



قربان

ILUSTRACIJA - Mladi Bošnjak musliman na Kurban bajram sa obiteljskim kurbanom.

ILLUSTRATION - A young Bosniak Muslim on 'Īd al-'Aḏḥā, (lit. 'Feast of the Sacrifice' - Islamic holidays) with a family Qurban (uḏḥiyah).

Dr. Vlaisavljević je rođen 1957. godine u Visokom. Redovni je profesor filozofije na Univerzitetu u Sarajevu, gdje predaje Epistemologiju društvenih nauka i Teorije izgradnje identiteta. Bio je glavni urednik časopisa za filozofiju i društvene nauke *Dijalog*, Sarajevo (2006-2013), član uredništva međunarodnog časopisa *Transeuropéennes*, Pariz (2000-2011), predsjednik PEN Centra BiH (2006-2009), član Međunarodnog savjetodavnog odbora časopisa fenomenologije i hermeneutike *Phainomena*, Ljubljana (2015 - danas). Pisao je široko o fenomenologiji, poststrukturalizmu, semiotici i političkoj filozofiji (posebno o etničkom i nacionalizmu, rodnoj ravnopravnosti, ponovnom rođenju religije, miru i pomirenju). Objavio je brojne članke u engleskim, francuskim, njemačkim, talijanskim i mađarskim časopisima i zbirkama knjiga. Među dvanaest knjiga objavljenih u njegovoj zemlji su: *Ontologija i njeno naslijeđe* (1995.), *Fenomenološki ustav Europske zajednice (Ponovno čitanje bečkog predavanja)* (1996.), *Porijeklo geometrije i Transcendentalna fenomenologija povijesti* (2003.), *Lepoglava i sveučilište. Eseji iz političke epistemologije* (2003.), *Semiotika percepcije Merleau-Pontyja. Fenomenološki put u dekonstrukciju* (2004.), *Etnopolitika i građanstvo* (2006.), *Rat - najveći kulturni događaj. Prilog semiotičnosti etnonacionalizma* (2007.), *Udomljavanje nacionalizma* (2007.), *Duhovna stvarnost narativne politike* (2012.) i *Aporije suživota* (2018.).

Dr. Ugo Vlaisavljević is full professor of philosophy at the University of Sarajevo, where he teaches epistemology of social sciences and theories of identity construction. Editor-in-chief of the journal of philosophy and social sciences *Dialogue*, Sarajevo (2006-2013), member of editorial board of the international journal *Transeuropéennes*, Paris (2000-2011), president of PEN Centre B&H (2006-2009), member of International advisory board of the journal of phenomenology and hermeneutics *Phainomena*, Ljubljana (2015 - present). He has written widely on phenomenology, poststructuralism, semiotics, and political philosophy (particularly on ethnicity and nationalism, gender equality, rebirth of religion, peace and reconciliation issues). He has published numerous articles in English, French, German, Italian and Hungarian journals and book collections. Among twelve books published in his country are: *Ontology and Its Legacy* (1995), *The Phenomenological Constitution of the European Community (A Re-Reading of the Vienna Lecture)* (1996), *The Origin of Geometry and the Transcendental Phenomenology of History* (2003), *Lepoglava and University. Essays in Political Epistemology* (2003), *Merleau-Ponty's semiotics of perception. The phenomenological Way into Deconstruction* (2004), *Ethnopolitics and Citizenship* (2006), *War - the Greatest Cultural Event. A Contribution to Semiotics of Ethnonationalism* (2007), *The Domestication of Nationalism* (2007), *A Ghostly Reality of the Narrative Politics* (2012), *The Aporias of Coexistence* (2018).



Ugo VLAISAVLJEVIĆ

**DAR KURBANSKOG MESA
ETNOLOŠKE REFLEKSIJE**

**THE GIFT OF QURBANI MEAT
ETHNOLOGICAL REFLECTIONS**

Sažetak

Članak razmatra dva običaja koja muslimani Bosne i Hercegovine tradicionalno vrše tokom Kurban bajrama. To su, prvo, davanje nešto malo novca, tzv. bajramluka, djeci kao nagradu ili uzvratni dar za to što nose kurbansko meso susjedima, te, kao drugo, davanje ovog mesa susjedima koji nisu muslimani. Ova će tema biti istražena u svjetlu Marcel Maussovog utjecajnog oglada o daru, budući da se kurban pojavljuje kao dar koji ustanovljuje, obilježava i obnavlja društvene veze ne samo bliskih srodnika, nego i prijatelja i susjeda. U ovom kontekstu ćemo se također susresti i s onim što je Jacques Derrida nazvao aporijom dara.

Klanje kurbana je istinski dar, upravo zato što je nemoguć dar. Može se razmatrati kao darivanje bez dara: iako je žrtvovanje nezamislivo bez zaklane životinje, ona ne može biti dar Bogu. Međutim, nakon što je ljudski akt žrtvovanja obavljen, Bog je onaj koji čini dar ljudima - zato što nalaže da žrtvino meso mora biti podijeljeno. Ono onda ne treba biti shvaćeno kao vraćeni dar, nego kao akt Božjeg gostoprimstva, koji ljudima daruje samo mogućnost darivanja darova.

Iznesene su tvrdnje da dva bosanska običaja crpe svoj posljednji smisao iz božanskog gostoprimstva koje se živo iskušava u ovom ritualu žrtvovanja.

Ključne riječi: *Kurban bajram, kurbansko meso, dar, darivanje bez dara, Allahovo gostoprimstvo.*

1. Uvod

Ima izvjesnih fenomena ili okolnosti kada je veoma važno očuvati razliku između islama kao organizirane religije i vjerske kulture jednog posebnog muslimanskog naroda. Imamo u vidu prije svega fenomene društvenog života takvog jednog naroda koji pripadaju njegovim običajima i kulturnoj tradiciji, a koji mogu biti posebno privlačan predmet etnografskih istraživanja. U svakoj objavljenoj religiji praksa vjerskih obreda i vršenje djela pojedinaca, koliko god bili strogo propisani, uranjaju u specifični, povijesno određeni ambijent neke narodne kulture. Tako u islamu, sve ono što je propisano kao stroga obveza (*farz*¹), kao nužnost (*vadžib*), što je preporučeno (*mustehab*), dozvoljeno (*mubah*), pokuđeno (*mekruh*) ili zabranjeno (*haram*), ipak ostavlja dovoljno prostora za "varijacije" i "invencije" praktičnog vjerskog života u kojima prepoznamo jasan i živopisan pečat lokalnih narodnih tradicija.

Obavljanje i slavljenje *Kurban-bajrama*, najznačajnijeg islamskog blagdana, bez sumnje je važan primjer ukrštanja općeg vjerskog zakona i lokalne vjerske prakse ili, radije, to je primjer kako vjerska praksa na samim rubovima domašaja strogih pravila kojima je podređena zadobiva konkretne crte neke posebne lokalne kulture. Štoviše, na primjeru koji smo odabrali vidjet ćemo da se na tim rubovima vjerska praksa čak i u krilu jednog muslimanskog naroda otvara prema upadljivim varijacijama narodnih običaja.

Na "blagdan žrtve" je prinošenje žrtve obavezno za sve muslimane, pod određenim uvjetima. Postupak prinošenja žrtve, klanje žrtvene životinje, podređen je strogim *šerijatskim* propisima, gotovo do najmanjeg detalja. Upravo u takvom jednom činu koji je u *Kur'anu* definiran kao izravno obraćanje Bogu ništa nije trebalo biti prepušteno proizvoljnoj volji vjernika. Obredni propisi su morali biti univerzalni i nikakva lokalna narodna tradicija ih ne bi smjela relativizirati. Pa ipak, postoje važniji i manje važni aspekti obreda klanja *kurbana*, pa su stoga ovi prvi više ili strože, a drugi manje ili slobodnije regulirani.

¹ Crveno obojeni izrazi predstavljaju bosanske riječi arapskog porijekla koje ovdje nisu transliterirane. Transliteracija je provedena na onim izrazima koji se manje ili nikako ne koriste u bosanskom jeziku, uglavnom uz naznaku arapskog porijekla "ar." (urednička opaska).

Upravo nas zanima kako se specifična lokalna vjerska kultura, narodna tradicija bosanskohercegovačkih muslimana, utkiva u porozna mjesta univerzalno kodificiranog religijskog zakona. Željeli bismo da ukažemo da takva mjesta u obrednoj praksi, iako poprimaju kolorit lokalnog podneblja, nipošto nisu nevažna, ali i da se ni na koji način ne udaljuju od duha Božjeg zakona.

Za etnografsko izučavanje mogu biti posebno privlačne ove "nadopune" koje lokalne narodne kulture prave na univerzalno kodificiranu vjersku praksu. Međutim, ovo vezivanje ili ukotvljavanje neke svjetske religije na neko određeno tlo uglavnom se u očima etnologa otkriva kao susretanje nekih, toj religiji "izvanjskih" i "stranih" sadržaja i postupaka. Znači li to da ćemo razmatrajući izvjesne narodne običaje obilježavanja **Kurban-bajrama** u Bosni i Hercegovini naići na neke fenomene koji nisu genuino islamski?

