

Кристијан Олах
КЊИГА-БОГ

НАУКА О КЊИЖЕВНОСТИ
Књижевне теорије и књижевна критика

Оснивач и први уредник едиције
академик Зоран Константиновић

Уредник
Милан Радуловић

Рецензенти
др Јован Делић
др Петар Пијановић
др Мило Ломпар

КРИСТИЈАН ОЛАХ

КЊИГА-БОГ

(Постмодерна) духовност
у Хазарском речнику
Милорада Павића

ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ
БЕОГРАД, 2012.

Књига је резултат истраживања у оквиру пројекта 178013 – *Културолошке књижевне теорије и српска књижевна критика* Института за књижевност и уметност у Београду. Истраживање и штампање књиге финансирало је Министарство просвете и науке Србије.

САДРЖАЈ

ПРОЛОГ	11
УМЕСТО УВОДА.....	17
1. <i>О смислу истине: двострука дијалектика</i>	17
2. <i>Двострука „природа“ истине</i>	21
ПРВИ ДЕО:	
„ТЕКСТУАЛНА“ ИСТИНА.....	31
1. <i>Институционалност „истине“</i>	31
2. <i>Перспективе приказивања религија</i>	36
2.1. Примарна перспектива.....	36
2.2. Секундарна перспектива.....	37
2.2.1. Парадокс исхода хазарске полемике	43
2.3. Терцијарна перспектива или постмодерна сумња	46
3. <i>Истина текстуалности</i>	52
3.1. Парадокс смисла „истине која је трик“	52
3.2. „Истине“ у роману и њихова текстуалност.....	57
3.2.1. Текстуалност „истине која је трик“	63
4. <i>Истина историје</i>	68
4.1. Један поглед на историју	68

4.1.1. Прошлост vs. историја	68
4.1.2. Историја vs. фикција	73
4.2. А где су Хазари?	78
4.3. Историјска „истина“	82
4.4. Велики пергамент.....	86
4.5. Ревидирање историје.....	88
4.6. Доживљај историје у роману.....	91
4.7. „Свраб“ од историје као метафизички немир	94

INTERMEZZO:

ЕНЦИКЛОПЕДИЈСКА ФОРМА.....	101
----------------------------	-----

ДРУГИ ДЕО:

„МЕТАФИЗИЧКА“ ИСТИНА	113
1. Увод	113
2. <i>О времену које урушава смисао</i>	120
2.1. Митско време	120
2.2. Криза идентитета и религиозности	126
2.2.1. Сабласност идентитета	129
2.2.1.1. О фигури голема.....	129
2.2.1.2. Фатализам и замене идентитета	133
2.3. Подземно порекло времена	137
2.4. Време које се прескаче и у смрти човековој судара.....	139
3. „У вашој књизи све сами ђаволи“	144
3.1. Демоничност као стваралачки и читалачки принцип	144
3.2. Аутори „Хазарског речника“	147

3.2.1. О Јоанесу Даубманусу.....	147
3.2.2. О Теоктисту Никољском и Никону Севасту.....	150
3.2.3. О Мокадаси ал Саферу и принцези Атех.....	158
4. <i>Полови књиге и мушко-женско начело</i>	160
4.1. „Текстуални“ доживљај света.....	164
4.2. „Женско“ разрешење хазарске полемике	166
5. <i>Истинитост јереси</i>	169
5.1. Истина на странпутици.....	169
5.2. Метафизичке странпутице	172
5.3. Три јеретичка учења.....	176
5.3.1. Јерес о Адаму, брату Христовом или повест о времену	176
5.3.2. Јерес о Адаму Кадмону или повест о језику	188
5.3.3. Јерес о Адаму Руханију или повест о сновима.....	195
5.4. Статус јеретичких учења и принцип „тројичности“	202
6. <i>Проблеми стварања Адама</i>	207
6.1. О претњама ђавола и космичкој усамљености човека	207
6.2. Легитимност покушаја ловаца на снове	211
7. <i>Хазарска религија и секта ловаца на снове</i>	215
7.1. Положај снова у хазарској религији и секти ловаца на снове	223

7.1.1. Сан и фигура двојника	229
8. Покушај реконструкције метафизичке структуре романа	233
8.1. О ђаволима	233
8.2. Подземна и небеска географија	236
8.3. Ка спознању Истине	240
8.3.1. Хазарска и ђавоља демократија	249
8.3.2. Апокалипса без суда и стварање Адама на земљи	256
9. Књига-Бог:	
Оживљена и оживљујућа књига	269
10. Духовност у роману	275
10.1. О псеудорелигиозности ликова	275
10.2. О „философији“, „утеси“ и смислу живота	279
УМЕСТО ЗАКЉУЧКА	287
ЕПИЛОГ	297
БИБЛИОГРАФИЈА	309
РЕГИСТАР ИМЕНА	317

„...где је у вашој књизи Бог?“
Ја сам одговорио да је сама књига Бог.

МИЛОРАД ПАВИЋ

ПРОЛОГ

Истину најбоље сведочи тишина.

Неуспешан је сваки покушај да се неизрецивост истине преведе у речи. Ко хоће да докучи истину, нека занеми и послушне тишину. И да не покуша узалудно да је објасни речима. Јер, у *ћутању је сигурност*. Истина је тиха, и кад се чини да је гласна.

Права, врхунска уметност настаје када се изван њеног текста наслути стуб тишине.

Уметност сведочи истину – то је њено назначење. Уметност не сведочи одговорима – они измичу истини – већ питањима. Питања уметности су увек реторичка питања, увек су „проклета“ питања и богатија су смислом но што се чини.

Да се расветли појам Бога или човека – могу се библиотеке написати. Али и тада би остало нешто неизречено, нешто што би измакло језику. То што је неизречено, то што је измакло, тај вишак – јесте истина.

Истина је неухватљива. Она је као сан.

Хазарски речник Милорада Павића, објављен 1984. године, тако давно да више није истина – као да је сан, јесте роман у коме неко стално сања нечију јаву, тако да у њему и нема јаве, већ само снова. Четири године касније, када је изашла у француском, а потом у енглеском и у преводима на остале светске језике, ова књига од снова представљена је у *Paris Match*-у као „прва књига XXI

века“,¹ док је у српској књижевној критици превасходно тумачена као „библија постмодерне литературе“.² Данас, у XXI веку, након што је *Хазарски речник* у години свог пунолетства (2002. години) уместо „мушког“ и „женског“ доживео „андрогино издање“ (прво на француском, тек потом на српском), поставши „хермафродит“, и када постмодернистичка поетика увелико прелази у књижевну историју, поставља се питање – није ли такође и његова поетичка раван више „хермафродитска“, а мање једнозначно „постмодернистичка“.

Која је то нит којом се у тумачењу треба руководити да би се то питање осветлило? Јер проблем поетике *Хазарског речника* није циљ ове студије, већ њено полазиште.

Може ли да се, праћењем те нити, осветли – или бар наслути – истина *Хазарског речника*? Шта би она била, под условом да се прихвати њена важност и улога у тумачењу дела? Може ли се, иза *речи, речи, речи* уметничког дела открити осунчаност његове тишине? Јер оно што је вредно и што је истинито, не само у уметности, већ и у животу, узвисује се у тишини. Одсуство тишине је одсуство вредности и истине.

¹ *Kratka istorija jedne knjige. Izbor napisa o romanu leksikonu u 100.000 reči Hazarski rečnik od Milorada Pavića. Delovi izabranih književnih kritika objavljenih u Jugoslaviji, Francuskoj, Belgiji, Švajcarskoj, Nemačkoj, Austriji, Italiji, SAD, Kanadi, Velikoj Britaniji, Australiji, Holandiji, Španiji i Izraelu*, прир. Jasmina Tešanović, Književna opština Vršac, Vršac, 1991, стр. 49.

² Александар Јерков, „Од нове текстуалности до културне поетике“, поговор у: Милорад Павић, *За увек и дан више*, Драганић, Земун, 1996, стр. 150–151.

Крије ли се у Павићевом роману, иза барокно сплетених речи, као копрена изнад очију, као небо изнад облака, истина – неизговорљива, метафизичка истина? Да ли су речи ту да замету гностичку тајну уметности, што сваки покушај интерпретације чини узалудним? Или тајна може да се досегне изван језика, у радости и лепоти читања, након чега речи постају сувишне? За Павића је, изгледа, у речима сигурност.

Можда је зато ова студија сувишна. Јер истина метафизике за којом она трага измиче и језику и разумевању. Сваки покушај да се таква истина досегне унапред је осуђен на неуспех.

Али – као што у роману једна путница пред крај живота схвата – пут је важнији од циља, јер се путем *осмишљава* циљ. Да нема тог пута, да нема узалудног покушаја да се назре тишина, не би било ни културе, ни Павићевог романа, нити икаквог смисла. Тада, на срећу, не би било ни ове студије. Њен аутор се нада да ће она, можда, представљати један лествичник више на лествици истинитосног спознања чији је врх обавијен светлом тишином.

Истина *Хазарског речника*, осећена тишином, јесте истина једног великог неуспеха. Пројекат хазарских ловаца на снове да се прикупљањем свих одсањаних снова свет изнова створи, „још једном, али на бољи начин“³ (стр. 36), без Зла, није успео. О неуспеху тог субверзивног, по устројство фиктивног света рушилачког пројекта, сведочи облик

³ Milorad Pavić, *Hazarski rečnik* [ženski primerak], Dereta, Beograd, 2001. Сви цитати у тексту обележени су бројем у заградаи.

Павићевог романа. Како је садашња књига само фиктивна реконструкција тзв. изгубљеног издања, која је такође била својеврсна реконструкција, то указује, у контексту романа, на епохални заокрет од свих оних искуствених и сазнајних напора који би водили у смеру активног супротстављања принципу Зла. Пројекат хазарских ловаца на снове доживео је неуспех, о чему сведочи постојање књиге под насловом *Хазарски речник*. Зашто онда *Хазарски речник*, на крају крајева?

Зашто, ако не зато да посведочи како се из митског неуспеха рађају културне вредности, у широком спектру значења. Ако је прикупљање снова у једној митској равни аналогно супротстављању злом поретку, онда је пандан таквом културном и субверзивном акту, у времену које више није и не може да буде митско, стваралачко препуштање подухвату читања. Истовремено, тај подухват не подразумева бег од стварности, већ, напротив, њено ванвремено, дубље, митско сагледавање. Отелотворење књиге у небеског Адама – које би представљало кључ поновног стварања света – не одиграва се у некаквом спољашњем митском времену, већ у оном које се, са спољашњим временом, унутар читаочевих душевно-духовних хоризоната укршта, а можда и мимоилази. Тако сагледано, као митски одраз снова које су хазарски ловци прикупљали, читање постаје врхунско и *истинитије* стање егзистенције. Стога, Павићев роман, који тражи активног и стваралачког читаоца, не представља само културни споменик књижевности, већ и снажну апологију читалачког чина.

О томе сведочи и опаска фиктивног приређивача на крају књиге, када саветује потенцијалног Читаоца и Читатељку:

„да добро изгрде лексикографа, али нека то окончају што пре у име онога што долази потом, јер то што долази потом само је њихова ствар и вредније је од сваког читања“ (стр. 386–387).

