

ВИОЛЕТА Р. МИТРОВИЋ

**У ЗНАКУ ДЕМЕТРЕ: ЗЛАТНО РУНО  
БОРИСЛАВА ПЕКИЋА КАО АЛЕГОРИЈА  
ЕЛЕУСИНСКИХ МИСТЕРИЈА\***

**САЖЕТАК:** Рад настоји да расветли два нераскидиво повезана значењска аспекта *Златној руна*. Први се тиче начина на који се у фикционалној стварности септалогичке елеусинске култе утемељује потврђујући свој алегорички потенцијал и карактер. Друга значењска равна, ослањајући се на претходну и употпуњујући је, постулира сагледавање смисла и улоге фигуре богиње Деметре која, као јунакиња седмокњижја и парагон женског принципа и матријархалне свести (разумеване у психолошком, а не социолошком смислу), располаже кључном, архетипском вредношћу за представнике породице Њаго/Његован.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Елеусинске мистерије, Деметра, алегорија, алегореза, матријархална свест, мотив ватре, иницијација

Књижевна транспозиција Елеусинских мистерија у *Златном руно* ступа на снагу на почетку седме, кодне књиге септалогичке, у призорима који најпре омогућују утемељење елеусинског култа, а потом и конститутивно доприносе његовом текстуалном остварењу. Индикативни су у том контексту опис сусрета симеонског митског претка Ноемиса са непознатим старцем на ледом окованој, пустој земљи Коринта, али и догађаји предочени након сусрета. Захваљујући милосрдном чину, чињеници да је старцу, када му је тражио храну за унука, поклонили један од три жира која је поседовао, Ноемис стиче благослов у виду профетског сна. У ониричкој

---

\* Рад представља прилагођену верзију дела докторске дисертације посвећене теми породице у *Златном руно*, односно оног њеног поглавља које тежи да сагледа особине и статус женских ликова у септалогички.

визији старац одводи јунака пред бели брег у коме се налази пећина, док испред ње, на кружном бунару, седи старица у црнини. Пробудивши се Ноемис потом из Коринта одлази у Атику проводећи време „у потуцању страшним крајем, бељим, леденијим и мртвијим од свих што их је препешачио откако га је на гори Парнону затекла Бела Смрт Мајке Земље”.<sup>1</sup> Приповедач даље сведочи о несвесном/надсвесном буновном понашању јунака – чинио је дела која није разумео, слушао речи које није знао одакле потичу и певао „гласом изговарајући неке (речи, прим. В. М.) чији језик никад ни чуо није”.<sup>2</sup> У том рационално необјашњивом, екстатичном стању јунак проводи наредних пет луталачких дана. Првог дана чује како женски, нељудски глас позива оне који су од греха чисти и говор разумеју да приступе, док други дан протиче у знаку јунаковог уласка у воду из које излази „чист као новорођенче, не трпећи ништа од студени која је свуда унаоколо кидала кору с маслина и смокава”.<sup>3</sup> Током трећег дана приповедач напомиње да је Ноемис заклао свињче, да би се четвртог дана суочио са чудотворним исцељењем рана и опекотина на свом телу. Последњег луталачког дана, обузет жељом да лудује и „у лудовању заборави и белу смрт природе око себе и себе, свој бедан живот бегунца и потукача”,<sup>4</sup> јунак плете венац за главу од осушене мирте, деље тирс палећи га као бакљу, поскакује, зазива име „Јакхо” и пева: „Води, ох, води свете путе, / И душе наше што се муте, / Долином цвећа у ватрен рај!”<sup>5</sup> Текст, најзад, сведочи да ће од овог периода Ноемисовог занесеног луталаштва „будућност начинити Ходање Светим Путем”.<sup>6</sup>

Предочена сижерна организација, од Ноемисовог сусрета са старцем до помена ходања Светим Путем, обилује текстуалним појединостима које упућују на Елеусински мистеријски култ. Призор скамењеног тла и помен Беле Смрти Мајке Земље смешта Ноемиса у средиште етиолошке легенде на којој мистерије почивају, легенде о богињи плодности, сверађања, али и подземног света Деметри – у чијем култу божанство Велике Мајке досеже највиши степен развоја – и њеној кћери Кори. Мотив неродне земље и опште глади са којима се Ноемис суочава упућује стога на Деметру која, жалосна и огорчена због Хадове отмице Коре, зауставља целокупан вегетацијски живот. Ноемисово повишено стање свести,

<sup>1</sup> Борислав Пекић, *Злајно руно 7*, Дерета, Београд 2006, 30.

<sup>2</sup> Исто.

<sup>3</sup> Исто, 31.

<sup>4</sup> Исто, 31–32.

<sup>5</sup> Исто, 32.

<sup>6</sup> Исто, 30.

