

## Кристијан Олах

Институт за књижевност и уметност, Београд

### Сатира Радоја Домановића у есхатолошкој оптици

*Сажетак:* У раду<sup>1</sup> се анализира библијски претекст у четири Домановићеве сатире: *Укидање сирасџи*, *Сирадија*, *Вођа* и *Данџа*. Митски елементи и архетипски праузори који потичу из библијске традиције активирају у тим сатирама богата и вишеслојна значења, која не само што су узрок свевремене актуелности Домановићевог дела, већ су такође један од узрока померања жанра сатире у правцу антиутопијског жанра. Иако није једина, једна од најважнијих књига за разумевање речених сатиричних приповедака је *Откриће* апостола Јована, па се, стога, може рећи да Домановићево дело представља мост између те и осталих библијских књига и политичких, историјских и других (актуелних) момената који се одвијају пред очима или у памћењу читаоца. На тај начин, сатире Радоја Домановића указују се као рефлексивно поље у коме се сагледавају како ванкњижевна стварност, тако и метафизичка, есхатолошка Истина, она Истина о чијој Речи сведочи најважнија књига хришћанске традиције. На читаоцу је да у том сагледавању пронађе и осмисли властити метафизички положај спрема Истине и вечности којој Она и читава творевина са њом заједно теже.

*Кључне речи:* Радоје Домановић, сатира, Библија, есхатологија, слобода, (анти)месија, (анти)утопија, метафизика, истина, апокалипса

#### Уводна размишљања

Непотребно је рећи, након више од једног века актуелности, да је Радоје Домановић најбољи српски сатиричар; међутим, није довољно да се вредносна оцена искључиво поткрепи моментом актуелности. Радоје Домановић је велики зато што је сатиром проговорио много више него што се од сатире, од ње као жанра, очекује. То о чему је Домановић проговорио, нарочито у *Вођи* и *Данџи*, по своме предмету више припада неким другим жанровима, него сатири. Српски сатиричар не само што је у условном смислу ревалоризовао и ревитализовао жанр антиутопије, који се у двадесетом веку у пуној мери развио са Замјатином, Орвелом и Хакслијем, већ је предметност тог жанра пропустио кроз „необавезну“ призму сатире. Могло би се, стога, рећи да је Радоје Домановић — у најважнијем сегменту свог књижевног рада — писац хибридне, антиутопијске сатире.

Домановићева специфичност — у контексту опредељења за антиутопијски жанр — јесте посезање за библијском текстом — посезање које истину библијских референци трансформише у митску или архетипску реалност сопствених фикционалних светова.<sup>2</sup> Он је, наиме, одређене актуелне догађаје представио кроз призму

<sup>1</sup> Рад је настао у оквиру пројекта „Културолошке књижевне теорије и српска књижевна критика“, 178013, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

<sup>2</sup> Први критичар који је код Домановића уочио присуство асоцијација на библијска причања био је Димитрије Вученов, док је Славица Дејановић, настављајући тим путем, дала исцрпнију анализу не-

хришћанске есхатологије. Зато Домановићеве сатире, у случају да и данас — можда — неке изазивају смех, својом смешном страном прикривају дубоку озбиљност предмета и интенционалну, у текст имплементирану забринутост „аутора“ да се њихов предмет не обистини у стварности.

Написана пре више од једног столећа, Домановићева *Даниа* никад није била толико актуелна као данас. Или, можда — никад није била потребнија него данас. Интересантно је да се актуелност Домановићевих сатира, попут *Дание* и *Вође*, може сместити у било који политичко-историјски тренутак двадесетог, па и почетка двадесет првог века, и то не само у културном амбијенту омеђеним српским националом. Један могући вид интерпретације који би покушао да одговори зашто је то тако потенцирао би вечне механизме власти и моћи које је Домановић разоткрио и у одређеној мери исмејао. Међутим, речена актуелност не почива на препознавању заједничких именитеља који књижевност повезују са промицањем (историјске) стварности, већ на препознавању оних елемената који своје порекло имају у одређеним библијским архетиповима. Посреди је препознавање надисторијске, есхатолошке стварности. Зато, ма колико Домановићева сатира била „смешна“, она је, у ствари, испод површног, „смеховног“ слоја — будући да јој фали оптимистички завршетак — итекако непријатна, чак језива. Домановићева сатира је „пророчанство“ или предукус збивања описаних у Јовановом *Откривењу*. Читаочева језа потиче од тога што та збивања препознаје у историјској актуелности.

Домановићеве сатире актуелне су и свевремене зато што у дубини појавности наслућују постојање есхатолошке Истине. Јер, према хришћанском учењу, смисао истине није дат сада и овде, већ ће тек бити откривен у будућности. Онтолошки темељ стварности усмерен је према њој, према њеној есхатолошкој димензији. „Истина бића, дакле, не налази се у почетку, већ на крају; не у ономе што су била, него у ономе што ће бити.“ (Зизјулас 2003: 104) Радоје Домановић је пролазну „истину“ појавности сагледао кроз мерила те и такве, есхатолошке Истине. Он је, у ствари, есхатолошку истину приближио лажној и неаутентичној стварности, тако што их је међусобно супротставио и одмерио. Приближивши есхатолошку Истину појавности, Домановић је учинио да сама појавност добије пред-есхатолошке црте. Иако обојене хумором, његове сатире (као да) поручују да је времена све мање. Хумор који разобличава — разобличавајући хумор — има улогу „гласа вапијућег у пустињи“, улогу етичког коректива. Јер, хумор је маска која прикрива прави предмет Домановићевих сатира, а то је суд Истине, есхатолошки суд.

Наравно, ни остала Домановићева дела нису изгубила ништа од своје актуелности и универзалности: нови нараштаји којима недостаје одговарајуће историјско памћење више нису у стању да препознају сву лепезу алузивних нијанси усмерених на пишчеве савременике и дневнополитичке догађаје;<sup>3</sup> „отворен“ карактер тих сатира, у зависности од протока времена, омогућава непрестано нова читавања смисла, а да притом оне не изгубе ништа од својих уметничких и естетских квалитета. Свакако да је понајпре такав случај са *Даниом* и *Вођом* и нарастајућом актуелношћу њихових порука. Могло би се без устега рећи да оне данас, нажалост, по други пут имају, уз парафразирање Скерлићевих речи, „значај манифеста и по-

коликих сатира и указала на паралелизме са одређеним библијским књигама и мотивима, пре свега оним из Старог Завета.

<sup>3</sup> Тако је још у напису поводом пишчеве смрти Јован Скерлић предвидео да ће Домановићеве сатире „остати на лепом месту и онда када више не буде људи против којих су те крваве сатире биле писане, и када изумру они који су у њима налазили крике својих душа и изразе својих савести“. (Скерлић 1950: 262)

литичких догађаја“ (Скерлић 1914: 404) Али, непотребно је трошити речи и обра-злагати претходну тврдњу — уосталом, одавно се зна да је „књижевност све рекла, али да ништа није схваћено“.

### Укидање страсти или укидање човека

*Узгај се у Госјода,  
буди слободан...* (Пс. 27, 14)

Сатира *Укидање сѝрасѝи* усмерена је према малограђанском менталитету и резигнираном или безвољном односу поданика према власти. Али, у позадини тог основног нивоа указује се један од најтеже објашњивих антрополошких и религиозних питања. Проблемом слободне воље<sup>4</sup> бавили су се многи теолози (и није мали број оних који су се на том питању и спотакли), психолози, философи, књижевници... Проблем слободне воље нераздвајно је повезан и са проблемом теодицеје, који се бави постанком и улогом зла у свету.

