

XVII међународни научни скуп
Српски језик, књижевност, уметност

Књига IV

ЗЛОБНИЦИ, ЗЛИКОВЦИ, ЧУДОВИШТА, ПСИХОПАТЕ

**КЊИЖЕВНО-ЛИНГВИСТИЧКО-КУЛТУРОЛОШКА
ХУМАНО(ПО)ЕТИКА:**

ДОБАР – ЛОШ, ЗАО

пројекат Центра за научноистраживачки рад

Филолошко-уметничког факултета

2022-2023

Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Андрићев институт, Андрићград
2023.

Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Андрићев институт, Андрићград
2023.

XVII међународни научни скуп *Српски језик, књижевност, уметност*

Књига IV

ЗЛОБНИЦИ, ЗЛИКОВЦИ, ЧУДОВИШТА, ПСИХОПАТЕ

Зборник радова са научног округлог стола ЗЛОБНИЦИ, ЗЛИКОВЦИ, ЧУДОВИШТА, ПСИХОПАТЕ одржаног у оквиру XVII међународног научног скупа *Српски језик, књижевност, уметност* (Крагујевац/Андрићград, 11–13. новембар 2022) и то као резултат рада на пројекту КЊИЖЕВНО ЛИНГВИСТИЧКО-КУЛТУРОЛОШКА ХУМАНО(ПО)ЕТИКА: ДОБАР – ЛОШ, ЗАО Центра за научноистраживачки рад Филолошко-уметничког факултета 2022-2023.

ПРОГРАМСКИ ОДБОР

Председник

Мр Зоран Комадина, редовни професор

Потпредседници

Др Милош Ковачевић, редовни професор

Др Драган Бошковић, редовни професор

Чланови

Др Владимир Поломац, ванредни професор

Др Часлав Николић, ванредни професор

Др Бранка Радовић, редовни професор

Др Биљана Мандић, ванредни професор

Др Јелена Атанасијевић, редовни професор

Др Мирјана Мишковић Луковић, редовни професор

Др Катарина Мелић, редовни професор

Др Персида Лазаревић ди Ђакомо, редовни професор,

Универзитет „Г. д Анунцио”, Пескара, Италија

Др Анђелка Пејовић, редовни професор, Филолошки факултет, Београд

Др Ала Татаренко, ванредни професор, Филолошки факултет Универзитета „Иван Франко”, Лавов, Украјина

Др Зринка Блажевић, ванредни професор, Филозофски факултет, Загреб, Хрватска

Др Миланка Бабић, редовни професор, Филозофски факултет,

Универзитет Источно Сарајево, Босна и Херцеговина

Др Михај Радан, редовни професор, Факултет за историју,

филологију и теологију, Темишвар, Румунија

Др Димка Савова, редовни професор Факултет за словенску филологију, Софија, Бугарска

Др Јелица Стојановић, редовни професор Филозофски факултет, Никшић, Црна Гора

Рецензенти

Др Душан Иванић, редовни професор (Београд)

Др Александар Јерков, редовни професор (Београд)

Др Драган Бошковић, редовни професор (Крагујевац)

Др Катарина Мелић, редовни професор (Крагујевац)

Др Богуслав Зјелински, редовни професор (Познањ, Пољска)

Др Душан Маринковић, редовни професор (Загреб, Хрватска)

Др Роберт Ходел, редовни професор (Хамбург, Немачка)

Др Ала Татаренко, ванредни професор (Лавов, Украјина)

Издавање овог зборника подржало је

Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије

ЗЛОБНИЦИ, ЗЛИКОВЦИ, ЧУДОВИШТА, ПСИХОПАТЕ

Уредници

Др Марија Лојаница, ванредни професор

(гости-руководилац пројекта)

Др Никола Бубања, редовни професор

(руководилац пројекта)

Др Милош Ковачевић, редовни професор

(руководилац пројекта)



Ђорђе Р. РАДОВАНОВИЋ¹
 Универзитет у Крагујевцу
 Филолошко-уметнички факултет
 Катедра за српску књижевност

Александра В. ЧЕБАШЕК²
 Универзитет у Крагујевцу
 Филолошко-уметнички факултет
 Центар за научноистраживачки рад

МОНСТРУОЗНИ ИДЕНТИТЕТ ТЕЛА У РОМАНУ ВРЕМЕ ЧУДА БОРИСЛАВА ПЕКИЋА³

Основна намера рада јесте тумачење романа *Време чуда* Борислава Пекића, као „облик[а] тератолошког откривања” (М. Н. Huet, *Monstrous Imagination*, 1993). Другим речима, указаћемо на различите манифестације телесних монструозности, као и на однос према телу као таквом. На основу деформисаности телесних екстремитета, настојимо преиспитати представе тела Пекићевих ликова. Девијантне телесне наказности конституишу монструозни идентитет тела, што ће бити повезано и са аспектима гротескног. То би значило да ћемо, на основу тумачења гротескних димензија тела, указати на телесне аспекте чудовишности у *Времену чуда*. Посредством истицања телесних девијација, које су, саме по себи, знак дисконтинуитета и дисбаланса у устројству природе као такве, људска анатомија ликова биће, путем (де)мистификације телесности, доведена у везу са анатомијом монструозних бића.

Кључне речи: тело, телесно, монструозно, гротескно, девијације тела, деформације тела, *Време чуда*, Борислав Пекић

Увод

У првенцу у виду повести *Време чуда*, књизи објављеној 1965. године, односно у овој, како је Никола Милошевић назива, митомахији⁴, Бори-

1 djordje.radovanovic@filum.kg.ac.rs

2 aleksandra.cebasek@filum.kg.ac.rs

3 Истраживање спроведено у раду финансирано је Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (Уговор о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години број 451-03-68/2022-14/ 200198). Рад је настао у оквиру националног научног пројекта *Књижевно-лингвистичко-културолошка Хумано(и)етика: Дobar-лош, зао*, у оквиру циклуса пројеката *Језик, књижевност, култура данас* Центра за научноистраживачки рад Филолошко-уметничког факултета Универзитета у Крагујевцу, 2022–2023. године.

