

24.

SMRT I MEĐUSTANJE U RADOVIMA JUANA RULFA I DŽEVADA KARAHASANA

Nikola Petković

UDK: 821.134.2(721/727)Rulf, J.:821.163.4(497.6)Karahasan, Dž.

Izlaganje na skupu

Sažetak: Članak je poredbena analiza dvaju romana koja povezuje lutajući motiv smrti kao nedovršenog egzistencijalističkog i etičkog procesa te ontološkog stanja. Prvi je roman klasik meksičke književnosti dvadesetog stoljeća, *Pedro Paramo* Juana Rulfa (1955.), a drugi *Noć-no vijeće* Dževada Karahasana (2005.). Iako pripadaju dvjema kulturama, od kojih je svaka prošla specifičan oblik kolonizacije i imperijalističkih intervencija u imaginaran kulturni kontinuitet, ova su dva djela jedno drugom slična – fascinantna preklapanja protežu se od same radnje, preko glavnih protagonista, do tretiranja smrti kao međustanja (engl. *interim state*). Literarna mizanscena obaju romana ispunjena je bićima koja obitavaju na granici dvaju svjetova i čiji se identitet i integritet stalno propituju. Analitički kategorijalni aparat oslanja se na rad filozofa Stephena T. Davisa.

Ključne riječi: međustanje, duše u boli (španj. *almas en pena*), granica, magični realizam

U nastojanju da objasni, ali i da obrani temeljni tradicionalni koncept uskrснуća, filozof Stephen T. Davis¹ poziva se na ranokršćanske autore.² Za potrebe opisa filozofijskog dijela argumenta namjerno izostavljam element vjere i pretpostavljam istovremeno deskriptivan i sadržajan koncept uskrснуća kao izvorni model za bilo koju kontekstualno nadolazeću analizu njegovih ponuđenih inačica.

Davis razlikuje tri osnovna gledanja na privremenu bestjelesnost, pritom ih istovremeno propitujući i iz filozofijske i iz teološke perspektive. Prvi nas uči da nakon smrti duša nastavlja postojati na neko vrijeme (do uskrснуća), i to u međustanju, no bez tijela. Drugo gledanje sugerira da će se u trenutku ponovnog pojavljivanja u svijetu tijelo podignuti iz zemlje i nanovo ujediniti s dušom. Treća verzija uskrснуća govori o transformaciji tijela u

¹ Radi se o tekstu „Traditional Christian Belief in the Resurrection of the Body“, objavljenome 1988. u časopisu *New Scholasticism* (kasnije preimenovanu u *American Catholic Philosophical Quarterly*). Ovdje citiram prema: Stephen T. DAVIS, „Traditional Christian Belief in the Resurrection of the Body“, *Language, Metaphysics, and Death* (ur. John Donnelly), New York 1994., 320–343.

² Poziva se na autoritete iz 2. stoljeća, posebno se oslanjajući na argumente Augustina i Tome Akvinskog.

„glorificirano tijelo“.³ No, kako Davis pregledno izlaže i kontekstualizira „opća mjesta kulture“ ne bi li se približio svom središnjem argumentu, ne vjeruju svi kršćani u to da postoji neko određeno međustanje u kojemu se osobe nalaze u međuvremenu – u periodu između smrti i uskrsnuća. Dapače, naglašava autor, postoje mnoga teološka razilaženja u pristupu problemu međustanja.⁴

Bez obzira na to kojem se konceptu priklonili, Davisova je nakana obrade teme (hipoteza) jasna: duša je u međustanju svjesna. Biblijska metafora sna, naravno, nema ambicije biti doslovna. A to ne može biti (osim što je metafora) jer je gotovo nemoguće smisljeno objasniti kako to nešto bestjelesno može biti prisutno pred Bogom, ako je ne samo lišeno tijela nego i svijesti o sebi. Recimo, kako to ističe Davis, kada Bog kaže: „Danas ćeš sa mnom biti u raju“, nesvjesni adresat ne može nikako pojmiti niti osjetiti prisutnost Boga. A što se, pak, tiče sna, on je suštinski tjelesna aktivnost pa nije logički koherentno sugerirati da duša može spavati i sanjati.⁵ Biti bez tijela za ljudsko biće abnormalno je stanje.⁶ Osim što bestjelesnost uključuje izostanak esencijalne ljudske tjelesnosti, ona za sobom povlači i izostanak spacialnosti bića, odnosno nemogućnost njegova lociranja u prostoru. Barem u onim oblicima prostorvremena koji su primjereni našoj kogniciji. Lišena tijela-u-prostoru, kao i prostora-za-tijelo, bestjelesna bića ne mogu pojmiti niti percipirati okolinu – ono što ih tako lišene staništa okružuje – barem ne onim osjetilima koja mi rabimo u percepciji i za percepciju svega što nas u prostoru i vremenu okružuje. Takva bića, ističe Davis, nisu u stanju iskusiti tjelesne boli ni užitke: „Ne mogu se baviti tjelesnim aktivnostima. Ići u šetnju, obući se...“⁷

