

Милош Д. Михаиловић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Студент докторских студија¹
m.m.zeon@gmail.com

УДК: 821.163.41.09 Pečić B.
doi: 10.19090/zjik.2023.181-192
оригинални научни рад

МОТИВ ОЧИЈУ У „ЧУДУ У СИЛОАМУ“ БОРИСЛАВА ПЕКИЋА²

САЖЕТАК: *Време чуда* Борислава Пекића, засновано на полемици са јеванђељским наративом о животу и посланству Исуса Христа, спада у ред књижевних остварења која почивају на густој интертекстуалној мрежи која повезује векове и културе. У овом раду, анализирајући повест „Чудо у Силоаму“, елаборираћемо на који начин Пекић ступа у интеракцију са традицијом читања Библије и како његово дело није само директна реакција на прототекст, већ и на његову доминантну интерпретацију. Упоредићемо „Чудо у Силоаму“ са Цамблаковим житијем Стефана Дечанског и указати на бројне подударности у житијном наративу и Пекићевом античуду, које говоре да је своју повест формирао према моделу хагиографије. На крају, успоставићемо паралелу између Пекића и његовог претходника Леонида Андрејева, чије су приче „Елеазар“, „Јуда Искариотски“ и „Бен-Товит“ поставиле образац по ком ће Борислав Пекић градити повести *Времена чуда*.

Кључне речи: Борислав Пекић, очи, Библија, чудо, житије, интертекстуалност, Леонид Андрејев

1. УМЕСТО УВОДА

Дебитантски роман Борислава Пекића *Време чуда*, објављен 1965. године, од стране критике поздрављен је као „супериорна, коначно уобличена прозна творевина, којој се ништа битно не би могло ни одузети ни додати“ (Милошевић 1996: 108), уз ограду да су „Пекићеве повести у завршници донекле клишетизирани и да њихова априорност налази свој формално-наративни, односно епилошко-иконички знак“ (Пијановић 1991: 32). У овом остварењу, Пекић узима неке од кључних тачака јеванђељског наратива, и супротставља им

¹ Аутор-докторанд је стипендиста Министарства науке, технолошког развоја и иновација.

² Рад је, под истим насловом, написан за предмет Средњовековна књижевна симболика на докторским академским студијама Језик и књижевност, под менторством др Наташе Половине.

сопствени апокриф, са циљем да се „Христова добротинитељска мисија дисквалификује се из обе значењске перспективе,“ како оне субјективне тако и оне објективне (Милошевић 1996: 112); тако, у првом делу књиге, аутор нуди алтернативне визије чуда у Кани (Јн. 2, 1-11), излечења губавог (Мт. 8, 1-4), немог (Лк. 11, 14), слепог (Јн. 9, 1-41), истеривања демона из бесомучника (Мт. 8, 28-34), истеривања седам ђавола из Марије Магдалене (Лк. 8, 1-3) и Лазаревог васкрсења (Јн. 11, 1-57), док у другом делу приказује смрти Јуде Искариотског, (апокрифног) Варлаама из Ариматије, Вараве и Симона Киренца, који замењује Исуса на крсту. Пекићева полемика са Светим писмом заснива се на грађењу слабог, непоузданог и таштог лика Јошуе Назарећанина и на дејству које чудотворства производе, тако да је оно што „коначно дисквалификује Христово хуманистичко становиште [...] практичне последице које такво становиште за собом нужно повлачи“ (Милошевић 1996: 110).

Говорећи о *Времену чуда*, пре свега потребно је истаћи да оно не би могло постојати без не само Светог писма, већ и дуге традиције његовог читања. Како у свом делу *Теорија цитатности* примећује Дубравка Ораић Толић

на начелу илустративнога цитирања хебрејске Библије [...] средњовјековна је култура створила канон на којему и данас, унаточ настојањима 20. стољећа да се направи празна културна плоча, почива еуропска и свјетска цивилизација (Ораић Толић 1990: 62).