тежња ка (само)забраву досегнута на екстатичко-музикални начин, указује, с једне стране, да су Елеусинске мистерије повезане „не само са Деметром и њеном изгубљеном кћерком Кором (Персефоном), већ и са Баховим елементима”.<sup>7</sup> Израженост јунакове несвесне, разумски недокучиве сфере, с друге стране, потврђује мистичан, езотеријски карактер култа у којем се до спознаје не долази на логичко-рационалан и механичко-квантитативан начин него патетички, кроз непосредно увиђање и „дживљајно докучивање смисла у *clair-obscur*-у мистеријске хијерургије”.<sup>8</sup> Та доживљајност елеусинског култа потпомогнута је чињеницом да су мистерије фигурирале као „драмска радња, тачније религиозна пантомима праћена светим песмама и изрекама у виду формула, приказане – како нам откривају хришћански аутори – свете историје о отмици Коре, о Деметрином лутању, о поновном сједињењу богиња”.<sup>9</sup> Оно што, међутим, разликује Елеусинске мистерије од уобичајене грчке култне праксе драмског представљања доживљаја богова тиче се чина привилегованог обећања. Једино је Елеусински свети обред међу посвећеницима будио наде да ће врлим, побожним животом и посвећењем у елеусинску заједницу остварити „изгледе за блажен живот на оном свету”.<sup>10</sup>

Семантичким капацитетом значајним за испитивање паралелизама између текстуалне стварности и поступака за које се зна да су били конститутивни део Елеусинских мистерија одликују се и описи Ноемисових луталачких дана. У непознатом женском, нељудском гласу који Ноемис првог дана чује како позива да приђу сви они који говор разумеју и који грехом нису оптерећени препознаје се заправо Деметрин глас. Њеним обраћањем праведницима да приступе имплицирана су два услова која је појединац морао да испуни да би у мистерије био посвећен. Претпоставка разумевања говора као првог услова учешћа указује на мистерије као на панхеленски тајни обред у који су само Хелени (испрва само грађани Елеусине, потом Атињани и најзад сви Грци без обзира на државу и племе) могли бити уведени. Мотив разумевања говора може се схватити и метафорички, као позив упућен пријемчивима за тајновите садржаје свечаности и достојнима да приме милост

<sup>7</sup> Мирча Елијаде, *Водич кроз свејске религије*, прев. Анђелка Цвијић, Народна књига – Алфа, Београд 1996, 151.

<sup>8</sup> Милош Н. Ђурић, „Елеусинске мистерије и њихов значај за етичко држање у светлости дубинске психологије”, *Леттојис Мајице српске*, књ. 436, св. 1–2, 1985, 107.

<sup>9</sup> Ервин Роде, *Psyche: култи душе и вера у бесмртносћ код Грка*, прев. Дринка Гојковић и Олга Кострешевећ, Издавачка књижевница Зорана Стојановића, Сремски Карловци 1991, 178.

<sup>10</sup> Исто, 181.

богиње. Предуслов очишћености од грехова значио је пак да неофит не сме бити окаљан крвљу (бити убица или за убиство оптужен) уколико жели да буде у мистерије укључен. Други дан Ноемисовог лутања заснован на опису његовог уласка у морску воду након што је викнуо „мору, посвећеници!“<sup>11</sup> евоцира ритуално очишћење учесника мистерија, док јунаков поклич одговара заповести „у море пођите“ којом хијерофанти позивају на обредно прање. Ноемисово осећање новорођености након изласка из воде аналогно је елеусинском веровању о ритуалном очишћењу као почетној етапи новог живота, новог рођења: „по повратку с прања, све су их сматрали ’новим бићима’, будући да се сматрало да је прање предворје регенерације“.<sup>12</sup> Обредно жртвовање прасета које Ноемис предузима трећег дана аналогно је елеусинском убеђењу да прочишћење није потпуно све док се свињче „као знак и симбол Мистерија“<sup>13</sup> не принесе на жртву „како би означило и смрт и нови живот новајлије и силазак Коре у Хад“.<sup>14</sup> Зацељење Ноемисових рана, што се догађа четвртог дана његовог лутања пустом атичком земљом, налази утемељење, такође, у конститутивној елеусинској претпоставци да крв није смела да тече ако се желело бити посвећеник, односно да је особа која крвари нечиста, као што је нечист сваки контакт са њом. Током Ноемисовог последњег, петог луталачког дана манифестује се спајање елемената елеусинских светих радњи са чиниоцима дионизијских/бахусових свечаности.<sup>15</sup> У обредном, екстатичном заносу Ноемис прави тирс (који су носили управо следбеници Диониса/Бахуса), пали тај фалички симбол уживања и плодности претварајући га у бакљу чиме се евоцира буктиња коју Деметра носи у руци док лута земљом у потрази за ћерком. Ноемис, такође, плете венац од мирте и зазива име „Јакхо“ (што се често у *Злајнот руну* и грчкој митологији и књижевности до извесне мере једначи са одредницом „Бахко“) отворено упућујући на фигуру Јакхоа, атинског бога заштитника и учесника ритуалне

<sup>11</sup> Пекић, *Злајно руно* 7, 31.

<sup>12</sup> Дадли Рајт, *Елеусинске мистерије*, прев. Милан Милетић, Букефал, Београд 2014, 49.

<sup>13</sup> Рајт, *Елеусинске мистерије*, 49.

<sup>14</sup> Елијаде, *Водич кроз светске религије*, 151.

