



Srđan Damnjanović

ANDRIĆ I HERMENEUTIKA

Delo Ive Andrića, počevši od mladalačke lirike, pripovedaka do romana i meditativnih zapisa, prožeto je filozofskim refleksijama. Stepem njegove upućenosti u filozofske ideje koje je utkao u vlastitu delo, nije mali. Pojedine mislioce Andrić rado navodi i citira, neke očigledno prećutkuje, a postoji i jedan dublji i značajniji sloj, misaona, pesimistička „aura“ koja povezuje njegovo delo u karakterističnu celinu. I pored toga, Andrić odlučno odbija do govori o mogućem filozofskom poreklu vlastitog umetničkog nadahnuća. Svoj, inače nepovoljan sud o kritici i kritičarima, koji delo svode na nešto drugo od njega samog, izrekao je na više dobro poznatih mesta. Zato svaka vivisekcija koja ide za tim da pronađe filozofski uticaj na delo Ive Andrića mora računati na neuspeh – ili neposredan odgovor nije moguć, ili direktan odgovor vivisekciju preobražava u autopsiju, jer „umrtvljuje“ onaj nerv koji umetničko delo čini živim i vrednim.

Od mladalačkog doba pa do duboke starosti Andrić je pomno iščitavao filozofsku literaturu. Avgustinovu metafiziku vremena upoznao je „iznutra“, iskušavajući čudo ljudskog trajanja u meditativnoj, refleksivnoj i romanesknoj prozi. Od grčkih i rimskih stojića usvojio je pomirenost, umirenost pa i stvaralački stil u skladu sa geslom *amof fati*, nadograđen modernim i u doba njegovog stasavanja, popularnim, šopenhauerovskim pesimizmom. Pisci s početka modernog doba, Makijaveli, Gvičardini, Montenj i Paskal bili su mu svakodnevno pod rukom. Takođe, La Rošfuko, Sartr, pogotovo Kjerkeger, ostavili su znatnijeg traga na Andrićevo delo. Svakako, tu se moraju ubrojati Kami, Diltaj, a možda i Hajdeger.¹ Premda se Andrić ironijom i smehom branio od nasrtljivih pitanja koja se tiču izvora njegovih stvaralačkih nadahnuća, razlozi njegove uzdržanosti su znatno ozbiljniji i leže u prirodi stvaralačke alhemije. Umetničko delo je ispred i iznad svake refleksije. Možda je, sasvim opravdano, verovao da bi naknadna racionalizacija više nanela štetu delu, nego što bi doprinela njegovom razumevanju.

Refleksivni iskazi unutar Andrićevog dela, više su literarnog nego sazajnog karaktera, a filozofske ideje zaodenule su u sasvim neprepoznatljivo ruho. Da nije tako, delo bi nepovratno izgubilo na svojoj umetničkoj vrednosti, a svako ko je podrobnije upoznat sa istorijom filozofije, ubrzo bi odustao od čitanja Andrićevih dela. Ipak, filozofska misao prožima celinu Andrićevog dela, ali najupadljivija je u sledećim „slojevima“: romaneskne ličnosti i narator izražavaju na sažet i „proživljen“ način izvesne političke, moralističke, pa i filozofske ideje, iza kojih ne stoji redovno autor, nego su u službi romanesknog lika i stvaralačkog stila. Svevideći narator takođe ima jednu filozofsku koncepciju, a delo u celini ima „auru“, apstraktno i ne uvek lako dostupno misaono značenje neodvojivo od njegovog estetskog dejstva. Meditativno-refleksivni zapisi, npr. o vremenu, zlu, karakteru, pripadaju neposred-

¹ O tome podrobnije vidi u: Risto Tubić, *Književnost i istorija*, Nova Pazova, 2003, str. 11.

nije autoru i njegovoj refleksivnoj snazi. Premda se i tu nalaze ideje „već viđene“ u istoriji filozofije, ne postoji nijedna ideja koja nije prelomljena kroz Andrićevu ličnost i literaturu. Naslov Andrićeve disertacije: *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske okupacije*, upućuje na jednu određenu koncepciju, a to su tzv. *duhovne nauke*. Duhovno-istorijski metod koji Andrić primenjuje u svojoj disertaciji, nije bez dubljeg uticaja na njegova potonja dela. Pogotovo diltajevski shvaćena hermeneutika, kao specifična veština razumevanja i tumačenja, ostavlja dubljeg traga na umetničko stvaralaštvo Ive Andrića.

Doduše, tumačiti jedno delo filozofskim idejama jeste posebno problematično. Književno delo je u umetničkom smislu vredno, tek ukoliko su filozofski, politički, religijski i drugi slojevi podređeni karakteru samog dela. Odnosno, filozofske ideje nisu, takoreći, u prednjem planu, nego čine jedan sloj koji gradi delo u celini. I kada je geneza dela u pitanju, filozofska argumentacija nije od presudne pomoći. Ni disertacija Ive Andrića nije izuzetak, ona nije odgovorna za ono „umetničko“ u delu, niti za veličinu i značaj njegovog stvaralaštva. Ipak, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske okupacije* je izazovna tema – već sam naslov krkat je filozofskim pojmovima, koji nisu ostali bez dubljeg uticaja na Andrićevo literarno stvaralaštvo.

Disertacija i duhovne nauke

Naslov Andrićevog doktorata, „Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem Turske vladavine“ (*Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der türkischen Herrschaft*), opterećen je pojmovima koji imaju filozofsku težinu. Za prosečnog čitaoca termin *duhovno* je žargonizovan, pleni svojom neodređenom austom, a koristi se u korpusu sledećih termina: *tradicija, vrednosti, duhovno/duhovnost*.² Taj termin Andrić upotrebljava u daleko strožem, nežargonizovanom kontekstu. *Duhovni život* obuhvata pojmove opšteg kulturnog, političkog pa i ekonomskog stanja, crkvene prilike kao i život pravoslavnog i katoličkog stanovništva, njegova kulturna dostignuća, širenje islama i islamske institucije (jedini regulator „ličnog, društvenog, materijalnog i duhovnog života“, bez obzira na veru podanika), itd. Andrić zaključuje da je delovanje islama bilo „krajnje sputavajuće i neplodno“.³ Najveća zasluga katoličke crkve bila je u održavanju „trajne veze sa evropskim zapadom“, ali se katolicizam i suverenitet nad zemljom zamenjuju i poistovećuju, uz „čudnu slučajnost“ da je „katolička crkva tek pod turskom vladavinom mogla ispoljiti spontan, mada i snažno sputavan razvoj, i da tek tada uhvati dublje korene“.⁴ Zasluga i značaj „srpsko-pravoslavne crkve bila bi u tome što je ona u samom narodu negovala žive snage i na taj način do novog doba spasla kontinuitet duhovnog života i neprekinutu nacionalnu tradiciju“.⁵ Duhovni život se manifestuje na četiri načina, kroz religiozni okvir bogumilstva, pravoslavlja, katolicizma i islama.