No, ovo bi bilo jednostavno kada bismo argumente za neuvjerljivost bestjelesnosti bića ostavili u ovakvom međustanju izvoda. Stvari se, naravno, kompliciraju. Ako kažemo i mislimo „duša“, pritom djelomično misleći na one radnje i aktivnosti koje bismo u sekularnom – dakle, znanstvenom – diskursu klasificirali kao „mentalne“, tada tvrdnja da „naša duša preživljava smrt uključuje i tvrdnju da naša mentalna stanja i svojstva također nadživljuju smrt“.⁸ A to bi dalje značilo da se osobe u međustanju mogu percipirati kao bića s iskustvima, vjerovanjima i uvjerenjima, željama, znanjem, memorijom (koja uključuje i predsmrtna sjećanja, dakle ona stečena za života), osjećajima, mislima, jezikom,...⁹ Ukratko – „sve što čini ono što mi nazivamo osobnošću“.¹⁰

³ S. T. DAVIS, „Traditional Christian Belief in the Resurrection of the Body“, 323.

⁴ Neki, recimo, vjeruju u to da je međustanje po prirodi purgatorijalno. Neki, pak, to vjerovanje izričito odbijaju. Neki vjeruju da je duhovna promjena, odnosno pokajanje, moguća za vrijeme međuvremena međustanja. Neki u to ne vjeruju. Neki, pak, vjeruju u to da u međustanju duša miruje, odnosno spava te da nije aktivna kao takva, a samim time ni svjesna vlastitog međustanja.

⁵ S. T. DAVIS, „Traditional Christian Belief in the Resurrection of the Body“, 324.

⁶ Davis dalje objašnjava suptilne razlike u konceptima privremene bestjelesnosti i besmrtnosti. Biti bez tijela za osobu je abnormalno jer postoji jasna razlika između privremene bestjelesnosti i besmrtnosti duše, jer „ova druga doktrina [ona o besmrtnosti duše – op. a.] pretpostavlja da je bestjelesnost ako ne ispravno, a onda najbolje moguće stanje u kojemu se ljudsko biće (osoba) može naći [barem ako, što se filozofijske tradicije tiče, u toj doktrini slijedimo Platona – op. a.]. No teorija koja nas zanima počiva na tvrdnji: bestjelesnoj duši nedostaju mnoga svojstva i mogućnosti koje su primjerene ljudskim bićima i za njih normalne. Bestjelesno postojanje je oblik minimalne egzistencije.“ Usp. *Isto*. Sve citate s engleskog jezika preveo N. P.

⁷ *Isto*, 325.

⁸ *Isto*.

⁹ Što je, zanimljivo, slučaj s likovima iz obaju romana o kojima je u ovome radu riječ.

¹⁰ S. T. DAVIS, „Traditional Christian Belief in The Resurrection of The Body“, 325. Filozof H. H. Price u svom znamenitom eseu „Survival and the Idea of ‘Another World’“, izvorno predstavljenu kao predavanje u povodu sedamnaeste

Toma Akvinski, na kojega se Davis u velikom dijelu argumenta poziva, također govori u prilog minimalne egzistentnosti osobe u međustanju, tvrdeći da je osoba u međustanju toliko ograničena i uskraćena da joj je nemoguće doseći sreću u njezinoj punoći. A tomu je tako jer nitko kome nedostaje bilo koji segment savršenosti ne može biti u potpunosti sretan. Jer, ako nekome nešto nedostaje, taj netko će – dok je u stanju nedostatnosti i lišenosti – uvijek imati neispunjenih želja, nedorečenosti, nedovršenosti... Biti bez tijela – ovdje se argument zaoštava jer postaje decidiran – u suprotnosti je sa samom prirodom duše. Toma Akvinski priznaje mogućnost da stanje bestjelesnosti postoji, ali samo kao privremeno. Naglašava, međutim, da je jedini istinski blagoslov koji osoba može iskusiti onaj do kojega se dolazi nakon ponovnog sjedinjenja duše s tijelom – nakon opetovanog utjelovljenja osobe kao cjeline bića (engl. *reembodiment*). Ili, drugim riječima, u činu uskrsnuća. Akvinac izričkom tvrdi: „Čovjek ne može dosegnuti sreću u njezinoj punoći ukoliko se duša ponovno ne sjedini s tijelom.“¹¹

