa wa al-adab wa ‘ilāqatihimā bi-al-qawmiyya* (O jeziku i književnosti, i njihovoj vezi s nacionalizmom, 1958), sumirajući u njenim redovima svoja stanovišta na temu identiteta i funkcije savremene arapske književnosti.

Zalaganjem za arapski jezik kao „jedinstvene i ujedinjujuće“ niti u književnosti Arapa, Husri nije ostavio prostora za afirmaciju uže nacionalne književnosti, tvrdeći da „ne postoji i neće postojati neka egipatska, iračka, sirijska ili tuniska književnost, već samo u okviru arapske književnosti mogu postojati, kao što će i postojati, egipatski, irački, sirijski ili tuniski književnici“ (Ḥuṣrī 1985: 19-20). Primarni zadatak ovih

¹⁵⁵ Više o političkim okolnostima u drugoj trećini XX veka u arapskim zemljama, a posebno u Egiptu, v. A. G. Chejne, *The Arabic Language: Its Role in History*. Minneapolis, 1969, 93-99; M. Kampanini, *Istorija Srednjeg istoka (1798-2006)*, Beograd, 2011, 81-83, 104-106.

¹⁵⁶ Ibrahim Anis ulogu rodonačelnika arapskog nacionalizma dodeljuje kedivu Ismailu (vlad. 1863-1879), ali smatra da se u političkom smislu oblikuje na samom kraju XIX veka s Abderahmanom al-Kavakibijem (‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, 1855-1902), panislamskim teoretičarem iz Sirije (Anīs 1970: 228-230).

književnika, smatra on (Ḥuṣrī 1985: 145), jeste stavljanje talenta i dela u službu arapskog jedinstva, a zatim im u odgovornost stavlja (Ḥuṣrī 1985: 30, 43-46, 150) i ujedinjenje „govornog” i „pisanog” jezika, oslobođenog rigidnosti (ḡumūd) i cepidlačnosti (taqa[‘]ur), ali uz zadržavanje „jedinstvenog i ujedinjujućeg” svojstva arapskog jezika.

Vremenom je koncept savremenog arapskog nacionalizma usvojen kao vodeća politička doktrina, a njegov praktični zenit postignut je zahvaljujući još nekim intelektualnim ličnostima iz Sirije, među kojima su Mišel Aflak (Mīšīl ‘Aflaq, 1910-1989), Salahudin al-Bitar (Ṣalāḥ al-Dīn al-Biṭār, 1912-1980) i Zaki al-Arsuzi (Zakī al-Arsūzī, 1899-1968), koji su ujedno bili osnivači Partije arapskog socijalističkog preporoda (Ḥizb al-ba‘ṭ al-‘arabī al-ištirākī, 1947). U godinama koje su usledile, pa sve do kraja šezdesetih godina XX veka, aktivisti partije Baas učinili su panarabizam optimističnom ideologijom gotovo svih Arapa, a političko uređenje pojedinih zemalja Arapske domovine jednopartijskim sistemom.¹⁵⁷

Međutim, iako su u Siriji iznova postavljene smernice novog talasa preporoda, pravo „гнездо” arapskog nacionalizma postao je Egipat, kojem je i tako, prema Husrijevom mišljenju (Šuwayrī 2002: 170), prirodno pripadala vodeća uloga u razvoju savremenog arabizma. To se, zapravo, obistinilo buntom Slobodnih oficira (al-Ḍubbāṭ al-aḥrār), panarapske formacije, koji su se suprotstavili stranom imperijalizmu i korumpiranoj monarhiji, svrgnuvši s vlasti Muhamed Alijevu lozu vojnim pučem 1952. godine. Najistaknutiji među Slobodnim oficirima bio je Gemal Abdunaser, koji je svojom harizmom i političkim programom obrazovao struju naserizma (nāširiyya) – sinonima panarapskih težnji i ohrabrujuće ideološko oružje u izraelsko-palestinskim ratovima.¹⁵⁸ Ovi ratovi će, doduše, zadati naserizmu poslednji udarac 1967. godine, kada je u Šestodnevnom ratu pregažena politička samouverenost Arapa, na šta ukazuje i nadimak ovog istorijskog trenutka – „al-Naksa” (recidiv, ponovni pad).¹⁵⁹

¹⁵⁷ O ključnim karakteristikama arapskog nacionalizma, njegovim pokretima i vodećim ličnostima v. Y. al-Šuwayrī, *al-Qawmiyya al-‘arabiyya*, Bayrūt, 2002, 170-179; M. Kampanini, nav. delo, 106.

¹⁵⁸ Više o izraelsko-palestinskim ratovima v. Kampanini, nav. delo, 109-112.

¹⁵⁹ Više o razvoju naserizma u Egiptu i njegovom uticaju na zemlje u okruženju v. Kampanini, nav. delo, 83-84, 107, 121-124.

4.1. PREDSTAVNICI DRUGE GENERACIJE EGIPATSKIH PISACA I MANIFEST MODERNE KNJIŽEVNOSTI

Politička atmosfera u periodu od četrdesetih do kraja šezdesetih godina XX veka uslovlila je u arapskom svetu glotopolitičku saglasnost u odabiru vodećeg jezičkog koda. Na tom planu su se mišljenja pristalica arapskog nacionalizma i čuvara arapskog jezika preklapala, složnih da treba negovati univerzalnost i jedinstvo arapskog jezika kroz čitav arapski svet, a uporište ovog koda nalazili su u njegovoj klasičnosti i ukupnom kulturno-istorijskom nasleđu. Jačanju statusa arapskog jezika doprinelo je i sticanje nezavisnosti arapskih država, izvojevanih od četrdesetih do sedamdesetih godina XX veka,¹⁶⁰ pri čemu je u svakoj od njih standardni kôd označen kao primarni, a često i jedini službeni jezik, iako je u stvarnosti, kao i pre, egzistirao mnogo složeniji i raznovrsniji jezički repertoar.

Kada su se rasprave vodile na temu diskrepance između standardnih varijanti i nestandardnih varijeteta, najčešće se zaključivalo da ni jedan jezički nivo izuzev fushe nije podoban za napredak ume, niti dovoljno univerzalan medijum koji dopire do svakog kutka Arapske domovine. Stoga je glotopolitički program ostao netolerantan prema realnoj jezičkoj praksi i u duhu nastojanja da se klasični jezik, taj „božanski nestvoren arhetip” prometne od „sredstva transcendentne komunikacije s Bogom u sredstvo ovosvjetovnog komuniciranja,” usled čega integrisanje Arapa u moderni svet ne zahteva i odricanje od „posebnosti vlastitoga bića“ (Bučan 1980: 182). Štaviše, apeli za ozbiljnije uvažavanje i uključivanje dijalekata u zvaničnu jezičku politiku često su ocenjivani kao prikriveno neprijateljstvo spram arapskog ujedinjenja.¹⁶¹

Međutim, iako je politika panarabizma isključivala istinsku demokratiju, ona je omogućila pozitivan kulturno-društveni razvoj u vrlo kratkom roku, o čemu, na primer, svedoči dostupnost i širenje obrazovanja u ovom periodu. Masovno opismenjavanje je, zatim, „izvelo” književnu umetnost na ulice među ljude, što je pisce motivisalo da se u

¹⁶⁰ Liban je stekao nezavisnost 1943. godine, Sirija 1944, Jordan 1946, Libija 1951, a Tunis, Maroko i Sudan 1956. godine. Iako je Egipat svoju nezavisnost proklamovao 1922. godine, „prava“ nezavisnost se odigrala 23. jula 1952. godine, kada su Slobodni oficiri izvršili državni udar na vladajuću monarhiju, nakon čega je Egipat proglašen republikom 1953. godine. Sličan slučaj je i s Irakom, koji je proglašen nezavisnom monarhijom 1932, a republikom 1958. godine. Početkom šezdesetih godina, tačnije 1960, svoju nezavisnost su stekle Mauritanija i Somalija, zatim, Kuvajt 1961, Alžir 1962. i Jemen 1967. godine. UAE, Katar i Bahrein stekle su nezavisnost 1971. godine, dok je Džibuti taj status zadobio tek 1977. godine.

¹⁶¹ Na primer, v. N. Z. Sa'īd, *Tārīḫ al-da'wa ilā al-ʿāmmiyya wa ātāruha fī Miṣr*, al-Iskandariyya, 1964, 467-469.

većoj meri posvete literarnom zanatu. Prisniji odnosi književnosti i čitalačke publike doprineo je otvaranju biblioteka, izdavačkih kuća i književnih salona, ali i pokretanju književnih nagrada i sve redovnijim održavanjima konferencija, na kojima se diskutovalo o uslovima napretka moderne arapske književnosti.

U romansijerskom stvaralaštvu je realizam, uz razigrani sentimentalni diskurs, bio i nadalje vodeća književna struja, ali s raznovrsnijim pristupima, od socijalnog, preko socijalističkog, do kritičkog realizma. S druge strane, avangardni trendovi sa Zapada, kao što su futurizam, nadrealizam, ekspresionizam i slično, nisu tako primetno nalazili plodno tlo u arapskoj književnosti,¹⁶² ali se egzistencijalizam počeo naširoko ugrađivati u književne narative, pomalo nalikujući postromantičarskom zanosu. Međutim, prikazivanje lokalne stvarnosti više nije imalo za cilj oblikovanje regionalne književnosti, odvojene od arapske. Štaviše, u ovoj etapi se na afirmaciju uže nacionalne književnosti gledalo s prekorom, posebno u Egiptu, gde je od početka XX veka bilo izraženo nastojanje da se oformi „egipatska književnost“.¹⁶³

Pisci koji su pisali prozu u ovoj etapi nazivaju se *druga generacija* (al-ğīl al-tānī), premda se nisu programski usaglašavali, delali kao grupa ili držali nekog časopisa kao svog glasila poput svojih prethodnika. Našavši se na sredini puta između učitelja iz prve generacije, koji su i u ovoj fazi nastavili svoje intelektualno i književno delovanje, i mlađih pisaca, koji će postati poznati kao *generacija šezdesetih* (ğīl al-sittīnāt), pisci druge generacije videli su sebe kao bezoblični grumen na vetrometini promena, nazivajući se katkad i „izgubljenom generacijom“ (al-ğīl al-dā'i').¹⁶⁴

Međutim, kada iz današnje perspektive sagledamo impozantan romansijerski opus nekih od najpopularnijih pisaca ove etape, uviđamo da su oni bili profilisani prozaisti, kojima je književnost bila opredeljenje, a ne hobi. Tome treba dodati da su se pisci druge generacije jasno izdvojili od prethodne generacije pisaca i po svom pogledu na svet, uperenom ka „spolja“ – ka društvenoj, ekonomskoj i istorijskoj stvarnosti (egipatskog) čoveka, a ne samo ka „unutra“ – ka piščevoj autobiografskoj građi i biografiji njima bliskim ili poznatim ljudima.

¹⁶² Više o autorima avangardne i naučno-fantastične književnosti u Egiptu, njihovim osobenostima i istaknutim delima, v. Y. al-Šārūnī, *al-Qiṣṣa taṭawwur^{an} wa tamarrud^{an}*, al-Qāhira, 2010, 153-179.

¹⁶³ Više o odnosu panarapske politike prema afirmaciji uže nacionalne književnosti u Egiptu v. Ğ. ‘Aṣfūr, *al-Huwiyya al-taqāfiyya wa al-naqd al-adabī*, al-Qāhira, 2010, 294-310.

¹⁶⁴ Više o tome v. Y. Ḥ. Nūfal, *al-Qiṣṣa wa al-riwāya bayna ġīl Tāhā Ḥusayn wa ġīl Nağīb Maḥfūz*, al-Qāhira, 1977b, 50.

Među zapaženim egipatskim piscima iz ove epohe, koji su i danas uvaženi arapski klasici, ubrajaju se Adel Kamel (ʿĀdil Kāmil), Negib Mahfuz, Abdelhamid Džaudat al-Sahar, Muhamed Abdelhalim Abdelah (Muḥammad ʿAbd al-Ḥalīm ʿAbd Allāh), Jusuf al-Sibai (Yūsuf al-Sibāʿī), Ihsan Abdelkudus (Iḥsān ʿAbd al-Quddūs), zatim, Abderahman al-Šarkavi (ʿAbd al-Raḥmān al-Šarqāwī) i Jusuf Idris (Yūsuf Idrīs). Ovoj grupi donekle pripadaju i Latifa al-Zajat (Laṭīfa al-Zayyāt) i Fethi Ganem (Faṭḥī Ġānim, 1924-1999), čije književno delovanje počinje šezdesetih godina XX veka, ali po mnogo čemu postaju prepoznatljivi kao nova generacija proznih pisaca.

Obnova interesovanja za istorijski roman osetna je i u ovom periodu, ali se pisci od ove etape služe simboličkim historicizmom, kako bi iskazali kritiku vladajućeg režima maskirano. U pisanju istorijskog romana istakli su se Ali al-Džarim, Muhamed Ferid Abu Hadid, Ali Ahmed Bakatir i drugi, dok su se Abdelhamid Džaudat al-Sahar i Negib Mahfuz posvetili ovom žanru samo na početku svoje književne karijere. No, jezik istorijskih romana je i u ovom periodu bio omeđen na fushu, u kojoj su pomenuti pisci nalazili neutralni književni izraz i neophodnu distanciranost od aktualnog vremena.¹⁶⁵

U realističnoj prozi, bilo onoj koja predstavlja „individualiziranu sliku stvarnosti“, ili onoj koja je bazirana na „jurisdikciji života i efemerizaciji svakodnevnice“ (Tomašević 2002: 169), jezik u naracijskoj, monološkoj i dijaloškoj ravni nije bez varijacija od jednog do drugog pisca, ali i u samom opusu istog autora. Naime, panarapski diskurs nije uspeo da zaustavi točak jezičkih dilema i upliv nestandardnih varijeteta u književnost, naročito što se i Gemal Abdunaser, čelna ličnost arapskog nacionalizma, služio smenjivanjem različitih arapskih kodova u svom govoru, shodno efektu koji je želeo da postigne.¹⁶⁶ Stoga su debate na temu jezika u književnosti među piscima, kritičarima i lingvistima bile oštre i poprilično učestale i u ovom periodu. Sami pisci su nastavili da se izjašnjavaju o svom odnosu prema jeziku u književnosti u okviru studija i intervjua, ali i u predgovorima svojih dela, među kojima su neki bili buntovnički manifesti na temu razvoja arapskog jezika i njegove književnosti.

¹⁶⁵ Više o istorijskom romanu u ovoj etapi v. Y. H. Nūfal, nav. delo, 265-266, 286-297; S. al-Nassāḡ, *Banūrāmā al-riwāya al-ʿarabiyya al-ḥadīṭa*, Bayrūt, 1982, 45-50; J. Brugman, *An introduction to the history of modern Arabic literature in Egypt*, Leiden, 1984, 310-319.

¹⁶⁶ Do pedesetih godina XX veka bilo je uobičajeno da arapski državnici drže javne govore na fushi. Abdunaser je prvi slomio dato pravilo, progovorivši i na dijalektu. Više o tome v. C. Holes, *Modern Arabic: Structure, Functions and Varieties*, Washington, 2004, 348, 359-360.

Prvi istaknuti primer književno-jezičkog manifesta među predstavnicima posleratne realistične proze u Egiptu nalazimo uz roman *Milīm al-Akbar* (Milim Veliki, 1944) Adela Kamela (1916-2005).¹⁶⁷ Poduži predgovor (Kāmil 1994: 3-128), koji je naknadno postao integralni deo *Milima Velikog*, „inspirisan“ je neuspehom pomenutog Kamelovog romana na dodeli književne nagrade od strane jezičke akademije u Kairu. Naime, roman o Milimu ocenjen je kao nedovoljno rečito delo, napisano nenegovanim jezikom, iako se Kamel u svom izrazu držao normi zvaničnog arapskog jezika, bez upliva nestandardnih elemenata, što pokazuje i sledeći reprezentativni odeljak (Kāmil 1994: 135-136):

لهذا انعقدت نية ملیم علی مزاوله العمل الشریف. وفي ذات صباح لقيه صديقه «بندق» يمشى مهرولا لا يلقى على شيء وهو متأبط عدداً وآلات. فعدا بندق خلفه واستوقفه متسائلاً:

- ما هذا يا «ملیم»؟
 - انها «عدة الشغل»
 - أذهب لتحطيم باب؟
 - بل سأصلح بابا. انى أعمل الآن في مصنع عمى
 - وماذا يشتغل هذا العم، يا عم، يا عم...
 - نجار
 فر بندق فاه دهشة. وطل فاغراً فاه ساعة طويلة وهو يتمتم
 - نجار! نجار! أتصبح نجاراً؟ حقاً؟ لا، لا... لا أصدق.
 - صدق أو لا تصدق فلست بمهتم
 - وهل تظن أنك ستظل... نجاراً!
 التفت «ملیم» إلى صديقه وبريق الغضب يلمع في عينيه، ثم قال له مهدداً.
 - ما للنجار؟ ألا يعجبك؟
 فصدق بندق على قول صديقه، وقال وهو يغالب الضحك
 - صحيح، ما للنجار؟... ولكن هذا العمل الشریف... أقصد هل يستمر طويلاً؟
 فصاح ملیم في حماسة.
 - بلا جدال.
 أما «بندق» فقد قهقهه صاحكاً وقال.
 - سنرى...

¹⁶⁷ Roman *Milim Veliki* je drugi roman Adela Kamela i govori o nepravdi koju proživljava radnička klasa pod kapitalističkim i feudalnim režimom. Prvi Kamelov roman je istorijskog tipa i nosi naziv *Muluk al-šū'ā'* (Kraljevi zraka, 1941).

Gnevan prema aršinima jezičke akademije, koje ocenjuje kao klasicističke, Kamel oseća kao da je „bacio bisere pred svinje“ (Kāmil 1994: 6), zbog čega se u svom predgovoru obračunava sa „tradicionalizmima“ u jeziku i književnosti Arapa. To čini kroz imaginarni razgovor junaka romana sa samim piscem, kroz koji Kamel otkriva svoj stav prema arapskoj književnosti, karakterišući je kao „književnost izraza“ (adab lafzī), a ne „živu književnost“ (adab ḥayy) kakva bi trebalo da bude (Kāmil 1994: 22-23, 29). Štaviše, on tvrdi (Kāmil 1994: 54) da „arapski jezik nema svoju književnost“, već da je ono što se pod nju podvodi, zapravo, retorika, suvoparna istorija ili filozofija. To se očitava u prenapregnutom stilu kojem je većina arapskih pisaca oduvek pridavala isuviše značaja, iako sâm stil ne može biti parametar umetničke lepote. Iz reda stilski neuspešnih književnika, Kamel delimično izuzima Maarija, a reči hvale ima samo za Hakima i Mahfuza.¹⁶⁸

Svoj negativni sud o arapskoj književnosti Kamel pokušava da ilustruje raspravom o dogmi bogatsva i nadmoći arapskog jezika, koja mu pričinjava pravu štetu, što argumentuje brojnim činjenicama i primerima (Kāmil 1994: 72-103). Naime, tobožnje bogatstvo, smatra on, utemeljeno na nesagledivoj sinonimiji i enantioseimiji, na sklonosti ka paronimima i homonimiji, arhaizmima i jezičkom oneobičavanju, čini arapski jezik nepristupačnim jezikom njegovim govornicima, ali i strancima koji žele da ga nauče. U prepreke savladavanja arapskog jezika Kamel ubraja i gramatičku stegu, odnosno istrajavanje u uvažavanju jezičkih kalupa koje je pregazilo vreme, neumereno tvrdeći u afektu da arapski „u svom trenutnom obliku nije jezik, već neman (ġūl) [...] A zar neman ne isisava krv? Tako i arapski jezik iziskuje cvet života da ga savladaš“ (Kāmil 1994: 100).

Kamelova otvorena kritičnost u predgovoru *Milima Velikog* na trenutak se činila kao prekretnica u ispoljavanju mišljenja u vezi s pisanjem i vrednovanjem književnosti na arapskom jeziku, pa čak i kao prvi pravi manifest moderne arapske književnosti, kako to neki kritičari konstatuju (Darrāġ 1999: 281). Međutim, sličan ton smo već sreli u spisima mahdžerskih romantičara početkom XX veka, zatim, u predavanju Abu al-Kasima al-Šabija o pesničkoj imaginaciji kod Arapa tridesetih godina (Šābī 2013), ali i

¹⁶⁸ Više o tome v. ʿĀ. Kāmil, *Milīm al-akbar*, al-Qāhira, 1994, 23-43, 96.

u gotovo svim delima Selame Muse u kojima se dotiče pitanja odnosa jezika i književnosti. Uostalom, sâm Kamel nije nastavio da se bori za svoja uverenja, niti novim stvaralačkim elanom niti teorijskim. Štaviše, iako je baklju promene u jezičkim stavovima i u leksičkom redefinisaju dodelio književnicima, a ne lingvistima (Kāmil 1994: 98), Kamel je tek pola veka kasnije objavio svoj treći i poslednji roman, pod nazivom *al-Ḥall wa al-rabṭ* (Rešenje i povezivanje, 1993), u čijem je jeziku ostao veran fushi, izuzev u kraćem dijalogu na samom početku romana (Kāmil, 1993: 12-13).

Da jezik „mora umeti da nosi kaljaču, ali i baletsku patiku“ (Bugarski 1995: 10) apelovao je sredinom XX veka i Libanac Anis Furejha, čije je lingvističko delo *Naḥwa al-ʿarabiyya al-muyassara* (U pravcu lakšeg arapskog jezika, 1955) još jedna nezaobilazna referenca o pitanju statusa i budućnosti arapskog jezika u književnosti, ali i šire.

Furejha je u studiji *U pravcu lakšeg arapskog jezika* sumirao jezičku stvarnost arapskog sveta kao vrlo problematičnu, zbog čega je često bio na meti panarapskih lingvista kao neko ko je „maskirano“ urušavao put revitalizacije fushe u svim sferama savremenog života. Ovaj autor je u „izdajnički“ tabor najpre dospelo tvrdnjom da se amija i fusha ne mogu posmatrati kao delovi istog jezičkog sistema, odnosno kao iskvareni spram ispravnog, već se, smatra on (Furayḥa 1973: 108-109), radi o dva vrlo samostalna jezika. Zabluda arapskih govornika potiče otud što na jezik gledaju kao na skup reči (mufradāt), a jezik nije rečnik, već gramatički sistem (tarkīb), koji se u amiji i fushi može predstaviti kroz karakteristike dvaju odelitih ustrojstava. Uz to je, veli on (Furayḥa 1955: 16-17), raskorak između arapskog jezika i savremenih potreba njegovih govornika posledica bremenite veze ovog koda s religijom i adabom, dok upliv nešto novih reči i potiskivanje starih samo zasenjuje činjenicu da je savremeni arapski jezik isti onaj džahilijski ili umajadski arapski.

Iako su u minulim vekovima prestižni jezički idiom mogli nametati autoriteti kao što su vladajući stalež, vera, politika ili književnost, Furejha ističe (Furayḥa 1955: 100) da je narodni govor od suštinskog značaja za razvoj jezika iz perspektive savremene nauke o jeziku. Uprkos toj jasnoj činjenici, konferenciju posvećenu uticaju diglosije na književni izraz, održanu 1954. godine u Bejt Mariju, arapski pisci zaključili su mišljenjem da amija nije jezik, već „lahdža“ (u smislu narečja) koja kvari fushu (Furayḥa 1955: 116). Iskazani stav arapskih književnika samo je „koncentrat“ jedne

ideje, raširene među Arapima, da amija ne može stajati kao samostalni jezik – ideje koju Furejha nadalje činjenično opovrgava, ukazujući, usput, na ekonomičnu prirodu amije i na realne poteškoće koje fusha prouzrokuje svojim nesavladivim i zaleđenim ustrojstvom.¹⁶⁹

Apele za „pojednostavljenje“ fushe, ili pak za „uzdizanje amije“, Furejha ocenjuje kao bespomoćne i lebdeće, dok pravo rešenje vidi u uobličavanju „jedinstvene lahdže“ (lahġa muwaḥḥada), vrste veštačkog jezika poput esperanta. Taj jezik, uostalom, već postoji, i to je „jezik klubova i salona“ (luġat al-nādī wa al-ṣālūn), odnosno „jezik obrazovanog arapskog društva“ (luġat al-muġtamaʿ al-ʿarabī al-rāqī), kojeg su u savremenom dobu stvorile škole, novine i radio, ali i turizam, trgovina, političko približavanje i društvena saradnja među Arapima. U karakteristike „zajedničke lahdže“ Furejha ubraja odsustvo konjugacijsko-deklinacijskih obeležja, opisujući ga, ujedno, i kao idiom bez naglašene regionalnosti, selektivno oslonjen na fushu u svojoj sintaksi i leksici.¹⁷⁰

Opisani predlog o uobličavanju „novog“ arapskog jezika možda i ne bi u toliko meri ostavio negativan utisak na panarapske lingviste da Anisa Furejha nije odabrao latinično pismo za njegovo beleženje, dok je, s druge strane, osporio strah od gubitka kontakta s klasičnim nasleđem, tvrdeći da je to prilika da se ono proseje i od njega sačuva samo ono što je vredno. Prosejanog neće biti mnogo, zaključuje Furejha slično Kamelu (Furayḥa 1955: 203, 214-215), jer nalazi da je klasični adab siromašan idejama, a bliži jezičkom zanatu, u kojem savremeni čitalac ne nalazi umetnički užitak.

4.2. UTICAJ NEGIBA MAHFUZA NA AFIRMACIJU FUSHE U PROZNOJ KNJIŽEVNOSTI

Uverili smo se da je većina egipatskih pisaca iz savremene epohe jedva primetno koristila drugačiji varijetet u dijalogu svojih dela u odnosu na naraciju, dok su poneki od njih pokušavali da napišu dijalog na fushi koja je omekšana elementima iz amije. U potonjem slučaju, autori ulažu veliki trud da ne naruše norme standardnog koda, koristeći se različitim metodima da preobuku nestandardne elemente iz svakodnevnog govora, čime se na trenutak približavaju kreiranju „kvazikolokvijalnog jezika“.

¹⁶⁹ Više o tome v. A. Furayḥa, *Naḥwa al-ʿarabiyya al-muyassara*, Bayrūt, 1955, 117-153.

¹⁷⁰ Više o karakteristikama Furejhine „jedinstvene lahdže“ v. A. Furayḥa, nav. delo, 170, 175-196.

Najznačajniji predstavnik pisaca druge generacije, čiji se jezik u romanu može uvrstiti u besprekorni, jedva umekšano standardno jezičko ustrojstvo bio je i Negib Mahfuz.

Pozamašnim pripovedačkim opusom i stvaralačkom posvećenošću, Mahfuz stoji na pijedestalu moderne arapske proze, kao jedan od najpopularnijih arapskih pisaca „poezije novog sveta“, kako je i sâm nazvao roman (‘Aṣṣūr 1999: 11).¹⁷¹ Mahfuzovi društveno-istorijski i metafizičko-simbolički romani iz druge dve trećine XX veka predmet su interesovanja brojnih književnih kritičara, dok je njegovo ime neizostavno u priručnicima savremene arapske književnosti.¹⁷²

Uz posredni i neposredni podstrek svojih učitelja, naročito Selame Muse, Mahfuz je izabrao roman kao otvorenu književnu formu „bez granica i, stoga, umetnički kalup bez premca“ (Mahfūz 1977: 44). No, kada uzmemo u obzir tada aktualne književne struje na svetskoj sceni, naćićemo da se ovaj autor nije suviše predavao eksperimentisanju u samom pisanju. Razlog tome se može pronaći u činjenici da je Mahfuz uzeo na sebe negovanje romansijerske „klasičnosti“, neophodne za utemeljenje i sazrevanje arapskog romana. Štaviše, avangardne romane, kakve je, na primer, pisao Džojls, Mahfuz je smatrao „nedopadljivim“, pa je za njega „novi roman prazna priča kroz koju kao da nam se poručuje sledeće: Da, život je dosadan i sad ću vam napisati dosadan roman, kakav je i sâm život“ (Mahfūz 1977: 94-95).

U pogledu praktičnog i teorijskog odnosa prema jeziku u književnosti, može se reći da je Mahfuz, slično Tahu Huseinu i Akadu, zauzeo poziciju nepokolebljivog puriste. On je bio dosledan shvatanju da se o savremenim temama može veoma uspešno pisati standardnim arapskim jezikom, bilo u naraciji bilo u dijalogu, smatrajući roman na fushi pravilom, a pisanje na amiji izuzetkom (Mahfūz 1990: 235). Njemu se na početku romansijerske karijere čak činilo da jezički izbor u romanu nije bio tako važno,

¹⁷¹ Mahfuzova romansijerska karijera počela je 1939. godine, kada je objavio prvi roman, pod nazivom ‘*Abat al-aqdār* (Kob sudbine), dok je poslednji roman, *Qaštamar* (Kaštamar), objavljen 1988. godine. U međuvremenu, Mahfuz je napisao preko trideset romana.

¹⁷² O Mahfuzu iz referenci na arapskom jeziku v. Y. H. Nūfal, nav. delo, 120-175; S. al-Nassāg, nav. delo, 53-63; N. Ḥaddād, *Bahgat al-sard al-riwāʿī*, Irbid, 2010, 241-264; na engleskom jeziku v. R. Allen, *The Arabic novel*, New York, 1982, 55-62, 101-107; H. Kilpatrick, *The Egyptian novel from Zaynab to 1980*, u: M. Badawi (ed), *Modern Arabic Literature*, Cambridge, 1997, 238-246; P. Starkey, *Modern Arabic literature*. Edinburg, 2006, 122-125; na srpskom jeziku v. I. Kamera d'Aflito, *Savremena arapska književnost*, Beograd, 2012, 236-240; D. Tanasković, *Golub koji nije postao ptica: ogledi i prevodi iz savremene arapske književnosti*, Beograd, 2012, 17-40. Za direktno upoznavanje s Mahfuzovim stavovima o književnoj umetnosti v. N. Mahfūz, *Atahaddat ilaykum*, Bayrūt, 1977.

нити goruće pitanje, makar ne onako kako je to slučaj s pozorišnom umetnošću i kinematografijom (Mahfūz 1977: 61).¹⁷³

Mahfuz uz svoje romane nije pisao predgovore koji bi bili vrsta manifesta njegovog odnosa prema književnosti, a ni njenom jeziku. Ipak, izjava koju je dao 16. februara 1956. godine za časopis *Sabah al-hajr* (Ṣabāḥ al-ḥayr) odzvanjala je među intelektualnim ličnostima arapskog sveta nebrojeno puta u decenijama koje su usledile. Tom prilikom je Mahfuz svrstao amiju u isti red s ostalim „tegobama od kojih boluje ovaj narod“, nazvavši amiju „dekadentnim sredstvom izražavanja“, a fushu „jezikom napretka“ (Nūfal 1977a: 32; Duwwāra 1996: 367-368). U skladu s izrečenim mišljenjem, rešenje sociolingvističkog raskola Mahfuz vidi u promeni metodološkog pristupa u okviru obrazovanja, ali ne zaboravlja da ulogu lingvističkog prosvetiteljstva dodeli književnicima, koji bi razlike između dva koda, fushe i amije, trebalo da dovedu „na razumnu meru“. No, razumna mera podrazumeva sasvim blago uvažavanje elemenata iz nestandardnog koda, odnosno njegovo „uzdizanje“ ka fushi, a ne obratno, što je u skladu s Mahfuzovim shvatanjem da je amija regresivni lingvistički pol, nepodoban za savremenu epohu, u kojoj se od očekuje da ljudi obogaćuju svoje izražajne mogućnosti, a ne da ih sužavaju.

Odbacivanje amije i ton kojim je Mahfuz govorio o Egiptu kao o stopljenom entitetu arapskog sveta, umnogome se uklapa u panarapsku orijentaciju.¹⁷⁴ Naime, razlike među arapskim dijalektima Mahfuz nije sagledavao kao jezičke, već kao „reljefne“, dok je granice među arapskim teritorijama osećao kao otvorene, naročito u pogledu kulturne razmene. Jezik u tom kontekstu nije ono što odvaja Arape, već ono što ih ujedinjuje, a to se odnosi i na književnost koja se piše na tom jeziku. Ova doza panarapskog diskursa, za koju se, uzgred rečeno, Mahfuz nikada nije politički direktno zalagao, ali i bezrezervna naklonost fushi, učinili su njegove romane poprilično ujednačenim i uglađenim jezičkim izrazom. Štaviše, ovaj autor je u svojoj književnoj karijeri prošao kroz različite tematske i formalne mene, donekle i stilske, ali se njegov inicijalno postavljen odnos prema arapskom jeziku u romanu nije suštinski menjao.

¹⁷³ Mahfuz je u jednoj etapi svog književnog stvaralaštva napisao pet pozorišnih komada, ali mu dramska forma nije „prirasla za srce“. Uzrok tome upravo leži u stečenoj navici da piše na fushi, svestan da je pozorišna umetnost zahtevala pučki jezik, kojim on u književnosti nije želeo da se služi. Zbog toga su njegovi komadi pisani za čitanje, a ne za izvođenje. Više o tome v. N. Mahfūz, nav. delo, 183-184.

¹⁷⁴ U prilog tome v. Ğ. Fāḍil, *As'ilat al-riwāya: ḥiwārāt ma' al-riwā'iyīn al-^ṣArab*, al-Qāhira, 1990, 227, 253-254.

Pa ipak, u ponekim jezičkim analizama Mahfuzovih romana nailazimo na zaključak da se u njima može uočiti nešto jezičkog „rastezanja“, posebno kada se uporede dela napisana u prvim decenijama njegove književne karijere s onima iz kasnije faze. Tako, na primer, stilsko-jezičke promene u romanima Negiba Mahfuzova književni kritičar Ahmed razvrstava (Aḥmad 1982: 86) kroz neutralan i konvencionalan *statički* stil, oslonjen na normu standardnog arapskog jezika, kao, na primer, u *al-Ṭulāṭiyya* (Trilogija, 1956-1957), i *dinamički* stil, u smislu osetnije spone s narodnim jezikom, kao, na primer, u romanima *Zuqāq al-Midaqq* (Sokak Midak, 1947) i *al-Liṣṣ wa al-kilāb* (Lopovi i psi, 1961). Takve jezičke mene Someh uočava (Somekh 1991: 30-31) već u delovima same *Trilogije*, ilustrujući ih uporednom jezičkom analizom tematski sličnih odlomaka iz njenog prvog i drugog dela, dakle iz *Bayna al-qaṣrayn* (Između dva dvorca, 1956) i *Qaṣr al-šawq* (Dvorac želja, 1957). Štaviše, neki kritičari su Mahfuzov jezik u književnosti okarakterisali kao „srednji jezik“ s potencijalom višestrukog čitanja, slično Hakimovom „trećem pokusu“. To je, pored Tahe Huseina (Ḥusayn 1979b: 86), ukazao i Muhamed Abdelhalim Abdelah, koji je tvrdio (‘Abd Allāh 1984: 100) da se književni dijalozi Negiba Mahfuzova, počevši od romana *Tesna ulica*, mogu čitati dvojako, u duhu fushe i u duhu amije.¹⁷⁵

U direktnom kontaktu s Mahfuzovim romansijerskim opusom, razlike o kojima navedeni autori govore nalik su traganju za iglom u plastu sena, jer je ovaj prozni pisac sasvim retko „popuštao“ utkivanju kolokvijalnih reči i konstrukcija u svojim romanima. Takve retke primere jezičkog umekšavanja u književnom dijalogu mogu ilustrovati sledeći odlomci iz nekoliko romana ovog autora:

1. *Bidāya wa nihāya* (Početak i kraj, 1951) (Maḥfūz 1991b: 227):

(...) ثم أخذ يهدئ من انفعاله حتى ذهب عنه الضحك، ورمى ببصر هازئ إلى الشاب، وتساءل ساخراً:

– حامي القهوة؟.. هه؟

فقال حسن بهدوء:

– وأحب أن أقول لك أيضاً إن هذه المعاملة خاصة بالزبائن غير المحترمين...

2. *Između dva dvorca* (Maḥfūz 1991a: 339):

(...) إلا أنّ إصرار الأخرى على قرصها بلسانها كلما سنحت فرصة جعلها تتعلّق أحياناً بإغاضتها فقالت مصطنعة الجذ:

¹⁷⁵ Slično mišljenje su kasnije iskazali Karidi (Karīdī 1981: 137) i Šaroni (Šārūnī 2007: 24-26).

- ألم تتفق على تقسيم العمل بيننا في البيت؟ فعليك هذا الواجب وعليّ الغناء... فنظرت خديجة إلى أمها وقالت متهكّمة وهي تعني الأخرى:
- يمكن ناوية تكون عالمة!
- ولم تغضب عائشة، وبالعكس قالت باهتمام مصطنع أيضاً:
- وماله!... أنا صوتي كالكروان.

3. *Al-Sukarriyya* (Sukarija, 1957) (Maḥfūz 1991f: 840):

- (...) وكانت عيناه السوداوان تشتعلان، ثم ضحك فجأة قائلاً:
- لو رأيتني وأنا أبادل التحية مع العساكر! أمسى عساكر آخر الليل أصدقائي الأعزّاء! فغمغمت وهي تتنهد:
- يا فرحتي!

4. *Al-Marāyā* (Ogledala, 1972) (Maḥfūz 1993: 275):

- (...) ثمّ مالت نحوى الأخرى فسألتنى:
- هل معك نصف ريال؟ فأجبت بالنفي فسألت:
- معك كم؟
- فأجبت بخوف وأدب:
- شلن.
- عال، تحبّ أفترجك على شيء لطيف لم تره؟
- ولكنّه قال لي ألاّ أتحرّك...

Ova četiri odeljka, istrgnuta iz hiljada i hiljada stranica Mahfuzovog narativa, ipak ne predstavljaju etalon jezičkog ustrojstva u njegovim romanima. Reči i fraze u duhu kolokvijalnog jezika, nalik podvučenima u datim dijalogima, isuviše su „opasane“ ispravnim jezikom, koji ubedljivo nadvladava u pripovedanju, daleko od bilo kakve sredine puta između amije i fushe. Štaviše, ovaj romanopisac se neretko služi brojnim elemenatima koji odišu standardnom klasičnošću, što je, primera radi, vidljivo na njegovoj upotrebi upitnog alef, čestice *lam* za apsolutnu negaciju, reči *kallā* u značenju „ne“, ili pak u aktualizovanju konstrukcija kao što su *argū an* (Nadam se da...), *aḥṣā an* (Bojim se da...) i slično. Ova „rečita čistoća“ se može ilustrovati sledećim kraćim dijaloškim odlomcima iz Mahfuzovih romana:

5. *Lopovi i psi* (Maḥfūz 1991c: 21):

- ألا ترى أنني نافعة دائماً؟
- دائماً، وكنت رائعة، لم لا تشتغلين ممثلة؟
- ولكي فزعت أول الأمر حقيقة...
- وبعد ذلك؟
- أرجو أن أكون قد أتقنت دوري حتى لا يشكّ فيّ.
- لم يكن في رأسه عقل ليشكّ في أحد...

6. *Tartara fawqa al-Nīl* (Tlapnje na Nilu, 1966) (Maḥfūz 1991i: 399):

- وقال خالد عزّوز مخاطباً سمارة:
- قلمك ذو استعداد أدبيّ.
 - ولكنّه لم يجزّب بعد.
 - لا شكّ أنّ لديك خطة!
 - على أيّ حال إنّي مغرمة بالمسرح.

7. *Mīrāmār* (Miramar, 1967) (Maḥfūz 1991d: 515):

- (...) وكانت المدام أسرعنا في الإفصاح عن ذلك القلق فقالت له:
- اجلس يا مسيو منصور... أأنت على ما يرام؟
 - قال دون أن يجلس:
 - على خير ما يرام، لقد نمت أكثر من المعتاد، هذا كلّ ما هنالك!

8. *Layālī alf layla* (Hiljadu noći, 1981) (Maḥfūz 1994: 414):

- فقال باهتمام:
- يخيّل إليّ أنك ذو خبرة...
 - عرفت رجلاً لم يُجرم ممّن يحبّ فحسب ولكنّه حُرّم من الوجود ذاته!
 - بالموت؟
 - بل في الحياة!

Upravo su dati dijaloški odeljci (primeri od 5-8) pravi primeri jezičkog ustrojstva u Mahfuzovim romanima,¹⁷⁶ u kojima ne nalazimo odraz lingvističke revolucionarnosti bilo koje vrste. Ono što predstavlja osnovnu jezičku karakteristiku ovog autora zapravo je doslednost u nepopuštanju pred zahtevom verodostojnog „oživljavanja“ lokalnog ambijenta i nižeg sloja Egipćana – koji su, inače, činili srž dinamičnosti njegovih dela. To je u skladu s njegovim odnosom prema književnom realizmu, kojim se, nalik Tahu Huseinu i Ibrahimu al-Maziniju, ne služi da bi doslovno preslikao stvarnost, već da je obradi na umetnički način (Mahfūz 1977: 48). Uostalom, upotreba „jezika svakodnevnog života“ (luġat al-ḥayāt al-yawmiyya) u književnosti, smatra on (Mahfūz 1977: 25), dovodi do gubitka šire publike, dok je jezičko „lutanje“ nazvao trendom koji potvrđuje pravilo da je fusha najpogodnije izražajno sredstvo u književnosti, ali i cilj glotopolitičkog delovanja u Egiptu.

Premda je arapska koine omogućila Mahfuzovim romanima čitalačku prohodnost širom arapskog sveta, njegova vernost normiranom kodu u književnom izrazu nije bio poduhvat bez cene. Od početka odlučan da ne menja svoju opredeljenost za fushu u književnosti, Mahfuz se neprekidno borio da „ne savija“ standardni jezik, osećajući, kako sâm kaže (Mahfūz 1977: 212), kao da hoda s tegovima. To su osetili i poneki književni kritičari, koji su jezik njegovih romana stavili pod lupu, da bi mu, zatim, uza svu pitkost i ispravnost, uputili i poneki prekor. Tako mu se, na primer, zamera da nije u dovoljnoj meri uvažavao jezik „ljudi iz naroda“, čime je doveo u pitanje realističnost i uverljivost junaka toga tipa u svojiim delima.¹⁷⁷

No, u Mahfuzovom slučaju su ipak glasnije odzvanjale pohvale akademskih krugova za spontanu lingvističku advakaturu, kojom je produžio život arapskoj fushi u drugoj trećini XX veka, nadovezujući se na sličan učinak njegovih učitelja i kolega pisaca iz prve generacije.

Posvećenost standardnom idiomu u književnosti, kakvu je negovao Mahfuz, podržali su i značajni kritičari ovog razdoblja, Muhamed Mandur (Muḥammad Mandūr, 1907-1965) i Muhamed Hilal (Muḥammad Hilāl, 1916-1968). Ono što je Mahfuz

¹⁷⁶ Za još takvih primera iz drugih romana v. N. Maḥfūz, al-Sammān wa al-ḥarīf, u: N. Maḥfūz, *al-Mu'allafāt al-kāmila* (al-muġallad al-ṭālit), Bayrūt, 1991c, 100-101; N. Maḥfūz, al-Ṭarīq, u: N. Maḥfūz, *al-Mu'allafāt al-kāmila* (al-muġallad al-ṭālit), Bayrūt, 1991h, 190; N. Maḥfūz, al-Šaḥḥād, u: N. Maḥfūz, *al-Mu'allafāt al-kāmila* (al-muġallad al-ṭālit), Bayrūt, 1991g, 352; itd.

¹⁷⁷ Ovakvu je kritiku Mahfuzu uputio egipatski kritičar Anvar al-Midavi (Anwar al-Mi'dāwī, 1920-1965), koji je smatrao da jezički nivoi u dijalogima romana *Lopovi i psi* nisu dovoljno iznijansirani, pa stoga ni uverljivi (Nūfal 1977b: 135).

pokušavao da dokaže stvarajući, Mandur i Hilal su teorijski podržali, tvrdeći da je fusha bogat, ali jednostavan idiom, kadar da posluži u iskazivanju kompleksnih misli i dubokih osećanja. No, stav ovih teoretičara prema upotrebi amije u književnosti nije bio apsolutno ujednačen. Veću isključivost pokazao je Mandur, koji je amiju postavio na mesto inferiornog i siromašnog idioma, ograničene izražajnosti (Mandūr 2009b: 151). Štaviše, intenzivna upotreba amije u sferi kulture podseća Mandura na dekadenciju i zaostalost egipatskog naroda tokom mračnih vekova, dok manifestacije „savremene šuubije“ vidi u aktualnijim nastojanjima da se arapska književnost podeli na uže nacionalne, za čiju se legitimnost poziva na drevno poreklo, faraonsko, feničansko i slično (Mandūr 2009b: 297-298).

Hilalova tolerancija prema upotrebi nestandardnih idioma u književnosti je, s druge strane, bila povremena i sužena, vidljiva u njegovoj podeli književnosti na pučku, koja je odraz stvarnosti, i elitnu književnost, koja pripada svetu umetnosti. Publiku ne treba lišiti ni jedne od ovih varijanti književnosti, smatra on (Hilāl 2003: 620), i to posebno ne one rečite koja je „hranjiva“ i nadomešćuje ono što amija ne može – a to je malo složeniji pogled na svet i uzvišeni ton. Uprkos tome, on uviđa (Hilāl 1975: 85-86) da moraju postojati adekvatni jezički nivoi za svakog junaka ponaosob, pri čemu je obraćanje nekog protagoniste na amiji manji umetnički prekršaj od autorovog „podmetanja“ složenih filozofskih misli i dubokih umetničkih slika junaku kojem jezička kompetencija ne omogućava da se izražava na taj način.

4.3. PODVAJANJE JEZIKA U ROMANIMA ABDELAHA, SIBAIJA I ABDELKUDUSA

Negib Mahfuz je književnu pozornicu deceniju pre i nakon polovine XX veka gotovo ravnopravno delio sa još nekoliko proznih pisaca, koji su obimnom literarnom produkcijom ostavili obilje raznolikog narativnog materijala u formi romana i kratke priče. U toj grupi se posebno ističu tri prozna pisca, Muhamed Abdelhalim Abdelah (1913-1970), Jusuf al-Sibai (1917-1987) i Ihsan Abdelkudus (1919-1990), čija su dela, uz Mahfuzova, formirala prosečnog čitaoca u Egiptu, ali i većinu tematskih sižea popularnih filmova egipatske kinematografije tog vremena.

U tematskom pogledu, ovi pisci su bili orijentisani na aktualnu stvarnost, koju su obrađivali kroz sentimentalne, političke ili socijalne teme, izražavajući ih kroz različite

jezičke modele. U tom smislu su Sibai i Abdelkudus pokazali veću jezičku kompatibilnost, slobodno se služeći nestandardnim varijetetima, dok je Abdelah više naginjao stavu o neprikosnovenosti fushe, zbog čega je bio srodniji s Mahfuzom. To ne iznenađuje ako imamo u vidu činjenicu da je od triju pomenutih romanopisaca jedino Abdelah uživao članstvo u jezičkoj akademiji u Kairu, pa su njegova književna dela među njemu srodnim jezičkim pristalicama bila cenjena kao rečita i uglađena, za razliku od Abdelkudusovih, i još više Sibaijevih, čiji je jezik u književnosti bio oštro kritikovan.

Abdelah nije suštinski odstupao od opredeljivanja da se služi fushom kao književnim medijumom. Štaviše, njegovo početno romansijersko stvaralaštvo nije bilo lišeno doze jezičke izveštačenosti i kitnjastosti, čak i u dijalogu romana, što je posledica njegovog divljenja književnim uzorima kakvi su bili Manfaluti, Džubran, Rafii i Taha Husein. Naime, Abdelah je u to vreme smatrao (Nūfal 1977a: 164), kao i Taha Husein i Negib Mahfuz, da fotografski realizam u književnosti nema lepotu, već da je zadatak pisca uobličavanje stvarnosti na umetnički način. Uz to, u amiji nije nalazio postojanost koja bi delu dala duži „rok trajanja“ u pogledu čitljivosti, shodno njenoj temporalnoj i geografskoj nestabilnosti, zbog čega mu se standardni idiom činio „povoljnijim“ izborom (‘Abd Allāh 1984: 38).

Odras jezičkog purizma Muhameda Abdelaha vidljiv je u njegovih prvih pet romana sentimentalnog karaktera, dakle od *Laqīṭa aw laylat ġarām* (Lakita ili noć ljubavi, 1946), pa sve do romana *Ġuṣn al-zaytūn* (Maslinova grana, 1955), u kojima je izbegavao umekšavanje jezika dijaloga uplivom reči ili konstrukcija iz amije.

No, početkom šezdesetih godina XX veka, usled sve žustrije kritike na račun „okamenjenog“ i sterilnog jezika, naročito u realističnoj prozi, Abdelah primećuje (Nūfal 1977a: 166) da su se zbog odabira jezičkog nivoa u književnom delu „pera počela tresti u svačijoj ruci“. U tom trenutku se i sâm okreće umerenoj upotrebi amije u svojim romanima, kao što je to učinio u *Sukūn al-‘āṣifa* (Smiraj oluje, 1960), *al-Bayt al-ṣāmit* (Nema kuća, 1966) i drugim. Književni kritičari su blagi jezički preobražaj Abdelaha ocenili pozitivno, nazvavši njegov povremeni nestandardni odušak „elegantnom amijom“ (al-‘āmiyya al-rāqiya), kojom se, zahvaljujući uvažavanju sintaksičkog ustrojstva kolokvijalnog idioma, fusha razigrava (Nūfal 1977a: 166).

Blagih nagoveštaja nestandardnog varijeteta u može se, zapravo, naći već u romanu *Maslinova grana*, u čijim je dijalogima na fushi utopljena po koja reč, fraza ili konstrukcija na amiji,¹⁷⁸ ali ne tako uočljivo kao, na primer, u romanu *al-Ġanna al-‘adrā’* (Nevini raj, 1963), iz kojeg sledi omanji odeljak (‘Abd Allāh 1978: 36):

وبعد أن خرج التقت «بهيمة» بزوجة أخيها فأحست بالغرابة، كانت عينها المكحولتان ونظراتها الناعسة الفاجرة
وصوتها الفاتر ومشيتها المتأودة في مبالغة تبعث في نفس الريفية خوفا وغبرة وكان أول سؤال وجهته الزوجة إليها عقب
خروج «بركات» أن قالت بلا تحية:

- جاية تنزوري الست أم هاشم؟!!

- لا

فاستطردت بلهجة ذات مغرى ردى:

- سيدنا الحسين؟!!

- لا.

فقالت من خلال ضحكة متهالكة وهي تمر كفا على كف كأنها تفتل حبلا:

- يبقى سيدى «البرموني».. نظرة يا سيدى..

هى هى..

Pa ipak, ovakva jezička sloboda u romanima Abdelaha bila je sasvim skromnog opsega, s obzirom na to da se dijalozi u većini slučajeva odvijaju na fushi. U ovom konkretnom slučaju, u romanu *Nevini raj*, jezičkih odstupanja je neznatno u odnosu na obim dela, pa se i u njemu osećaj jezičke „životnosti“ svodi na pokretanje dijaloga rečju, frazom ili konstrukcijom na amiji.

Za razliku od zamerki na račun Abdelahove jezičke izveštačenosti početkom njegove književne karijere, Jusufu al-Sibaiju je povodom jezičkog ustrojstva u njegovim romanima bila upućena kritika sasvim suprotnog tipa. Pohvale za pripovedački talenat, ali i negativne opaske na račun jezičkog izraza u književnosti, ovaj „vitez romantizma“ imao je prilike da čuje od znamenitih književnika i kritičara svog stvaralačkog vremena.¹⁷⁹ Većina upućenih mu zamerki čak se nije ni ticala posezanja za

¹⁷⁸ Na primer, v. M. ‘A. ‘Abd Allāh, *Ġuṣn al-zaytūn*, al-Qāhira, 2000, 195.

¹⁷⁹ Na primer, v. Ṭ. Ḥusayn, *Ḥamsat a‘māl li-Yūsuf al-Sibā‘ī*, u: Š. Ġālī (ur), *al-Fikr wa al-fann fī adab Yūsuf al-Sibā‘ī*, al-Qāhira, b.g.b, 19, 40, 46-47; Bint al-Šāṭi’, *Arḍ al-nifāq*, u: Š. Ġālī (ur), *al-Fikr wa al-*

nestandardnim varijetatom, već gramatičkog nemara koji se pojavljuje u velikom broju njegovih romana. O tome rečito govori analiza Sibaijevog romana *Tariq al-ʿawda* (Put povratka, 1956) kojoj je pristupio Taha Husein, ističući ovo delo kao „retki pohvalni primer“ jezičke ispravnosti, neuobičajene u delima ovog proznog pisca (Ḥusayn b.g.b: 21). Neki kasniji i savremeni kritičari (Nassāḡ 1982: 51; Kāzīm 2008: 21-23), još su oštrije kritikovali Sibaijev jezički odabir u prvim romanima, karakterišući ga kao pučki, neuk, pun grešaka, siromašan i slično, što je prema njihovom mišljenju posledica „bukvalno“ (fotografski) shvaćenog realizma.

Sam Sibai je pristupio odbrani svog jezičkog „ogrešivanja“ u nekoliko predgovora književnih dela, koji se često navode kao njegovi književno-jezički manifesti. To je, na primer, učinio 1952. godine u zbirci priča *al-Šayḥ Zaʿrab* (Šejh Zarab) i u romanu *al-Saqqā māt* (Sakin pokoj), u kojima je ukazao na osećanje „dužnosti“ da kao pisac dočara egipatskog čoveka i odrazi lokalni kolorit (Sibāʿī 1987: 115; b.g.: 5). Postavljeni književni ciljevi usloveli su upotrebu amije u dijalogu prozih dela, čije je potencijalne nedostupnosti čitaocima iz ostalih arapskih zemalja Sibai bio svestan. Uostalom, on ističe da je *Sakin pokoj* najpre pokušao da piše na fushi u celosti, kako bi udovoljio očekivanjima Ministarstva obrazovanja, te utro put uvrštavanju ovog dela u nastavni kirikulum, ali se ipak nije mogao da „otme“ od upotrebe amije makar u dijalogima pomenutog romana.

Gramatičke i pravopisne greške, koje mu se obično zameraju u književnom izrazu, Sibai nije smatrao svojim prestupom, niti se osećao dužnim da ih ispravlja. Tu vrstu odgovornosti pripisuje lektorima, dok je držao za svoj zadatak da se služi jezikom samo kao sredstvom čija se ispravnost meri prenosom poruke, uveren da 99% čitaoca i ne primećuje njegove jezičke propuste (Sibāʿī 1987: 115-116). Onima koji osećaju nelagodu zbog jezičkih nedoslednosti u njegovim delima poručuje da ih blagovremeno prihvate, sve dok ne postanu „ispravne“, a ako to ne mogu, onda da nečujno isprave ono što im se čini pogrešnim. Za sâm arapski jezik kaže da je isuviše složen i da ne obavlja komunikacijsku funkciju, zbog čega je, smatra on (Sibāʿī 1987: 116), došao trenutak da se prihvati učinak zuba vremena ili da se pojavi neki „arapski Dante“.

Međutim, kada uzmemo u obzir ukupno književno stvaralaštvo Jusufa al-Sibaija, njegove 22 zbirke priča i 16 romana, našli bismo da jezički manifesti iz dvaju

fann fī adab Yūsuf al-Sibāʿī, al-Qāhira, b.g., 74-76; ʿA. Ḥaḍr, Warāʿa al-sitār, u: Š. Ġālī (ur), *al-Fikr wa al-fann fī adab Yūsuf al-Sibāʿī*, al-Qāhira, b.g., 115-116.

pomenutih dela neopravdano ostavljaju utisak da je ovaj autor u diglosijskoj bici odabrao nestandardnog pobjednika. Tako se, na primer, u preostalim 15 romana, koje je napisao u rasponu od 1947. do 1973. godine, dakle od prvog romana *Nā'ib 'Aazra'īl* (Azrailov zamenik) do poslednjeg *al-'Umr laḥẓa* (Život je tren), Sibai nije držao nekog jednoobraznog jezičkog programa. Štaviše, u njima je u tolikoj meri jezički „poskakivao“, da se od jednog do drugog romana nije ni po čemu moglo predviđati od kojih jezičkih nivoa bi saznao svoje sledeće delo.

Da smo, primera radi, izolovano uzeli u obzir dijalog u njegovom prvom romanu, *Azrailov zamenik*, rekli bismo da je Sibai pisac iz reda poštovalaca fushe. Tendenciju „pravilnog“ izražavanja, iako ne gramatički nepogrešivo, pokazuju još i romani *al-Baḥt 'an ḡasad* (Potraga za telom, 1953), *Radd qalbī* (Odgovor mog srca, 1954) i *Ḡaffat al-dumū'* (Prah suza, 1962), u kojima ne poseže za kolokvijalnim idiomom. Sibai je čak iste 1952. godine, kada je fushu želeo da prepusti na prepradu nekom „arapskom Danteu“, objavio još jedan roman, *Bayna al-aṭlāl* (Među ruševinama), čiji se dijalozi, oprečno pričama *Šejha Zaraba* i romana *Sakin pokoj*, odvijaju na fushi.¹⁸⁰ U ovu grupu bi se moglo svrstati i sedam romana koje je Sibai napisao i objavio od 1960. do 1973. godine, od *Nādiya* (Nadija, 1960) do *Život je tren* iz 1973. godine, u kojima dominira fusha, uz samo poneku reč, frazu ili konstrukciju u duhu amije.

Fusha prevlađuje i u romanima *Innī rāḥila* (Odlazim, 1950), *Fadaytuki ya Laylā* (Lejla, žrtvovao sam te, 1953) i u pomentom *Put povratka*, ali s приметnim udelom amije u dijaloškoj ravni teksta. Upotreba amije posebno je izražena u romanu *Naḥnu la nazra' al-šawk* (Mi ne sadimo trnje, 1969), dok se najdinamičnije jezičko ustrojstvo može ilustrovati odlomcima iz Sibaijevog drugog romana, pod nazivom *Arḍ al-nifāq* (Zemlja licemerja, 1949). U njemu je, doduše, mesto najzastupljenijeg jezičkog nivoa u dijalogima pripalo savremenoj varijanti fushe (Sibā'ī 1988: 55):

وابتسمت في ثقة وهمست في أذنه:

- سأخبرك عندما أنتهي من مهمتي.. ادع الله أن يمكّنني من إتمامها.

وبدت الدهشة على الحارس وأمسكني من ذراعي.. قائلاً:

- وأية مهمة هذه التي ستنتهيها.. ألم تقل إنك ستصلح الالافنة!؟

¹⁸⁰ Iskaza na amiji u romanu *Među ruševinama* je neznatno. Na primer, v. Y. al-Sibā'ī, *Bayn al-aṭlāl*, al-Qāhira, 1986, 84, 221.

- واستمرت في الهمس في أذن الرجل:
- لافتة!! لا تكن أبه.. أنا أحضر إلى هنا مجرد تغيير اللافتة؟! إن مهمتى أكثر من ذلك كثيراً. إن لي مهمة عظمى سيهتر لها الشرق.
- ثم ربت على كتفيه برفق وأردفت قائلاً:
- عن إذنك.

Suprotno datom jezičkom modelu, u dijalozima ovog romana nalazimo i kontinuiranu upotrebu egipatske amije (Sibā'ī 1988: 72-73):

- وأنظر أنا عليه برهة حتى يشم نفسه ثم أسأله عن الموضوع فيبدأ بوصفه قائلاً:
- الولية.. حاجيب خيرى، يا أخى المحكوم عليه بالسجن المؤبد بيخرج بعد عشرين سنة مع الولية مش قادر افلت أبداً منها.
- إيه اللي حصل يا سعادة البيه!؟
- مورياتى المر.. سودت عيشتى.. انبارح طول الليل تدق بالهون.. آل إيه بتشيشبب علشان فيه ناس عاملين لها عمل، ومسنكرة الشبايبك علشان ما بصبصش للجيران.. قل لى أعمل إيه؟
- وأجابه أنا بمنتهى البساطة:
- طلقها؟

Smenjivanje fushe i amije u jednom dijalogu, usklađeno s jezičkom kompetencijom junaka, ilustruje sledeći odlomak (Sibā'ī 1988: 174-175):

- ولكنى لم أكد أقترب منها حتى دفعت يدي بشدة، ثم انفجرت باكياً وارتمت على الأريكة، ونظرت إلى أخى، وقد تملكتنى الحيرة وسألته:
- ماذا حدث.. هل أصابتها جنة؟
- وأجابنى الأخ العزيز فى سخريه:
- هى التى أصابتها جنة؟ سبحان الله!
- وأجابتنى «حماتى» التى دخلت الحجرة على صوت بكاء ابنتها بنظرة معناها: «جن لما يلخبطك».
- ثم نظرت إلىّ وقد رفعت حاجبها فى دهش شديد:
- ودا أصله إيه دا كمان؟
- ولم أجبها.. بل أجابتها زوجتى وهى تنشج باكياً:
- كان عند محمد أفندى.. محمد أفندى ابن خال مرات عم أبوه، تصدقنى الكلام ده يا ماما؟
- وقالت الحماة.. حماها الله:
- محمد أفندى دا بيخرج الناس بقمصان نوم حريمى؟ حقا بطلوا ده.. واسمعوا ده.

U dijalozima Sibaijevih protagonista u romanu *Zemlja licemerja* nije izostala ni „spontano“ preključivanje s amije na fushu unutar pojedinačnog junakovog iskaza, kao što je to slučaj u sledećem odeljku (Sibā'ī 1988: 231, 270):

ونظر إلى صاحبي متسائلا في دهش شديد:

- ما هذا؟

ولم أجبه.. فقد بدأ صوت المكبر يعلو صوتينا، وسمعناه يدوي قائلا:

- واحد.. اثنين.. ثلاثة.. أربعة.. ألو.. ألو.. الصوت كويس كده!؟

ووجدتني أجيب على الصوت:

- كويس جداً.. تستطيع أن تقلق الجن في مضاجعها. اطمئن.

وعاد الصوت يضح قائلا:

- ألو.. ألو.. مرشحكم الوحيد.. عبد الواحد بك أمين.. انتخبوا.. عبد الواحد بك أمين.. السياسي الحر على

مبادئ مصطفى كامل ومصطفى النحاس ومصطفى أمين.. انتخبوا مرشحكم النزية المستقل.

وسألني صاحبي:

- إيه الحكاية؟

[...]

ووجدته يقلب شفتيه ويقول في ازدراء:

- أجب على قدر السؤال، وما تبقاش غلباوى.

- ما تبقاش غلباوى انت.. واكتب ما أقوله لك.

Na osnovu datih jezičkih modela dijaloga, kakvi su postojali i u drugim romanima Sibaija, možemo zaključiti da je ovaj autor ispoljio raznovrsnost koja je u sebe uključivala sve jezičke principe književnika prve generacije. No, ako smo i već sve to do sada videli, nastavlja da nas fascinira živost dileme i varijantnost jezičkog opredeljivanja, bez konačnog isključivanja svih potencijala u korist nekog „jedinstvenog i ujedinjujućeg“ koda.

Treći pomenuti romanopisac, Ihsan Abdelkudus, sin je jedne od najznačajnijih i najsmelijih kulturnih ličnosti prve polovine XX veka – Fatime al-Jusuf (Fāṭima al-Yūsuf, 1898-1958), poznate i kao Roz (Rūz) al-Jusuf. Sām Abdelkudus je u drugoj polovini XX veka slovio za jednog od najpopularnijih živih romanopisaca u Egiptu, dok su njegovi romani bili omiljena podloga brojnih ostvarenja egipatske kinematografije. U preko sto prozних dela, odnosno romana i zbirki priča, uglavnom sentimentalnog

karaktera, Abdelkudus je jednako morao da razreši jezičke dileme, kao i sve njegove kolege iz ove i prethodne generacije.

Abdelkudusov inicijalni manifest, ali ne i trajni putokaz jezičkog opredeljivanja, pojavio se 1959. godine, kao predgovor drugom izdanju njegovog romana *Anā ḥurra* (Slobodna sam, 1954). U njemu je sažeo svoju dilemu oko izbora varijeteta u dijalogu, objašnjavajući na koji način ga je stvaralačko iskustvo navelo na praktično rešenje u vezi s ovim pitanjem (‘Abd al-Quddūs 2009: 5-10).

Naime, tek što je na početku svoje književne karijere objavio deo navedenog romana u časopisu *Roz al-Jusuf* (Rūz al-Yūsuf), koristeći se kolokvijalnim jezikom u njegovim dijalozima, Abdelkudus je promenio mišljenje i nastavio da piše dijaloge na standardnom jeziku, na šta ga je navelo čitanje jedne priče na iračkom dijalektu, koju nije mogao da razume u potpunosti. No, na kraju prve verzije romana *Slobodna sam*, Abdelkudus zaključuje da je pisati jedno delo do pola na jednom varijetetu, a od pola na drugom, velika greška, zbog čega se u čitavom dijalogu treba opredeliti samo za jedan kod, ma koji on bio.

Nakon što je utvrdio da je doslednost u jeziku književnosti važnija od samog nivoa kojim će se pisac služiti, Abdelkudus je roman *Slobodna sam* pokušao da ujednači koristeći se fushom u svim ravnima pripovedanja. Ubrzo je uvideo da se pisanjem dijaloga standardnim idiomom u dužim proznim formama priča lišava atmosfere koja je čini živim i verodostojnim prikazom. Ovaj novi zaključak naveo ga je da utvrdi pravila kojih će se nadalje držati u književnom stvaranju: dijalog dužih proznih dela će pisati na amiji, dok će u kraćim pripovedačkim formama presuđivati namena priče. U potonjem slučaju jezički kôd bi trebalo uskladiti s njegovom upotrebnom „podobnošću“, odnosno „ako se u priči doživljaj oslanja na prenošenje atmosfere, onda dijalog treba pisati u skladu s tim kako bi junaci i inače govorili, ali ako se priča oslanja na ideju više nego na atmosferu, onda taj dijalog treba pisati na fushi“ (‘Abd al-Quddūs 2009: 9). Shodno tome, Abdelkudus je pred „konačno“ objavljivanje romana *Slobodna sam* 1954. godine još jednom prepravio jezički nivo u njegovim dijalozima, ujednačivši ih amijom, izuzev delova u kojima se razgovori odvijaju među strancima,¹⁸¹ što je u skladu sa „zvaničnom“ preporukom da se u književnoj interpretaciji stranog jezika koristi fusha.

¹⁸¹ Na primer, v. I. ‘Abd al-Quddūs, *Anā ḥurra*, al-Qāhira, 2009, 84, 118-120.

Međutim, Abdelkudusov jezički model poslužio je samo u jednom delu njegovog književnog opusa, posebno u onom koji je nastajao pedesetih i šezdesetih godina XX veka, uz napomenu da čak ni tada nije dosledno uvažavao pravilo o izboru jezičkog nivoa prema atmosferi ili ideji, bilo kraćeg bilo dužeg proznog dela. Tako, na primer, u dijalogima zbirke priča *‘Ulba min al-ṣafīh* (Limena kutija, 1967) dominira amija, bez obzira na ideju priče, dok je u zbirci *Āsif lam a‘ud astaṭīr* (Izvini, ne mogu više, 1980) dijalog u svih sedam priča na fushi, iako u pogledu tematskih okvira – ljubavne, socijalne i političke teme – ne odskaje od prethodno navedene zbirke. Slično se odstupanje može naći i u ljubavnom romanu *al-Lawn al-āḥar* (Druga boja, 1984), u kojem je Abdelkudus pisao dijaloge na fushi, protivno atmosferi, koja je u ovom slučaju za čitaoca važnija od ideje. To će pokazati sledeći odlomak, u kojem se ležeran razgovor odvija na fushi, iako bi u tom slučaju amija bila u skladu s piščevim jezičkim programom (‘Abd al-Quddūs 1999: 34-36):

- ..وكان واضحاً أن ميرفت أكثر جرأة وتحراً منه.. وكانت هي التي تبتدى استعدادها للزواج حتى ولو لم يوافق أبوها..
 وكان حسن هو الذى يصبر على أن يصل إلى رضاء الأب، وقال لها مرة أمامى:
- إني لا أستطيع أن أصحبك أمام عائلتي وكأني خطفتك.. إن عائلتي لا ترضى بنا كخاطف ومخطوف.. ثم إن رفض والدك لزواجنا فيه ما يمس كرامتي وكرامة عائلتي.. كأنه يعتبرنا وكأننا لسنا ممن يشرفه مصاهرتهم.. إنك لا تعرفين حساسية عائلات السودان.. إني أعترف بأننا شعب معقد خصوصاً بالنسبة لمصر.. ولا يمكن أن نعترف بأن هناك فارقا يصل إلى حد أن يتزوج سوداني من مصرية دون موافقة العائلة المصرية.. ونحن نصر على أن نتشرفوا بنا كما نتشرف بكم..
- وقالت ميرفت في عناد:
- أنت تعلم أني متشرفة بك.. ولا شك أنك متشرف بي.. بي شخصياً.. إنك تتزوجني أنا ولست تتزوج بابا..
- وقال حسن من خلال ابتسامته الهادئة التي تكشف عن أسنانه التي تلمع في سواده:
- المفروض أن العائلة تتزوج العائلة.. أى المصاهرة...
- وقالت ميرفت كأنها تتحايل عليه:
- إني واثقة أننا لو تزوجنا فلن يمر شهر أو شهران إلا ويغير بابا رايه ويرضى عن زواجنا مادام قد تأكد أن ابنته سعيدة.. وقد يأتي لزيارتنا بنفسه في الخرطوم.. إني متأكدة أن باب يجيني.. وماما.. وأنا أحبهما.. ولن نتخلى عن بعض أبدا.
- ورد عليها حسن في هدوء:
- أفضل الانتظار.. إني لم أفقد الأمل.. وهو ما يجعلني أؤجل عودتي إلى الخرطوم رغم الحاح أهلي على بالعودة.. أريد أن أعود إليهم وأنا أفرحهم بك..

وقالت ميرفت في عصبية وكأنها تلومه:
 - إلى متى تستطيع أن تنتظر.. ماذا إذا أصر بابا على الرفض.. كن صريحا يا حسن..
 وقال حسن وهو ينتظر إليها في حب:
 - سنتزوج حتى لو اضطررنا أن نعيش لا في الخرطوم ولا في القاهرة.. إذا ظل والدك رافضا فسنتزوج ونهرب إلى بلد
 نستطيع أن نعيش فيه كهارب وهاربة.. أو خاطف ومخطوف.. وأعتبرنه نفسك منذ اليوم أنك زوجتي..

Štaviše, ovaj roman, koji je Abdelkudus napisao u poslednjoj deceniji života, u skladu je sa njegovim povratkom fushi, koju je dominantnije koristio u delima nakon sedamdesetih godina XX veka. U toj svojoj nedoslednosti nije bio usamljen slučaj, a ni neobičan, s obzirom na to da pisac kroz samu književnu praksu, napominje on (‘Abd al-Quddūs 2009: 10), može vrlo brzo menjati svoja obzorja.

