

Мирјана М. Бечејски¹
Институт за српску културу
Приштина – Лепосавић

ПРОМЕТЕЈСКЕ ИДЕЈЕ У ДЕЛУ ДАНИЛА КИША²

Апстракт: *Циљ рада је да прати и тумачи појаву, развој, варирање и промишљање прометејских идеја у књижевном делу и животної филозофији Данила Киша. Полазећи од типологије савременог побуњеника/ изгнаника коју је понудио Морис Фридман у књизи Проблематични побуњеник („модерни Прометеј” и „модерни Јов”), аутор скреће пажњу на разлику између изворног прометејства – које подразумева побуну у оквиру друштвеног и космичког поретка, и модерног прометејства – чија је побуна усмерена против тог поретка. Ово друго схватање допринело је томе да прометејство постане универзални књижевни појам за одређени тип (побуњеничког) односа према стварности, који инсистира на питању смисла самог постојања. У раду се најпре анализирају фигуре песника-побуњеника и промишљање прометејства у Кишовој раној есејистици и роману Мансарда, потом фигуре проблематичног побуњеника између „Прометеја и Јова” у породичној трилогији и Прометеја–Нат човека у „Гробници за Бориса Давидовича” и, на крају, гностички побуњеници у причи „Симон Чудотворац” и у последњим есејима и интервјуима, у којима се писац опсесивно враћа прометејству и сâм се експлицитно представља као модерни побуњеник.*

Кључне речи: *Данило Киш, модерни Прометеј, модерни Јов, гностички побуњеник, Симон Маг, хришћанство, прометејски мит, сумња, догма, уметност.*

Појам прометејства

Према термин *прометејство* на први поглед делује саморазумљиво, потреба за његовим одређењем намеће се сваки пут кад се конкретније говори

¹ Истраживач-сарадник Института за српску културу Приштина–Лепосавић. Имејл-адреса: beceskim@gmail.com.

² Рад је настао у оквиру пројекта *Материјална и духовна култура Косова и Метохије* (ев. бр. 178028), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

о прометејским идејама у савременој књижевности. Будући да ту више није реч о књижевној обради првобитне митске приче о Прометеју и да је кроз дијахронију, у зависности од културног, друштвеноисторијског и политичког контекста, архетипска фигура побуњеника доживљавала бројне варијације и метаморфозе, границе појма обухваћене тим термином постале су флуидне или растегљиве до свеобухватности.

Морис Фридман у књизи *Проблематични побуњеник* (1963) скренуо је пажњу на разлику између изворног и модерног прометејства, тј. на оно што је у тој представи специфично модерно. Прометејева побуна смислена је само у *оквиру* старогрчког схватања космичког, друштвеног и културног поретка који митски јунак признаје као датост и који одређује безлична судбина (*moira*), моћнија и од самога Зевса. Насупрот њему, модерни Прометеј симболизоваће борбу *против* поретка, тј. против Бога који је изнад поретка (Fridman 2012: 34, 389) и неће бити обдарен ни даром прорицања, којим је грчки Титан снажио свој пркос и своју наду.³ У доба када је „Бог мртав”, човек „осуђен да буде слободан” (Сартр), а наука, која је некада представљала суштину прометејства, изокреће се против онога што је људско – да останемо само при узроцима и последицама о којима је Киш ватрено расправљао и у својим експлицитним коментарима – херојске поступке модерног Прометеја почели су да прате дубоки унутрашњи сукоби. То значи да савременом човеку нису могле одговарати ни представе библијског побуњеника, ни романтичног хероја, па ни генијалног научника. Већ у књижевности друге половине 19. века јавља се побуњеник као удвојена, расцепљена личност, често опремљена (бесмисленим) пркосом као најважнијом карактерном одредницом. У крајњој инстанци, он нити чује „глас из вихора”, нити је у стању да сâм осмисли своју егзистенцију.

Поменута кретања идеја и значењска померања у односу на изворно прометејство учинила су да савремени побуњеник постане врло комплексна и парадоксална фигура – *проблематични побуњеник*, а његова побуна одговор на његово изгнанство, на унутрашњу подељеност, на отуђење, на устројство света и апсурд живљења у свету без бога (Fridman 2012: 18). Фридман је то показао минуциозном анализом примера из књижевности друге половине 19. и прве половине 20. века (Мелвил, Достојевски, Ками, Кафка), где је представљен побуњеник/ изгнанник који стално осцилира између два типа – „модерног

³ Митска прича каже да је Прометеј предвидео тренутак када ће и сâм Зевс, лишен овога дара, захтевати од њега да му прорекне судбину (испуњење Кронове клетве да ће из брака с Тетидом добити сина јачег од оца), што он одбија. То „предзнање” да његова патња на Кавказу ипак није вечна значи да је Титан полагао наде у будућност (Срејовић/ Цермановић Кузмановић 1992: 362–363).

Прометеја” и „модерног Јова” (Fridman 2012: 12). Први пркоси Богу (тј. портету) и не признаје његову власт, док други кроз дијалог с Богом (односно с апсурдом) „брани путове своје” и тражи смисао егзистенције. Овој Фридмановој типологији могли бисмо додати још и „модерног гностика”, који се противи апсурду или „злом Демијургу” и свим званичним *религијама*, тражећи спасоносни *гносис* у самоспознаји или уметничком стварању. Без препознавања ових типова историјских побуњеника тешко је проникнути у прометејско наслеђе савремене књижевности, где они нису само супротстављени него и парадоксално спојени, поготово у најсложенијим ликовима и ситуацијама какве налазимо код, нпр., Камија и Киша.

Дакле, прометејство је данас постало универзални књижевни појам за одређени тип односа према стварности, за човеков став према постојању. Али да бисмо неког сматрали модерним Прометејевим следбеником, он мора бити (трагични) побуњеник против људских ограничења, а његова побуна, ма како индивидуална била, мора имати и универзалну, хуманистичку суштину – мора инсистирати на питању смисла самог постојања.

Наш циљ биће да пратимо и тумачимо појаву, развој, варирање и промишљање те проблематике у књижевном делу, по-етици и животној филозофији Данила Киша, почев од раних есејистичких текстова, преко фигура побуњеника у његовој белетристичкој прози (избегавајући притом понављање онога што је о њима у критици већ речено), па све до последњих есеја и интервјуа, у којима се писац опсесивно враћа прометејству и сâм се експлицитно представља као модерни Прометејев следбеник. Како се наслов наше теме односи на цео пишчев опус, то је јасно да ћемо пажњу усмерити на главне типове побуњеника и да ће њихова представа бити нужно редукована. Такође, ауторска фигура побуњеника која израста из *Часа анатомије* морала би бити предмет засебног рада.

Кишово промишљање прометејства

Будући да је реч о бодлеровском типу писца – који зна шта ради и зашто то ради – заматак прометејских идеја у Кишовом делу треба тражити у његовој раној есејистици, која обилује манифестним аутопоетичким исказима. Већ у првом објављеном есеју „Похвала спаљивању” (1957), он проглашава личним откровењем став Џона Раскина: – ’Нешто доброга! Ако *све* није до-

бро, онда ту уопште нема доброга' (*Ва*: 10).⁴ Потом у тексту „Космософијска екскурзија” (1957) налазимо овидијевски лајтмотив „човек загледан у звезде”, у „паскаловске ужасавајуће просторе” (*Ва*: 12–17). Али највише изненађују модерност и дубина с којом Киш још као студент промишља прометејство у огледу „Мит о Прометеју” (1957), у ствари семинарском раду код професора Милоша Ђурића. Та модерност још више долази до изражаја поређењем са другим студијама чији су се аутори бавили истом проблематиком. На пример, један паралелни поглед на овај Кишов текст и на поменуто Фридманову књигу, и поред нужне разлике у приступу, циљу, обиму, намени и стилу, показује подударност у избору грађе и низ сличних битних запажања.