Kako je razvidno iz aplikativnog dijela ovoga rada, u kojemu se filozofijsko-teološki koncepti ogledaju u dvama književnim djelima, *Pedro Páramo* meksičkog klasika Juana Rulfa¹² i *Noćno vijeće* Dževada Karahasana,¹³ ono što je važno za primjenu tradicionalnog kršćanskog vjerovanja u uskrsnuće jest sinegdohalna „redukcija“ koncepta *međustanja* kako je ono prikazano u njihovoj prozi. Ona nije toliko usko vezana za generalni koncept uskrsnuća i povratka koliko na upokojenje duša na koje protagonisti ovih dvaju romana nailaze na svome putu-na-dolje.¹⁴

Prije nego što se obratim fikciji, pojednostavnio bih argument *međustanja* koje je generalno stanje svih umrlih, bilo u kršćanskoj bilo u islamskoj tradiciji, barem onako kako to u svojoj, doduše, interkulturalnoj i intertradicijskoj fikciji vidi Karahasan. Sažeto rečeno: duša čuva osobni identitet do Sudnjega dana, kada će se opet spojiti s tijelom. Da bi do te rekonekcije došlo, kada je riječ o pitanju identiteta osobe, koja je, prema ranokršćanskoj tradiciji, i duša i tijelo, ne smije doći do prekida tog identiteta. Za taj kontinuitet jamči duša na pomalo nekonzistentan, ako ne i paradoksalan način: duša, koja sama po sebi nije osoba (jer da bi bila osoba, treba biti cjelina, a nije cjelina jer je samo duša; ona je, dakle, dio cjeline korporalnog i astralnog). Ona je jamac i čuvar osobnog identiteta cjeline osobe koja se na Sudnji dan mora pojaviti, opet kao cjelina. Ovdje je važno naglasiti da nam učenje izvornog kršćanstva nedvosmisleno govori kako ne samo da se vraćamo svi nego se vraćamo i kao cjelina koja se manifestira u jedinstvu duše i tijela.

godišnjice *Society of Psychical Research* te objavljenu u *Proceedings of the Society of Psychical Research* (siječanj 1953.), veoma uvjerljivo zagovara tezu da bestjelesne duše mogu biti svjesne svojih egzistencija i svoje uzajamnosti, da mogu međusobno komunicirati telepatijom te da mogu imati snovite (ne tjelesne) percepcije svijeta. Usp. H. H. PRICE, „Survival and the Idea of ‘Another World’“, *Language, Metaphysics and Death*, 278–301.

¹¹ S. T. DAVIS, „Traditional Christian Belief in The Resurrection of The Body“, 325. Izvorno ovu tvrdnju nalazimo u spisu *Summa contra gentiles*, Knjiga IV, 79.

¹² Juan RULFO, *Pedro Páramo*, Zagreb 2007.

¹³ Dževad KARAHASAN, *Noćno vijeće*, Zagreb 2005.

¹⁴ O ovim sam romanima prethodno već govorio na znanstvenom skupu *Sjene gradova: Karahasanovo književno i filozofsko djelo*, održanu u Sarajevu, 8. svibnja 2010., ali iz drugačije perspektive – one komparativne, koja je isticala fascinantnu podudarnost u ovim dvama djelima koja rubno egzistira dodirujući koncept citatnosti i intertekstualnosti, zajedno s onim kolegijalne posudbe ideja. Izvorno izlaganje objavljeno je u specijalnom prilogu časopisa *Odjek*. Usp. Nikola PETKOVIĆ, „Šljiva i agava, ili o univerzalnosti kulturalne geografije“, *Odjek*, ljeto 2010., 34–37.

U rigidnoj logici, koja je nit vodilja tradicije filozofije uopće, a analitičke filozofije posebno – dijela filozofije iz kojega nedvosmisleno proizlazi Davisova misao koja nam služi kao teorijska matrica za čitanje ovih dvaju romana – ovo bi se zvalo kontrarnošću predikata. Drugim riječima, ako žuto nije zeleno, ako malo nije veliko, tada duša kao ne-osoba nikako konzistentno ne može čuvati osobni, dakle i tjelesni, identitet i integritet još-ne-uskrslog. A da bi obavila ulogu čuvara i jamca kontinuiteta identiteta, jasno je da do prekida identiteta ni u jednom trenutku međustanja ne smije doći.

