

Зборник радова
са VIII научног скупа младих филолога Србије,
одржаног 2. 4. 2016. године на
Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу

САВРЕМЕНА ПРОУЧАВАЊА ЈЕЗИКА И КЊИЖЕВНОСТИ

Година VIII / књига 2

САВРЕМЕНА ПРОУЧАВАЊА ЈЕЗИКА И КЊИЖЕВНОСТИ

Универзитет "Св. Кирил и Методије"
Филозофски факултет, Београд
Број 11/2017

Избор

Савремена проучавања језика и књижевности

Уводни део

1. Језик и књижевност у савременој култури
2. Језик и књижевност у савременој науци

3. Језик и књижевност у савременој медијској култури
4. Језик и књижевност у савременој интернет култури

5. Језик и књижевност у савременој глобалној култури
6. Језик и књижевност у савременој постколонијалној култури

7. Језик и књижевност у савременој постмодерној култури
8. Језик и књижевност у савременој постструктуралистичкој култури

9. Језик и књижевност у савременој постдеконструкцијској култури
10. Језик и књижевност у савременој постпостмодерној култури

11. Језик и књижевност у савременој постпостструктуралистичкој култури
12. Језик и књижевност у савременој постпостдеконструкцијској култури

13. Језик и књижевност у савременој постпостпостмодерној култури
14. Језик и књижевност у савременој постпостпостструктуралистичкој култури

15. Језик и књижевност у савременој постпостпостдеконструкцијској култури
16. Језик и књижевност у савременој постпостпостпостмодерној култури

О савременој језици

17. Језик и књижевност у савременој језици

Језик и књижевност

18. Језик и књижевност у савременој језици

19. Језик и књижевност у савременој језици

20. Језик и књижевност у савременој језици

21. Језик и књижевност у савременој језици

22. Језик и књижевност у савременој језици

23. Језик и књижевност у савременој језици

24. Језик и књижевност у савременој језици

25. Језик и књижевност у савременој језици

26. Језик и књижевност у савременој језици

27. Језик и књижевност у савременој језици

28. Језик и књижевност у савременој језици

29. Језик и књижевност у савременој језици

30. Језик и књижевност у савременој језици

31. Језик и књижевност у савременој језици

32. Језик и књижевност у савременој језици

Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу
САВРЕМЕНА ПРОУЧАВАЊА ЈЕЗИКА И КЊИЖЕВНОСТИ
Зборник радова са VIII научног скупа младих филолога Србије, одржаног
2. априла 2016. године на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу
Година VIII / Књ. 2

Издавач

Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу

Уређивачки одбор

- Проф. др Милош Ковачевић, *Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац*
Проф. др Драган Бошковић, *Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац*
Проф. др Владимир Поломац, *Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац*
Доц. др Никола Бубања, *Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац*
Доц. др Јелена Петковић, *Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац*
Доц. др Биљана Влашковић Илић, *Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац*
Проф. др Анђелка Пејовић, *Филолошки факултет, Београд*
Проф. др Ала Татаренко, *Филолошки факултет Универзитета „Иван Франко“, Лавов,
Украјина*
Проф. др Миланка Бабић, *Филозофски факултет, Универзитет у Истичном Сарајеву,
Босна и Херцеговина*
Проф. др Михај Радан, *Факултет за историју, филологију и теологију, Темешвар,
Румунија*
Проф. др Димка Савова, *Факултет за словенску филологију, Софија, Бугарска*
Проф. др Душан Маринковић, *Филозофски факултет Свеучилишта у Загребу, Хрватска*
Проф. др Персида Лазаревић ди Ђакомо, *Универзитет „Г. д Анунцио“, Пескара, Италија*

Одговорни уредник

Проф. др Маја Анђелковић

Рецензенти

- Проф. др Драган Бошковић
Проф. др Горан Максимовић
Проф. др Јеленка Пандуровић
Проф. др Славица Гароња Радованац
Проф. др Катарина Мелић
Проф. др Маја Анђелковић
Проф. др Душан Живковић
Доц. др Часлав Николић
Доц. др Мирјана Секулић
Доц. др Јелена Арсенијевић Митрић
Доц. др Јасмина Теодоровић
Доц. др Биљана Влашковић Илић
Доц. др Милка Николић
Доц. др Никола Бубања
Доц. др Марина Петровић Јилић
Доц. др Марија Лојаница
др Лидија Делић

Зборник радова са VIII научног скупа младих филолога Србије
одржаног 2. априла 2016. године
на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу

САВРЕМЕНА ПРОУЧАВАЊА ЈЕЗИКА И КЊИЖЕВНОСТИ

Година VIII / Књ. 2

Крагујевац, 2017.

Александра Пауновић¹

Београд

ЉЕСКАЊЕ ДУШЕ И/ИЛИ ЉЕСКАЊЕ СОПСТВА – ЗНАКОВИ ПОРЕД ПУТА ИВЕ АНДРИЋА

Изучавање *Знакова поред пута* Иве Андрића (делом према *Ex Pontu* и *Немирима*) у овоме раду покренуто је проблематизовањем односа искуства субјективитета и душе. Искуство субјективитета разумевамо, на једној страни, у зависности од форме *писања о себи* (*l'écriture de soi-même*) и дискурзивних пракси, а на другој, у зависности од концепта бриге о души/бриге о себи (*epimeleia heautou*) и стоичке духовне праксе *бављења телом и душом*. Територија самоделања, културе сопства, Андрићевих медитативних фрагмената је жижно место тумачења, јер се унутар односа сопства ка сопству, појављује свет и историја, проблем Истине, спаса, вечности и душе. Како бисмо разумели самооднос и светооднос ауторског ја, посветили смо један део истраживања концептуализацији медитативног гласа (*voix*) и контекстуализацији појма *душе*, која се остварује у дијалогу са наслеђем (античке) филозофске мисли и јудео-хришћанске традиције. Ослањајући се на медитацију као модел вежбе сопства, истражићемо хоризонте у опусу Иве Андрића на којима је (не)могуће постојање душе.

Кључне речи: Андрић, душа, сопство, херменеутика субјекта, медитација.

Знакови поред пута Иве Андрића остали су за писцем распоређени у фасциклама, у рукописној форми дактилотекста са исправкама, незавршени и несређени и о њима језгровито можемо рећи да је књига која живи парадокс своје структуре и генезе – отворена и незавршена, положена у само средиште стваралачког процеса, поседује у тој нецеловитости, у смислу нефинализованости ауторске воље, непоресиву *пунину* уметничког дела – пунину исписивања укупности једне целоживотне мисаоне и искуствене праксе. Међутим, непосредно искуство читања 'ометено' је издавачком праксом која је компромитовала изворни облик књиге, онакав какав је остао за Андрићем. Многобројне и разнолике приређивачке интервенције (припајање грађе ван самих *Знакова*, самостално именовање и формирање делова књиге, урушавање изгледа почетка и краја...) начиниле су усек у текстовну компактност *Знакова*, изневеривши ауторову вољу у *хронолошком смислу*. Тешкоћа сусрета са Андрићевом књигом *медитативних фрагмената* и/или књиге *мисли*, међутим, није само филолошке и текстолошке природе. Она се у битном смислу намеће као питање, које је у темељу свих других (херменеутичких) питања: *како читати* дело које је у бити усидрено у *почетности* без достигнутог краја, где су могућности писца и његовог писма/писања прекинуте смрћу, остављене као пулсирајуће ткиво, жилиште коме не познајемо до краја смер раста?

