

# СТВАРАЊЕ

ноембар—децембар 1992. године



*Р. К. ербић*

о ђекићу

михиз \* палавестра \* јерков \* пијановић \* влаховић  
\* божовић \* дубак \*

из садржаја: виктор малухин \* часлав милош \* коста  
радовић \* миливоје брајовић \* лиза фитко \* војислав  
буровић \* зоран стефановић \* веселин шарановић \* јо-  
ван чађеновић \* гојко антић \* драгомир брајковић \*  
милун р. осмајић \* јанко вујисић \* жељко мартиновић.

## чекићева повест неказаног

„Колико год да се може учинити чудним, мора се признати да се у читавој књижевности не може пронаћи макар један човек спреман да прихвати Јеванђеље у целини, без интерпретације“, каже Шестов у тексту посвећеном двадесетпетогодишњици смрти Достојевског.<sup>1</sup> Овоземаљски разлози се не могу подупирати примерима из Светог Писма а да то не иде на штету целине богосазнања и заветне објаве. Нужност селективне интерпретације заветног текста потиче од ограничености света живота, но какви су унутрашњи механизми библијског текста?

Анализирајући начине представљања стварности у западноевропској књижевној традицији, Ерих Ајербах је у једној од најутицајнијих књига модерног тумачења књижевности истакао разлику између хомерског и библијског текста. Док је у Хомеровом опису све јасно и изречено, карактери утврђени а њихове реакције очекиване, библијски текст у своме темељу има нешто скривено, нешто што самоме тексту измиче и делује мимо њега. Уз то, док је код Хомера свака ствар дата за себе, па саму себе и представља, у библијском тексту постоји и једна општа интегрална перспектива у којој се све што је речено уједињује да би тек у том новом јединственом лику утврдило свој прави смисао. Таква интегралност и скривени смисао текста захтевају непрестану интерпретацију која се креће између непосредне представе и божанске тајне, односно између искуства живота и божје објаве. Гледано из овог угла, Све-

<sup>1</sup> »The Gift of Prophecy«, u: Leon Shestov, *Chekhov and Other Essays*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1966, p. 77.

том Писму је својствена потреба да се фигуративност повеже са непосредношћу, па је отуда важна одлика библијског текста да он неминовно позива на интерпретацију.<sup>2</sup>

Управо интерпретација чува библијски текст од тога да постане књижевност, сматра Џефри Хартман узимајући у обзир Ауербахове анализе.<sup>3</sup> Природа ових интерпретација није толико одређена захтевом библијског текста да буде коначно схваћен и објашњен, колико позицијом интерпретатора. Коначно сазнање до кога се интерпретатор може пробити, наиме, не припада самом тексту, већ је у домену богоспознаје, истине Бога живог која сам текст, наравно, премашује. Интерпретацију библијског текста, према томе, достигао би тек онај ко је већ у ставу вере; гледано из обрнуте перспективе, његова интерпретација је начин исказивања вере, а не њеног стицања у тексту. Онај ко доказује да је истина Бога у вери, Интерпретацијом би себи прибављао друштвену легитимацију и повлашћени положај правоваљаног, надахнутог тумача.

У једној друштвеној заједници, међутим, такав положај ваља сваки пут изнова изборити. Утолико пре што се искуство живота у њој може у својој — како би рекао Ауербах — чулној непосредности стално удаљавати од фигуративне, али непроменљиве текстуалности библијског записа. Свака промена у свету живота зато изискује нови круг интерпретације. Са становишта обезбеђивања друштвене доминације, према томе, није могуће утврдити једном за свагда тумачење библијског текста — или је непоходно средствима деспотије спречавати сваку друштвену промену. Па чак ни деспотија не би сасвим отклонила тешкоће, не зато што деспотизам не може захватити све аспекте живота, већ зато што се ни само тумачење не сме заувек „учврстити“. Ако би оно постало заиста непроменљиво, свако би могао да га понови и тумачење више не би било плодно тло за друштвену диференцијацију и промоцију.<sup>4</sup> Размиш-

<sup>2</sup> Види прва два поглавља Ауербахове студије. (Ерих Ауербах, *Мимесис*. Приказивање стварности у западној књижевности, Београд, Нолит, 1978, превео Милан Табаковић).

