

АЛЕКСАНДРА С. СЕКУЛИЋ*
Институт за књижевност и уметност
Београд

ДЕРВИШ И СМРТ МЕШЕ СЕЛИМОВИЋА: (ПРЕ)ПОЗНАТИ ПРИЈАТЕЉА**

У раду се анализирају улога и симболичке трансформације пријатељства у роману *Дервиш и смрт* Меше Селимовића. Уз назначене филозофске и културно-историјске оквире мишљења о пријатељству у култури и, пре свега, у књижевности, интерпретирана је семантика пријатеља, као и различитост пријатељских фигура у Селимовићевом делу. Посебна пажња посвећена је тумачењу пријатељства са становишта издаје, при чему се издваја искуство субјекта и његова могућност да постоји кроз постојање са Другим.

Кључне речи: пријатељство, пријатељ, издаја, субјект, Други

Пријатељство је сложена веза која се може сврстати у ред симболичких тековина човечанства, будући да се питање пријатеља још у античко доба постављало увек када се хтело мислити о човеку у онтолошком, етичком и политичком смислу. Отуда пријатељство има своју историју која се може пратити од класичне Атине до данас и која, чак и када окупи приличан број стручњака који настоје да ову историју опишу као што је то случај са ауторима *Историје пријатељства*, ипак констатује сопствену „омеђеност”. „Јасно је”, каже се у уводу, „да смо приказали историју пријатељства на Западу – али радујемо се већ сада, евентуалној појави сличних студија које би се позабавиле значајем, природом и променама које су се у оквиру пријатељства догодиле и у другим деловима света” (Кејп 2011: 7). Историјски преглед репрезентативних пријатеља и различитих идеја или пре, идеала пријатељства међутим, није оно чиме ћемо се у овом раду бавити, иако је то несумњив културолошки изазов, нарочито са становишта „евентуалне појаве” и других, не-западних

* sekulic.aleks@gmail.com

** Текст је резултат рада на научном пројекту *Смена поетичких парадигми у српској књижевности 20. века – национални и европски контексти (178016)* у Институту за књижевност и уметност који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

историја пријатељства. Немогуће је, наравно, напустити хоризонт историје мишљења на ком се од Платона и Аристотела, преко Цицерона, ренесансних мислилаца и Монтења, до Ничеа и најзад, Дериде и Агамбена упадљиво трансформишу дискурси и фигуре пријатељства. Зато ови аутори, међу другима, представљају теоријско упориште бављења проблемом и симболичким вредностима пријатељства у књижевности.

Тема пријатељства у литератури представља једну од деликатнијих артикулација суштинског искуства субјекта и његовог саморазумевања. Питајући се о пријатељу човек најпре мора проговорити о себи, а говор о себи дистанцира, раздваја, именује, како би у том повлачењу границе између ја и Другог, Другог који је пријатељ – изрекао и духовну блискост и онтолошки јаз. Чак и они пријатељи *једнаки* по врлини и моралној изузетности, што је став који, унеколико вариран, опстаје од Платона, нарочито код Аристотела, до Цицерона и касније Монтења, пролазе кроз „кризу једнакости”, да тако назовемо појаву етичке, али и политичке некомпатибилности међу пријатељима. Пријатељство, дакле, није „лакше” од љубави, нити су пријатељи мање важни за књижевност од љубавника. И када су дискурси љубави и пријатељства испреплитани у контексту хомоеротизма, што јасно видимо у Платоновом дијалогу *Лисид*, тада ће лице пријатеља бити још загонетније, самом Сократу неприступачно, измичуће. Ни они који се воле, који су слични, ни они који су различити, ни добри добрима, ни лоши лошима нису коначно обећање пријатељства. Истина пријатеља пребива у чињеници његовог имена које међутим, није име пријатељства. „Сад смо пак”, говори Сократ, „о и Лисиде и Менексене, смешни постали и ја, стар човек, и ви, јер ће рећи ови одлазећи како ми мислимо да смо пријатељи једни других – јер и себе међу вас стављам – а још нисмо могли изнаћи шта је пријатељ” (Платон 1909: 30). Незнање о пријатељу литератури упућује подједнако велики изазов колико и антички кодекс привржености када се верност другу валоризује насиљем, окрутношћу према непријатељу.