Оно *делско* у *Знаковима поред пута*, хајдегеровски речено, настаје на темељу дискурса писања о себи (*l'écriture de soi-même*), али остаје да се опише која је то генеративна снага што окупуља и држи флуидну форму *медитативних*

1 ale.paunovic@gmail.com

фрагмената и/или мисли² – шта је то што њихов разгранати тематско-мотивски и жанровски садржај чини уцеловљеним? Потребно је, дакле, да се уско књижевнотеоријско питање жанра мисли/медитативног фрагмента, али и питање форме писања о себи раствори на фону филозофије књижевности како би се размакнуле епистемолошке границе које одређују домет и поље науке о књижевности. Јер, говорити о активностима самоодношења и светоодноса ауторског ја, садржајима свести која се *исписивањем* мишљеног и искуственог конституише у оквирима жанра и поетичко-естетичких одредби, подразумева захватање не само појединачног и *исказано*г већ намеће и обавезу откривања нивоа *исказиво*г које пребива у укупности садржаја *Знакова поред пушта*.

Практиковањем филозофије књижевности која настоји бити свеобухватна, али несистематична, изван догме, овладава се демоном теоријско-научног приступа и снажи критичко усмерење у напору да се изнађу упоришна места у разумевању односа Истине и књижевности.³ Доћи до истинитог у *Знаковима поред пушта* попут вађења бисера испод традицијом формиране школке, значи изложити оно *шицајуће* јасу мишљења, а *шицајуће* се у Андрића, на најшире заснованом хоризонту, остварује унутар интереса за историју. Александар Јерков у огледу *Немоћ историје, историја немоћи* проблематизује однос према историјском знању/сазнавању унутар контекста прозе српког модернизма и постмодерне, спроводећи једну *археологију приповедања*:

„Спознајни интерес историјског романа у српској књижевности више није исти. Чињеница, до сада неучена у историји савремене књижевности, да се „авлија од мора до мора“ не протеже само у Андрићевом роману већ и у „Гробници за Бориса Давидовича“ Данила Киша као и у „Како упокојити вампира“ Борислава Пекића, показује једну изразиту и уметнички доминантну поетичку линију. У њој приповедач више не узима лик историчара да би својој имагинацији подарио историјску заснованост, већ је историчар постао приповедач који за књижевно обликовање мора понудити задовољавајућу аргументацију и евиденције о спроведеном истраживању обликованог света” (Јерков 1996а: 441).

Процес присвајања историјског знања унутар опуса Иве Андрића, у његовом самом поетичком епицентру, прелази из делокруга историчара у делокруг приповедача, тј. сазнање историје ‘потпада’ под територију интерпретативне моћи наратора и из њене власти и на њен начин оно бива ослобођено кроз приповедање. Упркос промени сазнајног интереса, аутор говори о јединственом генеричком пољу историјске свести код И. Андрића. Наиме, Андрићево приповедање је безинтересно у погледу расветљавања светскоисторијске димензије прошлости: „Андрић се одлучио за перспективу обликовања ликова”, те историја даје „пуноћу приповедању” (Јерков 1996а: 78). Пуноћа приповедања и у њој постигнута метафизичко-егзистенцијална вертикала ликова која еманира спектар психолошко-ирационалних, ониричких, етичких, друштвено-политичких, антрополошко-социјалних, сексуално-еротских, физичких (у смислу *physis-a* људског тела) вредности/одлика људског лика, али са истовременом еманацијом контра-спектра њихових разнородних патолошких, соматских искривљења, подразумева донекле *парадоксално* позиционирање Андрићеве историјске свести.

2 О двојаким жанровским одређењу *Знакова поред пушта* погледати студије Радомана Раца Станишића *Медитативни фрагменти Андрићеве прозе*, Никшић, 1984. и Драгана М. Јермића „Иво Андрић као моралиста” у *Дело Иве Андрића у контексту европске књижевности и културе*, Београд, 1980, 559–586.

3 О односу филозофије књижевности и науке о књижевности, више у Солар 1985.

Она не иде у смеру расветљавања „светскоисторисјких кретњи”, дакле, не креће се ка средишту својих питања, односа *свешћ-историја*, већ постоји кроз перспективу појединачног, кроз појединачно одношење, сусретања ту-бивствујућег са светом који се при том сусрету објављује *повесно*.⁴ Историчност, свест о њој је неогуђиви део Андрићевог *погледа* у бит човека, на његово *лице*, јер поставити питање о човековој *проблематичности*, открити да је „живот строго укључен у васељену” значи наћи се на „путу повести” на чијем је почетку „човек свемоћни роб живота, али ту још има природни свет и његове богове, службу која им иде на руку, уметност у којој се та служба изражавала и повезаност с боговима. На свом новом путу све то ставио је на коцку” (Паточка 2013: 92).

Осврћући се на Дилтајево запажање да преостаје само историјски условљена индивидуа као примордијална суштина, А. Јерков наглашава условљеност разумевања историје: „да би пак разумео да је историјски посредован, човек мора историји погледати у очи”, а из таквог погледа настаје „историјски роман као плод саморазумевања” (1996: 439), што је у најширој заснованости: саморазумевање *ојстџанка*⁵ у којем је „присутно разумевање онога што значи *бити*” (Паточка 2013: 75). Међутим, са којег места и када се историја може погледати? Шта је оно што таквом погледу *иреишходи*?

Како бисмо превладали провалију између интенционалности и појмовног инструментаријума, која је била позната, према Гадамеру, још Платону и Аристотелу, наше трагање за моментом саморазумевања у *Знаковима* одвијаће се применом херменеутике субјекта, тј. мишљењем *под-метка* из чијег је темеља *про-изведен* говор/*писање о себи*. Наша теза о постојању *душе* (*psychē*) заправо измешта интерпретативни фокус са појединачних исказа, смештајући га у дубину дискурса, у средиште медитативне праксе као вербалног отиска покрета (о)кретања *медитативног* ја од себе према себи који обухвата свет, начела којима *свешћује*. Овакво читање Андрићевих *Знакова*, у међусобном сустицају филозофије књижевности и науке о књижевности, дакле, подиже координатну решетку кроз коју је пропуштен *ауторски глас-у-исписивању*, тј. оно је читање *шрага* као *знака* искуства субјективитета и његовог (ре)презентовања у одређеном времену (о смислу андрићевског *знака* и *знаковности* биће речи касније), али је истовремено и *шраг* појављивања бића у присуству језика.⁶ Моделативни оквир *писања*

4 Чешки феноменолог, Јан Паточка инсистира на *повесном* заснивању европског човека, по његовоме суду родно место човековог филозофског мишљења истовремено је и родно место мишљења о повести, стога цивилизација и не постоји по себи, већ човек који признаје своју повест (видети „Јеретички есеји из филозофије повести” у Паточка 2013).