<sup>3</sup> Geoffrey H. Hartman: »The Struggle for the Text«, u: *MIDRASH AND LITERATURE*, ed. by Geoffrey H. Hartman and Stanford Budick, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 3—18.

<sup>4</sup> Очито је да се из овог „реформистичког“ тока мишљења мора изузети православна патристика у којој је подвижнички живот тумачење Светог Писма, па се никаква друштвена промоција и не очекује, већ је реч о томе да се управо тежина светитељског подвига самерава дубини Божије тајне и објаве у библијском тексту. Живот православне цркве, међутим, није поштеђен друштвених изазова.

љања Френка Кермоуда у књизи *Генеза тајновитости*<sup>5</sup> управо овим путем доводе до једног радикалног закључка да интерпретација библијског текста ваља да обезбеди продужавање саме интерпретације јер ће тек помоћу ње свака генерација бити у прилици да себи изнова обезбеди повлашћен положај.

Смена генерација и смене интерпретација понављају заветну фигуру институционалног смењивања истине Бога: са Старог Завета власт се преноси на Нови Завет који интерпретира оно што је пророковано у Старом. Напокон, у Цркви се власт Новог Завета преноси у поље друштвених односа, јер Црква обликује хришћански канон текстова, а затим и одлучује о интерпретацији истине Новог Завета. У време власти Цркве, гледано из овог угла, зато се не може веровати самоме Богу, већ црквено посредованој интерпретацији — што нас већ доводи до Легенде о Великом Инквизитору, али ћемо Достојевског овај пут оставити по страни.

Смјењивање истине тумачења библијске приче не мимоилази ни књижевност обликовану на библијској грађи. Тако би се кроз историју књижевности могли пратити интерпретативни отклони од теологије, а затим поетички отклони од библијске наративе, напокон фигуративни отклони од хришћанских представа. Тим путем се из историје књижевног обликовања најлакше стиже и до савремене књижевности. У њој се лик Бога може тражити у бекетовској одсутности, кафкијанској негативној трансценденцији или брехтовој епској секуларизацији, што су све полови једне циничне библијске поетике. Са друге стране, савремена књижевност познаје скривене теодицеје и дивинације поетичког ума, од детективског романа до Борхесовог приповедача, као и модернистичку телеологију свести, без обзира на бесконачни и неизразиви идентитет свести са самом собом, као код Пруста и Џојса.

Па ипак, у овим епохалним пројектима, а поменули смо тек неколико најјучљивијих<sup>6</sup> (Зиолковски), идеја интегралне перспективе, на коју је у вези са библијским текстом указао Ајербах, остаје по страни. Уколико жели да смисаони потенцијал у потпуности развије на библијској грађи, а не

<sup>5</sup> Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard university Press, 1979.

<sup>6</sup> У поезији су богојављања и богоспознаје чест исход песничке егзалтације, али то не умањује поетичке разлике. Упореди: Barbara Kiefer Lewalski, *protestant Poetics and the Seventeenth — Centry Religious Lyrec*, Princeton, Princeton University Press, 1979; i: David Daiches, *God and the Poets- The Gifford Lectures*, 1983, Oxford, Clarendon Press, 1984.

у њеном циничном укидању или претварању у приповедачке фигуре, литература не може укинути захтев за интегралним обликовањем: између пројекције света живота и хришћанске идеје Бога мора посредовати књижевна интерпретација. Уколико би, међутим, књижевна интерпретација заузела место које у друштвеној хијерархији припада цркви, тада би се друштво морало повиновати законима књижевне телеологије. Истини за вољу, слика једног света у коме влада књижевност, представа о епохи у којој ће све зависити од редоследа књижевних чињеница, изгледа као нека примамљива постмодерна пројекција, али ако желимо да колико толико останемо у дослуху са стварним, јасно је да поље друштвене моћи није одређено литературом.<sup>7</sup> Стога преостаје да се установи да ли књижевност, мењајући затечену интерпретацију библијског текста, може да достигне жељени нови интегрализам?

