

## МОГУЋНОСТИ ТУМАЧЕЊА АНДРИЋЕВИХ ДЈЕЛА У ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИСТИЧКОМ КЉУЧУ

*Нина Говедар*  
*Универзитет у Бањој Луци*

## POSSIBILITIES OF INTERPRETING ANDRIĆ'S LITERARY WORKS IN TERMS OF EXISTENTIALISM

*Nina Govedar*  
*University of Banja Luka*

In this paper we will seek for the presence of motives and different literature treatment in Ivo Andrić's work, which we can interconnect with philosophy of existentialism and its most significant representatives (Heidegger, Kierkegaard, Sartre). We will deal with the concept of life and living, thematization of encountering death, and its semantics in the light of different approaches to the existentialism philosophy. Our aim is to prove that, though there is no evidence that Andrić knew and read existentialism philosophers, there are many connections between his work and existentialism.

**Key words:** existentialism, philosophy of existentialism, existence, nihilism, freedom, absurd, alienation

Проучаваоцима лика и дјела није непознато како се Иво Андрић још у најранијим данима свог умјетничког стварања, у оној фази када настају његови лирски записи у прози „Немири“ и „Ех Ponto“, упознао са дјелом утемељивача хришћанског егзистенцијализма, Сореном Кјеркегором. Остало је то забиљежено и у његовим свескама и у свједочењима његових познатика и биографа<sup>1</sup>. Ипак, за разлику од Маркса, Гетеа или Горког, чија дјела у својим записима често помиње, којима посвећује читаве пасаже и есеје, о дјелу самог Кјеркегора па ни било ког другог егзистенцијалисте, у његовим биљешкама нема много ријечи. Тома Тасовац, цитирајући Кујунџића, наводи како у Андрићевој заоставштини нема трагова његовог познавања

---

<sup>1</sup> Види: Караулац 1980: 72–73.

Хајдегеровог дјела, али да је тешко претпоставити да тадашњи југословенски амбасадор у Берлину није био упознат са тада најистакнутијим филозофом у земљи и контроверзним ректором фрајбуршког универзитета (Тасовац 2010: 173 – 174). Не налазимо аутопоетичке рефлексије које би дале наслутити да је Иво Андрић био одредијељени егзистенцијалиста, нити да се посебно бавио проучавањем егзистенцијалистичке филозофије, а ипак, читајући његово дјело, не можемо а да не примијетимо<sup>2</sup> провијавање запитаности над смислом човјековог битисања типично за ову филозофску оријентацију.

У Андрићевом дјелу проналазимо назнаке егзистенцијалистичких промишљања која немају теоријско упориште, нити су експлицитна. Она су уткана у његова дјела, дио су карактера његових ликова, или их проналазимо између редова, у погледима, у прећутаним ријечима дијалога, у ономе што није изговорено, није написано и на концу, није уклесано у камену. Читање Андрића отвара нам велики асоцијативни оквир у којем паралелно стоје његово дјело и филозофска промишљања најзначајнијих егзистенцијалиста: Кјеркегора, Хајдегера, Сартра, Јасперса, Кафке...

Ови наговјештаји ишчитавају се из многих његових дјела, а нама су овдје у фокусу Андрићеве приповијетке и роман *Проклета авлија*. Немали број његових ликова има егзистенцијалистичке дилеме о сврси човјековог постојања и живота уопште. Када је у питању „Мустафа Маџар“, једна од најкомплекснијих Андрићевих приповједака, ослањање на Кјеркегорове ставове отвара један потпуно нови интерпретативни прозор, који може значајно да допуни и продуби наше разумијевање самог лика и његових поступака. Тихомир Брајовић у вези са проблемом Маџарове личности говори са аспекта еротске имагинације, односно извитопереног ероса који се трансформише у трауматично, подсвјесно (или несвјесно, невољно) „преваспитање“ ега