У сатири се, наиме, приповеда о некаквом народу у коме „бејаше само *гесетѝ* ваљаних и *чесѝиѝиѝ* људи у целој земљи, а све остало, и мушко и женско, и старо и младо, покварено, што но веле, из темеља“ (Домановић 1956: 183) То место може да се протумачи на више начина. „Покварени“ народ о коме је реч свакако асоцира на човечанство коме се због прекомерних и умножених грехова спремао потоп.<sup>5</sup> Међутим, од поређења тог народа са претпотопним човечанством успелије је поређење са народом који је насељавао Содому и Гомору.<sup>6</sup> Свеједно, у оба „мита“ могу да се примете неколике подударности: народ огрезао у многобројним греховима навлачи на себе гнев Јахвеов; у оба случаја Бог чека да се људи сами, *својом вољом*, покају и обрате на прави пут (са разликом што у другом „миту“ Бог шаље два анђела који треба да пронађу бар *гесетѝ* праведника који би као некакав минимални потенцијал добротe у људскости одвратили гнев Божји и спречили извршење казне).<sup>7</sup> Јахве у првом случају спасава праведног Ноја са породицом, у другом Лота и његову породицу.

Као далеки одјек „мита“ о Содому и Гомори могла би да послужи чињеница да у народу који Домановић описује постоји потребан минимум метафизичког добра, оличен у десеторици праведника, а индикативно је да је део реченице који говори о томе аутор сам истакао курзивом. Иронија отпочиње када се сазна да су та десеторица праведника, тј. спаситеља — постали министри; пред читаоцем се, дакле, одиграва детронизација, спуштање носилаца метафизичких вредности у нешто што је профано, ако не и сасвим банално.

Гротескним и по својој природи демоничним законом Народне скупштине, којим се пародирају Божје заповести, али којим се и негира смисао Стварања — јер Божје заповести представљају увек афирмацију а не негацију — догађа се чудо: у народу нестају страсти. Посреди је уздизање или уплив профаног у метафизику

<sup>4</sup> Тим проблемом Домановић се бавио нарочито у *Вођи*, али више са друштвеног аспекта, то јест аспекта заједнице. „[...] обе се приповетке, наиме, могу разумевати као религијске метафоре.“ (Јелушић 1999: 291)

<sup>5</sup> Уп.: *И Госјод видећи да је неваљалсѝиво људско велико на земљи, и да су све мисли срца њихова сваѝ-да само зле, ѝокаја се Госјод шѝио је сѝворѝио човека на земљи, и би му жао у срцу* (1 Мој. 6, 5); *И ѝоѝле-да Бој на земљу, а она беше ѝокварена, јер свако ѝело ѝоквари ѝуѝѝ свој на земљи* (1. Мој. 6, 12), и даље.

<sup>6</sup> Уп.: *И рече Госјод: „Вика је на Содом и Гомор велика, да је ѝрех њихов ѝежак“* (1. Мој. 18, 20), и даље.

<sup>7</sup> Занимљиво је и поређење са јеврејском хасидском легендом за коју се не зна да ли ју је Радоје Домановић познавао, која „вели да свет држе тридесет и шест праведника, од којих ни један не зна да је праведник, и да када би само један од њих нестао, цео свет би се одмах распао.“ (цит. према: Јеротић 2004: 256)

— профанизација метафизике: закон, коме је виша сила иманентна, налик божанској моћи, дејствује и ствара чудо. Служећи се елементима фантастике, Домановић као да у одређеној мери претходи Џорџу Орвелу или Реју Бредберију, који су у својим делима тематизовали идеолошку опасност постојања одређених *речи*, које зато треба на сваки начин уклонити: страст не само што је престала да постоји као могућност човековог огреховљења, већ је и као штампана реч, физички, нестала из једне књиге о психологији: „Остао само наслов, а оно све друго побелело, па као да никад ништа није ни писано!“ (Домановић 1956: 186) Врхунац ироније лежи у покушају оправдавања укидања страсти: оне престају да постоје не зато што су лоше саме по себи или што наводе на грех,<sup>8</sup> већ зато што „сметају напретку народном“, зато што су „штетне по народ и земљу“. (Домановић 1956: 184) Укидањем страсти истовремено се укида слобода, а укидање слободе је чин који се јавља у тоталитарним политичким системима, у којима се према поданицима успоставља ауторитаран, а не ауторитативан однос.<sup>9</sup>

Укидањем страсти укида се и могућност да човек њима подлегне, као и могућност избора да згреши или остане на праведном путу: „Пред вратима мој сусед, једна древна пијаница, који није могао без вина ни часа; стоји човек трезан, а гледа преда се и чешка се по глави.“ (Домановић 1956: 185) Тако је у Домановићевој сатири поништена слобода човекове воље. Изгубивши могућност да буде добар, човек је принуђен да то буде, упркос властитој (сада непостојећој) вољи — упркос њему самом; изгубивши дар слободне воље (који не одликује само људе, већ и све небеске хијерархије), човек постаје роб нужности.

„Ето, тако се нагло спасе тај народ од страсти, поправи се, па од тога народа, по неким предањима, постадоше анђели...“ (Домановић 1956: 186) Ако се зна да и анђели поседују дар слободне воље, онда је у том смислу фантазмагорично претварање народа у анђеле на крају приповетке<sup>10</sup> проблематично, наравно, под условом да се занемари сатирична оштрица и ако се остане при стриктном тумачењу библијских архетипова. Очигледно је да је реч о метаморфози као последици нужног, а не слободног нечињења грехова и постављања знака једнакости између страсти и било каквог другог греха. На тај начин, народ који није у стању да грешити није у стању ни да се спасава од греха, па његово „спасење“ не може бити оптимистично како се на први поглед чини. У случају Домановићеве сатирике, претварање у анђеле не представља уздизање човекове природе од палости ка светости, већ просто укидање човекове природе.

## Страдија

*И Господ рече Јакову: „Врати се у земљу оца твојих и у род свој, и ја ћу бити с тобом.“* (1. Мој. 31, 3)

Са претходном причом, *Укидање страсти*, може се на основу заједничког утопистичког карактера повезати једна од најпознатијих Домановићевих сатира — *Сира*

<sup>8</sup> „Када говоре о страстима Оци се унеколико разликују. Св. Лествичник учи да страст није створио Бог и да су оне неприродне и стране људској души, а Св. Исихије Отшелник учи да их је створио Бог, али као добре, а да су оне сада болесне злом, те да их треба преобразити, а не уништити.“ (Димитријевић 1995: 127)

<sup>9</sup> Сходно је подсетити се речи Симоне Веј која каже да „слобода постоји само онде где постоји послушност, и нигде другде...“ (цит. према: Јеротић 1996: 102)

<sup>10</sup> Јелушић указује на сличност овог одломка са топосом обожења из средњовековних житија, тумачећи га у нихилистичком кључу, као „особену религијску критику“. (в. Јелушић 1999: 294)

*giija* — на основу које је Светислав Басара сачинио бурлескни коментар у свом идеолошком кључу. Важан моменат утопистичког жанра јесте форма путописа, први пут искоришћена код Томаса Мора. Та форма се користи „у циљу саопштавања извесних идеја, које иначе не би могле бити ширене“. (Зјелински 1999: 262) Такође, неки од топова утопистичке литературе које, поред *Сѝрагије*, проналазимо и у *Данѝи*, јесу изолованост земље Утопије<sup>11</sup> (многољудан град у *Данѝи* и земља Страдија у истоименој сатири), затим необично, налик митском, одсуство времена,<sup>12</sup> онда њена савршеност, у смислу довршене развијености, потом долазак путника-странца који представља рефлексивно огледало догађаја који се одигравају у необичној земљи (као што је Свифтов Гуливер) и присуство „инсајдерске“ фигуре која ће путнику објашњавати оно што види (механција у *Данѝи*, министри у *Сѝрагији*). (в. Зјелински 1999: 261–270) Иако је још Богдан Поповић приметио да Домановић није знао за Свифта, Волтера, Раблеа и друге ауторе склоне сличном, карневализованом погледу на свет (в. Поповић 2001: 130), са пуним правом је указано да се *Сѝрагија* може читати и „као сатира свифтовског типа са уочљивим елементима бајке“. (Пирузе Та-севска 1999: 274)<sup>13</sup> Важно је да се укаже и на сукоб двеју утопија које се појављују у сатири: прва је земља за којом путник трага и у којој су живели његови преци — то је идеална земља утопија коју он неће наћи, а друга је земља на коју наилази, Страдија (земља свиња и министара) — која је ништа друго до антиутопија.<sup>14</sup>

У тој сатири може се уочити неколико примера који не само што упућују на библијске мотиве, већ их и пародирају. Тако, у једној од почетних сцена, када путник-наратор угледа град који заплускују две реке и помисли да је то земља његових предака за којом трага, јавља се мотив ветра, који „баш од гора те земље пирну и расхлади [му] знојаво чело“. Симболика ветра је вишеструка, она може да указује на непоузданост, али и на осетно невидљиво дејство. Треба се, ипак, задржати на тумачењу библијске речи „руах“ (грч. „пнеума“) која не значи само „ветар“, већ и „дах“, „дашак“, и „дух“, у смислу Божје свеприсутности преко свог трећег лица — Светога Духа.<sup>15</sup> Импресивно је и појављивање Јахвеово у вихору у Књизи о Јову.