Šta su za Diltaja, korifeja tog filozofskog toka, *duhovne nauke*? *Duhovne nauke*, utemeljene na sklopu *doživljaja, izraza* i *razumevanja* izgrađuju jedan *istorijski svet*. Kod prirodnih

² O tome detaljnije vidi: Teodor Adorno, *Žargon autentičnosti: o nemačkoj ideologiji*, prev. Davor Rodin, Beograd, 1978.

³ Ivo Andrić, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, Beograd, 1994, str. 14.

⁴ Isto, str. 14

⁵ Isto, str. 82.

nauka, stvari se posmatraju spolja, postoji distanciranost onoga ko posmatra i onoga šta se posmatra. Duhovne nauke brišu distancu, istražujući motivacione sklopove, a ne kauzalne veze. Pitanje „kako“ zamenjeno je pitanjem „zašto“, jer prirodu objašnjavamo, a čoveka razumevamo! Duhovna stvarnost se ne može odvojiti od interpretacije i svaka „objektivna“ stvarnost data je posredstvom *činjenica svesti*. Realnost je vazda propuštena kroz prizmu našeg doživljaja, mi je ne možemo odvojiti od toga kako je doživljavamo i mislimo. Na taj način, mi smo iz svoje unutrašnjosti tvorci spoljašnje, istorijske zgrade duhovnih nauka, kao što, svoje strane, istorijski sklopovi i kulturne tvorevine, imaju svoje izraze u pojedinačnim karakterima. Andrićevi junaci su svakako predstavnici i izvesnih duhovnih tvorevina (kao i *stereotipa* o njima), koje opet oni sami doživljavaju na jedinstven i neponovljiv način. Prema Diltaju, hermeneutika je disciplina koja utemljuje duhovne nauke i počiva na razumevanju drevnih zapisa, simbola, ali i gestova i fraza u vrevi modernog velegrada.

Diltaj *razumevanje* osmišljava i kao šopenhauerovsko „razotkrivanje“ volje: „Mi sami smo priroda, a priroda u nama deluje nesvesno, mračnim nagonima; stanja svesti se izražavaju gestovima, izrazom lica, rečima, a objektivisana su u ustanovama, državama, crkvama, naučnim zavodima; istorija se kreće upravo u tim sklopovima“.⁶ Kant je, prema Diltaju, u svakom obliku inteligencije pronašao delatnost, Fihte ju u „svetu svesti“ otkrio svuda napredovanje i energiju, a Hegel oblike svesti postavlja u pojmovima. Svi vodeći pojmovi kojima se služi ova grupa nauka razlikuje se od odgovarajućih pojmova u oblasti znanja o prirodi. Za Diltaja je opet apsurdna Kantova teza da iza privida postoji stvarnost, kao što je i Hegelov panlogizam jedna iluzija – istorijski individuum nije u teorijskom odnosu prema svetu, jer čovek ne sagledava nego *doživljava*. Zato u duhovnim naukama „život sagledava život“,⁷ dok u saznanjoteorijskom subjektu filozofa „ne teče prava krv“.

U razvoju istorijskih slika treba naći ljudski realitet koji doživljavamo u njegovoj unutrašnjosti, radi temeljnog zahteva: razumeti život koji se živi. Fantazija koja stvara poeziju ostvaruje celovito „iskustvo čovečnosti“, a istoričnost omogućava da po nužnosti delo prenese vrednosni doživljaj koji je imao stvaralac. Život je sklop doživljaja onoga što nam se otkriva u doživljaju i razumevanju. Tajna pesništva može se razjasniti samo ukoliko se razjasne veze ljudskog sveta sa umetnošću: „Život je kao neka melodija, u kojoj se tonovi ne pojavljuju kao izraz postojećih realnosti u životu. Melodija se nalazi u njemu samom.“⁸ Diltaj je, kao i sam Andrić, daleko od pretpostavke neke *harmonia mundi*. Život se pojavljuje kao beskonačno mnoštvo vrednosti postojanja, kao kaos pun harmonija i disonanci – ali u njemu se disonance ne razrešavaju u harmonijama.⁹ Međutim, zajedno sa Diltajem i Andrićem, sa stanovišta života, možemo uskliknuti: *prošlo, ne povratilo se!* Andrićeve romaneskne ličnosti parodiraju svako neposredno pozivanje na prošlost, istorija je tu u službi života ili protiv njega, nikada nije ravnodušna, delujući kroz *volju* – koja je slepa i bezumna. Istorija je zato često transponovana kao *mora* – ona opterećuje život generacija, ali ga, istovremeno, čini vrednim – i iz svoje unutrašnjosti, razumljivim.

⁶ Vilhelm Dilataj, *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, prev. Dušica Guteša, Beograd, 1980, str. 148.

⁷ Isto, str. 200.

⁸ Isto, str. 295

⁹ Isto, str. 297.

Diltajev zaključak *Izgradnje* saglasan je u važnim crtama sa „programom“ koji proizilazi iz Andrićevog doktorata. Pretresimo zato Diltajevu „konačnu“ poruku: istorijska svest o konačnosti svake istorijske pojave je svest o oslobođenju, a duh postaje suveren u odnosu na mreže dogmatskog mišljenja. Doduše, ni prošlo nije besmisleno i izgubljeno: svaka lepota, svetinja i žrtva, naknadno doživljena i protumačena, otkriva perspektivu realnosti, gde i ono rđavo, zlo i odvratno ima svoje mesto. Uprkos tome, do izražaja dolazi kontinuitet stvaralačke snage kao osnovna činjenica, a smisao i značenje pripadaju čoveku kao istorijskom biću. Može se reći da je pojam „duhovnog života“ izveden iz Diltajevе ključne ideje, shodno karakteru tadašnjih akademskih koncepcija. Svi kulturni sistemi (religija, nauka, umetnost, filozofija, pravo, arhitektura, ekonomija) prvo se doživljavaju u ličnostima koje u njima vide izvor vlastite moći i volje, a onda se otkrivaju kao svrhovite veze i povezanosti, kao teleološke strukture, čije karakteristične i delotvorne povezanosti postoje kao celine. Zadatak duhovnih nauka, prema Diltaju, sastoji se u otkrivanju smisla svake epohe, posebnosti i neponovljivosti njenog karaktera i vrednosti, koja utemeljuje jednu vazda posebnu realnost. Ta realnost je na neposredan način data u ljudskoj svesti, kao posebna i neponovljiva *melodija života*, ili *melodija smrti* – kako svedoči jedan od najmističnijih Andrićevih zapisa: „TENEKEDŽINICA ‘TIŠINA’“¹⁰.