Budući da teorija (osim ako joj je nakana zaspati u metateoriji) i nema nekog smisla ako se njezin kategorijalan aparat barem dijelom ne da aplicirati izvan njezina izvornog opsega i dosega, pogledajmo kako se izloženi koncepti dadu primijeniti na dijelove dviju knjiga iz dviju uzajamno udaljenih kultura, od kojih se svaka na svoj način bavi *međustanjem*. Na početku knjige meksičkoga pisca Juana Rulfa *Pedro Páramo* glavni protagonist Juan Preciado spušta se u zaselak Comalu, ne bi li ondje našao izgubljenog oca i zaključio da je svijet kao biljka agave. Kada je Juanu majka rekla da u Comali živi njegov otac, sin joj je obećao da će ga potražiti čim ona umre. Na samrti rekla mu je: „Nemoj da ga ne odeš posjetiti... Sigurna sam da će mu biti drago da te upozna.“¹⁵ No, trenutak prije toga rekla je: „Nemoj ga ništa moliti. Zahtjevaj naše. Ono što mi je bio obavezan dati i nikad mi nije dao... Zaborav u koji nas je bacio, sine, skupo mu naplati. Ne pitaj ga ni za što što nije naše.“¹⁶ Ostatak romana Juana Rulfa, kojim je nezapaženo započeo latinoamerički magični realizam,¹⁷ makabristički je zapis o potrazi za osobnim identitetom Juana Preciada, kao i za identitetom kolonijalnog Meksika.

Na početku knjige Dževada Karahasana *Noćno vijeće* glavni protagonist Simon Mihailović spušta se u Foču niz brdo Tabija, „prema gradu što je ležao pred njim u dolini“,¹⁸ ne bi li ondje potražio bivšega i jedinog istinskog sebe u bespućima osobnih i kolektivnih identiteta uvijek ranjene Bosne i zaključio da je svijet kao šljiva. Što se, pak, tradicije bosanskog magičnog realizma tiče, čiju magiju – kao, uostalom, i onu Latinske Amerike – kao magiju vide uglavnom „omađijanoj“ kulturi izvanjski drugi, Karahasana bismo mogli mirne duše posjesti na klupu pored Rulfa, Reinalda Arenasa, Gabriela G. Marqueza, ali i, primjerice, Svetislava Basare.

Što se tiče Juana Preciada i Simona Mihailovića, da je živ i da se imalo prilike pitati Jorgea Luisa Borgesa, jer nema knjige koju nije pročitao, u nekom međustanju između kolonijalnog Meksika i uglavnom kolonizirane Bosne, zamišljam, rekao bi: dvojica su se književnih likova uputila unatrag i spiralno nizbrdo, e da bi se ponovila jedna scena iz književnosti.

Knjiga Dževada Karahasana *Noćno vijeće* roman je čija umnožena i uslojena značenja, po prirodi zadaće pisma kojim je ispisan, bježi klasifikacijama. Autor *Metahistorije* Hayden White Karahasana bi roman zacijelo svrstao u književno-povijesni žanr tragedije. Domi-

¹⁵ J. RULFO, *Pedro Páramo*, 9.

¹⁶ *Isto*.

¹⁷ Fenomen magičnog realizma iziskuje zaseban pristup. Zainteresirane upućujem na dvije knjige: Louis PARKINSON ZAMORA – Wendy B. FABRIS (ur.), *Magical Realism. Theory, History, Community*, Durham – London 1995. te David YOUNG – Keith HOLLAMAN (ur.), *Magical Realist Fiction. An Anthology*, New York – London 1984. U potonjoj – jedinstveno inkluzivnoj antologiji – praksa pisanja magičnog realizma širi se i prostorno i vremenski, tako da je veoma zanimljivo da su u zbirku urednici uvrstili i pripovijetku *Gost* Vjekoslava Kaleba.

¹⁸ DŽ. KARAHASAN, *Noćno vijeće*, 98.

nantan trop kojim autor povjesničar, pišući ono što White kategorizira pod tragedijom, tretira književnu građu jest metonimija, dok je funkcija ovog dominantnog tropa da, u literariziranju iskustva svijeta, potonji reducira.