Киш даје дијахронијски преглед развоја идеје прометејства у књижевности од Хесиода и Ешила до Жида, Сартра и Камија у складу са својом „поетиком сажетости”, улазећи у срж проблема готово песнички, помоћу поменутог симбола из Овидијевих *Метаморфоза*: Бог је створио сва жива бића погнутих глава, док је Прометеј створио једно биће уздигнуте главе. Тако „овај величанствени симбол говори очитије од свих дефиниција прометејства: човек гордо уздигнуте главе, загледан у звезде” (*Ва*: 23).

Погледајмо на којим је проблемима аутор инсистирао, шта је издвојио као прометејско наслеђе и на коју се литературу притом ослањао. Он запажа да се идеја прометејства у књижевности проблематизује од момента када Хесиод указује на двојну природу Прометејевих дарова човеку: ватру и моћ, културу и удаљавање од природе, а изнад свега *свест* и наду, који ће произвести с једне стране тежњу за слободом и једнакошћу с боговима, а с друге сазнање о пролазности и ограничености свега људског.⁵ „Мит о Прометеју је у ствари мит о буђењу људске свести”, закључује аутор (*Ва*: 105). Поред усмених предавања професора Милоша Ђурића, као полазиште су му могли послужити текстови „Трагедија Ешилова и њена етика” (Ђурић 1997а: 204–220) и кратак филозофски и културноисторијски спис „Мит и смисао мита о Прометеју”, у ком је Прометеј тумачен као „доносилац и стваралац културе”, а богоборство

⁴ С обзиром на то да смо користили издање *Сабраних дела Данила Киша* у редакцији Мирјане Миочиновић 2006–2007, у парентезе које се односе на изворе уносићемо курзивно наведене скраћенице наслова књига и бројеве страница уместо уобичајеног начина за парентетичко цитирање. Попис скраћеница дат је уз изворну литературу.

⁵ Фридман такође наглашава да „Прометеј, као човек, комбинује коначност ограничене моћи са знањем које надмашује ту границу у чину њеног сазнавања. Једино кроз чињеницу да је људско знање истовремено коначно и бесконачно он може спознати не само границе своје моћи већ и границе свог знања. Прометеј није напросто симбол људског знања и науке кроз генерације. Он је симбол двосмислености науке која проширује човекову власт и у исто време доводи га ближе *хибрису* и самоуништењу” (Fridman 2012: 46).

као развој човековог „индивидуалног ја” (Ђурић 1997б: 173–176). Киш је познавао и рад „Прометеј везани”, у ком професор прави паралелу између Есхиловог Прометеја и Гетеовог Фауста (Ђурић 1997в: 151–167). Али док су Ђурићеви списи филозофски и научни, чврсто ослоњени на историјске изворе и истраживања светских митолога, и са примарним циљем да буду информативни, Кишова елаборација теме је есејистичка. Премда је неспорно да и у информативном погледу тај текст премашује потребе студијског семинара (на шта указују широко поље истраживања и одлична упућеност у изворе и литературу), из њега проговара будући уметник снагом субјективне и интуитивне визије. Митска фигура човекољупца и бунтовника против *богова* оставила је трајан утисак на Киша и најавила тему која ће дубоко одјекнути у његовом животу и стваралаштву.

Посебно је битно да у овом есеју Киш увиђа суштински значај друштвеноисторијског контекста за књижевне трансформације идеје прометејства. Тако он наглашава да је у литерарној обради прометејског мита Есхил свео Бога на пуког тиранина, будући да је полету атинског демократског друштва претходило ослобађање од тиранина: „А Прометеј је само инкарнација људске охолости. [...] Он хоће за себе (за људе) све и ни за длаку мање савршено од Бога” (*Va*: 107). Лукијанову сумњу да је човек достојан дарова и херојске патње Титана Киш тумачи идејном кризом горњих слојева античког друштва, закључујући да „идеја прометеизма увек стагнира [...] уочи катастрофе” (*Va*: 111). У даљем прегледу аутор истиче да су средњовековна религиозна осећања произвела низ покушаја помирења Прометеја с Богом – а тиме су и саму идеју богоборства учинила апсурдном. У занимљивој паралели коју повлачи између Христове и Прометејеве жртве и трагике, између Христовог *крста* и Прометејевог *бунта*, његове симпатије су на страни пркосног Титана, који „неће да дели власт са тиранином и неће да изговори ниједну реч компромиса од које би умро његов орао” (*Va*: 111). Уочљиво је да Киш овде још увек не прави чак ни имплицитно поређење Прометеја и библијског побуњеника Јова. (Те фигуре он ће мајсторски повезати у породичној трилогији, обликујући лик Оца.)

У овом крајње сажетом прегледу нашло се места само за она књижевна дела у којима прометејство добија нова, смела решења и трансформације. На пример, за Гетеову незавршену драму у којој је Прометеј „младалачки пандан његовом Фаусту”, „симбол уметника-ствараоца” што се гордо приближава Богу,⁶ или за романтичарске обраде мита о побуњенику: Бајронову (у лику

⁶ „Гете је на тај начин у свом *Прометеју* спојио две есенцијалне теме своје младости: проблем уметника и проблем Титана. Ни у једном делу уметник није ближе ’богу’ него

Каина) и Шелијеву (Прометеј као оличење људске тежње за правдом), што је последње велико дело које прометејство схвата оптимистички.

Пошто је успоставио везе по вертикали од антике до савременог доба, аутор највећу пажњу посвећује прометејским идејама у делима Ничеа, Жида, Сартра и, нарочито, Камија. Будући да је за ове писце-филозофе „Бог мртав”, митски и романтичарски Прометеј доживео је метаморфозу у „грађанског Прометеја” и побуњеника против апсурда – *проблематичног побуњеника*. „Прометејске тежње” нису задовољавајући одговор на питања човека атомског доба о смислу постојања: „Прастара сумња Лукијанова да је човек недостојан патње Титана у делу Камија и Жида има своје достојне настављаче. Ками, међутим, у лику уметника-ствараоца, налази једино откупљење, једини излаз. За Камија, литература, уметничко стваралаштво, само је облик конкуренције Богу, значи: и протест против Бога”, закључује аутор (*Иа*: 121).

Супротстављање смрти и пролазности стваралаштвом постаће и Кишове аутопоетичке идеје, које ће он уздићи на ниво животне филозофије. Као и код Камија, те идеје биће тим трагичније што ће их пратити стално будна свест и о њиховој величини и о њиховом апсурду у стварном животу – о немогућности да се за прометејску ситуацију пронађе прихватљиво решење.⁷ Као и Ками, он је сматрао да једино у литератури/ уметности прометејска побуна има смисла, јер „литература је замена за акцију. [...] Литература осмишљава живот онога који пише и човека уопште” (*GTI*: 277–278).

Дакле, дајући дијахронијски преглед развоја прометејства у књижевности од његовог зачетка до савременог доба, Киш у овом есеју с изненађујућом зрелошћу промишља идеје херојског побуњеника у нехеројском времену и код Камија долази до најкомплексније фигуре *проблематичног побуњеника*, која манифестно заокупља његову пажњу.

Песничке фигуре модерног Прометеја

Прометејске идеје су иманентно присутне у личностима песника и писаца којима Киш посвећује своје наративизоване огледе, творећи од њих живе есејистичке „ликове”. Најзначајнији носиоци тих идеја у његовим раним текстовима јесу песник-револуционар Шандор Петефи (за кога истиче да је једини и оства-

у овом” (*Иа*: 112–113).