Управо у овом тренутку у наше истраживање ваља увести књижевна дела у чијем дијалогу је савремена српска књижевност шездесетих година тражила одговор на ова питања. Реч је о роману *Излазак Радомира Константиновића*<sup>8</sup> и „повести“ Борислава Пекића *Време чуда*.<sup>9</sup> О Константиновићевом роману смо говорили на другом месту,<sup>10</sup> па ћемо овде подсетити само да романескна стратегија *Изласка* води до модернистичког захтева за „смрћу приче“. Константиновићев Јуда је немогући приповедач, али и „чувар пис-

<sup>7</sup> Тачно је да је постмодернизам открио како је приповедни текст у основи преношења знања и моћи, али када се једном ступи у поље друштвене стварности силе литературе не делују ни аутономно, а немоли као нека нова ентелехија. Теоријски модели постмодерног приповедања подразумевају да је приповедни текст већ превладао, како би Фуко рекао, деловање историјских исказа, али за то, осим у теорији, нема никакве потврде. Поље друштвене моћи и њене дистрибуције није чак ни контаминирано књижевношћу. Уморни и разочарани Платон који се враћа из Сиракузе, у којој је спознао да још није време за владавину филозофа, можда треба да опомене на охолост замисли некакве постмодерне политике. Текст може да завлада судбином тек у једној ничеанској пројекцији, у једном дионизијском испуњењу стварног човека етиком вечног враћања истог, али то нас води предалеко од наше теме у овом огледу.

<sup>8</sup> Радомир Константиновић, *Излазак*, Београд, СКЗ, 1960. (*Излазак*, у: *Дела Радомира Константиновића*, Београд, Нолит, 1988).

<sup>9</sup> Борислав Пекић, *Време чуда*, Београд, Просвета, 1965. (*Време чуда*, у *Избрана дела Бранислава Пекића*, Београд, Просвета 1991, приредио Петар Пијановић. Ово је последње издање на коме је Пекић сарађивао и одобрио или сам вршио интервенције у тексту; цитати ће зато бити наведени према овом издању, осим ако није другачије назначено.)

<sup>10</sup> Види: Александар Јерков, *Од модернизма до постмодерне*. Приповедач и поетика, прича и смрт, Приштина, Јединство, 1991, стр. 39—63.

ма“, онај који се стара да се обистини прорачанство о до-ласку Месије. У тој тачки се додирују Константиновићев и Пекићев пројекат, ту почиње њихов битни дијалог.<sup>11</sup>

Пре но што се из раскола Божије истине и текстуалне објаве Новог завета развију најсложенија питања књижевне егзегезе, Пекићева „повест“ је суочена са проблемом истине. Драматичност питања истине види се и из тога што је објава са краја пролога — „ово је истинита приповест“<sup>12</sup> — већ у потоњим издањима остала без квалификатива „истинита“. Како у том случају одредити однос приповедања, књижевне интерпретације и истине?

У потрази за одговором на ово питање, обратићемо се „Чуду у Јабнелу“ из првог дела Пекићевог *Времена чуда*. У овој „приповести“ о исцељењу губаве Егле грађа је такође преузета из новозаветних јеванђеља,<sup>13</sup> али је крајњи исход битно промењен — оздрављење ће бити разлог Еглиног страдања, па тако чудо не служи да се увећа слава Божја, већ само да потврди да ће се све што је писано збити. Губава Егла не сме да приђе своме мужу, па зато сваке вечери ослушкује његов глас.