То што долази потом је време обogaћено и улепшано књижевношћу. Време у којем се истина сведочи живљењем.

Ако истину најбоље сведочи тишина, онда тишину најбоље сведочи ћутање. Али чак и кад нема ко да чује, добро је говорити. Не гласно, не као „глас вапијућег у пустињи“. Тихо, из ћутања. Тако се тишина не досеже, али се назначује њен смисао. Сведочењем истине осведочавамо себе, упркос себи.

Аутор зна да је ова студија, као и пројекат хазарских ловаца на снове, осуђена на неуспех, зато што до циља не може да доспе. Ипак, руководи га утешна помисао. Када се, напослетку, буде повукао у ћутање, тишина ће бити обogaћена.

Ћутање ће *гласније* сведочити истину.

УМЕСТО УВОДА

1. О смислу истине: двострука дијалектика

Питање статуса истине пресудно је за тумачење *Хазарског речника*.

Рече Му Пилат: Шта је истина? (Јн. 18, 38) Сагласно идеји да сваки текст представља одговор на неко питање које му претходи, питање које уједно сублимира и исијава (архи)раван значења дела, може се рећи да је управо ово, пилатовско по пореклу а онтолошко по смислу, уписано испод свих палимпсестних слојева *Речника*.

Зашто је то питање важно и зашто од њега треба да се пође? Његово разумевање омогућује да се на исправан начин сагледа двосмислени статус истине, као и све могуће последице које из таквог статуса произлазе. Једна од њих је и појава самог *Хазарског речника*.

Пре свега, уочава се двострука дијалектика смисла истине: (1) ка унутра (имплозија) и (2) ка споља (експлозија).

(1) Унутрашње тежиште и смисао истине из пилатовског питања помера се са субјекта, односно Онога коме је питање било упућено, Који је рекао: „Ја сам пут и истина и живот“ (Јн. 14, 6), на безлични и непредвидљиви објекат.⁴ Истина се урушава

⁴ Због тога је ово једно од *најпогрешнијих* питања у историји хришћанске културе и цивилизације; његова унутрашња

унутар себе. Уместо „ко“ јавља се „шта“. Једна и једина, коначна, богоцентрична Истина, која је и Биће, Логос, вечна и животворна, идентична Богу, трансцендентна, смислена и самолегитимизујућа – скрајнута је, детронизована и наместо ње постављена проблематична и спекулативна „истина“. Прва је „Истина“ вере (или ума по Канту), а друга – „истина“ разума. Прва претходи и надилази другу, као што субјекат претходи објекту.

Разумљиво је што припадник било које од три монотеистичке вероисповести које су представљене у *Хазарском речнику* сматра своју истину за једину исправну Истину, а другим двама „истинама“ пориче и оспорава такав статус. Хришћанин одбацује пилатовско питање, јер њему је јасно „ко“ је Истина; али исти је случај и са метафизичким положајем Јеврејина и муслимана. Тек када се Истина вере одбаци у име „истине“ разума, када се допусти могућност уплива сумње уперене у исправност онога у шта се верује, могуће је да се постави питање какво је поставио Пилат.

То питање је парадоксално. Усмерено ка спознању истине (и/или вере), његова погрешна формулација („шта“ уместо „ко“) узрокује иманентну немогућност да се дође до циља. Приступ правој Истини тако је у самом зачетку онемогућен. Не представља пилатовско питање чин вере или поверења у могућност спознања Истине, већ коперни-

напетост и „отвореност“ (чињеница да одговор, бар онакав каква је Пилат очекивао, није дат) довешће неминовно до једног од *најстрашнијих* питања у „хришћанској“ историји, питања које је Велики Инквизитор поставио Христу/Истини: „Зашто си дошао да нам сметаш?“

канско окретање ка разуму, искорак из вере или, можда, одрицање вере, чин сумње и логичког преиспитивања, поверења у сопствене снаге (рација) и наде да до праве истине може да се дође управо таквим „широким путем“.

(2) Детронизована „истина“ (разума) је човекоцентрична или хуманистичка, јер њој је човек – а не Бог – мера. Наместо праве Истине, која се расула, добило се сијасет разних „малих“ такозваних „истина“, различитих могућности испољавања, које праву Истину настоје да замене и да јој преузму статус јединствености и коначности. То је други вид дијалектике смисла истине, чији се центар расипа, која се од јединствености окреће ка споља, ка мноштвености. Таква „истина“ ступа у подручје привидне, лажне, самодароване слободе,⁵ постаје *избор, могућност*, што значи да се креће у правцу сопствене супротности, јер „избор“ значи јерес (грч. *airesis* – избор). Пилатовско питање, уместо да је открило Истину, па чак и да јој се приближило, неминовно је довело до њеног самопоништења, до самонегације – јереси. Али јерес, која може да се дефинише било као лаж, било као полуистина, ма колико слична правој Истини, постоји само у стању супротности према њој. Када таква, референтна Истина нестане из посматрачевог, субјектовог поља, ишчезава и легитимност употребљавања појма јереси. Расправа у којој се наглашава дистинкција између истине и јереси тада постаје

⁵ Уп. „Постмодернитет је чини се изабрао слободу, па и на штету саме истине...“ Željko Mardešić, *Rascjep u svetome*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007, стр. 673.

ирелевантна. Након што је тзв. човекоцентрична, хуманистичка „истина“ заменила богоцентричну, свеједно је да ли ће се рећи да је све постало истина или да је све постало јерес. Истина и јерес доведене су у међусобно стање рокаде: прва је скрајнута, а друга се непрестано успиње на празан трон. Како год да се назове, таква „истина“, односно „истине“ – јер плурализам је оно свеопште стање које је наследило појам некадашњег центра – настоје да *саме себи* прибаве статус једине, праве Истине.

У првом случају, дакле, детронизација Истине вере у „истину“ разума представља својеврсну имплозију смисла, а у другом, таква, са метафизичких висина спуштена, „истина“ разума постаје мноштвена и омогућује настанак безброј различитих „истина“, што представља својеврсну експлозију смисла. Резултат такве дијалектике огледа се у *епохалном сазнању* о губитку разлике између једне и једине, праве Истине и осталих проблематичних „истина“; посредни је сазнање о њиховом међусобном нивелисању. Релативност сваког смисла крајња је последица пилатовског питања.⁶ О томе сведочи изјава из *Хазарског речника* да је „истина само један трик“ (стр. 180). Међутим, та тврдња нипошто не сме олако да се прихвати; од њеног *исправног* тумачења зависи целокупна интерпретација Павићевог романа.

⁶ У питању је релативност која је сагледана из визуре „модерне“, „моноцентричне“ свести; за „постмодерну“ свест и њен „трансверзални“ ум, пак, релативност се објашњава као свагда пожељни плурализам.

2. Двострука „природа“ истине

Осим увида у онтолошки статус (смисла) истине, о чему је до сада било речи, од пресудне је важности и увид у „природу“ истине у *Хазарском речнику*. Као што је смисао истине двострук, исто се може рећи и за њену „природу“. Док истина поседује свој „небески“ или „божански“ (Истина вере) и „људски“ смисао („истина“ разума), „природа“ истине такође показује своју небеску и људску димензију.

У фиктивном свету *Речника* могу се разоткрити два међусобно спирално испреплетена али суштински различита поетичка и семантичко-тематска слоја: први разоткрива метафизичку страну равни истине, а други – текстуалну.

„Метафизичка“ истина се, пре свега, односи (али не нужно) на Истину вере, а „текстуална“ истина на „истину“ разума. Прва је, дакле, „умствена“ истина, јер се њен распон креће у оквиру граница (кантовског) ума, усмерена је на питања трансценденције, „последњих ствари“, вере субјекта, његове духовности. Друга, „текстуална“ истина, представља „истину“ разума, зато што питање текстуалности не може да се разлучи од питања настанка, порекла појединог текста (у најширем смислу те речи) и начина на који је конструисан.

„Људскост“ је иманентна тексту; чак и када се – метафизички доживљен – свет *тумачи* као текст исписан Божјом руком, идеја (људска, „текстуална“) *претходи* таквом тумачењу. Али, зар таква идеја није уједно надтекстуална, због ау-

тентичног *доживљаја* који јој претходи? Да би се одговорило на то питање, није довољно само да се назначи (мистичка) граница између језика и ћутања, па рећи да идеја може да буде надтекстуална само у тренутку рађања у доживљају или *кроз* доживљај, али да њена реализација лежи у језику, који је увек људски и субјективан, колико год тежио објективности. Такав одговор уводи сферу практичности као пресуђујућу у односу између „метафизичке“ и „текстуалне“ истине. Јер, између доживљаја и реализације идеје кроз језик потребно је да се смести предразумевање онтолошког бића истине. А оно поручује да, као што је „вера без дела мртва“, и као што дела захтевају да им се да смисао, однос између двеју истина, „метафизичке“ и „текстуалне“, није нужно антагонистички, већ дијалошки.

„Метафизичка“ истина је богоцентрична и логоцентрична (Логос – смисао). Њена *смислоцентричност* није затворена у себе и самодовољна, већ се пројављује и као *смислотворност*. Унутар „метафизичке“ истине смисао је непрестано дијалошки прожима, обликује, твори. Дијалог у љубави омогућује њену пуноћу. Дијалошка смислоцентричност „метафизичке“ истине усмерена је у оба смера: ка себи (унутар себе) и ка споља (изван себе). Кретање ка споља јесте смислотворност, дијалошко прожимање са „текстуалним“ истинама, са субјектом, њихово у љубави обликовање и творење; уколико субјекат афирмативно прихвати дијалог, она му омогућује доживљај пуноће и смисла. Субјекат је саучесник у „метафизичкој“ истини под условом да свим својим бићем прихвати не

своју, човекоцентричну, већ њену, логоцентричну устремљеност. За то је потребан чин вере.

Међутим, шта се дешава кад се Други нађе пред „метафизичком“ истином субјекта? Шта се дешава кад се Други, који је такође субјекат, нађе пред туђом вером? Вера, која је „умствена“, постала је предмет сазнања. Одједном није више богоцентрична, већ разумоцентрична. Чак и снисхођење ума у разум субјекта не мења перцепцију Другог. Постала је људска. Њене идеје изражава језик – који је не може до краја артикулисати – или дела: у оба случаја реч је о ономе што је зависно од људске моћи.

„Метафизичка“ истина може се *спознати* дијалогом у љубави или перцепцијом туђих дела. Такво спознање је својеврсни (мистични, ванјезички) метафизички доживљај. Као предмет сазнања она се не може *сазнати*. У перцептивном хоризонту „метафизичка“ истина увек се пројављује као партикуларна, „текстуална“ истина. Једино као таква може да се сазна. Када постане предмет сазнања, када њено „ко“ замени „шта“, „метафизичка“ истина постаје „текстуална“ истина. Јер, предмет сазнања увек је предмет који се јавља у перцептивном односу између два субјекта. С друге стране, предмет спознања јавља се у односу између субјекта и онога што превазилази субјективно. Сазнање је хоризонтално, спознање је вертикално.

