

---

ALEKSIS KAGAME

---

# EMPIRIJSKA APERCEPCIJA VREMENA I SHVATANJE ISTORIJE U MIŠLJENJU BANTUA\*

---

Naša studija se izričito odnosi na područje Bantu, a potencijalno i na područje Sudana. Mada se lingvistički sistem sudanske civilizacije razlikuje od onog na području Bantu, neki rezultati koje smo dobili istraživanjem dopustili su nam da utvrdimo da se ove dve oblasti poklapaju u mnogim tačkama osnova mišljenja. Mada smo svoju analizu usredsredili na bantu Afriku, uvereni smo da su naši zaključci, bar većim delom, podjednako valjani i za sudansku kulturu.

## SHVATANJE VREMENA U BANTU KULTURI

Godine 1851. U. H. Dž. Blik (W. H. J. Bleek) branio je na Bonskom univerzitetu doktorsku tezu o „jezicima klasa” koji se govore u južnoj Africi. Ova pojava je bila poznata već u XVII veku zahvaljujući publikacijama misionara,

\*) Iz zbornika *Les cultures et le temps*, Payot-UNESCO, Paris, 1975., str. 103—131.

prvenstveno o Angoli i Mozambiku. Godine 1852. K. A. Bart (K. A. Barth) ih je u nastojanju da nametne zajednički naziv svim tim „jezicima klasa” nazvao Ba-sprachen (jezici Ba) zbog činjenice da su svi koji su tada bili poznati da bi izrazili množinu od *mu-ntu* (čovjek) upotrebljavali oblik *BA-ntu*. Smatrajući da svi ti jezici sadrže koren NTU da označe ČOVEK, ser Dž. Grej (G. Grey) ih je potom nazvao *BAntu* jezicima. (upor. G. van Bulck, *Manuel de linguistique bantou*, str. 25—29). Ovi nazivi su se u početku odnosili samo na jezike, ali su ih etnolozi kasnije proširili i na narode i kulture u kojima se govore „jezici klasa”.

#### *Shvatanje vremena u ravni metafizike*

U ontološkoj ravni bantu kultura svrstava u četiri kategorije sve što je moguće pojmiti i izraziti. To su sledeće kategorije:

- 1) biće-sa-inteligencijom (čovjek)
- 2) biće-bez-inteligencije (stvar)
- 3) biće-lokalizator (mesto-vreme)
- 4) modalno-biće (akcidentalnost ili modifikacije bića)

Četvrta kategorija obuhvata sve entitete koji suštinski nisu u stanju da postoje po sebi, nego poprimaju biće-supstanciju uz koju prijanjaju, kakvi su kvantitet i kvalitet; ili oni čija je suština odnos između dva bića (odnos, posjedovanje, položaj, itd.).

Treća kategorija, predmet našeg izlaganja, prevodi se na bantu jezike sa *tamo-gde*, čije stvarno značenje može da se prevede rečju „lokalizator”. To *tamo-gde* na bantu jeziku izražava se elementom kojeg gramatičari s pravom svrstavaju u lokative. Taj osnovni lokativni element je HA u istočnoj oblasti, sa svojim varijantama PA i KA. U zapadnoj oblasti njegov ekvivalent je VA, dok ga jugo-istočna oblast izražava sa GO. Prema tome, u zoni HA, *HAntu* (i *PAntu*) znači mesto, položaj, prostor. U toj reči nailazimo na koren *ntu*, koji smo već otkrili u *MUntu* — čovek i *BAntu* — ljudi. Koren *ntu* znači biće, dok se priroda tog bića određuje pomoću prefiksa uz koren. Tako u *HAntu*-u lokalizacija se izražava jedino elementom HA.

Treba dodati da se taj osnovni element često javlja zajedno sa dopunama, na primer: *aHA* — ovde (varijanta: *aPA*) ili sa pokaznim sufiksom o — *aHA* — *aho* (varijanta: *a Pao* — *apo*), itd.

*Hantu* smo, dakle, preveli sa biće-lokalizator i tvrdili da izražava jedinstveno mesto-vreme. To nije rezultat marljivog istraživanja na terenu, nego detaljne analize same strukture termina o kojima smo govorili već 1955. godine (upor. Kagame, *La philosophie bantou-rwandaise de l'Être*, str. 246—278). Elementi kulture sakupljeni u našoj interlakuštričnoj oblasti poređeni su od 1956. do 1871. godine sa onima iz čitavog područja Bantu, da bi se proverila slaganja i razlike. Proučili smo dvesta trideset i jedno delo koje se bavi bantu jezicima i poslali upitnike u oblasti o kojima još nismo imali podatke. Stigle su nam desetine odgovora.

Razume se, autorima proučenih dela nije ni padalo na pamet da filozofiraju kada su sastavljali svoje gramatike i rečnike.

Bilo ih je, ipak, koji su tu pojavu primetili i saopštili je. Drugi, naprotiv, (najveći broj njih) pominju elemente o kojima je reč, ali im ne poklanjaju ni najmanju pažnju, kao što, na primer, Rolan (Roland) u svojoj *Grammaire de la langue Kisanga* primećuje na strani 112: *ponka* — tu, prilog za mesto, a pored toga *ponka* — *tada*, prilog za vreme.

Među delima u kojima je jedinstvo mesta i vremena eksplicitno naznačeno navedimo:

a) E. Jacottet, *A practical method to learn Sesuto*. Povodom *KA* (varijanta od *HA*) autor precizira da *KA* označava i momenat u kojem se neka stvar zbilja (str. 88).

b) Mac Laren *A Xhosa grammar*. Nakon detaljnog izlaganja lokativa *E-NI*, svojstvenog ovom jeziku, autor dodaje da on označava i tačku u vremenu. Napominje takođe da lokativ *PHA-KADE* znači: beskonačan prostor ili vreme (str. 31—34).

c) *Luba-sanga grammar*. Povodom *PA* (varijanta *HA*) autor piše da ovaj lokativ služi da obrazuje predložke reči koje se široko upotrebljavaju da označe mesto, vreme i okolnosti uopšte (str. 12).

d) M. Guthrie, *Grammaire et dictionnaire lingala*. „U evropskim jezicima postoji niz reči za opisivanje vremena kada se radnja događa i drugi niz za mesto na kojem se događa. U jeziku lingala upotrebljavaju se isti izrazi za vreme kao i za mesto.” — (str. 77).

Sasvim je prirodno što su ovi autori otkrili primere koje navode, jer su analizirali uopšteni vid jezika koji su proučavali, ali u ravni konverzacije sami Bantui ne pomišljaju na tu pojavu. Treba dodati da Bantui jasno razlikuju

prostor i vreme, prvo, da bi situirali postojeće, a drugo, da bi merili trajanje. To su normalne reakcije u svakodnevnom životu, jer u toj ravni ljudi se često zadovoljavaju analoškim pojmovima. Ali u ravni osnova mišljenja, koje se naziru u strukturi lokativnih izraza, ova dva entiteta stapaju se u jedan jedini koji odgovara ideji „lokalizatora”. Budući da su Bantui imali i još uvek imaju kulturu bez pisma, ovaj pojam je čisto empirijski.