Užas dvaju romana upravo je poklapanje književnog materijala koji ih romanima čini s teorijsko-metodološkim „proročanstvom“ Haydena Whitea, koji i „našu“ i „njihovu“ tragediju kronološki locira u uvijek blisku budućnost: u nešto poput one „prošlosti koja nije prošla“ i koju, u strahu da im u tom međustanju ne utekne, tako često zazivlju pjesnici s nama bliskih prostora, za koje volimo reći da su bivši; tako na planu imenovanja inzistirajući na međustanju u kojemu svi na paradoksalan, ali iskustveno realan način živimo u trajnom prezentu na putu u futur prošli. Pritom je nužno naglasiti da ovo „na ovim prostorima“, nažalost, nisu gramatičke, nego egzistencijalne kategorije.

Ako i postoji izravna motivska povezanost *Pedra Párama* i *Noćnog vijeća*, teško bi se za nju moglo reći da je prostorna ili vremenska; naravno, ako prostor i vrijeme romana ne shvatimo kao kulturama proširen *kronotop*, prostorno-vremensku poveznicu koja nadilazi okvir pojedinog proznog djela i proteže se na dvije naoko razdvojene kulture. Točnije, u zajedničkom nazivniku njihove zamišljene i u Karahasanovu, kao i u Rulfovom pismu, literarno kodificirane tragedije.

Prostor koji je neomeđen i koji spaja predrevolucionarni jug Meksika (1910-e), kao i predratnu Bosnu (1990-e), samo je uvjetno kronološki pozicioniran. Tragično zajedništvo njihova vremena jest upravo u tragediji međustanja međuprostora nedovršenih prošlosti: u povijesnom (trajnom) prezentu poviješću unesrećenih regija, kao što je to rubni jug američkog sjevera i marginalni jug Srednje Europe.

U romanu Dževada Karahasana Simon, nositelj križa dislocirane „kolektivne odgovornosti“ za tragediju, završi u podzemlju. U liminalnom svijetu suoči se s nespokojnim i neupokojenim žrtvama raznih pokolja. U konkretnom slučaju, radi se o zločinima počinjenim u Foči od 1882. do 1992. Da bi se ne-do-kraja-umrli zauvijek smirili, nad njima treba netko neokaljan (u ovom slučaju Simon) ritualno, mišlju, činom volje, ponoviti umorstvo. Ako se ono, sad simbolički, dogodi na način na koji se u prošlosti zaista i dogodilo, tada će nevine žrtve naći vječni mir.

Pišući o *Noćnom vijeću*, Alma Sarajlić uočava frekvenciju motiva i toposa podruma. Kao motiv, ističe Sarajlić, podrum se upotrebljava 34 puta, dok se kroz topose podrumskih vrata javlja 12 puta, a kroz topose podrumskog svjetlarnika stropa i studeni jednom. Podrum je „kompozicijsko polazište ‘put od’, središte, ‘put kroz’ i ishodište, ‘put ka’“.¹⁹ Podrum je, nastavlja autorica, „podzemlje ili berzahaska faza proživljenja nakon smrti za izmučene duše žrtava brojnih zločina počinjenih nad Muslimanima u razdoblju od 1882. do 1992.“²⁰ Sâm Simon Mihailović graničan je subjekt, nekovrsni međuprostor-u-međuprostoru, koji se gotovo na mističan način veseli svom žrtvovanju. Simonov prijatelj Enver, *eidolon kamonton*,²¹ prenosi Simonovoj ženi Barbari kako je „radosno iščekivao taj doživljaj kad je

¹⁹ Alma SARAJLIĆ, *Granični toposi i granične figure u djelima Dževada Karahasana*, magistarski rad, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2013., 17.

²⁰ *Isto*, 19.

²¹ *Eidolon* je prilika, slika, sjena, utvara, nematerijalno (prividno) tijelo s potpunim oblikom onoga na koga treba nalikovati; *eidolon kamonton* stanovnici su podzemnog svijeta, sjene pokojnika, bića bez materijalnog tijela koja zadržavaju

polazio u podzemlje, radovao se unaprijed tome što će mu se s njom konačno sjediniti oni najdublji dijelovi bića. Vjeruje ona to, to sasvim liči na njega. Na njih, i ona bi se rado preputila svemu ako bi pri tome mogla njega tako doživjeti. Da se sjedine onim što je dublje od kostiju.“²²

