

Марија С. Терзић¹

Институт за књижевност и уметност (ИКУМ) у Београду

МЕРА И ПРЕКОМЕРНОСТ: АХМЕД НУРУДИН – ПРЕОБРАЖАЈ АПОЛОНА У ДИОНИСА²

Апстракт: Овај рад бави се аполонским и диониским елементима присутним у лику Ахмеда Нурудина, који је главни јунак романа Дервиш и смрт (1966). Њега ћемо анализирати у кључу Ничеовог схватања божанстава Аполона и Диониса на фону њихових божанских корена који сежу у митологију античке Грчке. Без намере да се упуштамо у представљање читавог Ничеовог филозофски постављеног система о вези Аполона, Диониса, грчке трагедије и повезаности уметности и природе са овим начелима, рад настоји да анализира дервиштво као аполонски елемент, односно да дервиша Ахмеда Нурудина сагледава као Аполона, док ће осветник Нурудин, онај који се помаља након убиства његовог рођеног брата, бити сагледаван као Дионис. Циљ рада је да покаже преображај Ахмеда Нурудина од Аполона у Диониса на темељу људске и моралне деструкције проузроковане навалом мржње, која је опозиција дервишкој неутралности Ахмеда Нурудина. Тај преображај огледа се у супротности аполонског и диониског, које ћемо у раду анализирати кроз њихове најважније одлике: аполонску одлику мере и прекомерност страсти, која је диониска, без инсистирања на томе да су ова два принципа, постављена један наспрам другог, антонимична, већ са намером да се покаже супротност њихових доминанти анализираних у овом раду. Будући да је у роману Дервиш и смрт та страст мржња, она је дубоко трагичка. Тиме што

¹ marijaterzic91@gmail.com

² Овај рад проистекао је из докторске дисертације *Хамлет и Ахмед Нурудин – анализа субјекта та кроз призму Ничеове мисаоне фигуре маске* кандидаткиње Марије Терзић, одбрањене 1. септембра 2022. на Филолошком факултету Универзитета у Београду пред члановима комисије: др Александром Јерковим, редовним професором Филолошког факултета Универзитета у Београду, на ком предаје Српску књижевност 20. века, др Александром Јовановић, редовним професором за ужу научну област Енглеска и америчка књижевност на Филолошком факултету Универзитета у Београду, др Тијаном Парезановић, ванредним професором Факултета за стране језике (Алфа БК универзитет) за ужу научну област Англистика и др Зораном Пауновићем, редовним професором енглеске књижевности на Филолошком факултету Универзитета у Београду, који је кандидаткињи био ментор при изради доктората.

у Нурудину преовладава ова негативна емоција, и што њен интензитет надвладава његову дервишку умереност, Дионис побеђује Аполона у Ахмеду Нурудину.

Кључне речи: *Ахмед Нурудин, Аполон, Дионис, преображај, дервиштво, неутралност, освета.*

1. Аполон и Дионис у дервишу Ахмеду Нурудину

Божанства Аполон и Дионис за филозофију Фридриха Ничеа имају веома велики значај. Он је творац система који се темељи на ова два божанства. У оквиру тог система она су више од пуких богова. Она су начела, принципи, концепти уско везани за природу и уметност.

Оно што је овом филозофу пошло за руком јесте да повеже Аполона и Диониса са грчком трагедијом, чија је срж сједињавање два, рекло би се, антонимична бога. Међутим, Ниче се није на томе зауставио. Он се дословно вратио коренима, узимајући у обзир митолошку димензију коју собом отеловљују како Аполон тако и Дионис, прастара божанства Хеладе.

‘У класично време Аполон је био бог музике, поезије, филозофије, астрономије, математике, медицине и наука о природи. Као непријатељ примитивизма, он је увек био за умереност у свим стварима’ (Grevs, 1995:р.44). Аполон је против било чега што је људско и претерано, сувишно. Његов основни захтев је ‘Познај себе’ и ‘Нипошто сувише’ (Ниће, 2020:р.29). Штавише, како Ђурић (1998) наводи: ‘Аполон је чувар поретка, бог кога везујемо за опсену, илузију, варку. (...) лепо привид сна је његово царство: виша истина (...) насупрот непотпуно разумљиве дневне стварности’ (р.6). Аполон означава оданост савлађивању људских, природних, биолошких импулса.

Аполон је ‘бог сна, стања чисте контемплације, у којој људске страсти ћуте (...) воли оно што је одмерено, одређено и уобличено, а одбацује оно што је неограничено, гигантско, киклопско’ (Ђурић, 1998:р.9), као што су нагони, страсти, природне биолошке реакције мушкарца пред женом, какве има Ахмед Нурудин према кадиници, чија га лепота узбуђује.