Ахилова срџба, као нека врста књижевноисторијског аманета, а која га толико упорно држи изван борби са Тројанцима, неће бити мања ни када, због Патрокла, коначно уђе у рат. Осветити смрт пријатеља постаје ултимативни чин пријатељства – само су богови могли заштитити Хекторово тело од Ахиловог „срамотног дела”, привезивања мртвог јунака „да глава му по тлу се вуче” (Хомер 2013: 508). Смрт пријатеља и убиство непријатеља представљају екстремни симболички интезитет (не)пријатељског. Са једне стране свирепост поступање са телом противника, а са друге, низ надметања ахејских јунака у различитим вештинама што Ахил подстиче као комеморативну службу највољенијем пријатељу. И управо ова такмичења у Патроклову част као облик постхумне свечаности, наговештавају да ће антички образац одавања почести и уопште,

обраћања умрлом пријатељу постати један од основних дискурса пријатељства у књижевности.

И када то више нису надигравања у стрељаштву или бацању копља, пријатељство увек налази јединствену симболичку форму, језик, текст унутар текста којим само себе саопштава и дакле, своју изузетност. Знак те изузетности неретко је знак смрти – смрти пријатеља. Говорити (о) умрлом пријатељу од антике до савремене књижевности, уз све поетичке трансформације тог говора, посебан је тренутак семантике пријатељства. Цицерон ће Титу Помпонију Атику посветити своје невелико дело, образлажући да је у „овој књизи пријатељу као највећи пријатељ писао о пријатељству” и да ће зато у њој Лелије „и то мудри (јер су га тако држали) и славом пријатељства изврсни о пријатељству говорити” (Цицерон 1909: 42). Цицероновог Лелија дакле, затичемо након смрти Сципиона Африканца, пријатеља с којим је стекао славу „изврсно” у тренутку када на подстицај својих зетова започиње говор о умрлом. Док је Ахилова туга за Патроклом неодвојива од бруталности освете, Лелије на питање о болу због Сципионове смрти одговара: „Ништа се зло није догодило Сципиону, мислим, мени је се догодило, ако је се што догодило; због својих се неприлика веома узнемиравати знак је волети не пријатеља, већ себе сама” (Цицерон 1909: 44). Иако се несамерљиво разликују духовни и културолошки хоризонт жалости, колико и начини умирања њихових пријатеља – Ахила и Лелија не поредимо ради сличности, већ како бисмо указали на смрт из које, парадоксално, „проговара” блискост. Али и та блискост се дискурзивно потискује у корист рефлексije о пријатељству као таквом. Најчешће је реч о пријатељима какви би требало да буду, о идеалном пару бића (наравно, мушких бића, све до краја XVIII и почетка XIX века када женска пријатељства коначно освајају сопствени простор у култури и књижевности). Код Цицерона дакле, читамо да пријатељства може бити само међу добрим људима, а нико није добар човек осим – мудраца (Цицерон 1909: 48). Будући да најмање говори о „обичном” или „средњем” пријатељству, Цицерон наводи низ врлина заједничких аутентичним пријатељима, издвајајући међутим, и категорију порекла, броја и времена. Грађани су, каже Цицерон, пречи него туђинци, а колико је пријатељство за човека важно види се и по томе што се „од бескрајног друштва рода људскога, које је склопила сама природа, однос тако сузио и ограничио да се сва љубав везује или између двојице или између мало њих” (Цицерон 1909: 48).

Колико нас је? – питаће се Дерида у оквиру једне сасвим другачије херменеутике пребројавања (Derida 2002: 25).