4 Књижевни подухват који Милошевић (2017: 282) назива митомахијом означава Пекићеву особену борбу против митске свести, којом отклања „[п]озлату са митова [...] суптилним и рафинованим потезима”. *Време чуда* је, стога, врста обрачуна са једном врстом мита који се условно може назвати хришћанским.

слав Пекић чини (де)конструкцију хришћанског мита. Наиме, на остацима срушене илузије о хришћанском миту Пекић успоставља својеврсни противмит (уп. Милошевић 2017: 212) деканонизацијом прототекста – Библије. Из перспективе Јасмине Ахметагић (2006: 15), Пекић исписује јеретичко јеванђеље, са акцентом на феномену чудотворства, но битно је истакнути како су чуда у овој повести у уској вези са телима појединаца. Интерпретација Библије, као садржајно-наративног концепта *Времена чуда*, у фокус доводи стварање новозаветне легенде о Христу Спаситељу. Тиме повест реинтерпретира теолошку догму у целини, свесрдно тежећи обистињавању Писма које, да би било хришћанства и да би функција месије била утемељена, непобитно „мора да се збуде”. Варирајући различите библијске епизоде, Пекић истиче телесно угрожене – губаве, следе, неме, луде, нечисте, итд., и њихово чудотворно „исцељење”. У контексту напоменутог, основна намера рада биће тумачење романа *Време чуда* као „облик[а] тератолошког откривања” (Хуе 1993: 3). Другим речима, биће указано на различите манифестације телесних монструозности, уз фокус на питање порекла имагинације која твори тела са аномалијама, што ће захтевати преиспитивање односа према телу⁵ као таквом. Телесне девијације и наказности конституишу монструозни идентитет тела, што ће бити повезано и са аспектима гротескног. Посредством истицања телесних девијација, које су саме по себи знак дисконтинуитета и дисбаланса у устројству природе као такве, људска анатомија ликова биће, путем (де)мистификације телесности, доведена у везу са анатомијом монструозних бића.

1. Тератолошки оквир: монструозна имагинација

Деветнаести век прихватио је и раширио идеју о природности чудовишта⁶, што је допринело формирању науке о монструозном – тератологији⁷. У студији *Монструозна имагинација* Хуеова (1993: 5), говорећи о снази мајчинске имагинације и чудовиштима, као потомцима исте, излаже првобитну теорију према којој фантазија мајке, одражавана на фетус, поседује моћ (чудовишног) обликовања потомства. Тиме мајчински елемент истискује лик легитимног оца, креирајући чудовиште (уп. Хуе 1993: 8). Међутим, прогресивном науком о телима и монструозном, као и

5 Реч *тело* симболошки је сложена: „У Старом завету тело се, насупротив духу, представља у својој крхкости и пролазности; људски род је тело, а божанско је дух (пнеума). У Новом завету тело се доводи у везу с крвљу да би се назначила људска природа Христа и човека; антагонизам између тела и духа изражава бездан између природе и милости. Не само да се тело не може отворити духовним вредностима, него је и склоно греху; препустити се телу не значи само постати пасивним, већ у самом себи посејати клицу порочности. Човек је разапет између пути и духа, растрган двоструком тежњом која га покреће.” (Шевалије 2004: 959–960)

6 Енглески превод: *monster's naturalness* према Хуе 1993: 108.

7 О утемељивачима тератологије в. Хуе 1993: 108.

конституисањем тератологије као науке, мајка постаје невина и искључена из генетског процеса. Тератологијом, као науком, померен је фокус са ефектности мајчинске имагинације и утицаја на фетус, на систематично произвођење чудовишта у лабораторијама. Искључивање имагинације из ембриологије и тератологије, повлачило је за собом и искључивање мајке и мајчинског фактора у сваком смислу осим у чисто механичком – утерусном смислу (уп. Хуе 1993: 109). Истакнути аспекти науке о монструозном, у контексту овог рада, оставиће по страни мајчинску фантазију, пресађивање слика на фетус, лабораторијско креирање чудовишта (тератогенеза⁸), итд., па ће тератолошко раскривање *Времена чуда* бити изведено у најширем могућем смислу – као оно које открива монструозне карактеристике тела својствене Пекићевим ликовима, са начелним и неопходним питањем о природи имагинације која та иста тела твори.

Ако се у обзир узме контекст наратива – реч је о праћењу генезе Христовог пута који проповеда Писмо, могуће је довести у питање порекло девијантних тела у *Времену чуда*. Другим речима, ако тела биолошки утерусно потичу од мајке, а ако, према Хуеовој, мајчинска имагинација престаје да игра креирајућу улогу, остаје питање: ко је творац монструозних, оболелих, девијантних тела у *Времену чуда*?

2. Тератолошки оквир: очинска имагинација

Хришћанска идеологија, коју Пекић тематизује, осим чудотворства и Христа као Спаситеља, у фокус доводи тело и телесно као такво, будући да оно постоји као облик верификације испуњеног чуда. Очекивана чуда у уској су вези са применљивошћу на телима појединаца и Христовим интенцијама „да се Писмо збуде”. Стога, на питање: ко је творац и девијантних и волшебно излечених тела, одговор је Христос, односно очинска имагинација. Јер, ако је тело створено према лику Божијем, онда је оно и Божија креација: „И створи Бог човека по лику своме, према лику Божјем створи га, мушко и женско створи их” (Мојс. 1, 27). Ако наратив *Времена чуда* непобитно твори очинска имагинација (Христос), не може се избећи симболичко поистовећивање очинства са његовим књижевним творцем, Бориславом Пекићем, који, као својеврсни тератогениста, твори, модификује и рекреира монструозни идентитет овог романа.

У *Времену чуда* тела су креирана у зависности од будућих интенција самог Христа – реализације Писма –, те се испоставља да је узрок настанка деформисаних тела – за потребе Историје – управо сам Христос. Тиме постаје јасно да Христос начелно врши реорганизацију сопственог устројства природе, продирући у домен конституисања монструозних тела, пошто се монструозност и емитује као крајњи поремећај природе

8 Тератогенеза подразумева испитивање генезе деформитета, проучавањем конкретног стварања чудовишта у лабораторији, процесом модификације ембриона (уп. Хуе 1993: 112).