Аполон је заслепљен својом фантазмагоријом, која је за њега једина стварност. ‘Он, који је по свом пореклу ‘видљив сјај’, божанство светлости, влада и сјајним привидом унутарњег свега маште’ (Ниће, 2020:р.19). Он је поштовалац устројства и хијерархије, понизан пред правилима исламског канона, научен да слобода може да постоји само унутар принципа у оквиру закона. Аполон изнад свега поштује ред. Ахмед Нурудин изнад свега поштује Ред.

Аполон је ‘познавалац и заштитник мере и границе’ (Ђурић, 1998:р.9), бог дужности и нужности који собом носи способност ограничавања. Његова склоност ка привиду, ‘његова аполонска свест само као вео прекрива диониски свет’ (Ниће, 2004:р.24). То се најбоље види током Нурудиновог говора у џамији након Харунове смрти, која га тада још није заболела: ‘Све су нас убили небројено пута, браћо моја убијена, а ужаснути смо када погоди некога ко нам је најдражи. Можда би требало да их мрзим, али не могу’ (Selimović, 2004:р.181). Док му не убију брата. Тада се у њему дешава трансформација. Ахмед Нурудин, услед Харунове смрти, престаје да претежно испољава аполонске особине. Примат преузима Дионис у њему, онај који симболише доминацију неконтролисаних емотивно-афективних импулса унутар човека.

До тада, дервиш је у потпуности предан служењу вери. Двадесет година провело је са осталим чланова свог мевлевијског реда, а све о чему су размењивали мишљења били су начела и опште ствари. Селимовић пружа увид у дервишку свест свог јунака:

Двадесет година сам дервиш, а малим дјететом сам пошао у школу, и не знам ништа изван онога што су хтјели да знам. Учили су ме да слушам, трпим, да живим за вјеру. Бољих од мене је било, вјернијих не много. Увијек сам знао шта треба да чиним, дервишки ред је мислио за мене, а основи вјере су и тврди и широки, и ништа моје није постојало што се у њих није могло уклопити. (*DiS*,³рр.88–89)

На средини романа *Дервиш и смрт* сазнајемо да је Нурудину учињена неправда – ‘убиство најближег сродника’ (Džons, 2005:р.115). Уместо уобичајних реакција на убиство рођеног брата, Селимовић (2004) пише да из Нурудиновог срца излази само ‘тужна братска дова’ (Selimović, 2004:р.180). Шејх чврсто верује да ‘бог исправља учињене неправде’ (Selimović, 2004:р.210), све док братова смрт у њему не изазове диониску мржњу.

Аполон и Дионис свакако означавају екстремне крајности: ‘Аполон, бог светлости, склада и лепоте, брине о облику и изгледу, одређује меру и поставља границу, док Дионис, бог мрака, хаоса и пијанства, обезбеђује јачину и дубину осећања, разобручује страсти и подстиче жељу за разарањем’ (Ђурић, 1997:р.299), ону која је разорила и морални аршин шејха Ахмеда Нурудина, као и људске вредности њега као човека.

³Када је реч о већим одломцима наведеним према штампаној верзији романа, у загради се наводе скраћеница (*DiS* – *Дервиш и смрт*) и бројеви страница ове књиге зарад избегавања понављања.

Чвориште антонимичности ова два божанства јесте феномен мере. Аполон је тај који се залаже за меру, који је симбол умерености и контроле интензитета осећања; он је тај коме ништа што је пренаглашено није блиско. Тиме влада Дионис. Он означава разузданост, афективност, прекорачење границе. Дионис је ознака за све што је сувише, а Аполон за све што је (не)довољно. 'Где настаје сукоб са тим богом? Ни на којем другом месту него на границама које су човеку постављене, а које он намерно или ненамерно прекорачује' (Ђурић, 1998:р.9). Овај бог влада необузданим емоцијама.

Дионис прекорачује меру. Он је бог прекомерности. 'Све што је до сада важило као граница, као одредба мере, ту се открило као вештачки привид: 'прекомерност' се открила као истина' (Ниџе, 1998:р.70). За Диониса је карактеристично повећање интензитета стања. 'У диониском стању (...) узбуђен је и појачан цео систем афеката: у том случају, он (...) истерује из себе снагу представљања, подражавања, трансфигурирања, преображавања' (Ђурић, 1998:р.7). У Нурудиновом случају, 'истерује' снагу мржње.

Међутим, треба направити дистинкцију између афеката и страсти. Тиме се, што се тиче Ничеовог стваралаштва, бавио Мартин Хајдегер. По њему, разлика између ове два осећања је у њиховој трајности. Он сматра да је мржња деструктивно осећање које нас може обузети само зато што оно постоји, расте и развија се у човеку паралелно са њим, док је гнев привремен, тренутан, букне и угаси се. Мржња јача заједно са човеком, она у човеку пушта корење и шири се његовим бићем уништавајући га изнутра. Мржња је, по Хајдегеру, као и љубав, страст, док је гнев афекат (Хајдегер, 1961:рр.55–56).

