

Zoran Milutinović

Šta je derviš ispovedio o smrti: *Derviš i smrt* Meše Selimovića

(Zdenko Lešić and Juraj Martinović [eds]: *Književno djelo Meše Selimovića*, Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i hercegovine, 2010, pp. 51-62)

Ahmed Nurudin gubi veru u boga i pravedni poredak na zemlji onda kad njegovi zemaljski poslovi krenu loše, kad njegov brat dospe u zatvor, a njegovi naponi da makar sazna razlog tome ostanu bezuspešni. Vera u boga i pravdu mu se vrata kad se njegov društveni položaj popravi – a sasvim nezavisno od bratovljeve smrti, koju niko ne može da promeni – i kad sâm postane kadija, zastupnik božije pravde. Na samom kraju romana Nurudin opet gubi veru u boga i pravdu, i taj gubitak ponovo koincidira sa okolnošću da su njegovi poslovi krenuli loše, ovog puta fatalno loše. To jeste još jedan u nizu detalja koji nešto govore o Nurudinu, o čvrstini njegovih uverenja i o izvoru iz kojeg ih crpi, ali nije ovde pomenuto zbog analize njegove psihološke motivacije, nego zbog podsećanja na ono što čini okvir romana *Derviš i smrt*: Nurudinova ispovest počinje i završava se njegovim neverovanjem u boga, pa ni u metafizički i etički poredak koji bog obezbeđuje svojim postojanjem. Nurudinovo kadijsko vraćanje veri samo je privremeni prekid, kolebanje, kao kad kod pouzdanog vernika nastupi trenutak religiozne krize, ali posle kojeg se sve vrati na početak: Nurudin odlazi u smrt bez vere i u boga i u pravdu.

Naslov romana, međutim, nije „Derviš i pravda“ niti „Derviš i bog“, nego *Derviš i smrt*. I pravda i bog tu imaju značajno, ali u odnosu na smrt ipak samo podređeno mesto. Šta je ta smrt iz naslova? Uprkos istorijskim kostimima Selimovićevog romana to je sasvim moderna smrt, smrt kako je razume nihilista. Kada posle gubitka vere Nurudin po prvi put misli o smrti, ovako je zamišlja: „I onda se ne desi ništa, ne bude ništa, bude ništa. I ništa, svejedno.“¹ Nema ničeg posle smrti: ni susreta sa tvorcem, koga ionako nema, ni nagrade i kazne. A kad blizina smrti postane stvarna, Nurudin je odbija s užasom: „Ne, nikako! Ma šta da se desi, hoću da živim, na jednoj nozi do smrti, na suroj litici do smrti, ali hoću da živim!“ (374). A na samom kraju, kad više ne pokušava da mobiliše svoje životne snage za otpor, zapisuje mnogo citirane reči: „Jer, smrt je besmisao, kao i život“ (390).

Izgleda neobično da neko ko je do tog saznanja došao oseća potrebu da ga i zapiše. Ako su i život i smrt besmisleni, onda nema mnogo razloga da se sveukupnom besmislu dodaje još ta jedna rečenica. U opštem besmislu života i onog što dolazi posle njega lakše je, logičnije i doslednije uzdržati se od tog zapisa. Nurudin se ne uzdržava jer je ta rečenica krajnja tačka njegovog životnog puta, poslednje saznanje do kojeg je došao, ishod dugačke ispovesti koja ispunjava roman *Derviš i smrt*, zaključak kojeg nije bio svestan kad je svoju ispovest počeo da zapisuje. A kad je stavi na papir, on sasvim dosledno ostavlja pero i ne piše više. Ne samo što se posle te rečenice nema šta više reći, nego i sve ono što joj je prethodilo izgleda kao sasvim nepotrebno i besmisleno.

¹ Meša Selimović: *Derviš i smrt*, Beograd, 1982, str.195. U nastavku broj u zagradi upućuje na stranicu u ovom izdanju.

Zašto se, i kome, Nurudin ispoveda?