(уп. Хуе 1993: 53). И творитељ и спасилац тела, узрочно-последично насталих из Христа-за Христа-због Христа, релацијом: монструозна девијантност тела → нужно исцељење, разоткрива принципе деловања тзв. очинске имажинације. Од стваралачког импулса, у виду очинске имажинације, са креирањем деформисаних тела и очекиваним исходиштем чуда, иницира се следећа Христова улога, као очинска ревитализујућа интервениција. Тела, упркос вољи својих власника, чудом бивају препорођена, регенерисана, исцељена, али само споља, физички. Најприметнији је парадокс у случају, како Ахметагић (2006: 21) примећује, ограниченог дејства чуда Марије Магдалене, јер њу је, „заједно са Саром и Агаром, чудо захватило само споља, не мењајући суштину њихове грешне душе и њених захтева”. Дистинктивни моменат огледа се управо у тој релацији спољашње-унутрашње, односно тело-душа, одн. тело-дух. Домен спољашњег (тела) бива ревитализован и привидно преокренут ка Христовом путу, али делотворност чуда не задира у суштину ствари – у оно изнутра: у душу, у дух упркос томе што:

човек није ни само тело нити чисти дух; он је јединство тела и духа, и то богоздано јединство, у коме је све неизрециво тајанствено и загонетно. Душа без тела не сачињава човека, нити тело без душе, него једно са другим и једно у другом. Тако, по речима светог Иринеја, душа може бити део човека (*pars hominis*), али никако сав човек; потпун човек је у јединству, у савезу душе са телом. Исто тако ни телесни састав (*plasmatio carnis*) сам по себи није потпун човек, него је тело човека и део човека (*pars hominis*); ни душа сама по себи није човек, него је душа човека и део човека.⁹

Другим речима, преображена, ревитализована и чудом подвргнута јесу искључиво монструозна тела јунака, док душе, унутрашње мисли и истинско „веровање” остају недотакнути Христом, односно чудом. Остаје изневерено очекивање према коме би „тело [шребало да, прим. Ђ. Р. А. Ч] процвета кад се дух преобрази на слику Божју” (Шевалије 2004: 960), због чега, у случају Пекићеве повести, изостаје преображај самог духа, док појединцима сопствена „нова” тела постају одурна, туђа и неприродна. Да је Христос контролор узрочно-последичних односа између тела и душе сведочи следећи цитат: „Зло које се у првом реду тицало душе, и као блудништво у телесном имало само механички неутралног посредника, па се није истицало опипљивим обележјима губе, слепила, мутавости или одузетости, *и* такво зло беше искључиво у божјој надлежности и под његовим строгим надзором [курзив Ђ. Р. А. Ч]” (Пекић 2021: 157). Дакле, зло у души успоставља и контролише Бог и оно је независно живо од телесног страдања/исцељења ликова. Из овог становишта извире не само сва деструктивност *Времена чуда* већ и деструктивност хришћанске идеологије као такве, будући да зло (душе), и у новим телима, једино преживљава.

9 Преузето са: <<https://svetosavlje.org/dogmatika-pravoslavne-crkve-tom1/36/>>, 20. 6. 2022.

Стога, упркос телесној регенерацији ликова, преживљавајуће зло више доприноси њиховој монструозности него што монструозне могу бити њихове девијантности и болести тела.

Упркос томе што се ефекат (не)успешног чуда може довести у везу са непостојањем жеље за изменом тела (након које појединци пате и страдају), може се претпоставити да ликови, будући да могу бити окарактерисани као *неверујући*, из тог разлога и не могу да подлегну потпуном исцељењу и душе и тела. Стога, парадоксалним, ако не и гротескним, чини се Пекићево сучељавање двају контрадикторних ентитета: непроменљиве грешне душевне суштине – зла и начињене, свете, телесне регенерације.

3. Телесне девијације и монструозни идентитет тела у *Времену чуда*

У средњовековној теологији (теолошкој анатомији) људско тело прихватао је само као знак пролазности и простор (односно средство) уздржавања, док је у стварној животној пракси владала груба и телесна разузданост (уп. Бахтин 1989: 290). Пекић додатно наглашава пропадљиву људску телесност, приказујући бројне деформитете тела који чудесно нестају. Тиме се може довести у питање средњовековна слика пропадљивог тела, јер управо регенерацијом и ревитализацијом људских органа, па чак и тела у целини, у случају троструког васкрсавања Лазара на пример, тело се уздиже до савршене непропадљивости, што средњовековној слици тела опонира.

Но, уколико се фокусирамо на телесне девијације и монструозна обележја тела у *Времену чуда*, морамо истаћи да су јунаци „награђени” чудима Писмом одабрани, а да, упркос томе, жеља за новим телом не постоји, изузев у случају губавке Егле, у поглављу „Чудо у Јабнелу”. Живот у чистом, Старом Јабнелу прекида свраб који Егли нагриза обе дојке, уз бубуљице риђасте боје цимета, покривене храпавим крастама као зарђалим капицама (уп. Пекић 2021: 35). Док је за њеног супруга, Јеробоама, ово „божанска посета њеној кожи” (Пекић 2021: 35), у Егли се, са доласком болести, зачиње свест о процесу сопственог претварања у „грдобу” (Пекић 2021: 39). Еглино тело поприма монструозни изглед након што рабин Исмај потврди да је „длака побелела и да се оток расплинуо до испод пазуха, изјави да је то – нека је хвала Јахвеу из кога све извире и у кога све утиче – губа љута и да је Егла нечиста” (Пекић 2021: 41). У нечистом, Новом Јабнелу, Егла проналази новог супруга, Урију, губавог перача мртвих (губавих), коме је живо месо безболно спадало са костију. У жељи да поврати пређашњи чисти живот, тело и Јеробоама, губавка пристаје на то да се на њеном телу изврши чудо:

Егла је у први мах неутрално присуствовала неопипљивој али безобзирној промени која се вршила на њеном гњилом телу и на влакнима њене иструлеле хаљине, па иако није доспевала да ову метаморфозу уходи из стања у стање

(него је испрва радознало, затим запрепашћено, најзад више престрављено него усхићено, затицала кроз ужурбано превирање мяса само готове производе ове натприродне репродукције све нових, у ствари, првобитних изгледа коже, која се затезала тамо где беше изровашена, расветљавала где беше тавна, истањивала где беше копитарски густа, прочишћавала где беше богиљава, и све нових, у ствари, првобитних изгледа лица, чије се лавовске израслине и распуклине поравњаваху као што се земља скрашава после уништавајуће катастрофалног земљотреса), она је пометена, да се касније ничег није сећала, била први сведок новорођене сопствене лепоте. (Пекић 2021: 58)

Повратак у Стари Јабнел и убеђивање других у новонасталу чистоту пропраћено је низом узалудних ритуала¹⁰: за препорођену губавку у чистом Јабнелу нема места, будући да је „њено оздрављење можда неопоречно као физичка чињеница, јер га и слободно око може уочити, али да за духовно здравље конвенционална, телесна љуштурска није одлучујућа” (Пекић 2021: 64). Према визуелном испитивању спољнофизичке чистоте тела Јеробоаму Еглу делује здраво, али њему је ипак важно шта се дешава са оним изнутра:

- А како је с твојом изнутрицом, Еглице? – рече непредусретљиво. – Шта је са унутрашњим органима које свештеник Исмај није могао да прегледа? Шта је са дигерицом, бубрезима, бешиком? Шта са срцем, крвотоком, а нарочито лобањом која, затворена са свих страна као јаје, може да крије убилачке бациле губе? [...] губа је дубококорена бољка, која се слична греху не задржава на површини, него продире у саму суштину нападнутог мяса, па понекад и мишљења. (Пекић 2021: 76–77)

Старојабнељани одбацују Еглу као „нечисту” и протерују је каменицама, моткама и псима до нечисте међе, где је дочекују Новојабнељани, згрожени новом чистотом. Еглу одбацује и Урија, јер он воли њену губавост: сада му је ружна и безбојна, грешно је друкчија него он или било ко у заједници (уп. Пекић 2021: 88). Гонећи је до нечисте међе где је дочекана каменицама са обе стране Јабнела, Еглу принуђавају да бежи по неравном дну корита, по пустињи ничије земље. На том тлу, у јарку између Старог и Новог Јабнела, на „Еглиној земљи”, остаје да живи до краја живота, изопштена од свих.

Код наредног лика, Месезвеила званог Мута, као урођена телесна деформација појављује се одузетост језика, одн. одузетост говора, немошћ: „Из његових мутавих уста, као из бунара с ниским водостајем, гротали су окрњени гласови којима је он изражавао своја осећања и мишљења” (Пекић 2021: 100). Када му Исус врати говор, приватни вербални живот постаје јаван. У немогућности да овладава новим чулом, Мута изриче истине о римској власти, што га, на крају, кошта смрти. Увод повести „Чудо

10 Према Јасмини Ахметагић (2006: 29), чишћење Еглиног тела у вези је са постојањем кривице: „јер да ниси крива, не би ни требало да се чистиш” (Пекић 2021: 68).

у Јерусалиму”, о слепцу Вартимеју, обелоданиће читав спектар телесно обогаљених, чији се телесни деформитети граниче са монструозним:

осакаћења [су] била измешана у свим комбинацијама, узајамно се допуњавала и једну несрећу усавршавала другом, још несрећнијом. Поред слепаца с ликовима неосетљивих погребних маски, [...] , батргали су се глувонери [...] до њих бејаху бесни [...] сакатих беше највише и у најразноликијим сортама: од безногих који су усправљени на одсеченим бутинама подсећали на здепасте пањеве, до безруких – тог голог дрвећа без грана – преко просјака, којима као да је одсуство једне руке одржавало равнотежу с недостатком супротне ноге, све до паралитичара који су, упркос поседовању свих удова, немоћно слинили на простирци својих живих рана. Пилат је разазнавао једнооке, једноруке, једноноге и безухе – безноси се и нису рачунали. (Пекић 2021: 99–100)

Након што слепи Вартимеј прогледа, разочарава се у виђено, јер једино што је могао да види били су сами богаљи. Међутим, „затворених очију осећао се много боље. Као да је тако и видео боље, као да је, не гледајући, могао сам да измишља и обликује предмете међу којима ће живети, без страха да ће га разочарати или повредити својом незграпношћу” (Пекић 2021: 112). Из препознавања „величине” Христовог чуда и смисла „проповедане” вере, код ликова се јавља жеља за повратком у пређашњи, монструозни изглед тела, што је вид Пекићевог гротескног контрастирања. Тиме се у Христу препознаје рушилачки инстинкт творца (уп. Пијановић 1991: 30), зато што чуда над телима не резултирају потврђивањем Христовог поступка, већ осујећивањем и потребом за повратком у првобитни, девијантни изглед (што појединци насиљем и чине). Проклињући свој вид, Вартимеј монструозним чином поништава чудо – ископава себи очи, враћајући се у примарно стање слепила: тама је имала неки облик, оострани свет не испуњава очекивања. Спаситељева чуда, као вид манипулације човеком (уп. Пијановић 1991: 32), резултирају контраманипулацијом жртава: преображено тело не остаје прихваћено, већ се тежи тзв. прекодирању смисла избавитељских пројеката отелотворених у чудима (уп. Пијановић 1991: 32).