*Metafizičko opravdanje objedinjavanja mesta i vremena u jedinstvenu kategoriju*

Sada treba da pođemo dalje i da pokušamo da sebi objasnimo zašto su Bantui pristupili objedinjavanju mesta i vremena. Izvesno, sa ciljem da nešto smeste, postave. Međutim, to nešto ne može da bude izvan četiri kategorije bića. Ovaj izraz koristi se da bi privukao pažnju čitaoca na činjenicu da u bantu filozofiji biće — *Ntu* izražava *suštinu* ili entitet o kojem svest ima predstavu nezavisno od njegovog *postojanja*. Prema tome, na tom nivou uopštavanja entiteta ne postoji ni potreba ni mogućnost da se lokalizuje u prostoru ili vremenu. S druge strane, ne može da se kaže da se na tom nivou poznati pojam lokalizuje u svesti, jer svest nije mesto. Sledi da Bantui vrše to objedinjavanje sa ciljem da lokalizuju, ne biće, nego postojeće koje potiče iz jedne od preostale tri kategorije.

Razume se, kategorija prijemčivih entiteta (modifikacija bića) ne pretpostavlja neposrednu lokalizaciju koja se svodi na postojeće-supstanciju. Kada se ovo jednom lokalizuje, njegove unutrašnje modifikacije (na primer, količina ili kvalitet) su to istovremeno. Da li je, međutim, bilo nužno da se objedine mesto i vreme da bi se lokalizovalo postojeće? Zar samo prostor nije više nego dovoljan? Izgleda da jeste. Onda zašto postojeće lokalizovano u prostoru treba da se objedinjuje sa vremenom? Da li to znači da je na isti način povezano sa prostorom kao i sa vremenom? Nesumnjivo. E, ovde naziremo elemente zadovoljavajućeg rešenja.

Pre svega, svako postojeće, čim se javi, nužno ima svoje pre i posle. Iz toga proističe da postojeće — živo ili neživo, sa ili bez immanentnog kretanja, nepokretno, u mirovanju ili zaustavljeno — treperi u egzistencijalnom kretanju svojom putanjom konaturalnog trošenja. Ovo egzistencijalno kretanje je metafizičke prirode i u osnovi je nepristupačno svakom neposrednom posmatranju. Možemo da konstatujemo samo njegove posledice: tako sa svakom sekundom koja prolazi neprimetno ređamo godine.

Taj neopazivi prelazak „ne-takvog” na „upravo takvo” više se nego implicate primećivao bar jednom u našoj kulturi. Zapravo, postoji jedna priča koja izvodi na scenu Smrt i čoveka po imenu Sasjega. Ovaj čovek se zadužio kod Smrti i trebalo je da to otplati junicom. Jednog dana pojavi se Smrt i zatraži da govedo ne bude ni mužjak ni ženka. Sasjega se nađe u velikoj neprilici pred tom nemogućnošću. Ali njegov sin Ngoma, za koje su ime vezane priče koje karakteriše rešavanje zagonetki, predloži mu jedan izlaz: „Recite joj da ste našli goveče o kojem je reč, ali, da bi ga dobila, treba da dođe između noći i dana. Danju se vide zvezde, a noću se ne vide. Neka dođe u periodu između to dvoje.” — (upor. A. Kagame, *La philosophie bantou-rwandaise de l'Être*, str. 264—266).

Tvorac priče nije išao dalje od toga, budući da mu je namera bila da suprotstavi dve nemogućnosti — goveče bez pola, s jedne strane, i suštinsko odsustvo prelaznog trenutka između ne-svetlosti i svetlosti zvezda, sa druge. To je upravo druga formulacija, pod drugim nebom, čuvenog aksioma klasične filozofije: *Između bića i ne-bića nema sredine*. Između ne-vidljivosti i vidljivosti zvezda ne postoji prelazni trenutak.

Ovde se, međutim, nameće jedno razjašnjenje. Kada je reč o postojećem, neophodno je podsetiti da su stvaraoci bantu kulture — u svetlu načela uzročnosti — uspeali da pojme *prethodno-postojeće* zahvaljujući kojem suštine *Ntu* prelaze na viši stupanj postojećeg. To *prethodno-postojeće* nije uvedeno u četiri kategorije *bića* (suštine) — nije ni čovek (*Muntu*), ni stvar (*Kintu*, ili *Kiuma*, ili *Kiloko* ili *Siro*, itd. u zavisnosti od oblasnih naziva za biće-bez-inteligencije); nije ni lokalizator (*Hantu*, ili *Vuma* ili *Golo* itd.), niti modalitet bivstvovanja jednog *Bića*. Isključivši ga tako iz kategorija *bića* (suštiná), tvorci ove kulture naznačili su nam da ono što čini da se *postojeće* javi nije suština, to jest, da ne možemo, čak ni teorijski, da zamislimo da ne postoji. Ono je, dakle, nužno-*postojeće* koje nije imalo početak postojanja. Na ovaj način pojavljivanje *postojećeg* nalazi svoje konačno objašnjenje. Prema tome, kada je reč o bantu kulturi, nije umesno nazvati ga, kao što čine etnolozi, višnjim bićem; trebalo bi ga nazvati višnjim *postojećim* ili jednostavno *prethodno-postojećim*.

Prema tome, kad egzistencijalno kretanje pripisujemo *postojećem*, razume se da se to ne tiče *prethodno-postojećeg*, jer ono ne može da ima ni pre ni posle.

Dakle, *postojeće*, pored tog egzistencijalnog kretanja koje je njegov osnovni atribut, izvodi i

samo druga kretanja, bilo imanentna, ili kombinovana translaciona i rotaciona, ili pak interna, golim okom nevidljiva u postojećem koje je prividno nepomično, ali koje deluje ili trpi delovanje u zavisnosti od dinamičke dispozicije svoje prirode.

Ta kretanja postojećeg — delanje ili trpljenje — entiteti su koje treba razvrstavati u četiri kategorije. Ali ko govori o entitetu govori o individualnosti — svaki entitet treba da bude on sam, različit od prethodnih i potonjih. Kako će onda entiteti-kretanja svakog postojećeg da se individualizuju? Preko tačke prostora u kojoj bi se ispoljavali? Nemoguće, jer je ista tačka prostora stecište beskonačnog broja kretanja. Uostalom, kada bi ta tačka prostora mogla da individualizuje neko kretanje, da posluži da ga izdvoji od svakog drugog kretanja, to bi značilo da to kretanje zauzima tu tačku prostora, a da nije počelo da je zauzima. To, prema tome, ne bi bilo kretanje, nego entitet zauvek zaustavljen u toj jednoj tački prostora, jer bi činjenica da se od nje odvojio značila da to više nije taj isti entitet. Osim toga, ovaj entitet definisan jednom istom tačkom prostora poslužio bi, za uzvrat, da se definiše ta tačka, tako da bi, kada bi se pomenuti entitet odvojio od te tačke prostora, ona prestala da bude ta tačka. A iz toga bi sledio niz nerazmrsivih posledica: budući da bi ovo dvoje bili sjedinjeni, bez početka sjedinjavanja, bili bi beskonačni po trajanju, a ta beskonačnost bi zahtevala da budu beskonačni i po prostiranju, tako da bi zauzimali čitav prostor, koji bi postao jedna jedina tačka kao jedinstven entitet. Prema tome, nemoguće je da se bilo koje kretanje individualizuje preko tačke prostora u kojoj se vrši.

