

Јасмина А. Теодоровић⁸²

Универзитет у Крагујевцу

Филолошко-уметнички факултет

АНТРОПОЛОШКО-ОНТОЛОШКИ РЕТОРИЧКИ МОДУС МОНИСТИЧКЕ МЕТАФИЗИКЕ ПЕКИЋЕВЕ ЈЕДИНСТВЕНЕ

ПРИЧЕ⁸³

Сажетак: Узимајући у обзир типолошка тумачења Пекићевог литерарног опуса у контексту деконструкције мита и логоцентричних структура, циљ овог рада састоји се у томе да укаже на основни предлог Пекићеве књижевне реторике који сачињававају његова монистичка метафизика и филозофија космогоније и енергијализма. Наведени предлог представља својеврсну реторичку маску, као де Манов 'отпор текста' који најчешће води у тзв. 'погрешно читање' истог, те је у том контексту уводни део рада посвећен разради Пекићевог реторичког модуса који представља кључни моменат 'реторичке маске' иза које заправо стоји његова метафизичка филозофија и антрополошко-онтолошка проблематика темпоралитета. С обзиром на преобимни стваралчки опус који је Пекић за собом оставио, нужно је селектована грађа која је послужила као илустрација теза које се у раду разрађују, те су у разматрање узети: 'прича-матрица' (Аргонаутика), делови Антрополошке трилогије и Новог Јерусалима. Разлог одабира наведене грађе произилази из чињенице да се Пекићева реторика у наведеним делима суштински мења у односу на његово раније литерарно стваралаштво.

Кључне речи: Пекић, монизам, метафизика, мит, реторика.

АНТРОЛОЛОГИЈА ПРИЧЕ: ФАНТАЗМАГОРИЈА

Пол де Ман истиче да сваки књижевни текст нужно себе деконструује тако што разграђује сопствени реторички идентитет, своју стабилност и једносмисленост. Идентитет наративне конструкције је увек-већ нестабилан, те и априори деконструисан. Де Манова деконструкција 'изнутра' подразумева тзв. крајњу нечитљивост текста. Кроз перманентну игру тропа⁸⁴ који смисао преносе кроз игру смислова и одлагања коначних значења, текстуална кохеренција увек измиче, како себи сâмој, тако нужно и тумачењу. Темпоралност у де Мановој

⁸²jasminateodorovic@filum.kg.ac.rs

⁸³Рад је један део истраживања који се спроведен у циљу израде докторске дисертације *Утопијско-митолошко-историјски дискурс Борислава Пекића и Дулијана Барнса* која је одбрањена на Филолошко-уметничком факултету Универзитета у Крагујевцу, дана 1.10.2015. године.

⁸⁴„Троп не треба схватати у естетичком смислу, као украс, нити га треба схватити као фигуративно значење које је изведено из дословног (...) Троп није изведена, маргинализована језичка аберација, већ лингвистичка парадигма *par excellence*.“ (де Ман 1979: 105)

деконструкцији подразумева вербалну темпоралност која упућује на сукцесивност значења, што ће рећи да свако читање увек отвара могућност оном следећем. Наведено можемо довести у везу и са Рикеровим бесконачним низовима могућих светова који се отварају, како кроз саму причу, тако и кроз причу реципијента. (Рикер, 1993)

Поред де Манове реторичке деконструкције, због заступљености библијског мита у Пекићевим делима, за даљу расправу релевантна је и студија Норттропа Фраја у којој се разрађује својеврсна антропологију приче библијског наратива. (Фрај, 1985) Антропологија приче свој врхунац достиже у вербалној структури библијског мита. Фрај ће у овој студији најавити де Манову деконструкцију деконструкције⁸⁵ и детаљно елаборирати (де)конструисање онога што ће Дерида назвати *Белом митологијом*. (Дерида 1990) У контексту де Мановог корелатива властите реторичке природе, антропологија приче јесте антропологија човека који, у Пекићевим наративима, перманентно назначује властити реторички модус кроз фантазмагорију својих антиномија као нерешивих (логичких) парадокса.

Идиом Библије јесте беседнички. Она је *kerigma*, као врста реторике – објава, мешавина метафоричког и егзистенцијалног и „језички идиом Библије (...) не поклапа се ни са једном од наше три фазе језика, иако су оне значајне у историји њеног утицаја.“ (Фрај 1985: 55) Према Фрају, Библија јесте мит, јер је мит *mythos* – заплет, приповест, „следовно ређање речи“ и „два исказа – 'Библија казује причу' и 'Библија је мит' – у суштини су исти исказ.“ (Фрај 1985: 57-58) У примарном смислу, све вербалне структуре јесу митске. Фрај наводи да се, у том контексту, и предискурзивно друштво прве језичке фазе састоји од прича, светих или профаних (народне приче, приче ради забаве и сл). „Митско, у свом секундарном смислу, значи супротно од онога 'не стварно истинито'.“ (Фрај 1985: 59) Секундарни митови имали су друштвену функцију и ауторитет. Митологија једног друштва упућује на колективну алузију и вербално искуство тог времена.

Вербално-реторичка структура Пекићевих прича које су предмет ове студије упућују на вербално искуство и колективну алузију, односно илузију савременог хипердискурзивног друштва. У свом иронијско-пародијском кључу, реторичка структура њихових прича свакако унапред одриче стабилну структуру. „Деконструкција није нешто што смо придодали тексту, већ она конституше сâм текст. Књижевни текст истовремено потврђује и одриче ауторитет сопственог реторичког модуса (...) Песничко писање је највиши и најсложенији вид деконструкције,“ (де Ман 1979:17) и од критичког га одваја економија

⁸⁵Иако ће, као и Фредрик Џејмсон, де Ман такође критиковати херметичност приступа Нове критике за коју наведени теоретичари тврде да је Фрај следи својом тезом о кретању дела и његове интерпретације „ка унутра“. Међутим, истаћи ћемо да Фрај, како своју жанровско-архетипску критику, тако и интерпретацију библијског мита све време поставља у одређене друштвено-историјске и идеолошке контексте, иако им не даје примарну улогу као што то чини Џејмсон. (Џејмсон, 1984.)

његове артикулације. Исту тезу ће Нортроп Фрај применити на реторички модус Библије која представља један од основних текстуалних предлогака у причама оба писца. Као и де Ман, и Фрај ће песничком писању, односно (библијском) миту, приписати највиши вид деконструкције. Библија јесте мит онолико колико је књижевни текст.⁸⁶ У Пекићевим бриколажним причама, намеће се двострука деконструкција, то јест де Манова деконструкција деконструкције. Прва која своје место има у првобитном реторичком предлошку, друга која неминовно деконструира себе сâму, истовремено упућујући на вербалну структуру која је увек-већ деконструисана. Како Јасмина Лукић истиче, Пекић у својој причи примењује тзв. фикционализацију мита, јер мит који улази у књижевност свакако не подразумева изравну парафразу. Мит је онтолошки самодовољан. Реторика ироније код Пекића представља средство помоћу ког он настоји да укаже на све оно што изворна митологија заправо *није*. (Лукић 2001: 199) О томе шта према Пекићу изворна митологија јесте сведоче његови бројни коментари, као и философски записи. У том смислу, Пекићеве приче постављене су у иронијски кључ. Човеку модерне цивилизације такво онтолошко одређење није појмљиво, отуд и Пекићев реторички модус јесте ироничан. Пекићева иронија реинтерпретира мит тако што указује на конституисање друге и другачије онтолошке димензије савременог човека и друштва. Пекић, између осталог, и у *Аргонаутици*, тенденциозно постављати протагонисте својих прича у гротескне и пародичне ситуације. „Најчешћа одређење фигуре ироније јесте говорити једно, а мислити (значити) друго (...) Заправо, иронија је говор дисконтинуираног, дистанцираног смисла, значења које се окреће од себе и устаје против себе, говор који стоји насупрот себи.“ (Милић 1997:60)