Na ovo pitanje je teško odgovoriti bez osvrta na tradiciju ispovednog žanra i njegove preobražaje u moderno doba. Svakako najslavniji primer tog žanra su Avgustinove *Ispovesti*, kojima je autor preobrazio neoplatonski solilokvij i utemeljio novi žanr uvođenjem nad-adresata, kako bi Bahtin rekao, kojem je njegova ispovest namenjena. Avgustin se obraća bogu i piše u njegovu slavu, a oba značenja su sadržana u latinskoj reči *confessiones*: i pohvala bogu i ispovedanje greha. U prvih devet knjiga Avgustin opisuje lutanja duše bez utočišta u bogu, a u preostale četiri, koje slede posle njegove konverzije, umešta svoj, pa onda i svaki ljudski život, u sveobuhvatni kosmički poredak koji mu daju pravi smisao i značenje. Ispovest je, pre svega, zapis konverzije i pokajanja: Avgustin ispoveda vreme svoje zabludnosti, nepoznavanja ili nepriznavanja istine sveta. Ta životna cezura, trenutak konverzije, jeste strukturno središte ispovesti, ali moralno značenje teksta počiva na povezanosti konverzije i smrti. Ispovest je moguća zahvaljujući Avgustinovom poverenju u ideju milosti: čini samnom šta god hoćeš, kaže on bogu, evo ti moj život, koji ionako tebi dugujem, uzmi moj život u obliku teksta, s poverenjem se predajem tvojoj milosti i znam da ćeš samnom učiniti najbolje. *Ispovesti* su, zapravo, jedan ekstenzivni ugovor o povratku vlasništva. Stanar je shvatio da to što je smatrao svojim uopšte nije njegovo, i u obliku dugačkog priznanja vraća ga pravom vlasniku. I to čini sa radošću, s poverenjem, s uverenjem da povratkom vlasništva spasava posed koji samo koristi, da pravi vlasnik najbolje zna šta s tim posedom treba činiti, i da će ubuduće stanar biti oslobođen lutanja, mučenja i traženja odgovora. Sad i on zna rešenje zagonetke života i to verifikuje ovim ispovednim ugovorom. On, naravno, od tog čina očekuje i dalje koristi za sebe, na primer, da mu onaj u čijoj su ruci ionako svi posedi, u trenutku urušavanja ovog privremenog, svojom milošću obezbedi povoljan trajni smeštaj. Zašto sve to ne bi moglo da ostane privatno, nešto između njega i boga, zašto mora da bude verifikovano u obliku javne isprave koja se nudi i drugima na uvid? Možda pustinjaci to tako rade, sklapajući usmeni ugovor s bogom o restituciji vlasništva, ali Avgustin se ispoveda da bi ga i drugi sledili. „Zašto ti dakle pripovjedam u sitnice tolike stvari?“, pita Avgustin boga, i nastavlja: „Očito ne zato da po meni saznaš za njih, nego da k tebi uzdignem svoju ljubav i ljubav onih koji ovo čitaju (...)“.² Ispovest je obraćanje bogu s molbom za milost, a istovremeno i čitaocima s nagovorom da slede. Njega se može i mora slediti zato što njegova životna putanja predstavlja prelazak iz zla u dobro, i zato što je njegova transformacija iz negativnog u pozitivnog junaka istovremeno i potiranje smrti.

U osvit modernog doba, Rusoove *Ispovesti* kao da ponavljaju Avgustinov gest obraćanja božijoj milosti i potiranja smrti: „Neka trublja sudnjeg dana zaječi kad hoće“, kaže autor na početku svoje ispovesti, „ja ću s ovom knjigom u ruci stati pred najvišeg suca. Reći ću glasno: Evo šta sam radio, šta sam mislio, šta sam bio. (...) Prikazao sam sebe onakvim kakav sam bio: kojiput vrijedan prezira i podao, kojiput dobar, plemenit i uzvišen.“³ Ali i takav, istovremeno grešan i nevin, Ruso je siguran da na strašnom sudu neće biti drugog čoveka koji bi mogao da bude bolji od njega, i da će i bog to shvatiti. Nimalo slučajno, Ruso ponavlja i kompoziciju Avgustinovih *Ispovesti*: negde oko kraja druge trećine

² Aurelije Augustin: *Ispovjesti*, Zagreb, 1983, str. 253.

³ Jean-Jacques Rousseau: *Ispovjesti*, Zagreb, 1982, prva knjiga, str. 7-8.

knjige nastupa „otkrovenje“, trenutak u kojem ispod jednog hrasta, kao Avgustin ispod svoje smokve, Ruso shvata šta je to dovelo ljudski rod tu gde jeste, i kreće da piše svoje rasprave koje i drugima treba to da otkriju. Taj trenutak deli njegov život na „pre“ i „posle“, ali, za razliku od Avgustinove, njegova „konverzija“ je sasvim sekularna. Ona ga izvodi iz stanja mira i spokojstva, a uvodi u neprestani rat sa drugima, takav da sve ono pre „konverzije“ izgleda kao rajsko stanje iz koga je Ruso pao u svet greha i zla, u baš ono što je u svom otkrovenju prepoznao kao uzrok moralnog propadanja čovečanstva. Suprotno Avgustinu, Ruso svoj život pre „otkrovenja“ vidi kao stanje nevinosti. Obe ispovesti su egzemplarne, u smislu da na primeru jednog života ponavljaju dve različite filozofije istorije. I dok Avgustinova ispovest vodi kroz život greha do iskupljenja u veri, i negativnog junaka pretvara u pozitivnog, Rusoova vodi od iskonske nevinosti ka grehu, od pozitivnog junaka do junaka upletenog u negativnost sveta – ali ne napuštajući temeljno uverenje s početka knjige da je on svejednako nevin, da će svi čitaoci njegovih ispovesti to moći da potvrde, i da će „višnje biće“ to umeti da prepozna u času u kojem se bude odlučivalo o njegovoj smrti ili večnom životu. Ispovest je upućena i njima, i njemu, kao dokazni materijal na svakom ljudskom kao i na strašnom sudu.