Када, дакле, субјекат *тумачи* свет као Божју творевину, текст исписан Божјом руком, он чини покушај да своје *спознање* учини предметом *сазнања*. „Метафизичку“ истину он транспонује у текст, обликује је као „текстуалну“. Оно што претходи транспоновању и обликовању је идеја

или намера. И кад је иницирана метафизичким доживљајем, идеја не може да буде надљудска, јер би поништила слободу субјекта. Њен имплицитни активитет подразумева да је људска, *одвише људска*. Усмерена ка произвођењу текста, таква идеја може да буде само „текстуална“.

Оно што је за субјекта „метафизичка“ истина, за Другог је „текстуална“. Метафизика се спознаје, „текст“ се сазнаје. Као што је метафизичко спознање доживљај своје врсте, „текст“ је догађај своје врсте. Спознање се врши кроз искуство, које може да буде и мистичко, надјезичко. „Метафизичка“ истина се спознаје, свет и сопство се спознају, присуство метафизичке (и Божје) инстанце се спознаје, а репродукција таквог (над)искуственог спознања јесте „текст“. „Текст“ је репродукција (искуства) Истине. „Текстуална“ истина постаје „метафизичка“ само када се увиди да је сазнајни дијалог недовољан и када се разумоцентричност субјекта одбаци зарад препуштања спознаји и себе и света у богоцентричности. Јер, сваки дијалог тражи почетни искорак.

Условно речено, Истина вере је „метафизичка“ истина, а „истина“ разума – „текстуална“ истина. Међутим, да ли то значи да коначна истина или смисао неког текста представљају, у ствари, „метафизичку“, а не „текстуалну“ истину?

Да би се одговорило на то питање, потребно је да се појасни појам „коначне истине“, тј. „смисла“. Сваки текст подложен је многобројним интерпретацијама – многобројним али *коначним*.⁷ Како је

⁷ Иако у теорији књижевности постоји и супротно мишљење, које подразумева да је број потенцијалних интерпрета-

овде реч о „коначној истини“ или „коначном смислу“ неког текста, важно је да се напомене да „коначност“ треба да се схвати у њеном квалитативном, а не квантитативном значењу. Да је у питању „коначност“ у квантитативном смислу, онда би „коначна истина“ подразумевала скуп или плурализам свих ваљаних – па и потпуно различитих – интерпретација одређеног дела у дијахроној, историјској равни (што је утопијска замисао, јер подразумева надисторијску тачку гледишта, или проблематичну хилијастичку претпоставку да је управо садашњим тренутком историја у свом развоју довршена и да никаквих нових интерпретација више неће бити). Насупрот томе, „коначност“ треба да се разуме у квалитативном или, са претходне позиције („демократског“) плуралитета, „идеолошком“ смислу. Тек са заузимањем таквог надмоћног, али легитимног става, утемељеног у вери (или у идеологији), да је *ова* интерпретација једна и једина, тачна и неупитна, може се дати потврдан одговор на претходно постављено питање.

Јер, један текст, чак и када је догматско-сакралног карактера, оставља могућност за појаву различитих интерпретација, те тако ниједно тумачење не може да се назове „коначним“ или „последњим“. Да би одговарајуће тумачење било „коначно“ или једино исправно, онда оно мора да се догматизује и институционално наметне – што је предмет разраде

ција бесконачан, да сваки читалац уграђује *свој* смисао у текст неког дела, занемарује се чињеница да *властити* смисао текста не може – у научном смислу – бити валоризован изван категорије истинитости – херменеутичке, или схваћене на неки други начин.

која следи. У таквим случајевима се мисли, првенствено, на „свете“, сакралне текстове оних култура које су утемељене у још „живим“ религијама, текстове као што је, на пример, Свето Писмо Старога и Новог Завета у хришћанству. Како хришћанство није монолитно већ „унутар себе“ историјски издиференцирано, што за собом повлачи питање валидности самог појма, па и проблематизацију која се бави његовим ширим и ужим значењем (због тога су речи „унутар себе“ стављене под знаке навода), неподударност у тумачењу свима заједничког библијског текста представља узрок свих „специфичних разлика“ (*differentia specifica*) ове религије.⁸

Како, дакле, у књижевнотеоријском смислу, за разлику од догматског и/или идеолошког, не може да буде речи о „коначном“ тумачењу неког дела, то значи да свако тумачење, свака интерпретација – представља само *једну од* „истина“ коју текст из себе изнедрова. Такво гледиште не подразумева свеопшту релативизацију у тумачењу текстова, већ само непостојање једног и јединог „читања“. Када би се тражио коначни, последњи, свеобухватни смисао неког текста какав је Библија, или неки други слични текст сакралне садржине, у том случају не би се указивало на „текстуалност“ његове истине, већ управо – на њену метафизичку раван. „Метафизичка“ истина, уколико субјекат остварује дијалог са њом, подразумева *веру* у коначни смисао, у последњу реч, у једино исправно (канони-

⁸ У Православљу је, на пример, Свето Предање, које између осталог подразумева и „коначна“ тумачења текста Библије Светих Отаца, примарно и важније од самог текста Библије.

зовано) тумачење. Зато је „метафизичка“ истина, када је смислотворно усмерена према субјекту, увек Истина вере, небеска или божанска истина, док је „текстуална“ истина увек „истина“ разума, произвољности или отворености.

При том не треба да се сметне с ума да и тексто-ви који немају сакрални, већ књижевноуметнички карактер, утемељени у одређеној култури и потпомогнути од институција као не нужних полуга моћи културе, имају тенденцију окоштовања („канонизације“) одговарајућих тумачења; но таква тумачења, која остављају простор и за сасвим различита читања, квалитативно су другачија у односу на „догматска“ тумачења „светих“ текстова.

„Текстуална“ истина, поготово у свом релативистичком односу према историји, као што ће се касније показати, представља један од главних чинилаца постмодернистичке поетике у *Хазарском речнику*. С друге стране, пак, „метафизичка“ истина је изразито антипостмодернистичког карактера, јер подразумева веру у крајњи смисао, постојање трансцендентног, „велику причу“, што постмодернизам оспорава. Зато се за *Хазарски речник* не може рећи, као што је до сада углавном био случај, да у целости припада постмодернизму; реч је о амбивалентном делу чија поетичка раван осцилира између високог модернизма, који представља једну страну те равни, и постмодернизма, који представља њену другу страну.⁹

⁹ Није необично да писац у властитом опусу има дела која припадају различитим поетикама. Поредићи *Хазарски речник* и *Друго тело*, Ала Татаренко сматра да је први роман „замишљен као постмодернистички роман о Стварању, [...] [а

Уколико се те две „природе“ истине – „метафизичка“ и „текстуална“ – немају у виду, постоји опасност да се, одвојени од контекста, поједини одломци или искази из *Речника*, као што је онај који говори да је „истина само један трик“, тумачу-

други] – као пост-постмодернистички роман о Васкрсењу. У центру постмодернистичког књижевног света стоји *Књига*, зато је аутор-демијург стварао од фрагмената *Речник*. У епохи пост-постмодернизма у жижи интересовања писаца налази се реалност, и Павић не посеже за метафором *Друге Књиге* – амблемом секундарне природе постмодернистичке литерарне уметности, већ за метафором *Другог Тела*.“ Ала Татаренко, „У потрази за „другим телом“ романа: *Друго тело* М. Павића – између књижевне археологије и ергодичких стратегија“, у: *Павићеви палимпсести. Зборник радова*, ур. Сава Дамјанов, Фондација Рачанска баштина, Бајина Башта, 2010, стр. 62. (www.khazars.com) Међу критичарима који су од самог почетка посматрали *Речник* као дело које стоји на граници између модернизма и постмодернизма издваја се Зоран Глушчевић: „...Павић [је] истовремено и модеран прозаиста и постмодеран писац.“ Zoran Gluščević, „Milorad Pavić između moderne i postmoderne“, у: *Književni portret Milorada Pavića. Zbornik izlaganja sa Devetih književnih susreta „Savremena srpska proza“*, ур. Veroljub Vukašinović, Narodna biblioteka Radničkog univerziteta, Trstenik, 1993. (www.rastko.rs) Види још: Milentije Đorđević, „Tri teze o poetici romana Milorada Pavića“, у: *Isto*; у овом тексту, како је приметио З. Глушчевић, у читање Павића уносе се „модернистички параметри“. Чини се, ипак, да је сам Павић највише „заслужан/крив“ за сврставање свог дела у поезију постмодернизма, зато што је, као „први писац ХХИ века“, желео да свом делу одреди место у оној „постистичкој“ поезији која је тада у књижевној теорији била доминантна. Међутим, можда Павићев „искорак“ у односу на савременике треба да се посматра не толико у кључу постмодернистичке поезије, колико у покушају овладавања простором хипертекста. Отуда данашње (савремено) сврставање Павића не у постмодернистичку, већ у „ергодичку“ књижевност.

че на сасвим произвољан начин. Зато је приликом читања овог романа важно да се разграничи – иако је то задатак који није могуће да се оствари у потпуности – шта припада „истинама“ текстуалности, а шта Истини метафизике. Тако ће се расветлити и те две, условно речено, попут Мебијусове траке, спирално испреплетене стране једне равни: „метафизичка“ страна (модернизма) и „текстуална“ страна (постмодернизма).

Важно је да се већ сада, на почетку, напомене да те две стране не представљају две засебне *онтолошке* равни романа, већ стране његових „коначних“ истина. Стога, коначна истина *Хазарског речника* може да буде само двострука: „прва“ коначна истина односи се на „текстуалну“ истину и разрешење хазарске полемике; реч је, дакле, о „текстуалној“, „сознајној“ страни. „Друга“ коначна истина односи се не „метафизичку“ истину која открива духовну структуру (архитектуру), уређење природног, космичког поретка фиктивног света романа; овде је реч, дакле, о „метафизичкој“, духовној и *онтолошкој* страни. Прва страна равни осветљава оно *шта* у пилатовском питању, а друга покушава да дође до неизговореног *ко*. Како ни једна ни друга „истина“ у потпуности не могу да се расветле, и како су те две стране равни међусобно испреплетене – дешава се да се о „текстуалној“ истини проговара и у другом делу студије, који се бави покушајем разрешења „метафизичке“ истине, и обрнуто. Такође, „текстуална“ истина која хоће да каже своју *коначну* реч постаје „метафизичка“ – дакле, *онтолошка упитаност* јавиће се као коначна реч овог рада. То је реч којом се домети и

прозрења у тајне обеју „истина“, и „текстуалне“ и „метафизичке“, прекривају и утапају у оно што остаје напоследку сваког читања и што је од свега вредније, попут тишине задовољног склапања корица.

ПРВИ ДЕО: „ТЕКСТУАЛНА“ ИСТИНА

Quid est veritas?

1. Институционалност „истине“

Пилатовска одисеја смисла која је довела до самопоништења Истине науштрб открића/стварања многих других такозваних „истина“ не подразумева да је права Истина нестала *per se*; она је само доведена у сумњу и проблематизована у *свести* посматрача. Није Пилат својим реторичким питањем поништио Истину Која је стајала (и то не у метафоричком смислу) пред њим, већ је то питање самопоништило истину у његовој перцепцији, односно свести. Проблем истине неодвојив је од свести. Јер, проблем истине је проблем перцепције и њеног превазилажења вером. Начин сазнања, приступа истини, доведен је у питање. Постмодернистичка поетика, такође, тврди да не укида истину, већ само сумња у начине њеног сазнања. Истина је доведена у питање зато што су се путеви нашег сазнања показали проблематичним. Истина се, још једном, не може сазнати – може се само спознати.