„Али за њен зашиплени дух и тај бестелесни глас беше довољна лозинка, као што је неразумљива грмљавина божјег говора довољна правовернику да начуљена срца растумачи речи највише воље, које нису ни казане.“<sup>14</sup>

Речи које Егла ослушкује додуше „беху казане“ и то само њој, што је плод договора са првим мужем, Јеробоамом, јавним гласником који је извикјујући објаве у њих уметао делове намењене прогнаној жени. Упркос томе, поређењем са „речима највише воље, које нису ни казане“ у Пекићеву повест ступа она воља тумачења која слуша оно што хоће да чује. Подлога за овај оптужујући обрт постоји на више места у библијском тексту, као што је то случај и у *Јеванђељу по Јовану*, где глас са неба потврди славу Христову „а народ који стајаше, кад то чу, говораше да је гром загрмео; а други говораху: Анђео му је говорио“. (42:29) У оваквој ситуацији настају сваковрсни неспоразуми, јер онај ко тумачи не чује стварну поруку, већ у оно што је стварно чуо уноси своје илузије у којима се лепо опртавају све његове жеље и скривене мисли. Све што је од Бога

<sup>11</sup> Обликовање Јудиног лика код оба писца баштини модерно књижевно искуство прозе Леонида Андрејева.

<sup>12</sup> Борислав Пекић, *Време чуда*, Београд, Просвета, 1965, стр. 10.

<sup>13</sup> Види: Петар Пијановић, *Поетика романа Борислава Пекића*, Београд, Просвета, 1991, стр. 30.

<sup>14</sup> *Изабрана дела Борислава Пекића*, нав. дело, стр. 27. (1:28)

овде се може идентификовати као нешто што човек сам жели да чује. У таквом виђењу богообјаве, човеку је допуштено да своје пројекције, своје интерпретације поистовети са библијском садржином. Чује се божји глас, али уместо онога што говори Бог, човек слуша оно што жели да чује.

Идоли трга, како их Бекон назива,<sup>15</sup> владају оваквом комуникацијом, но они нису све. Егли и Јеробоаму је Пекић наменио и један разговор који подсећа на циничну теолошку расправу. Збуњена што јој Јахве не одговара на молитве, Егла се пита може ли Бог бити глув. Проницљиви муж ће јој са лакоћом доказати да је наглувост саставни део свемоћи, јер може ли Бог све, „шта га спречава да абуде глув?“

„Да би уистину био Бог, мора он једноставно бити видовит и ћорав, глув и оштроух, покретљив и узет. А мислим да исто тако мора постојати као и непостојати. То су принципи на којима је саздана његова свеобухватност и свемоћ, две равноправне осе његове божанске природе.“<sup>16</sup>

Проблем како помирити противречности које настају када се покушава протумачити апсолутност Божјих атрибута добро је познат у историји теологије. Његови најрадикалнији изводи су у дилеми како је могућно постојање зла у свету који је створио Бог, те питање предестинације човекове судбине. У многим вековима је ултимативан одговор на ова питања опредељивао лик хришћанства. Теолошка питања божје свемоћи имају посебне последице за тумачење приповедног текста, а нарочито позиције и приповедачке компетенције свезнајућег приповедача.

Када је о приповедању реч, супротност између свезнања и незнања има посебне димензије јер осветљава однос између ауторске и приповедачке позиције: док се претпоставља да је аутору доступно да може знати све што је за обликовање приче важно, приповедач се може представити и као да је неупућен у многе важне детаље. Када су на позорницу изведени јунаци који не располажу једнаким увидом у проблеме са којима се суочавају, настају специфични заплети, а када се појави раскол између ауторске и приповедачке пројекције, истина приповедног текста се битно доводи у питање. Но најнеобичнија ситуација настаје када је приповедач свестан своје ограничене спознајне перспективе. Уколико он тада размишља о ограничењима сво-

<sup>15</sup> Упореди: *Francis Bacon, Novi organon*, Zagreb, Naprijed, 1986, превео Viktor D. Sonnenfeld.

<sup>16</sup> Нав. дело, стр. 28. (1:30)

је позиције и о свему ономе што му није познато, а што би му омогућило да допуни слику коју обликује, он тада заправо искорачује из своје ограничене перспективе. Приповедачево знање сопственог незнања које се рађа из свести о сопственом положају, лишава стварног садржаја све оно што му није или не може бити познато и претвара га у празни предмет расправе. Приповедачеви коментари и ауторерефлексивна отварају поље метанарације у којем спознајна питања имају сасвим другачије видове.

