

КУЛТУРА ПОЛИСА  
УДК 82-343(=163.41)PEKIC BORISLAV  
ОНР

SABINA GIERGIEL  
Uniwersytet w Opolu  
Polska

## ZŁOTE RUNO (ZLATNO RUNO) BORISLAVA PEKIĆA, CZYLI OBCOŚĆ JAKO LOS

**Сажетак:** Овај рад представља део докторске дисертације о делу српског писца Борислава Пекића, која је одбрањена на Универзитету у Кракову, у Пољској, а посвећен је романескном циклусу Борислава Пекића „Златно руно”, односно проблему страности као судбини. *Златно руно* је једна од најважнијих повести у српској књижевности XX века, проглашена од критичара за српску епопеју, а од самог писца означена као фантазмагорија, која предочава мит и историју српског народа, чак и целог Балкана.

**Кључне речи:** Златно руно, Борислав Пекић, страност, Симеон Његован, родослов.

*Zlatno runo*, једна з највыбитнијих повести сербскеј литератyры XX века, называна преу крyтyкoв сербскa епопеја, а преу сaмeгo писaрa oзнaчeнa пoдtулeм фaнтaзмaгoриa, стaнoви дзeлo, в ктoрyм пoјaвљaју сe пoдстaвoвe тeмaтy oрaз вaтки, ктoрyх слaдy oднaјдyжeмy в кoлeјнyх тeкстaх, склaдaјaчyх сe нa сaлe литeрaцкe oпyс сeрбскeгo писaрa. Тa пoвeст – рзекa, чy јaк јa oкрeслa сaм aтoр, рaцeј пoвeст – мoрзe<sup>1</sup> стaје сe дзeкy тeмy сwoистyм клyчeм, дрoгoвскaзeм, нa пoдстaвe ктoрeгo чyтeлник јeст в стaнe oкрeслeт кaкoгo рoдзaјy рeфлeксјa сyтyује сe в ceнтрyм зaинтeрeсoвaн Пeкicиa.

W pierwszym rzędzie będzie to naturalnie swoista dialektyka mitu i historii oraz zainteresowanie narodzinami klasy mieszczańskiej w Serbii, które staje się tłem dla przedstawienia historii państwa serbskiego czy nawet całego Półwyspu Bałkańskiego. Krag zainteresowań pisarza możemy też wyznaczyć bardziej szczegółowo i wtedy na pierwszy plan wysuwają się następujące problemy: wzajemny stosunek obowiązku i marzenia, sztuki i handlu, egzystencja człowieka uwikłanego w historię, problem zniewolenia człowieka np. przez zależności rodzinne itp. Przywołajmy jeszcze sposób, w jaki sam twórca określa swe dzieło: „*Runo* postepeno (je – S. G.) postalo hronika, ili bi bolje bilo reći fantazmagorija o Simeonima, Njegovani-ma, Cincarima, a kroz njih subjektivna vizija istorije građanske klase, Beograda, Srbije”<sup>2</sup>. A w innym miejscu dodaje, że powieść nie jest tylko fantasmagoryczną opowieścią o domu Njegovanów, Belgradzie czy Serbii. „Pokušao (sam – S. G.) da predložim jednu *umetničku antropologiju rađanja evropske civilizacije* od imaginarnog trenutka njenog odricanja od viših mogućnosti humaniteta, sadržanih u spiritu-elnoj alternativni, čija je mitska metafora plovidba Argonauta na Istok, po zlatno runo Života”<sup>3</sup>.

Wszystkie przywołane przeze mnie określenia, poparte refleksją autora, wydają się być trafne w odniesieniu do *Złotego runa*. Stąd też podstawowa trudność związana z interpretacją tego utworu (a zarazem stanowiąca jedną z jego fundamentalnych zalet) polega na tym, że żadna analiza tego tak wielostronnego i skomplikowanego tekstu nie może rościć sobie pretensji do bycia definitywną i skończoną. W sposób nieunikniony każda jego interpretacja będzie więc fragmentaryczna i skoncentrowana jedynie na pewnych, mniej lub bardziej świadomie wybranych przez badacza zagadnieniach. Dlatego i moja analiza utworu skupi się jedynie wokół kilku punktów. Będzie to, przede wszystkim problematyka obcości, wzajemny stosunek dwóch modeli rzeczywistości (mitycznej i „historycznej”), wyłaniający się z siódmej księgi *Złotego runa* oraz kwestia zderzenia pragnień człowieka z ograniczającą go rzeczywistością.

W tym miejscu należałoby zatem podjąć próbę zdefiniowania figur obcości, pojawiających się na kartach *Złotego runa*. W sposób konsekwentny pisarz aktualizuje w nim co najmniej trzy aspekty, czy też poziomy obcości. W pierwszym rzędzie pojęcie to odnosi się do obecności w ramach większej całości społecznej tego elementu, który

do niej nie przynależą. W ujęciu Pekicia taką grupą etniczną są Cincarzy - wędrujący kupcy, którzy, nie posiadając własnego państwa i kierując się chęcią zysku, na przemian zmieniają miejsce pobytu lub osiadają na pewien czas w granicach coraz to innych państw. Oni to właśnie w sposób jednoznaczny kojarzeni są z obcością. Po drugie - obcość ujawnia się w samej konstrukcji osobowości głównych bohaterów powieści. Nieustannie walczą w nich bowiem dwa elementy: to, co racjonalne z tym, co irracjonalne. Pierwiastek irracjonalny, sprzeczny z wyznawaną przez rodzinę filozofią posiadania, staje się w konsekwencji tym, co obce, tym, co za wszelką cenę należy stłumić i przezwyciężyć. Kolejną figurą obcości, która ujawnia się w swoistym sprzężeniu zwrotnym z figurą tożsamości, jest inność/ obcość pojawiająca się w związku łączącym ojca z synem. Syn, a szerzej każdy potomek rodu, jest zarazem inny (poprzez swój bunt staje się obcy ojcu), a jednocześnie tożsamy ze swymi przodkami.

Wychodząc od fundamentalnego aspektu ludzkiej egzystencji, który da się sprowadzić do prawdziwego, aczkolwiek banalnego stwierdzenia, iż człowiek istnieje w świecie tylko w otoczeniu innych ludzi, należy zastanowić się nad sposobem, w jaki usiłujemy „oswoić” sobie tych wszystkich, których spotykamy na swej drodze; ludzi, z którymi jesteśmy mniej lub bardziej związani. Wydaje się, że jednym z podstawowych aspektów każdego związku między ludźmi, wszelkiego rodzaju kontaktów i interakcji zachodzących pomiędzy jednostkami, jest wzajemna próba określania Ja i Drugiego. Ronald Leing twierdzi, że „svaki odnos podrazumeva određivanje nečijeg ja od strane drugog i obrnuto”<sup>4</sup>. To wzajemne określanie się oparte jest na mechanizmie porównania tego, co obce, zewnętrzne, inne, do tego, co uważamy za własne, a w konsekwencji poznane, oswojone, i chyba lepsze. Ten rodzaj „poznawania” innego szczególnie wyraźnie ujawnia się we wszelkich próbach analizy obcych nam cywilizacji, o czym pisali chociażby Claude Levi-Strauss czy Tzvetan Todorov<sup>5</sup>.

Funkcjonowanie tego mechanizmu było analizowane również w kontekście spotkania indywidualnego. Daje się ono bowiem odczytać zarówno w interakcjach pomiędzy jednostką a grupą, jak i może również zaistnieć w relacji między dwiema jednostkami. Schemat zachowań w takiej sytuacji opiera się na nieuświadomionym przekonaniu jednej ze stron, że to wszystko, co ona sobą reprezentuje, stanowi system wartości prawdziwych. Natomiast to wszystko, co nie

daje się z owymi wartościami uzgodnić jest nie tylko gorsze, ale i w pewnym sensie nienormalne. Dlatego wnioskiem wynikającym z tej sytuacji jest przekonanie, iż należy za wszelką cenę przekonać tę drugą stronę do swoich, dodajmy, jedynie prawidłowych racji. Należałoby także zwrócić uwagę na znaczące dla naszej analizy refleksje Zygmunta Baumana, który pojęcie nowoczesności rozpatruje w kontekście zabiegów, mających na celu dokładną klasyfikację świata i wyrugowanie z rzeczywistości wszystkiego tego, co niejednoznaczne i nie poddające się próbom wtłoczenia w pewien zamknięty system<sup>6</sup>.