Ако је „протестантски“ сумњичава у односу на „истину“ сазнања, не значи да је та поетика мање боготражитељска у односу на коначну Истину. Можда њено искуство казује да је свако сазнање усмерено према Истини Гордијев чвор који треба да се пресече зарад чисте, непоколебљиве вере? У

томе је један од основних парадокса постмодернистичке поетике.

Постмодернизам наступа као „криза легитимизације“ (Лиотар). Али, шта Истину легитимизује? На који начин тзв. обична, „мала“ „истина“ прибавља себи статус „праве“, тј. постаје Истина са великим почетним словом? За хришћанина, муслимана и Јеврејина последња Истина не доводи се у питање; она је предмет вере. „Ја сам пут и истина и живот.“ Таква Истина је самолегитимизујућа. Проблем настаје када се њој, којој није потребно ништа осим вере, да покриће моћи, односно институционалности.

Институција конзервира Истину, чува је од заборава и искривљења која могу да настану временом. Али уклопљеност и саживљавање у времену, као и чињеница да је *људска* – дело човека кроз време, временита, пролазна – урушавају њен самолегитимизујући статус. Поставши институционална, подложна је критици којој је свака институција подвргнута. Институција је, на неки начин, објашњење, оно *шта*, а не *ко* Истине. Што значи – институција легитимизује саму себе као, између осталих, још једну „истину“. Она није Истина, већ сведочи о њој, заступа је и описује је; на тај начин, ненамерно, преко Истине описује саму себе; тако саму себе потиरे. Као сваки људски конструкт може да брани само себе, а не Истину која је самодоволна и која све осим себе надилази.

Институција је, дакле, „текстуална“ „истина“ која *сведочи* о „метафизичкој“ Истини. Институција је суштински „текстуалног“ карактера, она јесте текст. (Појам институције – људског конс-

трукта – треба да се схвати у најширем смислу, као сваки уређен, установљен и смислен скуп идеја и правила, подложен тзв. дискурсу моћи, без обзира на који се начин реализује у времену и друштву.) Између текста и институције може да се успостави знак једнакости. Међутим, иако је *сваки* текст својеврсна институција, ипак се не може рећи да *сваки* текст сведочи о „метафизичкој“ Истини. За сакрални, библијски текст, на пример, таква дефиниција институције може бити употребљива. Библија је текст који није саморазумљив већ је подложен тумачењу; она по себи представља институционалну, „текстуалну“ „истину“, али тек *правоверним* тумачењем и пристајањем реципијента на такво тумачење, само под тим условом прибавља себи статус „метафизичке“ Истине; она, дакле, о „метафизичкој“ Истини непосредно *сведочи*; њено значење је у непосредној метафизичкој вези са Истином.

Стога, претходно поменута дефиниција институције подразумева једну ограду: она је актуелна у оном домену људског духа који у свом фону подразумева религију или идеологију, јер само тада и може да се говори о стварној или „конструисаној“ „метафизичкој“ Истини (иако је „конструисана“ истина увек по природи ствари „текстуална“). Када је о уметности, књижевности најпре реч, у питању су текстови који јесу институције (књижевност или уметност по себи може да буде институција), али у великој мери оне су по себи аутономне (у односу на категорију истинитости) и самозагледане. Књижевноуметнички текст представља „текстуалну“ „истину“ која би могла да буде „метафизичка“ Ис-

тина само ако би се нарушила његова аутономност, ако би се на начин читавања или нарушавања смисла изместио из области уметности у област религије или идеологије. Књижевност никад не сведочи о једној Истини већ увек о мноштву („текстуалних“) „истина“ које, појединачно или скупа, о „метафизичкој“ Истини сведоче *посредно*; док религијски или идеолошки институционализован текст о „метафизичкој“ Истини, као што је речено, сведочи *непосредно*.

Три монотеистичке вероисповести, чији представници учествују у хазарској полемици, поседују *институционални* карактер. Тако, на пример, хришћанска Црква описује себе као мистично тело Христово, евхаристијску заједницу верника и, тек на трећем месту, као институцију. Када је на такав трострук начин дефинисана, онда о њој може да се говори као о *Цркви*. Она је тада надинституционална, и „сва тајна *вере* хришћанске је у њој“; премда у хришћанству, према Јустину Поповићу, вера и знање „представљају суштинско, неразориво јединство“. Али, ако се Црква сведе само на свој институционални карактер, на своју „трећу ипостас“, ако се њена тежња ка надилажењу времена пренебрегне и сведе на пуко трајање у историји (па и у култури), то значи да она више није *Црква* (вере) у правом смислу, већ „црква“ као институција (религије).

Ако једна религија представља себе *и* кроз институцију, то не значи да јој треба одузети сваки легитимитет и унизити јој значај таквог статуса као непотребног, већ је то констатација да је њен ин-

ституционални карактер, сам по себи, *недовољан*. Оно што једну религију чини живом надилази њен институционални, земаљски, пролазни карактер. Живот религији удахњује самолегитимизујућа Истина. Проблем настаје када се тај есенцијални „вишак“ занемари и религија сведе само на људски конструкт. Тај „фалсификат“ постмодернизам нити је први открио нити први изнедрио, али је један од његових главних, доминантних „симптома“. Иначе, фалсификат као такав, узет по себи, у постмодернистичкој поетици итекако је симптоматичан; однос између фалсификата и те поетике остварује се дијалошки и афирмативно.

О човекоцентричности институција – људских поредака – говори и Линда Хачн: „Он [постмодернизам] признаје људску тежњу за стварањем поретка, мада указује да су пореци које стварамо само то: људске конструкције, не природни или дати ентитети.“¹⁰ Истина (сазнања) је у постмодернизму постала неодвојива од свог институционалног карактера. То се подразумева и на плану језика: истина је „институционалне природе јер се језик увек користи у политичко-дискурзивном контексту, чак кад тога нисмо ни свесни.“¹¹

¹⁰ Linda Hačion, *Poetika postmodernizma. Istorija, teorija, fikcija*, prev. Vladimir Gvozden i Ljubica Stanković, Svetovi, Novi Sad, 1996, стр. 80. (Презиме „Хачион“ правилније је да се транскрибује као „Хачн“.)

¹¹ Мирољуб Јоковић, *Онтолошки пејзаж постмодерног романа*, Просвета, Београд, 2002, стр. 441.

2. Перспективе приказивања религија

2.1. Примарна перспектива

На који начин су три религије – хришћанство, јудаизам и ислам – приказане у *Хазарском речнику*? Оне се могу сагледати из три различите перспективе које, када се упореде, подсећају на три лица која учествују у глаголској радњи. Основна или *ја* перспектива има иконички, или „иконописни“ карактер, како је то формулисао Марко Недић, мислећи при том на статус историје у роману, статус који је последица такве перспективе.¹² Она означава лични однос према трансцендентном, као и, када се „метафизичка“ Истина узме за полазиште, самозагледаност сваке религије понаособ. У Црвеној књизи хришћанству, као вери, припада последња Истина; Зелена књига сматра ислам за последњу Истину, а Жута јудаизам.

Разлика која се јавља између појма вере и појма религије подразумева чињеницу да је религија институционалног и условно временског карактера (хоризонтална категорија у метафизичком смислу), док вера – истовремено не заобилазећи религијске, институционалне координате – надилази их и устремљује се ка свом циљу, надвременој Исти-

¹² Уп. „Сва историја у таквој иконописној позицији тумачи се из властите идеолошке перспективе. Зато је сва историја у суштини апокрифна, јеретична, субјективна, лажна, идеологизирана, изокренута, тачније речено, она је апокрифна за друге а реална за њене активне учеснике и активне тумаче.“ Marko Nedić, „*Hazarski i drugi palimpsesti Milorada Pavića*“, *Savremenik*, Beograd, 1986, br. 1/2, стр. 75.

ни (вертикална категорија). Вера не подразумева нужно религију у свом фону, док религија, као и идеологија, не може без вере. Вера је, у *Речнику*, у односу на три религије присутна имплицитно. Подразумева се да свака од три књиге (Црвена, Зелена, Жута),¹³ тј. сваки од три супротстављена света, поседује коначну Истину и коначни смисао. Уколико је заиста тако, било који од та три света – хришћански, муслимански или јеврејски – сагледан у изолованом контексту, затворен је, тотализован, моноцентричан и окренут ка себи, смислен и онтолошки стабилан. То би *требало да значи* да три супротстављене књиге *потенцијално* сведоче о трима равноправним али међусобно различитим „текстуалним“ и „метафизичким“ Истинама.

2.2. Секундарна перспектива

Секундарна перспектива из које су званичне религије представљене у *Хазарском речнику* може се условно назвати дијалошком или *ја-ти* перспективом. Хазарска полемика приказује вербални сукоб и логичко, софистичко надметање представника трију религија, Константина Солунског – монаха, Фараби Ибн-Коре – дервиша, и Исака Сангарија – рабина. Њихов положај је деликатан и проблематичан. Они би требало да бране и сведоче Истину *вере*, а наступају као представници *религија*, званичних

¹³ Уп. „Црвена, зелена и жута боја су метонимијске ознаке за три религије које су подијелиле свијет...“ Jovan Delić, *Hazarska prizma. Tumačenje proze Milorada Pavića*, Prosveta – Dosije – Oktoih – Dečje novine, Beograd – Titograd – Gornji Milanovac, 1991, стр. 91.

и институционализованих религијских „истина“. Такође, у току саме полемике, они не проповедају нити излажу начела своје вере, не понашају се као апостоли међу незнабошцима. Целокупна полемика представљена је у виду спора три религије као три институције, што значи – три „истине“. Спор је институционалног, а не верског карактера. Сваки од представника нашао се у улози тужиоца и туженог. Одбрана се не позива на сопствена верска, суштинска питања или исправност догми,¹⁴ већ се, у ствари, своди на контранапад. Напад на туђу религију, такође, није напад на веру те религије, већ на њен институционални, *историјски* учинак.

Кључни аргумент којим Константин Солунски, према исламској верзији хазарске полемике, одвраћа хазарског кагана да са својим народом прими ислам или јудаизам је асимилација коју те две религије спроводе, што последично резултира у губитку идентитета:

„Ми Грци, дајући вам крст, нећемо као Сарацени или Јевреји узети вашу реч у залог. Ми не тражимо да примите с крстом и наш грчки језик. Напротив, задржите свој хазарски. Али, пазите, то се неће десити ако будете примили јудаизам или Мухамедов закон. С њиховом вером мораћете примити и њихов језик.“ (стр. 170)

¹⁴ Уп. „...изненађује да се она [полемика] не води на догматском нивоу.“ Ханс Роберт Јаус, „Павићев *Хазарски речник*“, прев. Љубинка Петрин, *Књижевност*, Београд, 1997, књ. 102, бр. 1/2, стр. 249.