Епистемолошке аналогije потпуно одређују библијски контекст књижевног дела управо због сазнајне и обликовне перспективе одређене односом аутор-приповедач и приповедање-метанарација. Здраворазумски необјашњива питања постају примарне етичке дилеме, као што је то на пример апорија да ли је Бог већ у тренутку креације света свестан његове судбине. Уколико јесте, а морао би бити, чему онда стварање таквог света у коме ће се у највећој мери исказати све човекове слабости? Какав је, према томе, старозаветни Бог креатор? Несавршеност његове креације мора бити утемељена у несавршености његовог бића, али његово божанско биће подразумева апсолутну савршеност, која се мора и исказати. Није ли у том случају знак његове савршене креације заправо рајски врт и првобитна хармонија која у њему влада? У тој савршености своје место има и Адамово незнање будући да је оно у рајском окружењу претпоставка врлине.

Ауербахово упозорење како детаљи остају потиснути у Старом Завету те, као у причи о Авраму, „све остаје неизречено“, за Ендрју Мартина је знак како минимално представљање физичке стварности утврђује нулти подеок на скали објаве. Уз то, подсећа Мартин, библијски текст не обавештава „како Јахве проводи време, уколико оно постоји, пре првог дана стварања“. Бог и ништавило су инкопатибилни, а Адамово незнање, иако је логички кохерентно, опире се свакој дескрипцији. „Као што се Јахве може описивати тек када је грађење његове безгрешне идиле отпочело“, каже Мартин, „тако и прађење човечанства заправо почиње тек онда када се Адам и Ева спремају за њено разарање.“<sup>17</sup> Сачињен од блата коме је удахнут живот, човек је „категорично говорећи, створен нечист“<sup>18</sup> што рађа све даље тешкоће: „Бог је намеравао да се огледа у човеку; међутим, пропустио је да обдари своју креацију знањем еквивалентним свом сопственом; човекова непослушност

<sup>17</sup> Andrew Martin, *The Knowledge of Ignorance*. From Genesis to Jules Verne, Cambridge, Cmbridge University Press, 1985, p. 13.

<sup>18</sup> Исто, стр. 16.

састоји се у боголиком покушају да се учини савршеним Божије несавршено дело, да се уклони грешка или превид Творца.<sup>19</sup> Зашто је Богу потребно да плод његове креације покушава да дела у ономе што је он сам, свемогући Бог створио? „Бог може учинити све осим да погреши“, односно, каже Мартин, „да ли је он свезнајући уколико не може знати незнање: он може знати све изузев да незна ништа.“<sup>20</sup> Проблем који се пред Богом отвара немогућношћу да у своме свезнању ништа не зна захтева овакво еденско биће као средство да се избегне очигледно ограничење без-граничног тоталитета. Стога човек дела у име Бога — „то је његов постижујући *raison d'être*: бити у незнању и згрешити“.<sup>21</sup>

Божји експеримент са човеком од почетка је осуђен на неуспех, што Бог није ни могао да не зна, но кроз Адама Бог достиже оно што му није непосредно доступно — неуспешност. У том погледу човек није само модел незнања већ и његово средство, премда Јахве кроз њега остаје само у делимичном поседу незнања. Знање, међутим, човека води греху, што отвара питање статуса знања у библијском тексту, те напокон фигуративног знања библијског текста, богоспознаје. Ако је, наиме, у сазнању корен греха, а у рајском незнању претпоставка врлине, мисли Мартин, чини се да из тога следи како је Стари Завет, будући преглед знања о Божјим делима и хтењима, „затрован“ знањем: „библијски текст је једна од првенствених последица трагедије коју Генеа описује, и представља настојање да се разуме, испашта, и искупи грех чија је последица; али библијски текст поражава самога себе јер у приповедном знању само обнавља грех који је његова безнадна амбиција да поништи.“<sup>22</sup> Како је већ и сам библијски текст распет оваквим парадоксом, утолико је јасније да сва литература своје постојање дугује човековом паду и о писању се може говорити само након изворног греха, закључује Мартин. У рајској пасторали има места за дрвеће и животиње, па чак и за људе, али не и за књиге. „Сједињење са Богом, блискост коју је Адам уживао са Јахвеом, претпоставља одсуство књига. Стога књига, иако нуди да исцели раскид између људског божанског, може једино успети у очувању или чак увећавању растојања између њих. Етички, свако писање подразумева неуспех јер продужава грешно стање.“<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Исто, стр. 17.