5 Коментаришући поставку Мартина Хајдегера о бивајућем које се појављује у људском постојању у *Прешивесним размишљањима*, Паточка следи Хајдегерову (квази)етимологију у немачком језику којом је *Dasein* доведен у везу са *da* (ту) и *sein* (биће) из чега је изведена формула: (људски) опстанак *Dasein* јесте *Tu(da)* бића(*sein*) и *Dasein* преводи са „опстанак”. Оваквим одређењем Јан Паточка постулира човека као „могућност разумевања онога што значи *бити*”, јер једино је у (човековом) *ојстџанку* могуће појављивање/приказивање бивајућег „онаквим каквим јесте”. Крајња консеквенца оваквога филозофског увида јесте и да без *ојстџанка*, опстајања у времену, стајања на путу повесном није могуће „доћи до свог бића, показати се као феномен”, што ‘практично’ значи: да би се нешто изручило нашој свести као феномен, наша свест мора поседовати повесни карактер (2013: 75).

6 М. Солар, начинивши разлику између језика у књижевноуметничком делу и језика који свакодневно упражњавамо, истиче да није само реч о пукој промени функције, него је реч о трансцендирању функционалности језика: „Не функционира језик у књижевном дјелу на особит начин, него се у књижевном дјелу појављује у димензији непосредне присутности” (1985: 126). Дакако, ови Соларови увиди о непосредном присуству језика у књижевној творевини којим делатност

о себи, дакле, настаје не само у стратегијама аутофикције/аутотематизације већ у *Ћуноћи* присуствовања или неприсуствовања регије сопства и њених чиниоца, у „изручењу” битка унутар егзистентних структура *Ћу-бивствујућеџ*. Форма *писанња о себи* је, најзад, фукоовски казано, продукт целокупне *еписистеме* под чијом је опном (за)дана, те о њеном ‘премрежавању’ територије сопства ваља мислити.

Проблематизујући статус односа *душе* (*psychē*) и субјекта у опусу Иве Андрића ми овде, заправо, бистримо једну унутрашњу генеологију искуства субјективитета, успостављену на хоризонту иманентне поетике Иве Андрића, у потезу од поетске прозе до медитације, у форми *писанња о себи*, која је, видећемо, графички (и естетизован) траг *бриџе о души/бриџе о себи* (*epimeleia heautou*)⁷ у повесном току.

Знак у прстену ајџерона

Флуидна форма *медитативних фрагмената* Андрићевих Знакова или *мисли*, њена разгранатост и уроњеност у разноврсне жанровске моделе опстојава, чини се, на чврстом темељу, на одређујућем и опредељујућем односу субјекта/сопства према истини, односа који је натопљен корозивном свешћу *медитативног/ауторског ја*⁸ о немогућности да се Истина као целина сазна, учини делом

књижевног језика постаје не програмирана, већ *програмирајућа* дозивају филозофску мисао Мартина Хајдегера о језику као *кући бића*.

- 7 Удвојеност термина *брига о души/брига о себи* проистиче из двојаког, начелно супротстављеног приступа у (ре)интерпретацији Платоновог учења о души у филозофијама Јана Паточке и Мишела Фукоа. Наиме, Јан Паточка, заснивајући самопромишљање филозофије историје на тлу Европе у есејима здруженим под насловом *Платон и Европа* (1973) и *Јеретички есеји из филозофије историје* (1975), инсистира на интерпретацији текста Платонове *Државе* и поставља тезу да је европска мисао о повести укоревена у платоновском појму *брига о души*, односно да је *брига о души* истовремено родно место античке филозофије и почетка *повесног* кретања (видети Паточка 2013: 290–291).

Насупрот оваквом „источноевропском” разрешењу античког појма *epimeleia heautou*, поставља се тумачење Мишела Фукоа које његово „рехабилитацију” у историји западноевропског мишљења изводи на „штету” појма *gnōthi seauton* („упознај самога себе”). У течају одржаном 1982. године на Колеж де Франсу, Фуко разрађује појам *старања о себи*, у менама историје мишљења, проблематизујући *gnōthi seauton* као оснивачку формулу западноевропске мисли, закључујући на основу интерпретације завршног дела *Алкибијада* да је: „Старање [...] тло, основа од које се полазећи оправдава императив ‘упознај самога себе’” (2003: 205). Овакав суд подразумева Фукоово дистанцирање од појма *душе* из Платонове *Државе* која је уређена према хијерархијској инстанци. Наиме, Фуко на темељу тумачења дијалога *Алкибијад*, тренутка када се у њему каже „Оно чиме се треба бавити јесте душа, сопствена душа”, под појмом *epimeleia heautou* подразумева *старање о себи*, о сопству (*auto to auto*) и пориче да је Плагон открио душу-супстанцију, истичући да је реч о души-субјекту: „[...] душа је субјект свих телесних, инструменталних, језичких радњи: душа као она која се служи језиком, инструментима и телом” (2003: 79). У питању шта значи сопство у *Алкибијаду*, М. Фуко види „померање питања са ‘шта је сопство’ на: ‘која је то раван у којој ћу наћи идентитет?’” (2014: 89), чиме утврђује генеологију конституисања субјекта са почетним моментом у античкој филозофској мисли.

- 8 У наратолошкој терминолошкој апаратури *ауторско ја*, као једна од врста/облика приповедачког гласа (*voix*) који конституишу појединачан наративни дискурс, начин на који су догађаји исприповедани, идентификује се са стварном особом, са личношћу чије је име на корицама књиге. Постојање ауторског ја у тексту је индикатор за његово поимање као извесног *сведочанства*, односно материјалног доказа аутентичног сведочења аутора. Филип Лежен говори о постојању *аутиобиографског сиоразума* између аутора и читаоца којим се аутор обавезује да ће тачно и истинито испричати свој живот или неки део свога живота (2009: 47). Са друге стране, дискурзивна пракса сведочења остварује *ателативну функцију*, тј. настоји да пробуди свест код читалаца да чином читања постају „сведочи туђег сведочења” (Златар Виолић 2009: 41). У контексту *Знакова*, значење сведочења о *стварном* померено је са чисто емпиријско-конкретне равни на раван дожи-

свакодневног искуственог поља, јер је као таква немогућа и када је најочигледнија: „Мислим да сте сви увидели како је тешко сагледати најочигледнију истину, како човек, уопште, споро учи и како скупо плаћа то мало што у свом кратком веку научи” (Андрић 2011: 105). Тешко је и спознање другог, говор о истини о њему је постављен тик уз границу немогућег, не толико што говор о Другом подразумева парадоксалност покушаја да Ја говори о Другом, покушаја који увек има за последицу порицање Другог, укидање њега беседом о себи самом: „Je veux dire l'Autre [...] et, en dissent l'Autre, je le nie et me dis moi-même” (Пажо 1989: 137, истакла А. П.), колико је то чињеница да је истина о Другом недоступна као и сама Истина:

„Често ми се чини да сам потпуно прозрео, оценио и измерио једног човека или једно његово дело, да знам истину о њему. Па ипак, тешко ми је да кажем ма коме, а понајмање човеку самом. Просто не налазим у себи (истакла А. П.) снаге за то. Утолико мање што редовно осећам да моја истина није цела, свеобухватна и коначна” (Андрић 2011: 41, истакла И. А.).