Međutim, svest o oslobođenju najčešće postaje privid slobode, a to je vazda uvod u novo ropstvo, ropstvo koje proizilazi iz vlastitog doživljaja prošlosti. Da li je Andrić „žrtva“ vlastitog doživljaja istorije?

Andrić i postkolonijalna kritika

Osvetljavajući Andrićevu književnost iz perspektive danas već znamenitog dela *Orijentalizam* Edvarda Saida, „postkolonijalni“ kritičari nalaze da je ono obeleženo predrasudama prema Istoku, projekcijama i animozitetima, pri čemu se posebno ističu sledeće karakteristike: „surovost, despotizam, dekadenciju, lijenost, senzualnost, odbojnost i privlačnost Istoka, egzotičnost i mističnost, nepredvidivost, individue koje predstavljaju čitave kolektivitete i sl.“¹¹ „Postkolonijalno“ čitanje Andrića možemo oštro formulirati ovako: Andrić je kao „kolonijalni pisac“, Islam i Istok „strpao“ u projekciju *Drugosti*, upotrebljavajući niz stereotipa i predrasuda o Istoku.

Zaista, u disertaciji postoje čisti primeri projekcije u *Drugost*, kao i upotreba, različitih stereotipa, koliko o sebi toliko i o drugima. Na primer, iskonski, zdravi brđani lakše dolaze do časti i ugleda nego što je ovo slučaj sa Turcima, „koji su bili neradni i opterećeni porocima“.¹² Tamo gde je istoriografskog znanja najmanje, gde se održavaju teško proverljive hipoteze, najmoćnija su učitavanja, neiskazane pretpostavke, predrasude, ili *petitio principii*: kao što je teza o bogumilstvu kao „narodnoj religiji“ koja između Bosne i ostatka sveta podiže „stenovit zid“ koji će „islam potom još više proširiti“, tako da se i danas „oseća njegovo delovanje kao mračna linija razdvajanja koju nije moguće preći bez napora i opa-

¹⁰ Ivo Andrić, *Znakovi pored puta*, Beograd, 1978, str. 376.

¹¹ Ekrem Tucaković, *Čitanje „Proklete avlije“ u svetlu „orijentalizma“ Edvarda Saida* – <http://www.ibnsina.com.ba/tekstovi/zv32.pdf>

¹² Ivo Andrić, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, Beograd, 1994, str. 31.

snosti".¹³ Za razliku od tada pomodnog tumačenja bogumilstva kao svojevrsnog slovenskog i balkanskog protestantizma, Andrić je svestan činjenice da o bogumilstvu znamo posredstvom šablonizovanih izveštaja konkurentskih konfesija, i da sve izveštaje o njemu moramo uzeti sa rezervom. Međutim, i u tim izveštajima postoji dragoceno „zrnce istine". Bogumilstvo je umelo i uspelo da se prilagodi prilikama u Bosni i na taj način je „postalo narodna religija".¹⁴

Uopšte, Andrićevo vrednovanje duhovnog života u Bosni određeno je idealima, uverenjima i predrasudama njegove generacije, jugoslovenstvujuće nacionalističke omladine, koja je iz ugla naprednjačkog jugoslovenstva, ali i zbrkanih i maglovitih ideala Mlade Bosne, promatrala prošlost, sadašnjost i nadolazeću budućnost¹⁵ (kasnije su upravo nekonzistentni ideali mladobosanaca: anarhizam i pesimizam, nihilizam i socijalizam, kod Andriće zadobili čvršći i jedinstveniji izraz). Iz svega rečenog proizilazi da je postkolonijalna kritika dobrim svojim delom istinita, ali i da je jednostrana!¹⁶ Zapadnjački stereotipi i predrasude o *drugosti*, kao i predrasude svoje generacije, predmet su literarne transpozicije autora, koja, naravno, nije uvek do kraja uspešna, a uostalom, ni moguća. Andrić vremenom postaje svestan moći vlastitih predrasuda, pitajući se, da li je, i kako je moguć „transcivilizacijski susret". Paradoksalno, susret je moguć posredstvom *predrasuda* i *stereotipa*, kao svojevrsnih kulturoloških matrica, koje „informaciju" višestruko prelamaju i menjaju shodno vlastitom kodu. Opet, bez njih ta komunikacija nije ni moguća! Transkulturalnu ili čak transcivilizacijsku komunikaciji ostvaruju ličnosti, opterećene vlastitim duhovnim životom, apsurdom i lavirintom egzistencijalne promašenosti. Francuski konzul Davil i Husref Mehmed-paša opraštaju se u zvaničnom ceremonijalu, u formi simulakruma, praznih označitelja, koji u jednom trenutku postaju „pravi", bogati sadržajem i nedvosmislenom porukom. Autentični susret postaje moguć tek kroz „dvostruku iluziju rastanka": „Čovek sa kojim se praštamo, i to ovako, manje-više zauvek, čini nam se mnogo vredniji i dostojniji naše pažnje, a mi sami osećamo se mnogo sposobniji za izdašno i nesebično prijateljstvo nego što u stvari jesmo".¹⁷ Pogotovo je rastanak sa Ibrahim-pašom dat kroz opis dvoznačnosti komunikacije. Orijentalne *laži* i *poluistine*, piše Andrić, kruže kao „lažne pare među pravima". Ipak, na tom temelju javlja se neposrednija i bitnija komunikacija: „Odjednom lažna para postade prava..."¹⁸ a nekoliko dana potom, u nezvaničnom i prijateljskom susretu: „Nije bilo onih lažnih parica ni poluistina ni ljubaznosti koje to i jesu i nisu".¹⁹ Kako ne postoji *istina* odvojena od onoga ko je saznaje (Gadamer),²⁰ tako ne postoji ni *laž* odvojiva od onoga ko se vara, te ne postoji drugo sredstvo koje bi moglo da povuče razliku između njih, do sam govor, ili kako bi to Andrić video, sama priča, kao i potreba da se ona čuje i ispriča.

¹³ Isto, str. 19

¹⁴ Isto, str. 19.

¹⁵ Radovan Vukčević, Pogovor („Značaj disertacije za genezu Andrićevog književnog dela"), str. 113.