<sup>20</sup> Исто, стр. 19.

<sup>21</sup> Исто, стр. 20.

<sup>22</sup> Исто, стр. 21.

<sup>23</sup> Исто, стр. 22.

Књижевно дело у чијем подтексту је библијска грађа, према томе, „продужава грешно стање“. Аутор преноси наративну компетенцију на приповедача, али чак ни свезнајући приповедач не може бити равноправан *свемоћном* аутору. Утолико је приповедачева ауторефлексивна облик превазилажења епистемолошке ограничености сопствене позиције. Но онда када се у делу јавља ауторски приповедач, над њим све време лебди сумња да је сваки заплет плод његове манипулације. Као што и Бог у тренутку стварања света мора знати његову судбину, тако је и ауторски приповедач осумњичен да не *може не знати* све аспекте заплета, наративног интереса који жели да побуди. Уколико „не може не знати“, то додуше не значи нужно да и *мора знати*, али је приповедачу у чијој је наративној компетенцији моћ да казује приче у којима је преобликована библијска грађа посебно тешко да се одбрани од сумње како је све што има да каже заправо манипулација библијским смислом приповедања. У том случају сенке етичких апорија, што може да значи априорну дисквалификацију приповедног текста, морају се отклонити посебним средствима. Пекићева *Време чуда*, као што смо видели из ранијих примера, то постиже обнављајући смисао теолошких расправа, које приче дају посебну дубину и штите је од олако изречених сумњи. Потребно је познавати многе скривене смисаоне аспекте и историју библијских егзегеза да би се могло поставити неко питање везано за саме приповедне структуре Пекићеве *повести*. Смисао Пекићевог приповедног текста се тиме умногостручава, он више није плод приповедачког обликовања, већ библијске контекстуализације, па читање *Времена чуда* постаје истовремено ход кроз историју егзегезе, са једне стране, и разобличавање библијске грађе, са друге стране. У оба случаја, међутим, Пекићева проза преузима право да саопштава повесне истине о човековом постојању и демистификује библијске објаве власти трансценденталног над истином и смислом живота.

Када би се у *Времену чуда* непосредно обликовало оно што заиста *јесте* библијски свет од кога се полази, морала би да се спозна и објави трансцендентална истина Бога и његовог дела, што значи да би Пекићев текст као објава такве трансценденталне истине, постао, дакле једно ново Јеванђеље, нови канонски спис. Једина могућност да за себе сачува разумевање Исусовог посланја, па макар то јеретичко разумевање било сасвим разорно за теолошку истину и библијску егзегезу, остаје у преокрету спознајне перспективе. Да претварање смисла библијског текста у његову супротност, ипак, не би остало пуко приповедачко поигра-

вање библијском грађом, поетика *Времена чуда* је утемељена у изворној вољи, тзв. ауторизованом тумачењу. Наиме, истину неког текста не одређује сама његова текстуралност. У духу савремене деконструкције, могло би се одмах рећи да „свој смисао текст никако не може одредити и одбранити, већ га регулишу прагматички контекст, херменеутички хоризонт, напokon историјска дисеминација. Но, не упуштајући се сада у далекосежне расправе о овим питањима, можемо одмах рећи да ауторизовано тумачење представља библијско саморазумевање. Без обзира што ни оно не постиже стварну утемељеност истине тумачења у истини библијског текста — чиме ћемо привремено задовољити приговоре деконструкциониста да бисмо се вратили ограниченим епистемолошким равнима приповедања — оно има регулативну улогу и може се у теолошким расправама узети као епохално ограничење реинтерпретације. Уколико, наиме, Исус каже за нешто што чини шта је то, онда се без обзира на то шта он чини мора прво прихватити оно што он *каже* да чини.