Podrumaska su vrata u *Noćnom vijeću* misteriozna. Iako nisu ni poduprta ni zatrpana, dapače, slobodna su, ona se ne mogu otvoriti; iza njih su „nekakvi valjda duhovi i glasovi koji su zaposjeli kuću“.²³ Njihova je misterija i u tome da ih nikada zapravo nije bilo: „To ih zagledavanje nije umirilo jer im je potvrdilo da su vidjeli vrata koja, da je reda i pameti u svijetu, ne bi mogli vidjeti jer ih tamo, na onom zidu, nikad nije bilo.“²⁴ Vrata su granica koja Prvi dijeli od Drugog svijeta, granica povučena binarizmima hladno – toplo, gore – dolje, dok sâm prolaz kroz njih, ispostaviti će se, vodi u podzemni svijet, u međuprostor neupokojenih:

Podzemlje se ukazuje Simonu svojom vizualnom, prostornom, formom: „Istog trenutka se taj zid rasvijetlio i kao rastvorio, tako da se pred Simonovim pogledom umjesto mračne plohe našao rasvijetljeni duboki prostor neodredivih dimenzija, kao neka ogromna građevina kvadratne osnove nad kojom je podignut vijenac u formi oktogona, a na taj vijenac onda oslonjena impresivna kupola.“²⁵

U zaključku svojega rada Alma Sarajlić ističe činjenicu koja joj je esencijalna za čitanje romana, a ta je da iako su se u raznim fazama razvoja civilizacija vjerovanja o podzemnom svijetu razlikovala, zajedničko im je bilo to da je prostor iz kojeg izlaza nema, taman i hladan:

Žrtve koje se nalaze u podzemlju smještenom u Simonov podrum su za ovozemaljskog života bili muslimani tako da ovdje opisano podzemlje korespondira sa islamskim učenjima o kaburskom (grobnom) i onosvjetskom životu. Berzah jeste raka (kabur) u kojem čovjek boravi od trenutka smrti do Sudnjeg dana (...), a Karahasan o berzahu kaže da je: „mundus imaginalis“, svijet prikaza ili čistih slika, eidolona ili duša. U berzahu ne obitavaju ideje nego duše, zato to nije svijet vječnosti kao što nije ni vremeniti svijet materijalnih tijela, nego jedan svijet u kojem obitavaju bića na međustupnju između tijela i ideja, između materijalnog i inteligibilnog postojanja.“²⁶

Poput Simona Mihailovića, koji je i sâm jedno od bića međustanja između „materijalnog i inteligibilnog postojanja“, Juan Preciado nađe se u međuzemlju, gdje nailazi na duše u boli (španj. *almas en pena*), na ne-do-kraja-umrle žrtve kolonijalne izdaje Pedra Párama – oca tiranina, silovatelja domorotkinja i ubojice autohtone kulture, s kojima razgovara dok i sâm ne shvati da je i on jedna od njih. Isto se dogodi i sa Simonom, koji na kraju romana smiren do nemoći siđe među mrtve.

sve osobine iz života na ovom svijetu, tako da izgledaju, osjećaju i misle onako kako su izgledali, osjećali i mislili ljudi u kojima su ti *eidoloni* obitavali. Usp. Dževad KARAHASAN, *Knjiga vrtova*, Sarajevo 2004., 98.

²² ISTI, *Noćno vijeće*, 226.

²³ *Isto*, 131.

²⁴ *Isto*, 159.

²⁵ A. SARAJLIĆ, *Granični toposi i granične figure u djelima Dževada Karahasana*, 22.

²⁶ *Isto*, 28.

(Među)prostor je *Pedra Parama* Comala, zaselak „pri kraju“ silaska Juana Preciada na putu (natrag) k sebi. Primjera koji tematiziraju međustanje duša u boli u knjizi ima mnogo. Navest ću samo neke:

Glasova, da. A ovdje gdje je zrak bio oskudan, čulo se bolje. Zadržavali su se u čovjeku, onako teški. Prisjetio sam se što mi je rekla majka: „Tamo ćeš me bolje čuti. Bit ću ti bliže. Iz veće ćeš daljine čuti glas mojih uspomena nego onaj moje smrti, ako je smrt ikada imala neki glas.“ Moja majka... živa.²⁷

– Selo mi se izgubilo. Bilo je puno magle ili dima ili ne znam čega; ali znam da Contla više ne postoji. Čak sam prema svojoj računici, bio i dalje nego obično i nisam ništa našao. Dolazim ti to ispričati jer me ti razumiješ. Kad bih to rekao drugima u Comali kazali bi da sam lud, kao što su uvijek i govorili.

– Ne. Lud ne, Miguel. Sigurno si mrtav.²⁸

– Jeste li živi, Damiana? Recite mi, Damiana!