¹⁶ Na to upozoravaju i oni koji se bavi Andrićem iz postkolonijalne perspektive, npr. Ekrem Tucaković (navedeno delo).

¹⁷ Ivo Andrić, *Travnička hronika*, Sarajevo, 1976, str. 130.

¹⁸ Isto, str. 335.

¹⁹ Isto, str. 336.

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Pohvala teoriji*, prev. Saša Radojčić, Podgorica, 1996, str. 46-55.

Bilo bi nepravedno izostaviti da narator, koga ne bi trebalo bez ostatka izjednačiti sa Andrićem, meri svojim „zapadnjačkim“ aršinom, oštro razdvajajući rase i kaste: „Ispod neobičnog izgleda krije (se) čovek koji nije ni bez srca ni bez pameti, koji je trajno i potpuno nesrećen, ali koji nije nepristupačan svima boljim osećanjima koje njegova rasa i njegova kasta poznaju i dopuštaju”.²¹ Andrić nije slep za činjenicu da postoje i zapadnjačke laži i neistine, naprotiv. Sve to što je rečenu za Ibrahim-pašu, važi i za romaneskne karaktere pravoslavnih sveštenika, a pogotovo za karaktere „Evropejaca” Žana Davila i Jozefa fon Miterera. I oni su izvedeni *stereotipizacijom* „rase” i „kaste” – jer drugačije i ne može biti. Oni ne samo da predstavljaju dve različite carevine, nego i ljude koji robuju predrasudama i zabludama svoje generacije i društva u kojem su ponikli. Zajedno sa idealima i iluzijama, ruše se i svetovi Žana Davila, pri čemu se on iznova postavlja udvorički i oportunistički. Andrić je majstorski naslikao njegov „lament” nad „zaostalim” prilikama i balkanskim naravima. Doduše, zastupnici postkolonijalnog čitanja Andrića mogli bi primetiti da je komunikacija moguća samo u trenutku kada se javlja apstrakcija – *čovek kao čovek*, a upravo ona je proizvod „kolonijalnog uma”. Kod Andrića ličnosti komuniciraju kako jedino i mogu, kao svojevrсни kulturološki tipovi, žive paradigme duhovne stvarnosti, sa kojom se nalaze u tragičnoj koliziji. Ipak, važniji pojmovi, pa i onaj tzv. „Balkanske sudbine” ne tiču se samo ljudi sa Levanta, koji su omeđeni specifičnim karakternim kodom islama, katoličanstva i pravoslavlja, nego potiču iz uopšte evropske misaone baštine. Na taj način je Levant neprimetno „uvučen” u Evropu, a Evropu je prelio talas Levanta. Prevrtljivost i pritvorstvo, prazna ceremonijalnost i sklonost ka dekadenciji, nije samo osobina turskih velikodostojnika, nego se može pronaći i kod drugih romanesknih karaktera. Nije za potcenjivanje ni činjenica da jednog od literarnih junaka, Maksa Levenfelda („Pismo iz 1920. godine”), koji beži od „bosanske sudbine”, ruka mržnje sustiže u dalekoj Španiji. Taka snažna metafora nije prostorno lokalizovana i tiče se pesimističke šifre ljudske egzistencije uopšte. Život – to je *prokleta avlija*, a ne tek slika dekadencije Turske carevine.²² Izgradnja

²¹ Isto, str. 144.

²² Kao da „postkolonijalna kritika” bolje pogađa, trivijalno, odnosno monumentalno čitanje Andrićevog dela, od dela samog. Andrićevo delo upleteno je u konce monumentalne i kritičke istoriografije – prvu karakteriše „žargon autentičnosti”, drugu kritičnost i osporavanje iz novih pomodnih ideja. Njegova dela, po prvom šablonu, utvrđuju vrednosti nastale iz „sukoba civilizacija”, vide „uzor” ili „paradigmu” istorijskog života koji je najviša mera svega što jeste i biva. Fridrih Niče u pozivanju na prošlost vidi jednu od najdubljih i najtvrdokornijih zabluda čovečanstva. Tvrdi da se bez zaborava ne može živeti, on u vladavini istorijskog razotkriva bolest i dekadenciju. Stvaralaštvo i život začinju se neistorijski! Usled dominacije istorijskog, život biva oštećen i na kraju propada, a u preobilju istorije čovek postaje rob prošlosti. Niče razlikuje tri podjednako pogrešna odnosa prema istorijskom: monumentalni, antikvarni i kritički. Monumentalni smisao istorijskog obrazuje se na osnovu velikih uzora egzistencije, koji na osnovu vere u humanost formiraju „lanac čovečanstva”. Na tom osnovu izrasta lažna vera u ponavljanje istorijskog, čime se forsiraju i formiraju zavodljive analogije, raspaljuje fanatizam i ekstremizam, a revolucije i ratovi postaju uzorno stanje. Monumentalni smisao istorijskog sadržan je u nazivima: Treći rajh, Novi Rim, Drugi Obilić. Antikvarni smisao istorijskog počiva na prošlosti koja se prihvata u celini. Pošto stvaralaštvo podrazumeva ograđenje o pijetete, antikvarni duh u potpunosti parališe život stvaralačkog čoveka. Kritički smisao sastoji se u procenivačkom odnosu prema prošlosti. Prebirajući po prošlosti i u njoj nalazeći

kulturnih tipova važan je deo romanesknog postupka Ive Andrića, ali predrasude i stereotipi, nisu, kao što smo pokušali dokazati, stvar projekcije u *drugost*, nego postoje kao predmet umetničke transpozicije.