<sup>2</sup> Разматрајући Андрићеву позицију у југословенској и постјугословенској средини, Тома Тасовац узимајући у обзир однос аутора рада изложеног на симпозијуму о Андрићу, 1992. године у Бамбергу према овом писцу, коментарише оцјену рада дату од стране Душана Глишовића сљедећим ријечима: „У вези са једним од негативно оцењених реферата из Бамберга, а у нападу ксенофобичног сентиментализма, Глишовић изјављује да упркос *очигледним паралелама које се могу повући између Андрића и неких модерних филозофа, као што су Хегел и Кјеркегард*, те паралеле нису од пресудне важности, зато што „филозофску основу Андрићевог дела је срочила животна мудрост опстанка једног народа затеченог на тремећи религијских интереса и раскрсници свих европских политичких и војних догађаја“ (Тасовац 2010: 170) – подвлачење наше.

(Брајовић 2015). Мустафа Маџар се не присјећа вољно ни плавих кримских дјечака, ни напастоване жене – те слике из прошлости га прогањају нежељено, мимо његове воље. Његова животна трансформација, која је зачудила Добојлије, али и све оне до којих је глас о Маџару стизао, јесте његово преобраћење од човјека школованог, посвећеног књигама и вјери до разбојника који не бира ни кад ни кога злоставља; до оног који једне ноћи без икаквог разлога и повода почиње да убија све што му се нађе на путу. При томе, Маџарева позната девиза је да је „свијет пун гада“. Шта једног оваквог, неприкосновеног мегданцију, војника, силецију, доводи до баналне и неочекиване смрти? И зашто се у тренутку када схвата да се омча стеже и да за њим јури народ који и не зна зашто га јури, зашто се у тим тренуцима неприкосновени Маџар не супротстави свјетини? Зашто као кукавица, као неко ко и не рукује оружјем, бјежи, свјестан да је бијег узалудан и да је зелена трава Чекрленке недостижна? Оно што је у вези са овом приповијетком специфично јесте чињеница да у њој не постоји она архетипска борба добра и зла. Не згража се Маџар на свијет око себе који је „пун гада“ зато што је он другачији од њега, напротив, његов одговор на зло које види и осјећа око себе јесте још више зла.

То је неспоразум двије човјекове крајности, његове интимае и његова активитета, онога што бисмо ми данас назвали нехармоничношћу друштвеног и индивидуалног бића. Управо због тог одсуства хармоније човјеков живот постаје тренутак, кратки спој неспоразума, тренутак сударања живота и смрти.

(Крњевић 1980: 41)

Он се сав манифестује у злу – злој нарави, ноћним морама, пессимизму и насилништву. Како Зоран Милутиновић наводи, Маџар је „лик радикалног зла“, његови поступци не представљају сами по себи ни средство ни циљ, они су „оспољавање негеча што Мустафа у себи носи, или нечега што он јесте“ (Милутиновић 2012: 18). Управо нас то наводи на траг егзистенцијализма и то Кјеркегоровског типа – шта је човјеков живот него слутња и зебња, избор и последице које он носи. Према Кјеркегоровој теорији, човјек јесте оно што чини, односно што он одабере да буде, не постоји пут који нам је предвиђен, не постоји бит која нам је унапријед дата – ми смо само оно што сами одлучимо да јесмо. Слобода човјекова огледа се у могућности његовог избора. Живот је сав саткан од стријепње и немира као последица избора које смо учинили, од доживљаја гријеха као

посљедице наших дјела. Током живота човјек неминовно доживљава супротности од којих је он сачињен – питање постојања (вјечности и пролазности), односа добра и зла, чињења и посљедица, а једина човјекова неминовност је смрт „Јер истинита вечност не лежи иза или-или, већ му претходи“ (Кјеркегор 1979: 38). Маџар је тога свјестан и зато готово да помирљиво пристаје на своју смрт и препушта јој се.