Dla naszych rozważań szczególnie cenne są jednak nie tyle jego diagnozy dotyczące samej nowoczesności i ponowoczesności, co raczej przywoływane już niejednokrotnie, a towarzyszące im refleksje na temat pojęcia wieloznaczności jako tej kategorii, która ciągle, wbrew zabiegom dążącym do jej eliminacji, ma się dobrze. Co więcej, stanowi zarówno wartość, jak i narzędzie obrony przed redukowaniem jednostki, jakie często staje się wynikiem działań o nastawieniu totalitarnym.

Podstawowa opozycja swojskości i obcości w tekście Pekicia związana jest z przynależnością etniczną członków rodu Njegovanów. Przypomnijmy w tym miejscu raz jeszcze zdanie Juliana Kornhausera, który stwierdza, że *Złote runo* to powieść o „Cincarach czyli Serbach pochodzenia macedońsko-rumuńsko-greckiego”<sup>7</sup>. Njegovanowie to doskonały przykład Baumanowskich istot ambiwalentnych<sup>8</sup>. Istot, których nie można w sposób absolutny przypisać do żadnej grupy społecznej. Co więcej, ich przynależność jest „zmienna”. Ich istnienie jest bowiem naznaczone wieczną wędrówką, której symbolem staje się mityczna postać Ahaswera – wiecznego tułacza. Cincarzy, łączący swe pochodzenie z mitycznym rodem Centaurów, a następnie identyfikujący się z greckością, w czasie swej wędrówki przez historię nigdzie na dłużej nie osiadają i dopiero w Serbii (gdzie w znacznej mierze przyczyniają się do rozwoju Belgradu oraz ukonstytuowania się warstwy mieszczańskiej) doświadczają poczucia pewnej stałości. Jednak poczucie to ma charakter ambiwalentny: Symeon Gazda, który nie odżegnując się od swoich greckich korzeni, staje się serbskim patriotą, ale w czasie swego życia dwukrotnie zmuszony jest przed sądem bronić swej pozycji - członka społeczności serbskiej. Nomadyczny sposób ich życia jest przyczyną tego, że w każdym miejscu, do którego docierają, oznaczani są jako obcy. Obcy, których nie można

usytuować ani w ramach wspólnoty przyjaciół, ani w ramach zakreślonych pojęciem wrogowie, ponieważ „Obcy jest tym niezaplanowanym, nieprzewidywanym *Trzecim* (...), a wedle tego, co o nim wiemy (wiemy niewiele) może się okazać zarówno jednym, jak i drugim”<sup>9</sup>.

Warto zaznaczyć, że ich usytuowanie się w ramach określonej grupy etnicznej w znacznej mierze zależne jest od korzyści, jakie z owej przynależności dla Njegovanów wynikają. Z drugiej strony niebagatelne znaczenie ma tu też przekazana przez przodków tradycja, która stanowi wiecznie żywy element tożsamości Njegovanów, jest odbiciem ich pamięci o początkach. O zmianach przynależności etnicznej oraz modeli, wedle których sami siebie identyfikują, świadczą chociażby zmienne nazwy, jakie przypisują sobie samym wraz ze zmianami miejsc, w których się osiedlają. Jeden z Symeonów, żyjących w XVI wieku mówi kolejno o swych przodkach jako o Centaurach, Romejach, Arumunach. W XIX wieku rodzina natomiast definiuje siebie jako Serbów. Jednocześnie ta nieustanna zmiana zdeterminowana jest utratą symbolicznej Mekki Cincarów, jaką stanowiło miasto Moskopolje – ekonomiczne i kulturalne centrum Cincarów, położone we wschodniej Albanii<sup>10</sup>.

Na specyficzny sposób istnienia tej grupy etnicznej, ich obcość w Serbii wynikająca nie tylko z różnic historycznych, ale przede wszystkim mentalnych (co prawda zdeterminowanych w sposób bezpośredni właśnie przez ich historię) zwraca uwagę Symeon Gazda, który przed serbskim sądem mówi w ten sposób: „Cincari nemaju istorije za kojom bi kukali kao Srbi. Jedino što za pamćenje imamo je nekoliko jačih požara, pokolja i *metanastavsisa*... Ne možete nas vi Srbi razumeti. Niko nas od stojećih naroda ne može razumeti. Možda bi nas, da hoće, razumeli Jevreji. Ali, neće, psi. Ti samo sebe shvataju. A, okrom i zemlju imaju. (...) Mi Cincari nemamo. (...) Moskopolja više nema. Kad uzmemo Albaniju, može se obnoviti. (słowa sędziego – S.G.) Ali nikad ponoviti. A bez ponavljanja nema istorije... Ja mislim, gospodo, jedini na svetu ovako beskoren, lebdeći etnik. Bez prošlosti, bez budućnosti, a opet trajemo...”<sup>11</sup>.

Njegovanowie są grupą ludzi, która nie pasuje do żadnego zamkniętego wzorca, zawsze są obcymi w społeczeństwie, a obcość ta dochodzi do szczególnego uwypuklenia w sytuacji zagrożenia zbiorowości w ramach, której egzystują. Bauman, powracając do Żydów, którzy

w jego mniemaniu stanowią uosobienie obcości w świecie zauważa, iż „stali się (...) potworami, jedyną rasą, która zamiast «trzymać się razem ze swoimi», rozlała się po cudzych ziemiach”<sup>12</sup>. Co ciekawe, w innym tekście socjolog zwraca uwagę na fakt, iż we wszelkich zabiegach ładotwórczych na pierwszy plan wysuwa się wyraźna opozycja czystości i brudu, a następnie przywołuje gatunki zwierząt (tj. muchy, karaluchy, pająki, myszy) które w sposób niekontrolowany przez człowieka zmieniają swoje miejsce pobytu<sup>13</sup>. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają zarówno szydercze słowa dotyczące Cincarów, które towarzyszą im w wędrówce przez historię, jak i symboliczne pokrycie przez serbskie dzieci twarzy małego Symeona Lupusa odchodami<sup>14</sup>.

Jeżeli te wszystkie spostrzeżenia przeniesiemy na plan stosunków, jakie funkcjonują w rodzinie Njegovanów, to zauważymy, że i w obrębie samej Rodziny działa podobny mechanizm. Pojmowanie Innego - jest nim każdy Symeon, usiłujący oprzeć się uświęconemu tradycją przodków sposobowi życia i próbujący egzystować zgodnie z tym, co wydaje mu się atrakcyjniejsze - opiera się na zasadzie opresyjnego porównania. Porównania pragnień kolejnych Symeonów-marzycieli z jedynie wartościowym dla Rodu sposobem życia, którego cel stanowi zdobywanie majątku i poświęcenie siebie Firmie. Ujednoczenie rzeczywistości, które w planie fabularnym można odnieść zarówno do stosunku społeczności serbskiej wobec obcych – Cincarów, jak i do podporządkowywania kolejnych Symeonów władzy Firmy, nosi znamiona redukcji towarzyszącej wszelkim próbom racjonalnego i jednoznacznego porządkowania świata. A, jak mówi Barbara Skarga, tego typu dążenia budzą „rozumiały opór i kategoria identyczności zostaje poddana krytyce. Budzi opór sam model racjonalności na niej wsparty, ów tyraniczny *logos*, do którego odwołują się przede wszystkim ci, którzy w każdej niestandardowej myśli gotowi są dostrzegać załazek chaosu i absurdu”<sup>15</sup>.