Treba se prisjetiti utjecajnog etnografskog prikaza narodnih običaja bosanskih muslimana koje je krajem 80-tih u jednom selu nedaleko od Sarajeva obavila norveška antropologinja Tone Bringa. Kada se radilo o tome da se dokuče tipični vjerski običaji tog kraja, nije li se ponekad trebalo odvažiti na izvjestan "arheološki", ako ne i "subverzivan" napor, na neku vrstu "kopanja" ispod onoga što su zahtjevi i pravila zvanične religije? Za Bringu je to pretpostavljalo razliku koja tek otvara slobodno polje etnografskog istraživanja, naime razliku između "muslimanskih običaja" i onog što učeni, "ka **šerijatu** orijentirani Muslimani" drže da su "islamske prakse".² Zainteresirana za specifičnosti jedne lokalne narodne religije (*folk religion*), antropologinja se između znanja pravovjerne **uleme** i spontanijih svjedočenja potencijalno krivovjernog puka odlučuje izučavati ova potonja, jer jedino ona imaju empirijski, etnografski relevantan sadržaj.

Naizgled paradoksalno, u kodificirane islamske prakse umiješani neislamski sadržaji, među kojima se mogu prepoznati i oni kršćanski i oni predislamski, poganski, upravo – kao 'oznake graničnih crta' – čuvaju i osiguravaju postojanost jedne specifične *muslimanske kulture*. Kao što primjećuje Bringa, "za mnoge seljane Doline 'muslimanski običaji' su bili običaji i obredne prakse koje oni slijede nasuprot njihovim hrvatskim i katoličkim susjedima. Je li to islamsko ili nije, o tome se nije raspravljalo".³ Sada možemo uvidjeti da inzistiranje na razlici "islamski običaji"/"bosanski muslimanski običaji" nema samo etnografski nego i etno-nacionalni smisao, što onda lokalna etnografska istraživanja nužno okreće ka komparativnoj analizi običaja koegzistirajućih vjerskih zajednica. Međutim, treba znati da međusobne razmjene i preuzimanja etno-kulturnih i čak vjerskih sadržaja tri etno-religijske zajednice u Bosni i Hercegovini nipošto ne slabe njihove identitarne granice. Čini se da je ova zemlja krajnje uzorit primjer funkcioniranja onog što je George Devereux nazvao "antagonistična akulturacija".⁴

² Ova razlika je važna zato što ima "muslimanskih običaja koji su 'po Islamu i onih koji to nisu'". Odjeljak knjige u kojem je definiran smisao "muslimanske prakse" na etnološki način počinje dojmljivim opisom Bringinog susreta s mladim, obrazovanim bosanskim hodžom koji je opominje da svoje znanje o "muslimanskim običajima" ne treba da crpi od priprostog i neukog svijeta, jer: "Oni samo rade onako kako oni misle da treba i njihova je religija pomiješana s kršćanstvom i svakojakim stvarima." Tone Bringa. *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton University Press, 1995., str. 224.

³ *Ibid.*, str. 225.

⁴ Na toj hipotezi smo detaljno radili u knjizi *Aporije suživota. Ka etnologiji bliskih stranaca*, SUM-Synopsis, Mostar, Sarajevo, Zagreb,



ILUSTRACIJA - Josefa de Ayala, *Žrtveno janje*, Portugal, Obidos (mjesto podrijetla), ca. 1670-1684. Walters Art Museum by Henry Walters, Baltimore, Maryland, SAD, 37.1193.



ILLUSTRATION ~ Josefa de Ayala, *The Sacrificial Lamb*, Portugal, Obidos (Place of Origin), ca. 1670-1684. Walters Art Museum by Henry Walters, Baltimore, Maryland, U.S., 37.1193.

U novijoj povijesti ove zemlje, važno je primijetiti, širom svijeta prisutni "povratak religije" se dogodio i kao snažna re-etnicizacija tradicionalnih religijskih identiteta. U postkomunističkom ozračju je ovaj proces učinio važnim dvije naizgled proturječne tendencije: s jedne strane, moćan val formalnog obrazovanja omasovljenih vjernika, narastajuća institucionalizacija i kanonizacija tradicionalne vjerske prakse u ponovo osvojenom javnom prostoru i, s druge strane, nostalgичna prijemčivost i jasno politički motivirana tolerancija sinkretičkih oblika narodne religije. Razumljivo je da u priznavanju ovih sinkretičkih oblika, posudbe iz kanoniziranih religija susjeda moraju i dalje ostati ignorirane.

Također nije iznenađujuća pojava da sada bogati poganski sadržaji tradicionalne vjerske prakse bosanskih muslimana, koji su lako uočljivi čak i antropološki netreniranom oku, postaju prihvatljivi, ako ne i posebno vrijedni – kao konstitutivni elementi vlastitog etničkog identiteta – ne samo "etničkim poduzimačima" (R. Brubaker), nego i nekim pripadnicima ugledne uleme. Kao da je u nekoj mjeri popustila stega "islamskog modernizma u BiH" koji je mnoge "običaje ili postupke u narodnoj praksi bosanske i hercegovačke gradske i seoske, urbane i ruralne, muslimanske sredine (...) označio i detektirao kao 'čudne', 'strane', 'neislamske' i 'neprihvatljive'.⁵ Dakako, nije to samo noviji trend i nije samo karakteristika ovog dijela svijeta da su učinjeni "brojni kompromisi zvaničnog islamskog mišljenja sa narodnim vjerovanjima i običajima".⁶

2. Neodlučivi status **adeta**

Kurban ne pripada isključivo vjerskoj praksi muslimana, pa "iako je ovaj termin na Balkan došao sa Osmanlijama, stariji je od islama."⁷ Muslimani ga u ovom dijelu svijeta dijele sa pravoslavicima, jer katolici ne poznaju "obredno ubijanje žrtvene životinje." U takvom širem geografskom i multikonfesionalnom kontekstu, istraživanja folklorista i etnologa otkrivaju da "kurban obuhvaća izuzetno širok koncept žrtve koji se ne uklapa u uobičajene antropološke definicije".⁸ Nastoji li se etnološki dokučiti puni smisao i stvarnost prinošenja žrtvi koja slijede primjer poslanika Ibrahima/

2018. Cf. Raymond H. C. Teske Jr.; Bardin H. Nelson, „Acculturation and Assimilation: A Clarification“, *American Ethnologist*, Vol. 1, № 2, May 1974., str. 351-367. George Devereux and Edwin M. Loeb, „Antagonistic Acculturation“, *American Sociological Review*, Vol. 8, Apr. 1943., str. 133 -147.

⁵ Enes Karić, "Narodna vjera bosanskohercegovačkih muslimana (Kratak osvrt na islamsku modernističku kritiku narodne vjere bosanskohercegovačkih muslimana)", *Novi Muallim*, № 42, 2016., str. 47., str. 44.

⁶ *Ibid.*, str. 47.

⁷ Biljana Sikimić, Petko Hristov (eds.), *Kurban in the Balkans*, Institute for Balkan Studies, Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade 2007., str. 10-11.

⁸ *Ibid.*, str. 10.

Abrahama neophodno je na terenu uporno istraživati ogromno blago kolektivnog sjećanja, pripovijesti, legende, pjesme i obrede, a to znači "narodnu vjeru", "narodnu pobožnost", "narodnu religioznost".⁹

Međutim, mogu li se narodni običaji i popularna vjerovanja, koja su predmet zanimanja etnologa i folklorista, na bilo koji relevantan način doticati onoga što je **šerijatskim** propisima utvrđeno kao dužnosti vjernika na **Kurban-bajram**? Ovo pitanje se može vezati uz šire ili načelno pitanje o utjecaju **adeta** na islamsku pravnu teoriju ili o njihovom mjestu u vjerskoj praksi pored pravnih propisa. **Adet** (ar. *'ādah*) se prema klasičnoj pravnoj teoriji ne može uvrstiti u "normativne formalne izvore islamskog zakona", a prema mišljenju nekih utjecajnih tumača niti u one sekundarne izvore ili principe kao što su "konsenzus muslimanskih pravnikā (ar. *idžmā*) i učenjaka i analogno zaključivanje (ar. ar. *qiyās*)".¹⁰ Doduše, kada već ne može biti izvor islamskog prava, većina pravnih učenjaka običaju priznaje određene uloge u primjeni tog prava.