⁷ „Писање ми пре свега служи као надокнада за живот који сам већ као дете замишљао друкчијим од оног који водим. [...] између свега онога што би човек могао да живи и онога што живи постоји огромна разлика. И стога мислим да ја (или било који други писац) замењујем те могућности живота једним измишљеним животом” (*GTI*: 280).

рио *обе* револуције), његов наследник Ендре Ади, те француски симболисти. Издвајамо модерног Прометеја који нам је представљен у есеју „Шарл Бодлер”, јер реч је о песнику који је своју егзистенцијалну побуну и сталну опседнутост смрћу пренео у уметничку сферу, постајући творац „поезије нужности”. У њој је увек присутан интелект да „организује лирско треперење по строгим законима једне естетике и једне етике, и једног песничког и животног програма”, примећује Киш (*Va*: 308), а поезија је схваћена као духовна револуција која проширује хоризонте и осваја нове просторе слободе:

„Шта дакле проповеда Бодлерова по-етика?

Песник није дужан да обнавља свет кроз директну песничку акцију, јер његов је домен у трајању, у вечности, песник не треба да се потчињава практичним, утилитарним разлозима, он не треба да буде слуга прогреса, и стога није дужан да се ставља у службу свакодневне паролe. Песник такође не треба ни да слика свет, јер реализам је таштина (и у томе он понавља само стару платоновску тезу), нити треба да га објашњава, јер песник је Бог и Сатана истовремено, демијург, његов једини циљ и начин јесте Лепота као таква, лепота која се равна са Богом [...]. Ова доследно разрађена идеја лепоте, као и цело Бодлерово дело и његов живот, не беху само пуне песничке теорије и сање чија је он био узалудна жртва, како мисли Сартр, него се у тој идеји налази начин испољавања опште филозофије човека и природе, жива и жестока морална патња једног времена, надљудски покушаји да се оствари синтеза бића и поезије, да се утилитаризму супротстави идеја једне нове етике и естетике, јер поезија је заправо перманентна револуција” (*Va*: 313).

Све ово могло би се односити и на Киша ако реч поезија схватамо као и он, метонимијски за целокупну књижевност; јер и за њега је стварање било нужност, а не избор. Киш је уз то имао још једну заједничку, у основи јеретичку, опсесију с овим песничким бунтовником против устројства света: „створити једну књигу поетске квинтесенције, књигу у коју ће унети ’цело своје срце, сву своју нежност, целу своју веру (прерушену) и сву своју мржњу”” (*Va*: 307). У једном језгровитом есејистичком сегменту интервјуа „Доба сумње” (1973) Киш ће истаћи да све време пише „једну књигу” и да је тежио *Пешчанику* дати значење свезнадара, књиге неисцрпног метафоричког значења: „налик на *Кабалу*, са истим оним детерминантама које је овој последњој приписао *Борхес*: ’Књига у којој нема места случају, механизам с бесконачним бројем планова, с непогрешивим варијацијама, с вишеслојним посветљењем, чије

нам откривање предстоји, књига, дакле, која се да̂ испитивати до апсурда, до нумеричког бескраја...” (HP: 242).

Већ Кишова рана есејистика открива нам афинитет према субјективистичким филозофима и према оним појединцима, епохама и покретима код којих постоји јединство етике и естетике, живота и литературе. „Заратустра, Буда, Христос – код њих етика прелази у естетику и обратно. [...], последњи циљ уметности јесте ’преображење живота.’ [...]. А последњи циљ културе јесте – ’преобраћање човечанства’”, подвлачи он тврђу А. Бјелог (Va: 251–252). Да је нарочито интересовање писаца испољио за симболизам, како руски тако и француски, може се видети и по великом броју раних есеја које је посветио симболистичким песницима и по-етици овог покрета. О изненађујућој ширини и дубини његовог истраживачког захвата критичари и историчари књижевности већ су дали свој суд (Ивановић 1994: 74–75), а као одлично аутопоетичко образложење те наклоности може нам послужити прометејски став да су симболисти „као и Ками, хтели да супротставе Богу своје дело, говорећи емпирички, или, говорећи из социјалног аспекта, да супротставе своје дело – револуцији. Дело, твораштво, демијуршки захват у звездану праšину – то је само облик конкуренције богу” (Va: 255).

Пишчева опредељења у овом раном периоду показују да није нимало случајно што је јунак његовог првог романа једна превратничка *песничка* фигура. Прометејство се ту оваплоћује кроз пародијски представљен лик идеалисте Лаутана, чији је прототип сâм Киш из доба кад се „припремао да буде песник” (Va: 485). Дакле, студент светске књижевности, романтично-иронични побуњеник који и стварно и метафорично живи изоловано, на *мансарди*. Метафорично, то је свет литературе из ког он пркоси неромантичном хронотопу реалне егзистенције, коју настоји да му предочи реалистичко „ја” његове личности, отеловљено кроз лик Јарца-Мудријаша. Студије књижевности јунак не схвата као своју будућу професију, већ као најдубљи унутрашњи позив, као предодређеност и као нужност. Природа његове побуне потпуно је усклађена с таквим схватањем, јер она није усмерена на друштвени него на књижевни и културни поредак, који за њега представља *најстварнију* стварност – призму кроз коју посматра свет и показује свој однос према њему. Пркос књижевним конвенцијама и увреженим културним схватањима манифестује се кроз алузије на књижевна дела и јунаке, кроз цитате и „исправљање” латинских дикти, кроз креативни дијалог с класицима, те пародију „општих места”, на која ће се касније Киш обрушити директно и жестоко као на „бога баналности”.

Свака од анализираних прометејских фигура сложена је, контрадикторна и трагична, и све су Кишови блиски по-етички сродници. Ако се у овом раном периоду још и може говорити о архетипу херојског песника–побуњеника, он ће у његовом делу врло брзо постати *проблематичан*.

Ни Прометеј, ни Јов

У породичној трилогији долази до дубинских метаморфоза Кишових до-тадашњих фигура побуњеника. Прометејске идеје јављају се у *Башти, пепелу* и *Раним јадима* најпре кроз поступке Сина; на пример, када дечак Ади постаје свестан своје смртности и одбија да се помири с њом. У једном интервјуу писац то објашњава као почетак одрастања (*GTI*: 302). Али, како је критика већ запазила (Ахметагић 2007: 78), о Адијевој наслеђеној богоборачкој природи најбоље сведочи тумачење Очевог *Кондуктера*, тј. читавање у њега: „Са слепим бесом Прометеја и демијурга, мој отац није признавао даљину између земље и неба. У том анархичном и езотеричном новом завету било је посејано семе новог братства и нове религије, исписана теорија једне универзалне револуције против Бога и свих његових ограничења” (*BP*: 41).

Из те „ишчашене” дечје перспективе израња лик Оца, један од најкомплекснијих и најпарадоксалнијих ликова у српској књижевности 20. века. Аутор је овог лудог-луцидног „филозофа” и пијаницу мајсторски обликовао као *проблематичног побуњеника* „између Прометеја и Јова” – тачније, ни Прометеја, ни Јова – по чему се његова представа приближава Камијевој (Fridman 2012: 386).

Ако мит о Прометеју означава буђење човековог индивидуалног *ја*, онда Кишов породични мит о Оцу симболизује трагично настојање појединца да у нељудским условима то *ја* и сачува. Премда кроз његово чврсто етичко становиште да је боље бити *прогоњени* него *прогонитељ* такође проговара модерни Прометеј, овај се јунак не задовољава једноставним прометејским избором *или–или*, који подразумева или уништење Другог или уништење себе од Другог, тј. самоуништење (Fridman 2012: 386). Он *захтева* објашњење за своју ситуацију, он настоји да у општем бесмислу пронађе сопствени смисао и опредељује се *и* за побуну *и* за дијалог. По томе се Е. С. ближи модерном Јову. Међутим, из јунаковог константног незадовољства небеском и земаљском хијерархијом, из његовог уверења да је Бог у равни појединачног искуства, а не институција,⁸ израња још један тип побуњеника који ће обележити Кишову по-етику – фигура гностика.