Хришћанска верзија хазарске полемике наводи речи неког Јеврејина који се умешао у расправу и почео да указује на предности своје „вере“:

„Јер, иза Јевреја не стоји ни калифа са зеленим једрима своје флоте, ни грчки василевс с крстом над војскама. Иза Константина Солунског долазе копља и коњице, а иза мене, јеврејског рабина, огртачи за молитву...“ (стр. 95)

Јехуда Халеви, јеврејски хроничар хазарске полемике, о непрестаној вековној угрожености своје религије и сукобу хришћанства и ислама записао је следеће речи:

„Нема пристаништа ни на Истоку, ни на Западу, где бисмо могли наћи мир... победи ли Исмаил или преовладају Едомеји (хришћани), моја судбина је иста – страдати.“ (стр. 250)

Аргумент сличан претходним даје се у јеврејској верзији полемике, у речима огорченог кагана који се приклонио јудаизму:

„Зашто хришћани и муслимани, који деле насељени део света међу собом, ратују једни против других служећи сваки своме богу чистих намера, као монаси или пустињаци, у посту и молитвама? А све постижу убијањем, верујући да је то најпобожнији пут који их доводи ближе Богу. Ратују верујући да ће им рај и вечно блаженство бити награда. Немогуће је ипак прихватити оба уверења.“ (стр. 267)

Каган се у наставку текста опредељује за јудаизам, што је, по Павићевом мишљењу,¹⁵ као и по мишљењу преовлађујуће историографије, представљао највероватнији исход хазарске полемике:

„Твој калифа има силне бродове зелених једара и војнике који жваћу на обе стране. Ако се њему предамо вером, ко ће од Хазара остати? Боље нам је, дакле, кад се већ мора, прибећи Јеврејима [...] Они немају војске, сем оне која може да стане у храм или у свитак испуњен њиховим писменима.“ (стр. 268)

Трагичност или неуспех суживота религија у историји на ироничан начин је подвучен Халевијевом симболичком и „екуменистичком“ сликом дрвета, према којој „гране са лишћем и цвећем представљају хришћанство и ислам, док корен припада јудаизму“ (стр. 251). Иако их повезују заједнички корени, истоветно историјско исходиште, три монотеистичке конфесије једна према другој исказују непрестану међусобну нетрпељивост.

Историја компромитује „истину“ (институционализоване) религије, али не Истину вере. Она, дакле, условно и упрошћено речено, компромитује „форму“, а не „садржај“. Прелазак у другу религију, уколико подразумева промену језика, про-

¹⁵ Види: Ana Šomlo, *Hazari, ili obnova vizantijskog romana. Razgovori sa Miloradom Pavićem*, Bigz, Beograd, 1991, стр. 96–98.

узроковао би не само губитак језичког идентитета, већ и националног и историјског.¹⁶

Занимљиво је каганово размишљање када је, према једној верзији из Црвене књиге, испрва примио хришћанство, али је:

„сасвим изненада одлучио да зарати на Грке уместо да прими њихову веру. Рекао је: „Вера се не проси него на мачу добија.““ (стр. 97)

Кодекс части и историјско-политичка мудрост превагнула је над вером погружења, помирења и смирења. „Ако је хришћанство“, каже Берђајев, „само по себи, претрпело неуспех у границама историје, онда то не значи неуспех самог хришћанства [...]; у ствари то је неуспех не хришћанства [...],

¹⁶ С друге стране, проблем рата и у рату „неизбежних“ убистава сагледава се као етичко питање које тешко може да се оправда, поготово из перспективе припадника туђе вере. Док је проблем теодицеје за муслимана сувишан и непотребан, за хришћанина, на пример, *одбрамбени* рат представља нужно зло које је условљено историјски, али и метафизички (побуна првих анђела, Адамов и Евин грехопад), те се, нажалост, некада не само не може избећи (чак и упркос логици која оспорава повољан исход), већ се, у зависности од степена етичке самоосвешћености заједнице или народа, учествовање у њему сматра моралним чином, чином пристајања на подношење личне жртве из љубави зарад Другога. За хришћанина суделовање у рату, под условом да је рат „праведан“ (значи навода не стоје због саме чињенице рата и онога што он као такав подразумева, већ због правде која је увек „мач са две оштрице“), представља истовремено моралан чин у односу према заједници, као чин којим се заједница брани и спречава од потенцијалног надирућег зла, а неморалан чин у односу према властитој личности и њеном целовитом етичком бићу, који као последицу, између осталог, може да повлачи забрану (епитимију) приступа Светој Тајни Причешћа на одређено дуже време.

већ неизбежан неуспех свега релативног света, сваког релативно издвојеног времена, неуспех ограничене земаљске стварности.¹⁷ Међутим, исти аргументи којима би Берђајев хтео да „оправда“ историјски неуспех хришћанства могли би да се употребе не само у односу на ислам или јудаизам, већ и на, вероватно, многе друге конфесије.

Секундарна перспектива из које су религије приказане у роману названа је *условно дијалош-ком*, зато што право, искреног дијалога нема. Дијалог је, као и вера, само имплицитно присутан, подразумеван. Суштински, полемика се остварује као такмичарско утркивање или судар три монолога, три равноправна (моноцентрична) гласа. Та три гласа не сведоче Истину вере, већ институционализовану и званичну религијску „истину“. Плодотворни *дијалог*, у коме би Истина вере, а не религије, дошла до изражаја, морао би да подразумева два, а не три учесника. У таквом екуменском (мисионарском, ненасилном) дијалогу Истина једног од учесника би превагнула у односу на „Истину“ (тачније тзв. „истину“, заблуду) другог. Такав дијалог изгледао би као судар тезе и антитезе, чији би исход био не синтеза, већ оспораватељева афирмација тезе, или самонегација антитезе. Хазарски каган је, пак, полемику приредио не у циљу да потврди или преиспита становишта сопствене вере/религије, већ са унапред свесном намером да се определи за „истину“ оне туђе религије која

¹⁷ Николај Берђајев, *Смисао историје. Оглед филозофије човечје судбине*, прев. Мил. Р. Мајсторовић, Дерета, Београд, 2001, стр. 227.

би му се егзистенцијално и политичко-историјски учинила најприхватљивијом. Стога су и три представника ушла у полемику не да би између себе открила чија је „последња“, већ да би пред непристрасним судијом – хазарским каганом – одбранила сврху свог сопственог историјског постојања. Хазари се неће приклонити Истини туђе вере, већ оној религији која ће се, као институција, показати најподеснијом у, како би рекао Берђајев, „релативном свету“ и „ограниченој земаљској стварности“. Одлука коју каган треба да донесе мање је верског, а више политичког и прагматичног карактера. Парадоксално је да та одлука, с једне стране, а priori пресуђује чија је Истина права, а с друге стране, коначност те одлуке зависи из које се перспективе на њу гледа.

2.2.1. Парадокс исхода хазарске полемике

Проблем Истине и њеног сазнања на фалсификатски начин изједначени су у *Хазарском речнику*. Јер, као што је већ раније речено, (са)знање, које није сливено са вером већ је „конструисано“, за разлику од вере, доводи само до спекулативне „истине“. Два питања – „Чија је Истина?“ и „У коју веру су прешли Хазари?“ – здружена су у једно, чији би одговор требало да пружи увид у коначну Истину. Фалсификат се огледа у чињеници да форму „метафизичке“ Истине испуњава садржај „текстуалне“ „истине“. Пример пилатовске сумње показао је како је дошло до нивелисања између Истине која је једна и мноштва других, „малих“

„истина“.¹⁸ То изједначење, наравно, није настало у постмодернизму, али је зато управо у њему – прво унутрашња, потом спољашња – дијалектика истине доведена до својих крајњих консеквенци (свеопшта релативност).¹⁹ „Једна“ је постала „једна од“. У ранијим епохама – као што је епоха модернизма – човекоцентрична, хуманистичка „истина“ покушавала је да представи *себе* као последњу Истину. Постмодернизам то не чини, он одриче такав појам Истине²⁰ зарад наметања сумњиве толеранције, преиспитивања сваке врсте искључивости и међусобног дијалога „малих“ „истина“: „...не постоји више никакав свет вечних истина већ низ конструкција, вештачких творевина, привремених структура.“²¹ Не постоји само једна, већ многе „истине“, и свака може да буде доведена у питање.

¹⁸ Сходно Борхесовој идеји по којој савременици бирају своје духовне „претке“, у том смислу би се могло рећи да је Пилат био, ако не прави „постмодерниста“, онда претеча постмодернизма.

¹⁹ Реч је о квантитативном сагледавању фрагментарности и децентрираној расутости које постмодернистичка поетика настоји да тумачи квалитативно, као епохални „плурализам“. „Концепт целовитости“ у постмодернизму остварује се једино као „концепт мноштва“. Види: Волфганг Велш, *Наша постмодерна модерна*, прев. Бранка Рајлић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2000, стр. 74.

²⁰ Уп. „...сам појам ‚истине‘ [је] део метафизичког наслеђа коју постструктурализам настоји одбацити.“ Frederic Jameson, *Postmodernizam u kasnom kapitalizmu*, prev. B. Dvornik i S. Ašanin, Art Press, Beograd, 1995, стр. 24.

²¹ Patriša Vo, „Metaproza. Šta je metaproza i zašto su je tako ocrnili“, prev. Novica Petrović, *Reč*, Beograd, 1996, br. 19, стр. 79.

Хазарска „истина“ – која је у ствари тајна – постала је или се наметнула као друго име за једину, коначну Истину. Дошло је до покушаја изједначења „текстуалне“ и „метафизичке“ истине. Како се то десило? Већ је скренута пажња на суштинску разлику између Истине вере и (институционалне/институционализоване) „истине“ религије, као и на институционалан – религијски, а не верски – карактер хазарског спора. Изједначење или, боље рећи, детронизација Истине у *једну од* „истина“ има за последицу изједначење вере и религије (не у смислу да је свака вера религија, јер вера је шири и искуствено старији појам од религије, већ само она која историјски происходи из одређене религије). На пример, хришћанска вера изједначена је са хришћанском религијом (што није потпуно нетачно), али је на тај начин остварена могућност да се она, вера, представи као *узрок*, покретач проблематичних историјских падова („грехова“) религије, као што су убиства у рату. Полемички напад на религију аутоматски постаје напад на веру те религије. Када се „истина“ религије доведе у питање, то уједно значи да је и „истина“ њене вере доведена у питање. Али ту се јавља још један, кључни парадокс: постмодернизам допушта веру само уколико је она „очишћена“ од религије (као парадигматски пример може да послужи више него проблематично помодно раздвајање „Исуса вере“ од „Исуса историје“). Да ли то значи да је овде реч о једином *пожељном* начину испољавања вере у постмодерном времену, или, уједно, таква „вера“ представља есенцијални израз постмодернизма, што јој даје свевремено обележје?

Статус последње Истине у полемици је релативизован и сведен на пролазност институционалне „истине“. Полемика је организована на такав начин да Истина вере није та која даје легитимитет трима религијама, већ управо обрнуто – човекоцентрична „истина“ религије коју су Хазари прихватили за своју треба да буде гарант њене властите метафизичке истинитости и богоцентричности. Непогрешивост Истине зависи од непогрешивости одлуке. Одлука која је историјски условљена пресуђује статус Истине која је надисторијска. Другим речима, уколико су Хазари преверили у јудаизам, то значи да управо та религија заступа једину исправну веру и једину исправну и неупитну „Истину“. Али, последња Истина до које је полемика дошла јесте, на крају крајева, хазарска „истина“: она је суштински несазнатљива јер се у њој изгубио глас самих Хазара – што је довело до губитка дијалога у перцептивном процесу; она је субјективна, интерпретативна и институционална. Како разрешити тај парадокс, како пресећи хазарски Гордијев чвор?