Pa ipak, kao što primjećuje Tahir Fuzile Sitoto, utjecaj **adeta** na islamsku pravnu teoriju je usprkos načelnom odbijanju neosporan, jer je "kroz čitavu njenu povijest [običaj] služio kao fleksibilan pravni princip koji pomaže islamskom zakonu da evoluirā i tako odgovori na izazov promjenljivih okolnosti i vremena."¹¹ Štoviše, kako zaključuje ovaj autor, u posljednja dva stoljeća primjetna je tendencija u nekim dijelovima muslimanskog svijeta da je "predominacija običaja ne samo utjecala na **šerijat** i oblikovala ga, nego je običaj postao zakon koji djeluje sam po sebi neovisno o **šerijatu**", tako da je "'običajni zakon' postao dio dvostrukog pravnog sustava koji je jednako važan kao i **šerijat**".¹²

Sustavna analiza tradicionalnog odnosa pravnih škola prema običaju, kakvu je poduzeo Džasir Avde, otkriva da nijedna škola ne osporava važnost "dobrog običaja" (ar. *al-'urf*) u razmatranju primjene **šerijatskih** pravila, ali da mu **hanefije** i **malikije** čak pridaju status "neovisnog dokaza", dakako pod uvjetom da ne proturječi nekom pravilu iz primarnog izvora, nekom "dokazu" iz **'āyata** ili **hadītha**.¹³ Stoga je ovaj autor u svoju klasifikaciju sekundarnih izvora uvrstio običaj – pored konsenzusa, analogije, interesa, pravne preferencije, pravne prevencije, mišljenja **imama**, mišljenja **aṣḥāba**, tradicije stanovnika Medine i pretpostavke kontinuiteta – ukoliko je kao i ovi drugi izvori utemeljen na dokazima iz prvog izvora – na "tekstovima". S uvjerenjem da među njima ne smije biti

⁹ Florentina Badalanova, "Folk religion in the Balkans and the Qur'anic account of Abraham", *SEEFA Journal*, 2002., Vol. VII No. 1, str. 24. I ovdje se etnološki plan istraživanja ustanovljuje na temelju razlike "visoka muslimanska (jevrejska/kršćanska) teološka tradicija" vs. "niska islamska narodna tradicija". Vidi također od iste autorice *Qur'an in vernacular. Folk Islam in the Balkans*, Max Pl. Preprint 357, Berlin, 2008., Section 6: The filial sacrifice, str. 30-78.

¹⁰ Richard C. Martin (Editor in Chief), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Volume 1, Macmillan Reference USA, (prilog koji potpisuje Tahir Fuzile Sitoto), 2004., str. 11.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, str. 12.

¹³ Džasir Avde, *Intencije šerijata kao filozofija islamskog prava: Sistemski pristup*, El-Kalem – izdavački centar Rijasetā Islamske zajednice u BiH i CNS – Centar za napredne studije, preveo Nedim Begović, Sarajevo, 2012., str. 216.

nikakve bitne razlike, ovaj autor će odvažno ustvrditi da su i jedni i drugi dokazi u stvari "tekstualno utemeljeni", samo što su ovi drugi doslovno ili "jezički", a ovi prvi "racionalno".¹⁴

Običaji i lokalna vjerska tradicija mogu imati određenog značaja samo ukoliko sam sustav **šerijatskog** prava ostaje otvoren za "novo pravničko rezoniranje" (ar. *idžtihād*). Prilagođavanje pravnog sustava običajima/tradicijama (ar. *i'tibar el-'urf*) je makar ponekad neophodno budući da su "(specifični) tekstovi ograničeni, a događaji neograničeni".¹⁵ Sve u svemu, na pitanje je li običaj pripada ili ne pripada polju **šerijatskog** prava oba ova autora ukazuju na nerazrješivi ambigvitet koji je tu na djelu.¹⁶ Iz grafikona koji je predložio Džasir Avde (pogledati desno ilustraciju uz engleski prijevod, op. ur.) može se jasno sagledati ova ambigvitetna pozicija '*urfa* spram kruga **šerijatskog** prava.¹⁷



ILUSTRACIJA - Nepoznati autor, *Tradicija - Blagdan žrtvovanja - Muslimani odlaze žrtvovati domaću životinju (ovna i ovcu)*, oko 1800. god.

Vidimo da je '*urf* lociran "izvan" i u isto vrijeme uvučen "unutar" tog kruga, zahvaljujući svome djelomičnom preklapanju s krugom pisanog prava (ar. *kānūn*) koji je upisan na obodu velikog kruga, a preko kojeg njegov izvanjski dodir sa islamskim pravom (ar. *fikh*) postaje "unutarnji". Stoga se može zaključiti da običaj *i pripada i ne pripada* sustavu **šerijata**, da je njegov status, da se poslužimo terminom francuskog filozofa Jacquesa Derridae, "neodlučiv" (*undecidable*).

Kao u Ptolomejevoj astronomiji, kada ju je trebalo uskladiti sa nepredviđenim zemaljskim opservacijama, na obod savršenog kruga **šerijata** je morao biti upisan epicikl *kanuna*, preko kojeg se nadzemaljsko (ar. *šari'ah*) usklađuje s ovozemaljskim (ar. '*al-'urf*).

¹⁴ *Ibid.*, str. 184.

¹⁵ *Ibid.*, str. 103.

¹⁶ Poput svih pravnih sustava i teorija, islamski zakon i njegova pravna teorija nisu lišeni ambigviteta i napetosti. Nigdje takav ambigvitet nije toliko izražen kao u bavljenju adetom ili običajem (koji se još naziva '*urf*') u islamskoj pravnoj teoriji. Richard C. Martin, *op. cit.* (prilog koji potpisuje Tahir Fuzile Sitoto), str. 11.

¹⁷ Džasir Avde, *op. cit.*, str. 121.



CÉRÉMONIES DE L'EXPIATION SOLEMNELLE. Levitiq. XVI.

a. Le Grand Prêtre tire le sort des deux boucs.

b. Le Gr. Pr. charge le bouc émissaire de ses péchez et de ceux du peuple.



ILUSTRACIJA – Ritual "dobrog običaja" (al'urf) oko kurbana, Otomansko carstvo 17. stoljeće. Rekonstrukcija.



ILLUSTRATION ~ *Ritual of "good custom" (al'urf) around the Qurban*, Ottoman Empire 17th century. Reconstruction.

3. Temeljna kompleksnost žrtvovanja

Ovdje nas upravo zanima izvjestan lokalni običaj u slavljenju **Kurban-bajrama**, specifičan bosanski običaj vezan uz način podjele kurbanskog mesa. Ovu bi temu htjeli da ispitamo u svjetlu Marcel Maussovog čuvenog ogleđa o daru, budući da se kurbansko meso pojavljuje kao dar koji markira i učvršćuje društvene veze ne samo srodnika nego i prijatelja i susjeda. U ovom kontekstu će nam se pojaviti na posebno izražen način ono što je Jacques Derrida nazvao *aporijom dara*.

Riječ je o običaju *načina* podjele kurbanskog mesa ili, još preciznije, o tome *kome* se daje i *kako* se prima ovaj *dar*. Međutim, najprije treba razmotriti kako se uopće **kurban** može pojaviti kao dar.

Svakom muslimanu je poznato da **kurban** nije i ne može biti dar **Allahu**. Sam **kurban**, kao zaklana žrtvena životinja, ne daje se Bogu na dar. Kao što piše u Suri **Al-Ĥadždž**: "Do **Allaha** neće doprijeti meso i krv njihova, ali će Mu stići iskreno učinjena dobra djela vaša..." (*Kur'an* XXII, 37) Iz ovog **ajeta** se može dokučiti da žrtvena životinja nije hrana darovana Bogu kao u nekim drevnim oblicima žrtvenih obreda, da ne pripada onom prvobitnom obliku ili fazi razvoja tih obreda koju je engleski antropolog Edward Burnett Tylor nazvao "žrtvovanje kao dar".¹⁸ Možda bi **kurban** trebalo tumačiti prema *teoriji odricanja*, koja je prema tumačenju ovog autora treći i posljednji razvojni stupanj u povijesti žrtvenog obrada, nakon teorije dara i teorije ukazivanja počasti bogovima, jer sada prinesena žrtva, uzeta po sebi, nema za svoga primatelja više nikakve vrijednosti, dok "vrlina leži u vjerniku koji sebe lišava nečeg vrijednog."¹⁹

Sam Tylor je žrtvovanje **kurbana** podveo pod kategoriju „teorije odricanja“. Ovu potonju on objašnjava tako da je "izvedena iz izvorne teorije dara" i da ima sve karakteristike **kurbana**. Među nekoliko primjera koje navodi u prilog ovoj svojoj tezi jeste i onaj "suvremenih muslimana koji žrtvuju ovcu, vola i kamilu u dolini Mina pri povratku iz Meke, što je pohvalan čin odricanja od žrtve a da se od nje ništa ne pojede".²⁰

Međutim, antropologija religije je već odmah nakon svojih prvih početaka sa Robertson W. Smithom, E.B. Tylorom te H. Hubertom i M. Maussom napustila evolucionistička tumačenja obreda žrtvovanja.²¹

¹⁸ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Vol. II, John Murray, London, 1871., poglavlje XVIII. U evolucionističkoj koncepciji utemeljitelja kulturne antropologije, "žrtvovanje-dar" je najprimitivniji, "djetinji" oblik obreda žrtvovanja i ima izrazito antropomorfni karakter: "Žrtvovanje ima svoj očiti izvor u nekom ranom periodu kulture i svoje mjesto u istoj animističkoj shemi kao molitva, s kojom kroz tako dugi povijesni raspon nastavlja da traje u bliskoj povezanosti. Kao što je molitva molba upućena božanstvu kao da je čovjek, tako je i žrtvovanje dar upućen božanstvu kao da je čovjek. Ljudski vid i jednog i drugog se u nepromijenjenom obliku može izučavati u društveno životu da dana današnjeg". (str. 340)

¹⁹ *Ibid.*, str. 359.

²⁰ *Ibid.*, str. 360.

²¹ M. Cartry in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard), Quadrige/PUF, 2000., str. 643-646.