I iznenada, našao sam se sam na tim pustim ulicama. Kroz prozore kuća otvorenih prema nebu, nazirale su se vitke stabljike trave. Oguljeni zidovi otkrivali su ispucanu nepečenu ciglu smekšanu od vlage.

– Damiana! – povikao sam. Damiana Cisneros!

Odgovorila mi je jeka: „...ana... neros! ...ana... neros...!“²⁹

LEŽIM U ISTOME KREKETU u kojemu je prije puno godina umrla moja majka, opružena na istome tom madracu; ispod istoga pokrivača od tamne vune u koju smo se obadvije uvijale kad smo spavale (...) Čini mi se da još uvijek osjećam njeno ravnomjerno disanje; lupanje srca i uzdahe kojima me je uspavljivala. Čini mi se da osjećam tugu zbog njezine smrti...

Ali, to nije istina. (...)

Jer ne ležim samo na trenutak. Niti sam u krevetu svoje majke, već unutar crnoga sanduka poput onoga koji se koristi za pokapanje mrtvih. Jer sam mrtva.³⁰

Ustala se i dovukla do mjesta na kojemu je stajao otac Renteria; gledao je u nju dok je rukama zaklanjala zapaljenu svijeću (...) Ponovo je zavladao mrak i ona je potrčala da se sakrije ispod svojih plahta.

Otac Renteria je rekao:

– Došao sam te utješiti, kćeri.

– Onda, zbogom oče – odgovorila je ona. Nemoj se vraćati. Ne trebam te.

I čula je kako se udaljavaju koraci koji su kod nje uvijek izazivali neki osjećaj hladnoće, drhtavice, ili, pak, straha.

– Zašto dolaziš k meni ako si mrtav?³¹

Pomalo jednako naoko pripovjedački nehajno kao i u Karahasana, Rulfo završava svoj roman: na kraju, odbivši večeru koju mu želi pripremiti Damiana, oboljela i nesmirena du-

²⁷ J. RULFO, *Pedro Páramo*, 14.

²⁸ *Isto*, 28.

²⁹ *Isto*, 48–49.

³⁰ *Isto*, 81.

³¹ *Isto*, 98–99.

ša jedne od njegovih brojnih silovanih prilježnica, Pedro se sruši na tlo i, smrvivši se poput pijeska, pretvori u ništa.

Jedan od neposrednih povoda najprije za povezivanje ovih dvaju romana, a onda za njihovo ogledanje u teoretiziranju međustanja, jest činjenica da se u komparativnom pristupu njihovoj interkulturalnoj komunikaciji zaista radi o namjernom „miješanju“ šljiva i agava. Dva teksta koji su nadahnuli ovaj pokušaj njihova svođenja na dokument globalne kulturalne tragike jako su slična. Toliko slična da se usuđujem tvrditi sljedeće: iako njihovi autori ne znaju jedan za drugoga, njihovi se tekstovi zasigurno dobro poznaju. Osim što dijele prostor i vrijeme kulturalnih poveznica, oni jednom jezivom preciznošću upućuju na opasnu činjenicu nedovršenih, njima zajedničkih, povijesti. Povijesti koje se, bez obzira na njihovu prostornu udaljenost – baratajući nikad dorečenom prijetnjom koje se ni pod koju cijenu ne smiju odreći jer iz nje crpe energiju – ponašaju po istom obrascu. Onome repetitivnosti ne samo literarnog i egzistencijalnog nego i kulturalnog međustanja.

Likovi obaju romana, zapravo, duše su u boli. Tako ih latino tradicija i naziva: *almas en pena*. Neupokojene, svaka za sebe i sve u svojim kulturama, definitivno su partikularan dio tradicionalnih vjerovanja u uskrснуće. Na sinegdohalnoj razini one – možda preciznije govoreći, ipak njihove duše, koje se čitatelju objavljuju u prividu cjeline s tijelom – čekaju na spas i trenutak kada će netko od njih odagnati bol u suodnosu s duboko ljudskim radnjama, koje su ipak pretežno mentalne. One i Juanu Preciadi i Simonu Mihailoviću posreduju iskustva, vjerovanja, nade, razočarenja, iluzije, želje, znanja, sjećanja, unutarne daleko više nego tjelesne osjećaje, iako u analiziranim tekstovima postoje naznake tjelesnih odnosa ili barem pokušaja tjelesnih odnosa, kao i silovanja. Ukratko, one posreduju osobnost.