Svaka nasilna tipizacija narušila bi integritet nesvodive, umetničke vrednosti. Odnosno, da bi se ta značenja slila u delo, organski, ona ne smeju biti nametnuta spolja, nego moraju „iznutra“ pripasti celini dela. U suprotnom, kada bi raščistili sa predrasudama autora i zabludama njegovog vremena, od dela ne bi ustalo nešto vredno. Zato opis *fenomenološke redukcije* koja prethodi tipizaciji, odnosno stvaranju *čiste činjenice*, pleni svojom obuhvatnošću i preciznošću, a istovremeno je i ključ Andrićevog romanesknog doživljaja sveta: „U stvari, ja sve oko sebe gledam kao kroz neki veo, veo od misli, i prvo što vidim to nije činjenica koju posmatram, nego moja misao o njoj. Tek docnije se iz te misli izljušti, kao plod iz svoje opne, sama činjenica, 'gola kao do majke rođena'. Naravno da to nije slučaj sa svakim zapažanjem; mnoga od njih ostanu zapretna i pokopana zauvek u tamnom spletu misli koje nikad ne dozrevaju i ne dospevaju do punog izraza, ali ona koja dospe dotle, ta onda živi trajno u pesmi ili priči, istinita, stvarna i jasna do u najsitnije pojedinosti koje ni najoštriji 'praktični' posmatrač ne bi uspeo da primeti. Ona postaje činjenica-tip koju usvajaju i u koju veruju hiljade čitalaca, kroz naraštaje.“²³ Premda ovo svedočanstvo ne bi trebalo uzeti zdravo za gotovo, ipak postoji neka veza između opisanog „metoda“, stvaralačkog postupka i filozofije toga vremena. Jedna od osnovnih fenomenoloških kategorija je intencionalnost svesti: svaka svest je *svest o nečem*. Aktivnost svesti Huserl označava terminom *noesis*, a ejdetske predmete svesti terminom *noema*, a među noemama razlikuje *činjenice* i *suštine*. Krajnji cilj fenomenologije sastoji se u „gledanju suština“ tako što se one neposredno dovode do evidencije. Sagledavanju suština prethodi fenomenološka redukcija ili epohe. „Stavljanjem u zgrade“ svih naših predrasuda, teorijskih slojeva, naše ličnosti, metafizičkih entiteta i tsl. oslobađamo se svega što opterećuje i zaklanja suštine. Između ostalog, Huserlova metoda nastoji da prevaziđe istorizam i naturalizam. Pri svemu ovome nije odlučujuće čak ni to da li je Andrić bio neposrednije upoznat sa metodom fenomenološke redukcije, niti šta zapravo znači „činjenica“ u literarnom diskursu i filozofskom kontekstu, nego da postoji izvesna, zavodljiva analogija između fenomenološke redukcije i literarnog stvaralaštva, pri čemu umetnik ne mora biti svestan prve i najčešće i nije.²⁴

Analogije mogu da krenu i dalje. Diltajev pojam *istorijskog tipa* (koji kasnije nadograđuje Maks Veber u pojmu *idealnog tipa*) nastaje sintetizovanjem konkretnih činjenica, pri čemu

mane i poroke, zatočenici kritičkog smisla teret vlastite odgovornosti prebacuju na pleća prošlih generacija. Pogrešno bi bilo zaključiti da Niče odbacuje vrednost i smisao prošlosti. Naprotiv, istoriju potcenjuju upravo oni koji je glorifikuju, tražeći od nje vazda gotov recept i sigurnu utehu. Samo graditelji budućnosti mogu razumeti prošlost, piše taj „rušilac vrednosti“. Da li će čoveka usisati praznina budućnosti ili slomiti težina prošlosti, sasvim je svedjedno, to su dve strane jednog te istog promašaja. Izlaz je izgleda u mogućnostima koje otvara kruženje nasleđa i stvaralaštva, prošlosti i budućnosti (*circulus vitiosus*). Uostalom, zatežući tetivu, strelac se povlači unazad, ali cilja ispred mete, pretičući događaje. Strela pogađa svoj cilj tek ukoliko prođe kroz zlatni presek prošlosti i budućnosti. Fridrih Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, prev. Milan Tabaković, Beograd, 1986.

²³ Ivo Andrić, *Znakovi pored puta*, str. 285.

²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Filozofija i poezija*, prev. Saša Radojčić, Beograd, 2002, str. 29.

idealni tip nije puki odraz, ni aritmetička sredina, nego se sastoji od najbitnijih osobina određene pojave, preuveličavajući jedne, a zanemarivajući druge. Idealni tip zapravo služi kao demonstracija slučaja da smisao neke pojave dođe do potpunog izražaja, a pojedini konkretni likovi više ili manje od njega odstupaju. Zato je na kraju, ili pre na početku *stvaralaštvo* – alhemijaska delatnost, kada iz haosa, blata, čađi i prividnog nereda izlaza: „dobra i čista rakija, podeljena u prvenac, ljutu, meku i patoku; sjajna i vatrena tečnost, bistra i lekovita, bez trunja čađi, bez traga muke i prljavštine iz koje je nastala”.²⁵ Kao što i svaka rakija, pa i najčistiji destilat, zavise od ruke svoga tvorca, tako literarni karakter odstupa od idealnog tipa. Međusobno se nadopunjavajući, prvi drugome podaruje život i doživljaj života, a drugi prvome onu karakterističnu opštost posredstvom koje se može shvatiti i razumeti.

Ukoliko nemamo čvrstih tekstualnih dokaza da je Andrić čitao i poznao Ničea, Diltaja ili na primer Huserla, kao što se može, sasvim opravdano prigovoriti, a da je svaka podudarnost proizvoljna analogija ili plod dalekih asocijacija, možemo se u jednom zanimljivom slučaju pozvati na Andrićevo poznavanje Venera Zombarta, koga citira u skici Predgovora Gvičardinijevih *Napomena*.²⁶ Na osnovu Zombartovog *Der Bourgeois*²⁷ Andrić oživljava „naročiti tip građanina” u službi kapitalističkog duha, koji je do svog karakterističnog izraza došao upravo u vreme kada je živeo Frančesko Gvičardinini. Zombart je odredio tip čiji je književni lik Andrić najpotpunije ostvario u *Gospođici*.²⁸ Pored toga što je Andrićev pogled na svet blizak Makijavelijevom i Gvičardinijevom pesimizmu, „upotreba” mislilaca iz drevnog i modernog vremena je kod Andrića izrazito stvaralačka i posredovana savremenom filozofskom mišlju – a Zombart nije samo usamljen slučaj, nego deo Andrićeve iscrpne i obuhvatne stvaralačke strategije, koja nije „antikvarna” nego izvedena iz „doživljaja” kao osnovne jedinice razumevanja. U dijalogu mislilaca postoji, jasno, diskurzivna svest, ali i onaj trenutak kada „život” razumeva „život”, temeljno samorazumevajuće „strujanje” smisla i „životnih sokova” koje prethodi svakoj refleksiji. Zato Andriću npr. u prevođenju Gvičardinija nije stalo da sačuva starinsku „patinu”,²⁹ nego Gvičardinijevu misao iskazuje sredstvima savremenog srpskog jezika, naglasivši tako njen opštjeljudski značaj, pronašavši u Gvičardiniju i književnosti te vrste, slobodu od, kako piše sam Andrić, „knjiškog i doktrinarnog opterećenja”. U vezi objavljivanja Gvičardinija, nalazimo i na jednu, po naš esnaf, neprijatnu indiciju. Andrić izgleda nije imao poverenja u nekog od humanističke branše da napiše *Predgovor* Gvičardinijevim *Napomenama*, ili povoljnije, niko u njemu nije dostigao tu visinu da može parirati snazi Andrićevog dela!³⁰

²⁵ Ivo Andrić, *Travnička hronika*, Sarajevo, 1976, str 361.