Поред ироније, у де Мановој деконструкцији централни троп јесте алегоријски. „Алегорија увек упућује на нешто друго, на оно што јој је претходило.“ (Милић 1997:59) Иронија и алегорија јесу кључне тачке де Мановог *отпора текста*. Пекићеве приче највећи отпор пружају управо тамо где се кроз иронију, пародију и гротеску њихова реторика деконструираше и мит поново гради. Пекић разграђује централни, антички, односно библијски мит, истовремено га се одричући и присвајајући га. „Наратор који нам говори о немогућности конституисања метафоре јесте и сâм, или је то његов говор, метафора.“ (де Ман 1979: 18) На местима где се Пекићева реторика одриче утопије, кроз дистопијски импулс, продире утопијски импулс. Тамо где његова реторика иронично-пародијски деконструираше мит, мит се (ре)конструираше. Тамо где се реторички круг

⁸⁶Фрај, међутим, напомиње да за разлику од Хомера и *Епа и Гилгамешу*, Библију не можемо у целини посматрати у књижевном, односно песничком кључу. Један аспект библијског мита јесте његова вербална структура која га везује за књижевност. Други аспект јесте функционалне природе, у контексту историјске и политичке мисли. Такође истиче да „она није ни књижевна ни некњижевна, односно (...) књижевна је онолико колико то само може бити а да не буде књижевност,“ (Фрај 1985: 76, 92) иако је за Фраја свака вербална структура начелно књижевна.

њихове приче затвара, отвара се могућност нове приче. Међутим, Дерида истиче да је „метафизика – бела митологија која скупља и рефлектује културу Запада: бели човек узима сопствену индоевропску митологију: свој *logos*, то јест *mythos* властитог идиома, као универзални образац за оно што он сме хтењем да зове Разум.“ (Дерида 1990: 13) Кретање метафоризације је „дијалектички ход идеализације,“ (Дерида 1990: 28) отуд се и логос јавља као метафора. Према Пекићу, у природи ума као таквог лежи разлог аутаркичне индивидуализације савременог човека.

„Читав идеализам *пати* од навике подражавања (...) Заблуда идеализма лежи у *природи ума*, чија сврха јесте *појам*, додуше појам о себи, а не о свету како би се то хтелo (...) Конструкција света, чини се да лежи у конструкцији нашег ума (...) Конструкција нашег ума *јесте* у конструкцији света.“ (Пекић 2001а:37)

Пекићева прича све време пружа отпор себи сáмој. Пекићеве тачке отпора које све неподношљивијом чине приповедну квадратуру круга Пекићеве тајне, из приче у причу, све интензивније себе деконструишу, све интензивније се отварају ка де Мановом погрешном читању. Антрополошка археологија Пекићеве приче јесте фантазмагорија⁸⁷ *par excellence*. Пекићеве приче нам се (само)представљају као археолошке ископине антрополошких сведочанстава о човековој природи и усуду људске цивилизације. А „поузданији докази су у исти мах и варљивији.“ (Фрај 1985: 74) „Атлантида нипошто не мора бити рај да би егзистирала. И ми постојимо, а од раја смо прилично далеко. Уосталом, Платон је као рај и не схвата. Иначе је не би пустио да води освајачки и истребљивачки рат, врло налик на историјске ратове *доказаног света*.“ (Пекић 2006а: 11-12) Пекић ће за своју (нашу) Атлантиду изабрати управо ту локацију – историју доказаног света у којој се води истребљивачки рат. Пекићев дискурс има другачију реторику након *Златног руна*, која је наговештена VII-ом књигом, односно *Аргонаутиком*, нарочито причом о острву Тал и „Откуда лудило“. (Пекић 1989: 329-366) Орфеј ће рећи да је „Златно Руно управо то: што је (Ноемис) на Аргу живота бродило, мучио се, патио, бринуо, страховао, надао се, жудео (...) што се борио и што сада у боју са својим Талом на ногама умире, да је то Златно Руно и да друго не постоји.“ (Пекић 1989: 352) Пекићев дискурс најпре упућује на такав субјект, потом га, као таквог, дискурзивно и обликује у својој трилогији и, иронично, у структурно-наративној „завршници“ *Новог Јерусалима. У Времену речи*, (Пекић 1993) Пекић истиче да је његова литерарна намера, укључујући и *Златно руно*, увек усмерена на човека-врсту, на *антропос*. У *Златном Руно* „покушао сам да предложим *уметничку антропологију рађања европске цивилизације*.“ (Пекић 1993: 214)

⁸⁷Према *Речнику матице српске*, реч фантазмагорија може подразумевати следећа значења: 1. вештина дочаравања разноврсних привиђења оптичким средствима; 2. опсена, обмана, опсењивање, необичне слике које види човек с (болесно) растројеном маштом и 3. стално променљива игра илузија/слика/представа. (в. *Речник српскохрватскога књижевног језика*, друго фототипско издање, 1990)

МОНИСТИЧКО-МЕТАФИЗИЧКИ КОРЕЛАТИВ ПЕКИЋЕВОГ РЕТОРИЧКОГ МОДУСА

„Текст узима у обзир свој начин писања, а у исто време утврђује нужност да тај рачун полаже на посредан, фигуралан начин за који зна да ће се погрешно разумети. Полажући рачун о 'реторичности' свог модуса, текст такође постулира нужност свог погрешног читања (енгл: *misreading*). Слободни смо да назовемо 'књижевним' у пуном значењу израза, сваки текст који имплицитно или експлицитно назначује властити реторички модус и префигурише сопствено погрешно разумевање као корелатив властите реторичке природе.“ (де Ман: 1975: 136)

Опште место интерпертације Пекићевих дела јесте деконструкција мита у историји и историје као логоцентричне структуре. Међутим, историја, као *historia*, јесте мит, онолико колико је мит историја, те и „хибрид“ историја-мит своје упориште управо налазе у дијалектици односа феноменологије (људског) времена и времена приче. Прича која јесте мит, као *mythos*, јесте и *historia* која обликује људско време тако што га митолошки, консекветно и историјски управо „зауоставља“ да би га *mythos* поново покренуо. Прича, Пекићева или нека друга, свакако настављају свој ток. Антропологија Пекићеве приче гради својеврсну митоморфну, колико утопијску, толико и утопистичку причу. Пекићева прича јесте прича антрополошког археолога о прошлости у будућности, односно будућности у прошлости.