Постављајући питање да ли је хришћанско читање – или чак уопштено хуманистичко – Светог писма исправно, Пекић ступа у оштру полемику са „големим суперподтекстом еуропске умјетности и цивилизације у цјелини“ (Ораић Толић 1990: 63). Сматрамо да су оцене према којима се „аутор дефинитивно обрачунао са једном врстом мита који бисмо условно могли назвати ‘хришћанским’“ (Пијановић 1991: 108) преувеличане, и да не чине част дугој традицији чији постулати могу деловати страно савременој уметности, али представљају (скривени) темељ нашег културног идентитета. „Минус значење, какво читамо и у Пекићевом делу“ (Пијановић 1991: 27) може постојати само унутар ширег оквира; у случају *Времена чуда* тај оквир представља интерпретација Светог писма, а не само (да употребимо искључиво дословно значење израза, без теолошких импликација) *sola scriptura*. Посматрано у том светлу, Пекићево дело добија на интерпретативној сложености, а његова неортодоксност смешта се у традицију апокрифа који постоје од самог настанка хришћанства и доносе разноврдне приказе живота и дела Исуса Христа.

У овом раду понудићемо једно читање приповести „Чудо у Силоаму“ усредсређено на мотиве очију и вида, које ћемо посматрати кроз везу са самим

Светим писмом, средњовековном културом, али и делом Леонида Андрејева, чије приче засноване на библијским мотивима (пре свега „Елеазар“ и „Јуда Искаротски“) показују многобројне везе са *Временом чуда*³, тако да Андрејева можемо сматрати Пекићевим књижевним претком без обзира на то што „Андрејев жртву уграђује у темеље човекове наде, док Пекић из подвале и хаоса ствара свет без Бога“ (Пијановић 1991: 38). Сматрамо да ћемо на тај начин успети да покажемо како је „цитатност [...] експлицитно памћење културе. [...] Она то подједнако чини када с туђим текстовима поступа као с РИЗНИЦОМ, као и онда када од ризнице покушава, а не може направити ПРАЗНУ ПЛОЧУ“ (Ораић Толић 1990: [207]).

2. БИБЛИЈСКА ПОТКА ПЕКИЋЕВЕ ПРИПОВЕСТИ

Анализирајући Пекићеве књижевне поступке у *Времену чуда*, Петар Пијановић у својој дисертацији говори о два начина разрађивања библијског предлошка:

у једном случају писац полази од оквирног мотива који у Библији јесте садржан, али није наративно развијен. Други тип односа подразумева релативно разубуђену библијску фабулу која је подлога, повесмо за још слојевитије наративно ткање у *Времену чуда* (Пијановић 1991: 27).

Приповести које припадају другом типу имају много значајнију улогу у грађењу апокрифне биографије Јошуе Назарећанина, а у њега се могу сврстати „Чудо у Кани“, „Чудо у Силоаму“ и „Чудо у Витанији“. Значај прве и треће много је очигледнији: тако, „у Кани Галилејској, учини Исус почетак знамења“ (Јн. 2,11), док васкрсење Лазарево представља круну Исусових знамења и почетак његовог страдања. Одиграва се „шест дана прије Пасхе“ (Јн. 12,1), а сутрадан

³ Петар Пијановић у студији *Поетика романа Борислава Пекића* (1991) Пекићево *Време чуда* доводи у везу са два писца: Леонидом Андрејевим и Томасом Маном. Као основна повезница Пекића и Андрејева узето је то што „оба писца посве релативизују Јудину кривицу и показују да у драми Исусовог страдања нису сасвим чисти ни остали његови ученици“ (Пијановић 1991: 38), а ми на то додајемо да је у Андрејевљевим причама Пекић могао пронаћи образац за различите типове прича у свом роману. „Бен-Товит“ представља причу о иронизованом чуду излечења, „Елеазар“ драматизује и доводи у питање Исусово највеће чудо, док „Јуда Искаротски“ даје приказ Јуде као централног лика Исусовог страдања. Повезане у триптих, ове приче дају основну структуру *Времена чуда*, чији први део, „Време чуда“, доноси приче о различитим чудима исцељења, а завршава се васкрсењем Лазара из Витаније, док други део, „Време смрти“ почива на причи о Јуди Искаротском као водиљи Исусове мисије.

многи народ који бјеше дошао на Празник, чувши да Исус долази у Јерусалим, узеше гране од палми и изиђоше му у сретање и клицаху: Осана! Благословен који долази у име Господње, цар Израилев! (Јн. 12, 12-13).

У литургијском календару православне цркве, ово се обележава као празници Лазарева субота и Цвети. Чудо у Кани и чудо у Витанији, дакле, представљају почетак и свршетак Исусовог посланства; самим тим, не чуди да представљају почетак и свршетак дела романа насловљеног „Време чуда“.