²⁶ *Ive Andrića prevod Političkih i društvenih napomena Frančeska Gvičardinija. Andrićev predgovor o Gvičardiniju* (skica), prir. Nikša Stipčević, Novi Sad 1986, str. 8.

²⁷ Werner Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des Modernen Wirtschaftsmenschen*, München-Leipzig, 1913.

²⁸ *Ive Andrića prevod Političkih i društvenih napomena Frančeska Gvičardinija*, Nikša Stipčević, Ivo Andrić – prevodilac i tumač Frančeska Gvičardinija, str. 136.

²⁹ Isto, str. 121.

³⁰ Andrić u jednom pismu sada već daleke 1968. godine navodi da je odustao od objavljivanja prevoda Gvičardinijevog spisa *Ricordi*, između ostalo zato što se nije našao dobar i iscrpan predgovor „nekog našeg sociologa ili istoričara”. Isto, str. 159.

Hermeneutička osvešćenost

U celini, Andrićevo delo je osvešćeno u najdubljem hermeneutičkom smislu – sama *priča* je predmet umetničke transpozicije u svom problemskom sklopu, koji se može razrešiti samo u umetničkom doživljaju sveta. Zato u „Priči o vezirovom slonu“ *laž i istina* postaju upotrebljeni u potpuno hermeneutičkom kontekstu: „Dešavalo se da su plaćali tobože obaveštene ljude, pa tek posle uviđali da su sve to varalice i lažovi. Ali oni nisu čak ni taj novac smatrali potpuno bačenim, jer i ono što se za nekog čoveka *može* slagati i to ponekad dosta govori o njemu... Ako ništa drugo, laž im je služila kao polazna tačka, koju su posle, kad bi saznali istinu, lako odbacivali.“³¹ Prema Gadameru, predrasude pojedinca, daleko više nego njegovi sudovi, istorijska su stvarnost njegovog bivstva. Kritičko pitanje hermeneutike sastoji se, za istog autora, u „razlučivanju *istinskih* predrasuda, pod kojima *razumevamo*, od *pogrešnih*, pod kojima *pogrešno* razumevamo“.³² Dok nas neka predrasuda određuje, mi je ne znamo i ne sumnjamo u nju kao u sud. A predrasudu uočavamo samo kada je ona provocirana, a to je susret sa predajom. Najdublje istorijske istine kriju se u *stereotipima*, predrasudama i zabludama. Sličnu ideju književno uobličava i Ivo Andrić: Ono što se o nekom čoveku može izmisliti ili slagati, već dovoljno govori o njemu – ali sigurno još i više o onome ko izmišlja, ponavljaju njegovi romaneskni junaci. Ukazujući na pogrešnost kao formu razumevanja, *falsološka hermeneutika* brani pravo na sopstvene greške. U suprotnom, snaga apstrakcije briše sve razlike i osobenosti, nivelišući *drugost* prema meri apsolutne ispravnosti. Zahvaljujući meditativnoj lirici Ive Andrića, koliko i teoriji falsifikacije Karla Popera, grešku možemo definisati kao znak na putu naučnog saznanja, moralnog usavršavanja i egzistencijalnog napredovanja. Andrićevi *Znakovi pored puta* su meditativni mozaik posvećen, između ostalog, zabludama i izneverenim očekivanjima pisca i njegove generacije. Promišljajući dnevne paradokse, neočekivane jezičke obrte, ali i najdublje metafizičke iluzije, Andrić ističe njihovu tipičnost i smislenost. Neke od njih ne samo da su najtačniji odraz opštih, istorijskih formi života, nego su i ključ razumevanja posebnih karaktera i događaja.

Prilikom portretisanja karakternih tipova, izgleda da je Andrić dobro poznao i Ničeovo i Šelerovo učenje o *ressentimentu*. Osnovna vrednosna greška savremene moralnosti sastoji se iz uklanjanja zahtevnih, viših vrednosti i afirmisanja nižih ali dostižnijih vrednosti, uz pojavu opšte ali rasplinite podmuklosti i osvete. Osveta nije direktna, nego je prikrivena i posredna. Maks Šeler u *ressentimentu* vidi temeljni odnos duha prema svetlu, nastao na osnovu sistematične represije emocija i afekata, koji inače čine uobičajenu komponentu ljudske prirode. Andrić u istoj pripovetki koristi izraz „zaobilazni putevi“, koji potiče iz Ničeove karakterizacije hrišćanskog, „robotovskog morala“: „Brzo se stvaraju dve grupe besednika. Jedni su borbeni i nasrtljivi, smeli na reči i bezobzirni u predlozima, drugi pomirljiviji, obazrivi u govoru, i više skloni zaobilaznim putevima i sredstvima kojima se bez buke i reči, nevidljivo ali sigurno dolazi do cilja.“³³ Andrić nije povukao liniju između „ple-

³¹ Ivo Andrić, *Odabrane pripovetke I*, Beograd 1956, str. 274.

³² Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, prev. Slobodan Novakov, Sarajevo, 1978, str. 332.

³³ Ivo Andrić, *Odabrane pripovetke I*, str. 298.

menitih" i „nižeg duha“, niti je Vezira izgradio po paradigmi *natčoveka*, pa time neposredno transponovao filozofske pojmove na književni plan. Naprotiv, gradeći karakter zavere-nika, jednima pripisuje „zaobilazni put“,³⁴ oznaku pojma *resentimana*, a ne pojam sam, upravo time što je na teorijskom planu savladao mehanizam *resentimana*. U opisu fenomena ne traži gotove pojmove, nego one doživljuje i fenomene koji su do njih doveli. Čudovišna priroda Vezirova, manifestovana kroz pojavu slona (*fila*), dovela je do posredne reakcija čaršije (trovanje *fila*, a ne vezira).

