

ОДНОС АНТИЧКОГ МИТА И БИБЛИЈЕ У ПЕКИЋЕВОМ »ЗЛАТНОМ РУНУ«

Бројни митови у Пекићевом седмотомном *Златном руно*, од античких који су најпретежнији до цинцарских, балканских или словенских, својим присуством умножавају перспективе у сагледавању третиране теме и проширују смисао ове Пекићеве прозе. Заједничке теме различитих митологија није тешко утврдити: све оне дају одговоре на истоветна питања, те тако потврђују постојање и релевантност, свевременост истог корпуса архетипских, космогонијских и теогонијских питања. Али када различитим језиком, али смисаоно истоветно, проговоре антички мит и библијска грађа, онда је то стога што их у непосредну везу доводи аутор фабулом свога романа у који инкорпорира и антички мит – измењен према својој замисли – и бројне библијске реминисценције. Ако је симеонска судбина пресудно одређена Ноемисовим учешћем у елеусинским мистеријама, а потом и његовим даљим поступањем које игнорише посвећење, те његовим животним изборима, због којих по казни улази у историју, па су и сви симеонски животи уланчавање, понављање обрасца његовог живљења и довршавају се Газдиним преображајем у коња Ариона, те повратком Аркадији и непостојању, онда је јасно да је Пекић уградио у свој роман антички мит како би у њему зачео и разрешио судбину својих јунака. Како се уплитањем античких митова мотивише симеонска судбина, њиме се даје и једнозначан одговор у којем довршавају све Газдине дилеме о природи пута којим се кретао генос. У таквом контексту Пекић користи оне библијске реминисценције које својим значењем кореспондирају са значењем које његовом роману притиче од античког мита. Међутим, иако опсежније коришћен – те на први поглед казује да је улога античког мита пресудна за *Златно руно* – треба имати на уму да је Пекић мењао и својим замислима прилагођавао коришћене античке митове, те тако повећавао степен њихове подударности са у роману присутном библијском грађом, што

обрће значај поменутих предложака. Иако је њихово романескно значење комплементарно, може се рећи да суштинска питања због којих свој роман аутор назива антрополошким, притичу управо из призване библијске грађе.

Уочавајући да је у свим временима (а шест векова српске историје је присутно на страницама овог Пекићевог романа) лик појединца одређен избором између двеју супротстављених, а у историјском времену никада компатибилних опција – царства земаљског и царства небеског, материјалног и духовног – Пекић исписује у исти мах породичну сагу, историју Срба и историју српског грађанског друштва, а библијске алузије и реминисценције служе у првом реду проблематизовању постављених питања, јер суштинској усмерености његованске аргонаутике која из античке – иако модификоване – аргонаутике происходи, супротстављају некакву другачију, у симеонским животима никада испробану могућност живљења, ону у којој је можда кључ разрешења породичне пловидбе и њенога смисла.

Иако је његованска историја мотивисана сагрешењима њиховог митског претка Ноемиса, због којих је и осуђен – а тиме и сви потомци, Симеони – на историјско трајање које, упркос смењивању успона и падова, богаћења и пропадања, показује да су Симеони од првобитних торбара, трговаца шмином, мирисима, лековитим травима и зачинима, узапредовали до индустријалаца, знаци породичног распадања, у часу када ретроспективно, у предсмртној агонији, Газда сагледава историју породице, већ су очигледни. Посматрајући из своје фотеле породицу који га окружује, Газда увиђа да је породична аргонаутика дошла до свог краја и да је то неминовност у којој не пресуђује чињеница да се породични, турјашки скуп одржава на Божић 1941, непосредно пред почетак Другог светског рата, већ – наслућује – оријентација самога пута којим се до тада аргонаутика водила, а то се улива у правац који преиспитују библијске алузије расуте по читавом роману. На то упућују речи које Газда у магновењу као да ишчитава са турјашког здања: »мене мене текел уфарсин« (»бројио, бројио, измерио и поделио«). Смисао опомене и претње, те наговештај пропадања Његована, исказује се тако старозаветним речима (речи: »мене мене текел уфарсин«, исписала је пророчка рука по зиду дворане у којој је вавилонски крај Валтазар пио вино из златних посуда украдених из јерусалимског храма), односно успостављањем паралеле са судбином старозаветног јунака, алудира да је симеонска безбожност узрочник скоре пропасти. Увиђање да су се распале породичне вредности које су вековима држале на окупу све њене чланове, уједињене око истог циља, пресудна је за Газдино осећање промашености: он је први Симеон који фирму нема коме да остави у наслеђе, те тако нема начина да властиту спознају завешта наследнику; накнадно се губи и расипа – јер се испоставља да је био привид – и смисао до којег су доспевали сви његови претходници.