Da li bi kretanje moglo da se individualizuje, razlikuje od prethodnih i potonjih, bar zahvaljujući trenutku, ili tački vremena u kojoj se događa? Nemoguće, jer isti trenutak je stecište beskonačnog broja kretanja koja sve što postoji vrši u isti mah.

Kako ćemo, dakle, da postignemo individualizovanje kretanja svega postojećeg? U tome ćemo uspeti ako kombinujemo tačku prostora i tačku vremena. Na ovaj način, kretanje izvršeno u toj tački u tom trenutku postaje jedinstven entitet, ne samo da se nije dogodio u prošlosti, nego se neće dogoditi nikada u budućnosti. Jedinstven je među svim mogućim i zamislivim kretanjima. Neka postojeće ponovi slično kretanje u istoj tački prostora, to će biti drugo kretanje, jer trenutak prethodnog nikada se neće ponoviti, kao što se nikada ranije nije ni dogodio.

Eto, to je u ravni osnovâ mišljenja krajnje opravdanje objedinjavanja mesta i vremena u bantu kulturi.

Želeli bismo da primetimo da je ovo metafizičko objedinjavanje mesta i vremena pojam vezan za bantu filozofiju i da je staro koliko i lingvistički sistem koji važi u ovoj kulturi. Ne samo da su ga Bantu opredmetili u svom govoru, a da toga nisu svesni, nego ni njihova kultura, budući da nema pismo, ne može da se uzdigne do ravni naučne analize. Prema tome, ovo jedinstvo mesta-vremena treba razlikovati od jedinstva prostor-vremena sa četiri dimenzije Minkovskog i Anštajna (— upor. A. Aliotta, *Tempo*, str. 1124—1131, Henri Bergson, *Durée et simultanèité*, str. 140—176). U okviru svojih naučnih otkrića, ovi naučnici nazvali su koincidenciju prostor-vremena *hrono-topskom koordinatom*; za potrebe onog čime se bavimo, nazvaćemo je radije *individualizatorskom koordinatom* svakog kretanja (to jest delanja i trpljenja) postojećeg.

### 3. Postojanje, „žvljenje” i vreme

(..) Na čitavom području Bantu glagol *biti* ne može nikada da stvori ideju postojanja, niti prema tome reč *bivstvujući* znači „ono što postoji”. Čuveka izreka „mislim, dakle jesam” ne-inteligibilna je, jer glagol *biti* uvek je praćen dodatkom — atributom ili priloškom odredbom za mesto: ja sam dobar, veliki, itd., ja sam na ovom mestu itd. Tako da bi ono „dakle jesam” izazivalo pitanje: Vi ste... šta? — gde? (..)

Glagol *postojati* prevodi se na bantu sa:

*liho* — tu je (bez dodatka za infinitiv *KU*) i sa *baho* — biti tu (sa dodatkom za infinitiv *KUBAHO*)

U drugim oblastima postojanje izražavaju glagolom *kuikala* sa njegovim varijantama *kukala*, *kujala*, itd. čime se želi da kaže: sestiti, smestiti se, postaviti se tu.

Upotrebiti oblik *liho* isto je, dakle, što i tvrditi da je postojeće o kojem je reč tu, ali podrazumevajući da će prestati da postoji i reč će uglavnom biti o živom biću. Ne može da se upotrebi povodom umrlih, jer bi to značilo da još nisu mrtvi.

Kada treba da se tvrdi *postojanje*, kako aktuelno (što je područje glagola *liho*), tako i uobičajeno, prošlo i buduće, treba da se upotrebi oblik *baho*. Njega treba upotrebiti i kada se vrši apstrahovanje ideje *živo biće*, na primer u slučaju umrlih ili kada se iz svesti isključi ideja prestanka postojanja (smrću ili drugačije), kad se govori o prethodno-postojećem.

POSTOJANJE može, izgleda, da se definiše kao narastajući zbir individualizatorskih koordinata kretanja postojećeg izbačenog na egzistencijalnu putanju, počev od njegovog pojavljivanja do konaturalne potrošenosti.

Pod „konaturalnom potrošenošću” treba podrazumevati događaje kao što su smrt, raspadanje, promena, kraj počev od koga postojeće prestaje da bude ono što je bilo, a njegovi činioци omogućuju izbijanje nekog drugog postojećeg: *Corruptio unius, generatio alterius*. (..)

NASTAJANJE je sinonim za „prelazak iz ne-bića u biće” (od *ne-bitu tu kao takvo* do *bitu-tu kao takvo*). Može, dakle, da se definiše kao egzistencijalno kretanje posmatrano u postojećem, utoliko što se ono pomera na svojoj putanji. Iz toga sledi da je suština nastajanja odnos uspostavljen između egzistencijalnog kretanja i takvog pojedinačnog postojećeg, kao nešto što napreduje prema konaturalnoj potrošenosti.

U tom smislu, nastajanje je sinonim i za postojanje, a razlika je u tome što je postojanje narastajući zbir individualizatorskih koordinata.

Čovek i životinja obrazuju posebnu kategoriju postojećeg; bantu kultura im pripisuje „življenje”. Biljni svet nema tu povlasticu. Život poseduje samo postojeće koje se rađa, koje je obdareno imanentnim kretanjem i čulnošću, i koje završava svoje postojanje kao živo biće time što *umire*.

Postojanje i življenje se ne brkaju; sve dok čovek i životinja istovremeno postoje i žive, upotrebljava se reč *liho*=postojanje-još-ne-smrt. Njihovo *postojanje-življenje* biće izvesno izraženo pomoću *baho* za nijanse uobičajenog, prošlog i budućeg; ali čim se to *postojanje*, združeno sa životom, okonča, *baho* će se od tog trenutka upotrebljavati samo za čoveka, jer njegovo vitalno načelo inteligencije nastavlja da postoji, dok vitalno načelo životinja iščezava u trenutku umiranja. (..)

U svakom slučaju, bantu kultura je u strukturi svog govora jasno ustanovila razliku između „postojanja” i „življenja”. Ovo drugo predstavlja, ako tako može da se kaže, samo jedan od pratećih stupnjeva na egzistencijalnoj putanji dveju kategorija postojećeg. (..)

Da bismo odredili suštinu vremena, posmatrajmo ga u tri faze: prošloj, sadašnjoj i budućoj.

Prošlost je sa metafizičkog stanovišta neprecizna ideja. Ona je mera vremena kao već aktuelizovanog trajanja postojećeg. Prema tome, u prošlosti ne možemo da tražimo suštinu VRE-



MENA, jer *biti-tu* (postojati kao takvo) prethodi trajanju. Iz toga sledi da *biti-tu* kada je reč o VREMENU prethodi prošlosti.

Suština vremena ne može da se traži ni u budućnosti, u „vremenu koje će doći“, jer tu je reč o projekciji u duhu.