<sup>15</sup> У *Злајнот руну* нераскидиво се преплићу Елеусинске мистерије, Дионисов култ и орфизам, односно „поорфичени дионисизам“ (Милош Н. Ђурић, „Орфизам и хеленска философија“, *Кроз хеленску историју, књижевности и музику*, Космос, Београд 1955, 234). О овоме сведочи и Пекић бележећи: „Елеусинске мистерије, читав мит, могу се схватити као бескрајни циклус поновног рађања и поновне смрти. У том смислу се елевсински додирује са орфичким митом, и у том је смислу он за мене неопходан, јер изражава суштину читаве симеонске историје односно Аргонаутике“ (Борислав Пекић, *У шрапању за Злајним руном*, БИГЗ, Београд 1997, 302).

поворке Елеусинских мистерија, чија ликовна представа апострофира управо бакљу у руци и венац од мирте. Значајан је и мотив светог пута из Ноемисове песме: он резонира са раније у седмој књизи наведеном рефлексијом о томе да ће јунаково лутање прерасти у општеприхваћено ходање светим путем. Да се овим текстуалним сигналом сугерише зачетничка Ноемисова улога у стварању Елеусинских мистерија види се и у одељку у којем јунак запажа да његови назувци „где год тле додирну, остављају трагове налик коцкама каменог пута чије би грађење узело године”.<sup>16</sup> Рафинирана пиктографија овог исказа упућује на мисао да Ноемисове стопе поседују утемељивачку вредност, да је јунак заправо први посвећеник Деметриних Елеусинских мистерија, те да као неофит ступа у иницијацијски процес.

Поменути Ноемисов пророчки сан остварује се када јунак заиста угледа призор из ониричке визије: снегом прекривен брежуљак, пећину и ватру крај које, на зиду кружног бунара, седи старица у црнини. Сцена њеног сусрета са Ноемисом импрегнирана је обиљем текстуалних детаља и смисаоних језгара значајних за даљу паралелизацију процеса Ноемисове иницијације и светих радњи Елеусинских мистерија. Након што јунак, ословивши старицу речју *мајко*, пита где се налази, она му одговара да се обрео у Елеусини. Тиме се најпре суптилно открива идентитет ожалошћене старице. Њу Ноемис интуитивно, мимо икакве способности да разумски утврди разлоге, означава одредницом *мајко* која се управо везује за Деметру будући да она, као антропоморфна форма Велике Мајке, богиња Земље, плодности, биљног и животињског света и обнављања заиста јесте отелотворење Богине Земље или Велике Мајке. Значајан је и текстуални пасаж у којем старица пита Ноемиса да ли има чисте руке. Као поборник разумске, видљиве и пробитачне сфере живљења Ноемис не успева да разликовно појми категорије чистоте и чистоће, те питање разумева на погрешан начин: срећан што је руке у мору опрао, он показује старици чисте дланове. Она, међутим, обеснажује руптуру која у комуникацији са јунаком настаје његовим буквалним разумевањем синтагме чистих руку, те изречено питање прецизира кроз низ исказа једнако упитне интонације. Тако Ноемиса пита да ли су му руке чисте од злочина, да ли је опран од свих грехова, познаје ли му душа зло и да ли је живео праведно. Своју љубопитљивост старица потом објашњава реченицом у чијем постаменту почива управо намера да Ноемис буде први посвећеник њених мистерија. Она му, наиме, поставља питања смерајући „да буду прва”.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Пекић, *Злајно руно* 7, 32.

<sup>17</sup> Исто, 37.

У тексту септалогиије Ноемис предузима још један чин мило-срђа. Даривајући старицу жиром и комадом мяса што их је чувао у врећи, јунак добија узвишено уздарје, благословено „златно руно живота”.<sup>18</sup> Сам иницијацијски чин, односно, обред преласка који се тиме установљава обухвата неколико кључних појединости. Старица најпре јунаку даје да окуси хијеру, зеленкасту смесу јаког мириса, напомињући да се она једе само једном и да заиста представља отров „али не за све. Неке убија, неке не убија. Теби ће живот дати ако га препознати умеш”.<sup>19</sup> Даровано златно руно живота отуда фигурира као прилика за јунака да започне нови животни круг чије ће испуњење (уједно и успелост саме иницијације) зависити управо од његовог аксиолошког састава, скупа вредности и врлина које баштини. Афирмишући Ноемиса као првог посвећеника и формулишући завет ћутања – „ни живи ни мртви неће о томе шта су упознали смети ништа да кажу”<sup>20</sup> – старица потом изводи магијски обред: описује троугао око ватре бацајући у њу каменчиће који оживљавају. Мотивом троугла сугерише се магијско знамење/ број Тројне Богиње или Велике Беле Мајке на шта *Злајно руно* отворено упућује: у троуглу „Ноемис по чувењу препозна магијски знак Тројне Богиње, Велике Беле Мајке”.<sup>21</sup> Фигура Велике Беле Мајке, која је „diva triformis, богиња некаквог троструког облика, обично рођења, смрти и обнове – у времену; или неба, земље и пакла – у простору”<sup>22</sup>, обухвата Деметру, Кору и Персефону (девицу, мајку, матрону). Тиме се апострофира једна иста личност јер се потенцијал земље да узима живот (оличен у краљици подземног света Персефони) разумева као предуслов за ново рађање (симболички исказано Деметриним поновним оживљавањем природе). Нужно је обратити пажњу и на метаморфозе три каменчића што их старица баца у ватру: од једног настаје бели зец, од другог лептир, а од трећег маслина. Овакве трансформације камена, које „манифестују свету снагу”<sup>23</sup>, могу се разумевати и у херeditарном кључу,

<sup>18</sup> Исто, 54.