Хајдегер каже да гнев човека спречава да расуђује, ометајући његове когнитивне процесе, док их мржња појачава све док се у њему не јави пакост. 'Мржња, зато што нас у нашем бићу прожима много изворније, има кохезивну снагу; она, попут љубави, уноси у наше биће изворну кохезивност и трајност, док гнев онако како нас нападне тако и опадне – спласне (...) Мржња не спласне после избијања, већ расте и учвршћује се, пробија себи пут и изједа наше биће. Она скупља наше биће на његов истински темељ' (Хајдегер, 1961:рр.55–56), што се уочава у побуњеном Нурудину, којим више не влада аполонска уравнотеженост у служби разума, већ се он препушта девијантности мржње.

Ахмед Нурудин претвара се у Диониса чином препуштања мржњи која ескалира након што је сазнање о братовој смрти допрло до њега: 'Откинути дио почео је да боли' (Selimović, 2004:р.174). Његова мржња усмерена је ка кадији и муселиму, чије смрти ће му бити стављене на терет душе и савести. Мржња која га обузима након братовог убиства јесте појачан афекат који је

карактеристичан за Диониса. ‘Мрзим те, шаптао сам страсно (...)’ (Selimović, 2004:p.269). Реч ‘страсно’ као да одзвања диониским призвуком.

У Селимовићевом роману, Ахмед Нурудин распопућен је између свог изворног бића, своје друштвене функције дервиша, између дионизијског елемента мржње након Харунове смрти. Његова мржња усмерена је против муселима, кога сматра одговорним за Харуново убиство. Селимовић то показује кроз унутрашњи монолог Ахмеда Нурудина у којем контемплира свој однос према муселиму:

‘Мрзим га, шаптао сам занесено, идући сокаком. Мрзим га, мислио сам, клањајући јацију. Мрзим га, изрекао сам готово гласно, улазећи у текију. Кад сам се ујутру пробудио, мржња је чекала будна, дигнуте главе, као змија склупчана у вијугама мог мозга. Она има мене, ја њу. Живот је добио смисао. Годила ми је у почетку помало снена занесеност, као први тренуци грознице, била ми је довољна та црна, страшна љубав.’ (DiS:p.269)

‘Мрзим, мрзим, довољна ми је та једна једина ријеч, нисам могао да је се наизговарам. Била је то сласт, млада и свијежа, бујна и болна, као љубавна чежња.’ (DiS:p.269)

Аполон и Дионис међусобно ограничавају сопствене особине да би ‘узајамно се подржавајући и допуњујући, али остајући и даље супротстављени један другом, удружени створили јединствено уметничко дело – античку трагедију’ (Ђурић, 1997:p.299). Диониско у роману *Дервиш и смрт* је мржња, што се види из начина на који Меша Селимовић приказује Нурудинов доживљај исте:

‘Оживјела ме и усташила, разгорјела се једног дана, једног трена, као пламен. Разгорјела се, кажем, јер је дотле тињала запретана, и лизнула, бијесна од силине, опрживши ми срце врелином. Била је у мени, сигурно одавно, носио сам је као жишку, као змију, као гуку што се сад распрснула, а нисам знао како се до тог часа скривала, зашто је мировала и ћутала, ни зашто се јавила у прилици која није била погоднија од других, ранијих. Сазријевала је у тишини, као и свако осјећање, и родила се јака и снажна, дуго храњена чекањем.’ (DiS:p.255).

Реч је о прогледавању, исконском, суштинском и изненадном, ужаснотом: ‘Нисам га тражио, а десило се; није ми било потребно, а не могу друкчије’ (Selimović, 2004:p.178). Сазнање се стиче упркос томе што се не жели, али је потребно јер води ка преображају. Сам Ахмед Нурудин препознаје и Аполона и Диониса у себи: ‘С једне стране сам црн, с друге бијел. То сам ја, подијељен, а читав’ (Selimović, 2004:p.278).

Код Ахмеда Нурудина налазимо сукоб између оданости породици, онога што Вјачеслав Иванов (2017) у свом делу *Дионис и прадионизијство* назива ‘биолошким императивом’⁴ (р.384) и оданости ономе што Еуген Финк (1981) назива ‘трансцендентним идеалима какви су морал и религија’ (р.68). То је сукоб између мере и прекорачења исте, границе и њеног рушења, однос између ‘истине и привида, савести и страсти’ (Клајн, 1967:р.297). У кључу романа *Дервиш и смрт* мржња се може разумети као Нурудинова истина која поништава постојаност дервишке савести.

2. Дервиштво као алијенација

Дервиш је (не)укорењен у својој дервишкој масци, поринут у ислам не због духовне потребе за Алаховим дубинама, већ из потребе за урањањем које је бег од стварности. ‘*Islam* је глаголска именица која на арапском значи ‘предавање’, ‘потпуно препуштање’ себе Богу, (...) покорност Његовој Вољи’ (Танасковић, 2018:р.75).