Међутим, значај приповести „Чудо у Силоаму“ тешко је одредити. Прво што је потребно поменути јесте да се њен библијски предложак – попут предлошка претходне две – налази у Јеванђељу по Јовану, које обезбеђује чворишне тачке Пекићеве приповести. У причи до излечења слепог долази тако што Исус „пљуну на земљу и начини блато од пљувачке, и помаза блатом очи слијепоме“ (Јн. 9,6), да би га након тога послао да се умије у „бањи Силоамској, што преведено значи: послан“ (Јн. 9,7). Силоам представља важну референцу. У *Изгубљеном рају* налазимо „Силоин поток / Брзог тока по чуду Божјем“ (Милтон 1989: 97); односно, у оригиналу: „Fast by the oracle of God“ (Milton 1992); овај пророк заправо је Исаија, који спомиње Силоам: „што овај народ не мари за воду Силоамску која тече тихо, и радује се Ресину и сину Ремалијину“ (Ис. 8,6). Воде Силоама представљале су место чистоће и ритуалног прочишћења пре одласка у јерусалимски Храм.

У Пекићевој приповести, међутим, дата је другачија слика Силоама:

богаљи су, газећи Вартимеја, покушавали да се ма и о крајцима својих измрцварених трупова удену у блато, пре него што се оно, овлаш дотакнуто перјем анђеоских крила, поново не стине у беспомоћну, усмрделу мочвару (Пекић 1965: 98).

Видимо да се Пекић поново користи Светим писмом како би изградио слику Силоамске бање; међутим, његов приказ је заснован на бањи Витезди која се спомиње у петој глави Јеванђеља по Јовану као место исцељења болеснога:

А у Јерусалиму код Овчијих врата постоји бања, која се јеврејски зове Витезда, и има пет тријемова. У њима лежаше велико мноштво болесника, слијепих, хромих, сухих, који чекаху да се вода заталаса. Јер анђео Господњи повремено силажаше и узбуркаваше воду: и који би први ушао пошто се узбурка вода, оздравио би, ма од какве болести боловао (Јн. 5, 2-4).

Поставља се питање због чега је Пекић спојио ова два приказа? Најочигледнији одговор би био да је то због тога што је аутор погрешно, или због тога што у јеванђељу не налазимо опис Силоамске бање, па се морао послужити

оним што му је било доступно. Сматрамо да је овај избор много сврсисходнији него што делује, и да добро приказује Пекићев креативни поступак приликом грађења своје верзије библијске повести.

Да бисмо га разумели, морамо посветити посебну пажњу значењу Исусовог чуда у јеванђељу. За почетак треба указати на необичност самог исцељења: „Рекавши ово, плуну на земљу и начини блато од плувачке, и помаза блатом очи слијепоме“ (Јн. 9, 6-7). Овај начин излечења, који укључује спољње елементе, нетипичан је за Исусово деловање, које се заснива на речи и (понекад) на додиру. Само блато подсећа „на човеково стварање: у кал тела људског Господ је унео сунчани и светли лик свој“ (Поповић 1989: 101). Блато сачињавају га два елемента, земља – „а створи Господ Бог човјека од праха земаљскога, и дуну му у нос дух животни; и поста човјек душа жива“ (Пост. 2,7) – и Исусова плувачка, која би се, у хришћанској интерпретацији, видела као реликвија *par excellence*: „на читавом хришћанском простору највећи значај имао је физички контакт верника са светошћу. Тај додир омогућен је развојем култа реликвија“ (Марјановић Душанић 2017: 122). Поред тога, плувачки припада значење праелемента: „постоји логика код старих народа у гледању на воду као на примарни ‘елемент’ природе“ (Стивенс 2005: 122) који оживљава прах земље. Умивање у Силоаму, које представља ритуално очишћење, представља оспољавање Исусовог давања вида слепоме, метафору тог исцељења и стицања духовног вида, односно опраштање греха, јер су „и смрт и болест ушли [...] у човека кроз грех“ (Поповић 1989: 99).