Како је готово сваки Симеон био изложен историјским ломовима, како су њихове судбине испуњене емиграцијама, насилном смрћу, пропадањем и поновним уздизањем, јасно је да нова историјска катастрофа (светски рат)

која предстоји, није пресудан узрок Газдиног увиђања да је обесмишљено целокупно дотадашње трајање. Породична аргонаутка се њиме довршава, а смисао јој може обезбедити још само поглед у прошлост и адекватан одговор који би Газда својим живљењем дао дотадашњој животној заснованости читавог геноса. У довршетку симеонске историје се налази одговор који лако може показати да су сви остварени успеси били само врхунци, временски ограничена смирења, осеке једне апокалиптично усмерене породичне историје.

Много је исказа у којима се уз помоћ библијских алузија разоткрива његованска вера, те се она експлицитно везује за новац и трговину. Иако је читава симеонска историја усмерена на стицање и богаћење, употреба библијских алузија да се такво шта изрази, упозорава да је основно породично опредељење последица избора који је начињен на много дубљој равни од оне видљиве у њиховом начину живљења. Исто тако, овакве алузије упозоравају да је аутор узроке тражио у најдубљем разумевању живота својих јунака, док је у општем смеру симеонске историје видео само последицу. За Газду, као и за све Симеоне који су у своме времену били »челингаси«¹ фирме, живот је брига, пре свега брига »Да ли ће све да испадне како сам израчунао!«¹ Живот, дакле, какав је Симеонима познат, заснива се на спровођењу у дело плана који су сами начинили, те је он суштински калкулација и искључује сваку ирационалност, а тиме и сваку метафизику. Па ипак, у симеонским животима присутно је осећање властите »бесмртности«, јер себе повремено доживљавају као продужетак неког од својих предака, наслућују вампирску природу Симеона, а каткад подлежу ирационалностима нарочите врсте (нпр. када Симеон Грк покушава да добије дете са Теодором уз помоћ врачања баба–Фуршије). Живећи по чаршијским узусима, верујући суштински само у оно што »својим очима могу видети и рукама опипати«, што је експлицитно изражено начело њиховог митског претка Ноемиса, њихова ирационалност никада не прераста пуко сујеверје. Последица суштинске ограничености, која не признаје постојање ничему што они сами, односно генос у целини, није искусио, јесте сујеверје – простор за смештање свега необјашњивог и ирационалног чије присуство у свом шестовековном трајању такође нису могли превидети. Да би се такве појаве другачије разумеле, неопходно је признавање трансцендентног које читавим својим постојањем Симеони поричу.

Размишљајући о пређеном путу свога геноса, Газда констатује да су »породичње мисли, костур наше духовње Аргоњаутике«¹ биле: »колико кошта«, »оћу да купим«, »преварио си се у рачуну«, »немам те новце«, и констатује: »Ко вафек исти Амињи у вафек исто богослужење...«¹ Религијском терминологијом, мисли које су руководиле симеонском историјом добијају нарочит значај. Аутор заправо сугерише да су његови јунаци такође руковођени снажном вером, али да је лик онога у шта верују толико наopak

1 *Злајино руно*, I, Свјетлост, Сарајево, 1990, 169.

библијском да га собом поништава. Газда, а тиме изражава мишљење свих, за фирму пресудних Симеона, верује да је све на свету рачун: »Живот је рачун. Све ти је на овом свету рачун. На овом, а и на оном. Јер рачун су и Бог и његов Суд.«² Присуство библијских алузија проблематизује само посвећење коме не претходи преиспитивање светиње ка којој је усмерено (»Јер гдје је ваше благо, ондје ће бити и срце ваше.«³).