4.4. NARODNI VARIJETET U DIJALOGU SOCREALISTIČKOG ROMANA

U etapi nakon Revolucije 1952. godine, kod jednog dela pisaca druge generacije preovladala je socrealistička vizija, u okviru koje se propagirala književna angažovanost (iltizām) u vezi sa društvenim i političkim pitanjima. Angažovano pisanje o narodu i za narod uslovalo je da junaci u delima egipatskih pisaca ove orijentacije govore „svojim“ jezikom i u svetu fikcije.

Za delo koje je najavilo socrealističku orijentaciju u proznoj književnosti Egipta uzima se roman *al-Ard* (Zemlja, 1954) Abderahmana al-Šarkavija (1920-1987), čiju slavu i mesto u istoriji arapske književnosti ni u kom smislu nisu nadmašila njegova ostala tri romana, koja su, zapravo, samo varijacija na ovo prvo romansijersko ostvarenje.

U *Zemlji*, kao i u ostala tri romana, Šarkavi ustaje protiv diktature vladajuće klase, ne napuštajući egipatskog seljaka i borbu za njegova prava, uz uvažavanje narodnog varijeteta u dijalogima među junacima ovoga tipa. Takav jezik smo već imali prilike da sretnemo u dijaloškim pasażima Hakijeve *Device Dinšuvaj*, Hejkalove *Zejneb* i Hakimovog *Povratka duha*, ali za razliku od ovih autora, Šarkavi ne propagira jezik nacije, već jezik običnog čoveka.

Uz verodostojne razgovore na egipatskom varijetetu, Šarkavi u pojedinim dijalogima poseže za fushom kada akteri u romanu iskazuju „svečanije“ ideje, a u istim prilikama se koristi i „hakijevskim jezičkim principom“. To se može videti u sledećem

odeljku romana *al-Fallāh* (Seljak, 1968), u kojem jedan od sagovornika naizmenično upotrebljava amiju i fushu, izlažući o stanju socijalističkog pokreta u Egiptu i njegovog uticaja na ruralnu sredinu (Šarqāwī b.g.: 189-190):

- ثم رفع صوته فجأة وبدأ يتحدث بشكل منسق وخطابي وهو يشحن نفسه بانفعالات حاول أن يجعلها صادقة:
- في الواقع أن لجان الاتحاد الاشتراكي يجب أن تكون لا قيادة فقط ولكن قدوة وأعجبته كلماته.. فعاد يكرر:
 - قيادة وقدوة.. كل لجنة هي قيادة وفي نفس الوقت قدوة.. فكون أن بعض المخربين من أعضاء لجان الاتحاد الاشتراكي يستغلوا مواقعهم لامتيازات خاصة يحصلوا عليها وحدهم.. لأ.. لأ.. أنا جالى هنا الأستاذ عبد المقصود وعبد العظيم.. أنا عارف يا بيه جميع أعضاء لجان الاتحاد الاشتراكي في كل قرى المحافظة بالاسم.. والله اسم اسم تأكد يا بيه.. وشكل شكل.. وقالوا كلام كثير فيه اساءة للاتحاد الاشتراكي تصور يا بيه.. ولنظامه.. وللاشتراكية ومثلها.. واحتملتهم.. احتملتهم والله.. لكن. يعني ايه لا يعترفوا برزق بيه أمين اللجنة؟! يا سعادة البيه دى فوضى!.. رزق بيه الثورى رئيس الجمعية التعاونية وأمين لجنة الاتحاد الاشتراكي في القرية?.. ازاي يعملوا اجتماع رغما عنه.. فين النظام الواجب احترامه واتباعه?.. دى فوضى.. ثم ان رزق بك رجل بحق يعتبر يعني.. اشتراكي منتج.. رجل يساهم في زيادة الدخل القومي بينما غيره يعني أعداؤه أمثال عبد المقصود وعبد العظيم ناس بيعطلوا الانتاج.. [...] الفلاح اللي يعطل الانتاج ويثير الشعب واللى يلتقى شهبات على أى مسئول في لجنة الاتحاد الاشتراكي وفي الجمعية التعاونية بتاعة القرية أو أى مسئول في الجمعية التعاونية.. هذا الفلاح رجعي وشيوعي وعميل اقطاعي وضد الاشتراكية ومخرب!..

Uz romane, Šarkavi je napisao i šest drama koje su, zbog svog egzistencijalističkog diskursa, uobličene na fushi, dok je u pričama, okupljenim u zbirckama *Arđ al-maʿraka* (Bojno polje, 1952) i *Aḥlām ṣaġīra* (Mali snovi, 1954), upotrebljavao fushu ili amiju, u skladu s tematskom preokupacijom, političkom ili socijalnom.

No, iako je Šarkavijevo mesto osigurano u priručnicima moderne književnosti na arapskom jeziku, njegova dela se ipak nisu pokazala dugoročno čitljivim, pošto je u zanosu angažovanosti, kao i većina pisaca socijalističkog realizma, stavio sadržaj iznad forme. Neki od njegovih savremenika sorealističkog diskursa uspeli su da pronađu pravu meru između političnosti i literarnosti. U tome je njuspešniji bio Jusuf Idris (1927-1991), koji se odupreo prozirnoj propagandi, ispraznoj sentimentalnosti, uravnoteženo negujući formu i sadržaj, stil i jezik.

O Idrisovom mestu u savremenoj arapskoj književnosti govori i činjenica da je s Negibom Mahfuzom godinama delio saznanje o svom užem izboru kod komiteta za

Nobelovu nagradu, koja je Idrisu „izmakla” iz vanknjiževnih razloga, kako je on sâm često srdito i ponosno isticao (Fāḍil 1990: 285-289, 293-294). Iako su bili srodni po svojoj posvećenosti književnom radu, ova dva prozna pisca, Mahfuz i Idris, u mnogo čemu su drugačija, a posebno na polju koje nas praktično i teorijski zanima, dakle u odnosu prema upotrebi nestandardnog idioma.

Za razliku od Mahfuz, na upotrebu narodnog jezika u književnosti Idris nikada nije gledao kao na vrstu društvene degradacije, pa ga je, u skladu s tim stanovištem, rado upotrebljavao u proznom stvaralaštvu, želeći da podstakne poštovanje prema tom idiomu, što je u više navrata i iskazao.¹⁸² U tom smislu je njegov raznovrsni književni opus jedno od svedočanstava o legitimnoj jezičkoj slobodi, koju je nepokolebljivo zastupao do kraja svoje književne karijere.

Najviše kritičke pažnje u pogledu analize stila i jezika Jusufa Idrisa zadobile su njegove kratke priče, po kojima je, uostalom, bio čuven, i u kojima je i sâm u većoj meri osećao draž stvaranja. Kako su one brojne i raznovrsne, ali i primarni teren njegovog eksperimentisanja, u njima se mogu naći različiti modeli jezičkog pristupa. U ranoj stvaralačkoj fazi, dakle pedesetih godina XX veka, Idrisove priče bile su napisane u duhu optimističnog socrealizma, uz oslikavanja ruralne i kairske životne pozornice, što mu je dalo veću slobodu u služenju nestandardnim varijetatom.

Od kraja šezdesetih godina XX veka, simbolička priroda njegovih priča udaljava ga od amije i vodi u pravcu upotrebe fushe (Holes 2004: 377). No, standardni arapski jezik u ovim pričama nije bez inovacija i stilske osobenosti. Idrisov jezik postaje prepoznatljiv po kraćim i odsečnim rečenicama, u kojima hipotaktičke konstrukcije zamenjuju parataktičke, dok je ritmičnost postignuta kombinacijom reči istog korena, slično kao u modernoj poeziji, ali i u književnom izrazu Tahe Huseina.¹⁸³

Imajući u vidu da je Idris „namerno“ rastezao granice između žanrova, broj njegovih romana nije lako utvrditi. Neke duže pripovedne forme se čas karakterišu kao novele čas kao romani, a uzrok zabune dolazi otud što ovaj književnik nije voleo da piše duge narative, već sažetije i kraće, u kojima sabijeno i gotovo eksplozivno iskazuje literarnu nameru. Izuzeci od toga su prvi napisani roman *al-Bayḍāʾ* (Beloputa, 1955),

¹⁸² Na primer, v. M. F. Aḥmad, Luḡat al-ḥiwār fī al-masrah al-ʿarabī, *Ḥawliyyāt kulliyat Dār al-ʿulūm*, 5, 1982, 87; N. Ḥaddād, nav. delo, 24.

¹⁸³ Za stilsku i jezičku analizu Idrisovih kratkih priča v. S. Somekh Language and Theme in the Short Stories of Yūsuf Idrīs. *Journal of Arabic Literature*, 6, 1975, 89-100; C. Holes, nav. delo, 375-378.

koji seže do 350 stranica, i *Qiṣṣat ḥubb* (Ljubavna priča, 1956), do 200 stranica, dok ostali romani variraju između 50 i 150 stranica.

Dužih pripovednih formi Jusufa Idrisa, koje uzimamo u obzir, ukupno je osam i, za razliku od kratkih priča, pokazuju izvesnu jezičku doslednost i predvidljivu zakonitost. Fusha je dominantni kôd u romanima *Fīyyannā 60* (Beč 60, 1960), *Riğāl wa tīrān* (Muškarci i bikovi, 1964) i *Nyūyūrḳ 80* (Njujork 80, 1980), čiji naslovi nagoveštavaju da se radnja odvija u nearapskoj sredini, pa se standardnim idiom u dijalogima interpretira neki strani jezik, a u naraciji se ovaj nivo, svakako, podrazumeva. U ovom nizu blago „odskače“ simbolički i kontemplativni roman *Muškarci i bikovi*, ali ne po uvažavanju domaće jezičke stvarnosti, već po tome što se jedan od dijaloga odvija na engleskom jeziku, i to bez prevoda (Idrīs 1991: 137-138):

وقفت قريباً من المجموعة ذات العيون المستطلعة صامتاً مثلهم، منكس الرأس خجلاً، ففي لحظتها كنت قد أفقت على سؤال: ماذا أتى بي إلى هذا المكان، ومن أنا بالنسبة للجريح الراقد في الداخل؟ أو حتى بالنسبة إلى هؤلاء الناس؟

وفتح باب الحجرة وخرج طبيب سرت بجواره بضع خطوات وحبيته، وأسعدني أنه يعرف الانجليزية، وزعمت له هذه المرة أنني صحفي عربي وأني أريد أن أبرق بالخبر إلى جريدتي، وسألته عن حالة المصارع فقال:

- Grave.
- Internal hoemorrhage?
- Two, one in the chest and another in the abdomen.
- External ones too.
- Prognosis nil then.
- Scientifically yes... unless.
- Unless what?
- Something happens, you know, a miracle for example!

وتوقفت عن السير، وتابع الطبيب طريقه.

وتحرك واحد من المجموعة الواقفة كان أكبرهم سناً ولكنه أكثرهم صحة، حياني بالأسبانية، وهزرت رأسي، وبمزيج من الانجليزية والفرنسية والاطالية قدم إليّ نفسه. كان المحرر الرياضي لجريدة لم أهتم بمعرفة اسمها، وكانت رائحة البراندي الأسباني تفوح منه، وسألني عما قاله الطبيب وأخبرته بالحقيقة. انه يعاني من نزيف داخلي وخارجي في الصدر والبطن معاً وإنه علمياً لا يمكن أن يعيش، وتبق على حد تعبير الطبيب – سوى المعجزة.

قال بازدراء غريب:

- ومن أين تأتي المعجزة؟

- قلت:

- من السماء.

ورفع بصره إلى السقف وثبته بعض الوقت، ثم عاد يواجهني وقال:

- قبل أن أعمل محرراً كنت مصارع ثيران، وتحدثوا في العلم والمعجزات كما يخلو لكم ولكنه لحظة أن سقط أمامي في الساحة شلته السقطة عن أن يحرك يداً أو ساقاً أمام الثور المقبل عرفت أنه انتهى ومات.

Autor ne preza da navede dijalog između arapskog novinara i engleskog lekara u izvornom obliku, računajući na rasprostranjenost datog koda u čitavom svetu, dok se neposredno nakon toga razgovor na španskom jeziku interpretira fushom. Koliko nam je poznato, doslovno prenošenje stranog govora predstavlja izuzetak u jeziku dijaloga u delima Jusufa Idrisa, uz napomenu da je za roman na Mašriku to bila neuobičajena praksa uopšteno, ali i prva te vrste.

Razgovori koji se odvijaju među strancima i Arapima na ispravnom arapskom jeziku prisutni su i u romanu *Beloputa*, iako se radnja odvija na domaćem terenu, odnosno u Kairu. To važi za dijaloge između dvaju centralnih junaka, Grkinje Aksanti i egipatskog novinara Jahja iz Kaira, dok se razgovori među lokalnim meštanim odvijaju na egipatskom varijetetu.¹⁸⁴ Dijalozi na amiji među egipatskim junacima očividni su i u preostala četiri Idrisova romana, bez obzira na njihovo obrazovanje i društvenu klasu kojoj pripadaju. U njima je prisutno i povremeno vraćanje na standardni jezik u cilju podizanja tona izlaganja na formalniji nivo, ali i onda kada se u razgovor uvršćuju složenija i apstraktnija objašnjenja.

Prvi od četiri romana s „verodostojnim“ jezičkim ustrojstvom jeste *Qiṣṣat ḥubb* (Ljubavna priča, 1956), koji Taha Husein najpre izdašno hvali u predgovoru samog dela (Ḥusayn 1987: 813-816), da bi, zatim, svoje kazivanje zaključio žaljenjem što Idris tretira amiju kao legitimni jezik književnosti, u čemu leži i jedini propust ovog dela prema Huseinovom mišljenju (Ḥusayn 1987: 816-817). Moglo bi se reći da je Taha Husein u svom komentaru bio neobično suzdržan, imajući u vidu njegovu isključivost prema jeziku književnosti i i pozamašnu zastupljenost nestandardnog idioma u Idrisovom romanu, čije se pojedine dijaloške sekvence gotovo pretvaraju u samostalne priče na egipatskoj amiji.¹⁸⁵

U pripovedačkim delima koje je nadalje pisao, dakle sve do osamdesetih XX veka, Idris nije uvažio Tahin lament nad fushom u književnosti, već je nastavio da piše jezički slobodno, o čemu svedoče i preostala tri romana, *al-Ḥarām* (Greh, 1959), *al-*

¹⁸⁴ Na primer, up. Y. Idrīs, *al-Baydāʿ*, u: Y. Idrīs, *al-Riwāyāt* (al-ḡuzʿ al-tānī), al-Qāhira, 1987a, 480-482, 484-487, 506. i isto, 508, 509, 534-536.

¹⁸⁵ Na primer, v. Y. Idrīs, *Qiṣṣat ḥubb*, u: Y. Idrīs, *al-Riwāyāt* (al-ḡuzʿ al-tānī), al-Qāhira, 1987b, 930-937.

'Ayb (Sramota, 1962) i *al-ʿAskarī al-aswad* (Crni vojnik, 1962), u kojima se dijalozi odvijaju na amiji.

Da je Idrisova jezička „neposlušnost” bila uobičajena u to vreme pokazuju i prvi romani dveju značajnih ličnosti na egipatskoj kulturnoj pozornici, čija je književna karijera započeta krajem ovog peroda. U pitanju su roman *al-Ġabal* (Planina, 1959) Fethija Ganima (1924-1999) i *al-Bāb al-maftūḥ* (Otvorena vrata, 1960) Latife al-Zejat (1923-1996), uz napomenu da se Ganim i nadalje afirmisao kao prozni pisac, dok je Zejatova bila aktivnija na polju književne kritike.

Pisanjem navedenih romana, Ganim i Zejat dali su važno književno svedočanstvo, tačnije, potvrdu o tematskoj okrenutosti „novoj“ stvarnosti, uz uvažavanje jezika naroda, makar to samo bilo u dijaloškoj ravni dela.¹⁸⁶ Njihovi prozni naritivi zadobili su pažnju među kritičarima u to vreme, koju je roman *Otvorena vrata* i docnije zadržao, dok se Ganimove prve etape književnog stvaralaštva radije izdvaja roman *al-Raġul al-ladī faqad zillah*^u (Čovek koji je izgubio svoju senku, 1961-1962). U njemu se ovaj pisac, takođe, slobodno služi kolokvijalnim jezikom u dijalozima, izuzev kada su u razgovor uključeni stranci (Ġānim 1988: 28-30):

... الحسناوات ينظرن إلى. كثيراً ما تبادلوا النظرات معي وأنا عائد مع سامية بعد السهرة.. ملبسهن أنيقة، العطر يفوح منهن. والعرق.. ينظرن إلى نظرة تأنيب.. نظرة معناها لماذا جئت بزوجتك معك أيها الغريب/ لو كنت وحدك لقضينا سهرة معاً، ولأخذنا منك بضعة آلاف الفرنكات.. هل يمكنك أن تتخلص من زوجتك الشرقية ولو ليلة واحدة.. تتخلص منها.. ولك خصم عشرة في المائة.

كانت سامية تسألني دول واقفين قدام الباب بيعملوا إيه ..

- يعني مش عارفة.

فتبتسم وتقول:

- أظن لو كنت هنا لوحدهك.. كان زمانك طالع كل ليلة مع واحدة..

- أعوذ بالله.. ملقتيش غير الأشكال دي..

- ما لهم.. شقر.. وعيون زرق.. وآخر شياكة..

- عمري ما عملتها..

- محمد..

- عمري ما دفعت لواحدة مليم.. أنت عارفة أني ماحبش الحاجات الرخيصة.

إحدهن تتقدم مني وهي تضحك..

¹⁸⁶ Više o romanima *Planina* i *Otvorena vrata* v. P. Starkey, nav. delo, 127-128.

- مسيو.. وحيد الليلة..
- لا.. زوجتي تنتظرنى فوق..
- عندى سيارة.. نستطيع أن نذهب إلى مكان آخر..
- ليلة أخرى
- من يدري أن هناك ليلة أخرى.. هذا المكان أصبح خطراً.. الرصاص فى الشانزليزيه.. لم يعد هناك مكان للحب..
- لا تخافى.. أنت جميلة.. وستعيشين ألف سنة..
- ولماذا أعيش ألف سنة.. لأقف كل يوم أمام باب كلاريدج.. أهسس فى أذن كل رجل.. مسيو: هل تدعونى للعشاء.. مسيو: هل تريد ان تجبنى.. فينظرون إلىّ أو لا ينظرون ويبتسمون أو لا يبتسمون.. ويأتى الفجر ولا أحد يجي.. أوريغوار يا سيدى.. إذا غيرت رأيك فأنا واقفة عند الباب.. إما أن تأتى.. أو تأتى رصاصة..
- هذه المرأة تذكرنى بنفسى.. هل أريد أن أعيش ألف سنة، أنتظر كل يوم مصيبة بعد مصيبة.. غما أن ياتى الرصاص إلى مصر ويقضى على أعدائى.. وإما أن أنتظر.. هى تنتظر عند باب كلاريدج.. وأنا أنتظر فى حجرة كلاريدج..

Zvanična afirmacija dela koja preplavljuje nestandardni idiom ipak je i dalje bila upitna, što pokazuje i činjenica da su dijalozi na amiji, „koji su se odužili”, isključili roman *Otvorena vrata* nije iz užeg izbora na književnom takmičenju, koje je tih godina organizovao egipatski Viši savet za umetnost, književnost i nauku (danas Viši savet za kulturu) (Mandūr 2009b: 148). Zejatovoj je za ovaj roman tek naknodno odato zvanično priznanje, i to 1996. godine, kada je za njega dobila uglednu nagradu za roman, pod nazivom Negib Mahfuz.

4.5. DANTEOVSKI PREVRAT U POKUŠAJU

Pored književnika koji su bili opredeljeni za nekonvencionalno jezičko ustrojstvo u dijalogu romana, s ponekim uplivom nestandardnog varijeteta u naraciju, izazov poslednje krajnosti – pripovedanja na narodnom egipatskom dijalektu u celini – iskusila je nekolicina pisaca u ovom razdoblju, zbog čega su njihova dela uistinu pionirska u tom smislu. Takvi narativi nisu u vreme svog objavljivanja uživali širi kod publike ili pažnju književnih kritičara, a kasnije su služili kao antiuzori, odnosno kao „dokazi“ nepodobnosti opsežne upotrebe narodnog varijeteta u umetničkoj prozi. U omiljene primere za navođenje „neuspeha” amije u književnosti ubraja se

autobiografsko delo *Mudakkarāt ṭālib baʿta* (Memoari jednog stipendiste), koje je Luis Avad (1915-1990) napisao 1942, a objavio tek 1965. godine.¹⁸⁷

Avadova odluka da napiše čitav narativ na amiji daleko je od slučajnosti, što pokazuje i predgovor prvog izdanja *Memoara jednog stipendiste* iz 1965. godine (ʿAwaḍ 1991: 5-19). U njemu se priseća kako je četrdesetih godina njegovo delo dva puta cenzurisano, najpre jezički, a zatim i politički, ali i kako ga je problem diglosije u Egiptu držao budnim u vreme pisanja ovog „iskustva na amiji“ i još nekoliko godina preko. To je trajalo sve do 1947. godine, odnosno do pisanja predgovora za zbirku pesama *Blūtūlānd* (Plutoland), u kojoj se osvrnuo na dato pitanje, afirmativno govoreći o priznavanju narodnog egipatskog idioma. U prilog tome, pesmama na fushi u zbirci *Plutoland*, priključuje i nekoliko pesama na amiji.¹⁸⁸ No, posezanje za amijom u poetskoj umetnosti nije se tretiralo kao problematično jezičko opredeljivanje, konstatuje Avad, jer je poezija na narodnom jeziku već imala svoju tradiciju i paralelni put s poezijom na fushi, dok je jezičko odstupanje u dijalogu „ozbiljne“ proze bio nov model izraza, a u naraciji gotovo i nepojmljiv.

Inspiraciju i podstrek u napuštanju jezičke konvencije Avadu je dalo dijaloško delo *Sejid i njegova žena u Parizu*, koje je Bajram al-Tunisi napisao na amiji „od njegovog *alefa* do *jeta*“, što je legitiman izbor i u ovom slučaju, pošto se radi o humorističkoj književnosti. Dakle Avad je želeo da načini književno-jezički presedan, tako što bi pretočio na papir ozbiljne misli i uzvišene emocije na jeziku naroda, i to sa ciljem da pokaže da je on validno izražajno sredstvo u svakoj vrsti književnosti.

U samom tekstu *Memoara jednog stipendiste* nema ni traga zvaničnoj konvenciji o jezika u književnosti, što se vidi iz činjenice da egipatska amija u njemu nije ograničena samo na dijaloge koji se odvijaju među Avadovim sunarodnicima, već je na tom idiomu napisana i naracija. U istom jezičkom nivou prenet je i govor stranaca, što je suprotno uobičajenom interpretiranju stranih jezika uz pomoć fushe (ʿAwaḍ 1991: 97-99):

¹⁸⁷ Za navođenje autobiografije *Memoari jednog stipendiste* kao primera izgubljene bitke amije u književnosti v. R. al-Naqqāš, *al-Inʿizāliyyūn fī Miṣr*, al-Riyāḍ, 1988, 95; ʿA. Munīf, *Riḥlat dawʿ*, Bayrūt, 2001, 26-27.

¹⁸⁸ Više o tome v. S. Somekh, *Genre and language in modern Arabic literature*, Weisbaden, 1991, 68-69.

(...) صحيت نشيط وقلت ف عقلى ياواد مادام أنت ناوى تقعد ف لندن، فبلاش تاكسيهات وتتوه تتوه، كله اختبار. قالوا اركب أتوييس كذا من محطة يونستون. المطر خف شوية. قلعت البرنيطة.. لقيت راجل أحمر.. وشه أحمر غريب

- من فضلك محطة بوستون فين؟
- هو هو هو.. أنا رايح هناك، خليك ويايه.
- متشكر.
- أنت هندی؟
- لا، مصرى.
- هو هو هو، أنا أحب مصر قوى.
- أنت زرت مصر؟
- هو هو هو، قرئت عنها ف المجلات.
- لازم تروح يوم من الأيام.
- اللى يقدر يروح كان راح، يا ابني عجزت. عجزت يا ابني. هو هو هو..
- ما تأخذنيش. أنت أول انجليزى شفته بيضحك ف لندن.
- سألتى أمتى جيت. قلت له. سألتى اذا كنت تلميذ. قلت له. وبعدين قال لى،
- حذر، أنا جنسيتى يه.
- انجليزى طبعاً.
- الراجل ضحك شوية وزعل شوية.
- ازاي تقول عليه انجليزى - بقى أنا شكلى انجليزى؟ بقى أنا طبعى انجليزى؟ انكسفت..
- لا، لكن لغتك انجليزية سليمة. أنت ايه؟
- مش ها أقول لك، مدام أنت عملت الغلطة دى.
- أنا آسف.

Nakon dva književna iskustva, *Memoara jednog stipendiste* i zbirke pesama *Plutoland*, Avad se nije vratio pisanju na amiji, uprkos podršci koju je želeo da pruži nestandardnom egipatskom idiomu.

U istoj etapi, tokom 1946. i 1947. godine, Avad je napisao svoj prvi i poslednji roman, naslovljen *al-'Anqā' aw tārīḥ Ḥasan Miftāḥ* (Feniks, ili istorija Hasana Miftaha), a objavljen dve decenije kasnije, dakle 1966. godine. Predgovor nije izostao ni u ovom slučaju, ali se u njegovih pedesetak stranica (‘Awaḍ 1990: 7-54) govori o političkoj situaciji u Egiptu između dva svetska rata i o motivima i sudbini pomenutog romana,

bez osvrta na pitanje jezika u književnosti. U samom tekstu romana preovladava fusha, s tek ponekim, usputno priključenim dijalogom na amiji, među kojima je i sledeći (‘Awad 1990: 149-150):

- ولم اردت ان تقتل زكية؟
- لانها خانتني.
- ألم تقل ان زكية «واحة في صحراء الحياة»؟
- انها قطعة من قلب الجحيم. انها حرة في ضمير الانسانية. انها...
- ماذا جنت؟
- اسأل تحية؟
- تحية؟ من تكون تحية؟
- تحية بنت الخفير مدبولي.
- ومن يكون مدبولي؟
- الا تذكر المنيا الثانوية؟ الا تذكر غرفتي في شارع باك؟ الا تذكر أن أبي قد ارسل إليّ بنتاً صغيرة عمرها تسع سنين لتخدمني، شعرها أصفر وعيناها زرقاوان، وكان ابراهيم نور الدين يشدها من شعرها دائماً، وكنت انت تكايدها دائماً بقولك: «يا بت انت لازم جايه من دير مواس؟»
- نعم، اذكرها. أكان اسمها تحية؟
- نعم، هذه كانت تحية بنت الخفير مدبولي.
- وما لتحية وما لزكية؟
- كنت في اليوم السابق بالذات أتجول صباحاً في ميدان السيدة فقابلت سيدة جميلة شعرها اصفر وعيناها زرقاوان تلبس افخر الثياب ويفوح منها عطر يكفي لعشرين امرأة. رأيتها ترمقني وتضحك ثم قالت: «انت مش عارفي؟» قلت: «لا» قالت: لكن «انا عارفك». قلت: «حضرتك مين؟» قالت: «حضرتي؟ جرى ايه يا سي فؤاد؟» فارتبكت وقلت: «انا آسف قوي لكن انا مش فاكرك». قالت «انا تحية» ولكني لم افهم وازداد ارتباككي فضحكت من جديد وقالت: «تحية بنت الخفير مدبولي، خدامتك تحية بتاعت المنيا، تحية اللي من دير مواس، افتكرت يا سي فؤاد؟ تخونك العشرة. تخونك الخدمة يا سي فؤاد». فأمسكت بذراعها وقلت: «انت اتغيرت قوي يا تحية، لكن ازاي بقيت كدة؟ انت بتمشي مع الانجليز؟». قالت انها خدمت بعد ان مات أبوها في بيت مهندس من مهندسي الري انتقل الى القاهرة فانتقلت معه اليها ثم حدث ان اختفت أساور سيدتها فاتهمت تحية بسرقتها وطردت وقبض عليها البوليس بضعة أسابيع ثم اطلق سراحها لعدم توفر الأدلة...

Avad je nadalje nastavio da učestvuje u književnom životu Egipta, ali iz pozicije kritičara koji se isključio iz direktne polemike o jeziku književnosti, preprištajući piscima razrešavanje diglosijalne dileme u trenutku stvaranja. On se nije vraćao ni pisanju umetničkih dela, ali je autobiografsku formu još jednom iskoristio u pisanju

knjige *Awraq al-ʿumr* (Stranice života, 1986), sročene na standardnom idiomu, koja je danas i poznatija od *Memoara jednog stipendiste*. Književne ogleda je, takođe, pisao na fushi – kodu koji je u to vreme bio jedini priznati medijum u sporazumevanju među intelektualnom elitom Egipta, verujući u drugačija jezička rešenja, za koje je pravo vreme tek trebalo da nastupi.

„Ozbiljnoj“ prozi na egipatskoj amiji pridružena su šezdesetih godina još dva romana, *Qanṭara al-laḍī kafar^a* (Kantara koji je hulio, 1966) Mustafe Mušarafe i *Riḥla fī al-Nīl* (Izlet na Nilu, 1965) Osmana Sabrija.

Kantara koji je hulio jedini je roman Mustafe Mušarafe, inspirisan prekretnim događajem u savremenoj istoriji Egipta – Revolucijom 1919, u čije principe junak Abdeselam Kantara nije verovao sve dok se nije realizovala. Roman je napisan tridesetak godina pre nego što je objavljen, što je posledica jezičke cenzure, slično kao i u slučaju *Memoara jednog stipendiste*. Ipak, kratki predgovor Mušarafe je bez lingvističke misije, i u njemu je žanrovski svrstao svoje delo u „narodnu priču“ (qīṣṣa šaʿbiyya), a sredstvo izraza „amijskim jezikom“ (al-luḡa al-ʿāmmiyya), kojim je želeo da očuva narodni duh u narativu (Mušarrafa b.g.: 3). Sâm naslov romana, napisan standardnim kodom, ne nagoveštava piščev jezički naum, što su neki držali za propust ovog dela.¹⁸⁹

Međutim, roman *Kantara koji je hulio* daleko je od proste folklorne priče na narodnom jeziku, hronološki i predvidljivo ispričane. „Ozbiljnost“ tehnike pripovedanja ogleda se u naizmeničnom kombinovanju perspektive sveznajućeg pripovedača s Kantarinim unutrašnjim monolozima, koji su, inače, naznačeni masnim slogom u originalnom delu. Rezultat ove zamisli može se ilustrovati sledećim paradigmatičnim odeljkom (Mušarrafa b.g.: 6-7):

وافتكروا يوم كان قاعد فيه على قهوة السلام وجه سليمان بن الأسطى محمود وكان الأسطى بتاعهم قدام بيت عزيزه
اللى كان بيوسها تحت السلام.
... سليمان بص حويله لمنحى وعمل نفسه مش شايف وقف فى وسط الكراسى يتفرج على اللى بيشرى قهوة
واللى بيشر فى الشيشة واللى بيأكل لكوم واللى بيقيم قشطات الطاولة واللى مسهمين بيلعبوا شطرنج. وشلتته ما
كنتش جت قام بص بعنيه يمين وشمال مش عارف يقعد فى سليمان كان جدع قيافة يلبس جلبية سكروته
صدرها مكسر وياقتها وعراويها مشغولة ودايما زاكتته مكويه وفى جيب الصدر مندليل حرير ودايما الطربوش

¹⁸⁹ S obzirom na jezički sklop Mušarafinog romana, Ferida al-Nakaš smatra (Naqqāš 2012: 78-79) da je namesto normirane odnosne zamenice *al-laḍī* u naslovu prirodnije bilo da stoji kolokvijalna reč *illī*.

مقصوع على جنب والشعر مسيب وملع بالبرلتين وهو دلوقت بقى دكتور بعته سنتين يقولوا نقلوه
الرابعة اليومين دول يا ترى فاكر أيام الحارة والجلابية وعزيزه؟.

وسمع صوت سيده بتقول:

ما سمعش يا شيخ عبد السلام بحكاية فاطمة الدلالة

رد عليها بعقل تايه فاطمة الدلالة دى مش حكاية الواد وحوى والبقجة

سيده ردت عليه ورغت بكلام كثير مسمعش منه الا طراطيش وكل شوية يقول آه ده صحيح لا دى ما هي فاطمة
دى ولية طيبة.

ولا كنتش بأقعد الا مع محمود بن باشكاتب المحافظة.. وشلتى كانت من البوليس والطب والمهندسخانة فما فوق
ازيك يا دكتور سلمت يا باشمهندس اهلا بجناب الحكمدار أما أنا فكنت ازيك يا واد يا شيخ قنطرة واذا
كنت أبدى رأيي في حاجة بيكلموا فيها يروحوا مندارين على وانت كمان يافقى مالك ومال هذه المسائل وهمس
الشيخ عبد السلام لنفسه: سفالة وقلت أدب. سيده ردت: معلوم مسخرة وقلة أدب فيه حد يسبب أولاد مساحيط
زى كده يبهدلوا البقجة مليونة مناديل ترتر وطرح أسطمبولى والنبي يا شيخ عبد السلام من اللى قلبك يجهم.
الشيخ عبد السلام قال: لا ما هي فاطمة دى ولية طيبة.

Ponovnom izdanju romana *Kantara koji je hulio* iz 1991. godine (al-Qāhira: Mağallat Adab wa naqd) priključeno je nekoliko kritičkih osvrtā iz pera savremenih pisaca i kritičara Egipta. Prvi afirmativni prikaz napisao je Jusuf Idris, koji je pomenuti roman postavio u isti red s Hakimovim *Povratkom duha* i jednog dela Mahfuzove trilogije, zadivljen načinom na koji je Mušarafa obradio temu Revolucije 1919 (Idrīs 2012: 12). Na Idrisove pohvale se nadovezuje književni kritičar Šukri Ejad, tvrdeći (‘Ayyād 2012: 18) da na stotinak stranica Mušarafīnog narativa čuči „najlepše romansijersko delo koje je napisano na našem jeziku (amiji ili fushi)”, ali i najoriginalnije u pogledu tehnike pripovedanja.

U nekim prikazima, pažnja je usmerena i na jezik romana o Kantari, kojem su kritičari pristupali na različit način. Tako, na primer, Rumuš smatra (Rūmiš 2012: 49) da „jezik ovog romana nije amija”, makar ne ona koju suprotstavljamo fushi, već su epiteta Mušarafīnog koda „poetski melodičan“ (luḡa tantāzimuhā mūsīqā al-šī‘r), „jasan“ (muḡṣiḥ) i „rečit“ (faṣīḥ). Rumuš ga nadalje opisuje i kao „narodni jezik koji je prosejan i pročišćen“ (al-luḡa al-ša‘biyya miṣfāt^{an} wa munqāt^{an}), a nešto određenije i kao „arapski jezik u egipatskoj redakciji“ (al-šiyāḡa al-miṣriyya lil-luḡa al-‘arabiyya). Drugačiji pogled na jezik romana *Kantara koji je hulio* dao je Abdelah Hejrat (Ḥayrat 2012: 60-62), koji je smatrao da se okvirno radi o izrazu na amiji. No, Hejrat u upotrebljenoj

amiji nalazi dva različita jezička nivoa, koja Mušarafa alterira shodno cilju pripovedanja. Prvi nivo Hejrat naziva „ogoljenim narativnim jezikom“ (luġat al-sard al-‘āriya), uobičajenim i u svakodnevnoj upotrebi, dok drugi smatra novim, „asocijativnim jezikom“ (luġat al-tadā‘ī), odnosno „jezikom savremene priče“ (luġat al-qīṣṣa al-ḥadīṯa).

Izuzev romana o Kantari, Mušarafa je napisao još samo nekoliko priča, koje su okupljene u zbirci *Haḍayān wa qīṣaṣ uḥrā* (Blebletanje i druge priče, 1967). Među njima ima onih koje su, kao i roman, u celosti napisane na amiji, ali i onih u kojima se koristi fushom u naraciji, a amijom samo u dijalogu.¹⁹⁰ Uz oskudni stvaralački opus, treba reći da Mušarafa nije uložio mnogo teorijskog truda ni u zastupanju glotopolitičke promene u Egiptu ili pisanja književnosti na narodnom idiomu, iako je jasno da je toj ideji bio naklonjen. To pokazuje njegov esej iz 1946. godine, pod nazivom *Muqārana bayna uslūbayn* (Poređenje između dvaju stila), u kojem se na nekoliko stranica (Mušarafa 1967: 65-78) bavi lepotom, prikladnošću i savremenošću stila u kojima se pisac izraženije koristi nekim od dvaju jezičkih nivoa, fushom ili amijom.

Prvi stil, u kojem je izraženo poštovanje fushe, Mušarafa naziva „‘arabiyyat al-ta‘līm“ (učeni arapski) i za njegovog predstavnika navodi Tahu Huseina, u čijim esejima nalazi sjaj „učenog arapskog“, inače, najpogodnijeg jezičkog nivoa za satiričnu književnost (al-adab al-ihtizā‘ī). Na suprotnoj strani je stil u kojem se uvažava „‘arabiyyat al-nās“ (narodni arapski), čija bi paradigma bio izraz u esejima Ahmeda Emina (Aḥmad Amīn, 1886-1954), autora koji nije prezao od upotrebe kolokvijalnih elemenata u svojim tekstovima. Eminovom stil Mušarafa ocenjuje kao prikladniji u odnosu na klasični arapski izraz, koji je, namesto aktualnoj realnosti i ljudima, isuviše okrenut prošlosti.

Pa ipak, za razliku od Avada, Mušarafi se ni nakon jezički nekonvencionalnog stvaranja i konstatacija na temu dvaju oprečnih stilova, „učenog“ i „narodnog“, ne može pripisati otvoreno programsko nastojanje da se nestandardni jezik prizna u književnosti. Pravi Avadov „saučesnik“ bio je Osaman Sabri, koji je u lingvističkom i književnom smislu osveščeno uložio transparentnog truda ne bi li podstakao konkretne jezičke reforme u Egiptu, i to u pravcu priznavanja jezika njegovog naroda.

Sabrijeva književno-jezička revolucija najavljena je na samoj korici prvog i, za sada, jedinog izdanja romana *Izlet na Nilu*, ispod čijeg naslova stoji sledeće objašnjenje:

¹⁹⁰ Na primer, up. priču *Būr Sa‘īd* (Mušarafa 1967: 7-11) s pričom *Mantiq al-šayḥ Imāra* (Mušarafa 1967: 24-26).

„komična književna priča i prva priča koja je napisana na egipatskom jeziku s podužim predgovorom o savremenom arapskom jeziku ili egipatskom jeziku (amiji)“.¹⁹¹ Najavljenim predgovorom Sabri odlaže početak romana za osamdeset stranica (Šabrī 1965: 5-85), na kojima se, uz pomoć lingvističkih argumenata, zalaže za priznavanje „savremenog arapskog jezika“ (al-luġa al-‘arabiyya al-ḥadīta), što je u njegovim očima sinonim za „egipatski jezik“ (al-luġa al-miṣriyya). Štaviše, njegovo obrazloženje je, kao i roman *Izlet na Nilu*, napisan na tom idiomu, kako bi dokazao da je narodni varijetet dovoljno rečito sredstvo i za samu raspravu o jezičkom prevratu.

Legitimitetu „egipatskog jezika“ i nužnoj jezičkoj reformi Sabri se već bio posvetio u dvema zasebnim studijama. Jedna od njih je naslovljena *Naḥwa abġadiyya ġadīda* (U pravcu nove azbuke, 1964), posvećena predsedniku Gemalu Abdunaseru, pd kojeg Sabri zahteva da omogući organizovan rad na novim principima pisanja, i to tako da se svi glasovi u izgovoru beleže posebnim grafemom. U uvodu ove studije, Sabri napominje (Šabrī 1964: 13-14) da je ideju o reformi arapskog pisma razvijao još od sredine tridesetih godina XX veka, a u njenu neophodnost postao je siguran još 1928. godine, kada je u Turskoj usvojeno latinično pismo namesto arapskog.

Radom na drugoj studiji, privremenog naslova – *al-Luġa al-‘arabiyya al-ḥadīta* (Savremeni arapski jezik),¹⁹² Sabri je želeo da ukaže na činjenicu da u Egiptu svi govore „egipatskim jezikom“. Zaključak se nameće da narodni kôd treba da postane zvanični (pisani i govorni) jezik i da odbijanje takve promene stoji kao prepreka na putu civilizacijskog preporoda u Egiptu (Šabrī 1965: 15) Eliminacijom diglosije ljudi bi se, smatra on (Šabrī 1965: 16), oslobodili svoje raspolučene lingvističke ličnosti, ali i distance između intelektualne manjine koja razume „al-luġa al-‘arabiyya“ (u smislu standardnog arapskog jezika) i većine ljudi koja ga ne poznaje u dovoljnoj meri.

Savremeni arapski jezik Sabri ne tretira kao neki treći jezik ili fusamiju, niti kao tipičnu pučku amiju, već ga definiše kao „jezik koji se čuje svakodnevno od obrazovanih ljudi, ali bez retuša“ (Šabrī 1965: 17, 41). Egipatski je „jezik naroda, od

¹⁹¹ *Izlet na Nilu* nije jedino, a ni prvo Sabrijevo književno delo. Godne 1922, Sabri je objavio nekoliko dramskih komada, okupljenih u knjizi *Šubbānunā fī Aurobā* (Naša omladina u Evropi), napisanih na „lakoj fushi“. Ovoj knjizi je, takođe, priključen poduži predgovor na temu uspona egipatskog nacionalizma i istorijskog razvoja pozorišta. Nakon ovih tema, autor sužava svoju pažnju na probleme pozorišta u Egiptu, što uključuje i pitanje jezičke dileme u odabiru amije ili fushe za njegov medijum.

¹⁹² Sabri dugo nije uspevaio da objavi svoju studiju o „savremenom arapskom jeziku“. Njeno prvo izdanje, koliko nam je poznato, usledilo je sredinom devedestih godina, bez poznatog izdavača, pod nazivom *Fa-li-nasta‘mil al-luġa al-‘arabiyya al-ḥadīta* (Koristimo se savremenim arapskim jezikom). V. http://chamo.bibalex.org/lib/item?id=chamo:380719&theme=BA_Theme [11.06.2015]

naroda i za narod“ (luġat al-ša‘b, min al-ša‘b, wa li-al-ša‘b) i ne treba ga povezivati s neznanjem, tim pre što potiče od arapskog jezika, pa samim tim uključuje sve njegovo bogatstvo, s razlikom što je radionica za tvorbu novih reči „egipatskog jezika“ sâm život, a ne neka institucija ili pojedinci (Şabrī 1965: 41-43). Uostalom, nastavlja on (Şabrī 1965: 43-44), čak i da se arapskom jeziku prizna nekakva lingvistička nadmoć, to ne znači da narod nema prava na svoj maternji jezik ili da ga zbog nesavršenosti treba odbacivati.

Zadatak filologa i književnika jeste da opišu i prenesu jezičku stvarnost, a ne da je nameću, smatra on (Şabrī 1965: 18), rezimirajući stanje arapskog jezika, klasičnog i savremenog, na sledeći način (Şabrī 1965: 37)

وكل اللي بيفتكرو النهارده ان اللغة العربية القديمة هي لغتهم القومية، بيغالطو أنفسهم أو يتخذهم المخيلات التاريخية والالهام اللغوية والمؤثرات الدينية، فيتخذو من الوهم حقيقة وينسبو أنفسهم لأم غير أهمهم الحقيقة.
اللغة اللامه، زى الثروة للفرد، يعنى انها أئمن ما تمتلكه، بشرط انها تكون من صنعها، أما اذا كانت وارثاها أو مستلفاها من جيرانها فما يكون لهاش فضل فيها.

خلاصة الكلام، ان اللغة المصرية النهارده ما هياش لغة دخيلة غريبه اسمها العاميه أو الدارجة، وانما هي اللغة العربية الحديثه يعنى نفس اللغة العربية بعد ما تجددت وتطورت علا مر العصور والاجيال.

مش عيب فى اللغة العربية الحديثه انها تكون مختلفه باختلاف الاقطار العربية، زى ما لغات أوروبا الحديثه اللي من أصل واحد مختلفه عن بعضها وزى ما كانت اللغة العربية من عهد النبي صلعم مختلفه باختلاف القبائل والاقطار [...] ما فيش مانع يكون عندنا النهارده اللغات العربية الحديثه، المصرية والسورية (اللى يمكن توحيدهم مع لغات لبنان والاردن والسعودية والسودان لتقاربهم من بعض) والعراقية والمغربية. دول ثلاث لغات بس يعنى أقل من اللغات العربية القديمه.

Sabri veruje da je „savremeni arapski jezik“ potpun i dovoljan da služi njegovim govornicima u svim životnim sferama, uključujući naučna istraživanja i književnu umetnost, pa čak i teološke studije o *Kurana*, hadisu i slično. „Egipatski jezik“ ne bi se isprečio čitanju *Kurana*, tvrdi on (Şabrī 1965: 45-46), kao što ni različiti maternji jezici ne sprečavaju nearapske muslimane da ga čitaju. Uostalom, čak je i sada razumevanje *Kurana* kod većine Egipćana upitno, dok priznavanje „egipatskog jezika“ Sabri ne smatra ni preprekom pred arapskim ujedinjenjem, jer se narodi ujedinjuju iz interesa, a ne na osnovu jezika (Şabrī 1965: 38).

Nasuprot „savremenom arapskom jeziku“, još uvek stameno stoji njegov klasični oblik, koji Sabri smatra odvajkada mrtvim, čak i u vreme džahilije, što

pokušava da argumentuje činjenicama.¹⁹³ Ako neki i mogu da se obraćaju tečno na tom jeziku, njihov broj je vrlo ograničen i mali u odnosu na one koji to ne mogu, zbog čega klasični arapski kôd nema komunikacijsku funkciju. Sabri klasični idiom vidi nefunkcionalnim i u modernoj književnosti, koju zastareli „jezik adaba“ čini hladnom, bezličnom i bezdušnom poput plastičnog cveta.

Pa ipak, Sabri uviđa da pomenute, neosporne činjenice ne sprečavaju egipatsko društvo da istraje u kolektivnoj laži, zbog koje se svako zalaganje za priznavanje statusa „egipatskog jezika“ slama o stenu. Na to ga neumitno podseća obezvređen napor nekih njegovih prethodnika, koji su o „egipatskom jeziku“ ostavili vredna književna svedočanstva, kroz poeziju, dramu i u dijalogima ponekih priča.¹⁹⁴ Ove retke uzorke lingvističke hrabrosti potiskuju najpre sami autori, koji poništavaju svoju odvažnost izvinjavajući se pobornicima fushe za jezičku nekonvencionalnost, ali i većina književnika, kojima nedostaje smelost i sloboda da pišu na svom maternjem, „egipatskom jeziku“.¹⁹⁵

Nakon istorijskog i teorijskog dela predgovora, Sabri usredsređuje pažnju na odlike „savremenog arapskog (egipatskog) jezika“, poredeći ga s klasičnim arapskim jezikom, s kojim deli većinu karakteristika, ali uz promene na fonetskom, morfološkom i sintaksičkom nivou, koje opisuje uz mnoštvo primera.¹⁹⁶ U nadi da će inspirisati egipatske književnike da mu se svojim stvaralaštvom pridruže, Sabri se pridržavao pravila „egipatskog jezika“ i u pisanju svog romana *Izlet na Nilu*, što se može predstaviti sledećim odeljkom (Şabrī 1965: 156-158):

سارت السفينة باسم الله مرساها ومجراها وكان ذلك في ظهر يوم الجمعة ١٣ فبراير ١٩٤٧ اللي رق نسيم وصفا
جوه. بعد شويه توقف مصطفى عن التقديف وقال أنه لازم نقعد ساعه صلاة الجمعة دى بدون عمل علشان يفوت اليوم
علا خير لان يوم الجمعة فيه ساعة نحس. فسخرنا من اعتقاده فى الخرافات دى وأنه ده ما بليقش بواحد متعلم زيه فقام
قعد ورا وقال انا حاقعد ساكت وانتم اعملو اللي تعملوه

¹⁹³ Više o tome v. ‘U. Şabrī, *Rihla fī al-Nīl*, al-Qāhira, 1965, 46-48.

¹⁹⁴ Više o tome v. ‘U. Şabrī, nav. delo, 50-51.

¹⁹⁵ Sabri književnike Egipta deli na one koji su vezani za neku instituciju i na one slobodne, ali koji prinudno slede prve. Hrabrost da ispolje i ocene realno jezičko stanje ne poseduju ni jedni ni drugi, a uzrok tome nalazi u strahu od gubitka pozicije kod prvih, dok se drugi pribojavaju da je nikada neće ni steći ako ne poštuju konvenciju prvih. Više o tome v. ‘U. Şabrī, nav. delo, 54-55, 81-82.

¹⁹⁶ Više o tome v. ‘U. Şabrī, nav. delo, 63-85.

مسكت أنا الدفه ومسك حسن المقاديف وبعد شويه قال لي «الله الله انت مودينا علا فين؟ مش تدور الدفه علا الناحية الثانية» فقلت له «والله عال! يعني من دلوقت مش حنعرف البحرى من القبلى؟ ايش حال إن ما كانش كبرى عباس بطوله وعرضه بيزعق لك هنا البحرى روح الناحية الثانية»
 بعد ما توسطنا في النهر بدأنا نفتح القلع وبالقسبة لأنها كانت أول مره للطايم بتاعنا ده في استعمال القلع [...] ومسكت القلع والدفه واتجهت جهة الشط الثاني فقال لي مصطفى «إيه ده يا جدع؟ هو انت في معدية عاوز تودينا البر الثاني؟» ودارت بينا المناقشة علا الجه الآتى:

ع - طبعا

م - طبعا ازاي بقا؟

ع - أمال عاوز نروح إزاي؟

م - ودى عاوزه سؤال يا افندى؟ طبعا تروح قبلى علا طول

ع - يا سلام علا الزكا!

م - يا ناس يا هو! هى دى عايزه زكا والاهباب إذا كنا رايحين الوجه القبلى بيقا ازاي ما نرحمش جهة قبلى علا طول ونروح البر الثاني

ع - لا اسمح لي دانت يظهر جاهل خالص باصول الملاحة

م - دانا ركبت بواخر الدنيا وديتني أوروبا وقدفت هناك كثير

ع - ولكنك برده جاهل باصول الملاحة في نهر النيل علا الاقل

Treba napomenuti da je Sabri na samom početku predgovora (Šabri 1965: 7) okarakterisao svoj roman *Izlet na Nilu* kao pionirsko delo na polju umetničke priče sa sofisticiranim humorom, naglašavajući, nasuprot Mušarafi, da se njegovo delo ne može priključiti korpusu folklorne književnosti, već pravoj nacionalnoj književnosti, čije je legitimno sredstvo jezik svih građana u egipatskoj državi. Pišući ovu priču, Sabri nije priželjkivao književnu slavu, već je ona ishod njegove „otadžbinske dužnosti“ da pristupi društvenoj reformi, koja počinje s redefinisanjem glotopolitike Egipta. Istog cilja se držao pišući i svoj drugi poslednji roman pod nazivom *Bayt sirri* (Tajna kuća, 1982), što napominje u predgovoru sledećim iskazom (Šabri 1982: 6-7):

أكثر ما يجذب جمهور القراء هو الفكاهة والسكس لذلك استعملت العامل الاول في روايتي «رحله في النيل»
 وها أنا استعمل العامل الثاني في روايتي هذه لان هدى في الاول من كتابه هاتين الروائيتين هو الدعايه لاستعمال لغتهم فأنا صاحب رساله يهمني أن أجذب لها الاتباع والانصار وليس أن أكون روائي كبير. قال النبي (صلعم) لاحد اصحابه «أجتهد فأنا اصبت لك عشر حسنات وان أخطأت كان لك حسنه واحدة» وانا اليوم بنشرى هذه الروايه أقوم بتجريبه لغويه رائده في سبيل توحيد اللغة العربيه في القرن العشرين. فان أصبت فحسبي من الحسنات العشر أن أكون أدت للعالم

العربى خدمه عظمى. أما أن أخطأت فستكون لى حسنه القيام بتجربه رائده كان يجب القيام بها ولكن أن لم تنجح اليوم فرما نبحث غدا ولا أشك فى أن الشباب سوف يحمل شعلتها عاليه.

Predgovor romana *Tajna kuća* svedeniji je od onog uz roman *Izlet na Nilu*. U njemu Sabri iznova obrazlaže svoje književne i jezičke ciljeve, pa se u tom smislu najpre bavi žanrovskim karakteristikama svog dela (Şabrī1982: 1-5), u ovom slučaju „bestidne književnosti“ (al-adab al-makšūf), i korisnošću njegovog uvođenja u domaći književni repertoar. Nakon književno-teorijskog uvoda, Sabri stavlja akcenat na „savremeni arapski jezik“, koji želi da afirmiše svojim delom. Pošto smatra da je datom idiomu posvetio dovoljno pažnje pišući studiju *Savremeni arapski jezik*, ovog puta se osvrće na njegova pravila i osobenosti sasvim kratko (Şabrī 1982: 5-11).

Međutim, iako je ugao pripovedanja u romanu *Tajna kuća* isti kao i u *Izletu na Nilu*, dakle iz prvog lica, napisan u vidu ispovesti, njegova naracija teče na „čistoj“ fushi, koju narušava tek upotreba kolokvijalne reči *illī* u funkciji univerzalne odnosno zamenice. Doduše, naracijskih pasaža je u *Tajnoj kući* sasvim malo, pošto je Sabri izbegavao duže opise i monologe, smatrajući ih prevaziđenim pripovednim tehnikama. Narativni prostor ustupa dijalogima, čiji jezik ističe kao sredstvo raspoznavanja junaka (Şabrī1982: 5):

افسحت المجال فى هذه القصة، على قدر الامكان للحوار الشهيق الطبيعى الحى لاعتقادى بأنه هو اللى يتيح للقارئ أكبر متعه ذهنيه ويفتح أمامه آفاق فكريه مترامية الاطراف خصوصا وانه مركز، كل كلمه فيه بمقياس و«فى المليون».

هذا فضلا عن أن لغة الحوار هى اللى ترسم الشخصيه الروائيه ورب جمله ترسم الشخصيه أكثر من وصفها فى عدة صحائف بل أن لغه الحوار قد تبين محل اقامه الشخص ومهنته ودرجته من الثقافه وبيئته كما قال برنارد شو على لسان بطل مسرحيته «بيجماليون».

U samom pripovedanju romana *Tajna kuća*, jezički kontrast naracije i dijaloga jasno je uočljiv (Şabrī1982: 30-31):

بدون أن أفتح فمى بكلمه أخرجت أوراق البنكوت من تحت المخده وفردتها صفوفا على ملأية السرير كما يفعل لاعب القمار عندما ينزل أوراقه على طاولة اللعب. بلحقت فيها زوجتى ثم ضربت صدرها بيدها كأنما طلع أمامها عفريت من تحت الارض وصرخت كأنما قرصتها عقربه
- يا دهوتى! ايه دا يا خليل يا خويا؟

- زى ما انتى شايغه ورق بنكوت. فلوس
 بعد ما تمالكت زوجتى نفسها وشهقت شهقتين بدأت تعد الاوراق المخصوصه على السرير
 - واحد اتنين تلاته... تسعه عشره. دول عشر خمسات يعنى بيقوا خمسين جنيه. ازاي دا.
 - حسابك مضبوط
 - يعنى الورق دا بيقى تمام خمسين جنيه؟
 - بالظبط
 سهمت لحظه ثم حملت فى بنظره عميقه لا أنساها وقالت
 - أنا كل شئ كنت انتظره منك الا كدا
 - ايه هو «كدا» اللي ما كنتى تنتظره منى؟
 - بقى يصح برضه بعد العمر دا كله تعملها يا خليل؟ قل لى كدا بقى بالامانه الفلوس دى سرقتها منين؟
 اندهشت من أن زوجتى اللي تعرفنى حق المعرفه تظن بى مثل هذه الظنون. كيف تسول لها نفسها أن تتهمنى بالسرقة
 بعد كل هذه العشره الطويله؟

Pošto je roman *Tajna kuća* napisan u duhu „dramskog romana“ – *masravije* (masrāwiyya), može se reći da njime kvantitativno dominira Sabrijev „egipatski jezik“. Međutim, njegov naum kompletnog prihvatanja koncepta „savremenog arapskog jezika“ u književnosti slama se na stranicama ovog teksta, koji ne možemo smatrati većim ili drugačijim jezičkim izuzetkom nego što je to, na primer, bio Hakimov *Povratak duha* ili Sibajev *Sakin pokoj*.

Na polju dramske umetnosti, gde je jezička bura već bila prevaziđena, nadalje su se ponavljale dileme, preporuke i jezička odstupanja prema oprobanim modelima iz prvih decenija XX veka, ali s mnogo više slobode u kretanju između varijeteta u odnosu na proznu književnost. Presudni uticaj na opredeljivanje za neki od nivoa arapskog jezika imali su tema i žanr, pre nego politička ili neka druga ideološka razina. Tako je, na primer, bilo poželjno da se pisac služi fushom u obradi istorijskih i filozofskih tema, kao i onih koje su bile inspirisane nasleđem, zatim, u tragediji kao žanru, u komadima za decu i u prevedenim delima sa stranih na arapski jezik.¹⁹⁷ No, tematski orijentir ili briga za očuvanje standardnog arapskog jezika nisu bili jedini motivi pisaca koji su svoje drame pisali na fushi. Na njih je ponekad uticalo i stereotipno mišljenje da je

¹⁹⁷ Više o modernoj egipatskoj drami na standardnom idiomu v. L. ‘Awaḍ, Problems of the Egyptian Theatre, u: R. C. Ostle (ed), *Studies in Modern Arabic Literature*, Wilts, 1975, 185-186; J. Stetkevych, Classical Arabic on Stage, u: R. C. Ostle (ed), *Studies in Modern Arabic Literature*, Wilts, 1975, 156; Š. Dayf, *Fī al-turāt wa al-šī‘ir wa al-luġa*, al-Qāhira, 1987, 248-249.

drama na amiji namenjena pučkoj zabavi, dok se preko drame na fushi sticao ili pak zadržavao status predstavnika sofisticirane, „muzejske“ književne postavke (Stetkevych 1975: 158).

Nestandardni idiom bio je primarno jezičko sredstvo u komedijama, ali i u komadima sa savremenim temama.¹⁹⁸ Nastojanje da se fusha učini popularnim dramskim medijumom u ovim tipovima dramske umetnosti nije izostalo ni u ovoj etapi. Uspešan primer predstavljaju komadi Alija Ahmeda Bakatira, *Mismār Ğuḥā* (Džohin ekser, 1951) i *al-Dunyā fauḍā* (Svet je haotičan, 1952), prilično popularni na pozorišnom repertoaru, iako su u njima izarzi na amiji prava retkost.¹⁹⁹ Međutim, izvođenje drame na fushi nije bilo tako uobičajeno, već su takvi komadi u izvođenju najčešće bili adaptirani, „prizemljeni“ i „onarodnjeni“ u pogledu jezika, kako bi dijalog ostavio utisak prirodnosti u govoru, čega je, kako smo videli, bio svestan i Mahmud Tejmur.

4.6. JEZIK ROMANA U ARAPSKOM SVETU SREDINOM XX VEKA

U periodu od četrdesetih do šezdesetih godina XX veka, roman kao žanr stiče sve značajniju poziciju u nekoliko arapskih država, premda u pogledu kvaliteta i raznovrsnosti ne parira dostignućima egipatskih književnika u ovoj formi. Pored Egipta, u romansijerskoj produkciji i dalje su prednjačile Sirija, Liban i Irak, dok su se u ostalim arapskim zemljama, ali još uvek ne svim, proživljavala prva iskustva u pisanju modernog romana (Sudan, Palestina, Jordan, Jemen, Saudijska Arabija, Tunis i Maroko). U zemljama kao što su Alžir, Emirati, Kuvajt i Libija, prvi romani se objavljuju sedamdesetih godina, u Omanu, Mauritaniji i Bahreinu tek osamdesetih godina, a u Kataru čak u poslednjoj deceniji XX veka.

U ponekim delovima Mašrika i Magreba nailazimo na slične jezičke dileme u vezi s jezikom dijaloga u romanu posleratnog perioda, ali ne u tolikoj meri prodiskutovane, obrazlagane ili kritikovane kao u Egiptu. Kada je u pitanju Mašrik, odraz takvih dilema posebno je vidljiv u Iraku, gde su se odstupanjem od jezičke

¹⁹⁸ Više o modernoj egipatskoj drami na nestandardnom idiomu v. S. Somekh, nav. delo, 39; H. Davies, *Dialect Literature*, u: K. Versteegh (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol.1, A-Ed, Leiden, 2006, 600-601; M. Mandūr, *al-Adab wa funūnuh*, al-Qāhira, 2009a, 117-119.

¹⁹⁹ Više o navedenim Bakatirovim komadima v. N. Z. Sa'īd, nav. delo, 444-454; Y. al-Šārūnī, *Luġat al-ḥiwār bayna al-ʿāmmiyya wa al-fuṣṣḥā fī ḥarakāt al-taʿlīf wa al-naqd fī adabīnā al-ḥadīth*, al-Qāhira, 2007, 28-30.

konvencije izdvojili pisci poput Abdelmelika Nuriya (‘Abd al-Mālik Nūrī, 1921-1992) i Fuada al-Tekerlija (Fu’ād al-Takarlī, 1927-2008), dok je u Libanu bitka za upotrebu nestandardnog varijeteta bila intenzivnija na polju poezije.²⁰⁰ U susjednoj im Siriji, upotreba standardnog arapskog jezika u književnosti nije imala ozbiljnu konkurenciju, što je bilo u skladu s tamošnjom ponesenošću panarapskim socijalizmom i usmerenošću ka iskazivanju opštih političkih ideja, za koje im jezička verodostojnost nije bila od nekog značaja.

Prava „jezička drama“²⁰¹ odvijala se, zapravo, u zemljama Magreba, koje su nakon završetka francuske okupacije prolazile kroz proces ponovne i ne tako uspješne arabizacije. To je razumljivo ako imamo u vidu da je francuska okupacija u Alžiru trajala preko sto godina (1830-1962), preko sedamdeset u Tunisu (1881-1956), a u Maroku preko četrdeset godina (1912-1956). Iz tog razloga, Tunis i Maroko, a posebno Alžir, nisu mogle biti plodonosni teren za književno stvaranje na arapskom jeziku neposredno nakon sticanja nezavisnosti. Magrepski pisac nije imao publiku kadru da čita njegova dela na datom idiomu, zbog čega je veliki broj pisaca nastavio da piše na francuskom jeziku. Neki su „sami sebe disciplinovano naterali na ćutanje, kako ne bi remetili orkestriranje nove nacionalne jezičke i kulturne politike“ (Tanasković 2012: 283), dok su treći ukazali poverenje standardnom arapskom jeziku kao sredstvu svog književnog izraza.

Povratak arapskom idiomu i književnosti bio je najuspješniji u Tunisu, u kojem se čak i pisanje na nestandardnom arapskom idiomu moglo uvažiti kao patriotski i autentični izraz nacionalnog identiteta. To najbolje ilustruje afirmacija tuniskog romanopisca Bešira Hrejifa (Bašir Ḥ/u/rayyif, 1917-1983) od kraja pedesetih i početkom šezdesetih godina XX veka, koji je svom pripovedanju dao osoben lokalni pečat, koristeći se tuniskim dijalektima u dijalogu romana.

²⁰⁰ Više o poeziji na libanskom dijalektu u ovom periodu v. S. Somekh, nav. delo, 69; H. Davies, nav. delo, 602-603; I. Ya’qūb, *Fuṣūl fī al-luġa al-‘arabiyya*, Ṭarābulus, 2008, 234. Slično Libanu, na književnoj pozornici Saudijske Arabije dominiralo je interesovanje za poeziju na narodnom jeziku, ali se ono svodilo na kompiliranje već posojeće poezije na amiji, poznate i kao nabatejska poezija, koja je afirmisana šezdesetih godina XX veka. Više o antologijama nabatejske poezije iz ovog perioda v. M. I. Ibn Tinbāk, *al-Fuṣḥā wa naẓariyyat al-fikr al-‘āmī*, al-Riyād, 1986, 62-69.

²⁰¹ Izarz „jezička drama“ za kolonijalni bilingvizam Magreba upotrebio je tuniski romanopisac francuskog izraza, Albert Memmi (r. 1920), u knjizi *Portrait du colonisé, précédé par Portrait du colonisateur* (Portret kolonizovanog i kolonizatora, 1957). Više o tome v. A. Memmi, *Kolonijalni bilingvizam* (Odlomak iz knjige *Portret kolonizovanog*), u: D. Tanasković, nav. delo, *Golub koji nije postao ptica: ogledi i prevodi iz savremene arapske književnosti*, Beograd, 2012, 287-289.

* * *

Uvid u romane iz pera egipatskih pisaca, objavljenih u periodu od četrdesetih do šesdesetih godina XX veka, pokazuje da je jezička varijabilnost nepobitno prisutna u svim ravnima njihovog pripovedanja. Takva variranja nije bilo uobičajeno sresti u istorijskim, filozofskim, simboličkim, pa ni u naučno-fantastičnim romanima, kao što je fusha, takođe, bila glavno i gotovo jedino izražajno sredstvo u avangardnoj književnosti, u kojoj verodostojnost lokalne atmosfere nije bila od značaja. Štaviše, sama fusha je svojim simboličkim, pa i „nadrealnim“ statusom potpomagala piščevo intelektualističko iskazivanje osećaja apsurdnosti sveta, iako su književni pokreti avangarde podrazumevali suprotstavljanje svakoj vrsti „klasičnosti“ i „tradicionalizmima“.

Nasuprot predvidljive i „blagoslovene“ jezičke konvencije, stajali su romani u kojima su autori posezali za nestandardnim nivoima arapskog jezika, slobodnije i ponosnije nego što su to činili pisci iz prve generacije. Njihova namera, doduše, nije bila da naznače i dočaraju egipatskog čoveka u skladu s njegovom jezičkom kompetencijom, već živi govor ljudi uopšteno, koji se ne diferencira shodno društvenom staležu ili obrazovanju junaka, već na njega eventualno utiče „složenost“ ideje koju autor preko njih prenosi.

Na račun jezički nekonvencionalnih dela mogla se i u ovoj etapi začuti oštra kritika, posebno od onih čija je vizija o nadmoći fushe bila nepoljuljana. Neki od njih su tretirali upotrebu nestandardnih varijeteta u književnosti kao posledicu jezičke neobrazovanosti samih pisaca, dok su drugi u tome videli remetilački ili pak izdajnički čin prema arapskoj umi. U isto vreme, sve glasnije se mogu čuti i književni kritičari koji su jeziku proznog dela pristupali s aspekta „uspešnosti“ ili „podobnosti“ izraza, bazirane na živosti i verodostojnosti nivoa kojim se pisac koristi, katkad i uz osudu za neuvažavanje jezičke stvarnosti u književnom delu.

Međutim, jezička „savijanja“ u književnom dijalogu nisu bila neuobičajena praksa kod pisaca druge generacije niti za njihove kritičare. Prava inovacija ogleda se u programskom pisanju čitavog romana narodnim („egipatskim“) jezikom „od njegovog *alefa* do *jeta*“, što, pored dijaloga i monologa, uključuje naraciju i govor stranaca. Takva dela je, sasvim očekivano, pratilo piščevo obrazloženje u vidu književno-jezičkog manifesta, od kojih su neki imali za cilj i glotopolitički prevrat u Egiptu. Štaviše, ovo je etapa sa najviše programskih pokušaja da se arapski jezik razreši

diglosijalnog bremena, što je na polju pozorišta pokušao da učini Teufik al-Hakim, dok se na polju romana danteovski usklik mogao začuti od pisaca poput Jusufa al-Sibaija, Luisa Avada i Osmana Sabrija. Ovi pisci su nastojali da utiču na jezičko stanje u Egiptu s konkretnim uputama kako zbaciti s lingvističkog trona „mrtav“ (klasični) arapski jezik, i to u korist „živog“ (savremenog) arapskog jezika, u čemu se Sabrijev poduhvat može smatrati i „najozbiljnijim“.

Sva ova iskustva zasvođena su gorčinom Šestodnevnog rata, kojim je identitet arapske ume bio ozbiljno uzdrman. Zbog toga bi se očekivalo da će štit fushe pasti i da je u ovom trenutku nastupio kraj ideološkog fantazma o jakoj arapskoj naciji, čije je univerzalno sredstvo arapski jezik. Međutim, da li su svi dati predlozi, programi i potresi bili dovoljno jaki da uruše temelje književnog zajedništva arapskog sveta, čiji je najdelotvorniji i viševekovni lepak bio „jedinствен i ujedinjujuć“ arapski jezik?

5. KNJIŽEVNA MODERNA *TREĆE GENERACIJE* EGIPATSKIH PISACA

Arapsko-izraelski rat rezultirao je brojnim i višestruko poražavajućim posledicama po Arape, naglo probuđene iz „slatkog“ panarapskog sna i suočene s iluzijom političkog poretka ume i indentiteta zasnovanim na njemu. U tom smislu se savremena arabizacija, veli Bučan (1980: 184), pokazala „kao iznenađujuća i apsurdna prevaga osjećaja nad činjenicama, simbola nad zbiljom, kao teško objašnjiva sklonost ka neobjektivnosti, samozavaravanju, preuveličavanju, nepostojanosti“.

Sam Egipat je izgubio vodeću političku ulogu u arapskom svetu, što je dovelo do preraspodele snaga među arapskim državama. Štaviše, uz neuspešni projekat političkog i ekonomskog „otvaranja“ (infitāḥ) prema naumu egipatskog predsednika Anvara Sadata (Anwar al-Sādāt, 1918-1981), čiji je vrhunac mirovni ugovor s Izraelom 1979. godine, Egipat je doživljen kao izdajnik arapske ume, zbog čega mu je (privremeno) oduzeto članstvo u Arapskoj ligi. Arapski svet je ostao bez ideološkog pokretača i bez lidera, sa zanemarljivim diplomatskim kapacitetom u međunarodnim okvirima.²⁰²

Izuzev nekolicine znamenitih ličnosti koja se zalagala za svojevrsnu izolovanost i neutralnost svoje zemlje u odnosu na aspiracije ostalih zemalja arapskog sveta, ipak je u srcima većine Arapa, pa i Egipćana, nastavila da živi ideja o arapskoj umi. U prilog tome govori i jedno terensko istraživanje Saada al-Dina Ibrahima (Sa‘ad al-Dīn Ibrāhīm) početkom osamdesetih godina XX veka, posvećeno poimanju „arapske ume“ i njenoj postojbini, pri čemu je oko 78% ispitanika pokazalo uverenje u njeno postojanje, i to u jedinstvenoj domovini (Barakāt 2000: 68). Pored zajedničke istorije, arapskog jezika i institucija kao što je Arapska liga, potporu osećaju takve povezanosti davale su i ličnosti iz sveta književnosti i kulture uopšte, koje su se umetničkim delovanjem obraćale čitavom arapskom svetu. Među njima, podseća Klark (Clark 2006: 179), posebno su se isticali egipatska pevačica Um Kulsum (Umm Kulṭūm, 1898-1975), sirijski pesnik Nizar Kabani (Nizār Qabbānī, 1923-1998) i prozaista Negib Mahfuz.