Već su Hubert i Mauss u svome utjecajnom "Ogledu o prirodi i funkciji žrtve" ustvrdili da uopće "ne postoji takvo žrtvovanje" koje bi bilo "prvobitni i jednostavni oblik odakle su proizašle sve moguće vrste žrtvovanja",²² u što je pak vjerovao njihov veliki prethodnik R. W. Smith kojem su odali priznanje da je "bio prvi koji je pokušao pružiti razložno tumačenje žrtvovanja".²³ Međutim, ako ova dvojica autora i odbacuju da postoji neki "prvobitni i jednostavni oblik" žrtvovanja i da je uvijek riječ o veoma složenom postupku, to ne znači da se ne može "ispod raznolikosti formi koja poprima" odrediti neko temeljno jedinstvo obreda žrtvovanja. To jedinstvo oni iskazuju o formulaciji koju bi mogli nazvati definicijom žrtvovanja:

Ovaj se postupak sastoji u tome da se uspostavi komunikacija između svetog i profanog svijeta posredstvom neke žrtve, a to znači neke stvari koja je tokom ceremonije uništena.²⁴

Kada Hubert i Mauss, kritički se osvrćući na svoje prethodnike Smitha i Tylora, ističu "temeljnu kompleksnost žrtvovanja",²⁵ onda oni ponovo pronalaze povezanim ono što se u evolucionističkoj kronologiji pokušavalo držati odvojeno: darivanja i razmjene ima i kada se sama žrtva više ne daruje bogovima, kada se umjesto na žrtvenoj životinji žrtvovanje temelji na obredu u kojem se više ne očekuje bilo kakvo uzvraćanje onoga kojem je namijenjeno (kao u teoriji-ukazivanja časti), kada je glavni akcent na odricanju (kao u teoriji odricanja) i to je onda dio darivanja u kojem ima egoističkog očekivanja, itd.

Nema sumnje da neki od zaključaka njihovog *Ogleda* mogu osvijetliti i smisao žrtvovanja na **Kurban-bajram**. Navest ćemo samo jedno mjesto:

U svakom žrtvovanju ima jedan čin odricanja, jer onaj koji vrši žrtvovanje sebe uskraćuje i daje. Štoviše, samo ovo odricanje je često nametnuto kao dužnost. Jer žrtvovanje nije uvijek neobvezno; bogovi ga zahtijevaju. Njima se duguje obožavanje, služenje, kako to kaže hebrejski obred; njima se duguje njihov dio, kao što kažu Indijci. Ali ovo odricanje i ovo podvrgavanje nisu bez egoistične naknade. Ako onaj koji podnosi žrtvu daje nešto od sebe, on ne daje sebe; mudro se štedi. Zato što ako već daje, to je djelom da bi dobio. Žrtvovanje se, dakle, ukazuje u dvostrukom vidu. To je i koristan čin i obveza. Odsustvo svakog interesa se ovdje miješa s vlastitim interesom. Eto zašto je tako često bilo shvaćeno kao forma ugovora. U osnovi možda nema žrtvovanja koje u sebi nema nešto od ugovora. Dvije strane koje se tu pojavljuju razmjenjuju svoje usluge i

²² Henri Hubert, Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, trans. by W. D. Halls, The University of Chicago Press, 1964., str. 95.

²³ *Ibid.*, str. 2.

²⁴ *Ibid.*, str. 97.

²⁵ "Ovo je jedan od slučajeva gdje najbolje možemo sagledati tu temeljnu složenost žrtvovanja koju ne možemo dovoljno naglasiti." *Ibid.*, str. 67.

svaka tu nalazi svoj račun. Jer i sami bogovi imaju potrebu za onima koji pripadaju profanom svijetu.²⁶

Ovim posljednjim rečenicama, koje ukazuju na međusobnu ovisnost svetog i profanog u religijskom žrtvovanju, Hubert i Mauss otvaraju temu "ambigviteta inherentnog samoj prirodi žrtvovanja". Na taj ambigvitet oni će bez daljeg razmatranja samo ukazati i to nam je sada važno čuti:

On [ambigvitet] ovisi, u stvari, o prisustvu posrednika, a znamo da bez posrednika nema žrtvovanja. Budući da je žrtva različita i od onog koji vrši žrtvovanje i od boga, ona ih odvaja u isto vrijeme dok ih spaja; oni se međusobno približavaju, a da se jedno drugom sasvim ne predaju.²⁷

Čini se da se i sami uplićemo u ovaj ambigvitet, sada kao ambigvitet žrtvovanja **kurbana**, jer bi podjelu **kurbanskog** mesa, kao izvjestan **šerijatom** propisani postupak, trebali na neki način odvojeno razmatrati od žrtvovanja **kurbana**. Prinošenje žrtve, obred klanja **kurbana**, i podjela zaklanog **kurbana** nije isti čin. Niti su dva čina koja imaju istu vrijednost. Sama žrtva, već prinesena, kao raskomadano meso, ulazi u *naknadnu* ili *sekundarnu* razmjenu, u razmjenu među ljudima koja neposredno slijedi *prethodni* čin žrtvovanja, kao čin obredne "komunikacije" između ljudi i Boga. No, radi li se ovdje o *dva kruga razmjene*, o razmjeni između čovjeka i Boga, kao prvom ili primarnom krugu, i o razmjeni između čovjeka i čovjeka, kao deriviranom i sekundarnom krugu? I u kakvom bi oni bili odnosu?

4. Božiji dar – darivanje među ljudima

Jasan nam je karakter ove razmjene među ljudima: to bi trebala biti razmjena darova. Etnolog je može tumačiti u svjetlu Maussovog *Ogleda o daru*.²⁸ Tome nasuprot, prinošenje žrtve nipošto ne bi trebalo biti davanje dara **Allahu**. Sam **kurban** ne može biti dar, jer "do **Allaha** neće doprijeti meso i krv" njegova. Islam upravo raskida s animističkom i mnogobožačkom tradicijom žrtvovanja, jer žrtvovana životinja nije ono što se daje Bogu. Da bi bio dar, **kurban** bi trebao biti obredna hrana ponuđena bogu. S raskidom takvog darivanja, **kurban** ne prestaje biti hrana, ali umjesto za Boga, ona je sada hrana za ljude.

Isključujući iz primarnog kruga žrtvovanja ljudski dar Bogu, sada u ovom drugom krugu razmjene među ljudima imamo jedan moment koji bi trebalo shvatiti kao darivanje koje Bog čini: budući da **šerijat** propisuje dužnost podjele **kurbanskog** mesa (*Kur'an* XXII, 36). **Allah**, kojem se ništa ne može dati na dar, daruje ljudima na blagdan **Kurban-bajrama** radost međusobnog darivanja. Upravo zato što zaklana životinja nije nešto što bi **Allah** mogao dobiti, što bi kao dar moglo do njega stići, podjela

²⁶ *Ibid.*, str. 100.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Marcel Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950., str. 143-279.

kurbanskog mesa se nikako ne može shvatiti kao podjela ostataka hrane s Božje trpeze. Prema tome, žrtvovanje **kurbana** nema antropomorfni karakter i ne spada u Tylorovu kategoriju "žrtvovanje-dar".

Allahov dar darivanja je s onu stranu kruga ljudske razmjene darova, ali ga odatle, iz onostrane pozicije, omogućava i nalaže. Jednako tako, sve što ljudi jedni drugima daruju, svaki njihov dar u svakodnevnom životu, nije ništa drugo nego već primljeni dar od Boga. Stoga se može reći da onaj uži krug darivanja **kurbanskog** mesa, u ograničenom socijalnom miljeu, koji se ciklično, prema islamskoj lunarnoj godini, na dan **Kurban-bajrama** pokreće kao dužnost muslimana, treba svakog vjernika da podsjeti i osvijesti da je svaka profana razmjena i kruženje dobara, štoviše svako pojedino dobro i svaki posjed pojedinca, već nešto što je darovano.

Pojedinačni vjernik, prinošenjem žrtve kojom je uvučen u ovaj uži krug darivanja, dobiva na dar, kroz **bajramsku** svečanost, dragocjenu priliku da se oslobodi okova šireg kruga proračunatog uzimanja i davanja, te sljepila posjedovanja i gramzivosti. Uži krug darivanja takoreći privremeno suspendira širi krug ekonomije koji nikako ne može da postoji sam za sebe. Nedopustiva je prodaja **kurbanskog** mesa, tako da ova blagdanska razmjena ne može biti ekonomska i upravo ona ovu drugu zaustavlja u času kada se slavi **Allahovo** ime.

Ako je već svaki dar odricanje od nekog dobra ili vlasništva – nešto svoje biti u stanju dati drugome – onda je **kurban** također dar, jer je to dobro kojeg se odrekao njegov vlasnik – privremeni, ovozemaljski vlasnik. Da je žrtvovana životinja dar, to potvrđuje njeno darivanje prijateljima, susjedima, siromašnima, pa čak i vjernikovo darivanje samome sebi, pogotovo u slučaju njegovog velikog siromaštva. Međutim, ovaj dar ne može biti darovan **Allahu**. Ne zato što ovaj dar možda **Allah** neće da primi, nego zato što za Njega žrtvovana životinja ne može biti dar.

Kurban istovremeno *i jeste i nije darivanje bez dara Allahu*. Iako je ovo žrtvovanje nezamislivo bez žrtvene životinje, ona ipak ne može biti dar **Allahu**, jer bi to značilo pokušati Mu uzvratiti protudarom na sve ono čime je on sve ljude darivao, čak darovati već primljeni milostivi dar ili, što je i u ljudskom svijetu nedopustivo: vratiti već darovani dar.