Након што подсвесно активира архаичне представе о ветру као божанском медијуму, путник у озарењу подигне очи к небу, клекне и кроз сузе узвикне: „Боже велики! умудри ме, послушај молитву сирочета...“ Али, уместо одговора на молитву наступа осећање празнине и остављености: „Ветрић и даље пири с плавих планина, које се виде тамо у даљини, а небо ћути.“ (Домановић 1956: 31) Нихилистички доживљај света, у коме је небо затворено а метафизика уташена, индикативан је за целокупан смисао *Сѝрагије*.

Након таквог сазнања, односно разочарања, следи нови обрт: „Све немо, све ћути, а мени као да нека слатка слутња, неки тајни глас вели: ‘То је земља коју толико тражиш!’“ (Домановић 1956: 31–32) Тако су том реченицом пародирана сва она места у Библији која описују теофанију, јављање Господа људима. Наравно, не може се ипак са лакоћом тврдити да тај глас у приповеци потиче од Духа Светога, јер би се промашио сатирични и саркастични смисао наведеног одељка.

<sup>11</sup> Сетимо се острвске изолованости у *Ујѝојѝи* Томаса Мора.

<sup>12</sup> „Аморфна страдија“ представља „парадигму морбидног поретка ван сваког времена“. (Пирузе Та-севска 1999: 276)

<sup>13</sup> Сличност са *Гуливеровим љуѝовањима* уочио је и Вученов. (в. Вученов 1983: 60–61)

<sup>14</sup> Поистовећивањем ових двеју утопија дешава се да „политичка антиутопија у *Сѝрагији* прелази у антиутопију идеолошке отаѝбине...“ (Зјелински 1999: 268)

<sup>15</sup> Уп.: ...и дух Божји лебдео је над водама. (1. Мој. 1, 2) Једна јеврејска легенда говори како је „ветар Господа лебдео над водом“. (в. Бидерман 2004: 426–427)

Други важан моменат јесте онај када се у сатири говори о тобоже „великом“ државнику, коме се, због еуфоричне радости што је излечен од јаке кијавице, приређује велика свечаност: „[...] у висини, у тамном ваздуху, распрскавале су се ракетле, те засија име великог државника, које изгледа као од ситних звездица оплетено.“ (Домановић 1956: 53) Можда је разлог ћутања, затворености неба у томе што је народ под њим постао идолопоклонички.<sup>16</sup>

У наредној сцени Домановић вешто пародира библијски архетип крштења: у питању је опис једне слике:

[...] која је представљала како се велики државник рукује и захваљује лекару за искрено заузимање. [...] Више њихових глава лебди у облаку голуб, и у кљуну носи траку на којој су речи: ‘Милостиви Творац отклања свако зло од Страдије, која му је у вољи.’ Више голуба је крупан наслов: ‘За спомен на дан срећног оздрављења великог државника Симона’... (Домановић 1956: 54–55)

Не може се олако прећи преко тих редова, у којима иронија прелази у сарказам, а да се испод њих не види, као кроз какав палимпсест, приказ крштења Исусовог од Јована Крститеља у Јордану: *И крстивши се Исус изађе одмах из воде; и ње, отворивше му се небеса, и виде Духа Божјега иде силази као голуб и долази на њега. И ње, глас са небеса који говори: „Ово је Син мој љубљени који је њо мојој вољи.“* (Мат. 3, 16–17)

Претходна слика не исцрпљује се само у поређењу земље Страдије са фигуром Христа који је „по вољи“ Оцу. Постоји још једна алузија на библијски текст која се открива тек након обраћања пажње на лична имена ликова представљених на слици, а то су Мирон, лекар, и Симон, државник.<sup>17</sup> Мирон (грч.) значи „онај који капље светим уљем“. То значење, зарад интерпретативних потреба, могло би се преформулисати у следеће: „онај преко кога се излива божанска благодат“, као што се то дешава приликом крштења. На тај начин име Мирон алудирало би на Јована Крститеља (или свештеника уопште), преко кога се благодат Духа Светога излива на крштене вернике. Ако је представа Јована Крститеља неизбежна без фигуре Христа, онда би Симон, чије је име такође записано на слици, требало да алудира на Господа кога је Јован крстио. Али, зар то име не упућује на претечу свих јеретика, Симона Мага, који је за новац хтео да купи благодат Духа Светога?<sup>18</sup> Отуда демонолошки обрт: фигуру Христа преузима највећи јеретик међу људима.

Из претходних запажања сазнаје се да је карактер тоталитарне власти у *Страдији* не само антихумани, већ и богоборачки, идолопоклонички. Сцена о којој је било речи је метонимијска, парадигматична за целу приповетку: као што је велики државник идолатризован и подигнут на пиједестал божанства, његов архетипски лик је гротескно изобличен: уместо Сина Господњег у њему читалац препознаје је-

<sup>16</sup> Али и не само то: указивањем на министра просвете и поглавара цркве који воле да се баве гимнастиком и да се туку „гротескно је представљен народ чији је живот лишен духовних садржаја, чији су духовни хоризонти потпуно затворени“. (Дејановић 1997: 209)

<sup>17</sup> Славица Дејановић је само делимично у праву кад каже да лична имена која су употребљена у *Страдији*, Мирон и Хорије (није навела Симоново име) не значе ништа у српском језику, те да су „употребљена само ради постизања убедљивости новинских чланака (наведених у причи) о њима. Тако, у ствари, лично име, као основна индивидуална ознака, није употребљено ни за један лик у приповеци. Посредно им се одриче индивидуалност.“ (Дејановић 1997: 200) Посреди је ипак случај кад лична имена нешто и значе, а да не представљају само гласовне игре као у *Дани* и осталим сатирама у којима су, ионако ретка, у функцији одузимања индивидуалности.

<sup>18</sup> Уп.: *А кад виде Симон да се њолајањем айостолских руку даје Дух Свеџи, донесе им новаца, њоворећи: „Дајше и мени џу власиј да кад њоложим руке на некоја њрими Духа Свеџиоа.“* (Дап. 8, 18–19)

ретика Симона. А то говори да се у Страдији све може купити новцем и да су све друге вредности подређене том култу. Небо је над Страдијом затворено, зато што су се становници те земље поклонили Мамону.

Као доказ да у антиутопистичком свету Страдије нема места ничему што припада метафизици или трансценденцији, могла би да послужи прича „побожног“ министра војног — која је, узгред, антиципација епизоде са Хоријем — како је нека ранија власт најавила да ће се месија појавити и спасити отаџбину (*sic!*):

[...] од дугова, рђаве управе и сваког зла и беде, па ће народ повести бољим путем, срећнијој будућности. И заиста, раздражени и незадовољни народ на рђаве земаљске власти и управу умири се, и настаде весеље по целој земљи... (Домановић 1956: 77)

Месија се, наравно, није појавио, али је народ, бар једно време, „живео у радности и срећи“. Није ли ова прича на трагу толико цитираног Марксовог схватања религије као опијума за народ? У сваком случају, она може да се разуме не само као критика религије, чије институције у виду сличних „обећања“, попут власти Страдије, бацају народу песак у очи, већ и као једна од многих намерних манипулација верским осећањима које се припремају зарад остваривања идеолошких циљева карактеристичних за тоталитарна друштва.