Томе ће прикључити и димензију заједничког трајања јер, понавља и Дерида, нема поверења без времена, алудирајући на Цицеронову твр-

дњу да је „истинито оно, што се говори да много мерица соли заједно треба појести да би се испунила дужност пријатељства” (Цицерон 1909: 62). Деридино читање Цицерона, исто колико и Платона и Аристотела, како би уопште био могућ дијалог са Ничеом и деконструктивистички приступ Шмиту – помаже да се темом пријатељства у српској прози XX века и, пре свега, код Селимовића, бавимо анализирајући конкретна проблемска језгра. Деридине *Полиџике пријатељства* омогућавају нам да ову сложену везу међу људима (дакле, међу двојцом или тројцом) тумачимо са становишта самог бића, и његовог односа са Другим, његово постојање кроз постојање Другог, с тим да субјект који бринући о својим пријатељима брине о себи. Осим егзистенцијалне или тачније, онтолошке димензије тумачења пријатељства, неминовно ћемо се бавити и политичким смислом фигуре пријатеља. Кључни параметри на овом нивоу тумачења чине поверење и издаја, време (заједничко време, време пријатељства) и умирање, односно смрт пријатеља коју ће Дериди довести до пароксизма пријатељске љубави и као филозофску последицу читања Аристотелове *Никомахове еџике* записати: „Не бих могао да волим пријатељство а да не пројектујем његов занос према хоризонту смрти” – унапред, пре сваког уговора, постоји наклоност, љубав према умрлом другом (Derida 2002: 38).

И Монтењ ће у есеју о пријатељству посвећеном Етјену де ла Бое-сију који га је тестаментом учинио власником објављених дела, али и својих рукописа и библиотеке, говорити дакле, о умрлом пријатељу, о њиховим душама „које се утапају једна у другу” (Монтењ 2015: 12). Без гнева или стоичког савладавања туге, Монтењ ће сам поставити питање љубави према пријатељу сматрајући да је једини одговор на то зашто га је волео узајамност постојања у бивању собом и другим истовремено: „Зато што је то био он; зато што сам то био ја” (Монтењ 2015: 20).

Идеја о пријатељу као другом ја (*heteros autos*) изражена је код Аристотела који о пријатељству говори и на онтолошкој основи. Сматрајући живот нечим што је само по себи добро, пријатно и стога, „вредно избора”, Аристотел истиче да је живљење посебно драгоценост за *добре* људе. Јер, доброг човека сам опстанак усређује. Управо се тај добар човек односи према пријатељу као према себи самом и зато, „као што је за сваког човека његово постојање пожељно, исто тако или готово толико он то жели и за свог пријатеља” (Аристотел 2003: 201). Мора се, дакле, бити свестан постојања пријатеља, а то се искључиво постиже дружењем, тврди Аристотел, односно „изменом речи и мисли” (Аристотел 2003: 202). Ова повлашћено симболичка размена једино значи *заједнички животи* када су у питању људи, а не „паша на истој ливади”. Ђорђо Агамбен ће, приликом доделе европске награде за есеј *Charles Veillon*, у

Лозани, 2007. године, прочитати текст под насловом *Пријатељ* у ком се посебно бави овим сегментом *Никомахове еџике*.

Препознавши онтолошку, али и политичку раван у Аристотеловом разумевању пријатељства, Агамбен закључује да је осећање постојања, наине, увек *дељено* и *ио-дељено*, а пријатељство именује ту подељеност. Нема, каже Агамбен, никаквог међусубјекатског односа, „те химере модерног доба”, јер постојање није само себи идентично, отуд пријатељ није „неко други ја, него другост која је иманентна сопству, постајање другог од истог” (Агамбен 2012: 15). И стога што је људска заједница, за разлику од животињске, дефинисана кроз саживот, на шта Аристотел упућује сликовитим поређењем, ова врста заједништва није одређена учешћем у некој имовини. Пријатељство је, наглашава Агамбен, „деоба без објеката”, оно је подела која претходи сваком дељењу „јер је оно што има да дели сама чињеница о постојању, сам живот” (Агамбен 2012: 17). И на овом месту филозофије пријатељства, издвајајући *са-осећање* живота као репрезентативно политички квалификатив, Агамбен улази у дијалог са Деридом (са Ничеом, са Деридиним увидима у ничеанско (не)пријатељско пророчанство), ком се експлицитно и обраћа на почетку свог есеја.