<sup>19</sup> Исто, 55.

<sup>20</sup> Исто. Разлоге неодавања тајне Елеусинских мистерија Пекић није налазио у државним забранама и казнама нити у придржавању Деметрине заповести. Чување тајне, сматрао је, „није било нешто што је зависило од људске воље, јер да јесте, свакако би се нашло дрзника или будала које никаква претња не би спречила да је одаду” (*Анали Борислава Пекића 4*, Фонд „Борислав Пекић”, 2007, 72). Очување тајне мистерија стога није обезбеђено индукованим табуом него, према пишчевом уверењу, амнезијом: посвећеници се једноставно нису сећали мистичког обреда.

<sup>21</sup> Пекић, *Злајно руно 7*, 55.

<sup>22</sup> Нортроп Фрај, *Велики ког(екс)*, прев. Новица Милић, Драган Кујунџић, Просвета, Београд 1985, 100.

<sup>23</sup> Мирча Елијаде, „Структура симбола”, прев. Борјанка и Роже Лудвиг, *Поља*, бр. 152, 1971, 6.

као митско/ноемисовско установљавање архетипских, наследних особина изражених у историјском трајању Симеона. У том контексту зец означава брзину, окретност симеонског ума, њихове бриге и бекства (сеобе). У лептиру се препознаје симеонски преображавалачки порив и мимикријска моћ разумевана као „протејска фантазија у проналажењу и искоришћавању најефикаснијих начина преживљавања”.<sup>24</sup> Маслина упућује најзад на истрајност и дуговечност већине Симеона и лозе Њаго/Његован начелно.<sup>25</sup> Магијски обред с каменчићима и ватром окончава се криптичним призором: разбуктали пламен најпре зуји, а потом из њега излази „рој ситних златних пчела”.<sup>26</sup> Уколико се мотив пчела смести под херeditарни окулар, онда он упућује на симеонску марљивост, колективност и изражену организованост утемељивачких и градитељских генерација породице. Помен пчела, међутим, оправданост налази и у домену Елеусинских мистерија јер су свештенице култа и препорођене душе због чистоте и светости називане *йчелама*, а нижи званичници обреда означавани као „мелисеји, то јест, пчеле”.<sup>27</sup> Истовремено „у грчкој религији пчела симболизује душу која је сишла у подземни свет и спрема се за повратак”.<sup>28</sup> Пчела се тако поистовећује са Деметром/Кором/Персефоном, тј. са Кориним/Персефониним силаском у доњи свет и боравком у њему током зиме да би, по изласку из Хада, време проводила са мајком на земљи оживљавајући вегетацију.

Наредна слика дочарана у склопу књижевне транспозиције Елеусинских мистерија тиче се појаве таљига на два точка из гротла пећине, онаквих „какве Грци употребљаваху за преношење мрваца”.<sup>29</sup> Њима управља мушкарац мрке браде обрасле маховином, огрнут тамном кабаницом и у сурим назувцима, док иза њега стоји сеоска девојка „у црном поцепаном хитону, босонога, дуге, расплетене црне косе, из које је растао бокор црног трна нара”.<sup>30</sup> Овај одељак целокупном сликовношћу упућује на фигуру Хада и његово враћање Коре/Персефоне из подземног света у који се управо кроз отвор пећине доспева. Истодобно са описом сусрета богиња одиграва се кључна сцена Ноемисовог иницијацијског

<sup>24</sup> Пекић, *Злајно руно* 5, 442.

<sup>25</sup> На овакво разумевање мотива пламеног преображаја каменчића у разнолика бића упућује и Пекић напомињући да наведена својства фигурирају као универзалне људске особине које су „код Симеона хипертрофиране до – идеје” (*Анали Борислава Пекића*, 4, 71).

<sup>26</sup> Пекић, *Злајно руно* 7, 56.

<sup>27</sup> Рајт, *Елеусинске мистерије*, 43.

<sup>28</sup> Ален Гербран, Жан Шевалије, *Речник симбола*, превод и адаптација Павле Секеруш, Кристина Копрившек, Исидора Гордић, Stylos, Нови Сад 2004, 681.

<sup>29</sup> Пекић, *Злајно руно* 7, 56.

<sup>30</sup> Исто.