Upravo zato što žrtvovanje **kurbana** ne može biti nikakva razmjena *stvari* s Milostivim darivateljem (ar. *Al-Wahhāb*), ono *treba* biti čin i prije svega čin koji ne računa ni na kakvo uzvratanje, nema iza sebe nikakvu namjeru stjecanja koristi ili zadobivanja protuusluge. Zato se i tvrdi da je za **ibadet kurbana**, za "ispravnost obreda", važnija iskrena nakana, **nijet** (ar. *niyyah*) od samog prinošenja žrtve, kako se to može tumačiti iz priče o dva sina Ademova (*Kur'an*, v, 27). Ako je svrha žrtvovanja, kako tvrde Hubert i Mauss, doista uspostavljanje komunikacije između ljudskog i božanskog, *približavanje* Bogu, onda se prinošenjem životinjske žrtve treba prije svega iskazati pobožnost i poniznost onog tko prinosi žrtvu.²⁹ Kako to stoji u istom **ajetu**: "**Allah** prima samo od onih koji su dobri/pobožni".

²⁹ Vidi Oliver Leaman, *The Qur'an : An Encyclopedia*, Taylor & Francis, 2006. (Rafik Berjak potpisuje članak o kurbanu), str. 525.



ILUSTRACIJA ~ Dio rituala "dobrog običaja" (al'urf) - šejh i njegov Kurban, Bosna 18. stoljeće. Rekonstrukcija.



ILLUSTRATION – *Part of the ritual of "good custom" (al'urf) - a Sheikh and his Qurban*, Bosnia 18th century. Reconstruction.

Sama žrtva, kao "posredujuća stvar" o kojoj govore spomenuti etnolozi, biva *i uključena i isključena* iz ovog žrtvenog približavanja **Allahu**: ona ne može biti dar koji Mu se šalje, ali ono što se **Allahu** na **Kurban-bajram** uistinu *daje* i što on ponekad hoće da *primi* – traži njeno posredovanje. Može izgledati iznenađujuće kada u **hadisu** "koji prenose Ibn-Madže i Tirmizi, a Tirmizi ga smatra dobrim **hadisom**",³⁰ stoji da "Allah prima krv **kurbana** prije nego ta krv padne na zemlju..." Znači li to da ovaj **hadis** proturječi spomenutom **ajetu** iz sure **Hadždž** i da do **Allaha** ipak "dopiru" krv i meso žrtve? Čini se da ovaj iskaz Božjeg Poslanika upravo treba razumjeti u smislu neposredne i istovremene komunikacije o kojoj govore Hubert i Mauss, a koja je pretpostavka *približavanja* Bogu, *primanje žrtve* u pravom smislu riječi.³¹ Tumačiti drukčije, da krv kao krv dolazi do Allaha, značilo bi obred klanja **kurbana** vratiti u običaje predislamskog svijeta.

Uzvišeni kazuje da vam je klanje žrtvenih životinja, **kurbana**, propisano da biste prilikom njihovog klanja Njegovo ime spominjali. On je Onaj Koji stvara, Koji opskrbljuje, a do Njega neće doprijeti niti njihovo meso niti krv njihova, jer je On od svega nezavisan. U **džahilijetu** kada bi prinosili žrtve svojim božanstvima, **mušrici** bi kod njih ostavljali meso žrtava, pršćući božanstvo krvlju žrtve.³²

Tek naknadno, ulazeći u ljudsku razmjenu, žrtvena životinja postaje *stvar* koja se daruje. Ako bi primio **kurban** kao dar, onda bi **Allah** ušao u krug ljudske razmjene, gdje se na svaki dar treba uzvratiti protu-darom.³³ Sa žrtvovanjem **kurbana** se raskida krug razmjene stvari i dobara, jer ono čega su se ljudi odrekli zbog Drugog, Njemu ne može biti darovano. S klanjem **kurbana** se svaki put iskušava nemogućnost darivanja Onoga koji je ljudima sve darovao, ali se ta nemogućnost treba iskušati kao nikada dovoljno uzvraćena zahvalnost. Čini se da je to ono što od **kurbana** "prima" **Allah**.

Svaki dar koji se na ovom svijetu daruje je već primljeni dar od **Allaha** koji je bio milostiv da ih svim ljudima pruži. Ali *prije svega i samo* se u darivanju **kurbanskog** mesa taj dug čovjeka prema Stvoritelju (ar. **Al-Khāliq**) može izravno spoznati – zato što vjernici tada nipošto ne bi smjeli umišljati da drugima dijele neki svoj dar. Upravo su žrtvovanjem, pod uvjetom da je iskreno i pobožno, izgubili posjed nad žrtvom prije svakog čina njenog darivanja. A niti bi vjernici u **ibadetu kurbana** smjeli pomisliti da je žrtvena životinja dar kojeg se **Allah** zbog njih odrekao.

³⁰ Ibn-Kesir, *Tefsir*, skraćeno izdanje (skratio i izabrao najvjerodostojnije hadise Muhammed Nesib er-Rifa'i), Sarajevo, 2002., str. 873

³¹ O magijskom karakteru ove direktne i istovremene "komunikacije" vidi Marcel Mauss, *op. cit.*, str. 168. Tamo čitamo: "Ovaj dar ima direktno djelovanje na duh ovog duha".

³² Ibn-Kesir, *Tefsir*, 873.

³³ Marcel Mauss uz krug razmjene-darivanja veže tri gvozdene obveze: "dati, primiti, uzvratiti". Uvući Boga u ovaj krug čak bi značilo podrediti ga čovjeku, jer je tu implicirana "superiornost darivatelja nad primateljem dara: ideja da je ovaj na neki način rob sve dok se ne iskupi." Marcel Mauss, *op. cit.*, str. 206, fusnota 4.

5. Sakralnost čina žrtvovanja i desakralizirana žrtva

ne razlikuju li se dva kruga u obredu **kurbana** u tome što je jedan unutarnji, sakralni, i drugi izvanjski, profani, ljudski? Nije li tu u igri konstitutivna razlika između *klanja životinje*, sakraliziranog čina, i *zaklane životinje*, desakralizirane svari? Kada su kategorički odbacili Tylorovu hipotezu o postojanju nekog prvobitnog i jednostavnog oblika žrtvovanje, Hubert i Mauss se ipak nisu skanjivali da ustvrde da postoji nešto zajedničko svim postupcima žrtvovanja:

Od svih postupaka žrtvovanja, najopćenitiji i u elementima najmanje bogati do kojih smo mogli doći jesu postupci sakralizacije i desakralizacije. A u stvarnosti, u svakom žrtvovanju desakralizacije, koliko god da je čisto, uvijek nalazimo sakralizaciju žrtve. I obratno, u svakom žrtvovanju sakralizacije, pa i onom najkarakterističnijem, neka desakralizacija je nužno implicirana; *jer drukčije ostaci žrtve ne bi mogli biti iskorišteni*. Ova dva elementa su, dakle, toliko usko povezana da jedan bez drugog ne može postojati.³⁴

Prema tome, slijedimo li ovu dvojicu antropologa, ustvrdit ćemo da **kurbansko** meso ne bi moglo biti ni podijeljeno da nije došlo do desakralizacije žrtvovane životinje. Međutim, kako se čini, podjela **kurbanskog** mesa se ne može smatrati nekim drugim, odvojenim obredom, pogotovo ne nekim profanim obredom suprotstavljenim onom sakralnom. Radije smo skloni da govorimo o izvjesnom, naknadnom, *stupnju desakralizacije*, u onoj isprepletenosti sakralizacije i desakralizacije, na koju ukazuju Hubert i Mauss.

Teško je zamisliti da je s ovim "velikim blagdanom žrtvovanja" napuštena ili izgubljena svetost zajedničkog hranjenja, objedovanja žrtvene životinje. Ako **Allah** čak naređuje podjelu **kurbana**, ako ovo darivanje podliježe **šerijatskim** propisima, onda je sakralnost tog čina neupitna. I s druge strane, hranjenje ostacima žrtve mora biti, makar do izvjesne mjere, desakralizirano. Kao što primjećuje Freud, citirajući Smitha: "Sve su životinje izvorno bile svete, njihovo je meso bilo zabranjeno, i smjelo se uživati samo u svečanim prilikama i uz sudjelovanje cijelog plemena."³⁵

³⁴ Henri Hubert, Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, francuski str. 75

³⁵ Sigmund Freud, *Totem i tabu: Neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara*, prevela Vlasta Mihavec, Stari grad, Zagreb, 2000., str. 172. U ovom svom čuvenom djelu Freud se odlučio "istaknuti, za naše zanimanje odlučujuće, rečenice iz izvanredne knjige Robertsona Smitha o podrijetlu i značenju obreda žrtvovanja". Neke od njih nam je i ovdje važno čuti:

"Dakle, najstariji oblik žrtve, stariji i od vremena uporabe vatre i poznavanja ratarstva, bila je žrtvena životinja, čije su meso i krv zajednički uživali i Bog i njegovi obožavatelji. Značajno je bilo, da bi svaki sudionik pri tome dobio svoj dio objeda." (str. 169) "Etička snaga otvorenih žrtvenih objeda temeljila se na prastarim predodžbama o značenju zajedničkoga jela i pića. Jesti i piti s nekim drugim, istovremeno je bilo simbol kako jačanja društvene zajednice, tako i preuzimanje međusobnih obveza; žrtveni objed neposredno je izražavao da su bog i njegovi obožavatelji *Commensalen* (sudionici za istim stolom, op. p.), no time su bile zadane i njihove ostale spone. Običaji, koji su još i danas na snazi kod Arapa u pustinji dokazuju, da ono što povezuje tijekom zajedničkog objeda nije religiozni

Sada je važno u obredu **kurbana** shvatiti ovo povlačenje Boga iz zajedničkog obreda jedenja. Smisao žrtvovanja životinje više nije kao u **džahilijetu**, kada su, da ponovimo Freudov citat citata, u njenom "mesu i krvi zajedno uživali i bog i njegovi obožavaoci". Približavanje muslimana **Allahu**, što je smisao **kurbana**, podrazumijeva ovo Njegovo povlačenje.