Нурудинови аршини нису његови, већ их је усвојио као своје, прихватајући исламску егзегезу као основ свог моралног светоназора. Он је репрезент религијски обликоване свести која се одрекла себе, појединачног, личног, емпиријског, да би се укотвила у општем, колективном, трансценденталном. Ахмед Нурудин је дервиш, и, као такав, припадник *религијског државног идеолошког апарата* (Altiser, 2009:р.28). Служи му целим својим бићем, исконски верујући да је једина истина оно што у *Курану* пише. То је начин Нурудиновог гледања на ствари, а Ниче истиче да ‘привид нема никакву супстанцијалну подлогу, већ да је у вези само с одређеним начином гледања, да се указује само с неког одређеног становишта’ (Ђурић, 1997:р.265). Нурудиново становиште је исламска егзегеза.

Он је овладао сурама и ајетима, урезали су му се у ум док нису постали једине истине, једини закони. Ахмед Нурудин је шејх текије, Алахов војник, који чврсто верује у то да треба ‘све да се сврши како Алах хоће’ (Selimović, 2004:р.83), ратник на бранику вере, њен поносити чувар, интелектуалац, окренут свом унутрашњем миру и исламу. Нурудин је дервиш, носилац друштвене титуле, шејх текије, онај који поступа у име правила и прописа, општег, колективног и неличног. Ненавикнут да се везује, да мисли било шта што није

⁴У делу *Дионис и прадионизијство* Вјачеслав Иванов (рус. Вячеслав Николаевич Иванов) користи синтагму *биолошки императив*. Он је употребљава у значењу ‘старешинства опште норме’. За потребе овог рада, она се користи да означи крвну повезаност јунака са сопственом породицом.

у вези са вером коју проповеда, јер је то опасно за општост, ‘а изаћи из круга опште мисли значи посумњати у њу’ (Selimović, 2004:p.60), за дервиша, службеника вере. Била је то ‘заиста служба вјери, искрена и потпуна. Сматрао сам дужношћу и срећом да себе и друге чувам од гријеха’ (Selimović, 2004:p.14). За Ахмеда, *Куран* је мера свих ствари.

На почетку романа *Дервиш и смрт* Ахмед Нурудин верује да живи у свету у ком се божја воља огледа у земаљском поретку. У његовој визији не постоји одступање између закона и његовог спровођења од стране власти. То двоје функционише у савршеној хармонији. Свет је у складу са правилима и начелима. Све што се дешава има свој смисао у исламској егзегези. ‘Заиста мислим да је божја воља врховни закон, да је вјечност мјера нашег дјеловања и да је вјера важнија од човјека’ (Selimović, 2004:p.122). До братовог убиства, Нурудин следи ‘заповести објављене у *Курану* као темељну моралну норму’ (Tanasković, 2018:p.234). Научен је да су закон и божја воља једино у шта се треба уздати.

Изолован, увек изван свега, интелектуално надмоћан, аскетски радикалан, одлучан да се не уплиће, јер свако уплитање подразумева ангажовање, одређивање, заузимање стране и, напослетку, доношење одлуке и чињење по њој. На почетку романа упознајемо дервиша смештеног у његов религијски оклоп. Тада, Нурудин је ‘уплашени и медитацијом заокупљени, према вечној правди и вечној божанској истини усмерени дервиш’ (Vučković, 2014:p.523). Он је човек окренут мислима, бескрајној контемплацији члана дервишког реда. Његов простор је простор духовности, далеко од реалности која вреба својом суровом истинитошћу. ‘У том познатом кругу којим се крећем, осјећам се сигуран, без бусија којима пријете људи и свијет’ (Selimović, 2004:p.49). Док му не убију брата, он верује у правичност система.

Ахмед Нурудин се одвојио од друштва у емотивном и социјалном смислу. Он је својеволно, као израз дубоке резигнације, покидао све везе са светом ван текије. ‘Пошто се повукао из света, он није долазио у непосредан сукоб са влашћу, нити се опирао друштвеној моћи у једном тоталитарном, источњачком систему у којем је дуго живео посвећен молитви’ (Selimović, 2004:p.423). Ахмед Нурудин јесте дервиш, али не из исконског убеђења и љубави према Алаху, већ из потребе за склоништем и бегом од стварности, самонаметнутом самоизолацијом. Самоизгнанство подразумева изгнанство. Нурудин је поставио службу вери као штит – бронзану метафору алијенације.

3. Нурудин Распети⁵

Тачка у којој се његова личност прелама са носиоца титуле на човека јесте тренутак када сазнаје да му је брат затворен. Смрт брата покренула је у дервишу потиснуте, давно заборављене силе мрака: мржње и резигнације. То је почетак његове располућености. ‘Све је дошло у питање, и сада сам само Ахмед, ни шејх ни Нурудин’ (Selimović, 2004:p.12). До тог тренутка, живот је био уређени скуп утврђених правила. А онда се његов доживљај света променио. ‘Свијет ми је одједном постао тајна, и ја свијету, стали смо један према другоме, зачуђено се гледамо, не распознајемо се више, не разумијемо се више’ (Selimović, 2004:p.15). Он није више био исти.