Корак даље у истицању монструозности и телесних девијација приметан је код двојице обесних лудака, повезаних ланцима – живели су исти, али умно различит живот – оно шта је један видео, осећао или хтео, други није. Физички изглед ментално болесних Ананија и Легиона био је такав да је:

Ананије је био рутав горостас раздешених костију, затупасте лобање и лица са којег никад није силазио суманути анђеоски осмејак детета, а његов друг у беснилу Легион (јер га је настањивало хиљаду демона) беше његово пародично телесно наличје, Ананијев лик у конкавном огледалу, зашиљен као трн са испретураним, чукљастим лицем које, такође, никад није напуштало безразложно усхићење. (Пекић 2021: 122)

Излечењем лудила Ананије и Легион постају умно здрави (не и спољнофизички здрави), али маштом испражњени светови доводе до њиховог сукоба и трагичне смрти. Поентирање у монструозним представама телесних деформација остварено је у причама „Чудо у Магдали” и „Чудо у Витанији”, где ће, у првој причи, израиљске блуднице физичким исцељењем постајати светитељке, док ће, у другој причи, Лазар Витанијски, након трагичних смрти, изнова и изнова бесмислено васкрсавати. Лазарево троструко васкрсење не симболизује величанствено Христово чудо, већ је за Лазара „једини смисао васкрсења трпљење мука поновног умирања” (Ахметагић 2006: 18). Што се „Чуда у Магдали” тиче, поред физичких трансформација Сузане¹¹, Марије Магдалене и Асхе, вредан помена је и монструозно-чудовишни изглед богаља Елкана: „бенаст, рођени полуидиот у ствари, а уз то кљаст у обе ноге, тако да се при ходу копрцао као да су му стопала увијена па наопако заглављена” (Пекић 2021: 147). Када, парадоксално, блуднице постану невинне светитељке, не долази до прихватања новог положаја: поново трагају за Христом јер желе да буду оно што су биле – развратнице: „желимо да нас поново начини онаквим какве смо биле пре њега, а каквим нас створи његов отац. Желимо опет да постанемо курве” (Пекић 2021: 187). Дакле, упркос физичкој трансформацији посредством чуда, непроменљиво зло и порочна душа остају верни телу очишћеном од греха – душа наставља да жуди за својим пороцима.

Прича „Чудо у Витанији” тематизује Лазарево нежељено троструко васкрсење. Самим тим, монструозно се препознаје у свирепом уништавању, мучењу, а потом и у васкрсавању Лазаревог тела. Процеси „оживљавања” не само да делују гротескно већ натуралистички описан Лазарев излазак из раке подсећа на реинкарнацију каквог чудовишта:

То беше неизрециво смешно и тужно, клоновски шепртљаво ископрцавање, избауљивање, четвороношко испутацање, коме је претходило стењање, мешкољење, кашљање, шмркање и плуцкање, зачињено пригушеним клетвама на арамејском. Цепкајући покров и разбацујући одроњену земљу, Лазар се подизао постепено и у ломљивим предасима као изгажена шиба. Усправљао се избацујући из уста са црвоточним жвалавим труњем и меснате беле црвиће који хитаху да што пре напусте ово неукусно живо месо и поиспадну из зуба, испод капака, ноктију и тек просветљених мрља путрификације, а све пред нама који смо као на представи у циркусу истезали шије да би боље видели, и пред Галилејцем, који је са беспомоћном зебњом навијача пратио ово тегобно васкрсавање, док се Лазар није сасвим искобељао из рупчаге, цео целцат измигољио из разривеног гроба, прилично помодрелим, рекао бих прозеблним удовима умотаним у усмрдело

11 Услед лошег здравственог стања, Сузана је личила на цркотину: „У отромбољености задриглог тела, у изобличености лица, у неурачунљивим поступцима и апатији која се нарочито огавно испољавала у потпуном одсуству личне хигијене, тај удес је већ развио онај opak, малигни изглед који постиже свако зло кад се ничим до чудом или чаролијом не може зауставити.” (Пекић 2021: 151)

платно, и с крпицом око вилица које су звецкале, и док није искашљујући прашњаве облачиће погледом прошврљао по окупљеним Јудејцима и, као да нас не препознаје, констатовао с величанственим неразумевањем:

- Мајко моја, ала овде базди! (Пекић 2021: 223)

Визуелно диферентним типовима, овој галерији монструозних јунака *Времена чуда*, излечење телесних девијација не доноси повезаност са „тим истим” телима. Телима се оперише само зарад Христовог, чуда које појединце нити поставља нити враћа на Христов пут, већ их измешта изван, у дискурзивно некодиран простор, у коме ирелевантном постаје (хришћанска, метафизичка) дихотомија спасења и сагрешења. Уместо да, услед Христових чуда, постану телесно саображени идеји спасења, уједињени у вери и Христу, јунаци парадоксално жуде за повратком у телесно девијантно. Тиме се, у контексту библијске парадигме, гротескним и ироничним чини одбацивање преображених тела, што резултира бројним карикатурално-гротескним ситуацијама у којима предњачи исказано незадовољство у виду клетви, док очај за пређашњим телом, појединце, попут Вартимеја, одводи у правцу самодеструктивног телесног насиља.

4. Гротескне представе (монструозне) телесности у *Времену чуда*

У спектар мотива који дефинишу гротескно, само по себи, „спада све што је 'монструозно' (чудовишно)” (Кајзер 2004: 254). Телесне нагазности конституишу монструозни идентитет тела, односно обликовање гротескно-монструозних¹² представа дефинише тел(есн)о као такво. У Пекићевој повести тело је својеврсни доказни материјал чуда, конкретна последица Христовог дела. Закључак који Бахтин (1989: 290) изводи у приказима тела и телесности код Раблеа применљив је и у нашем случају: „Људско тело овде постаје конкретно мерило света, мерило његове стварне тежине и вредности за човека, овде се [...] врши доследни покушај да се целокупна слика света изгради око телесног човека, тако рећи у зони физичког контакта са њим” (Бахтин 1989: 290). Другим речима, мерило Пекићевог „библијског” света јесу искључиво чуда начињена на телима појединаца; та иста тела дефинишу индивидуалне вредности и слику света за сваког лика понаособ. Стога је целокупна слика света у *Времену чуда* неоспорно зависна од телесне димензије човека који, физиономијом, односно трансформацијом исте, неопходно мора не само да (само)потврди себе, наратив, Писмо, Библију, већ и Христа као Спаситеља који чини чуда.