Desakralizaciju žrtve upravo možemo shvatiti kao ovo povlačenje u kojem se pokazuje da je **Allah**, kako to tumači Ibn-Kesir, "neovisan od svega". Međutim, tek je iz te neovisnosti moguće uočiti darežljivost **Allaha** na **Kurban-bajram**, jer istinski dar nije motiviran razmjenom, nije protu-dar.

Međutim, ono što je iz te neovisnosti, iz te transcendentalne pozicije u odnosu na svaku razmjenu, pa i razmjenu darova, darovano, nije tek dar životinjske žrtve, izuzetni mesni objed na blagdan. Kako smo to već istakli, darovana je sama mogućnost ljudskog darovanja, međusobne razmjene darova. Iako ne dolazi s "neba", jer dotamo ne može ni "doprijeti", **kurbansko** meso koje vjernici jedni drugima daruju, jeste "nebeski dar".

Žrtveno darovanje-bez-dara upravo pretpostavlja da **kurbanska** žrtva koju prinose vjernici može biti "primljena" samo kao darovanje čista srca, kao čin odricanja, a ne tek kao puki dar, kao "krv i meso" – koje se, uostalom, ne može podići do "neba".³⁶ Žrtvena životinja jeste ono čega su se vjernici odrekli, što su žrtvovali, a što **Allah** nipošto ne prima.

Zato je možda ovdje najvažnije pitanje tko daruje ono što ljudi primaju kao komad **kurbanskog** mesa. Svedemo li ovo darivanje isključivo na čovjeka, na vjernika koji ostatke svog **kurbana** dijeli prijateljima, siromašnima, a nešto zadržava i za sebe, zadržat ćemo smisao dobrog djela, ali istovremeno izgubit smisao blagdana žrtvovanja koji ponavlja Ibrahimovo odricanje. Ovo dijeljenje darova među ljudima je sakralno u najvećoj mjeri jer je samo to darivanje dar od Boga. Čini se da ga je najispravnije shvatiti kao *gostoprимstvo*.

Ako je svaki objed ono što se duguje **Allahu**, onda je ovaj objed-dar **kurbanskog** mesa iznad svih drugih. **Kurban** je hrana zapovjedbena da se daruje. Uživati u toj hrani znači uživati u **Allahovom** gostoprимstvu.³⁷

trenutak, već čin jela sam po sebi. Tko je podijelio ma i najmanji zaloga s takvim jednim beduinom, ili popio gutljaj njegova mlijeka, ne mora ga se više bojati kao neprijatelja, već može biti siguran u njegovu zaštitu i pomoć." (str. 169-170) "Vratimo se sada žrtvenoj životinji. Kao što smo čuli, nije postojala plemenska svečanost bez žrtvovanja životinje, no ono što je pri tome značajno – niti klanje životinje, osim za ovakvu svečanu prigodu." (str. 171)

³⁶ Kada govorimo o pukom daru, mislimo na materijalni dar, na poklon. Ovdje je veoma važno uvesti razliku između dara (*gift*) i poklona (*present*). Mauss u svom Ogledu o daru upotrebljava bez razlikovanja termine "poklon" i "dar".

³⁷ Mauss citira iz Smithove *Religion of the Semites* vjerovanje: "Siromasi su gosti Boga" (Essai sur le don, str. 169, fusnota 5). Robertson W. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Adam and Charles Black, London, 1901., str. 223. Da je to vjerovanje muslimana potvrđuje James T. Siegel u knjizi *The Rope of God*, The University of Michigan Press, 2000.: "Siromasima je, međutim, bilo dopušteno da u tome učestvuju, jer se na njih nesumnjivo gledalo kao na goste božanstva." (str. 266.)

6. Nemogući dar i Allahovo gostoprimstvo

a ko već nastojimo dokučiti smisao *kurbana qua dara* u svjetlu Maussove interpretacije, onda bi barem opći okvir naših razmatranja trebala biti njegova teorija ugovornog žrtvovanja (*sacrifice contrat*) koju je tek skicirao u prvoj bilješci (naslovljenoj: "Poklon dat ljudima i poklon dat bogovima") uz prvo poglavlje svoga *Ogledu o daru*.

Ugovorni karakter životinjske žrtve u islamu je očigledan i striktno naložen *šerijatskim* propisima. I ovdje se kao kod svake razmjene darova vidi nerazlučiva povezanost sloboda i nužnosti, velikodušnosti i obveze, s tim da je kod ugovorene razmjene obaveza postala propisana, pretvorena u dužnost (*Kur'an*, CVIII). Ovaj ugovor pretpostavlja razmjenu i "nije možda slučajno da su dvije svečane formulacije ugovora: u latinskom *do ut des*, na sanskrtu *dadami se, dehi me*, bile sačuvane u religijskim tekstovima".³⁸ Kako primjećuje Mauss, razmjena darova između ljudi je uvijek uključivala i razmjenu između ljudi i bogova, pri čemu su često sami ljudi bili reprezentanti bogova. U ovom kontekstu to treba čitati i obratno: razmjena između ljudi i bogova, žrtvovanje *kurbana*, uvijek je i razmjena između samih ljudi, razmjena *kurbanskog* mesa. Velikodušna razmjena između ljudi "podstiče i bogove da budu velikodušni prema njima".³⁹ A ovdje pak, velikodušno davanje Bogu otvara i pokreće velikodušno darivanje među ljudima.

Važno je znati da razmjena s Bogom nije obustavljena zato što do njega ne dolazi sam dar kao stvar, tj. kao poklon. Kako pokazuje Mauss, bit žrtvovanja je upravo u "destrukciji žrtve", čime se ne obustavlja nego tek uspostavlja razmjena s dušama umrlih, s duhovima, prirodom i bogovima. Njegovim riječima: "Uništenje pri žrtvovanju ima upravo za cilj da bude davanje koje je nužno uzvraćeno."⁴⁰

Nezamislivo je religijsko žrtvovanje bez ove računice o božjem uzvraćanju. Recipročnost, koju pretpostavlja razmjena s bogovima, ne znači da je ta razmjena simetrična. U ugovornom žrtvovanju "bogovi koji daju i uzvraćaju su tu da bi dali neku veliku stvar umjesto neke male".⁴¹ Ili da bi se potpuno oglušili. Nezamisliva je religija bez tog ugovora o davanju i vraćanju, bez davanja dara a da se ne očekuje uzvraćanje, a da se ne gaji duboka nada u veliki protu-dar. Međutim, ono odlaganje koje je upisano u sam smisao dara – onaj vremenski razmak koji je neophodan za protu-dar u odnosu na dar,

³⁸ Marcel Mauss, *op. cit.*, str. 169.

³⁹ *Ibid.*, str. 165.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 167.

⁴¹ *Ibid.*, str. 169.

bez čega bi razmjena darova bila puka razmjena dobara -⁴² u islamu kao i drugim religijama očekivanja posljednje "nagrade", premjestilo je protu-dar s one strane vremena, u vječnost.

Vidjeli smo da **Allahovo** uzvratanje na žrtvovanje **kurbana**, njegovo eventualno "primanje" kao protu-dar nije isključivo vezano za "nagradu" na "onome svijetu". Izvjesnog uzvratanja prije uzvratanja na darivanje ima i na ovome svijetu u činu **Allahovog** *gostoprимstva* i čašćenja hranom koja do njega ne može stići. Sama bit tog gostoprимstva se prije svega ogleda u darivanju siromašnih, čime se potvrđuje Maussov uvid iz istraživanja drevnih obreda: da darovati siromašne i djecu znači udovoljiti mrtvima i nadnaravnim silama.