Када је Харун убијен, из дервишких дубина изронио је увређени осветник који га је из аполонског света повео диониским путем мржње према братовом убици. Ахмед Нурудин, потврђујући речи онога за кога дервиш, док је у затвору са њим, укроћеним Прометејем,⁶ мисли да је Исхак: ‘Некад и сад – то су два човека’ (Selimović, 2004:p.209). Харуново убиство представља почетак краја шејха Нурудина у Ахмедовом телу. Преломни тренутак братове смрти раздваја две стране његовог бића, у чијем расцепу се губи. ‘Чим видим једну страну, одмах искрсне друга, непозната, и не знам која је права’ (Selimović, 2004:p.121). Иронија је што је обе, и аполонску и диониску страну, све време собом носио, само је за њихово ослобођење био потребан окидач.

Тај окидач била је смрт његовог брата. ‘Требало је да се једног часа слепа неправда сручи на његовог брата, кога невиног убијају у тамници, да свет од

⁵ ‘Такозване ‘цедуљице из лудила’ (Wahnsinnzetteln) Ниче је исписивао између 1. и 4. јануара 1889. и слао различитим адресатима – од блиских пријатеља до италијанског краља – непосредно по свом духовном слому у Торину крајем 1888. или почетком 1889. године. (...) Оне показују како расте тама око Ничеовог свесног сопства и како се све брже распарчава његов лични идентитет. Из те таме он више није изашао, нити су се фрагменти његове личности поново окупили у неко одрживо јединство. Отприлике половина ових цедуљица потписана је именом ‘Дионис’, а остатак именом ‘Распети’ (...)’ (Radojčić, 2017:pp.76–77).

⁶ ‘Једног дана, кад је почела расправа на Сикиону о томе које делове бика треба приносити боговима на жртву, а које остављати људима, Прометеја су позвали да пресуди. Он је ради тога убио и раскомадао бика и од његове коже сашео две вреће, па их напунио оним што је исекао. У један цак је стрпао месо, али га је сакрио бурегаом, који је најмање примамљив део сваке животиње; други цак садржао је кости сакривене дебелом наслагом сала. Кад је понудио Зеуса да изабере, овај се превари те изабра врећу са костима и салом (што је још увек божански део); због тога је Зеус Прометеја, који му се подсмевао иза леђа, казнио тиме што је људима одузео ватру. (...) Љући него икада, Зеус окује наог Прометеја за стуб на кавкаским планинама, где му је похлепна орулушина целог дана кидала цигерицу, из године у годину; и није било краја болу, јер је ноћу (док је Прометеј био изложен свирепом мраку и хладноћи) његова јетра поново зарастала.’ (Grevs, 1995:p.82)

којег је побегао у молитву и проучавање светих списа поново продре у његов живот' (Јерков, 2004:р.423). Братова смрт, која је дошла ниоткуда, и њен утицај на Нурудинов живот представљају спознају да је свет у који се учаурио услед личне повређености није исти као представа света која је постојала у његовој глави, и која је за њега била стварна. Пандорину кутију⁷ отворио је случајан сусрет са муселимом, што Селимовић, кроз Нурудина, и објашњава:

‘Доживљавао сам тешке часове и раније, сукобљавао се у себи са опречним мишљењима, мирешни плаховитост нагона и опрезност разума, али не знам да сам се икад, као у том тренутку, претворио у поприште толико супротстављених хтијења, да су толики буљуци напрасних жеља насртали да провале, задржавани кукавичким страхом. Убио си ми брата, викао је у мени острвљени бијес, увриједио си ме, уништио.’ (DiS:р.268)

До тачке у којој започиње процес његове трансформације, дервиш је мислио да постоји само један свет, уређен правилима, с једне стране закона, а са друге *Курана*. Након братове смрти и поменутог сусрета, у њему лично почиње да надилази дервишко, емпиријско почиње да односи превагу над трансценденталним, човек потискује дервиша. Шејх Нурудин постаје Ахмед.

‘Моја узбуњеност се смирила, стишао се луди хук, мисли нису више прелијетале кроза ме као птице преко ватришта, знао сам за једну једину, настала је тишина смирења, у којој су анђели пјевали. Анђели зла. Ликујући. То је био радосни час мога преображаја.’ (DiS:pp.268–269)

У овом делу романа Ахмед Нурудин је ‘човек чију је нирванску тишину заменила трагична људска резигнација’ (Vučković, 2014:р.523). Повређени дервиш иде ка трећој етапи своје метаморфозе: на почетку, Ахмед Нурудин је субјекат, носилац звања, друштвени идентитет, носилац јавне функције, експонент духовне власти. Потом, он постаје човек чији брат је, упркос томе што је био невин, најпре утамничен, па потом убијен, да би на крају романа, задојен мржњом, похитао ка освети.