²⁰² Više o političkim potezima tokom Sadatovog predsedničkog mandata od 1970-1981. godine v. M. Kampanini, *Istorija Srednjeg istoka (1798-2006)*, Beograd, 2011, 161-165.

5.1. STVARALAČKI I JEZIČKI KONTEKST

Politička scena arapskog sveta je od kraja šezdesetih godina XX veka dala nove smernice i zadatke književnicima. Oni se okreću preispitivanju svog identiteta, suočavanju sa zaostalošću, razobličavanju represivnih režima, redefinisavanju veze sa Zapadom i traganju za tajnom napretka. Književnici o kojima je reč odrastali su u vreme prelaza između prve i druge generacije pisaca (tridesetih i četrdesetih godina XX veka), stasavali u vreme velikih nada nakon Revolucije 1952. godine, a sazrevali uz poraz u Junskom ratu 1967. godine. Ta nova grupa egipatskih pisaca poznata je danas kao književna struja *novog senzibiliteta* (al-ḥasaasiyya al-ḡadīda), *postmahfuzovska generacija* (al-ḡīl mā baʿda Maḥfūz), *treća generacija* pisaca (al-ḡīl al-tālīt) ili, po već pomenutom nazivu, *generacija šezdesetih*. Poslednje određenje je i najučestalije, iako su ovi pisci u deceniji po kojoj su nazvani samo hvatali zalet na egipatskoj književnoj pozornici pišući kratke priče, ređe romane, dok su afirmaciju kao romanopisci dosegli kasnih sedamdesetih i početkom osamdesetih godina XX veka.

U prozne pisce generacije šezdesetih, koji su pronašli put do osobene literarnosti, ubrajaju se ranije pomenuti Fethi Ganem, zatim, vesnici *novog senzibiliteta*, Sunalah Ibrahim (Ṣunʿ Allāh Ibrāhīm) i Edvar Harat (Idwār Ḥarrāt), a uz njih i Abdelhakim Kasim (ʿAbd al-Ḥakīm Qāsīm), Ibrahim Aslan (Ibrāhīm Aṣlān), Muhamed al-Bisati (Muḥammad al-Bisāṭī), Hejri Šelebi (Ḥayrī Šalabī), Gemal al-Gitani (Ġamāl al-Ġiṭānī), Baha Taher (Bahāʿ Ṭāhir), Jusuf al-Kaid (Yūsuf al-Qaʿīd), Ibrahim Abdelmadžid (Ibrāhīm ʿAbd al-Maḡīd), Ridva Ašur (Riḍwā ʿĀšūr) i drugi. Uz nabrojane predstavnike treće generacije pisaca, među kojima su neki održali kreativnu snagu sve do današnjih dana, nastavili su da stvaraju i afirmisani pisci iz druge generacije, ali i neki novi, komercijalni pisci, koji su u proznoj formi videli samo vrstu predteksta ili potencijalnog scenarija za audio-vizuelni narativ, gde se kao primer može navesti hiperproduktivni romanopisac Ismail Validin (Ismāʿīl Walī al-Dīn, r. 1937).²⁰³

Prozna forma je za pisce generacije šezdesetih postala mesto eksperimentisanja i raskršće različitih tehnika pripovedanja, drugačijih od već viđenih u „klasičnom“ romanu prethodnih dveju generacija. Piscu generacije šezdesetih ubrzano „prerađuju“ i usvajaju zapadne književne trendove, obogaćujući ih autentičnim slikama iz sopstvenog

²⁰³ Više o književnom delovanju Ismaila Validina v. S. al-Nassāḡ, *Banūrāmā al-riwāya al-ʿarabiyya al-ḥadīṭa*, Bayrūt, 1982, 78; S. al-Qarš, *Man yaḍkur Ismāʿīl Walī al-Dīn wa Ṭāriq ʿallām*, *al-Ahrām*, 46526, 2014, [on-line].

klasičnog nasleđa, zvaničnog i narodnog. Oni se okreću nejasnoj, maglovitoj ili kontekstualnoj priči (al-qīṣṣa al-siyāqiyya), u kojoj je događaj gotovo odsutan, a hronologija razorena. Nastale „praznine“ ispunjavaju misli, osećanja, afekti, asocijativno sećanje i snovi. Udeo monologa je sve veći, kao što je i češća upotreba tehnike toka svesti i polifonije. Roman se deli na veće celine, čije se epizode kolažno prepliću i dopunjavaju, pri čemu pisac katkad usložnjava svoj narativ intertekstualnim pozivanjem na svoja prethodna ostvarenja. Među njima je veliki broj onih koji „trezne“ svoj fiktivni svet, dopunjujući ga dokumentarnim i činjeničnim navodima i drugim neknjiževnim referencama. U isto vreme, ovi pisci ukrašavaju svoja dela poslovičnim sentencama i stihovima iz narodnih pesama, što nalikuje tehnici pripovedanja srednjovekovnih adiba, koji su u svoja dela utkivali delove postojećeg književnog nasleđa. Sve navedene osobenosti proznog narativa generacije šezdesetih učinile su razumevanje i tumačenje njihovih dela zahtevnijim zadatkom, pa se sada od čitaoca iziskuje potpuna pažnja, ali i „saradnja“ u dovršavanju otvorenog dela.²⁰⁴

Tematska preokupacija generacije šezdesetih se, kao i kod svih pisaca modernog doba, temeljila na prekretnim trenucima iz savremene istorije. U tom smislu najsažnije vrelo inspiracije kod ovih pisaca predstavljala je poraženost u Šestodnevnom ratu 1967, taj kristalno jasni „osećaj političke i kulturne nemoći tokom ovog perioda“ (Starkey 2006: 139). Njihova dela natopljena su režimskim i društvenim represalijama, zbog čega su gotovo lišena „zabave“ i nose u sebi dokumentovanu turobnost i setu proživljene stvarnosti. Neki od prozaista ove etape nastavili su da pišu maskirane istorijske romane, u kojima dalja prošlost, takođe, služila kao simbolički ambijent aktualne stvarnosti.

Iako su ovi pisci tragali za nacionalnim spasenjem i zahtevali novu kritičku nahdu, za arapski jezik i za njegovu ulogu u književnosti nisu pokazivali zabrinutost, ni približno koliko su to činili pisci prehodnih dveju generacija. To ne znači da su njihovi izbori bili „čisti“, zakoniti ili jednoobrazni. Štaviše, čini se da su pisci ove etape uspevali da u svojim delima naizmenično uvažavaju dve oprečne preporuke upotrebe jezika u književnosti, pošto među njima nije bilo isključivih purista ili fotografskih realista, kao što se nisu ni opterećivali opravdanošću svojih jezičkih izbora.

²⁰⁴ Više o opštim karakteristikama dela pisaca „postmahfizovske“ generacije v. Y. Ḥ. Nūfal, *al-Qiṣṣa baʿda ǧīl Naǧīb Maḥfūz*, al-Qāhira, 2000, 6-17.

Međutim, jezička sloboda pisaca treće generacije ne odražava složenu sociolingvističku stvarnost ove etape. O jezičkom izboru u književnosti i šire vodile su se i dalje žive rasprave među ostalim intelektualnim predstavnicima, uz predloge o razrešenju, koji su bili neprimenljivi na terenu i neprijemčivi većini, ma kakav predlog da je bio po sredi. Puristi su neumorno ponavljali apele o neophodnosti očuvanja čistog arapskog jezika, kriveći nemar u obrazovanju za aktualnu nevolju, dok su na predloge „umekšavanja“ arapskog jezika amijom ili prihvatanja jezičke stvarnosti gledali kao na štetni nered i degradaciju. Ni oni koji su se paralelno zalagali za promene na oba fronta – na jezičkom osavremenjivanju i na poboljšanju obrazovnog sistema – nisu uspevali da unesu neku od argumentovanih korekcija. Snaga tvrdnji da arapski jezik ujedinjuje Arabe i da se njima čuva veza s *Kuranom* i dalje su natkrivale svaku reviziju, pa je najviši domet postao konstatovati stanje, ne računajući na mogućnost da se na njega utiče.

Konkretna prepreka jezičkoj reformi ticala se, iznova, redukovanja pojedinih gramatičkih kategorija, što se naročito odnosi na predlog o odbacivanju konjugacijsko-deklinacijskih nastavaka i nekih gramatičkih lica (dual i množine ženskog roda), u kojima je većina jezičkih purista videla suštastveno „biti ili ne biti“ arapski jezik.²⁰⁵ Bilo je lakše prihvatiti da poneki tekst na nestandardnom kodu egzistira kao paralelna stvarnost, pa makar on bio i „ozbiljan“, nego li napraviti ustupak u bilo kojoj gramatičkoj partiji.

Postojećim argumentima u odbrani „ispravnog“ jezičkog sistema često se priključivala tvrdnja da je razlika između amije i fushe prirodna, a da je neki teoretičari uporno preuveličavaju.²⁰⁶ Takvo je uverenje, na primer, pokazao i Šauki Dajf (Šawqī Dayf, 1910-2005), jedan od najuglednijih istoričara književnosti ove etape, koji je, idući stopama svojih kolega Muhameda Mandura i Muhameda Hilala, držao standardni arapski jezik za primarno i pravo umetničko sredstvo u književnom izrazu, i to bez

²⁰⁵ Za studiju iz ove etape koja svedoči o konkretnim predlozima reforme arapskog jezika u pravcu ekonomičnosti v. Ğ. Ħalifa, *Naḥwa al-‘arabiyya afdal*, Bayrūt, 1974.

²⁰⁶ Na primer, v. ‘Ā. ‘Abd al-Raḥmān, *Luġatunā wa al-ḥayāt*, al-Qāhira, 1969, 205-208; M. R. al-Zaġūl, *Izdiwāġiyyat al-luġa*, u: *Maġallat Maġma‘ al-luġa al-‘arabiyya al-urdunī*, 3, 9-10, 1980, 141-144. Slični, mada oštiri refren prisutan je kod Atara u knjizi *Qaḍāyā wa muškilāt luġawiyya* (Jezička pitanja i problemi), gde sve jezičke reformatore, koji se zalažu za amiju ili pojednostavljenje fushe, naziva „neprijateljima *Kurana*, islama i Muhameda“ (a‘dā’ *al-Qurān* wa al-islām wa Muḥammad) i „neprijateljima arapstva“ (a‘dā’ al-‘urūba) (‘Atṭār 1982: 11, 61). Samu diglosiju Atar smatra (‘Atṭār 1982: 80) „izmišljotinom zavidnih neprijatelja fushe“, a eliminaciju konjugacijsko-deklinacijskih nastavaka poistovećuje s pobedom amije (‘Atṭār 1982: 98).

konkurencije. Otud je razumljivo da Dajf nije bio pristalica uravnotežene simbioze dvaju idioma, amije i fushe, koje je tretirao kao „niži“ i „viši“ varijetet.

Eventualni pomak u pojednostavljenju standardnog idioma se, prema njegovom shvatanju (Ḍayf 1987: 260-261), može načiniti uz pomoć sasvim umerenog unošenja izraza iz nestandardnog idioma, u čemu se „mazinijevski manir“ pokazao kao uspešan model. No, Šauki Dajf upozorava (Ḍayf 2004: 233) da bi preterano gomilanje kolokvijalnih reči i konstrukcija u književnosti obezvređilo literarnu izvrsnost dela, dodajući tome uverenje da za pravi književni realizam amija i nije neophodna, već da se verodostojnost postiže uverljivim sadržajem. Stoga se Dajf nadao da će se pisci ipak odreći amije u korsit fushe u svim književnim formama, čak i u dramskoj (Ḍayf 2004: 243).

Ukazana jezička isključivost među kulturnom elitom ipak nije mogla da ojača poljuljanu poziciju fushe na lingvističkom tronu širom arapskog sveta, u čemu im je odmogao i globalni trend uvažavanja i proučavanja minule i aktualne narodne književnosti i njenog jezika. To je i same Arape navelo da se osvrnu na svoju zametnutu književnu tradiciju, koju je nepodobnost upotrebljenog jezika držala van dometa katedri za književnost, književnih analiza i popularizacije datog štiva. Presedan u tom smislu predstavlja osnivanje instituta za folklorno nasleđe, koje su arapski puristi shvatali kao zapadnjačka utvrđenja i zaveru protiv arapsko-islamskog sveta.²⁰⁷ Uz ove i druge razloge, na koje smo blagovremeno ukazivali, pozitivna prognoza pobede standardnog idioma pretvara se u strah za njega krajem osamdesetih godina, kao što i splešnja polet kreiranja nekog novog i jednostavnog arapskog jezika prespajanjem fushe i amije, koji se pokazao kao zaludan i gotovo obesmišljen poduhvat.

5.2. VESNICI TREĆE GENERACIJE EGIPATSKIH PISACA

Već smo rekli da je Fethi Ganem, zajedno s Latifom al-Zejat, najavio tematski prevrat u arapskom romanu šezdesetih godina XX veka svojim delom *Planina*, nakon kojeg je nastavio da niže romane, napisavši ih preko petnaest. Na jezičkom planu, okrenutost političkim i religijskim pitanjima i njihova literarna obrada nisu kod Ganema

²⁰⁷ Takvu reakciju nalazimo, na primer, kod Ibn Tinbaka, koji osnivanje Instituta za folklorno nasleđe arapskih zemalja u Zalivu (Markaz al-turāt al-šaʿbī li-duwal al-Ḥalīḡ al-ʿarabiyya) 1982. godine vidi kao prvi ozbiljni poduhvat pozivanja na amiju institucionalnog karaktera, strahujući da bi takve organizacije mogle dovesti do sličnih rezultata kao i jezička reforma u Turskoj početkom XX veka (Ibn Tinbāk 1986: 15, 37, 201-215).

uslovlili dosledne i zakonite jezičke izbore, već se, u zbiru, može reći da je do sredine šezdesetih godina intenzivnije upotrebljavao amiju u dijalogima, dok se nadalje sve više služio fushom u svim ravnima pripovedanja, počevši od romana *al-Ġabī* (Glupan, 1966), pa do poslednjeg objavljenog, *Qiṭṭ wa faʿr* (Mačka i miš, 1995).

Nakon Ganemove najave književnog zaokreta, usledila je zbirka priča *Tilka al-rāʾiḥa* (Taj miris, 1966), kojom se obično iscertava linija između senzibiliteta pisaca druge i treće generacije. Njen autor Sunalah Ibrahim (r. 1937) važi za jednog od najpopularnijih živih prozaista, i to ne samo u Egiptu, već u čitavom arapskom svetu.

Osobenost dela *Taj miris* najpre nalazimo u njegovom sadržaju, pošto je Ibrahim progovorio o političkim zatvorima, o kojima se do tog trenutka nije pisalo direktno, a ni simbolički. Ambijent zatvora, politički stavovi i eksplicitni seksualni opisi naveli su cenzore da zabrane pomenutu Ibrahimovu knjigu u samom procesu štampanja, zbog čega je ona nadalje objavljivana u nekoliko nepotpunih izdanja, sve do prvog celovitog iz 1986. godine. Delom *Taj miris* autor prkosi ondašnjoj književnoj interpretaciji stvarnosti, u kojoj nije bilo mesta kritici i „ruženju“ Abdunaserovog političkog režima. Ovu literarnu smelost i revolucionarnost ističe u predgovoru njenog prvog izdanja i Jusuf Idris, diveći se Ibrahimovoj hrabrosti da odškrine poklopac sa života koji je ključao ispod površine (Idrīs 1993: 25-27).

Jezički izbor u zbirci priča *Taj miris* nije neuobičajen, uz napomenu da je i njena poduža i najvažnija priča (Ibrāhīm 1993: 29-83), po kojoj je čitavo delo dobilo ime, napisana relativno „ispravnim“ jezikom u svim ravnima pripovedanja. Ono što je u tom smislu novo jeste Ibrahimov stil koji se isprva nekima činio kao suvoparan i telegrafski, dok ga je Jahja Haki nazvao „fiziološkim izrazom“ (Ibrāhīm 1993: 8). Rečenice su sročene gotovo nemarno i nabacano, bez mnogo uloženog truda u gramatičku korektnost, ali ni u lepotu i poetičnost literarnog izraza. One su, zapravo, napisane u duhu surovog iskustva koje je Sunalah Ibrahim proživio u političkom zatvoru od 1959-1964. godine, zbog čega su na ivici rugla, kao i ambijent u kojem je bio zatočen.

Nasuprot namernoj neispravnosti i spontanom izrazu u delu *Taj miris*, koji sâm autor naziva (Ibrāhīm 1981: 298) „automatskim stilom“ (al-uslūb al-tilqāʾī), Ibrahim u narednim romanima prelazi na naizgled hladni „izveštajni stil“ (al-uslūb al-taqrīrī), koji se ogleda u sirovom citiranju delova iz novina, davanju objašnjenja u fusnotama i uključivanju dnevnika i pisama u naraciji. Izveštajni stil, lišen jezičkih igrarija i poetske

uzvišenosti, druga je osobenost Ibrahimovog ukupnog stvaralaštva, u kojem je nastavio da se bavi hronikom savremenog arapskog društva, a posebno kritikom diktature koju uočava u politici svih arapskih režima.²⁰⁸

Dijalozi među protagonistima u romanima Ibrahima ne svode se na jednoobrazne jezičke modele, premda u njima, kvantitativno gledano, preovladava fusha, što je evidentno u romanima *al-Lağna* (Komitet, 1981), *Amrīkanlī* (Amrikanli, 2003), *al-Imāma wa al-qub'a* (Turban i šešir, 2008), *al-Qanūn al-faransī* (Francuski zakon, 2009) i *al-Ġalīd* (Led, 2011). Većeg odstupanja od standardnog koda u dijalogima nalazimo u romanima *Nağmat uğuşus* (Avgustovska zvezda, 1974), *Bayrūt Bayrūt* (Bejrut Bejrut, 1984), *Dāt* (Zat, 1992) i *Šaraf* (Šaraf, 1997), a neznatno i u romanu *Warda* (Ruža, 2000).

U navedenim, jezički šarenijim romanima, Ibrahim odstupa od standardnog jezika kod nekolicine aktera, čija društvena klasa asocira na niže jezičko obrazovanje. Tako se, na primer, u romanu *Avgustovska zvezda* junak Said koristi fushom u razgovoru sa svojim sagovornicima, ali ovaj kôd smenjuje nestandardnim idiomom kada razgovara s vozačima, osobljem hotela i slično, kako to pokazuje i sledeći odeljak (Ibrāhīm 1980: 73-74):

استدار السائق عائداً في الطريق المؤدي للاستراحة. سألني بعد قليل عن اسم سعيد الكامل فذكرته له. عاد يسألني

بعد برهة: هو ده اسمه الحقيقي؟

قلت:.. قصادك ايه؟

قال: أنا عرفته من صورته في المجلة اللي بيكتب فيها باسم فتحي قراع.

قلت: فتحي قراع واحد تاني وان كانوا يشبهون لبعض.

[...]

وصلنا الاستراحة فاتجهت الى غرفتي على الفور. طاردت الذباب وأظلمت الغرفة. ثم أدت جهاز التكييف ووضعت

ملعقتين من الشاي في الترموس وناديت على الفقير.

طلبت منه أن يحضر لي ماء مغلياً في الترموس فتناوله واتجه الى الباب. وعندما بلغه تحول الي وقال ان شخصاً سأل

عنا في الصباح.

سألت: مين؟

قال: واحد بيشتغل في الشركة اسمه صبحي.

²⁰⁸ Predah od političkih tema predstavlja nekoliko naučno-fantastičnih romana koje je Ibrahim pisao početkom osamdesetih godina XX veka. Ipak, ovi romani nisu zadobili kritičku i čitalačku pažnju kao jedanaest političkih romana koje je u dosadašnjoj karijeri napisao.

قلت: كان عاوز ايه؟

قال: الأسامي بس. قلت له اني معرفش أساميكم الكاملة فقال انه حيرجع بعدين.
سألته عما اذا كان الرجل أصلع الرأس ذا شارب كث فأجاب بالنفي.
غادر الغرفة وبقيت ممدداً أتطلع الى الباب.

Radnja romana *Bejrut Bejrut* odvija se u vreme građanskog rata u Libanu, zbog čega se u dijalozima ovog dela pojavljuje libanski dijalekat, uz, inače, dominantniju fushu, takođe u skladu s pravilom koje smo naveli o jezičkoj kompetenciji književnih junaka. Doduše, kada govori s Libancima, junak romana, inače neimenovani mladi egipatski pisac iz Kaira, služi se fushom, tek ponekad i sâm podražavajući njihov govor (Ibrāhīm 1988: 18-19):

إسقر علينا فجأة كشاف قوى، واقتربت منا سيارة جيب عسكرية. وعندما حادثنا تبدت على جانبها شارة الكفاح المسلح الفلسطيني.

سب السائق في صوت خافت، ووضع النقود في جيبه، ثم ضغط على المسرع، وانطلقت بنا السيارة.

بلغنا أول الحمرا فهم بالوقوف قائلًا:

- هون الحمرا.

قلت:

- بعد. سأزول عند السينما.

مضى في الشارع الذى أغلقت حوائيته ومقاهيه، وإن ظهر به قليل من المارة. ثم دلف إلى شارع جانبي. وبدت في عينيه نظرة شاردة كأنما يفكر في معضلة.

هتفت:

- رايح فين؟ السينما في الشارع نفسه.

قال:

- هلق بنشوف.

مال من النافذة وصاح بسائق تاكسى عابر:

- إحجز لى معك يا ابو حسن.

سألته عما يريد أن يحجزه فقال:

- دور المطار.

جعل ينتقل بين الشوارع على غير هدى فقلت:

- لازم نطلع على شارع الحمرا نفسه. السينما هناك.

لم يرد على واتجه إلى ناصية تجمع عندها عدد من الشبان المسلحين بالمدافع الرشاشة. أبرز رأسه من النافذة صائحًا:

مرحباً يا شباب. وبين سينما بيكاديللي؟

إقترب أحدهم منا وأراح مدفعه على حافة النافذة. ألفيته صبيا صغير السن لم يكد شاربه يتجلى. تأملني في إمعان، ثم تحول الى السائق وشرح له الطريق.

قال ونحن نستأنف السير:

- هادى الشوارع كلها مثل بعضها.

قلت محاولا تقليد اللهجة اللبنانية:

- باين عليك ما تعرف شوارع بيروت منيح.

- نحنا جينا من الجنوب في الثمانية وسبعين بعد الغزو الاسرائيلي.

U istom romanu Sunalaha Ibrahima pojavljuje se i neočekivano jezičko rešenje za interpretaciju egipatskog dijalekta, neuobičajeno za egipatske pisce koji ne prezaju da se koriste nestandardnim arapskim varijetetima. Naime, u jednom od dijaloga, neimenovani egipatski junak najpre govori na libanskom dijalektu, da bi ga, zatim, zamenio fushom kojom se u tekstu „prevodi“ egipatski varijetet (Ibrāhīm 1988: 71):

تلفنت لأنظوانيت، واتفقت معها على موعد. وما أن وضعت السماعة حتى دق جرس الجهاز، فرفعتها إلى أذني من

جديد.

جائني صوت أنتتوي ناعم:

- أستاذ...؟

قلت مقلدا اللهجة اللبنانية:

- مين عم بيحكى؟

قالت صاحبة الصوت برقة:

- وحياتك.. إحكى مصرى.

ضحكت وقلت:

- حاضر.

- أنا لميا.. لميا الصباغ.

- أهلا وسهلا. لقد اتصلت بك أكثر من مرة.

- أعرف. لكني كنت في الضيعة ثم انشغلت في ترميم الهدد.

- آه... شيء فظيع.

- لا يهم. هذه أمور أصبحت عادية هنا. أستاذ.. اليوم حكى معي زوجي من باريس.

- ألن يأتي ألى بيروت؟

- لا أظن الآن.. المهم، حدث شيء سخيف. فقد أبلغني أن مخطوطة كتابك فقدت منه قبل أن يتمكن من قراءتها.
لزمت الصمت ولم أعلق بشيء.

Slično jezičko iskustvo romana *Bejrut Bejrut* očekivalo bi se i u romanu *Ruža*, čiji se junak, pisac po imenu Rušdi, kreće u susret svom prijatelju Fethiju u Oman, i na tom putu se sreće s Arapima iz drugih država, posebno iz zalivskih. Međutim, zbog jezičke prepreke u razumevanju koja bi nastala uključivanjem šireg i, u to vreme, manje znanog raspona nestandardnih arapskih varijeteta iz Zaliva, Ibrahim se najčešće drži fushe u dijalozima, u koje tek ponekad umeće kolokvijalne univerzalije. Izuzetaka od toga je sasvim malo, među koje spada i sledeći odeljak, u kojem pisac „propušta“ egipatski dijalekat u dijalozima njegovih junaka (Ibrāhīm 2000: 241-242):

كنا قد بلغنا الفندق فتوقف الحديث ورافقني سالم الى الاستقبال. وجدت رسالة تنتظرنى في الفندق. كانت من شخص يدعى أبو عبدالله يدعوني الى تناول طعام الغداء في الغد بالمخيم الخاص به، واعدنا بإرسال سيارة نقلني عند الظهر.

عرضت الرسالة على سالم فقال:

- هذا شرف كبير. أبو عبدالله من أهم شيوخ بيت كثير. رجل متنور رغم أنه يرفض تعليم بناته.

- لكن لماذا يدعوني؟ أنا لا أعرفه.

- أي زائر غريب للمنطقة يعتبر ضيفا عليه. لا بد أن نذهب. لكن احذر من الأسئلة الكثيرة.

سألت عن زكريا فبدأ الارتباك على موظف الاستقبال الهندي وحرك رأسه بالطريقة المألوفة. تطلعت الى رقم غرفته فرأيت المفتاح معلقا بجواره.

اتجه سالم إلى المصعد ومضيت الى البهو. لمحت أحد العاملين خل مكتب قرب المدخل. كان أسمر البشرة ذا ملامح هندية. مضيت إليه وحادثته بالانجليزية فضحك. سألته عن زكريا. استمر في الضحك ثم قال فجأة بلهجة حوارى القاهرة:

- منتكلم عربي يا أستاذ.

فلت: انت مصرى؟

قال: من الجمالية. الاسم متولى.

قلت في ارتباك: عاشت الأسامي. لا مؤاخذة. كل حاجة هنا ملخبطة.

وصفت له زكريا ففقد مرجه.

تطلع حوله ثم قال لى بصوت هامس: أخذوه في الفجر.

- مين اللي خدوه؟

- تفكر مين؟

قلت: تعرف السبب؟

- الظاهر أنه من الجماعة.

- أى واحدة؟

قال: الدقون. الاخوان. يسموهم هنا المطوعين.

Nešto učestaliju upotrebu nestandardnog egipatskog varijeteta u dijalozima nalazimo u neparnim poglavljima Ibrahimovog romana *Zat*, dok se u parnim poglavljima odvija naracija u Ibrahimovom prepoznatljivom stilu dokumentovanja stvarnosti, zbog čega često poseže za navodima iz dnevnih novina i izjavama političara i drugih značajnih ličnosti.

Ipak, najsloženije jezičko ustrojstvo u proznom opusu Sunalaha Ibrahima nalazimo u romanu *Šaraf*. U njegovim dijalozima su uključeni različiti nivoi arapskog jezika, što je čas stvar zakonitosti, utemeljene na jezičkoj kompetenciji junaka, a čas autorovo spontano lutanje među idiomima.

U prvom delu romana *Šaraf* (Ibrāhīm 1997: 5-235), Ibrahim razvija dijaloge na amiji, izuzev u slučaju kada interpretira strani jezik fushom. No, zanimljivost ovog dela romana i ne leži u jezičkoj strukturi dijaloga, već u pismima koje njegov junak piše iz zatvora. Šaraf svojoj majci piše pismo preključujući se s amije na fushu i obratno, dok se voljenoj ženi obraća isključivo se koristeći standardnim kodom:

Odeljak iz Šarafovog pisma majci
(Ibrāhīm 1997: 86):

أمى الغالية

أنت وحشتينى جدا يا أمى أنت وعائدة وأبى
والجميع. لا بد أن تتأكدى من براتتى. فأنا لم أسرق
و لم أقتل. أنا كنت أدافع عن شرفى. أنا ضحية
الأقدار المريرة لكن ربنا هو الذى يرى كل شىء
ويعلم كل شىء وأنا متأكد أنه لن يخذلنى.

أمى الحبيبة

أرجوك ألا تتأخرى فى الرد على. ليس لى الآن
زيارة لكنك تستطعين القدوم إلى السجن وتقديم
طلب بنقلنى إلى الملكية بشرط أن تكونى مستعدة
لإحضار طعام لى كل يوم أو يومين وكمان تأخذنى

Odeljak iz Šarafovog pisma voljenoj ženi
(Ibrāhīm 1997: 87):

حبيبى الغالبة:

لقد تحدد ساعة اللقاء منذ الأزل وكانت محور
وجودى وسببه. إنى أتحدث عن شىء أجمل من أن
يوصف بأى وصف. استزدى ثقتك فى. سأخرج
قريبا فأنا برئى وعند خروجى قريبا سأسافر إلى
الأردن أو ليبيا لإعداد كل شىء لارتباطنا، كل شىء
من كبير وصغير وسأعود قريبا لكى أتقدم إليك
رسميا كى نذوق السعادة المطلقة.. انتظرى شهرا
أو شهرين بالكثير و سترين منى عملا جادا خاصة
أن الشقة فى طريقها أن تكون جاهزة تمليك وهنا
فى مصر.

حبيبة قلمي:

لا أريد أن أكون متطفلا عليك ولكنني أدرك جيدا أننا خلقنا لبعض ولا سعادة لأحدنا بعيدا عن الآخر. ومع ذلك فأنت حرة لكن فكري جيدا ولا تخشى شيئا إطلاقا. فكري بقلبك وعقلك.

[...]

حبيبتي الغالية:

إن الحياة كون واستحالة ومأساة، وجانب الكون يكون بارتباطنا وعدم ذلك لا يبقى لكينا سوى الإستحالة والمأساة. أنت لى وملكى وهيهات أن يظن أى إنسان غير هذا...

الغسيل مرة في الأسبوع. وعشان كده لازم تشتريلى غيار أو اثنين. ولا تنسى شبشب زنوبية من النوع التايوانى المستورد لأنه يتحمل أرجوك يا أمى فلن أستطيع احتمال الحياة هنا في هذا العنبر وسط المجرمين والمراحيض. ولا تنسى السجاير. قد ما تقدرى. مش عشان أشربها. لا. أصل كل حاجة هنا بسجاير. وكمان «أوتاليدون» عشان الصداع. وعلى فكرة من حق أى سجين أن يودع له أهله رصيда من النقود في صندوق الكانتين عن طريق الإدارة، يسحب منه لشراء أى كمية من السجاير والحلاوة الطحينية. إنك البرئ المظلوم.

Jezički modeli datih pisama stereotipno ukazuju na različite funkcije dvaju arapskih idioma. Uključivanje amije u obraćanju majci služi kao sredstvo neformalnog govora, odraz bliskosti i topline, dok je junaku za pismo voljenoj ženi bila neophodna fusha, kako bi poetično intonirao svoja duboka i svečana osećanja.

Drugi deo romana *Šaraf* (Ibrāhīm 1997: 237-457) odskače u pogledu tehnike pripovedanja u odnosu na prethodno i sledeće poglavlje. U njemu Ibrahim pripoveda u izveštajnom maniru, uz pomoć brojnih navoda podataka i citata iz štampe, pridružujući mu dramski komad (Ibrāhīm 1997: 337-457), kojim se žanrovska granica romana *Šaraf* pomera u duhu petike *novog senzibiliteta*. Ovim poglavljem romana preovladava standardni kod, što se odnosi i na ostale malobrojne dijaloge koje nalazimo na njegovim stranicama, ali i na pomenuti dramski odeljak.

U dijalogizima trećeg i najkraćeg dela romana *Šaraf* (Ibrāhīm 1997: 459-543) preovladava amija, ali se može naići i na naizmenično smenjivanje jezičkih nivoa u istom razgovoru, pri čemu se standardnim kodom naglašava jezičko obrazovanje nekog od protagonista (Ibrāhīm 1997: 468-469):

كان عم حسين الكعكى متهما في قضية إهانة أديان، ويؤمن بأنه المهدي المنتظر الذي تحدثت عنه الأديان المتهم بإهانتها، وأنه سيحكم العالم في القريب. لم يكن الأمر هزلا فقد آمن به الكثيرون وعلى رأسهم دكتور في أصول الفقه بالأزهر، أخرج أولاده الأحد عشر من المدارس على أساس أنها مضيعة للوقت طالما أن زعيمه سيحكم العالم قبل أن تنتهى السنة الدراسية.

احضره الحارس في قميص مشجر وبنطلون هافانا. كان ربة، ممتلئ الجسم، حاد النظرات، فصيح اللسان، تبدو عليه ملامح الذكاء والحيوية البالغة.

خاطبه الضروبش باستخفاف: *إزيك يا عم حسين. عامل إيه؟*
أجاب المهدي المنتظر برصانة بالغة: أحمد الله وأشكره يا سيادة المأمور.
أخفى المأمور ضيقه من تجريده من لقب الباشا المعهود وقال: *الله. إنت بتعرف ربنا أهوه.. آمال إيه اللي بيتقولوه عليك؟*

سيطر المهدي المنتظر على أعصابه وشرح المأمور كيف أنه يؤمن بالله ويرسله جميعا بما فيهم هو نفسه. وعندما لم بيد الاقتناع على وجه المأمور أضاف:
- أنا سيادتك تحديد النيابة والقضاة أنى قادر على حل ثلاثة ألغاز حيرت العالم.

Zatvorsku sudbinu je sa Sunalahom Ibrahimom u istoj etapi, od 1959-1964. godine, delio Abdelhakim Kasim (1935-1990), levičar iz Komunističke partije i drugi vesnik književnog zaokreta u Egiptu, posebno u tematskom smislu. Doduše, Kasim nije uživao jednaku popularnost kao Ibrahim, kao što mu je i pripovedački opus skromnijeg obima u poređenju s piscima čiji je bio savremenik.

Svoj prvi i najpoznatiji roman, naslovljen *Ayyām al-insān al-sabʿa* (Sedam čovekovih dana, 1969), Kasim je, takođe, napisao u zatvoru. No, ako su i tematski srodni, romani *Taj miris* i *Sedam čovekovih dana* razlikuju se po odabiru jezičkih nivoa u dijalozima, pri čemu u potonjem preovladava egipatski varijetet, dok je fusha prisutna samo u verskim frazama i ponekoj rečenici formalnog tipa.²⁰⁹ Upotreba amije u razgovorima među egipatskim junacima prisutna je i u romanu *Muḥāwala lil-ḥurūḡ* (Pokušaj bekstva, 1986), ali su znatno ređi u odnosu na dijaloške pasaže u kojima se strani jezik interpretira standardnim idiomom.

U dijalozima ostala četiri romana, koje je pisao i objavljivao do sredine osamdesetih godina, Kasim nije sledio jezički manir, prisutan u prva dva romana, *Sedam čovekovih dana* i *Pokušaj bekstva*. Tako u romanima *Qadr al-ḡuraf muqabbada* (Sudbina zaglušeni soba, 1982), *al-Uḥt li-ab* (Očeva sestra, 1983), *al-Mahdī* (Mahdi, 1984) i *Ṭaraf min ḥabar al-āḥira* (Jedna strana vesti o kraju, 1986) pisac se u svim ravnima pripovedanja koristi standardnim arapskim jezikom. Razlog tome najpre možemo pronaći u činjenici da je Kasim sve potonje romane napisao u Berlinu, u kojem je, nakon izgnanstva, proveo devet godina (1974-1985).

²⁰⁹ Na primer, v. ʿA. Qāsim, *Ayyām al-insān al-sabʿa*, al-Qāhira, 1996, 23, 25, 26, 35, itd.

Jezičku „pravilnost“ u četiri poslednja romana usloveli su i tematski okviri, s obzirom na to da se Kasim u njima bavi opštim filozofskim, političkim i religijskim pitanjima, iako svoje junake uzima iz ruralnih sredina Egipta. To je, na primer, posebno očevidno u romanu *Jedna strana vesti o kraju*, napisanom u duhu masravije, u kojem pisac kontemplira o čovekovom odnosu prema smrti, što je bilo uobičajeno prenositi na fushi. Suprotno dijaloškoj dinamičnosti u pomenutom delu, razgovori u romanu *Sudbina zaglušениh soba* preneti su uz pomoć indirektnog govora, koji je i onako bilo ustaljeno prenositi na fushi.

5.3. TEORIJA I PRAKSA *NOVOG SENZIBILITETA* EDVARA AL-HARATA

Ako je Sunalah Ibrahim zaslužan za stvaralačku inicijaciju nove etape u proznoj arapskoj književnosti, njegovom kolegi Edvaru al-Haratu (r. 1926) pripada pionirsko mesto u teorijskom profilisanju književne avangarde, koju danas prepoznajemo kao *novi senzibilitet*. Osim što je brojnim manifestima „prizvao“ modernu, Harat je mlade egipatske pisce usredsredio na prevrat iz *starog* u *novo* okupljanjem njihovih teorijskih i stvaralačkih tekstova u časopisu *Galeri 68* (Ġālirī 68) koji je on sâm uređivao.

Haratov *novi senzibilitet* u sprezi je s procesom dezintegracije poetskog senzibiliteta, koji je T. S. Eliot uočio u evropskoj književnosti XVIII veka, kada je njen jezik postao rafiniraniji, iako su iskazana osećanja bila grublja i sirovija. Uzrok tome Eliot pronalazi u sve većoj civilizacijskoj složenosti i raznovrsnosti, zbog čega je pesnik morao biti „sve obuhvatniji, sve neuhvatljiviji, indirektniji, da bi nasilno podešavao, ako je potrebno i lomio jezik prema onome što hoće da kaže” (1963: 79). Harat je upravo takav civilizacijski trenutak pronašao u atmosferi svake od država arapskog sveta nakon Šestodnevnog rata, kada su sve vrednosti bile uzdrmane, a razočaranje ogromno. Otud su potresi očevidni i na planu književne umetnosti, gde se odigrava napuštanje *starog senzibiliteta* (al-ḥassāsiyya al-qadīma), odnosno *tradicionalnog senzibiliteta* (al-ḥassāsiyya al-taqlīdiyya), u korist *novog senzibiliteta*.²¹⁰

Harat smatra (Fāḍil 1990: 15-16, 27) da književni doajeni prethodnih generacija, poput Tahe Huseina, Teufika al-Hakima, Negiba Mahfuza i Jusufa Idrisa, nisu imali smelosti da uzdrmaju publiku delima napisanim u avangardnom duhu, premda su bili

²¹⁰ Više o Haratovom distanciranju *novog* od *starog senzibiliteta* v. Ġ. Fāḍil, *As'ilat al-riwāya: ḥiwārāt ma' al-riwā'iyyīn al-'Arab*, al-Qāhira, 1990, 28; I. al-Ḥarrāt, *al-Ḥassāsiyya al-ḡadīda*, Bayrūt, 1993b, 37-58.

svesni novih struja na svetskoj književnoj pozornici. Harat napominje (Fāḍil 1990: 29) da su Mahfuz i Idris čak i pristupili književnom eksperimentisanju, „lelujajući“ se pred vratima modernizma, ali ih taj osećaj nije općinio u dovoljnoj meri, zbog čega bi se ubrzo vratili na njima poznati, raniji senzibilitet u tradicionalnom ruhu.

Ipak, korene *novog senzibiliteta* Harat vidi (Fāḍil 1990: 14) već u tridesetim i četrdesetim godinama XX veka, ubrajajući sebe u prvi red pisaca koji su postavili temelje književnoj moderni, među kojima su još i Bišr Faris (Bišr Fāris, 1907-1963), Ramsis Junan (Ramsīs Yūnān, 1913-1966) i Bedr al-Dib (Badr al-Dīb, 1926-2005), ali i neka dela Fethija Ganema s početka njegove književne karijere.

U okviru Haratovog *novog senzibiliteta* nalaze se brojni pravci i struje, koje objedinjuje nov način razmišljanja, prepoznatljiv po rušenju tradicionalnog pristupa književnoj umetnosti. Promene na formalnom, tematskom, stilskom i jezičkom planu tvore sasvim novo pripovedačko iskustvo, u kojem se stvaralačka vizija oslanja na postavljanje pitanja, a ne na davanje odgovora.²¹¹

No, treba naglasiti da se Harat nije zalagao za izolovanu egipatsku književnost, već je smatrao da lokalnoj osobenosti treba priključiti opštu arapsku dimenziju, ali ne bez uvažavanja zapadnih književnih uzora. Svi ovi elementi, veli Harat (Fāḍil 1990: 17) „uklapaju se u jedinstvo, zasnovano na raznovrsnosti“, uz koju je legitimno utiskivati vlastitu posebnost upotrebom višeslojnog jezika iz postojećeg verbalnog repertora. Stoga raslojenost arapskog jezika s Haratove tačke gledišta (Fāḍil 1990: 21-22) ne samo da ne predstavlja problem, već se jezičkom raznovrsnošću „piscima pruža mogućnost da svoje delo učine polifonim u pravom smislu te reči“, odnosno „simfonijskom kompozicijom u kojoj su prisutne različite melodije“.

Isključivanje potencijala različitih „melodija“ koju sadrži arapski jezik dovodi do monotonije, koju ovaj autor uočava u „klasičnim“ proznim delima, nastalim od tridesetih godina XX veka, pa sve do njemu omiljenog primera jezičke monotonije – opusa Negiba Mahfuz. U tom smislu, uvažavanje jezičke slojevitosti za Harata predstavlja prekretnu liniju, koja odeljuje tradicionalnu i modernu književnost, opisano kroz njegov kumulativni sud o jeziku u književnosti *starog i novog senzibiliteta* (Fāḍil 1990: 21-22):

²¹¹ Više o Haratovom shvatanju „novog senzibiliteta“ v. Ć. Fāḍil, nav. delo, 14-16; I. al-Ḥarrāṭ, nav. delo, 7-33; I. al-Ḥarrāṭ, Kull minnā multazim, u: M. Barrāda (ur), *Taḥawwulāt maḥmūd al-iltizām fi al-adab al-‘arabī al-ḥadīṯ*, Dimašq, 2003, 70-99.

في هذا السياق تبرز الإفادة من مستويات اللغة المتعددة. إنها مدهشة وقد لا تتوفر للكثير من الآداب الأخرى. حتى في داخل الأدب الواحد. يعني في داخل الأدب المصري سنجد عدة لهجات ومستويات من اللغة.. نفس الشيء بالنسبة لأدب المغربي، أو الجزائري. استخدام اللهجات المتعددة للبلاد والأقاليم بمذاقاتها المختلفة يعطي للكاتب العربي إمكانية العزف على سلم موسيقية كثيرة جداً، يمكن لو أنه يستطيع استخدامها استخداماً جيداً يصبح عمله بوليفينياً بالمعنى الحقيقي، عملاً سيمفونياً فيه مختلف النغمات وليس عملاً مونوتونياً أو هرمونياً على لحن واحد كما كان حادثاً حتى الثلاثينات، كما يحدث الآن أو كما حدث بالفعل في أدب نجيب محفوظ بالضبط. هذا أحد التفصيلات التي توضح الفرق بين التقليدية وبين الآداب الحديثة أو الطليعية. نجيب محفوظ، والروائيون الذين سبقوه، يحتضنون لأنفسهم لغة واحدة ليس فيها تعدد نغمات على الإطلاق، إنها اللغة السلسلة المكرسة التي فيها جزالة ولكن ليس فيها تنوع، ليس فيها صعوبة أو تخطيط أو انفجار.. إنها لغة «الإحياء الحديث»، إنها اللغة التي أعطتها قوامها جماعة الإحياء: البارودي وشوقي وطه حسين والعقاد والشدياق وحتى جبران والمهجريون: لقد أعطوا لهذه اللغة قواماً واحداً ونسيجاً واحداً. هذا لم يعد الآن ممكناً، الرواية تقتحم، القصة القصيرة تقتحم، والشعر أيضاً يقتحم.. وبالتالي يزداد عنى وثراء وتنوعاً..

Kada je reč o samoj književnoj praksi, Harat tvrdi (Ḥarrāt 1996: 19-20) da se u svom stvaralaštvu „kalupom bori protiv kalupa“, da razara tradicionalne i očekivane jezičke slike, uz to se pozivajući na pravo mimetičkog govora u književnosti upotrebom kolokvijalnog jezika. Haratov jezički diskurs nas na prvi pogled navodi na pomisao da se ovaj pisac zalaže za liberalnu i raznovrsnu „književnu glotopolitiku“. Međutim, iz njegovog ukupnog književnog delovanja isijava neoklasična ljubav prema standardnom arapskom jeziku, čijem se bogatstvu divi na jedan pobožni, mistični način.²¹²

Svoje avangardno pripovedačko delovanje Harat je započeo kratkim pričama još četrdesetih godina XX veka, kada ih je objavljivao „kao krik u tami“, okupivši ih, zatim, u zbirci *Ḥayṭān ‘āliya* (Visoki zidovi) 1959. godine. U ulozi priznatog romanopisca srećemo ga tek od kraja sedamdesetih godina XX veka, kada je „napokon“ objavljen njegov prvi roman *Rāma wa al-tinīn* (Rama i zmaj, 1979), koji je, inače, pisao od 1970. do 1978. godine. Na ovo delo se nadovezao s još dvanaest ostvarenja, koja je, kako i sâm Harat priznaje (Fāḍil 1990: 25-26), teško žanrovski sortirati, kao što nije lako odrediti ni da li su napisana u duhu realizma, simbolizma ili mitologizma.

Trinaest Haratovih romansijerskih dela, ili barem onih koja su ponajviše romani, povezuju stil i odnos prema jeziku o kojem je već bilo reči. Pored uobičajenog kolažnog pripovedanja koje uključuje dnevnik, pisma, pesme i pripovedanje vođeno

²¹² Više o Haratovoj privrženosti arapskom jeziku v. I. al-Ḥarrāt, *Murāwadat al-mustaḥīl*, ‘Ammān, 1997, 121; sl. I. al-Ḥarrāt, *Mafhūmī lil-riwāya*, u: *al-Riwāya al-‘arabiyya: wāqī‘ wa āfāq*, Bayrūt, 1981, 305; I. al-Ḥarrāt *Muhāğamat al-mustaḥīl*, Dimašq, 1996, 13-24.

asocijacijama, ovaj književnik je prepoznatljiv po učestalom prisustvu unutrašnjeg monologa i indirektnog navođenja dijaloga. Njegovo pripovedanje se odvija u „alhemijском“ štimungu, odnosno na ivici razgovetnog, što je očevitno već u romanu *Rama i zmaj* i u njegovom nastavku, naslovljenom *al-Zaman al-āḥar* (Drugo vreme, 1985).

U direktnom navođenju dijaloga, Harat nije prezaao od upotrebe nestandardnih varijeteta, ali su u sumi oni sasvim umereno prisutni u njegovim romanima i ne ostavljaju utisak nekog neformalnog, banalnog razgovora, što se može pokazati na sledećem odeljku iz romana *Ḥarīq al-aḥyila* (Sagorevanje mašte), objavljenog 1994. godine (Ḥarrāt 1994a: 12-13):²¹³

اتفقنا في هذه الجلسة على أن يقتصر التعامل مع كامل الصاوى علىّ وقاسم اسحق وحدنا، واعتبرنا ثلاثنا «خلية مركزية» وقال كامل بلهجتته التي فيها خنة قليلة، وهو ينظر إلى آخر الصالون من وراء نظارته مذهبة الدوران:
- مافيش داعى، منطقياً، لأكثر من كده. ومن الناحية الموضوعية أنا حاعمل بمجوث في الفلسفة الثورية، تبّقوا تستفيدوا منها، وإذا كنتم عايزين ترجمة، ممكن برضه...
سالته: هل يعزف على البيانو؟ فقال دون مبالاة: ساعات، لما أكون زهقان شوية، فالس من شتراوس، نوكتيرين من شوبان، حاجة كده، عزف هواة يعنى.
هواة، بالطبع، في الموسيقى وفي الثورة سواء.

No, umereni upliv nestandardnog varijeteta u dijalogu nije bio neobična pojava u proznoj arapskoj književnosti, niti nešto po čemu se Harat izdvaja u jezičkom smislu. Zanimljivo pripovedačko poigravanje pre nalazimo u hipotetičkim dijalogima, koji Haratov stil čine poetičnim i eksperimentalnim. Jedan takav „nerealizovani“ dijalog možemo, na primer, izdvojiti iz romana *Ḥiḡārat Būbīllū* (Bobelove stene) iz 1992. godine (Ḥarrāt 1992: 70-71):

«طال بي الحبس» صريح الغواني أم صريح الأشواق الملتحة. ماذا أستطيع أن أعطيك؟
كيف أستطيع ان أمد لك يد الحب، في الحب، في وحشتك، وربما دهشتك؟

²¹³ Još takvih primera nalazimo i u ostalim Haratovim romanima. Na primer, v. I. al-Ḥarrāt, *Yā banāt Iskandariyya*, Bayrūt, 1990, 12, 13, 24, 43, itd.; I. al-Ḥarrāt, *Iḥtirāqāt al-hawā wa al-tahluka*, Bayrūt, 1993a, 27, 42, 59, 63, itd.; I. al-Ḥarrāt, *Raqraqat al-aḥlām al-milḥiyya*, Bayrūt, 1994b, 16, 17, 18, 25, itd.; I. al-Ḥarrāt, *Ṣuḥūr al-samāʿ*, al-Qāhira, 2001, 16, 17, 24, 38, itd.; I. al-Ḥarrāt, *Tarīq al-nasr*, al-Qāhira, 2002, 9, 10, 34, 59, itd.

سيقول لي عمي ميخائيل: جئت لها وجاءت لي بعد أن أوشك النهار أن ينتهي. بعد أن بنيتُ العمر في غير أرضها، ولا أرضي، فليس لي من أرض ولا مأوى. بعد أن أوشكت يدي أن تكون صفرًا من كل شيء، من غير حسرة، من غير وجع.

سيقول لي: ليس هناك إلا هذا الحب الغريب الذي يعمر غرفة البيت القصوى المقفلة، الغرفة الأربعين. ما جدواه لك؟ أيّ سَنَد لك فيه؟ أريد أن أسدي إليك أمنًا وعونًا ونجدة. لكني لا أعرف هل أنت حقًا بحاجة إليها؟ نجدة غير مطلوبة، وربما غير ضرورية. إلى آخره. إلى آخره.

وسوف أقول: قبله البدء هي أيضاً قبلة النهاية، ربما؟
قبلة البرء هي أيضاً قبلة العطب الأخير، ربما؟
لعلني قلت، أو لم أقل: الذي قال هذا رجل يحبك، أنت، عندما كنتِ وجوداً مترقباً مستسلفاً، من قبل ومن بعد. أنتِ عنده وجود واقع مستحوذ. أنتِ عنما تكونين، وصلًا، واستحالة، ذوبًا في حضني، ووهماً، ذكرى وتخيلاً، وابتداءً يوميًا، معاً.

وجودك الذي لك أنتِ وحدك.
مثل ظل قطة سوداء تحت نافذتي.
قلت: أين منامها؟
على الأبواب؟ في الحوش التراي؟ في العراء؟ أم في فراش وشير مُعدّ، خصيصاً، وديء؟

„Džubranovski“ teatralni ton u pripovedanju, prisutan u dijalozi Haratovih romana, ali i u teorijskim delima, ipak nije paradigmatican za pisce generacije šezdesetih. Štaviše, novi pisci su se retko upuštali u „oneobičavanje“ svog književnog izraza, u „razmetanje“ bogatstvom arapskog jezika i u „sviranje“ nerazlučivim jezičkim tonovima. Stoga se u Haratovom određenju *novog senzibiliteta* ne iscrpljuju sve karakteristike dela pisaca generacije šezdesetih. Među njima je svaki pisac posedovao i negovao zasebni literarni identitet, prepoznatljiv i odvojiv od ostalih kolega pisaca ove generacije. Međutim, ako i po svom načinu pisanja u pogledu forme, teme, jezika i stila nisu ujednačeni – zasigurno je svima zajednička usmerenost ka novoj literarnosti, posebno u poređenju s prethodnim iskustvima.

5.4. NESTANDARDNO JEZIČKO USTROJSTVO KAO IZUZETAK OD PRAVILA

Novom pogledu na književni potencijal romaneskne forme doprineo je Haratov nešto mlađi savremenik, Gemal al-Gitani (r. 1945-2015), koji je bogatstvo arapskog jezika i njegove klasične književnosti revitalizovao u novom, intertekstualnom svetlu

kroz postmoderni pastiš. Njegova rehabilitacija nasleđa nije bukvalna i linearna, naivna i mimetička, već samo služi da utisne autentični pečat autorovom savremenom narativu. U tom smislu, kulturno nasleđe Arapa nije za Gitanija leglo arhaičnosti, već bogati izvor pupoljaka modernog pripovedanja i raskošnog, slojevitog jezika.²¹⁴ Nasuprot tome, u delima kao što su *Zejneb* Muhameda Huseina Hejkala, *Povratk duha* Teufika al-Hakima i trilogija Negiba Mahfuza, Gitani ne nalazi naročit književni prevrat, već ih smatra siluetama evropskog romana.

Prisna veza s tradicijom je kod Gitanija prirodno uslovlila panarapski prizvuk njegovih književnih načela. Stoga i ne čudi da je ovaj autor smatrao sebe romanopiscem koji svoja dela sliva u ono što je „arapski roman”, pisan arapskim jezikom, jer kako sâm Gitani kaže (Fāḍil 1990: 114), ne postoji nešto što se zove „egipatski jezik“, premda on sâm piše o egipatskoj stvarnosti, pošto drugu ne poznaje.

Gitanijevo književno-jezičko gledište potvrđuje njegov romansijerski prvenac, napisan iz ugla egipatskog hroničara Ibn Iljasa iz XVI veka, pod nazivom *Zaynī Barakāt* (Zejni Barakat, 1974). Ovo ostvarenje ujedno predstavlja Gitanijev hipertekst, na koji će se nadovezivati u potonjim proznim delima – hipertekstovima, što je uobičajen umetnički postupak kod pisaca generacije šezdesetih.

Jezik Gitanijevih romana je u najvećoj meri oslonjen na „čist“ arapski jezik, što se odnosi i na njihove dijaloške pasaže. Upliv nestandardnih varijeteta jedva je primetan u romanima *al-Zawīl* (Kretanje, 1974), *Risālat al-baṣāʾir fī al-maṣāʾir* (Knjiga svedoka sudbina, 1989) i *Rinn* (Ren, 2008),²¹⁵ a nešto učestaliji u romanima *Waqāʾir ḥārat al-Zaʿfrānī* (Zbivanja iz četvrti Zafrani, 1976), *Ḥikāyāt al-muʿassasa* (Priče iz institucije, 1997), *Danā fatadallā* (Prišao je i poklonio se, 1998) i *Raṣaḥāt al-ḥamrāʾ* (Hamrine kapi, 2003),²¹⁶ uz napomenu da se prisustvo amije u oba slučaja svodi na po koju reč ili iskaz na tom idiomu.

U Gitanijevim romanima gotovo da nema dužih razgovora na nestandardnom varijetetu, izuzev u ponekim svedenijim dijaloškim sekvencama, kao što je to u

²¹⁴ Više o Gitanijevom shvatanju potencijala klasične i moderne arapske književnosti v. Ğ. al-Ġiṭānī, Baʿḍ mukawwināt ʿālamī al-riwāʾī, u: *al-Riwāya al-ʿarabiyya: wāqīʿ wa āfāq*, Bayrūt, 1981, 328-329; Ğ. Fāḍil, nav. delo, 109-111.

²¹⁵ Na primer, v. Ğ. al-Ġiṭānī *al-Zawīl*, al-Qāhira, b.g., 45; Ğ. al-Ġiṭānī, *Risālat al-baṣāʾir fī al-maṣāʾir*, al-Qāhira, 1995, 89; Ğ. al-Ġiṭānī, *Rinn*, al-Qāhira, 2008, 64.

²¹⁶ Na primer, v. Ğ. al-Ġiṭānī, *Waqāʾir ḥārat al-Zaʿfrānī*, al-Qāhira, 1985, 31, 33, 37, 49, itd.; Ğ. al-Ġiṭānī, *Danā fa-tadallā*, al-Qāhira, 1998, 11, 15-17, 22, 24, itd.; Ğ. al-Ġiṭānī, *Ḥikāyāt al-muʿassasa*, al-Qāhira, 2002, 64, 96, 205, 252, itd.; Ğ. al-Ġiṭānī, *Raṣaḥāt al-ḥamrāʾ*, al-Qāhira, 2003, 31, 50, 57, 61-62, itd.

sledećem odeljku romana *Nawāfīd al-nawāfīd* (Prozori prozora) iz 2004. godine (Ġīṭānī 2004: 57):

بعد انتقالنا اشترى والدى بالأجل كنية بلدى مستطيلة من الحاجفؤاد تاجر الموييليا المستعملة، والذى جاء يوما يضرب كفا بكف متعجبا من أحوال الناس، أجاب على استفسار أبى بأنه فاتح عبده المزملاى فى حمام السلطان بشارع المعز فى خطبة ابنته لابنه، له بنية مليحة تذهب إلى المدرسة، رأى فيها العلروس الصالحة لابنه الذى تخرج من مدرسة الصنائع والتحق بسلاح الطيران فنيا، فوجئ بالأب يزعق فى وجهه.

«ما لقيت ش غير بنتى تخطبها لابنك، دى مش وش عمار..»

ذهل الحاج فؤاد، كيف يتكلم الأب عن ابنته هكذا..

«بتضربنى يا حاج.. بتتفق مع أمها على ويريطونى بالحبل وهات يا ضرب..»

تمصص أمى بشفتيها.

«يا ما اللى يعيش يشوف..»

قالت لأبى ليلا إنها فكرت فى فرنسا لابن الحاج فؤاد، البنت حلوة وست بيت وعايذة تستر، قاطعها أبى:

«لا تمشى فى جنازة ولا تسعى فى جوازة..»

Taj neznatni upliv nestandardnog idioma u Gitanijevima gotovo da ostavlja utisak slučajnosti, a ne nastojanja da verodostojno prikaže osobu nižeg obrazovanja ili niže društvene klase. To pokazuje i sledeći dijalog iz romana *Huṭaṭ al-Ġīṭānī* (Gitanijevi planovi, 1980), u kojem jedan od protagonista, iako nepismen, govori ugladenim standardnim jezikom (Ġīṭānī 1991: 117):

وفيه أصغى أبو ستة مذهولا الى التنوخي، قال التنوخي ان الاستاذ اختاره ليعمل محررا في الأنباء، قال: أنا! قال: نعم، قال: أو ما علمت اني أعمل ساعيا في دار الأوبرا؟، أكنس الأرض، وأرش البلاط، وأجمع أعقاب السجائر قال التنوخي: نعم، قال: أو ما علمت اني أقل الساعة شأننا وأقلهم قدرا، وانني المسؤول عن نظافة دورات المياه؟ قال التنوخي: نعم، قال: أما يعلم الأستاذ انني لا أجيد القراءة أو الكتابة، قال التنوخي، نعم.. لكنك ستتعلم.

Treba napomenuti da je i kod Gitanija prisutna žanrovska graničnost i raznovrsnost tehnika pripovedanja, s obzirom na to da često uključuje izveštaje, stranice iz dnevnika i memoara, nalik Sunalahu Ibrahimu. No, za razliku od svojih kolega, koji su najradije navodili delove narodnih pesama na amiji, Gitani je navodio stihove na fushi.²¹⁷

Uz Gitanijev, pripovedački opus Bahe Tahera (r. 1935) jedan je od najpopularnijih i nezaobilaznih književnih referenci u sagledavanju razvoja novije

²¹⁷ Na primer, v. Ġ. al-Ġīṭānī, *al-Taḡaliyyāt*, al-Qāhira, 1997a, 7, 13, 52, 59, itd.

književnosti na arapskom jeziku. Taherov opus, koji za sada broji šest romana i pet zbirki priča, spada u jezički „najčistiju“ ili takoreći „najmahfuzovskiju“ proznu književnost u Egiptu nakon sedamdesetih godina XX veka. Na jezički diskurs ovog autora isprva je uticao njegov otac, koji je bio profesor arapskog jezika na univerzitetu al-Azhar, da bi, zatim, Taherovu vernost standardnom arapskom jeziku uslovio njegov cilj bavljenja književnošću, kroz koju je želeo da govori o društvenim prilikama u čitavom arapskom svetu, obraćajući se svim njegovim čitaocima. Ova Taherova književna misija razvija se kroz simboličku obradu negativnih fenomena arapskog društva i njegovih tipičnih predstavnika, a ne samo posebnih, lokalnih aktualnosti u Egiptu.

Od prvih objavljenih priča u zbirci *al-Ḥuṭūba* (Veridba, 1972), preko prvog romana *Šarq al-naḥīl* (Istočno od palmi, 1985), pa do poslednje objavljene zbirke priča *Lam aʿrif anna al-ṭawāwīs taṭīr* (Nisam znao da pauni lete, 2009), Baha Taher je od fushe u dijalogu odstupio samo dva puta. Ove izuzetke od pravila nalazimo u poslednjoj zbirci priča (Ṭāhir 2010: 7-15) i u pojedinim dijalozima njegovog četvrtog romana, pod nazivom *al-Ḥubb fī al-manfā* (Ljubav u izgnanstvu, 1995).

Radnja romana *Ljubav u izgnanstvu* odvija se van arapskog sveta, zbog čega se većina dijaloga među protagonistima odvija na fushi – uobičajenog posrednika u prenošenju iskaza na stranom jeziku. Međutim, standardni kôd ostaje na snazi čak i kada junak romana, naserovac i novinar iz Egipta, ujedno i narator u romanu, razgovara sa svojim sunarodnicima. Razlog tome nalazimo u funkciji Taherovog junaka, koji predstavlja simbol posleratne generacije i političke frustracije, tako da za samu ideju romana i nije važno da li je on po nacionalnosti Egipćanin ili iz neke druge arapske zemlje (Bassiouney 2010: 109). Od ovog pravila odstupljeno je u dijalozima koji se odvijaju između junaka i članova njegove porodice, čime se naglašava bliskost i pripadnost koju prema njima oseća:

Dijalog između junaka i njegovog prijatelja
Ibrahima (Ṭāhir 2001: 21-22):

...ولكن بينما أقف هناك ربتت يد على كنفى وسمعت
من يقول:
- كنت أبحث عنك.
التفت وهتفت في دهشة: إبراهيم!؟

Dijalog između junaka i njegove dece
(Ṭāhir 2001: 188-189):

كانت تقلد طريقته بالضبط فابتسمت بالرغم
منى ولكنى قلت - عيب يا هنادى. كده أنا اللي حا
أزعل منك. ده أخوك الكبير ولازم تحترمييه.
- بس كده؟.. إنت تأمر. باى باى.. أنا

نعم! هو بعينه إبراهيم المحلاوى بعد كل تلك
السنين، أصبح أكثر نحولا وشاب شعره، وإن لاحظت
أنه ظل وسيما في كهولته مثلما كان في شبابه. حاولت
أن أبتسم وأنا أمد يدي لأصافحه، غير أنه فجأة أحاط
كفني بذراعه اليسرى وعانقني بقوة. وأدهشني ذلك
قليلا.

وشعر إبراهيم بجمودي فابتعد عني خطوة وهو
يقول: مضت سنوات طويلة منذ التقينا آخر مرة.
أليس كذلك؟

ثم نظر إلى وجهي المرتبك وقال وهو يبتسم:
أعرف أنك تحفظ الكثير من الشعر. ألا تذكر إذن قول
أمير الشعراء:

محا الموت أسباب العداوة بيننا؟..

ماتت أشياء كثيرة يا صديقي خلال هذه السنين
ولم يعد للعداوة معنى.

قلت بشيء من الخجل: بالطبع بالطبع.. أمازلت
تعمل في بيروت؟

- نعم، أنا هنا في زيارة عمل، وصلت بالأمس
فقط.

- آسف لأنني لم أنتبه إلى وجودك في المؤتمر وإلا
لكنت..

قال إبراهيم وهو يقلب النشرات ويتصفحها ثم
يدس بعضها في حقيبة جلدية صغيرة: صدقني ولا أنا
رأيتك ولا توقعت وجودك. لا أظن أن صحيفتك
تممها أخبار شيلي.

باحترمك ياسى خالد، مبسوط؟.. خد كلم
بابا.

- استنى دقيقة يا هنادى!

- أيوه يا بابا.

- باقول لك يا هنادى «سكتُّ لحظة ثم قلت»
أرجوك يا هنادى.. حليك زى ما أنت وإوعى
تتغيرى!

سألت في دهشة: وإيه اللي حيغيرني يا بابا؟

- مش عارف فيه حاجات كثير بتغير الناس يا
حبيبتى، حاجات من برأهم وحاجات من
جوأهم.

- ولو إني طبعاً مش فاهمة أى حاجة من اللي
حضرتك بتقوله، لكن إن شاء الله كله حبيجي
كويس! بس أنت ما تاخدش في بالك كده
وروق..

وضحكت لأول مرة منذ بدأت المكالمة
ضحكتها الصافية الطلقة. وهى تقول: باى باى..
معاك خالد.

وصلنى صوته من بعيد وهو يخاطب أخته. لو
سمحت تخرجى لأنى عايز أكلم بابا في موضوع
خاص.. أيوه يا بابا.

حاولت أن أتخلص من انفعالى وأنا أسأله بجدوء:
- خير يا خالد؟

- خير بإذن الله. كل خير. بس ربنا يوفق. أنا
كنت عايز أكلم حضرتك عن موضوع ماما.

Načelnu privrženost standardnom idiomu, uz umereno odstupanje, pokazala je u svojim delima i Ridva Ašur (1946-2014). Okolnost koja je bitno uticala na njeno jezičko opredeljivanje jeste bavljenje književnom kritikom i akademska karijera na univerzitetu Ajn Šams (Ayn Šams) u Kairu, gde je predavala komparativnu i englesku književnost. Unutarknjiževni podstrek negovanja rečitosti kod Ridve Ašuro nalazimo u činjenici da je za obradu svojih ideja najradije uzimala istorijske kontekste, što je posebno vidljivo u

trilogiji *Ġarnāta* (Granada, 1994-1995), a zatim i u romanima *Qiṭ'a min Awrūbba* (Parče Evrope, 2003) i *al-Ṭanṭūriyya* (Tanturija, 2010). Međutim, granicu arapskog jezika u književnosti Ašur teorijski ne povlači kod kuranske fushe, već u govoru svakog Arapina nalazi svoju „jezičku domovinu“, o čemu sažeto govori u pogovoru zbirke priča *Sirāḡ* (Lampa, 1989) na sledeći način (‘Āšūr 2014: para. 29, 31):

الكتابة بالنسبة لي علاقة بأمور ثلاثة: علاقة بالواقع المحيط، وعلاقة باللغة ومن ورائها التراث الثقافي والأدبي المتجسدين فيها ومن خلالها، وعلاقة بحرفة الكتابة والخبرات المكتسبة في الورشة اليومية. [...] العلاقة الثانية علاقتي باللغة العربية التي أرى فيها وطنًا يمتد من قرآن العرب إلى نداء البائع المتجول، ومن النشيد الوطني على لسان الأطفال في صباح المدرسة إلى حديث السياسي الأفاق أرى في العربية وطنًا متراميا، واضحا وغامضا، أليفا ومدهشنا وفي بعض الأحيان مربكا، أعرفه ولا أحيط به، أسكنه وأعرف أيضا أنه يسكنني وأني في كل قول وفعل أحمل خاتمه وعلامته . العربية أداتي و لكن الصحيح أيضا أنني أداة من أدواتها، هي كتابي الذي تضم صفحاته إرثي وحكاياتي مع الزمان، وطموحي أن أضيف سطرا جديدا إلى سطره.

Na osnovu datog odeljka može se zaključiti da Ašur, slično Haratu, nije isključivala nestandardni idiom kao sredstva književnog izraza. U slojevitosti arapskog jezika nalazila je bogatstvo kojim se oslikava narodni duh i život „običnog“ čoveka, što je potvrdila iznova u jednom od svojih intervjuja (Abū Zayd 2004: para. 8). Upravo u tom stavu leži objašnjenje zašto je Ašur, kao i većina pisaca generacije šezdesetih, uvodila u svoje kazivanje pesme i izreke na nestandardnim arapskim varijetetima.²¹⁸

Pored pesama i izreka, amija je povremeno prisutna i u dijalozima nekoliko romana Ridve Ašur. Primera radi, romanom *Faraḡ* (Uteha, 2008) dominira standardni arapski jezik, ali se može naići na umetanje prepoznatljivih kolokvijalnih univerzalija, poput *ēh*, *mīn*, *kidah*, *ba‘dēn*, *‘ašān*, *miš* i slično,²¹⁹ dok su celoviti iskazi na amiji sasvim retki.²²⁰ Pomenute jezičke karakteristike vidne su u nešto većoj meri u romanu *Tanturija*, u kojem Ašur obrađuje palestinsko pitanje kroz tri generacije Palestinaca, obuhvativši period od 1948. godine do početka našeg veka. Dati hronotop nametnuo je uvažavanje palestinskog varijeteta u dijalogu romana, u kojima se, takođe, javlja još i standardni idiom i ostali prelazni nivoi arapskog jezika (‘Āšūr 2010: 134-135):

²¹⁸ Na primer, v. R. ‘Āšūr, *al-Ṭanṭūriyya*, al-Qāhira, 2010, 10, 14, 109-111, itd.

²¹⁹ Na primer, v. R. ‘Āšūr, *Faraḡ*, al-Qāhira, 2008, 17, 62, 69, 121, itd.

²²⁰ Na primer, v. isto: 9, 27, 35, 122, itd.