Suština vremena treba, prema tome, da se traži u sadašnjosti. Ali, gde je stvarno sadašnjost? Jedno načelo će nam omogućiti da se približimo problemu: ako se složimo da je VREME metrički entitet kretanja, u šta nema sumnje, ono mora da može da se primeni već na početni atom postojanja (trajanja, itd.). To znači da treba da se primenjuje već na kretanje na početnom stupnju svog ospoljavanja i svoje individualizacije. To znači da bi individualizator-ske koordinate bile odmah obeležene njime prilikom svog neopazivog prelaska sa *ne-bitu* u *bitu*. Bilo bi, zapravo, nemoguće da ih vreme meri potom, *a posteriori*; jer to bi pretpostavljalo da su već bile izmerene, izbrojane upravo u trenutku svoje individualizacije. (..)

Da zaključimo:

- a) U svakodnevnom jeziku Bantui jasno razlikuju entitete mesta i vremena.
- b) Njihova lingvistička struktura dozvoljava da se pretpostavi da se u izvesnoj ravni ova dva entiteta stapaju u jednu kategoriju.
- c) Kada nastavimo da razmišljamo u ovom pravcu da bismo našli razlog tog osnovnog stapanja, otkrivamo da ova dva entiteta pripadaju podvrstama iz roda *lokalizatora*.
- d) Kada još dublje istražimo ono što se može lokalizovati, što uslovljava to objedinjavanje, konačno otkrivamo da je reč o individualizovanju kretanja postojećeg (kretanje=delanje i trpljenje).
- e) Iz toga sledi da bi za bantu kulturu analiza pojma VREMENA bila nepotpuna ako bismo ga posmatrali apstrahovano od pojma MESTA. Bez sumnje, mogli bismo da apstrahujemo ovo objedinjavanje ako bismo se ograničili na svakodnevni jezik kao što su činili istraživači koje nije zanimalo filozofsko mišljenje. Ali, kada se ovom problemu jednom pristupi iz ugla filozofije, ovo objedinjavanje prostor-vremena ne može da se izbegne.

#### EMPIRIJSKA APERCEPCIJA VREMENA U BANTU KULTURI

##### *Osnove nizanja vremena*

Prva tačka našeg izlaganja oslanjala se na metafiziku. Ova koju započinjemo sada oslanja se

na etnologiju. Međutim, imamo priliku da primetimo da metafizičko shvatanje može da se prenese na eksperimentalno procenjivanje vremena. To ne bi trebalo da nas iznenađuje, jer svakodnevni jezik ne može da se oslobodi svoje osnove, a to je struktura lingvističkog sistema.

Podsetili smo ranije da u svakodnevnom životu Bantui jasno razlikuju entitete mesta i vremena. Što se tiče vremena, njegova apercipcija i nizanjanje počivaju na tri činioaca:

- 1) obrtanje zemlje, uzrok dana i noći,
- 2) translaciono kretanje zemlje oko sunca, koje određuje godišnja doba,
- 3) kretanje meseca oko zemlje, koje je u osnovi kalendarskih meseci, koji zbrajanjem daju godinu.

#### *Vreme „sa pečatom” događaja*

U evro-američkoj kulturi i sličnim kulturama, vreme se posmatra gotovo kao entitet paralelan postojećem, koji na neki način protiče u saglasnosti sa njim. Zapravo, vreme se upotrebljava, to jest koristi se da se izvrši ova ili ona radnja. Vreme se gubi kada se napori ne ulažu i kada se za trenutak počine. U ovom poslednjem slučaju, vreme može da se nadoknadi ako se pojačaju napori. Ono je čak vrednost koja može da se trampi: kaže se vreme je novac. Ovi izrazi denotiraju precizno, opsesivno, grozničavo shvatanje vremena.

U tradicionalnoj bantu kulturi, naprotiv, vreme je bezbojan ravnodušan entitet sve dok se ne pojavi neka konkretna činjenica koja ga obeleži, da mu svoj pečat. To zbivanje može da bude delo prethodno-postojećeg, čoveka ili životinje, ili neka prirodna pojava (zemljotres, pojava komete, pomračenje sunca, nesreća koju izazove grom, poplava, period suše, itd.). Čim dođe do radnje ili zbivanja vreme postaje obeleženo, žigosano, individualizovano, izvučeno iz anonimnosti i postaje vreme tog zbivanja.

Uočimo da, zapravo, kod Bantua ne postoji apstraktna imenica koja bi označavala VREME kao u jezicima evro-američke kulture. Kod Bantua reč je samo o vremenu ovog ili onog, vremenu pogodnom za ovo ili ono. Tako zbivanjem obeleženo i individualizovano vreme može da bude kratko ili vrlo dugo, u zavisnosti od trajanja zbivanja koje ga individualizuje. Kada je reč o monarhu, nekom ratničkom pohodu ili nekoj invaziji, izrazi vladavina, pohod i invazija sinonimi su za vreme, jer su uvedeni u formulu: kada je vladao Untel, kada je Untel započeo

pohod, itd. Kada se završi zbivanje koje daje pečat vremenu, prazni trenuci ne predstavljaju više repernu tačku, odvijaju se obeleženi bezbrojnim delatnostima svakodnevnog života. Ove delatnosti su, doduše, značajne za sve postojeće i svaka individua ume da im da pečat svojim dnevnim poslovima, ali načelo ostaje isto — te lične delatnosti takođe sadrže prazne, beznačajne trenutke.

Kao što lako može da se utvrdi, vreme obeleženo zbivanjem u ravni svakodnevnog iskustva produžetak je ili transpozicija individualizatorske koordinate koju smo analizirali u ravni metafizike, sa tom nijansom što se *mesto* podrazumeva u zbivanju „koje obeležava”. Zbivanje, naime, ne može da se odvija u praznom prostoru — ono se odvija na određenom *mestu*. Određeni vladar vladao je u nekoj zemlji koju sagovornici poznaju. Taj pohod bio je usmeren protiv te neke zemlje. Ta kometa se pojavila na nebeskom svodu, a ta suša je izazvala u toj zemlji tu i tu vrstu gladi (svaka od ovih nevolja ima sopstveno ime).

*Tri faze vremena: sadašnjost, prošlost i budućnost*

Kao što smo upravo rekli, događaj tokom čitavog trajanja svog odvijanja individualizuje vreme potrebno za njegovo ispunjavanje. Očigledno da u ravni metafizike ovaj događaj svakog trenutka ulazi u prošlost. Ali sa stanovišta kulture on će ostati u „sadašnjosti” sve dok ne bude završen. A to se bez teškoća opravdava čak i u ravni metafizike time što se svako zbivanje posmatra kao poseban individualizovani entitet, različit od onih koji su mu prethodili ili od onih koji se paralelno odvijaju u istoj epohi. Neka vladavina, na primer, može da bude vrlo duga, a uvek će ostati u sadašnjosti i zvaće se *sadašnja* vladavina; ući će u prošlost tek nakon smrti vladara. Kao što vidimo, tu nema ničeg svojstvenog Bantuima; to je univerzalni način izražavanja. Prema tome, sadašnje vreme je vreme koje postojeće upravo *obeležava* u neprekidnoj ekspanziji na svojoj egzistencijalnoj putanji.