Повест о Мустафи Маџару представља, на тај начин, продужетак демитизације апсолута херојства, али деконструктивне у својој искључивости кад је једини излаз смрт.

(Вучковић 2011: 208)

Трагичност која се веже за Маџаров лик није у потпуности докучива. Она наизглед нема јасног разлога, већ представља скуп гријехова учињених у прошлости који се сада изнова, непризвани и непожељни, јављају у његовој свијести више као осјећај него као сјећање. Нејасни су и мутни, ништа у тим сликама које се сада актуелизују у Маџаревој свијести није конкретно ни до краја јасно. Духови прошлости опсједају његову свијест и муте му ум, али не изазивају кајање, већ само рационално резонување да је „свијет пун гада“, да његова тамна страна узима примат над свиме оним што у животу представља љубав, вјеру и наду, те да ни он сам не може бити другачији, или изван тога. Маџарева душевна растројеност, мучни снови који му муте и доживљај реалности, немају извор у недокучивим ходницима несвјесног. Узроци помућења његовог ума експлицитно су у самом тексту и, иако доживљени у магновењу, јасно су смјештени у контекст догађаја због којих је Мустафа Маџар данас онај и онакав какав јесте:

Неочекивано се, из ноћи у ноћ, појављиваху већ сасвим заборављени, безумно помршени, уломци прошлог живота. Оно што је било најгоре код тих снова, то је нека језива јасност и оштрина којом се истицао сваки поједини лик и покрет, као да сваки живи за себе и има неко нарочито значење.

(Андрић 1981а: 29 – 30)

Јасно је и да је Маџар свјестан да због тих поступака није ништа бољи ни гори од других, и баш као што филозофи егзистенцијализма тврде, у свом магновењу, он подноси посљедице до којих су његови поступци довели. Без изражене свијести о гријеху, без кајања због

учињеног. Слијед животних околности у његовом случају је такав, избори су донесени и са њиховим посљедицама се даље мора живјети – свјесно прихватајући мучност тог и таквог, живота на свијету који је – *пун гада*.

Са друге стране, феномен лика Мустафе Маџара можемо освијетлити и са позиције Хајдегерове филозофије, чиме нам се откључава још један значајан правац разумијевања његовог лика и понашања. Многи истраживачи пронашли су у приповијести о Мустафи Маџару причу о патолошки нарцисоидном лику који свој опстанак види у томе да буде сам, усамљен у својој моћи и величини, далеко изнад и испред свих. Зоран Милутиновић у његовом „приватном походу против ненаоружаних хришћана“, види жељу да докаже да је непобједив, да је способан да влада свима и да нема инстанце која је виша од њега – рекавши калуђерима да могу да баце фермане: и мулин и везиров и султанов, он показује да је моћнији од свих њих.

Не више султан, везир и сарајевски мула, с којима се Мустафа већ одмерио и обрачунао, него неко ко је и над њима, и ко гарантује постојање добра у свету. Калуђери, дакле, још нису побеђени, ево, призивају још једну вишу инстанцу као своју заштиту од Мустафе. Зато он онда пуца на њих и одлази 'као да бежи од њих'. Он бежи од неуспеха да му калуђери потврде то његово ново божанско биће, биће изван коегзистенције са другима и изнад заједничког људског света – јер они ево и даље мрмљају о неком богу који није Мустафа.

(Милутиновић 2012: 20)

Како Милутиновић наводи, Маџару постојање других људи смета јер му „одузима његово сопство“ (2012: 21), односно онемогућава његово постојање на самом врху љествице – потпуно самом, моћном и ничим угроженом. У понешто другачијем контексту, у свјетлу истраживања нарцистичког феномена, Брајовић долази до сличног закључка:

Отуд у њему има нечег заиста особеног, оличеног у непоправљивом индивидуализму, посебно онда кад се, по властитом признању, буде 'одвалио као стијена низа страну' и неповратно огрезао у зло. Андрићеву приповетку могуће је стога, у једној равни разумевања, читати и као повест Маџаровог крајњег неспоразума и конфликта са другима [...]