Између „моје истине” и оне друге: *целе, свеобухватне и коначне* постоји неједнакост, трајни расцеп произашао из условљености човековом природом, те се њена недоступност осећа као немогућуство овладавања њоме у пољу светоодноса, јер је случај, случајност њен начин (само)објављивања:

„До највећих и најважнијих истина у животу, и о животу, ми не долазимо неким свесним и планским радом, не налазимо их одједном готове и изљуштене као што се налази самородан драгоцен метал. Истина нам се „објављује” неким чудом, у тренуцима надахнућа; не откривамо је ни у најискренијим људским признањима. Ми до истине долазимо узгред, често случајно [...]

Размишљајући о ономе што смо у свету чули и видели, ми у срећним тренуцима наслућујемо, назиремо и, најпосле, сазнајемо – ту истину” (Андрић 2011: 157).

Истина, дакле, није самородна, не налази се „готова и изљуштена”: „[...]није једном заувек дата, нити је пак ствар пуког опажаја и освешћивања, већ је „целоживотна, испитивачка, самоистражујућа, самосједињујућа мисаоно-животна пракса” (Паточка 2013: 140); она се љуспањем, скидањем оног „извањег слоја боје којима је тело опалено” (Платон 1977: 125) објављује однекуд у „срећним тренуцима” мишљења. Истина је једино човеково достојанство, али и врхунац његове трагедије, јер је „[...] у њему побуђена свест да истина постоји, да је треба тражити и са њом стајати и падати, а да је без ње живот лишен смисла и достојанства” (Андрић 2011: 92). Упркос неизбежном трагичком положају, сав дигнитет људског бића остаје ‘привезан’ за снагу његове свести да обухвати истину, „нагу”, „на тамном тлу”:

„У основи желимо само једно: истину. Ослободити се овога хука речи и пробити кроз ову схему слика и доћи до истине, наге, просте, па ма и смртоносне. После свих јадних прича, из ћутања самог, отпочети на тврдом и тамном тлу, не видети, не дисати, не живети, али последњим пламсајем свести обухватити истину, једино достојанство” (Андрић 2011: 210).

Пред Истином као пред заводљивом сиреном, *медитативно* ја постављено је пред двоструким амбисом: кажњено, ако је не открије, у смртној опасности, ако је пак досегне. У сваком случају, једном побуђена свест о постојању Истине као једном чувена песма сирена, судбински пресудна, гура ка исходишту, ка про-

вљаја/мишљења, тј. медитативне праксе, стога термин *ауторско* ја користимо условно, у оквиру радне тезе, са измаком од жанровског значења које га везују за ‘чисто’ аутобиографске текстове.

– биhevног у *ојсџанку*. Понављајуће, међутим, није одраз ‘осећања историје’ заснованог на *кружном принципу понављања и обнове*, како је то забележио П. Палавистра: „Андрић је у кружном поретку видео могућност да се човечанство одупре терору историје и да се искорак у оно свежаће и бесмртно спасе од недаћа и тривијалности” (1991: 98). Јер, свест „да ни у чему што нам се дешава нисмо сами, ни први ни једини” јесте свест која одговара на питање о човековој укључености – *не бити једини* имлицира одређујући однос којим је *неједино* као такво (за)дато, предато свеопштој (по)везаности у *поновљивом*, изручености света *који се вечно мења и увек је исти*.¹¹ Насупрот, дакле, књижевнокритичкој мисли која смисао историјске димензије у Андрићевом опусу разумева као пројекат спасења/искорачења или пак као циклично кретање унутар фолклорно-митолошке слике света (в. Џацић 1992), андрићевска историјска свест постулира, унутар приповедачке имагинације, мишљење *парадокса шемпоралности*: мењања и истости, онога што остаје у протицању, отварајући се на хоризонту који је заснован на самом почетку филозофије, у моменту њене *почетности*. У студији *Почетак филозофије* Ханс-Георг Гадамер (2007: 145), тумачећи јонско мишљење у Аристотеловој *Физици*, (ре)интерпретира Анаксимандров појам *ајејрона* (*apeiron*), истичући да он не значи само нешто бесконачно већ непрекидну периодичност универзума, „прстенасто нешто што је у себе увијено и што се у себе враћа”.

Закључујемо, стога, да, иако је Андрићево приповедање безинтересно у погледу расветљавања светскоисторијске димензије прошлости, као што смо већ напоменули, његови *Знакови поред ууша* у овом смислу, *од-ђоварају* императиву саморазумевања, императиву *стирања о души/стирања о себи* у повесном току, у бивању унутар *ајејрона*. Типографија *Знакова*, стога, може се рашчитавати и као топографија *душе*¹² у њеном *самоодносу и светиоодносу*, у *забележеним знаковима* (траговима) тога односа као *душине структуре* у чијој се суштини превладава апорија саставног односа мењања света и његове вечне истости, тј. противречност између кретања и постојаности.¹³ Одблесак такве структуре интегрише *писане о себи* (*l'écriture de soi-même*), које је ‘рам и оквир’ Андрићеве књиге, унутар слојевитости исписаног, у сусрету *исказа и исказивог* – онога што генерише облик, садржај и уцеловљеност појединачног *знака/медитативног фрагмента*.

Однос/пракса према *души* је, дакле, изворни идејно-филозофски супстрат *Знакова* који се, понајпре, читава у односу субјекта и истине. Међутим, тај однос брементит је напрслином, насталом из фигуре *немогућег царезијасџеса*, са једне стране, док је са друге, ‘угрожен’ чињеницом да *медитативно ја* тему

11 „Осећа се лака а велика и моћна као свет, који се вечно мења и увек је исти, мирна и срећна у оквиру доброг тренутног затишја” (*Жена на камену*, у Андрић 1976: 225).

12 Појам душе овде разумевамо на темељу Платоновог филозофског система у којему је душа значила „орган” мишљења, те је свако ваљано и достојно промишљање спадало у одгајање душе, тј. *брига о души* је значила способност мишљења целине: „[она] је практична форма оног откривања космоса и изричитог мисаоног односа према њему до кога је дошло још у јонској прафилозофији” (Паточка 2013: 140, додала А. П.).