Међутим, та прича може да се разуме и на још један начин. Месија кога народ очекује треба да спаси „отаџбину“. Разумљиво је да такав месија/издавиатељ не поседује ништа од Христове универзалности окренуте према целом свету. Локалност или национална ексклузивност месије кога очекује народ у овој причи и који треба да омогући остварење хилијастичког сна о хиљадугодишњој срећи на земљи (сада и овде), подударна је са особинама месије кога су очекивали Јевреји и кога још, и дан-данас, очекују. Како Христос није обећавао ослобођење од римског јарма, срећу и благостање на земљи, већ вечни живот у есхатону, тако сваки самопрозвани месија који се залаже за остваривање идеје напретка, прогреса, „срећније будућности“, према хришћанском уверењу може бити само антимиесија.<sup>19</sup> Сваки од таквих самозваних „вођа/помазаника/спаситеља“ представља фигуру антихриста који ће се, према виђењима апостола Јована на Патмосу, појавити у само предвечерје историје. О томе не сведочи само апостол и јеванђелист Јован у *Апокалипси* већ и сам Христос, у речима упућеним јеврејском народу: *Ја сам дошао у име Оца своја и не њримајте ме; ако други дође у име своје, њега ћете њримијти*. (Јн. 5, 43)

Прича о народу који очекује месију транспонована је на сличан начин у епизоди о Хорију, тј. у епизоди о неком шљиварском трговцу који је ни крив ни дужан замењен са правим Хоријем и у свести народа Страдије препознат као месија. Идолопоклоничку свест илуструје следећа сцена:

Министри се зауставише на пристојној даљини, скидоше капе и приклонише се до земље. То исто уради и маса. (Домановић 1956: 100)

У позадини те сцене лежи мит о антихристу, који је Радоје Домановић маестрално обрадио у сатири *Вођа*.<sup>20</sup>

О идолопоклонству са хилијастичким ишчекивањем сведочи и моменат са кофером непознатог путника, у коме би наводно требало да се налази судбоносни уговор о новчаном зајму земљи Страдији,

<sup>19</sup> Николај Берђајев тврди да је идеја прогреса дубоко анти-хумана и анти-хришћанска, она је „религија смрти“. (в. Берђајев 2001: 209–233)

<sup>20</sup> Уп.: *И сва земља дивећи се пође за звери, [...] и њоклонише се звери њоворехи*. „Ко је њодобан звери?“ (Откр. 13, 3–4)

[...] ни мање ни више, већ *будућносћ*, срећна будућност целе једне земље. [...] Главар цркве [...] одмах је и сам увидео важност тога куфера, те с осталим првосвештеницима окуружи министра претседника, и запеваше побожне песме. (Домановић 1956: 100)

Ову сцену Славица Дејановић повезује са мотивом златног телета, са нагласком да се тај библијски мотив не пародира, „већ се иста појава, идолопоклонство, такође осуђује“. (Дејановић 1997: 208) Мотив свештеничког метанисања и опште-народне литије (што представља „карневалску слику“ [Максимовић 1999: 80]) са светим предметом пре би, међутим, могао да се доведе у везу са заветним ковчегом који је донео спас јеврејском народу и помогао му под зидинама Јерихона: *Поїџом рече Исус [Навин] свешћеницима: „Узмиїте ковчеї завейни, и идиїте їред народом.“ И узеше ковчеї завейа и їџоше їред народом.* (Ису. 3, 6)

Занимљиво је увођење још једног мотива, који се у приповеци, заједно са кофером, носи као светиња — у питању је путников штап. Штап је, иначе — уколико се не схвати само као путнички реквизит — обавезан атрибут вође из истоимене сатире, али чије архетипско порекло потиче од штапа који је уз себе носио издавитељ јеврејског народа — Мојсије, и који је у јеврејској свести остао упамћен као праузор месије. Но, овде је интерпретација већ зашла у домен оне друге Домановићеве сатире која се бави проблематиком вође/антимесије и народа који га, оптерећен одређеним архаичним и/или митским представама, прихвата.

## Вођа

*И рекоше Мојсију: „Зар не беше їрџова у Еїїїїу, неїџо нас доведе да изїїнемо у їусћїињи?“ (2. Мој. 14, 11)*

Један од могућих приступа у тумачењу сатире *Вођа* отпочео би указивањем на порекло и постојање митских елемената у њој. Тајанственост вође објашњена је његовим митским карактером (Марковић 1999: 256); тај митски карактер узрокује заблуду осталих да је он прави, „изабрани“ вођа. Било је покушаја (в. Јовановић И. 1999: 191–194) да се митизација вође описана у истоименом делу објасни етно-психолошким наслеђем које се као искуство колективног несвесног нагомилало у народној свести. Према таквом тумачењу, вођа представља некадашње божанство или мистични идол, који је хипостазиран „у кмета, у владоаца, у политичког вођу“ и коме треба да се приноси жртва ради општег добра: „индивидуално се подређује општем добру, јединка жртвује за колектив.“ (Јовановић И. 1999: 192–193) Такво искуство култног модела понашања и схватање вође присутно је у Домановићевој сатири. Наравно, речено објашњење, коме се узгред нема шта замерити, ипак је у семантичком смислу непотпуно, ако се не укаже на библијске аналогije које извиру из самог текста.

О сличности главног јунака, вође, са Николом Пашићем писало се много, а указивало се и на сличност са Александром Обреновићем. Међутим, за савременог читаоца свакако су важније оне алузије које вођу доводе у везу са Мојсијем — иако ни оне прве, наравно, не треба пренебрегнути. У функцији сатире су оба паралелизма: први, који алудира на Пашића и његове политичке поступке, како би се сликовито представиле и разобличиле појаве које су предмет сатире, и други, који указује на Мојсија, како би се истакао етички идеал чијим ће супротстављањем приказаним појавама сатира добити на снази. (в. Дејановић 1997: 113)

Постоје многе паралеле између библијске приче о изласку јеврејског народа из Мисира и путовању у обећану земљу, Ханан, са сатиром *Вођа*, али и значајна одсту-



пања од ње. (в. Дејановић 1997: 123–126) Очигледна подударност је у физичком изгледу вође са изгледом Мојсија — који се ликовно увек представља са дугом косом и брадом, иако у Библији није описан. Пашићев изглед ту свакако спада у подударну и — за Домановића — срећну околност.

Међу паралелизмима уочава се најчешћи Мојсијев атрибут — штап,<sup>21</sup> који поседује не само вођа/месија у овој сатири, већ и несрећни шљиварски трговац из *Сирагије*, кога су и народ и власт из неоснованог уверења покушали да прогласе за месiju. Још једна сличност између Мојсија, Домановићевог вође и Пашића је недостатак говорничког дара;<sup>22</sup> а ту је и појава личности која и у библијској причи и у сатири говори уместо Мојсија,<sup>23</sup> односно вође. Сасвим је вероватна тврдња да „Домановић стално рачуна са постојањем представе о Мојсију, не само у свести читалаца, већ и у свести учесника догађаја у причи, макар као дела религијског колективног сећања“. (Дејановић 1997: 124)

Неподударности или одступања од библијског текста су за семантику ове сатире изузетно индикативна. Основна разлика је у исходу пута: Мојсије ће након четрдесет година довести свој народ у обећану земљу — Ханан, иако сам неће у њу ући, док ће „вођа“ одвести народ у безнађе и још већу пустош, а он сам због тога неће трпети никакве последице. Разлика, свакако значајна, јесте у визији фикционалног света: у Библији Бог помаже свом народу,<sup>24</sup> док у *Вођи*, као и у *Сирагији*, то није случај.