Но, у исти мах, Газди, пред којим је разрешење породичне аргонаутике, почиње да се кристалише другачији поглед на свет, те се јављају мисли које су његовим претходницима биле тек повремена слутња некакве другачије димензије, намерно потискивана и занемаривана јер је представљала сметњу »сјајним фирминим плановима«, те овај последњи Симеон преиспитује и »панметронаристонску« (»све сос мера«) симеонску логику, која је себи подређивала све, осим богаћења. Газда, који је свој живот готово у целини водио у складу са веровањем да »Све има цену [...]«, а нарочито да »Све што вреди има цену«, те да тако »И слобода има своју тржишњу цену«⁴, одједном има сасвим другачије увиде који су најпре само сумња у дотадашња породична начела. А како унутрашњи монолог одмиче у сећању се актуализује сва породична историја, па је Газда све уверенији да је садашње расуло породице потврда погрешне дотадашње животне оријентације. »Ангел небески нема цења. Спокој душевњи нема цења. Син нема цења. *Јерокино* Јулијања нема цењу... А ја? Имам ли ја цења?... [...] Једно је ако се догофоримо да је мера блага људскога злато, а друго ако коју необичнију меру изаберемо. Ако Златњо Руњо није златњо, Симеоне, шта ти сво твоје сабрано злато вреди?«⁵

И Газда увиђа да је утврђена конвенција која је управљала симеонским животима – оно чему се углавном беспоговорно и без преиспитивања и сам подређивао, доживљавајући је као нужду – само једна од могућих, те да и она сама може бити фалсификат. Његове повремене чежње за претварањем у коња које су »скандализовале« породичну историју, продужетак Цариграђанинових »наopakих хтења«, и саме су архетипски условљене – а то нам открива антички мит – пореклом од црног коња Ариона, те тако и оно што је Газда доживљавао као свој простор лепоте и слободе није ништа друго до принуда. Простор слободе за Пекићеве јунаке не постоји. Штавише, тај простор они и нису могли наћи, јер га нису тражили тамо, где, судећи према концепцији Пекићевих ликова уметника, једино може постојати: у самореализацији, којој претходи спознаја властите животне сврхе. Уверењу у суштственост питања о властитој животној сврхи, претходи вера у сврховитост света: јер ако свет нема сврху, не може га имати ни појединац, па се хедонизам показује готово као логичан одговор на такво схватање света.

2 Исто, 260.

3 *Јеванђеље по Матеју* 6, 21.

4 *Златно руно*, I, 292.

5 Исто, 236.

Ипак, Пекићеви Симеони, по својој природи, нису хедонисти. »Јесте, ми се Симеони никађ за *данас* нисмо зафезали, уфек само на *сушра* гледали. Ми смо у *данас* само тргофали, али смо жифели за *сушра*... Ако ћемо прафо, никађ стварно нисмо ни зифели. Уфек смо само пљанирали.«⁶ Живећи за сутра, мало уживајући у стеченом, они су директно супротстављени новозаветној препоруци: »Не брините се дакле за сјутра; јер сјутра бринуће се за се. Доста је сваком дану зла својега«⁷; они су посвећеници, иако је њихова светиња – не само аргонаутика, с обзиром на географски простор којим је, у поређењу са митском, Јасоновом, вођена – наопака.

У седмом тому коначно постаје јасно да је симеонско историјско битисање казна за грех њиховог митског претка, па су своју »вољу за моћ« која се сасвим лако препознаје иза стицања и богаћења, заправо наследили, да они никакав другачији избор нису ни могли начинити, пошто је то за њих учинио Ноемис, учесник Јасонове Аргонаутике, који у златном руну ништа друго до злата није видео. Сва објашњења наopakости симеонске аргонаутике садржана су у њеном односу са античким митом. Посвећеност, духовна димензија, коју Ноемис, обдарен лукавством, интелектом, вештином трговања, није имао, обележила је и његове потомке и кармичким условностима заувек одредила њихов живот. Међутим, библијске реминисценције, везујући се за историјске Симеоне који су нужно морали имати и некакав однос према религији, нису ту само да подрже и на свој начин изразе истоветну слику, иако библијска грађа од почетка романа – пошто се симеонска историја приповеда у обрнуто хронолошком поретку – иде у сусрет орфејској идеји античког мита која се налази на његовом зачељу.

Библијским реминисценцијама у *Златном руну* Пекић подржава она питања која су повремено била актуелна, али никада разрешена, код различитих Симеона: пре свих питање човекове слободе, а с њом у вези, и сврхе постојања. Не сугерише ли чињеница да управо библијским реминисценцијама таква питања подржава, имплицитан ауторов став да се човеков захтев за слободом само на том терену може и тражити? Иронизирање библијске грађе, с друге стране, потврђује и Пекићев отклон од религије као социјалног феномена, која му је била мрска, једнака сваком другом »идеолошком концепту«, али довођењем библијских реминисценција у непосредну близину Газдиних сумњи, Пекић настоји да из различите грађе, сучељавањем античког мита и Библије, излучи властити одговор.