Kako *razumevanje* nije jednosmerno ni jednodimenzionalno, Andrić ima razumevanje i za *greške*. Duboko prožet uverenjem u neophodnost grešenja, kao važne, možda odlučujuće antropološke karakteristike, Andrić umireno zapisuje: „Tražiti od ljudi ne samo da ne greše svesno i otvoreno protiv istine nego i da je ne zaobilaze i ne prećutkuju, znači tražiti od prosečno razvijenih ljudi da budu – atleti.“³⁵ *Razumeti, znači oprostiti* – hermeneutičko geslo koje je formulisala madam De Štal, uvažava i Andrić. Ali *opraštanje* nije forma nadmoćne učtivosti, nego pre dubinsko razumevanje iz sokova i tokova *istorijskog života*, njegovih manifestacija i karakternih uobličjenja.³⁶

Karakter „dućandžije“ Alje Kazasa u „Priči o vezirovom slonu“, ne slučajno potomka „velike i moćne, izumrle porodice Šahbegovića“, podseća, ali opet samo u pojedinim crtama, na *ressentiment* otmenog čoveka. On se iscrpljuje u neposrednoj reakciji, uz izvesnu nepromišljenost i srljanje, ne uzimajući ozbiljno svoja dela i nedela.³⁷ Aljo Kazas jedini „udara“ direktno na Vezira (naravno da se otreznio od svoje „lude“ zamisli), priznavajući da su mogućnosti izbora sužene, i da između dva tipa delanja ne postoji odlučujuća razlika: „Ništa, ništa se ne može! Tako je to već odavno ovde kod nas: ko je srčan i ponosan, taj brzo i lako gubi hleb i slobodu, imetak i život, ali onaj koji povije glavu i preda se strahu taj opet toliko izgubi od samog sebe, toliko ga strah pojede, da mu život ne vredi ništa.“³⁸ Suočen sa apsurdnim i nerešivim mislima, antinomijama *homo balcanicus*, Aljo Kazas misao ostavlja „nerešenu, u njenom ćorsokaku“, nalazeći u šali jedini odušak. Zrnce njegove otmenosti prebiva u izvesnoj šaljivoj lakomislenosti koja ga ističe mimo ostalih čaršilija. „Šala je često gruba i teška; nevesela“ („Bife *Titanik*“), ali takav je i život čiji je ona izraz. Kao što postoji posebna tipologija i karakterologija *mržnje* („Pismo iz 1920. godine“), tako postoji i posebna tipologija „nevesele šale“. Ona je, da tako kažemo, *kontrapunkt života*.

³⁴ Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla. Genealogija morala*, prev. Božidar Zec, Beograd, 1993, str. 247

³⁵ Ivo Andrić, *Znakovi pored puta*, str. 216.

³⁶ Poznate misli iz *Genealogije morala* izgleda da su uticale na Andrićevo oblikovanje karaktera i psihe *čaršilija*: „Njegova duša je *podozriva*; njegov duh voli budžake, tajne puteve i zadnja vrata, sve što je prikriveno godi mu kao *njegov svet*, *njegova sigurnost*, *njegovo okrepljenje*; on se razume u ćutanje, nezaboravljanje, čekanje, privremeno samoumanjivanje. Rasa takvih osvetoljubivih ljudi će na kraju nužno biti *razložnija* od svake otmene rase...“ *Isto*, str. 252. *Resentiman čaršilija* nije „pao s neba“, on je proizvod dugotrajnih životnih akomodacija i ima onu snagu tla koju došljaci (veziri i konzuli), premda iza njih stoje velike sile, nikako ne mogu imati. U tom smislu osuda čoveka *resentimana* Andrića ne zanima, pre ga zanima njegovo razumevanje.

³⁷ Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla. Genealogija morala*, str. 247

³⁸ Ivo Andrić, *Odabrane pripovetke I*, str. 305.

Pesimizam i sloboda stvaralaštva

Generacije rođenih poslednjih decenija XIX veka, bile su „inficirane“ pesimizmom kao svojevrsnim pogledom na svet, koji ostvaruje vlastite vrednosti negiranjem vrednosti života. Tako se i pesimizam, kojeg je najjasnije formulisao Artur Šopenhauer, može razrešiti kroz umetničko stvaralaštvo (Pandurović, Dis, Andrić), političku delatnost (Gavrilo Princip), ili okret ka istoku uz izgradnju mističko-umetničke utopije (Dimitrije Mitrinović).³⁹

Važnost bednog, užasnog, zlog i odvratnog stav je objektivnog opservatora koji se zanima za svet kakav on jeste, a ne kakav bi trebalo da bude, a to je, u izvesnom smislu, preokret koji nalazimo kod Šopenhauera u odnosu na nemačku filozofiju. Produbljujući Kantov kriticizam, Šopenhauer nalazi da se rešenje zagonetke sveta mora pronaći u samom razumevanju svijeta. Slepe strasti i bezumne težnje večno se sukobljavaju u besmislici istorijskog događanja. Prevazilaženje volje Šopenhauer nalazi u asketskom moralu zasnovanom na saosećanju (kada se radi drugog odričemo vlastite volje) i umetnosti kao bezinteresnom sagledavanju čiste lepote kroz, prvenstveno, poeziju i umetnost.

U kompoziciji istorije sveta, koji je „najgori od svih mogućih svetova“ sadržana je lepota! Zlo je besmrtno iako je ovaj svet lep, umetnički lep, savršeno umetnički lep. Tradicionalne teodiceje nisu našle način kako da izađu na kraj sa postojanjem zla u svetu. One nas uče kako u bedi onih koji su osuđeni na muku svetli nepogrešiva božanska pravda. U modernoj verziji teodiceja se javlja kao problem racionalnosti istorije i sveta. Iskušeno zlo otkriva navodno višu racionalnost istorije, žrtva nikad nije uzaludna, ona se prinosi na oltar Celine. Pesimizam, kao bitna odlika naših stvaralaca Crnjanskog, Pandurovića i Andrića nije, dakle, psihološka, pa ni etička, nego pre svega estetska pojava osvetljavanja sveta van projekcija stvarnosti (lepote koja obasjava sjajem, kako veli Platon, tehničke vatre) u njegovoj datosti za svet, kako bi se na osnovu nje, u celini formiralo novo delo, sada od sveta nezavisno, koje je slilo i ujedinilo različita, pa i neumetnička značenja u jedan estet-

³⁹ Pesimistički pogled na svet proizašao iz uzburkanog čitanja tada popularne literature, Ničea i Šopenhauera, ostavio je znatnijeg traga u našoj istoriji i književnosti, a pogotovo figura *odricanja života*. Pukovnik Dimitrijević-Apis, navodno, ohrabruje na kraljeubistvo rečima: „Ko hoće da živi – nek umre, a ko hoće da mre – nek živi, napred!“ Gavrilo Princip, u testamentarnoj pesmi, takođe izražava pesimizam:

*Pravo je rekao Žerajić,
taj srpski soko sivi:
Ko hoće da živi nek mre,
ko hoće da mre nek živi!*