Петар Пијановић истиче да се са VII књигом *Златног руна* затвара „златноруни наративни круг, односно еволутивни циклус чији почетак и крај стоје с ону страну времена и логике, док му је средишни простор заточен историјом.“ (Пијановић 1991: 207) Истаћи ћемо, међутим, да *Аргонаутика* напротив отвара нови наративни круг сваке следеће Пекићеве приче целокупног његовог стваралаштва које чини логички, мисаони круг његове философије приче. „Све је круг. Круг је одговор.“ (Пекић 2006а: 229) Потрага за Златним руном не престаје. Цивилизацијски ход га интензивира. Потрага за Златним руном јесте човеков еволутивни, односно антрополошко-историјски циклус.⁸⁸ „Аргонаутика и потрага за Златним Руном су у ствари симболична потрага за тајнама живота и смрти.“ (Пекић 1997: 39) Прича представља човекову потрагу за тајнама живота и смрти. Онолико колико ће, у неком тренутку, Пекићева прича створити фантазмагоричну илузију да је с ону страну времена и логике, толико ће већ у следећем тренутку мит бити ремитологизован у историјском контексту који се не затвара чак ни у

⁸⁸ Антрополошко-историјски из разлога што Пекић у антрополошким датостима види корене рефрен-приче човекове историје. Такође, као што и сам истиче, разлог зашто за своју грађу бира мит о Аргонаутима јесте тај што је пловидба хеленских хероја и полубогова у Колхиду по Златно руно у основи авантуристичка повест као што је то и свака прича о жудњи за нечим, о напорима да се до тога дође и о исходу тих напора. (Пекић 1993: 227)

готској хроници *Новог Јерусалима*. Са Пановом фрулом у завршној причи *Новог Јерусалима* – „Луче Новог Јерусалима 2999.“, отвара се простор новој ремитилогизацији наративне форме, те и новој утопији. Онолико колико нас Пекић „затвара“ историјом, толико нас митоморфном утопијом перманентно отвара ка новој причи, ка „новој“ историји утопистичке приче. Однос између Тајне и реторике јесте централна дијалектика односа која се успоставља у Пекићевој причи, те и један од кључева његове реторике:

„И кад се открива, како Платон каже за беседништво, нека мисао, она се у апо-калиптичком кључу⁸⁹ раскрива по оном што је њена снага, моћ уверљивости у неком исказу, али то не мора значити да се открива сама истина ствари о којој исказ беседи. Тајна остаје закључана, па се за присталице апокалиптичког дискурса, као за оне који би да нас уведу у тајну, морало рећи да су 'тајноводитељи', 'мистагози'. Та ће реч важити и код Канта; он ће таквима, попут Платона, супротставити оне који истински говоре или знају истину, а то су, разуме се, филозофи. Јер истина као *алетеја* разликује се начелно од истине као апокалипсе утолико што код ње имамо посла са загонетком, а не више тајном: док је тајна по дефиницији неодгонетљива, загонетка то јесте, и одгонетнути неку загонетку, као исказ у којем је скривена истина неког случаја или неке ствари, значи размотрити га тако да се покаже његов кључ, било да је то само средиште које суштински одређује тај случај, било да је то граница која обликује ствар, али такође на суштински начин. За разлику од тајне која има печат, загонетка има кључ, и за разлику од тога што скидањем печата ствар не остаје изворна, макар и била иста, код откључавања ми допиремо до извора у којем је лежао раније прикривени идентитет. Док је апокалипса ствар површи, *алетеја* је случај дубине, а тиме и сцене, па и перспективе.“ (Милић 2003: 19)

Коментари за *Златно руно* и VII књигу *Златног руна* експлицитно указују на изворе⁹⁰ и поступке које Пекић примењује у реинтерпретирацији мита, као његов покушај да укаже на то како у миту треба тражити, не само кључ његовог стваралаштва, већ и архетипске модусе људског бивствовања.

„Упркос привидној сложености света, при испитивању појединачних људских историја увиђамо извесну монотонију облика, као да се увек исте судбине људи скупљају око истих модела стварности као око неког магнета. Увек исти или занемарљиво различит костур дешавања испуњен је месом увек истих или занемарљиво различитих појединачних судбина. Ове једнаке моделе стварности (...) који репродукују увек једнаке или занемарљиво различите људске ситуације у недостатку бољег израза, назовимо неком врстом *архетипских формула*.“ (Пекић 1993: 30)

⁸⁹Разрада апокалиптично-есхатолошког тона и предлошка Пекићеве приче подразумевао би предмет посебне студије.

⁹⁰В. У трагању за *Златним руном* 1997, *Философске свеске* 2001а и *Политичке свеске* 2001б, *Маргиналије и моралије* 2008, *Време речи* 1993, *Рађање Атлантиде* 1996а, као и бројни други записи и интервјуи који су доступни у онлајн верзијама.

Пекић настоји да нађе начин да мит и време сврста у исту категорију. Из Пекићевих коментара о безвремености (као свевремености) мита и темпоралитета историје произилази и подела коју Елијаде прави на митско и историјско време. Међутим, постоји и време приче. Шта јесте људско време, уколико је човек творац и мита и историје, односно приче? У ком односу стоје људско време и време приче, односно како човек перципира време уколико о њему не приповеда на било који начин? Расправа коју Рикер покреће у студији *Време и прича* (Рикер 1993) своје место налази управо у разматрању наведених поставки.

Феноменологија времена представља онтолошко питање које је Пекића највише заокупљало.⁹¹ Из феноменологије времена проистиче апорија *бића* и *небића* времена, те и његовог мерења, а мерити се може само оно што *јесте*. Са феноменолошко-онтолошког становишта, поставља се и питање - а шта јесте? Августинов одговор гласи да време *јесте*, на начин који ми не можемо објаснити. Августинову тврдњу да „време нема бића, јер будућност још није, прошлост више није, а садашњост непрестано протиче,“ (Рикер 1993: 15-16) у Пекићевој митологији можемо да читамо и овако: „Време не постоји (...) Све се у исто време дешава. Будућност је већ прошла, а прошлост ће тек доћи.“ (Пекић 1989: 214)

„У простору и у времену, сва врата су лажна. Права су ван простора и ван времена (...) Као што нас време вара својим привидним протицањем, немогућим у вечном трајању у коме ништа не тече, обмањује нас и простор изгледима померања која у његовој бесконачности не постоје.“ (Пекић 1996а: 13)

У Пекићевој монистичкој метафизици

„све се одвија у себи и у томе што нема времена осим у себи као *безвремености* (...) Реално време противречи реалном развијању. Време је претпоставка апсолутног, па се заједно са њим имплицитно развија кроз нужности невремена до слободе времена која *јесте* јер је апсолутно и апсолутно је, јер јесте.“ (Пекић 2001а: 19)

Шта јесте биће? Језик, односно прича привремено се опирау небићу. Јесте ли и небиће онтолошка категорија? По Августину, само је душа та која очекује, памти и сећа се. Време се у души протеже у виду утисака. Оно што меримо није прошлост, ни будућност, већ памћење (прошлости) и очекивање (будућности). (Рикер 1993) Може се учинити да употреба појма душе у овом раду немотивисана, односно да се нуди довољно појашњење концепта, то јест конструкта. У *Атлантиди*, као и у *Беснилу*, Пекић душу, условно речено, одређује искључиво негативним дефиницијама. Читајући Пекићеву причу, свакако смо упознати са тим

⁹¹У оној мери у којој је према Пекићу мит онтолошка, а не мисаона категорија. (Пекић 1997)

шта душта није, али не и са тим шта јесте. Ипак, Пекић душу узима као *differentia specific*-у људског бића наспрам хуманоида и андроида.