Пекић је у *Златном руну* поставио значајно цивилизацијско питање које надилази историју српске грађанске класе, па и српску историју, које су добрим делом тема овог романа. Знајући да је колевка наше цивилизације антика, он у њој – антици и античком миту, а свакако и њеној филозофији, пре свега Платону и Аристотелу – тражи грешку, основни замајац који је довео до разорне заснованости света, а такав пројекат ће експлицитно, као централни,

6 *Златно руно*, III, 368.

7 *Јеванђеље по Маџеју* 6, 34.

спровести у роману *Како ујокојити вамџира*. Библијске реминисценије се у таквом контексту намећу као могућа алтернатива. Омраза према Аристотелу, коју у духовитим разговорима са Томанијом Газда више пута испољава, нарочите је врсте: пошто је свет заснован како јесте (а Аристотел свет заснива на разуму), Симеони морају живети како живе: и њихова стварност је свет заснован на »разуму«. Разорна историјска збивања показују, између осталог, недовољност интелекта, услед чега »разумски свет« мора изгледати неразумно, а историја добија демонијачки карактер. Симеони немају другачији избор, и морају пригушити све унутрашње гласове који не раде за фирму. Све лично, што са становишта фирме и геноса није функционално, мора да отпадне. Отуда »мрски« Аристотел симболизује битисање у свету разума, који када се сагледају све последице тако заснованог света, мора бити свет принуде. У свету принуде, Симеони који имају »вољу за моћ«, не трпе принуду само споља. Она је већ постала унутрашњи, живљени део њих самих. Симеони, ако желе »играти значајну улогу« у свету принуде, морају бити принуда за друге, а исто тако морају бити принуда за себе. Отуда Газдина свест о томе како се није реализовао као биће, како је његов живот последица породичног опредељења, што није ништа друго до живљење социјално одређене улоге. Истина, у случају Симеона то је компликовано предестинираношћу: никакво »отимање« социјалној условљености није могло уродити плодом и зато што је на снази дејство архетипа. Али, преиспитивање самог архетипа враћа нас на почетну тачку: симеонски предак је орфејску идеју бесмртности нарушио »ситном рачуницом«. Ноемис је, изражено језиком идеја, између Платона и Аристотела, а то се потенцира честим Газдиним »обрачуницима« са Артистотелом, јер се управо Газда враћа изворима, изабрао Аристотела, а то има своје последице. Маркирајући да је Аристотелова логика у темељима наопаке цивилизације, аутор настоји да је доведе у питање, супротстављајући јој другачије, присутне, али никад преовлађујуће гласове. Аристотел својим казивањем о неопходности земаљских добара за истински срећан живот, није могао бити близак Газди, који у предсмртној агонији увиђа да земаљска добра нису допринела срећи геноса. Осим тога, Газди се чини да је породична аргонаутика телеолошки усмерена и што више у то пронице, то му је даљи Аристотел који одбацује провиђење и деловање божанског ума у свету. Немогуће је превидети да Пекић Платона претпоставља Аристотелу, а баш тиме се приближава библијској идеји, онолико колико је платонизам био темељ хришћанске мисли.

Највећи је Ноемисов грех убиство Орфеја, и ту смрт (коју морамо схватити и симболично: као поништавање орфизма у чијој је основи идеја о бесмртности и блаженству душе, њеној сеоби и реинкарнацији) отплаћују сви каснији Симеони. Орфеј је у у хришћанској иконографији »схваћен као персонификација Христа«⁸, на шта у Пекићевој *Арјонауџици* асоцира његов изглед, односно начин на који је био обучен: »Одевен је био у белу хламиду, кратак,

8 Д. Срејовић, А. Цермановић–Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, СКЗ, Београд, 1979, 312.

путнички огртач, на ногама имао кожне сандале, и то беше све.«⁹ Поред тога, Орфеј је био видовит, душа Аргонаутике, једини јунак којег Пекић не пародира: сви искази у којима се излажу подсмеху Орфејев начин мишљења, певања и говорења, припадају Ноемису, док су други јунаци пародирани из двојачке перспективе – јунакове и приповедачеве. Доследно је Орфеј приказан као више биће, духовније од осталих. Од бројних верзија Орфејевог порекла који су познати античком миту, Пекић бира најиндикативнију за његово поистовећивање са Христом: Орфеј је био »син Еагра и Менипе«, али га многи »зову Аполоновим чедом.«¹⁰ Као да читамо да је био син Јосифа и Марије, односно Син Божији. Орфејево тајанствено порекло Пекић сигурно није случајно овако разрешио.