Budući da se sad više ne radi „samo“ o filozofiji, o logici koja će ovdje nemilice, ali opravdano, inzistirati na argumentima principa kontrarnosti predikata, zaključak koji se odnosi na sinegdohalan i fikcionaliziran dio rasprave o međustanju, kao elementarnom ingredi-jentu tradicionalnih religijskih vjerovanja, mogao bi biti sljedeći: ako kad mislimo na dušu, mislimo na riječ kojom označujemo konstelaciju ljudskih aktivnosti (koje se u pravilu klasificira kao mentalne), tada dok tvrdimo da je naša duša ta koja nas uvodi u međustanje preživljavajući smrt u nastojanju da – iako sama po sebi nije osoba – održi kontinuitet našeg – tada u njegovoj cijelosti neprisutnog – osobnog identiteta, zapravo tvrdimo da je ono što nas za smrti drži na životu ono mentalno u nama.

Ovo bi, vratimo se na fikciju kojoj se teorija obraća, moglo postati tim zanimljivije ako znamo da istovremeno i u filozofijskoj i u teološkoj tradiciji, ali i u ovim dvama književnim djelima, svi u njima neupokojeni, napola tjelesno, ali uglavnom dušom govore u prilog argumentu filozofa H. H. Pricea koji, ponovimo to, tvrdi da bestjelesne duše mogu biti svjesne jedne drugih, svoga postojanja, da uzajamno mogu komunicirati (doduše, telepatijski) te da, u izostanku eminentno tjelesnog iskustva svijeta, to iskustvo može nalikovati snu.

No, potonje ne isključuje mogući sukus njihove nama literaturom posredovane tragike, boli i nesreće jer, kako kaže Toma Akvinski, čovjek ne može doseći sreću u njezinoj punoći ako se duša još jednom ne sjedini s tijelom. Međutim, tko nam može jamčiti da, govoreći ovo, Toma misli isključivo na koncept uskrснуća?



Literatura

- Stephen T. DAVIS, „Traditional Christian Belief in the Resurrection of the Body“, *Language, Metaphysics, and Death* (ur. John Donnelly), New York 1994., 320–343.
- Dževad KARAHASAN, *Knjiga vrtova*, Sarajevo 2004.
- Dževad KARAHASAN, *Noćno vijeće*, Zagreb 2005.
- Louis PARKINSON ZAMORA – Wendy B. FABRIS (ur.), *Magical Realism. Theory, History, Community*, Durham – London 1995.
- Nikola PETKOVIĆ, „Šljiva i agava, ili o univerzalnosti kulturalne geografije“, *Odjek*, ljeta 2010., 34–37.
- H. H. PRICE, „Survival and the Idea of ‘Another World’“, *Language, Metaphysics, and Death* (ur. John Donnelly), New York 1994., 278–301.
- Juan RULFO, *Pedro Páramo*, Zagreb 2007.
- Alma SARAJLIĆ, *Granični toposi i granične figure u djelima Dževada Karahasana*, magistarski rad, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2013.
- David YOUNG – Keith HOLLAMAN (ur.), *Magical Realist Fiction. An Anthology*, New York – London 1984.



DEATH AND THE INTERIM STATE IN THE WORKS OF JUAN RULFO AND DŽEVAD KARAHASAN

This paper provides a comparative analysis of two novels connected by the recurring motif of death as an unfinished existentialist and ethical process, as well as an ontological state. The two works compared are Juan Rulfo's 1955 novel *Pedro Páramo*, a classic of Mexican literature of the 20th century, and Dževad Karahasan's 2005 novel *The Night Council* (*Noćno vijeće*). Despite belonging to two different cultures, each marked by a specific form of colonization and imperialist interventions into the imaginary cultural continuity, these works share many similarities, from the plot itself, to the protagonists, and even to approaching death as an interim state. The settings of both novels are inhabited by beings dwelling on the border between two worlds, whose identity and integrity are constantly questioned. In the Mexican tradition and Latin American symbolism, the undead/lost souls are referred to as *almas en pena*, whose existential ambiguity is marked by pain, while their ontological status is undefined. Interestingly enough, Karahasan uses the same interim state, although he does not name it. This comparative case study draws from the eminently European (German) tradition of magic realism (the term *Magischer Realismus* was first introduced by historian and art critic Franz Roh in 1925, to promote a movement in German art called New Objectivity). Magic realism peaked in Latin American literature, with Juan Rulfo as its founder. Rulfo's imaginary is, in turn, culturally adapted by Dževad Karahasan in *The Night Council*. The analytical categories used in this paper rely primarily on the work of the philosopher Stephen T. Davis.

Key words: interim state, lost souls, border, magic realism