Херменеутика пријатељства дакле, заокупља филозофску мисао у круцијалним аспектима човекове егзистенције и његовог самопрепознавања кроз познање другог. Тако ће и књижевност XX века, коју је проблем субјекта и његове дезинтеграције вишеструко обележио, темом пријатељства раскривати нове естетске и симболичке просторе разумевања бића. У српској књижевности, у којој је пријатеља много, тумачењу дискурса пријатељства, нарочито у XX веку којим се овде бавимо, скоро дакле, и да није посвећена научна пажња. С обзиром на то да се дискурсима пријатељства бавимо анализирајући сасвим одређене фигурације пријатеља, сагледавајући превасходно, хоризонт субјекта – српска проза XX века представља највећи изазов у херменеутици пријатељства. Нема сумње да се и у народној и средњовековној књижевности појављују пријатељи, али они су типска фигура обележена улогом коју додељује поетика.

Дакле, од помоћника најмлађег брата у народним бајкама преко јунака попут Ивана Топлице и Реље Крилатице пријатеља „побратима” Марка Краљевића до игумана саветника, духовних старатеља и пријатеља вере у делима средњовековне провенијенције распон пријатељског одговара поетичким (естетским и идејним) потребама дела. „Познати себе, познати људе, њихове нарави и најпотаженија склоњенија и пристрасија њиховог срца”, пише Доситеј Обрадовић са намером да истакне како су се овим питањима бавили „највећи људи” и закључивши да, „какви смо год”, морамо „један с другим живот проводи́ти како ваља”

(Обрадовић 1989: 59). Доситејева космополитска инспирација истиче све *љубезне, гражајше* другове, који су овога пута, пријатељи науке и „просвештенија јуности”. Ангажована природа пријатељских односа у књижевности XVIII века видљива је у Доситејевим писмима упућеним Атанасију Стојковићу и Павлу Соларићу, услед наглашено дидактичке рефлексije карактеристичне за целокупни Доситејев опус. Тек ће Његошев *Горски вијенац* отворити простор кризе субјекта између осећања неминовног и одлагања немогућег, што је снажније него у било ком делу српске књижевности XIX века изражено управо кроз фигуру непријатеља. Са Његошем почиње онтолошка релевантност поделе на нас и њих, пријатеље и непријатеље тако да се у самом чину (политичког) разликовања испољава проблематика идентитета коју ће међутим, књижевност XX века наставити у целини културно-историјских процеса неодојивих од искуства субјекта. У домен нашег истраживања улазе нека од највећих дела српске књижевности 20. века. Ипак, такав рад би вишеструко превазилазио дате оквире, стога ћемо само споменути да се у „пријатељском” корпусу свакако налазе одређена дела Милоша Црњанског, Иве Андрића, Меше Селимовића, Борислава Пекића, Данила Киша, при чему се не може изоставити ни роман *Велики раиш* Александра Гаталице управо због распона поетичке артикулације проблема конституисања субјекта „у друштву” пријатеља. Стваралаштво наведених аутора поседује јаку симболичку слику истовременог осећања угрожености Другим, блиским и неопходним (другом, саборцем, братом по оружју или идеји) све до тренутка политичке сегрегације онога што је, како би рекао Агамбен, само по себи већ подељено.

Романи Меше Селимовића *Дервиш и смрт* и *Тврђава* граде пријатељстава која се могу сврстати међу најупечатљивије у српској књижевности.