У поднаслову Пекићеве *Аргонаутике* стоји одредница фантазмагорија. Но, *Аргонаутика* се чита као самостална, рефрен-прича:

„Она то и јесте. Пре ње не беше ништа, а после ње све је понављање. Читаоца то не треба да се тиче. Ако га је прича забавила, добио је; ако га је поучила, добио је још више; ако му се није свидела, можда је добио највише; можда је наслутио митске моделе наше заједничке несреће.“ (Пекић 1989: 489)

У записима који прате сваку Пелићеву причу, наводи се и следеће, како у контексту *Аргонаутике*,⁹² тако и у контексту целокупног његовог књижевно-уметничког стваралаштва, ма колико обимно исто било:

„Мислим да су проблеми (наше цивилизације и културе) суштински увек исти и биће све док Врста има ову природу, док је у овом моделу човечности (...) Мимо универзалне, митске потке, постоје и еклузивитети (не тек декоративни), својствени само једном времену. Плетиво је увек исто, али су шаре различите и оне, управо те шаре, а не плетиво, предмет су књижевности.“ (Пекић 1993: 185)

У 1999 „да би се разабрале, ствари су се морале издвојити из Целине, а потом и међусобно раздвојити. Живело се међу парчићима Стварности, с отпацама час једним час другим, без икакве шансе да њено јединство разуме.“ (Пекић 2006б: 27) „За сваку реалност могло би се рећи да је у најмању руку *двосмислена*, јер осим сврхе (рационалне) коју собом може да изврши, она има и онај смисао што јој га даје ум, па је тиме остварена нека врста *коегзистенције*.“ (Пекић 2001а: 20) Може се закључити да се наведена Пекићева теза односи и на контрадикторне реалности његове Приче, којих је, из приче у причу све више, те се једна с другом у кругу приче перманентно „нагађају“. Који од Рикерових могућих светова ће се конституисати отварањем реалности Пекићеве Приче зависи од реторичког модуса у који ће свака од његових прича, сходно својој сврси, бити постављена. Као што ћемо видети, на шта ће и Пекић упућивати у својим многобројним записима, колико симболичко-метафорични садржај, толико и наративна форма његове приче рефлектује стање свести савременог човека. Штавише, како из дела, тако и из Пекићевих коментара, може се закључити да наративна структура јесте основна значењска матрица у коју Пекић смешта своје: метафоре, алегорије, симболе, митску грађу, итд. У трагању за *Златним руном* представља најеклататнији пример Пекићевог грађења приче и поступака које примењује у детаљној монтажи њених елемената. У

⁹²Индикативно је колико је мало студија посвећене овој Пекићевој књизи, која је написана пре последње, VII књиге, вишетошног *Златног руна*, иако ће Пекић, како у *Аргонаутици*, тако у записима који прате писање *Златног руна* (*У трагању за Златним руном*, 1997) у више наврата истаћи да је *Аргонаутика* „прича-матрица“ по којој су писане све остале или ће идејно и наративно обликовати све потоње, попут Антрополошке трилогије и *Новог Јерусалима*.

Рађању Атлантиде, поред поступака којима је конструисао наративну структуру, Пекић нам износи и суштину своје антрополошке философије, као и своју интерпретацију *Атлантиде*.

Као што Фрај поставља питање откуд потреба да се на природну катастрофу одговори причом о Атлантиди, тако ће и Пекић питати: „Чему све то? Чему цела та Аргонаутика и вишевековна потрага за Златним Руном?“ (Пекић 1997: 107) Према Пекићу, „апсурд је битно гносеолошки феномен; он је тиме искључиво појам, укупан израз људске егзистенције; изван човека и његовог духа нема парадокса, па стога ни апсурда; онтолошки апсурд не постоји осим као пука противречност.“ (Пекић 2001а:145) У том смислу, Пекићева реторика упућује на појмовну структуру реалности коју једино човек, као врста, појмовно гради и појмовно је објашњава. Пекићева прича иронично нуди читав комплекс појмова и метафора који ће, колико конституисати свој апсурд, толико истовремено упућивати и на онај инхерентно људски. Отуд и Пекићева аутоисправка – мит није мисаона, већ онтолошка категорија коју ће и Пекић, као човек који је, антрополошки гледано, биће апсурда, мисаоно разрађивати у покушају да конструише управо „савршену мисаону структуру.“ (Пекић 1997: 370) У контексту Пекићевих теза о апсурду, намеће се и следеће питање – антрополошки гледано, које су могућности човековог онтолошког утемељења?

Све време, лик из заграда,⁹³ странпутица приче и свих прича-у-причи и прича-у-причама, остаје прича за себе, те и најзамамнија фантазмагорија која гради сопствени митолошки кључ. Можда је управо на читаоцу да, кроз забаву, поуку, слутњу или нешто сасвим друго, причу доврши. Како ју је Пекић градио? Уколико се ишчитају његови коментари, стиче се утисак да је највише времена и пажње управо посветио минуциозној монтажи приче, у настојањима да исприча ону причу која ће пропатити све елементе фантазмагорије и на један (наративни) тренутак затворити круг, како идејно, тако и механички. Митско време представља: сталност, непроменљивост, вечност, савршенство, духовност – архетип, као антрополошки кључ, те и још један човеков апсурд – постојање у непостојању. Говоримо ли о илузији постојања или илузији мистификације приче? Историјско време би, у том случају, подразумевало све оно што митско није. Уколико је митска атемпоралност наш првобитни смисао, може апсурдно звучати да ће човек ту исту сталност и непроменљивост тенденциозно нарушити да би прича која је, чини се, једино као таква могућа, на граници (а)темпоралних светова задобила својеврсни легитимитет. И атемпорални митови су прича. У контексту антропологије приче, намеће се питање - зашто је разарати? Намеће се да је антропологија приче у корену човекових антрополошких датости, те нужно конституише

⁹³У *Аргонаутици* као „лик из заграда“, у литерарном опусу целокупног Пекићевог реторичког опуса *Лик из заграда* јесте Пекићева монистичка философија космогоније и енергијализма.

циклично уланчавање Пекићевих кодираних приповедних матрица. Иако је првобитни план Пекићевог „логичког питања“ (Пекић 1997: 95) био да Арион нема белегу, испоставља се да је прича сама тражи. „Црни коњ излази из времена, у сталност, у вечност, у непроменљивост. Тиме тај Црни коњ постаје симбол његове првобитне форме, у ствари уметничка слика нирване.“ (Пекић 1997: 95) Можда се пак испоставља да човек, као такав, у атемпоралности није могућ. Отуд и Арион жуди за људским обличјем. А „нешто постаје савршено само онда када не жуди ни за чим, односно када је жудња, када је амбиција, када је потреба за променом изгубљена.“ (Пекић 1997: 99) Потом ће нам у Атлантиди рећи да је једино жудња стварна и да је све остало само фикција. (Пекић 2006а: 10) Према Јунгу, архетип јесте архаично-митолошки начин мишљења несвесног, који није индивидуалне већ колективне природе. Како Јунг истиче, archetypus повезан је са појмом Imago Dei у човека. У том смислу, митови и бајке, као најрепрезентативнији примери архетипа, подразумевају непосредну душевну датост која не подлеже свесној обради. (Јунг 2006) Митизирана дешавања из природе не представљају само алегорију објективних искустава, већ „симболични израз за унутрашњу и несвесну драму душе.“ (Јунг 2006: 68) Човеково доживљавање природе суштински се одвија у језику и кроз језик као модусу обликовања и преобликовања несвесних душевних процеса. У том смислу, фикција јесте архетип. Прича јесте архетип. И жудња, за причом, за белегом, јесте архетип.