Монструозним варијацијама природе (тела) бива нарушена иначе савршена божанска организација природе (уп. Хуе 1993: 63). Наративно

12 Наведена конструкција инспирисана је Игоовим виђењем гротескног као комично-бурлескног, монструозно-стравичног, ружно-лепог (уп. Кајзер 2004: 75).

смењивање богаља, слепаца, ментално оболелих, губаваца, немих и мртваца¹³ у *Времену чуда* у први план истиче гротескно-монструозне представе тела, али и појединачне гротескне (па чак и апсурдне) ситуације¹⁴. Гротеска представља сусрет комичног и језивог, односно комичног и трагичног, у чему се открива саркастични несклад (уп. Живковић 1992: 230). Поред неприродних Еглиних преговора са Исусом, са акцентом на комично-језивом самообожавалачком односу према сопственом телу¹⁵, у повести о губавки Егли истичу се и друге, бројне гротескне ситуације. Приликом скока у поток да би, према старозаветном обичају, опрала и себе и своје оздравело тело, наступа гротескна сцена: уместо светог прања које захтева смеран и богобожаљлив изглед, уз испосничко спирање безакоња са себе и поистовећивања са свученом нечистом кожом, „Егла се кикотала, подврискивала, бућкала и на очигледно недозвољен начин уживала у једном сакрифицијелном чину” (Пекић 2021: 70). Уз то, чини се да је управо Еглина судбина гротескни врхунац приче, јер она остаје дискриминисана и као чиста и као нечиста, па „као што се чисти грозе губаваца, тако се и губавци с правом и разлогом грозе здравих” (Пекић 2021: 87). Дакле, упркос телесном исцељењу, чисти Старојабнељани одбацују Еглу, док исто то чине и нечисти Новојабнељани, будући да је за њих њено лице изгубило „краљевску изразитост губавог лика” (Пекић 2021: 85).

Са друге стране, гротескне су сцене разговора власти са немим Месезвеилом, сведене на скичање и кркљање, док читалац има увид у наратив који Мута у себи развија. Враћање вида слепом Вартимеју биће учињено пљувањем Исуса на очи, док ће Вартимејев положај остати крајње трагичан и апсурдан. Бежећи од реалности нововиђеног света, Вартимеј одбија да види стварност: „И трчао је све док челом не удари у зид. Заборављајући да има очи, држао их је затворене” (Пекић 2021: 114). Непомирљивост са чудом, новим очима и реалношћу, резултираће монструозним чином копања очију: „Проклете да сте – клео је своје нове, саблажњиве и бескорисне очи – зар и лепоту умете да загадите?” (Пекић 2021: 116).

13 Анализирани ликови *Времена чуда* нису у дословном смислу чудовишта, будући да су телесно морбидни и диферентни, али због свог изгледа потпадају под монструозне типове. Реч је о томе да савршена организација Божије природе остаје нарушена монструозном природом телесности (уп. Хуе 1993: 63). Гротескно-монструозни идентитети препознати у овом роману стални су подсетник на слабост (Божије) природе чија је основна премиса, што се карактеризације тела тиче, пропадљивост.

14 У роману *Време чуда* библијски свет може бити анализиран као свеобухватна антибиблијска гротеска или пародија, но то превазилази оквире овог рада.

15 Еглина новостворена „кожа је мирисала на покошену ливаду, али са оном примесом знојног задаха који пут чини стварном, а кад је лизну, осети слан укус бадема који тек што није изгубио горчину.

[...] била је опет чиста!

И поче љубити и љубавнички гристи тек пресвучену кожу.” (Пекић 2021: 58)

У гротески се „руши поредак ствари на којем се темељи наш свет” (Кајзер 2004: 36). Осим што гротескно може бити посматрано кроз ругобну стварност тела и карикатурално изобличавање (природе и тела), оно је и естетска категорија. Дакле, ако, према Умберту Еку (2007: 302), болест са собом увек носи извесну ружноћу, произлази да оно што је ружно, јесте истовремено и монструозно (уп. Еко 2007: 16). У прилог томе говоре следеће гротескно-монструозне представе Сузаниног тела из повести „Чудо у Магдали”:

Сузана се није мицала. Није више ни цвилела гласом танким као игла, само је големиим, расплутим рукама стезала мехураст трбух, који као да је растао на очиглед свих. [...] Тако безоблична личила је на врећу ђубрета, која се од препуњености гадом цепа и распипа смрад. (Пекић 2021: 156)

Кожа на покојници беше сва јетко зелена и испругана неједнаким подеротинама, као да је, док бејаше жива, испод те коже обитавало нешто што је пошто-пото желело да изађе, и чијем је изласку она свесрдно помагала својим ноктима и зубима. [...] Женин стомак је био распаран од подбрежја дојки до стидног брежуљка, мада ништа није указивало да је то парање извршено неким оруђем. Из те разваљене трупине [...] надимао се смрадни мехур изнутрице, која се цурећи напоље теглила низ бокове као голем гнојни испљувак. [...] уста јој беху рашчепљена, и из њих не журећи излажаху тусте летње муве. [...] Али најнеобичнији беше један овећи, ружан камен који је стискала између изранаваљених бутина.” (Пекић 2021: 185–186)

Дакле, монструозни идентитет тела може бити дефинисан и кроз ружноћу (призора) тела као таквог, али и кроз гротескно распадање телесне јединствености на сирове, језиве, натуралистички описане ентитете. Уз то, поменути повест одликују бројни парадокси и гротескни моменти као што је распадање лешине једне светитељке, жудња блудница за обновом чедности, сцене ритуалног исцељења невиности (уп. Пекић 2021: 178–183), са финалном гротескном ситуацијом, где телесно преобраћене блуднице постају девице којима се верници клањају и химнама одају пошту, док светитељке блудних душа остају да жуде за некадашњим блудним телима.