Пред нашим очима појављује се Ахмед Нурудин, осветник у улози кадије, властодршца, политичког експонента трулог, бескрупулозног система против ког се побунио, чије је поступке довео у питање тиме што се дрзнуо да пита за

⁷‘Епиметеј, уплашен судбином свога брата, пожури да се ожени Пандором, коју је Зеус направио колико лепом толико глупавом, рђавом и лењом – и то је прва од великог броја сличних жена. Пандора је одмах отворила крчаг у који је Прометеј с великим напором успео да затвори све духове што су могли да нашкоде људима: старост, теобан рад, слабост, лудило, порок и страст (...)’ (Greys, 1995:р.82)

брата. Када постаје кадија, поново навлачи маску која је звање, јавна функција, титула одлучиоца о томе шта правда или кривда јесте или није.

Неснађен, он се ‘гуши у политичкој пракси и улози делиоца правде’ (Vučković, 2014:p.523), верујући да му та позиција обезбеђује довољно независности да одлуке доноси консултујући само себе и закон (Selimović, 2004:p.356). Поверење у универзалну категорију правде и јесте оно што дели Ахмеда Нурудина од макијавелистичких јунака овога романа све до тренутка док не постане један од њих.

Братова смрт доводи до комешања духова у Нурудину. У њему се ствара попрште борбе између трансценденталних идеала, *биолошког императива* (Ivanov, 2017:p.384) и емпиријског искуства у коме, иако је реч о Харуну, главну улогу заправо има Нурудин јер је на њему да бира између тих супротстављених сила у самом себи. Сазнање да му је брат убијен у дервишу доводи до корених унутрашњих промена.

Не говавши више да заузима етички неутралну позицију, дервиш је био присиљен да спозна да пут служења вери није једини пут. Нашао се на раскршћу између своја два идентитета, друштвеног и личног, између Алаха и своје сурогат породице, с једне, и своје биолошке породице, са друге стране, између трансценденције и емпирије: ‘Знам, не смијемо бити слаби и тужни ако смо прави вјерници, али то знам узалуд. Слаб сам, и тужан, и не мислим да ли сам прави вјерник или човјек изгубљен у глухој самоћи свијета’ (Selimović, 2004:p.183). Братово убиство почетак је трансформације Ахмеда Нурудина од Аполона у Диониса, од човека окренутог благодати Алаха до посрнулог човека који је на горко искушење судбине одреаговао супротно дервишким начелима, поразивши тако не само шејха већ и човека у себи, сина и брата.

Нурудин је присиљен да бира између свог дервишког позива, између моралног дуга који осећа да има према оцу, између љубави и оданости према брату и између верности Реду и закону и власти у којој и сам суделује. Он треба да одлучи да ли ће у тој морално изазовној и емотивно деликатној ситуацији поступити као дервиш, шејх текије, бранилац вере, као носилац звања и титуле, као духовна власт, или као неправдом повређени човек, ожалошћени брат, породичном трагедијом гурнут у мржњу. Братова смрт откочила је већ постојеће деструктивне емоције које су се ујединиле у страст мржње:

‘За дивно чудо, било ми је драго да мислим како се јавила неочекивано, а осјећао сам је у себи и раније, и правио се да је не препознајем. Бојао сам се да не ојача, а сад сам ја ојачао њоме, држћи је пред собом као штит, као оружје, као пожар, опијен њоме, као љубављу. Мислио сам да знам шта је

то, али све што сам до тада сматрао мржњом, била је њена празна сјенка. Ово што ме обузело, живи у мени као мрачна и страшна снага.' (*DiS*:p.255)

4. Освета Ахмеда Нурудина: људски фијаско и морални фијаско макијавелисте

Ахмед Нурудин ослобађа своје емоције, као што је бес, почетком другог дела романа, када сведочимо буђењу и распламсавању мржње у њему, уперене против муселима, а тиме и против власти. 'Спасоносна мржња ме окријепила' (*Selimović*, 2004:p.349), каже он, а основна карактеристика ничеанског диониског начела јесте пренапрегнутост афеката (*Ђурић*, 1998:p.7).

Пред крај романа затичемо Ахмеда Нурудина у улози кадије, властодршца. Он остаје експонент власти, са једнаком страшћу са којом их је мрзео због неправде коју су му скривили. Мрзи Мула Јусуфа толико да га је искористио за своју сплетку, да потури невином човеку, уз очекивање да његовој освети битно допринесе хаџи-Синанудинов син.

Нурудин се узда у то да ће се златарев син, који је на високом положају, уместо њега обрачунати са његовим непријатељима (*Selimović*, 2004). План треба да доведе до испуњења Нурудиновог циља – коначног обрачуна са властодршцима у касаби, Харуновим убицама.

Ахмед Нурудин желео је да спасе брата, али су средства којима се послужио иста она којима су се послужили злочинци одговорни за Харунову смрт, са којима и улази у сукоб у покушају да сазна зашто је затворен. Тиме он постаје исти као они. Нурудин жртвује невиног човека, хаџи-Синанудина, зарад сопственог интереса. То је тренутак у коме се јасно показује Нурудинов макијавелизам.