Осим паралеле која Домановићевог вођу доводи у везу са Мојсијем, подједнако би прихватљиво било и објашњење према коме је архетип или праузор вође антихрист из Јовановог *Откривења*. Апостол Јован у свом визионарском делу описује последња времена, када ће Бог допустити разбуктавање зла у свој својој силини, пре него што са славом објави крај историје. Тада, за време краткотрајне владавине антихриста на земљи, небо ће, према Светом Предању, уистину бити затворено: неће бити могућности да се грешници покају. Није ли таква слика света преко одређених симбола антиципирана и у *Вођи*? Прво, на почетку приповетке представљен је опис бжевитног пејзажа који као да припада некаквом апокалиптичном или постапокалиптичном (бекетовском?) простору. Након указивања — у уводу приче — на резигнирана осећања становника који тај предео насељавају, који немају своје ја, свој идентитет, јер су га стопили са идентитетом масе<sup>25</sup> — једино је вођа индивидуализиран — уобличава се жеља да се тај сушни крај напусти и да се пође у потрагу за „обећаном земљом“ која обилује плодношћу. Иако је њихово незадовољство очигледно изазвано спољашњим утисцима и факторима, жеља за променом места егзистенције увек представља и покушај потраге за новим смислом/telosom. (Илић 1999: 35) Јер, простор је важан елемент идентитета: лажан и неаутентичан простор урушувају истину и аутентичност сопства. Потрага за новим простором је само прикривена потрага за истином сопственог постојања.

<sup>21</sup> Уп.: А *шај шйай* узми у руку своју, *њим ћеш чиниши чудеса*. (2. Мој. 4, 17)

<sup>22</sup> Уп.: А Мојсије рече Госјоду: „Молим ти се, Госјоде, нисам речии човек, ниши сам йре дио ниши сам ош како си пројоворио са слјоим својим, неіо сам сјорих усја и сјора језика.“ А Госјод му рече: „[...] Иди дакле, ја ћу биши с усјима твојим, и учићу те шйа ћеш јовориши.“ (2. Мој. 4, 10–12)

<sup>23</sup> Уп.: И разјневи се Госјод на Мојсија и рече: „Није ли ти драй Арон Левиий?... И он ће месјо шједе јовориши народу, и он ће биши шједе месјо усја, а ти ћеш биши њему месјо Боја...“ (2. Мој. 4, 14–16)

<sup>24</sup> Уп.: А синови Израљеви једоше ману четјрдесетј година док не дођоше у земљу у којој ће живети, једоше ману док не дођоше на међу земље хананске. (2. Мој. 16, 35)

<sup>25</sup> Димитрије Вученов примећује да се у сатири не јављају ликови него гласови, који говоре хорски: „говорење множином, говорене множине“. (Вученов 1983: 42–44)

До срећног завршетка приповетке неће доћи, јер се између незадовољне гомиле и жељеног смисла *њиховом вољом* испречио лажни месија. Демонски карактер вође/месије одређен је и начином на који је изабран: „Хоћеш ли, мудри странче, пристати да спасеш толике душе од пропасти, хоћеш ли нам бити вођа?“ (Домановић 1956: 142) Поново се јавља проблем слободне воље, којим се Домановић већ бавио у приповеци *Укидање сѝрасѝи*, али овај пут речени проблем искрсава у трењу личног, односно колективног принципа који се сусреће са харизмом вође, са његовом потенцијалном светошћу. (в. Јелушић 1999: 291) Потчињавање сопствене воље изабраном вођи је прећутни захтев да тражени смисао дође од вође, без имало труда оних који га траже, што већ на самом почетку онемогућује успешан исход потраге.<sup>26</sup> Али, приступ у посед истине могућ је само крстоносним трудом, а не пасивним чекањем да се она сама јави. Отуда, уместо „обећане земље“ или какве друге замишљене утопије, народ на путу наилази само на јаруге и јаме које су симбол масовних гробница (Грубовић 1999: 246), а њихов пут постаје „комична антиутопија“. (Максимовић 1999: 74)

Неуспех подухвата не лежи, дакле, само у вођином слепилу који свога дефекта није ни свестан — слепилу које је метафизичка негација спаса — већ и у лудилу масе, слепилу народа који је заменио своје очи „далековидим“ вођиним очима: „Шта ће ти очи, кад има ко за нас да гледа и води нас срећи?“ (Домановић 1956: 147) Иако се недостатак телесних очију обично тумачи као знак појачаног духовног вида, будући да је у архетипу вође препознат антихрист — или, ради прецизнијег тумачења, лажни христос — који у себи отеловљује духовно слепило и немогућност богоспознаје, вођино слепило ипак не би требало да се схвати као типско, већ је оно последица његовог демонског карактера. Стога, пут којим он води не може бити ништа друго до пут који, у миту или у Дантеовом паклу, води у круг, који је безизлазан, као „путања по којој лутају грешници“ (Илић 1999: 36) — пут који води у још већу пустош. Симболични опис језивог пејзажа на крају приповетке<sup>27</sup> експлицитно говори о пропасти читавог једног народа, али не само о физичком, већ, што је још важније, а у вези је са *Айокалијсом*, и његовом духовном ишчезнућу. Смисла нема, јер се преко људских жртава не може остварити срећа којој се тежи, а на питање: „Куда ћемо сад?“, следи утапање у искуство нихилизма: „Не знамо!“ (Домановић 1956: 151)

## Данга

*Овде је мудростѝ.* (Откр. 13, 18)

Уз допуштење једног слободнијег односа према тексту, могло би се рећи да је сан у коме се одиграва главни ток догађаја у сатири пророчански — у мери да иступа из оквира фикције. Иако је мало вероватно, можда је и Домановић, ослањајући се на схватање у усменој књижевности о сну као о предказању, имао то на уму док је писао ову приповетку. Пророчанских, то јест таквих снова који дубоко предосећају обресе наступајуће, у ширем смислу есхатолошке истине, као што је фараонов сан о седам дебелих и седам мршавих крава (1. Мој. 41), познаје и Библија. У прилог на-

<sup>26</sup> Горан Максимовић схвата закаснело сазнање о вођином слепилу као алегоријску парафразу бајке „о новом царевом руху“. (Максимовић 1999: 82)

<sup>27</sup> Данас се читалац више не може сложити са суженом идеолошком тврдњом Велибора Глигорића како то беспуће потиче из Домановићевог „ограниченог политичког видика“ и неслагдевања рађања социјализма у Србији. (Глигорић 1954: 373)

веденој тези говоре и констатације да је Домановић „пружио реалност стварнију од саме реалности“ (Пирузе Тасевска 1999: 276), а да *Даниа* „данас звучи пророчански онолико колико и поједина Кафкина дела“. (Јеремић 1988: 1840)

Сан започиње кошмарно, описом мрачног предела препуног симболике која антиципира радњу приповести, али која би могла да се схвати и као њена *summa summaum*. Након што је логиком сна годинама лутао, путник-наратор најзад доспева у простор некаквог многољудног града који је „митски ограничен“ (Илић 1999: 34), и који, као такав, представља топос утопистичке литературе. Као и у другим Домановићевим делима, и у овој сатири могу да се уоче елементи утопије, али такве која је „крајњи вид антиутопије“, у којој су све етичке вредности гротескно обрнуте и изобличене: „понижење“ је представљено „као част, заробљеништво као слобода, кукавичлук као храброст“. (Зјелински 1999: 269)

Непотребно би било задржавати се на свим могућим епизодама *Дание*, већ би било важније да се укаже на значај сцене жигосања, која представља њену кулминацију и чији је праизвор у 13. глави Јованове *Айокалијсе*.<sup>28</sup> Због таквих, раније наведених онеобичавања, као и епизода које јој претходе, та сцена делује колико митски, толико и карневалски.<sup>29</sup>

Слегло се све из града: и мало, и велико, и мушко, и женско. Неке мајке понеле и малу децу у наручју [...]. Жигове удара нарочити чиновник у белом,<sup>30</sup> свечаном оделу, и благо укорева народ: „Полако, забога, доћи ће сваки на ред, нисте, ваљда, стока да се тако отимате“. (Домановић 1956: 137)

Врхунац ироније не лежи само у наглашеној паралели између народа и бесловесне стоке, већ у болном сазнању да је у свету урушених вредности, у којем до изражаја долазе манипулативне способности власти,<sup>31</sup> довођење народа у везу са стоком не само уопште могуће, већ у најбољем светлу приказује истину самог народа: посредни је суноврат у којем народ престаје да буде народ, и постаје маса.