(Брајовић 2015: 97 – 98)

У кључу Хајдегерове филозофије ово нам отвара питање битка и тубитка. Наиме, Хајдегер наше постојање у свијету, које је, дакле, неопозиво условљено постајање свијета око нас (не можемо егзистирати мимо окружења којем припадамо, свијет око нас обликује оно што јесмо) назива *тубитком*, односно неком врстом надограђеног и комплекснијег облика битка – битка у свијету, неопозиву коегзистенцију унутар постојећег система. Према Хајдегеровом схватању, дакле, ово чему тежи Мустафа Маџар у супротности је са оним што човјек јесте – иако је његово постојање хипотетички могуће свести на сам битак, у феноменолошком смислу, човјек може да постоји само у коегзистенцији, у односу према ономе што је око њега. Стога, Маџарово инсистирање да поништи сопствени тубитак и да се сведе само на битак, и у приповиједи се показује неодрживим. Наизглед без конкретног разлога, условљено ескалацијом туђих односа према њему, Маџар страда не због својих звјерских поступања, већ због идеје да буде мимо свих других и изнад свих других.

Још један од Андрићевих ликова у коме препознајемо трагове егзистенцијалистичког осјећања свијета јесте Алија Ђерзелез. Његова специфична појава и глас који га прати нису у складу са оним ко је Алија Ђерзелез заиста. Након свих својих побједа и пораза, у тренутку кад у Јекатеринином крилу скине маску јунака, у његовом вапају и запитаности над смислом и сврхом живота у коме можеш да имаш све, али не и жељену жену, ишчитава се Ђерзелезово егзистенцијалистичко понирање у помиреност са патњом. Након што је остварио све докучиве циљеве, избојевао побједу у свим биткама које су му се нашле на путу, он схвата да суштина живота није у томе што је остварио, да суштина није у ономе што му је надхват руке, што се само пружа, већ управо у покушају, у жељењу, у тим вјечно пруженим рукама које дочаравају суштину. Много је тога речено и написано о трагизму Ђерзелезовог лика који условљава његова кад гротескна, а понекад збиљски трагичарска потреба за освајањем жене. Ипак, питање је до каквих закључака можемо доћи уколико посматрамо овај аспект Ђерзелезове личности издвојен од свега што је у вези с њим епско, с једне, и гротескно, с друге стране. Милослав Шутић, у лику Ђерзелеза препознаје константно преклапање „епске психологије“, онога архетипског у вези са овим Андрићевим јунаком, и елемената „лирске психологије“ који су „сконцентрисани у његовом доживљају жене“ (Шутић 2007: 120 – 121). Међутим, једнако као што управо тај архетипски слој Ђерзелезовог лика можемо посматрати извојено од његових слабости према женама (утолико уколико их не препознамо

као дио архетипа великог јунака), на исти начин је могуће тумачити овај „лирски“ сегмент Ђерзелезовог лика, који нам, заправо, открива много више о њему самом. Наиме, већина онога што сазнајемо о Ђерзелезу као чувеном јунаку проистиче из перспективе других, а тек се оцртава у његовом ставу и понашању. Са друге стране, оно што Ђерзелеза чини опипљивим, реалним и човјечним јесу управо његове слабости, односно оно што не може да оствари и за чиме само и константно тежи. И није овдје пресудно ни то што је у питању жеља за женом, ни то што је то нешто у чему Ђерзелез није добар као у мегдану – суштина живота је, вели Јасперс, управо у тој растрганости, у немогућности, у ономе што не можемо да остваримо, али томе ипак тежимо. Посљедња реченица у приповиједи управо нам показује константу Ђерзелезове тежње – и онда када је наизглед смирен и помирен са сопственом судбином, њему је јасно да мора и даље покушавати, да мора даље трагати:

Хтио је да продужи тај час без мисли и жеље, и да што боље отпочине, као човјек ком је дан само кратак одмор и коме ваља даље путовати.