⁸ „Једина религија јесте веровање у Бога” (*P*: 175).

Дакле, кроз поступке и „Белешке” *лудака* Е. С.-а пред читаоцем се одиграва драматичан сусрет архетипских побуњеника, измештених из свог првобитног контекста: грчког, библијског и гностичког. У неколико трагично-ироничних сцена мајсторски нам је представљен „свргнути пророк”, бунтовник рођен „по окрутној логици небеске комедије, са посеченим крилима”, „титан без снаге титана” (*ВР*: 122).⁹ Он нема храбрости да се на било који начин супротстави реалном непријатељу (као грчки Прометеј), он не успева ни да продуби поверење током свог дијалога с Богом (као библијски Јов), нити пак да избави свој дух из тела и досегне спасоносну самоспознају (као гностици). Будући да снага његових замисли надмашују његову моралну снагу, а моћ фантазије истрајност и упорност, јунакова херојска борба искључиво је унутрашња. Свака његова акција у спољашњем свету има супротан ефекат од жељеног: „прометејска” побуна чини га трагично смешним, дијалог с Богом остаје без разрешења и резултира још дубљом сумњом и протестом, а луцидност/*спознаја* га не приближава Богу, него лудилу. Трагична парадоксалност овог лика достиже своју кулминациону тачку када, насупрот крајње угроженом егзистенцијалном положају и лабилном психичком стању, насупрот чињеници да „у свету и са светом” није кадар да учини ништа (како је писац једном самоиронично констатовао за писце и литературу (*НР*: 74)), он у својим „бескрајним солилоквијима” не престаје да пркоси метафизичким силама. Своје критеријуме Отац увек изграђује с погледом упртим у небо и не задовољава се трошним, пропадљивим и несавршеним – оним што је Бог наменио човеку. Збуњен, анксиозан, непотврђен друштвено и лично, он је аутор *незавршеног Реда вожње* и *ненаписаног* романа – посебан сој Кафкиног „уметника у гладовању”.

Ипак, писмо које Е. С. оставља у последњим тренуцима живота и луцидности није само сведочанство *прогоњеног* већ и сведочанство његове метафизичке непокорности:

„Мој леш ће бити моја корабља, а моја смрт дуго плутаће по таласима вечности. Ништа у ништавилу. И шта сам могао да супротставим ништавилу до то, ту своју корабљу у коју сам желео да сакупим све што ми бејаше блиско, људе, птице, звери и биље, све оно што носим у свом оку и у свом срцу, у троспратној лађи свога тела и своје душе. Желео сам све то да имам крај себе, у смрти, као фараони у величанственом миру својих гробница, желео сам да буде све онако као што бејаше и

⁹ На пример, сцена када Отац, глава породице, nonшалантно подупире врата својим чувеним штапом с гвозденим шилком, „пружајући херојски отпор подлим нападачима” који проваљују у собу (*ВР*: 53).

пре тога: да ми у вечности певају птице. [...] Желео сам, дакле, и још увек желим, да одем из живота са специменима људи, флоре, фауне, да све то сместим у своје срце као у корабљу, да их затворим под своје капке када се они последњи пут спусте. Желео сам да прокријумчарим у ништавило ту чисту апстракцију која ће бити у стању да се у тајности пренесе кроз врата једне друге апстракције, ништавне у својој неизмерности: кроз врата ништавила. Требало је, дакле, покушати згуснути ту апстракцију, згуснути је снагом воље, вере, интелигенције, лудила и љубави (самољубља), згуснути је у толикој мери и под таквим притиском да задобије специфичну тежину која ће нас подићи увис, као балон, и изнети је ван домашаја мрака и заборава” (P: 265–266).

Та једина, „мала, ништавна”, а у ствари суштинска победа Е.С.-а над сопственом пролазношћу представља „поруку у боци” коју пред нама, као тајанственим адресатима, отвара Син. У критици је веома детаљно писано о томе на које све начине, с каквим циљевима и естетским ефектима Киш овом јунаку приписује сопствена по-етичка и животна уверења. Издвајамо закључак изведен приликом читања Кишовог дела „с Библијом у руци” – „да је поетичко усмерење ауторово било од исте врсте као и очево: богоборачко, мада свеобухватно и већ тиме библијско”, као и да оно није атеистичко, јер спор са Богом не може имати онај ко с њим није био у дијалогу (Ахметагић 2007: 79, 98). Киш је тај вид сопствене религиозности и експлицитно потврђивао.¹⁰

Овде ћемо споменути још једну варијанту Кишове модерне прометејске фигуре, премда је она далеко од модерног Јова. Реч је о револуционару Борису Давидовичу Новском. За разлику од претходних побуњеника, он негира сваку стварност која је изнад њега, али тиме не повећава своју моћ, већ бремене одговорности за направљене изборе. Човек „од најтврђег материјала” бива сломљен зарад идеје „о савршеној биографији”, коју сам изневерава. Кроз тај лик Киш илуструје радикални прометејски избор „или–или” и пародира идеју о Нат човеку:¹¹ борећи се против зла, Новски је и сâм постао зло; или, Ка-

¹⁰ „У *Пешчанику* сам хтео да постанем Бог, да заузем очево место. Одлучио сам да у ’катехизис’ поглављу *Пешчаника* наступим са откривањем сопствених осећања уместо очевих”; „Бог-Створитељ никада за мене није био обична метафора, то је уверење, не религиозно већ естетско” (GТI: 128, 178).

¹¹ Да је Киш и раније промишљао овај вид прометејске побуне сведочи његов кратак преводилачки поговор *Сиду* (1965) у светлу радикалних новина које је Корнеј увео у свет позоришта и уметности: одсуства Бога, раскида с аристотеловском поетиком и античким позориштем. Ту је човек као биће фатума замењен човеком којим управљају ум, воља, слава, касније оличеном у ничеовским „надљудима” (Va: 275).

мијевим метонимијским речником, он радије бира да буде *целат* него *жртва*. Киш није случајно насловио своју збирку и истоимену приповетку *Гробница за Бориса Давидовича*, јер у светлу гностичког схватања да је тело *гробница* душе замисао о Прометеју–Нат човеку у њима је још јасније пародирана. Светом влада зли Демијург, или у најбољем случају безлични *хибрис*, а слободна воља, ум и слава, остају само пусти снови човека коме није дато да управља чак ни сопственом судбином. Као што је Е. С. судбински предодређен да буде *јоги*, Новски остаје *комесар*.

Гностички побуњеници

Даљи развој Кишових прометејских идеја уско је повезан с гностицизмом, што је једна од његових повлашћених тема у последњој деценији живота. Пошто пишчев однос према гностицизму представља широку и засебну тему,¹² овде ћемо пажњу усмерити на прометејске идеје које кроз гностички мит живе у причи „Симон Чудотворац” и есејима „Изгнанство и краљевство Марије Чудине” и „О Маркизу де Саду” (1988). Наиме, гностицизам представља религијски/ духовни покрет отворене синкретичке природе, који укључује елементе источњачких религија и учења, грчких митова и неоплатонизма, манихејства, јудаизма, хришћанства, херметизма, чак и алхемије, и практикује оригиналне начине мишљења и алегорезу (Lakariger 2001: 41). Пошто су Кишу најближе управо оне његове компоненте које су преузете из прометејског мита, нас ће занимати како се у поменутих текстовима прометејска побуна сусреће с гностичком, тј. у њу се трансформише. А будући да и сâм тон гностичких списа „садржи у себи један призив побуне и протеста” (Јонас 1971–972: 25), гностицизам је окарактерисан као „религија револта” (Барен 1971–972: 31).