Овде ћемо покушати да осветлимо тек поједине симболичке аспекте пријатељства који нам се откривају у роману *Дервиш и смрт*. Ахмед Нурудин и Хасан представљају пријатеље чији однос погађа саму срж разумевања субјекта кроз његову историју са другим. Све у вези са пријатељством „закржљалог брата”, „несигурног дервиша” и челепције који животу супротставља свој обзир и истовремену безобирност – скреће нашу пажњу деликатним посредовањем различитих симболичких етапа у пријатељству. Јер, испочетка слаба нит која повезује Ахмеда Нурудина и Хасана постаће кључна оног тренутка када се зближе у сенци Нурудинове потенцијалне издаје. „Даћу ти Хасана, дај ми мога брата. Теби до твог није стало, ја бих за свог учинио и много више” (Селимовић 2004: 27) – помислиће Нурудин када му кадиница разоткрије своје намере да Хасана принуди на одрицање очеве имовине. Ни једно ни друго међутим, за своју браћу нису учинили ни довољно, а немоли „много

више” од онога што би требало да су љубав и оданост изван крви и њене рођачке комбинаторике. Већ тада, однос који је посредно створен између двојице Селимовићевих јунака, однос без суштинског познавања, открива парадоксално лице блискости. Онај који ће постати пријатељ најпре се појављује као средство у „трансакцији”, као фигура у замени добара. Ако на крају разговора са кадиницом стоји Нурудинова сумња у сопствену невиност, на почетку пријатељства са Хасаном те невиности толико нема да се не може ни посумњати у њу. Нурудинов однос према Хасану обележиће сумња, јер је дервишка природа затечена непосредношћу човека који ослонац налази у себи. И њихов сусрет, након Хасановог повратка са пута, симптоматично је приближавање оних чија ће блискост бити толико сложена. Угледавши га на коњу, испред целепа, Нурудин ће помислити: „Увијек исти” (2004: 76) – што има мало везе са Хасаном, а много више са предрасудом којом Нурудин заклања свој доживљај другог. „Познао је и он мене”, додаје Нурудин, док се Хасан приближава, а у шали и смеху изговара: „Не бих желио да баш тебе прегазим. [...] Да је неко други не бих жалио” (2004: 76). И док дервиш у свему томе види празну животну ведрину, безвредну „јер је свачија”, сам овај сусрет је нека врста симболичког пледоајеа пријатељства које се настаје на истом месту на ком је његова суштина угрожена.

Описујући једно платно Ђованија Серодинеа, које приказује апостоле Петра и Павла на путу мучеништва, и толико приближене да један другог управо од те близине не могу видети, Ђорђо Агамбен поставља питање: „Шта је то пријатељство ако од такве блискости није могуће начинити ни појам ни представу?” (Агамбен 2012: 10). Шта је то пријатељство, ако се дервиш и челепција приближе толико да узајамно гледају у оно што нису и што један за другог не могу бити? А опет, затичемо их у налажењу пута ка Другом, у изазову отворености која не познаје конфесионалне или социјалне категорије. И тај напор као ултимативни покушај разумевања утолико је тежи што је више оптерећен преубеђењима. Дервиш унапред зна колико не може да пружи, да се усуди као *вољени* или *волилац* рекао би Сократ, и та немоћ, сасвим очекивано, тражи сопствени одраз у другом. Бићемо толико старомодни да овде прибегнемо метафори огледала, и то напуклог, јер нам помаже да изразимо моменат неразлучивости изворног места „квара”. Нурудин као да би да „окриви” огледало за своје симболички ружно лице.

„Неће ми помоћи ни сметати његова празна и неплодна доброта. Све је у њега празно и некорисно, и мирна нарав, и ведро расположење, и бистар ум, празно и површно. Али он је био једини човјек у касаби који ми је рекао ријеч саучешћа, некорисну али сигурно искрену. Па опет, стидим се да кажем, личила је на милостињу сиромаша, и није ме ни загријала ни ганула.” (Селимовић 2004: 27)