13 Ханс-Георг Гадамер запажа Платонову намеру да кроз покренуту дијалектику истог и различитог, мировања и кретања, повеже онтолошки статус душе, мишљења и свести. Платон, на име, у *Десетој књизи Закона* сугерише идеју да постојаност бивствујућег није искључена тиме што оно учествује у темпоралности као кретање, а у *Пармениду* проблем *шренушка* мисли структуром *душе* (2007: 78–79).

постојања *душе* не узима за свој *praxis*.¹⁴ Поставља се, дакле, питање постоји ли *душа* у *Знаковима*, ако смо суочени са њеним сталним тискањем у *шишину* дискурса, у *ћутање* и *прећутано*.

Знак и место за *душу*

Морамо се, дакле, запитати о двама стварима: зашто је *душа* у *Знаковима* препознатљива, а ипак толико недоступна мишљењу (1) и где је њено место *описанка* (2). Од *Ex Ponto*, *Немира* до *Знакова поред пута* кроз форму *писања о себи* (*l'écriture de soi-même*) као првостепену дискурзивну праксу конституисања/представљања субјекта, остварује се *дијалектичко* кретање мишљења *душе*, један *костићевски раз-а-склад* у односу према њој. *Драматски* набој прве *Андрићеве* књиге *концентрише* се око *тамничког усуда* „вјечно жедног и вјечно свјесног: ја” (*Андрић* 2011a: 39) које се у покретима саморазумевања, у празноти (затвореног) простора прелама кроз *незатајени простор душе*: „Немојте дрхтати као да је свијет хладна и празна соба, не затајите своје душе никад, никад, јер је дивно и неразумљиво ускрсавање истина” (*Андрић* 2011a: 53). У име истине, истине једне *душе* и „њених великих и вјечних захтјева” (*Андрић* 2011a: 7), посвећене другима настаје *Ex Ponto*, књига где воља за саопштавањем себе другима значи чежња за, како би то *Петер Слотердијк* живописно рекао, изградњом протетичких оклопа сопству, за бивањем унутар *сфере* са другим кога је задесио велики, истински бол.

Са друге стране у *Знаковима*, унутар свести *медитативног ја*, која може да сагледа живот какав *јесће*: „Како је лепо и страшно и тешко кад човек на домаку седамдесете године, а то значи, без нарочите храбрости речено, под сам крај живота, одједном угледа пред собом свет онакав какав јесте и каквим га до сада никад није могао видети”¹⁵ (2011: 143), постоји нешто што омета сводивост/појављивање феномена душе у пољу самоодноса. ‘Ометајући фактор’ проблематизоваћемо са два аспекта: са феноменолошког и са аспекта дискурзивних пракси. У феноменолошком смислу, ‘ометајуће’ се појављује у самом погледу на свет: у *призорљивости* света је разводњен појам душе као личносне одредбе, јер се сусрет са самим собом, са феноменом не дешава кроз душу – душа се не перципира као место појављивања бића. Са становишта дискурзивних пракси, несводивост *душе* условљено је субјекатском позицијом у *медитацијама*, односно са инстанцом *медитативног ја*. Како бисмо одредили особености концептуализације *медитативног субјекта*, протумачићемо фрагмент *Човекова молитва*, који посведочава одређен тип самоодноса, а одатле и светоодноса:

„Обраћам се Теби, овом молитвом без краја и циља, не што сам уверен да је Ти чујеш, него што знам – и то је једино што знам поуздано – да је ја изговарам.

Ја идем обасјаним путем, здрав сам, и осећам као сласт и раскош време које пролази – други леже сад у беди, у боловима, под тортуром непомичних сати.

Ја имам кров над главом и прострт сто на коме претиче, и жену и децу која ме чекају – толики живе жељни свега, без љубави, без циља и стрепе од вечера које је за њих самоћа, студен и ужас.

Ја имам у души светлост која се, истина, повија и смањује, али никад не гаси – хиљаде њих живе у једном мраку.

14 Душа се у *Знаковима поред пута* никада не узима као тема појединачног *медитативног* фрагмента, већ се налази тек на нивоу употребљене лексикографске грађе (именица „душа” и придев „душеван, -а” употребљени су свега шест пута).

15 Запис датиран: 16. V 1962.

Ако ме још несвет и небиће заиста чека на крају свега овога, онда мојој благодарности краја нема. Онда ће као главно и последње осећање остати од мене ова безгранична захвалност. Ја је упућујем Теби. А ако у просторима које ми насељавамо нашим слутњама заиста нема никог да је прими и ако си ти само једна потреба и део мога осећања, онда нека остане ова моја захвалност као једини стваран знак да сам ја живео и да си Ти могао постојати” (Андрић 2011: 170, истакла А. П.).

У овом парадоксалном, изокренутом молитвеном говору са ишчезлим адресатом индикативно је дефинисање Ја које се обраћа. Шта значи то да је једино поуздано знање: *што знам да ја изговарам?* Ја које је присутно у гласу, у гласу као „талогу, заостатку фонолошке операције” (Долар 2012: 51), чије је присуство опипљиво, сазнатљиво кроз телесну механику устију која прати изговор. Тело је имплицирано гласом/изговарањем, тело које иде обасјаним путем, *здрво* тело које осећа „сласт времена”, тело човека у успостављеној хармонији са жениним телом, потомством, са простором куће/*бивања-код-себе*.

Са друге стране, *знам да ја изговарам* подразумева и самочување, минималну форму сопства успостављеној на „елементарној формули нарцизма: чути себе” (Долар 2012: 54). Ако следимо Лаканову поставку о проблему гласа и присуства, која се супротставља Деридиној, видећемо да са гласом нешто ‘дубоко није у реду’, инхерентна двосмисленост, која почива на појави гласа као објекта у форми централног места самоодређења, урушава аутоафекцију и уноси расцеп у језгро самоприсуства, јер објекат је нешто што по себи не може бити присутно (видети *XI семинар*, поглавље *Схиза ока и погледа*, Лакан 1986). Конституисање субјекта се обзнањује као немогућност присуства, а глас „као рез у средишту пуног присуства” води нас ка празнини „у којој глас почиње да одјекује” (Долар 2012: 59).

Одјекујуће ја чији извор остаје ван моћи (само)сознања можда је најприближније одређење *медитативног ја* у *Знаковима*, које самодистанцирано, заглавано у амплитуду гласа и присуства, тела и сопства проблематизује однос према себесазнању, а потом и саму могућност заснивања истиносне зајднице. Неразрешен/неразрешив проблем себесазнања нарушава и само делфијско упутство *Познај самога себе*.

„У четвртој разреду гимназије нашао сам у читаоници грчког језика први пут реченицу: *Ḡnōti seauton*. (Познај себе.)

Те грчке речи умео сам да преведем сваку за себе, али шта значе обе заједно и чему треба да нас поуче (јер све што је у читанци мора нешто да значи и нечем да нас учи), то нисам знао. Ни оне које сам питао нису знали да ми кажу право њихово значење, или ја нисам могао да схватим њихова објашњења. Тако је било и тако остало и у доцнијем животу. Како да се упознам? И зашто? И шта значи *себе*? Који је то „ја” кога треба да упознам? [...] и даље свуда око себе сретао, као опомену, као претерано строг захтев, као освештано правило које, изгледа, нико тачно не разуме, али против којег се нико не буну: „Познај себе”.