Власт која најављује и спроводи жигосање, урушавајући не само личне слободе, већ и идентитет својих поданика, припада тоталитарном типу власти. О томе сведочи чињеница да сви ликови у сатири говоре са позиције првог лица множине, што је „трагични симптом поништених личности“. (Дејановић 1997: 30) Једини лик који се, уз наратора, не заклања иза говора групе и који користи позицију првог лица јединине је „један блед, изнемогао старац, смежурана лица и беле косе и браде као снег“. (Домановић 1956: 135) Он једини нема митски и идолопоклонички однос према власти<sup>32</sup> и једини — као глас разума или глас вапијућег у пустињи — назива жиг ропским. Моменат његовог обраћања представља кулминацију радње. Сви други ликови су обезличени, анонимни, бесловесни: „[...] сви и свако је ту без свога лица, без своје душе. То је једна анонимна маса без ума, без савести, без достојанства“. Разлике међу њима (Клеар — Леар, Колб — Талб) „и нису разлике, него нешто као број“. (Вученов 1983: 34)

<sup>28</sup> Важна су указивања Саше Илића на паралеле са Јовановом *Айокалијсом*, мада су те паралеле узгред помињали и многи други аутори, чији су текстови претежно црквено оријентисани.

<sup>29</sup> Горан Максимовић ову сцену која личи на „улични театар“ објашњава као „раблезијанско-свифтовску“, као да је „средњовековни карневал пренет на позорницу града крајем XIX века“. (Максимовић 1999: 76)

<sup>30</sup> Бела боја треба да симболизује невиност власти.

<sup>31</sup> Као што је, у овом случају, употреба херојске реторике у служби модерног ропства. (в. Јеремић 1988: 1836) Уп.: „[...] то је жртва коју отаџбина и опште добро свију нас захтева. Напред, грађани, сутра је дан витешке пробе!“ (Домановић 1956: 137)

<sup>32</sup> Пред идолом, према опасности Мартина Хајдегера, „свако верује да постаје већи уколико се дубље клања“. (цит. према: Јевтић 2001: 68)

Какав је однос те сатире са Јовановим *Ошкривењем*? Мотив жигосања, који је Домановић преузео из Библије, јавља се у двоструком вредносном смислу: у првом случају упућује на Божје обећање спасења и тада се употребљава реч „печат“: *А Бој је онај који нас ушврћује са вама у Хрисишу, и који нас йомаза, који нас и зайечашии, и даде залои Духа у срца наша* (II Кор. 1, 21–22), или: *И видех груйої анђела иде се йење од истйока сунца, који имаше йечашй Боја живоїа, и йовика силним йласом чешйворици анђела којима беше дано да йусйоше земљу и море, йоворећи: „Не кварийше земље, ни мора, ни дрвећа, док не сйавимо йечашй слуїама Боја нашеїа на чела њихова.“* (Откр. 7, 2–3) Такође, верује се да приликом крштења, верник посредством свештеника прима благодат и печат Духа Светога. При таквом тумачењу благодатно задобијање печата симболише припадност и повезаност човека са Богом. Печат је симбол заједнице човека са Истином.

Пандан таквој заједници проналази се у Јовановој *Айокалијси*: *И учини [антихрист] све, мале и велике, боїаїе и сиромашине, слободњаке и робове, да им даду жиї на десној руци њиховој или на челима њиховим, да нико не може ни куйийи ни йродайи, осим ко има жиї, име звери или број имена њена* (Откр. 13, 16–17), или: *И йрећи анђео следоваше за њима йоворећи йласом йромким: „Ко йод се йоклони звери и лику њезином, и йрими жиї на чело своје или на руку своју, и он ће йийи од вина йнева Божјеї, које је нейомешано найочено у чашу йнева њеїова, и диће мучен у оїњу и сумйору йред анђелима свейшима и йред Јаїњейом.“* (Откр. 14, 9–11) У том другом случају, „жиг“ више нема исту вредносну семантику као и „печат“, већ упућује на поништавање благодати примљене на крштењу, поништавање истинитосне заједнице са Богом, односно самог чина крштења, зарад савеза са „сином погидбли“ — јер, заједница са Богом може да постоји само у слободи, а не у присили.

Поигравање са нареченом двоструком семантиком јавља се и у *Данїи* — реч из наслова означава како „печат“, тј. „жиг“, већ и предмет којим се жигосање врши — када се жиг назива ропским, односно почасним. Узгред, примање жига на чело или на руку није историјска непознаница, будући да су „некада робови носили знакове урезане на чела, а војници на руке“. (Таушев 2005: 195) Иако се фигура антихриста, жељна за неограниченом влашћу, не спомиње и не појављује у сатири, она је метонимијски присутна преко извршилаца власти, кметова и пандура.<sup>33</sup> Тако сама власт, безлична и обезличена, поприма демонске црте из Јовановог *Ошкривења*.

Разлог којим се у сатири оправдава жигосање исти је, уколико се уопште може рационално објаснити, као и у *Айокалијси*: да би се „сваки наш грађанин“ (Домановић 1956: 132; истакао К. О.) распознавао од осталих.<sup>34</sup> У *Ошкривењу* се каже да они који не буду примили жиг звери не само што неће имати никакву повластицу, већ неће моћи ништа да купе ни да продају — па ни храну — што ће их довести у страшна искушења.<sup>35</sup> Они малобројни хришћани који ће се спасавати и који ће тада чинити Цркву ће се, као на почетку хришћанства, склонити у „катакомбе“ и пустиње. Та истрајна Црква последњих времена у сатири је персонификована кроз појаву столетног старца, који одбија да прими жиг звери, односно жиг ропски, и

<sup>33</sup> „Говорећи савременим језиком треба разумети“ да ће се „у царству антихриста од сваког захтевати изјава о признању његове власти“ и да ће „савршено дејствовати полицијски апарат“. (Колесников 2005: 259)

<sup>34</sup> Упореди Христову параболу о пшеници и кукољу: *Као шїо се, дакле, кукољ сабира и оїњем сажиже, йако ће биїи на йослейку овоїа века.* (Мат. 13, 40)

<sup>35</sup> Људи који у *Данїи* иду на жигосање чине то „како би доцније имали преча права на боља места у државној служби“. (Домановић 1956: 137)

чије речи упозорења неће наићи ни на какав одјек. Можда је као инспирација за изградњу тог лика Домановићу послужило апокалиптично сведочанство о Еноху и Илији, старозаветном праведнику и пророку, чији земаљски живот није окончан и које ће Бог пред свршетак света послати да би још једном упозорили људе и одвратили их својом проповеди од поклоњења „човеку безакоња“.