Данас не постоји довољно докумената на основу којих би гностичко учење било детаљно и поуздано реконструисано – како због његове амбивалентне природе и начелне усмерености против канона, догматских ограничења и дефиниција, тако и због вековног прогона гностика. Упркос великим напорима научника, уз сваку дефиницију остале су широке ограде. Али оно што се поуздано зна јесте то да се гностичка побуна одувек односила на устројство овога света и његове институције, нарочито на званичне религије.

Киш је био одлично упознат с амбивалентном природом гностицизма, тако да је за тумачење поменутих есеја и приче од пресудне важности чињеница да је у оквиру гностичког покрета постојао велики број школа, секти и заједница,

¹² О томе смо писали у раду „Данило Киш и гностицизам”, који још увек није објављен.

те да је њихов пут до *гносиса* могао бити и сасвим опречан – од потпуне аскезе (какву су, нпр., проводили „валентинци”) до слободног схватања љубави („симоњани” и тзв. „Симонијанске мистерије”) (Rejgels 1981: 140). Тиме се може објаснити велика разлика између тихе резигнације и пркоса Марије Чудине, полемичких ставова и чудеса којима Симон Чудотворац негира Васкрсење, и деструктивне мазохистичке побуне Маркиза де Сада.

За свој аналитички есеј „Изгнанство и краљевство Марије Чудине” (1982) Киш је позајмио наслов од Камијеве збирке прича с јасним циљем да повуче паралелу између гностичке поезије ове песникиње, филозофије А. Камија и сопствених схватања. У поезији Чудине аутор види ремитологизацију гностичког мита о човечјем паду и изгнанству у овај свет, где су људи, „само сенке једне манихејске идеје зла, ’седименти изгубљеног неба’ и блаженства, у вечној опозицији са демијургом”. Наиме, гностици су веровали да је овај свет творевина лажног Бога или злог Демијурга, који је заробио божанску искру у људско тело. Отуда познато гностичко схватање тела као гробнице душе, а овоземаљског живота као *изгнанства*. Међутим, човек се може вратити истинском Богу ако презре овоземаљске институције и разгори божанску искру коју у себи носи, тј. постигне *гносис* – (само)спознају, спасоносно, објављено знање (Јонас 1971–1972: 19; Rejgels 1981: 16, 136). Дакле, *изгнанство* и *ватра* заједничке су кључне речи гностика и модерних Прометејевих потомака.

Марија Чудина до *гносиса* долази песничким стварањем. У њеној поезији Киш је препознао аутентичан глас гностичке песникиње „*par excellence*” и остварио блискост с изабраном тематиком, „избор по сродству”. Опсесивне животне и стваралачке теме песникиње јесу и опсесивне теме Д. Киша: смрт („семе смрти”, „бременитост” смрћу), обмана, незнађе, пролазност и сазнање о неминовности људског пораза, али и немирење с њима итд. Стваралачки симболи и метафоре такође су им блиски. На пример, симболика цвећа, *руже*, као знак да „семе смрти”, „семе распадања клија попут паразита у срцу лепоте”; *пустиња* (живљења) као синоним *изгнанства*; *кула* као ознака паралелног света „отетог од ништавила” – света уметности, у који предодређени одлазе као у добровољно изгнанство („прибежиште од зла, идеалан предео”, „Нојева барка која плута по свеопштем потопу, но плута”). „Јер та је кула подигнута упркос Богу, та кула је саграђена по идеалним плановима, то је идеална кула, вечни замак. Уметност је све, живот је ништа”. Међутим, и Киш је чедо сумње, те стога отвара дилему да ли је уметност достојна замена за живот, „да ли се таштина живљења може надокнадити таштином стваралаштва”. Да је живот ништа, то је лако доказати, али нема доказа да је уметност све, понајмање да је вечна,

истиче он, загладан у ову поезију колико и у сопствени живот и литературу. Јер ако је лепота пролазна и ако су сва бића смртна, дакле, несавршена, узалудан је сваки људски напор да се надрасне пролазност (HP: 127–128). Уметнику остаје само утеха да је, сукобивши те две таштине, покушао да оствари „једну малу, ништавну победу” над свеопштим бесмислом.

Минуциозном анализом појединих песама Киш открива да је ово песничтво „прожето до сржи гностичким одрицањем”, али да његово порекло не треба тражити у гностичким теоријама, него у гностичком духу песникиње: „гноса је латентно стање побуне и незадовољства стварањем и светом, поглед на свет и живот, рекао бих биолошка суштина неких сензибилних бића; стога се тај гностички дух одржава кроз векове као латентна побуна, као немирење са устројством света, као хиперсензибилност и луцидност” (HP: 117–118). А будући да гностици нису признавали власт и институције овога света, гностичка поезија не рачуна на допадање и успех, него на „вернике, оне који ће у њеном гласу, у њеном тихом нарицању и проклињању пронаћи своје тајне мисли, свој глас” (HP: 123). Преносећи гностичко сазнање и побуну на свеколику поезију, тј. на књижевност и уметност, аутор уопштава своје закључке:

„А шта је друго ова поезија, шта је поезија уопште, до то, тај крсни пут ка вишем сазнању, ка опасној луцидности која је циљ себи самој, тај најхрабрији и најопакији демијуршки чин: све схватити, све прихватити, луцидно и без обмане, и истовремено све одбацити у име те исте луцидности и прикључити се заточницима оне јединствене побуне чији је исход јасан. Супротставити Богу свој сопствени систем, један јединствен и нов генезис, један нов свет који није у складу са овим светом, једну луцидност која руши зграду стварања, скрочирајући је једним јединим погледом презрења” (HP: 123–124).

У овим ставовима одјекује и гностички глас самога аутора, потврђујући да су најбоље странице његове прозе утемељене на сумњи и негацији више него на вери и афирмацији, на уметности у спреси са смрћу више него са животом, на побуни – упркос сазнању да је побуна можда узалудна. Али ваља нагласити и једну битну разлику: премда се и у Кишовом делу развија нека врста мита о човечјем паду и страдању, оно није само објава смрти и припрема за смрт већ и побуна у име живота. И док „Чудина своје виђење света као изгнанства и пакла најављује сасвим у гностичком духу: презрењем. Прометејској побуни [...] она супротставља тиху резигнацију, презир” (HP: 116), Кишова је побуна гласна, прометејска. Као и професор Падовани – Кишов прототип ког упо-

знајемо у његовој књижевној заоставштини – писац је „застао на пола пута и био спасен гностичке јереси” (*Sk*: 349).

Видели смо да су личности којима Киш посвећује есеје, као и највећи број његових ликова, све сами побуњеници и изгнаници. Несумњиво је да једну од најснажнијих еманација фигуре побуњеника међу њима представља Симон Чудотворац. Писац истиче да је истоимена прича „*варијација на тему једне од гностичких легенди*” (*ЕМ*: 171). У ствари, у њој су полемички тематизоване две хришћанске легенде о смрти гностичког учитеља Симона Мага и представљени су његово учење и митологизована историја. Прототекст приче представља есеј „Путеви Самарије” Жака Лакаријера, објављен у књизи *Гностици* (2001: 39–50), али је Киш користио и другу стручну литературу о гностицизму и симоњанима/ „Самарјанима”, познавао је гностичке текстове, хришћанске и паганске легенде, као и сведочанство јеванђелиста Луке у Делима апостолским. Документарним изворима, текстолошком анализом и идеолошким дискурсом детаљније смо се бавили у поменутом раду, а овде ћемо пажњу усмерити на прометејске идеје које су преко учења Симона Мага, али и подстицане пишчевим опредељењима, доспеле у његову причу.