На плану мита, као система, можемо говорити о форми која производи одређени појам, као својеврсну везу између смисла и форме. „Форма је увек ту да одмакне смисао.“ (Барт 1979: 244) Оно што Пекићева прича све време ради јесте, како ремитологизирање постојеће митолошке грађе, тако и ренаративизација сопственог наратива. Од *Аргонаутике*, преко антрополошке трилогије до *Новог Јерусалима* прича-матрица се перманентно ренаративизује. Форму *Аргинаутике* морала је да замени форма антрополошке трилогије, у оној мери у којој ће се антрополошка трилогија навратити на наративну матрицу *Аргонаутике* коју Пекић довршава након објављивања 1999. Кроз форму, која управо рефлектује начин схватања стварности, садржај се креће. (Пекић 1993: 213) Па тако, и форму антрополошке трилогије нужно је заменила форма *Новог Јерусалима*. Пекићева прича јесте смена логичких наративних матрица једног истог „смисла“ који се по својој природи увек-већ нужно одгађа. За човека, као таквог, тајна је садржана у свим митолошким утопијама, и у античким и библијским митовима, то јест у цивилизацијском ходу ка Обећаној земљи.

У *Рађање Атлантиде* налазе се и Пекићеве белешшке за 1999. У 1999. мисаоно савршенство доследне логичке програмираности убија мутантску цивилизацију. (Пекић 1996: 282) Отуд, драматуршки гледано, испоставља се да Црни коњ, односно мисаона савршеност не може, као таква, постојати. Мисаона савршеност би укинула антропологију приче. Отуд, као један од закључака намеће се да је Пекићево биће апсурда

управо и (његов) *perpetuum mobile*. Пекић ће, како у *У трагању за Златним руном*, тако и у *Философским свескама*, заговарати парменидовску тезу према којој је кретање у простору и времену само човекова илузија о кретању, што потврђује и у *Аргонаутици*. У том смислу, како се крећемо из једне Пекићеве приче у сваку следећу, утисак који стичемо јесте да ни његову „наративну пловидбу“ не треба схватити буквално. Пекићеве приче јесу Пекићева јединствена прича.

Пекић експлицитно упућује на подударност између хришћанског Едена и Аркадије, земаљског раја. Рајско-утопистички живот Адама и Еве одговара животу Црног коња и Нефеле. Као и у причи о Адаму, срећа не може бити савршена. Адамова жудња за дрветом сазнања свој пандан проналази у белом белегу Црног коња. Рађању првобитног греха одговара жудња Црног коња да промени свој облик и човеком постане. Првобитном греху убирања плодова са дрвета сазнања одговара рађање Кентаура. Символика изгона из раја повезана је са Херакловим уништењем Кентаура и избацавањем из Аркадије. Како се Адаму нуди шанса живота без историје, тако Номис бива смештен у Елевсину. Хришћански мит о путовању људске душе у пакао одговара путовању Арга у Колхиду. Антрополошки гледано, намеће се питање - јесу ли ово два иста или два различита мита, две исте или пак различите историје? И откуда жудња за Еденом, односно Аркадијом, као и жудња за дрветом сазнања, односно Аргом? И Пекић ће рећи да само нешто што је фантазмагорично, те и парадоксално нељудско може човека приближити Богу. Нељудско, у том случају, не би могло да подразумева постојање човека, у оној мери у којој га фантазмагорија управо профилише у свом апсурду, уколико већ *као такав* није могућ. „Ноемис ће донети несрећу походу, јер не верује у богове, не верује у вишу сврху, земљан је сувише, сувише је стваран.“ (Пекић 1997: 165) Антрополошки гледано, утопијско-утопистички мит, као и утопијско-утопистичка историја постала је подједнако земљана и стварна онда када се јавила човекова (стварна) жудња да их створи. У том смислу, индикативна је и човекова потреба да првобитно неповезане елементе митова примитивних народа временом уобличи у кохерентније приче, нпр. у античке митове, потом у историјске записе. У случају Пекићевог стваралаштва, те и његове *Аргонаутике*, индикативна је изражена потреба да се постигне савршенство вечног кружења приче. Откуд та потреба да се обитава у наративној центрифугалној конструкцији уколико се иницијална наративна матрица само понавља? Намеће се да је за људски опстанак неопходна илузија кретања Арга, самим и тим му је неопходна и илузија протока времена, кроз причу и у причи, упрокос тврдњи да:

„Инсистирам на миту зато што мит инсистира на нама. Антропопеја, сага о Човеку као антрополошкој *једначини*, бесконачна је варијација митских архетипова (...) повести народа, раса, култура и цивилизација кодирани су верзије иницијалних митских архетипова, а наше, наоко тако

оригиналне, ексклузивне, непоновљиве, појединачне и збирне судбине. повести раса, култура и цивилизација, кодиране су верзије иницијалних митских ситуација. У основи раскошне, хаотичне, невероватне разноликости света лежи нека невероватна, скоро скелетно геометријска сува једноставност (...) Утисак да, живећи свој живот, нешто понављамо, да смо, упркос слободној вољи, упркос моћи избора, упркос хипотетичним потенцијалима људске природе, тек производ неке праисконске арканске мануфактуре, која је давно престала да ради, али јој се артикли репродукују.“ (Пекић 1993: 292)

Можда постоје они тренуци људског бивствовања који не могу бити преточени у причу. Тада није потребно изрицање забране, јер забрана долази изнутра, то јест из душе коју ни Пекић не детерминише. Може нам се учинити да су управо Елевсинске мистерије душа коју Пекић у својим осталим делима профилише искључиво негативним одређењима. Онолико колико су Пекићеви „митови унутрашња конструкција“⁹⁴ судбине људи, симболични модели њихове историје и медијум његове природе,“ (Пекић 2008: 249) толико су индуковани табу. Онолико колико је све круг у коме је садржан сваки одговор, толико Пекић настоји да затвори логички круг своје приче која крају измиче. У следећем кораку, *Аргонаутика*, својом емотивношћу и духовношћу, уступа „место миту, философији, најдубљим тајнама и значењима“, па је и „тема све алегорија, и све је симбол.“ (Пекић 1997: 219) Подсетићемо се да алегорија, као де Манов отпор текста, „увек упућује на нешто друго, на оно што јој је претходило.“ (Милић 1997:59) Као што то илуструју бројни примера из Пекићевих записа и философског стваралаштва, и сâм Пекућ истиче да његова прича управо симболима, метафором и алегоријом упућује на „нешто друго“ што стоји испод површине текст. Пекићева иронична, симболична, алегоријска, пародична или метафорична реторика управо говори о томе у којој мери је човекова свест конструисала савремену стварност појмова, и обрнуто. Форма Пекићеве приче представља прототипски образац моделовања појмовне и инструментализоване свести савременог човека и савремене цивилизације.⁹⁵ У *Белој митологији* Дерида покреће исто питање као и ми: колико (индукованих) табуа може бити у људској конструкцији мита, те и алегорији и симболима? Колико их има у историји, философији и метафизици? Како и сâм у коментарима истиче, Пекић мит метафизицира тако да његова прича представља својеврсну аутоалегорију. Златно руно је, према Пекићу, оно највише сазнање. У кључу метафизициране аутоалегорије налазимо још један индуковани табу: људска рука увек посеже за дрветом сазнања.