Ten sposób pośredniego definiowania Innego (Symeona – artysty, filozofa czy „świętego”) nie jest poznaniem prawdziwym i zawsze ma znamiona sądu uproszczonego. Odpowiada ono pewnemu z góry narzuconemu projektowi, któremu jednostka, o ile jest „normalna”, powinna się podporządkować. Owo przemocą dokonywane określanie przez innych prowadzić może do buntu i walki o pozostanie takim, jakim człowiek czuje się w samej swej istocie, inność bowiem,

manifestująca się różnym od naszego sposobem życia, kwestionuje nasze przyzwyczajenia, które bez obecności innego/obcego skłonni byliśmy uznać za naturalne i neutralne. A wynikiem tego jest egzystencjalna niepewność, przed którą usiłujemy się bronić, stygmatyzując obcość<sup>16</sup>. Trafnym wydaje się jednak również stwierdzenie Jacka Filka, który zauważa, że naznaczenie obcego wynikać może także z egzystencjalnej pewności. I z tego rodzaju doświadczeniem spotykamy się analizując jednostkowe zależności członków rodziny. Swoiste „nawracanie” Symeonów fantastów przez członków rodu zajmujących się handlem wynika z pewności, że „to, jak żyję, jest najlepszym sposobem życia, jedynym właściwym sposobem życia. I nie mam co do tego żadnych wątpliwości. Jeśli więc Ty żyjesz inaczej, jeśli Inni żyją inaczej, jest to stan rzeczy, którego nie wypada mi tolerować. Tę obcość trzeba oswoić, oswoić namową, mieczem, przekupstwem, czymkolwiek. Obłęd jedyne właściwego sposobu życia jest chorobą naszych czasów, chorobą rozumu totalitarnego”<sup>17</sup>.

W pewnym sensie całe *Złote runo* jest powieścią o próbie wyrwania się z konwencji, schematów narzuconych przez innych, powieścią o rozpaczliwej próbie nieustannej aktualizacji wolności, która wedle Pekicia stanowi podstawowy wyznacznik człowieczeństwa.

Wydaje się, że osnowę powieści stanowią wielorakie zależności między poszczególnymi członkami rodu. *Złote runo* zostało bowiem zbudowane na zasadzie wielokrotnych korespondencji i antynomii, które nie ograniczają się do interakcji istniejących pomiędzy konkretnymi jednostkami, lecz pojawiają się również i na przecięciu wyższych struktur znaczących (takich, jak np. Firma pojęta jako organizm w zderzeniu z bezsilną jednostką, czy też opozycja zarysowana w tomie VII pomiędzy światem bohaterów mitycznych a światem ludzi).

Ale na początku zajmijmy się niezwykłymi zależnościami istniejącymi pomiędzy tym dziwnym tworem, stworzonym dzięki zdolnościom handlowym Symeonów, jakim jest Firma, a poszczególnymi członkami rodu. Znakiem specyficznej funkcji, jaką posiada w rodzinie ten byt (który w refleksji Gazdy nabiera cech żywego organizmu), jest chociażby swoiste połączenie trzech pojęć, sygnalizowane znakiem równości (Njegowanowie = Rodzina = Firma). Pojęcia te,

tworzące nierozdzielny tryadę, stanowią byty nadrzędne wobec jednostkowego istnienia konkretnych członków rodu, a zarazem pracowników rodzinnego przedsiębiorstwa. Firma stanowi w życiu Njegowanów największą wartość. Jej rozwój kieruje osobistymi decyzjami członków rodziny (np. małżeństwo pojmowane jest nie jako wybór jednostki, ale jako pewna transakcja, umożliwiająca dalszy rozwój Firmy), decyduje o szczęściu poszczególnych członków rodu (np. wydziedziczenie przez Symeona Gazdę jego córki Hristiny, która decyduje się na związek z Cyganem), a to powoduje, że przedsiębiorstwo w pewnym sensie więzi tych, którzy są od niego zależni. Nie tylko bowiem życie pierworodnych synów Symeonów od pokoleń podporządkowane jest zdobywaniu i powiększaniu majątku, ale również życie dalszych krewnych, a przede wszystkim kobiet (które, jak już mówiliśmy, nie stanowią „towaru” tej samej wartości, co pierworodni synowie), uzależnione jest od dalszego rozwoju przedsiębiorstwa. W ten sposób wszelkie jednostkowe wybory, które są niezgodne z filozofią posiadania reprezentowaną zarówno przez Firmę, jak i wszystkich Njegowanów, nie są akceptowane. Konflikt sprzecznych racji rozwija się więc zawsze na poziomie: dobro Firmy i pragnienia jednostki.

Najbardziej wyrazistą postacią w całej galerii Symeonów jest Gazda. Predrag Palavestra nazywa go uniwersalnym bohaterem *Złotego runa*<sup>18</sup>. Pomimo wielości sylwetek mitycznych i historycznych przodków rodu zarysowanych w powieści, to właśnie Symeona Gazdę należy uznać za najważniejszego jej bohatera. Świadczy o tym nie tylko fakt, że to właśnie w jego postaci najwyraźniej dochodzi do swoistej syntezy dotychczas żyjących Njegowanów, że Gazda jest jednym z ostatnich Njegowanów osiągających sukcesy handlowe, który kończy cykl ziemskiej wędrówki rodu, ale i fakt, że to poprzez jego postać dokonuje się powrót do czasów mitycznych. Warto dodać, że termin „powrót” nie oddaje całej specyfiki istnienia Symeona w czasach początku, bowiem jednoznacznie sugeruje on czas przeszły. A przecież w *Złotym runie* zaktualizowana została idea wiecznego powrotu (grecka *apokatastasis*<sup>19</sup>), koncepcja czasu kołowego, którego działania doświadcza Symeon Gazda. On to, jeszcze jako mityczny Noemis biorący udział w wyprawie Argonautów, zostaje ukarany wygnaniem z mitu w historię, a następnie jako umierający Gazda, w ogniu (symbolizującym rytuał oczyszczenia i przejścia) poddany zos-



taje przemianie w konia i powraca do bezczasu mitycznego. I chociaż część badaczy zajmujących się czy to kulturami pierwotnymi, czy też bezpośrednio mitologizmem XX wieku zwraca uwagę, że „mitologizm nie zawsze przeciwstawiony bywa historyzmowi, a często występuje nawet jako jego dopełnienie”<sup>20</sup>, to jednak wydaje się, że postawa i przekonania Pekicia, wyrażone za pomocą obrazu życia Symeona, bardziej zbliżają się do uznania mitu i historii za dwa opozycyjne wobec siebie porządki. Zarazem jednak pisarz (i chyba najlepiej zostało to wyrażone właśnie w *Złotym runie*) akcentuje dialektyczny związek istniejący pomiędzy tymi dwoma aspektami rozumienia ludzkiej egzystencji.

W powieści mamy bowiem do czynienia ze swoistym przezycięciem „czasu historii”, pojmowanego w wymiarze liniowym. Dokonuje się ono zarówno poprzez istnienie wszystkich wcześniejszych Symeonów w kolejnych potomkach rodu, poprzez ich wielość tworzącą „ja” aktualnie żyjącego Symeona, jak i poprzez wielokrotne powracanie do tych samych wydarzeń i motywów, które towarzyszą rodzinie w jej wędrówce przez historię. Równocześnie z przezycięciem czasowości dokonuje się także przezycięciem przestrzeni. Czas i przestrzeń – podstawowe kategorie, w zgodzie z którymi porządkujemy rzeczywistość, w osobie Symeona ulegają zatarciu. Pekić, umieszczając swych bohaterów „poza” czasem i przestrzenią, zapewnia im nieśmiertelność, jakby umieszcza ich w wieczności, bo śmierć stanowi jedynie rodzaj przejścia na drugą stronę, przejścia z doczesności/czasowości w bezczas. Może najwyraźniej dochodzi do głosu poczucie ponadczasowości w tych fragmentach, gdy Gazda Symeon, przykuty do fotela, przysłuchuje się rozmowom swych potomków, a następnie komentuje je w rozmowie z nieżyjącą żoną Tomaniją. Jeden z takich fragmentów świadczy o niezwyklej samotności seniora rodu, a jednocześnie uzmysławia paradoks polegający na tym, że ojciec, który w młodości jest najczęściej dla Njegowanów osobą obcą i niezrozumiałą, pod koniec życia staje się częścią kolejnego żyjącego Symeona. Jest to rodzaj paradoksu, ale zarazem dowód na specyficzne nakładanie się na siebie opozycyjnych pojęć: tożsamości i obcości. Na ten swoisty rodzaj „przełamania” obcości dwóch jednostek w związku ojca i syna zwraca uwagę Emmanuel Levinas, dla którego „ojcostwo jest relacją z kimś obcym, kto będąc całkowicie kimś innym, jest mną; jest to relacja Ja z samym sobą, które jednakże jest

obce wobec Ja. (...) Ojcostwo nie jest po prostu odnowieniem się ojca w synu i jego stopieniem z nim, lecz jest również zewnętrżnością ojca w stosunku do syna, istnieniem w liczbie mnogiej”<sup>21</sup>. Poprzez nakładanie się na siebie obcości i tożsamości w powieści Pekicia wyznaczony zostaje kolejny symbolicznie pojmowany krąg. W każdym bowiem pokoleniu powtarza się pewien schemat zachowań, który można by opisać w ten sposób: każdy najstarszy Symeon – ojciec rodziny, początkowo będący u szczytu władzy, wraz z przejmowaniem interesów przez syna zostaje odrzucony, aby następnie znów pojawić się, chociaż tym razem jako element samej istoty swego potomka, który w tym momencie jest już starcem, a jego pomysły na udany handel dawno już zostały przez kolejnego Symeona – syna uznane za przestarzałe.