А данас у Волтеровом „*Dictionnaire philosophique*” нашао овај став: „*Connais-toi même est un excellent précepte, mais il n'appartient qu'à Dieu de le mettre en pratique: quel autre que lui peut connaître son essence?*”¹⁶

Одлакуло ми је после толико година” (Андрић 2011: 494, истакао И. А.).

Непознавање себе на месту делфијске максиме упућује да је самосазнање немогуће, у својој епистемолошкој заснованости: сам предмет сазнања мутан

16 Познај себе, изврсно је упутство, али једино Богу пристоји да га изврши: ко други до он може да познаје своју бит? (превод према издању *Знакова*).

је и неодређен (*Који је то ја?*), подједнако као и његов *telos* (*И зашто?*), јер подручје тога Ја измиче искуству у процесима игре удвајања: „Игра са самим собом. Ја и онај што живи у мени. Сретнемо се понекад лицем у лице” (Андрић 2011: 498, подвукла А. П.), преламања између простора жеље и стварносног момента, између сна и буђења, у двојништву/плуралитету сопствене представе о себи „што јесмо [...] што бисмо желели да будемо или што се бојимо да не будемо”, представе „која никад није тачна; често се мења, а понекад је потпуно неверна” (Андрић 2011: 54).

Медитативно ја Андрићевих *Знакова*, ја свесно свог непознавања себе, „у чуду и несналажењу”, у немоћи да буде јасно, фиксирано као такво јесте поље *сопства*, којег ваља посматрати у оквиру целовитог искуства субјективитета у *Знаковима*. То искуство је положено, својом једном страном, у модернизам као у друштвено-историјски контекст и духовно-естетски климат, а другом страном, видели смо, у поље самоодноса/светоодноса, у поље *бриге о души/бриге о себи* као самоокрепљујуће делатности. Међутим, морамо узети у обзир размимоилажење *бриге о души* и *брига о себи*, које на оси самоодноса медитативног ја ствара егзистенцијално-метафизичку дистанцу према појму *душе*, напетост између *исказа* и *исказивог*. Дистанца као даљина према *души* посредством које се она ипак одржава огледа се понајвише у порекнутој вечности, те једина извесност узима успостављање вештине живљења (*tekhne tou biou*)¹⁷ која би интегрисала унутар себе идеју о вечности, упркос узнемирујућој свести о немогућности њенога остварења:

„Требало би живети и радити тако као да неки облик вечног живота (и у њему нека човекова лична одговорност) заиста постоји, у исто време знати да таквог живота нема и не може да га буде, и још имати снаге да то сазнање стоички поднесе, и то не само у младости и у здрављу него све до последњег знања и минута” (Андрић 2011: 69).

Души у *Знаковима* није понуђена трансисторијска вечност *homo religiosus*-а, јер је вечни живот „у сазнању да су све наше границе, сва стања и све промене само уображене и наслеђене заблуде, а ускрснуће је у открићу да нисмо никад живели, него да, са животом, постојимо одувек” (Андрић 2011: 188). Став да „живе религије и њене организације” чине од човека „бесловесно послушно створење” (Андрић 2011: 242) којим се религијска пракса сагледава са политиколошког, социолошког и антрополошког становишта у распореду линија моћи унутар друштвеног система *рашчињава свети*¹⁸ од „магијске ауре” другог света који је осветљен сопственом фикционалном природом: „Све што су измисли-

17 Тематизацији старости, болести, тела у пропадању отвара нужно дијалогски простор Андрића и стоичке лектире коју је читао, тј. дијалог са списима Марка Аурелија *Самом себи* и *Приручником* Епиктета. У покрету субјекта према себи у *Знаковима* утиснута је снажна свест о присуству човековог тела, које не уоквирује душу или мисао која сазнаје, већ је и оно само место додира/ сусрета са светом, те се феномен *брига о себи* унутар *Знакова* да тумачити у оквиру стоичке праксе бављења собом.

18 Француски мислилац Марсел Гоше (Marcel Gauchet) у студији *Рашињавање света* који проучава религију као историјски феномен, друштвено-политичку праксу већ на првим страницама закључује: „(Религија је) начин да се *институционализује човек проишав самог себе*, тј. истина организације човека у ономе што је њој особено: то је стање суочавања, с обзиром на оно што чини структурално немогућим да се он у њему настани и да му се прилагоди, које га неодољиво повећује преображавајућем неприхватању, било да је у питању природа, коју не може оставити у том стању, (било да су у питању) његови ближњи, које поима у знаку њиховог могућег уништења, (било да је реч) о култури у коју се уврћује, коју може, ма каква да је, само мењати, (било да је реч), најзад, о властитој блиској реалности, коју, ипак, не треба порицати или мењати” (2006: 30–31, курзив Гоше).

ле религије и створили векови друштвеног живота у вези са смрћу и нестанком оних које волимо и ценимо, малено је и слабо да затрпа или премости огромну и страшну празнину која зјапи између смрти и живота” (Андрић 2011: 38). Ништа се, дакле, не може понети из цивилизацијске „имажерике” (*imagerie*), ниједна њена сатворена слика (*image*) не поседује моћ која затрпава „крваву рану у снегу” са почетка *Проклетше авлије* (1954). Нерасветљен и необјашњив метафизички јаз између смрти и живота је несавладив:

„Вредело би, заиста, да постоји живот и свест после наше физичке смрти. Вредело би већ зато што бисмо се с времена на време могли слатко насмејати свим обзирима, бригама и страховањима, и свему ономе што нас сада узнемирује, мучи и сатири. А како, по свему судећи, таквог живота нема и не може га бити – смејмо се сада. Одмах!” (Андрић 2011: 127, подвукла А. П.)