Ako je Mauss u spomenutoj prvoj bilješci uz prvo poglavlje najavio teoriju i povijest ugovornog žrtvovanja, onda je u drugoj bilješci naznačio kako bi se mogla razviti izvjesna "teorija milostinje" koja objašnjava prve početke morala i nastanak ideje pravednosti:

Milostinja je plod moralnog poimanja dara i imetka, s jedne strane, i poimanja žrtvovanja, s druge. Darežljivost je obavezna, zato što se *Nemesis* u ime siromašnih i bogova sveti nekim ljudima zbog njihovog viška sreće i bogatstva, pa im onda treba da se toga otarase: to je drevni moral dara koji je postao principom pravde; a bogovi i duhovi pristaju na to da ono što im je od toga pripalo i što je bilo uništeno u beskorisnom uništavanju posluži siromašnima i djeci. Pričamo ovdje o povijesti moralnih ideja kod Semita. Izvorno je arapska *ṣadaka*, kao i hebrejska *zedāqa*, isključivo pravda; pa je potom postala milostinja.⁴³

Ako već hoćemo da dokučimo o kakvom darivanju se radi u obredu žrtvovanje **kurbana**, možda je najvažnije da ne previdimo pojave i značenja "viška". Ima nekoliko odlučnih mjesta na kojima se pojavljuje "višak" ili "ekscēs" – koji se opet ne može misliti bez "manjka". Najprije, samo darivanje se nipošto ne može svesti na puku razmjenu koja podrazumijeva princip ekvivalencije, ekonomski princip *par excellence*. Kako naglašava Derrida u svojoj kritici Maussove teorije dara,⁴⁴ razmjena darova mora pretpostavljati nešto više od razmjene dar-za-protu-dar, ona mora biti iznad ekonomske računice. Moj dar gubi svaku vrijednost dara ako očekujem da ću ga razmijeniti za protu-dar odgovarajuće vrijednosti. Čak i ako uopće računam na protu-dar! Nešto je uistinu dar samo ako je isključeno iz razmjene, ako obustavlja krug razmjene, iako se nikad ne može uistinu postaviti s one strane tog

⁴² "Ali je u svakom mogućem društvu u prirodi dara da obvezuje na određen rok. Po samoj definiciji, zajednički objed, raspodjela plodova kave, talisman koji se nosi, ne mogu biti odmah uzvraceni. 'Vrijeme' je neophodno za izvršenje svakog uzvratnog darivanja. Pojam odgode je, dakle, logički impliciran..." *Ibid.*, str. 199.

⁴³ *Ibid.*, str. 169-170.

⁴⁴ Detaljnije o toj kritici vidi kod Jacques de Ville, *Jacques Derrida: Law as Absolute Hospitality*, Routledge, New York, 2011., posebno str. 122-126.

kruga.⁴⁵ Derrida, koji je kritizirao Mussovo utapanje darivanja u razmjenu, a u isto vrijeme ukazivao na nemogućnost izlaska dara iz kruga razmjene, ukazao je na "nemogućnost ili *double bind* dara": "Da bi bilo dara, neophodno je da se dar čak i ne pojavi, da ne bude doživljen ili prihvaćen kao dar."⁴⁶

U islamu je strogo propisano prinošenje žrtvene životinje i raspodjela njenih ostataka. I jedna i druga dužnost također pretpostavlja slobodu i velikodušnost darivanja, te tako čitav obred ulazi u "double bind dara". Slijedimo li Derridain uvid u bit dara, onda ćemo ustvrditi da je klanje **kurbana** istinski dar upravo zato što je to *nemoguć dar*. Zato što ono što se daje **Allahu** je već *protu-dar*, te je time obavljena razmjena, što ne bi smjelo biti, ili, sagledamo li sve u drugom svjetlu, *daje se ono što se nema*.⁴⁷ Kada taj dar postaje moguć, kao velikodušna, darežljiva raspodjela **kurbanskog** mesa, onda on više nije istinski dar, jer ulazi u ljudsku razmjenu, prema principu *do ut des*. Izuzev kod darivanja siromašnih, onih koji na dar ne mogu uzvratiti – osim onim što nemaju.



⁴⁵ Darivanje se uopće tek i može pojaviti kao nešto više od puke razmjene zahvaljujući obustavljanju neposredne razmjene, a ono može biti samo privremeno. Upravo odgoda protu-dara stvara iluziju dara. "...Uzvatni dar je odložen u vremenu u odnosu na prvobitni dar. Mauss to onda koristi da u svojoj analizi razmatra različite momente razmjene koji predstavljaju tri obveze. No, taj odloženi protu-dar prije svega dopušta da se gaji *iluzija dara*. Ako je razmjena određena kao društvena, ona se njenim akterima predstavlja kao slobodan i nekoristoljubiv čin. Uzvatni dar ne nastupa u samom trenutku prvobitnog darivanja, pa se karakter prisilne razmjene dar-za-dar direktno ne primjećuje." M.-O. Géraud, O. Leservoisier, R. Pottier, *Les notions clés de l'ethnologie*, Armand Colin, Paris, 2000., str. 167.

⁴⁶ "Jer da bi bilo dara, neophodno je da se dar čak i ne pojavi, da ne bude opažen ili primljen kao dar." Jacques Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992., str. 16. Ovaj autor govori o *paradoksu dara*, a jedna od formulacija tog paradoksa je i ova: "S jedne strane, Mauss nas podsjeća da nema dara bez veze, bez jake povezanosti, bez obveze ili ligature; ali, s druge strane, nema dara koji se ne mora odriješiti od obveze, od duga, ugovora, razmjene, pa tako i od opterećujuće povezanosti."

⁴⁷ Jacques Lacan upravo tako određuje smisao ljubavi: "Jer ako je ljubav dati ono što se nema...", *Écrits*, Seuil, Paris, str. 618.e

Ovdje, dakle, kod "viška" (imućnih) koji pokriva "nedostatak"(siromašnih), imamo na djelu ono što Mauss zove "drevnim moralnim darivanjem". No, to darivanje siromašnih nije sadaka upravo zato što je taj moral pretvoren u čvrsto slovo zakona pravednosti koji se mora poštivati na **Kurban-bajram**. Moralnost tog zakona tada izlazi na vidjelo kao *siromaštvo bogatih ili dobrostojećih ljudi* koji imaju dužnost da unište dio onoga što imaju – i **Allahu** daju ono što nemaju.⁴⁸ Ono što siromah svakodnevno iskušava pred bogatima, to na blagdan velike žrtve iskušava bogati pred Stvoriteljem. Upravo zbog čovjekovog fundamentalnog siromaštva pred **Allahom** govorimo o nemogućem daru. Nije li istinski dar – onaj koji je nemoguć – onda nešto sakralno *per definitionem*? Ne čini li ga razmjena, u koju nužno upada, profanim?

7. Lokalni **adeti** i temeljna kompleksnost dara

budući da nas zanimaju običaji, lokalni **adeti**, u slavljenju **Kurban-bajrama**, prostor za njihovo uvođenje i njihove varijacije treba tražiti prije u desakraliziranoj nego u sakraliziranoj dimenziji žrtvovanja. Jasno je da je čisto sakralna dimenzija žrtvovanja kodificirana za čitav **umet** i da je utemeljena u **Kur'anu**. Međutim, nisu svi dijelovi ili faze ovog obreda u toj dimenziji "jake" **šerijatske** kodifikacije. To prije svega važi za podjelu **kurbanskog** mesa. Kao što su to ustvrdili Hubert i Mauss, u obredu žrtvovanja je "neka desakralizacija nužno implicirana; jer drukčije ostaci žrtve ne bi mogli biti iskorišteni".⁴⁹ Postojanje različitih propisa kod pravnih škola oko toga koliko vjernik koji kolje **kurbana** može ili treba zadržati za sebe, a koliko podijeliti i kome – već je ta uvjetovana ili relativizirana kodifikacija znak popuštanja ili slabljenja čisto sakralnog u obredu. Budući da je praksa podjele **kurbana** u Bosni i Hercegovini regulirana propisima **hanefijskog mezhaba**, vjernik treba jednu trećinu **kurbana** dati siromašnima, jednu trećinu prijateljima i susjedima, a ostatak zadržati za sebe.

Međutim, kada već dariva komadima žrtvovane životinje druge ljude oko sebe, to *kome će* i *koliko* mesa dati, a pogotovo *kako* će dati, ipak nije samo stvar slobodne volje vjernika. Iako je tu očito prisutan najveći stupanj desakralizacije u postupcima obreda, i taj njegov dio je reguliran pravilima koja je vjernik dužan slijediti. No sada na scenu stupa vernakularna ili folk religija, lokalni **adeti** za koje se ipak ne može reći da su naprosto profani.

Čini nam se da ima nekoliko važnih momenata u raspodjeli **kurbanskog** mesa prema **adetima** koji važe u Bosni i Hercegovini, a koji donekle desakraliziranu putanju razmjene vraćaju u sakralni krug. Ona trećina **kurbana** koja se obavezno daje siromašnima zasigurno zadržava svoj sakralni karakter

⁴⁸ Važno je ovdje spomenuti da će Mauss kao uvod u zaključak svoga *Ogleda o daru* pozvati na **Kur'an**, suru *Al-Taghābun*, navodeći četiri njena ajeta (15, 16, 17 i 18), da bi ukazao na suvremene perspektive drevnog morala darivanja. *Essai sur don*, str. 273.

⁴⁹ Henri Hubert, Marcel Mauss, *Sacrifice*, str. 75.

ukoliko darivanje siromašnih, kako primjećuje Mauss, izaziva zadovoljstvo bogova. Ali bi se zato za drugu trećinu, za podjelu prijateljima i susjedima moglo reći da je profanija, jer ulazi u logiku ili, radije, ekonomiju međusobne razmjene. Ova podjela, dakako, uključuje i darivanje dobrostojećih i imućnih.