Dla uzupełnienia tego wątku przytoczmy słowa Gazdy, który twierdzi, że „dok si mlad (...) nemaš oca. A onj dak ga tek pod starost dobieješ. Ufatiš se u neki očev pokret, odmisliš njegofu miso, uzrečicu mu upotrebiš. Nekako ga kroza to pojednačenje i bolje razumeš. U stvari, još ti to sam sebe upoznaješ. Jedinjo što si krišom posto on”<sup>22</sup>. Jest to ten rodzaj etycznej relacji z Innym, w którym ujawnia się dualność nieprzezycięzona. „Syn bowiem jest mną samym, ale jednocześnie kimś innym, nad kim nie mam władzy. Przedłuża on moje bycie, ale to bycie nie jest moją własnością, lecz czymś zewnętrżnym w stosunku do mnie, ku czemu wybiegam, choć osiągnąć nie mogę”<sup>23</sup>. W ten sposób nie tylko dokonuje się specyficzne zlanie się osobowości, ale i nieuniknione połączenie tego, co już było – nieżyjących Njegowanów, z tym, co jest – żyjącym Gazdą, a także z przyszłością, której odbiciem jest kolejny potomek, jak również nieustanne dążenie do celu, którym jest wymarzone osiągnięcie końskiego kształtu, jako tego projektu, który podświadomie nosi w sobie każdy z Symeonów. Przyszłość wkracza w egzystencję Symeona właśnie poprzez uświadomienie sobie pewnego „braku” w aktualnym byciu.

Śmierci, pojmowanej jako absolutny kres pewnej egzystencji, doświadcza tylko Gazda. Pekić podkreśla w jednym z komentarzy do *Złotego runa*, iż Symeon jest naprawdę martwy dopiero w chwili, gdy wybucha pożar, a on sam przemienia się w Czarnego Konia<sup>24</sup>, co oznacza, że dane mu jest osiągnięcie idealnego kształtu, o którym przez całe życie marzył. Śmierć więc jednocześnie staje się kresem i początkiem. Granicą, przestrzenią „pomiędzy”, po przejściu której Gazda w

dalszym ciągu istnieje, tyle, że w formie idealnej, stanowiącej upostaciowanie obcego w nim samym. W moim przekonaniu fundamentalny paradoks losów rodu zasadza się na tym, iż mityczny przodek Njegovanów – koń Arion - dążył do stania się człowiekiem. To właśnie istnienie w ludzkiej postaci było dla niego ideałem! Mamy więc tutaj do czynienia ze swoistą odwróconą symetrią egzystencjalnego ideału: koń, pragnący zostać człowiekiem i człowiek, marzący o staniu się koniem. Koń rozpoczyna (pod względem chronologicznym) opowieść Pekicia i ją zamyka. Oba zwierzęta różnią się jednak. Na czole Ariona znajduje się znak świadczący o jego niedoskonałości, wynikającej z grzesznego poczęcia. Jest to biała plamka, która powoduje, iż zostaje on wykluczony ze swej grupy (po raz kolejny pojawia się tu figura obcego), że jest samotny i odrzucony przez inne konie. W swej wędrówce przez historię kolejni Njegowanowie również noszą owo znamię, ale Gazda, przemieniony w Czarnego Konia, tego znaku już nie posiada. Staje się doskonały, a to znaczy, że żyjąc odkupił grzechy przodka, zmazał jego winę i z powodzeniem odbył karę, jaka na niego spadła po wyprawie z Argonautami. Podążając tym tropem należałoby uznać, że w swej wędrówce przez historię Gazda doznał swoistego oczyszczenia, *katharsis*, która stała się warunkiem spełnienia marzenia. (Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w koncepcji powrotu do stanu idealnego, jaki stopniowo dokonuje się w kolejnych wcieleniach Symeona, można odnaleźć analogie z systemem orficko-pitagorejskim, o którym pisze Wojciech Szčerba<sup>25</sup>).

Wydaje się, że odpuszczenie win ma swe źródło nie tylko w pewnych „ludzkich” zachowaniach, które od czasu do czasu wykazuje Symeon. Tego typu działaniem jest chociażby scena z 1915 roku, w której Njegovan decyduje się na pozostanie w ogarniętym walkami Belgradzie tylko po to, aby opiekować się umierającym młodym serbskim żołnierzem<sup>26</sup>. Scena ta nabiera szczególnego znaczenia w związku z faktem, że opieka nad żołnierzem związana jest z decyzją absolutnie nieracjonalną z punktu widzenia Firmy, tj. z narażeniem własnego życia, a co się z tym wiąże - z narażeniem przedsiębiorstwa na nieuniknione straty finansowe. W ten sposób działanie Symeona nabiera cech heroicznego wyboru, tym bardziej niezwykłego, że związanego z odrzuceniem handlowego sposobu kalkulacji zysków i strat.<sup>27</sup>

Symeona zarówno w momencie podarowania córce monety, jak i w momencie decyzji o pozostaniu w Belgradzie z żołnierzem, działa jako człowiek, a nie jako handlowiec (a przecież on sam, cała rodzina i społeczeństwo w sposób jednoznaczny definiują jego istnienie poprzez odwołanie się do statusu handlowca).

Zmazanie winy Symeona ma także bezpośredni związek z wyborem, jakiego dokonuje on pod sam koniec swego życia. Jest to jednoznaczne opowiedzenie się za wartością życia bez rachunku, za nieskrępowaną wolnością, której bezpośrednim symbolem jest przemiana w dzikiego konia. Wynika z tego jednoznacznie, że na pytanie o sens życia (pytanie, z którym na zjeździe rodzinnym w 1941 roku pojawia się Porodichni Duh) odpowiada Symeon samym swym wyborem. I ten sens dla niego nie leży w zdobywaniu majątku, który zawsze staje się gwarancją sławy i mocy, ale w czymś wręcz przeciwnym.

Jednym z ważnych motywów, przewijających się przez całe *Złote runo* jest historia miłości Gazdy do artystki cyrkowej Julijany Tolnay. Dodajmy, że tom IV w całości został poświęcony perypetiom miłosnym młodego Symeona Gazdy oraz zabiegom jego dziadka Symeona Lupusa, mającym na celu przerwanie tego romansu, a w konsekwencji zapobieżeniu odejściu wnuka z firmy, co byłoby bezpośrednim rezultatem poświęcenia się karierze cyrkowca. Miłość do artystki jest wyrazem buntu wobec z góry wyznaczonych ról i schematów, które każą poświęcić swe pragnienia, niezależność i podmiotowość Firmie. Jest to wyraźny sprzeciw wobec sprowadzenia męskiego potomka Njegovanów do swoistej funkcji, jaką ma pełnić w ramach przedsiębiorstwa. Szaleństwo młodego Symeona, jego miłość, dla której jest w stanie poświęcić kontakt z rodziną, są dowodem, że tytułowe złote runo, za którym podąża rodzina, nie musi być bogactwem czy władzą. Złote runo dla każdego człowieka stanowi inną wartość. Dla młodego Gazdy jego runem jest piękno i wolność, przeciwstawione pojmowaniu złotego runa jako majątku, bogactwa i władzy. W ten sposób Julijana ujeżdżająca Symeona staje się symbolem buntu wobec cywilizacji rachunków, jest negatywną odpowiedzią na ziemską wędrówkę Njegovanów. Ten niezwykły bunt jest również wyrazem rozszczerzonej duszy Symeonów, którzy oprócz natury dobrego handlowca posiadają też cechy niemożliwe do pogodzenia z racjonalnym pojmowaniem życia jako rachunku zysków i strat.