На поистовећивање Орфеја са Христом упућује и читав низ других црта. Најпре, овај јунак је у аргонаутичкој дружини посебан и по томе што је – иако је цела дружина састављена од самих полубогова – једино он отеловљење вечности, те у исти мах живи у две димензије: у времену Аргонаутике и ванвремену. Садржај Орфејеве песме – он пева како је дружина хероја једна душа и тело, и то у часу када међу њима избијају сукоби, наговештавајући тиме да је реч о некаквом квалитету који не мора бити споља видљив – у ствари је визија будућег, те замаскирана проповед о Цркви Божијој, Краљевству Божијем на Земљи. Поседујући видовитост, Орфеј не прориче у току пловидбе, па се као пророци појављују други јунаци аргонаутичке дружине, са сумњивим исходом. Међутим, из тога се не сме закључити да он своје пророчке моћи не користи, иако то не чини на начин других јунака. Он не прориче као **они**, јер је сам нешто друго; његово пророштво (песма) је аналогно беседи, а односи се на Царство Божје, на ускрснуће, на вечни живот: златно руно је за Орфеја »душевни, а можда и телесни преображај у неки нови облик и нов живот за несавршене, а повратак у срећно ништавило за савршене«¹¹, чему одговара Газдин преображај у Црног коња Ариона, а Орфејеве речи да је последња воља душе »Кружења витло да стане и да је више нема!«¹², такође упућују на ускрснуће у којем вечни живот задобија не тело и не душа, већ дух. Суштински, Орфеј једини и прориче оно што је заиста битно, а остали само предсказују судбину, те је разлика између њега и оних чланова аргонаутичке дружине који се у улози пророка налазе, истоветна разликовању правих и лажних библијских пророка.

Ноемис нити слуша Орфеја с пажњом, нити му верује. Већ његово потпуно одсуство жеље да помно саслуша и разуме Орфејеве речи (а *Јеванђеље по Јовану* управо то својство именује као знак отпалости од Бога: »Ко је од Бога ријечи Божије слуша; зато ви не слушате, јер нијесте од Бога.«¹³), означава и

9 Б. Пекић, *Аргонаутика*, СКЗ, Београд, 1989, 80.

10 Исто, 82.

11 Исто, 221.

12 Исто, 280.

13 *Јеванђеље по Јовану* 8, 47.

Ноемисову неспособност за спознају трансцендентног. Убијајући Орфеја, Ноемис предодређује живот својих потомака. С обзиром на аналогиије које постоје између Орфеја и Христа, Ноемису припада улога Јуде, а његова је кривица убиство, издајство Богочовека. Наравно, Орфеј ће о својој смрти приповедати другачије: његова глава из воде пева о својој смрти, што подсећа на Христово појављивање међу апостолима, након распећа: ни Христос ниједном речју неће поменути Јудино издајство. Тако је симеонска судбина одређена убиством Бога, убиством које је починио Ноемис. Трговина је геносу завештана и том линијом (није случајно Јуда у фамилији Његован окарактерисан као човек који није баш начинио повољну трговину издајући Бога за тридесет сребрњака). Ноемис је заправо преименовани Јуда у свету античког мита. Један од Газдиних коментара везан за окупљене чланове фамилије – а Газда повремено казује да му изгледају као »нечастива војска«, како би се на основу њих могло помислити »да се сутра зором очекује Страшни суђ«¹⁴ – на то директно упућује: »Све сам Искарот!«¹⁵ А да је у симеонском свету Бог мртав, те да је његово место заузео човек, експлицитно изражава сам Газда: »Симеони су најпре верофали, а ондак све друго. У шта верофали? У себе, госпођо, у своју декларацију, у свој циљ, у своје Златно Руно.«¹⁶

Поистовећивање Симеона са библијским ликовима понекад се врши имплицитно, на начин који упозорава да је хришћански морал у подлози процена које су изречене. На пример, Симеон Газда се сећа како се ипак одлучио да у пословима превари кума Емилијана Јосимовића, након много размишљања, бдијући »до неко доба, а често, богами, и до првих ђерама. И док се пето не огласи трећи пут. [...] Није чофечански поферење проневерити. Не пристојафа се.«¹⁷ Алузијом да ће кума издати пре трећих петлова, Газда у свом сећању јасно позиционира улоге у којима су се нашли: он сам се поистовећује са апостолом Петром, а кума којег је жртвовао својом акцијом, упоређује са Христом. Но, оваквом алузијом, Газда Симеон само казује о тешкоћи свог одлучивања, јер је свестан да сам чини грех, али планирану акцију остварује до краја. У наопаком свету у којем живи, Симеон Газда читаву ситуацију описује као нарочиту жртву коју је за љубав његованског Бога, Фирме (тридесет сребрника), морао поднети, те се суштински кроз њега обнавља архетипска ситуација која га изједначава са Јудом.