Na trgu Maussovih uvida, treba reći da godišnje darivanje **kurbana** naprosto ne reflektira lokalni krug prijateljskih relacija jednog vjernika nego ga svaki put iznova na simboličan način uspostavlja: izostankom dara se stara prijateljstva dovode u pitanje ili čak poništavaju, kao što se darivanjem potvrđuju ili se pak nova prijateljstva uspostavljaju. **Kurban-bajram** tako pruža priliku svakom susjedu u danom socijalnom miljeu da provjeri svoju bliskost s drugima. Upravo u ovom simboličkom raskidanju ili uspostavljanju prijateljskih veza među susjedima dolazi do izražaja sloboda pojedinca u dužnosti darivanja. Razumiye se da je na etnologu i sociologu, a ne na teologu, da uvidi ovu periodičnu rekonstrukciju, kao i njenu specifičnu dinamiku, tih lokalnih socijalnih miljea.

Međutim, u ovoj socijalnoj gradnji i razgradnji koja se čini krajnje profanom ili, još preciznije, u samom njenom naizgled najprofanijem momentu, ponovo se pojavljuje nešto sakralno. A to je pojava djece kao posrednika u prenošenju darova. Učesće djece – prema lokalnom **adetu** kako se uručuje **kurbansko** meso – povezuje darivanje prijatelja i susjeda s darivanjem siromašnih. Drevni moral darivanja, kao što smo već citirali kod Maussa, sakralizira davanje žrtvenih ostataka djeci jednako kao i siromašnima.

No, imamo li i u raspodjeli ove druge trećine **kurbana** uistinu na djelu **Allahovo** gostoprimstvo? Djeca ne primaju na dar komade ovčjeg mesa nego ih nose od vrata do vrata u susjedstvu.⁵⁰ A niti su, dakako, djeca darovatelji. Prema lokalnom **adetu**, nikada vjernik sam ne predaje susjedu svoj dar. Između darovatelja i darovanog stoji dijete kao posrednik. Djeca su istodobno uključena i isključena iz kruga darivanja. S djetetom darovatelj kao da poručuje: ne dajem ti da bih ti uzvratio, ovo nije nešto posve moje, nisam došao da te nahranim niti ti dajem milostinju i slično. Upravo djeca *qua* djeca uvode nešto sakralno u moment uručivanja dara, jer je njihova pozicija načelno ekscentrična u odnosu na razmjenu (odraslih) i svaku (njihovu) ekonomsku računicu. Svetost samog čina predaje je izražena svečanošću tog čina koji ukazuje na samu svečanost **Bajrama**. Djeca su bespriekorno čista i svečano obučena i nikakvu ideju o *razmjeni odraslih* u svojoj nevinosti ne mogu ni imati. Zato je poželjnije da su djeca što mlađa.

Međutim, dok predaju darove susjedu, djeca očekuju da budu darovana, da prime protu-dar, jer takav je običaj. I sada ponovo, sam moment sakralizacije biva desakraliziran, jer se sada otvara novi krug razmjene u kojem učestvuju djeca i odrasli kao oni koji su darovani: djeca daju darove i primaju protu-darove, primaju darove dok daju darove. Ali ne smijemo sada brkati razine te razmjene i tipove involviranih darova: djeca donose dar koji onaj koji je obavio **kurban** šalje prijatelju ili susjedu, a protu-dar ovog potonjeg je simbol zahvalnosti za tu uslugu. Sukladno moralu ovog darivanja, protu-dar

⁵⁰ Ovdje se koristimo vlastitim etnografskim iskustvom iz jednog srednjobosanskog gradića.

treba biti skroman, slatkiji ili sitan novac, kovanice. Takav novac dat djeci na **Kurban-bajram** ima i svoje posebno ime: **bajramluk**.

Ipak, moglo bi se pomisliti da uvođenje novca u obred nije nimalo bezazlena stvar, iako je to veoma raširen običaj kod bosanskohercegovačkih muslimana.⁵¹ Odjednom tok novca u obredu koji apsolutno isključuje prodaju i kupovinu! Znači li to da se krug darivanja ponovo pretvorio u krug razmjene nad kojom se, u toj posljednjoj fazi, nadvila sjena kupoprodaje? Ali, **kurbanski** dar se ne kupuje od djece koja ga donose, makar to bilo i na prikriven način. To bi bila najgora uvreda upućena darovatelju, jer bi se on na velikoj svečanosti žrtvovanja pojavio kao prodavač mesa, a njegov dar bi upravo bio oskrnavljen – budući da ima sakralnu vrijednost. Nezamislivo je da bi se nešto gore uopće moglo desiti.

Bajramluk je novac koji se *daruje* na **Bajram**, a ne novac kojim se kupuje. Upravo sama svečana prilika darivanja, koju lokalni **adet** čini dijelom samog obreda žrtvovanja, makar na samoj njenoj margini, neutralizira kupovnu moć novca. Dakako samo privremeno, uz neophodnu odgodu. *Novac može biti dar samo dok traje ta odgoda*. Na tu odgodu, koja se ovdje ukazuje kao suspenzija najvažnijeg sredstva tržišne razmjene, računa svako darivanje djece i u drugim svečanim prilikama. Ono što tu odgodu čini vjerodostojnom upravo je dječja nevinost, pretpostavljeni nedostatak svakog interesa za kupoprodaju ili novčanu razmjenu. Uostalom, nije li odgoda ono najvažnije po čemu se svako darivanje razlikuje od razmjene, ono što sačinjava "iluziju dara"?⁵²

Na kraju važno nam je razmotriti još jedan "višak" ili "ekscs" u svečanom darivanju. Što ako se vjernik na **Kurban-bajram** odluči darivati susjeda druge vjere? Je li to još uopće dar koji pripada obredu žrtvenog slavlja? Ako se prisjetimo da Mauss i Hubert tvrde da u svakom žrtvovanju "neki objekt prelazi iz zajedničkog područja u religijsko područje",⁵³ nije li sada ovo točka obratnog prelaska, prestanka posvećenosti? I što ako je to ovo darivanje susjeda čak lokalni običaj?

U Bosni i Hercegovini je za prosudbu o ispravnosti običaja koji reguliraju praksu koja nije propisana **šerijatom** nadležna Islamska zajednica na čijem čelu stoji reisu-l-ulema. Na centralnoj **bajramskoj** svečanosti održanoj u Gazi Husrev begovoj džamiji u Sarajevu prije nekoliko godina reisu-l-ulema dr. Mustafa ef. Cerić je upravo o **adetima** govorio:

Draga braćo i sestre, okrenite se oko sebe u bližem i širem komšiluku i pogledajte ima li gladnih i nezbrinutih oko vas i zapamtite da nema vjere onaj koji zna da mu je komšija gladan a on sit. **Kurban bajram** je prava prilika da **kurbanom** počastimo svoje komšije bez obzira na njihovu

⁵¹ Vidi o tome Enver Mulahalilović, *Vjerski običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*, El-Kalem, Sarajevo, 1989., str. 98. Također: Aiša Softić, Medhija Maglajlić, *Običaji muslimana, pravoslavnih, rimokatolika i Jevreja u BiH*, Međureligijsko vijeće u BiH, Sarajevo, 2005., str. 20.

⁵² M.-O. Géraud, O. Leservoisier, R. Pottier, *op. cit.*, str. 167.

⁵³ Henri Hubert, Marcel Mauss, *Sacrifice*, str. 19.

vjeru i naciju. To je oduvijek bio i ostao **bajramski adet** u našoj Bosni i Hercegovini, pa neka se taj **adet** i dalje čuva i njeguje.⁵⁴

Prošle godine je na istom tragu reisu-l-ulema Husein ef. Kavazović, aktualni čelnik Islamske zajednice, u povodu predstojećeg **Kurban-bajrama** vjernicima poručio da "radost **Bajrama** podijele sa svojim komšijama, duhovnim potomcima Ibrahima, i sa svim ljudima".⁵⁵

Prema tome, dar **kurbanskog** mesa susjedu koji nije musliman još pripada islamskom obredu žrtvovanja, iako se čini da je na samom njegovom vanjskom rubu i da je sakralni karakter tog čina već sasvim utopljen u svakodnevnu profanu praksu međusobnog darivanja kao znaka prijateljstva i blagonaklonosti među susjedima, a u ime mira i međusobne tolerancije. Sakralnost ovog darivanja izvan kruga islamskih vjernika se može legitimirati, kao što to čini reisu-l-ulema ef. Kavazović, samim duhom dara, jer Ibrahimovo žrtvovanje pripada zajedničkom religijskom nasljeđu muslimana, katolika i pravoslavaca. No, čini se da je jednako važno ovdje imati na umu da je darivanja na veliki blagdan žrtvovanja dio **Allahovog** gostoprinstva.

⁵⁴ <https://www.islamskazajednica.ba/component/content/article?id=15235:kurban-bajramska-hutba-reisu-l-uleme>; pristupljeno 27. IX 2020.

⁵⁵ <https://www.islamskazajednica.ba/aktivnosti-reisu-l-uleme/28017-kurban-bajramska-poruka-reisu-l-uleme-kavazovica>; pristupljeno 27. IX 2020.



ILUSTRACIJA – Michelangelo Merisi, poznat kao Caravaggio, *Abraham (Ibrahim) i Isakova (Ishmaelova) žrtva*, 1603., (Museum Uffizi, Firenca).
ILLUSTRATION – Michelangelo Merisi, known as Caravaggio, *Abraham (Ibrahim) and Sacrifice of Isaac (Ishmael)*, 1603, (Museum Uffizi, Florence).