Насупрот Силоамској бањи као месту очишћења налази се Витезда, која не припада класичном типу водених лечилишта, у којима „ритуал исцељења почиње са ритуалима ПРОЧИШЋЕЊА: пацијенти скидају одећу, пију и купају се у светој води, да би потом обукли чисту одећу“ (Стивенс 2005: 252). Уместо тога, на тремовима бање окупљени су болесни, који чекају да анђео узбурка воду како би на тренутак постала лековита. То је вода прочишћења, а њена моћ припада ономе ко може да је уграби, да први стигне до ње. У петој глави Јеванђеља по Јовану, ова меритократија постаје предмет драме једног болесника: „Господе, човјека немам, да ме спусти у бању када се узбурка вода; а док ја дођем, други сиће прије мене“ (Јн. 5,7). Исус му говори „устан, узми одар свој и ходи!“ (Јн. 5,8). На тај начин, посредовањем Сина човечијег, нестаје потреба да се чека на узбуркане воде и да се за њима граби, пошто је он тај који пружа онима који му затраже. Слика Божије милости се мења од оне старозаветне, оличене у слици Витезде, до новозаветне, где је Исус тај који исцељује, заобилазећи дејство лековите бање. Доведемо ли ово у везу са Силоамском бањом, видимо да је ново

излечење заправо очишћење од греха, а да болест не представља ђудљиви Божји гнев.

Изједначавање Силоамске бање са Витездом, које налазимо код Пекића, представља директну негацију ове поруке. Користећи се негативном карневализацијом, аутор описује болеснике са њиховим бољкама, које их лишавају људскости и дословно претварају у друге облике живота: „голем, гњецав црв пузио је уз насип: поштапајући се шиљастом брадом, коју је као планински цепин забадао у глиб, Ваквукије се извлачио из посвећене воде“ (Пекић 1965: 98). У питању је атавистичка идеја према којој се

деформисани [...] доживљавају као другачији, тајновити, злокобни и потенцијално опасни или зли [...] не волимо људе који имају мањи број удова, очију или зуба него што је уобичајено, а нетолерантни смо – не само у себи – према неправилним и асиметричним цртама (Стивенс 2005: 361).

На овом месту треба се позвати на Бахтинову дефиницију раблеовског хронотопа, односно хронотопа у коме:

све што је вредно, вредносно позитивно, мора остварити свој вредносни значај у просторно-временском значају, распрострајати се што је могућно даље, постојати што је могућно дуже; све што је стварно вредносно значајно неизбежно је и обдарено и снагом за такво просторно-временско ширење (Бахтин 1989: 287).

Пекић, у својој радикалној визији негативне карневализације, гради потпуни опозит раблеовском хронотопу, тзв. *црни свет*.

3. ЦРНИ СВЕТ

Црни свет је искривљена верзија нашег света коју опажа слепи Вартимеј Тимејев:

У његовом засебном свету, тој црној лопти изван природних закона, која је подсећала на искривљен лик аутентичног света виђен у неком црном огледалу, и у којој је безброј предмета могло да заузима исто место, или да се у исто време црни на разним местима, све се уклапало једно у друго, све се кретало као подмазано, и, мада на свој особен црн начин, понављало слике из оног светлог, двојничког света (Пекић 1965: 100).

Грађен је по принципу инверзије, поседује сопствену црну светлост, а предмети имају другачије ликове од оних који су нам познати. Сачињавају га други осети – пре свега топлота и додир – тако да је у њему све „завијено у црну вату, обло и затупљено, па ипак храпаво као крљушт, наборано као кора палме“

(Пекић 1965: 99). На основном нивоу, ови описи могу се читати као представа доживљаја света коју има слепа особа, без ширих импликација; имајући у виду контекст јеванђељске приче, ипак, морамо бити свесни да црни свет има и своје метафорично значење.

Исус пре исцељења слепога говори да је он „свјетлост [...] свијету“ (Јн. 9,5), што је честа јеванђељска симболика. Слепило се у том контексту узима као „симболичко повезано на несвесним – нашом немогућношћу (или недостатком жеље) да нешто видимо“ (Стивенс 2005: 367), насупротив које је божанска светлост „примордијални симбол психолошке свесности, духовне трансформације, новог живота и надахнућа“ (Стивенс 2005: 136). Ова светлосна симболика најочитија је у првој глави Јеванђеља по Јовану, где се Логос карактеризује „као свјетлост истинита која обасјава свакога човјека који долази на свијет“ (Јн. 1,9). У средњовековљу је, стога, с правом био стављен акценат на „деловање ‘очију срца’ (*oculos cordis*), односно духовних очију вере. Различите форме духовног виђења омогућавале су сагледавање невидљиве реалности“ (Марјановић Душанић 2017: 129). У контексту јеванђеља способност виђења је заправо способност виђења очима срца, а способност виђења очима срца је предуслов *сведочењу* Христа које почива у основи хришћанске вере. Мученици које прославља хришћанска црква су сведоци (*μάρτυς*), а њихово сведочанство залог је истините вере, што је један од разлога зашто се у антиминос, који цркви и свештенику даје право богослужења, ушивају честице моштију. Тако, „саставни део света физичке чулности, поимање светлости чулом вида истовремено дотиче сферу мистичке духовности“ (Марјановић Душанић 2017: 139).