„Prošlost” je, naprotiv, nazvana takvom zbog prethodnog „obeležavanja” koje je završeno. To znači da je entitet „koji obeležava” (zbivanje) završio svoje konaturalno putovanje. Prema tome, malo je važno da li je postojeće, tvorac zbivanja, i samo završilo svoje konaturalno putovanje ili nije, jer u tom kontekstu „prošlo” vreme će se zbog tog zbivanja, opisivati u odnosu na zbivanje, a ne u odnosu na autora. Prema tome, postojeće koje ostaje u „sadašnjosti”

sti" (nastavlja svojom egzistencijalnom putanjom) imaće u svojoj aktivni znatnu količinu „prošlosti“, što u stvarnosti predstavlja njegove delatnosti koje su prethodno obeležavale vreme.

Nedavno umrli kao i daleki preci, takođe su završili svoju egzistencijalnu putanju kao „živa bića“. Sa tog stanovišta oni su smešteni u „prošlost“, čime zapravo hoće da se kaže da su njihove delatnosti obeležile prethodno vreme, onako kako su se smenjivale generacije koje su završile svoje putovanje kao „živa bića“. Oni međutim nastavljaju svoju egzistencijalnu putanju u smislu postojećeg, jer je njihov konaturalni svršetak započeta večnost, ili postojanje u beskonačnost na osnovu svog vitalnog načela inteligencije koja je besmrtna. Međutim, budući da su preci bezbrojni i da je nemoguće poznavati ih sve po imenu, pokušaćemo da ih svrstamo sukcesivno u vreme upravljača koji su najsnažnije obeležili njihove epohe. U nekim oblastima i sami ti upravljači biće svrstani pod svoje odgovarajuće kraljeve, pa će se reći da su bili „živa bića“ (da su obeležavali vreme) za vladavine monarha Untela.

U bantu kulturi prošlost dobija prvorazredni značaj, i to iz više razloga.

Prvo, zato što bez nje „sadašnjost“, vreme sadašnjih generacija, ne bi postojalo. To bi moglo da se čini notornim, ali je fundamentalna istina. To znači, zapravo, ne samo da sadašnji ljudi ne bi postojali, što bi bila banalna istina, nego da jezik te oblasti o kojoj je reč ne bi bio formiran; da njihova teritorija ne bi bila stvorena; da ne bi postojali njihovi društveni običaji; da njihove političke institucije ne bi bile ustanovljene; da njihovo običajno pravo ne bi bilo razrađeno; da njihov privredni sistem i raznovrsnost njihovih industrija, zanata, itd. ne bi postojali. Jednom rečju, da kultura svojstvena toj oblasti ne bi bila uobličena i da bi, prema tome, njeni stanovnici iščezli sa ovog sveta. Ovo je prvi vid „prošlosti“ (to jest, skup delatnosti kojima su preci obeležili svoje vreme i koje su preneli svojim potomcima). Za sve to ljudi „sadašnjosti“ duguju generacijama predaka i ponosni su na njihova ostvarenja.

Drugo, bantu kultura, pored toga, dovodi u tesnu vezu pretke i njihove potomke, jer ovi su uvereni da ne bi nastavili da postoje u „sadašnjosti“ i da ne bi mogli da produže svoju lozu bez zaštite predaka. Moraju, dakle, da se okrenu prema svojim precima da bi obezbedili starateljsko uplitanje koje od njih očekuju, ali to nikako ne znači da se oni ne okreću ka vremenu koje dolazi, budući da je u njihovom filo-

zofskom sistemu krajnji čovekov cilj produžavanje loze. Okreću se, dakle, prema „prošlosti“ da bi obezbedili svoju individualnu budućnost i budućnost svojih potomaka (upor. nešto dalje III, 3).

U ravni metafizike „buduće vreme“, kao što smo rekli, samo je projekcija našeg duha. Da bi se procenilo koju krajnju tačku može da dostigne ovo predviđanje, treba razlikovati jedinku od društvene ili političke grupe.

Džon S. Mbiti (John S. Mbiti) u delu *African religion and philosophy* (str. 17) kaže: „Budućnost je zapravo odsutna, jer zbivanja koja počivaju u njoj nisu se odigrala i stoga ne mogu da obrazuju vreme. Ako je, međutim, izvesno da će se neka buduća zbivanja odigrati, ili ako potpadaju pod neizbežni ritam prirode, ona u najboljem slučaju predstavljaju samo *potencijalno*, a ne *realno vreme*.“

Delimo mišljenje ovog izvanrednog autora, mada nismo pošli sa istog stanovišta. S obzirom da „budućnost“ nema mogućnost da bude obeležena stvarnim zbivanjima, ona ne odgovara pojmu saznatljivog vremena. Čovek koji u nju projektuje neka predviđanja nije siguran čak ni da će ga sutra biti, kako kaže jedna ruandaska poslovice: *iby'ejo bibara ab'ejo* — „o sutrašnjici neka govore sutrašnji ljudi“. Drugim rečima: „Ako me sutra bude, pozabaviću se time.“ U praksi, međutim, svaki čovek pravi planove za budućnost, jer je uveren da će u slučaju da on prerano nestane, njegovi naslednici nastaviti njegov zadatak. Ruandezni običaj nalaže da se svi dugovi moraju isplatiti krajem godine, u lunarnom mesecu Nyanga (juli), doba žetve sorgoa: „pokazati nekome klas sorgoa“ pravni je obrazac koji znači: „tražiti od dužnika da isplati svoj dug“.

Budući da bantu kultura niže vreme najviše do godinu dana, kao što ćemo videti, može da se pomisli da pojedinac ne može da pravi planove koji se protežu preko ovog vremenskog razdoblja podeljenog na dvanaest meseci.

Neka društvena ili politička grupa (velika porodica, narod tipa klana, itd.) naprotiv, nalaze se u drugoj ravni. Teritoriju koju zauzimaju članovi grupe i njihovu zajedničku domovinu zaveštala im je slična grupa predaka. Brane je, čak i ratuju da bi je uvećali, kako bi je sa svoje strane oni zaveštali naslednicima koji će činiti isto iz generacije u generaciju. Mora da se prizna da za njih „buduće“ vreme nema granica. U okviru sličnih grupa, slavljene su, uostalom, izvesne cikličke svečanosti, bilo posvećenja ili dinastičke, u razdobljima koja su ritualno

vezana za pretke. Neki među tim obredima, kao što je obred posvećenja, svakako se izvode u sadašnjosti, ali reprodukuju neko ponašanje iz prošlosti kako bi se obezbedilo beskonačno održavanje grupe. U nekim oblastima sa monarhističkim sistemom, takve dinastije nameću svojim monarsima kraljevska imena, koja se ponavljaju svake četiri generacije; čim niz od četiri imena istekne, ponovo se počinje ciklus, jer se podrazumeva da će ista imena da se ponavljaju iz ciklusa u ciklus u budućnosti. Jasno je, dakle, da se u svim ovim slučajevima predviđa da će „buduće” vreme bez sumnje biti obeleženo deatnostima grupe koja će se beskonačno produžavati preko svojih potomaka.

#### *Raščlanjavanje vremena u kulturi*

Već znamo da svi bantu jezici imaju istu strukturu; ali ono što do sada nije rečeno jeste da svi ti jezici, s kraja na kraj bantu oblasti, od severa do juga i od Atlantskog do Indijskog okeana upotrebljavaju istu reč, isti koren da izraze niz osnovnih ideja koje su izvesno morale biti u upotrebi pre nego što su iščezla plemena i pre diferencijacije oblasnih kultura. (..)