У цитираном фрагменту постојање душе се не имагинира ни као жеља¹⁹ у немогућности њенога остварења после физичке смрти – све је у предоченој могућности *да постоји животи и свести* чиме смо суочени са нултим местом за душу, јер је уздрман спокој са којим је узимано постојање *душе* у *Ex Pontu*, *Немирима* и појединим песмама насталим у ‘раној фази’. Када Аристотел дефинише *душу* као *усврховљености* тела, он под тим подразумева понајпре јединство органичког тела и душе у могућности, а душа је ентелехија таквог тела: „Дакле, ако треба рећи шта је *заједничко за сваку душу, то би било то да је она прва усврховљености природног органичког тела*” (2012: 80, 82; курзив према издању). На шта Аристотел тачно мисли када каже *прва*? С. Благојевић коментаром објашњава да Аристотел плеонастички каже *прва усврховљености*, јер органичко тело „мора имати ту усврховљеност и ниједну другу, и да то важи за *свако* органичко тело. То је минимални захтев да би се нешто назвало *живим* (Аристотел 2012: 81, коментар и курзив С. Б.). Душа и тело јесу и нису једно, јер душа јесте, али и надилази тело, тело које је у *Знаковима* увек угрожено, „убого људско тело” (Андрић 2011: 394). Његово постојање, као део онога што је човеково, обележено је заједничким спуштањем и пропадањем са светом (Андрић 2011: 114). Про-падање је супстанцијална и исходна одлика *свега*, осим непостојања, онога које је једино трајно: „Трајно је само оно што није добило облик ни име, што никад није напуштало бескрајне и вечите пределе непостојања” (Андрић 2011: 128). Не јавља ли се у оваквој онтолошкој заснованости бивства, његове бити као про-падања, раскол у ентелехији људског бића, пукотина кроз коју отиче цивилизацијски (зло) употребљен појам људске *душе* и утиче празнина? Ваљало би онда говорити/писати о души *кроз џукошину* са погледом у непомично непостојање/Небиће и са свешћу о прекиду свега, а то није оно што се дешава у *Знаковима*, јер човек који пропада није рођен да пропадне:

„[...]Човек није цвет да процвета, блесне на сунцу и, свршивши своје, опане и пропадне. Човек је тамно и сложено биће које живи дуго, опасно и страховито дуго [...]

19 Истиснута жеља за душом из дискурзивног поретка *Знакова* проистекла је, фукоовски казано, из „насиља које чинимо над стварима”, тј. из процеса смештања дискурса у објекат жеље – моћи коју треба задобити (Фуко 2007а: 9, 40). Како овладавање дискурсом подразумева и „процесе искључивања”, одсуствовање жеље за душом као одсуствовање медитативне праксе на темељу ње у *Знаковима* коегзистентно је ‘поткожним’ кретањима унутар дискурса које тискају *душу* у невербаловано, а условљене су елементима иманентне поетике Иве Андрића – поетичко-естетичким простором *безименог, неименљивог, неизрецивог* који је закономеран на хоризонту целокупног стваралаштва (уп. Јерков 1999).

Да, несумњиво, човек није такав цвет, није, ми то знамо и видимо, али како одредити и казати јасно и тачно шта јесте. То не знамо и не унемо. Нико нас томе није могао научити, а сами нисмо способни да откријемо целу истину. Само, зашто онда због тога незнања бивамо тако строго кажњавани?” (Андрић 2011: 94)

Овакав поглед омета говор о *души*, жаришту човекове бити и ствара празно место услед неумења да се тачно одреди и каже шта човек јесте, неумења које, једним делом, баштини Алкибијадов одговор на Сократово питање *шта је човек*. Алкибијад у истоименом Платоновом дијалогу о томе *не зна ништа да каже*, те ништа и не говори свом учитељу. Остала је, дакле, чињеница да *lexis* и *logos* бивају сапети питањем које их надилази. Противречности човековог „тамног бића” које исклижавају јасу свести и вербализацији, непротивречно је могуће разрешити тек у ћутању – изван скопчаности *lexis-a* и *logos-a*, јер „Најлепше и најстрашније ствари ипак нису никад казане” (Андрић 2011: 209). Оставити *најлепше* и *најстрашније* ствари с ону страну гласа, у *тишини*, јесте највећи степен андрићевске доследности и одговорности у естетском захватању бити бивства, у изношењу суштинског из „дубине постојања” (Паточка 2013: 67). Неречено, неисповедано, неисписано у *Знаковима* чува искристализовану човекову есенцију као логосну *штајну* у тишини, која спречава њену потпуну дезинтеграцију и нестанак са хоризонта. Отуда је нужно да се андрићевске мисли о значају ћутања контекстуализују не само кроз паралелу са гвичардинијевском бригом о ћутању и старању о тајни (видети Тартаља 1988), већ и кроз онтолошки пресек заснованости самоодноса и светоодноса *медитативног ја*, у коме је последња истина света, свеобухватна закључана у тишини, несазнатљивом простору тајновитости и незнани:

„[...] Тако смо саздани и такав је наш положај у овом свету да од њега можемо да сагледамо повремено, на махове, делић по делић, само малобројне, различите и противречне видове његове. [...] А наша открића и сазнања на том путу само нас збуњују и заслепљују, као прејакo севање муња. Лутамо и лутаћемо, а оно што при том унемо и можемо да кажемо личи на бунцање које ствар чини само гором и тежом”²⁰ (Андрић 2011: 95).

Разазнавање сопственог положаја сопству у *Знаковима* омогућује „схватање да су сви наши кључеви недовољни за богатство које се пред нама отвара”, схватање које је природно и могуће једино човеку *са душом*, човеку који „има смисла за суштинску тајну свих ствари” (Паточка 2013: 67). Дакле, *душа*, иако тематолошки неопипљива у *Знаковима*, пројављује се као супстанција/личносна одредба која ствара *поглед*, могућност *ошворености* бивствујућег према битку. Међутим, сви феноменолошки увиди које смо досад изнели не потичу из појединачних исказа, стога морамо одговорити на питање шта њих омогућује – где пребива Ја које има *душу*? Могуће одговоре осим на тематско-мотивској равни можемо потражити и на хоризонту смисла медитативне праксе. М. Фуко медијацију дефинише двоструко, у односу на позицију читаоца и позицију аутора. Наиме, медитације:

„[...] захтевају двојакo читање: једно скупа тврдњи које творе систем, и кроз које сваки читалац мора да прође ако хоће да искуси истину; и једног скупа модификација што творе вежбу, коју сваки читалац мора да изведе тако да она остави трага у њему ако и сам хоће да буде субјект који ту истину исказује за самог себе” (Фуко 2013: 628, истакао М. Ф.).

20 Запис датиран: 22. VI 1961.

Прошивни бог који уцеловљује позицију одјекујућеј ја у Знаковима поред *џуша* 'провучен' је кроз нестално поље, поље кретања, јер „искази формално повезани, мењају субјекта у мери у којој се развијају, у којој се ослобађају његових уверења, или, обрнуто, у којој уводе системске сумње [...]”, тј. сам идентитет *медитативној ја* испољава 'лабаве копче' услед његове неухватљивости, несводивости на фиксну одредбу у сусрету дискурса и процеса који производе субјективност (Хал 2001: 220). Реконцептуализација душе – промишљање на измештеној позицији из исказног поља, а у оквиру дискурзивне парадигме *Знакова* – подразумева, дакле, свест о активности дискурса, о субјекту у кретању, са једне стране, а са друге, активну позицију читаоца који прати трагове те активности „ако и сам хоће да буде субјекат који ту истину исказује”. Скуп модификација покрета *одјекујућеј ја* у његовом самоодносу и светоодносу чува дискурзивна пракса, и зато његовим ослушкивањем, кретањем ка остављеном *шрагу*, читалац тражи жариште његовог бића, *душу*.