Ta konfrontacyjna synteza osobowości handlowca z osobowością człowieka wolnego, nieskrępowanego ograniczeniami, wynikającymi z funkcji pełnionej w Firmie, to echo walki toczonej w ramach jednostki podwójnej. W osobie Symeona toczy się bowiem nieustanny „wewnątrzpodmiotowy dialog «dwóch w jednym»”<sup>28</sup>. Równocześnie konkretna (a zarazem komiczna) sytuacja ujeżdżania jest echem prapoczątków rodu, nieświadomym odwołaniem do natury jego mitycznego przodka - konia Ariona. Julijana, która obudziła w Symeonie pragnienie stania się koniem jest więc w pewnym sensie impulsem, wywołującym podświadomą pamięć o początkach rodu.

Ostatni tom *Złotego runa*, w którym Pekić przedstawia historię Noemisa – mitycznego przodka Njegovanów stanowi rodzaj klucza, dzięki któremu poznajemy przyczyny takiego, a nie innego stosunku Symeonów do życia oraz sens ich wyborów, zdeterminowanych jeszcze w czasach starożytnych. Znamiennym dla całego sensu powieści wydaje się być wydarzenie, które miało miejsce przed wyprawą do Kolchidy. Otóż, na początku swej wędrówki Noemis spotyka Demeter, która w zamian za jedzenie oraz wysłuchanie historii swego życia błogosławi go „złotym runem życia”, daje mu zdolność poznania prawdy i moc ponownego wyboru życia. Jest to, jak mówi Pekić, pierwsze przejście przez misterium eleuzyjskie, pierwsza inicjacja, która nie mogła się udać, ponieważ wcześniej Noemis brał udział w walce<sup>29</sup>. I właśnie dlatego, że przechodzi przez obrzęd ognia z krwią na rękach, nie udaje mu się poznać sensu życia. W pieśni, którą śpiewa Demeter, po raz pierwszy pojawia się maksyma, która pozostanie w pamięci wszystkich następnym Njegovanów, a która głosi, że to, co nam daje życie, również nas zabija<sup>30</sup>. Słowa te odbijają się echem w samej przemianie Symeona Gazdy, który stając się Czarnym Koniem, w sposób nieodwołalny pożegnał się z życiem, a jednocześnie z historii powrócił w beczas mitu, aby tam wieść życie w idealnej postaci. Tajemnica, którą powierza Noemisowi Demeter zostaje jednak zapomniana. Zapomniana nie tylko przez jego potomków, ale i przez samego Centaura. Ale wydaje się, że sama możliwość ponownego życia, wyboru życia w zgodzie z pragnieniem bycia kimś innym niż się jest, odradza się w każdym z następnym Symeonów. Choć możliwość ta jest wykorzystana tylko raz – przez Gazdę, któremu udaje się odrzucić racjonalny sposób życia i poświęcić się marzeniu, temu co irracjonalne. Cała więc ziemską wędrówką Njegovanów staje się

symbolicznym poszukiwaniem sensu życia. A znakiem tego, że ów sens został odnaleziony, że leży on nie w zdobywaniu i gromadzeniu majątku, ale w czymś całkowicie przeciwnym, jest udana przemiana w konia.

Co prawda, usiłowania wyrwania się z mechanizmów, którymi rządzi się Firma, przejawiają wszyscy Njegovanowie, ale żaden z nich (oprócz Symeona Gazdy, któremu udaje się to dopiero wraz ze śmiercią) nie wykorzystuje swej szansy. Wynika to zarówno z tego, że Firma jest silniejsza, ale prawdopodobnie również z faktu, że pragnienie wyrwania się spod jej władzy, wraz u upływem czasu, wraz z kolejnymi wcieleniami, przybiera w rodzinie Njegowanów na sile, aby dopiero w osobie Gazdy stać się tak przemożnym, że przewyższa nawet moc przedsiębiorstwa. Pekić w komentarzach do powieści dodaje, że kara, która spada na przodka Njegovanów, polegająca na „wyrzuceniu” z mitu i „wrzuceniu” w historię ma swoją paralelę w biblijnej opowieści o wygnaniu Adama z raju. Podobieństwo obu sytuacji w pierwszym rzędzie dotyczy faktu, iż wygnanie to łączy się z przymusowym przeniesieniem z przestrzeni idealnej na teren, gdzie króluje „prividan, materijalni život koji je sav trud, sav muka, bez ikakvog smisla, dok je njegov (Adamov – S.G.) život u raju, paralelan sa životom u Argu, bio ono savršensvo kome reinkarnacijama treba da se teži”<sup>31</sup>. W ten sposób po raz kolejny w twórczości serbskiego pisarza pojawiają się echa przekonania, że cała ludzka historia to nic innego, jak usiłowanie odkupienia winy i symboliczna próba powrotu do stanu sprzed grzechu. A jednocześnie jest to kolejny znak archetypowej wyobraźni Pekicia, bo jak pisze Mircea Eliade pamięć o idealnych początkach jest refleksją stale obecną w świadomości człowieka, a „dla wielu ludów (...) «początek» oznaczał katastrofę («utrata Raju») i «upadek» w Historię. (...) W obu wypadkach ważną rolę odgrywa Wspomnienie pierwotnego zdarzenia. (...) «Cofnięcie się» było więc obecnością: przywróceniem początkowej pełni”<sup>32</sup>. W tym kontekście zarówno pamięć o przodkach, jak i echa mitycznej egzystencji Centaurów, które pojawiają się w umyśle Gazdy stają się swoiście rytualnym powtórzeniem początku.

Warto więc może także zastanowić się, czy wybory Njegovanów, a dokładnie fakt, że ich bunt wobec Firmy, który zawsze jest krótkotrwały i kończy się powrotem na łono rodziny, nie oznacza, że tak naprawdę każdy z nich w głębi serca jest oddany życiu handlowca

i pomimo targających nimi wątpliwości to właśnie w pomnażaniu majątku widzi najgłębszy sens swej egzystencji. Najdoskonalszym przykładem, ilustrującym zagmatwaną duszę Njegovanów, a jednocześnie niejednoznaczność aktu „wyparcia się” Firmy, jest ponownie postać Symeona Gazdy - człowieka, który w pewnym okresie swego życia nie waha się porzucić rodziny i wyrzec się swego majątku dla miłości. Warto dodać, że Julijana tragicznie ginie w czasie rewolucji 1848 roku, prawdopodobnie z rąk dziadka Gazdy – Symeona Lupusa. Ale może warto odpowiedzieć sobie na pytanie, czy Gazda naprawdę potrafiłby żyć z panną Tolnay? Wydaje się, że jednak nie. Symptomatyczna pod tym względem jest swoista sieć nieporozumień, która towarzyszy pobytowi Gazdy i Julijany w Wiedniu u dziadka Lupusa. Narzeczona pragnie nauczyć Gazdę przyjemności wydawania pieniędzy, bez zbędnych analiz i porównywania zysków i strat. A przynajmniej tak wydaje się Symeonowi... Największe nieporozumienie bowiem polega na tym, że każde z nich, aby osiągnąć swoje osobiste cele, udaje kogoś, kim nie jest, każde z nich usiłuje zmienić swe życie, odrzucając dotychczasowe i wybierając życie tej drugiej osoby. Z opowieści Pekicia o wiedeńskich szaleństwach Symeona i panny Tolnay jednoznacznie wynika, że Gazda tylko pozornie tęskni za życiem, którego nie posiada. Przekonany jest, że życie artysty uwolni go od zależności, której nie akceptuje. Zależności od Firmy i logiki rachunków. Ale jest to tylko złudzenie. Ową swoistą iluzję zauważa Julijana, która w liście do siostry pisze: „(ja – S. G.) sam pouzdamo ustanovila da on samo uobražava kako svoj bivši život mrži, da mu se on ne dopada i da ga se želi otarasiti. Da on samo uobražava da kako ga moj život privlači”.<sup>33</sup> I właśnie Julijana wcześniej niż sam Gazda zauważa, że ten rodzaj życia jest mu absolutnie obcy, co więcej - próby egzystencji w świecie bez rachunków wywołują jedynie cierpienie (na co doskonałym i trochę komicznym dowodem jest fakt, że zobaczywszy ilość ubrań, które narzeczona kupiła i dowiedziawszy się o ich cenie Symeon zaczyna wymiotować), a związek z nią jest podświadomą próbą walki z Firmą, z doświadczeniem przodków, ze swym własnym charakterem i skłonnościami, które w ostatecznym rozrachunku okażą się silniejsze niż przekora i bunt młodego handlowca.