Након догађаја свеопштег васкрсења и Последњег Христовог суда, апостол Јован описује место вечитог блаженства које је припремљено за праведне и спасене у есхатону: *И видех светии ѓраг, Јерусалим нови, ѓде силази са неба од Бога, ѓрипремљен као невестиа украшена мужу своме.* (Откр. 21, 1–2) Као демонски пандан Новом Јерусалиму, који се може схватити као хришћански облик „мита о telosu“, препознаје се град у *Дани*. Насупрот идеализоване слике раја „стоји простор вечних мука“, пакао „који је приповедачева иронија претворила у идеализовани простор“ (Илић 1999: 35)

Овде би се требало још једном осврнути на онај страшни предео са почетка нараторовог сна. Шта тај предео говори сада, након сазнања стечених читањем — каква је његова симболика? „Одједанпут се обретох као на неком уском, брдовитом и каљавом путу.“ Ускост пута је атрибут који може да носи позитивну семантику,<sup>36</sup> али овде такав случај није у питању због симболичког снижавања амбивалентног атрибута „брдовитости“, атрибута који указује на непрестану смену успињања и спуштања, односно на лажност и бесперспективност пута, као и „каљавости“ која се може довести у везу са палом људском природом<sup>37</sup> и непрестаним чињењем греха. „Хладна, мрачна ноћ“, као и „небо мрачно, страшно и немо“ и „ситан снег“ који „завејава у очи и бије у лице“ говоре како о физичком несналажењу наратора-путника по мрачном простору, тако и о духовном слепилу (в. Грубовић 1999: 248) и — шире схваћеној — изгубљености. Немо небо је симбол раздвојености човека и Бога. Изјава „нигде живе душе“ говори о вапају за Другим, али и о запитаности над самим собом и сопственом судбом, јер личност која се среће са Другим увек тежи да препозна саму себе. Истине нема без Другог; само се уз помоћ Другог може изградити идентитет, истина сопства. Та изјава, да нема нигде живе душе, прејудуцира оно што ће се касније догодити у престоници: грађани који су се вулгарно понизили слободним и радосним прихватањем ропског жига — ето парадокса — „као да су изгубили душу“ (Дејановић 1997: 46)

Путник је поспртао, падао и залутао, „а ноћ није била кратка, обична ноћ, већ некаква дугачка ноћ као читав век“. Симболика ноћи која се вечно продужава везана је како за духовно стање оних који су примили жиг звери, тако и за мрачну визију света која итекако може — јер о томе сведоче и библијски текстови — да постане стварност. Чињеница да је путник лутао годинама можда казује да се он није кретао само по простору („[...] а ја непрестано идем, а не знам куда.“ [Домановић 1956: 131]), већ и по времену, ка „утопијској“ будућности.

На крају приповетке нагло буђење из сна ствара растерећење у свести читаоца (као и наратора), али могућност да се знаци тегобне будућности кад-тад остваре у садашњости,<sup>38</sup> успаваној у лажним сновима, и даље остаје. „Ако је хришћанство, само по себи, претрпело неуспех у границама историје, онда то не значи неуспех

<sup>36</sup> Уп.: *Јер су уска враџиа и шесан ѓуџи шџио воде у живоџи, и мало их је који ѓа налазе.* (Мат. 7, 14)

<sup>37</sup> Уп.: *А сџвори Госџод Боџ човека од ѓраха земаљскоџа...* (1. Мој. 2, 7)

<sup>38</sup> „[...] ако се нечему ипак овај сневач чуди у своме сну, онда предмет његовог чуђења или згражања може бити само слика сопствене, али до крајности увећане, суморне и застрашујуће реалне могућности какву од себе на јави прикрива...“ (Јеремић 1988: 1839)

самог хришћанства [...]; у ствари то је неуспех не хришћанства, не хришћанске апсолутне истине која ће увек живети и којој неће одолети врата адова, већ неизбежан неуспех свега релативног света, сваког релативно издвојеног времена, неуспех ограничене земаљске стварности. [...] Неуспех човечји означава само то да је човек, у својој судбини, позван да се још више уздигне, да би остварио своје потенције у вечитом времену, у вишој стварности од оне у којој је он покушао да их оствари.“ (Берђајев 2001: 227) Отуда можда оптимистичан тон на крају ове приповетке.

### Post Scriptum или Уместо закључка

*Будиће иррезвени и бдиће...* (1. Пет. 5, 8)

Након претходних разматрања читалац изнова може поставити питање о разлозима савремене актуелности Домановићевих сатира. Јер, након проживљеног пута, повратак на почетак увек је бремент истином стеченом на путу. Ако у питању није била странпутица...

Да би се открили разлози поновне или савремене актуелности Домановићевих сатира, потребно је да се сместе у ванкњижевни контекст који им ту актуелност омогућује. Тај контекст, нарочито кад је *Даніа* посредни, истовремено је дневно-политички, али и богословско-црквени. Јер, указивање на појаву знакова антихриста, с једне, и на покушај униформисања човечанства помоћу некаквог „жига“, с друге стране, не само што има епохални значај данас, већ ће, по свему судећи, тек имати у будућности.

Наиме, већ годинама уназад, а нарочито у последње две-три деценије, може се приметити како православна богословска литература постаје све обилнија темама које се на извешан начин баве апокалипсом. Иако опсесија крајем времена није нова, јер су се и раније одређени историјски догађаји доводили у везу са предвиђањима из Јовановог *Ойкривења*, чини се да данас поново добија на снази. Наравно, не треба сметнути с ума да је та опсесија често знак колективног слабљења вере, као и да текстови инспирисани делом апостола Јована обично не поседују потребан ниво трезвености, критичности и фактичке озбиљности. У сваком случају, омиљену литературу за којом посежу (домаћи) аутори који се том темом баве — не би ли помоћу ње потврдили сопствене тезе — чине, наравно, Орвел (пре свега због „Великог брата“), Кафка (због дубоких увида у дух безличног тоталитарног уређења) и, нимало необично — Домановић са својом *Даніом*.

Занимљива је паралела, која не мора нужно да буде међуусловљена, да је пораст такве литературе код нас и у свету пратио развој технике израде микрочипова, али и за сада све успелији покушај (у одређеним државама) да се микрочипови законом уведу као обавезни чиниоци електронских личних карата, као и покушај, за сада још увек у домену могућности, да се такви чипови имплантирају у тело сваког грађанина, при чему би садржавали све личне идентификационе и друге податке. Већина влада тај наум за сада још увек није успела да оствари под притиском интелектуалне јавности, организација које се боре за слободу личности, религијских заједница или помесних Синода у номинално православним земљама, но ипак је остала одређена бојазан да је само померен датум скупштинских дебата, након чега ће закони о чиповању становништва широм света ступити на снагу, и да ће цело човечанство кад-тад бити обједињено под једним истим идентификационим системом.

Свакако да међу хришћанским светом забринутост од последица приступа таквом систему, који, на крају крајева, можда још ни не постоји, а не може да се зна да ће постојати — иако искуство историје поручује да хоће — доводи до пораста искључивости, одбијања дијалога и мањка слуха кад су у питању оправдања попут развоја технике, личне безбедности и неизбежног процеса глобализације. Такво неразумевање и нетрпељивост према документима са чипом — или самим чиповима — не постоји само у земљама чије се становништво већински декларише као хришћанско или религиозно, већ се такође јавља и у секуларним друштвима, али не у контексту апокалиптичних предвиђања, већ због опасности од кршења личне приватности и злослутног премештања човечанства у такозвани паноптикум „свевидећег ока Великог брата“.

С друге стране, често се у православној литератури наводи упозорење утемељено на пророчанском виђењу једног од најчувенијих светогорских монаха двадесетог века, оца Пајсија, према коме су електронски документи тек први, но незаобилазан корак у привикавању *свесџи* људи на „електронски конц-логор“. Према таквом сценарију, након прихватања личних карти са чипом, требало би да следи обједињење свих докумената у један, а потом њихова замена микрочипом који ће се имплантирати сваком појединцу у руку или чело. Онај ко не буде имао чип, у таквом „глобалном логору“ заиста неће моћи ништа да купи ни да прода. А да је таква чип, наводно или не, у ствари поменути жиг звери из *Апокалипсе*, говори чињеница да ће у њему лични идентификациони број сваког грађанина садржавати три групе од по шест бројева. *Ко има ум нека израчуна број звери, јер је број човеков, и број њен је шест стотина шездесет и шест*. (Откр. 13, 18)

У таквом политичком и религиозном контексту може се разумети савремена и епохална актуелност и модерност Домановићеве приповетке.<sup>39</sup> Тако су Скерлићеве речи о значају Домановићевих сатира као „политичких догађаја“ након једног века још више добиле на тежини. Несумњиво, квалификација да је Домановић „савест једне епохе“ и „судија свога доба“ (М. Богдановић, цит. према: Дејановић 1997: 11) траје и данас, свакако на другачији и можда озбиљнији начин него у време када је била изречена. Зато његове сатире немају само књижевну, уметничку, естетску и културну вредност, већ и политичку. Оне су субверзивне, и то када се најмање од њих очекује. Стога, у свету у коме је све могуће, може се десити да упозорења која она изричу буду на неки начин маргинализована. Није тешко замислити, у време када се вредности прекрајају и редефинишу, шта ће бити са оним генерацијама, које, можда, већ сада стасавају и које, неким (намерним, орвеловским) чудом, у својим школским читанкама неће затећи Домановићеву *Данју*.