ذات صباح دق الباب. كنت أنظف البيت وما زلت أرثدي قميص النوم. فتحت. كان عبد يقف أمامي. قال أعرف أن أمين والأولاد ليسوا في البيت. أردت أن أصبح عليك، وأقول لك بسرعة كلمتين. ظل واقفاً بالباب، ولدقيقة أو دقيقتين وقفت أحرق فيه لا أعرف ما الخطوة التالية. ضحكت فجأة. قلت: أهلين تفضل. قلت: دقيقة. غيرت ملابسني بسرعة ثم ذهبت إليه. قلت: سأصنع لك فنجان قهوة. فارت القهوة. ملأت بكرجا آخر بالماء وألصقته ثلاث ملاعق بن. وقفت أتابعه. لماذا اتى عبد؟ فارت ثانية.. هل سوئت قهوة من قبل؟ ناداني من حجرة الجلوس. قال: رقيقة، لن أطيل، سأقول كلمتين وأذهب. فارت منك القهوة، أليس كذلك؟ قلت بصوت فاجأني علو نبرته: لم تفر. يلا يلا دقيقة وأكون معك. مرة ثالثة. ثبتت عيني على الكرج وأبعدته قليلاً عن مركز النار. غلت القهوة. صببتها في فنجانين، قدمت له فنجاناً ثم حملت فنجانني وجلست على المقعد المقابل. رشفة، ثم مع الرشفة الثانية انكسب مني الفنجان. ضحكت لمدارة الحرج، قلت: لا أدري ما الذي أصابني اليوم. ضحك، فضحكت. ثم ضحكنا أكثر، ثم قمت لأغري ملابسني مرة أخرى. وعندما عدت كان واقفاً يستعد للانصراف، قال: لا بد أن أذهب إلى عملي. انحنى قليلاً وقبل رأسي ونزل السلم بخطوات سريعة. لم يلتفت.

Raznovrsno jezičko ustrojstvo odlika je i trećeg romana Ridve Ašur, naslovljen *Atyāf* (Spektrovi, 1999), koji, uz jezičku, sadrži tematsku i formalnu složenost, te predstavlja paradigmu kolažnog pripovedanja raznorodnih tipova tekstova, književnih i vanknjiževnih. Dijalozi su u prvom delu romana jedva prisutni, ali se u drugom intenziviraju, dinamično iznijansirani standardnim i nestandardnim nivoima arapskog jezika.

U grupu pisaca generacije šezdesetih, kod kojih je odstupanje od standardnog koda u pripovedanju izuzetak od pravila, ubraja se i Ibrahim Abdelmedžid (r. 1946), čiji književni opus broji šesnaest romana i sedam zbirki priča, uz koje je napisao i nekoliko esejistička dela.

Na književnoj pozornici Egipta, Abdelmedžid se „zvanično“ pojavio 1979. godine, objavljivanjem romana *Fī al-sābi‘ wa al-sittīn* (Šezdeset i sedme). U njemu ne „podležu“ jezičkom variranju, kao ni u ostala tri romana koje je napisao do sredine osamdesetih godina, *Laylat al-‘ušq wa al-dam* (Noć ljubavi i krvi, 1982), *al-Masāfāt* (Razdaljine, 1983) i *al-Šayyād wa al-yamāma* (Lovac i grlica, 1984). Ukazani utisak o jeziku kojim se koristi neće mnogo promeniti ni naredna tri romana, *Bayt al-yāsmīn* (Kuća jasmina, 1986), *al-Balda al-uḥra* (Druga zemlja, 1991) i *Qanādīl al-baḥr* (Meduze, 1992), iako se u njima može naići na poneku reč ili rečenicu u duhu amije.²²¹

²²¹ Na primer, v. I. ‘Abd al-Mağīd, *Bayt al-yāsmīn*, al-Iskandariyya – al-Qāhira, 1993, 52, 63, 81, itd.

Nakon ovih romana, usledio je prvi deo aleksandrijske trilogije, pod nazivom *Lā aḥad yanām fī al-Iskandariyya* (U Aleksandriji niko ne spava, 1996), u kojem se, uz dominantnu fushu, mogu sresti i umetnute reči ili poneki iskaz na amiji.²²² No, Abdelmedžid ni u ovom slučaju ne nastoji da investira u jezičku verodostojnost, u šta nas uverava i govor seljaka koji se odvija na fushi u jednom od pasaža pomenutog romana (‘Abd al-Mağīd 2000a: 71-72):

مبنى النقطة دائري يفتح بابه الرئيسي على دوران الترام، حوائطه صفراء عالية، وبالداخل يجلس أومباشي كثيف الحاجبين، خلفه طاولة من الخشب الأسود القديم، وثلاثة جنود لا يكفون عن الحركة، وفي ركنين معلق على الحائط، وفي ركن آخر باب مغلق يفضي إلى غرفة المأمور، والأومباشي يركز نظره على مجد الدين، ثم يأمر أحد الجنود أن يفتح له باب التخشيبية، ويشير إليه أن يتقدم نحوه.

- ما اسمك؟
 - مجد الدين خليل سليمان.
 - شكلك مختلف عن الصياع يا مجد الدين، لماذا لا تحمل معك بطاقة شخصية؟
 - أنا نسيت البطاقة في البلد؟
 - بلد. أي بلد؟
 - بلدنا. أنا وصلت إسكندرية من أيام فقط.
 - أنت فلاح.
 - أجل.
 - زيارة أم إقامة دائمة؟
 - إقامة بإذن الله.
 - طيب معك خمسة قروش؟ كل من يدفع للحكومة خمسة قروش يخرج.
 - معي. لم يطلب مني أحد شيئاً.
- هكذا قال مجد الدين كأنه يتنفس الصعداء، مدّ يده في جيب صدارة تحت الجلباب، وأخرج الجنيه الذي معه وقدمه للأومباشي.

Opređenost Abdelmedžida za fushu jednako potvrđuje i drugi deo trilogije, *Ṭuyūr al-‘Anbar* (Ptice Anbera, 2000), zatim, romani *Burğ al-‘aḍrā’* (Devičino sazvežđe, 2004) i *‘Atabāt al-bahğa* (Stupnjevi ushićenja, 2005), u kojima prisustvo nestandardnog

²²² Na primer, v. l. ‘Abd al-Mağīd, *Lā aḥad yanām fī al-Iskandariyya*, Bayrūt, 2000a, 35, 42, 43, 53, itd.

idioma čini neznatni deo dijaloških sekvenci,²²³ dok je u romanu *Šahd al-qal'a* (Svedoci tvrđave, 2007) dominacija standardnog idioma još izraženija.²²⁴

Pravo jezičko iznenađenje usledilo je tek 2009. godine, kada je Abdelmedžid objavio roman *Fī kull usbū' yawm ġuma'* (U svakoj nedelji petak, 2009), uočljivo propuštajući u njega nestandardni idiom u sve ravni pripovedanja. Objašnjenje za datog autora novog jezičkog opredeljivanja može se naći u okrenutosti temi društvenih mreža na internetu, čiji učesnici često preuzimaju ulogu pripovedača u delu, a koje povremeno dopunjuje perspektiva „rečitog“, sveznajućeg autora.

Pa ipak, učestala zamena kodova u pomenutom narativu nije zasnovana na nekoj jasnoj i predvidljivoj zakonitosti. U monolozima, predstavljanju i pismima članova date društvene mreže, nestandardni kôd čas ukazuje na obrazovni nivo protagonista čas na njihovu starosnu dob, i to u tolikoj meri nedosledno, da se izbor jezičkog nivoa u nekim odeljcima čini kao slučajnost ili pak kao posledica neke „unutrašnje pripovedačke logike“. Slično se može reći i za naizmenično smenjivanje jezičkih nivoa u dijalozima, u kojima se protagonisti u jednom razgovoru mogu izraziti na standardnom arapskom kodu, da bi ga, zatim, najednom zamenili egipatskim varijetatom, u čemu se, takođe, ne može uočiti neka zakonitost.

Primera radi, u sledećem podužem odeljku, jedan od protagonista, inače visoko obrazovani lekar, smenjuje nivoe na kojima se sporazumeva sa svojom sagovornicom, i to od jednog do drugog susreta (‘Abd al-Mağīd 2009: 258-262):

[...] ترك الذين التفوا حوله ولحق بي عند الباب. أمسك بذراعي ونظر إلى وجهي:

- لن أتكلم. اتركيني أمشي معك قليلا.

ومشى معي تاركا من ينتظره من الجمهور ومن منظمي الندوة. قطعنا شارع القصر العيني مشيا ولم

نتكلم. هذا منذ شهر بالضبط. [...] دخلنا إلى جروبي دون اتفاق ولم نتكلم. جلسنا وقال:

- هنا أحكي لك كل شيء. أعطيني نصف ساعة فقط.

في جروبي كانت جلسات أيام الحب الضائع. كما كانت اللقاءات أيام العطلات في المرييلاند. تحدث

عن اجتهاده ودراسته. عن التسهيلات التي وجدها لإجراء أبحاثه. عن الجو العلمي الخالي من المنافسات الضارة.

عن قيمة الإنسان التي لا تلوها قيمة. كيف لا يفشل هناك إلا من يريد الفشل. لكن في النهاية يظل للوطن

²²³ Na primer, v. I. ‘Abd al-Mağīd, *Ṭuyūr al-‘Anbar*, al-Qāhira, 2000b, 22, 57, 60, 74, itd.; I. ‘Abd al-Mağīd, *Burğ al-‘aḍrā’*, Bayrūt, 2003, 13, 22, 55, 75, itd.; I. ‘Abd al-Mağīd, *Atabāt al-bahğa*, al-Qāhira, 2005, 28, 57, 97, 110-113, itd.;

²²⁴ Izuzetak čini malobrojne kolokvijalne reči, umetnute u dijaloge pomenutog romana. Na primer, v. I. ‘Abd al-Mağīd, *Šahd al-qal'a*, al-Qāhira, 2007, 31, 66, 102.

مكانة. وتحدث عن مكابדתه الألام مع زوجته وهي تتألم. وأنه لم يكن يتصور أن الحياة يمكن أن تستمر بعدها لكنها استمرت. ماتت منذ خمس سنوات ولم يفكر ان يتزوج غيرها.. وسألني عن حالي فقلت كلمة واحدة «بخير» وسكتنا. لم أقف على قول شيء مما قررته من قبل، حتى قال:

- أنا أعرف أنني سببت لك ألماً كبيراً.. ساحيني.

لم أرد.

- هل أطعم في مقابلة أخرى؟

لم أرد.

- هل أطعم في رقم موبايلك؟

ترددت ثم أعطيته الرقم. فابتسم وهو يحفظه في تلفونه. وتركنا جروبي..

- هل أوصلك إلى البيت. الوقت متأخر وأنا قرأت في الصحافة المصرية منذ وصلت كثيراً عن حوادث

التحرش بالنساء في مصر..

- ليس إلى هذه الدرجة.

- إذن تصبحي على خير.

[...] أخذت تاكسي إلى بيتنا في الكوربة. [...] في الصباح دق الموبايل. رقم لا أعرفه. كان هو. والتقينا مرة

أخرى في الفندق مرة أخرى في فندق شبرد.

- أنت نازل هنا؟

- أيوه.

- ليه ما نزلتني في سميراميس؟

لم يرد. في هذا الفندق تركني. لكنه أمام شبرد الذي ينزل فيه..

ثم قال:

- أمامي شهر في مصر. عايز أبقى أطول وقت ممكن.

لم أفهم. لم أرد.

- إيه رأيك تجربي الحياة في أمريكا؟

نظرت إليه في دهشة. لم أرد.. تحدث بهدوء شديد:

- مش عايز أقول لك أنني مخطئ وأعتذر. من الصعب الغفران. أنا عارف. لكن ح أكلمك بعد أسبوع.

[...]

بعد سبعة أيام اتصل بي. أخذني إلى خان الخليلي. دخلنا المحل نفسه الذي دخلناه منذ عشرين سنة. [...]

الجواهرجي الموجود الآن هو ابنه لأنه يحمل كثيراً من ملامحه. ما إن رحب بنا حتى ضحك سعيداً، بدا بحق سعيداً، وقال هامساً:

- كنت أعرف أنك لن ترفضني. أتيت في هذا الأسبوع وطلبت منه أن يجهز لك عقداً وحلق نفس طراز

الإسواراة..

لا أكذب إذا قلت أخذتني المفاجأة وتهللت فرحاً لكني سألته بصوت خفيض:

- لسه فاكرها؟
- عمري ما نسيتهها.
وطلب من الجواهرجي أن يطلعني على تصميم العقد والحلق.
همست ودموعي تكاد تفر مني:
- أنا كمان شايلة الإسورة لحد دلوقتي.
- أنا عارف.
نظرت إليه لا أصدق. قال:
- ماكانش حب عادي يا أمينة.

Roman *U svakoj nedelji petak* očito ne predstavlja prototip jezika Abdelmedžida u književnom dijalogu, premda još jedno raznolikije jezičko ustrojstvo nalazimo i u njegovom novijem romanu, *al-Iskandariyya fī ǧayma* (Aleksandrija u oblaku, 2012), inače trećeg dela aleksandrijske trilogije. Egipatska amija je u njegovim dijalogizima intenzivnija opsegom i učestalošću, posebno u poređenju s prethodna dva dela trilogije. Štaviše, u romanu *Aleksandrija u oblaku* isti protagonist u jednom razgovoru, ili pak u samo jednoj rečenici, naizmenično upotrebljava nekoliko nivoa arapskog jezika, kao što u sledećem odeljku to čini ugledni kritičar časopisa za književnost u dijalogu s aleksandrijskim pesnikom Naderom Saidom (‘Abd al-Maǧīd 2013: 255-257):

وصل إلى مبنى الأهرام [...] مبنى يليق بالجريدة حقا. وصف له رجال الأمن مكتب ناقد مجلة الطليعة الأدبي، هو يحب كتاباته من قبل.
كان باب المكتب مفتوحا فدخل ليجد أمامه الناقد الكبير خلف مكتب عريض وحوله كتب على الأرض،
[...] رفع إليه رأسه وقال:
- نعم؟
- حضرتك الأستاذ فاروق عبد القادر.
قال ذلك مرتبكا لكن الناقد قال:
- ح يكون مين يعني. اقعد. واقف ليه؟
جلس. وفتح مجلة روز اليوسف التي معه أخرج من بينها ورقتين بهما قصيدته. قال بارتباك:
- أنا شاعر من الإسكندرية. اسمي نادر سعيد. هذه قصيدة أرجو أن تجد حظا للنشر في المجلة.
نظر إليه الناقد مندهشا وقد اتسعت عيناه وهو يتناول الورق منه وسأله:
- نشرت من قبل؟
- أول مرة. لم أحاول..

- أول مرة وتريد أن تنشر في الطبيعة؟

ارتبك بحق. ماذا يقول له؟ [...] لم يتكلم. فوجئ بالناقد يضع ورقة في دوسية على يمينه ويقف قائلاً:

- أحسن شيء تأتي معي إلى مقهى ريش. سأعزمك على بيرة هناك ونتكلم براحتنا.

Da se Abdelmedžid u pisanju književnih dela „najudobnije“ osećao u standardnom jezičkom okruženju, pokazala su njegova najsvežija prozna ostvarenja, romani *Adāğyū* (Adado) i *Hunā al-Qāhira* (Ovde Kairo) iz 2014. godine. U njima se vraća prvobitnoj jezičkoj orijentaciji i koristi se fushom u svim ravnima pripovednja, ne mareći za jezičke kompetencije junaka, pri čemu se nestandardni idiom sasvim retko uliva kroz poneku reč ili iskaz u tekst dijaloga.²²⁵

5.5. JEZIČKA RAZNOLIKOST U DELIMA POJEDINIH PISACA TREĆE GENERACIJE

Uz pisce kod kojih je standardni arapski jezik bio vodeći književni izraz u svim nivoima pripovedanja, u jednakom broju se ističu i oni pisci koji su u većoj meri uvrštavali kolokvijalni idiom u dijaloge svojih prozних dela. Piscu o kojima je reč mogu se po svom književno-jezičkom diskursu smatrati izdankom Šarkavijeve i Idrisove poetike.

Najproduktivniji iz plejade „narodnih“ pisaca generacije šezdesetih bio je prozaista Hejri Šelebi (1938-2011), čiji opus broji oko sedamdeset dela književnog i esejističkog karaktera. Romane je počeo da objavljuje početkom sedamdesetih godina XX veka, kada se pojavio njegov prvenac *al-La‘b ḥāriğ al-ḥalba* (Igra van arene, 1971), nakon kojeg je napisao preko dvadeset romana, zaključivši ih 2010. godine poslednjim objavljenim romanom, pod nazivom *Istāsiyya* (Istasija). U njima su na izuzetan način oslikane svakodnevnica i opšti fenomeni iz društvenog života u ruralnim sredinama Egipta, ali i metež i surovost njegovih urbanih i kvaziurbanih delova.

Šelebijevo „prizemljenje“ među marginalizovane, siromašne i ugnjetavane stanovnike Egipta nije slučajno. Njegovim visokim službenim pozicijama u svetu kulture i novinarstva prethodila je serija teških i slabije plaćenih zanimanja, upravo onih kojima se bave i neki od junaka u njegovim romanima. Veštom prenošenju atmosfere iz ruralnih i urbanih sredina doprinela su i lično proživljena iskustva u selu Šobaš omejr u

²²⁵ Na primer, v. I. ‘Abd al-Mağīd, *Adāğyū*, al-Qāhira, 2014, 16, 17, 48, 206, itd.

kojem je odrastao, osvežena vraćanjem seoskoj sredini u zreloom dobu, a zatim i njegova spisateljska pribežišta u drugim sredinama o kojima je pisao, kao, na primer, u gusto nastanjenom nekropolisu – Gradu mrtvih u Kairu.

Udubljivanje u egzistencijalne probleme „malog“ čoveka učinilo je Šelebija apolitičnim borcem za ljudska prava, pa stoga i nesrodnim piscem s onima koji su svoju literarnost uprezali u iskazivanje kritičkog stava prema politici Egipta i arapskih zemalja uopšteno, što je bila specijalnost pomenutog Sunalaha Ibrahima, Bahe Tahera i Ibrahima Abdelmedžida. U tom smislu, aktualna politička zbivanja samo su referentni kontekst u delima Šelebija, u kojima je, kako sâm kaže (Assyouti 2000), stajao na strani potlačenih, verujući u „jednaka prava svih ljudi da se obrazuju i napreduju“. Šelebi se razlikovao i od onih koji su u svom književnom delovanju bili okrenuti spoju angažovanosti i larpularizma, čiji je najtipičniji predstavnik Edvar al-Harat. Štaviše, iako je vremenski pripadao piscima generacije šezdesetih, Šelebinije bio prijatelj s mnogim njenim predstavnicima, tvrdi Asjuti (Assyouti 2000). Prisniju saradnju ostvarivao je s piscima druge generacije, koji su ujedno bili njegovi učitelji, a to se posebno odnosi na Jahja al-Hakija, Jusufa Idrisa, Abderahmana al-Šarkavija, Negiba Mahfuza i Ihsana Abdelkudusa.

Uronjavanje u sudbinu neobrazovanih i siromašnih ljudi, ali i u mehanizme moćnika o koje se protagonisti spotiču, nije moglo proći bez široke lepeze jezičkih sredstava u romanima Šelebija, posebno u dijaloškim delovima. U njima je pisac, od samog početka, kombinovao različite nivoe arapskog jezika, izuzev u prvom pomenutom romanu, u kojem gotovo da i nema dijaloga.

No, iako Šelebi ne preza da upotrebi reči i konstrukcije iz „jezika života“, verodostojnost je sasvim sporedno kormilo njegovih slojevitih jezičkih izbora. Primarni podstrek za svoje jezičke „vragolije“ ovaj autor pronalazi u folklornom nasleđu i u lepoti njegovog živog govora, i sâm pokušavajući da napiše nešto u tom duhu na savremeni način.

Jezička dinamika u dijalozima Šelebijevih romana, odnosno smenjivanje ili stapanje kodova, može se posmatrati kroz kvantitativni odnos, pri čemu u nekim delima prevladava upotreba fushe, a u drugim amije, dok „čistih“ jezičkih ustrojstava dijaloga, u smislu opredeljenosti za samo jedan jezički nivo, gotovo i da nema. Tako je, na primer, u dijalozima romana *Raḥalāt al-Turšaḡī al-Ḥalwaḡī* (Putovanja Turšadžije

Halvadžije, 1983) u većoj meri zastupljena fusha, ali se ovaj nivo na trenutke pomera ka nestandardnom kodu, kako to ilustruje sledeći odeljak (Šalabī 1991: 51):

صرت أمشي في قرف أدفع الزحام والعرق وامارس الغيط، المزابل نفسها قد استوءجرت ودفعت فيها «الباكوات» وتحولت إلى معارض لمنتجات أمريكا واليابان والفرنجة، حق منتجات أولاد شلبي المساكين وهم أهل البلد يعرضونها أيضاً ولكن بعد أن يضعوا عليها شارة فرنجية. وكانت ثمة لافتات في بعض الواجهات تشير إلى ثمة احتفالاً سوف يقيمه لا أدري من بمناسبة مرور – أقصد بداية العام الريمائة بعد الألف من تاريخ الهجرة. قلت لنفسني: «احتفال كيف.. هل يكون فيه رقص وغناء وسمراً؟». رد واحد يبدو أنه قرأ اللافتة معي وقرأ معها أفكارني: «أهم شيء أن يكون في الحفل عشاء ولو ربيع فاخر».

قلت: «تقصد ربيع فرخة؟». قال: «قد طایل».. ثم أنه ابتسم لي بود كأنه أدلى بشهادة لصالحني ثم غاب في الزحام، ولكنه سرعان ما أرتد عائداً نحوي فغرست فيه فخييل إليّ أنه ذلك الحرفوش الأزعر الذي كان يسير ورائي حاملاً بقجة الثياب في الزمن القديم لولا اختلاف الملابس. قال في تردد: «لبيه بيدور على حاجة؟». قلت: «نعم». ثم عدت فقلت: «لا». ثم أردفت قائلاً: «تسأل ليه؟». قال «أحب اخدم.. معاك أجني؟». قلت: «ما معنى أجني؟». قال: «عملة صعبة يعني.. دولار.. ادريك سعر كويس». وبلا مناسبة وضع يده في جيب سرواله وحرك رزمة من العشرات الحمراء ذوات المآذن ثم أخرجها فسواها واعادها إلى السروال.

Uz povremeno jezičko variranje, fusha dominira dijalozima i u nekim romanima Šalebija iz devedesetih godina, što je slučaj s trilogijom *al-Amālī* (Nadanje, 1990-1995), romanima *Wikālat ‘Aṭayya* (Agencija Ateja, 1991), *Manāmāt Aḥmad al-Sammāk* (Snoviđenja Ahmeda al-Samaka, 1991) i *Bağlat al-‘arš* (Mazgin tron, 1995). U njima su prisutne nestandardne jezičke digresije kroz odvijanje dijaloga „hakijevskim“ smenjivanjem kodova²²⁶ ili na „čistoj“ egipatskoj amiji,²²⁷ ali i kroz svojevrsku, „šalebijevsku“ fusamiju, zbog koje su njegova dela poznata po pitkom i pristupačnom jeziku, što je, na primer, osetno u sledećem odeljku iz jednog od njegovih najpopularnijih romana, *Agenciji Ateja* (Šalabī 1999:18-19):²²⁸

قال محروس:

- «مساء الخير يا عم شوادني!»

²²⁶ Na primer, v. H. Šalabī, *Bağlat al-‘arš*, al-Qāhira, 1995a, 20-21, 101, 197, itd.; H. Šalabī, *al-Amālī: wa tāniyunā al-kūmī*, al-Qāhira, 1997b, 327-328; 351-353, itd.; H. Šalabī *Wikālat ‘Aṭayya*, al-Qāhira, 1999: 33, 43, 52, itd.

²²⁷ Na primer, v. H. Šalabī, *Bağlat al-‘arš*, 108, 195, itd.; H. Šalabī, *al-Amālī: awwalunā walad*, al-Qāhira, 1997a, 158-159, 162-163, itd.; H. Šalabī, *Wikālat ‘Aṭayya*, 37, 42, 55, itd.

²²⁸ Sl. H. Šalabī, *al-Amālī: awwalunā walad*, 66-70, 188-189, itd.; H. Šalabī, *Wikālat ‘Aṭayya*, 18-19, 68, itd.

طلع علينا صوت كهزيم الرعد، ناشف هو الآخر:
 - «أهلاً محاريسة! من معك؟!»
 قال مشيراً إلى شخصي:
 - «واحد قريبي! ابن ناس طبيين ومعه الشهادة الابتدائية! بيت معنا الليلة كلشنكان! يفكر أن يقعد هنا على طول! هو وظروفه!»
 قال هزيم الرعد كأنه لم يسمع حرفاً واحداً مما قيل:
 - «بره ولا جوه?!»
 قال محروس وهو يناوله قرشين:
 - «الليلة برة! وغداً يجلها ربنا!»
 غاب القرشان تحت مخدة صلبة لوئها لون الأرض. وقال هزيم الرعد فيما يدفع الباب بشومة فيغلقه: «أنت تعرف السكة!» فدخلنا إلى فناء الوكالة..

Slična razmera standardnog, nstandardnog i kombinovanih nivoa zastupljena je i u novijim romanima, *Nasf al-admiġa* (Raspršteni mozgova, 2004) i *Saġrā' al-mamālik* (Kraljevska pustinja, 2008).

U drugu grupu romana Hejrija Šelebija, u čijim dijalogima preovladava upotreba egipatske amije, ubrajaju se *al-Šuṭṭār* (Opsenari, 1985), *al-'Arāwī* (Kopče, 1986), *Laḥs al-'atab* (Lizanje praga, 1994), *Šāliḥ Hīša* (Salih Hisa, 2000) i pomenuti poslednji roman *Istasija*. Da je u dijaloškim redovima i u ovom slučaju prisutan obrt u odabiru jezičkog nivoa u korist standardnog idioma, pokazaće, primera radi, sledeći odeljak iz romana *Opsenari*, u kojem se dijalog odvija na fushi, iako se ona ne bi očekivala na datom mestu u funkciji verodostojnosti (Šalabī 1995b: 96):

بعد آخر رشفة من الشاى قالت انها من طرف فلان الفلاني فقال انه يعرف وأنّ الأمانة هي هذه الصناديق الكرتونية الثلاث المتراسة بجوار الباب؟ وهي معلقة بشمع بلادها، ثم انه قال لها فور ذلك: «ولكن ما هي مهنتك». تلعثمت، قال: «ليس معقولاً أن تكوني من أتباع صاحبنا فحسب.. هل أنت متزوجة». قالت بسرعة: «مطلقة». قال: «أليست لك مهنة معينة؟.. ألا تحمليين شهادة؟» خجلت أن تقول أنها راقصة، فقالت: «أنا.. مغنية» صاح: «مطربة؟». ردت في خجل شديد: «نعم.. ولكن على قدى». قال بكل بساطة: «ولماذا لا تغنين في الاذاعة؟» قالت: «أهي سهلة هكذا». قال بنفس البساطة «إذا كان صوتك جيداً.. يمكنك الغناء في الاذاعة». نكست رأسها لبرهة. قال لها: «تاهت ولقيناها.. وسمعي صوتك.. ان أعجبنى.. سأجعلك مطربة في الاذاعة». رفعت وجهها اليه وتأملمته جيداً فلم تجد للهزل مكاناً في وجهه أو عينه أو صوته. ارتعش بدنها. قال لها: غنى.. هل لك أغنيات خاصة؟ قالت: «سأغني أغنية لصباح.. زنوبة». فتهاطل وجهه بالبشر والفرح وصاح: «ما أجملها»،

فصارت تتمم بشفتيها وتوقع بأصابعها وقدميها، ثم انطلق صوتها فلاحيا رائقا واضحا كالشمس كجريان المياه في القنوات، وانطلق هو معها مرددا في مرج: «زنوبة.. زنوبة.. حلوه وخفمه وحبوبية.. شوبش يا حبايب زنوبة.. زنوبة».

Prelamanju stvarnosti kroz književnost o marginalizovanim društvenim slojevima, uz oslanjanje na folklorno nasleđe, bio je naklonjen i Muhamed al-Bisati (1937-2012), predan problemima „malog“ čoveka, zanemarenog i ugnjetavanog, kako u ruralnim, tako i u urbanim sredinama Egipta. O tome svedoči preko dvadeset i pet prozних ostvarenja, od kojih je sedamnaest sročeno u formi romana.

Jezik dijaloga u romanima Bisatija ne odvija se, kao kod Šelebija, kroz intenzivno smenjivanje arapskih kodova, već u svakom pojedinačnom delu doslednije nadvladava fusha ili amija, uz tek poneki izuzetak. Tako, na primer, savremeni i jednostavan arapski jezik neupadljivo „remeti“ upliv amije u dijalog većine romana Bisatija, među kojima su njegov prvenac *al-Tāğir wa al-naqqāš* (Trgovac i graver, 1976), zatim, *al-Ayyām al-ša'ba* (Teški dani, 1978), *al-Maqhā al-zuğāğī* (Stakleni kafe, 1979), *Buyūt warā' al-ašğār* (Kuće iza drveća, 1993), *Šaḥab al-buḥayra* (Šum jezera, 1994), *Ašwāt al-layl* (Glasovi noći, 1998), *Wa ya'tī al-qiṭār* (Dolazi voz, 1999), *Layālⁱⁿ uḥrā* (Druge noći, 2000), *al-Ḥāliḍiyya* (Halidija, 2004) i *Daqq al-ṭubūl* (Oglašavanje bubnjeva, 2005).²²⁹ Obrnut slučaj, odnosno dominaciju amije u književnom dijalogu, nalazimo samo u novijim delima Bisatija, što je primetno u romanima *Firdūs* (Firdus, 2002), *Ġaw'* (Glad, 2007), *Aswār* (Zidine, 2008), *Ġuraf lil-iyğār* (Sobe za izdavanje, 2010) i *Wa sarīrumā aḥḍar* (Njihov krevet je zelen, 2011), u koje se dijaloški iskazi na fushi sasvim retko infiltriraju.²³⁰

U dominaciji jednog ili drugog koda u dijalogu Bisatijevih romana presudila je tema i namena dela, pa je kod prve grupe navedenih romana fokus na političkoj slici Egipta i arapskog sveta uopšte u poslednjoj trećini XX veka, dok je u drugoj grupi navedenih ostvarenja pažnja usmerena na svakodnevnicu ljudi u Egiptu i njihov međusobni odnos, bilo da su žitelji sela bilo grada. Na izraženije priklanjanje egipatskom varijetetu u poslednjoj deceniji njegove književne karijere zasigurno je

²²⁹ Za izuzetke od pravila, na primer, v. M. al-Bisāṭī, *Šaḥb al-buḥayra*, al-Qāhira, 1998, 24, 27-28, 79-80, itd.; M. al-Bisāṭī, *Wa ya'tī al-qiṭār*, al-Lāḍiqiyya, 2005, 6, 66-67, 118, 122, itd.; M. al-Bisāṭī, *al-Ḥāliḍiyya*, Bayrūt, 2004, 81-83, 90-92, 114-116, itd.; M. al-Bisāṭī, *Daqq al-ṭubūl*, Bayrūt, 2006, 72, 105, 112, 140, itd.

²³⁰ Za izuzetke od pravila, na primer, v. M. al-Bisāṭī, *Aswār*, al-Qāhira, 2008, 39, 40, 41, 42, itd.; M. al-Bisāṭī, *Firdūs*, *Kitāb fī al-ğarīda*, 127, 2009, 6, 11, 12, 14, itd.; al-Bisāṭī, *Wa sarīrumā aḥḍar*, Bayrūt, 2011, 41, 54.

uticalo i opšte jezičko stanje u Egiptu i promena odnosa prema jeziku u književnosti, o čemu će biti reči u narednom poglavlju.

Znatno dinamičniji jezik književnog dijaloga, u okviru kojeg se na nepredvidljiv i raznovrstan način smenjuju nivoi arapskog jezika, nalazimo u romanu *Awrāq al-‘ā’ila* (Porodični papiri, 2003), što je, kako smo rekli, izuzetak od pravila u romansijerskom opusu Bisatija (Bisāṭī 2003: 42):

يأتى صوت الجد الكبير هادئاً:

- وأين كنت؟

الجد لا يجيب.

يعود الجد الكبير للسؤال، والجد لا يجيب.

يقول الجد الكبير إنه لا بد واحد من الأماكن الوسخة التي اعتاد عليها.

ويزجر الجد:

- خليك في حالك.

- كل ليلة سهر حتى الفجر. ولا ليلة واحدة واحدة تقضيها في البيت.

- أفضل من القعاد جنبك.

- طب تساعد في حاجة. ساعد ابنك.

- اشتكى لك؟

- لم يشتك. إنما يكون عندك نظر.

- لما يشتكى لك قل لي. وسيني أنام.

Osobeni literarni izdanak ovog vremena u odnosu na ostale kolege pisce iz generacije šezdesetih, premda sličan Šelebiju po svojoj apolitičnosti, a Bisatiju po ekonomičnom stilu, bio je Ibrahim Aslan (1935-2012), autor osam prozних dela, koja su zbog žanrovske nerazlučivosti oličenje poetike *novog senzibiliteta*. U svom odnosu prema književnosti, Aslan je bio je srodan s Haratom, pošto je u pisanju davao prednost literarnosti, lišen ideološkog, političkog i izveštajnog manira, ne gajeći iluziju da bi svojom književnošću mogao da promeni svet. Ono što mu u ulozi književnika preostaje, veli Aslan (Shoair 2010), jeste da zađe u „podzemni rezervoar života kako bi iskazao prirodu ljudskih odnosa“, što je i učinio, ali na pomalo nepristupačan način.

Naime, za Aslana je poznato da je tokom svoje književne karijere više brisao nego pisao, godinama doradujući svoja dela pre objavljivanja, što je posledica literarnog usvaršavanja, a ne nekog lingvističkog kolebanja. Uostalom, ovaj autor je bio rasterećen

od ugađanja bilo kojoj nacionalnoj ili nadnacionalnoj struji, kao što nije imao ni ambicija da se nadovezuje na klasičnu (folklornu ili zvaničnu) tradiciju. Jezik njegovih protagonista, koji potiču iz redova radničke klase Kaira, iz kvartova Imbaba, Mukatam i al-Varak, zapravo je redak primer „čistog“ mimetičkog prenošenja svakodnevnog govora u svet fikcije u ovoj etapi. Poverenje fushi u svim ravnima pripovedanja, s neznatnim uplivom amije u dijalogu, Aslan je ukazao samo na početku književne karijere, u prvoj zbirci priča, naslovljenoj *Buḥayrat al-masāʾ* (Noćno jezero, 1971), a zatim i u drugim pričama, napisanih između 1966. i 1975. godine, okupljenih pod naslovom *Yūsuf wa al-ridāʾ* (Jusuf i odeća, 1987).

U narednim delima, Aslan nastavlja da piše naraciju na fushi, ali se u dijaloškim pasažima služi egipatskom amijom, sasvim je retko „ometajući“ standardnim idiomom. To je posebno izraženo u njegova tri dela, koja se „izvesnije“ mogu nazvati romanima, *Mālik al-ḥazīn* (Čaplja, 1983), *Wardiyat al-layl* (Purpurna noć, 1992) i *ʿAṣāfir al-Nīl* (Ptice Nila, 1999), ali i u delima na međi priča i romana – *Ḥikāyāt min Faḍl Allāh ʿUtmān* (Priče Fadlaha Osmana, 2003) i *Ḥuḡratān wa ṣāla* (Dve sobe i salon, 2009).²³¹ Nešto veći upliv fushe u dijalogu, kojim i dalje dominira amija, prisutan je u zbirci eseja *Ḥulwat al-ḡalbān* (Praznina poraženog, 2003), a u sličnom jezičkom maniru napisao je i svoja trideset i četiri „kreativna“, žanrovski nerazlučiva teksta, objedinjena pod naslovom *Šayʾ min hādā al-qabīl* (Nešto ovakvo, 2008).

5.6. „SMELOST“ JUSUFA AL-KAIDA

Romansijerski repertoar egipatskih pisaca generacije šezdesetih zaključićemo s Jusufom al-Kaidom (r. 1944), o čijoj posvećenosti proznoj književnosti govori opus od preko dvadeset romana, raznovrsnih u formalnom i tematskom pogledu, ali i zanimljivih po jezičkoj promeni pristupa u svim ravnima pripovedanja.

Kako bi prikazao autentičnu atmosferu u nekim romanima, Kaid je, poput Šelebija i Bisatija, imao svoje pribežište na selu, gde je povremeno boravio, zahvativši sve aspekte ruralnog života U Egiptu. Drugi izvor inspiracije nalazio je u savremenoj istoriji arapskog sveta, posebno u ratovima koje ona uključuje. Ovim temama Kaid je pristupio inventivno u literarnom smislu, ali se ipak u nekim tačkama svoje poetike mimoilazio s poetikom pisaca svoje generacije, među kojima je neke od njih, poput

²³¹ Na primer, up. priče u I. Aṣlān, *Buḥayrat al-masāʾ*, al-Qāhira, 1994. i I. Aṣlān, *Ḥuḡratān wa ṣāla*, al-Qāhira, 2010.

Edvara al-Harata, smatrao zagriženim formalistima. Sâḥ Harat nije kritički štedeo dela Jusufa al-Kaida, svrstavajući ih u političke pamflete bez naročite književne vrednosti.²³²

Kada ostavimo po strani kritičku ocenu Kaidove literarnosti, njegovi romani mogu se smatrati najznačajnijim lingvističkim svedočanstvom ove etape, s obzirom na to da je književne preokupacije iskazao vrlo dinamičnim, pa i „smelijim” jezičkim ustrojstvima. To ne znači da je književnom rečju pokušavao da uruši poziciju standardnog idioma, što potvrđuju i njegovi iskazi, u kojima je Kaidova privrženost datom kodu neosporna.²³³ Štaviše, standardni arapski je smatrao svetskim jezikom, neprijatno začuđen što neki pisci arapskog izraza uzimaju za trenutak književnog rođenja prevod svojih dela na neki strani (evropski) jezik.

Međutim, afirmativno mišljenje o fushi nije sprečavalo Kaida da se založi i za jezičku verodostojnost putem upotrebe kolokvijalnog varijeteta u naraciji. Propuštanje ovog jezičkog nivoa u književni tekst, tvrdi Kaid (Fāḍil 1990: 313), obezbeđuje delu prepoznatljiv lokalni pečat, tvoreći egipatski, irački ili neki drugi osoben tip narativa. Ovoj „osobenosti“ pribegao je na samom početku romansijerske karijere, dakle od omanjeg prvenca, pod nazivom *al-Ḥaddād* (Kovač, 1969), pa do šestog romana, koji nosi naslov *Yaḥḍuṭ fī Miṣr al-ān* (Dogada se u Egiptu sada, 1977). U nekim od ovih romana, kao u delima Kovač i *Aḥbār Izbat al-Manīsi* (Priče Izbeta al-Manisija, 1971), egipatska amija bila je uključena i u samu naraciju, najčešće kroz unutrašnji monolog,²³⁴ dok dijaloški pasaži pomenutih i drugih romana nisu lišeni ni razgovora na fushi,²³⁵ naizmeničnog smenjivanja kodova – fushe i amije – kod jednog²³⁶ ili više sagovornika,²³⁷ ali ni mešane varijante, koju uslovno nazivamo „srednjim“ arapskim jezikom.²³⁸

Nakon jezički dinamičnog romana *Događa se u Egiptu sada*, Kaid je objavio delo *al-Ḥarb fī barr Miṣr* (Rat u Egiptu, 1978), koje se od prethodnih romana bitno razlikuje po svom jezičkom ustrojstvu, imajući u vidu da je u svim ravnima pripovedanja napisano na fushi. „Ispravni“ jezički nivo Kaid će zadržati i u romanima koje je objavio do 1987. godine, premda je tih godina sastavljao i zbirke priča koje nisu

²³² Više o tome v. Ć. Fāḍil, nav. delo, 315-317.

²³³ V. Ć. Fāḍil, nav. delo, 310-311.

²³⁴ Na primer, v. Y. al-Qa'īd, *al-Ḥaddād*, al-Qāhira, 1987, 9, 11, 26, 30, itd.

²³⁵ Na primer, v. Y. al-Qa'īd, *Yaḥḍuṭ fī Miṣr al-ān*, al-Qāhira, 1995, 24, 64, 105-106, itd.

²³⁶ Na primer, v. isto, 18, 28, 40-41, itd.

²³⁷ Na primer, v. isto, 75, 77-78, 150-151, itd.

²³⁸ Na primer, v. isto, 79-80, 128-129, 158-159, itd.

delile istu jezičku sudbinu kao romani iz ove etape. U pitanju su romani *Man yaḥāf Kamb Dayfīd* (Ko se plaši Kamp Dejvida, 1985), *al-Qulūb al-bayḍā'* (Čista srca, 1987), *Balad al-maḥbūb* (Voljena zemlja, 1987), ali i trilogija *Šakāwī al-Miṣrī al-faṣīḥ* (Žalbe rečitog Egipćanina, 1981-1985), koja se ističe kao najznačajnije i najinteresantnije ostvarenje u dotadašnjem Kaidovom opusu.

Kaidova trilogija *Žalbe rečitog Egipćanina* jeste eksperimentalno književno delo koje se odvija u dvema ravnima pripovedanja. Prva se tiče „pripovedanja o pripovedanju“, odnosno pišćevog poriva i opravdanosti da stvara, kao i opisa etapa od uobličavanja do izdavanja književnog dela. Naime, sâm naslov ove trilogije odnosi se na pisca-pripovedača u delu, koji pripada sloju „rečitih“ seljaka Egipta. U svetu koji zatiče krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih godina XX veka, on ne zna kako da se nosi sa svojim predodređenjem da piše, zbog čega u *Žalbama rečitog Egipćanina* obeladanjuje nevolje savremenog egipatskog romanopisca. Pošto zaključuje da se ne može odupreti potrebi da piše, uprkos ništavnosti toga čina, pred piscem se otvaraju nova pitanja: kako, o čemu, na koji način i kojim jezikom treba pisati (Qa'īd 1989: 65-67):

أخذ الحوار بينهما شكل السؤال والجواب. الأسئلة قصيرة. والاجابات لا تزيد عن كلمة أو كلمتين فقط. سألته: متى كتبت الشكاوى. وكم استغرق في كتابتها. ما هي الأعمال الأدبية التي كان يقرأها. وقت الكتابة. طلبت منه أن يحدد الأعمال الروائية التي يكرر قراءتها كل سنة لأنها في نظره أعمال شامخة. وما هي الأعمال الروائية التي كان يقرأها قبل البدء في الكتابة مباشرة. كذلك الدراسات الخاصة بفن الرواية. كم مرة كتب هذه الرواية. متى بدأت كمجرد مشروع في الذهن. وهل انبثقت كقصة قصيرة ثم تطورت الى رواية خلال الكتابة. أم بدأ التفكير فيها كرواية. منذ البدايات الأولى. ثم ما الفارق بين الكتابتين، الأولى والأخيرة. من حيث عدد الصفحات. سألته عن الأبطال والبطلات، كم عددهم وما هي أعمارهم والوسط الاجتماعي الذي يتحركون خلاله. والأصول الطبقيّة التي ينحدرون منها. والأعمال التي يزاوّلونها. زمان ومكان وقوع الأحداث. الفترة الزمنية التي تغطيها نوعية الأشياء المستخدمة في الرواية. مثل الأثاث والملابس والأبنية والسيارات. الأفعال المستخدمة في الرواية. ما نوعها. ماض تام؟ مضارع ما يزال في طور التكوين. مستقبل في رحم الغيب لم يحدث بعد. أي الضمائر مستخدمة في عملية القص: الغائب حيث يتولى الحكاية كلها مؤلف غائب حاضر يعلم كل شيء ويخترق ضمائر وأفكار أبطال الرواية. أو ضمير المتكلم الذي يجعل الكلمات تقترب من دوائر الرومانسية. أم المخاطب الذي يضع الأبطال في المواجهة منذ الكلمات الأولى. النقط والفصلات وعلامات التعجب والاستفهام. أيها أكثر في الاستعمال خلال الرواية. الفصلة أم النقطة. أي مفردات اللغة تفرض نفسها طوال الرواية. الأسماء أم الأفعال أم الأحرف.

لو حاولنا الوصول الى النسب المثوية. كم عدد الكلمات العامية؟ وكم عدد الكلمات التي وردت باللغة الفصحى؟ هل تتخلل الرواية أبيات من الشعر؟ هل فيها هوامش وكم عددها وفي أي الصفحات؟
بدا الارهاق على وجهها. تعبت رباب من توجيه الأسئلة. وأرهقت الاجابات المؤلف. وان شئنا الدقة. أرهقه عدم الاجابة. ذلك انه فوجيء بالأسئلة التي بدت له بعض الأحيان كأنها عملية اعادة خلق لروايته من جديد وجعلته يقف أمام الكثير من المسائل والأمور التي كان يمر عليها بحكم العادة. ربما لم يتوقف من قبل ليدرسها أو يحاول فهمها. سكتت رباب. امتدت يدها وراحت تقلب صفحات الرواية. تنفس المؤلف. شعر بأنه استراح أخيراً من استجواب الناقدة له. ولكنها وضعت المخطوط أمامه واتجهت له:

- لخص لي موضوع روايتك، حدثني عنه.

رد المؤلف بحذر:

- كل ما تريدينه موجود في الأوراق التي أمامك.

أوضحت فكرتها:

- ما أطلبه ايضاحات ربما لم ترد في العمل نفسه.

- كل ما يقال عن العمل الآن يعد مصادره لما جاء فيه. وبعد القراءة. أي بيان يطلب عن الرواية. يعني انها

لم تصل اليك جيداً. الفن الجيد يرفض البيانات والايضاحات والمبررات. وتبين الأسباب. اسمعي. أنا لا

أحترم الروائي الذي يتكلم كثيراً عن العمل الذي سيكتبه. ويتصل بالجرائد ويطلب نشر خبر عنه...

U drugoj ravni trilogije *Žalbe rečitog Egipćanina* odvija se saga o imučnoj egipatskoj porodici, koja usled političkih previranja dospeva na egzistencijalni rub, zbog čega se prinudno iseljava iz elitnog naselja i nastanjuje u jednom od kvartova Grada mrtvih u Kairu.²³⁹ Njihova sudbina predodređena je Sadatovim režimom i njegovim programom „otvaranja“, koji su u Egiptu doveli do izrazitog klasnog raslojavanja, političke obnevidelosti i radikalnih verskih raskola, ali i do kraha duhovnih vrednosti i obezvređenosti kulture, koju natkriva laka zabava preko audio-vizuelnih medija. No, zanimljivo je da se u ovoj drugoj ravni pripovedanja, dijalozi uglavnom odvijaju na fushi, iako junaci porodične sage postaju marginalci, naseljeni u siromašnoj četvrti Kaira, gde logika verodostojnosti, za koju se sâm Kaid zalagao, nalaže upotrebu amije. Uzrok tome, kao i kod Bahe Tahera, nalazi se u činjenici da su Kaidovi protagonisti u trilogiji simbolička kreacija fikcije, koja posredno govori o klasnom prevratu u Egiptu.²⁴⁰

²³⁹ Drugu ravan romana, odnosno porodičnu sagu, Kaid razvija kroz tri narativna pristupa: tradicionalno, moderno i eksperimentalno pripovedanje.

²⁴⁰ Više o tome v. C. Hols, *Modern Arabic: Structure, Functions and Varieties*, Washington, 2004, 378-380.

U narednih devet romana, počevši od *Wağ' al-bi'ād* (Bol udaljenih, 1987), pa do, za sada, poslednjeg objavljenog romana, pod nazivom *Mağhūl* (Nepoznat, 2013), Kaid nije ostavio nijedan nivo arapskog jezika, a da se njime nije poslužio u jezičkom ustrojstvu svojih dela. Amija je, na primer, jedino izražajno sredstvo u dijaloškim sekvencama romana *Bol udaljenih*, a tek povremeno začinjeno fushom u dijalozima romana *Ḥad al-ğamīl* (Obraz lepotana, 1994). Slučaj je obrnut u dijalozima romana *Murāfa'at al-bulbul fī al-qafaṣ* (Odbrana slavuja u kavezu, 1993), *Arba' wa 'iṣrūn sā'a faqaṭ* (Samo 24 časa, 1998) i *Nepoznat*, u kojima nestandardni kôd samo povremeno začinjava dominantniji, standardni kod.

Ipak, najveći jezički presedan Kaid je načinio pišući roman *Labn al-ʿuṣfūr* (Ptičije mleko, 1994), u kojem je „prekršio“ uobičajenu, konvencionalnu i zvaničnu praksu pisanja naracije na standardnom jeziku. Uprkos tome što se ovako radikalni jezički model nije se ponavljao tokom prethodnih triju decenija,²⁴¹ roman *Ptičije mleko* nije propratilo piščevo „opravdanje“ za njegov jezički postupak. Tek u nekoliko redova na samim koricama ove knjige, neimenovani autor ostavlja sasvim kratko obrazloženje o upotrebi egipatskog dijalekta u datom romanu. Jezički nivo u *Ptičijem mleku* naziva „jezikom marginalizovanih ljudi koji se služe samo najprostijim rečnikom“ (luğat al-hawāmiš al-bašariyya allađīna la yamlikūn siwā qāmūs al-ḥadd al-adnā al-luğawī), obrazlažući njegovu funkciju u delu na sledeći način (Qa'īd 1994):

ربما كانت مغامرة أو نزوة. ولكنها من حق المؤلف، خاصة أننا نرحب بالعامية شعرا. ولكننا نرفضها قصة وحكاية، ويعتبرها البعض مؤامرة على وحدة الوطن العربي.
من حق الروائي، بعد أن ينتهي من وضع أسس بناء عالمه الروائي. أن يجرب أحيانا أن يحاول الخروج على ما هو سائد.

«لبن العصفور» تجربة جريئة سبقتها محاولات من قبل من أجل اكتشاف لغة قص عامية، أثارت العديد من ردود الأفعال حتى قبل أن ترى النور. وتخرج إلى الوجود.

Naime, junakinja Tartar, ujedno i narator romana *Ptičije mleko*, izražava se u skladu sa svojom jezičkom kompetencijom u realnom životu. No, iako je Tartar tipični predstavnik prostih i neobrazovanih ljudi, napaćenih od zuluma materijalističkog kapitalizma, sama tehnika pripovedanja, ispravno primećuje Hadad (Ḥaddād 2010: 44-

²⁴¹ Kao izuzetak u pisanju književnog narativa na amiji se eventualno može navesti popularna autobiografija narodnog egipatskog pesnika Ahmeda Fuada Nedžma (Aḥmad Fu'ād Nağm, 1929-2013), pod nazivom *al-Fāğūmī* (Fagumi), koja je devedestih godina objavljena u dva toma (I-1992, II-1993).

47), nije prozirno tradicionalna niti jednostavna, već je u pitanju vrlo složen roman toka svesti. Njeno pripovedanje je uz to vrlo poetično, a stil dinamičan, što pokazuje i sledeći izdvojeni odeljak Tartarine ispovesti (Qa'īd 1994: 5-6, 8):

أودّي وشى م الناس فين، كل اللي سمع حكايتي، ضرب كف على كف، وقال: هيه أيام الأصول راحت فين؟
 ربنا ما يكتب على عدو، ولا على حبيب، يشرب اللي شربته، ولا يشوف اللي شفته.
 أنا عاوزة، أفش غلى، وأحكي اللي جرى لى. ربنا يقدرنى وأقوله [...]]
 كت سمع الناس تقول، إنه صعب أن الواحدة، تغيّر عتبتها، وتبدّل فرشتها، وتطلع من دينتها وتدخل دنيا ثانية،
 وياريت دا اللي حصل لى. عتبتى ضاعت، وفرشتى إتحرقت، وما لقيتشى فرشة ثانية. ولا حيبقى لى عتبة جديدة.
 يعنى كده بالمفتشر، طيرت العصفور اللي فى ايديه، عشان شفت شوية عصافير واقفة على جدار البيت اللي
 قدامنا. دا ولا خلع الضفر من اللحم بكماشة، ولا طلوع الروح من جثة البنى آدم.
 [...]

ما علينا، آنى عايزة دلوقتى ألم الحكاية فى عقل بالى. قبل ما ابتدى القول. نوبه واحد راهن واحد تاني. قال له:

- تيجى نملا ستاشر زكيبية كلام؟
- وحانملاهم منين؟
- هو فيه أكثر وارخص م الكلام فى البلد دلوقتى؟
- ياللا بينا.
- نخط فى الزكيبية الأولانية الكلام ده.

Uzimajući u obzir sva dela egipatskih pisaca generacije šezdesetih, dati jezički model iz romana *Ptičije mleko* predstavlja samo eksperimentalni izuzetak od pravila, koji ni sâm Kaid nije ponovio u daljem pisanju. U sledećem romanu, pod nazivom *Aṭlāl al-nahār* (Ruševine dana, 1997), Kaid napušta upotrebu nestandardnog varijeteta u naraciji, dok se u dijalozima naizmenično koristi fushom i amijom, uz napomenu da su duži iskazi dati na standardnom idiomu. Ova „razmera“ u nivoima ponovljena je i sedam godina kasnije, 2004. godine, u njegova dva romana, *Qitār al-Ṣa'īd* (Voz Gornjeg Egipta) i *Qismat al-ḡuramā'* (Udeo zaduženih), u kojima se dijalozi uglavnom odvijaju na fushi, s tek ponekim izuzetkom na amiji.²⁴²

Treba dodati da potonji roman, *Udeo zaduženih*, predočava jednu od vrednosno simboličkih funkcija rečitog arapskog jezika u savremenom dobu, što ne govori toliko o jezičkom diskursu Kaida, koliko o negativnoj etiketi koju fusha zadobija u novom

²⁴² Za upliv amije u dijalogu, na primer, v. Y. al-Qa'īd, *Qismat al-ḡuramā'*, Bayrūt, 2004a, 44, 45, 50, 52, itd.; Y. al-Qa'īd, *Qitār al-Ṣa'īd*, al-Qāhira, 2004b, 37, 50, 52, 71, itd.

milenijumu. Naime, u jednom od poglavlja, isripovedano iz Muhrine perspektive, prisutan je osvrt na neuobičajen čin živog obraćanja na fushi, i to u nekoliko navrata (Qa'īd 2004a: 168, 180-181, 195, 198):

كنت مسروقة من نفسي. نشلوا مهرة من مهرة. أمشي، أتحرك، ألبس الحجاب في بيتي، أتكلم بالعربية الفصحى، وكأن واحدة أخرى هي التي تفعل هذا، وتلعب الدور نيابةً عني...

[...]

هو الذي هتف أولاً: مهرة؟ غير معقول؟ جاء ردي منتزعاً في قاموس أيام زمان؛ الأيام التي أحاول القفز عليها، والخروج منها، وأجعلها ماضياً تاماً: مهري؟ توقفت ثم قلت: حصاني! وجاء السؤال: ما الذي جرى لك؟ كانوا قد طلبوا مني التعمد على نطق الفصحى. نهاني من مرة عن استخدام العامية، التي أصبحت في نظره جزءاً من مؤامرة كبرى على لغة القرآن الكريم.

تعوّد لساني على الفصحى التي نزل بها الكتاب المبين يقربني من كتاب الله. تراجع إلى الخلف خطوتين، وشخط في: يعني مش عارفة؟ حلفت وكنت صادقة: أقسم بالله ما أعرف؟ نهرني: معرفتك هي السبب في مجيئتك. حلفت له من جديد، وانتفخت عروق رقبتني بهواء صادق، فإن كان مصطفى قد أغلق أذنيه عن سماعي ورفض أن يصدقني. قلت له: أزميتي هي التي جاءت بي إليك. طق الشرار من عينيه. قال: أزميتي أنا هي التي أحضرتك؟ أعماه الغضب. نظر بشراسة إلى الحارس الواقف عند آخر درجات السلم. سألته: هل ستطول وفقنتنا على السلم؟! أفسح الطريق لي قائلاً: جاية تتشفي وبي؟

قبل أن يرد الباب ورائي، نظر إلى عفارم، قال له: ما تتفضل معانا يا أخ؟ شكره عفارم بحركة من وجهه وبيديه. نقل نظراته بيني وبين عفارم قائلاً: حرس الشرف لسه وراك، يا بختك. دخلت فوجدت شقة أخرى، مثلما قابلني على الباب مصطفى آخر. الصور والرسومات الجميلة التي كانت الجدران، لم يعد لها وجود. علق مكانها آيات وأحاديث وعبارات مأثورة، مكتوبة بخط عربي قديم، لم أفهم البعض منها. التماثيل الصغيرة والمتوسطة التي كانت تجعل الشقة أقرب إلى متحف، لم يعد لها وجود....

[...]

أوشكت أن أضحك، عندما فوجئت بمصطفى يقول لي: خسئت يا بنت حواء. أوشكت أن أوقظه من نومه. ليس مصطفى نور الدين من يقول هذا الكلام. لم يكن يعرف كيف ينطق الجملة. هل نسي إغلاقه التلفزيون بمجرد عرض المسلسلات الدينية؟ يقول إنه لا يجب مشاهدة تمثليات اللغة العربية.

[...]

مصطفى هو مصطفى، لم يتغير. لسانان في فمه؛ قلبان في صدره. لسان له ولسان عليه. قلب معه وقلب عليه. عندما ينطق بكلامه يكون ذلك بالعامية، التي لم يعرف سواها في الحكي من قبل. لكن ما إن يرسو على شاطئ ما يقولونه له، حتى يتكلم بلغة الكتب، ويصبح كلامه مضحكاً...

Iz datih odeljaka vidimo da se standardni arapski jezik u dijalogu ne pojavljuje kao neutralni književni kod, već se njegova upotreba u nekim slučajevima izjednačava s

usponom ideološke ograničenosti koja je posledica radikalnog islamizma u arapskom svetu. U takvom kontekstu amijom se uvodi neformalni govor, kojim se iskazuju bliskost i iskrena prisnost osećanja, pa se čak čini i kao neutralniji književni medijum u poređenju s fushom. No, u romanu *Udeo zaduženih* je ukazani odnos među ključnim kodovima arapskog jezika, fushe i amije, samo je jedna od vrednosno simboličkih realizacija različitih nivoa iz registra arapskog jezika, za koju se u datom delu opredelio Kaid, dok su jezički odabiri u njegovim ostalim delima motivisani nekom drugom književnom ili vanknjiževnom pozicijom.

5.7. JEZIK ROMANA MAŠRIKA I MAGREBA U POSLEDNJOJ TREĆINI XX VEKA

Od kraja šezdesetih godina XX veka, moglo bi se „napokon“ reći da je kreativni i stvaralački elan pojedinih književnika Mašrika i Magreba izjednačen sa dostignućima egipatskih proznih pisaca. Romansijerska produkcija je intenzivirana u nekoliko arapskih zemalja, zbog čega bi analiza umetničkih postupaka i kumulativna ocena književne vrednosti ovih dela bila obiman istraživački poduhvat. Isto važi i za pitanje arapskog jezika u književnosti, pa je jezička praksa kod tek ponekog pisca izvan Egipta postala opštepoznata stvar.

Odstupanja od konvencionalnog jezičkog ustrojstva, odnosno od upotrebe standardnog arapskog jezika u svim ravnima pripovedanja svakako je bilo, mada su ona pre izuzetak od pravila. Među takvim izuzecima može se, primera radi, navesti književno-jezička praksa pionira libanskog romana, Jusufa Habašija al-Aškara (Yūsuf Ḥabašī al-Ašqar, 1929-1992), koji je istakao (Fāḍil 1990: 295-296) da ne veruje u tako širok pojam kao što je „arapska književnost“, već se zalaže zasebno uobličavanje nacionalne književnosti. Stoga se Aškar slobodnije koristio libanskom amijom kada je to smatrao prikladnim u umetničkom smislu, zbog čega su njegov književni izraz, kako sâm kaže (Fāḍil 1990: 301), nazivali „slomljenim“ ili „razorenim“ jezikom.

Uprkos Aškarovom podstreku u kreiranju uže nacionalne književnosti Libana, većina pisaca ovog područja, koji su svoje prve romane počeli da pišu šezdesetih i sedamdesetih godina, bila je naklonjena pravilnom arapskom jeziku u književnom izrazu. Doduše, libanski prozaisti u toj odluci nisu bili isključivi, kako to, na primer,

ilustruje jezički prošaran opus jednog od najznačajnijih romanopisaca Libana – Iljasa al-Hurija (Ilyās al-Ḥūrī, r. 1948).

Privrženost standardnom arapskom jeziku kao primarnom književnom medijumu bila je izražena i kod palestinskih, sirijskih, iračkih i jordanskih romanopisaca, koji su se često bavili „arapskim“ problemima u svojim romanima, kako su i tretirali svoja uža nacionalna pitanja. Naime, u njihovim očima nije bilo korisno sužavati delo na lokalno čitalaštvo, jer su svojom rečju slali poruku u sve uglove arapskog sveta, što se posebno odnosi na dela u kojima su se autori bavili palestinskim pitanjem, tretirajući ga kao izvoriste krize „arapskog“ identiteta. Za nosioce pomenutih preokupacija ovi pisci biraju razočarane intelektualce kao žrtve represivnih arapskih režima, što, takođe, objašnjava njihov jezički izbor.

U plejadu klasika iz okrilja opisane književne struje ubrajaju se i danas popularni Džabra Ibrahim Džabra (Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā, 1919-1994), Imil Habibi (Imīl Ḥabiībī, 1922-1996) i Gasan Kanafani (Ġassān Kanafānī, 1936-1972) iz Palestine, zatim, siro-libanski književnik Halim Barakat (Ḥalīm Barakāt, r. 1936), Sirijci Hana Mina (Ḥannā Mīna, r. 1924), Kolet Huri (Kūlīt Ḥūrī, r. 1931), Hejdar Hejdar (Ḥaydar Ḥaydar, r. 1936) i drugi. Insistiranje na fushi ni kod ovih pisaca ne znači da je njihov „književni jezik“ bio nepomičan i klasicistički, već su i oni razvijali „savremeni arapski jezik“, u čije su konstrukcije i leksiku povremeno unosili duh narodnog jezika. Tako je, na primer, umereno propuštanje nestandardnih elemenata u jezik dijaloga prisutno u ponekim romanima Hejdara Hejdara, zatim, kod iračke spisateljice Mejselun Hadi (Maysalūn Hādī, r. 1954) i jordanskog romanopisca Muanasa Razaza (Muʿanas al-Razzāz, 1951-2002).

Nešto izraženije odstupanje od standardnog koda u dijalogu romana kod pisaca Mašrika srećemo u proznom narativu palestinske spisateljice Sahar Halife (Saḥar Ḥalīfa, r. 1941), zatim, kod već pomenutih iračkih pisaca, Fuada Tekerlija i Gaiba Tume Farmana, dok je u Jordanu po nestandardnim jezičkim izletima u dijalozima bio poznat Galib Halasa (Ġālib Halasā, 1932-1984). Treba napomenuti da su ovi pisci unosili kolokvijalni govor u dijaloge romana bez namere da ga učine konkurentnim standardnom arapskom jeziku, i na tu svoju jezičku fleksibilnost gledali su kao na literarnu nužnost koja, ujedno, udahnjuje život njihovim delima. Smeštanjem ovih pisaca u grupu jezičkih izuzetaka ne znači da su pisali dijaloge jednoobrazno, koristeći se samo lokalnim

dijalektom, već se u razgovorima njihovih protagonista mogu sresti različiti jezički modeli, ali uz poštovanje konvencije pisanja naracije standardnim kodom.

U delima pisaca sa Mašrika prisutan je i pokušaj krojenja „hakimovskog“ trećeg jezika. Za jedan takav primer može se navesti roman *al-Ašğār wa al-rīḥ* (Drveće i vetar, 1971) iračkog pisca Abderazaka al-Matlabija (‘Abd al-Razzāq al-Maṭlabī, r. 1943), koji je dato delo pokušao da napiše s potencijalom dvojakog čitanja, dakle u duhu fushe i u duhu amije. Da bi postigao svoj cilj, Matlabi je, kao i Teufik al-Hakim, birao reči i jezičke kalupe koji se često koristili i u svakodnevnoj komunikaciji, ali nisu bili nepravilni iz perspektive normiranog koda.²⁴³

Književna aktivnost nije u tolikoj meri bila razigrana u zalivskim zemljama, u kojima se tek u ovoj etapi pojavljuju prvi romani. Saudijska Arabija prednjači u tom smislu, pa čak i u pogledu rasprava o jeziku u književnosti. Naime, na ovom području se, po ugledu na Egipat, već šezdesetih godina XX veka pojavljuje nagoveštaj zalaganja za upotrebu amije u poeziji i prozi, o čemu svedoči članak Ahmeda Abdelufura Atara (Aḥmad ‘Abd al-‘Ufūr ‘Aṭṭār) u listu *al-Džezira* (al-Ġazīra) iz 1966. godine.²⁴⁴ Rasprave u čijim se redovima ovaj apel intenzivirao nastavljen su u narednim decenijama, ali je njihov uticaj pre vidljiviji u afirmaciji nabatejske poezije, nego u proznoj književnosti. Prozna književnost je u Saudijskoj Arabiji ipak pisana standardnim arapskim jezikom u svim ravnima pripovedanja, o čemu svedoče romani pisaca poput Gazija al-Kasibija (Ġāzī al-Qaṣībī, 1940-2010) i Turkija al-Hamda (Turkī al-Ḥamd, r. 1952). Pravo unovljenje došlo je iz pera saudijsko-iračkog pisca, Abderahmana Munifa (‘Abd al-Raḥmān Munīf, 1933-2003), koji je u petotomnom istorijskom romanu *Mudun al-milḥ* (Gradovi od soli, 1984-1989) dopustio da protagonisti progovore fusamiju u ruhu saudijskog varijeteta, dok je govor nekih od junaka u njegovom trotomnom istorijskom romanu *Ard al-sawād* (Zemlja tmine, 1999) obojen iračkim varijetetom.²⁴⁵ No, u bilansu je pisanje dijaloga nestandardnim varijetetom i u zalivskim zemljama bio izuzetak od pravila u ovoj etapi.

Na afričkoj strani Arapske domovine, konkretno u Sudanu, pisalo se čas po uzoru na Negiba Mahfuza i njegov „čist“ pravilni jezik, a čas po uzoru na egipatske

²⁴³ Više o tome v. N. ‘A. Kāzim, *Muškilat al-ḥiwār fī al-riwāya al-‘arabiyya*, Irbid, 2008, 52-53.

²⁴⁴ Više o tome v. M. I. Ibn Tinbāk, *Al-Fuṣṣḥā wa naẓariyyat al-fikr al-‘āmī*, al-Riyād, 1986, 80-81.

²⁴⁵ Na primer, up. ‘A. Munīf, *Mudun al-milḥ: al-Tīh* (al-ğuz’ al-awwal), Bayrūt, 2003, 33-34, 43-48, 89-97. i ‘A. Munīf, *Ard al-sawād* (al-ğuz’ al-awwal), Bayrūt, 2003, 38-42, 44-56, 59-63.

pisce koji su utiskivali lokalni kolorit upotrebom kolokvijalnog idioma u dijalogu prozних dela. Ove dve oprečne jezičke struje možemo, na primer, naći kod al-Tajiba Saliha (al-Ṭayyib Ṣāliḥ, 1929-2009), i danas najpopularnijeg sudanskog romanopisca. Naime, Salih je književnu karijeru započeo romanom *ʿUrs al-Zayn* (Zejnova svadba, 1964), razvijajući njegove dijaloge na sudanskom dijalektu. U njegovom drugom i popularnijem romanu, pod naslovom *Mawsim al-ḥiḡra ilā al-šimāl* (Sezona seobe na sever, 1967), junaci govore standardnim kodom čak i kada je to u suprotnosti s njihovom jezičkom kompetencijom. Njegov mlađi kolega Ibrahim Ishak (Ibrāhīm Iṣḡaq, r. 1946) ostao je pri naumu da izrazi regionalnost koristeći se zapadno-sudanskom amijom u dijalogu svojih romana, zbog čega je njegovo ime ostalo nepoznato književnoj javnosti van Sudana.

U zemljama Magreba, koje su delile bikulturalnu i bilingvalnu sudbinu,²⁴⁶ zrelija ostvarenja na arapskom jeziku pristizala su vremenski različito u svakoj od njih. U Tunisu je, kako smo rekli, ta inicijacija već bila prisutna pedesetih godina, u Maroku šezdesetih, a u Alžiru tek sedamdesetih godina XX veka.

Između jezički jasno opredeljenih autora, bilo za francuski izraz bilo za arapski, stajali su magrepski pisci koji su u svojim delima pokušali da okupe složen i zbunjujuć jezički raspon, kalemeći francuski jezik na kontinuum arapskog jezika. Sazvučje ovih idioma u proznoj književnosti najpre je pokušao da dosegne tuniski pisac Abdelkader Ben al-Šejh (ʿAbd al-Qādir Ibn al-Šayḡ, 1929-2012) romanom *Wa naṣībī min al-ufuq* (A moj deo horizonta, 1970), navodeći na samom početku da je u njemu uključena „jezička stvarnost kakva jeste“, i koju „lingvistička istraživanja potvrđuju“, ubrajajući u svoja sredstva „kolokvijalni arapski – arapski – francuski – kolokvijalni francuski – itd.“ (Ibn al-Šayḡ 1970: 11).

Tuniski književnik Salah Garmadi (Ṣalāḡ Qarmādī, 1933-1982) nazvao je takav sklop „jezikom celovitog izraza“ (fr. une langue d’expression globale), za koji kaže da

²⁴⁶ Uz već utvrđeni program rearabizacije na Magrebu, dve oprečne ideološke struje nastavile su da sučeljavaju svoja lingvistička koplja na Magrebu. Prva struja, koju Tanasković uočava u jezičkom modelu Tunisa (1982a: 40-41), a koja se može smatrati univerzalnom kada su u pitanju zemlje Magreba, jeste naklonost arapsko-islamskoj tradiciji, uz ispoljavanje negativnog stava prema bilingvizmu i bikulturalizmu. Nasuprot njima su modernisti, „uglavnom inteligencija francuskog obrazovanja, čija se vizija arabizacije ogleda u što većem obraćanju govornom arapskom jeziku, uz zadržavanje francuskog kao ’prozora u svet’, medijuma modernog sektora“. Više o jezičkoj stvarnosti i glotopolitičkom programu ovog perioda u Tunisu v. D. Tanasković, *Arapski jezik u savremenom Tunisu (diglosija i bilingvizam)*, Beograd, 1982a, 11, 42-43, 80-81; u Alžiru v. R. Bassiouney, *Arabic Sociolinguistics*. Edinburgh, 2009, 216-218; u Maroku v. isto, 222-223.

„mora sjedinjavati u sebi sve registre, od klasičnog arapskog preko govornog varijetete, argoa... do francuskog“ (Tanasković 1982a: 205). No, dok je u svom književnom stvaralaštvu veselo „skakutao“ s jednog na drugi idiom, Garmadi je u ulozi lingviste osetio breme jezičke situacije na Magrebu. Svoje utiske je sabrao u eseju *Kako pisati trima jezicima*, objavljenom 1974. godine u časopisu *La Monde*, u kojem lingvistički metež Magreba opisuje na sledeći način (Garmadi 2012: 364-366):

Tek kasnije sam, postavši nastavnik i lingvist, i počevši da pišem, primetio da ništa više ne ide kako valja. Ni trorogi jezik: dvoglavi arapski trup na francuskim štakama, ni sve ostalo... Sve ode niz vodu (...) I književnost, borba reči, sa rečima na rečima, ta toliko slaba i bedna zamena za borbu u bićima i stvarima, a radi promene, pred okrutnom belom stranicom, osećao sam se rastrzan i bacakan, kao na leđima kamile, sa više znakova za isto značenje.