⁹⁴У оригиналном цитату реч није у курзиву. У раду је наводимо у курзиву да бисмо поново нагласили у којој мери Пекић, као и Строс, инсистира, како на логичкој структури митске грађе, тако и на логичкој структури/конструкцији, те и антрополошкој једначини човека као таквог. (в. Строс 2009, *Мит и значење*)

⁹⁵Као пример инструментализације и илустрацију човековог рационалног духа Пекић наводи тривијалну ситуацију попут одласка на плажу да се сунчамо. „Човек који одлази у природу да се напоји сунца (...) не ради то да би се са природом спојио и осетио колико је њен део, него зато да би био здравији (...) fit, лепши, да би, евентуално, својим теном имао и више друштвеног успеха.“ (Пекић 1996а: 117)

Као што у Пекићевој логичкој приповедној матрици постоје две историје, „паралелне и антигоне (...) оне видљиве и невидљиве, историје без догађаја и мана,“ (Пекић 2006а: 42) тако постоје и две Аркадије: она која је видљива, опипљива, стварна из које се кроз мит улази у живот/пакао, и она невидљива, свевремена, апстрактна, бездимензионална, те и нестварна у људском смислу. Опет, реторички гледано: јесте ли тиме у мањој или већој мери (не)постојећа? Дијалектика видљивог и невидљивог, стварног и нестварног, емпиријског и апстрактног, уз задршку да ли је могућа она која то није, можда је најексплицитније описана у Пекићевој *Атлантиди*. Атлантида и постоји и не постоји, има је и нема је. Платон је не довршава. Намеће се питање да ли говоримо о још једној забрани? Или, опет, прича као таква свакако не може/не сме имати свој крај? Уколико се човек изузео из природног поретка који „живи по оси унутрашње принуде“ (Пекић 2006а: 41) и уколико живи у лимбу између видљиве и невидљиве историје човечанства,⁹⁶ откуда му, временом, све израженија потреба да снопом разума „обасјава“ своју историју и кроз исти сноп је једино и разуме?

У том случају, не можемо се питати откуд забрана да се тајна дозна, као и зашто Платон не довршава причу о Атлантиди. Чини се да је лимбо између раја и пакла, мита и историје, времености и безвремености подједнако антрополошка датост као датост приче/приповедања. Уосталом, ниједна Пекићева прича се *не завршава*, уколико уопште постоји прича која се, као таква, завршава. Пекић истиче да у његовој мистификованој причи Елвсинске мистерије нису имале званичну форму мистерија. Мистеријом постају тек са доласком првог историјског човека – Ноемиса. И тиме долазимо до још једног парадокса: мит јесте човекова духовна суштина, онолико колико је потреба за мистеријом историјског човека његова антрополошка датост. Такође је интересантно истаћи да је у Пекићевим коментарима реч логика готово исто толико заступљена колико и реч мистерија. Пекић логички мистификује мит математички прецизном монтажом његових елемената.

У пажљивом конструисању своје мистификоване митологије Пекић се неминовно служи и историјским фактима, о чему експлицитно и говори истичући да су му историјски факти о минојској цивилизацији били од користи. Потом уводи и категорију темпоралитета тиме што говори о ономе што је било *пре* и ономе што је било *после* настанка мита о Аргонаутима. Мит се неминовно темпорализује, не толико својом симболиком и причом, колико својим настанком и узроцима. (Пекић 1997: 290-291) Пекићев мит у VII књизи *Златног руна*, односно у *Аргонаутици* тежи савршенству „мисаоног облика.“ (Пекић 1997: 301) „Могућа претпоставка је да је и највећа снага читаве ове приче у мисли –

⁹⁶Пекић ће правити јасну разлику између доказане, материјалне и видљиве историје света, и оне невидљиве као паранормалне, чулне, интуитивне које доводи у везу са окултним радњама и теоријом о енергетској космогонији коју преузима од Елијадеа. (Елијаде, 2003 и 1970)

да сазнање смртности и пролазности може да погоди и наизглед безвремен животе божанстава.“ (Пекић 1997: 302) И Аргонаутика је најпре била култ, потом мит, да би постала историја. Култ Елевсине настаје око 1200. године п.н.е. Мит о Аргонаутима настаје 1250. године пре Христа. Због мале, опет, *временске* разлике између момента стварања култа и одигравања мита као *реалности*, Пекић се одлучује да *временски* тренутуак у коме настаје култ и тренутак када настаје мит стави у исти датум, те и у исто, намеће се, једино *време* „као такво“. Остаје нејасно, у овом тренутку приче о причи, да ли је могућа „нестварна историја“, као још један логички парадокс? Намеће се да је прича свакако временски условљена, како оним екстерним временом, тако и оним иманентним. Шта је мит? „Ја сам мит схватао као једну мисаону, (...) а заправо је она онтолошка конструкција, која је састављена из три нивоа и где се овај поетски ниво налази у средини, повезујући нижи, односно историјски, и виши, односно онтолошки ниво.“ (Пекић 1997: 370) Уколико онтолошка конструкција подразумева ова три нивоа, да ли је би постојала када би се било који од њих укинуо? Да ли је онтолошка конструкција одржива уколико укинемо историју, односно људски концепт темпоралитета? Исто тако, уколико укинемо *poiesis*, свакако рушимо онтолошку конструкцију.

По Пекићу, етнолошко-антрополошка становишта не могу се рационализовати. Оно што је за њега интересантно јесу феномени који се доводе у везу са митом, а тичу се људске психе, односно односа између: несвести, прасвести, пресвести и подсвести. (Пекић 1997) Људска психа је то што мит једног тренутка ставља у реалност живота, онолико колико га у одређеном тренутку ставља спрам његове реалности и смешта га у историјске оквире. Они су једини начин да се човек избори са оним снагама своје психе које се не могу контролисати. Пекић мит подиже на онтолошки ниво. Као и код Елијадеа, функција митологије јесте укидање профаног, историјског времена и овладавањем тзв. светим временом, то јест вечношћу. Онолико колико митови поништавају световну историју, толико граде једну ванвременску, те и примарну историју која одолева темпоралитету. Међутим, поново се покреће исто питање – откуд у човеку тежња да крочи у временски свет? Јесте ли у питању, као и са потоњим причом о Адаму, изазов дрвета сазнања? Пекић ће рећи да је људски дух свакако детерминисан, априори проживљавајући свој давних дана моделирани усуд. Мит је *логички* образац који, онтолошки гледано, разрешава кардиналне логичке антиномије.

„Ако се мит суштински протумачи на тај начин да је Дионис не само непријатељ Аполону, него и његова друга природа, његово наличје, управо оно што се догађа у кентауромахији или у гигантомахији, онда описујемо заједно са митом и вечну битку између рационалног и оног што је ирационално у људском бићу и људској историји. Од те битке рационалног и ирационалног не може да се отме ни сâм мит о Аполону, а пошто су Аполон и Дионис били дуго времена у миту раздружени и супротстављени,

они постају заправо једно, и тиме се потпуно поклапају са суштинском митском, а и ванмитском, стварношћу.“ (Пекић 1997: 395)

Намеће се закључак да је историја, као пројекција људског ума под *снопом разума*, одвајкада она супротност која је миту нужна. До митолошко-логичког модела стварности⁹⁷ човек не може доћи без овог логичког модела. Логички модел подразумева својеврсну геометрију детерминантни, нужно и константи људског духа који упућује на понављање духовне структуре света.