обрета. Опчињен ватреним огњем што се разбуктава и чија лепота га уверава да се само „у њему истински могло живети на овом свету окованом ледом и хладном месечином, на овом свету смрти”<sup>31</sup>, Ноемис закорачује у ватру. Пређашњи призор Хада и Персефоне на талигама постаје за јунака, који га сад посматра из средишта пламена, потпуно другачији. Неугледна, суморна мртвачка кола преображена су у Хермесове златне двоколице, уместо црних рага упрегнута су два белца, возачев хитон постао је златоткана хламида, а у „сјајној магли што им је из моћних тела избијала”<sup>32</sup>, стајале су мирно две красне женске фигуре. Знаковити су њихови описи: старија жена, са венцем од мака на глави и одевена у бели пеплос, у десној руци носи калатос (котарицу) са плодовима и пољским цвећем, док у левој руци, уз коју пузи змија отровница, држи „жут, зрео клас жита”.<sup>33</sup> Млађа женска појава је, у дугој, белој хаљини, са венцем од мирте на глави, „у руци држала разгорелу буктињу”.<sup>34</sup>

Приметно је да у овом текстуалном пасажу здружено делују две мистичке силе: лустративно, преображавалачко дејство ватре и обистињење теофаније. Ставивши се под власт трансформишућег дејства огња и сагоревајући стари грешни живот, Ноемис тек тада, очишћен у ономе што је сам именовao „ватреним рајем”<sup>35</sup>, може да доживи сусрет са метафизичком сфером и сакралним појавама.<sup>36</sup> Светлосна магла коју еманирају две женске фигуре и доминација придева *злајџан* у опису призора што га Ноемис из жаришта гледа упућују на главни тренутак у Елеусинским мистеријама – на прелазак из таме у јаку светлост са циљем да се „у душама миста изазове дубок религиозан утисак”.<sup>37</sup> У радосном сусрету мајке и ћерке преображене су и њихове фигуре. Тужна старица

---

<sup>31</sup> Исто, 57.

<sup>32</sup> Исто.

<sup>33</sup> Исто.

<sup>34</sup> Исто.

<sup>35</sup> Пекић, *Злајџно руно* 7, 32.

<sup>36</sup> Лустративна и животодавна симболика ватре у *Злајџном руно* мотивирана је митском сценом у којој Деметра држи над ватром Демофонта, сина елеусинског краља Келеја, желећи да му тиме подари бесмртност. Деметрино настојање да човека претвори у божанство објашњава се чињеницом да су богиње „имале ту моћ да људима подаре бесмртност, а ватра, или држање искушеника над ватром рачунало се међу најчувенија средства” (Мирча Елијаде, „Елеузинске мистерије”, прев. Миодраг Радовић, *Поља*, бр. 248, 1979, 20).

<sup>37</sup> Ђурић, „Елеусинске мистерије и њихов значај за етичко држање у светлости дубинске психологије”, 92. Светлост, али и хронотоп луталачког пута, као чиниоци Елеусинских мистерија довођени су у везу са оним што се веровало да представља искуство душе након смрти. Тако посвећеник, као и душа после упокојења, у почетку „лута по тами и трпи све страхоте; онда наједном засењује га величанствена светлост и он открива чисте пределе и пољане, чује гласове и угледа играње” (Елијаде, „Елеузинске мистерије”, 21).



манифестује се као богиња Деметра са својим основним обележјима. Мак, од којег је сачињен њен венац, упућује на предање „да су Деметри, по повратку у Грчку, дали неколико зрна мака како би утонула у сан, јер није спавала још од отмице Персефоне”.<sup>38</sup> Отровна змија пак указује на Деметрин хтонски карактер, док котарица са плодовима, а нарочито клас жита сугеришу растиње, обрађена поља и плодност као домене богињиног владања. Особито је значајан мотив класа жита будући да он, с једне стране, указује на Деметрине заслуге за развој грчке агркултуре: „према неким ауторима, Грци су се, пре Деметре и Триптолема, хранили жиром зимзеленог храста”.<sup>39</sup> У тексту *Злајној руна* овај став рефлектује се кроз прелазак са употребе жирова, што их Ноемис поклања старцу на Коринту и старици-Деметри, на појаву жита које богиња дарује Хеленима.<sup>40</sup> Мотив класа жита, с друге стране, значајан је и у симболичком, мистичком и сотериолошком смислу јер упућује на „персефонску космотворну снагу”<sup>41</sup>, на мисао да младо жито „мора да проведе одређен период у земљи да би исклијало”,<sup>42</sup> баш као што Персефона један део године проводи у царству сена како би се у пролеће опет појавила. Житни клас разумева се стога као знамење новог живота „које долази из тамнога крила мајке земље”<sup>43</sup>, док се у тајни семена, клице и сазревајућег класа крије тајна живота и смрти, живота који из смрти проиходи, смрти која „доноси обећање бесмртности”.<sup>44</sup> За посвећенике и појединце који су желели да у мистерије буду уведени Персефоница фигура и чин њене отмице располагали су животодавном симболичком. Персефонин посреднички статус – јер је као богиња са двојним боравиштем „поништила непремостиви размак између Хада и Олимпа”<sup>45</sup> – потврђивао је, с једне стране, њену моћ да се меша у судбине смртника. Персефониним поновним сусретом са мајком, с друге стране, остварена је обнова живота. Та виталистичка, регенеративна снага природе испољава се у *Злајном руну* кроз слику Деметре која дотиче земљу класом претварајући Хеладу у згариште

<sup>38</sup> Рајт, *Елеусинске мистерије*, 51.

<sup>39</sup> Исто, 98.

<sup>40</sup> Деметра управо поменуто Триптолема, сину елеусинског краља Кењеја, дарује жито и задатак да људе научи гајењу житарица.