Obilje! rekli biste mi. Tačno! Ali obilje od pretovarenosti i prepunjenosti, jer trebalo je to izdržati, a zatim se boriti i izboriti za izbor jednoga od triju jezika ili ih, pak, sve izmešati. A kakvi su to samo jezici!

- Klasični arapski jezik, prebogat i prelep, oruđe prohujalog prestiža, ali, nažalost, i sa kojim izuzetkom tek, u našim krajevima još uvek prečesto opterećen okamenjenim retoričkim cvetovima, pravim posmrtnim vencima obešenim o reči. Osavremenjen, ovaj jezik, koji u zemljama arapskog Istoka na opšte zadovoljstvo veoma široko, ako ne i isključivo, služi kao jedino sredstvo sporazumevanja i saobraćanja, u Magrebu se malo koristi u prostorima modernog života, gde se zamenjuje francuski. U mojoj zemlji, dakle, taj jezik stvarno upotrebljava i dobro razume jedino manjina mojih zemljaka, deo stanovništva u najvećoj meri prevaziđen istorijom i događajima, oni koji samo od tog jezika zapravo i žive.

- Govorni arapski jezik (dijalekat) kojim govori 100% stanovništva. Premda jedini jezik većine, tretiraju ga kao jezik manjine, pobijaju tabuom književnog, progone i gaze oni isti ljudi kojima, ipak, tako dobro služi kad zlostavljaju svoju poslugu.

- Francuski jezik, jezičko sredstvo 'otvaranja prema svetu', čitajte: zapadnom, i snažna odskočna daska za 'elitu' novoga kova; za narod, pak, jezik drugih, obeležen uz to bolnom ranom borbe protiv bivšeg kolonizatora. To je strani jezik, paradoksalno, u isto vreme silno raširen u svekolikoj državnoj upravi, a još uvek neznatno korišćen od većine, što će reći i nerazumljiv za većinu Tunizana.

Zaskočen ovim jezičkim 'obiljem', pravim pojmovnim i zvučnim galamatijasom, juče narodni sin, a danas pripadnik 'elite', trojezični pesnik ili prozaist, naprednjak, raspinja se, razdrtoga jezika i pera, između razumljive težnje da iskaže svoje ja u krilu svoje nove klase, i želje da opšti sa većinom, da izrazi svet većine, onaj isti kroz koji se tako teško probijao od rođenja ka mladosti. Eto u takvom stanju, s grčevitom grimasom osmeha na usnama, on živi i mucajući izbacuje svoj jezički kaos: opšta zbrka, početak njegove 'književnosti' je ono čime Jonesko i Beket završavaju svoju: krčanje utrobe i raspadanje.

Uz odraz bilingvalne drame u književnosti, odnosno „čudnog obilja, slično bedi“ (Garmadi 2012: 366), neki tuniski autori arapskog izraza nastavili su da se služe slojevitošću arapskog jezika po uzoru na Bešira Hrajifa, gde se kao primer uključivanja tuniskog kolokvijalnog idioma u dijalog proznog dela može navesti roman *Fī bayt al-‘ankabūt* (U paukovoju kući, 1976) Muhameda al-Hadija Ibn Saliha (Muḥammad al-Hādī Bin Šāliḥ, r. 1929).

Na književnoj pozornici Maroka, nacionalno (u smislu proarapsko) osvešćeni romanopisci istupili su krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina XX veka, a među njima su najpoznatiji Abdelkerim Galab (‘Abd al-Karīm Ġallāb, r. 1919), Abdelah Larui (‘Abdullah al-‘Arvī, r. 1933) i Mubarak Rabi (Mubārak Rabī, r. 1935). Ovi pisci su nastojali da svojim stavom i pisanjem na arapskom jeziku „iscele“ marokansku publiku od romana na francuskom jeziku. Njihovo pero je katkad bilo upereno protiv bikulturalnosti i bilingvizma, što pokazuje i stav Mubaraka Rabija koji tvrdi (Fāḍil 1990: 189-190) da se književnost pripisuje jeziku, a ne narodu, zbog čega je za njega neprihvatljivo da domaći marokanski pisci pišu na francuskom jeziku ukoliko žele da njihova književnost ostane arapska, odnosno marokanska.

Kada je u pitanju sama slojevitost arapskog jezika u književnosti, marokanski pisci iz ove etape uglavnom nisu naglašavali razliku između *lokalnog* i *arapskog*, već je za njih lokalno ujedno i arapsko, samim tim što se neko delo piše na arapskom jeziku i što je njegov pisac Arapin. Stoga su dela u koja se uključuje marokanska amija, kao što je to, na primer, slučaj s dijalozima romana *al-Mūmyā’* (Mumija, 1972) Ahmeda Abdeselama al-Bakalija (Aḥmad ‘Abd al-Sallām al-Baqqālī, 1932-2010), svedočanstvo o fleksibilnosti književnog jezičkog ustrojstva i na ovom području. U izuzetnim slučajevima, naglašavala se razlika u funkciji nivoa iz registra arapskog jezika, sudeći na primeru Muhameda Zafzafa (Muḥammad Zafzāf, 1945-2001), koji je vremenom menjao jezičke stavove. Naime, sedamdesetih godina, na početku književne karijere, Zafzaf je bio uronjen u „čist“ romantičarski jezik, nakon čega je pokušao da napiše roman *Baydat al-dīk* (Petlovo jaje, 1984) uz pomoć „trećeg jezika“. Ova jezička iskustva uverila su ga, ističe Zafzaf (Fāḍil 1990: 196-197), da ne postoji *arapska* priča, već da je za kvalitet priče presudan njen lokalni kolorit, koji se može postići autentičnom jezičkom strukturom. Stoga je u poslednjoj etapi stvaralaštva često koristio marokanski dijalekat u dijalogu proznih dela, kako to, na primer, pokazuje i njegov roman *Muḥāwalat ‘ayš* (Pokušaj življenja, 1985).

Najspecifičniji književni ogranak Magreba čini alžirska književnost, u kojoj je roman najpre istinski sazreo na francuskom jeziku, a tek onda na arapskom, što je posledica dužeg i ozbiljnijeg jezičkog pritiska francuskog kolonijalnog režima na ovom području. Uvažavanje alžirskog romana na francuskom jeziku kao dela savremenog arapskog nasleđa dugo je bila tema među književnicima i intelektualcima od Mašrika

do Magreba.²⁴⁷ Sami alžirski romanopisci tvrdili su da pišu na francuskom jeziku kako bi iskazali svoj lokalni, alžirski milje. To potvrđuju reči Maleka Hadada (Malik Ḥaddād, 1927-1978) da „čak i kad pišu na francuskom alžirski pisci arapsko-berberskog porijekla izražavaju specifično alžirsku misao koja bi našla svo bogatstvo da je mogla biti izražena na arapskom jeziku“ (Hadad 2012: 292). Tom prilikom Hadad dopunjuje svoj iskaz tvrdnjom da francuski jezik koji koristi zapravo nije „isti jezik“ kojim govore Francuzi, jer alžirski pisac upotrebljava „riječi za jedan sadržaj dajući mu jednu boju koju francuski jezik ne može da prevede potpuno“ (2012: 293).

Romansijerskim iskustvima iz pera alžirskih pisaca na francuskom jeziku sedamdesetih godina pridružuju se i dela na arapskom, i to zaslugom Rašida Budžedre (Rašīd Būḡīdra, r. 1941), Abdelhamida Ibn Haduge (‘Abd al-Ḥamīd Ibn Haddūqa, 1925-1996) i al-Taheira Vataru (al-Ṭāhir Waṭṭār, 1936-2010). Jezik dela navedenih alžirskih prozaista bio je nepomućen nivoima arapskog jezika, kao što je i alžirska književnost na arapskom jeziku bila uopšteno „čistija“ od upliva nestandardnih alžirskih varijeteta u poređenju s tuniskom i marokanskom književnošću.

Iako je bila granična zemlja između Magreba i Mašrika, Libija u periodu nakon nezavisnosti nije prošla kroz bilingvalne i diglosijalne „peripetije“. Njena je arabizacija bila brza i uspešna, naročito nakon panarapske Revolucije 1969. godine. Upravo se tada počela razvijati i moderna libijska književnost, ali uz srećnu okolnost da je među njenim prvim prozaistima bio nadareni i kreativni Ibrahim al-Kuni (Ibrāhīm al-Kūnī, r. 1948), čija su dela privukla kritičku i čitalačku pažnju širom arapskog sveta. Ovaj autor je prepoznatljivo i vešto kombinovao nasleđe i lokalnu stvarnost, ali uz uvažavanje standardnog idioma.

* * *

Uključeni raspon nivoa arapskog jezika u dijalogu romana egipatskih pisaca generacije šezdesetih vrlo je raznovrstan, ali ne i iznenađujući. Njihovi prozni opusi jednako sadrže dela koja jezički saobraćaju s dugom tradicijom kitnjastog književnog izraza na rečitom arapskom jeziku, preko onih u kojima se dijalozi odvijaju kombinovanim nivoima, do onih dela čiji dijalozi teku na narodnom jeziku, uključujući i naraciju. Opređeljivanje za neki od navedenih modela zavisilo je od teme o kojoj autor

²⁴⁷ Više o tome v. D. Tanasković, *Golub koji nije postao ptica: ogledi i prevodi iz savremene arapske književnosti*, Beograd, 2012, 334-335; Ć. ‘Aṣṣūr, *al-Huwiyya al-taqāfiyya wa al-naqd al-adabī*, al-Qāhira, 2010, 89-91.

govori, pa je u skladu s postojećom konvencijom, iako ne nužno, standardna varijanta pratila „opšte“ (arapske) teme, iskazivanje neke ideje ili dosezanje patosa. Kombinovani nivoi i nestandardni varijeteti uglavnom su bili svedeni na dijaloške delove, i to najčešće u delima čiji su autori crpli inspiraciju sa društvenih margina svoje domovine, ruralnih i urbanih, u čemu stepen formalnosti razgovora ili jezička kompetencija protagonista nisu bili od primarnog značaja.

No, za razliku od prethodnih dveju generacija, pisci treće generacije ne postavljaju „crvenu“ liniju između standardnih varijanti arapskog jezika i njegovih nestandardnih varijeteta. Među njima ne nalazimo sklonost jezičkom purizmu nalik Mahfuzovoj, niti pak opredeljivanje za isključiv regionalizam koji bi se nadovezao na Sabrijevo viđenje o nužnosti preinačenja arapskog jezika u „egipatski“. Isto tako, ovi pisci ne osećaju potrebu da pravdaju svoje jezičke izbore predgovorima kojima su pisci prethodnih generacija uobičajavali da uvedu svoj književno-jezički diskurs. To se odnosi i na prozaiste iz ostatka arapskog sveta, izuzev lingvistički sveže probuđenih pisaca Magreba, koji po prvi put pomno osmatraju i sumiraju jezičku stvarnost koja ih okružuje, često s negativnim pogledom u svoje „siromaštvo obilja“.

Jezičke oscilacije kod pisaca generacije šezdesetih koje su prisutne u dijalogu romana, i sasvim retko u njegovoj naraciji, ako su i bile kod nekih izraženije, nisu „zaklanjale“ većinski upotrebljenu fushu. Podstrek u tome nalazili su i u opsegu publike do koje su želeli da dopru, u čemu je upotreba zajedničke (standardne) varijante bila sigurniji jamac za efikasniju distribuciju dela širom arapskog sveta. Njihov učinak je u bilansu, i uza svo variranje i lutanje u kontinuumu arapskog jezika, praktično predstavljao najviši bedem odbrane fushe u poslednjoj trećini XX veka – idioma koji su mediji i društvo uopšte sve više stavljali po strani u službi teološkog, informativnog i dokumentarnog delovanja, ali ne i živog govora. Štaviše, fusha je u Egiptu nakon pada panarapske ideologije postala neskriveno stranim jezikom i u svim nivoima obrazovanja, s obzirom na to da se i sâm standardni arapski jezik objašnjavao nestandardnim lokalnim idiomom.

6. AKTUALNE JEZIČKE TENDENCIJE U PROZNIM DELIMA SAVREMENIH EGIPATSKIH PISACA

Na prelazu iz XX u XXI vek, a posebno poslednjih nekoliko godina, malo se toga afirmativnog može reći za društveno-političke prilike u većini arapskih zemalja. Preispitivanje posle Šestodnevnog rata završilo se lamentom nad sudbinom arapske ume, dok se nevoljama iz „Pandorine kutije“ nije mogao nazreti kraj, jer su uz postojeće gorke istine u bujici navirale nove. Sablasnu idelošku prazninu počele su ispunjavati fundamentalističke islamske doktrine, od kojih su neke po svom delovanju apsolutističke i militante.²⁴⁸

Izuzimajući ubrzani razvoj viševekovno zaostalih zalivskih zemalja Arabijskog poluostrva, surov život, prepun siromaštva, socijalne nepravde, verske i političke netolerancije, postao je neizbežna stvarnost za većinu stanovnika arapskih država do kraja XX veka. Uz to su krvavi ustanci i kvazirevolucije „Arapskog proleća“, relativizovane državne granice, ratne zone i teroristički poduhvati učinili Arapsku domovinu gnezdnom planetarnog straha.

Egipat u potpunosti odražava navedene političke, socijalne i verske neprilike, zbog kojih je ova država izgubila i poslednju iskru kulturne „kible“ arapskog sveta. Ni prestonica Kairo nije pošteđena devastiranja materijalnog i duhovnog sveta, posebno u njenoj „trećoj zoni“, koja je u poslednjoj trećini XX veka „iznikla“ uz postojeći Stari i Novi Kairo. Treća zona Kaira zapravo je jedno u nizu divljih naselja (al-madīna al-‘ašwāiyya) koja čine 60% urbanističkog prostora Egipta, karakterističnih po destruktivnoj i nedodirljivoj anarhiji u svim sferama društvenog života.²⁴⁹

6.1. POETIKA SAVREMENIH PISACA EGIPTA

Već smo rekli da su pojedini pisci generacije šezdesetih i danas vrlo aktualni na književnoj sceni Egipta. Ovi vesnici *novog senzibiliteta* suočili su se na sredini svoje

²⁴⁸ O razvoju fundamentalističkih pokreta u arapskom svetu od sedamdesetih godina XX veka v. W. S. Hassan, Postcolonial Theory and Modern Arabic Literature: Horizons of Application, *Journal of Arabic Literature*, 33, 1, 2002, 55-56.

²⁴⁹ Više o karakteristikama „treće zone“ Kaira v. S. Hafez, Urban Change and Literary Transformation: The Egyptian Novel in the 1990s, u: R. Ostle (ed), *Sensibilities of the Islamic Mediterranean: Self-Expression in a Muslim Culture from Post-Classical Times to the Present Day*, London – New York, 2008, 350-360.

književne karijere s postmodernom poetikom nove generacije književnika, koju su na prelazu iz XX u XXI vek uobličila dela njihovih mlađih kolega pisaca.

No, ove dve poetike nisu u tolikoj meri različite koliko bi se na prvi pogled moglo učiniti da jesu. Savremeni pisci, koje Hafez naziva „generacijom devedesetih“,²⁵⁰ jednako kao i njihovi prethodnici, odbacuju klasično romansijersko pripovedanje, predajući se žanrovskoj prelaznosti i sadržaju koji nije hronološki ustrojen, a nekad ni sasvim razumljiv. Shodno tome, neki novi narativi nalikuju apstraktnoj umetnosti, zbog čega ih često moraju „dekodirati“ književni kritičari koji posreduju između piščevog dela i njegovih čitalaca.

Pripovedačka perspektiva iz koje se pripoveda u delu takođe je često polifonog karaktera ili se pak glas sveznajućeg pripovedača preliva u glas nekog od protagonista. U tematskom pogledu, književnost savremenih pisaca jednako je natopljena surovom transformacijom realnosti u svakom uglu zemlje – zemlje u kojoj se čovek oseća obezvređeno i nečujno. Stoga novi pisci najpre crpu inspiraciju iz zapuštenih sredina Egipta, ruralnih i urbanih, a posebno iz treće zone Kaira, nadovezujući se na književnu tradiciju pisanja o marginalizovanim ljudima, koju su započeli „narodni“ pisci iz prethodne generacije, Šelebi, Bisati i Aslan.

Osećanje ništavnosti i beznađa koje egipatski pisci upijaju iz svog okruženja često je utkano u monološkim i dijaloškim govorima njihovih protagonista. Jedan takav izraz nalazimo u dijaloškom pasazu romana *Awrāq ʿIṣām ʿAbd ʿal-Āṭī* (Beleške Isama Abdelatija, 1990) Alae al-Asvanija (ʿAlāʾ al-Aswānī, r. 1957), čiji junak žalji zbog toga što je po nacionalnosti Egipćanin, uvredljivo nazivajući svoj narod „otrovnim insektima“ (Aswānī 2009: 86, 91):

– إذا لم تصوّري الحفاة والفقراء وأكوام الزبالة في مصر، فماذا تصورين؟! الأهرام وأبي الهول!!.

كنت أسخر ونضحت من نبرتي مرارة فسألتني في دهشة:

– هل أنت مصرى؟!.

– نعم. للأسف.

اتسعت دهشتها ولم ترد. والتفت أنا من ديد إلى الصورة ثم تجاوزتها إلى الصورة التالية ووقفت أتفرج وخفق قلبي.

ارتج لما سمعت خطواتها ورائتي وشعرت بها بجانبى وسمعت صوتها من جديد:

– أمر غريب أن تشعر بالأسف لأنك مصرى. طالما تمنيت أنا منذ الطفولة أن أكون مصرية.

²⁵⁰ Više o osobenostima poetike pisaca „generacije devedesetih“ v. S. Hafez, nav. delo, 344-346, 370-374.

- احمر وجهها قليلاً وعبرت عينها نظرة حاملة. وضحكت أنا وقلت:
- من أى بلد أنت؟! -
- أنا ألمانية. لكنى أحب مصر، أعشقها.
- أنت تحبين مصر تماماً كما تحبين عرضاً طريفاً في السيرك أو حيواناً نادراً في حديقة الحيوان. لكن صديقى.
- أن تولدى مصرية فهذه مأساة.
- [...]
- ماذا يعجبك أيضاً؟
- سألته ساخرًا وكنت قد ثملت قليلاً!
- الناس. أحاسيسهم دافئة وطيبة للغاية.
- أطلقت ضحكة عالية حتى إن سيدة في المنضدة المجاورة التفتت إلى وسالتهن يوتا:
- ماذا يضحكك إلى هذا الحد؟! -
- رأيك في المصريين. عن أية أحاسيس طيبة تتحدثين! المصريون مجرد حشرات سامة. هذا وصفهم العلمى.

Čovekova nemoć da promeni ili utiče na svoju zlu kob iskazao je i Jusuf Zejdan (Yūsuf Zaydān, r. 1958) u jednom od monologa u svom poslednjem romanu, pod nazivom Ğwantanāmū (Gvantanamo, 2014), sledećim rečima (Zaydān 2014: 45):

أبو بلال! يبدو، والله أعلم بالحقائق، أننا في هذه الدنيا لا نملك من أمرنا شيئاً مُهمًّا، مَهْمَا تَوَهَّمْنَا غير ذلك. فأحوالنا، وتحولات حياتنا تحدِّجها في غفلةٍ منا لحظاتٍ نادرة التكرار نتخيَّل فيها أننا نختار، لكننا نكون مُتوقِّفين عن التدبير والتدبُّر. نكون كالقلم، والقَدْرُ هو الأناملُ التي تكتب ما أراد الله.

Sudeći po datim navodima, na prvi pogled se čini da savremeni pisci Egipta sužavaju ili suzbijaju volju za društveno-političkim aktivizmom. Međutim, kada uzmemo u obzir njihove vanknjiževne angažmane u poslednje dve decenije, uviđamo da su oni vrlo ažurni na polju formiranja javnog mnjenja, posebno žurnalističkim angažmanom, koji je, bez obzira na profesiju, jedna od pišćevih prepoznatljivih biografskih odrednica, u čemu se nadovezuju na sve prethodne generacije pisaca.²⁵¹

Dakle razlika između generacije šezdesetih i generacije devedesetih ne leži u tolikoj meri u opštim karakteristikama njihovih poetika, pa ni u samom ustrojstvu

²⁵¹ Pored toga što savremeni pisci započinju književnu karijeru objavljivanjem kratkih priča, a nastavljaju romanima, kao i njihovi prethodnici iz generacije šezdesetih, neki od njih se pomnije bave analizom aktualne stvarnosti na domaćem terenu, što pokazuju brojne kolumne, političke studije i drugi istraživački radovi koje pišu. Tako, na primer, Ala al-Asvani, iako danas poznatiji po romanima, izdao je nekoliko esejiističkih dela, čiji naslovi jasno ukazuju na njegovu preokupaciju: *Limāda la yaṭūr al-Miṣriyyūn?* (Zašto se Egipćani ne pobune?, 2010), *Hal nastahiqq al-dimūqrāṭiyya?* (Da li zaslužujemo demokratiju?, 2011), *Hal aḥṭa'at al-tawra al-miṣriyya* (Da li je Egipatska revolucija pogrešna, 2012) i slično.

romana, već u razlozima zbog kojih se svaka od ovih grupa opredeljuje za formalne i sadržajne okvire na koje smo ukazali. Tako je, na primer, pronalaženje utočišta u anarhiji forme kod „pisaca devedestih“ odraz neuređenog sveta u kojem ovi autori i njihovi protagonisti žive, a ne deo nove književne estetike preuzete sa Zapada koju je sledila generacije šezdesetih. Početak, sredina i kraj međusobno se prepliću i stapaju gotovo bez zapleta, kulminacije i razrešenja, što je sada ne samo posledica jednog istorijskog razočaranja, već i nedostatak optimizma da se budućnost društva o kojem pišu može posredstvom kritike urediti ili poboljšati.

Savremene pisce o kojima je reč možemo eventualno podeliti u dve grupe. Na one koji su generacijski ili tematski bliži piscima prethodne generacije, i na one koji su od njih nešto mlađi i usredsređeniji na socijalnu dimenziju svoje zemlje. Neka od zvučnih imena iz prve grupe savremenih pisaca su, pored Asvanija i Zejdana, i Muhamed al-Mansi Kindil (Muḥammad al-Mansī Qindīl, r. 1949), Ašraf al-Ašmavi (Ašraf al-ʿAšmāwī, r. 1955) i Izudin Šukri Fišir (ʿIzz al-Dīn Šukrī Fišīr, r. 1966), dok se u drugu, stilski avangardniju grupu, ubrajaju Safa Abdelmunim (Šafāʾ ʿAbd al-Munʿim, r. 1960), Izat al-Kamhavi (ʿIzzat al-Qamḥāwī, r. 1961), Emina Zejdan (Amīna Zaydān, r. 1966), Miral al-Tahavi (Mīrāl al-Ṭaḥāwī, r. 1968), Ahmed Murad (Aḥmad Murād, r. 1978) i Muhamed Sadek (Muḥammad Šādiq, r. 1987).

No, treba naglasiti da je nabrojanje nekolicine autora kao predstavnika aktualne prozne književnosti u Egiptu nezahvalan, ali i nemoguć zadatak. Pokušavajući da pruži uvid u razvoj egipatskog romana s početka XXI veka, Madždi Teufik konstatuje (Tawfiq 2008: 399) da je neophodna enciklopedija da bi se navela sva imena egipatskih romanopisaca koji su stvaralački aktivni. Naime, enormna produkcija i inventivnost prisutna je u poslednjih nekoliko decenija u svim društvenim domenima, pa i u književnosti, nadilazeći svojom opsežnošću gotovo sve što je do tog trenutka nastalo. Dakle reč je o dnevno promenljivom stanju, za koje nemamo vremensku distancu, koja bi poslužila kao vrsta sita aktualnoj hiperprodukciji u proznoj književnosti. Stoga su propusti u selekciji novijih književnih dela neminovni, jer će neka od njih tek naknadno steći afirmaciju i svoje „pravo“ mesto u književnoj istoriji. Druga otežavajuća okolnost proizilazi iz činjenice da književni opusi savremenih autora nisu kompletirani, pošto se u većini slučajeva radi o inicijalnoj stvaralačkoj fazi, pa samim tim i o nezaokruženom književnom delovanju.

Ako već nije moguće ispratiti objavljivanje svih „svežih” proznih dela, oslonac se može potražiti u dometu i popularnosti nekih od njih, što je najčešće u korelaciji s njihovim užitim izborom na listama „uglednijih“ književnih nagrada za roman. Priznanja ovog tipa ne moraju biti i potvrda umetničkog kvaliteta izabranog dela, ali izvesno utiču na širinu njegove recepcije. Naime, nagradna etiketa na omotima izabranih dela omogućava im da održe visok tiraž, ili pak da ga steknu ukoliko ga do trenutka proglašenja nisu imali.

Veliki broj pisaca na čijem smo se opusu zadržali u prethodnom poglavlju, ali i onih koje ovom prilikom pominjemo, našli su se na listi pobednika nagrade Negib Mahfuz za roman,²⁵² ali i u užem izboru Međunarodne nagrade za arapski roman, poznatije pod nazivom Arapski Buker.²⁵³ Uz pomenuta priznanja, pisce koji imaju više ugleda ili izgleda da njihov roman bude interes šire publike, najčešće „podržava” istaknuta izdavačka kuća iz Kaira – Dar al-Šuruk (Dār al-Šurūq), kao što je u prethodnim decenijama to bila Dar al-Hilal (Dār al-Hilāl).

Na komercijalni uspeh savremenih romana mogu uticati i rasprave vanknjiževnog karaktera. Kao tipičan primer može se navesti roman *ʿAzāzīl* (Azazil,

²⁵² Nagrada Negib Mahfuz za roman dodeljuje se u Kairu od 11. decembra 1996. Godine, odnosno na dan rođenja romanopisca po kome ova nagrada nosi ime. U okviru devetnaest održanih ciklusa, od 1996. do 2014. godine, nagrađeno je jedanaest romana egipatskih pisaca, a to su romani *Otvorena vrata* Latife al-Zejat i *Druga zemlja* Ibrahima Abdelmedžida koji su nagrađeni 1996. godine, roman *Priča o ljubavi* Jusufa Idrisa, 1999. godine *Rama i zmaj* Edvara al-Harata, nagrađen 1997. godine, zatim, *Awrāq al-narġīs* (Listovi narcisa) Sumeje Ramadan (Sumayya Ramađān, r. 1951) 2001. godine, *Agencija Ateja* Hejrija Šelebija 2003. godine, *Laylat ʿurs* (Svadbena noć) Jusufa Abu Raje (Yūsuf Abā Rayya, r. 1954-2009), nagrađen 2005. godine, zatim, *Nabīd aḥmar* (Crveno vino) Emine Zejdan 2007. godine, *al-Fāʿil* (Počinilac) Homdija Abu Dželila (Ḥumdī Abū Ġalīl, r. 1967), nagrađen 2008. godine, *Burūklīn Hāyts* (Bruklin Hajc) Miral al-Tahavi 2010. godine, a 2012. godine nagrađen je roman *Bayt al-Dīb* (Kuća Dibovih) Izeta al-Kamhavija.

²⁵³ Međunarodna nagrada za arapski roman (al-Ġāʿiza al-ʿālamīyya lil-riwāya al-ʿarabiyya) je iz reda sve dužeg niza počasti, čiju tradiciju nastoje da neguju Ujedinjeni Arapski Emirati. Ova nagrada je uvedena po ugledu na jedno od najprestižnijih svetskih literarnih priznanja od sredine XX veka, nagradu „Booker“, osnovanu 1968. u Londonu. Među četrdeset i osam romana, uvrštenih u kraće liste Arapskog Bukera od 2008. do 2015, vodeće mesto zauzimaju dela egipatskih autora sa dvanaest užitih izbora, a njihovi naslovi su sledeći: *Wāḥat al-ġurūb* (Oaza zalaska) Bahe Tahira i *Taġrīd al-baġaʿa* (Labudova pesma) Mekavija Saida (Makkāwī Saʿīd, r. 1956) za 2008. godinu, zatim, *ʿAzāzīl* (Azazil) Jusufa Zejdana i *Glad* Muhameda al-Bisatija za 2009. godinu, *Yawm ġāʾim fī al-barr al-ġarbī* (Oblačan dan na zapadnoj obali) Muhameda al-Mansija Kindila i *Warāʾ al-firdaws* (Iza raja) Mansure Izudin (Manšūra ʿIzz al-Dīn, r. 1976) za 2010. godinu, *Burūklīn Hāyts* (Bruklin Hajts) Miral al-Tahavi i *Raqša šarqīyya* (Istočnjački ples) Halida al-Barija (Ḥālīd al-Barrī, r. 1972) za 2011. godinu, zatim, *al-ʿĀṭil* (Nezaposlen) Nasera Iraka (Nāšīr ʿIrāq, r. 1961) i *Ināq ʿind ġīsīr Burūklīn* (Zagrljaj kod Bruklinskog mosta) Izudina Šukrija Fišira za 2012. godinu, *Mawlānā* (Gospodar) Ibrahima Ise (Ibrāḥīm ʿĪsā, r. 1965) za 2013. i *al-Fīl al-azraq* (Plavi slon) Ahmeda Murada za 2014. godinu. Pored novčane sume, prvoplasirani romani se u slučaju obeju pomenutih nagrada prevode na engleski jezik.

2008) Jusufa Zejdana,²⁵⁴ u kojem autor zalazi u domen tematskih „restrikcija“ u pogledu tretmana monoteističkih religija. Naime, oko romana *Azazil* uskovitlala se prašina zbog njegovog sadržaja, „opasnog“ po koptsku crkvu, čiju je doktrinu na prelazu iz IV u V vek Zejdan predstavio kao vrstu ulaska u mračni srednji vek, lišenu racionalizma i tolerancije u ime religijskih dogmi. Zbog toga je Zejdan dospeo do optuženičke klupe u egipatskoj sudnici, što je zbog svoje intrigantnosti dodatno podstaklo štampanje *Azazila* u imponantnom broju ponovnih izdanja, ponekad i po tri u istom mesecu.

U opredeljivanju za jezik u književnosti, savremeni pisci na prvi pogled ostavljaju utisak bezbrižne slobode, vođeni književnim principima, a ne ideološkim ili lingvističkim, nalik kolegama iz generacije šezdesetih. Međutim, njihova prozna dela iznova svedoče o „jezičkoj drami“ koja se odigrava na glotopolitičkom planu Egipta, premda tek poneko od njih o tome direktno govori.

6.2. STATUS UNIVERZALNOG KODA U KNJIŽEVNOJ PROZI

Da među arapskim lingvistima teorijsku prevagu i dalje odnosi bogobojažljivo pridržavanje jezika *Kurana*, pokazala je jedna konferencija, održana u Alžiru 2000. godine, na temu mesta arapskog među svetskim jezicima, kako se naziva i zbornik u kojem su sakupljeni radovi njenih učesnika, izdat naredne 2001. godine.²⁵⁵ Većina priloženih tekstova usmerena je na spasavanje i očuvanje normiranog arapskog jezika, uz nezaobilazni refren o njegovoj slavi i neprikosnovenosti za sve muslimane, a zatim i za sve Arape kojima je on najčvršća i najvažnija spona.

Sam predsednik akademije arapskog jezika u Alžiru dao je na ovoj konferenciji uvodnu reč, upozoravajući da je neophodno uvažavati naučnu objektivnost u skladu s najnovijim lingvističkim istraživanjima, a izbegavati bespotrebno gomilanje radova koji tradicionalističkim pristupom ne mogu odgovoriti na potrebe očuvanja arapskog jezika u aktuelnom vremenu (Šāliḥ 2001: 25-26).

²⁵⁴ Jusuf Zejdan je profesor filozofije na Aleksandrijskom Univerzitetu i direktor odseka za rukopise u Aleksandrijskoj biblioteci. Pišući dela bez komercijalnih pretenzija, bilo da su u pitanju studije (o sufizmu, islamskoj filozofiji i arapskoj medicini) ili romani, Zejdan se našao na spisku autora čija su dela među najtiražnijim u Egiptu.

²⁵⁵ V. *Makānat al-luġa al-‘arabiyya bayna al-luġāt al-‘alamiyya* (al-Ġazā’ir: al-Maġlis al-a‘lā lil-luġa al-‘arabiyya).

No, i u ovom zborniku nalazimo razvijanje „definicije“ i opis arapskog jezika, kakvu će docnije dati pomenuti Sidik u predgovoru knjige *Unapređivanje arapskog jezika i njegova budućnost*, rekavši: „Ovim imenom naziva se besmrtni i lepi jezik, koji je uzvišeni Alah izabrao da bude sredstvo jasnog izražavanja i večito čudo“ (Şiddīq 2007: 35). Dakle, slično su arapskom jeziku već bili pristupili brojni učesnici na konferenciji u Alžiru (Faḍl Allāh 2001: 170; Abū Madyan 2001: 224-226; Şaydāwī 2001: 336, 338-339), uvereni da „neprijatelji“ nastoje da razore „večni“ arapski jezik proučavanjem i/ili promovisanjem narodnog govora, uz to se protiveći tvrdnjama da je arapski jezik težak i da ga očekuje sudbina latinskog jezika. Pored dijahronijskog pregleda razvoja arapskog kao superiornog jezika u klasičnom razdoblju, lingvisti ove orijentacije uz svoje izlaganje priključuju nekoliko, toliko puta izrečenih saveta o održanju i poboljšanju pozicije arapskog jezika, koje počinje od školske klupe, a završava se fantazmom o širenju fushe kao jezika svakodnevnice komunikacije. Takav jezički diskurs, zasnovan na ideji o očuvanju ispravnog arapskog jezika od „samoubistva“,²⁵⁶ i danas je uobičajen kod većine arapskih lingvista, uključujući i egipatske.

U samoj književnosti, jezička ispravnost i dalje je prisutna, ali nije direktna posledica želje pisaca da očuvaju „jezik *Kurana*“, već je kod većine u pitanju viševjekovna inercija u odnosu na postojeću jezičku i književnu praksu, naročito kada je u pitanju prozni narativ. Shodno tome, standardni arapski jezik nalazimo najstabilnijim i najpredvidljivijim jezičkim sredstvom u dijalogu savremenih romana u kojima je radnja smeštena u nekom daljem istorijskom trenutku, uglavnom do kraja XIX i početka XX veka, što je motivisano osećajem distance koju fusha pruža u ovakvim temama. Isti motiv upravlja jezičkim izborom i kod pisaca usredsređenim na teme koje nadilaze lokalnu svakodnevicu. Uz pomenute tematske okvire, još uvek je uobičajeno prisustvo standardnog arapskog jezika i kod interpretacije stranog jezika u književnim dijalozima.

Podstrek za upotrebu standardnog arapskog jezika u književnosti može, takođe, proizilaziti iz svesti o njegovoj univerzalnosti diljem Arapske domovine, što delu omogućava širu distribuciju. Isto tako, pojedini pisci nastavljaju da neguju stubove panarapskog savezništva književnim stvaranjem na datom kodu, obraćajući se svim

²⁵⁶ Izraz „samoubistvo arapskog jezika“ posudili smo iz naslova zbirke eseja *Hal tantahir al-luġa al-‘arabiyya* Radžae al-Nakaša (Raġā’ al-Naqqāš, 1934-2008), uglednog novinara i književnog kritičara iz Egipta. Ova knjiga je posthumno izdata u Kairu 2009. godine.

Arapima jednako. Jedan takav model književnog izraza nalazimo u delima Muhameda al-Mansija Kindila, čije se dosledno korišćenje fushom može pripisati njegovoj privrženosti klasičnom arapskom nasleđu, ali i odrastanju u jeku arapskog nacionalizma, koji je zahvatio dvadesetak godina piščevog života.

„Rečiti” Kindil započeo je spisateljsku karijeru pisanjem kratkih priča sedamdesetih godina XX veka, ali je romane, kojih za sada ima pet, stao objavljivati tek krajem osamdesetih godina. Među njima se posebno ističu prvi roman, političkog karaktera, pod naslovom *Inkisār al-rūḥ* (Slamanje duha, 1988), s kojim je Kindil ozbiljno shvaćen kao nova nada na književnoj pozornici Egipta. Njegov drugi roman, naslovljen *Qamar ‘alā Samarqand* (Mesec iznad Samarkanda, 2005), govori o avanturističkom putovanju od Kaira do Samarkanda, obuhvatajući mitološki, istorijski i geografski svet koji okružuje ova područja, dok je u *Yawm al-ġā'im fī al-barr al-ġarbī* (Oblačni dan na zapadnoj strani, 2009), drevna istorija Egipta sjedinjena s vremenom njegove okupacije početkom XX veka. Ukazani tematski okviri u romanima Kindila uklapaju se, takođe, u neki od navedenih motiva upotrebe standardnog arapskog jezika u svim ravima pripovedanja.

Nizu jezički ispravnih romana pripadaju i *Wāḥat al-ġurūb* (Oaza zalaska, 2006) Bahe Tahira, *Azazil* i *al-Nabṭī* (Nabatejac, 2010) Jusufa Zejdana, u kojima je prisutno simboličko istorijsko „odmicanje“ od aktualne stvarnosti. Prenošnje živog govora standardnim arapskim jezikom prisutno je i u prva tri romana Ašrafa al-Ašmavija, što je za njegov prvenac *Zaman al-dibā'* (Vreme hijena, 2010) i očekivano, pošto su njegovi junaci životinje preko kojih pisac prenosi svoje ideje, nalik zbirci basni *Kalila i Dimna*, ali i alegorijskom romanu *Životinjska farma* (1945) engleskog književnika Džordža Orvela (1903-1950). U drugom romanu Ašmavija, pod naslovom *Tūyā* (Toja, 2012), glavni junak uvek je u dijaloškoj interakciji sa strancima, pa je i u ovom slučaju upotreba fushe u svim ravnima pripovedanja uobičajena praksa.

Međutim, jezičke nivoe u dijalozima sledeća dva romana, *al-Muršid* (Instruktor, 2013) i *al-Bārmān* (Barmen, 2014), Ašmavi različito sklapa, iako se odvijaju u istovetnom ambijentu, odnosno u Egiptu među lokalnim meštanima. Nasuprot romana *Barmen*, u kojem se razgovori odvijaju na amiji, za dijaloge u romanu *Instruktor* pisac bira standardni jezički kod, koji u ophođenju koristi čak i prodavačica povrća (‘Ašmāwī 2013: 123-124):

كانت هناك سيدة عجوز تجلس القرفصاء في وجوم أمام فرشتها من الخضراوات وتتشح بملابس سوداء وإن كانت نظيفة.. اقترب منها الشافعي وسألها دون أن يتوقف مكتفياً بإبطاء حركته قليلاً:

- هل لديك بصل أبو شوشة اليوم يا حاجة؟

رفعت العجوز رأسها وأمسكت حزمتين من النعناع بعد أن طرقتهما على فرشتها مرتين قائلة:

- اليوم لا يوجد إلا نعناع أخضر يا معلم شافعي..

Sudeći po popularnosti nekih dela, upotreba standardnog arapskog jezika prihvatljiva je u obradi aktualnih društvenih tema i u nekim drugim romanima objavljenih u Egiptu, među kojima se mogu navesti još i *al-Hibā'* (Šator, 1996) spisateljice Miral al-Tahavi, *Āṭil* (Nezaposleni, 2011) Nasera Iraka (Nāšir 'Irāq, r. 1961), zatim, *al-Baḥr ḥalfa al-satā'ir* (More iza zastora, 2014) Izeta al-Kamhavija, *al-Marḥūm* (Marhum, 2013) i *al-Asyād* (Starešine, 2015) Hasana Kemala (Ḥasan Kamāl). Za sve navedene pisce često možemo čuti da su „rečiti“, pri čemu treba istaći da se pojam rečitosti danas razlikuje po smislu od nekadašnje. Sada „fasaha“ podrazumeva savremenu leksiku, jednostavniju sintaksu, kraće rečenice, uvažavanje „ispravnih“ reči iz amije i neusiljeni ritam u rečenici – odnosno sve ono što danas u jeziku karakterišemo rečju „pitkost“, osetne i u sledećem primeru koji ćemo navesti iz pomenutog romana *Marhum* (Kamāl 2013: 131-134):

ابتسم هائراً رأسه، أول مرة أتبين ملامحه؛ وجهه طويل مثل قامته.. أنفه حاد وطويل وعيناه عسلتان، نظر إليّ بسعادة.. كان يبدو عليه شيء من الانتنان.. نظرت إليه مبتسماً، اتسعت ابتسامته وهو يقول:

- تسمع حاجة في الحب؟

أومات موافقاً..

خمسين سنة باهوى وأنا في الهوى عيل
وكل ما أكبر سنــــة.. بختي بيتنيل
وست حُسن الغرام بتقول يا واد مِيل
وكل ما أجي أزوج ألقى النهار لِييل
ولما حالي اختلف بقى مالي يتكيل
فتحتلي هي الباب على كتفا.. عيل

نظرت إليه في دهشة دون أن أتوقف عن الضحك.. ملت عليه وأنا أسأله:

- هل هذا كلامك؟

بدا أكثر ألفة واطمئناناً.. ابتسم بهدوء وهو يقول:

- كلام أبي.. وأبي ورثه عن جدي.. وجدي ورثه عن جد جدي.. وأنا ورثته عنهم لكن أنا خائب.
- كانوا شعراء؟
- هز رأسه نافيًا:
- كانوا سارحين بالربابة في الموالد وعلى المقاهي.
- لمن غنوا هذا الكلام؟
- هز كتفيه بحيرة:
- أبي حكى لي أنهم يقولونه منذ زمن بعيد.. غنوه أيام الحديو وأيام الإنجليز وأيام الملك وقبل الثورة وبعد
- الثورة.. كلها أيام.
- وأنت؟
- هز كتفيه وهو يقول:
- أنا أغنيه الآن لكن الدنيا تغيرت.. لم يعد أحد يسمع ولا يفهم، حتى أنا.. لم أجد من يسمعي، بعث
- الربابة وبعث ملابسي.. وبيتنا وقع على كل من كانوا فيه.
- سألته في عتاب:
- لهذا تتظاهر بأنك مجذوب؟
- نظر إليّ في غضب:
- أنا لا قلت «مجدوب» ولا «مجنون».. ما الذي يجعلك تقول هذا؟
- أشرت إلى ملابسه على الأرض في حرج.
- بصق على ملابسه وهو يقول:
- بص يا عم.. لا مؤاخذة يعني، كل ما فعلته أنني كنت أحاول أن أعيش.. آكل من صفائح الزبالة وأنام
- على الرصيف وألبس هذه الخرفة الوسخة، أنت أحضرت لي لقمة.. هل قلت لك لا؟ الناس يريجون
- أنفسهم يقولون "مجدوب"، تصدق بمن؟ أنا نمت أمام مستشفى المجاذيب شهرًا، جريت خلف الأطباء
- والممرضين.. حتى المدير، كنت أريدهم أن يأخذوني.. قلت ألاقى لقمة ولبسًا، لم يأخذني أحد.. وتقول لي
- "مجدوب"، أنا كنت أبحث عن أي مكان يلمني.
- تلقت حوله وهو يسأل:
- بمناسبة المكان.. هل هذا بيتك يا أستاذ؟ وإذا كان فيه نور شغله؛ لا أحب الظلام.
- ابتسمت وأنا أقول:
- حاضر.

Već smo naveli jedan primer gde se autor može razrešiti svoje privrženosti fushi od jednog do drugog romana. Pored dijaloga u romanima *Instruktor* i *Barmen* Ašmavija, to bi pokazalo i poređenje razgovora na standardnom jeziku u romanu *Ġurfata* *tarā al-Nīl* (Soba s pogledom na Nil, 2004) i nestandardnog jezičkog ustrojstva u

dijalozima romana *Bayt al-Dīb* (Kuća Dibovih, 2010) Izata al-Kamhavija, uz napomenu da ni dijalozi prvog pomenutog romana nisu apsolutno lišeni kombinovanih jezičkih nivoa,²⁵⁷ a ni po kejeg iskaza na egipatskoj amiji.²⁵⁸ Takav kontrast u jeziku dijaloga nalazimo i u jezički ispravnom romanu Izudina Šukrija Fišira *Maqṭal Faḥr al-Dīn* (Fahrudinovo ubistvo, 1995) i njegovom trećem romanu, naslovljenom *Ġurfat al-‘ināya al-murakkaza* (Soba intentzivne nege, 2008), u kojem upotrebu nestandardnog idioma u razgovorima jedino ponekad „remeti“ fusha, ali u funkciji interpretacije stranog jezika.

Među jezički „lutajuće“ autore treba ubrojati i Muhameda Sadika, koji je postigao zavidnu popularnost na „književnom tržištu“ u svega pet godina. U prva dva romana, *Ṭāhā al-Ġarīb* (Taha Čudni, 2010) i *Biḍ’ sārāt fī yawmⁱⁿ mā* (Nekoliko sati u nekom danu, 2012), Sadik upotrebljava fushu u svim ravnima pripovedanja, premda sami tematski okviri ovih romana nisu u jasnoj korelaciji s njegovom odlukom, pošto se bavi temom ljubavi na savremeni način. Nakon ovih, usledio je roman *Hibatā* (Hibata, 2014), zasad i najtiražniji, u kojem su dijalozi „scenski“ navedeni – kako se danas često opisuje prenošenje stvarnog govora u svet fikcije. Četvrti roman Sadika nosi naziv *Instā ḥayāt* (Insta_hajat, 2015), čiji jezik dijaloga varira između amije i fushe.

Četiri navedena romana imaju sporan književni kvalitet, ali ipak predstavljaju rečito štivo za analizu funkcionalne i simboličke vrednosti suprotnih polova arapskog jezičkog kontinuuma. Tematski gledano, Sadikovi romani vrlo su srodni, pa se jezička ispravnost u prva dva romana može pripisati želji da upotrebi „univerzalno” sredstvo izraza, u skladu sa cenjenom književnom tradicijom. Nakon osigurane popularnosti, autor je u trećem romanu bio „slobodan“ da se isproba u prenošenju dijaloga na „živom“ egipatskom varijetetu, što je danas u Egiptu uobičajen i omiljen književni maniru.

No, tek Sadikov roman *Insta_hajat* direktno i živopisno govori o jezičkoj situaciji u Egiptu, dakle o odnosu prema upotrebi nekog od dvaju idioma, fushe i amije, u živom razgovoru. Naime, njegov junak Husein Aref počinje da se služi standardnim idiomom u svakodnevnim razgovorima sa svojom voljenom, poštujući njeno uverenje da će na taj način obezbediti svom odnosu posebnost koja ih odvaja od drugih (Şādiq 2015:112-113, 293-294):

²⁵⁷ Na primer, v. ‘I. al-Qamḥāwī, *Ġurfat tarā al-Nīl*, al-Lāḍiqiyya, 2005, 26-27, 54, 68.

²⁵⁸ Na primer, v. isto, 33, 69, 133.

ثم ابتسمت وهي تُحاول أن تُغير الموضوع تماماً:
 - وهذه هي آخر مرة في حياتي أردّ على جملة باللهجة العامية..
 قال وهو يعترض مازحاً:
 - هذا اتفاق صعب للغاية.. الفصحى سخيفة وثقيلة على اللسان..
 ضحكت وابتسمت ابتسامة فرحة وقالت:
 - عندما تعناد عليها.. لن تتحدّث سواها..
 [...]

وأكمل (حسين) بهدوء:

- لا أحب أن أحكي كثيراً.. أشعر أنني تكلمت كثيراً طوال الفترة الماضية.. فلم يعد في صدري مجال للحديث.. كانت تريد أن تكون مميزة في كل شيء.. باحت لي بسر في أول صداقتنا.. أنها تعشق الفصحى وتعشق الكتابة.. قلت لها مازحاً إنني الوحيد في هذا العالم الذي سيحدّثها بالفصحى.. ورغم أنها كانت مزحة.. لكن فرحتها بالأمر جعلت الموضوع هو حياتي كلّها فيما بعد.. كانت تعشق الفصحى فعشقت الفصحى معها..

Da je upotreba fushe u živom razgovoru neubičajena navika i da se prema njoj ljudi podrugljivo odnose, govori i etiketa koju jedan od sporednih aktera u romanu dodeljuje Huseinovom nastojanju da se izražava na fushi, nazivajući ovaj kôd „spejstun jezikom“, odnosno jezikom najpopularnijeg dečijeg kanala na kojem se emituju crtani filmovi na standardnom arapskom jeziku (Şādiq 2015: 25- 27):

لاحظ الشاب ضيقه، فاقترب منه مبتسماً ابتسامة ودود، وقال:

- معلش. أنا عارف إني جيت من غير إذن، بس مش منطقي برضه إننا نسيب (لمى) مع حضرتك في أوضة في الفندق لوحدهم.. ولا إيه؟

نظر له (حسين) من رأسه حتى أخمص قدميه.. شاب قمحي عادي، ملامح رجولية طيبة لا تدل على شيء.

ثم قال في نبرة ضيق لم يقصدها لشخصه وإنما للغته:

- أنا لا أتحدّث إلا اللغة العربية الفصحى!

توترت ملامح الفتاة وهي تنقل بصرها بينهما، عندما قال الشاب ببسمة جانبية لامبالية:

- حضرتك تحدّث اللغة اللي انت عاوزها براحتك.. أنا مال أمي؟

لم يكن لـ (حسين عارف) مبادئ كثيرة، بل لم يكن له مبادئ على الإطلاق.. إلا موضوع اللغة العربية

الفصحى.. كانت «هي» تصرّ أن يتكلما بها، وكان يكره ذلك ويتقده في البداية.. ثم بعد فترة أصبحت عادة راقية

تميّزها عن كل الناس حولهما. الحديث دائماً ما يكون بالفصحى حتى داخل بيتهما. أغمض عينيه وابتسم كعادته كلما

تذكّرها. في حين قالت الفتاة تقاطع أفكاره وهي تمدّ يدها لتسلّم عليه في ابتسامة متوترة:

- أنا (لمى مصطفى).. الفتاة التي طلبت مقابلتك..
 ابتسم في هدوء عندما أعلنت الفتاة طاعتها لشروطه الوحيد، في حين رمقها الشاب مستنكراً:
انتى هاتمشى في حوار (سبيس تون) ده؟

Husein Aref ne krije svoju omraženost prema „uličnom“ govoru, i o njemu razmišlja na sledeći način (Şādiq 2015: 28-29):

قال الشاب في عناد رجولي محفوظ:
 - أنا (محمد حسن).. شغال في شركة استيراد وتصدير.. صديق (لمى) وزى أخوها..
 ثم ابتسم في محاولة لان يكون ودوداً:
 - صحابي بيقولوا لي يا (حسن) على طول..
 لم يلتفت (حسين) له وهو يشعل سيجارته، أصبحت العامية تؤذي أذنيه حقاً ويشعر بمهانة بالغة عندما يسمعا. ما الذي حدث للغة القرآن؟ كيف أصبحت سوقية لتلك الدرجة؟ «زي» أخوها؟ ما معنى «زي»؟ ما مصدرها؟ متى نشأت؟ تذكره بالكلمة التي بلا معنى على الإطلاق «عشان».. بحث كثيراً ولم يفهم حتى لماذا فعلوا هذا؟ يعلم أن أصلها «على سان».. (على) بمعنى (من أجل).. و(الشأن) بمعنى (الأمر).. فمعناها بالتالي (من أجل الأمر).. متى دمجوها لتصبح يوماً ما «عشان»؟ ومتى أصبحت كلمة لها معنى واضح صريح مستقل! لم يعد يبالي ولم يعد يسأل.. بل أحياناً كثيرة كان يلومها هي على أنها علمته وعودته على موضع اللغة هذا، لدرجة جعلت الحياة لا تُطاق في مجتمع يتباهى بلهجته السوقية..

لاحظ (محمد حسن) تجاهله فابتسم بلامبالاة، في حين قالت (لمى) بسرعة في محاولة لقلب دفة الحديث:
 - لماذا تفعل هذا يا سيدي؟
 «سيدي» كانت مفتعلة ومبالغة منها، ربما لأنها تحاول أن تتقن الفصحى بسرعة، وعقلها ترمج على العامية في التعبير. قبل أن يجاوب سمع تمتة (حسن) الساخرة:
 - العب الكرة يا كابتن (ماجد)²⁵⁹!

No, danas su motivi povremenog korišćenja nestandardnim idiomom u književnoj prozi vrlo raznovrsni. Među tim motivima više ne nalazimo obeležavanje statusa junaka shodno njegovoj društvenoj klasi, obrazovanju ili sredini (ruralnoj i urbanoj), pošto je poznato da u stvarnosti svi govore istim idiomom, bez obzira na jezičku kompetenciju. Alteracijom i kombinovanjem različitih jezičkih nivoa u književnom dijalogu savremeni pisci mogu se „poigravati“ bez ikakvih pravila, kao što

²⁵⁹ Kapetan Madžed je aluzija na istoimeni popularni crtani film o mladom igraču fudbala. Ovaj crtani film je, takođe, sinhronizovan na standardnom arapskom jeziku.

su to činile i njihove kolege iz generacije šezdesetih, posebno u delima koja su objavljivali u etapi nakon devedesetih godina XX veka.

Nešto dinamičnije kombinovanje nivoa iz registra arapskog jezika prisutno je, na primer, u dijalogima nekoliko romana Izudina Šukrija Fišira, profesora političkih nauka na Američkom Univerzitetu u Kairu. Izuzev prvog i šestog romana, *Fehrudinovo ubistvo* i *Bāb al-ḥurūḡ* (Izlaz, 2012), koje je napisao na fushi u svim ravnima pripovedanja, dijalozi preostala četiri romana odlikuju se dinamičnom upotrebom nestandardnog i standardnog koda. U pitanju su već pomenuti roman *Soba intenzivne nege*, a zatim i *Asfār al-farāʿīn* (Faraonska putovanja, 1999), *Abū ʿUmr Miṣrī* (Abu Omer al-Misri, 2010) i *Ināq ʿind ḡisr Burūklīn* (Zagrljaj kod Bruklinskog mosta, 2011), u kojima je zadržana „stabilna“ i kontinuirana pozicija fushe samo kod interpretacije stranog govora, a tek ponekad i da ukaže na stepen formalnosti.²⁶⁰ Intenzivno preključivanje s fushe na amiju i obratno, uz poneku neutralnu „srednju“ reč ili konstrukciju, može se pokaziti na dijalogu sledećeg odeljka iz romana *Faraonska putovanja* (Fišir 2012: 138-139):²⁶¹

- سحر عيسى الصحيفة المناضلة التي جعلت من مناهضة العفن محور حياتها – لتهرب من مواجهتها؟ – والتي كانت رفيقة فراش ممتعة ثم صديقة ثم رفيقة كاملة أو شبه زوجة – فجرت المشكلة:
- لماذا لا تترك هذه الوكالة المنحطة ونعمل معاً؟
 - ولماذا أتركها؟
 - لأنها منحطة والعفن يأكل جدرانها وسيأتي عليها يوم وتنهار مثل مجمع التحرير.
 - على الله ألا تنهار في أثناء وديتي.
 - أنا مش باههزر، أنا باتكلم بجد. أنا باحترم فيك عقلك وترؤفك وكل حاجة، لكن إزاي تسمح لنفسك تشوف كل ما يحدث حولك وما تتحركش؟
 - أنا بالضبط ما بتحركش لأنني شايف اللي بيحصل حولي.
 - إيه رأيك نبتل نلعب بالألغاز وندخل في الموضوع؟
 - اتفضلي.
 - هل انت مع أم ضد العفن؟

²⁶⁰ Na primer, v. I. Š. Fišir, *Asfār al-farāʿīn*, al-Qāhira, 2012, 40-41; I. Š. Fišir, *Ġurfat al-ʿināya al-murakkaza*, al-Qāhira, 2011a, 106, 110, 112, 289-291; I. Š. Fišir, *Abū ʿUmr Miṣrī*, al-Qāhira, 2013, 35-40; I. Š. Fišir, *Ināq ʿind ḡisr Burūklīn*, al-Qāhira, 2011b, 182-183.

²⁶¹ Za još neke primere kombinovanog jezičkog sklopa u Fiširovim romanima v. I. Š. Fišir, *Ġurfat al-ʿināya al-murakkaza*, 289-291; I. Š. Fišir, *Abū ʿUmr Miṣrī*, 35-40; I. Š. Fišir, *Ināq ʿind ḡisr Burūklīn*, 182-183.

- ضده.
- هل انت شايف إن الفرعون وحكومته يحاولون فعلاً مقاومة العفن أو يستطيعون مقاومته؟
- بالطبع لا.
- هل انت شايف إن فيه حد غيرنا، احنا المتعلمين أو المتقنين أو سميننا زي ما انت عايز، يقدر يوَعِّي الشعب أو يقوم بأي دور لمواجهة هذا العفن.
- لا.
- إذن فسّر لي موقفك السلبي وعدم قيامك بأي دور!

Dinamična jezička preključivanja sreću se i u romanima Miral al-Tahavi, jedne od najznačajnijih spisateljica Egipta danas, prepoznatljive po poetičnom narativu o konzervativnoj beduinskoj porodici, što je, zapravo, bilo okruženje u kojem je ona sama odrastala. Književnom obradom beduinskog života u Egiptu, Miral al-Tahavi zauzima pionirsko mesto, imajući u vidu da su egipatski pisci do tog trenutka najradije birali seoski ambijent ili siromašne urbane četvrti u kojima su pronalazili tipičnog predstavnika egipatskog društva.

Među njenih dosadašnjih pet romana, najviše pažnje privukao je roman *Burūklīn Hāyts* (Bruklin Hajc, 2010), inače, dobitnik nagrade Negib Mahfuz za najbolji roman 2010. godine, koji je, zatim, uvršten u kraću listu Arapskog Bukera 2011. godine. Sām naslov nagoveštava kontekst priče o kojoj Tahavi pripoveda, baveći se temom egipatskih iseljenika u Americi. Ipak, jezik dijaloga nije sveden na standardnu varijantu, što je čest slučaj u romanima čija se radnja odvija u nearapskoj sredini, već nailazimo na dinamično smenjivanje jezičkih nivoa, kao, na primer, u razgovorima junakinje Hind sa njenim osmogodišnjim sinom (Ṭahāwī 2010: 22-24):

تحمّل أوراقتها، وتعبر «فلاش بوش» وهي تحدث نفسها. تتحدث كثيرا بلغة غامضة خفية منقرضة تجعل المارة يحقون فيها. تجلس على المقعد الخشبي أمام مدرسته؛ تحتسي بعض القهوة، وتدخن سيجارة وتنتظره. ثمّة برد يحترقها. لا تنجح السيجارة في اختراقه. تراقب البرد الذي يتكاثف حول وجهها ويحوّلها إلى امرأة خريفية مهّدة، امرأة وحيدة وعارية، لا تشبه أحدا. يأتي على مهل، ويقترّب منها بحذر ولا يقبلها. يضع يده في يدها برفق؛ ليسيرا إلى جانب بعضهما متماثلين في الطول والحركة. يباغتها بأسئلة لا تجد إجابة لها:

- ماما أنت لم تصفني شعرك؟
- يعني؟
- أنت شكلك أصبح غريبا يا ماما. لماذا توقفت عن وضع مكياج على وجهك منذ أن جئنا؟
- ربما لأنه ليس لدى وقت.. ربما.

- ماما. أنت فقط لا تهتمين بنفسك.
- ربما. المهم أنني مازلت أهتم بك. عملت إيه النهار ده؟
- عملنا مظاهره وكتبنا *Change*، وامتنعنا عن الأكل.
- لماذا؟
- أكل المدرسة ليس جيدا. كل يوم الأشياء نفسها، وكده.. عملنا احتجاج، وكتبنا أننا نريد بيتزا وهامبورجر وآيس كريم، ورفعنا صورة «أويام» وكتبنا *Change*.. وأنت كمان لازم تعييري يا ماما..
- إيزاي؟
- يعني شعرك، وشكلك، وكده..
- يعني ماما خلاص مش عاجبك؟
- لا يا ماما، لكن أنت لازم تعييري.. أنت طول الوقت حزينة، و *sad*.
- طيب.
- لكن يا ماما لمتا تعييري لبسك، وكده... توعديني إنك لن تحي شخص تاني. ممكن تخرجي مع أصحابك وتبسطي، يعني تعلمي «هانج أوت» مع أصحابك..
- ماشي..
- لكن لو حد سألك من أصحابك: ممكن نعمل «ديت»؟ قولي: لأ. *Date* معناه تنجوزي، وكده.. وأنا مش عايزك تحيي جند تاني..
- حاضر.
- أنا ح افضل أحبك على طول.. لكن في «الهائي سكول» ممكن أبداً أعمل «ديت»، وأخرج مع «جبريل فريند»!
- طيب.. لما نوصل «للمدرسة الثانوية» يحلها رينا..
- لكن أنا عمري ما ح أسيبك. وحازورك على طول. ويمكن تسكني معايا لو كنت عجزتي وكده..
- طبعاً.. سأكبر، وأعجز، وأموت.
- لكن أنا مش عايزك تعجزتي..
- ..
- ولا تموتي
- حاضر.

Upotreba egipatske amije u iskazima dečaka može se objasniti činjenicom da je za njegovu jezičku kompetenciju dati nivo i jedini „prirodni“, dok je prisustvo standardnog idioma deo autorkine odluke da uvaži jezički dualitet koji u sebi nosi. Sličnom jezičkom „poigravanju“ Tahavi je pribegla i u romanu *al-Bādingāna al-zarqā'* (Plavi patlidžan, 1998), a u tom stilu se odvijaju i dijalozi u delima nekih njenih

savremenika, kao, na primer, u romanu *Awraq al-narġis* (Latice narcisa, 2001) Sumeje Ramadan (Sumayya Ramađān, r. 1951),²⁶² zatim, *Mawlānā* (Gospodaru, 2012)²⁶³ Ibrahima Ise (Ibrāhīm ʿĪsā, r. 1965) i *Riḥ al-sumūm* (Vetar otrova 2003) Safe Abdelmunim, čiji narativ nalikuje pesmi u prozi s jezički višeslojnim obrtima u svim nivoima pripovedanja.²⁶⁴

Jezičko preključivanje s jednog arapskog koda na drugi prisutno je, mada ređe, i u dva romana Alae al-Asvanija, u *Beleškama Isama Abdelatija*, kao i u dvanaest godina novijem romanu, naslovljenom *Imārat Yaʿqūbyān* (Jakubjanova zgrada, 2002).²⁶⁵ U njihovim dijalogima dominira egipatski varijetet, ali je standardni idiomom u upotrebi kada se njime interpretira strani jezik,²⁶⁶ u formalnim situacijama²⁶⁷ ili u naznačavanju pripadnosti nekoj radikalnoj islamističkoj formaciji.²⁶⁸ Znatno gušća, intenzivnija i manje predvidljiva zamena arapskih jezičkih nivoa javlja se u dijalogima poslednjeg Asvanijevog romana, pod nazivom *Nādī al-sayyārāt* (Auto klub, 2013). Njegovi junaci u jednom razgovoru, ili pak u samo jednom iskazu, „kaleme“ amiju na fushu i obratno,²⁶⁹ ali se isto tako može naići na razgovore među samim Egipćanima, pa čak i između braće i sestre, koji se kontinuirano odvijaju na standardnom arapskom jeziku.²⁷⁰ Jedini Asvanijev roman u kojem je fusha ostala apsolutno sredstvo pripovedanja, bez obzira na situaciju ili učesnike u dijalogu, jeste roman *Šikāgū* (Čikago, 2007), što donekle i sâm naslov ovog dela nagoveštava.

6.3. PROHODNOST „EGIPATSKOG JEZIKA“ U SAVREMENOJ PROZI

Pored pisaca koji su pružili podršku standardnom arapskom jeziku, povremeno ga „ometajući“ nestandardnim varijetatom u jeziku dijaloga, sve veći broj prozних pisaca i kritičara prihvata, pa čak i zahteva doslovno uvažavanje jezičke realnosti u svetu fikcije. Breme razrešavanja problema diglosije ili multiglosije, i to u korist fushe, skinuto je s liste odgovornosti književnih delatnika, koji su od početka pisane

²⁶² Na primer, v. S. Ramađān, *Awraq al-narġis*, al-Qāhira, 2003, 99-101, 115-116, itd.

²⁶³ Na primer, v. I. ʿĪsā, *Mawlānā*, al-Dawḥa, 2012, 15-17, 19-27, 40-41, itd.

²⁶⁴ Na primer, v. Š. ʿAbd al-Munʿim, *Riḥ al-sumūm*, al-Qāhira, 2003, 41-47.

²⁶⁵ Na primer, v. ʿA. al-Aswānī, *Nirān šadiqa*, al-Qāhira, 2009, 42-44, 68; ʿA. al-Aswānī, *Imārat Yaʿqūbyān*, al-Qāhira, 2003, 92-93, 100-104.

²⁶⁶ Na primer, v. ʿA. al-Aswānī, *Nirān šadiqa*, 85-94; ʿA. al-Aswānī, *Imārat Yaʿqūbyān*, 106-107.

²⁶⁷ Na primer, v. isto, 82-83, 103, 252-254.

²⁶⁸ Na primer, v. isto, 130-141, 166-170, 290-294; sl. I. Š. Fišīr, *Abū ʿUmr Miṣrī*, 35-40.

²⁶⁹ Na primer, v. ʿA. al-Aswānī, *Nādī al-sayyārāt*, al-Qāhira, 2013, 42-47, 60, 127-128, itd.

²⁷⁰ Na primer, v. isto, 57-60, 77-78.

književnosti na arapskom jeziku bili preokupirani ovim pitanjem. Tako, na primer, književni kritičar Hadad smatra (Ḥaddād 2010: 23) da se više ne može poništavati ili unižavati lepota književnih dela u kojima se misao iskazuje na amiji, retorički se pitajući: kakva je zaista šteta od toga da se književnici koriste jezikom kojim narod govori, i da li je književnik izmislio amiju da bi mu se za njenu upotrebu zameralo?

Shodno tome, savremeni egipatski pisci više ne snose lingvističku odgovornost za očuvanje fushe, kao što je i status onih koji se među njima slobodno koriste amijom u dijalogu romana znatno promenjen. Apsolutno transponovanje govorne realnosti u dijalog književne proze može kočiti još samo zakon tržišta, s obzirom na to da je piščeva želja da se izrazi ili oproba na „maternjem egipatskom jeziku“ sve učestalija književna pojava. Kormilo njegove jezičke slobode jeste verodostojno prikazivanje realnosti, ali i pravo da ukaže na različit i odelit identitet od univerzalnog arapskog, koji je, kako smatra Asfur (‘Aşfür 2010: 83), panarapski savez prigušivao u drugoj polovini XX veka. Ukupno uzevši, uvažavanje lokalnog jezičkog kolorita i njegovo doslovno, „scensko“ prenošenje u dijalog romana postao je najčešći izbor egipatskih pisaca novije generacije.

Pored pomenutih romana, *Beleške Isama Abdelatija* i *Jakubjanova zgrada* Alae al-Asvanija, *Kuća Dibovih* Izata al-Kamhavija i *Barmen* Ašrafa al-Ašmavija, amija dominira i u dijalogu drugih popularnih dela savremenih egipatskih prozaista, koji su putem priznanja zadobili širu (arapsku i inostranu) pažnju. Kao primer može se navesti roman *Laylat ‘urus* (Svadbena noć, 2002) Jusufa Abu Raje (Yūsuf Abū Rayya, 1954-2009), kao preostali romani Jusufa Zejdana, u kojima se okreće aktualnim temama u realnom vremenu, poput *Dill al-afā* (Senka zmijske, 2006), *Maḥāll* (Mesta, 2012) i *Gvantanamo*. Ujedno, poslednji navedeni niz Zejdanovih dela potvrđuje činjenicu da na osnovu jednog romana ne možemo okarakterisati književno-jezičko opredeljivanje nekog autora u dosadšnjem opusu, ali ni predvideti u kojem će se smeru nadalje kretati.

Međutim, treba naglasiti da naklonjenost nestandardnom varijetetu u književnom izrazu kod savremenih egipatskih pisaca nije samo odluka koja se tiče njihove poetičkog diskursa, želje za mimezisom ili izdvajanja egipatskog identiteta. Ona je i posledica jezičke atmosfere i praktične glotopolitike unutar Egipta, koja ih ohrabruje da se u književnom izrazu približe publici do koje žele da dopru. Naime, neki savremeni egipatski pisci pribegavaju „neuglađenom“ izrazu, podstaknuti visokom stopom

nepismenosti koja ih okružuje na domaćem terenu,²⁷¹ a posebno svest o tome da se i pismenost može smatrati spornom kod većine obrazovanih Egipćana.

Pored toga što se nastava odvija prema programima koji su lišeni naučne objektivnosti i modernog pristupa, sredstvo prenosa informacija je haotičan splet standardnih varijanti i nestandardnih varijeteta. U akademskim krugovima se, takođe, mešaju različiti nivoi arapskog jezika, ne samo jer je tako lakše, primećuje Medždel (Mejdell 2008: 121), već i zato što je manje formalno i jer govornicima pruža osećaj liberalnosti. Arapski jezik otuđen je i od naučnih istraživanja, napominje Bedran (Badrān 2001: 347-348), zbog čega se standardni kôd sužava na negovanje veze sa starinama, što čini da se ljudi u iskazivanju savremenih potreba i iskustava okreću drugim jezičkim rešenjima koja ga isključuju.

Širenje „egipatskog jezika“ u Egiptu postalo je evidentno i na mestima koja su bila pomno očišćena od prisustva nestandardnih arapskih varijeteta. Premda to i dalje nije organizovan niti zvanično odobren model, nekoliko praktičnih jezičkih poteza pokazuje da je bitka za „egipatski jezik“ prešla na sledeći nivo, mada ne još uvek i u završni krug. Kao primer poprišta ove borbe može se navesti najveća digitalna enciklopedija – Vikipedija, u oviru koje je moguće pretraživati pojmove i na „egipatskom jeziku“ (maṣrī), uz ostale jezike.²⁷²

U subdomenu Vikipedije na „egipatskom“ može se pronaći opis *savremenog egipatskog jezika* (al-luġa al-maṣriyya al-ḥadīṭa) kao samostalnog jezičkog koda iz porodice hamitskih jezika. Arapski jezik ne uzima se kao njegova baza, već kao jedan od mnogih jezika (koptski, turski, francuski i engleski) koji su izvršili uticaj na „egipatski“. U daljem tekstu se navodi podatak da ovaj kôd broji oko 76 miliona govornika, a uz to mu je dodeljen i status *lingua franca* za sporazumevanje između Egipćana i stanovnika okolnih arapskih zemalja, kao što su Libija, Palestina, zemlje Zaliva i Jemen.²⁷³

²⁷¹ Prema UNESCO-vim statistikama iz 1995. godine, nepismenost u Egiptu dosezala je 48,6% od ukupnog stanovništva, pri čemu je broj nepismenih žena dvostruko veći nego muškaraca. Više o broju nepismenih u svim državama arapskog sveta v. M. Ennaji, Aspects of multilingualism in the Maghreb, *International Journal of the Sociology of Language*, 87, 1991, 8; M. R. al-Zaġūl, Izdiwāġiyyat al-luġa: ṭabīʿatuhā wa muškilātuhā fī siyāq al-taʿlīm, *Maġallat Kulliyyat al-dirāsāt al-islāmiyya wa al-ʿarabiyya*, 23, 2002, 292.