Рађајући се, као и хришћанство, током првих векова наше ере у земљама Оријента, где су живу јудаистичку традицију окруживале бројне секте и тајне заједнице, гностицизам је усмеравао своју побуну првенствено на старозаветне текстове и на хришћанство као нову званичну религију. Као што Кишова прича преноси, на путевима Палестине, Сирије, Самарије, Египта и Анадолије, први путујући пророци, „апостоли” гнозе, заиста су се могли директно сусретати с Христовим ученицима. Дакле, Симон Маг је био савременик, а легенде кажу и супарник апостола Петра, што је чињеница на основу које је писац домислио њихов конкретан сусрет. Преко јунакове минђуше у облику *уробороса* – змије која прождире свој реп, Киш на почетку уводи у причу кључни симбол гностичког учења и прави јасну алузију на његово духовно опредељење. За гностике *змија* је савезница људског рода – симбол божанске мудрости и пандан првог гностика што у Еденском врту човеку преноси исконско знање о добру и злу, које је зли Творац намеравао да ускрати људима (Rejgels 1981: 16; Lakarijer 2001: 13).¹³

¹³ У једном фрагменту из заоставштине Киш потврђује да је *уроборос* у његовој причи „јасан гностички симбол”: „слика бескраја, вртоглавица реинкарнације, егзистенције, као и мутан сексуални симбол, пун скривеног значења” (*Sk*: 350). Међутим, *змија* има и општију симболику: она је симбол врачева и мага, неискупљене моћи природе, латентне моћи, људске радозналости, сазнања и сумње, истине и спознаје уједно, само-

Један од највећих побуњеника против званичне религије, „отац свих јереси” (Rejgels 1981: 79), Симон Маг је у ствари гностичка реинкарнација грчког Прометеја. За симоњане он је био оваплоћење Бога (Rejgels 1981:104),¹⁴ тим пре што је његов протест падао у доба апостолских проповеди и канонизације хришћанства. Као што је Прометеј имао пророчки дар и друге ванредне способности, Симон Чудотворац, „рођак” легендарног чаробњака Фауста који употребљава забрањено знање и искуство, био је познат као *Faustus* (’Обдарени’) и поседовао је натприродне/ мађионичарске вештине (Fridman 2012: 47–48; Elijade 1991: 220). И о томе сазнајемо већ у сценама с ужетом на почетку приче.

Црквени историчар Харнак пише да је Симон Маг „прогласио доктрину у којој је чудно и наказно јеврејска вера помешана са вавилонским митовима којима су додати неки детаљи из грчке митологије” (*Ћаробњак Simon* 2011, интернет). Премда Кишова прича више приказује него што развија детаље Симоновог учења, да бисмо видели које су у њему прометејске компоненте, ми ћемо га сажето изложити на основу документарних извора које је писац користио. Иполит Римски, још један од главних хришћанских сведока овог учења, истиче да је овај јеретик тврдио како је „свако људско биће станиште, ’и да у њему станује неограничена моћ... корен свемира’. Али пошто та бескрајна моћ постоји у два вида, стварном и потенцијалном, та бескрајна моћ у свакоме живи у латентном стању, ’потенцијално, а не стварно” (Rejgels 1981: 165). Симон Маг развија идеју како разгорети ту моћ и представља се као нови доносилац божанске *ватре*. О томе сазнајемо захваљујући Лакаријеровој „песничкој” реконструкцији у „Путевима Самарије”.

Наиме, Књига постања каже да је Јахве, Јехова или Елохим створитељ овога света. Симон то не пориче, али пориче да је он човекољубац и добри Бог. За то налази доказе у самим библијским текстовима. Елохим је најпре Адаму и Еви забранио оно што је најважније – сазнање добра и зла – а потом их је за прекршену забрану протерао из Раја. Све му то није било довољно, него је наставио да кињи њихове потомке: громовима, ватром, ратовима, болестима и свим могућим покурама до Потопа и после Потопа. Дакле, створитељ из Постања је лажни Бог, „васељенски тиранин”, „судски извршитељ” и огорчени осветник, чији је једини циљ „да осујети развој човечанства” (Lakarijer 2001:

сатируће и самообнављајуће моћи итд. (Kurer 2004: 178; Gerbrajn/Ševalije 2004: 1013–1014).

¹⁴ Постоји чак и легенда да су му на Тиберу за време цара Клаудија Цезара (око 45. год.) Римљани подигли велику статуу с натписом „*Simoni deo Sancto*” („Свети бог Симон”) (*Ћаробњак Simon* 2011, интернет).

42–43). То апсолутно одбацување Откривења, које проповеда и Симон Чудотворац у Кишовој причи (ЕМ: 12–14), створило је непремостив јаз између гностицизма и хришћанства; тим пре што се гностици нису мирили с овом „неправдом”, већ су тражили пут ослобођења, пут ка спознаји истинитог Бога.

По мишљењу Симона Мага, тај пут крије се у самој човековој природи, која упркос Јеховином злом деловању, носи печат божанскога света. У складу с гностичким схватањем да је човек умањена слика васељене, Симон алегоријски тумачи Постање у Врту еденском и закључује да „човек у свом телу носи реке еденске као што у својој души носи искру која потиче од Бога истинитог. Он у себи чува, умањене, сажете, живе силе, клице створења које су и клице васељене, а чији првотни, ујединитељски принцип, јесте ватра” (Lakarijer 2001: 43–44).

Ватра и њена обличја – од усијаног, преко стишаног/топлог до хладног – представљају велику Симонову опсесију (његову идеју о хладној ватри пригрлиће многи алхемичари), јер он је у човеку видео живо жариште у ком тиња и кружи божанска ватра. У људском телу она може имати духовни облик жудње (посебно за зачећем) и физички облик крви и семена, односно млека. Божанска ватра човеку обезбеђује и друге урођене способности, помоћу којих се издиже изнад осталих живих бића: разум, језик и усправан став. Оне се *могу*, али не морају развити, што зависи од самога човека и услова у којима живи. И ту смо код најважнијег начела, по коме се ово учење супротставља јеванђељском: и „душа није бесмртна по природи, она само може да буде бесмртна, ако човек одржава, храни ту повлашћену ватру коју у себи носи. У противном се неминувано враћа ништавилу” (Lakarijer 2001: 45).¹⁵ Божанска ватра, вера у човекове потенцијале које треба пробудити, покушај да се сопственим снагама домаши бесмртност – све нам то говори да је Симон Маг био велики Прометејев потомак и Кишов духовни сродник.

Да би то постигао, човек мора да презре овај свет и његове институције. Како то чинити у свакодневном животу, Симон је показивао сопственим примером. Наиме, Симонова пратиља, у причи названа Софија Проститутка, а у документима позната као робиња и проститутка Хелена из Тира, има веома важно место у овом верском систему. Она је „Симонов женски дупликат”, што је стара вавилонска идеја о мушком и женском религијском принципу (*Čarobnjak Simon* 2011, интернет). За симоњане она је отелотворење божанске мисли, тј. *Прва Мисао*, против које су се побунили анђели заробивши је у женско тело. Отада је прошла кроз више реинкарнација, а најпознатија је она Хелене Тројанске. Анонимни аутор истиче да је код „Самарјана” то Сукот-Бе-

¹⁵ Душа је алфа и омега, истиче апостол Петар у Кишовој причи (ЕМ: 24).

нот, позната и као богиња Венус, чији су се богомољци стално проституисали, а Хелена је исто што и Луна, сиријска и вавилонска богиња месеца (*Ћаробњак Simon* 2011, интернет). О њој налазимо податке и у *Откривењу Јовановом* (2: 20–21), где апостол Јован истиче да ова „Језавела” себе сматра пророчицом. Већину ових података Киш је сажео и уткао у своју причу (*ЕМ*: 16).