Насупрот поимању „Бога као светлосног бића, или пак раја као простора испуњеног божанском светлошћу“ (Марјановић Душанић 2017: 139), налази се црна светлост, која је окарактерисана као она која „није светла“ (Пекић 1965: 99). Она би се могла посматрати као лакановско (присутно) одсуство. По први пут суочен са потпуном сликом стварности, Пекићев Вартимеј свет доживљава као „пучину туђинских, извитоперених и претећи наострешених премета, који су као таласи заплускивали његов новорођени вид“ (Пекић 1965: 97). Окружности светлог света – оличења присуства Бога, који се налази „у сваком ма и најситнијем камену, биљци и створу“ (Пекић 1965: 103), супротстављен је онај *црни*, кога читамо као алегорију апсолутне слободе и хуманистичког идеала човека као мере свих ствари:

црне даљине које је преваљивао нису имале никакву меру осим мере његових корака, предмети међ којима се кретао никакав облик до онога који су обликовали његови надрибожански прсти, и догађаји у којима је учествовао никакав смисао

док их он не би подесио према чудним, црним, тананим и самосвојственим размерама свог црног света (Пекић 1965: 100).

Самим тим, Вартимеј је супротно од идеала *сведока* (*μάρτυς*): уметник-демијург, који живи у рукотвореној стварности.

4. „ЧУДО У СИЛОАМУ“ КАО НЕГАТИВ ЖИТИЈСКОГ НАРАТИВА

Да бисмо боље разумели на који начин се Пекићев третман феномена чуда гради у полемици са традиционалним чудом, укратко ћемо размотрити неке од особености једног чуда исцељења – оног из Цамблаковог *Житија Стефана Дечанског*. У њему се Исусово исцељење такође јавља као прототекст; ова повезница, међутим, истиче се унутар текста, а не на његовом рубу, у моту. Свети Никола говори: „Господ наш Исус Христос, који је слепоме од рођења дао вид, дарива и твојим очима првашњи зрак“ (Цамблук 1968: 212). Христово чудо постаје прототип сваког чуда исцељења, а по начелима илустративне цитатности усвајају се и његова дубља значења. Тако је Стефан Дечански „велики муж [...] велик у разуму, а нарочито многовидећим очима, иако су му телесне затворене“ (Цамблук 1968: 210) и један од „оних који гледају Бога мисленим очима и испуњавају се неисказаном радошћу, и отуда лице добија зраке светлости“ (Цамблук 1968: 211). Ово је у складу са топосом средњовековне књижевности према коме се светост означава најчешће преко „описа озарености лица или светог огња који борави у телу светитеља“ (Марјановић Душанић 2017: 140).

Као главна одлика лика Стефана Дечанског јавља се јововско трпљење и захвалност Богу, који су у оштром контрасту са ликом Вартимеја Тимејевог и његовом незахвалношћу. Док је ослепљен, Дечански сматра „лишавање очију као просвећење, а заточење као велику утеху“ (Цамблук 1968: 211), а када му је вид враћен, „много часова сузе изливаше од новодарованих оних зеница“ (Цамблук 1968: 212). Вартимеј изјављује како

Изгледа да није требало плунути само на моје очи, ваљало је попљувати и свет за чије су посматрање одређене. Али за плувачку која би ту отишла није био довољан један Спаситељ. Ни хиљаду! Једва ако би их милион било доста (Пекић 1965: 101),

чиме се на више нивоа подрива порука Светог писма. Прво треба споменути већ речену незахвалност, која у чину самоослепљивања прераста у оно што би се у оквиру православне мисли посматрало као најтежи грех – хуљење на Светог Духа; друго, Исусово посланство своди се на обичну чудотворачку мисију, која није изменила фундаментално стање света утонулог у грех. У вези са тим, занимљиво