Читајући *Време чуда*, „ми се смешкамо због очигледних деформација, ми осећамо мучнину због нечега стравичног и чудовишног, али нас [...] истовремено прожима својеврсно осећање језе, беспримерне тескобе, суочени [смо, прим. Ђ.Р., А. Ч] са чињеницом да се свет више не креће својим уобичајеним током и да више нисмо у стању да му нађемо одговарајуће упориште” (Кајзер 2004: 37). Оног тренутка када се, на крају повести, у једној тачки сустигну монструозно, гротескно, апсурдно, пародично, комично и трагично, читалац вапи са проналажењем ма каквог смисла. Када физичка смрт Исусовог (и Лазаревог) тела постане обесмишљена и апсурдна, јер парадоксално измешта начелну матрицу

о Христовом (?) „страдању” изван библијског контекста и Пекићевог текста, читалац остаје запрепашћен Пекићевим подухватом да „управо у бесмислено-апсурдном наговештава да постоји неки смисао” (Кајзер 2004: 260). Реч је о томе да се смисао дат на крају преиначава у привидни бесмисао – уместо Исуса, распет је Симон. Наиме, долази до гротескног преокрета – библијски мит о Исусовом страдању бива изврнут на лице, будући да драма Спаситељевог живота има лажни епилог¹⁶ – Симоново страдање наместо Христовог. На крају, смејемо се первертовању не само приче већ и ликова. Ми се, како Кајзер каже у вези са доживљајем гротескног у Келеровој приповести (в. 2004: 11–19), опором смешкамо да би нам смех на крају потпуно пресео: „У један мах више нисмо знали шта да мислимо; пре свега не знамо како да разумемо она пропадања на крају. Ту нема никакве комике и сатире, али ни трагике – природа ових људи и природа свега онога што се тамо одвија измиче категоријама таквог разумевања.” (Кајзер 2004: 16) Тело, као материјални доказ постојања (вере, Христа, Симона, Писма), остаје финална загонетка – Христово, односно Симоново тело намеће се као лажни дискурс, лажна религија, лажни крај и Библије и Времена чуда.

5. Дефинисање тела друштвом и друштва телом

Природно-физиолошки домен тела проучава се и као друштвени феномен, који је обликован бројним културно-историјским утицајима: тело се посматра као „сложено искуство субјекта, али је исто тако и друштвено тело, тим пре што га изграђује друштвени поредак” (Андрије, Боч 2010: 6). Стога је и друштвена и културална условљеност телесног променљива и логично зависи од разлике у интерпретативним перспективама. Идеја о дефинисању тела друштвом и друштва телом у *Времену чуда* изродила се управо због наглашеног утицаја друштвеног система који регулише, односно контролише анализиране ликове, док и тела тих ликова непобитно детерминишу друштвену организацију као такву.

Изопштавање на основу губавости општа је форма масовног затварања (уп. Фуко 1997: 209) која подразумева поделе, одељивања, дубинску организацију надзора и контроле, јачање и гранање власти: „[г]убавца одбацују, изгоне, затварају на ограђеном простору и ту остављају да се изгуби у неиздиференцираној маси” (Фуко 1997: 209). Бавећи се паноптизмом, Фуко прави поређење између присуства губе и куге, истичући како изгон губаваца и заустављање куге не носе у себи исту политичку фикцију, већ да је реч о два различита начина спровођења власти над људима (уп. Фуко 1997: 209). Но, од почетка 19. века и са „губавцима” се почиње поступати као са „окуженима”, због чега све инстанце индивидуалне контроле функционишу по двоструком кључу бинарне поделе и

¹⁶ Због „лажног” небиблијског епилога, Петар Пијановић (в. 1991: 26–43) *Време чуда* посматра као модеран апокриф, анти-Писмо или роман без романа.

жигосања: „губавци су постали 'окужени'; изопштенима се намећу тактике индивидуализујуће дисциплине; с друге пак стране, универзалност дисциплинске контроле омогућава да се онај ко је 'губав' жигосе и да се против њега покрену дуалистички механизми изопштавања” (Фуко 1997: 210). У светлу конституисања дисциплинског дискурса и стварања „послушних тела” најпре ваља поћи од Фукоове идеје о организацији простора, где дисциплина као таква захтева ограђен простор, односно издвајање неког места које ће бити специфично у односу на сва остала и затворено као свет за себе (уп. Фуко 1997: 191). Самим тим, на тај начин издвојени простори садрже све предиспозиције за адекватно надзирање и кажњавање житеља. Омеђавањем и затварањем отвореног простора зарад успостављања контроле (чистоте) над Јабнељанима заправо се извршава ауторитарни надзор над њиховим телима. Другим речима, врста друштвеног функционисања (као чистог или нечистог Јабнела) телесном (де)маркацијом условљава припадање одређеном простору (дискурсу, заједници), са једне стране, док, са друге стране, стање тела као физиолошког ентитета условљава постојање друштва као таквог. Доминантна визија обају Јабнела јесте „сан о чистој заједници” (Фуко 1997: 209) – па макар она била „чиста” потпуним присуством оних нечистих. Дакле, реч је о изразитој каузалној вези – друштва Старог и Новог Јабнела постоје на основу и због изгледа и стања тела и обратно – тело је срж и сврха постојања чистог или нечистог друштва у целисти, док се надзирање тог друштва врши спровођењем власти над њиховим житељима, контролом (међуљудских) односа и онемогућавањем мешања (чистих и нечистих).

Да је реципрочна динамика између тела и друштва кључна за изградњу значења у девијантним или монструозним телима (уп. Рајт 2013: 48), најефектније сведочи повест о Егли. Претворена у „грдобу”, Егла бива осуђена да носи прапорце како би здраве (чисте) упозорила на своју губавост, а чак и када буде физички излечено, Еглино тело најпре мора проћи процес контроле власти која (не) одобрава приступање друштву. Процес контроле подразумеваће реализацију бројних ритуала и обреда, којима треба доказати постигнутост идеала телесне чистоте. Упркос привидној успешности изведене контроле, чиста заједница и даље стрепи од исправности Еглине чистоте, јер једном губав, унутар оваквог друштвеног резона, остаје увек губав. Услед одбацивања сада већ чисте Егле из чистог Јабнела, јунакиња тражи исте те прапорце када доживи неприхватање и у Новом нечистом Јабнелу – што је вид визуелног и звучног механизма изопштавања у односу на сународнике. Дакле, Егла је синоним за обострану друштвену одбаченост – каменована и остављена у јарку између Старог и Новог Јабнела, Егла због свог тела губи право да припада било којој заједници, те остаје друштвено изопштена и немоћна.