Он је, чврсто верујући да извршава божју дужност, сковао план чији је средишњи део укључивао лажно оптуживање невиног човека, на основу ког је рачунао да ће бити ухапшен. Урадио је исто што су урадили властодршци, а што је Харун открио и због тога страдао: они су лажирали кривицу човека који је то платио животом.

Последњи део плана Ахмеда Нурудина подразумевао је кривотворење писма са Алијагом које је преко татарина требало послати хаџи-Синанудиновом сину и гледати како сила његовог утицаја потпомаже Нурудинову освету и како се он обрачунава са онима који су зло нанели Ахмеду Нурудину. Свесним жртвовањем невиног човека Нурудин је одступио од људскости. Меша Селимовић показује Нурудино схватање таквог чињења:

‘Није ме узнемирио осјећај кривице што је затворен добар човјек (јер да је другачији, све ово не би имало никаквог смисла, не би ничему послужило). Ако и страда, послужило би то већем и важнијем циљу него што је живот и смрт једног човјека.’ (*DiS*:p.318)

Од дервиша посвећеног служењу исламској егзегези, који поштује *Куран* као меру постојања, који је окренут духовности и мисаоном напрегнућу, подржавао јасних мерила, принципа и начела, што га чини сличном Аполону, постао је онај који доприноси убиствима људи који су му скривили зло. Он, дервиш, урадио је исто што и кадија: учинио све што је до њега да се невином човеку ни због чега деси лоше.

Поставши власт, Ахмед Нурудин постао је једнако морално декадентан колико су то на почетку романа муселим и кадија. Његово звање кадије јесте метафора његовог моралног пада који симболички почиње тренутком трезвености и потуног прихватања мржње као доминантне страсти у њему. Тиме је Дионис у њему тријумфовао јер је снага тог негативног осећања надвладала трезвеност човека окренутог богу.

Извори

1. Селимовић, М. (2004) *Дервиш и смрт*. Београд, НИН (приредио и поговор написао Александар Јерков. 1. издање; НИН-ова награда критике за роман године: десет најбољих (1954–2004).
2. Ђурић, М. (1998) Фридрих Ниче и хеленска култура. У: Ниче, Ф. *Списи о грчкој књижевности и филозофији*. Превели Томислав Бекић et al. Сремски Карловци – Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, pp. 5–20.

Литература

1. Алтисер, Л. (2009) *Идеологија и државни идеолошки апарати (белешке за истраживање)*. Предео Андрија Филиповић. Лозница, Карпос.
2. Вучковић, Р. (2014) Српски роман у контексту егзистенцијалистичког романа. У: Делић, Ј. *Меша Селимовић*. Нови Сад, Издавачки центар Матице српске, Антологијска едиција Десет векова српске књижевности, књ. 66, pp. 521–527.
3. Гревс, Р. (1995) *Грчки митови*. Превела Гордана Митриновић-Омчикус. Београд, Нолит. <https://istorijaosvmpek.files.wordpress.com/2014/11/robert-graves-grckimitovi.pdf> [Приступљено 24. маја 2023].
4. Ђурић, М. (1997) *Ниче и метафизика*. Изабрани списи, Књига VII. Београд, НИУ Службени лист СРЈ, Терсит.

5. Иванов, В. (2017) *Дионис и прадионизијство*. Превела Антонина Пантелић. Београд, Логос.
6. Јерков, А. (2004) Златна књига Меше Селимовића. У: Селимовић, М. *Дервиш и смрт*, Београд, НИН (НИН-ова награда критике за роман године: десет најбољих (1954–2004), pp. 413–435.
7. Клајн, Х. (1967) Шта се збива у ‘Хамлету’. *Сцена*, часопис за позоришну уметност, мај–јун 1967, година III, књига I, број 3 (Хамлет), специјални број. Нови Сад: Стеријино позорје, pp. 297–309.
8. Ниче, Ф. (2020) *Рођење трагедије*. Превела Вера Стојић. Београд, Дерета.
9. Радојчић, С. (2017) Ničeove maske – ogleđ o perspektivizmu. *Kultura* (155), 76–88. DOI:10.5937/kultura1755076R [Приступљено: 27. фебруара 2022].
10. Танасковић, Д. (2018) *Ислам: догма и живот*. 3. допуњено издање. Београд, Српска књижевна задруга.
11. Финк, Е. (1981) *Nietzscheova filozofija*. Библиотека Знаци, велика едиција књига 3, Загреб, Центар за културну делатност.
12. Хајдегер, М. (1961) *Ниче I*. Превео Божидар Зеџ. Београд, Федон. https://kupdf.net/download/martin-hajdeger-ni-e-i-pdf_58e5166adc0d605b5fda97f1_pdf [Приступљено: 14. новембра 2021].
13. Џонс, Е. (2005) *Хамлет и Едит*. С енглеског превео Бранко Момчиловић. Сремски Карловци – Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Marija Terzić