²⁷² V. http://arz.wikipedia.org/wiki/الصفحة_الرئيسية [11.12.2015]

²⁷³ Za detaljan opis „savremenog egipatskog jezika“ v. http://arz.wikipedia.org/wiki/اللغة_المصرية_الحديثة

Ukupan opis *savremenog egipatskog jezika* u subdomenu Wikipedije na „egipatskom“ predstavlja zanimljiv materijal za sociolingvističku analizu, naročito stoga što se data odrednica pretraživanju na drugim jezicima Wikipedije, uključujući tu i „arapski“ (al-‘arabiyya), i dalje tumači kao jedan od dijalekata arapskog jezika.²⁷⁴

<p>en.wikipedia.org/wiki /Egyptian_Arabic</p>	<p>arz.wikipedia.org/wiki اللغة_المصرية_الحديثة/</p>	<p>ar.wikipedia.org/wiki لهجة_مصرية/</p>
<p><u>Egyptian Arabic is a variety of the Arabic languages of the Semitic branch of the Afroasiatic language family. It originated in the Nile Delta in Lower Egypt around the capital Cairo. Descended from the spoken Arabic which was brought to Egypt during the seventh-century AD Muslim conquest, its development was influenced by the indigenous Coptic of pre-Islamic Egypt, and later by other languages such as Turkish/Ottoman Turkish, Italian, French and English. The 80 million Egyptians speak a continuum of dialects, among which Cairene is the most prominent.</u></p>	<p>اللغة المصرية الحديثة هي اللغة الأم لـ 76 مليون مصري و هي في الحقيقة لغة مستقلة من اصل «حامي» (افريقي) و هي إمتداد لـ حروف اللغات المصرية القديمة و ليها قواعد مختلفه عن قواعد اللغة العربي, في تركيب الجمل, وتصريف الكلام و أخذت مفردات كثير من اللغة العربي و كمان من لغات تانيه زي اللغة القبطي (لغة المصريين قبل حكم العرب لمصر) و التوركي و الانجليزي و الفرنساوي. اللغة المصري الحديثه بيتكلمها أكثر من 76 مليون واحد في مصر و يفهمها كويس سكان البلاد اللي حوالين مصر بسبب إنتشار المسلسلات و الأفلام و الأغاني المصريه. و المصري لغة ليها لهجات و من أكبر اللهجات دى البحيري و الصعيدى و كل واحده فيهم ممكن تتقسم لـ لهجات فرعيه تانيه و فيه مجهودات عشان يبقا للمصري قاموس و ضيف لده ان مستحيل يكون المصري «لهجه» من العربي عشان الي فرق بينهم أكثر من 1200 سنة وده زمن كبير جدا بتتغير اللغات بدرجة كبيره فيه. و برضو دايمًا مصطلح لهجات بيتقال علي لغتين حين, فلغه بتكون لهجه من لغة تانية لسه موجودة زي مثلاً</p>	<p><u>اللهجة المصرية هي إحدى اللهجات العربية، وتنقسم إلى عدة لهجات فرعية أشهرها اللهجة القاهرية واللهجة الإسكندرية واللهجة الصعيدية واللهجة الشرقاوية، انتشرت اللهجة المصرية بعد الفتح الإسلامي لمصر، ونشأت في منطقة دلتا النيل (الوجه البحري) حول مراكزها الحضارية، القاهرة والإسكندرية. اليوم، وهي اللهجة السائدة في مصر ويتحدث بها أغلب السكان، وتختلف اللهجة بين محافظات مصر اختلافات بسيطة، فاللهجة واحدة ويفهمها الشخص بغض النظر عن محافظته، اللهجة المصرية هي لهجة محكية في الأساس، وكمثل باقي اللهجات العربية فإن اللهجة المصرية غير</u></p>
<p>As the <u>status of Egyptian Arabic vis-à-vis Classical Arabic can have such political and religious implications in Egypt, the question of whether Egyptian Arabic should be considered a "dialect" or "language" can be a source of debate.</u> In sociolinguistics, <u>Egyptian Arabic can be</u></p>		

²⁷⁴ Pristupljeno 11.12.2015.

seen as one of many distinct varieties which, despite arguably being languages on abstand grounds, are united by a common dachsprache in Literary Arabic (MSA).

الاسكندراني و المصري او الريفي و المصري.
فهنا بنقول ان الريفي و الاسكندراني بس
لهجات من للغه المصري. لكن لما نقول ديه
لهجه من لغه مش موجوده (او خيالية او
مصنوعة) يبقى اكيد ده غلط و تبقي لغه
علي طول.

معتزف بما رسمياً ولا تكتب بما
الأبحاث العلمية بالرغم من
استخدامها شفوياً في التدريس
في المدارس والجامعات.

Medijska podrška „savremenom egipatskom jeziku“ došla je od televizijske stanice OTV, sa koje se, počevši od 2007. godine, emituje kompletan program na tom varijetetu, uključujući i vesti, što je za arapski svet bila sasvim nova i iznenađujuća praksa. Iako su neki u tome videli ostvarenje prava na sopstveni, egipatski identitet, činjenica da je OTV kanal finansiran od strane hrišćanskog Kopta, Negiba Savirisa (Nağīb Sāwīris), u mnogima je izazvala sumnju u njegove dobre namere. Štaviše, Muslimanska braća direktno su optužila vlasnika ove televizijske stanice da obeshrabruje mlade da se koriste standardnim arapskim jezikom.²⁷⁵

No, uticaj OTV stanice na svrgavanje fushe neznatan je u poređenju s uticajem interneta i sveta medijske zabave uopšte. To je u bilansu dovelo do široke i uobičajene upotrebe nestandardnog idioma i u pisanim tekstovima, što je vidljivo i na štampanim glasilima, počevši od dnevnih novina, gde se, pored uobičajenih rubrika humorističkog karaktera na egipatskom varijetetu, nailazi i na poneki naslov na ovom kodu u rubrici s „ozbiljnim“ temama. „Egipatski“ dominira i u nekoliko nedeljnika, poput *Idhak lil-dunja* (Idḥak lil-dunyā) i *al-Riša* (al-Rīša), koji izlaze od 2005. godine, i *al-Dabur* (al-Dabbūr) od 2008. godine, ali i u mesečnicima *Ihna* (Iḥnā) i *Kilmitna* (Kilmitnā), namenjenim mlađim generacijama. Ovaj jezički kod, isto tako, nadvladava u upotrebi u reklamama i na uličnim bilbordima, pa čak i u propovedima Amra Halida (ʿAmrū Ḥālid), jednog od najpopularnijih islamskih aktivista, koji se fushom služi samo onda kada citira ajete iz *Kurana*.

Još jednu promenu u funkciji kolokvijalnog jezika Egipta nalazimo i u njegovoj upotrebi u ponekim naučnim studijama društvenog karaktera. Pored očekivanog navođenja citata, monologa, anegdota i recepata u studijama na temu folkolora,

²⁷⁵ Više o OTV stanici v. http://arz.wikipedia.org/wiki/تِي_أو_تِي_تِي; R. Bassiouney, *Arabic Sociolinguistics*, Edinburgh, 2009, 252.

sociologije i antropologije, egipatska amija počela se pojavljivati i u tekstovima iz sfere zakona, religije i akademskih spisa, u kojima je fusha bila jedino sredstvo izražavanja.²⁷⁶

Među intelektualnim poslenicima, koji dele uverenje o neophodnosti ozvaničavanja egipatskog varijeteta za prvi jezik nauke i kulture Egipta, treba izdvojiti Mustafu Safvana (Muṣṭafā Ṣafwān, r. 1921), čije se teorijsko delovanje odvijalo iz perspektive sociologije, psihologije i lingvistike. Pored brojnih studija na francuskom jeziku i eseja na arapskom, Mustafi Safvanu pripada zasluga za prevod nekoliko dela iz domena filozofije i psihologije na „rečitom“ arapskom jeziku, poput *Rasprave o dobrovoljnom ropstvu* Etjena de la Boesija (1530-1563) i *Tumačenja snova* Sigmunda Frojda (1856-1939).

Jezički „besprekorni“ niz radova na standardnom arapskom kodu Safvan prekida 1998. godine, prevodom Šekspirovog *Otela* na egipatski varijetet, iako je ovaj komad u nekoliko navrata preveden na fushi od strane arapskih autora. Safvan nije ostavio svoj poduhvat bez teorijskog obrazloženja, pa je prevodu *Otela* priključio predgovor, koji je, takođe, napisao na egipatskom varijetetu. U njemu ističe da je prevodom pomenutog klasičnog komada želeo da omogući *svakom* Egipćaninu da „čita književne velikane, naše i strane, jezikom koji su popili s majčinim mlekom, živeli s njim i u njemu, a zatim i umrli govoreći njime“ (Ṣafwān 1998: 5). Stoga je nekonvencionalno prevođenje u koje se upustio Safvan prkos tadašnjem jezičkom stanju u Egiptu, koje je smatrao negativnim za razvoj demokratske svesti pojedinca (Ṣafwān 1998: 5). U odgovorne za nedostatak kritičke svesti kod naroda Safvan je ubrojio i književnike, koji su se zbog upotrebe „elitističkog“ arapskog jezika odvajali od širokih narodnih masa za koje je trebalo da pišu.

Promociju pisanja egipatskim narodnim jezikom Safvan je dodatno potkrepio brojnim uporednim analizama, dorađenim, okupljenim i objavljenim u knjizi *al-Kitāba wa al-sulṭa* (Pisanje i moć, 2001), a zatim i u zbirci eseja *Limādā al-ʿArab laysū aḥrār^{an}?* (Zašto Arapi nisu slobodni?, 2012). Knjiga *Pisanje i moć* sadrži studiju istog naslova u kojoj je ponovljen apel da treba pisati i prevoditi „onako kako govorimo“, a

²⁷⁶ Više o tome v. H. Davies, Dialect Literature, u: K. Versteegh (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol.1, A-Ed, Leiden, 2006, 600; G. M. Rosenbaum, The Rise and Expansion of Colloquial Egyptian Arabic as a Literary Language, u: R. Sela-Sheffy & G. Toury (ed), *Culture Contacts and the Making of Cultures*, Tel Aviv, 2011, 329-330.

da takav jezički preobražaj predstavlja preduslov za demokratizaciju svakog društva (Şafwān 2001: 168-169):

شفنا إن ظهور الديمقراطية ماجاش بعد الانتقال للكتابة بالعامية على طول وإنما بعدها بقرون. فالارتباط بين الاثنين ارتباط غير مباشر لكن المؤكد هو إنه لولا الكتاب ثقفوا الشعوب لما ظهر بين الشعوب كتاب اسمهم جون لوك ومونتسكيو وروسو. بفضل إن إحنا دلوقت في عصر سرعة تغير المجتمعات فيه مع سرعة تقدم العلم ماعادتش تسمح بالانتظار عشرات السنين فضلاً عن القرون. دا يفرض على الكاتب اللي بيتعامل مع الحكم المطلق واجب مزدوج: الكتابة بلغة عامة الشعب مع المطالبة بديموقراطية تعبر تعبير صحيح عن الاختلافات بين طبقاته، مش ديموقراطية مبايعه وإجماع [...]

الحقوق ما تنعطاش للشعب هدية، الحقوق يكسبها الشعب ولا يكسبهاش إلا إذا فتح الكتاب الطريق قدامه. إذا الكتاب العرب مآدوش دلوقت واجبههم فالشعوب العربية مش راح يكون لها أى وجود إلا الوجود اللي الغرب يشوفه ضرورى له – ان ماكانش ده الحاصل فعلاً.

U knjizi *Zašto Arapi nisu slobodni* Safvan poredi fushu i amiju s latinskim i romanskim jezicima, konstatujući da je nepriznavanje postojeće udaljenosti između ovih idioma jednako učutkivanju nepismenih, koji time gube pravo da govore o svojoj budućnosti (Şafwān 2012: 35). No, problem ne leži samo u izricanju istine narodnim jezikom, već to što oni kojima se na nju ukazuje – dakle vlast – ne mare za tu istinu, ponovivši tvrdnju da im u tome podršku pruža većina kulturnih predstavnika koja se „nepristupačno“ izražava elitističkim jezikom. Do ovog zaključka Safvan je došao čitajući jedno izvanredno delo sirijskog pesnika Adonisa (r. 1930), nakon kojeg se uverio da treba da piše egipatskom amijom (Şafwān 2012: 74):

لقد بدأت باستعياب الدلالة السياسية لهذا الطلاق ما بين العربية الفصحى والعربية العامية، وكذلك الدور الحاسم الذي تؤديه الكتابة في تآزيل الاستبداد عندما قرأت رائعة أدونيس بعنوان الكتاب. إنه أحدا الأعمال الأكثر ثورية مما تسقى لي قراءته في الأدب العربي. ففي معزل عن عنوانه الاستفزازي، فهو يعرض حقيقة تاريخنا السياسي باعباره يتمثل في سلسلة من الاغتيالات في المعركة على السلطة. إلا أنه مكتوب بأسلوب فائق الرقي، بحيث يمثل نصاً تعسر قراءته حتى بالنسبة إلى الأشخاص المثقفين، فضلاً عن الكلام على الغالبية العظمى من الشعب الأمي. ولهذا فليس من المستغرب أن يبقى الكتاب نصاً منسياً. والواقع أنني سمعت مرة أدونيس يقول إنه لن يكتب أبداً إلا بالعربية الفصحى، لأنه يجب الكتابة «بلغة مينة». [...]

هذا المثال من الكتابة بالعربية الفصحى هو ما دفعني منذ ذلك الحين إلى ترك الكتابة بالفصحى، والتحول إلى الكتابة بالعامية المصرية.

U angažovanom jezičkom diskursu Mustafe Safvana nema nekih novina u odnosu na zalaganja da se odbaci „mrtvi“ arapski jezik u korist „živog“ narodnog egipatskog govora – zalaganja na koja su bili usredsređeni orijentalisti krajem XIX veka, a zatim i njihovi arapski istomišljenici u sledećim decenijama. Stoga su iskazi Safvana u vezi s arapskim jezikom potvrda da se po tom pitanju u proteklih stotina godina zapravo ništa nije suštinski promenilo. Prevod „ozbiljnog“ književnog dela na egipatsku amiju prošao je, na njegovo razočaranje, nezapaženo, a tome treba dodati i da je i najnepristupačniji u odnosu na ostale verzije prevoda *Otela* na fushi.

Međutim, ubrzo nakon Safvanovog lingvističkog pesimizma, umnožili su se tekstovi u celosti napisani egipatskim varijetetom, što se odnosi i na proznu književnost, u kojoj je opseg amije sada postao primetan i u naraciji, a ne samo u dijalogu. Štaviše, prozna književnost na egipatskoj amiji postala je priznata i komercijalna „delatnost“ u Egiptu, iako je doskora bila predmet osude, neprihvaćen i marginalizovan izraz, ničim ohrabrivan sve do devedesetih godina XX veka.

Naime, neposredno pre, a posebno nakon objavljivanja romana *Ptičije mleko* Jusufa al-Kaida, egipatski pisci počeli su sve slobodnije da pišu prozna dela, čije je jezičko jezgro „maternji egipatski“. Poneki od njih svom delu priključuje predgovor, argumentovano se „pravdajući“ za upotrebu nestandardnog varijeteta, koji delimično ili u potpunosti vlada njihovim izrazom. No, namera autora nestandardnog arapskog izraza nije da podrivaju pređašnju književnu tradiciju na standardnom jeziku, a ni da diskredituju njegovu dalju upotrebu u toj sferi, već žele da zabeleže reči onako kako naviru iz duše i kako ih nalaze da žive na ulicama Egipta. To nam, na primer, predočava Fathija al-Asal (Fathīyya al-‘Aṣṣāl, 1933-2014) u uvodu svog autobiografskog dela *Hudn al-‘umr* (Zagrljaj života, 2002), sledećim rečima (‘Aṣṣāl 2002: 11):

في هذه اللحظة.. تخضت كالمسحورة من فراشي ووقفت في منتصف حجرتي. وإذا بي أتعاهد مع نفسي أن أحقق الوعد، وأنقل اعترافاتي التي داهمتني كالطوفان بكل أحداث الماضي المحفورة في جدار القلب. لقد أحسست أن أعماقي تفور بالذكريات، ومشاعري بالكلمات. أحضرت الورق والقلم، وجلست لأكتب.

ولكني توقفت أمام سؤال لم أفكر فيه من قبل.

هل أكتب اعترافاتي بالفصحى؟

لا أظن فأنا لا أمتلك القدرة على الفصحى؟ وخاصة في حالة الطوفان الذي أعيشه الآن.

ولذلك اسمحو لي أن أكتبها باللهجة العامية المصرية، لأنني في أشد الحاجة لأن «أتحدث» على الورق كما
أتحدث في الحياة ومع البشر.

Navedeni odeljak predstavlja i jedini deo na fushi u autobiografiji *Zagrljaj života*, nakon kojeg sledi romansirana ispovest na „jeziku na kojem se obraća životu i ljudima“. U jednom intervjuu, Asal se priseća (Abū al-Nağā 2002: para. 18) da je svoju autobiografiju najpre pokušala da napiše na fushi, ali je u takvom izrazu osetila otuđenje, naročito jer je njena karijera bila ispunjena pisanjem dijaloga na amiji za televizijske i pozorišne potrebe. Ova konstatacija je deo odgovora na pitanje koje joj je uputila književna kritičarka Širin Abu al-Nadža, rekavši: „Smatram da je bila hrabra odluka s Vaše strane da pišete na egipatskoj amiji [...] koji istinski razlog stoji iza toga?“, pri čemu Asal, uz prethodni iskaz, iznenađujuće iskreno dodaje sledeće: „Ne vladam fushom, ali je poštujem neizmerno, smatram je svetom i volim njenu melodiju, i stoga ne bih podnela da načinim ijednu grešku služeći se njom“.

Priznanje o lošem vladanju standardnim idiomom od strane jednog kulturnog delatnika kao što je Asal zapravo je istina izrečena u ime većine govornika arapskog jezika, koje su egipatski intelektualci nešto svesniji, ali retko voljni da je priznaju. Data konstatacija ipak ne isključuje pasivno znanje fushe kod većine Egipćana, kao i Arapa uopšte, na koju pisci i njihove izdavačke kuće još uvek mogu računati. To dokazuje i činjenica da su, primera radi, dela Bahe Tahira poslednjih decenija na samom vrhu čitanosti, iako je ovaj prozaista neznatno odstupao od standardnog koda u svom književnom izrazu. No, isto tako, priznanje koje je izrekla Asal ohrabrilo je ugledne izdavačke kuće da bez nekadašnjeg ustezanja objavljuju aktualna dela na „maternjem jeziku“, uz koja obnavljaju neka, gotovo zaboravljena književna ostvarenja, kao što su to ranije pomenuti *Memoari jednog kočijaša*, *Kantara koji je hulio* i *Memoari jednog stipendiste*.²⁷⁷

Uz pregršt književnih tekstova u kojima je delimično prisutan prodor nestandardnog egipatskog varijeteta u naraciji, delo koje predstavlja uspešni komercijalni primer pripovedanja na amiji u celosti jeste roman *‘Āyza atgawwez* (Hoću

²⁷⁷ *Memoari jednog kočijaša* prvi put su objavljeni 1922, a sledeći 2011. godine (al-Qāhira: al-Hay’a al-‘amma li-quṣūr al-ṭaqāfa). Roman *Kantara koji je hulio* prvi put je objavljen 1940, a ponovo izdat 1991. godine (al-Qāhira: al-Ahālī), dok je autobiografsko delo *Memoari jednog stipendiste* napisano 1943, prvi put objavljeno 1965. godine, a ponovo izdato 2001. godine (al-Qāhira: Dār al-Hilāl).

da se udam, 2008) Gade Abdelal (Ġāda Abd al-Āl, r. 1978). Ovaj roman je izdavačka kuća Dar al-Šuruk objavila u štampanoj verziji, i to u nekoliko izdanja za vrlo kratko vreme, „prizvana” njegovim proverenim uspehom u elektronskoj formi na internetu, kako je prvobitno i bio dat na čitanje.

Da u pomenutom delu ne postoji jezički prelaz s naracije na dijalog, pokazao sledeći odlomak, u kojem Abdelal „spontano“ ispisuje komičnu ispovest devojke koja očajnički traga za dobrom bračnom prilikom (Abd al-Āl 2008: 60-61):

وقف أمن يبص كده شوية في المكان ويلف بعينيه في المكتب، وفجأة بص لي.. واتسعت ابتسامة قوي ولمعت في الشمس لدرجة إني أصبت بعمى مؤقت، وبعدين.. وبعدين.. يا دي النيلة، دا جاي ناحيتي.. طب اروح فين ولا اعمل إيه؟.. عملت نفسي مشغولة في الورق اللي قدامي، بس على مين؟.. برضه جاي ناحيتي - والكل يبص - وفجأة جسمي كله غرق في عرقه - كمية العرق اللي عرقتها ساعتها كان ممكن تحل مشكلة الجفاف في أثيوبيا - أما وشي بقه ما حكي لكوش.. وشي بقى أحمر لدرجة إني لو كتبت عليه ٢٢ الناس هاتفتكرني أبو تريكة.

مَيِّل وسند على مكنتي وقال بصوت واطي:

- صباح الخير.

- هه؟.. إيه؟.. آه.. طيب.

- أنا ممكن أتكلم معاكي شوية؟

- معايا أنا.. إحلف.. أأقصد لي؟ خير في حاجة؟

- لأ خير إن شاء الله.

قلت وأنا بمحاول أوقعه عشان يعترف:

- بخصوص إيه يعني؟

- بخصوص حاجة كويسة إن شاء الله.. حاجة ليها علاقة المستقبل.

(فستان أبيض وزغاريط دبلة وشبكة.. سعد الصغير بيغني ونوال بترقص).. كل ده مر في خيالي في اللحظة

دي.. نوال مين؟.. نوال دي رقاصة مهمة جدا بس انتوا جهلة ما تعرفوهاش.

- طيب إمتي؟

- بعد الشغل إن شاء الله ممكن؟

- طبعا ممكن نتكلم بعد الشغل (وعليت صوتي عشان أكيد العزال)!

بقيت اليوم بقه.. كان يوم تاريخي!.. أكنتي عايشة في فيلم عربي بالظبط.. أنا طول الوقت بابص في الأرض

وكل البنات عاملين أحزاب وبيرموا غليل كلام.

اتنين ع اليمين: هي فاكرة نفسها إيه يعني؟! كل ده عشان عايز يكلمها؟! وإيه يعني؟!

اتنين ع الشمال: بكره تعملنا فيها نانسي عجرم وماحدش يقدر يكلمها.

اتنين تانيين بيصرفوا للمرضى: هو لو يعرفها على حقيقتها مايصش في وشها.. اسأليني أنا.. خد يا حاج.. لما تتعب ابقى نقط من دي في مناخيرك.

Popularnost romana *Hoću da se udam* prešla je granice Egipta prevodom na nekoliko svetskih jezika, što je pokazatelj priznanja književnosti na amiji u aktualnom vremenu, ali i činjenice da ona kvantitativno narasta. S druge strane, ovaj roman je napisan humorističkim tonom u autobiografskom maniru, što ga ne čini naročito revolucionarno književno-jezičko inovacijom, osim po svom učinku kod publike.

Još uvek je prava retkost naići na složeniji romansijerski poduhvat u kojem su aktualni problemi prikazani „ozbiljnim“ ili tragičnim tonom na amiji. Jedan takav izuzetak nalazimo u polifonom romanu *Safīnat Nūḥ* (Nojeva barka, 2009) Halida al-Hamisija (Ḥālid al-Ḥamīsī, r. 1962) o migraciji Egipćana u dobrostojeće arapske ili druge strane zemlje, u potrazi za znanjem, materijalnom sigurnošću ili slobodom mišljenja.

Dijalozi u romanu *Nojeva barka* preneti su verodostojno, upotrebom narodnog egipatskog varijeteta, izuzev kod interpretacije stranog jezika, koja se i u ovom slučaju prenosi fushom. U naraciji je kombinovana perspektiva sveznajućeg pripovedača i pripovedanje iz prvog lica, koji su najčešće razlučeni upravo upotrebom različitih jezičkih nivoa, a dodatno razdavajanje ovih perspektiva obeleženo je razmakom i zvezdicama. Smenjivanje pripovedača unutar takvih odeljaka sasvim je retka, i povlači za sobom promenu jezičkog nivoa u naraciji (Ḥamīsī 2009: 43-44):

أنا محتاجة أكسجين علشان أتنفس، رثتي مطبقة.. عارفة لما تشرطي عصير يرتقال في العلبه الكرتون الصغيرة،
وبعدين تمسكيها وتفعضيها بكل قوتك.. مش بتبقى العلبه متشحورة كده.. أهو أنا صدري عامل كده.. مش قادرة
أعيش وأنا ميتة.

فكرت أكلم أحمد وأقول له ما عنديش مانع يتجوز اللي ما تتسمى إليزا ولا كونداليزا وبعدين ياخذ الجنسية
وبعدين يطلّفها وبعدين تنجوز. مش مشكلة أستناه كام سنة. أنا مش مستعجلة. ولو رفض أبقى سمعت صوته وخذت لي
شوية أكسجين في الرئة من الأنبوبة الأصلية ولو أمه ردت عليّ يبقى أديني خدت من الأنبوبة الفرعية.

- آلو

- هاجر.. أهلا يا حبيبي

تسير دموع هاجر في هدوء فور دخول الأكسجين إلى رثتها، تفكر: ما العلاقة بين رثتها وعينها؟ ولكنها لا
تدري.

- أنا مش قادرة يا طنط.

- والله والله ما أنا فاهمة حاجة.

- الال ل.

ثم تنفجر فجأة في البكاء، تحاول أن تتكلم ولكنها لا تستطيع، تعيد المحاولة ولكن يخرج صوتها حواراً.

- ما تعمليش كدة في نفسك يا هاجر.

عندما تفشل هاجر تماماً في النطق تضع السماعة.

U redak tip uzastopne alteracije koda unutar jednog odeljka, a iz perspektive prvog lica, spada i sledeći primer iz romana *Nojeva barka*, u kojem se protagonista čas služi standardnim arapskim jezikom u pripovedanju čas egipatskim varijetetom (Ḥamīsī 2009: 318-319):

هبط الظلام فجأة وهبت نسمة هواء أول الليل فخففت قليلاً إحساسي بحدة الرطوبة، مسحت عرقي بمنديل عطرتة برائحة البنفسج، كي أتحمّل رائحة الجلة المنتشرة في أرض الحديقة التي نجلس داخلها.
حكاييتي....

حكاييتي أنا طويلة.. بدأت سنة ١٨٨١، ولأن طباخ السم بيدوقه فأنا أصلاً كنت زيي زي الملايين اللي ما لاقوش رزقهم في البلد دي.

العيشة ضيقة وزنقة على البدن، شغل مفيش ولو لقينا يبقى بملايم تجوع مش تشبع، بلدنا أصبحت جثة بلا روح ولا نشاط ولا حركة.. طيب حنشتغل في إيه وفين؟ دي بلد ماتت خلاص.. وضع يخلينا نتصرف بطريقة غير طبيعية.
نعمل إيه؟
نموت احنا كمان؟

Iako smo naveli dva primera, treba reći da još uvek nema mnogo prozних dela u kojima je i naracija napisana na nestandardnom varijetetu, pa je takvo jezičko ustrojstvo i dalje najređi tip književnog izražavanja, čak i u Egiptu. Nesumnjivo da na „suzdržavanje“ od pisanja na maternjem egipatskom idiomu utiče svest o neprivlačnosti takvih dela široj arapskoj publici, a u prilog tome govori činjenica da se ona ne mogu lako naći u opticaju ni u bibliotekama s pozamašnim fondom knjiga. To se, primera radi, može uvideti kada uporedimo nedostupnost Kaidovog romana *Ptičije mleko* na egipatskom varijetetu s dostupnošću njegovih ostalih dela koja su napisana na fushi širom arapskog sveta.

Znatno zastupljeniji tip pisanih tekstova na egipatskom varijetetu nalazimo u satiričnim esejima, inspirisanim aktualnim (socio-političkim) temama, koji se najpre objavljuju u novinama i časopisima, a kasnije objedinjuju u vidu zbirki eseja. Ovaj tip

prozne hronike odvija se na „prizeman”, neposredan i humoristički način, a na tom polju su se istakli, pored Halida al-Hamisija, još i Ahmed Radžab (Aḥmad Rağab, 1928-2014), Gamal al-Šair (Ġamāl al-Šāʿir, r. 1956), Jusuf Maati (Yūsuf Maʿāṭī, r. 1963), Ahmed al-Asili (Aḥmad al-ʿAsīlī, r. 1976), Omer Tahir (ʿUmar Ṭāhir, r. 1975), Bilal Fadl (Bilāl Faḍl, r. 1973) i drugi. Naslovi knjiga ovih satiričara, ali i pojedinačni nazivi njihovih eseja, najčešće su dati na amiji, dok izlaganje u samim tekstovima varira od standardnih varijanti do nestandardnih varijeteta. Dijalozi satiričnih eseja se gotovo po pravilu prenose „verodostojno“, odnosno na egipatskoj amiji.

Satirični tekstovi zavređuju posebnu pažnju u našem istraživanju, iako nisu direktno povezani s romansijerskim stvaralaštvom. Njihovi autori često se osvrću na mesto normiranog arapskog jezika u Egiptu, i uz to obrazlažu svoju odluku da pišu „živim” jezikom, propuštajući u njega – kad ustreba – konstrukcije i reči iz „čiste“ fushe. Tome treba dodati podatak da se zbirke satiričnih eseja pomenutih autora, zajedno s nekoliko romana o kojima je bilo reči, danas nalaze u vrhu lista najprodovanijih knjiga u Egiptu.²⁷⁸ Stoga je uticaj koji ovakva dela vrše na ukupno poimanje jezika pisanog teksta važan za dalji razvoj jezika književnosti, pošto upravo ovi kontemplativni humoristički tekstovi sve jasnije formiraju čitalačko telo u Egiptu.

Dve zbirke eseja Ahmeda al-Asilija, *Kitāb mālūš ism* (Knjiga bez imena, 2009) i *al-Kitāb al-tānī* (Druga knjiga, 2011), zauzimaju kod egipatskih čitalaca zavidnu poziciju u odnosu na ostala satirična dela. U njima se Asili obraća „jezikom kojim se iskazuju misli“, što u *Knjizi bez imena* argumentuje na sledeći način (ʿAsīlī 2009: 9):

بعد أن قررت أخيراً أن أبدأ كتابة كتابي الأول.. وقعت في أول «حيص ييص».. ماكنتش عارف أكتب بالعامية ولا بالفصحى!.. مشكلة معضلة جداً.. الفصحى هي لغة القراءة والكتابة.. فيه طريقة واحدة لكتابة ونطق كل كلمة ممكن تستعملها.. بس العامية مش كده.. ممكن مثلاً تكتب «إهرد» وممكن تكتب «النهارده» وممكن الاتنين بيتقوا صح، وممكن ما بيتقوش.

الفصحى عندها قدرة أكبر على البلاغة، بس العامية أقرب للقلب. الفصحى قد تنال إعجاب محبي اللغة العربية والمتقنين، بس العامية بتكلم كل الناس.

المهم من غير رغي يعني قررت اني اكتب زي ما بفكر، بالعامية. ولو فيه حاجة استعصت عليها، اكتبها بالفصحى.

²⁷⁸ Na primer, v. <http://boswtol.com/culture/culture-followup/09/November/04/143113/> [17.02.2015]

Pošto je doneo odluku kojim će jezičkim nivoom pisati, Asili dodaje napomenu u vezi s osetnom lakoćom pisanja na amiji, priznajući da je za toliko teža za čitanje (‘Asilī 2009: 13):

حكاية العامية المملخطة على الفصحى يمكن صحيح بتخلى الكتابة أسهل، بس الحقيقة الأمانة تقتضي الـ
أذكر انها بتخلى القراية أصعب.

Da je njegovo izražavanje na amiji „prirodno“, ali da se u pisanju na nestandardnom kodu ne može osloniti na stabilna pravila, potvrđuje i napomena Asilija u *Drugoj knjizi* (‘Asilī 2011: 9):

الكتابة بالعامية مش بس بتغير طريقة كتابة كثير من الكلمات، بل كمان بتفرض في أحيان كثير كسر بعض
قواعد اللغة كسراً صريحاً واضحاً، (وبتبان المشكلة دي خصوصاً لما تختلط العامية بفصحى سليمة كما في هذا الكتاب).
فبرجاء مراعاة التشكيل؛ لقراءة ما كُتِبَ كما كُتِبَ، أو في الحقيقة كما «قيل».

Dakle Asili se u pisanju na egipatskom varijetetu oslanja na sluh, ali katkad pzajmljuje iz fushe, koju čas preuzima poštujući njene norme, a čas prilagođava narodnom idiomu, tvoreći „fusamiju“. Bilans ove prakse je tekst u kojem se arapski jezički kodovi zgusnuto preključuju, katkad i od jedne do druge reči.

Odluka Asilija da promeni hijerarhiju arapskih idioma u pisanom izrazu ukazuje na dalje produbljivanje jaza između zvanične glotopolitike i svakodnevnog jezičke prakse u Egiptu, što je prirodna posledica samog stanja u arapskom jeziku, ali i opšte sociolingvističke stvarnosti svake zajednice. Međutim, prava pretnja arapskom jeziku u Egiptu i na Mašriku uopšte ne leži samo u problematičnom i nesprovodljivom spajanju udaljenih tačaka unutar njegovog kontinuuma, već i u činjenici da se bilingvalni model, ne baš srećnog koegzistiranja „arapskih“ i stranih jezika, sada razvija i u ovom delu Arapske domovine.

6.4. ODRAZ „NOVOG JEZIKA“ U PISANIM TEKSTOVA U EGIPTU

Razapeti između realnog verbalnog repertoara i slave za koju, usled verske propagande, *veruju* da je „čist“ arapski jezik zaslužio, Egipćani, ali i Arapi uopšte, sve više pribegavaju umetanju stranog jezika u maternji, ili čak potpunoj upotrebi stranog jezika u svakodnevnoj komunikaciji. Na taj način suzbijaju kompleks da su manje učeni

od drugih, kao što u ovladavanju stranim jezicima vide mogućnost da se istaknu u poslovnoj sferi.²⁷⁹

Posledica iskrivljenog i nasumičnog bilingvizma u poslednjih nekoliko decenija jeste oblikovanje nove jezičke „legure“, vrste arapsko-engleskog (arabiš) pidžina u najavi. Dati jezički model podstiče se i održava dvojezičnim obrazovanjem u privatnim školama širom arapskog sveta, pa i u Egiptu, na koje se nadovezuje univerzitetsko obrazovanje, gde se nastava prirodnih, tehničkih i egzaktnih disciplina izvodi na nekom od stranih jezika.²⁸⁰ Na ovaj način se formiraju nove generacije, čije je vladanje standardnim arapskim jezikom odgurnuto u periferni plan, zbog čega se u pogledu tog idioma mogu smatrati nepismenim.

Rečit opis jezičkog repertoara u Egiptu i jezičke kompetencije njegovih govornika nalazimo u zbirci eseja *Kalām abīḥ giddan* (Vrlo ružne reči, 2009) Jusufa Maatija, čiji je naslov dopunjen sledećim jezičkim određenjem: *wa bil-‘āmiya al-miṣriyya* (na egipatskoj amiji).

Maatijevo izlaganje u uvodu knjige teče na egipatskoj „fusamiji“, odnosno na fushi u redakciji egipatske amije, nakon kojeg niže eseje o aktualnim temama, napisanih na kodu u kojem prevagu odnosi egipatski varijetet. Među njima nalazimo esej pod naslovom *Luḡatunā al-ḡadīda* (Naš novi jezik), koji predstavlja rečit „šlagvort“ za novu tendenciju jezičkog ustrajstva u egipatskom romanu.

U pomenutom eseju Maati vrlo neposredno i duhovito opisuje jezičke prilike u Egiptu u poslednjih desetak godina, inspirisan govorom svoje ćerke (Ma‘āṭī 2009: 104-105):

وإيه اللي يجبرنا نعيش مع ناس لا إحنا فاهمينهم ولا هما فاهميننا؟
نستحمل ليه يعني كلامهم الغريب وتعبيراتهم اللي تفقع المرارة؟ عشان إيه يعني؟! عشان السفلة دول أولادنا؟!
وهما عشان طلوعوا لقوا نفسهم أولادنا ح يحرقوا دمنا؟! شفتوا العيال بتتكلم إزاي؟! طريقة حقيرة في الكلام وجمل مترتبة
غلط مش عارف جابوها منين وقال إيه.. مش عاجبهم كلامنا!؟

²⁷⁹ Egipat se kreće u pravcu kapitalizma i privatizacije većine državnih kompanija, u kojima je znanje pravilnog arapskog jezika marginalno, a znanje engleskog neophodno. Više o jezičkom razvoju u poslovnoj sferi u Egiptu v. R. Bassiouney, nav. delo, 252, 254.

²⁸⁰ Više o dvojezičnom obrazovanju u arapskim zemljama v. Š. al-Ḥūrī, Wāqi‘ al-luḡa al-‘arabiyya ‘arabiyy^{an} wa duwaliyy^{an}, u: *Makānat al-luḡa al-‘arabiyya bayna al-luḡāt al-‘ālamīyya*, al-Ġazā’ir, 2001, 376; R. Bassiouney, nav. delo, 267-268.

نازل من بيتي لابس الباطو والكوفية وبقول لأمها «الجو ملبد بالغيوم».. فيها حاجة دي قُلت نكتة أنا؟! تقوم مقصوفة الرقة (بنتنا) مسخسخة على روحها من الضحك..

- باي بيقول إيه؟! ملبد.. ها ها .. ده باي ده يضحك بشكل! إيه الغيوم دي بأه.. ها ها..

- آه ملبد بالغيوم يا جاهلة ياللي ما تعرفيش الألف من كوز الدرہ مش شايفة السحاب وهو في السما..
مش عارفة الغيوم!؟

- ما تقول (cloud) يا بابا وتخلص.. لازم ملبد.. و.. بإيه؟! هو قال إيه يا مامي.. هاها..

- قلة حيا وجهل وتفاهة.. يافرحة أملك بيكي!!!

ورحت رازي الباب ورايا وخارج.. عيشة تقرف!! ركبت عربيتي وشغلت الراديو.. كانت المديعة بتتكلم.. وكل فين وفين على ما تقول كلمة عربي.. أنا افتكرت في الأول إني جبت إذاعة لندن!!

„Ležernom“ jezičkom stanju Maati, zatim, suprotstavlja pređašnji odnos prema arapskom jeziku, navodeći ličnosti koje su autoritativno uspevale da očuvaju bedem fushe (Ma'ātī 2009: 105-106):

الإذاعة المصرية اللي كانت قلعة من قلاع اللغة العربية توصل لكده! فين أيام الدكتور طه حسين (حد يفتكر الاسم ده دلوقتي من الجيل الجديد؟) آه.. اللي هو أحمد زكي في مسلسل الأيام.. كده عرفنوه؟! لسه فاكِر صوته وهو بيقول لغتنا العربية يسر لا عسر.. كنت أسمعُه وهو بيتكلم أحس بحلاوة غريبة في بُقي.. ولسه فاكِر فاروق شوشة بصوته الحنون وهو بيقدم برنامج (لغتنا الجميلة).. لا ده ما كانش عربي اللي كنا بنسمعه ده.. كان جاتوه.. بغاشة.. بسبوسة.. حبيونا في اللغة العربية.. وما كانش نتصور إن حبيجي عليها يوم تنضرب الضربة السوداء دي.. حد يقدر ينسى سليمان نجيب في فيلم غزل البنات وهو مفعوج في بنته ليلي مراد عشان سقطت في اللغة العربية.. وفاكرينه وهو بيوصي نجيب الريحاني المدرس وبيقول له عاوزها تعطس باللغة العربية.

مع إن مصر أيامها كانت محتلة باللغة الإنجليزية.. الشيء الغريب إن مصر بعد ما قامت ثورة يوليو واستقلت والإنجليز سابوها ومشبوها.. خدوا معاهم اللغة العربية وسابونا نرطن بالإنجليزي! لزوم الروشنة والاستايل والنبو لوك.. وبدأت الألفاظ الإنجليزي تفرض نفسها على كلامنا.

- أوكيه.. واي نوت.. سي يو.. نو بروليم.. نيفر مايند..

وبأه الكلام الإنجليزي في وسط العربي عامل زي الحشيشة الغربية في وسط النجيل.. أنا بنتي لما بتيجي تكلمني بأحس إنحَا عاوزالها أنيس عبيد جنبها عشان يترجم اللي بتقوله.. ويا سلام على فرحة أمها وهي سامعة بنتها بترطن بالإنجليزي.. قاعدة تكبّر وتقرأها قرآن في سرها وحاطة إيدها على دماغها.. خايفة عليها من الحسد.. ح تتحسد على إيه؟! دي خيبة بالويبة بأه أيام الاحتلال الإنجليزي تبأه اللغة العربية ماسكة نفسها.. ولما يحصل الجلاء اللغة العربية تقع الوقعة السوداء دي!!

Nakon nostalgične digresije o uglednim puristima Egipta, autor se vraća na opis trenutnog jezičkog stanja, prognoziraajući jezičko ruglo koje će nastati usled uticaja

engleskog jezika na arapski, ali i ispraznog i neuglađenog stila izražavanja egipatskih
govornika (Ma'āṭī 2009: 106-110):

وبعد رحلة تطعيم اللغة العربية بكلمات إنجليزية عندنا زيها في العربي بس بنستعبط.. دخلنا في مرحلة ثانية وهي
مرحلة الكلام الجديد.. اللي تحس فيها إن اللي بتتكلم قصادك عندها شلل مؤقت.. أو عاشت طول عمرها بره ولسه
جاية في طيارة بالليل.. وهي مرحلة تكسير اللغة العربية.. وبدأت الألفاظ تاخذ معاني عكسية..

[...] نيجي بأه للكلمة مفروض مفيش عليها.. كلمة (موت).. حد في الدنيا يستخدم كلمة موت.. استخدام
لطيف.. المانحة دي حلوة موت!! طيب تيجي إزاي؟! لو الكلام ده إتقال من عشرين سنة تبأه المانحة مُسممة؟! واللي ح
ياكلها ح يموت!!

[...] للدرجة دي مفيش كلام يعبر عن اللي عاوزين نقوله!؟

لاحظوا كمان انتشار كلمة (بجد) بين كل كلمتين في كلامنا لاحظت ده لما قارئة حبت تتكلم معايا وقالتي..
- إنت حد مختلف بجد.. وأنا بجد أول ما قربتلك بجد حسيت بجد إنك بجد حد حقيقي..
نيجي بأه لكلمتين بأوا على بق كل الأجيال الجديدة في لغتنا الجديدة.. كلمة (أساساً) وكلمة (أصلاً).. وأنا
الحقيقة مش عارف الكلمتين دول جم منين أصلاً أساساً يعني.. [...]
- تفتكر فيه حل!؟

دى نفسي اللي بتقول لي..

- أيوه.. إحنا اللي غلطانين سبيناهم الحبل على الغارب لحد ما ضيعوا اللغة العربية وكلها كام سنة وح يروشوا
البلد كلها.. وح تبأه دي هي اللغة الرسمية اللي الدولة ح تتكلم بيها.. وسرحت وتحيلت مصر بعد 20
سنة ورئيس الوزارة بيخطب في الشعب.

القاعة كلها عمالة تصفر وتصوت زي ما يكون مايكل جاكسون اللي واقف مش رئيس وزرا.. هووووو..
هووووو..

طلع رئيس الوزرا لابس بنطلون ساقط وبودي.. وقعد يرمي بوس على الشعب الروش..

- قشطة!!

الشعب كله قال..

- قشطة!

- شوفوا بأه جماعة.. أنا عاوزكوا تنفضوا لكل مشاكلكوا.. نو بروبلیم أوكيه!؟

- أوكييه.

- إحنا عاوزين نعمل تشانج (change) شوية في أوار لايف.. الحياة بأت بورينج (boring) قوي.. واي

نوت؟

- واي نوت..

- أنا النهاردة جاي عشان أقولكوا يا جماعة.. أسماء الوزراء اللي عينتهم في الوزارة الجديدة.. آر يو ريدي!؟

- ريدي..

- أنا أخذت تامر وزير الصناعة.. وده حد جميل.. حد مختلف.. وماكانش عاوز يبأه وزير أساساً أصلاً
يعني.. كان مكتر.. ومنفض ع الآخر.....
 وفقت من السرحانة المرعبة دي.. اللي قلقتني على مستقبل مصر.. وأخذت بعضي وجريت ع البيت.. الحق
البنيت اللي ح تضع مني دي.. أديها شوية عربي قبل ما ربنا يفتكرني..

Sabravši svoje utiske, Maati s preostalim entuzijazmom „hrli“ da lingvistički preobradi svoju kćer – tipičnog predstavnika jezičkog kolapsa u Egiptu (Ma‘āṭī 2009: 110-113):

- يا بنتي يا حبيبتي.. إنت النهاردة في رابع ابتدائي.
 - في 4 year يا بابي
 - آه.. نسيت إنك في المدرسة البريطانية.. ما هي بير فور.. دي هي رابعة ابتدائي عندنا.
 - (مندهشة) يااه.. Realy..
 - أيوه.. واسمعي بأه عشان ابتديت أتعصب.. اللغة العربية
 - [...] اللغة العربية يا بنتي اللي إحنا بتتكلم بيها دي هي اللغة الأم.. لغة بابا وجدو وجد جدو.. اللي
 كانوا عايشين قبل حضرتك ما تشرفيني بمئات السنين.. واللغة دي حاجة لازم نحافظ عليها ونحباها.
 - بابي يو سبيك تو مي كان أي كانت سبيك آراييك؟!
 - اللغة اللي بتتكلمها دي لغة حقيرة [...] لازم تتكلمي ما تقوليش ولا كلمة إنجليزي.. مفهوم؟
 - أوكيه داد..

[...]

- طلعليلي فعل مضارع من اللي مكتوب قدامك في الجورنال.. ياللا.
 قعدت البنيت تبص في الجورنال وهي مذمجة كأنها بتقرا في جورنال ياباني [...]]
 لاحظت إن وشها البرئ ونظراتها الطفولية في عملية البحث عن فعل مضارع كانت بتدور من الشمال لليمين

[...]

وحتى لو لفته ح أعمل بيه إيه؟! وإيه أهمية حاجة زي دي لراجل ربنا كارمه في حياته ومحوش قرشين حلوين
 وعمره ما يتأخر عليا في أي طلب من طلباتي.. وكان صوتها الداخلي بيقول.

What happened to dad?! -

He became crazy!! -

[...] ولما فهمت البنيت كويس إن أنا مش من النوع ده من الرجالة وإني ما تخيلش عليا الحركات القرعة دي..

بدأت تركز في الجورنال وتدور.. وأخيراً.. وبعد نص ساعة عمالة تفلي الجورنال قالتلي الشملولة ببراءة خبيثة..

- هو مضارع يعني إيه يا داداي?!.

لاحظوا قدرتها الفائقة على الاستدراج.. البنيت بتجر جري في الكلام عشان في الآخر أنا اللي أطلعها زي

كل يوم.. ما أنا برضه اللي باحل لها واجب العربي.. إنما المرة دي أبداً..

راحت مقربة ميني وحطت إيدها على كتفي وقالتي ..
 - بابي .. إنت حد جميل .. حد مختلف .. وأنا أصلاً أساساً ما بحبش العربي .. ما تنفض بأه حضرتك
 للمضارع ده .. أوكيه داد .. قشطة!
 - طيب أقولها إيه دي؟!!!

Podvučeni iskazi u navedenim odeljcima eseja *Naš novi jezik* rezimiraju Maatijeve brige u vezi s „lepim arapskim jezikom“, koji gubi bitku u lingvističkoj globalizaciji pod pritiskom prestižnog simboličkog statusa engleskog jezika i njegovog živog opticaja u arapskoj govornoj zajednici. Spajanjem stranog (engleskog) jezika i „maternjeg arapskog“, opterećenog stilskom i semantičkom ispraznošću, oblikuje se *novi jezik* koji para Maati jeve uši, budeći u njemu žal za vremenom Tahe Huseina i njemu sličnima, kada se arapski jezik negovao i poštovao.²⁸¹

Pesimizam koji provejava na kraju datog eseja navodi na zaključak da je rad na jezičkoj „popravci“ zaludan i da je podizanje svesti o očuvanju standardnog arapskog jezika od sekundarnog značaja za Egipćane, među kojima većina „nema ni dva slatka pijestra“ da od njih živi, a kamoli da brine o opstanku nekog jezika. Međutim, ni „ožalošćeni“ Maati ne može da učini više od toga, pošto je i on sâm samo simbolički vezan za standardni arapski jezik. Njegove šaljive sugestije nimalo ne doprinose čak ni pisanom održanju jezika kojem se divi, s obzirom na to da se u svom izrazu služi nezgrapnom mešavinom čitavog kontinuuma arapskog jezika. Štaviše, njegova ćerka – preko čijih stavova i govora ukazuje na jezički kolaps Egipta – stiče osnovno obrazovanje u britanskoj školi uz njegov blagoslov, pri čemu joj sâm Maati rešava domaće zadatke iz predmeta Arapski jezik.

Iako je nova „smesa“ jezičkog pomodarstva bila uočljiva pre deset i više godina u svakodnevnoj komunikaciji na Mašriku, tek odnedavno nalazimo njen odraz i u proznoj književnosti Egipta. U tom smislu najpre treba pomenuti romane Ahmeda Murada (Aḥmad Murād, r. 1978), mladog romanopisca koji, uz Jusufa Zejdana i Bahe Tahira, zauzima visoko „komercijalno“ mesto na književnom tržištu. Ovu poziciju Murad gotovo ravnopravno održava sa četiri dosad objavljena romana, u kojima se na

²⁸¹ Ovaj problem na sličan način ilustruje i Ahmed al-Matuk (Aḥmad al-Ma'tūq), u svojoj studiji *Naẓariyyat al-luġa al-tālīya* (Pogledi na treći jezik, 2005), u kojoj navodi jezičke primere iz različitih sfera u kojima se odigrava jezička „mutacija“ mešavinom amije, fushe, ispraznih reči i reči na engleskom. Za ilustrativne primere novog jezičkog modela izražavanja još v. A. al-Ma'tūq, *Naẓariyyat al-luġa al-tālīya*, al-Dār al-Bayḍā' – Bayrūt, 2005, 17-22, 73-81, itd.

dinamičan i neposredan način bavi problemima u zemlji, predstavljenim kroz kriminalno-političke zaplete. U pitanju su romani *Fīrtiḡū* (Vertigo, 2007), *Turāb almās* (Dijamantska prašina, 2010), *al-Fīl al-azraq* (Plavi slon, 2012) i *1919* (2014).

Na prvi pogled, moglo bi se reći da je Murad bez izuzetka upotrebljavao fushu u naraciji romana i „čistu“ egipatsku amiju u dijalozima, što i nije tako neobično. Štaviše, dijalozi u Muradovim romanima, koji uvek zauzimaju pozamašni prostor, na amiji su čak i onda kada interpretira govor na stranom jeziku, izuzev u romanu *1919*, u kojem u takvim prilikama poseže za fushom.²⁸² Međutim, ono što čini da se njegovi romani izdvajaju u zasebno jezičko ustrojstvo jeste umetanje latinično napisanih reči na engleskom jeziku, prisutnih u svim ravnima pripovedanja prvih triju Muradovih romana, a koje indirektno predočavaju dva opšta jezička problema arapske govorne zajednice.

Kao prvo, upotrebom engleskih reči latiničnim pismom Murad ukazuje na terminološki zaostatak arapskog jezika. Naime, ovaj autor za pojedine stručne reči i izraze izbegava njihove leksičke ekvivalente na arapskom jeziku,²⁸³ zatim, beleži internacionalne skraćenice u originalnom obliku zbog njihove neadaptiranosti u arapskom jeziku,²⁸⁴ ali se služi i rečima koje svoje puno značenje imaju samo onda kada se koriste u izvornom obliku, a tiču se informatičkog sveta,²⁸⁵ brendova i drugih urbano-stilskih izraza.²⁸⁶ U tekstu su katkad date dvojezične sintagme i genitivne veze, pri čemu su članovi ovih konstrukcija napisani različitim pismima, latiničnim i arapskim, kao, na primer, *Plasma* تلفزيون (plazma televizor), *Premiere* درامز (bubnjevi brenda *Premiere*) i *Electric* جيتار (električna gitara) (Murād 2010: 329, 378). No, Muradov izbor datih reči iz engleskog jezika nije samo pokazatelj terminoloških ograničenja u arapskom jeziku,

²⁸² Na primer, up. A. Murād, *Fīrtiḡū*, al-Qāhira, 2011, 23-24, 62-63. i A. Murād, *1919*, al-Qāhira, 2014a, 40-46, 346-349.

²⁸³ To su, na primer, reči *sedatives, chronic pain, pressing power, culpability delirium, paranoid, latent schizophrenia, dissociative identity disorder, multiply personality*, itd. V. A. Murād, *Turāb almās*, al-Qāhira, 2010, 38, 40, 41; A. Murād, *al-Fīl al-azraq*, al-Qāhira, 2014b, 52, 68, 106, 123, 131.

²⁸⁴ To su, na primer, reči mp3, DNA, D.J, VIP, TV, FM, CD, GPS, CV, e-mail, IP, LSD, SMS, itd. V. A. Murād, *Turāb almās*, 35, 278; A. Murād, *Fīrtiḡū*, 10, 20, 76, 90, 115, 246, 281, 383; A. Murād, *al-Fīl al-azraq*, 30, 80.

²⁸⁵ To su, na primer, reči *iPod, laptop, play station, inbox, delete, show, games, network, green card, flash memory, Windows, Google, facebook, iPad*, itd. V. A. Murād, *Turāb almās*, 64, 137, 222, 223; A. Murād, *Fīrtiḡū*, 76, 170, 214, 280; A. Murād, *al-Fīl al-azraq*, 72, 109, 122.

²⁸⁶ To su, na primer, reči *T-shirt, spikey* (vrsta frizure), *stickers, Nike Air Pump, Jazz, BMW, Rolex, style, Adidas, old fashion*, itd. V. A. Murād, *Turāb almās*, 48, 49, 139, 140, 202; A. Murād, *Fīrtiḡū*, 74, 271, 294.

već se njihovim pisanjem latiničnim pismom ove reči jasno izdvajaju u tekstu romana kao ključne odrednice od kojih se formira identitet savremenog čoveka, ukazujući na njegove potrebe i probleme.²⁸⁷

Pored ukazane funkcije odabranih stranih reči, u dijalozima prvih triju Muradovih romana sreću se i neki opštiji izrazi, ali i po čitave rečenice na engleskom jeziku, koje sagovornici povremeno umeću u neformalnoj komunikaciji na svom „maternjem (egipatskom) jeziku“ – pojava čije smo uzroke prethodno pojasnili. No, treba napomenuti da roman *Virtigo* ne obiluje latinično napisanim rečima, već se one u većoj meri prenose arapskim pismom, kako to ilustruje sledeći dijalog koji se odvija između strankinje Kristine i Egipćanina Ahmeda (Murād 2011: 62-63):

ووافقت كريستينا كما توافق الوردة على تجفيفها لتصبح خاوية من الداخل، جميلة فقط من الخارج، كم هي
حزينة كثيراً على حسام ولكنها تريد أيضاً استمراراً للقمة العيش..
لم ينس المحادثة الركيكة التي دارت بينه وبين كريستينا: سليم؟؟؟؟
كريستينا: أيوه.. سليم المصوّر..
أحمد: ده أصلاً مش مصوّر.. وبعدين لجقتي نسيقي حسام..
كريستينا: نو.. نو.. إنت فاهم غلط أخميد.. حسام هنا.. كانت تشير إلى قلبها.. لكن أنا لازم إرتباط عشان
«إكامة».. إنت عارف إجراءات وباسبور..
أحمد: سليم بعد حسام يا كريستينا؟
كريستينا: أوف كورس مفيش حد زى حسام.. بس باسبور هيخلص بعد شهر..
أحمد: ده خنزير..
كريستينا: أحمد بليز.. مستر سليم ده راجل جنتيلمان..
أحمد: حسام كان جايب لك خاتم الخطوبة.. عارفة ده؟
كريستينا: سوري.. الموضوع صعب عليّ أنا كمان.. But Life must go on

Umetanje reči iz engleskog jezika nije uslovljeno učešćem stranog protagoniste u dijalogu, već se takav tip dijaloga odvija i među lokalnim egipatskim stanovništvom (Murād 2011: 170-171):

حمل معه أحمد الشاشة، وخرج عُمر وأحضر باقي الجهاز: إيه يالله أمك طردتك ولا قفشتك بتتفرّج على حاجة

سيكي ميكي؟

²⁸⁷ U opsegu reči koje Murad koristi iz engleskog jezika najfrekventnije su one iz oblasti savremenih komunikacija, kao i one koje se odnose na psihopatološka stanja. Pored navedenih kategorija reči, Murad često neprilagođeno navodi i nazive lekova, hotela i imena ljudi i grupa iz sveta muzike. Na primer, v. A. Murād, *Turāb almās*, 133, 183-184, 194, itd.

عُمر: يا عم لا كده ولا كده.. هنعمل «Net Work».. هعيشاك اللحظة يا ابن عم كيمو.. هناخد خط من النت كافية بتاع الواد كوكو اللي جنب العمارة.. هناضيها Games حتى الصباح..
 قاطعه أحمد في لهجة جادة: بقولك إيه.. البتاع ده سكانر؟؟
 كان يشير إلى جهاز أتى به عُمر مع أغراضه الأخرى..
 عمر: آه.. أنصف من اللي عندنا في الاستوديو كمان..
 تأمل أحمد الجهاز: مُمكن أعمل سكانر لنيجاتيف عليه؟

U sledeća dva romana, *Dijamantskoj prašini* i *Plavom slonu*, Murad sve intenzivnije unosi duh jezičkog pomodarstva i u razgovorima u kojima se engleskim jezikom ne nadomešćuju terminološki nedostaci. U pitanju su uobičajeni razgovori, u kojima se govornici preključuju s jednog na drugi kod, odnosno s egipatskog varijeteta na engleski jezik, a vidljivo je na sledećem dijaloškom pasažu iz romana *Dijamantska prašina* (Murād 2010: 202, 205):

أشعل «وليد» سيجارة: مش كتير على «هاني برجاس».
 - أنا عارف إن السمّان عملك زيارة.
 بُجت «وليد».. أحدق في وجه هاني حين أردف الأخير: (People Talk).. مش عيب حد يزور حد.. أنا هكون (direct) معاك.. ال(Offer) اللي جالك كام؟
 [...]
 - بس أوكد لك ده صديق شخصي.. مش هيتكلم.. (I promise).
 أعطى لها ظهره واتّجه ناحية الشبّاك.. مسح شعره المسترسل قبل أن يردف: لازم أقولّه.
 - مفيش داعي.. (I can handle the situation).
 - (handle)..!! متأخرة أوي.

Umetanje reči i rečenica na stranom jeziku u svim nivoima pripovedanja najučestalije je u romanu *Plavi slon*. U njegovim dijalozima, takode, nalazimo protagoniste koji u svakodnevnom govoru bez jezičke nužde posežu za engleskim jezikom (Murād 2014b: 33):

- يا «Man»، الناس بتيجي هنا عشان تلعب، تنبسط، ما فيش خصوصيات، مافيش أسرار
 «This was always the rule»
 قالها وأرسل عينيه للسقف هرباً من ابتسامتي الضاغطة:
 - امشي يا عوني؟ امشي؟
 داعب السلسلة المتدلّية وسط صدر حَال من الشّعْر ثم زَفَر استسلاماً:
 - No ya man.. بس..

- من غير بسيسة يا عوني بطل دلع.. زيتك بكام النهاردة؟

- الصُّباع عامل ميّة وتمانين جنييه..

[...]

- بتلعبوا إيه؟

-..Poker

سرت خلفه إلى الغرفة.. أمسك عوني مقبض الباب ثم استدار لي:

- Please مافيش تحليل نفسي مع حد.. Especially شاكر..

Treba napomenuti da u romanu *1919* pisac nije umetao reči i iskaze na stranom jeziku, što se može naslutiti i iz samog naslova ovog dela, koji se odnosi na Revoluciju iz 1919. godine, kada takav način govora nije bio uobičajen, uprkos direktnoj kolonizaciji Egipta od strane Britanije.

Premda neupadljivo, umetanje stranog jezika u kontinuum arapskog jezika sreće se još i u romanu *Soba intenzivne nege* Izudina Šukrija Fišira,²⁸⁸ a nešto učestalije i u romanu *Nojeva barka* Halida al-Hamisija, iz kojeg bi bilo zanimljivo navesti sledeći odeljak, isripovedan iz perspektive Talata Dihnija (Ḥamīsī 2009: 248):

أنا جيت الكويت لإني ما بقيتش طابق أقعد في أمريكا. أنا سافرت من مصر على أساس إن أنا أقعد بالكثير (3months) وأرجع تاني (Egypt). عمري ما اعتبرت نفسي مقيم هناك. علشان كدة أن باجمع صلواتي. فأنا في حالة سفر مؤقت ومن حقي شرعا أجمع الصلوات. وفضلت على دا الحال من ساعتها. ده طبعا غير أن الحياة في ال (US) أصبحت غالبية جدا عليّ. في الأول كنت قاعد في منهاتن علشان دي المدينة اللي فيها ال (lycee)، المدرسة الفرنسية اللي بيدرس فيها أولادي في مصر، قلت يكملوا دراستهم معايا وفي الصيف نرجع مع بعض. رجعوا اهمّ واتنفيت أنا. ماتخاتن كانت العيشة فيها مهولة.. غالبية جدا.. الشقة أم ه آلاف (us) في ال (month) أودتين مفيهومش دواليب. الدواليب في ال (living). حاجة حُق كدة.

Zabeleženi romansijerski primeri upliva engleskog u arapski jezik samo su nagoveštaj tekućih promena u jezičkoj praksi egipatske govorne zajednice. Dakle oni ne ilustruju u potpunosti lingvistička ogrešivanja spram „maternjeg“ jezika ili ma koje tačke u kontinuumu arapskog jezika, u onoj meri koliko je to rasprostranjeno u živoj jezičkoj interakciji. U stvarnosti se u Egiptu i u arapskom svetu uopšte sreću znatno invanzivnija smenjivanja stranih i arapskih jezičkih kodova, pri čemu prvi često zauzimaju veći opseg nego što je to upotreba poneke reči ili iskaza u razgovoru, koji se

²⁸⁸ Na primer, v. I. Š. Fišir, *Ḡurfat al-‘ināya al-murakkaza*, 174-175, 179.

u osnovi odvija na nestandardnom arapskom varijetetu. Međutim, dvojezične „smese“ još uvek nisu uzele većeg maha i u „ozbiljnoj“ književnoj prozi, zbog rizika da takvo jezičko ustrojstvo bude ocenjeno kao isuviše neuglašeno i „uličarsko“, unižavajuće za vrednost književnog dela, slično kao što se u tom domenu nekad tvrdilo za upotrebu amije.

6.5. SAVREMENI ROMAN ARAPSKOG IZRAZA U OSTALIM ZEMLJAMA ARAPSKOG SVETA

Pisanje romana postalo je razvijena delatnost u svim zemljama arapskog sveta, bez izuzetka,²⁸⁹ pa se u svakoj od njih mogu pronaći raznoliki i kvalitetni predstavnici, osobeni u pogledu formalnog, tematskog i stilske pristupa književnom delu.²⁹⁰

Kada je u pitanju jezičko ustrojstvo arapskog romana uopšteno, prevladavajuće sredstvo izraza i dalje je fusha, u čemu nezanemarljivo doprinosi piščeva potreba da se obrati svim arapskim čitaocima, a kod pisaca Mašrika i njihova blizina kolevci arapskog jezika. Stoga većina prozih pisaca arapskog izraza svode jezičku varijetetnost na minimum ili na prihvatljivu zastupljenost, pa je pribegavanje nestandardnom idiomu ograničeno na dijaloške sekvence. To posebno važi za magrepske pisce, koji su svesni da preterano lokalno jezičko kolorisanje predstavlja prepreku uplivu na zajedničkoj (opšteamarpskoj) književnoj sceni, i da, za sada, nije lako premostivo.

Ako se, primera radi, zadržimo na devet pobedničkih romana nagrade Negib Mahfuz od 1997-2014. godine, čiji autori potiču iz država arapskog sveta mimo Egipta, naćićemo da je u pet nagrađenih romana fusha dominantniji ili gotovo jedino jezičko sredstvo u svim nivoima pripovedanja. U pitanju su romani *Ḥārith al-miyāh* (Orač vode, 1998) libanske spisateljice Hude Barakat (Hudā Barakāt, r. 1952), koji je nagrađen 2000. godine, zatim, *al-ʿAllāma* (Erudit, 1997) marokanskog bilingvalnog pisca Bensalima Himiša (Bansālim Ḥimmīš, r. 1948), nagrađen 2002. godine, *Warrāq*

²⁸⁹ Uvid u razvoj arapskog romana na prelazu iz XX u XXI vek može se steći iz nekoliko studija i priručnika na temu savremene arapske književnosti. Na primer, v. *al-Mašhad al-riwāʿ al-ʿarabī*, al-Qāhira, 2008; R. Allen, *An Introduction To Arabic Literature*, Cambridge, 2004, 184-192; I. Kamera d'Aflito, *Savremena arapska književnost*, Beograd, 2012, 242-249, 261-314, itd.

²⁹⁰ U kolikoj meri je intenzivirano pisanje romana u arapskom svetu pokazuje činjenica da je u Sudanu od 1948-1990. objavljeno oko 50 romana, a od 1990-2007. godine 120 romana (ʿAbd al-Mukarram 2008: 13). U Tunisu, gde je romansijerska produkcija bila neznatna tokom XX veka, od 1998-2007. objavljeno je 278 romana, od kojih je 182 romana na arapskom jeziku, a preostalih 96 na francuskom (Ṭaršūna 2008: 500). Međutim, najrećitiji dokaz o ekspanziji romana potkrepljuje podatak da je u Saudijskoj Arabiji, inaće zemlji s vrlo skromnom romansijerskom tradicijom, za samo dve godine, u periodu od 2006-2007, objavljeno preko 100 romana (Maḥyamīd 2008: 520).

al-ḥubb (Antikvar ljubavi, 2002) sirijskog književnika Halila Suvajlihija (Ḥalīl Ṣuwaylīḥ, r. 1959), nagrađen 2009. godine, *Lā sakākīn fī maṭābiḥ ḥādihi al-madīna* (Nema noževa u kuhinjama ovog grada, 2013) Suvajlihijevog sunarodnika Halida Halife (Ḥālid Ḥalīfa, r. 1964), koji je nagrađen 2013. godine, dok je 2014. godine bio nagrađen roman *Šawq al-darwīš* (Čežnja derviša, 2014) sudanskog autora Hamura Zijade (Ḥammuur Ziyāda, r. 1977).

Ostala četiri nagrađena romana daju više povoda da se o njima prodiskutuje na temu raznovrsnosti jezičkog ustrojstva njihovih dijaloga. U pitanju su *Ra'aytu Rāmallāh* (Video sam Ramalu, 1997) palestinskog književnika Merida al-Bargutija (Marīd al-Bargūtī, r. 1944), koji je nagrađen 1997. godine, *Dākirat al-ḡasad* (Sećanje tela, 1993) alžirske spisateljice Ahlam Mustaganmi (Aḥlām Mustagānmī, r. 1953), nagrađen 1998, zatim, *al-Maḥbūbāt* (Miljenice, 2004) Iračanke Alije Memduh (ʿĀliya Mamdūḥ, r. 1944), nagrađen 2004. godine, i *Šūra wa ayqūna wa ʿAhd qadīm* (Slika, ikona i Stari Zavet, 2002) palestinske spisateljice Sahar Halife (Saḥar Ḥalīfa, r. 1941), koji je nagrađen 2006. godine. Okretanje nestandardnim arapskim varijetetima u dijalogima ovih romana nije preovladavajuća jezička karakteristika i nema za cilj apsolutnu verodostojnost, već su različiti jezički nivoi nosioci stilske dinamike dela. Stoga nije redak slučaj da neki od protagonista naizmenično smenjuje različite jezičke kodove iz jednog u drugi iskaz, ali i da u istom iskazu prelije svoj govor iz jednog u drugi nivo.²⁹¹

Posebnu pažnju među četiri nagrađena autora zaslužuje Ahlam Mustaganmi, koja je sa svega pet objavljenih romana postala jedan od najomiljenijih romanopisaca širom arapskog sveta u poslednje dve decenije.²⁹² Pored tematske i formalne prijemčivosti njenih romana, jezik na kojem piše poznat je po svojoj jednostavnosti i poetičnosti. No, iako održava fushu u poziciji preovladavajućeg sredstva u ukupnom književnom stvaralaštvu, Mustaganmi se u dijalogu romana povremeno poigrava nivoima arapskog jezika, u koje, pored alžirske, uključuje amije iz drugih arapskih zemalja.²⁹³ Nestandardni jezički nivo nekad se pojavljuje u „čistom“ vidu,²⁹⁴ a nekad je

²⁹¹ Na primer, v. M. al-Bargūtī, *Ra'aytu Rāmallāh*, Bayrūt, 2011, 9, 39-41, 55-57, itd.

²⁹² Pored romana *Sećanje tela*, Mustaganmi je objavila romane *Fawḍā al-ḥawāss* (Metež čula, 1997), *ʿĀbir al-sarīr* (Prolaznik u postelji, 2003), *Nisyān com* (Zaborav com, 2010) i *al-Aswad yalīq biki* (Crno ti pristaje, 2012). U prilog zavidnog ugleda ovih romana govori činjenica da su oni dostupni i na morzeovoj azbuci.