Śmierć ukochanej nie jest jednak dla Gazdy końcem jego marzeń. Ciężko Julijany towarzyszy mu przez całe życie, co zresztą staje się powodem nieustannych sporów z jego żoną Tomaniją. Niezwykły jest

również ten związek. Tomanija – od czasów wczesnej młodości przeznaczona na żonę Gazdy (należałoby może powiedzieć – towar, który ma powiększyć aktywa Firmy) - jest osobą, która najlepiej zna Symeona. To w jej towarzystwie Gazda pozwala sobie na ujawnianie uczuć, których nie ośmiela się okazać przy innych członkach rodziny. Ona wie, w jaki sposób go przechytryć czy obłaskawić, ale jednocześnie jest tą osobą, na której skupia się cała złość męża, gdy np. interesy nie idą dobrze. Ich rozmowy w sypialni, które najczęściej kończą się kłótnią, pomagają Symeonowi znaleźć rozwiązanie szeregu problemów, nie tylko natury rodzinnej, ale i handlowej. Co więcej, ten niezwykle związek przetrwa także po śmierci Tomaniji. W sposób paradoksalny te dwie postaci tak diametralnie różne<sup>34</sup> – z czego same zdają sobie sprawę - tworzą doskonałą całość. Barbara Skarga, odwołując się do filozofii Emmanuela Levinasa, zauważa, że miłość posiada cechy relacji na wskroś etycznej, i to właśnie ona stanowi jedno ze spotkań, w którym człowiek nie panuje nad Innym, nie walczy z nim ani się z nim nie jednoczy, lecz spotyka z „dualnością nieprzewycięzalną”<sup>35</sup>. Symboliczna scena, w której Gazda dowiaduje się o śmierci Tomaniji i następnie zamyka się na trzy dni w pokoju, gdzie złożone jest jej ciało, najlepiej określa niezwykle bliskość, jaka łączyła te dwie osoby. Co ciekawe, otoczenie, a nawet dzieci nie potrafią uchwycić natury tego szczególnego związku, który ich łączy. Tym bardziej, że Gazda raczej ukrywa swe uczucia. Zwróćmy uwagę na swoisty paradoks, który patronuje historii dwóch miłości Symeona. Skoro przez całe życie nie zapomniał o Julianie, a jednocześnie żył szczęśliwie z Tomaniją, to która z części jego natury jest silniejsza, prawdziwsza? Bo przecież obie kobiety są uosobieniem dwóch przeciwstawnych sobie modeli egzystencji. Julijana to symbol wolności, sztuki, namiętności, życia bez rachunków, a Tomanija – symbol życia, od którego kiedyś chciał się uwolnić i którym w czasach swej młodości nawet pogardzał. Wydaje się, że nie można jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Wystarczy podkreślić, że w tym miejscu raz jeszcze odzywa się cięć podwójnej natury Njegovanów, odbicie ich centaurycznego pochodzenia, w którym mieszają się dwa elementy: racjonalne z mistycznym, materialne z duchowym. Ale jednocześnie warto zaznaczyć, że młody Symeon godzi się po śmierci Julijany na powrót na łono rodziny i stopniowo staje się najważniejszym handlowcem w mieście. Może więc należałoby uznać, że silni-



ejsza jest ta część jego osobowości, która podąża za bogaceniem się? Prawdopodobnie jednak nie powinno się rozstrzygać tego dylematu, uznając, że wieczne poszukiwanie, połączone z wiecznym niezadowoleniem, jest karą, jaką zesłali bogowie na przodka Njegovanów, a w konsekwencji na cały jego ród. Przypomnijmy stwierdzenie użyte przez Demeter, które następnie staje się jedną z kluczowych sentencji handlowców: to, co daje życie również je odbiera. Zdanie to, pojmowane metaforycznie, może być uznane za rodzaj przepowiedni, aktualizującej się w następujących po sobie pokoleniach Njegovanów, którzy skazani na wieczne poszukiwanie sensu życia, pozornie znalazłszy go, nie potrafili go uznać, bo wciąż nie daje im on szczęścia. I dlatego ruszają w dalszą wędrówkę.

Zgodnie z kołową strukturą kompozycyjną samej powieści, w tekście *Złotego runa* wielokrotnie pojawiają się w te same motywy i sceny. Problematyczne wydaje się nie tyle samo ponawianie określonych obrazów, ile swoiste ich uzupełnianie czy przeorientowywanie ich sensu w zależności od tego, która z postaci (a mówiąc ściślej - który z Symeonów) przekazuje swoją wersję danego wydarzenia. Każdy z nich posiada bowiem pewne cechy, które stanowią o jego wyjątkowości, w pewnym sensie indywidualizują go na tle pozostałych Symeonów. Ta subiektywna „pieczęć” osobowości sprawia, że również i ta sama opowieść w ustach każdego z nich nabiera nowego charakteru. Wpływ na to mają także warunki, w jakich odbywa się opowiadanie, okoliczności oraz cel, jaki opowiadaniem poszczególni Njegovanowie zamierzają osiągnąć. Każda historia więc, każda określona sytuacja egzystencjalna, nabiera również odmiennego sensu w zależności od postawy filozoficznej bohatera przedstawiającego wydarzenia, w zależności od stosunku do świata, jaki reprezentuje. A jednocześnie wszystkie one wyraźnie korespondują z wydarzeniami, jakie rozegrały się w czasach mitycznych.

Motto jednego z rozdziałów drugiego tomu *Złotego runa* stanowi słowa Symeona Gazdy, które brzmią: „Sva mudrost slavnog Kentaura Hirona poticala je od njegove dvojine, dimorfne prirode, ljudske i konjske suštine, od sposobnosti da o svemu razmišlja na dva načina i da jednim ispravlja isključivost drugog. Onaj ko nikada nije osetio dve neprijateljske prirode u sebi nikada neće razumeti ni onu jednu po čijoj volji živi...”<sup>36</sup>. Warto zaznaczyć, że rozdział ten w całości poświęcony został naradzie, na której zarząd Firmy rozważał projekt Stefana (syna

Gazdy), dotyczący połączenia przedsiębiorstwa Njegovanów z Firmą Turjaških ze Słowenii. Mając na względzie upadek rodziny, który stopniowo zarysowany zostaje na kartach *Złotego runa*, można przyjąć, że zakładana fuzja także się do tego przyczynia. Roztopienie się specyficzności firmy Njegovanów w obcym żywiole (dodajmy, że pojęcie Słowenii również można odczytać w symbolicznym kluczu jako znak obcości, jako ten element na Bałkanach, któremu cywilizacyjnie najbliższy jest do Zachodu, element, który stoi w wyraźnej opozycji z tradycją Bizancjum) staje się znakiem odchodzenia od własnej swoistości. Dodajmy jeszcze, że w czasie owej narady w osobowości Symeona Gazdy toczy się walka dwóch elementów jego natury: końskiego i ludzkiego. Wyrazem stanu rozdarcia są komiczne, a zarazem niezrozumiałe dla współczesnych słowa Symeona, wypowiedziane podczas wystąpienia jego syna. Należy również zaznaczyć, że jest to moment, gdy Gazda, z pozoru całkowicie oddany swej Firmie i handlowemu sposobowi życia, stwierdza, że w ostatecznym rozrachunku nie jest zadowolony ze swej dotychczasowej egzystencji. I dlatego upragniona zmiana postaci – przemiana w konia - stałaby się swoistym ukoronowaniem jego ziemskich trudów. Rodzina i majątek nie zadowalają bowiem starego Symeona. Jego szczęście uzależnione jest od ziszczenia się marzenia o przeobrażeniu w doskonalszą postać. Pragnienie to jest równie silne jak pragnienie śmierci - czytamy w książce<sup>37</sup>. A śmierć i przemiana, jak już to zostało wcześniej powiedziane, pozostają ze sobą w nierozzerwalnym związku.