Оно чега се Ахмед Нурудин највише стиди, а што ипак не може да каже управо је несавладиво осећање сопствене слабости и, истовремено, оправдање властите спремности да зарад брата коме је тек оклевајући, животом инхибирани сродник, изневери дакле, човека који му се открива именом пријатеља. У Хасановој посебности видети нешто „празно и површно”, а у пријатељском саучешћу „милостињу сиромаша” значи најпре сусрести себе негде изван *зиганице* божјег закона. Зато је пристанак на доброту другог, на могућност људске врлине без метафизичког покрића за Ахмеда Нурудина један облик контроверзе, готово „апокрифни” призор човека. Вапај индиректно упућен затвореном брату – „Зашто ми је то учинио” (2004: 75) не разликује се много од иманентне запитаности пред Хасаном. Јер, захтев који долази од пријатеља радикалнији је од оног који упућује брат. Да би уопште био брат, ма какав, прво је морао упознати пријатеља. Пријатељ је, у онтолошком смислу, аутентична мера дистанце и блискости, зато једини он допире до „скривеног простора” бића, тог простора у који ни они који су нам најближи, крвном логиком досуђени, не могу ступити. Пошто му Хасан открије разлоге због којих му је брат у тврђави, тада када је најзад увучен у свет и изложен истини која ће га заувек онеспособити да припада ма којој страни, страни вере или живота, Ахмед Нурудин за тренутак искорачује из себе, али и даље са драматичном задршком:

„На самом рубу усана ми је било непаметно, дјетиње питање: шта да радим, добри човјече, који си прешао преко опомене свога разбора и кренуо у сусрет другом човјеку, реци ми шта да учиним? [...] Нисам био свјестан, тада, како не пристајем на раскид, како упорно чувам давно успостављене везе, не знајући да тиме бацам кривицу на брата, јер неко мора бити крив. Камо среће да сам почео да говорим, престао бих да се заклањам пред њим, и пред собом.” (Селимовић 2004: 101)

И у том самозаклањању врхуни бес услед нужности деловања на које га осуђује увид другог – „[...] а у том часу био сам киван на њега што је открио што нисам знао, свјестан да морам учинити све да истина изађе на видјело, сад морам; да нисам знао могао бих да чекам, бранило би ме незнање. Сад више није било избора, осуђен сам истином” (2004: 102). Фигура пријатеља у делу Меше Селимовића готово да рађа *полиптичко*. Бити осуђен истином о брату, „осудом” која долази од пријатеља (Хасана) који је тек сведочанство не-пријатељства (Нурудиновог) – констелација је која би и Дериду несумњиво привукла. Упадљиво измештен из сваког дервишког реда, Ахмед Нурудин тек на хоризонту пријатељства постаје неко други, од себе самог „првобитнији”, личнији, и то не само зато што је коначно свестан непријатеља (што би нас олако задржало на шмитовској дефиницији да су непријатељи суштина политичког), већ

зато што је, пре свега, *освешћен* пријатељем. И управо тај пријатељ води до непријатеља. Зато ће Хасан зажалити због свог поступка, увиђајући опсег потреса који је изазвао: „Изгледа да сам те повриједио, а нисам то хтио. Мислио сам да знаш о свијету и људима много више” (2004: 103). На Нурудиново питање како је то друкчије требало разговарати с њим, Хасан одговара: „Као с дјететом” (2004: 103). И без невиности детета, Нурудин привлачи Хасана трагизмом сопствене слабости. А са друге стране, баш због Хасановог осећања да се с њим мора као са дететом, Нурудин по први пут допушта себи да осети доброту не осуђујући је, напустивши механизме оспоравања како би се симболички растеретио од самога себе, од своје „слабе” невиности. И ако се присетимо Агамбенове тврдње да пријатељ није неко друго ја, него „другост која је иманентна сопству”, тренутак Хасанове непатворене благодати дервиш осећа као узајамну трансформацију:

„Можда зато што ми се учинило да сам одједном, сасвим изненада, доживио да један човјек покаже своју скривену страну, коју нико прије мене није видео. Не знам да ли се тек рађао или откривао, свлачећи змијску кошуљицу, не знам ни шта је показао, а убијеђен сам да је тренутак био изузетан. Размишљао сам и о томе да је моје властито узбуђење у стању да преобрази сваку ријеч, сваки покрет, сваки доживљај, али је сјећање стало.” (Селимовић 2004: 103)