<sup>41</sup> Ђурић, „Елеусинске мистерије и њихов значај за етичко држање у светлости дубинске психологије”, 94.

<sup>42</sup> Ласта Ђаповић, *Земља: веровања и ритуали*, Етнографски институт САНУ, Београд 1995, 142.

<sup>43</sup> Ђурић, „Елеусинске мистерије и њихов значај за етичко држање у светлости дубинске психологије”, 95.

<sup>44</sup> Карл Густав Јунг, *Човек и његови симболи*, прев. Елизабет Васиљевић, Космос, Београд 2017, 134.

<sup>45</sup> Елијаде, „Елеусинске мистерије”, 20.

„а онда, и истога трена, јер Времена још не беше, и шта је Пре и шта После није се знало, у опет зелен, бујан и плодан живот“.<sup>46</sup> Обе појединости – Персефона као медијатор-интервенциониста и весник чудесне обнове – довеле су до тога да су Деметрине мистерије „надахњивале најузвишеније и најживље наде у погледу прилика у којима ће се душа наћи после смрти“.<sup>47</sup>

Деметрино стиховано обраћање Ноемису, док пламен сагорева његову грешност, значајно је и отуда што богиња, премда истиче његову слабу природу – исквареност Ноемисовог кентаурског рода – јунаку ипак поклања свету моћ да још једном бира живот. Новом приликом, која се огледа у пловидби „Златноме руно у Колхиду на Аргу“<sup>48</sup>, зачиње се алегориска раван разумевања и тумачења текста (алегореза), будући да се кроз доживљајну, сликовиту раван – кроз топос искушавалачког путовања Ноемиса на Аргу и императив коренитог духовног преображаја неофита – апострофира апстрактно, енигматично и латентно присутно значење, она „симболична потрага за тајнама живота и смрти“.<sup>49</sup> Пловидба Аргом истовремено указује на нову семантичку нијансу мотива воде у *Злајном руно*. Разумевана као она која поседује значење очишћења током елеусинског обреда, вода којом Арго плови постаје, међутим, граница између светова јер искушеника усмерава ка другачијој, духовној сфери. За досезање те нове сфере и испуњење нове шансе потребно је да јунак савлада разне унутрашње пориве и спољашње препреке водећи рачуна о исправности својих речи и дела. Имајући у виду да Ноемис не верује у постојање богова ни у своје кентаурско порекло, да својим разумско-рачунским становиштем иронизује и десакрализује начела херојског света и узвишени циљ и смисао аргонаутичке пловидбе, постаје разумљиво зашто бива избачен са Арга као грешник због којег јунаци и полубогови не могу да прођу између Симплегадских стена. Символика сударних стена особито је важна будући да оне не фигурирају само као место опасног пролаза него, пре свега, упућују на чињеницу да појединац не може да прође између њих уколико његово биће није постигло духовну, онтолошку промену – „a change in mode of being“.<sup>50</sup> Ноемисова непоправљива антибожанска, материјалистичка оријентација стога резултира неуспешном иницијацијом јер није остварен духовни преображај као основни смисао иницијације и предуслов

<sup>46</sup> Пекић, *Злајно руно* 7, 60.

<sup>47</sup> Рајт, *Елеусинске мистерије*, 33.

<sup>48</sup> Пекић, *Злајно руно* 7, 59.

<sup>49</sup> Пекић, *У итрајању за Злајним руном*, 39.

<sup>50</sup> Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation: the Mysteries of Birth and Rebirth*, Harper Colophon Book: New York 1975, 65.

проласка између Симплегадских стена. Јунакова огрешења неизоставно подразумевају и изречење казне. Клетва додонске гране, казана док Ноемис још плови Аргом, оцртава основне координате испаштања. Чувши да Ноемис златно руно бесмртности своди на злато, да узвишену, сакралну сферу профанизује приземним, материјалним, лукративним циљевима, додонска грана Хериним гласом проклиње јунака и његове потомке. Том приликом она Ноемису досуђује низ мука: да га брига, неизвесност и страхови трују, да никад не буде сигуран да ли живи или умире и да му због осионости и похлепе стечено богатство увек буде недовољно.

Када јунаци и полубогови избаце Ноемиса са Арга на обалу Тракије разумевану као лимб, као јаму „између светова”<sup>51</sup>, јунак лутајући по сивој земљи сени улази у пећину, у „срце Хада”<sup>52</sup>, и сучава се са одсудном Персефонином казном. Њеном пресудом јунак је избрисан из повести Арга и са списка хеленске славе и части,<sup>53</sup> али зато уведен у своје ново аргонаутичко путовање алегоријски представљено у виду пловидбе људском историјом од које ће он и његови потомци и живети и умирати илузорно мислећи да плове правом, златном руну смисла и спасења/бесмртности, а не златном руну иметка. Управо са бременом Персефонине клетве, којом се алегоријско развијање Елеусинских мистерија и теме искушавалачког аргонаутичког пута премешта из митског свевремена у историјско време, Ноемис напушта доњи свет. Као Симеон Трачки 1205. године он ступа на поприште Адријанопољске битке, заснивајући нову, искушавалачку, симеонску пловидбу историјом, немилосрдну и разорну толико да јунак „између ње и пакла никакве међе”<sup>54</sup> не види. Ако се има у виду да се Ноемис и њиме обухваћени /детерминисани Симеони у септалогички означавају и одредницом „Ноемиси наших сушних дана”<sup>55</sup>, онда се запажа, у складу са алегоријским начелом преноса „сингуларног на универзални и апстрактни план”<sup>56</sup>, уопштавање трајања ноемисовско-симеонске

<sup>51</sup> Пекић, *Златно руно* 7, 502.