Prema svedočanstvu Dobrosava Jevđevića: „Gavro je često citirao sledeće Ničeove stihove:

*Ja znam odakle sam
Nezasit kao plamen
Žarim i izgorevam samog sebe
Sve što god obuhvatim zasvetli
Sve što iza sebe ostavim ugljenisano je
Plamen sam bio i ostao“*

Ivo Andrić, pak, umireno i promišljeno, u *Znakovima pored puta* zapisuje: „Zbog života odreći se života“ (str. 116). Pesimizam je, za Andrića, uvek bio „u službi života“ (str. 75).

ski kvalitet. „Pesimizam sam po sebi, naravno, nije nikakav ni kvalitet ni antikvalitet; tek u umjetničkoj transformaciji, tek u njegovoj filozofskoj klasično jasnoj prozi koja obznanjuje ono što je iz najvećih dubina, ono što je 'iz najtamnije noći', on dobiva izvjesnu vrijednost. A tada je to olakšanje, utjeha, pa i ljepota.⁴⁰

Ali i Andrićevo delo „vraća“ filozofiji svoj „dug“, i to ne tako što ostaje u okviru filozofije – tada bi delo bilo izgubljeno za književnost, a ni filozofija ne bi bog zna šta dobila, jer te su ideje, sa stanovišta istorije filozofije, već viđene. Radikalna, odnosno falsološka hermeneutika: koren čoveka je čovek sam, ali kao deficitno, negatorsko i pogrešivo biće. Zapisujući svoje filozofske impresije, ili portretišući ličnosti filozofskim idejama, Andrić se obraća publici koliko i samom sebi. Poigravajući se sa širokom panoramom ideja, drevnih i savremenih, Andrić oplemenjuje različitim nivoima značenja književno delo, istražujući istovremeno zagonetku vlastitog postojanja. Ipak, umetnost, religija i filozofija predstavljaju različite pokušaje da se uđe u središte jedinstvenog metafizičkog izazova, pri čemu se treba kloniti olakog svođenja jednog oblika stvaralaštva na drugi.⁴¹ Prema tome, bilo bi duboko pogrešno Andrićevo književno stvaralaštvo prikazati kao razvijanje filozofskih ideja – ukoliko se ne istakne da se razvijaju one „ideje“ koje ostaju filozofiji nedohvatljive. Ukoliko se to dogodi, nastaje svojevrсни metabasis, *gnoseologizam* u umetnosti, odnosno podvođenja pojmova pod viši, kategorijalni pojam, koji mu suštinski ne odgovora (npr: *lepo* se podređuje *saznanju*). Pristup koji nam se čini opravdanim i smislenim nije u razumevanju samog dela, ono ostaje netaknuto, nego onoga što je do tog dela dovelo, u bilo kom pogledu – čak i danas prezrena psihoanaliza umetnika, ukoliko ostane u svom domenu, osvetljava stvaralaštvo s obzirom na mogućnosti samog stvaraoaca.

Sam filozofski sud o delu ne utiče na bilo koji način na umetničke vrednosti samog dela, ali govori bitno o stvaralaštvu, koje objedinjuje slobodu i nužnost, izrecivo i neizrecivo, o proklamovanoj i stvarnoj motivaciji – opet, koja, ukoliko je stvarna, ne postoji van dela. Umetničko delo je proizvod slobode, jer se ne može svesti ni na šta drugo van sebe, te su i filozofske misli oslobođene refleksivne težine jer grade poetsku vrednost. Ukoliko umetničko delo, spaja „slobodu“ i „nužnost“ to znači da svi ti momenti mogu da postoje u delu, i postoje, kada „dovode“ do njega: okolnosti, karakterološka i psihoanalitička analiza autora i njegovog dela, političko opredeljenje. Drugim rečima, postaje nevažno da li je književna geografija usidrena u Makнду, Lajkovcu, Aleksandriji ili Višegradu. Ali, kada je delo gotovo, ono je od lanca nužnosti slobodno ili u svojoj savršenosti oslobođeno. Zato se o „autentičnoj“, stvaralačkoj motivaciji može govoriti samo posredstvom zasnovivanja dela u lepoti samoj, u njegovoj „slobodi od“, ali i u „slobodi za“ stvaralaštvo, koja nepogrešivo pogađa univerzalno, arhetipsko, na način ličnog i neponovljivog stvaralačkog čina. Pisac može dobro poznavati psihologiju, sociologiju, arhitekturu, ali biti i potpuni nezalica. Isto tako, pisac može imati predrasude svoga vremena, kao i svoje sopstvene. Andrić nije ni mislilac, a ni moralista, nego tvorac opšteljudskog arhetipa u kojem se svi na određen način prepoznajemo, doživljavajući na različite načine umetničko delo, ne u jednom, nego u celoj paleti različitih ličnosti. Delo može biti izgrađeno različitim značenj-

⁴⁰ Risto Tubić, *Književnost i istorija*, str. 220

⁴¹ Taj odnos Sreten Petrović najpregnantnije formuliše u: *Na raskršću puteva*, Beograd, 2010, str. 17.

skim slojevima. Ali u vremenu kada je nedostajala savremena filozofija, Andrić je bio njen lučonoša, šifrirajući je u književnom kodu, organski slivajući različita značenja u neponovljivo delo. Refleksije književnih junaka predstavljaju, pre svega, „oruđe individualizovanja književnog lika“,⁴² filozofski iskazi su sredstvo portretisanja, a njihov „vanliterarni karakter“ ostaje pod znakom pitanja. Ipak, smisaono isijavanje filozofskih iskaza premašuje puko sredstvo portretisanja literarnih junaka i zadire u jedan drugi, dublji sloj, koji određuje tip naracije, kao i najdublju problematičnost priče i pripovedanja. Misaona aura njegovom celokupnom delu pridaje pesimističan ton.

Hermeneutički karakter filozofskih ideja u Andrićevom delu ne iscrpljuje se u pabirčenu filozofskih misli, kojima se tumači život u obilju manifestacija, već nalazi svoj smisao u snazi umetničke transpozicije, u prelamanju filozofskih ideja unutar celine umetničkog dela. Stvaralačka „alhemija“ omogućava pojavu najdubljih, opštečovečanskih arhetipa i značenja, u jasnoći i prozračnosti stila, uz, izgleda paradoksalno, potpunu neopterećenost svakom refleksijom. Premda je u jednom, nimalo nevažnom sloju, filozofska misao obogatila književno delo i doprinela izgradnji njegove posebnosti i neponovljivosti.

⁴² Nikola Milošević, *Andrić i Krleža kao antipodi*, Beograd, 1974, str. 7.