Из уверења да су он и Хелена реинкарнација прапочетног пара и да жена сапостоји са мушкарцем (за разлику од „крње слике” пара који представља Библија), оваплотиће се Симоново учење: душевна и телесна жудња средства су човековог ослобођења: „Он, Симон, и она, Хелена, својом узајамном жудњом за сједињењем у телу и души, васпоставиће првобитни поредак света и пренеће коначно поруку жудње коју је ’пресрео’ Јехова. Водите љубав, вели Симон, да се одупрете збрци света, да васпоставите жудњу у њеној суштинској сврси, да одржава творачку ватру која је крв, млеко и семе” (*Lakarijer* 2001: 46–47).

Насупрот оним гностичким школама које су упражњавале аскетизам и чија се побуна односила на све материјално и путено, симоњани су проповедали слободно вођење љубави и живели су у ванбрачним заједницама које су и међусобно општиле не чувајући се зачећа. Битно је само да се оно не одвија под контролом установа. Већ овакав начин живота, познат као „Симонијанске мистерије”, морао је саблазнити хришћане (*Lakarijer* 2001: 47; *Klajn* 2017, интернет). У обе верзије Кишове приче Симон Чудотворац се противи одбацивању телесних наслада, тврдећи да је жена „врч нектара” и „урна блаженства”: *’Свака је земља земља и свеједно је где човек сеје. Права је заједница када се човек и жена измешају’* (*ЕМ*: 24). Ове речи нису измишљене, већ представљају један од драгоцених цитата Симона Мага које бележи Иполит Римски, а Киш их преузима од Лакаријера (2001: 47). С обзиром на то да се Киш „није усуђивао да измишља”, а да су ове речи сигнали за препознавање симонијанског учења међу бројним гностичким школама, оне су и у причи издвојене курзивом као посебно значајна рецепцијска смерница, упућена „пажљивом читаоцу”. Он не спомиње „Симонијанске мистерије”, нити ближе објашњава шта су ове речи значиле за посвећенике. А могле су значити да је свака врста стапања божанских искри жудње и бића једна мала људска победа над светом злог демијурга, у чијој је природи расипање, раздвајање и отцепљење. У хришћанским документима остало је сведочанство да је Симон Маг сабирао те искре у буктињу, проповедајући: „Ти и Ја смо тек Једно” (*Lakarijer* 2001: 48).

Кишова прометејска прича тек ту почиње, рачунајући, као и обично, на читаочево предзнање. Дакле, писац се и овде показује не као мајстор измишљања, него као мајстор сажимања и документарног приповедања. Он полази од тен-

денциозних хришћанских легенди о смрти јеретика Симона Мага – од места где се Лакаријерово есејистичко казивање завршава – да би створио херојску и трагичну фигуру гностичког Прометеја, који се жестоко супротстављао постојећем устројству света.

Доследан идеји да је књижевност „Књига мртвих”, Киш путем естетске форме разгрће вео неправде над Симоном Магом, ког је канонизована, победничка Историја осудила као једног од најстаријих мислилаца гнозе, и уздиже га до симбола свих оних неименованих „чеда сумње” који су постали или ће тек постати њене жртве.

Није случајно да гностичка побуна најгласније одзвања пишчевим последњим есејима, као и целом збирком *Енциклопедија мртвих*. Сама замисао енциклопедије посвећене мртвима за које није било места ни у једној званичној енциклопедији – што је тема насловне приче – представља прометејску побуну. Такав свезнадар успоставља нов поредак и пркоси историји, инсистирајући на вредности појединачног и личног. У једном интервјуу писац ће и изјавити да је за њега Неименовани „највећа жртва Историје”: „Неодређеност Историје постаје један одређени појединац, а књижевност исправља равнодушност историјских чињеница. Када кажем исправити Историју књижевношћу, мислим на следеће: како дати равнодушности Историје својство конкретног и истинитог ако не остацима аутентичних докумената, писмима и предметима који носе трагове стварних бића” (*GTI*: 185).

Већ је примећено да има нечег судбинског у томе што се, описавши пун круг, идеји прометејске побуне Киш вратио и у свом последњем есеју, „О Маркизу де Саду” (1988) (Миоџиновић 2007: 563). Оглед посвећен писцу који се на свој начин „рвао са небеским устројством” несумњиво иде у ред његових најлепших текстова. Мајсторски користећи фигуру поређења, он већ у првој реченици износи једну смелу хипотезу: „Џиновска фигура Маркиза де Сада, ’огромна и језива’ (Свинберн), комплементарна је великој француској револуцији, чијим је он савремеником и био. И док се револуција разрачунавала са историјом, немилосрдно проливајући крв у име земаљског прогреса, ’божанствени Маркиз’ рвао се са небеским устројством. Јер Сад је био прометејски ребел; револуција је за њега само изговор, само бледа слика његовог метафизичког оградња” (*ŽL*: 74). Цео есеј представља објашњење тог става.

Личност и дело овог великог противника Бога и институција, гностичког сродника Симона Чудотворца и Марије Чудине овде добија контуре ликова наративне прозе. Али, за разлику од песникињиног тихог презира према свету злог демијурга, или јеретичког мисионарства Симона Мага који води распре

с апостолима хришћанства, Де Сад је радикални побуњеник против лажног морала и утешитељске улоге религије:

„Он је идеји прогреса супротставио свој песимистички концепт човека баченог у свет: човек тежи апсолуту, и стога му нема утехе. Садов је песимизам један од најмрачнијих, најтемељнијих и најдеструктивнијих за које филозофија зна. Јер док су песимистичке или фаталистичке доктрине у крајњој консеквенцији проповедале мирење са судбином, пасивност, нирвану, Садов је песимизам агресиван” (ŽL: 79).

У његовој филозофији живота и стваралаштва не постоје ни прошлост ни будућност, а једина садашњост су злочин и сладострашће – и то без љубави и радости, надомак смрти: „Јер овде је, рекосмо, разблудност дата у чистом стању, као сублимација; гола, не као голо тело, него као гола идеја, као јасна теза: Бога нема, авај!” (ŽL: 77–78) Или, како метафорично истиче аутор, у Де Садовом свету Ерос и Танатос су једини богови. Ту је блуд „религијски чин”, а злочин „акт побуне, једини акт по мери човековог сазнања о свету” (ŽL: 79).

Упознат са разгранатим гностичким учењима, Киш скреће пажњу на радикално крило чији је наследник био Де Сад. Иако он то крило не именује, на основу претходне реконструкције можемо претпоставити да је реч о радикализацији симоњанског учења. У свету апсурда и случаја „просвећеном гностику остаје само мимезис природе као чин крајњег очајања и побуне” (ŽL: 79), па Де Сад користи људско тело као средство.

Премда је Кишу гностичка побуна била по-етички блиска, а Де Садов песимизам разумљив, он показује отворено неслагање с овим њеним агресивним видом који је „своју метафизичку побуну пренео и на земне пределе”, спустивши на земљу Пакао, и који, поврх свега, искључује љубав. Другим речима, као оличење безнадежне побуне која остаје самој себи сврха, Де Сад је једна крајње проблематична фигура побуњеника. За разлику од древних гностика који у гнозису виде могућност спасења и поновног сједињења с Богом, у Де Садовом свету зло се циклично понавља и спасења нема. Његово је дело „бриљантна илустрација једне једине идеје, једне једине опсесије: људске егзистенције као пораза” (ŽL: 80). А Киш је пркосни Прометејев наследник и он се с таквим поразом неће помирити.