<sup>52</sup> Исто, 535.

<sup>53</sup> Брисањем Ноемисовог имена из аргонаутичког сећања јунаку је додељена казна блиска његовом држању на суђењу у Хаду када се, претварајући се да своје име не зна, представљао као Симеон. Мењајући име по принципу дволичног палиндрома, односно ананима (уназад читаног имена), Ноемис за својим новим именом Симеон посеже онда када током лутања подземним светом, не сећајући се елеусинског искуства, у разговорима са разним херојима схвати да име Ноемис није на добром гласу због „неког” безбожника Ноемиса прогнаног за Арга.

<sup>54</sup> Пекић, *Златно руно* 7, 499.

<sup>55</sup> Исто, 585.

<sup>56</sup> Новица Милић, *АБЦ деконструкције*, Народна књига – Алфа, Београд 1998, 58.

лозе и смисаоно подвостручење алегорије. Захваљујући преласку са појединачног на тотално (са *Ноемиса* као фикцијске творевине на ововремене, *наше Ноемисе*) алегоријско разумевање текста *Злајној руна* шири се на домен читалачке/цивилизацијске стварности. Елеусинска прилика за духовни преображај и елеусинско искуство потраге за суштином тако не фигурирају само као алегорија вишевековних покушаја Ноемиса/Симеона да превазиђу разумско-рачунски свет и досегну смислотворну, истиноносну сферу свог бића. Пекићева књижевна транспозиција Елеусинских мистерија подједнако се обистињује као алегоријска слика цивилизацијске заточености рушилачком ароганцијом рачуна и разума, као алегоријски исказана људска чежња за онтолошким укутвљењем, за златним руном спасења и сврхе.

Казне које додонска грана и Персефона изричу Ноемису подједнако су, у складу са законима крви, мучиле све Симеоне током њиховог лутања кроз пакао историје. Већину предводника породице Њаго/Његован изнутра је морила и чежња за преображајем у коња, односно, повратком у предачки облик постојања. Овај порив није детерминисан само ноемисовским, кентаурским пореклом, него и његовим одговором на Деметрино/Персефонино питање. Приликом посвећења у мистерије Ноемис старици-Деметри саопштава жељу да постане млади, дивљи, црни коњ да би, касније, тај исказ поновио када га Персефона у паклу пита шта би желео да буде да није тако дрзак и безбожан. Премда су призори јахања и контемптирање о коњском пореклу чинили, у већој или мањој мери, део живота свих Симеона, жудња за преображајем у коњску форму врхуни у лику Газде Симеона, у завршној сцени његовог овоземалског живота током Бадње вечери у Градшчини 1941. године.

Крајња тачка алегоријске реализације смешта се тако у опис Газдиних самртних тренутака током којих јунак, готово из срца саме смрти, види утвару предачког искуства, сцену готово истоветну опису Ноемисовог сусрета са старицом и његовог посвећења у Елеусинске мистерије. Газда у фунералној визији запажа белу, јалову земљу и пећину пред којом ожалошћена старица седи на кладенцу док јој крај ногу гори ватра. Призор у којем старица баца три каменчића у огањ како би се они преобразили у лептира, маслину и рој златних пчела за Газду Симеона постаје слика откровења, час у којем јунак спознаје значење ватре од које су Њаго/Његовани непрекидно бежали током историјског трајања не запазивши да се, парадоксално, баш проласком кроз пламен досеже бесмртност. Увидевши преображавалачки, животодавни потенцијал огња и његову моћ да од неживог (камен) начини живо (лепир, маслина, рој пчела), јунак последњим виталним снагама помера ногу ка