је поменути мотив повеза за очи, који се јавља и код Цамблака и код Пекића. Дечански прекрива „очи убрусом [...] И тако се утаји од свију премудрим умишљењем, и нико не познаде да има силу вида, до дана када га изабра Бог да царује правдом и постави га као пастира своме отачаству“ (Цамблук 1968: 212), док Вартумеј прави повез од лике и тврди да чува очи за приказ који вреди видети. Код оба писца уочавамо мотив изгнанства – Дечанског отац шаље у Цариград, док Вартумеј обилази Капернаум, Силхем, Хеброн, Јерихон, Галилеју, Самарију и Јудеју, Едом, арабијску пустињу, Сирију и приобална финијска насеља, царства Нила или Инда, Мисир и Кину у потрази за нечим што му неће бити гнусно – и повратка.

У односу на пут Стефана Дечанског у Цимблаковом житију, Пекићев Вартумеј има супротан животни пут. Дечански на почетку житија види, док Вартумеј не види; Стефана ослепљује отац, док Јошуа лечи Вартумеја; ослепљени Стефан путује у Цариград, док исцељени Вартумеј иде на пут око света; свети Никола лечи Дечанског, који се враћа у отаџбину као цар, док се Вартумеј ослепљује и враћа пред Синедрион као просјак. Видимо, дакле, да се у *Времену чуда* вид не посматра као средство опажања божанског „присвајања свете историје непрекидним обнављањем, тиме и оживљавањем сећања на осећаје, слике, мирисе, звукове и додире из свете прошлости“ (Марјановић Душанић 2017: 118) већ као клетва, док се с друге стране самоослепљење јавља као негатив чуда светог Николе, које се разликује по томе што: 1) доводи до дијаметралног физичког резултата; 2) исходује негацијом Божије воље; 3) претвара човека у креатора сопствене судбине, а не узор страдалника. Ове разлике су изузетно значајне за разумевање Пекићеве поруке и говоре нам да се у грађењу Вартумејеве повести користио не само библијским предлошком, већ и средњовековним књижевним обрасцима.

Као посебно занимљив тренутак вреди истаћи два момента суочавања који представљају смисаони врхунац својих прича. У причи о Стефану Дечанском, слепило је телесни недостатак који га штити зато што због њега није достојан власти. Међутим, „када сазнаде да је очева смрт истинита, одмах бацивши убрус од очију, показа се онима који су се скупили светао лицем, а још светлији очима, и препаса се на достојно му српско царство“ (Цамблук 1968: 214); ово се јавља као тренутак тријумфа и потврда Божије воље. Насупрот томе стоји слепчев излазак пред Синедрион, који је заснован на библијској причи о испитивању слепог након његовог излечења. У упечатљивој слици која представља негатив тријумфа из средњовековног житија, Вартумеј „показа фарисејима уместо зеница две црне рупе, као два студена трема на улазу у неки тајанствено црни свет“

([107]). Овај тренутак је посебно занимљив зато што се сугерише да Вартимер *заиста* припада црном свету и да је потребно да се у њега врати. Овде можемо повући паралелу са причом „Елеазар“ Леонида Андрејева, у којој је пред погледом Лазаревих очију „гинуло све што служи учвршћењу живота, смисла и његове радости“ (Андрејев 2017: 252). Оне су прозор у свет смрти, који свој објективни корелат добија у скулптури која је „нешто чудовишно што није имало ниједан од оку познатих облика, али што није било лишено подсећања на неки нови, непознати лик [...] слепа, ружна, раскречена громада“ (Андрејев 2017: 249). Ово виђење смрти у складу је са хришћанском погребном химнографијом, у којој је она „ужас и одвојеност, мрак и тама“ (Шмеман 2014: 71).