2.3. Терцијарна перспектива или постмодерна сумња

Шта је истина? Последња перспектива из које су три религије приказане у Павићевом роману може се назвати перспективом „трећег лица“. Три званичне конфесионалне „истине“ нису искључиво загладане саме у себе нити су међусобно супротстављене; оне су надвладане и превазиђене „у

необичној ,полифонијској’ структури“.²² Глас појединачне религије своди се на „тек један од могућих гласова“.²³

Ниједна религија нема аксиолошку, вредносну, истинитосну предност у односу на друге – принцип духовне вертикале замењен је принципом историјске хоризонтале; захваљујући чињеници да су равноправне, уравнотежене и на неки начин изједначене, ствара се могућност испољавања још једне, универзалне, целовите и последње перспективе из које су приказане (у „текстуалном“, али да ли и у метафизичком смислу?). Кључно питање које треба да се постави јесте да ли инстанца „трећег лица“ („приређивач“ *Речника*, односно читалац) поседује или открива последњу („текстуалну“) „Истину“ хазарског питања, а самим тим и последњу („метафизичку“) Истину фиктивног света *Хазарског речника*? Да ли је изјава да је „истина само један трик“ *summa summagum* мудрости и проживљеног искуства ликова ове књиге или само још једна у низу њених „истина“?

Постмодернизам наступа као *поетика скепсе и парадокса*. Он тврди како ништа не одбацује нити негира, већ само доводи у питање. Постмодернизам је поетика сталне упитаности – па и над самом

²² Jovan Delić, нав. дело, стр. 90.

²³ Jasmina Ahmetagić, *Unutrašnja strana postmodernizma. Pogled na teoriju*, Raška škola, Beograd, 2006, стр. 22. У тој књизи износи се мишљење да је нефаavorизовање једне религије на рачун других, односно *превађавање крајности* „једна од највећих вредности *Хазарског речника*“, као и то да описивање романа на такав начин „значи смештати га у близину модерних идеала“ (*Исто*).

упитаношћу – и дијалога; он нуди „само питања, никада коначне одговоре на њих“;²⁴ то је „уметност бескрајног *пропитивања*“.²⁵ Такво самооправдање („алиби“) његове поетике, самооправдање које представља извесни логички солилоквијум, веома је проблематично и није идеолошки невинно. Јер, као што каже Линда Хаџић, „тврдња да је упитаност сама по себи вредност је идеолошка“, и „сам чин довођења у питање је чин уписивања (и потом оспоравања) онога што се испитује“.²⁶ Постоје и слична, но ипак унеколико другачија мишљења, према којима „постмодернизам, оспоравајући све што има претензије целовитог погледа на свет, а промовишући разбијеност и фрагментарност, прикрива да је сам пре свега поглед на свет. [...] па се тако открива да никада ниједан „изам“ заправо није претендовао на тако свеобухватан „поглед на свет“ као постмодернизам“.²⁷

Како би се остварио увид у широк спектар проблема које собом носи постмодернистичка поетика, у овом пасусу биће наведено неколико различитих и разуђених промишљања која се односе на тај спектар. Петер Кословски, тако, види „постмодерну [...] као део активности на стварању једне такве теорије целокупне стварности или метафизике.“²⁸ Ђани Ватимо сматра да постмодернистичко уки-

²⁴ Linda Hačion, нав. дело, стр. 81.

²⁵ Мирољуб Јоковић, нав. дело, стр. 428.

²⁶ Linda Hačion, нав. дело, стр. 369.

²⁷ Jasmina Ahmetagić, нав. дело, стр. 16–17.

²⁸ Peter Koslowski, „Esencijalistička protiv dekonstruktivističke postmoderne“, prev. Aleksandar Marinković, *Delo*, Beograd, 1991, br. 6/8, стр. 335.

даће метанарација може такође да се протумачи као својеврсна метанарација: „Што значи тврдња да су ‚мета-искази‘ докинути ако ли не приједлог неког властитог ‚мета-исказа‘?“²⁹ Говорећи о немогућности постојања метанарација (метаприча) у постмодернизму, „зато што није на видику ниједна која би макар и привидно могла стварно бити универзална“, Волфганг Велш признаје да би постмодернизам могао бити „сада наша метаприча“, позивајући се на мишљење Антонија Виланија да „губитак центра постаје нови мит савремене свести“.³⁰ Ихаб Хасан претпоставља да постмодернизам није „само антиформалан, анархичан или антистваралачки феномен; он то, у ствари, и јесте, али упркос његовој фанатичној вољи за разарањем, он ипак тежи да открије *уједињавајући сензибилитет* (С. Зонтаг), да *прекорачи границу и укине растојања* (Фидлер), и да досегне [...] најшири интелектуални утицај, неогностичку непосредност и брзину мисли“.³¹ Може се навести и мишљење да је постмодернизам „самозадовољан поглед на свет, на свет који сам ствара рушењем постојећег“.³² Међутим, ипак би тврдње да постмодернизам има „свеобухватан“ и „самозадовољан“ поглед на свет

²⁹ Gianni Vattimo, „Postmoderno doba i kraj povijesti“, prev. Divina Marion, у: *Postmoderna – Nova epoha ili zablude* (зборник), ur. Ivan Kuvačić i Gvozden Flego, Naprijed, Zagreb, 1988, стр. 73.

³⁰ Волфганг Велш, нав. дело, стр. 182.

³¹ Ihab Hasan, „Pristup pojmu postmodernizma“, prev. Zorica Ciana, *Polja*, Novi Sad, novembar – decembar 1983, br. 297/298, стр. 456.

³² Jasmina Ahmetagić, нав. дело, стр. 17.

требало узети уз ограду и условно – не као стање, већ као *дијалектику*, *кретање*, *процес*. Идеологија постмодернизма је пре свега антитотализујућа („што никако не значи“, како сматра Радоман Кордић, да као таква, по себи, она није тоталитарна и „да постмодерна епоха неће завршити у тоталитаризму“³³); она, дакле, оспорава било какав трајни поглед на свет, а одговори се могу наћи само ако се заобиђе једна страна противречности.³⁴

Сумња, наиме, не разрушава темеље, већ их поткопава, остављајући грађевину несигурном, као „на песку“, и опустелом. Уз одсуство афирмације нечег новог, другачијег у односу на старо, сумња постаје сама себи циљ. Пилатовско питање скептично је у свом полазишту, али оно се не завршава на себи, већ само себе превазилази у правцу још непознатих „истина“, које би, какве год биле, представљале – у сазнајном смислу – позитивну категорију. Такве позитивне, „коначне“ могућности нема у постмодернизму. Постмодернизам је *поетика празнине*, *поетика одсуства*. За њега се пилатовско питање, уколико нешто ново открије, не задржава на томе новом, већ се изнова враћа себи и тако образује *circulum vitiosus*, бескрајно апофатичко кретање у круг између смисла и не-смисла. Уколико се све доводи у питање и релативизује, тврдња Линде Хачн да постмодернизам „не одбацује раније вредности у корист потоњих”,

³³ Radoman Kordić, „Paradoksije postmodernističke estetike“, у: *Polimorfno čitanje*, Beograd, 1995. (<http://www.scribd.com/doc/12932382/radoman-kordic-polimorfno-citanje>)

³⁴ Види: Linda Načion, нав. дело, стр. 380.

већ оне прве „преиспитује у светлости других“, ³⁵ може се разумети као формула постмодернистичке (*circulum vitiosus*) дијалектике, јер су „потоње вредности“ назване само условно, привремено, док их неке друге не замене. Пошавши од скепсе – при том доводећи у питање саме домете до којих скепса може досегнути – и остављајући за собом празнину, таква дијалектика креће се у правцу бесконачне неизвесности. Постмодернистичка дијалектика (пражњења смисла³⁶) сама је себи циљ. Постмодернизам је кретање, процес, незавршеност. Све док се коначно не заустави на једном смислу, сваки други смисао, свака друга „истина“ биће оспорена у име оне која би требало да је замени, али се још на хоризонту није појавила. Коначност таквог открића – задржавања на једној „истини“ – укинула би сâм постмодернизам.

³⁵ *Isto*, стр. 80.

³⁶ Уп. „Прва и најочигледнија је појава нове врсте површности или плиткости [...] [као] можда највише формалне особине свих постмодернизама...“ Frederic Jameson, нав. дело, стр. 22.

3. Истина текстуалности

3.1. Парадокс смисла „истине која је трик“

Ма колико звучало парадоксално, изјава о „истини која је трик“ крајње условно припада корпусу постмодернизма. Она, с једне стране, изражава искуство и перманентно стање сумње које је за постмодернизам карактеристично. Уколико је све релативизовано – сваки смисао, вредност или „истина“ – онда сâм појам релативности постаје парадигматичан. „Постмодернизам се зато опредељује, или је опредељен, за релативизам, за свет који дијалектизује жеља.“³⁷ Стога поменута изјава у најбољем смислу представља постмодерно стање, описује га, али не може да буде његова последња реч.

Ако је истина трик, то не значи да јој је одузет сваки смисао, јер трик итекако поседује смисао, који у зависности од *контекста* може да има и „метафизичке“ и „текстуалне“ конотације. Зато је за интерпретацију од суштинског значаја контекстуализовање поменутог исказа, а не његово универзализовање. Контекст у којем је исказ о „истини-трику“ изречен казује да није посредни „истина као таква“, већ „истина“ која је сведена на ниво идеолошког, *људског* конструкта. Још једна тврдња из *Речника* говори томе у прилог:

³⁷ Радоман Кордић, „Постмодернистички субјект приповедања“, у: *Постмодернистичко приповедање*, Просвета, Београд, 1998, стр. 255.

„Јер у истини се може наћи само оно што се у њу ставило.“ (стр. 205)

Ова тврдња је важна јер на њу упозорава и „приређивач“ у „Претходним напоменама“:

„...од истине [се] – како пише на једној страници овог лексикона – и не може добити више но што у њу ставите.“ (стр. 25)

Колико такве изјаве кореспондирају са постмодернистичком поетиком казује размишљање Линде Хачн: „Није поента у томе да је свет без значења, већ да је свако постојеће значење наша сопствена творевина.“³⁸

Истина је трик, тј. превара, подвала, опсена, обмана. Али трик није лаж, јер подразумева свесно препуштање, пристајање, прећутну симпатију саучесника. Трик је самозаваравање; штавише, трик је самосвестан избор субјекта да буде заведен. Јер као што „оно што је супротно знању није незнање већ обмана и превара“,³⁹ тако и „истина која је трик“ није случајна: она је самоскривљена („текстуална“) „истина“, зато што је последња Истина проглашена за илузију. Таква „истина“ сведочи о свом људском, „хуманистичком“ пореклу и карактеру. Она се остварује кроз непрекидно самопреиспитивање – саму себе конструише и деконструише. Другим речима, налази се у перманентном настанку/нестанку.