Стварајући ликове Прометејевих потомака, Киш је у њих утиснуо снагу сопственог, изворног доживљаја. У једном ауторском коментару он истиче да је лик Симона Чудотворца његов сродник и плод његових сопствених опсесија и побуна: „То је нека врста побуне против човекове смртности и против поретка

који влада светом”; „Ја сам незадовољник. Незадовољан сам пре свега самим собом, својим животом, својим писањем, политичким поретком, начином на који је уређен свет” (*GTI*: 279, 280). А на другом месту изјављује: „Моја спиритуалност је гностичка у смислу који сам описао у *Енциклопедији мртвих*. Суштина те спиритуалности је моје незадовољство овим светом. Ја сам нека врста побуњеника против Божје творевине” (*GTI*: 345).

Дакле, прометејство од почетка живи и у духу самога Киша, не само као манифестна по-етичка идеја него и као начело његове животне филозофије, његов поглед на свет. Наиме, од раног есеја „Похвала спаљивању”, преко јавних интелектуалних иступања и књижевне полемике која је за њега представљала питање живота, па до фаталистичког тумачења сопствене болести као казне¹⁶ и њеног преношења на метафорички, поетички план,¹⁷ Киш ће остати бунтовник против канона, догматског мишљења и општих места, „рашчовечења литературе” и безличности историје, антропоцентрични јеретик „у вечној опозицији са демијургом” – модерни Прометеј *par excellence*.

Примери узети из читавог Кишовог опуса показују да су развој прометејских идеја и њихово промишљање усклађени с магистралним књижевним и идејним токовима, с „гибањем светског духа”. Притом је важно нагласити да његово прометејство није никаква „књижевна мода”, него једна од оних опсесивних тема које су га обележиле, саставни део његове животне филозофије. Киш ту не следи књижевне узоре и постојеће типове, већ даје аутентична, изузетно модерна и комплексна виђења индивидуалних побуна, често без разрешења, али увек запитана пред смислом егзистенције. Ако се из њих може назрети Кишов одговор на то питање, онда је он несумњиво у уметничком стварању као прометејском покушају да се помере трагичне границе људског живота и сазнања.

Извори:

1. Kiš, Danilo (2006–2007), *Sabrana dela Danila Kiša: u redakciji Mirjane Miočinović*, Beograd: Prosveta.

¹⁶ „Зато што сам изигравао творца, зато што сам конкурисао Богу”; „Питам се, наиме, није ли већ и само писање нека врста казне. Пре свега ако тако као ја озбиљно схваташ писање” (*GTI*: 290, 292). „Заправо, ствараш ’вештачки рај’. [...] Писац ради нешто што нормални људи не раде. Он води опасан двоструки живот. Он се игра ватром, животом, он покушава да дотакне апсолут који је недодирљив или можда такав треба да остане. Он жели да убере забрањено воће.”

¹⁷ „Моја болест је трагање за апсолутом посредством књижевности” (*GTI*: 292–293).

Попис скраћеница: *Va* – *Varia*, *P* – *Peščanik*, *HP* – *Homo poeticus*, *EM* – *Enciklopedija mrtvih*, *Sk* – *Skladište*, *BP* – *Bašta, pepeo*, *ŽL* – *Život, literatura*, *GTI* – *Gorki talog iskustva*.

Цитирана литература:

1. Ахметагић, Јасмина (2007), *Дажд од живог угљевља: (читање с Библијом у руци: проза Данила Киша и Мирка Ковача)*, Београд: Драслар партнер.
2. Барен, Т. П. ван (1971–1972), „Ка дефиницији гностицизма”, превела Драгица Лајешић, *Градац: часопис за књижевност, уметност и културу*, [тематски двоброј] *Гностицизам*, ур. Душан Ђорђевић Милеуснић, 28–31.
3. *Библија или Свето писмо Старога и Новог Завјета* (1985), превели Ђура Даничић (*Стари завјет*) и Вук Стеф. Карацић (*Нови завјет*), Београд: Британско и инострано библијско друштво.
4. Gerbrajn, Alen, Žan Ševalije (2004), *Rečnik simbola: Mitovi, snovi, običaji, postupci, oblici, likovi, boje, brojevi*, превод и адаптација Павле Секеруш, Kristina Koprivšek, Isidora Gordić, Novi Sad: Stylos: Kiša.
5. Ђурић, Милош Н. (1997а), *Хеленска књижевност и компаратистика, Изабрана дела Милоша Н. Ђурића*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
6. Ђурић, Милош Н. (1997б), *Културна историја и рани философски списи, Изабрана дела Милоша Н. Ђурића*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
7. Ђурић, Милош Н. (1997в), *Философски списи, Изабрана дела Милоша Н. Ђурића*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
8. Elijade, Mirča (1991), *Istorija verovanja i religijskih ideja 2: Od Gautame Bude do trijumfa hrišćanstva*, превела Mirjana Perić, Београд: Prosveta.
9. Ивановић, Радомир (1994), „Тешке игре писане речи’ (Свест о модернитету или рана есејистика Данила Киша)”, зборник *Номтаге Данилу Кишу*, ур. Радомир В. Ивановић, Подгорица – Будва: Културно просвјетна заједница Будва – Средња школа „Данило Киш”, 57–77.
10. Јонас, Ханс (1971–1972), „Одређивање типолошких и историјских граница гностичког феномена”, превео Новица Петровић, *Градац: часопис за књижевност, уметност и културу*, [тематски двоброј] *Гностицизам*, ур. Душан Ђорђевић Милеуснић, 19–28.
11. Klajn, Oliver, *Simon Mag*, доступно на <<http://www.planeta.org.rs/30/2%20legende.htm>> (приступљено 24. јуна 2017).
12. Kuper, Džin Kembel (2004), *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*, превео Slobodan Đorđević, Београд: Nolit.
13. Lakarijer, Žak (2001), *Gnostici*, превео Milojko Knežević, Predgovor Lorens Darel, Čačak: Gradac.

14. Miočinović, Mirjana (2007) Pogovor, U: Danilo Kiš, *Varia*, priredila Mirjana Miočinović, *Sabrana dela Danila Kiša: u redakciji Mirjane Miočinović*, Beograd: Prosveta, 559–570.
15. Pejgels, Elejn (1981) *Gnostička jevandelja*, prevod i predgovor Zoran Minderović, Beograd: Rad.
16. Срејовић, Драгослав, Александрина Цермановић Кузмановић (1992), *Речник грчке и римске митологије*, Београд: Српска књижевна задруга.
17. Fridman, Moris (2012), *Problematicni pobunjenik: Melvil, Dostojevski, Kafka, Kami*, preveo Igor Javor, Beograd: Službeni glasnik.
18. *Čarobnjak Simon*, dostupno na <https://dobravijest.files.wordpress.com/2011/11/simon_mag.pdf2011> (pristupljeno 5. juna 2017).

PROMETHEAN IDEAS IN THE OEUVRE OF DANILO KIŠ

Summary

With a view to keeping track and interpreting the emergence, development, and variations of Promethean ideas in the oeuvre and life philosophy of Danilo Kiš, the very notion of Prometheism in contemporary literature, as well as the reflections of the author himself on the subject, is shed some light upon. Using the typology of the modern rebel/ outcast from Maurice Freedman's *Problematic Rebel* ('modern Prometheus' and 'modern Job') as a point of departure, the first figures to be analysed are those of the *rebel*-poet in Kiš's early essayistic works, then those of 'problematic rebel' between 'Prometheus and Job' in his family trilogy and Prometheus-Übermensch in *A Tomb for Boris Davidovich*, with closing accounts on *gnostic rebels* in the story of "Simon the Magician" and in some of his last essays and interviews, in which the author makes an obsessive comeback to Prometheism and explicitly presents himself as a modern rebel. Though Kiš himself offers no typology of the rebel figure, he does broaden the scope of the notion of Prometheus/ Prometheism to numerous variants and transformations, including the notion of rebel in ironic-parodic context, as well as that of 'modern gnostic'.