Dan je priso povezan sa suncem. I jedno i drugo izražavaju se različitim korenima, koje bi ovde bilo neumesno detaljno izlagati. U nekim jezicima, oboje je čak označeno jednom rečju. (..)

Treba da imamo u vidu razliku između dana u užem i širem smislu; u širem smislu dan počinje svitanjem, koje nagoveštava pojavu sunca na istoku i završava se u predvečerje, nekoliko trenutaka nakon zalaska sunca. Dan u užem smislu znači period dana u kojem se oseća sunčeva toplota.

Imamo u vidu, konačno, da se dan razlikuje od noći. Bantui nisu zamišljali obrtanje zemlje koje iznosi ukupno 24 časa. Dan je imao svoju ulogu, a noć svoju. (..)

Ideja sata očigledno nije mogla da se pojmi u tradicionalnoj kulturi. Ali sve oblasti bantu izražavale su njegov ekvivalent, pomažući se ili vidljivim kretanjem sunca ili sledom dnevnih obaveza koje se u krajnjoj liniji upravljaju prema kretanju sunca. Ako uporedimo nazive tih tradicionalnih sati sa satima koje pokazuju naši časovnici, uspećemo da približno odredimo stvarno trajanje njihovog sata.

U već navedenoj knjizi Džon S. Mbiti daje nam primer koji je preuzeo od Bahima iz Nkole, Uganda. Ti Bahimi, budući narod pastira, određivali su svoje sate prema poslovima koje su

obavljali u vezi sa krdom krava. Tako šest sati ujutru za Evropljane, to jest od 0<sup>h</sup> do 1<sup>h</sup> biće vreme za timarenje krava. I tako dalje, sve do 1<sup>h</sup> u noći (19<sup>h</sup>) što je vreme za večernje timarenje.

U Ruandi, naprotiv, gde su se Batutsi (hamitski pastiri, srodnici Bahima) potpuno stacionirali, vreme se označavalo kombinovanjem poslova u polju sa poslovima stočarskog života, uz dodatak posledica koje proizvodi sunce na svom putu. Treba još reći da je dan počinjao sa prvim zracima sunca, *umuseke* (doslovno: onaj koji se smeje) i nastavlja se preko *mu bunyoni* (doslovno: pesma ptičica). Oko 8<sup>h</sup>—9<sup>h</sup> je *agasuru*, sunčeva toplota. Oko 10<sup>h</sup> *ku kareka-macu*, trenutak kada se (u određenim godišnjim dobima) oblaci raščiste (sa nebeskog svoda). Oko 11<sup>h</sup>—12<sup>h</sup> je *amahingura*, povratak sa polja (budući da su ratari umorni od sunčeve toplote). Oko 12<sup>h</sup>—13<sup>h</sup> *amashoka*, vreme za napajanje krava. I tako dalje, svako doba dana sve do zalaska sunca dobijalo je svoje ime. Tu je počinjalo raščlanjavanje noćnih sati.

Tako je bilo i na svim drugim mestima. Tako nas Van Aker uči da narod Batabwe označava sat time što rukom pokaže mesto na kojem se sunce nalazi (*op. cit.*, str. 130).

Kod naroda Bakongo (oko ušća Zaira) sunce se označava izrazom *ntangu*, što istovremeno znači: vreme, sadašnje vreme, sat, prilika, povoljno vreme, određeni trenutak, itd. Prema tome, da bi se postavilo pitanje: „Koliko je sati?“, pita se: „Koje je sunce?“.

Mogu da se primete dva različita stava kada je reč o dva dana pre i dva dana posle „danas“. Šest od jedanaest jezika o kojima smo sakupili potpune podatke upotrebljavaju istu reč da označe juče i sutra, a drugu da izraze prekjuče i prekosutra, dok ostali raspoložu posebnim izrazima da izraze iste ove pojmove. (...)

Da zaključimo: a) Bantui svi imaju identičnu koncepciju kada je reč o klasifikovanju časova koji čine dan, i njihov zajednički sat je sunce. (Nismo opisali noćne sate, zato što su eksplicitna svedočanstva koja su nam stajala na raspolaganju suviše malobrojna.) b) Ti sati označeni su pomoću neke činjenice, odnosno nekog događaja za koji postoji navika da se obavlja svaki dan. Ovde, dakle, ponovo srećemo načelo da događaj „obeležava“ vreme.

Izvesna područja bantu Afrike grupisala su dane u nedelje od pet dana; zemlju su obrađivali prva četiri dana, dok je peti bio dan odmora.

U Ruandi peti dan se zvao *icyumweru*, izraz koji služi da označi nedelju kao dan. Kod Bušia, deo Zaira koji se graniči sa Ruandom, taj dan se zvao *umugobe*. Ista institucija postojala je kod Baluba, u centru Zaira (upor. Van Avermaet. *Dictionnaire kiluba-francais*, str. 162) i kod Bakongoa, u oblasti oko ušća Zaira, gde se peti dan zove *nkandu*, jer svi dani imaju vlastito ime (upor. Seidel et Struyf, *La langue congolaise*, str. 155).

Neke oblasti kulture su lišene institucije nedelje kao intervala. Tako na primer Buhaya i Busukuma, jedni na zapadu, drugi na jugu od jezera Nyanja (Viktorija), nisu nikada znali za interval od nedelju dana. Za najveći broj oblasti zasad nam nije moguće da zaključimo da li imaju nedelju, jer ne postoje podaci. U svakom slučaju, može da se kaže da je nedelja elemenat kulture koji izgleda potiče iz severoistočne Afrike. Ostaje otvoreno pitanje da li je postojala nedelja kod Bakongoa i Baluba, do čijih pokrajina, izgleda, nije stigla hamitska imigracija. Što se tiče činjenice da Burundi nisu znali za nedelju, dok je u Ruandi opažana, to je dokaz da je populacija stizala u grupama i da se jedna grupa koja je znala za ovu instituciju zaustavila u Ruandi i nije išla dalje na jug.

Isti izraz kao i za kalendarski mesec služi da označi Mesec — nebesko telo, osim u nekim jezicima koje smo naveli. Kod Baluba (centar Zaira) zamišljalo se da je svaki novi mesec zaista *drugi*, jednom rečju, novo-stvoren (Van Avermaet, *op. cit.*).

U Ruandi se za mlad mesec kaže *umutaho*, a povratak meseca koji je iščezao i pun mesec *inzora*, potpuno razvijanje. To su dva velika događaja u mesečevim menama. Za mlada meseca održavale su se svetkovine u mnogim oblastima područja Bantu, gde se pretpostavljalo da je naš satelit naklonjen onima koji ga slave i da donosi nesreću ravnodušnima. Pun mesec, naprotiv, označava sredinu meseca, ili kraj svetlih i početak tamnih noći. Većina Bantua nije nikad zbrajala dane u mesece; oni koji su to činili, na primer u pokrajini Swahili na istočnoj obali, bili su podstaknuti na to kontaktom sa kulturama izvan Afrike (— upor. Ch. Sacleux, *Dictionnaire swahili-francais*, kod reči *mwezi*).