³⁸ Linda Načion, нав. дело, стр. 83.

³⁹ Ričard Apinjanezi, Kris Garet, *Postmoderna za početnike*, prev. Vesna Todorović, Hinaki, Beograd, 2002, стр. 125.

С друге стране, исказ о „истини-трику“ не само што – када је деконтекстуализован – прецизно описује постмодерни статус истине, већ покушава да се објави и као закључак хазарског проблема. Но, да ли је тај „закључак“ последња („метафизичка“ и „текстуална“) Истина *Хазарског речника*? Да ли неприкосновена одлука хазарског кагана може да буде трик и у ком смислу? Да ли људска, „текстуална“ „истина“ може да се наметне за врховну, „метафизичку“ Истину? Од одговора на то питање зависи да ли ће *Хазарски речник* да се сагледа као искључиво постмодернистичко дело или ће бити остављена могућност да се интерпретативним замахом отвори пут његовом диференцираном поетичком саморазумевању.

Како да се разреши следећа противречност: постмодернизам одбија да призна последњу, коначну Истину, сматрајући је за илузију; било која „истина“ за постмодернизам је релативна, нетотализујућа, децентрализована и отворена, и као таквој, поређење са триком у потпуности јој одговара. Једноставно речено, било која „истина“ сагледана из визуре постмодернизма представља „трик“. Али, уколико тврдња да је истина „трик“ покуша да се прогласи за последњу Истину (постмодернизма), постмодернизам ће принципијелно да негира такву тврдњу. То, наизглед, може да изгледа као да негира самог себе, да негира властите поетичке претпоставке. Будући доследан себи, постмодернизам потиरे сваку „истину“, па и „истину“ самог потирања. Његова ригорозна доследност пројављује се, на тај начин, као привидна недоследност. Иза постмодернизма остаје

пустош, метафизичка пустош и обиље текста. Не остављајући за собом ништа осим текста, сличан митском уроборосу, постаје и сам део властите пустоши.

Шта би било када би се, на тренутак, одбациле поетичке претпоставке постмодернизма? Какве би последице настале када би се изјава о „истинитрику“, о „истини“ у којој се „може наћи само оно што се у њу ставило“, ипак схватила као *summa summaum*, последња („метафизичка“) Истина *Хазарског речника*? „Истине“ трију религија на тај начин биле би превладане једном, коначном, врховном Истином. Врховна Истина учвршћује и центрира свет својим смислом – зар је то могуће у постмодернизму?⁴⁰ Јавио би се парадокс, јер би таква Истина (која је „трик“) представила *и* себе, али *и* свет као обману – место где влада одсуство сваке истине – и подразумевала његову епистемолошку (сазнајну) нестабилност. С друге стране, будући да нема *оног* референцијалног света (ако се не узме у обзир ванлитерарни) на основу којег би *овај* могао да се представи као „обмана“ или „трик“, таква Истина подразумевала би и његову онтолошку амбивалентност.

Да би „истина која је трик“ постала врховна Истина *Хазарског речника*, Истина која превладава такозване „истине“ трију званичних религија, мо-

⁴⁰ Уп. „...појам 'централног начела' [је] управо оно што постмодернистичка идеја [...] одбацује. У постмодернистичком свету, ништа није од централног значаја и све је парадокс.“ Најал Луси, *Постмодернистичка теорија књижевности*, прев. Љиљана Петровић, Светови, Нови Сад, 1999, стр. 10.

рала би да буде приказана из перспективе „трећег лица“. То су, у овом случају, „приређивач“ (перспектива унутар текста) и читалац (перспектива изван текста). (Читаоца, наравно, не треба заменити са фиктивним „читаоцем“ коме је намењен уводни епитаф и коме се „приређивач“ директно обраћа на почетку и крају дела.) „Треће лице“ би, такође, могао да представља неки лик из романа чији би положај и перцепција стварности омогућили да се према хазарској полемици постави на непристрасан и објективан начин.

Постмодернизам се одриче постојања последње Истине; она је ништа више до илузија.⁴¹ Из перспективе постмодернистичког романа „истина“ која за себе сведочи да је илузија, трик – или шта год друго да сведочи! – не би смела да се представи као коначна реч његовог фиктивног света. Положај истине је такав да она захтева центар; постмодернизам оспорава центар, па чак и његов *привид*. Уколико би „истина-трик“ представљала закључак *Речника*, његову врховну, „метафизичку“ Истину, не бисмо имали постмодернистички роман, без обзира што би његов фиктивни свет био епистемолошки нестабилан и релативизован на начин на који постмодернизам *описује* свет. Имали бисмо модернистички роман чији је свет илузоран, налик постмодерном – али само налик, у којем би егзистирање последње Истине гарантовало позитивно разрешење његове – каква год да је – онтолошке амбиваленције. Сагласно Лиотаровом схватању,

⁴¹ Види: Михаил Епштејн, *Постмодернизам*, прев. Радмила Мечанин, Zepter Book World, Београд, 1998, стр. 6.

постмодернизам би у том смислу претходио модернизму, односно „модерни“.⁴²

3.2. „Истине“ у роману и њихова текстуалност

Када би изјава о „истини која је трик“ имала статус последње Истине *Хазарског речника*, она би свој смисао трансцендирала кроз читав текст, тако да би се сваки исприповедани догађај нужно и логички преломио кроз њену призму. То се, међутим, не дешава. Изјаве о „истини која је трик“ и њој сличне само су *једне од* „текстуалних“ („плуралистичких“) „истина“ у овом роману: оне нису семантички свеобухватне, већ спорадичне и најчешће јасно контекстуализоване.

У одређеним одломцима из *Речника* уочавају се експлицитне изјаве које кореспондирају са претходно наведеном идејом да је „истина један трик“, која, у ствари, представља постмодернистичку тезу о релативности сваке истине и смисла. У одредници „Масуди Јусуф“ у Зеленој књизи, на пример, читалац наилази на претходно наведену тврдњу да се „у истини може наћи само оно што се у њу ставило“. Индикативно је и важно да те речи не изговара било ко, већ демон муслиманског света, Јабир Ибн-Акшани. Он се, говорећи о сопственој природи која је начињена од ватре и поредећи је са природом човека који је начињен од глине,

⁴² Види: Jean-Francois Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci. Pisma 1982–1985*, prev. Ksenija Jančin, August Cesarec – Naprijed, Zagreb, 1990, стр. 26.

ослања на свету књигу ислама, Куран. Своја схватања појашњава тврдњом како „у истини има места за све“ (стр. 205).

Питање поверења које би не само на овом месту шејтан требало да ужива, као, уосталом, и друга демонска бића *Хазарског речника*, за сада је од мањег значаја. Важно је да се уочи следећа чињеница: кад год се појам истине каквом експлицитном изјавом представи на такав или сличан начин, њу најчешће изриче или демонско или неко слично – гротескно, ишчашено – биће (а питање је да ли у роману уопште има „нормалних“ бића); друго, њен смисао је најчешће повезан или са неким конкретним текстом (то је у овом случају Куран) или, као што ће показати следећи примери, са феноменом текстуалности као таквим. На шејтанову изјаву да се „у истини може наћи само оно што се у њу ставило“, указује и фиктивни „приређивач“ који у „Претходним напоменама“ истим речима упућује читаоца да се препусти различитим начинима читања и склапања целине *Речника*, поредећи ову књигу са огледалом од кога се добија онолико, колико се у њега уложило (стр. 25). Такође, идеја – која се пре свега односи на квантитет – слична шејтановој, да „у истини има места за све“, приписује се неком Цинцарину, који је био један од „чувара душе“ Аврама Бранковића, истраживача пројекта „хазарског речника“ из седамнаестог века, и који је своју кћер Калину дао за Аврамовог демонског сина Петкутина: он је „говорио да је на свету све постало истина“ (стр. 50).

У одредници „Хазари“ у Жутој књизи, под одељком „Хазарски речник“, „приређивач“ наводи

„два одломка из тог речника“ (мисли се на једини преостали сачувани примерак првобитног уништеног издања из 1691. године), која су у складу са фиктивном, дуалистичком логиком света овог романа:

„Истина је прозрачна и не опажа се, а лаж непрозирна, не пропушта светлост ни поглед. Постоји и треће, где су две ствари промешане, и то је најчешће. Једним оком видимо кроз истину и тај се поглед губи заувек у бескрају, а другим оком не видимо кроз лаж ни педаљ и тај поглед не може даље, остаје на земљи и наш; тако се пробијамо кроз живот поребарке. Отуда се истина и не може схватити непосредно као лаж, него само из упоређења истине и лажи.“ (стр. 261–262)

„Истина“ о којој се на овом месту говори је човекоцентрична „истина“: она није самолегитимизујућа, већ је производ разума, логике и скепсе; није дата, већ саму себе представља као изазов, задатак који тек треба да се реши. Она је процес непрестаног сазнавања и преиспитивања, што је у складу са постмодернистичким тумачењем њеног појма: креће се између тезе (сопственог полазишта) и безбројних антитеза. Аморфна је и амбивалентна, увек *тек што није*.

„Текстуална“ „истина“ у *Хазарском речнику* је двоструке „природе“, на шта указује важна тврдња шејтана Акшанија:

„Права реч је увек као јабука са змијом око стабла, с кореном у земљи и крошњом на небу.“ (стр. 205)

„Истина“ или „права реч“ – распета је, протеже се између пакла и раја, „лажи“ и „истине“. Сазнање коначне, „метафизичке“ Истине представља својеврсни хибрис. „Права реч“ је, такође, „синтеза демонског и божанског, спој неба и пакла. [...] Она је, наравно, и митолошка вођка гријеха и сазнања; изазов да се прекораче границе божанских забрана и да се за то прекорачење и сазнање недозвољеног плати губитком раја.“⁴³ Или, како гласи опис „хазарског дрвета“ из мушке верзије *Хазарског речника*, дрвета које се са „сваким од нас“ идентификује: „...што више растемо у вис ка небу, кроз ветрове и кишу ка Богу, тим дубље морамо понирати корењем кроз блато и подземне воде ка паклу.“⁴⁴ Двострука „природа“ „истине“ аналогна је двострукој природи човека. Такође, сам процес читања одсликава нешто од те двострукости; истина се може схватити:

„уз поређење белина и слова наше *Књиге*. Јер, белине *Хазарског речника* обележавају прозрачна места божанске истине и имена (Адама Кадмона). А црна слова између белина места где наши погледи не продиру дубље од површине...“ (стр. 262)

И ти примери, као што се види, говоре о узајамној повезаности статуса „истине“ и принципа текстуалности.

О важности упоређења различитих „истина“ (да би се утврдило шта је лаж а шта није) на скоро

⁴³ Jovan Delić, нав. дело, стр. 210–211.

⁴⁴ Нав. према: *Isto*, стр. 133.