Belgrade Institute for Literature and Arts

MEASURE AND EXCESS: AHMED NURUDDIN – TRANSFORMING APOLLO INTO DIONYSUS

Summary

This paper deals with Apollo and Dionysian elements in dervish Ahmed Nuruddin's characterisation. This paper analyses the dervish Ahmed Nuruddin in light of Nietzsche's understanding of Apollo and Dionysus deities in terms of their divine roots originating from ancient Greek mythology without any intention whatsoever to present Nietzsche's entire philosophical system on the relationships between Dionysus, Greek tragedy, and the connections between art and nature with these principles. The dichotomy will be analysed on the example of the Serbian novel, *Death and the Dervish* written by Meša Selimović. The paper tackles the characterisation of the literary hero, protagonist Ahmed Nuruddin as a bridge between dervish-Apollo to Nuruddin-avenger, which is Dionysus focusing on revenge resulting in human and moral destruction caused by hatred, the opposite of Ahmed

Nuruddin's neutrality, while performing the dervish duty. The avenger Nuruddin, the one surfacing after the murder of his sibling, will be considered Dionysus in light of an injustice inflicted on him by Harun's murder, a flywheel for his revenge. Special emphasis will be placed on Nuruddin's human defeat – moral decadence in the form of his transfiguration from a priest to a Machiavellian character. Taking Nietzsche's understanding of Hellenic tragedy into consideration, this paper aims to prove Ahmed Nuruddin turning Apollo into Dionysus.

► **Keywords:** Ahmed Nuruddin, Apollo, Dionysus, transformation, Dervishood, revenge, neutrality, hatred.

Sources

1. Selimović, M. (2004) *Derviš i smrt*. Beograd, NIN (priredio i pogovor napisao Aleksandar Jerkov. 1. izdanje; NIN-ova nagrada kritike za roman godine: deset najboljih (1954–2004).
2. Đurić, M. (1998) Fridrih Niče i helenska kultura. U: Niče, F. *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*. Preveli Tomislav Bekić et al. Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, pp. 5–20.

References

1. Altiser, L. (2009) *Ideologija i državni ideološki aparati (beleške za istraživanje)*. Preveo Andrija Filipović. Loznica, Karpos.
2. Vučković, R. (2014) Srpski roman u kontekstu egzistencijalističkog romana. U: Delić, J. *Meša Selimović*. Novi Sad, Izdavački centar Matice srpske, Antologijska edicija Deset vekova srpske književnosti, knj. 66, pp. 521–527.
3. Grevs, R. (1995) *Grčki mitovi*. Prevela Gordana Mitrinović-Omčikus. Beograd, Nolit. <https://istorijaosvmpk.files.wordpress.com/2014/11/robert-graves-grcki-mitovi.pdf> [Pristupljeno 24. maja 2023].
4. Đurić, M. (1997) *Niče i metafizika*. Izabrani spisi, Knjiga VII. Beograd, NIU Službeni list SRJ, Tersit.
5. Fink, E. (1981) *Nietzscheova filozofija*. Biblioteka Znaci, velika edicija, knjiga 3. Zagreb, Centar za kulturnu delatnost.
6. Ivanov, V. (2017) *Dionis i pradionizijstvo*. Prevela Antonina Pantelić. Beograd, Logos.
7. Jerkov, A. (2004) Zlatna knjiga Meše Selimovića. U: Selimović, M. *Derviš i smrt*, Beograd, NIN (NIN-ova nagrada kritike za roman godine: deset najboljih (1954–2004), pp. 413–435.
8. Klajn, H. (1967) Šta se zbiva u 'Hamletu'. *Scena*, časopis za pozorišnu umetnost, maj–jun 1967, godina III, knjiga I, broj 3 (Hamlet), specijalni broj. Novi Sad: Sterijino pozorje, 297–309.

9. Niče, F. (2020) *Rođenje tragedije*. Prevela Vera Stojić. Beograd, Dereta.
10. Radojičić, S. (2017) Ničeove maske – ogled o perspektivizmu. *Kultura* (155), 76–88. DOI:10.5937/kultura1755076R [Pristupljeno 27. februara 2022].
11. Tanasković, D. (2018) *Islam: dogma i život*. 3. dopunjeno izdanje. Beograd, Srpska književna zadruga.
12. Hajdeger, M. (1961) *Niče I*. Preveo Božidar Zec. Beograd, Fedon. https://kupdf.net/download/martin-hajdeger-ni-e-i-pdf_58e5166adc0d605b5fda97f1_pdf [Pristupljeno 14. novembra 2021].
13. Džons, E. (2005) *Hamlet i Edip*. S engleskog preveo Branko Momčilović. Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Преузето: 1. 11. 2022.
Корекције: 11. 4. 2023.
Прихваћено: 19. 4. 2023.