»Сви су Симеони у Бога веровали. Али нису веровали **само** у Њега.«¹⁸ На такав начин дефинише Газда симеонски однос према Богу, не увиђајући да вера у Бога подразумева *немање других Бојова*, те да је као таква, симеонска вера фалсификат. Међутим, Пекић наглашава кроз симеонску судбину да проблем није у томе што се не верује у Бога – када би било могуће не веро-

14 *Златно руно*, III, 480.

15 *Златно руно*, II, 100.

16 *Златно руно*, VI, 406.

17 *Златно руно*, I, 244.

18 *Златно руно*, V, 202.

вати ни у шта – већ у томе у каквог се Бога верује. Сав његовански морал, сви животни избори, не произилазе из чињенице да не верују у Бога, већ из те замене, у којој је свет сужен на фирму, у којој на упражњеном Божјем престолу фигурира дукат. Уосталом, један Газдин исказ (»Не цркни цовек брес слобода. Цовек цркни брес лебац.«¹⁹) не само да је директна алузија на једно од искушења која су стајала пред Христом, па тако и одговор како је требало да је разреши, већ најдубља потврда да Симеони ни као идеал пред собом немају највише хришћанске вредности. Кроз Симеоне, увек спремне да све релативизују (»Душевност се увек мора према приликама равнати.«²⁰), увек незадовољне стеченим (»Само је Бог имућан.«), Пекић даје битне одлике једног типа, могућег испољења људскости.

Повремено су се у његованској историји јављали и другачији гласови, па чак и сам Симеон Газда доспева дотле да својој Томанији каже: »И мени је понечега доста!... [...] Има и у мени тајне, госпођо! А за њу калауза нема!«²¹ На исти начин је и Симеон Сигетски, када је већ платио цену свог разликовања од геноса и покушаја реализације својих уметничких склоности, написао у писму своме сину: »[...] *шита је истина насџрам шатајне?*«²² Па, ако је Симеонима уметницима оваква мисао и бивала блиска, јер су се они својим живљењем отимали породичном клишеу, те бивали и презрени, а никада они на које би се судбина геноса могла ослонити, Газдина мисао само једним делом потврђује приближавање таквој животној заснованости. Релевантније је што се кроз Газду показује да је генос у њему дозрео до усвајања и другачијих могућности: његова се личност проширује утолико што надилази дотад претежније становиште да се све може појмити разумом. У томе је суштинско значење Газдиног признавања вредности тајни, јер означавањем простора који човек не може освојити, Газда – а собом оличава синтезу целокупног његованског пута – у исти мах нарушава дотад снажну веру у разум, у човека, којег имплицитно опозива са функције Човекобога. Мегаломанска, нарцистичка жеља за обоготворењем (супротна хришћанском богоусличујућем стремљењу) темељи се на жељи за поседовањем и манифестовањем властите моћи и присутна је у готово свим Симеонима.

Крчази Симеона Мосхополита не само да својим сликама, тј. причама које носе – чије је настајање такође предодређено – утичу на симеонску судбину и најављују је, јер између судбине Аргонаута који су били осликани на крчагу који је припао Мосхополитовом сину Симеону и фамилије коју ће овај засновати, постоје вишеструке везе, већ, иако је то у другом плану, симболизују још једну, за слику света коју у *Злајном руно* обликује Пекић пресудну чињеницу: Мосхополитови крчази најављују – јер на њима није би-

19 *Злајно руно*, I, 183.

20 *Злајно руно*, III, 111.

21 Исто, 470.

22 Исто, 381.

ло ниједне епизоде из Новог завета – да ће будући Симеони живети у свету без Бога.