(Андрић 1981б: 32)

То је Ђерзелезова гранична ситуација у кључу Јасперсове филозофије – оно што чини парадокс живота, што нас у њему одржава.

Свеобухватно је оно што се увек *само најављује* – у ономе што је предметно присутно и на хоризонтима – али што *никад* не постаје *предмет*. То није оно што се само по себи јавља, него је то оно у чему нам се све друго јавља.

(Јасперс 1973: 49)

Приповијетка у којој Андрић маестрално поставља питања егзистенције јесте прича о Аски и вуку. Читава параболом о младој овци која иде у умјетничку школу, и коју, мимо читавог њеног рода, посебно занима балет даје нам увертуру у Хајдегерово схватање бића и битка. За разлику од Хамлетовог егзистенцијског „бити или не бити“, овдје се поставља питање „како бити?“. Дакле, шта је то што човјека чини човјеком, што нас издваја од свега другог што на свијету постоји, али не *егзистира*. Остваривање битка у контексту, у свијету, односно тубитак, једина је истинска реализација човјекове егзистенције. Егзистенцијална смрт, за разлику од онтолошке, може се окарактерисати као крај тубитка, односно, онога што ми

егзистенцијално јесмо. Изостављајући онтолошку раван у овом разматрању, јер нам није од интереса да интерпретирамо могућност „живота након живота, тј. смрти“, закључујемо да оно што Аску егзистенцијално издваја од осталих јесте њена игра.

Аскина игра није само игра за живот – њен лик није у потпуности персонификован кроз човјечији – између ње и вука, на примјер, не постоји могућност споразумијевања језиком. Њен покрет је тај који прича причу, њен покрет је тај који заводи вука, међутим, њена способност да буде нешто што остале овце нису, да дâ и покаже нешто другачије, то је оно што Хајдегер назива *ауентичном егзистенцијом*. Јер то што постојимо не значи нужно и да *јесмо*, односно да је наша егзистенција валидна. Одлика човјека наспрам других постојећих ствари и бића јесте могућност промишљања битка, односно онога што нас чини постојећим. Његова мисао је да човјек постоји само тако што се пита о истини и самог битка и истини онога што јесте – у Аскином случају, игра, која јој спасава живот, јесте оваплоћење суштине њеног постојања, односно онога што је њен спецификум као егзистирајуће личности. Чињеница да својом игром успије да спаси сопствени живот значи да Аска двоструко побјеђује – њена свијест о сопственом бићу испољава се упркос сусрету са могућом смрћу. Њена побједа само је двострука потврда остварености њеног бића у контексту умјетности унутар које се оно испољава. Код Хајдегера, најпотпуније наше разоткривање, па тако и сусрет са самим собом и освјештење онога што јесмо, дешава се управо у сусрету са смрћу. Његов став да је човјеков живот „путовање у смрт“, а да се тек у непосредном сусрету са њом испољавамо у својој суштини, у потпуности је у сагласју са закључком ког Андрић износи у приповиједи:

Ми и не знамо колике снаге и какве све могућности крије у себи свако живо створење. И не слутимо шта све умемо. Будемо и прођемо, а не сазнамо шта смо све могли бити и учинити. То се открива само у великим и изузетним тренуцима као што су ови у којима Аска игра игру за свој већ изгубљени живот.