Vremenski još bliže nama, istu strukturu ponavlja ispovest Kamijevog junaka Mersoa iz romana *Stranac*. Ova kratka knjiga naizgled teško da može izdržati poređenje sa Avgustinovim i Rusoovim ispovestima, ali ima više nego jedan razlog da se to pokuša. Dok Selimovićevo blisko poznavanje Avgustinove i Rusoove knjige ne mora da bude pretpostavljeno – iako se poznavanje, makar u grubim crtama, teološko-filozofskih koncepcija koje ove knjige ilustruju podrazumeva kod svakog evropskog čitaoca, budući da one prožimaju čitavu evropsku kulturu i mogu se upoznati i iz drugih njenih naracija – njegovo poznavanje Kamijevog dela je sasvim izvesno i u literaturi o Selimoviću na to je već ukazano.⁴ U *Dervišu i smrti* autor kao da je namerno ostavio znak svoje lektire nazivajući Ishaka na jednom mestu „pobunjenim čovjekom“ (85) umesto „pobunjenikom“, i tako ponavljajući smisaoni efekat na koji je i Kami računao naslovom svoje knjige *L'Homme révolté* (1951). *Stranac* je fiktionalna ispovest glavnog junaka Mersoa ne zato što je pripovedana u prvom licu, kao i mnoge druge pripovesti koje zbog toga ipak ne bismo nazvali ispovestima, nego zato što i strukturno i tematski sledi pravila ovog žanra. Fiktionalna je i zbog toga što je teško zamisliti čoveka kakav je Merso kako seda za sto da u pisanom tekstu razotkrije i sačuva lutanje svoje duše u odnosu na boga, pravdu i smrt, i da to još čini bukvalno do svog poslednjeg časa, do trenutka kad se pred njim otvaraju vrata koja vode na gubilište; a ispovest je baš zbog toga što Merso, u trenutku svog „otkrovenja“ – koje je i ovde, kao i kod Avgustina i Rusoa, postavljeno u poslednju trećinu knjige – ni o čemu drugom i ne govori. Njegova „konverzija“ pokrenuta je blizinom smrti, i ne sastoji se u približavanju ili predavanju bogu ovog religiozno ravnodušnog čoveka, nego u osveščivanju i formulisanju onog osećanja koje je i pre toga u sebi nosio, ali koje se tokom ove „konverzije“ pretvara u ubeđenje vredno da se saopšti drugima. Pre nego što se susretne sa sveštenikom, Merso se koleba između dva osećanja: život nije vredno živeti, a opet ushićen je pomišlju na dvadesetak godina koje bi još mogao da proživi da nije osuđen na smrt. Život je vrednost samo pred licem smrti koja ga poništava. Jer smrt je samo ništavilo, nema ničeg ni iza ni iznad nje. Sveštenik mu nudi perspektivu prokletstva ili spasenja posle smrti, perspektivu

⁴ Kasim Prohić: *Činiti i biti*, Sarajevo, 1972, str. 61 i 114.

koja neposredno određuje vrednosti u životu: nešto postaje vrednost ako nas približava spasenju, a nevrednost ako nas od njega udaljava. U toj perspektivi život je sredstvo da se zasluži onaj drugi, večni život, i samo sa te tačke gledišta može da se opravada. Merso u to ne veruje, jer ne veruje da ima boga koji bi mogao da garantuje istinitost te perspektive. Nema boga kojem bi ova ispovest mogla da se uputi kao pohvala, ali nema ni greha da se ispovedi; kad nema perspektive večnog prokletstva ili spasenja, onda sve u životu postaje jednako vredno, ili jednako bezvredno. Sve jedno je šta radi i kako živi, samo dok može da još živi. U tom trenutku „otkrovenja“ Merso svoju misao prenosi na majku: sigurno se i ona, kaže, na domaku smrti osetila ovako oslobođenom i spremnom da sve opet proživi. Taj zahtev da se život vrati kao isto, možda i da se večito vraća isti takav kakav je bio, jeste najveća moguća afirmacija života i istovremeno najradikalnija moguća kritika svake religije zasnovane na ideji onostranosti. Oslobođen straha i nade, Merso otkriva svoju božanstvenu slobodu i želi samo da bude, što duže i što više: nema dobra i zla, treba živeti ne bolje, nego više. A ako nema boga koji određuje smisao života i vrednosti u njemu, onda je čovek bog. To je Mersoova „dobra vest“, njegovo jevanđelje nove ljudske slobode koje mora da prenese i drugima; zbog toga se nada da će na gubilište biti ispraćen uzvicima mržnje, isto onako kako je Isus bio ispraćen u svoje stradanje – ali stradanje koje je bilo uslov trijumfa njegove istine među ljudima. Paradoksalno, kroz *imitatio Christi* Merso se nada da će uspeti da poništi smisao Hristove poruke.