Ако је за Пекића Христос заиста само то што нам је показао у *Времену чуда* (Христ је прототип идеолошких вођа, а роман критика месијанства), откуд онда кажњавање Симеона, између осталог, и за Христово распеће? Смештајући симеонску предисторију у антички мит, аутор свој парадоксалан однос према Христу, повлачи у други план, али нам се он открива ако кренемо трагом библијских алузија које су расуте у *Злајно руно*. Коначно, ако је у *Времену чуда* Пекић у целини разградио Христов лик, он ипак није разградио лик узорног Човека, онаквог какав би требало да буде. Јер где је љубав, жртва, самопорицање у име вишег, у име целине, ту је Христос, те је у свом роману Пекић, поигравајући се, само заменио места вредностима, али их није у целини поништио. У *Времену чуда*, Христос је Јуда (он се жртвује – иако су туђим гласовима проблематизовани и Јудини мотиви – преузимајући на себе чин издаје, а његово старање »да се збуди« што је писано, показује развијену свест о бићу света, жељу за његовим спасењем), јер су вредности на којима хришћанство почива у њему присутне. Обелодањујући превару (јер Христовим избегавањем жртвовања, свет неће бити спасен), Пекић се заправо спори са наметнутим истинама и наметнутим месијама. Ипак, тврдећи да свет неће бити спасен, аутор показује да су хришћанске вредности могуће. Пекић је у првом реду моралист који не верује у спасење, не верује у Царство небеско, али у исти мах чини Христа симболом идеалистичких стремљења.

На жељи да се одрекне мучне слободе избора на коју је у историјском времену био осуђен (не увиђајући да историја није никакав простор слободе, јер је одређена митом и кармичким условностима, те да су могући избори у ствари ирелевантни) и темељи се Газдино препознавање да је Аркадија жељени простор слободе. И библијску грађу коју уклапа у *Злајно руно* Пекић доводи у суседство истоветне идеје, а то потврђује и један од најзагонетнијих ликова овог романа, Кир–Иасија. Елиптичне реченице Кир–Иасијине, колико и противречни искази, доприносе утиску тајанствености овог лика, којем је у *Злајно руно* додељена споредна улога, епизодна, али смисао казаног, као и то што се његов лик »понавља« кроз време, на начин на који се понављају догађаји у симеонској историји, даје Кир–Иасији функцију допуњавања, обогаћивања симеонске перспективе. На »Славјаниновом« гробу, на којем чуче (овај је јунак саговорник Симеона Мосхополита непосредно пре упада Турака у Москополе), пише: »И не чуди се, уважеми мимохијашч, паденију мојему, но такови конец биће и жићу твојему...«²³ Кир–Иасија мртвог Славјанина проглашава кривцем за ситуацију у којој се налази са Симеоном, пред извесношћу смрти од Турака: »Не би нам веру убијао да је био човек. Не би нам из смрти поручивао да, ма шта овде над земљом радили, под земљом ћемо се с њим наћи празних шака и душа, као и он који

23 *Злајно руно*, I, стр. 474.

ништа није радио, ни у шта веровао...²⁴ Кир–Иасија се заправо спори са *Књигом проповедниковом* која је имплицитно присутна у овим редовима: »За то рекох у срцу свом: мени ће бити као безумнику што бива; шта ће ми дакле помоћи што сам мудар? [...] и мудрац умире као и безумник.«²⁵ Истина, *Књига проповедникова* има и другачији смисао, када се сагледа у целини: »Радуј се, младићу, за младости своје, и нека те весели срце твоје док си млад, и ходи куда те срце твоје води и куда очи твоје гледају; али знај да ће те за све то Бог извести на суд.«²⁶

Загонетност Кир–Иасијиног лика и почива на томе што он најпре критикује речи које подсећају на Проповедникове, потом изговара сличне (»Зато што све има своје време. Има време слободе и лепоте. Има време ропства и воље.«²⁷), те као да је смешан од више различитих ликова. Делујући као колаж–лик, којем припада да изговори и реченицу која се не може ни чути без алузије на Христа која је у њој присутна (»Ти каза«²⁸), Кир–Иасија симболизује обједињујуће начело, присутно у разним временима, али доследно супротстављено симеонском. Једино што треба стално имати на уму, према овом лику–симболу, јесте властита недостојност, слабост и ружноћа. Управо је зато Кир–Иасија застао на пола пута: до Христа се не може узвинути, јер да би се Христ прихватио, мора се ослонац тражити у сопственом и туђем достојанству, у трагању за најбољим собом, а не темељити поглед на свет на недостојном човековом лику. Но, и такав Кир–Иасија је коректив Симеонима и директан подстицај размишљањима самог Мосхоплита: »Заповеда се, Симеоне, не жели брату својему што себи не желиш!«²⁹ Или: »Речено је да само Бог Севастократор сме да мери људе. Ниси ти, Симеоне, за то позван.«³⁰