Uopšteno govoreći, meseci odgovaraju vlastitim imenima koja najčešće predstavljaju izraze koji označavaju stanje poljoprivrednih kultura, itd. Tako na primer, kod Babemba, mesec januar je *Kabengele kakalamba* — mesec kada krastavaca i bundeva ima u izobilju (...)



Nazivi za mesece preciziraju se preplitanjem sa godišnjim dobima, jer mesec sam ne stvara okolnosti koje karakterišu raščlanjavanje njegovog kretanja. Ne možemo da propustimo da ovde još jednom ne primetimo da vreme „ima pečat“, da je obeleženo događajem bez kojeg bi bilo anonimno, i bilo bi ga nemoguće odrediti. primetiti ili zapamtiti.

Zemlja na svojoj putanji oko Sunca dovodi do cikličnog smenjivanja godišnjih doba. To ciklično ponavljanje je u osnovi broja meseci — budući da su videli kako se isti klimatski uslovi ponavljaju, ljudi su konačno izbrojali koliko „meseci“ ima u potpunom nizu ciklusa koji sadrži dva sušna i dva kišna perioda. Kada su utvrdili da ciklus broji dvanaest meseci, Bantui su ih zbrojali i celinu su nazvali godinom; tada više nije bilo teško razvrstati mesece prema obilatim ili blagim kišama, vrelim i umereno toplim periodima. (...)

Što se tiče ideje večnosti, kao totaliteta trajanja (koji obuhvata, prema tome, daleku prošlost, sva prošla i sva buduća vremena, jer započete večnosti biće zauvek vezane za vreme), ona nije mogla da se javi u mišljenju Bantua. Prilog za vreme „uvek“ u dokumentaciji koja nam je predočena razlaže se na „svih dana“, to jest „svaki dan“, što se svodi na „stalno“, ili „beskonačno“ vreme.

Bez sumnje, misionari su uveli ideju večnosti. Ona međutim ostaje nepojmljiva u pravom smislu, budući da konačna inteligencija ne može da shvati beskonačno. Razumećemo onda da svi obrasci koje uvode misionari ostaju dvosmisleni. U našoj oblasti, na primer, kaže se: *iteka lyose*, večno, ali taj izraz hoće da kaže *svaki-put-totalan*, *uvek-totalan*. Na jeziku kikongo se kaže *mvu ka mvu*, iz godine u godinu, uvek, večno. Konačno, kod Pahuena se kaže *ngan-tul*, dani-svi. Prema tome, večnost se izražava konvencionalnim izrazima koji su daleko od toga da tačno odgovaraju ideji večnosti.

#### *Koncepcija „spiralnog“ vremena*

Umesto zaključka o vremenu, ostaje da se analizira jedna posledica koju Bantui ne izriču eksplicitno — naime, opšta usmerenost vremena.

Na jeziku Ruande, jednoj ženi koja je živela pod Mibambweom III Sentabyio, monarhom koji je vladao oko 1741—1746. godine, pripisuje se jedna opaska. Ova žena je kazala: „Pošto je

bio dan, a zatim noć, kakav će biti njihov kraj?" — (upor. *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*, str. 264). Opaska bi pala u zaborav da od nje nije nastala poslovice koja se primenjuje na zbivanja koja se uvek iznova ponavljaju u trenutku kada se veruje da su dostigla krajnju tačku svog niza.

Naime, sled dana i noći svake godine dovodi do ponavljanja godišnjih doba. Moglo bi da se kaže, prema tome, da je vreme Bantua ciklično. Ovo još više potvrđuju cikličke svetkovine posvećenja i ponavljanja dinastičkih imena o čemu je bilo reči ranije.

Ove društvenopolitičke pojave koegzistiraju, međutim, sa opštom uverenosti da je obeleženo vreme nepovratno. Ono što je ušlo u „prošlo” vreme — entiteti koji su završili svoju egzistencijalnu putanju — ne može nikada više da se ponovi.

Tako nepovratnost vremena na neki način služi kao središna osa oko koje se obrću ciklusi, poput spirale, i tako stvaraju utisak otvorenog ciklusa. Svako godišnje doba, svaka generacija koju treba uputiti, svako četvrto dinastičko ime — vraća se na istu vertikalu, ali na viši nivo. Drugim rečima, ne vraća se ni u istu tačku prostora, ni u isti trenutak vremena, što logički odgovara našem individualizovanju entiteta „kretanje”.

Da to nije isti trenutak lako se shvata na prvi pogled. Da nije ista tačka prostora još je pojmljivije. Zapravo, budući da je i samo sunce u rotacionom i translacionom kretanju, u skladu sa galaksijom, dani i noći, godišnja doba i godine na zemlji ne ponavljaju se pravilno u istoj tački prostora. To znači da je zemljina putanja eliptična u odnosu na sunce, a spiralna u odnosu na kretanje galaksije.

#### VIDENJE ISTORIJE U BANTU KULTURI

##### *Prisustvo predaka u sadašnjem životu afričkih crnaca*

(..) Pod uticajem religija otkrovenja, mnoge kulture, pre svega evro-američka, veoma su stilizovale vezu između živih i prethodnih generacija. U drugim kulturama, naprotiv, — pre svega kod afričkih crnaca — mrtvi stalno prate žive. Navešćemo neka svedočanstva:

(..) Kod naroda Bakongo, oko ušća Zaira: „Umrli imaju svoje selo poput živih... U selu preci imaju svoje kuće i svoja polja... Preci su gospodari i vlasnici zemlje i vode, šume i šikare i svih životinja koje tu žive i palmi

koje tu rastu. Oni poseduju i obradivo zemljište koje daje bogate žetve ako se oni udostoje da to omoguće. Ako neki domorodac hoće da iseče ili zapali neku šumu, da bi zasadio polje manioke ili kukuruza, mora prethodno, pomoću malog opita zvanog *kifudikila* da sazna kakav je stav predaka. Otići će usred bela dana u šumu i iskrčiće vrlo mali prostor; ...ako te noći bude imao čudne snove i sutradan ujutru se bude osećao umornim, to znači da preci ne žele da se dira u taj deo njihove šume." — (upor. Van Wing, *Etudes bakongo*, tom II, strana 37—38).

Nije drugačije ni u centru Zaira, kod Baluba: „Mrtvi štite one koji ih poštuju, čuvaju ih od nesreće, brane od neprijatelja i svete se. Oni su prirodni zaštitnički duhovi doma." — (pogledati Van Avermaet, *op. cit.* str. 154, kod reči *mufu*). (...)