(Андрић 1981в: 195)

Егзистенцијалистичка несигурност један је од основних мотива и романа *Проклета авлија*. Посматрано са аспекта егзистенцијалистичке филозофије, најзанимљивији лик у роману је свакако млади интелектуалац Тамил. Утонуо у сопствена истраживања, привучен историјским збитијима, он своју истину о свијету приповиједа кроз предање, кроз



причу о двојници браће, трансформишући у једном тренутку сопствено ја и сједињујући се са ликом младог Џем султана. Уколико Ћамилов лик посматрамо из угла Сартрове филозофије, препознаћемо у њему човјека који на свијет долази без изграђеног карактера и утабаног пута, глумца који на позорницу живота излази без унапријед наученог текста и од чије импровизације зависи како ће тај живот провести. За Сартра, живот је питање избора улога, при чему смо сами одговорни за све што чинимо, па самим тим и за последице – „Човјек је не само такав каквим себе појми него и такав какав себе хоће, и како себе појми након егзистенције, како себе хоће након тог полета наспрам егзистенције; човјек није ништа друго него оно што од себе чини“ (Сартр 1964: 10 – 11). Млади Ћамил, преузевши на себе улогу Џем султана бира живот који је већ живљен, бива да буде жртва у залог за истину, да истраје у својим увјерењима, јер живот сам по себи ионако нема неки вјечан смисао. Свако од нас обликује сопствени смисао живота својим избором. Ономе чему придајемо важност ми дајемо смисао животу. Након нас доћи ће неко други, суштина је неухватљива и несхватљива, а наш живот је само наш избор.

Са друге стране, Ћамила можемо посматрати и као пречицу којом се покушава стићи до онога што Сартр именује *есенцијом*. Његов став је да егзистенција претходи есенцији (Сартр 1964: 8 – 9), односно да бисмо дошли до суштине морамо да проживимо живот и то у складу са изборима које сами правимо. Тиме што прави избор да буде неко други, односно да преузме туђи живот, а самим тим и туђе одлуке и изборе („Исто тако није одмах ни приметио тренутак, тешки и одлучни тренутак, у ком је Ћамил јасно и први пут са посредног причања туђе судбине прешао на тон личне исповести и стао да говори у првом лицу“ – Андрић 1981г: 92), Ћамил потенцијално тражи пречицу ка достизању и схватању есенције – преузевши оквир туђе егзистенције смањује сопствену одговорност при доношењу избора, имајући двоструки его, бива корак ближи ономе што је спознаја суштине.

У приповиједи „Злостављање“ препознајемо назнаке примјене филозофије егзистенцијализма на идеју о типичном понашању полова. Симон де Бовоар један је од пионира филозофије којом се руши представа о традиционалној подјели полова: мушкарцу као *трансцендентном* и жени као *иманентној*. Њен став је да женин живот ни на који начин не смије бити у власти мушкарца, односно да она сама мора преузети одговорност за сопствени живот како би у коначници дошла до спознаје суштине. Аница, жена Андрије Зелковића, угледног привредника који је у очима варошана по свему био добра прили-

ка, након двије и по године брака, одлучује се да напусти мужа јер не може више да поднесе његову егоцентричност, себелубље и потпуно игнорисање ње као животног и емотивног партнера. Схватајући да је њена улога у браку само да „буде ту“, да постоји како би он у друштву могао да говори о „својој жени“ и да слуша његове бескрајне монологе о томе како би *он* радио да су различите ствари у његовој моћи, она резонује управо да је њен живот у потпуности у власти њеног супруга: „Један човек, поготову једна жена, мора у одбрани својих права и своје личности да се ослони на друге људе и на своје право онакво какво је формулисано у законима, или бар у схватањима и навикама друштва. А на шта она може да се пожали у овом привидно савршеном браку? [...] Како да то учини, кад ни сама пред собом не уме да се изрази, кад ни овде међу четири зида, пред самим овим кукавцем, не налази снаге да се одбрани и заштити“ (Андрић 1981б: 131). Све што она као емотивно и мислеће биће јесте мора да нестане и да се потаре да би до изражаја дошло оно што он јесте. Стога, Аница једини излаз види у томе да супруга напусти, и макар у потпуној сиротињи и одбачена и од породице и од свијета, преузме сопствени живот у своје руке. Дајући себи напокон могућност избора, она прави корак ка егзистенцијално смисленом битисању, у коме њено ја може да постоји независно од супруга, да доноси своје одлуке, прави своје изборе и у коначници оствари *свој* живот.