²⁹³ Na primer, up. A. Mustagānmī, *al-Aswad yalīq biki*, Bayrūt, 2012, 54, 67-68, 73-74. i isto, 112-113.

udružen sa fushom,²⁹⁵ kao što se može naići i na učesnika u dijalogu koji se obraća svom sagovorniku na amiji, dok mu potonji odgovara na fushi.²⁹⁶

Zanimljivo je napomenuti da se u romanima Ahlam Mustaganmi, takođe, pojavljuje ukazivanje na simboličku funkciju čistog arapskog jezika u svakodnevnom govoru pobožnih protagonista (Mustaġānmī 2012: 90-91):

عمّار [...] بملك تجارة مزدهرة، إلى حدّ مثير للعجب. إن سألته كيف اكتسبها، أجابك بما تفهم منه أنّه جدير بالريح، وأتّه لا يليق بك إلاّ الخسارة، لأنّ الله ليس معك. هو معه. له العناية الإلهية، لذا تجارته مباركة، ومكاسبه حلال، وعليك أنتستنتج أنّك ملعون، ومستثنى من رحمة الله، برغم كونك مؤمناً، ومحسناً، وتحاف الله، وما قتلت نفساً بغير حقّ. سيقول لك كل هذا باللغة العربية الفصحى، التي لا يتخاطب «أصحاب البركات» إلاّ بها، لأنّها لغة أهل الجنة. ولا تدري كيف تردّ عليه وأنت في جحيمك، تركت جحيم الموت، لتجد جحيم الحياة في انتظارك.

Neki od autora nagrađenih nagradom Negib Mahfuz našli su se i u kraćim listama Arapskog Bukera,²⁹⁷ čime se književni renome izabranih pisaca proširuje i dodatno učvršćuje, s obzirom na to da se romani iz užeg izbora potonje nagrade „glasnije” i ozbiljnije promovišu diljem arapskog sveta. Od ukupno četrdeset i osam romana u kraćim listama Arapskog Bukera, od 2008-2015. godine, pored dvanaest odabranih romana iz pera egipatskih autora, petnaest izdvojenih romana zasluga su pisaca iz područja Levanta (Liban – 6, Sirija – 4, Palestina – 3 i Jordan – 2), pisci Magreba dobili su jedanaest priznanja (Maroko – 5, Tunis – 4 i Alžir – 2), zatim, pisci iz zalivskih država osam (Irak – 4, Saudijska Arabija – 3 i Kuvajt – 1), dok su preostala dva odabrana romana napisali sudanski autori.²⁹⁸

U zbiru se može reći da fusha preovladava u romanima uvrštenim u kraće liste Arapskog Bukera od 2008-2015. godine, što je posebno evidentno u osam, od ukupno devet, prvoplasiranih romana.²⁹⁹ No, neki autori su u izabranim romanima povremeno

²⁹⁴ Na primer, v. A. Mustaġānmī, *Fawḍā al-ḥawāss*, Bayrūt, 2009, 104-105; A. Mustaġānmī, *al-Aswad yaliq biki*, 92-94

²⁹⁵ Na primer, v. A. Mustaġānmī, *Ābir sarīr*, Bayrūt, 2003, 125-128; A. Mustaġānmī, *Dākirat al-ḡasad*, Bayrūt, 2005, 369; Mustaġānmī *Al-Aswad yaliq biki*, 34, 104-106.

²⁹⁶ Na primer, v. A. Mustaġānmī, *Dākirat al-ḡasad*, 345; A. Mustaġānmī, *Ābir sarīr*, 119-120

²⁹⁷ Na primer, Halid Halifa se našao u kraćoj listi Arapskog Bukera 2008. godine za roman *Medīh al-kurāhiya* (Oda mržnji) i 2014. za roman *Nema noževa u kuhinjama ovog grada*, dok je roman *Muʿaddibatī* (Moja mučiteljka) Bensalima Himiša ušao u uži izbor 2008. godine.

²⁹⁸ Bilo bi preopsežno navesti sve romane s kraćih lista Arapskog Bukera, pa će u nastavku biti pomenuti samo neki od njih kao ilustrativni primeri konkretnog manira jezičkog sklopa u dijalogu romana. Detaljne informacije mogu se naći na internet stranici pomenute nagrade. V. <http://arabicfiction.org/>

²⁹⁹ U pitanju su romani *Oaza zalaska* Bahe Tahira, nagrađen 2008. godine, *Azazil* Jusufa Zejdana, odabran 2009. godine, i *Tarmī bi-šarar...* (*Baca iskre...*) saudijskog pisca Abduha al-Hala (ʿAbduh al-Ḥāl,

uključivali namerne jezičke „omaške”, naročito kroz upotrebu univerzalnih i prepoznatljivih reči iz nestandardnih arapskih varijeteta, kao što su to *šū/ēš/ēh* (šta), *wēn/fēn* (gde), *mīn* (ko), *illī* (koji), itd.,³⁰⁰ dok se nelicina u jeziku dijaloga većinom oslanjala na kolokvijalni govor.³⁰¹

No, iako se činilo da prva pozicija prećutno pripada onima koji u svakom trenutku poštuju zvaničnu jezičku normu, u ovom smislu je načinjen presedan 2014. godine. Pobednički roman tog ciklusa bio je *Frānkištāyn fī Baġdād* (Frankeštajn u Bagdadu, 2013) Ahmeda Sadavija (Aḥmad Sa‘dāwī, r. 1973), u čijem je jeziku dijaloga prisutno variranje od fushe do iračke amije (Sa‘dāwī 2014: 46-47):

هناك في وادي السلام في النجف تفحص القبور كلها. لم يعثر على شيء يدل على باب الخروج من حيرته. في النهاية شاهد شاباً مرافقاً [...] كان جالساً على قبر مرتفع ويضع رجلاً على رجل.

- لماذا انت هنا... عليك ان تبقى بجوار جثتك.
- لقد اختفت.
- كيف اختفت؟.. لا بد ان تجد جثتك، أو اي جثة أخرى.. وإلا راح تنلاص عليك.
- كيف تنلاص؟
- لا أعرف... بس هي تنلاص دائماً.
- لماذا انت هنا؟
- هذا قبري.. جسدي يرقد في الأسفل. بعد بضعة أيام لن أستطيع الخروج بهذه الطريقة، تذوب جثتي وتتحلل فأبقى مسجوناً في القبر الى أبد الأبدین.
جلس بجواره وشعر بحيرة كبيرة، فما الذي يفعله الآن؟ لم يخبره أحد ما بمذه الأمور سابقاً. أي كارثة مضافة تنتظره يا ترى؟
- ربما لم تمت فعلاً... ربما أنت تحلم الآن.
- ماذا؟

r. 1962), pobednika 2010 godine. Prvo mesto za nagradu Arapskog Bukera 2011. godine podelila su dva romana, *al-Qaws wa al-Farāša* (Luk i Leptir) marokanskog pisca Muhameda al-Ašarija (Muḥammad al-Aš‘ari, r. 1951) i *Tawq al-ḥamām* (Golubičina ogrlica) saudijske spisateljice Radže Alame (Raġā‘ Ālam, r. 1956). Godine 2012. izabran je roman *Durūz Baliġrād: Hikāyet Hannā Ya‘qūb* (Druzi Beograda: Priča o Hani Jakubu) libanskog romanopisca Rabie Džabera (Rabī‘ Ġābir, r. 1972), zatim, 2013. godine *Sāq al-bāmbū* (Bambusova stabljika) kuvajtskog pisca Sauda al-Sanusija (Sa‘ūd al-San‘ūsī, r. 1981), dok je 2015. godine izbor pao na roman *al-Ṭaliyānī* (Italijan) tuniskog autora Šukrija al-Mahbuta (Šukrī al-Maḥbūt, r. 1962).

³⁰⁰ Na primer, v. I. Farkūḥ, *Arđ al-yambūs*, ‘Ammān, 2007, 73, 92, 112, itd.; A. Kaġah Ġī, *al-Ḥafīda al-amrikiyya*, Bayrūt, 2009, 75, 77, 107, itd.; I. Našr Allāh, *Zaman al-ḥuyūl al-baydā’*, al-Ġazā’ir, 2012, 38, 57, 65, itd.; B. Ḥimmīš, *Mu‘ađibatī*, al-Qāhira, 2010, 48, 50, 66, itd.

³⁰¹ Na primer, za upliv palestinskog dijalekta u dijalog romana v. R. al-Madhūn, *al-Sayyida min Tall Abīb*, Bayrūt, 2010; za saudijski v. M. Ḥ. ‘Alwān, *al-Qundus*, Bayrūt, 2011; za irački v. S. Anṭūn, *Yā Maryam*, Bayrūt, 2012; za marokanski v. Y. Fāḍil, *Ṭā’ir azraq nādir yuḥalliq ma’ī*, Bayrūt, 2013.

- نعم... تحمل... أو ربما خرجت روحك من جسدك في نزهة وستعود لاحقاً.
- الله يسمع منك.. آبي ما متعود على هاي الوضعية... بعدني زغبير وعندي بنت و..
- زغبير؟!... مو ازغر مني.

Među odabranim romanima s kraće liste Arapskog Bukera nailazimo i na spisateljsko iskazivanje odnosa prema arapskom jeziku i njegovim varijetetima. Primera radi, u užem izboru za 2015. godinu našao se i roman *Ṭābiq 99* (Sprat 99, 2014) libanske spisateljice Žane al-Hasan (Ġanā al-Ḥasan, r. 1985), u kojem junak tvrdi da sve arapske jezičke nivoe treba nazivati rečju „arabī“ (arapski). Njegov razgovor sa sagovornicom, u okviru se data tvrdnja pojavljuje, ujedno ilustruje dinamično ustrojstvo jezika dijaloga, razvijeno bez jasne zakonitosti u smenjivanju jezičkih kodova (Ḥasan 2014: 162-165):

سمعتها مرة تتحدّث بالهاتف في مدخل المبنى وكانت تتكلّم بالعربية. هذا ما شجّعني على الاقتراب منها وسألتها من أين تأتي.

- أنا لبنانية، أنت من وين؟
- أنا فلسطيني، فلسطيني بس عشت بلبنان فترة.
- من قديه تقريباً؟
- سنين، سنين طويلة.
- «أنا هيلدا. تشرفنا»، قالتها، ومدّت يدها لتصافح يدي. فعلت المثل. كانت تبتسم.
- شو اسمك؟ ما قتلتي شو اسمك؟
- اه طبعاً. بعنذر. مجد. اسمي مجد.
- [...] نظرت إلى ساعتها وقالت أنّها ستنتهي عملها بعد ساعتين تقريباً، ثم تستطيع ملاقاتي إن كنت متوفراً.
- [...] أخذت هيلدا إلى مقهى قريب من مكتبي [...].
- تعرف أنّها المرة الأولى التي أجلس فيها مع فلسطيني؟
- حقاً؟ لماذا؟
- نحنا كتائب.. مش نحنا يعني أنا، أهلي يعني.. يعني أهلي كتائب. فيك تقول هيك شي.
- لم أعرف ماذا يمكن أن أجاب. سكتت لبرهة.
- أنا أيضاً، هذه المرة الأولى التي أجلس فيها مع شخص من حزب الكتائب.
- ليست أنا. أهلي.
- [...]

وجدت نفسي أتكلّم بشيء من التفخّص، كأني أراقب رد فعلها حين أقول أيّ شيء لأجد هذه الفتاة دائماً على المسافة نفسها من كل ما أقول. تعبيران، إمّا الضحك، أو الاستماع على الوتيرة ذاتها ومقاطعتي لتسألني عن بعض التفاصيل كمكان سكني، وطبيعة عملي، وفترة وجودي هنا.

- إحكييني فلسطيني.

- ليش؟

- بدي أعرف كيف بتحكوا.

- إيش بدي أقلك.

- أيّ شي.

- يا بنت الحلال. احنا منحكي زيكم. ومن زمان كثير ما حكيتش فلسطيني. انتي بتوخديني على مكان قديم. أقلك إحكييني كتائبي مثلاً. إحنا منحكي عربي زيكم.

Roman *Sprat 99* nije usamljen primer oscilacija u jezičkom ustrojstvu dijaloga kod levantskih pisaca, ali se ipak ne može smatrati paradigmaticnim za jezičke tendencije u arapskoj književnosti ovog područja uopšteno, pošto su pisci Mašrika još uvek odaniji standardnom arapskom jeziku. Čak i zalivski pisci, koje još intenzivnije okružuje fenomen bilingvalnog pomodarstva, izbegavaju direktno navođenje iskrivljenog govora svojih sunarodnika, iako se na datu jezičku praksu osvrću u svojim delima. Jedan takav primer nalazimo u romanu *Sāq al-bāmbū* (Bambusova stabljika, 2012) kuvajtskog autora Sauda al-Sanusija (Sa'ūd al-San'ūsī, r. 1981), inače pobednika Arapskog Bukera za 2013. godine, u kojem se apeluje za negovanje maternjeg jezika i iskorenjivanje kolonijalne i postkolonijalne lingvističke slabosti (San'ūsī 2012: 257-258):

حينما أعجب بكلامها أو إجاباتها على أسئلتني كنت أستفسر: «خولة!.. من أين تجيئين بهذه الردود؟»، تشير إلى مكتبة أبي. تجيب بثقة: «من هنا». أجيبها بأسف: «لو أنني أقرأ العربية». رنّ هاتفها النقال. وضعت السماعة على أذنها وشرعت تتحدث بالإنكليزية. قلت لها حين فرغت من مكالمتها: «لماذا تتحدثين بالإنكليزية؟» أجابت على الفور: «أحبها، في المحادثة، أكثر من العربية». انتهزت الفرصة لاستعراض معلوماتي:

- يقول خوسيه ريزال.. إن الذي لا يجب لغته الأم هو أسوأ من سمكة تننة.

- عقدت حاجبيها. سألت بفضول:

- من يكون خوسيه ريزال؟

[...]

لم تتركني خولة في ذلك اليوم إلا بعدما أخبرتها بكل شيء يخص بطل الفلبين القومي. «قال كلمته تلك حين لاحظ أن الفلبينيين بدأوا بالتخلي عن لغتهم والتأثر بلغة المحتل».

Ipak, vernost fushi u literarnom izrazu nije ni arapske pisce izvan Egipta lišila blagonaklonog pogleda na potencijale kontinuuma arapskog jezika u književnosti, ali je u praksi malo ko mogao postići popularnost širom arapskog sveta ukoliko je u pisanju bio previše oslonjen na svoj kolokvijalni govor. Izuzetak od toga čine samo pojedini afirmisani pisci, što je slučaj s ranije pomenutim Abderahmanom Munifom, dok je većini dela u kojima su jezičke avanture vrlo izražene smanjen opticaj izvan domaćeg čitalačkog miljea. Kao primer može se navesti roman *Ḥuntuš buntuš* (Huntuš buntuš, 1995) palestinskog pisca Mahmuda Ise Muse (Maḥmūd ‘Īsā Mūsā, r. 1952), u kojem autor, prema Džebrinom mišljenju (Mūsā 1995: 8-9), na izvrstan način dočarava palestinski kolokvijalni jezik, ali je njegova dominacija „istopila“ fushu i učinila delo nepristupačnim širem arapskom čitalaštvu. Iz istih razloga nepopularnost prati i roman *Dīzal* (Dizel, 2011) jordanskog autora Alija Hasisa (‘Alī Haṣīṣ), kao što su i romani na fushi sirijskog romanopisca Nebila Sulajmana (Nabīl Sulaymān, r. 1945) poznatiji od onih u kojima se dijalog odvija na amiji, što je, na primer, slučaj s romanima *Samar al-layālī* (Večernje sijelo, 2000), *Darağ al-layl.. darağ al-nahār* (Stepenice dana.. stepenice noći, 2005) i *Fī ġiyābihā* (U njenom odsustvu, 2009).

Ako već i samo dijalog na nestandardnom varijetetu u većini slučajeva usporava ili pak onemogućuje afirmaciju romana, uprkos pozitivnom stavu pisaca prema dinamičnom jezičkom ustrojstvu, onda ne čudi da je u arapskom svetu izvan Egipta prozno delo u kojem je ovaj kôd vodeći i u svim ravnima pripovedanja pravi raritet. Takve izuzetke od pravila nalazimo u delima pojedinih pisaca iz Maroka, gde se od novog milenijuma odnos prema jezičkoj politici iznova usložnjava. Glotopolitički zaokret očevidan je u priznavanju berberskog (amāzīġiyya) 2011. godine za jedan od zvaničnih jezika Maroka, dok zvanični status standardnog arapskog jezika ne predstavlja prepreku usponu tekstova na marokanskoj *daridži* (dāriġa) – kako se skup amija u ovoj zemlji radije naziva.

Pored informativnih i prevodilačkih poduhvata na daridži,³⁰² na planu romansijerske književnosti treba pomenuti nekoliko ostvarenja koja idu u prilog

³⁰² Više o tome v. M. Ennaji, nav. delo, 12-13; Ğ. al-Ḥikmāwī, Yaḥdūt fī al-Maġrab al-ān, *al-Šarq al-awsaṭ* (21.03.2007), 10340. [on-line]; G. Mejdell, What is happening to *luġhatunā l-gamīla*? Recent media representation and social practice in Egypt, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 8, 2008, 122; A. E. Elinson, *Dārija* and changing writing practices in Morocco, *International Journal of the Sociology of Language*, 45, 2013, 715-730.

potencijalnom lingvističkom „prevratu“ u Maroku. U pitanju su romani *Tqarqrīb al-nāb* (Tračarenje, 2006) Jusufa Amina al-Alamija (Yūsuf Amīn al-‘Alamī), zatim, *Ta‘irwurūt* (Ruža, 2009) i *Ukkāz al-rīh* (Vetrova štaka, 2013) zedželiste Idrisa Misnavija (Idrīs Misnāwī, r. 1948) i *al-Raḥīl, dam‘a msāfra* (Odlazak, putujuća suza, 2012) Murada Alamija (Murād ‘Alamī), koji su napisani na marokanskoj daridži u svim ravnima pripovedanja.

Poslednjem pomenutom romanu, *Odlazak, putujuća suza*, autor dodaje i kratki predgovor, u kojem svoj jezik na sredokraći između amije i fushe naziva „al-bēn bēn“ jezikom (međujezik), ali i jezikom „istinske demokratije, slobode i oslobođenja“ (Laḡšāwī 2013: para. 6). Alami je uveren da bi upotrebom „međujezika“ nepismenost u Maroku bila izbrisana, a da se u sām arapski jezik (u smislu fushe) ne mora dirati na nivou nasleđa, univerziteta, vere, štampe i zvaničnih obaveštenja (Laḡšāwī 2013: para. 6):

قولت مع راسي، إيلا تعلّمت اللغات الأجنبية، من المحتمل نتخلّص من الغورية اللي كنشعر بيها، ولو ما عمّرني
خويت لبلاد [...] كون غير استعملنا المغربية الدارجة، والله ما يبقى حدّ أمي، بالطبع غادي دهما تحتفض اللغة العربية
بمكانتها كلغة عالمية، موروت كوني، لغة الجامعات، الدين، الجرائد، البيانات الرسمية .

Domet romana na marokanskoj daridži sasvim očekivano ne seže do arapskog Mašrika zbog svoje jezičke nepristupačnosti. Uspeh ovih delanije zavidan, za sada, ni u samom Maroku, naročito ako ih uporedimo s delima marokanskih romanopisaca koji su svoj književni izraz oslanjali na fushu, kao što su to, na primer, učinili Muhamed Berada (Muḥammad Barrāda, r. 1939), Abderahim Lahbibi (‘Abd al-Raḥīm Laḥbībī, r. 1950), Ahmed al-Madini (Aḥmad al-Madīnī, 1947) i Muhamed al-Ašari (Muḥammad al-Aš‘arī, r. 1951).

* * *

Književna proza Egipta na prelazu iz XX u XXI vek svedoči o „konačnom“ i prihvaćenom napuštanju jezičkih stega, kojih su pisci svih prethodnih generacija bili svesni, ali su inertno sledili nasleđene, jezički „ispravnije“ modele, uz tek poneki neuspeli pokušaj da oduvek prisutan jezički raskol reši u korist „maternjeg egipatskog jezika“. Intenzivno „dovlačenje“ nepriznatog jezika naroda u književni tekst više nije omeđeno na dijaloške sekvence, već sve invazivnije obuhvata i nekad jezički nedodirljivu naraciju. Takva praksa nije očevidna i u književno-jezičkim modelima kod pisaca iz preostalih država Mašrika, koji su u tom smislu ostali bliži egipatskim piscima

generacije šezdesetih. Srodnije paralele u jeziku književnosti bi se mogle povući između egipatske i magrepske proze, pošto u potonjoj nalazimo preteče jezičkih modela koji su tek u poslednjoj deceniji došli na red u delima egipatskih pisaca. To se prevashodno odnosi na upliv bilingvalne stvarnosti u jezik fikcije, dok se pisanjem celovitih dela na kolokvijalnom jeziku Maroko i Egipat danas ističu kao izuzetak od pravila.

Na odluku savremenih egipatskih pisaca o izboru jezičkih sredstava utiče nekoliko književnih i vanknjiževnih činilaca. Njihovo pravo na slobodu izbora svakako je na prvom mestu, ali neki pisci daju prednost zakonu tržišta celine arapskog sveta, pa o stvaranju jezičkih „prepreka“ znatno obazrivije vode računa, držeći se univerzalnog standardnog jezika u delima kojima priželjkuju viši rejting. Uz njih, ali i među njima, narasta krug savremenih egipatskih pisaca kod kojih je stepen jezičke „ležernosti“ sve upadljiviji, na šta su u najvećoj meri uticale jezičke navike čitalaštva u Egiptu i kvalitet njihovog poznavanja standardnog arapskog jezika, koji je nesumnjivo danas na vrlo niskom nivou. Stoga književni tekstovi sa većim uplivom nestandardnog idioma dostižu u Egiptu komercijalni uspeh bez presedana, pa makar oni bili vrlo „sirovi“ i ne naročito duboki u umetničkom smislu.

Uprkos tome, ne može se tvrditi da savremeni egipatski pisci složno i otvoreno prekrajaju glotopolitiku Egipta, niti da slede san nekolicine domaćih intelektualaca o priznavanju jezičke stvarnosti zvaničnom uredbom. No, njihova jezička praksa u pisanju književnih dela spontano doprinosi urušavanju bedema fushe, ali i slabljenju otpora kod arapskih pisaca uopšteno, koji se, ako ne praktično, makar teorijski oslobađaju mesta čuvara njenih utvrđenja nepriznavanjem jezičke stvarnosti u svom okruženju.

ZAKLJUČAK

[Jezik] nije samo *nosilac* sadržaja, latentnog ili iskazanog. Jezik sâm *jeste* sadržaj, mjerilo prijateljskih i neprijateljskih raspoloženja, indikator socijalnih statusa i ličnih odnosa, pokazatelj situacije i predmeta razgovora, kao i socijalnih ciljeva i poprištâ interakcija, široke skale i s vrijednosnim nabojima, što je tipično za svaku jezičku zajednicu (Fishman 1978: 23-24).

U svim kulturama se normiranost jezika dugo poistovećivala s njegovom poetskom funkcijom, u čemu se odnos standardnog arapskog jezika i književnosti u toj ravni nije vekovima činio izuzetkom. No, za razliku od drugih jezika, pravo utemeljenje i izvor stabilnosti prestižnog simboličkog statusa koji je stekao *ispravni, čist, rečiti* arapski (*fusha*) nalazimo u njegovoj sakralnoj funkciji, odnosno u posredništvu između ljudi i Boga preko teksta *Kuranu*. Uverenje u „božansku” prirodu i „božanstvenu” lepotu ovog koda nadalje je zaštitilo rečiti arapski jezik od suštinskih promena na morfološkom planu, iako se njegova aktualna varijanta, usled terminoloških, interpunkcijskih i delimično sintaksičkih inovacija, ostajući sistemski neizmenjena, rangira ispod klasične atributom „savremeni“.

Neobičnu dugovečnost i pretežnu statičnost normiranog arapskog jezika uvek su u stopu pratili svedeniji narodni varijeteti, koji su zbog svog nestandardnog statusa tretirani kao „jezički virusi“. Stoga su ovi „niži“ jezički kodovi, ili pak njihovi elementi, retko dolazili do pisanog prostora u književnim i ostalim tekstovima arapske slovesnosti – *adaba*. O „neuglađenom“ i „iskvarenom“ izražavanju arabizovanih naroda i poneke grupe Arabljana posvedočeno je tek povremenim konstatacijama u srednjovekovnim lingvističkim traktatima, počevši od VIII veka. Sama tema raslojavanja arapskog jezika nije bila predmet zasebnih, specijalizovanih studija sve do modernog doba, dok uključivanje nestandardnog govora u prozni književni tekst arapskog izraza datira iz znatno kasnijeg srednjovekovnog razdoblja, odnosno s kraja XII veka. U vezi s potonjom činjenicom, pokazali smo da je unošenje svakodnevnog govora u književnim

tekstovima neznatnog obima, ali i upitno u pogledu autentičnosti, pošto je moglo biti i posledica prepisivačkog prestvaranja.

Nakon pada arapsko-islamskog carstva u XIII veku, elitna kultura se počela postepeno udaljavati od naroda, zbog čega se fusha sve više izmicala na mesto onozemaljskog jezika, otuđenog od ljudi, koji su se i dalje nazivali njenim govornicima. Ponos na rečiti idiom ipak nije ni tada iščezao, ali je to osećanje sasvim retko pratio trud oko ovladavanja njime, šta je ilustrovano književnim sastavom Ibn Suduna iz XV veka, u kojem je na dati problem posredno ukazano.

U vekovima koji su usledili, jezička politika je nastavila da se razvija na štetu standardnog arapskog jezika, i to usled odsustva obrazovanja, ali i uticaja osmanskog jezika, koji je natkrio gotovo čitav arapski jezički kontinuum, kako u formalnim prilikama, tako i u neformalnim. Štaviše, anegdotsko delo Jusufa al-Širbinija pokazalo je da su ljudi u Egiptu do početka XVIII veka počeli da zaboravljaju čak i svoj kolokvijalni govor – egipatski, kao što su date okolnosti doprinele i cvetanju prozne narodne književnosti, u čijim se pisanim tekstovima očitava sve „ležernije“ propuštanje nestandardnog idioma u njen sastav. Sva je prilika da su ovakvi, jezički slojeviti narativi oduvek postojali, ali je za korektivnu lekturu književnih tekstova iz postklasične etape nedostojalo vremena, a i obrazovanih prepisivača. Njihov status je, doduše, bio nizak u osvrtima modernih arapskih istoričara književnosti, koji su ih tretirali kao tekstove „zaražene” amijom, dok se data jezička „bolest“ pripisivala niskom obrazovanju pisaca ili dekadentnom stanju uopšte. Stoga je narodna književnost na nestandardnom kodu do pre nekoliko decenija za arapske mislioce nastavila da predstavlja neprijatnu asocijaciju na gašenje nekad zavidne političke moći Arapa.

Naime, u pojedinim oblastima arapskog sveta, XIX vek je bio prožet intelektualnim buđenjem, poznatim kao period *nahde*, koji je sve do početka sledećeg veka ostao u znaku distanciranja od postklasične epohe i njenih pisanih tekstova. Narodnoj književnosti i narativima koji su nastavili da se razvijaju u njenim okvirima pripisana je „moralna i lingvistička“ šteta, što je bilo suprotno od uzornog arapskog nasleđa iz klasične epohe. Stoga je prozno stvaralaštvo kod većine „zvaničnih“ pisaca nahde najpre bilo usklađeno s njihovim konzervativnim afinitetima prema slavim formama adaba i blagonaklonim pogledom na normirani arapski jezik, a koji su nastojali da iznova ožive. Dati pristup nije isprva bio poljuljan ni zadivljenošću

duhovnim i materijalnim dostignućima Zapada, koje su pojedini predstavnici nahde imali prilike da upoznaju, putujući i školujući se u evropskim metropolama.

Kako od pravila uvek ima izuzetaka, tako je i u ovom slučaju jezik drame i humorističkih sastava uopšte bio oličenje drugačijeg pristupa, donekle srodnog renesansnom književno-jezičkom preobražaju, kada se počelo pisati za narod, a ne samo za elitu, o čemu među arapskim piscima svedoče komadi Maruna al-Nakaša sredinom XIX veka, a na njegovom kraju didaktičke priče Abdelaha al-Nedima. Na taj način su se jezičke „pregrade“ između premodernih tipova književnosti (elitne, popularne i narodne) počele postepeno relativizovati, što je teorijski osnaženo pod uticajem savremene lingvistike, u okviru koje se jezik posmatrao kao evolutivno, promenljivo biće.

Darvinistički pogled na jezik infiltrirao se u arapski svet krajem XIX veka preko nekoliko „konstatacija-primedbi“ od strane orijentalista, podstaknuvši dalje diskusije među predstavnicima nahde na Mašriku. Predmet rasprave bio je metod ili pak opravdanost oživljavanja klasičnog arapskog jezika, uz zalaganje nekih orijentalista i njihovih arapskih istomišljenika za „podizanje“ narodnog varijeteta na status zvaničnog jezika, koji bi, potom, bilo primarno sredstvo književnog izraza. Premda naum konačnog priznavanja narodnog jezika, danas poznatiji kao „pozivanje na amiju“, nije nikad praktično stupio na snagu, doprineo je postepenom razvoju svesti o problematičnoj višeslojnosti arapskog jezika. Tako se pitanje kako oživeti klasični arapski jezik proširuje na preispitivanje njegove funkcionalnosti, što postaje predmet promišljanja svake intelektualne i političke figure tog vremena u Egiptu i na Levantu.

Uz lingvističke rasprave, značajnu ulogu u promeni književno-jezičkog diskursa imali su prevodi, zatim, adaptacija i, na kraju, formalno i ograničeno jezičko oponašanje moderne prozne književnosti sa Zapada. Kako jezička odstupanja u dramskoj formi i u humorističkim tekstovima nisu shvatana kao pretnja standardnom idiomu, poprište borbe za promenu odnosa prema jezičkoj praksi u pisanim tekstovima arapskog izraza predstavljala je kratka priča, a posebno roman. Ta borba se, zapravo, odrazila kroz nepotpuni upliv nestandardnog arapskog varijeteta u dijaloge dužih i kraćih prozih dela „zvanične“ književnosti kod egipatskih pisaca.

Skromni korak ka uvažavanju jezičke realnosti u modernoj fikciji arapskog izraza i nastojanju da se ona prikaže „verodostojno“ odnosi se, žanrovski gledano, na

romane i priče socijalnog karaktera, čiji junaci potiču iz ruralnih sredina Egipta. Međutim, jezička verodostojnost u književnoj prozi uključivana je sasvim retko i selektivno, usklađeno sa jezičkom kompetencijom junaka iz nižih društvenih slojeva, dok je obrazovanim junacima i službenicima bilo dato da govore na fushi, što je mimo realne jezičke prakse koja je okruživala pisca. To je u dijalogu romana najpre učinio Mahmud Tahir Haki, pišući delo *Devica Dinšuvaja*, a zatim i Muhamed Husein Hejkal u romanu *Zejneb*, pri čemu je potonji ostao neopravdano upamćen po ovom jezičkom unovljenju u romansijerskoj književnosti.

U sledećoj etapi, dvadesetih i tridesetih godina XX veka, kada se obrazovala poetika *prve generacije* egipatskih pisaca, zamišljenost nad funkcionalnošću nestandardnih arapskih idioma i njihova upotreba u zvaničnoj književnosti uslovile su kod ponekih prozaista radoznalo, ali oprezno eksperimentisanje s jezikom dijaloga u realističnom romanu. U tom smislu, opisali smo „tejmurovski princip“ jezičke samocenzure, odnosno korektivne lekture teksta nakon promene lingvističke pozicije, zatim, „hakijevsko preključivanje“ u jednom iskazu sa standardnog na nestandardni kôd i obratno, ali i ustrojstva iz „jezičke laboratorije“ Teufika al-Hakima, u kojoj je, pored „čistog“ opredeljivanja za amiju ili fushu, kroz tzv. „treći jezik“, pokušao da iznađe univerzalnu arapsku jezičku „leguru“, otvorenu prema svim nivoima arapskog jezičkog kontinuuma.

Uz eksperimentalne književno-jezičke poduhvate, pisci prve generacije su povremeno ili pak stameno bili rešeni da ne prave jezičke „ustupke“, ojačavajući barijeru između „vrhovnog“ arapskog koda i njemu „podređenih“, „nesavršenih“ ogranaka iz nestandardnog registra. U tom pravcu je naknadno krenuo Mahmud Tejmur, dok su, na primer, Abas Mahmud al-Akad i Taha Husein bili isključivi i nepokolbljivi u purističkoj orijentaciji od početka do kraja svoje književne karijere. U teorijskom smislu im se pridružuje i Ibrahim al-Mazini, koji je u stvaralačkom zanosu bio sklon da začini svoju prozu elementima iz amije, ali samo da bi dokazao da je nestandardni kôd moguće „utopiti“ u fushu.

Raznolik, a katkad i promenljiv pristup jeziku književne proze kod pisaca prve generacije nije bio stvar slučajnosti i stvaralčke spontanosti. Svoje književno-jezičke odluke podupirali su promišljenim teorijskim iskazima, koje su priključivali manifestima, esejima i studijama na temu jezika i/ili književnosti. Pojedini književno-

jezički osvrtni napisani su u duhu opravdanja za izbor jezičkih nivoa za kojima su u dijalogu posezali, s tendencijom da usmere dalji razvoj jezika književnosti, što se najčešće završavalo privrženošću jezičkom etalonu s milenijumskom tradicijom. U tom smislu je većina jezičkih eksperimenata, u kojima pisci prve generacije odstupaju od norme, zasjenjena poštovanjem viševjekovne jezičke konvencije o upotrebi fushe u proznom delu, zbog čega je, u zbiru, jezički „korektnih“ dela bilo u većem broju. Uzrok tome nalazimo i u činjenici da je većina predstavnika prve generacije uživala članstvo u jezičkoj akademiji Kaira, osećajući odgovornost za glotopolitiku svoje zemlje, što je rezultiralo, po inerciji, njihovim zastupanjem interesa standardnog arapskog jezika.

Prvoj generaciji egipatskih pisaca, koja je početkom XX veka preuzela kormilo književnih i jezičkih inovacija, većinom po ugledu na zapadne pisce, ubrzo se četrdesetih godina pridružuje i sledeća, *druga generacija* egipatskih pisaca, takođe nejednako popustljivih prema upotrebi „viših“, „mešanih“ i „nižih“ nivoa iz arapskog jezičkog kontinuuma u književni tekst. No, za razliku od prve generacije, pojedini pisci druge generacije u početku slobodnije i učestalije posežu za nestandardnim nivoima u dijalogu romana, i to ne s namerom da predstavljaju egipatskog čoveka u skladu s njegovom jezičkom kompetencijom, već da prenesu „živi“ govor ljudi uopšteno, na koji eventualno utiče složenost ideje koju autor želi da prenese preko nekog od svojih književnih junaka.

Međutim, kako ni ograničena upotreba „jezika života“ u dijalogu proznog dela nije bila među kritičarima naročito pohvalnan model književnog izraza, pripovedanje koje bi u potpunosti teklo na svakodnevnom, „pučkom“ jeziku tek nikako nije bila uobičajena ili ohrabrivana pojava. Ipak, među savremenicima druge generacije i u ovom slučaju nalazimo retke, ali zanimljive izuzetke, koji su u drugoj trećini XX veka apelovali za književno pisanje na narodnom jeziku u svim ravnima pripovedanja. Među jezičkim „odmetnicima“ pomenuli smo učinak Mustafe Mušarafe, Luisa Avada i Osmana Sabrija, koji su pokušali da prenesu evropsko iskustvo razvoja „romanske priče“ (*conte romaū*), odnosno „priče na romanskom (narodnom) jeziku“ (Šipka 2009: 29), tako što su i sami dali stvaralački doprinos na „egipatskom (maternjem) jeziku“.

Književna ostvarenja na egipatskom varijetetu podupirana su promišljenim iskazima o odluci da pišu na maternjem, narodnom varijetetu, i to vrlo umereno u slučaju Mušarafe, a strastveno i neobično smelo za to vreme kod Avada i Sabrija.

Potonji su verovali da bi njihov pionirski trud mogao da podstakne postavljanje „savremenog egipatskog jezika“ na dominantnu poziciju jezičkih sredstava u Egiptu, što bi bio preduslov glotopolitičkog zaokreta u toj zemlji. Njihovo zalaganje je ipak ubrzo odgurnuto u zaborav, u prašnjavi ugao tek poneke nacionalne biblioteke, posebno najtemeljnije obrazložen plan jezičkog preobražaja Osmana Sabrija. Sličnu sudbinu su imali i Avadovi iskazi o potrebi da se glotopolitički program Egipta uskladi s realnim potrebama naroda, dok je njegov autobiografski „odušak“ na amiji popularisan tek navođenjem naslova dela *Memoari jednog stipendiste* kod pojedinih arapskih pisaca i kritičara, i to samo kao dokaz da je jeziči liberalizam osuđen na književnu i lingvističku propast. U tom nizu, jedino je Mušarafın roman *Kantara koji je hulio* stekao nešto povlašćeniju poziciju, zahvaljujući umetničkoj vrednosti i tematskim okvirima pomenutog dela, zbog kojih je u skorije vreme vraćen u život ponovnim izdanjem.

Odsustvo podrške intelektualne javnosti dugo je obeshrabrivalo pisce da istupaju u ime usvajanja jezika naroda za jezik književnosti, pa je konvencija pisanja proznog dela na standardnom jeziku opstala kao najuobičajenija praksa u zvaničnoj književnosti tokom ovog i narednog perioda. Štaviše, čak i pisci druge generacije koji su u početku književne karijere zastupali intenzivniju upotrebu svakodnevnog jezika u dijalogu dela, tokom vremena su se sve više priklanjali fushi i u ovoj ravni pripovedanja. Data konstatacija utemeljena je na osnovu uvida u celokupni romansijerski opus Jusufa al-Sibaija i Ihsana Abdelkudusa, a od toga se samo donekle izuzimaju pisci soerealizma, poput Abderahmana al-Šarkavija i Jusufa Idrisa. Naime, poslednja dva autora bili su, takođe, poštovaoci konvencije o upotrebi standardnog arapskog u naraciji, ali i kod interpretacije stranog jezika i u prosleđivanju „svečanih“ i složenih ideja preko govora junaka.

Za osvežavanje i ojačavanje statusa standardnog arapskog koda u ovoj etapi posebna zasluga pripada egipatskom Nobelovcu, Negibu Mahfuzu, koji je u svom popularnom romansijerskom opusu i ponekim izjavama ostao veran fushi kao sredstvu književnog izraza, verujući da mu je mesto i u svim ostalim društvenim domenima. Njegovo neznatno umekšavanje u osnovi ispravnog, univerzalnog koda u romanima nije urušilo mostove do čitalaštva širom arapskog sveta, čime je pokazao svojim kolegama piscima kako se u književnosti održava recepcijska „propusnica“ šireg opsega.

Od šezdesetih godina XX veka, zahvaljujući piscima *treće generacije*, uobličava se nova poetika – poetika *novog senzibiliteta*. U njenim okvirima, ovi autori u pisanju dijaloga romana nastavljaju da posežu za različitim nivoima iz arapskog jezičkog kontinuuma, u čemu su varilali iz jednog u drugo delo, iz jednog u drugi red, ali i unutar jednog iskaza. Slobodno jezičko ustrojstvo nije imalo za cilj usklađivanje govora književnih junaka s njihovom jezičkom kompetencijom, determinisanom staležom i obrazovanjem, niti unošenje „jezika života“ u svet fikcije, već postizanje pripovedačke dinamike i „uživanje“ u raskošnim, slojevitim jezičkim tonovima, kojima se kreira polifona kompozicija.

Štaviše, pisci treće generacije se distanciraju od svakog vida jezičke isključivosti, ne ulažući trud ni u opravdanja ili „legitimizaciju“ svojih raznolikih jezičkih izbora, što je bio literarni imperativ velikog broja prozaista iz prethodnih dveju generacija. Doduše, pisci treće generacije nisu ni morali da objašnjavaju svoje slobodne, ali skromne jezičke ustupke spram nestandardnih arapskih kodova, s obzirom na to da u dijalogu romana nisu razvili neko osobeno ili novo jezičko ustrojstvo, dok su popratno pripovedačko tkanje tkali saglasno konvenciji o upotrebi fushe u naraciji.

Skromno variranje u jeziku dijaloga proznog dela ostavlja okvirni utisak da su egipatski pisci treće generacije, uprkos svojoj otvorenosti ka slojevitom izrazu, ipak bili neusiljeno privrženiji standardnom arapskom kodu. U prilog tome govori književni opus Edvara al-Harata, Gemala al-Gitanija i Bahe Tahera, zatim, Ibrahima Abdelmadžida i Ridve Ašur, što se najpre može pripisati njihovoj želji da se obrate čitaocima širom arapskog sveta. Posredni podstrek u održavanju fushe kao primarnog i neupitnog sredstva u književnosti dala je i njihova vera u njenu pobjedu, koju su optimističnim tonom prognozirali brojni lingvisti, makar sve do osamdesetih godina, a čemu su i sami pisci ove generacije doprinosili.

Dominaciju standardnog jezičkog koda u književnom izrazu neznatno ometaju Idrisovi i Šarkavijevi učenici, Hejri Šelebi i Ibrahim Aslan upotrebom registarski varijetetnih arapskih nivoa u dijalogu proznog dela, dok je u pogledu jezičkog ustrojstva književnog dela odskočio samo roman *Ptičije mleko* devedesetih godina, napisan u vidu ispovesti neobrazovane junakinje Tartar na egipatskoj amiji. Shodno tome da je Jusuf al-Kaid bio vođen umetničkim a ne lingvističkim principom dok je pisao pomenuto delo, nije mu priključio teorijsko promišljanje o tom svom, iznova iznenađujućem

jezičkom postupku, a ne može mu se „prišiti“ ni prikrivena namera da utiče na glotopolitički razvoj svoje zemlje. Naime, Kaid je prethodne i naredne romane pisao poigravajući se potencijalom arapskog jezičkog kontinuuma samo u dijalozima, s tek ponekim uplivom nestandardnih elemenata u naraciji prvih romana. No, iako *Ptičije mleko* nije uzburkalo književno-jezičke rasprave, njegova pojava je prekinula višedecenijsku obazrivost i snebivanje od pisanja dela na amiji u celosti.

Ako bismo napravili presek stanja o učinku triju generacija na planu jezika u književnosti, od početka XX veka do devedesetih godina, rekli bismo da ni političko „raštimavanje“ među arapskim zemljama, a ni njihova težnja da se ujedine, nisu suštinski ili dugoročno uticali na piščevo opredeljivanje za određeni tip jezičkog ustrojstva proznog dela. Izuzetak čini nekolicina pisaca ili sasvim periodično iskušenje većine, na koje je, uz pomenute lingvističke i literarne činioce, uticao lokalni nacionalizam, ali i stečeni osećaj slobode da u jezičkom opredeljivanju mogu povremeno odstupati od univerzalnog standardnog arapskog jezika, najčešće registarskim variranjem u jeziku dijaloga, a sasvim retko i u naraciji. No, iako je ispoljavanje slobode u jeziku proznog dela kod pisaca triju generacija jednako bilo prisutno i raznovrsno, nije suštinski ugrozilo poziciju standardnog idioma kao sredstva književnog izraz.

Ono što je poslednjih decenija uistinu pomerilo iz ležišta hijerarhiju nivoa arapskog jezičkog kontinuuma kao sredstva izraza u savremenoj književnosti jeste piščeva svest o raširenoj nepismenosti i lošem obrazovanju njegovih sunarodnika. Potencijalna publika vlada nekolikim idiomima pomalo, ali ni jednim do kraja, nemarna za svoje jezičko obrazovanje i samozadovljna haotičnom upotrebom amorfne „smese“ kodova iz aktualnog verbalnog repertoara. To se, između ostalog, može pripisati rapidnom porastu broja stanovnika u pojedinim arapskim zemljama, posebno u Egiptu, ali i demografskom zagušivanju urbanih sredina, usled čega opada kvalitet života ljudi u svim sferama.

U atmosferi nove jezičke „džahilije“, egipatski pisac se u pisanju svojih dela sve učestalije predaje nesputanoj jezičkoj slobodi u svim ravnima pripovedanja, spontano se preusmeravajući od *održavanja* zvanične glotopolitike ka *odražavanju* sociolingvističke stvarnosti svoje zemlje. Na taj način se na književnoj pozornici Egipta ubrzano obesnažuju pojedine jezičke konvencije u pisanju proznog dela, pa se nekadašnja

povremena jezička iskušenja pretvaraju u vrlo popularna i prohodna stvaralačka iskustva. To je očevidno u pisanju dijaloga i naracije ujednačenim nestandardnim kodom, odnosno onako kako autoru govori njegov unutrašnji glas – jezikom srca i misli, što je posebno primetno u delima koja su isripovedana iz perspektive prvog lica.

Književnost jezički vernu životu, koja se sada jednako odnosi i na poeziju i na prozu, pre prate pohvale nego negativna kritika, dok je popularnost ovih autora i dostupnost njihovih dela širokim narodnim masama postala nesporna činjenica unutar Egipta. Egipatske pisce u tome dodatno ohrabruje ne baš opravdano uverenje da je egipatski (kairski) vernakular *lingua franca* arapskog sveta i u pisanim tekstovima, iako distribucija jezički lokalizovanih dela u susedne arapske zemlje još uvek nije uobičajena pojava.

Međutim, ukazana jezička sloboda i odobravanje upotrebe narodnog jezika u književnosti još uvek nisu kvantitativno nadmašili književni izraz na standardnom arapskom jeziku. Nadovezivanje na pređašnju književnu tradiciju univerzalnim jezičkim sredstvom i dalje predstavlja utočište brojnih savremenih pisaca iz Egipta, na koju ih usmerava želja da budu priključeni elitnoj, „pravoj“ umetničkoj književnosti ili pak dalekosežnija popularnost i književne nagrade koje se dodeljuju širom arapskog sveta.

Dosadašnji pomenuti jezički modeli u proznoj književnosti oslonjeni su na raspon kodova u arapskom jezičkom kontinuumu, čas naginjući standardnom jezičkom polu čas nestandardnom, čas se svodeći na dijalog, a čas obuhvatajući i naraciju. U poslednjoj deceniji im se pridružuje i jedan sasvim novi jezički model, u okviru kojeg se, pored uobičajene slojevitosti arapskog jezika, uvažava i upotreba stranog jezika, odnosno njegovih manje ili više adaptiranih reči, fraza i rečenica, kako u dijalogu, tako i u naraciji proznog dela. To se u proznoj književnosti Egipta prvenstveno odnosi na upliv engleskog jezika u pisani tekst, što je odraz situacije na globalnom planu, ali i postkolonijalne lingvističke okupacije, na koju gotovo čitava arapska jezička zajednica dobrovoljno i s ponosom pristaje.

Iako je tek u začetku, popularnost novog jezičkog ustrojstva potvrđena je proznim ostvarenjima egipatskog pisca Ahmeda Murada, koji je napisao prva tri romana imajući u vidu govorne navike svojih sunarodnika u aktualnom vremenu. Ipak, dati primeri su pokazali da je udeo novih jezičkih navika u Egiptu, ali i na čitavom Mašriku, neznatan u književnoj prozi, samo delimično verodostojan u odnosu na realne jezičke

prilike, kao što je to nekada bio i slučaj s posezanjem za narodnim jezikom. Opreznost u preslikavanju postojeće jezičke stvarnosti u književnom delu je razumljiva, srazmerna bojazni da bi tako ustrojen jezik dela mogao doći pod lupu književne elite, koja bi ga mogla oceniti kao neuglađen i pučki književni izraz, sirov i neprimeren.

Izvan sveta književnosti, a u stvarnosti koja pisca nadahnjuje, pomućivanje milenijumski „raskošnog“ arapskog jezičkog kontinuuma umetanjem stranog jezika postalo je uobičajena pojava u čitavom arapskom svetu, a ne samo u Egiptu ili na Magrebu. No, proširivanje verbalnog repertoara na Mašriku dodavanjem stranog jezika čak i ne odražava jasni bilingvalni fenomen kao na Magrebu, gde se govornici shodno prilikama služe određenim kodom, relativno ujednačeno upoznati s jednim „domaćim“ i jednim „stranim“ jezikom. Bilingvalni, odnosno multilingvalni model na Mašriku znatno je drugačiji i mogao bi rezultirati formiranjem nekoliko „arabiša“ – arapsko-engleskih pidžina.

Nove govorne navike na Mašriku odraz su jezičkog pomodarstva, ojačanog savremenim sredstvima komunikacije, lingvističkom globalizacijom i ekonomskim prilikama, ali i metodološki i jezički neujednačenog programa obrazovanja. Ukazani model pomućenog multilingvalnog jezičkog ponašanja postao je primarna jezička stvarnost mladih ljudi, naročito iz urbanih sredina, koji sve intenzivnije kaleme strani jezik na neki ili neke od arapskih kodova, katkad u potpunosti potiskujući arapski jezik, često se i ne obazirući na jezički kôd kojim se njihov sagovornik služi. Starije generacije nešto su svesnije lingvističkog meteža i skupa jezičkih nepogoda u prenatrpanom verbalnom repertoaru u svakoj arapskoj zemlji ponaosob, u okviru kojeg se u ovom trenutku odvija simbolički sukob za prestiž između „polustranog“ standardnog arapskog jezika, njegovih nepriznatih varijeteta, posebno vernakulara, jezika manjina i stranih svetskih jezika, engleskog i francuskog.

Ako je odraz date jezičke stvarnosti, kako smo rekli, za sada našao put u tek ponekom delu kod savremenih egipatskih pisaca, uz već podužu tradiciju kod magrepskih, u sledećoj generaciji romana bi se mogao očekivati sve učestaliji odraz realnih jezičkih prilika, ispoljenih bez „sankcija“ – kao jezičko ustrojstvo koje je najbliže budućim čitaocima.

Kada preseku stanja jezičkih prilika u prozi prvih triju generacija priključimo nove okolnosti na koje smo upravo ukazali, možemo u zbiru reći da je viševekovni

razvoj jezika proze arapskog izraza i njegovo promišljanje, inicijalno usmeren konvencijom o upotrebi standardnog koda u književnosti, sporim ali sigurnim korakom doveo do širenja inventara „legitimnih“ književno-jezičkih sredstava. U tom amorfnom vrtlogu književnih i jezičkih diskursa, razvijenih u okviru egipatske književnosti, ima za svakog istraživača ili ljubitelja književnosti ponešto, od onih dela koja reflektuju avangardnu „makamsku“ nejasnoću, do onih koja jezički preslikavaju socio-političku atmosferu nalik Širbinijevoj.

Za sâm rečiti arapski jezik, uvid u njegovu aktualnu funkcionalnu i simboličku dimenziju i u nekoliko datih primera iz savremene romansijerske književnosti ukazuje na još jednu „nepovoljnost“ koja ga u stvarnosti počinje pratiti kao stereotipna osobenost. Naime, njegova liturgijska funkcija, za neke Arape i jedina u kojoj se njime služe, postaje sve tešnje povezana s fundamentalističkim, teokratskim islamskim doktrinama. To bi vremenom moglo navesti liberalne kulturne delatnike, Arape neislamske veroispovesti i manjinske zajednice arapskog sveta da se od rečitog koda postepeno distanciraju okretanjem ka vernakularu, koji se pokazao kao funkcionalan, neutralan i prestižan jezički kod, ali i najpodesniji u nacionalnom uobličavanju identiteta jedne države. U tom slučaju bi u Egiptu, uz zadržavanje rečitog arapskog u statusu zvaničnog jezika, ozvaničavanje kairskog vernakulara bio logičan epilog, koji bi za koju deceniju mogao podeliti egipastku književnu pozornicu na pisce koji pišu „stranim“ jezicima, u koje će na neki način spadati i standardni arapski jezik, i na one koji se u svom izrazu služe narodnim jezikom.

Uz Egipat, scenario „dvaju“ arapskih jezika u zvaničnom statusu ima najviše izgleda da se razvije i u Libanu, a od zemalja Magreba – u Maroku, nakon čega bi za sekularno orijentisane teoretičare i pisce upotreba standardnog jezika postala vrsta izuzetka od pravila, izuzev u spisima panislamskog diskursa, ali ne i govor njegovih predstavnika. U tom slučaju bi pojedini vernakulari Mašrika mogli ostati, kao i do sada, pristupačni i razumljivi diljem arapskog sveta, posebno zahvaljujući mas-medijima, dok će vernakulari Magreba nastaviti da budu izolovane celine, koje je neophodno učiti koliko i neki strani jezik.

Imajući u vidu bogati književno-jezički materijal na arapskom jeziku i budući glotopolitički razvoj Egipta, ali i ostalih zemalja arapskog sveta, nadalje bi se naše filološko istraživanje moglo dopuniti sveobuhvatnijim, „kontekstualnim” lingvističkim

proučavanjem,³⁰³ koje bi uključilo jezičke realizacije i u drugim domenima, što se posebno odnosi na jezik u sferi obrazovanja i jezik različitih medijskih sadržaja, od popularne muzike do društvenih mreža na internetu.

Kontekstualna istraživanja o verbalnom repertoaru arapskog sveta i njegove simboličke i praktične dimenzije trebalo bi, zatim, dopuniti leksičkim, gramatičkim i pravopisnim analizama različitih načina izlaganja, s obzirom na to da se na nekadašnju podjelu funkcija arapskih jezičkih nivoa sve manje možemo oslanjati, odnosno posmatrati ih kroz odvojenu „govornu“ i „pisanu“ praksu, pri čemu bi prvi podrazumevao vladanje nekom od amija, a pisanje samo normirani arapski jezik. Takve analize upotpunjuju naše poznavanje funkcija nivoa „raskošnog“ arapskog jezičkog kontinuuma, čime otklanjamo barijeru nepristupačnosti i nelegitimnosti slojevito napisanog teksta, kojih će ubuduće biti sve više u Egiptu, ali i u arapskom svetu uopšte.

³⁰³ Radovanović budućnost lingvistike vidi (2003: 280; 2004: 300) u reintegrisanju postepenim uklanjanjem disciplinarnih pregrada, što bi rezultiralo „kontekstualnom lingvistikom“, odnosno sveobuhvatnijom teorijom o ustrojstvu jezika i funkcionisanju jezika u ustrojstvu konteksta (kultura, društvo, psiha, komunikacija, itd.).

LITERATURA

a) Građa

1. Abd al-‘Āl, Ġāda (2008). *‘Āyza atgawwez*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
2. ‘Abd Allāh, Muḥammad ‘Abd al-Ḥalīm (1978). *Al-Ġanna al-‘adrā*. Al-Qāhira: Maktabat Mišr.
3. ‘Abd Allāh, Muḥammad ‘Abd al-Ḥalīm (2000). *Ġuṣn al-zaytūn*. Al-Qāhira: Maktabat Mišr.
4. ‘Abd al-Maġīd, Ibrāhīm (1993). *Bayt al-yāsmīn*. Al-Iskandariyya – al-Qāhira: Dār wa maṭābi‘ al-Mustaqbal.
5. ‘Abd al-Maġīd, Ibrāhīm (2000a). *Lā aḥad yanām fī al-Iskandariyya*. Bayrūt: Manšūrāt al-Ġamal.
6. ‘Abd al-Maġīd, Ibrāhīm (2000b). *Ṭuyūr al-‘Anbar*. Al-Qāhira: Dār al-Hilāl.
7. ‘Abd al-Maġīd, Ibrāhīm (2003). *Burġ al-‘adrā*. Bayrūt: Dār al-Ādāb lil-našr wa al-tawzī‘.
8. ‘Abd al-Maġīd, Ibrāhīm (2005). *‘Atabāt al-bahġa*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
9. ‘Abd al-Maġīd, Ibrāhīm (2007). *Šahd al-qal‘a*. Al-Qāhira: al-Dār lil-Našr wa al-tawzī‘.
10. ‘Abd al-Maġīd, Ibrāhīm (2009). *Fī kull usbū‘ yawm ġuma*. Al-Qāhira: al-Dār al-mišriyya al-lubnāniyya.
11. ‘Abd al-Maġīd, Ibrāhīm (2013). *Al-Iskandariyya fī ġayma*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
12. ‘Abd al-Maġīd, Ibrāhīm (2014). *Adāġyū*. Al-Qāhira: al-Dār al-mišriyya al-lubnāniyya.
13. ‘Abd al-Mun‘im, Šafā’ (2003). *Rīḥ al-sumūm*. Al-Qāhira: al-Hay’a al-mišriyya al-‘amma lil-kitāb.
14. ‘Abd al-Quddūs, Iḥsān (1999). *Al-Lawn al-āḥar*. Al-Qāhira: Dār Aḥbār al-yawm.
15. ‘Abd al-Quddūs, Iḥsān (2009). *Anā ḥurra*. Al-Qāhira: Dār Aḥbār al-yawm.

16. Albānī (al-), Muḥammad (1992). *Silsilat al-aḥādīṭ al-daʿīfa wa al-mawḍūʿa* (al-muḡallad al-tānī). Al-Riyād: Maktabat al-Maʿārif.
17. *Alf layla wa layla*, (1984). Leiden: Brill.
18. *Alf layla wa layla*, (2006). Al-Qāhira: Maktabat Madbūlī.
19. ʿAlwān, Muḥammad Ḥasan (2011). *Al-Qundus*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.
20. Anṭūn, Sinān (2012). *Yā Maryam*. Bayrūt: Manšūrāt al-Ġamal.
21. ʿAqqād (al-), ʿAbbās Maḥmūd (2008). *Sāra*. Al-Qāhira: Nahḍat Mişr.
22. Aşlān, Ibrāhīm (1994). *Buḡayrat al-masāʿ*. Al-Qāhira: al-Hayʿa al-mişriyya al-ʿamma lil-kitāb.
23. Aşlān, Ibrāhīm (2010). *Ḥuġratān wa şāla*. Al-Qāhira: Dār al-Şurūq.
24. ʿAsqalānī (al-), Aḥmad (1987a). *Fatḥ al-bārī bi-şarḥ Şaḥīḥ al-imām ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Ismāʿīl al-Buḡārī* (al-ġuzuʿ al-ḥāmis). Al-Qāhira: Dār al-Riyān lil-turāt.
25. ʿAsqalānī (al-), Aḥmad (1987b). *Fatḥ al-bārī bi-şarḥ Şaḥīḥ al-imām ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Ismāʿīl al-Buḡārī* (al-ġuzuʿ al-ḥādī ʿaşar). Al-Qāhira: Dār al-Riyān lil-turāt.
26. Aswānī (al-), ʿAlāʾ (2003). *Imārat Yaʿqūbyān*. Al-Qāhira: Maktabat Madbūlī.
27. Aswānī (al-), ʿAlāʾ (2009). *Nīrān şadīqa*. Al-Qāhira: Dār al-Şurūq.
28. Aswānī (al-), ʿAlāʾ (2013). *Nādī al-sayyārāt*. Al-Qāhira: Dār al-Şurūq.
29. ʿAşşāl (al-), Faḥiyya (2002). *Ḥuḍn al-ʿumr*. Al-Qāhira: al-Hayʿa al-mişriyya al-ʿamma lil-kitāb.
30. ʿAşmāwī (al-), Aşraf (2013). *Al-Murşid*. Al-Qāhira: Al-Dār al-mişriyya al-lubnāniyya.
31. ʿĀşūr, Riḍwā (1999). *Aṭyāf*. Al-Qāhira: Dār al-Hilāl.
32. ʿĀşūr, Riḍwā (2008). *Faraġ*. Al-Qāhira: Dār al-Şurūq.
33. ʿĀşūr, Riḍwā (2010). *Al-Taṭṭūriyya*. Al-Qāhira: Dār al-Şurūq.
34. ʿAwaḍ, Luīs (1990). *Al-ʿAnqāʾ aw tāriḥ Ḥasan Miḫtāḥ*. Al-Qāhira: al-Hayʿa al-mişriyya al-ʿamma lil-kitāb.
35. ʿAwaḍ, Luīs (1991). *Mudakkarāt ṭālib baʿta*. Al-Qāhira: al-Hayʿa al-mişriyya al-ʿamma lil-kitāb.
36. *Ayyām al-ʿArab fi al-ġāhiliyya*, (1942). Al-Qāhira: ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī.

37. Barġūtī (al-), Marīd (2011). *Ra'aytu Rāmallāh*. Bayrūt: al-Markaz al-ṭaqāfi al-‘arabī.
38. Baydabā (2004). *Kalīla wa Dimna* (prev. Ibn Muqaffa‘). Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya.
39. Bisāṭī (al-), Muḥammad (1998). *Ṣaḥb al-buḥayra*. Al-Qāhira: al-Hay’a al-‘amma li-quṣūr al-ṭaqāfa.
40. Bisāṭī (al-), Muḥammad (2003). *Awraq al-‘ā’ila*. Al-Qāhira: Dār al-Hilāl.
41. Bisāṭī (al-), Muḥammad (2005). *Wa ya’tī al-qīṭār*. Al-Lāḍiqiyya: Dār al-Ḥiwār lil-našr wa al-tawzī‘.
42. Bisāṭī (al-), Muḥammad (2006). *Daqq al-ṭubūl*. Bayrūt: Dār al-Ādāb lil-našr wa al-tawzī‘.
43. Bisāṭī (al-), Muḥammad (2008). *Aswār*. Al-Qāhira: Dār Aḥbār al-yawm.
44. Bisāṭī (al-), Muḥammad (2009). Firdūs. *Kitāb fī al-ġarīda*, 127, 5-31.
45. Bisāṭī (al-), Muḥammad (2011). *Wa sarīrumā aḥḍar*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.
46. Defoe, Daniel (1861). *Al-Tuḥfa al-bustāniyya fī al-asfār al-kurūziyya aw riḥlat Rūbiṣun Krūzī* (prev. Buṭrus al-Bustānī). Bayrūt: b.i.
47. Defoe, Daniel (2007). *Robinson Crusoe*. Oxford University Press.
48. Duraković, Esad (2004). *Muallage: sedam zlatnih arabljanskih oda*. Sarajevo Publishing.
49. Fāḍil, Yūsuf (2013). *Ṭā’ir azraq nādir yuḥalliq ma’ī*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.
50. Farkūḥ, Ilyās (2007). *Arḍ al-yambūs*. ‘Ammān: Dār Azmina.
51. Fénelon, François (1893). *Les Aventures de Télémaque*. Paris: Librairie Hachette et C^{ie}.
52. Fénelon, François (2002). *Mawāqī‘ al-aflāk fī waqā’i‘ Tilimāk* (prev. al-Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭawī). Al-Qāhira: al-Hay’a al-‘amma li-Dār al-Kutub wa al-waṭā’iq.
53. Fišīr, ‘Izz al-Dīn Šukrī (2011a). *Ġurfat al-‘ināya al-murakkaza*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
54. Fišīr, ‘Izz al-Dīn Šukrī (2011b). *Ināq ‘ind ġisr Burūklīn*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
55. Fišīr, ‘Izz al-Dīn Šukrī (2012). *Asfār al-farā’in*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
56. Fišīr, ‘Izz al-Dīn Šukrī (2013). *Abū ‘Umr Mišrī*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.

57. Ğāhiz (al-), Abū ʿUtmān (2008a). *Al-Buḥalāʾ*. Al-Qāhira: Šarikat al-Quds lil-tiġāra.
58. Ğānim, Fathī (1988). *Al-Raġul al-ladī faqad zillah* (al-ġuzʾ al-tānī). Al-Qāhira: Rūz al-Yūsuf.
59. Ğitānī (al-), Ğamāl (b.g.). *Al-Zawīl*. Al-Qāhira: Maktabat Madbūlī.
60. Ğitānī (al-), Ğamāl (1985). *Waqāʾiʿ ḥārat al-Zaʿfrānī*. Al-Qāhira: Maktabat Madbūlī.
61. Ğitānī (al-), Ğamāl (1991). *Ḥuṭūt al-Ğitānī*. Al-Qāhira: Maktabat Madbūlī.
62. Ğitānī (al-), Ğamāl (1998). *Danā fa-tadallā*. Al-Qāhira: Markaz al-Ḥaḍāra al-ʿarabiyya.
63. Ğitānī (al-), Ğamāl (2002). *Ḥikāyāt al-muʿassasa*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
64. Ğitānī (al-), Ğamāl (2003). *Rašahāt al-ḥamrāʾ*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
65. Ğitānī (al-), Ğamāl (2004). *Nawāfiḍ al-nawāfiḍ*. Al-Qāhira: Dār al-Hilāl.
66. Ğitānī (al-), Ğamāl (2008). *Rinn*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
67. Ğubrān, Ḥalīl Ğubrān (b.g.). *Al-Aġniḥa al-mutakassira*. Bayrūt: al-Maktaba al-ṭaqāfiyya.
68. Ḥakīm (al-), Tawfīq (1988a). *ʿAwdat al-rūḥ* (al-ġuzʾ al-awwal). Al-Qāhira: Maktabat Mišr.
69. Ḥakīm (al-), Tawfīq (1988b). *Al-Ḥamīr*. Al-Qāhira: Maktabat Mišr.
70. Ḥakīm (al-), Tawfīq (1988c). *Al-Šafaqa*. Al-Qāhira: Maktabat Mišr.
71. Ḥakīm (al-), Tawfīq (1988d). *Al-Warṭa*. Al-Qāhira: Maktabat Mišr.
72. Ḥakīm (al-), Tawfīq (1990). *Ḥimār al-Ḥakīm*. Al-Qāhira: Maktabat Mišr.
73. Ḥakīm (al-), Tawfīq (2006). *ʿUšfūr min al-Šarq*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
74. Hamaḍānī (al-), Abū al-Faḍl (2010). *Māqāmat Badīʿ al-Zamān al-Hamaḍānī*. Bayrūt: Dār Šādir.
75. Ḥamīsī (al-), Ḥālīd (2009). *Safīnat Nūḥ*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
76. Ḥaqqī, Maḥmūd Ṭāhir (1906). *ʿAdrāʾ Dinšuwāy*. Al-Qāhira: b. i.
77. Ḥaqqī, Yaḥyā (b.g.a). *ʿAntar.. wa Ğuliyat*. Al-Qāhira: Maktabat Dār al-ʿUrūba.
78. Ḥaqqī, Yaḥyā (b.g.b). *Al-Bustaġī*. Al-Qāhira: Maṭbaʿat al-Maġalla al-ġadīda.
79. Ḥaqqī, Yaḥyā (1994). *Šaḥḥ al-nawm*. Al-Qāhira: al-Hayʾa al-mišriyya al-ʿamma lil-kitāb.

80. Ҳаққӣ, Яҳйā (2002). *Qindīl Umm Hāsīm*. Al-Qāhira: al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿamma lil-kitāb.
81. Ҳарӣрӣ (al-), al-Qāsīm (2006). *Māqāmat al-Ҳарӣрӣ*. Bayrūt: Dār Ṣādir.
82. Ҳаррāт (al-), Idwārd (1985). *Al-Zaman al-āḥar*. Al-Qāhira: Dār Ṣahdī lil-ṭab' wa al-našr.
83. Ҳаррāт (al-), Idwārd (1990). *Yā banāt Iskandariyya*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.
84. Ҳаррāт (al-), Idwārd (1992). *Ҳиғārat Būbīllū*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.
85. Ҳаррāт (al-), Idwārd (1993a). *Iḥtirāqāt al-hawā wa al-tahluka*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.
86. Ҳаррāт (al-), Idwārd (1994a). *Ҳарīq al-aḥyila*. Al-Iskandariyya – al-Qāhira: Dār wa maṭābi' al-Mustaqbal.
87. Ҳаррāт (al-), Idwārd (1994b). *Raqrāqat al-aḥlām al-milḥiyya*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.
88. Ҳаррāт (al-), Idwārd (2001). *Ṣuḥūr al-samā'*. Al-Qāhira: Markaz al-Ḥaḍāra al-ʿarabiyya.
89. Ҳаррāт (al-), Idwārd (2002). *Ṭarīq al-nasr*. Al-Qāhira: Markaz al-Ḥaḍāra al-ʿarabiyya.
90. Ҳасан (al-), Ҷанā, (2014). *Ṭābiq 99*. Bayrūt: Manšūrāt Dīfāf; al-Ḡazā'ir: Manšūrāt al-Iḥtilāf.
91. Haykal, Muḥammad Ḥusayn (1992). *Zaynab: manāzir wa aḥlāq riḥiyya*. Al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif.
92. *Ḥikāyat Bāsim al-ḥaddād wa mā ḡarā lah^u ma' Harūn al-Rašīd (Bāsim le forgeron et Hārūn er-Rachīd)*, (1888). Leyde: E. J. Brill.
93. Ҳиммиš, Bansālim (2010). *Mu'addibatī*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
94. Ҳūrӣ (al-), Ҳалӣл 2009. *Way. Iḍan last^u bi-Ifringī*. Bayrūt: Dār al-Fārābī.
95. Ҳусайн, Тāhā (1978). *Du'ā' al-karawān*. Al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif.
96. Ibn Dānyāl (1961a). Bābat *ʿAḡīb wa ḡarīb*. U: Ibāhīm Ḥamāda, *Ḥayāl al-zill wa tamṭīliyyāt Ibn Dānyāl (187-235)*. Al-Qāhira: Mu'assasa al-miṣriyya.
97. Ibn Dānyāl (1961b). Bābat *Ṭayf al-ḥayāl*. U: Ibāhīm Ḥamāda, *Ḥayāl al-zill wa tamṭīliyyāt Ibn Dānyāl (143-186)*. Al-Qāhira: Mu'assasa al-miṣriyya.