„Оно што ја чиним (у *Златном руну*) у ствари је несумњиво ремитологизација и покушај да се друштвена историја и друштвена будућност човека, објасне његовом најдубљом прошлошћу, где је скривена његова покретачка истина.“ (Пекић 2008: 243) Чини се да се (овај) вампир свакако не може упокојити. Мит је вечно јуче, вечно сада и вечно сутра. Мит и време представљају исту категорију. Уколико је мит живљење живота у сликама, те и његова пројекција у људском уму, чини се да је савремена митологија нужно пројекција подједнако стварне, савремене историје Новог Доба у коме философске и религијске доктрине моделују нашу перцепцију (нововековне) стварности. „Тамо где се по миту поступа, где се мит као свој осећа – апсурда нема.“ (Пекић 2008: 246) Колико је онда савремени човек, као такав, (не)могућ? Онолико колико мит подразумева однос према слободи, толико подразумева и борбу против судбине. Колико смо у стању да се боримо против судбине уколико је вечно јуче исто што и вечно сада које подразумева и вечно сутра? Опет, „мит је логички модел стварности.“ (Пекић 2008: 247) Парадоксално, уколико апсурда нема тамо где се мит као свој *осећа* као пројекција слика живота, изгледа да је логика оно што треба да осећамо као своје. Логика Ноемису „не допушташе да буде будан тамо где је све доказивало да јесте, а логика беше од свега јача, јача од стварности, јача од јаве. Логика је била сама та стварност, та јава, у своме паметноме облику.“ (Пекић 1989: 318)

У том смислу, може се учинити контрадикторном теза Милана Радуловића да „је Пекић себе сматрао *'писцем идеје о стварности, не писцем стварности'*“, да „стварност изједначава са *'својим односом према нечему што замишља да је стварност'*“, односно да је „уметничка форма садржана у сопственој форми, да је уметничка форма у себе затворен свет, паралелан постојећем.“ (Радуловић 2002: 4-5) Уколико је Пекић био само писац идеје о стварности, онда потврђује могућност сопствене реторике - да од једног привида увек можемо да направимо барем два. Пекићева јединствена Прича, као и његова философија управо у појмовној конструкцији света, у идеализацијском ходу људске цивилизације види узрок њене есхатолошке природе. Пекићева реторика, како и сâм истиче, тенденциозно је мистификована и, као својеврсна

⁹⁷Када говори и о стварности, Пекић увек упућује на ону стварност која надилази пуку емпирију.

странпутица приче, настоји да разоткрије, те и подигне вео испод кога се назире она права, невидљива историја човечанства о којој говори.⁹⁸

Наведено се може применити и на Пекићеву реторику, на шта у својим текстовима указују Милан Радуловић и Сава Дамјанов. (*Поетика Борислава Пекића*, 2009) Радуловић упућује на Пекића писца-мислиоца и његов „нови метафизички систем“ (Радуловић 2009: 58) који се успоставља кроз рационалистички философско-антрополошки приступ основним темама које су садржане у Пекићевом свеукупном стваралачком опусу. „И у књижевности и у философији Пекић је метафизичар-рационалиста.“ (Радуловић 2009: 60) „Моје су књиге, како их ја осећам, покушај (...) рационалне формулације мог метафизичког односа према стварности (и њеним привидима) која ми се представља у двојакном виду: као грађа из које узимам теме (поводе) и као грађа чија сам и сâм неotuђива тема.“ (Пекић 1993: 25) Као што смо већ истакли, у прилог и овој тези говоре Пекићеви многобројни записи и студије који прате Пекићеву књижевну реторику.

У *Философским свескама* изложене су кључне тезе Пекићеве философије на којима се у великој мери темељи његово литерарно стваралаштво, како идејно-тематски, тако и формално-методолошки. У настојањима да успостави своју методологију, Пекић се позива на Декартов методолошки систем. Наведено се може интерпретирати као још једна Пекићева контрадикција. У оној мери у којој ће се позивати на Елијадеа, Керезина и Јунга, те у том смислу развијати и своју философију енергијализма и космогоније, утолико ће његов методолошки приступ бити рационалистички утемељен. У књижевном стваралаштву, једна од највећих Пекићевих контрадикција јесте рационалистичко-математички метод који обликује наративну форму чији циљ, управо као такве, јесте да укаже на извор човекових највећих заблуда – рацио. Истаћи ћемо и запажање Николе Милошевића у уводном делу списа: „максимално сажети карактер Пекићевих записа не дозвољава нам да интегрално реконструиремо систем о коме је реч. Упркос томе, неке црте овог философског пројекта ипак су видљиве.“ (Пекић 2001а: 7) Један од разлога због који се Пекић опредељује за романескну форму своје философије јесте и тај што је „књижевност видео као философију у свом естетском корелату,“ (Пекић 2001а: 9) као што је у познијим годинама и у својим философским визијама света видео могућност конституисања доктрине против којих се целог живота борио. Међутим, у истој мери његова минуциозна логичка прецизност монтирања књижевне наративне структуре читаоца може да наведе да чита Пекићеву роботичку. У *Философским свескама*, као и у осталим записима, сусрећемо се са унеколико лежернијом формом. У књижевној реторици ниједан детаљ

⁹⁸Међутим, „једно питање остаје и понавља се: какве могу бити границе једне демистификације?“ (Дерида 1995: 67)

није препуштен случају, иако ће Пекићева Прича⁹⁹ приповедати контрадикторнију причу. У противном, говоримо о компјутерски прецизно монтираној нарави.

Пекићева монистичка метафизика свакако је заступљена у његовом литерарном стваралаштву, али је у свакој причи уобличена другачијом реторичком формом. Уосталом, у оној мери у којој се успешно „нагодио“ са укусима читалачке публике када се определио за тзв. жанровску, или како наводи пара-литерарну књижевност, толико се је успешно проценио књижевну реторику као ону која ће читалачкој публици бити приступачнија, али и дискурзивно „заводљивија“ попут странпутице приче.

Уколико је енергетска космогонија у основи рационалног монизма, уколико „природан начин постојања уопште не постоји (...) већ се *начини постојања у својој форми* преображавају, и само су у том преображавају и по њему природни,“ (Пекић 2001а: 104,169) онда ће се логичка структура рационалног монизма проблематизовати у сусрету са објективним, појавним светом у Пекићевој историји „доказаног света“. У том случају намеће се питање да ли је Тајна заправо заблуда људског ума доказаног света спрам енергетске космогоније која као таква не може имати материјалне доказе? У том случају, Нови Јерусалим у митологији модерног човека нужно је „погрешно прочитан“ уколико га читамо у кључу доказаног света. Но, и Пекићев ум јесте људски, иако се може стећи утисак да у 1999 постаје Арно-прототип. Као што смо истакли, попут Елијадеа, и Пекић заступа тезу да је свака реалност увек двосмислена. Као један од закључака који можемо извести јесте да се Пекићева реалност гради у међуодносу реторике његове философије и реторике фикције. Општа места интерпретације Пекићеве (ре)митологизације јесу деконструкција мита, критика прогресивистичког концепта развоја историје, научно-академски рационализам, итд. Пекићева критика не односи се на мит, као такав, у чију природу, структуру и првобитну функцију Пекић управо као рационални мислилац верује. У првобитној митској структури Пекић проналази потврду свог рационалног монизма. Оно што Пекићева прича-философија и философска-антропологија преиспитују јесу поменуте заблуде расцепљених (специјализованих) и појединачних научних дисциплина, а које нису део целине енергијализма о коме Пекић најдетаљније пише у *Философским свескама*.

Сава Дамјанов ће такође говорити о ерудитној суштини Пекићевог стваралаштва, које свакако није само књижевно, већ је и философско, антрополошко и историјско. Пекићева философија романескне реторике јесте представљена и романескном реториком из разлога што Пекић уметност сагледава као највиши облик синтезе свог философског система, о чему може да сведочи и прича о Мегалос Масторасу. Као што истиче Дамјанов, предлогак Пекићеве приче увек је митолошки и увек је дистопијски. Дистопијски импулс не прожима само његову трилогију и

⁹⁹Као јединствена прича његове философије.