За крај, није лоше подсетити се речи великог сатиричара. „Што велите да гледамо све црне ствари“, писао је Домановић једном пријатељу. „Ја лично гледам и друге, али при оваквим нашим приликама држим да је крајње време да се престане са улепшавањем ствари.“ (цит. према: Јовановић М. 1999: 160)

<sup>39</sup> Аутор се присећа једног малог „перформанса“ који се догодио јуна 2006. године, на трибини посвећеној електронским личним картама и дигиталном тероризму на Машинском факултету Универзитета у Београду, када је, на почетку свог излагања, православни публициста Владимир Димитријевић окупљеној публици на брзину прочитао одломке из *Данје*. Истога дана скупштина Србије отпочела је расправу о изгласавању Закона о личној карти, који је касније и усвојила, да би га потом ублажила декретом којим је грађанима остављена слобода избора за личну карту са чипом или без, који је донет због притиска Српске Православне Цркве и једног дела интелектуалне јавности.

## Satires of Radoje Domanović in the Eschatological Perception

*Summary:* This paper analyzes the biblical pretext of four Domanović's satires: *Elimination of passion*, *Stradija*, *Leader* and *Mark*. Mythical elements and archetypal types derived from the biblical tradition are activated in these satires with are rich and full of multi-layered meanings, which are not the only cause of Domanović's current modern works, but also one of the causes of the shift in genre of satire in the direction of anti-utopian genre. Even though it is not the only one, the most important book for understanding this satiric novels is the *Revelation of the apostle John*, and, therefore, it can be said that Domanović's works act as a bridge between this and other books of the Bible and the political, historical and other (current) moments that occur before eyes or in the memory of the reader. That way, the satires of Radoje Domanović show as a reflexive field in which outside literal reality are seen as and are metaphysical, eschatologically True, it's the Truth of the words that testify the most important book of the Christian tradition. It is up to the readers' perception to find and develop their own metaphysical position towards Truth and the eternity in which She and all of the creation together desire towards.

*Key words:* Radoje Domanović, satire, the Bible, eschatology, freedom, (anti)messiah, (anti) utopian, metaphysics, truth, apocalypse

### Библиографија

- Домановић 1956: Радоје Домановић. *Изабране саирире*. Београд: Просвета.
- Берђајев 2001: Николај Берђајев. *Смисао историје: олед филозофије човечје судбине*. Прев. Мил. Р. Мајсторовић. Београд: Дерета.
- Библија*. Прев. Бура Даничић и Вук Стеф. Караџић. Београд: Британско и инострано Библијско друштво.
- Библија* 2005. Прев. Бура Даничић, Вук Караџић и Свети архијерејски синод. Шабац — Ваљево — Београд: Глас цркве.
- Бидерман 2004: Ханс Бидерман. *Речник симбола*. Прев. Михаило Живановић, Хана Ђопић, Мерал Тарар-Тутуш. Београд: Плато.
- Вученов 1983: Димитрије Вученов. *Домановићева саирира као пријовейка*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Глигорић 1954: Велибор Глигорић. *Српски реалисти*. Београд: Просвета.
- Грубовић 1999: Мирјана Грубовић. „Симболика пејзажа у Домановићевим сатирама“. У: *Књижевно дело Радоја Домановића — Ново чийање: зборник реферата са истоименој научној скуја одржаној у Нишу, 6. и 7. новембра 1998*. Ур. Мирољуб Стојановић. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета.
- Дејановић 1997: Славица Дејановић. *Пријоведане у Домановићевим саирирама*. Београд: Ars Libri.
- Димитријевић 1995: Владимир Димитријевић. *Млагоси и сираси*. Београд: Православна мисионарска школа Св. Александар Невски.
- Зизјулас 2003: Јован Зизјулас. „Онтологија и етика“. Прев. епископ Игњатије (Мидић). У: *Садорнос*. Год. IX. Бр. 1–4. Стр. 97–116.
- Зјелински 1999: Богуслав Зјелински. „Радоје Домановић — писац утопије и антиутопије“. У: *Књижевно дело Радоја Домановића — Ново чийање: зборник реферата са истоименој научној скуја одржаној у Нишу, 6. и 7. новембра 1998*. Ур. Мирољуб Стојановић. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета.
- Илић 1999: Саша Илић. „Лажни месија у српском реализму: антрополошке структуре у Домановићевој прози“. У: *Свети речи*. Београд. Бр. 9–12. Стр. 33–36.
- Јелушић 1999: Синиша Јелушић. „Нихилистичко значење сатира Радоја Домановића“. У:



- Књижевно дело Радоја Домановића — Ново чићање: зборник реферата са истоименој научној скупи одржаној у Нишу, 6. и 7. новембра 1998.* Ур. Мирољуб Стојановић. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета.
- Јевтић 2001: Милош Јевтић. *Адресе времена: најновије уићањоси за Владету Јеротића.* Београд: Партедон.
- Јеремић 1988: Љубиша Јеремић. „Радоје Домановић данас (I)“. У: *Књижевност*. Београд. Бр. 11. Стр. 1831–1840.
- Јеротић 1996: Владета Јеротић. *Само дела љубави осћају.* Београд: Ars Libri.
- Јеротић 2004: Владета Јеротић. *Учење Светио Исака Сиринa и наше време.* У: *Повраћак оцима*, Београд: Ars Libri.
- Јовановић И. 1999: Ивко Јовановић. „Стилска средства у сатирама Радоја Домановића“. У: *Књижевно дело Радоја Домановића — Ново чићање: зборник реферата са истоименој научној скупи одржаној у Нишу, 6. и 7. новембра 1998.* Ур. Мирољуб Стојановић. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета.
- Јовановић М. 1999: Миливоје Јовановић. „Радоје Домановић — актуелни саговорник“. У: *Књижевно дело Радоја Домановића — Ново чићање: зборник реферата са истоименој научној скупи одржаној у Нишу, 6. и 7. новембра 1998.* Ур. Мирољуб Стојановић. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета.
- Максимовић 1999: Горан Максимовић. „Домановићев смијех“. У: *Књижевно дело Радоја Домановића — Ново чићање: зборник реферата са истоименој научној скупи одржаној у Нишу, 6. и 7. новембра 1998.* Ур. Мирољуб Стојановић. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета.
- Марковић 1999: Слободан Ж. Марковић. „Мит у сатиричном приповедачком поступку Радоја Домановића“. У: *Књижевно дело Радоја Домановића — Ново чићање: зборник реферата са истоименој научној скупи одржаној у Нишу, 6. и 7. новембра 1998.* Ур. Мирољуб Стојановић. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета.
- Пирузе Тасевска 1999: Виолета Пирузе Тасевска. „Елементи фантастике у Домановићевим сатирама“. У: *Књижевно дело Радоја Домановића — Ново чићање: зборник реферата са истоименој научној скупи одржаној у Нишу, 6. и 7. новембра 1998.* Ур. Мирољуб Стојановић. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета.
- Поповић 2001: Богдан Поповић. „Алегорична сатирична прича“. У: *Оиљеди о српској књижевности*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Скерлић 1914: Јован Скерлић. *Историја нове српске књижевности*. Београд: Издавачка књиџара С. Б. Цвијановића.
- Скерлић 1950: Јован Скерлић. „Радоје Домановић“. У: *Одбрани критички сисци*, Београд: Ново поколење.
- Таушев 2005: Архиепископ Аверкије Таушев. „Егзегетичка анализа *Айокалијсе*“. У: *Айокалијса — шумачење Ойкривења Јовановој*. Прир. Јован Србуљ. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- Колесников 2005: Протојереј Александар Колесников. „Тајновиделац будућности“. У: *Айокалијса — шумачење Ойкривења Јовановој*. Прир. Јован Србуљ. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.