98. Ibn Dānyāl (1961c). *Bābat al-Matīm wa al-dā'i' al-yatīm*. U: Ibāhīm Ḥamāda, *Ḥayāl al-zill wa tamtīliyyāt Ibn Dānyāl* (236-246). Al-Qāhira: Mu'assasa al-miṣriyya.
99. Ibn al-Dāya, Aḥmad (1940). *Al-Mukāfa'a*. al-Qāhira: Maṭba'at al-Istiḳāma.
100. Ibn Hišām (1990). *Al-Sīra al-nabawiyya* (al-ḡuz' al-awwal). Bayrūt: Dār al-Kitāb al-ʿarabī.
101. Ibn Mamātī, al-Asad (b. g). *Al-Fāšūš fī ḥukm Qarāqūš*. Al-Qāhira: Kitāb al-yawm.
102. Ibn Munqid, Usāma (1930). *Kitāb al-I'tibār*. Princeton University Press.
103. Ibn Sūdūn, ʿAlī (2003). *Nuzhat al-nufūs wa muḍḥik al-ʿabūs*. Al-Qāhira: Dār al-Kutub wa al-waṭā'iḳ al-qawmiyya.
104. Ibn al-Šayḥ, ʿAbd al-Qādir (1970). *Wa naṣībī min al-ufuq*. Tūnis: Dār Sīrās lil-našr.
105. Ibrāhīm, Ḥāfiẓ (1987). *Diwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*. Al-Qāhira: al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿamma lil-kitāb.
106. Ibrāhīm, Ṣunʿ Allāh (1980). *Naḡmat uḡuṣtus*. Bayrūt: Dār al-Farābī.
107. Ibrāhīm, Ṣunʿ Allāh (1988). *Bayrūt Bayrūt*. Bayrūt: Dār al-Mustaqbal al-ʿarabī.
108. Ibrāhīm, Ṣunʿ Allāh (1993). *Tilka al-rā'iḥa*. Al-Iskandariyya – al-Qāhira: Dār wa maṭābi' al-Mustaqbal.
109. Ibrāhīm, Ṣunʿ Allāh (1997). *Šaraf*. Al-Qāhira: Dār al-Hilāl.
110. Ibrāhīm, Ṣunʿ Allāh (2000). *Warda*. Bayrūt: Dār al-Mustaqbal al-ʿarabī.
111. Idrīs, Yūsuf (1987a). Al-Bayḍā'. U: Idrīs, Yūsuf, *al-Riwāyāt* (al-ḡuz' al-tānī, 465-808). Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
112. Idrīs, Yūsuf (1987b). Qiṣṣat ḥubb. U: Idrīs, Yūsuf, *al-Riwāyāt* (al-ḡuz' al-tānī, 864-1072). Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
113. Idrīs, Yūsuf (1991). Riḡāl wa tīrān. U: Idrīs, Yūsuf, *al-Qiṣaṣ al-qaṣīra* (al-ḡuz' al-tānī, 8-143). Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
114. ʿĪsā, Ibrāhīm (2012). *Mawlānā*. Al-Dawḥa: Dār Blumbzberī – Mu'assasat Qaṭar lil-našr.
115. Kaḡah Ğī, Anʿām (2009). *Al-Ḥafiḍa al-amrikiyya*. Bayrūt: al-Ġadīd.
116. Kamāl, Ḥasan (2013). *Al-Marḥūm*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
117. Kāmīl, ʿĀdil (1993). *Al-Ḥall wa al-rabṭ*. Al-Qāhira: Dār al-Hilāl.

118. Kāmil, ʿĀdil (1994). *Milīm al-akbar*. Al-Qāhira: al-Hayʿa al-miṣriyya al-ʿamma lil-kitāb.
119. *Kitāb al-Tiġān fī mulūk Ḥimyar*, (1979). Ṣanʿā: Markaz al-dirāsāt wa al-abḥāt al-yamaniyya.
120. *Kurʿan* (prev. Besim Korkut), 1977. Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu.
121. Madhūn (al-), Rabīʿī (2010). *Al-Sayyida min Tall Abīb*. Bayrūt: al-Muʿassasa al-ʿarabiyya lil-dirāsāt wa al-našr.
122. Maḥfūz, Naġīb (1991a). Bayna al-qaṣrayn. U: Maḥfūz, Naġīb, *al-Muʿallafāt al-kāmila* (al-muġallad al-tānī, 325-578). Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāširūn.
123. Maḥfūz, Naġīb (1991b). Bidāya wa nihāya. U: Maḥfūz, Naġīb, *al-Muʿallafāt al-kāmila* (al-muġallad al-tānī, 159-324). Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāširūn.
124. Maḥfūz, Naġīb (1991c). *Al-Liṣṣ wa al-kilāb*. U: Maḥfūz, Naġīb, *al-Muʿallafāt al-kāmila* (al-muġallad al-tālīt, 1-48). Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāširūn.
125. Maḥfūz, Naġīb (1991d). Mīrāmār. U: Maḥfūz, Naġīb, *al-Muʿallafāt al-kāmila* (al-muġallad al-tālīt, 437-520). Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāširūn.
126. Maḥfūz, Naġīb (1991e). Al-Sammān wa al-ḥarīf. U: Maḥfūz, Naġīb, *al-Muʿallafāt al-kāmila* (al-muġallad al-tālīt, 49-108). Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāširūn.
127. Maḥfūz, Naġīb (1991f). Al-Sukarriyya. U: Maḥfūz, Naġīb, *al-Muʿallafāt al-kāmila* (al-muġallad al-tānī, 809-970). Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāširūn.
128. Maḥfūz, Naġīb (1991g). Al-Šaḥḥād. U: Maḥfūz, Naġīb, *al-Muʿallafāt al-kāmila* (al-muġallad al-tālīt, 317-374). Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāširūn.
129. Maḥfūz, Naġīb (1991h). Al-Ṭarīq. U: Maḥfūz, Naġīb, *al-Muʿallafāt al-kāmila* (al-muġallad al-tālīt, 183-248). Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāširūn.
130. Maḥfūz, Naġīb (1991i). Ṭartara fawqa al-Nīl. U: Maḥfūz, Naġīb, *al-Muʿallafāt al-kāmila* (al-muġallad al-tālīt, 375-435). Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāširūn.
131. Maḥfūz, Naġīb (1993). Al-Marāyā. U: Maḥfūz, Naġīb, *al-Muʿallafāt al-kāmila* (al-muġallad al-rābiʿ, 269-392). Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāširūn.
132. Maḥfūz, Naġīb (1994). Layālī alf layla. U: Maḥfūz, Naġīb, *al-Muʿallafāt al-kāmila* (al-muġallad al-ḥāmis, 369-476). Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāširūn.
133. Marrāš, Fransīs Faṭḥ Allāh (2001). *Ġābat al-ḥaqq*. Al-Qāhira: Dār al-Madā li-al-ṭaqtāfa wa al-našr.

134. Maqdisī (al-)/al-Muqaddisī (1877). *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*. Laiden: Brill.
135. Māzinī (al-), Ibrāhīm (1931). *Ibrāhīm al-kātib*. Al-Qāhira: Dār al-Tarqī.
136. Māzinī (al-), Ibrāhīm (1935a). *Ḥuyūṭ al-ʿankabūt*. Al-Qāhira: al-Dār al-qawmiyya lil-ṭibāʿa wa al-našr.
137. Māzinī (al-), Ibrāhīm (2012). *Fī ṭarīq*. Al-Qāhira: Hindāwī.
138. Māzinī (al-), Ibrāhīm (2013). *ʿA al-māšī*. Al-Qāhira: Hindāwī.
139. Munīf, ʿAbd al-Raḥmān (2002). *Arḍ al-sawād* (al-ḡuzʿ al-awwal). Bayrūt: al-Muʿassasa al-ʿarabiyya lil-dirāsāt wa al-našr
140. Munīf, ʿAbd al-Raḥmān (2003). *Mudun al-milḥ: al-Tih* (al-ḡuzʿ al-awwal). Bayrūt: al-Muʿassasa al-ʿarabiyya lil-dirāsāt wa al-našr.
141. Murād, Aḥmad (2010). *Turāb almās*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
142. Murād, Aḥmad (2011). *Firtīḡū*. Al-Qāhira: Dār al-Mīrīt.
143. Murād, Aḥmad (2014a). *1919*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
144. Murād, Aḥmad (2014b). *Al-Fīl al-azraq*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
145. Mūsā, Maḥmūd ʿĪsā (1995). *Ḥuntuš buntuš*. ʿAmmān: Dār al-Karmil.
146. Mustagānmī, Aḥlām (2003). *ʿĀbir sarīr*. Bayrūt: Manšūrāt Aḥlām Mustagānmī.
147. Mustagānmī, Aḥlām (2005). *Dākirat al-ḡasad*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.
148. Mustagānmī, Aḥlām (2009). *Fawḍā al-ḥawāss*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.
149. Mustagānmī, Aḥlām (2012). *Al-Aswad yalīq biki*. Bayrūt: Nūfal.
150. Mušarrafa, Muštafā (b.g.). *Qanṭara al-ladī kafar^a*. Al-Qāhira: Markaz Kutub al-Šarq al-Awsaṭ.
151. Mušarrafa, Muštafā (1967). *Haḍayān wa qiṣaṣ uḥrā*. Al-Qāhira: b.i.
152. Muwayliḥī (al-), Muḥammad (2013). *Ḥadīṭ ʿĪsā Ibn Hišām*. Al-Qāhira: Hindāwī.
153. Nadīm (al-), ʿAbd Allāh 1881. *ʿArabī tafarnaḡ. Al-Tankīt wa al-tabkīt, 1, 7-8*.
154. Nanawī (al-), al-Ḥāfiẓ 2000. *Al-Manḥāḡ fī šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥaḡḡāḡ*. Al-Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-dawliyya.
155. Našr Allāh, Ibrāhīm (2012). *Zaman al-ḥuyūl al-bayḍāʿ*. Al-Ġazāʿir: Manšūrāt al-Iḥtilāf.
156. Nuʿayma, Mīḥāʿil (2006). *Al-Ābāʿ wa al-banūn*. Bayrūt: Nūfal.
157. Qaʿīd (al-), Yūsuf (1987). *Al-Ḥaddād*. Al-Qāhira: al-Hayʿa al-mišriyya al-ʿamma lil-kitāb.

158. Qa'īd (al-), Yūsuf (1989). *Šakāwī al-Miṣrī al-faṣīḥ*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
159. Qa'īd (al-), Yūsuf (1994). *Labn al-ʿuṣfūr*. Al-Qāhira: Dār al-Hilāl.
160. Qa'īd (al-), Yūsuf (1995). *Yaḥḍut fī Miṣr al-ān*. Al-Qāhira: al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿamma lil-kitāb.
161. Qa'īd (al-), Yūsuf (2004a). *Qismat al-ġuramāʿ*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.
162. Qa'īd (al-), Yūsuf (2004b). *Qiṭār al-Šaʿīd*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
163. Qamḥāwī (al-), ʿIzzat (2005). *Ġurfa tarā al-Nīl*. Al-Lāḍiqiyya: Dār al-Ḥiwār.
164. Qāsīm, ʿAbd al-Ḥakīm (1996). *Ayyām al-insān al-sabʿa*. Al-Qāhira: al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿamma lil-kitāb.
165. Qifṭī (al-), Ġamāl al-Dīn (1986). *Inbāh al-ruwāt ʿlā anbāh al-nuḥāt*. Al-Qāhira: Dār al-Fikr al-ʿarabī; Bayrūt: Mu'assasat al-kutub al-ṭaqāfiyya.
166. Ramaḍān, Sumayya (2003). *Awrāq al-narġis*. Al-Qāhira: al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿamma lil-kitāb.
167. Rihānī (al-), Amīn (2014). *Zanbaqat al-Ġawr*. Al-Qāhira: Hindāwī.
168. Šabrī, ʿUṭmmān (1965). *Riḥla fī al-Nīl*. Al-Qāhira: Maktabat al-Anġilū al-miṣriyya.
169. Šabrī, ʿUṭmmān (1982). *Bayt sirrī*. Al-Qāhira: b.i.
170. Saʿdāwī, Aḥmad (2014). *Frānkištāyn fī Baġdād*. Bayrūt: Manšūrāt al-Ġamal.
171. Šādiq, Muḥammad (2015). *Instā hayāt*. Al-Ġīza: al-Riwāq lil-našr wa al-tawzīʿ.
172. Šāliḥ, Naḥla (1872). *Qiṣṣat Fuʿād wa Riḥqa maḥbūbatih¹*. B.m.
173. Sanʿūsī (al-), Saʿūd 2012. *Sāq al-bāmbū*. Bayrūt: al-Dār al-ʿarabiyya lil-ʿulūm Nāširūn.
174. Sibāʿī (al-), Yūsuf (b.g.). *Al-Saqqā māṭ*. Al-Qāhira: Maktabat Miṣr.
175. Sibāʿī (al-), Yūsuf (1986). *Bayn al-aṭlāl*. Al-Qāhira: al-Maṭbūʿāt Laġnat al-našr lil-ġāmiʿiyyīn.
176. Sibāʿī (al-), Yūsuf (1987). *Uġniyāt; al-Šayḥ Zaʿrab*. Al-Qāhira: al-Maṭbūʿāt Laġnat al-našr lil-ġāmiʿiyyīn.
177. Sibāʿī (al-), Yūsuf (1988). *Arḍ al-nifāq*. Al-Qāhira: Dār Miṣr lil-ṭibāʿa.
178. Šalabī, Ḥayrī (1991). *Raḥalāt al-Turšaġī al-Ḥalwaġī*. Al-Qāhira: Maktabat Madbūli.
179. Šalabī, Ḥayrī (1995a). *Baġlat al-ʿarš*. Al-Qāhira: al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿamma lil-kitāb.

180. Šalabī, Ḥayrī (1995b). *Al-Šuṭṭār*. Al-Qāhira: al-Hay'a al-miṣriyya al-‘amma lil-kitāb.
181. Šalabī, Ḥayrī (1997a). *Al-Amālī: awwalunā walad*. Al-Qāhira: al-Hay'a al-miṣriyya al-‘amma lil-kitāb.
182. Šalabī, Ḥayrī (1997b). *Al-Amālī: wa t̄āniyunā al-kūmī*. Al-Qāhira: al-Hay'a al-miṣriyya al-‘amma lil-kitāb.
183. Šalabī, Ḥayrī (1999). *Wikālat ‘Aṭayya*. Al-Qāhira: Dār al-Aḥmadī lil-našr.
184. Šarqāwī (al-), ‘Abd al-Raḥmān (b.g.). *Al-Fallāḥ*. Al-Qāhira: ‘Ālam al-kutub.
185. Šarqāwī (al-), ‘Abd al-Raḥmān (2008). *Al-Ard*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
186. Šidyāq (al-), Fāris (1855). *Al-Sāq ‘alā al-sāq fī mā hua al-Fāryāq*. Paris: b.i.
187. Širbinī (al-), Yūsuf 1890. *Hazz al-quḥūf fī šarḥ qašīdat Abī Šādūf*. Al-Qāhira: al-Maṭba‘a al-Amīriyya.
188. Ṭahāwī (al-), Mirāl 2010. *Burūklīn Hāyts*. Al-Qāhira: Dār Mirīt.
189. Ṭāhir, Bahā’ (2001). *Al-ḥubb fī al-manfā*. Al-Qāhira: Dār al-Hilāl.
190. Ṭāhir, Bahā’ (2010). *Lam a’rif anna al-ṭawāwīs taṭīr*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
191. Ṭaḥṭāwī (al-), Rifā‘a Rāfi‘ (2011). *Taḥlīš al-ibrīz fī talḥīš Bārīs*. Al-Qāhira: Kalimāt ‘arabiyya.
192. Tannūḥī (al-), Abu ‘Alī (1995). *Nišwār al-muḥāḍara wa aḥbār al-mudākara (al-ḡuz’ al-tānī)*. Bayrūt: Dār Šādir.
193. Taymūr, Maḥmūd (1934). *Abū ‘Alī ‘āmil artist wa qiṣaš uḥrā*. Al-Qāhira: al-Maṭba‘a al-Bīlīfiyya.
194. Taymūr, Maḥmūd (1957). *Abū ‘Alī al-fannān*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
195. Taymūr, Maḥmūd (1994). *Al-Maḥba’ raqam 13*. Al-Qāhira: al-Hay'a al-miṣriyya al-‘amma lil-kitāb.
196. Taymūr, Muḥammad (1922a). *Al-Masraḥ al-miṣrī*. Al-Qāhira: Maṭba‘at al-Salafiyya.
197. Taymūr, Muḥammad (1922b). *Wamīd al-rūḥ*. Al-Qāhira: Maṭba‘at al-I‘timād.
198. Tūnisī (al-), Bayram 2010. *Al-Sayyid wa m(a)rāto fī Bārīs*. Al-Qāhira: Maktabat Ḡazīrat al-Ward.
199. Wahrānī (al-), Rukn al-Dīn (1968). *Manāmāt al-Wahrānī*. Al-Qāhira: Dār al-Kātib al-‘arabī lil-ṭibā‘a wa al-našr.
200. Yāziḡī (al-), Nāšif (1966). *Maḡma‘ al-baḥrayn*. Bayrūt: Dār al-Šādir.

201. Zaydān, Ğurġī (2012a). *Šaġarat al-Durr*. Al-Qāhira: Hindāwī.
 202. Zaydān, Yūsuf (2014). *Ġwantanāmū*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.

b) Literatura

203. ‘Abbūd, Mārūn (1986). *Al-Maġmū‘a al-kāmila* (al-muġallad al-ṭānī). Bayrūt: Dār Mārūn ‘Abbūd.
 204. Abboud-Haggar, Soha (2006). Dialects: Genesis. U: Kees Versteegh (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed* (613-622). Leiden: Brill.
 205. ‘Abd Allāh, Muḥammad ‘Abd al-Ḥalīm (1984). *Al-Waġh al-āḥar*. Al-Qāhira: Maktabat Mišr.
 206. ‘Abd al-Maġīd, Manāl (2003). Manhaġ al-taḥqīq. U: Ibn Sūdūn, ‘Alī, *Nuzhat al-nufūs wa muḍḥik al-‘abūs* (11-27). Al-Qāhira: Dār al-Kutub wa al-waṭā’iq al-qawmiyya.
 207. ‘Abd al-Mukarram, Aḥmad (2008). Al-Mašhad al-riwā’ī al-rāhin fī al-Sūdān. U: *al-Mašhad al-riwā’ī al-‘arabī* (11-36). Al-Qāhira: al-Maġlis al-a’lā lil-ṭaqāfa.
 208. ‘Abd al-Raḥmān, ‘Ā’iša (1969). *Luġatunā wa al-ḥayāt*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
 209. ‘Abdalāwī (al-), Ilhām (1999). Bidāyat tafsīr al-Qurān al-Karīm wa al-istišhād ‘alayhⁱ bi-al-šī‘r al-‘arabī al-qadīm. *Da‘wat al-ḥaqq*, 348. [on/line]. Dostupno preko: <http://habous.gov.ma/daouat-alhaqq/item/8569> [31.01.2014]
 210. Abdel-Malek, Zaki N. (1972). The Influence of Diglossia on the Novels of Yuusif al-Sibaa’i. *Journal of Arabic Literature*, 3, 132-141.
 211. Abū Fāšā, Ṭāhir (1987). *Hazz al-quḥūf fī šarḥ qašīdat Abī Šādūf –‘arḍ wa taḥlīl*. Al-Qāhira: al-Hay’a al-mišriyya al-‘amma lil-kitāb.
 212. Abū Madyan, ‘Abd al-Fattāḥ (2001). Al-‘Arabiyya bayna al-‘urūba wa al-‘awlama. U: *Makānat al-luġa al-‘arabiyya bayna al-luġāt al-‘ālamīyya* (207-226). Al-Ġazā’ir: al-Maġlis al-a’lā lil-luġa al-‘arabiyya.

213. Abū al-Nağā, Šīrīn (2002). Fathīyya al-‘Aṣṣāl: Aḥīran.. fahimt sabab ṭalāqī. *Al-Šarq al-awsaṭ* (29.09.2002), 8706. [on-line]. Dostpno preko: <http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=8435&article=127048> [31.01.2016]
214. Abū Zayd, Muḥammad (2004). Riḍwā ‘Āšūr. *Al-Šarq al-awsaṭ* (29.09.2002), 9244. [on-line]. Dostpno preko: <http://archive.aawsat.com/details.asp?article=224139&issueno=9244> [31.01.2016]
215. *Al-Adab al-‘arabī wa al-‘ālamīyya* (2001). Al-Qāhira: al-Mağlis al-a‘lā lil-ṭaqāfa.
216. Aḥmad, ‘Abd al-Ālih (1993). *Fī al-adab al-qiṣaṣī wa naqdihī*. Bağdād: Dār al-Šu‘ūn al-ṭaqāfiyya al-‘amma.
217. Aḥmad, Muḥammad Futūḥ (1975). Luğat al-ḥiwār fī al-masraḥ al-‘arabī. *Hawliyyāt kulliyat Dār al-‘ulūm*, 5, 35-44.
218. Aḥmad, Muḥammad Futūḥ (1982). Luğat al-ḥiwār al-riwā‘ī. *Fuṣūl*, 2, 2, 83-90.
219. Allen, Roger (1982). *The Arabic novel*. New York: Syracuse University Press.
220. Allen, Roger (2004). *An Introduction To Arabic Literature*. Cambridge University Press.
221. Allen, Roger & Richards, Donald Sidney (ed) (2006). *Arabic literature in the post-classical period*. Cambridge university press.
222. Altoma, Salih J. (1969). *The Problem of Diglossia in Arabic: A Comparative Study of Classical and Iraqi Arabic*. Cambridge: Center for Middle Eastern Studies.
223. Anīs, Ibrāhīm (1970). *Al-Luğa bayna al-qawmiyya wa al-‘ālamīyya*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
224. Anīs, Ibrāhīm (2003). *Fī al-lahağāt al-‘arabiyya*. Al-Qāhira: Maktabat al-Anğilū al-miṣriyya.
225. ‘Aqīqī (al-), Nağīb 1964. *Al-Mustašriqūn*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
226. ‘Aqqād (al-), ‘Abbās Maḥmūd (1941). Al-‘Āmiyya wa al-faqr. *Al-Risāla* (29.12.1941). [on-line]. Dostupno preko: <http://www.hindawi.org/blogs/46971636/> [31.01.2016]

227. ‘Aqqād (al-), ‘Abbās Maḥmūd (1958). *Aḡrād al-buḥūt fī al-fuṣḥā wa al-‘āmiyya. Maḡallat Maḡma‘ al-luḡa al-‘arabiyya* (1958). Dostpno preko: <http://www.hindawi.org/blogs/30363079/> [31.01.2016]
228. ‘Aqqād (al-), ‘Abbās Maḥmūd (1968). *Sā‘āt bayna al-kutub*. Al-Qāhira: Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya.
229. ‘Aqqād (al-), ‘Abbās Maḥmūd (2013). *Fī baytī*. Al-Qāhira: Hindāwī.
230. ‘Aṣḡūr, Ğābir (1999). *Zaman al-riwāya*. Al-Qāhira: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma lil-kitāb.
231. ‘Aṣḡūr, Ğābir (2010). *Al-Huwiyya al-taqāfiyya wa al-naqd al-adabī*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
232. ‘Asīlī (al-), Aḡmad (2009). *Kitāb mālūš ism*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
233. ‘Asīlī (al-), Aḡmad (2011). *Al-Kitāb al-tānī*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
234. ‘Askarī (al-), Abu Hilāl (1902). *Kitāb al-Šinā‘atayn: al-kitāba wa al-šīr*. Al-Istāna: Maḡba’at Maḥmūd Bēk.
235. Assyouti (el-), Mohamed (2000). Khairi Shalabi: The narrative eye. *Al-Ahrām*. [on-line]. Dostupno preko: <http://weekly.ahram.org.eg/2000/463/profile.htm> [16.01.2015]
236. ‘Āšūr, Riḍwā (2014). Aktub li-annī uḡibb al-kitāba. *Maḡar* (1.12.2014). [on-line]. Dostupno preko: <http://www.matarmatar.net/threads/8080/> [31.01.2016].
237. ‘Aṭṭār, Aḡmad ‘Abd al-Ġafūr (1982). *Qaḍāyā wa muškilāt luḡawiyya*. Ğadda: al-Kitāb al-‘arabī al-su‘ūdī.
238. ‘Awaḍ, Louis (1975). Problems of the Egyptian Theatre. U: Ostle, R. C. (ed), *Studies in Modern Arabic Literature* (179-193). Wilts: Aris and Phillips LTD.
239. ‘Ayyād, Šukrī (2012). Dars al-ustād. U: Mušarrafa, Muštafā, *Qanṭara al-laḍī kafar^a* (15-24). Al-Qāhira: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘āma lil-kitāb.
240. Badawī, al-Sa‘īd Muḡammad (1973). *Mustawayāt al-‘arabiyya al-mu‘āšira fī Mišr*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
241. Badrān, Ibrāhīm (2001). Al-Luḡa al-‘arabiyya wa taḡddiyāt al-qarn al-qarn al-ḡādī wa al-‘ašrīn. *Makānat al-luḡa al-‘arabiyya bayna al-luḡāt al-‘ālamīyya* (340-359). Al-Ġazā’ir: al-Maḡlis al-a‘lā lil-luḡa al-‘arabiyya.
242. Barakāt, Ḥalīm (2000). *Al-Muḡtama‘ al-‘arabī fī al-qarn al-išrīn*. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-waḡda al-‘arabiyya.

243. Bassiouney, Reem (2009). *Arabic Sociolinguistics*. Edinburgh University Press.
244. Bassiouney, Reem (2010). Redefining identity through code choice in *al-Ḥubb fī 'l-manfā* by Bahā' Ṭāhir. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 10, 101-118.
245. Bint al-Šāṭi' (b.g.). Arḍ al-nifāq. U: Ġālī, Šukrī (ur), *al-Fikr wa al-fann fī adab Yūsuf al-Sibā'ī* (73-80). Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥānğī.
246. Blanc, Haim (1960). Stylistic Variation in Spoken Arabic: A Sample of Interdialectal Educated Conversation. U: Ferguson, Charles (ed), *Contributions to Arabic Linguistics* (81-156). Cambridge: Harvard University Press.
247. Božović, Rade (2012). *Istorija arapske književnosti*. Beograd: Utopija.
248. Bokova, Irina (2012). World Arabic Language Day (Message from Ms Irina Bokova, Director-General of UNESCO, on the occasion of the first World Arabic Language Day 18 December 2012). Dostpno preko: <http://www.unesco.org/new/en/unesco/events/prizes-and-celebrations/celebrations/international-days/world-arabic-language-day/> [31.01.2016]
249. Brugman, J. (1984). *An introduction to the history of modern Arabic literature in Egypt*. Leiden: E. J. Brill.
250. Bučan, Daniel (1980). *Poimanje arabizma*. Zagreb: Mladost.
251. Bugarski, Ranko (1995). *Uvod u opštu lingvistiku*. Beograd: Zavod za udžbenike.
252. Cachia, Pierre (1967). The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature. *Journal of the American Oriental Society*, 87, 1, 12-22.
253. Ceccato, Rosella Dorigo (2006). Drama in the post-classical period: A survey. U: Allen, Roger & Richards, Donald Sidney (ed), *Arabic literature in the post-classical period* (347-368). Cambridge university press.
254. Chejne, Anwar G. (1969). *The Arabic Language: Its Role in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
255. Choueiri, Youssef (2013). *Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State*. New York: Routledge.
256. Clark, Peter (2006). Marginal Literatures of the Middle East. U: Sulciman, Yasir & Muhawi, Ibrahim (ed), *Literature and Nation in the Middle East* (179-189). Edinburgh University Press.

257. Dāğir, Širbil (2009). Muqaddima. U: al-Ḥūrī, Ḥalīl, *Way. Idan last^u bi-Ifringī* (7-41). Bayrūt: Dār al-Fārābī.
258. Dante, Alighieri (1976). *O umjeću govorenja na pučkom jeziku*. U: Dante, Alighieri, *Djela* (knjiga prva, 431-476). Zagreb: Sveučilišna naklada Liber – Nakladni zavod Matice hrvatske.
259. Darrāğ, Fayşal (1999). *Nağariyyat al-riwāya wa al-riwāya al-‘arabiyya*. Bayrūt – al-Dār al-Bayḏā’: Markaz al-ṭaqāfī al-‘arabī.
260. Darrāğ, Fayşal (2008). *Al-Dākira al-qawmiyya fī al-riwāya al-‘arabiyya*. Bayrūt: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya.
261. Dasūqī (al-), ‘Umar (b.g.). *Naš’at al-naṭr al-ḥadīṭ*. Al-Qāhira: Dār al-Fikr al-‘arabī.
262. Dasūqī (al-), ‘Umar (1973a). *Fī al-adab al-ḥadīṭ* (al-ğuz’ al-awwal). Al-Qāhira: Dār al-Fikr al-‘arabī.
263. Dasūqī (al-), ‘Umar (1973b). *Fī al-adab al-ḥadīṭ* (al-ğuz’ al-tānī). Al-Qāhira: Dār al-Fikr al-‘arabī.
264. Davies, Humphrey (2006). Dialect Literature. U: Versteegh, Kees (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed* (597-604). Leiden: Brill.
265. Ḍayf, Šawqī (1961). *Al-‘Aşr al-ğāhili*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
266. Ḍayf, Šawqī (1987). *Fī al-turāt wa al-ši‘ir wa al-luğa*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
267. Ḍayf, Šawqī (2004). *Fī al-naqd al-adabī*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
268. Duraković, Esad (1984). Okviri i pretpostavke književnosti mahdžera. U: *POF*, 34, 45-77.
269. Duwwāra, Fu’ād (1996). *‘Aşarat udabā’ yataḥaddaṭūn*. Al-Qāhira: al-Hay’a al-mişriyya al-‘amma lil-kitāb.
270. Eko, Umberto (2002). *O književnosti*. Beograd: Narodna knjiga.
271. Elinson, Alexander E. (2013). *Dārija* and changing writing practices in Morocco. *International Journal of the Sociology of Language*, 45, 715-730.
272. Eliot, T. S. (1963). *Izabrani tekstovi*. Beograd: Prosveta.

273. Emery, Peter G. (1998). Nabaṭī poetry. U: Julie Scott Meisami & Paul Starkey (ed), *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 2, K-Z (569-570). London – New York: Routledge.
274. Ennaji, Moha (1991). Aspects of multilingualism in the Maghreb. *International Journal of the Sociology of Language*, 87, 7-25.
275. Fāḍil, Ğihād (1990). *Asʿilat al-riwāya: ḥiwārāt maʿ al-riwāʿiyyīn al-ʿArab*. Al-Qāhira: Dār al-ʿArabiyya lil-kitāb.
276. Faḍl Allāh, ʿAbd al-Ruʿūf (2001). Al-Luġa al-ʿarabiyya wiʿāʿ al-wiġdān al-qawmī wa al-rakīza al-tawḥīdiyya fī al-ṭaqāfa al-ʿarabiyya. U: *Makānat al-luġa al-ʿarabiyya bayna al-luġāt al-ʿālamīyya* (163-171). Al-Ġazāʿir: al-Maġlis al-aʿlā lil-luġa al-ʿarabiyya.
277. Fischer, Wolfdietrich (2006). Classical Arabic. U: Versteegh, Kees (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol.1, A-Ed (397-405). Leiden: Brill.
278. Fishman, Joshua A. (1978). *Sociologija jezika: interdisciplinarni društvenonaučni pristup jeziku u društvu*. Sarajevo: IGKRO „Svjetlost“ – OOUR Zavod za udžbenike.
279. Fück, Johann (2003). *Al-ʿArabiyya: dirāsāt fī al-luġa wa al-lahaġāt wa al-asālīb*. Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥānġī.
280. Furayḥa, Anīs (1955). *Naḥwa al-ʿarabiyya al-muyassara*. Bayrūt: Dār al-Ṭaqāfa.
281. Furayḥa, Anīs (1973). *Naẓāriyyāt fī al-luġa*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-lubnānī.
282. Gabrijević, Frančesko (1985). *Istorija arapske književnosti*. Sarajevo: Svjetlost.
283. Ġāḥiẓ (al-), Abū ʿUṭmān (1965). *Kitāb al-Ḥayawān* (al-ġuzʿ al-awwal). Al-Qāhira: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
284. Ġāḥiẓ (al-), Abū ʿUṭmān (2008b). *Al-Bayān wa al-tabyīn* (al-ġuzʿ al-awwal). Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥānġī.
285. Garmadi, Salah (2012). Kako pisati trima jezicima. U: Tansković, Darko, *Golub koji nije postao ptica: ogledi i prevodi iz savremene arapske književnosti* (363-367). Beograd: Čigoja štampa.
286. Ġayyūsī (al-), Salmā (2007). *Al-Ittiġāhāt wa al-ḥarakāt fī al-šīʿr al-ʿarabī al-ḥadīṭ*. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiyya.

287. Ġīṭānī (al-), Ġamāl (1981). Baʿd mukawwināt ʿālamī al-riwāʿī. U: *al-Riwāya al-ʿarabiyya: wāqiʿ wa āfāq* (325-329). Bayrūt: Dār Ibn Rušd.
288. Grand'Henry, Jaques (2006). Christian Middle Arabic. U: Versteegh, Kees (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed* (383-387). Leiden: Brill.
289. Grotzfeld, Heinz (2004). The Manuscript Tradition of the *Arabian Nights*. U: Marzolph, Ulrich & van Leeuwen, Richard; with the collaboration of Hassan Wassouf. *The Arabian Nights Encyclopedia, vol. 1* (17-21). Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc.
290. Ġubrān, Ḥalīl Ġubrān (1984). Lakum luġatukum wa lī luġatī. U: Šarāra, ʿAbd al-Laṭīf, *Maʿārik adabiyya qadīma wa muʿāšira* (181-184). Bayrūt: Dār al-ʿIlm lil-malāyīn.
291. Ġubrān, Ḥalīl Ġubrān (2012). *Al-Badāʿi wa al-ṭarāʿif*. Al-Qāhira: Hindāwī.
292. Gully, Adrian (1997). Arabic linguistic issues and controversies of the late nineteenth and twentieth centuries. *Journal of Semitic Studies, XLII, 1*, 75-120.
293. Ġundī (al-), Anwar (1968). *Aḍwāʿ ʿalā al-adab al-ʿarabī al-muʿāšir*. Al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-ʿarabī.
294. Ġundī (al-), Anwar (1975). *Ḥašāʾiṣ al-adab al-ʿarabī*. Al-Qāhira: Dār al-ʿUlūm lil-ṭibāʿa.
295. Hachimi, Atiqa (2013). The Maghreb-Mašreq language ideology and the politics of identity in a globalized Arab world. *Journal of Sociolinguistics, 17/3*, 269-296.
296. Hadad, Malek (2012). Nule se vrte u krug. U: Tanasković, Darko, *Golub koji nije postao ptica: ogledi i prevodi iz savremene arapske književnosti* (290-293). Beograd: Čigoja štampa.
297. Ḥaddād, Nabīl (2010). *Bahġat al-sard al-riwāʿī*. Irbid: ʿĀlam al-kutub al-ḥadīṭ.
298. Ḥaḍr, ʿAbbās (b.g.). Warāʿa al-sitār. U: Ġālī, Šukrī (ur), *al-Fikr wa al-fann fī adab Yūsuf al-Sibāʿī* (99-116). Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥāngī.
299. Haeri, Niloofar (2006). Culture and Language. U: Versteegh, Kees (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed* (527-536). Leiden: Brill.

300. Hafez, Sabry (2008). Urban Change and Literary Transformation: The Egyptian Novel in the 1990s. U: Ostle, Robin (ed), *Sensibilities of the Islamic Mediterranean: Self-Expression in a Muslim Culture from Post-Classical Times to the Present Day* (343-384). London – New York: I. B. Tauris.
301. Ҳалīfa, ‘Abd al-Karīm (1986). *Taysīr al-‘arabiyya bayna al-qadīm wa al-ḥadīt*. ‘Ammān: Manšūrāt Mağma‘ al-luġa al-‘arabiyya al-urdunī.
302. Ҳалīfa, al-Ġanīdī (1974). *Naḥwa al-‘arabiyya afḍal*. Bayrūt: Dār Maktabat al-Ḥayāt.
303. Ҳamāda, Ibāhīm (1961). *Ḥayāl al-zill wa tamūliyyāt Ibn Dānyāl*. Al-Qāhira: Mu’assasa al-miṣriyya.
304. Ҳaqqī, Yaḥyā (1975). *Fağr al-qišša al-miṣriyya*. Al-Qāhira: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma lil-kitāb.
305. Ҳaqqī, Yaḥyā (1976). *Ḥuṭuwāt fī al-naqd*. Al-Qāhira: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma lil-kitāb.
306. Ҳarrāt (al-), Idwār (1981). Mafhūmī lil-riwāya. U: *al-Riwāya al-‘arabiyya: wāqī‘ wa āfāq* (303-319). Bayrūt: Dār Ibn Rušd.
307. Ҳarrāt (al-), Idwār (1993b). *Al-Ḥassāsiyya al-ğadīda*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.
308. Ҳarrāt (al-), Idwār (1996). *Muhāğamat al-mustaḥīl*. Dimašq: Dār al-Madā lil-ṭaqāfa wa al-našr.
309. Ҳarrāt (al-), Idwār (1997). *Murāwadat al-mustaḥīl*. ‘Ammān: Dār Azmina.
310. Ҳarrāt (al-), Idwār (2003). Kull minnā multazim. U: Barrāda, Muḥammad (ur), *Taḥawwulāt mafhūm al-iltizām fī al-adab al-‘arabī al-ḥadīt* (70-99). Dimašq: Dār al-Fikr.
311. Hary, Benjamin (1996). The Importance of the Language Continuum in Arabic Multiglossia. U: Elgibali, Alaa (ed), *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi* (69-90). Cairo: The American University in Cairo Press.
312. Hassan, Wail S. (2002). Postcolonial Theory and Modern Arabic Literature: Horizons of Application. *Journal of Arabic Literature*, 33, 1, 45-64.
313. Ҳaṭīb (al-), Muḥammad (1990). *Takwīn al-riwāya al-‘arabiyya: al-luġa wa al-ru’yat al-‘ālam*. Dimašq: Manšūrāt Wizārat al-ṭaqāfa.

314. Hawārī (al-), Aḥmad (1993). *Naqd al-riwāya fī al-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ fī Miṣr*. Al-Qāhira: ‘Ayn lil-dirāsāt wa al-buḥūt al-insāniyya wa al-iğtimā‘iyya.
315. Ḥayrat, ‘Abd Allāh (2012). Mādā fī Qanṭara al-laḍī kafar^a? U: Mušarrafa, Muštafā, *Qanṭara al-laḍī kafar^a* (55-63). Al-Qāhira: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘āma lil-kitāb.
316. Haykal, Muḥammad Ḥusayn (1986). *Tawrat al-adab*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
317. Heath, Peter (2006). Other *sīras* and popular narratives. U: Roger Allen & Donald Sidney Richards (ed), *Arabic literature in the post-classical period* (319-329). Cambridge University Press.
318. Ḥikmāwī (al-), Ğalāl (2007). Yaḥduṭ fī al-Mağrab al-ān. *Al-Šarq al-awsaṭ* (21.03.2007), 10340. [on-line]. Dostupno preko: <http://archive.aawsat.com/details.asp?article=411491&issueno=10340> [31.01.2016]
319. Hilāl, Muḥammad Ğunaymī (1975). *Fī al-naqd al-masraḥī*. Bayrūt: Dār al-‘Awda wa dār al-Ṭaqāfa.
320. Hilāl, Muḥammad Ğunaymī (2003). *Al-Naqd al-adabī al-ḥadīṭ*. Al-Qāhira: Nahḍat Miṣr.
321. Hinds, Martin & Badawī, al-Sa‘īd (1986). *Mu‘ğam al-luğa al-‘arabiyya al-miṣriyya*. Bayrūt: Maktabat Lubnān.
322. Ḥittī, Fīlīb (2009). *Tārīḥ al-‘Arab*. Bayrūt: Dār al-Kaššāf lil-našr wa al-ṭibā‘a wa al-tawzī‘.
323. Holes, Clive (2004). *Modern Arabic: Structure, Functions and Varieties*. Washington: Georgetown University Press.
324. Ḥūrī (al-), Šaḥḥāda (2001). Wāqi‘ al-luğa al-‘arabiyya ‘arabiyy^{an} wa duwaliyy^{an}. U: *Makānat al-luğa al-‘arabiyya bayna al-luğāt al-‘ālamīyya* (366-388). Al-Ĝazā‘ir: al-Mağlis al-a‘lā lil-luğa al-‘arabiyya.
325. Ḥūršīd, Fārūq (1979). *Fī al-riwāya al-‘arabiyya: ‘aṣr al-tağmī‘*. Bayrūt: Dār al-‘Awda.
326. Ḥūršīd, Fārūq (1992). *Fī al-uṣūl al-‘ulā lil-riwāya al-‘arabiyya*. Al-Qāhira: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘āmma lil-kitāb.
327. Ḥusayn, Muḥammad Muḥammad (2008). *Al-Ittiğāhāt al-waṭaniyya fī al-adab al-mu‘āṣir* (al-ğuz’u al-ṭānī). Al-Ĝīza: Maktabat Ibn Taymīma.

328. H̄usayn, Ṭāhā (b.g.a). *Mustaqbal al-ṭaqāfa fī Miṣr*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
329. H̄usayn, Ṭāhā (b.g.b). H̄amsat a‘māl li-Yūsuf al-Sibā‘ī. U: Ġālī, Šukrī (ur), *al-Fikr wa al-fann fī adab Yūsuf al-Sibā‘ī* (15-53). Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥāngī.
330. H̄usayn, Ṭāhā (1926). *Fī al-šī‘ir al-ġāhilī*. Al-Qāhira: b. i.
331. H̄usayn, Ṭāhā (1933). *Fī al-adab al-ġāhilī*. Al-Qāhira: Maṭba‘t Fārūq.
332. H̄usayn, Ṭāhā (1969). *Fuṣūl fī al-adab wa al-naqd*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
333. H̄usayn, Ṭāhā (1977). *Naqd wa iṣlāḥ*. Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-malāyīn.
334. H̄usayn, Ṭāhā (1979a). *Hiṣām wa naqd*. Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-malāyīn.
335. H̄usayn, Ṭāhā (1979b). *Min adabinā al-mu‘āšir*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.
336. H̄usayn, Ṭāhā (1987). Al-Muqaddima. U: Idrīs, Yūsuf, *al-Riwāyāt* (al-ġuz’ al-ṭānī, 813-817). Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
337. H̄usayn, Ṭāhā (2014). *Hāfiḫ wa Šawqī*. Al-Qāhira: Hindāwī.
338. H̄uṣrī (al-), Sāṭi‘ (1985). *Fī al-luġa wa al-adab wa ‘ilāqatihimā bi-al-qawmiyya*. Bayrūt: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya.
339. Ibn Ġa‘far, Qudāma (1995). *Naqd al-naṭr*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya.
340. Ibn Ġinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uṭmān (1952). *Al-Ḥaṣā‘iṣ* (al-ġuzu‘ al-awwal). Al-Qāhira: Dār al-Kutub al-miṣriyya.
341. Ibn Ḥaldūn, Abū Zayd (2004). *Al-Muqaddima* (al-ġuzu‘ al-ṭānī). Al-Dār al-Bayḍā’: Bayt al-Funūn wa al-‘ulūm wa al-ādāb.
342. Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 2008. *‘Uyūn al-aḥbār* (al-ġuzu‘ al-ṭānī). Bayrūt, ‘Ammān: al-Maktab al-islāmī.
343. Ibn Tinbāk, Marzūq Ibn Šanītān (1986). *Al-Fuṣḫā wa nazariyyat al-fikr al-‘āmī*. Al-Riyāḍ: Ġāmi‘at al-malik Su‘ūd.
344. Ibrāhīm, ‘Abd Allāh (2003). *Al-Sardiyya al-‘arabiyya al-ḥadīṭa*. Bayrūt: al-Markaz al-ṭaqāfī al-‘arabī.
345. Ibrāhīm, Maġdī (1980). *Naš‘at al-qiṣṣa al-qaṣīra fī Miṣr min ḥilāl muḥāwalāt ‘Īsā ‘Ubayd wa Šaḥḥāta ‘Ubayd*. Baġdād: Dār al-Šu‘ūn al-ṭaqāfiyya al-‘amma.
346. Ibrāhīm, Sun‘ Allāh (1981). Taġribtī al-riwā’iyya. U: *al-Riwāya al-‘arabiyya: Wāqi‘ wa āfāq* (291-302). Bayrūt: Dār Ibn Ruṣd.
347. Ibyārī (al-), Faṭḥī 1995. Malāḥiq al-ḥāṣṣa bi-dirāsāt Maḥmūd Taymūr wa adabih¹. U: Taymūr, Maḥmūd, *Nidā’ al-maġhūl* (26-32). Al-Qāhira: al-Šarika al-miṣriyya al-‘ālamīyya lil-našr – Lunġmān.

348. ʿĪd, Muḥammad (1981). *Al-Mustawā al-luġawī lil-fuṣḥā wa al-lahaġāt lil-naṭr wa al-šīr*. Al-Qāhira: ʿĀlam al-kutub.
349. Idrīs, Yūsuf (1993). Laysat muġarrad qišša. U: Ibrāhīm, Ṣunʿ Allāh, *Tilka al-rāʾiḥa* (23-27). Al-Iskandariyya – al-Qāhira: Dār wa maṭābiʿ al-Mustaqbal.
350. Idrīs, Yūsuf (2012). Qanṭara al-laḍī kafar^a: ʿālam ḥāṣṣ mashūr. U: Mušarrafa, Muṣṭafā, *Qanṭara al-laḍī kafar^a* (9-14). Al-Qāhira: al-Hayʿa al-miṣriyya al-ʿāma lil-kitāb.
351. ʿĪsā, Ṣalāḥ (2009). Muḍakkarāt futuwwa: ṣafḥa min tāriḥ al-luġa.. wa ṣafḥa min tāriḥ al-muġtamaʿ. *Maṣris* (3.11.2009). [on-line]. Dostupno preko: <http://www.masress.com/alkahera/17> [31. 01. 2016]
352. Ismaʿīl, ʿAbd Allāh Aḥmad (1997). Qirāʿa ġadīda fī qaḍiyat al-daʿwa ilā al-ʿāmmiyya. *Maġallat al-Ġāmiʿa al-islāmiyya*, 5, 2, 55-81.
353. Janković, Srđan (1975). *Diġlosija u savremenom arapskom na materijalima književnog arapskog* (neobjavljena doktorska disertacija). Sarajevo.
354. Janković, Srđan (1987). *Arapski izgovor s osnovama arapskog pisma*. Sarajevo: Svjetlost.
355. Jayyusi, Salma Khadra (ed) (2010). *Classical Arabic Stories: An Antology*. New York: Columbia University Press.
356. Kamera d'Aflito, Izabela (2012). *Savremena arapska književnost*. Beograd: Zavod za udžbenike.
357. Kampanini, Masimo (2011). *Istorija Srednjeg istoka (1798-2006)*. Beograd: Clio.
358. Karīdī, Mūsā (1981). Al-Raġīʿ al-baʿīd wa al-fann al-riwāʾī li-Fuʾād al-Takarlī. *Al-Aqlām*, 16, 6, 132-158.
359. Kattānī (al-), Muḥammad 1982. *Al-Širāʿ bayna al-qadīm wa al-ġadīd fī al-adab al-ʿarabī al-ḥadīṭ*. Al-Dār al-Bayḍāʿ: Dār al-Ṭaqāfa.
360. Kāzīm, Naġd ʿAbd Allāh (2008). *Muškilat al-ḥiwār fī al-riwāya al-ʿarabiyya*. Irbid: ʿĀlam al-kutub al-ḥadīṭ.
361. Kilpatrick, Hilary (1997). The Egyptian novel from *Zaynab* to 1980. U: Badawi, Mustafa (ed), *Modern Arabic Literature* (223-269). Cambridge University Press.

362. Kruk, Remke (2006). *Sīrat ʿAntar Ibn Shaddād*. U: Allen, Roger & Richards, Donald Sidney (ed), *Arabic literature in the post-classical period (292-306)*. Cambridge University Press.
363. Lağšāwī, Ḥamīd (2013). Qirāʿa naqdiyya li-riwāyat Murād ʿAlamī: „al-Raḥīl, damʿa msāfra“. *Hiba bris* (14.05.2013). [on-line]. Dostupno preko: <http://www.hibapress.com/details-3187.html> [22.02.2015]
364. Maʿāṭī, Yūsuf (2009). *Kalām abīḥ giddan (wa bil-ʿāmiya al-miṣriyya)*. Al-Qāhira: al-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya.
365. Mağāhid (al-), ʿAbd al-Karīm (2004). *ʿIlm al-lisān al-ʿarabī*. ʿAmmān: Ğāmiʿat al-Qudus al-maftūḥa.
366. Mahdī, Muḥsin (1984). Al-Muqaddima. U: *Kitāb Alf layla wa layla: min uṣūlihi al-ʿarabiyya al-ʿulā* (12-51). Leiden: Brill.
367. Mahfūz, Nağīb (1977). *Ataḥaddat ilaykum*. Bayrūt: Dār al-ʿAwda.
368. Mahfūz, Nağīb (1990). Istiftāʿ ḥawla al-nahḍa al-ʿarabiyya. *Mağallat al-Maʿrifa*, 28, 318/319, 229-236.
369. Maḥyamīd (al-), Yūsuf (2008). Taʿammulāt fī al-riwāya al-suʿūdiyya al-ğadīda. U: *Al-Mašhad al-riwāʿī al-ʿarabī* (519-527). Al-Qāhira: al-Mağlis al-aʿlā lil-ṭaqāfa
370. *Makānat al-luğa al-ʿarabiyya bayna al-luğāt al-ʿālamīyya*, (2001). Al-Ğazāʿir: al-Mağlis al-aʿlā lil-luğa al-ʿarabiyya.
371. Mandūr, Muḥammad (2009a). *Al-Adab wa funūnuh*. Al-Qāhira: Nahḍat Miṣr.
372. Mandūr, Muḥammad (2009b). *Maʿārik adabiyya*. Al-Qāhira: Nahḍat Miṣr.
373. Manfalūṭī (al-), Muṣṭafā Luṭfī (1984). *Al-Nazarāt, al-ʿIbārāt*. Bayrūt: Dār al-Ğīl.
374. Marzolph, Ulrich (1998). Popular literature (*al-adab al-šaʿbi*). U: Meisami, Julie Scott & Starkey, Paul (ed), *Encyclopedia of Arabic Literature, vol. 2, K-Z* (610-611). London – New York: Routledge.
375. Marzolph, Ulrich, van Leeuwen, Richard & Wassouf, Hassan (2004). *The Arabian Nights Encyclopedia, vol. 1*. Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc.
376. Masʿūdī (al-), Abū al-Ḥasan (2005). *Muruğ al-dahab wa maʿādin al-ğawhar* (al-ğuzʿ al-ṭānī). Bayrūt: al-Maktaba al-ʿašriyya.
377. *Al-Mašhad al-riwāʿī al-ʿarabī*, (2008). Al-Qāhira: al-Mağlis al-aʿlā lil-ṭaqāfa.

378. Ma'tūq (al-), Aḥmad (2005). *Naẓariyyat al-luġa al-tālita*. Al-Dār al-Bayḍā' – Bayrūt: al-Markaz al-ṭaqāfī al-ʿarabī.
379. Māzinī (al-), Ibrāhīm (1912). Asālīb al-kitāba. *Al-Bayān* (māris 1912). Dostupno preko: <http://www.hindawi.org/blogs/42692596/> [31.01.2016]
380. Māzinī (al-), Ibrāhīm (1929a). Zaynab. *Al-Siyāsa al-usbūʿiyya* (27.04.1929). Dostupno preko: <http://www.hindawi.org/blogs/60293907/> [31.01.2016]
381. Māzinī (al-), Ibrāhīm (1929b). Zaynab. *Al-Siyāsa al-usbūʿiyya* (04.05.1929). Dostupno preko: <http://www.hindawi.org/blogs/75938074/> [31.01.2016]
382. Māzinī (al-), Ibrāhīm (1933). „ʿAwdat al-rūḥ“ lil-ustād Taufīq al-Ḥakīm. *Al-Balāġ* (25.06.1933). Dostupno preko: <http://www.hindawi.org/blogs/37150535/> [31.01.2016]
383. Māzinī (al-), Ibrāhīm (1934). Luġat al-adab. *Al-Balāġ* (14.07.1934). Dostupno preko: <http://www.hindawi.org/blogs/37586319/> [31.01.2016]
384. Māzinī (al-), Ibrāhīm (1935b). Al-ʿĀmiyya wa al-ʿarabiyya ayḍ^{an}. *Al-Risāla* (07.10.1935). Dostupno preko: <http://www.hindawi.org/blogs/35284058/> [31.01.2016]
385. Māzinī (al-), Ibrāhīm (1938). Al-ʿĀmiyya wa al-fuṣḥā. *Al-Risāla* (24.10.1938). Dostupno preko: <http://www.hindawi.org/blogs/31804680/> [31.01.2016]
386. Mejdell, Gunvor (2008). What is happening to *lughatunā l-gamīla*? Recent media representation and social practice in Egypt. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 8, 108-124.
387. Memmi, Albert 2012. Kolonijalni bilingvizam (Odlomak iz knjige *Portret kolonizovanog*). U: Tanasković, Darko, *Golub koji nije postao ptica: ogleđi i prevodi iz savremene arapske književnosti* (287-289). Beograd: Čigoja štampa.
388. Mitchell, T. F. (1978). *Colloquial Arabic*. New York: Hodder and Stroughton.
389. Miller, Catherine (2006). Dialect Koine. U: Versteegh, Kees (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed* (593-597). Leiden: Brill.
390. Mitrović, Anđelka (1982). Arapski jezik u lingvističkom i književnom delu Mahmuda Tajmura. *Anali Filološkog fakulteta*, 16, 349-386.
391. Muftić, Teufik (1997). *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: el-Kalem.
392. Munīf, ʿAbd al-Raḥmān (2001). *Riḥlat dawʿ*. Bayrūt: al-Muʿassasa al-ʿarabiyya lil-dirāsāt wa al-našr.

393. Mūsā, Salāma (2012a). *Al-Balāġa al-ʿaṣriyya wa al-luġa al-ʿarabiyya*. Al-Qāhira: Hindāwī.
394. Mūsā, Salāma (2012b). *Maqālāt mamnūʿa*. Al-Qāhira: Hindāwī.
395. Mūsā, Salāma (2013). *Al-Adab lil-šaʿb*. Al-Qāhira: Hindāwī.
396. Mūsā, Salāma (2014). *Tarbiyat Salāma Mūsā*. Al-Qāhira: Hindāwī.
397. Nadīm (al-), Abū al-Faraġ (1971). *Kitāb al-Fihrist lil-Nadīm*. Ṭahrān: Maṭbaʿat al-Maṣraf al-tiġārī.
398. Naġā, Ibrāhīm Muḥammad (2008). *Al-Lahaġāt al-ʿarabiyya*. Al-Qāhira: Dār al-Ḥadīṭ.
399. Naqqāš (al-), Farīda (2012). Hādih¹ al-riwāya. U: Mušarrafa, Muṣṭafā. *Qanṭara al-ladī kafar^a* (65-79). Al-Qāhira: al-Hayʿa al-miṣriyya al-ʿāma lil-kitāb.
400. Naqqāš (al-), Raġāʿ (1988). *Al-Inʿizālīyyūn fī Miṣr*. Al-Riyāḍ: Dār al-Marrīḥ.
401. Naqqāš (al-), Raġāʿ (2009). *Hal tantahir al-luġa al-ʿarabiyya*. Al-Qāhira: Nahḍat Miṣr.
402. Nassāġ (al-), Sayyid (1982). *Banūrāmā al-riwāya al-ʿarabiyya al-ḥadīṭa*. Bayrūt: al-Markaz al-ʿarabī lil-ṭaqāfa wa al-ʿulūm.
403. Nuʿayma, Miḥāʿil (2009). *Al-Ġirbāl*. Bayrūt: Nūfal.
404. Nūfal, Yūsuf Ḥasan (1977a). *Qadāyā al-fann al-qīṣaṣī: al-madḥab, al-luġa, al-namādiġ*. Al-Qāhira: Dār al-Nahḍa al-ʿarabiyya.
405. Nūfal, Yūsuf Ḥasan (1977b). *Al-Qīṣa wa al-riwāya bayna ġil Ṭahā Ḥusayn wa ġil Naġīb Maḥfūz*. Al-Qāhira: Dār al-Nahḍa al-ʿarabiyya.
406. Nūfal, Yūsuf Ḥasan (1985). *Taṭawwur luġat al-ḥiwār fī al-masraḥ al-miṣrī al-muʿāṣir*. Al-Qāhira: Dār al-Nahḍa al-ʿarabiyya.
407. Nūfal, Yūsuf Ḥasan (2000). *Al-Qīṣa baʿda ġil Naġīb Maḥfūz*. Al-Qāhira: Dār al-Maʿārif.
408. Nūr al-Dīn, ʿIṣām (1995). *Maqālāt wa niqāṣāt fī al-luġa*. Bayrūt: Dār al-Ṣadāqa al-ʿarabiyya.
409. Palva, Heikki (2006a). Classicism. U: Versteegh, Kees (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed* (405-411). Leiden: Brill.
410. Palva, Heikki (2006b). Dialects: Classification. U: Versteegh, Kees (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed* (604-613). Leiden: Brill.

411. Pedersen, Johannes (1984). *The Arabic Book*. Princeton: Princeton University Press.
412. Qarš (al-), Saʿad (2014). Man yaḍkur Ismāʿīl Walī al-Dīn wa Ṭāriq ʿallām. *Al-Ahrām*, 46526. [on-line]. Dostupno preko: <http://www.ahram.org.eg/NewsQ/279386.aspx> [31.01.2016]
413. Radovanović, Milorad (2003). *Sociolingvistika*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
414. Radovanović, Milorad (2004). *Planiranje jezika i drugi spisi*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
415. Rāfiʿī (al-), Muṣṭafā Ṣādiq (2002). *Waḥī al-qalam* (al-ḡuzuʾ al-tālit). Bayrūt: al-Maktaba al-ʿaṣriyya.
416. Rāfiʿī (al-), Muṣṭafā Ṣādiq (2014). *Taḥta rāyat al-Qurʾān*. Al-Qāhira: Hindāwī.
417. Rāḡiḥī (al-), ʿAbduh (1974). *Fiqh al-luḡa fī al-kutub al-ʿarabiyya*. Bayrūt: Dār al-Nahḍa al-ʿarabiyya.
418. Rāḡiḥī (al-), ʿAbduh (2008). *Al-Lahaḡāt al-ʿarabiyya fī al-qirāʾāt al-qurāniyya*. ʿAmmān: Dār al-Masīra lil-našr wa al-tawzīʿ.
419. Retsö, Jan (2006). ʿArab. U: Versteegh, Kees (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed* (126-133). Leiden: Brill.
420. Reynolds, Dwight F. (2006a). A Thousand and One Night: a history of the text. U: Allen, Roger & Richards, Donald Sidney (ed), *Arabic literature in the post-classical period (270-291)*. Cambridge university press.
421. Reynolds, Dwight F. (2006b). Popular prose in the post-classical period. U: Allen, Roger & Richards, Donald Sidney (ed), *Arabic literature in the post-classical period (245-269)*. Cambridge university press.
422. Reynolds, Dwight F. (2006c). Sīrat ʿBanī Hilāl. U: Allen, Roger & Richards, Donald Sidney (ed), *Arabic literature in the post-classical period (307-318)*. Cambridge university press.
423. Rosenbaum, Gabriel M. (2011). The Rise and Expansion of Colloquial Egyptian Arabic as a Literary Language. U: Sela-Sheffy, Rakefet & Toury, Gideon (ed), *Culture Contacts and the Making of Cultures* (323-344). Tel Aviv University.
424. Rūmiš, Muḥammad (2012). Iltiqāt al-rūḥ al-miṣrī. U: Mušarrafa, Muṣṭafā, *Qanṭara al-ladī kafar^a* (35-50). Al-Qāhira: al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿāma lil-kitāb.

425. Ryding, Karin C. (2006). Educated Arabic. U: Versteegh, Kees (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed* (666-671). Leiden: Brill.
426. Şabrī, ‘Uṭmmān (1964). *Naḥwa abğadiyya ġadīda*. Al-Qāhira: b.i.
427. Sadgrove, Philip (2006). Pre-modern drama. U: Allen, Roger & Richards, Donald Sidney (ed), *Arabic literature in the post-classical period* (369-383). Cambridge University Press.
428. Şafwān, Muştafā (1998). Muqaddimat al-mutarğim. U: Shakespeare, William, ‘*Uṭayl* (prev. Muştafā Şafwān) (5-16). Al-Qāhira: Maktabat al-Anğilū al-mişriyya.
429. Şafwān, Muştafā (2001). *Al-Kitāba wa al-sulṭa*. B.m: Manşūrāt Ğam‘iyyat ‘ilm al-nafs al-iklīnīkī.
430. Şafwān, Muştafā (2012). *Limādā al-‘Arab laysū aḥrār^{an}*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.
431. Sa‘īd, ‘Abd al-Wārīt Mabruk (1997). *Al-Lisān al-‘arabī: al-huwiyya - al-azma - al-maḥrağ*. Al-Qāhira: Dār al-Naşr lil-ğāmi‘āt.
432. Sa‘īd, Naffūsa Zakariyā (1964). *Tārīḥ al-da‘wa ilā al-‘āmmiyya wa ātāruha fī Mişr*. Al-Iskandariyya: Dār Naşr al-Ṭaqāfa.
433. Sakkut, Hamdi (2000). *The Arabic Novel: Bibliography and Critical Introduction 1865-1995* (Six Volumes). Cairo – New York: The American University in Cairo Press.
434. Şāliḥ, ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥāğ (2001). Al-luğa al-‘arabiyya wa taḥddiyāt al-‘aşr fī al-baḥṭ al-luğawī wa tarqiyat al-luğāt. U: *Makānat al-luğa al-‘arabiyya bayna al-luğāt al-‘ālamīyya* (24-38). Al-Ğazā’ir: al-Mağlis al-a‘lā lil-luğa al-‘arabiyya.
435. Samarrā’ī (al-), Ibrāhīm (1993). *Al-‘Arabiyya: tārīḥ wa taṭawwur*. Bayrūt: Maktabat al-Ma‘ārif.
436. Sarrāğ, Nādir (1993). İşkālīyyat al-izdiwāğīyya al-luğawīyya fī al-lisān al-‘arabī. *Al-Iğtihād*, 20, 213-240.
437. Şaydāwī (al-), Yūsuf (2001). Al-Luğa al-‘arabiyya fī taḥddiyāt al-‘aşrana. U: *Makānat al-luğa al-‘arabiyya bayna al-luğāt al-‘ālamīyya* (327-339). Al-Ğazā’ir: al-Mağlis al-a‘lā lil-luğa al-‘arabiyya.
438. Shoair, Mohammad 2010. The old man and the river. *Al-Ahrām*, 997. [on-line]. Dostupno preko: <http://weekly.ahram.org.eg/2010/997/cu6.htm> [19.01.2015]

439. Sībawayh, Abū Bišr (1982). *Al-Kitāb* (al-ğuz' al-rābi'). Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥāngī; al-Riyād: Dār al-Rifā'ī.
440. Şiddiq (al-), Muḥammad al-Şālih (2007). *Mustaqbal al-luġa al-ʿarabiyya bi-aqlām kibār al-ʿulamā' wa al-udabā' wa al-kuttāb fī al-qarn al-ʿiṣrīn*. Al-Ğazā'ir: Dār Hawma.
441. Somekh, Sasson (1975). Language and Theme in the Short Stories of Yūsuf Idrīs. *Journal of Arabic Literature*, 6, 89-100.
442. Somekh, Sasson (1991). *Genre and language in modern Arabic literature*. Weisbaden: Harrassowitz.
443. Sosir, Ferdinand de 2004. *Spisi iz opšte lingvistike*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
444. Starkey, Paul (2006). *Modern Arabic literature*. Edinburg University Press.
445. Stetkevych, J. (1975). Classical Arabic on Stage. U: Ostle, R. C. (ed), *Studies in Modern Arabic Literature* (152-166). Wilts: Aris and Phillips LTD.
446. Stewart, Devin (2006). The *maqāma*. U: Allen, Roger & Richards, Donald Sidney (ed), *Arabic literature in the post-classical period* (145-158). Cambridge University Press.
447. Suleiman, Yasir (2003). Introduction: Literature and Nation in the Middle East: An Overview. U: Suleiman, Yasir & Muhawi, Ibrahim (ed), *Literature and Nation in the Middle East* (1-15). Edinburgh University Press.
448. Šābī (al-), Abū al-Qāsim (2013). *Al-Ḥayāl al-šī'rī 'ind al-ʿArab*. Al-Qāhira: Hindāwī.
449. Šahīd, Ğamāl (2008). Al-Mašhad al-riwā'ī al-ʿarabī fī Sūriyā. *Al-Mašhad al-riwā'ī al-ʿarabī* (109-127). Al-Qāhira: al-Mağlis al-a'lā lil-ṭaqāfa.
450. Šahīn, ʿAbd al-Şabbūr (1980). *Fī ʿilm al-luġa al-ʿām*. Bayrūt: Mu'assat al-Risāla.
451. Šalaš, ʿAlī (1992). *Naš'at al-naqd al-riwā'ī fī al-adab al-ʿarabī al-ḥadīṭ*. Al-Qāhira: Maktabat Ğarīb.
452. Šarāra, ʿAbd al-Laṭīf (1984). *Ma'ārik adabiyya qadīma wa mu'āšira*. Bayrūt: Dār al-ʿIlm lil-malāyīn.
453. Šārūnī (al-), Yūsuf (1989). *Dirāsāt fī al-qīṣṣa al-qaṣīra*. Dimašq: Dār Ṭalās.

454. Šārūnī (al-), Yūsuf (2007). *Luġat al-ḥiwār bayna al-‘āmmiyya wa al-fuṣḥā fī ḥarakāt al-ta’līf wa al-naqd fī adabīnā al-ḥadīt*. Al-Qāhira: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘āma lil-kitāb.
455. Šārūnī (al-), Yūsuf (2010). *Al-Qiṣṣa taṭawwur^{an} wa tamarrud^{an}*. Al-Qāhira: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma lil-kitāb.
456. Šipka, Milan (2009). *Priče o rečima*. Novi Sad: Prometej.
457. Šuwayrī (al-), Yūsuf (2002). *Al-Qawmiyya al-‘arabiyya*. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya.
458. Ṭaḥṭāwī (al-), Rifā‘a Rāfi‘ (2002). Muqaddimat al-mutarġim. U: Fénelon, François. *Mawāqī‘ al-aflāk fī waqā’i‘ Tilimāk* (prev. Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī) (2-29). Al-Qāhira: al-Hay’a al-‘āma li-Dār al-Kutub wa al-waṭā’iq.
459. Tanasković, Darko (1978). ‘Autobiografija’ Usame Ibn Munkiza. *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XXVI, 233-269.
460. Tanasković, Darko. (1982a). *Arapski jezik u savremenom Tunisu (diglosija i bilingvizam)*. Beograd: Filološki fakultet.
461. Tanasković, Darko (1982b). Leksičke osobine jezika ‘Autobiografje’ Usame ibn Munkiza (XII v.). *Anali Filološkog fakulteta*, 14, 159-188.
462. Tanasković, Darko (2008). Predgovor. U: Ibn Munkiz, Usma, *Knjiga pouke* (prev. Darko Tanasković) (VII-LXV). Beograd: Srpska književna zadruga.
463. Tanasković, Darko (2012). *Golub koji nije postao ptica: ogleđi i prevodi iz savremene arapske književnosti*. Beograd: Čigoja štampa.
464. Ṭaršūna, Maḥmūd (2008). Al-Mašhad al-riwā’ī al-tūnisī. *Al-Mašhad al-riwā’ī al-‘arabī* (485-515). Al-Qāhira: al-Maġlis al-‘alā lil-ṭaqāfa.
465. Taymūr, Maḥmūd (b.g.a). *Fann al-qīṣaṣ: dirāsāt fī al-qīṣa wa al-masraḥ*. Al-Qāhira: Maktabat al-Ādāb.
466. Taymūr, Maḥmūd (b.g.b). *Muškilāt al-luġa al-‘arabiyya*. Al-Qāhira: Maktabat al-Ādāb.
467. Taymūr, Maḥmūd (1959). *Al-Adab al-hādif*. Al-Qāhira: Maktabat al-Ādāb.
468. Taymūr, Maḥmūd (1963). *Dalāl maḍr’a: falsafat al-adab wa al-fann wa muškilāt al-muġtama‘ wa al-ḥayāt*. Al-Qāhira: Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya.
469. Tawfiq, Maġdī (2008). Al-Mašhad al-riwā’ī fī Miṣr. U: *Al-Mašhad al-riwā’ī al-‘arabī* (399-433). Al-Qāhira: al-Maġlis al-‘alā lil-ṭaqāfa.

470. Tomašević, Boško (2002). *Funkcionalni stilovi*. Beograd: Beogradska knjiga.
471. Waraḳī (al-), al-Saīd (1983). *Al-Šīr al-ʿarabī al-ḥadīṭ*. Al-Qāhira: Dār al-Maʿārif.
472. Wightwick, Jane & Gaafar, Mahmoud (2003). *Colloquial Arabic of Egypt*. London – New York: Routledge.
473. Woidich, Manfred (2006). Cairo Arabic. U: Versteegh, Kees (ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, vol.1, A-Ed* (323-333). Leiden: Brill.
474. Yaʿqūb, Imīl (2008). *Fuṣūl fī al-luġa al-ʿarabiyya*. Ṭarābulus: al-Muʿassasa al-ḥadīṭa lil-kitāb.
475. Zaġūl (al-), Muḥammad Rāġī (1980). Izdiwāġiyyat al-luġa. U: *Maġallat Maġmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya al-urdunī*, 3, 9-10, 119-153.
476. Zaydān, Ğurġī (2012b). *Al-Luġa al-ʿarabiyya kāʿin ḥayy*. Al-Qāhira: Hindāwī.
477. Zwartjes, Otto (2006). The *muwashshah*, and the *kharja*: an introduction. U: Emery, Ed (ed), *MUWASHSHAH! Proceedings of the International Conference on Arabic and Hebrew Strophic Poetry and its Romance Parallels* (1-11). London: School of Oriental and African Studies.

c) Internet adrese

www.arabicfiction.org

www.bibalex.org

www.boswtol.com/culture

www.wikipedia.org

BIOGRAFIJA AUTORA:

Meysun Gharaibeh Simonović rođena je 1979. godine u Beogradu. Diplomirala je 2003. godine na Grupi za arapski jezik i književnost na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu, gde je i magistrirala 2010. godine iz oblasti Nauka o književnosti, odbranivši rad pod naslovom *Abderahman Munif i savremeni arapski roman*, uz mentorstvo prof. dr Darka Tanaskovića. Angažovana je na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu od 2007. godine prema ugovoru o delu, a od 2008. godine kao saradnik u nastavi za užu naučnu oblast Arabistika na Katedri za orijentalistiku, saradujući u nastavi na sledećim predmetima: Savremeni arapski jezik, Uvod u arapske dijalekte i Sirijski dijalekat. Godine 2010. izabrana je u zvanje asistenta za užu naučnu oblast Arabistika na Katedri za orijentalistiku Filološkog fakulteta u Beogradu, i od tada aktivno učestvuje u nastavi sledećih predmeta: Arapska književnost (klasična i savremena), Memoarska proza kod Arapa, Savremena književnost Magreba i Sirijski dijalekat.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписана Meysun Gharaibeh Simonović

број уписа _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Jezik dijaloga u arapskom romanu

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршила ауторска права и користила интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, фебруара 2016.

Meysun Gh. S.

Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске
верзије докторског рада**

Име и презиме аутора Meysun Gharaibeh Simonović

Број уписа _____

Студијски програм _____

Наслов рада Jezik dijaloga u arapskom romanu

Ментор prof. dr Darko Tanasković

Потписани Meysun Gharaibeh Simonović

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предала за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, фебруара 2016.

Meysun Gh. S.

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Jezik dijaloga u arapskom romanu

које је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предала сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучила.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
- ③ Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

Потпис докторанда

У Београду, фебруара 2016.

Мелани Гр. С.

1. Ауторство - Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прераде. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.