Na kraju, izlazi da *Stranac* i nije tako daleko od Avgustinovih *Ispovesti*, bar kad su u pitanju čvorišne tačke žanra. I Merso se razvija od negativnog ka pozitivnom junaku: od etički indiferentnog ubice iz nehata pretvara se u propovednika nove vere u život, vere koja daje prednost imanenciji nad transcendencijom; od onog koji luta, ne postavljajući mnogo pitanja o životu i svetu, Merso posle svog otkrovenja postaje, makar i u poslednjem času, propovednik koji zna. Razlika je u tome što Mersoovo konačno znanje ne osuđuje i ne okajava njegov prethodni život, nego ga potvrđuje zahtevom da se vrati isti takav kakav je bio. I kroz taj zahtev Merso iznova određuje značenje smrti: od ulaska u navodno pravi onostrani život, ona postaje negativna potvrda vrednosti ovostranog života. Daleko do toga da je besmislena, smrt je uslov smisaonosti: tek kad je suočen sa smrću Mersou se otkriva neprocenjiva vrednost života. A kao i kod Avgustina, ili kao kod Rusoa, i ovde je moralno značenje teksta sadržano u povezanosti otkrovenja, „konverzije“, i smrti. „Konverzija“ se dešava u pogledu na smrt, kao rezultat potrebe da se za nju pripremimo, kao priprema našeg individualnog načina da umremo. Mersoova ispovest nije namenjena nikakvom nad-adresatu, jer takvog nema; ali, pošto mesto super-adresata u Mersoovom svetu zauzima čovek, dakle drugi ljudi, i on se, kao i Avgustin, a još više nego Ruso, ispoveda očekujući sledbenike. Njegova ispovest treba da postane egzemplarna priča iz koje će drugi, koji još nisu imali susret sa vlastitim otkrovenjem, naučiti kako da gledaju u smrt.

Kako se roman *Derviš i smrt* otvara kad se čita kao ispovest, i da li je to uopšte moguće? Roman ima formu nađenog rukopisa, tačnije – nađene ispovesti, čime već i sam poziva na takvo čitanje. Da bi ono bilo produktivno, neophodno je u Nurudinovoj ispovesti pronaći osnovne crte tog žanra i videti šta se sa njima dogodilo. Ispovest bi, dakle, morala da sadrži obraćanje bogu sa opravdanjem vlastitog života, i obraćanje sledbenicima sa preporukom da takav životni put i sami slede; kod Kamija su ova dva obraćanja sažeta u

jedno – budući da je u odsustvu božanstva čovek postao bog, obraćanje sledbenicima je istovremno i obraćanje bogu. Ispovest bi, dalje, morala da sadrži jasno razlikovanje pozitivnog od negativnog oblika života, i ili pretvaranje negativnog u pozitivni, kao kod Avgustina, ili prepoznavanje prošlog života, ili jednog njegovog dela, kao pozitivnog, kao kod Rusoa i Kamija. Takođe, u ispovesti bi se morao naći trenutak otkrovenja, ili konverzije, objavljivanja pravog znanja onome ko se ispoveda. A, najvažnije, to otkrovenje bi moralo da bude upravljeno prema smrti.

Ahmed Nurudin počinje svečano, najavljujući zapis svoj o sebi, zabeležen razgovor sa samim sobom – solilokvij, prethodnik ispovednog žanra – da bi našao „neko rešenje“, da bi video sebe „kako postaje“, kako se menja i preobražava, čudeći se što nije oduvek bio to što je sada. Početak njegove ispovesti kao da leži posle trenutka konverzije – tačnije, de-konverzije – jer se tu Ahmed Nurudin pojavljuje kao ne-više-vernik. U jednom trenutku, on kao da ponovo nalazi mir sa verom od koje se udaljio i čudi se sebi kako je ikada mogao da posumnja, ali taj trenutak ne traje dugo i ne donosi nikakvu promenu: to je samo pokušaj neuspele konverzije, pa Nurudin završava svoju ispovest u istom stanju u kojem počinje da je piše.