У таквој херменеутичкој равни установљен је корен, па и право на постојање *Времена чуда*. Пекићева повест се свакако може читати и као алегорија намењена разорној критички тоталитаризма која би се могла лако превести у историјске оквири довољно је Пекићевим годинама робије, њиховом политичком разлогу и идеолошкој суровости осуде додати време настанка повести. Три деценије од свог настанка, међутим, *Време чуда* би изгубило своју актуелност да је скривени смисао овог романа у разобличавању историјски лоциране тоталитарне идеологије. Пекићева повест постиже много више, у њој се одлучује о судбини свеколиког човековог опстанка, о истини његовог спасења, али и о богоостављености јер спаса заправо нема. Но да би се упутио ка том коначном исходу, Пекић је прво морао да установи основни разлог што библијски текст више не може да задржи ескапистички смисао.

И у „Чуду у Јабнелу“, као и у другим Пекићевим повестима из *Времена чуда*, зато се мора зачети расправа о пророштву, након које наступа херменаутички преокрет и библијска грађа добија сасвим другачији смисао од онога који посредује библијски текст. Расправа о пророштву је опредељена питањем да ли се у Исусовим делима обистинјује оно што су пророци најавили, јер „једно словце Завета ако се не изврши као да ниједно није извршено“.<sup>24</sup> Потпуна контрола коју Завет има над оним што Исусу ваља чинити,

<sup>24</sup> Нав. дело, стр. 39.

међутим, може се тумачити на два начина. По Јуди, који се држи управо сваког слова Завета, то значи да се ништа друго не сме чинити него оно и онако како је писано. Сам Исус, са друге стране, вели „учиниш ли, али не све као што је писано, рећи ће ти се: учини поново, и поново ли учиниш мимо Писма, казаће ти се, опет учини, и учини седам пута, седамдесетседам пута и седам пута по седамдесетседам пута, док ваш Завет не буде извршен.“<sup>25</sup> Но уколико се оно што је писано обистињује статистички, тако што једном мора бити учињено и онако као што стоји у Завету, а не по некој вишој нужности због које не може бити а да не буде учињено, онда је питање спаса и човековог искупљења у власти воље онога који чини, а не онога чије је божије послање — у власти воље Исусове дружине, а не Светога Духа и Бога Оца.

Лудички аспект овог упорног понављања о коме говори Исус поткопава идеју нужности и предестинације, а божију милост спасења претвара у неку врсту овоземаљског труда и упорности. Право изненађење следи у наставку разговора, јер ту Исус формулише један принцип тумачења сопствених речи и захтева који је у супротности са претходним захтевом за упорним понављањем, али који се може препознати као основни херменаутички принцип Пекићевог дела. Када сретну губаву Еглу, након краћег разговора у коме се Исус за њу заинтересовао, рећи ће он својим ученицима:

„Разиђите се. Сви се разиђите! Насамом хоћу да говорим са овом женом — а онда — куда? Зашто одлазите? Јесам ли рекао да се разиђете? Ако сам рекао да се разиђете, желео сам да останете, ако сам казао да одете далеко, мислио сам да ми се сасвим примаћете, ако сам хтео да ми приђете ближе, очекивао сам да ћете се сасвим удаљити, ви игноранти, бесрамне незналице и безаконици, које никада нећу научити да испод казаног зри неказано и то ми следите, иза учињеног неучињено и то ми извршите, у невероватном могуће и то ми сачувајте, па ћете столовати у царству које објављујем. А сада приђите тако да сте далеко, и слушајте оно што неће бити казано...“<sup>26</sup>

Исусова објава утврђује основни смисао даљег тумачења свега онога што он буде рекао. Са једне стране, она захтева да се разуме дубља истина од оне која се огледа на површини — *истина неказаног* која зри у ономе што се говори. Са друге стране, у њој се формулише закон супротно-

<sup>25</sup> Исто.

<sup>26</sup> Исто, стр. 41.