Owo pragnienie śmierci, niezwykle w kontekście specyficznego istnienia przodków w kolejnych, następujących po sobie pokoleniach, można rozumieć jako niechęć do niewoli, w jakiej Symeon Gazda trzymany jest przez zmarłych. Zarówno śmierć, jak i końska postać stanowią więc próbę uwolnienia się od wszystkich martwych Symeonów, którzy w nim jednocześnie istnieją. Udana przeobrażenie umożliwiłoby odcięcie się od zmultiplikowanych i nałożonych na siebie obrazów zmarłych Njegovanów i osiągnięcie statusu samodzielnej jednostki. Ponadto śmierć w niezwykle sposób powiązana jest z przeobrażeniem w konia. Gazda bowiem, stwierdzając, że w jego usiłowaniach nie da się zauważyć jakiegos znaczącego postępu, dochodzi do wniosku, że prawdopodobnie przeszkodą na drodze do jego szczęścia jest jego aktualna forma: ludzka postać, która w swych działaniach kieruje się handlowym racjonalizmem. Stąd myśl, że to

właśnie śmierć może stanowić najbardziej pewny sposób powrotu do kształtu z mitycznego pryncypium. Śmierć może być swoistym przejściem, podczas którego przekazana zostanie mu wiedza, umożliwiająca zmianę statusu. Nabiera ona w tekście Pekicia znaczenia, jakie miała w cywilizacjach pierwotnych. Mircea Eliade zaznacza, że w kulturach nieeuropejskich śmierć nie była kresem, lecz raczej „obrzędem przejścia do innego sposobu bycia, toteż zawsze (wiązała się – S. G.) z symbolizmami i obrzędami inicjacji, odrodzenia czy zmartwychwstania”<sup>38</sup>. Podobne przekonania poparte są zresztą ironicznym w swej wymowie stwierdzeniem Symeona, który przywołując wierzenia ludzi Wschodu, twierdzi, że tam „mašta ne pati od antropoidnih zabluda evropejskog trgovačkog racionalizma i (...) naša forma nema nikakvih prednosti nad žabljom.”<sup>39</sup> Narada, o której mowa, ma szczególne znaczenie; jest to mianowicie moment, gdy kierownictwo Firmy przechodzi z rąk Gazdy w ręce jego syna Stefana. Ponadto, właśnie w czasie owej narady Symeon symbolicznie żegna się z życiem handlowca, poświęcając się dążeniom ku innemu, lepszemu istnieniu: życiu w końskiej postaci. Te dwa wydarzenia są ze sobą nierozdzielnie związane, jedno determinuje drugie. Gazda w czasie narady w swoisty sposób raz jeszcze przeżywa swe życie, dokonuje jego przemyślenia i wybiera to, co dla niego ważniejsze, oddając władzę nad Firmą swemu synowi. Dodajmy, że stopniowe przybliżanie się do postaci idealnej zatrzymuje się za życia Symeona (które odbija się w jego snach) w stadium pośrednim: pół człowieka - pół konia. Centaur to najdoskonalszy kształt, jaki za życia udało się Gaździe osiągnąć. Jednocześnie nie jest to stan, który mógłby go zadowolić, ponieważ odpowiada on kompromisowi pomiędzy ludzkim - niedoskonałym kształtem, w jakim funkcjonują Serbowie i stanem idealnym, jaki jest możliwy w momencie całkowitej transformacji w konia<sup>40</sup>. I trafnym wydaje się łączenie przez bohatera śmierci ze swoistą granicą, oddzielającą postać ludzką od formy doskonałej i upragnionej. W ostatnim tomie *Złotego runa*, na ostatnich stronach powieści dokonuje się bowiem ostateczna przemiana. Śmierć Symeona Gazdy w płomieniach (nieprzypadkowo chyba Pekić na symboliczną granicę pomiędzy dwoma światami wybiera pożar<sup>41</sup>) staje się równocześnie momentem powrotu do pierwotnego kształtu. Pożar, który wywołuje sam Gazda, staje się rodzajem rytuału przejścia, a jak twierdzi Mielecinski „każde przejście jest odnową, a przez odnowę zawsze rozumie się i rytualnie

wyobraża śmierć i ponowne narodziny”<sup>42</sup>. Śmierć Gazdy w płomieniach jest jednocześnie finałem drugiego z kolei w dziejach rodu obrzędu inicjacyjnego, tym razem udanego, który kończy się powrotem do idealnej postaci. A jak mówi sam pisarz, cała historia życia Symeonów, opowieść o ich wędrówce od Adrianopola do Belgradu, jest powtórnym przejściem przez obrzęd eleuzyjskich misterii<sup>43</sup>.

#### **Bibliografia:**

- B. Pekić, *Atlantida I*, Solaris, Novi Sad 1995
- B. Pekić, *Czas cudów*, przekład M. Petryńska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986
- B. Pekić, *Godine koje su pojeli skakavci I, Uspomene iz zatvora ili antropopeja (1948 – 1954)*, BIGZ, Beograd, Jedinstvo, Priština 1991
- B. Pekić, *U traganju za zlatnim runom*, BIGZ, Beograd 1997
- B. Pekić, *Vreme reči*, priredio i pogovor napisao B. Koprivica, Beograd 1993
- B. Pekić, *Zlatno runo I – VII*, Svjetlost, Sarajevo 1990
- M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki* przeł. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982
- R. Baturan, *Pekićevi Simeoni u Zlatnom runu*, „Gradina” 1984, God. XIX, br. 8-9, s. 109-139
- Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasieński, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2003
- Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 200
- Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, przekład przejrzał Z. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995
- B. Ćorović, *Istorija Srba*, Oktoih, Nova Knjiga, Leo Komerc, Podgorica – Beograd 2005
- J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. K. Matuszewski, B. Banasiak, P. Pieniążek, Inter Esse, Kraków 1992
- M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999
- J. Filek, *Ambivalencja obcości*, „Znak”, r. 2004 nr 1, s. 37 - 48
- W. Felczak, T. Wasilewski, *Historia Jugosławii*, Ossolineum, Wrocław 1985
- D. Gil, *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005

- T. Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Aureus, Kraków 2001
- W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Wydawnictwo MUZA SA, Warszawa 2000
- J. Kornhauser, *Posłowie*, (w:) B. Pekić, *Czas cudów*, op. cit., s. 424 – 428
- R. Leing, *Jastvo i drugi*, prev. M. Mint, Svetovi, Novi Sad 1989, s. 80
- C. Lévi Strauss, *Myśl nieoswojona* przeł. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001
- E. Levinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999
- J. Lukić, *Zlatno runo između mita i istorije* (w:) B. Pekić, *U traganju za zlatnim runom*, BIGZ, Beograd 1997, s. 7 - 32
- E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981
- N. Mišćević, *Govor drugoga. Ogledi iz filozofske hermeneutike*, Mala edicija ideja, Beograd 1977
- P. Palavestra, *Poetika romana Borislava Pekića*, Prosveta, Beograd 1991
- M. Radenković, *Cincari – balkanski Hazari*. Strona internetowa: [www.homolje.co.yu/cincari\\_zanimljivosti.htm](http://www.homolje.co.yu/cincari_zanimljivosti.htm)
- P. Ricouer, *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2004
- B. Skarga, *Granice historyczności*, PIW, Warszawa 1989
- B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997
- W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001
- C. Todorov, *Mi i drugi. Francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, prev. B. Jelić, M. Perić, M. Zdravković, Biblioteka XX vek, Beograd 1994