Да у лику овог бојације Пекић није обликовао религиозну фигуру, упркос алузивности његових речи које призивају и *Сџари* и *Нови Завеш*, јасно је најпре по његовом разумевању слободе коју, изједначавањем са нужношћу, удаљава од хришћанства. Јер, за Кир–Иасију, слобода је »Да си у савезу са собом. Да си у савезу са судбином. Са оним што мора бити даље. [...] Ропство које се воли. То је највиша слобода до које човек може да дође.«³¹ Када Газда на крају симеонске историје закључује да треба бити мртав и слободан, онда и сам Кир–Иасија добија другачији статус, раскривајући се као пророк симеонске историје. Симптоматично је, међутим, да управо тако схваћену слободу, Мосхополит назива ропством, а овом јунаку припада посебан ста-

24 Исто, 476.

25 *Књига проповедникова*, 2, 14–16.

26 Исто, 11, 9.

27 *Злаино руно*, I, 478.

28 Исто, 479.

29 *Злаино руно*, I, 502.

30 Исто, 503.

31 Исто, 480.

тус у породичној историји. Он сабира у себи оба породична занимања, мисли о будућности геноса и у пресудним тренуцима изналази начин да синове избави из сигурне пропасти. Његов поглед на свет није у целини симеонски, па ипак за њега задржавају поштовање чак и највећи трговци међу Његованима.

Иако борбу за ослобођење од Турака не подржава, говорећи чак и о Христу иронично, овај Симеон је, по својој вери у идеал, у највећу вредност слободе, најближи аутентичном разумевању Христовог лика. Он људску слободу не чини зависном од политичких прилика, сматрајући да се она остварује другим начинима и средствима, те је слобода коју сам прижељкује она коју већ и познаје, и упражњава у тренуцима када Турци већ упадају у град (изграђујући своје крчаге) и када његова скоро смрт и за њега самог постаје извесност. Стварајући своје крчаге, Мосхополит промишља о сазданости овога света на начин који потврђује да је имплицитно, али најдубље религиозан јунак међу свим Симеонима. Он наговештава да је оно што »изнутра, уистину овај свет гради« душа, а не материја.

Израда крчага је дело Провиђења, као и нагла одлука о опремању својих синова у бежанију, чиме се у судбини Његована, не по први пут, испољава предестинираност, али и уметник означава као најдубље поље дејствовања тајанствених сила и општења са њима. О томе сведочи и Мосхополитова »поетика«: Мосхополита не занима никакав мимезис, за њега је уметност »стварање ни из чега«, те једино подражавање о којем може бити речи јесте уметничково саображавање и преузимање улоге Божје. Само учествовање у суштаству обезбеђује сврху и смисао уметности, која би ван таквог учешћа била »мртва природа и мртва човечност«. Тако се у Мосхополитовом разумевању уметности спаја не само антрополошка оријентација, већ и специфично разумевање природе људскости, у којем се препознаје усмереност на метафизичка питања. »Сваки симбол дели суштаство са предметом који означава. [...] Јер да није тако, уметност не би имала никакве сврхе.«³² Много од средњовековног разумевања уметности, пре свега да је она пут ка трансцендентном, директна веза са њим, садржано је у речима Пекићевог Симеона Мосхополита.

Аманет који Мосхополит оставља синовима, а који дефинише оно што је сам од епирских предака наследио, формулисан је у алузији на Мојсијеве поновљене таблице. Инверзије, понављања (»Још је у Епиру речено«) и профетски тон његовог аманета појачавају утисак да је реч о алузији на старозаветне божје заповести. Остављајући овде по страни иронично обликовање тих заповести, које старозаветном смислу приближава и уређење конкретне животне праксе, наговештавамо само да је последњи аманет који оставља синовима Мосхополчев лично: **»знајте да је све, до душе, потрошна роба,** [...]«³³ Но, то је управо онај аманет на који ће се његови потомци најмање

32 Исто, 428–429.

33 Исто, 456.

позивати, онај који је најближи Новозаветној Христовој поруци, који је у другим приликама и у другом времену издао Симеонски предак Ноемис.

Тако се читава судбина Његована, како смо овде у основном наговестили, може сагледавати и на подлози библијског предлошка, јер се у ликовима Симеона успоставља веза са јунацима античког мита, али у исти мах обнављају библијски архетипови.