Та душа је могућа тек као *душа Знакова*, као *џрво усврховљење* форме *писања о себи* (*l'écriture de soi-même*), као учинак њеног *дунамис-а*, јер, да би поље сопствености било перципирано као *живо* унутар *Знакова поред џуша*, дискурзивно устројство мора изнедрити *минимум* те условности, а читалац, прихватајући себе као субјекта који исказује истину текста, читањем чини покрете ка себи, оживљавајући изнова и изнова драму (о)крета сопства у *Знаковима*, обезбеђујући њиховој души *оистанак*.

Закључак

Наше истраживање у овоме раду било је покренуто проблемским местом постојања *душе* (*psuhē*) у *Знаковима поред џуша*, питањем да ли је и на који начин усидрена, укоренења у целину културе сопства. Приступили смо души из самог њеног средишта, из техника самоодноса *бриге о себи/бриге о души*, заобилазећи делфијску максиму *сјознај самога себе*. Са становишта гласа (*voix*), који се препознаје у *Знаковима*, дефинисали смо субјекатску позицију, на једној страни, местом *одјека* несазнатљивог извора, а на другој, апоријом незавршеног парезијастеса, која описује амбивалентну динамику односа субјекта *медитација/медитативној ја* и Истине.

Разасутост текстуре, фрагментарни текст указао се, дакле, као илузија – траг/знак љескања *душе* у путањи њеног *зрења* унутар *аџејрона*, непрекидне периодичности универзума. Удаљеност душе од себе саме у *Знаковима поред џуша* је управо она мера путем које се *одр(а)жава*, те се распареност *душе* од места субјекта укида динамиком *исказа* и *исказивој*, појединачног *знака* и укупности дискурзивних пракси. Упркос објашњењу Борислава Пекића зашто нам је сизифовски камен једино право наслеђе „јер можда се иза врха ништа и не налази” (1984: 96), са хоризонта Андрићеве 'књиге над књигама' отвора се прилика да, не тражећи место спокоја и утеху, погледамо ипак са врха, у оно *иза*, и *можда*, отварајући *шкрињу* једног целокупног мисаоно-животног самоодноса и светоодноса, сусретнемо сами себе, у чувењу себе у *одјеку* – онога што нас чини *живима*, по чему *јесмо*, и *што је заносна мисао*, заноснија од било које *друге*.

Литература:

- Андрић 1976: И. Андрић, *Јелена, жена које нема: приповетке*, Београд: Просвета
- Андрић 2011: I. Andrić, *Znakovi pored puta*, Novi Sad: Budućnost
- Андрић 2011a: I. Andrić, *Ex Ponto, Nemiri, Lirika*, Београд: Dereta
- Аристотел 2012: Aristotel, *O duši: parva naturalia*, prev. i komentari Slobodan Blagojević, Београд: Paideia
- Виолић Златар 2009: A. Zlatar Violić, *Autobiografija: teorijski izazovi*, Novi Sad: *Polja*, 459, Novi Sad, 36–43.
- Гадамер 2007: H-G. Gadamer, *Početak filozofije*, Београд: Fedon
- Гоше 2006: M. Goše, *Raščaravanje sveta: politička istorija religije*, prev. Radomir Kordić, Београд: IP „Filip Višnjić”
- Долар 2013: М. Долар, *Глас и ништа више*, прев. Иван Ненић, Београд: Службени гласник
- Јерков 1996: А. Јерков, Оглед о спознајном интересу историјског романа: прилог пост-модерној археологији приповедања, у: М. Матицки (прир.) *Историјски роман*, Београд: Инститит за књижевност и уметност, Сарајево: Институт за књижевност
- Јерков 1996a: А. Јерков, *Nemoć istorije, istorija nemoći*, Београд: *Reč*, 28, Београд, 73–80.
- Јерков 1999: А. Јерков, Неизрецива мисао о смрти и неизменљиво у Проклетој авлији: смисао Андрићеве поетике, Београд: *Свеске Загужбине Иве Андрића*, 15, Београд, 185–241.
- Лакан 1986: J. Lacan, *Četiri temeljna pojma psihoanalize: XI seminar*, prev. Mirjana Vujanić-Sednicki, Zagreb: Naprijed
- Лежен 2009: F. Ležen, *Autobiografski sporazum. Dvadeset pet godina kasnije*, Novi Sad: *Polja*, 459, Novi Sad, 44–54.
- Палавестра 1991: П. Палавестра, Андрићева историјска свест, у: *Књижевности – критика идеологије*, Београд: СКЗ, 90–106.
- Пажо 1989: Daniel-Henri Pageux, „De l’imagerie culturelle à l’imaginaire”, *Précis de littérature comparée*, Paris: Press Universitaire de France, 133–161.
- Паточка 2013: J. Patočka, *Izbor iz filozofskih spisa*, prev. Tihana Hamović, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Пекић 1984: Б. Пекић, *Одабрана дела I*, Београд: Партизанска књига
- Платон 1977: Platon, *Državnik; Sedmo pismo*, Zagreb: SNL
- Солар 1985: M. Solar, *Filozofija književnosti*, Zagreb: SNL
- Фуко 2003: M. Fuko, *Hermeneutika subjekta*, prev. Milica Kozić i Branko Rakić, Novi Sad: Svetovi
- Фуко 2007: М. Фуко, Дискурс и истина, прев. Наташа Пралица, Нови Сад: *Златана греда*, 66, Нови Сад, 15–20.
- Фуко 2007a: М. Фуко, *Поредак дискурса (присутно предавање на Колеж де Франсу, одржано 2. децембра 1970)*, прев. Дејан Аничкић, Лозница: Карпос
- Фуко 2013: M. Fuko, *Moje telo, ovaj papir, ova vatra, u: Istorija ludila u doba klasicizma*, prev. Jelena Stakić, Novi Sad: Mediterranean publishing
- Фуко 2014: M. Fuko, *Tehnologija sopstva: spisi o poznoj antici i ranom hrišćanstvu*, prev. Vedrana Veličković, Olja Petrović i dr., Loznica: Karpos
- Хал 2001: S. Hall, *Kome treba 'identitet'?*, prev. Sandra Veljković, Београд: *Reč*, 64/10 Београд, 215–233.
- Цаџић 1992: P. Džadžić, *Mitsko u delu Ive Andrića: Hrastova greda u kamenoj kapiji*, Београд: Naučna knjiga

RADIANCE OF THE SOUL AND/OR OF THE SELF
- ZNAKOVI PORED PUTA, I. ANDRIC

Summary

This article is analyzing the soul (*psychē*) and the subject as phenomena in Andrić's book *Znakovi pored puta*. Understanding the soul following the heritage of antique philosophy, hermeneutics of the subject and the discourse theory, the article tends to explain the capabilities of the text to witness the wholeness of life experience and thought. By interpreting the relation of the Truth and the author's self, the temporality, unison of *sign (znak)* and the wholeness of the discourse, the point of radiance of the soul of the very book *Znakovi pored puta* is being reached.

Key words: Adrić, soul, self, hermeneutics of the subject, meditation.

Aleksandra Paunović