камину, обара главањ и у изазваном пожару осећа „опојан мирис нектара, хране богова”.<sup>57</sup> Газда у том часу заправо спознаје истину Емпедокловог комплекса ватре, онај заносни, тајанствени „зов ломаче”,<sup>58</sup> што, гарантујући промену и обнављање „даје поуку о вечности”.<sup>59</sup> Претварајући се у бесмртног Црног коња Ариона, јунак досеже вишу, истинскију раван постојања, оно златно руно митске аргонаутике и Елеусинских мистерија које није ништа друго до духовна суштина симболизована „за свакога у његовој митској суштини, а за Симеона у Црnome коњу”.<sup>60</sup> Остварењем савршене коњске форме не само да се испољава огледалски однос између предачке/Ноемисове неуспеле и потомачке/Газдине успешне иницијације него се и апострофира присуство особитог облика сазнања које измиче ослонац разумско-калкулативним операцијама, тако блиским ликовима Симеона. До спознаје о животворној, реверзибилној природи ватре – спознаје коју још Деметра Ноемису сугерише исказом „Ватра је живот. Што живот даје, убија, али и што убија, живот даје”<sup>61</sup> – Газда долази на магијски начин, кроз мистичну непосредност/доживљајност и интеграцију са искрслom митском сценом и митско-ритуалном сфером, а не путем логичко-спекулативног модела сазнавања. Важност тог вида спознаје наглашена је већ на првим страницама *Злајној руни* на којима га Породични Дух означава одредницом „исцелитељска магија сазнања”.<sup>62</sup> Размишљајући о тајни живота и смрти, Газда и сам увиђа: „Тајна се јамачно мање крила у факту умирања него у неком *пре-судном сазнању* (курз. В. М.) током умирања”.<sup>63</sup> У Газдином бићу се стога у одлучујућем тренутку кристалише не само оно наизглед удаљено предачко искуство него и облик спознања који су мушке фигуре породице Њаго/Његован током историјске аргонаутике упорно тежиле да потисну. Такав вид сазнавања огледа се у елеусинском, па отуда и женском, матријархалном, тајанственом, интуитивном, тињајућем и сазревајућем досезању истина. У јунаковој кључној спознаји стога се препознаје „лунарна мудрост чекања на свој тренутак”,<sup>64</sup> она моћ стрпљивог ишчекивања да наступи време објаве сазнања које зри и израња на површину као семе кад израста из земље.

<sup>57</sup> Пекић, *Злајно руно* 6, 461.

<sup>58</sup> Гастон Башлар, *Психоанализа ватре*, прев. Весна Цакелић, Градац, Чачак 2019, 19.

<sup>59</sup> Исто, 20.

<sup>60</sup> Пекић, *У ирањању за Злајним руном*, 84.

<sup>61</sup> Пекић, *Злајно руно* 7, 37.

<sup>62</sup> Пекић, *Злајно руно* 1, 43–44.

<sup>63</sup> Пекић, *Злајно руно* 2, 291.

<sup>64</sup> Ерих Нојман, *Психологија женској*, прев. Милутин Станисавац и Мирјана Совровић, Федон, Београд 2015, 113.

Када се *Злајно руно*, кроз алегорички интерпретативни приступ, сагледа као алегорија Елеусинских мистерија постаје очевидно да сцена Газдине смрти и његова успела иницијација затварају обруч зачет Ноемисовим неплодотворним посвећивањем у мистеријски култ. Уколико се има у виду да је алегоричним потенцијалом обухваћен знатан део септалогике, Ноемисова/митска и симеонска/историјска аргонаутика које потом остварују шире, цивилизацијско значење, онда се *Злајном руно* као виду „синкретичке полифоније”<sup>65</sup> може придружити и одредница алегоријског разумевања у жанровском смислу. Мотив елеусинске иницијације са становишта алегоричког осветљавања текста значајан је отуда што имплицитно располаже и метатекстуалним карактером. Њиме се евоцира мисао о иницијацијској природи алегорије, о њој као семантичкој препреци која „има функцију да омогући читаоцу да управо њеним савладавањем ’заслужи’ неку врсту ’иницијацијског’ преласка на виши интелектуални ниво”.<sup>66</sup> Оваквим читалачким обредом прелаза са појмовно-представљачког слоја текста на раван скривеног смисла отвара се не само питање рецепције *Злајној руно* него и мисао да алегорија „као процес кодирања односно декодирања људског говора и фигуративног значења”<sup>67</sup> може бити схваћена као општа особина људског мишљења и изражавања. Улога алегорије, начелно и у седмокњижју, универзализује се активирањем питања лингвистичко-антрополошког усмерења, теме когнитивних процеса и апстрактног мишљења.

Уколико *Злајно руно* сагледавамо пак са становишта женских ликова, запажа се да фигура Деметре као отелотворења Мајке Земље уоквирује трајање ноемисовско-симеонске лозе. Она стоји на почетку њиховог митског времена, као и на крају историјске породичне пловидбе омогућавајући последњем предводнику наследног симеонског имена да досегне протомитски облик постојања – форму савршеног, бесмртног црног коња као поетизоване метафоре за незамисливо стање есенцијалности и истине Бића. Чињеница да у Деметрином знаку протиче егзистенција породице еклатантно показује да Симеонима и симеонским светом криптично влада, упркос њиховом наглашавању важности рационално-утилитарног резона, заправо женски принцип и матријархална свест. Ако се притом има у виду да је Арион, Ноемисов и симеонски предак из аркађанске гране кентаура, настао из инцестуозне везе Посејдона и Деметре, онда фигура богиње као прародитељке

<sup>65</sup> Борислав Пекић, *Време речи*, БИГЗ, Београд 1993, 56.

<sup>66</sup> Драгана Грбић, „Алегорија”, *Књижевна историја*, 2010, бр. 140–141, 326.

<sup>67</sup> Исто, 325.

номисовско-симеонске лозе заиста исказује своју непобитну покровитељску, генеративну и одређујућу улогу како у породичном историјском трајању тако и у могућности његовог трансцендирања елеусинским обећањем блаженог живота након смрти.

Мср Виолета Р. Митровић  
Универзитет у Новом Саду  
Филозофски факултет  
Одсек за српску књижевност  
Докторске студије  
viomitrovic@gmail.com