Postoji i druga mogućnost razumevanja Ahmeda Nurudina. Konverzija i de-konverzija su radikalno različite: dok prva uvodi u jedno razumevanje sveta, svog mesta u njemu i u odnošenje prema smrti, ova druga samo izvodi iz toga, ne nudeći ništa za uzvrat. Na početku romana Ahmed Nurudin je bez uverenja, koje je izgubio, i tek treba da se učvrsti u novom razumevanju sebe, sveta i smrti. On je u potrazi za svojim otkrovenjem. Kroz čitavu njegovu ispovest pojavljuje se samo jedan, ali više puta ponovljen, nagoveštaj da bi Nurudin mogao da pronađe prolaz iz negativnog, koje je odbacio, kroz prazninu u kojoj se nalazi, do pozitivnog razumevanja sebe i sveta, prihvatanja smrti koje bi iz toga usledilo. Taj prolaz kao da mu nudi, ili na njega upućuje, njegov novi prijatelj Hasan. On izgleda kao neko ko zna tajnu za kojom traga Nurudin. Recimo da se ta tajna zove „hasanizam“.

Nurudin sâm, i vrlo elokventno, objašnjava šta ga to i privlači i odbija u hasanizmu. „Volio sam red, strog, derviški“, kaže Nurudin, „svaka stvar treba da ima svoje mesto, kao i sve u svijetu, čovjek mora da stvara red, da se ne izbezumi“ (109). Hasan se slaže da bi takav uređeni svet bio dobar, ali ne veruje da ovaj svet može da izdrži nametanje strogog reda: „Dobro bi bilo kad bismo mogli odrediti cilj i namjere i stvoriti pravila za sve životne prilike, da uspostavimo zamišljeni red. Lako je izmisliti opšte propise, gledajući iznad glava ljudi, u nebo i vječnost. A pokušaj da ih primjeniš na žive ljude, koje poznaješ i možda voliš, a da ih ne povrijediš. Teško ćeš uspjeti“ (110). Nurudin veruje da red, preglednost, sistem i aksiomatsko mišljenje moraju biti svojstveni biću, i da oni koji pristaju na nered, odsustvo sistema, nepreglednost i haotičnost života žive u jednom lažnom, nedovoljno shvaćenom svetu. Čovek koji svoje mišljenje i način života saobražava istini sveta, misli Nurudin, mora biti čovek reda, aksioma, doslednosti, čovek proračunat i pedantan, jednom rečju nešto kao činovnik, to što je Hasan bio u Istanbulu i što Nurudin postaje pred kraj života. Hasanisti, međutim, ne veruju u objektivnu strukturu, u večitu vrednost i zauvek utvrđena značenja. Oni misle da se strukture moraju uvek iznova stvarati, vrednosti afirmisati i interpretacije proizvoditi, da je bolje ostati u

nekom nepotpunom sistemu sa otvorenim smisaonim horizontom, nego u zatvorenom, utvrđenom i dogmatičnom svetu. Za Nurudina je Hasanov šarm i privlačnost upravo u njegovoj sposobnosti da živi bez sigurnosti koju daje stabilni i determinisani horizont, a istovremeno ga to najviše i odbija kod Hasana: „Zastani na nečemu, za miloga Boga, odredi se, pronađi oslonac. U svemu si nesiguran“ (278). Čovek mora da „užljebi“ životno kovitlanje, misli Nurudin, „da ne bi izludio“ (277).