Нови Јерусалим, већ свеукупно Пекићево стваралаштво. Међутим, додаћемо да у истој мери његов философски дискурс прожима утопијски импулс. Један од закључака који можемо извести јесте и тај да Пекићева прича себе управо конституише кроз метафизичку дијалектику утопијско-дистопијског дискурса између два реторичка плана: философског и књижевног.

„(...) 1999 се у суштини завршава хепиендом. После неколико неуспелих човечанстава, изгледа да се на крају књиге најзад рађа *прави човек*. А онда не мислим да је хепиенд урођен уметности. Књижевност је један, у основи, а у односу на реалност, један *деструктиван* подухват. Њена критичност, њена 'душа', хода кроз свет у 'телу' деструкције.“ (Пекић 1993: 159)

Као што смо већ истакли, у противном би се на тај начин и Пекићева прича затворила у сопственом наративном кругу. Међутим, не можемо да се не запитамо да ли то заправо и чини? Да ли је свако следеће Пекићево ослобађање другог, антрополошки гледано, увек истог мита само конституисање нове форме која ће се у једној причи, како наводи Барт, смисаоно испразнити док ће исти смисао нужно тражити другу/другачију форму која ће га реконституисати. Философски и антрополошки гледано, смисао Пекићеве Приче остаје непромењен. Оно са чим Пекић једино експериментише јесте форма. Отуд, можемо претпоставити легитимност тврдње коју износи Сава Дамјанов да „Пекић увек прича исту причу, износи исте идеје, (да је) је творац јединствене Књиге.“ (Дамјанов 2009: 481) У том смислу, како се крећемо из једне Пекићеве приче у сваку следећу, свакако ћемо изнова стицати утисак да ни његову наративну пловидбу не треба схватити буквално. Пекићеве приче јесу Пекићева јединствена (монистичка) Прича/Књига која нас формом може навести да илузију кретања. Међутим, илузија кретања јесте још једна антрополошка, Пекић ће рећи и гносеолошка датост јер човек, као такав, у онтолошкој димензији коју мит према Пекићу сугерише, није могућ. Пекићева Прича јесте *Јединствена књига* у оној мери у којој је јединствена рефрен-прича коју човек историјом исписује.

Напослетку, уколико је језик репрезентација сваколикe стварности, видљиве или невидљиве, митолошке или историјске, па и ако свакако од једног привида увек можемо сворити још барем два, онда сваку цивилизацију нужно

„одликује нарочита логика која је одваја од сваке друге. (...) Та логика за ново пољестварности што га образује мора пронаћи и нови језик којим ће га изразити (...) Будућност једног света зависи од његове способности да буде схваћен. Нови Јерусалим није схваћен. Зато је и пропао.“ (Пекић 2004: 192), те и „где се стиже одређено је оним одакле се полази. Крај је у почетку. Почетак у себи има и крај (...) Све су доктрине, од религиозних до политичких и философских, економске и физичке револуције промашиле у ономе што је, с гледишта хуманитета, битно: ниједна није људско биће, у

целини, учинила бољим и достојнијим дара живота, ниједна нас није увела у Нови Јерусалим.“ (Пекић 1993: 231)

Да ли ће крај овога рада читаоца навратити на почетак *Причелатрице*, препуштамо интелектуалној слободи да се: забавимо, нешто научимо, наслутимо митске моделе наше заједничке несреће или да од, наизглед, једног привида направимо онолико колико нам машта на вољу дâ, јер „(...) имагинација није потребна само писцу који вас чека иза бусије овог наслова. потребна је и – вама! Ако је немате, маните књигу!“ (Пекић 2006а: 13)

ЛИТЕРАТУРА

- Bart, Rolan, *Književnost, mitologija, semiologija*, preveo Ivan Čolović, Beograd: Nolit, 1979.
- Дамјанов, Сава, Утопијско-антиутопијски читалац Борислав Пекић, Гојко Тешић (ур), *Поетика Борислава Пекића: преплитање жанрова*, Београд: Службени гласник, 2009.
- Jung, Karl Gustav, *Arhetipovi i razvoj ličnosti*, Beograd, Novi Sad: Prosveta, Budućnost, 2006.
- De Man, Pol, *Problemi moderne kritike*, Beograd: Nolit, 1975.
- De Man, Paul, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven and London: Yale University Press, 1979.
- Derida, Žak, *Bela mitologija*, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo, 1990.
- Elijade, Mirča, *Mit i zbilja*, Zagreb: Matica Hrvatska, 1970.
- Elijade, Mirča, *Sveto i profano*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica, Zorana Stojanovića, Budućnost: Sremski Karlovci, Novi Sad, 2003.
- Levi-Stros, Klod, *Mit i značenje*, Beograd: Službeni glasnik, 2009.
- Lukić, Jasmina, *Metaproza: čitanje žanra – Borislav Pekić i postmoderna poetika*, Beograd: Stubovi kulture: 2001.
- Milić, Novica, *ABC dekonstrukcije*, Beograd: Narodna knjiga, Alfa, 1997.
- Pekić, Borislav *Besnilo: žanr-roman*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1985.
- Пекић, Борислав, *Аргонаутика: фантазмагорија*, Београд: Српска књижевна задруга, 1989.
- Pekić, Borislav, *Vreme reči*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, Srpska književna zadruга, 1993.
- Pekić, Borislav, *Rađanje Atlantide*, Beograd: BIGZ, 1996.
- Pekić, Borislav, *Filosofske sveske*, Novi Sad: Solaris, Stylos, 2001a.
- Pekić, Borislav *Politički spisi*, Novi Sad: Solaris, Stylos, 2001b.
- Пекић, Борислав, *Нови Јерусалим: готска хроника*, Београд: Политика, Народна књига, 2004.
- Pekić, Borislav, *Atlantida: epos*, Beograd: Solaris, 2006a.
- Pekić, Borislav, *1999: antropološka povest*, Beograd: Solaris, 2006b.

Пекић, Borislav *Marginalije i moralije*, Beograd: Solaris, 2008.

Пијановић, Петар, *Поетика романа Борислава Пекића*, Београд: БИГЗ, 1991.

Речник српкохрватскога књижевног језика, Матица српска, друго фототипско издање, 1990.

Riker, Pol, *Vreme i priča I*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993.

Fraj, Notrop, *Veliki kod(eks)*, Beograd: Prosveta, 1985.

Džejmson, Frederik, *Političko nesvesno: pripovedanje kao društvenosimbolični čin*, Beograd: GRO „Kultura“, OOUR „Slobodan Jović“, 1984.

ANTHROPOLOGICAL AND ONTOLOGICAL MODE OF PEKIĆ'S MONISTIC AND METAPHYSICAL UNIQUE STORY

Summary: *Given the typological interpretations of Pekić's literary work within the context of myth and logocentric structure deconstruction, the aim of the paper is to delve into the ultimate source of Pekić's literary rhetoric intertwined with his monistic metaphysics and philosophy of cosmogony and energism. The aforementioned material represents a rhetorical mask of a sort, in term of Paul de Man's 'text resistance' most frequently leading towards the so called process of 'misreading'. Hence, the introductory segment of the paper elaborates on Pekić's rhetorical mode representing the foundation of his metaphysical philosophy, as well as his anthropological and ontological issues of temporality. Considering the fact that Pekić's opus is voluminous, the works hereby selected serve to illustrate the paper theses as the following: the 'matrix-story' (Argonautika), certain segments of Anthropological Trilogy and New Jerusalem. The aforementioned selection is made due to Pekić's essentially different rhetorical modes in regards to his previous literary legacy.*

Key words: *Pekić. monism, metaphysics, myth, rhetoric.*