Многи се још Андрићеви јунаци својим карактером и поступцима надовезују на основне постулате егзистенцијалистичке филозофије. Они су углавном ти који перципирају да је суштина живота у нашим рукама, односно да без самосвјесног доношења одлука у животу ни нема правог постојања. Неки од Андрићевих јунака на том „путу ка смрти“ одустају раније, помирили са својим изборима и посљедицама које због њих трпе, неки се боре до посљедњег даха и посљедњег атома снаге, живе само свој живот, бивају другачији и, нужно, бољи од других и тиме се спасавају, односно дају садржај и смисао сопственом животу. Они трећи, пак, остају запитани над смислом битисања, не дајући себи шансу да препознају избор који би им потенцијално донио сатисфакцију. Такав је несрећни Алија Ђерзелез, подвојен у двострукој иманенцији: ономе што он заиста јесте и ономе што он за друге представља. Та врста егзистенције за другога, због другога, и према узусима другога, из егзистенцијалистичког угла гледишта, не води ка спознању животне суштине, а трагање за суштином, једини је истински циљ наших живота. Све остало је пролазност, парадокс и апсурд живљења.

## ЛИТЕРАТУРА

- Андрић 1981а:** Andrić, I. *Nemirna godina*. Sabrana djela Ive Andrića, knjiga peta. Sarajevo: Svjetlost, 1981.
- Андрић 1981б:** Andrić, I. *Znakovi*. Sabrana djela Ive Andrića, knjiga osma. Sarajevo: Svjetlost, 1981.
- Андрић 1981в:** Andrić, I. *Deca*. Sabrana djela Ive Andrića, knjiga deveta. Sarajevo: Svjetlost, 1981.
- Андрић 1981г:** Andrić, I. *Prokleta avlija*. Sabrana djela Ive Andrića, knjiga četvrta. Sarajevo: Svjetlost, 1981.
- Брајовић 2015:** Brajović, T. *Groznica i podvig: ogledi o erotskoj imaginaciji u književnom delu Ive Andrića*. Beograd: Geopoetika, 2015.
- Вучковић 2011:** Vučković, R. *Velika sinteza o Ivi Andriću*. [Vučković, R. *Velika sinteza o Ivi Andriću*.] Beograd: Алтера, 2011.
- Јасперс 1973:** Jaspers, K. *Filozofija egzistencije*. Beograd: BIGZ, 1973.
- Караулац 1980:** Karaulac, M. *Rani Andrić*. Beograd: Prosveta, 1980.
- Кјеркегор 1979:** Kjerkegor, S. *Ili-ili*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1979.
- Крњевић 1980:** Krnjević, V. *Pristupi*. Beograd: Prosveta, 1980.
- Милутиновић 2012:** Milutinović, Z. 'Niti mogu da rastumačim, niti da zaboravim': Andrić, I. *zlo i moralistička kritika*. // *Međunarodni naučni skup Ivo Andrić – 50 godina kasnije: zbornik radova*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 2012, 17 – 26.
- Сартр 1964:** Sartre, J. P. *Egzistencijalizam je humanizam*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1964.
- Тасовац 2010:** Tasovac, T. Негација као присуство одсуства у делима Иве Андрића. [Tasovac, T. Negacija kao prisustvo odsustva u delima Ive Andrića.] // *Свеске Задужбине Иве Андрића*. Београд: Задужбина Иве Андрића, 2010, № 16, 161 – 224.
- Шутић 2007:** Šutić, M. *Златно јагње: у видокругу Андрићеве естетике*. [Šutić, M. *Zlatno jagnje: u vidokrugu Andrićeve estetike*.] Београд: Чигоја штампа, 2007.