---

сти по коме сваку ствар ваља разумети супротно од онога каквом се приказује. Из првог принципа следи продубљено разумевање библијске грађе, приповедачка воља да се грађа не обнавља, већ да се истражује оно што је у њој *неказано*: из другог принципа опет следи да се све мора изокренути док да не постане *не*, и обратно.

*Време чуда* у целини поштује овакве херменеутичке и обликовне законитости. Са једне стране, Пекићево дело трага за неказаним истинама библијског текста, са друге стране оно све што је у библијском тексту пронађено изокреће у своју супротност. Губава Егла не може да се помири са својом болешћу, нити може да пронађе нови живот након исцељења, па зато стоји на граници између два света. Граница здравих и болесних има изразити друштвени смисао. Како би рекао Фуко, она одређује правило којим се друштвени проток усмерава историјским исказима о свету прихваћених и свету одбачених. Но упркос томе што њена индивидуална судбина одређује гранични смисао претварања друштвеног обичаја у непроменљиви закон, то још увек не би било довољно да се исцељење губаве Егле од божјег чуда и спасења претвори у страдање — да није оног принципа супротности формулисаног у Исусовим речима. Наиме, тек на фону такве објаве исцељење једне губаве жене не доноси спас, већ супротно од тога, пропаст. Њена пропаст отуда није плод самог претварања једног друштвеног механизма којим се заједница штити од пропасти — издвајање болесних како се здрави не би заразили — у тврди државни закон, већ је то нужна последица у свету у коме нема спаса.

Супротност истине немог који говори у себи, и неистине која се у друштвеном контексту римске владавине једино може дозволити, такође сведочи о овом односу супротности. У „Чуду у Јерусалиму“ Пекић показује однос језика који сведоче интимну истину и јавну лаж, па тако трагична судбина Месезевила мора бити унапред одлучена. Оно што је он говорио у себи, то се не може изрећи јавно, јер је интимна истина сачувана од друштвено санкционисане лаже. Но, тек на фону супротности коју Исус објављује, то значи да Месезевилово страдање, када Исус чудом поврати говор неом Месезевилу, опет потврђује — да спаса нема. Његово чудесно исцељење, дакле, залог је његовог трагичног краја. Исти је случај и са слепим Вартимејем у „Чуду у Силоаму“. Његов мрак је чувао интимност свих ствари, чинио свет његовим, док ће му вид који му је Исус повратио открити уређење спољашњег света. Тај свет се не мо-

же подударити са унутрашњим представама, он се више на дневном светлу и у јасном виду не може потчинити машини рођеној у вечној тами, у којој дух ствара представе само по својим моћима, не и спољашњим нужностима. Онај ко прогледа, улази у један заједнички свет као да долази из свога сна, и свој свет сновивења и маште мора да напусти. опседнути, такође, има своју истину која не захтева да буде призната у свету, па зато ничим није ограничена. Пробуђени ум уништава свемоћ лудила и чини свет рационалном тамницом, што нас поново приближава Фукоовим темама. Тако Исусово чудо исцељења слепог и изгона демона из опседнутога, такође не води њиховом спасу, већ неминовно обележава узрок њихове коначне пропасти. И Ерос ослобађа, па зато и блудница стоји у додиру са бесконачним, које јој свака обнова чедности одузима. Зато Исусова дела и у „Чуду у Гадари“ и „Чуду у Магдали“ смртницима одузимају бесконачно поље личне слободе, сачувано у овоземаљском животу у једној танкој нити постојања, а за узврат не отвара поље трансценденталног бесконачно поља спаса и вечног живота — јер тога спаса у Пекићевим повестима нема. Исус, који је прокламовао принцип тумачења својих дела који захтева да се у свакоме од њих препозна истина онога што није казано, и супротно од онога што је учињено, таквим својим законом одузима сваку могућност да се у његовим делима оване свету отвори једно ново поље бесконачности, оно које води ка небу и вечном животу. Управо таквом херменеутиком, Борислав Пекић је шишћући Време чуда створио једно од највреднијих дела савремене српске књижевности.

(Део једне дуже студије)