Na ovom mestu bi bilo lako i jednostavno, možda suviše jednostavno, nastaviti u pravcu koji je ocrtalo Ničeovo tumačenje nihilizma – koje reči iz prethodnog pasusa eksplicitno prizivaju – pa ustvrditi da se Nurudinova teskoba sadrži u postepenom pristajanju na poziciju pasivnog nihilizma, a da je Hasan od samog početka vedri i aktivni nihilista. Ali iako bi Nurudinu, naročito s obzirom na zaključak o smislu života i smrti do kojeg na kraju svog života dolazi, ova kvalifikacija možda i odgovarala, Hasanu ova druga svakako ne bi. On je nešto mnogo manje pretenciozno od aktivnog nihiliste: Hasan je čovek koji je od nedoslednosti i nestalnosti načinio svoj smisaoni horizont. Nedoslednost u ovom kontekstu treba shvatiti kao suprotnost Nurudinovom zahtevu za metafizičkim, aksiološkim i etičkim redom, onako kako ju je u eseju „Pohvala nedoslednosti“ predstavio Lešek Kolakovski.⁵ Dosledan je, po Kolakovskom, onaj „ko raspolaže izvesnim brojem opštih i neprotivrečnih postavki, pa uporno nastoji da u svemu što radi i u svim svojim pogledima na ono što treba raditi uvek ostane u najpotpunijoj podudarnosti sa tim opštim pretpostavkama“ (125). Apsolutna doslednost je identična sa praktičnim fanatizmom (127), i dovodi od tragičnih sukoba. Svet vrednosti, podseća Kolakovski, nije logički dvovalentan svet; u njemu ima vrednosti koje se uzajamno isključuju, ali ne prestaju da budu vrednosti, tako da je izbor između njih nemoguć. Dok doslednost zahteva da se između jednakopravnih vrednosti načini nekakav izbor, nedosledni ljudi odbijaju da biraju između njih. „Nedoslednost je prosto naprosto prikrivena svest o protivrečnosti sveta“, kaže Kolakovski (128). U *Dervišu i smrti* i Selimović pokazuje kako su nedosledni ljudi, kakav je Hasan, izvor tolerancije koja je mnogo blagonaklonija prema životu i ljudima nego praktični fanatizam odanosti jednom principu: Hasan odbija da na prečac preseče ljubavni trougao između slugu u svojoj kući, i čeka priliku u kojoj će se rešenje samo od sebe pojaviti tako da niko ne bude baš preterano osujećen. To ne znači da su nedosledni ljudi slabici i mekušci: nedoslednost je nemoguća u elementarni situacijama, kaže Kolakovski, kakve su rat, ubijanje ljudi, tortura, tiranisanje onih koji ne mogu da se brane. Tu svaka nedoslednost prestaje, kao što i Hasan pokazuje svojom strasnom brigom za postradale u buni u Posavini. Ali i u tome se Hasan pokazuje kao čovek mnogo naklonjeniji životu i vrednostima, a naročito pojedinačnim živim ljudima, nego oni koji, kao Nurudin, hoće da svoje ponašanje i mišljenje dosledno skuće u takozvanim prvim principima. Hasan nigde nije baš sasvim kod kuće, ni u Istanbulu, ni u Bosni; pa kako mu dom nije nigde, on pristaje na to da uvek bude na putu, kao nekakav metafizički dželebdžija. To odbijanje da se čovek skući u jednom principu i u jednoj vrednosti, ta nedoslednost zbog koje ga Nurudin osuđuje, spasava Hasana jer mu omogućava da nikad i ni u čemu ne ide do kraja, da iz svakog sistema može da iskoči i pre nego što se ovaj pokaže kao nedovoljan i manjkav, ne

⁵ Lešek Kolakovski: *Filozofski eseji*, Beograd, 1964. U nastavku broj u zagradi upućuje na stranicu u ovom izdanju.

čekajući, kao Nurudin, da se teorijski sistem spasenja sâm razotkrije kao aparat smrti. A u međuvremenu, privremena utočista nalazi u ljubavi: za oca, za Dubrovčanku, za hadži-Sinanudina, za nesrećnike iz Posavine, čak i za Ahmeda Nurudina. On svakako bolje od Nurudina zna kako se živi, svesniji je protivrečne prirode vrednosti između kojih stalno moramo da biramo, i ljude bolje razume od derviša, a ne izgleda kao neko ko noćima bdije boreći se sa svojim demonima i vagajući takozvane prve principe; on kao da svojim primerom pokazuje da je onaj neposredni, strasni aspekt života jedini pravi život koji imamo. Ali Hasan nije aktivni nihilista – takvu figuru treba potražiti, kad je o Selimovićevom delu reč, pre u Ahmetu Šabi, pesniku-umetniku iz *Tvrđjave*.

Hasan, dakle, bolje od Nurudina zna kako se živi. A da li zna i kako se umire? Jer, i Hasan će jednom umreti: umiru i nežni i tvrdi, i hrabri i plahi, i derviši i dželebdžije. Kako umiru hasanisti? Selimović je Nurudinu ponudio da se pred smrt preobrazi u hasanistu i iskupi svoj derviški greh ljubavi za načela pre nego za ljude, tako što je u poslednjoj noći pred njega izveo njegovog sina. To je trenutak u kojem negativni junak ispovesti ima jedinstvenu priliku da se preobrazi u pozitivnog, kao Avgustin ili Merso, i da postane propovednik novog znanja – hasanizma, nedoslednosti koja odbija da se ustali u bilo čemu, da bilo šta osim ljubavi za život i za druge ljude proglasi prvim principom. Hasanisti, ljudi bez vere, nemaju boga da mu predaju svoj život, koji ionako nije njihov, pa nemaju ni nadu da će im pravi vlasnik njihovih života to odustajanje od nečega što je samo privremeno bilo njihovo nadoknaditi davanjem drugog, trajnog i večnog. Oni ljubav prema životu, prijanjanje uz njega, predaju onom koga vole: investiraju svoju ljubav prema životu u ljubav za živote voljenih. I tako vole život kao takav, makar ga živeo i neko drugi.⁶ Hasanisti vole one koji će ih nadživeti. Tako smrt, iako je samo ulazak u ništa, postaje manje besmislena, a i život počinje da izgleda smislenije ako je moguće ljudsku želju da se traje, makar na jednoj stopi prostora, kako Nurudin u jednom času pomišlja, videti ostvarenu u onome ko nas nadživljuje, koji ostaje iza nas da traje makar još neko vreme. To je moglo da bude Nurudinovo poslednje saznanje, njegova konverzija na kraju životnog puta, preobraćenje u hasanizam koje treba ispovediti da bi se preneo drugima.