Значајну паралелу проналазимо и између описа Вартимерјевог црног света и старозаветног погледа на смрт; наиме, она се „оплакује због тога што је [...] одвајање од Бога, немогућност слављења, тражења и гледања Бога, немогућност наслађивања његовим присуством. Голи опстанак човека у *шеолу*, мрачном царству смрти, надасве је патња због раздвојености од Бога, тама и очај усамљености“ (Шмеман 2014: 37). Црни свет иконографски и смисаоно одговара управо старозаветном шеолу, што Пекићеву причу чини додатно субверзивном. Можемо да видимо да она није само доказивање да је „хуманистички принцип, већ у начелу, услед своје апстрактности осуђен да се претвори у сопствену супротност“ (Милошевић 1996: 109), нити обарање „моралистичких захтева“ (Милошевић 1996: 109), већ да води дубинску полемику са хришћанском метафизиком. Сматрамо да фокус на друштвено-филозофским аспектима Пекићевог дела занемарује његову радикалност управо због недостатка пажљивог ишчитавања које би га довело у везу са претходном традицијом, у чијем светлу нам постаје јасно да је опредељење против Христа и Бога, а за црни свет (шеол). Ово Пекића удаљава од Андрејева, код кога нада и утеха постоје заједно са страдањем и ужасом. Амбивалентности код српског аутора нема и управо у томе његове технички несавршене приповести, са формулаичним завршецима и логичким недоследностима, и проналазе своју фасцинантност која и даље не јењава.

ИЗВОРИ

- Андрејев, Л. (2017). Елеазар. *Сатанин дневник: изабрана дела. Књ. 2*, прев. са руског Грбић, М., Вујичић, П. & Дреновац, Ј. (стр. 238–257). Београд: Логос.
- Даничић, Ђ. & Караџић, В. (1945). *Свето писмо Старога и Новог завјета*, прев. Даничић, Ђ. & Стефановић Караџић, В. Лондон, Њујорк: Савет библијских друштава.
- Милтон, Џ. (1989). *Изгубљени рај I*, прев. са енглеског Болфан, Д, преп. Косановић, Д. Београд: Филип Вишњић.
- Milton, J. (1992). *Paradise Lost*. Salt Lake City: Project Gutenberg. Преузето 24.1.2023, са www.gutenberg.org/cache/epub/26/pg26-images.html
- Пекић, Б. (1965). *Време чуда: повест*. Београд: Просвета.
- Цамблак, Г. (1968). Житије краља Стефана Дечанског. У *Старе српске биографије*, прир. Богдановић, Д. (стр. 203–[228]). Београд: Просвета.

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин, М. (1989). Раблеовски хронотоп. У *О роману*, прев. са руског Бадњареввић, А. (стр. [286]–330). Београд: Нолит.
- Марјановић Душанић, С. (2017). *Свето и пропадљиво: тело у српској хагиографској књижевности*. Београд: Балканолошки институт САНУ, Издавачко предузеће Клио.
- Милошевић, Н. (1996). Борислав Пекић и његова митомахија. У *Књижевност и метафизика: Зиданица на песку II* (стр. 105–158). Београд: „Филип Вишњић“.
- Ораић Толић, Д. (1990). *Теорија цитатности*. Загреб: Графички завод Хрватске, ООУР Издавачка дјелатност.
- Пијановић, П. (1991). *Поетика романа Борислава Пекића*. Београд: Просвета, Досије; Горњи Милановац: Дечје новине; Титоград: Октоих.
- Поповић, Ј. (1989). *Тумачење светог Еванђеља по Јовану*. Ваљево: Манастир Телије.
- Стивенс, Е. (2005). *Аријаднино клупко: водич кроз симболе човечанства*, прев. са енглеског Ковачевић, Б. Нови Сад: Stylos.
- Шмеман, А. (2014). *Литургија смрти и савремена култура*, прев. са енглеског и руског Недић, И. & Недић, Ј. Крагујевац: Каленић.

Miloš D. Mihailović

THE MOTIF OF THE EYES IN PEKIĆ'S THE *MIRACLE AT SILOAM*

Summary

Borislav Pekić's debut novel *The Time of Miracles*, based on the polemic with the Gospel narrative of the life and mission of Jesus Christ, is one of the literary works that are based on a dense intertextual network that connects centuries and cultures. In this paper, I have analyzed the story *Miracle at Siloam* and elaborated on how Pekić interacts with the tradition of the reading of the Bible and how his work is not only a direct reaction to the prototext, but also to its dominant interpretation. I have compared *Miracle at Siloam* with Camblak's *The Life of Stefan Decanski* and pointed out numerous similarities between medieval hagiography and Pekić's story, concluding that he has formed his story according to the hagiography model. Finally, I established parallels between Pekić and his predecessor Leonid Andreyev, whose stories *Lazarus*, *Judas Iscariot* and *Ben-Tobit* set a pattern by which Borislav Pekić built *The Time of Miracles*.

Key words: Borislav Pekić, eyes, the Bible, miracle, hagiography, intertextuality, Leonid Andreyev