### Endnotes:

- <sup>1</sup> Zob., B. Pekić, *Drum sa kojeg se ne može skrenuti*, Razgovor vodio B. Jokić, (w:) B. Pekić, *Vreme reči*, priredio i pogovor napisao B. Koprivica, Beograd 1993, s. 245
- <sup>2</sup> Cyt. za: J. Lukić, *Zlatno runo između mita i istorije* (w:) B. Pekić, *U traganju za zlatnim runom*, BIGZ, Beograd 1997, s. 17
- <sup>3</sup> B. Pekić, *Kroz 1984 odavno smo prošli*, Razgovor vodio Z. Zima, (w:) B. Pekić, *Vreme reči*, op. cit., s. 214
- <sup>4</sup> R. Leing, *Jastvo i drugi*, prev. M. Mint, Svetovi, Novi Sad 1989, s. 80
- <sup>5</sup> Zobacz między innymi C. Lévi Strauss, *Myśl nieoswojona* przeł. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, C. Todorov, *Mi i drugi. Francuska misao o ljud-*

*skoj raznolikosti*, prev. B. Jelić, M. Perić, M. Zdravković, Biblioteka XX vek, Beograd 1994

<sup>6</sup> Tego typu refleksje stanowią sam fundament diagnoz rzeczywistości proponowanych przez Zygmunta Baumana. Ich echo odnaleźć można w większości prac tego autora. W sposób najbardziej jednoznaczny wyeksplikowane zostały książce *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, przekład przejrzał Z. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995

<sup>7</sup> J. Kornhauser, *Posłowie*, (w:) B. Pekić, *Czas cudów*, przekład M. Petryńska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 425

<sup>8</sup> Zob., m.in. Z. Bauman, K. Tester, *Rozmowa trzecia. Ambivalencje nowoczesności*, (w:) *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasieński, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2003, s. 93-126 oraz Z. Bauman, *Sen o czystości*, (w:) *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 11-34

<sup>9</sup> Z. Bauman, *Spoleczna konstrukcja wieloznaczności*, (w:) tenże, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, op. cit., s. 81-82

<sup>10</sup> O znaczeniu Moskopolja dla Cincarów oraz ich historii i pochodzeniu obszernie pisze Mile Radenković w tekście *Cincari – balkanski Hazari*. Strona internetowa: [www.homolje.co.yu/cincari\\_zanimljivosti.htm](http://www.homolje.co.yu/cincari_zanimljivosti.htm)

<sup>11</sup> B. Pekić, *Zlatno runo V*, Svjetlost, Sarajevo 1990, s. 86

<sup>12</sup> Z. Bauman, K. Tester, *Rozmowa trzecia. Ambivalencje nowoczesności*, op. cit., s. 107

<sup>13</sup> Zob., Z. Bauman, *Sen o czystości*, op. cit., s. 14-23

<sup>14</sup> Słowa *rugalicy* brzmią tak: „Rođeni u bludu,/ Grabeži i laži./ Skupljači izmeta./ Za zlatom ljudi!/ Polukonji,/ Poluljudi,/ Niti konji,/ Niti ljudi!” oraz „O Vlasi, Vlasi, O Cincari/Vi koji se hranite govnetom,/I crkotinama mačjim,/Užeglim uljem i sirćetom” - dodajmy, że *rugalica* ta śpiewana jest zarówno przez Greków, jak i Serbów. Co więcej, w III tomie *Złotego runa* znajdujemy informację, że są to słowa, jakimi określano Cincarów jeszcze w Tracji.

<sup>15</sup> B. Skarga, *Tożsamość pojęcia czy tożsamość bycia*, (w:) tenże, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997, s. 13

<sup>16</sup> Zob., J. Filek, *Ambivalencja obcości*, „Znak”, r. 2004 nr 1, s. 41

<sup>17</sup> Ibidem

<sup>18</sup> P. Palavestra, *Poetika romana Borislava Pekića*, Prosveta, Beograd 1991, s. 99

<sup>19</sup> Pojęcie to przywołujemy za Wojciechem Szczerbą, który definiuje je jako „koncepcję zbawienia wszechrzeczy, koncepcję uniwersalnego powrotu do pierwotnego stanu”. Zob., W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 5

<sup>20</sup> Zob. E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981, s. 16

<sup>21</sup> E. Levinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 105 i 107

<sup>22</sup> B. Pekić, *Zlatno runo I*, op. cit., s. 356

<sup>23</sup> B. Skarga, „Czas i inne”, (w:) taż., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, op. cit., s. 128

<sup>24</sup> Zob., B. Pekić, *U traganju za zlatnim runom*, op. cit., s. 47

<sup>25</sup> Zauważa on, iż w tym systemie „nieodkupione dusze przeżywają szereg wcieleń aż do całkowitego oczyszczenia się od zła”, a człowiek postrzegany jest „nie tyle jako byt świata natury, ile raczej odprysk boskiej, nieśmiertelnej duszy, zamkniętej w materialnym, podatnym na upływ czasu ciele. Dusza, która niegdyś przebywała w świecie boskim, teraz w «grobie» ciała, odpokutowuje popełnione przed wcieleniem winy lub też znajduje się w nim zgodnie z arbitralnym prawem konieczności”. W Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, op. cit., s. 19, 20-21

<sup>26</sup> Zob., B. Pekić, *Zlatno runo I*, op. cit., s. 319-348

<sup>27</sup> W tym kontekście warto ponownie przywołać słowa Zygmunta Baumana, który pisze: „Na spotkanie moralne Inny i ja przybywamy ogołoceni ze strojów i ozdób społecznych, ze społecznych stanowisk, ról, przywilejów i upośledzeń. Nie jesteśmy już ani bogaci, ani biedni, ani wysokiego, ani niskiego rodu, ani możni, ani ubieżnawolnieni. Zostaliśmy odarci ze wszystkiego, co przesłaniało wspólną nam istotę, jakim jest moje i Innego człowieczeństwo” Z. Bauman, *O moralności, co się w domu zaczyna – i o skalistej drodze ku sprawiedliwości*, (w:) tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, op. cit., s. 70

<sup>28</sup> H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Burzyńska – Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 246 – 265. Cyt. za: T. Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristewej*, Aureus, Kraków 2001, s. 15

<sup>29</sup> Zob., B. Pekić, *U traganju za zlatnim runom*, op. cit., s. 146

<sup>30</sup> Zob., B. Pekić, *Zlatno runo VII*, op. cit., s. 48-55

<sup>31</sup> B. Pekić, *U traganju za zlatnim runom*, op. cit., s. 52

<sup>32</sup> M. Eliade, *Mit Dobrego Dzikusa, czyli czar początku*, (w:) tenże, *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 45

<sup>33</sup> B. Pekić, *Zlatno runo IV*, op. cit., s. 277

<sup>34</sup> Ricouer analizując model uznania, który aktualizuje się w miłości przywołuje pojęcie Hegla – bycie sobą w obcym. Wydaje się, że Pekiciowi w osobach Gazdy i Tomniji udało się przedstawić takie niezwykle połączenie, wzajemne uznanie się osób, które w znacznej mierze opiera się na potwierdzeniu wzajemnej inności. Zob., P. Ricouer, *Wykład trzeci. Wzajemne uznanie*, (w:) tenże, *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2004, s. 185

<sup>35</sup> Zob., B. Skarga, „Czas i inne”, op. cit., s. 128

<sup>36</sup> B. Pekić, *Zlatno runo II*, op. cit., s. 249

<sup>37</sup> Zob. ibidem, s. 251- 266

<sup>38</sup> M. Eliade, *Symbolizm religijny i waloryzacja lęku*, (w:) tenże, *Mity, sny i misteria*, op. cit., s. 60

<sup>39</sup> B. Pekić, *Zlatno runo II*, op. cit., s. 267

<sup>40</sup> Zob. ibidem, s. 257

<sup>41</sup> M. Eliade zwraca uwagę na oczyszczająca moc ognia i zauważa, że przejście przez ogień oznacza zniesienie ludzkiej kondycji. Zob., M. Eliade, *Tęsknota za rajem w tradycjach prymitywnych*, (w:) tenże, *Mity, sny, misteria*, op. cit., s. 73-89

<sup>42</sup> E. Mioletinski, *Poetyka mitu*, op. cit., s. 285

<sup>43</sup> Zob., B. Pekić, *U traganju za zlatnim runom*, op. cit. s. 46