To je ideja koju je u brojnim intervjuima sam Selimović zagovarao kao značenje romana *Derviš i smrt*, sve dok i čitaoci i tumači nisu počeli da je ponavljaju sa istim žarom. Ali junak ove ispovesti ovom idejom nije zaveden, pre izgleda kao da je eksplicitno odbacuje. Trebalo bi da verujemo da Nurudin priču o susretu sa svojim sinom zapisuje u svom poslednjem satu: već je u tekiji, stražari su napolju, mladić, posle završenog razgovora, spava u susednoj sobi, samo se čeka zora pa da Nurudin krene u smrt. Taj trenutak pred pogubljenje Kamijevom Mersou služi da oblikuje svoju filozofiju, koju je nesvesno živeo, i da je objavi i drugima. Teško je i zamisliti povlašćenije mesto za nju: kraj života, kraj ispovesti, kad će se reći ono najsuštinskije ako ne tada? Ne izgleda verovatno da Nurudin zapisujući ovu epizodu samo prekraćuje vreme – za njega vremena uskoro neće biti i on to zna. S druge strane, ova dijaloška epizoda ne sadrži u sebi ništa što zahteva da je baš Nurudin zapiše. Osim rečenice kojom Nurudin konstatuje da nije sposoban za nežnost – što je već i samo po sebi očigledno iz njegovog ponašanja prema mladiću – nema u njoj prikazivanja stanja Nurudinove svesti, o kojem bi samo on sâm mogao da podnese

⁶ Više o tome Paul Ricoeur: *Living Up to Death*, Chicago, 2009, str.42.

izveštaj. Mogao je, dakle, tu epizodu da po mladićevom svedočenju dopiše i Hasan, ako ona već treba da se tu nađe, a da Nurudin svoje poslednje trenutke provede razmišljajući o besmislu svega, pa i pisanja ispovesti. Selimović je, međutim, hteo da Nurudin do poslednjeg trenutka piše, i da kao poslednji svoj zapis uključi epizodu koja mnogo snažnije od njegove poslednje rečenice svedoči o neutešnom saznanju s kojim on odlazi u smrt. Nema konverzije u hasanizam. Pred ništavilom smrti ni drugi, ma kako voljeni, nisu utočište. Investirati svoju ljubav prema životu u ljubav za živote drugih, i tako voleti život kao takav, voleti one koji će nas nadživeti i time učiniti smrt, ulazak u ništa, manje besmislenom – to je samo niz jezičkih figura i ništa drugo. Umire se, neopozivo i neutešno. Ahmed Nurudin je do kraja derviški dosledan, i neće otići u ništavilo dok i to poslednje, najvažnije saznanje ne objasni. Eto još jedne antinomije u romanu *Derviš i smrt*: autor nas uvereva da je poruka romana vrednost ljubavi i nežnosti, a njegov junak, koji roman ispoveda, dolazi do suprotnog zaključka – da pred licem smrti ni ljubav ni nežnost ne znače mnogo.⁷

Zašto se, dakle, sve do svog poslednjeg časa Nurudin ispoveda, i kome? On nema boga kojem bi mogao da preda svoj život u obliku teksta i da ga zamoli za milost i oproštaj. Ne obraća se ni ljudima sa zahtevom da ga slede. Iako svoj životni put jasno deli na nekoliko etapa – mladost, u kojoj je imao sposobnost za ljubav i nežnost, zrelo doba, bez ljubavi i nežnosti ali provedeno u posvećenosti veri i bogu, i poslednja godina života, u kojoj je izgubio veru a nije povratio sposobnost za ljubav i nežnost – Nurudin između njih ne uspostavlja nikakva hijerarhijski odnos koji bi nam omogućio da odredimo šta je tu „pozitivno“ a šta „negativno“. Uz to, Nurudin sasvim eksplicitno otklanja mogućnost da se to vreme ljubavi i nežnosti shvati kao „pozitivno“ vreme njegovog života, prema kojem bi sve drugo bilo samo udaljavanje od spasenja, time što ljubav i nežnost, ponuđenu u dvanaestom času, odbija u susretu sa svojim sinom. Isto tako, Nurudin odbacuje i ponuđenu mu konverziju u hasanizam: on bi radije da postane kadija i da ponovo pokuša sa redom, preglednošću, sistemom i aksiomatskim mišljenjem, sve zasnovano na veri koju je već jednom izgubio, i koju ni u tom ponovljenom pokušaju neće uspeti da zadrži. Nema, dakle, ni otkrovenja koje u ispovednom žanru omogućava prelazak iz negativnog u pozitivni oblik života. Od svega onoga što ispovest, tradicionalna ili moderna, treba da ima, Nurudinova zadržava samo ovo: bez boga, bez sledbenika, bez otkrovenja, bez preobažaja u pozitivno, Ahmed Nurudin se i dalje ispoveda, i njegova ispovest je upravljena prema smrti. Ostaju, na kraju, samo te dve stvari u romanu *Derviš i smrt*: pripovedana ispovest i smrt.