Kao potvrda prethodnom, evo jednog svedočanstva koje se odnosi na narod Thonga, na jugu Mozambika. Kod njih duh svakog umrlog postaje bog, *chikwembu*, bog-predak. Množina od reči *chikwembu* je *psikwembu*; to će nam pomoći da razumemo smisao sledećeg pasusa: „Za njih (domoroce) *psikwembu* su gospodari svih stvari: zemlje, polja, drveća, kiše, odraslih, dece, pa čak i *Baloyii* ili *sudaja*. Oni imaju svu vlast nad svim tim predmetima i svim tim licima. Bogovi mogu da *blagoslove*: ako je drvo puno plodova, znači da su oni to želeli; ako je žetva obilna, to je zato što su oni materali sudaju da umnoži zrna ili je sprečili da ih uništi; ako naiđete na amforu punu palmovog vina, to vam je bog poslao ovaj nenadni dar... Kada neki čovek zamalo da se udavi ili kada mu deblo pritisne nogu, pa uspe da je izvuče, on će reći: bogovi su me spasili! Ali oni mogu i da *prokunu* i da na svoje potomke bace nesreću bez kraja. Ako nema kiše, razlog je njihova ljutnja; ako stablo padne na vas, oni su ga tako usmerili; ako vam dete ima groznicu i u delirijumu je, oni su u njemu i muče njegovu dušu; ako vam je žena sterilna, oni su je sprečili da ima dece." — (upor. H. A. Junod, *Moeurs et coutumes des Bantous*, tom II, str. 341—342).

Ukratko kod afričkih Crnaca postojanje onog sveta nije jednostavno teorijsko znanje; to je vrlo praktična uverenost koja se odražava na svakodnevni život živih. Mrtvi se smatraju gospodarima, mešaju se u život svojih potomaka da bi im obezbedili uspeh u njihovim poduhvatima, da bi ih zaštitili i sačuvali od svake opasnosti i iznad svega da bi obezbedili produžetak loze. Ako, međutim, živi propuste da obezbede mrtvima odgovarajuće obrede, ovi mogu da izraze svoje nezadovoljstvo raznim prokletstvima (gubitak dobara, bolest, itd.).

Vlada opšte uverenje da niko ne može da uspe samo racionalnim korišćenjem svojih prirodnih mogućnosti — uspeh će biti pripisan zaštitničkom duhu predaka. Isto tako, ako su nečija dobra ugrožena ili ako je neko lično pogođen (bolest, slabost, smrt), sve će biti pripisano zlonamernom duhu očeva, koji može da deluje neposredno, ili da se služi drugim živim bićem — životinjom ili otrovnom biljkom, ili nekom prirodnom pojavom kao što je grom, davljenje, pad sa drveta.

U ovom kontekstu lako može da se shvati koliki značaj imaju božanske sile. Umesno je identifikovati mrtvog koji napada, tačan razlog njegovog napada i vrstu obreda koji mu treba prirediti da bi se umirio njegov bes. Ako postane nemoguće identifikovati napadača, božanstvo će potražiti nekog drugog umrlog koji će da posluži kao zaštitnik i učiniće da se napadač okane svojih neprijateljskih osećanja. Prema tome, odnosi između živih i mrtvih predstavljaju jedan problem koji opседа i opčinjava, jer ništa ni dobro ni loše ne može da se dogodi živima a da precizno u to ne budu umešani.

#### *Mešanje umrlih i božanstva u istoriju*

Pod tim uslovima nijedan događaj ne smatra se čisto profanim, niti slučajnim, zavisnim isključivo od čovekovog delanja, ma kako on bio vešt. U osnovi se uvek pretpostavlja mešanje natprirodnog. Ako dođe do osvajanja zemlje — osvajač ga nije otpočeo bez povoljnog predskazanja božanstva. Ako se napadnuta grupa organizuje da bi se suprotstavila napadaču i želi da u tome uspe — božanstvo se pre toga konsultuje i naznači koje svečanosti treba organizovati u čast kog pretka, koji time postaje „glavnokomandujući” kojeg armije ne mogu da vide. Uspeh ili neuspeh sa obe strane ne pripisuje se sposobnostima ili nesposobnostima „vidljivog” komandanta, nego natprirodnim silama koje su bile koncentrisanije kod pobednika, a manje snažne kod poraženog.

Prema tome, sva istorijska zbivanja događaju se u stvarnosti, ali se ocenjuju u funkciji ove magijske logike.

Ne bismo želeli da pomislite da izraz „magijska logika” aludira na prelogički mentalitet koji neki pogrešno pripisuju „primitivcima”. Ono što mi nazivamo „magijskom logikom” nije stupanj mentaliteta koji vodi kartezijanskoj logici; reč je o sistemu mišljenja potpuno za sebe, ali različite vrste. On ide zajedno sa izvesnim shvatanjem sveta koje mu odgovara; ne može da se razvija i napušta se takav kakav je ako se usvoji drugačije shvatanje sveta.

Kao zaključak može da se kaže da ako se više nje „pradedovske prošlosti“ kod afričkih Crnaca jednom oslobodi magijsko-religijskih vradžbina ono postaje priprema za razumevanje pravog smisla istorije, koja se ne bavi prošlošću kao takvom, nego opisuje sadašnja zbivanja kao da su se javila, izbila u prošlosti.

(Prevela s francuskog  
SVETLANA STOJANOVIĆ)

BIBLIOGRAFIJA

- Anonyme. *Luba-sanga grammar*, Koni Hill Kalonga (Zaire)
- Aliota, A. „Tempo”. Dans: *Enciclopedia Filosofica*. Venise et Rome, Instituto per la Collaborazione Culturale, 1957.
- Bergson, H. *Durée et simultanéité*. Paris, Presses universitaires de France, 1968.
- Biehler, E. A. *Shona dictionary*, 2<sup>e</sup> éd. Boston et Le Cap, Longmans, Green & Co., 1950.
- Doke, C. M. *A comparative study in Shona phonetics*. Johannesburg, Witwatersrand Univ. Press et Routledge, 1931.
- Guthrie, M. *Grammaire et dictionnaire lingala*. Cambridge, 1939.
- Hulstaert, G. *Dictionnaire français-lomongo*. Anvers, De Sikkel, 1953.
- Jacottet, E. *A practical method to learn Sesuto*. Mo ja (Lesotho), Sesuto Book Depot, 1914.
- Junod, H. A. *Moeurs et coutumes des Bantu*. Paris, Payot, 1936.
- Kagame, A. *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*. Acad. royale des sciences d'outre-mer, Mémoires, coll. in-8°, Louv. sér., 7, 12, fasc. I. Bruxelles, 1956.
- „L'ethno-philosophie des Bantu”. Dans: *Philosophie contemporaine*, t. IV, p. 589—612. Florence, La Nuova Italia Editrice, 1971.
- Un aperçu panoramique de la culture rwandaise (texte stencilé d'une conférence donnée à Kigali le 4 janv. 1971).
- La mentalité religieuse préchrétienne des Bantu (cours polycopié, 42 p., Butare, 1968).
- Laman, K. E. *Dictionnaire kikongo-français*. Acad. royale des sciences d'outre-mer, Mémoires, Bruxelles, 1936.
-

Largeau, V. *Encyclopédie pahouine*. Paris, E. Leroux, 1901.

Le Veux. *Manuel de langue luganda*. Alger, Société des Pères Blancs, Maison-Carrée, 1914.

MacLaren, J. M. A. *A Xhosa grammar*. Londres et New York, 1942.

Matthijssen, M. A. J. M. Réponse au Questionnaire, 1972.

Mbiti, J. S. *African religion and philosophy*, 2<sup>e</sup> éd. Londres, Ibadan et Nairobi, Heinemann, 1970.

Moravcik. S. Réponse au Questionnaire, 1972.