Другост Хасанове природе, откровење његовог бића као да је, макар само за тренутак, имало снагу преображаја коју ће поклон, књига прича са извезене четири златне птице, учинити још видљивијом, јасном као ганутош, изненађење, *озареност*, да употребимо реч самог Нурудина. Ипак, да би поделили осећање живота, да би се (пре)познали у искуству поделе без деобе како би рекао Агамбен, пријатељи у роману Меше Селимовића морали су најпре бити раздвојени мишљу. Јер, сматрајући да је његова борба за брата одвећ дефанзивна, обзирна и недопустиво бесплодна, Хасан ће од Нурудина захтевати снагу делања коју дервиш још увек не може имати. Зато Нурудин и изговара: „Није ми пријатељ, или је чудан пријатељ који ми сијече корење, поткопава темеље. Нема пријатељства међу људима који различито мисле” (Селимовић 2004: 124). Монтењева езгалтација о пријатељима који се, као по некој „небеској одредби” својим именима *џрле*, историјски и друштвено-политички је савладана „посеченим корењем” субјекта који све и да нађе своју *мисао у друјом*, не би је, као ни у случају два сљубљена лица апостола, никада могао прихватити без трауме и одбацивања. Оклевајући дервиш, „осјетљив као уседелица” постаће, након сазнања о братовљевом страдању, и „суров као кобац” (2004: 350). Од тада, дервишку сумњу, одлагање сукоба замењује логика моћи и освете. Оно што је пре било питање упућено

божјој промисли како би се самим тим питањем пронашао виши разлог властите пасивности, претворило се у пуки аргумент, у декор политичке акције. Неприродни брак вере и одмазде представља место Нурудиновг рођења за све непријатеље. А нарочито, за Мула Јусуфа, у коме је чисто *непријатељско* пронашло неупоредиви израз који може бити посебан повод тумачења. Јер, Мула Јусуф као да је симболички ехо денунцијатора који ће Нурудин тек постати. И њихова веза недвосмислено је јача него однос који ће изградити Нурудин и Хасан, јер почива на темељу егзистенцијалне допуне претњом, увек живом опасношћу издаје. И док један другогме иду иза пета „као смрт”, Нурудин га не може ослободити и пустити од себе као да је, осим подсећања на бол који му је Мула Јусуф нанео, сопственом заробљеношћу у њему неговао то *нужно* биће непријатељског. Аристотелова мисао о „првом пријатељству”, првом из перспективе времена и поверења, трајања и поузданости, у случају Ахмеда Нурудина и Мула Јусуфа, има сву снагу негативне првобитности, извитопереног приоритета. Са становишта Хасана, *пријатеља* и оног који је за тренутак познао *дејше* у човеку неспремном за свет, који је превасходност сусрета у врлини, а уједно луцидност и увид у непријатељско – није најгоре ни њихово удаљавање, ни Нурудинова констатација о томе да се у много чему поводом Хасана преварио (2004: 365). Оптужен да је помогао Дубровчанину, шпијуну, Хасан ће доживети осуду везира и валије коју, међутим, судија Нурудин, мора спровести у дело.

„Свако треба да изврши своје, по савјести” (2004: 377), изговара муселим, док је Нурудин изнова доведен у позицију да *буде*, непоткупљиво и самосвојно, да буде пријатељ као што (ни)је био брат. Сматрајући да је за судију најбоље да нема пријатеље, „никад”, „ниједног”, муселим заоштрава принципе одлуке; морални критеријум постоји тек привидно, али суштинске могућности избора има много више него што се Ахмеду Нурудину, и пријатељу и кадији, чини. Суочен са тим да мора да бира – „или пријатељ или правда”, Нурудин наивно одговара: „Нећу се огријешити ни о пријатеља ни о правду. Није крив. Не могу то учинити” (2004: 377). А учиниће управо то што мисли да не може, и овај симболички процес издаје представља, у приповедачком и психолошко-мотивацијском смислу, један од најизврснијих делова Селимовићевог романа. Јер, оно што заиста треба учинити, дакле, бити пријатељ немогућег потиснуто је, препознатљиво као грч на лицу недостојника, слабог пријатеља и још слабијег судије. Молећи да га не присиљавају да потпише, Нурудин унутрашњим, неизговореним вапајем признаје пријатељство, (пре)познаје пријатеља сопства. Омаж најближем човеку, најбољем пријатељу истовремен је са његовим укидањем и најзад, убиством:

„Али, схвати ме добри човјече! Зар би тражио да убијем оца или брата? А он ми је више од њих. Више је и од мене самог. Држим се за њега, као за котву. Без тог човјека свијет би ми био тамна шпиља. Он ми је све што имам, и не дам га. Учините од мене штогод хоћете, нећу га издати, јер нећу да утулим посљедњу свијетлу зраку у себи. Страдаћу, али га не дам.” (Селимовић 2004: 379)

Повративши се из својих мисли, Нурудин потписује решење, а на муселимов цинизам да не мора потписати, већ одлучити по савести, Нурудин одбија и последње духовно прибежиште: „Ој, остави савјест на миру! Одлучићу по ужасу, и дићи руку од себе сањаног. Бићу оно што морам: ђубре” (2004: 379–380).

Пријатељство, каже Дерида алудирајући на Ничеов став да су нам пријатељи најпре они који умеју да ћуте – пријатељство дакле, не чува тишину, „оно се чува тишином”.

„Чим се о њему говори оно се преокреће, оно онда каже, изричући себе, да више нема пријатеља” (Дерида 2001: 98). Пријатељство саопштава истину, а то је, додаје Дерида, увек боље не знати. Хасан је спасен Нурудиновим незнањем, руком Муле Јусуфа, тог пријатеља који је јединствени дискурс непријатељства. Тиме се отвара поље истине о којој се мора ћутати, али која је проговорила сама собом, као симболичка заоставштина и истина у тексту коју ће управо пријатељ прочитати. Хасанова белешка – „Нисам знао да је био толико несрећан” (2004: 405) у постхумном трагу једног пораза као да их још једном, последњи пут приближава предатом тајном. Код Монтења то је тајна за коју се биће обавезе да је неће изрећи ником другом, а да је без изневеравања дате речи увек може открити пријатељу који „није други” (Монтењ 215: 27). Са пријатељством Ахмеда Нурудина, Други је неповратно дозван као потенцијално убиство, потписана смртна пресуда и дакле, као метафизички крах „сањаног” ја. Роман *Дервиш и смрт* Меше Селимовића одбија да пријатеље штити ћутањем, као што најбоља књижевност то увек чини, остајући на страни оног што је боље не знати.

Литература

- Агамбен 2012: Ђ. Агамбен, *Диспозициив и групи есеји*, Нови Сад: Адреса.
Аристотел 2003: Aristotel, *Nikomahova etika*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
Дерида 2001: Ž. Derida, *Politika prijateljstva*, Beograd: Beogradski krug.
Монтењ 2015: М. Монтењ, *О пријатељству*, Београд: Службени гласник.

Платон 1909: Платон, *Лисиг*, Београд: Издавачка књижара Бранислав Церовић-Ајхштет.

Цицерон 1909: *Цицеронов Лелије о пријатељству*, Београд: Издавачка књижара Бранислав Церовић-Ајхштет.

Aleksandra S. Sekulić

DERVIŠ I SMRT BY MEŠA SELIMOVIĆ: RECOGNIZE A FRIEND

Summary

The paper deals with the role and symbolic transformation of friendship in the novel *Derviš i smrt* of Meša Selimović. With the indicated philosophical and cultural-historical frames of opinion on friendship in culture and, above all, in literature, there were interpreted the semantics of friends, as well as the difference of friendly figures in Selimovic's work. Special attention is devoted to the interpretation of friendship from the point of betrayal and the experience of the subject and his ability to exist through existence with the Other.

Keywords: friendship, friend, betrayal, subject, Other