Ali već i to je mnogo, jer nas dovodi do samog praga onoga što ovaj tako temeljno nihilistički roman, sa poslednjom rečenicom koja zvuči kao poziv na samoubistvo, kazuje o tome šta se dešava onima koji nisu sposobni za konverziju, koji znaju da na kraju svako mora da umre sam, i o tome kako takvi pripremaju svoj individualni način umiranja.

Nurudinov prijatelj Hasan takođe zna da postoji neka povezanost između pripovedanja i smrti, i to objašnjava u svojoj priči o višegradskoj spahinici koja je izgubila sina jedinca. Spahinica tuguje za svojim sinom, priziva vlastitu smrt i – ćuti. Kad je Hasan obmane da

⁷ O antinomijama u Selimovićevom romanu Robert Hodel, „Antinomien in Selimovičs Roman *Der Derwisch unde der Tod*“, R.Hansen-Kokoruš, A. Richter (ur.): *Mundus narratus*, 2004, str. 261-276.

je poznavao njenog sina i izvuče je iz ćutanja, ona počinje da pripoveda o sinu, i ne samo što prestaje da žali dok priča, „jer ga je videla savršenog i živog“ u svojoj priči (276), nego i prestaje da priziva vlastitu smrt (276-277). Njeno postojanje, do tada upravljeno ka smrti, ispunjava se pripovednom fikcijom, rečima koje oživljavaju umrlog mladića, ali se ispunjava i životom koji neće da se prekine, nego hoće da traje. Život joj se vraća onda kad počne da pripoveda o svom mrtvom sinu. To pripovedanje je takođe upravljeno prema smrti, jer se rađa iz nužde da se sa smrću (drugog) nekako izađe na kraj, ali njegov rezultat je proizvodnja života u onoj koja pripoveda. To što ona tri godine docnije umire, ništa ne menja na stvari: spahinica umire slučajno, ili nužno, svejedno, kao što umiru svi, i nežni i tvrdi, i hrabri i plahi, i derviši i dželebdžije. Ali je te tri godine živela, zahvaljujući svojim vlastitim pričama, umesto da ležeći sa teškim kamenom na grudima priziva smrt. Tom pričom Hasan kaže da pripovedanje upravljeno prema smrti niti otklanja niti priziva smrt, nego proizvodi život.

I Nurudin počinje da se ispoveda onog časa kad na njegov život padne senka umiranja: kad mu ubiju brata i on izgubi veru u onog koji jedini izbavljuje od smrti. Ispovedanje je u početku vođeno njegovom potrebom da uspostavi red, preglednost i sistem koji nestaju iz njegovog života kad izgubi oslonac u veri: „da će se naći neko rešenje kad račun bude sveden“, i da će „u kukama slova ostati nešto od onoga što je bivalo u meni, pa se više neće gubiti u kovitlacima magle, kao da nije ni bilo, ili da ne znam šta je bilo“ (11). Okačeni o kuke, ti pramičci životne magle biće spremni za inspekciju, a u njima će se pojaviti nekakav red i sistem, jer mora biti reda i sistema čak i u životu koji se ne upravlja prema redu koji je u svetu zaveo bog. Ali, njegovo ispovedanje se otrže toj nameri i počinje da živi vlastitim životom, ne prekida se – mada se usporava – ni onda kad se za novog kadiju preglednost, red i sistem nakratko obnove, jer je, jednom pokrenuto, zadobilo svoju novu svrhu: „Još je suviše života u mome srcu (...) Možda i zato što ovo pišem: nisam klonuo, otklanjam smrt“, zapisuje na kraju Nurudin (388). Ne ležim sa teškim kamenom na grudima: živim. On ne kaže: ja pišem zato što u meni ima još života koji traži da se izlije u ispovest, nego – u meni još uvek ima života *zato što pišem* i dok god pišem. Kao i kod Hasanove spahinice: pripovedanje upravljeno prema smrti proizvodi život. Pred ništavilom smrti ni drugi, ma kako voljeni, nisu utočište – ali jeste pisanje, pripovedanje, ispovedanje, koje do zadnjeg časa, koji ionako dođe svima, puni srce životom.