Као што је већ указано, аномалије или деформитети ликова, који, по природи ствари, не кореспондирају са нормираним друштвеним стандардима, условљавају њихову изопштеност: ментално оболели Ананије

и Легион, са бројним обогаћеним просјацима, смештени су у хумкама изван главних друштвених дешавања и токова и пре и после њиховог излечења. Друштвена и просторна измештеност дозвољава њихово надзирање у сврху спречавања мешања са ментално здравим особама. Упркос наступању умног исцељења, Ананије и Легион остају у хумци, у ланцима, неприхваћени од средине у којој живе. Чак ће их иста та средина погубити, јер када свињари затекну њихова унакажена и тешко разазнатљива тела, увидеће да је Легион мртав, док ће Ананија докрајчити каменицама. Ликовима монструозног изгледа – и након чудесних излечења – остаје онемогућена интеграција у природно друштвено окружење. У овом се смислу само разликују израиљске блуднице из повести „Чудо у Магдали“, будући да њихова „света“ телесна регенерација и претварање у „светитељке“ парадоксално наводи друштво на њихово обожавање.

Закључак

Наративне репрезентације људског тела у *Времену чуда* јединствен су Пекићев уметнички подухват, будући да је раван интерпретације телесности усложњена не само библијском матрицом, функцијом Христа као творцем девијантних тела, чудотворствима, већ и препознатим елементима монструозности и гротескности. Из непрепознавања „величине“ Христовог чуда и смисла „проповедане“ вере као такве, код ликова се јавља жеља за повратком у пређашњи, монструозни изглед, што је вид Пекићевог гротескног контрастирања. Уочена телесна проблематика проистиче из конкретних физичких девијација чијом смо тематизацијом настојали да укажемо на гротескно-монструозни идентитет Пекићевих тела који може бити дефинисан и кроз ружноћу (призора) тела као таквог, али и кроз гротескно распадање телесне јединствености на сирове, језиве, натуралистички описане ентитете. Са друге стране, упркос регенерацији и ревитализацији тела ликова, посредством Христових чуда, издваја се спољнофизички и унутарфизички домен – тело-душа – с тим да домети чудотворстава ни у ком случају не задиру у област душе. Другим речима, душе нагрижене злом остају зле, порочне и девијантне, те из тога проистиче да је *примарно душа* основни темељ монструозног идентитета тела у *Времену чуда* Борислава Пекића.

ЛИТЕРАТУРА

- Ахметагић 2006: Јасмина Ахметагић, *Антропологија: библијски подтекст у Пекићевој прози*, Београд: Драслар партнер.
- Андрије, Боч 2010: Бернар Андрије, Жил Боч, *Речник тела*, Београд: Службени гласник.
- Бахтин 1978: Михаил Бахтин, *Савременост Франсоа Раблеа и народна култура средњега века и ренесансе*, Београд: Нолит.

- Бахтин 1989: Михаил Бахтин, *О роману*, Београд: Нолит.
- Библија или Свето писмо Старога и Новог завјета, 2013, Београд: Библијско друштво Србије.
- Живковић 1992: Драгиша Живковић, *Речник књижевних термина*, Београд: Нолит.
- Кајзер 2004: Волфганг Кајзер, *Грошеско у сликарству и песничком*, Нови Сад: Светови.
- Милошевић 2017: Никола Милошевић, Борислав Пекић и његова „митомахија” у: Борислав Пекић II, ур. Петар Пијановић, Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, 281–309.
- Еко 2007: Умберто Еко, *Историја ружноће*, Београд: Плато.
- О’Конел, Ери 2007: М. О’Конел, R. Eri, *Ilustrovana enciklopedija znakova i simbola: identifikacija i analiza vizuelnog rečnika koji formuliše naše misli i diktira reakcije na svet oko nas*, Београд: ЈРЈ.
- Пекић 2021: Борислав Пекић, *Време чуда*, Београд: Лагуна.
- Пијановић 1991: Петар Пијановић, *Поетика романа Борислава Пекића*, Београд: Просвета.
- Рајт 2013: Alexa Wright, *Monstrosity: The human monster in visual culture*, London: I. B. Tauris.
- Фуко 1997: Мишел Фуко, *Надзирајући и кажњавајући*, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижница Зорана Стојановића.
- Хуе 1993: Marie-Hélène Huet, *Monstrous Imagination*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Шевалије 2004: Ж. Шевалије, *Речник симбола; митови, снови, обичаји, постојући, облици, ликови, боје, бројеви*, Нови Сад: Stylos.
- Свети Јустин Поповић, Догматика I, одељак 34 – Постанак човечанског света <<https://svetosavlje.org/dogmatika-pravoslavne-crkve-tom1/36/>>.

THE MONSTROUS IDENTITY OF THE BODY IN BORISLAV PEKIĆ’S NOVEL THE TIME OF MIRACLES

The main intention of the paper is the interpretation of Borislav Pečić’s novel *The Time of Miracles* as a “form of teratological discovery” (M. H. Huet, *Monstrous Imagination*, 1993). In other words, we will point out various manifestations of bodily monstrosities, as well as the relationship to the body as such. Based on the deformity of body limbs, we will try to reconsider the representations of the bodies of Pečić’s characters. Deviant body monstrosities constitute the monstrous identity of the body, which will be connected with aspects of the grotesque. This would mean that, based on the interpretation of the grotesque dimensions of the body, we will point to the bodily aspects of monstrosity in the novel. By emphasizing body deviations, which in themselves are a sign of discontinuity and imbalance in the structure of nature as such, the human anatomy of the characters will be explained based on the anatomy of monstrous beings through the (de)mystification of corporeality.

Keywords: body, bodily, monstrous, grotesque, body deviations, body deformations, *The Time of Miracles*, Borislav Pečić

Ђорђе Р. Радовановић
Александра В. Чебашек