идентичан начин размишљају сви истраживачи хазарског питања, међу којима и Јусуф Масуди:

„Можда би се могла склопити једна хазарска енциклопедија или речник о хазарском питању тек када би се саставиле све три приче о тројици ловаца на снове и тако добила једна истина?“ (стр. 193–194)

Таква „истина“ настала поређем или склапањем три различита текста, три књиге „речника“, ⁴⁵ односно три „текстуалне“/институционалне „истине“/„лажи“, не би представљала некакву „вишу истину“, као што би се у први мах помислило, већ „истину“ која разоткрива (плуралистичку) природу текстуалности, „истину“ до које се може доћи само „текстуалном“ формом, разумом. У питању је „истина“ која је у дијалогу са самом собом, која говори о себи самој, о себи као тексту (међу текстовима), која је ништа друго до текст о текстовима, метатекст. Што ипак не значи да у таквом „метатексту“ нема неке „истине“. И то је све. „Истина“ која је „само један трик“ је „истина“ која се односи на текст, на статус текстуалности у фиктивном свету *Хазарског речника*.

Постмодернизам изједначаје појам истине и стварности са појмом текста. „Сам појам ,ствари онаких какве оне ,уистину“ јесу’ сам по себи представља последицу текстуалних операција, тако да ,стварност’ никада није ништа више до тек-

⁴⁵ Под „речником“ се подразумева „пројекат“ стварања Адама на земљи путем прикупљања грађе помоћу које би се Адам оваплотио; грађу за Адама свака страна скупља независно од друге две, те стога није хомогена.

стуална пројекција...⁴⁶ Другим речима, „фикционална, историјска или социолошка реалност [представљају пројекције] *дискурзивне стварности*.“⁴⁷ Сваки текст говори своју „истину“, као што „истина“ не постоји изван текста. Или, како каже Андреас Лајтнер, „*Хазарски речник* пореди се, дакле, с огледалом, са одразом у огледалу који, додуше, може бити различито интерпретиран али који сам по себи више не интерпретира реалан свет.“⁴⁸ Како је текст нераздвојив од свог институционалног карактера (осим тога што сâм по себи представља институцију, условљен је и институцијом аутора, као и читаоца), „истина-трик“ разоткрива природу саме институционалности. За разлику од једне и једине, коначне Истине, иако о њој, о чему је већ било речи, сведочи посредно или непосредно, институционална „истина“ у ствари је текстуална „истина“. Или, најкраће речено, „истина“ = институција = текст. Свет у коме не обитава последња Истина,⁴⁹ већ егзистирају разне, „текстуалне“, ин-

⁴⁶ Најал Луси, нав. дело, стр. 39.

⁴⁷ Мирољуб Јоковић, нав. дело, стр. 427.

⁴⁸ Андреас Лајтнер, „Роман Милорада Павића *Хазарски речник*“, прев. Стојанка Раденовић-Петковић, *Књижевност*, Београд, 1992, књ. 97, бр. 8/9/10, стр. 1674.

⁴⁹ Уп. „Уобичајено негативно оцењивање постмодернизма заснива се на становишту да он нема урођену и кохерентну визију ‚истине‘...“ Линда Хачн, „Постмодернистичко представљање“, прев. Драгана Старчевић, *Књижевна критика*, Београд, 1996, лето-јесен, стр. 50. Волфганг Велш сматра, позивајући се на Лиотара, да је свако негативно оцењивање постмодернизма, подстакнуто доживљавањем распадања целине као губитка, сигнал да је наша свест још увек обележена модерним начином размишљања. „Тек када настане другачије

ституционалне „истине“, представља „текстуалан“ свет. Не треба онда да чуди што је у таквом свету, како каже Бранковићев „чувар душе“, све „постало истина“.

3.2.1. Текстуалност „истине која је трик“

Изјава да је „истина један трик“ потиче од Фараби Ибн-Коре, исламског представника у хазарској полемици. Према једној верзији његовог животаписа, он је био позван на каганов двор како би учествовао у полемици, али тамо није никад доспео, јер је био отрован на путу. Ибн-Кора нивелише разлику између сопственог живота и текста; његов доживљај света је у потпуности „текстуалан“:

„Ибн-Кора је био уверен да је читав његов живот у ствари већ записан у некој књизи и да је удешен према некој давно испричаној причи.“ (стр. 179)

Текст представља инстанцу која предњачи свету и антиципира живот. Спремајући се за пут у хазарску престоницу, Ибн-Кора је набавио песме:

„принцезе Атех и међу њима нашао и једну која му се учинила као она права и дуго тражена повест према којој је удешен његов живот. Једино што се није слагало и што је изненадило Ибн-Кору у том тексту јесте да је он говорио о жени, а не о човеку. Све остало се слагало,

— позитивно — опажање тог напуштања целине, онда прелазимо у постмодерну.“ Волфганг Велш, нав. дело, стр. 185.

чак је и каганов двор био назван „школом”. Ибн-Кора је запис превео на арапски мислећи како је истина само један трик.“ (стр. 180)

Реч је о „Запису о путници и школи“, како гласи превод песме принцезе Атех. То је парабола која говори о немогућности достизања циља, налик на Зенонов парадокс о непостојаности кретања. Фараби Ибн-Кора пореди себе са путником, а школу са кагановим двором. Текст, дакле, претходи животу: два наоружана човека која се спремају да одузму путници живот алудирају на будућу смрт Ибн-Коре, проузроковану тровањем. Прича са којом се он идентификује тек треба да уплови и оствари се у његовом животу. Она је предсказање, а његов доживљај није само читалачки, већ прекогнитивни. „То значи да је писац ове повести у њу уградио своје прекогнитивно искуство, а прекогниција би могла да означи меморисање нечијег сећања на будуће догађаје у животу поједине личности.“⁵⁰ Текст, дакле, није само нешто са чим читалац може да се идентификује, већ и нешто што итекако обликује и/или мења његов живот. Текст поседује у себи нешто демонско, разарајуће, али и, парадоксално, нешто без чега се не може – стваралачко, творачко. Природа и карактер текста су налик на „природу“ и карактер истине, што је све на суптилан начин изражено преко слике/метонимије „хазарског дрвета“: и текст и истина разапети су између небеса и подземља.

⁵⁰ Петар Пијановић, *Павић*, Филип Вишњић, Београд, 1998, стр. 184.

Фараби Ибн-Кора, читајући текст о путници која никад неће стићи до свог циља, послушају шта га чека у будућности. Он се идентификује са текстом, али не тако што прилагођава текст себи, већ тако што себе проналази у тексту, одавно уверен да је његов живот био „већ записан“ и „удешен према давно испричаној причи“. (Не алудирају ли те речи на Христов живот, на Новозаветна Јеванђеља, која интертекстуално кореспондирају са одређеним Старозаветним пророчким књигама?) Текст својим смислом (бесмислом?) претходи и заокружује његов живот. Прочитавши принцезину песму, он зна да никад неће доћи у хазарску престоницу и, помирен са том чињеницом, помишља како је „истина само један трик“. Његов живот, време које је проживео и оно које му је још преостало представљају садржај до тада непознатог текста. Све је, дакле, текст, и све је, прожето текстом, *отекстуализовано*, постало („текстуална“) „истина“. „Истина“ је релативна јер зависи од текста. Разлика између „текстуалне“ и „метафизичке“ истине је нивелисана; метафизика је травестирана у текст који поприма пантеистички карактер. Текст, на плану личног искуства, постаје замена за „метафизичку“ Истину. Можда је зато истина трик.

Помисао Фараби Ибн-Коре условљена је (постмодернистичким) открићем текста. Такође, у критичкој литератури запажа се тенденција да се изјава Ибн-Коре истргне из контекста, прошири њен семантички материјал и прогласи за „формулу“ *Хазарског речника*, на пример: „Павићева модерна формула – *Истина је трик* – [...] је израз трагичног виђења историје и ограничених могућности

сазнања историјске истине о трагично несталим народима са свјетске позорнице.⁵¹ Али, и претходни цитат, уз покушај уопштавања, управо указује и наглашава споменуту текстуалност такве „формуле“.

Мисао да је истина трик не само што имплицира, већ и подразумева трагичан положај човека у свету, а такође проблематизује напор сазнања. „Истина која је трик“, уколико се истргне из контекста, условно упућује и на неразрешеност хазарске енигме, као и на питање текстуалности такве „истине“. При том, она хазарски проблем не превладава тврдњом да исти не може да се разреши, тј. сазна. Она исказује само једно легитимно идеолошко виђење тог проблема. Уколико се посматра у контексту, види се да је она само у начелној, условној вези са хазарском полемиком, јер открива свет као текст, па самим тим и религије које се надмећу представља као сукобљене подтекстове унутар једног великог текста. Пантеизам текста на плану личног искуства – што значи да текст тако задобија метафизички карактер – узрокује премоћ дискурса текста чак и кад је реч о перцептивном „сазнању“ света. На тај начин се помоћу текста може све *објаснити*: и природа, и друштво, и свака „тајна“ – као текст мање или више (не)разумљивог језика.

Да би „истине“ религија биле превладане, ваљало би да једна нова, „над-истина“ буде исказана, и то од неког „трећег лица“, а Фараби Ибн-Кора то свакако није. Закључујући да је „истина трик“,

⁵¹ Jovan Delić, нав. дело, стр. 93.

проблематизујући појмове сазнања и текстуалности, Ибн-Кора не доводи у питање „Истину“ своје вере, ислама. „Истина“ на коју мисли није „Истина“ вере, већ „истина“ текста, „истина“ институције, „истина“ религије, „истина“ историје. Агностичка и самодовољна (идеолошка) тврдња да је „истина само један трик“ равноправна је са („текстуалним“) „истинама“ хришћанства, ислама и јудаизма.

4. Истина историје

4.1. Један поглед на историју

4.1.1. Прошлост vs. историја

Историја се сазнаје, vele теоретичари историје и постмодернизма, непосредно као текст. Све што се о њој зна, зна се на основу неког текста, односно дискурзивног записа. „Тврђењем да *историја* не постоји осим као текст“, сматра Линда Хачн, „не пориче се пригласно и ,радосно’ да прошлост постоји, већ само да нам је приступ њој у потпуности условљен текстуалношћу.“⁵² То значи да је историја „доступна само преко текстуалних [тј. дискурзивних] форми, преко текстуалних искустава“.⁵³ „Сва историја је у садашњости, у *јесам* онога ко тумачи.“⁵⁴

Епистемолошки проблем сазнања историје или прошлости представља истовремено и онтолошки проблем. Или, како каже Линда Хачн: „Епистемолошко питање како знамо прошлост удружује се са онтолошким питањем везаним за статус трагова те прошлости.“⁵⁵ Иако је доминанта постмодернистичке прозе онтолошка, Брајен Мекхејл сматра да: „Нерешива епистемолошка неизвесност постаје у одређеној тачки онтолошка многострукост или нестабилност: погурајмо епистемолошка питања довољно далеко и она ће се ,прелити’ у онтолошка

⁵² Linda Načion, нав. дело, стр. 37.

⁵³ Мирољуб Јоковић, нав. дело, стр. 434.

⁵⁴ Marko Nedić, нав. дело, стр. 75.

⁵⁵ Linda Načion, нав. дело, стр. 205.

питања. Исто тако, терајмо онтолошка питања довољно далеко и прећи ће у епистемолошка – след није линеаран и једносмеран, већ двосмеран и реверзибилан.⁵⁶

Лично искуство, у ширем смислу доживљено (не нужно и проживљено), те транспоновано на ниво текста – постаје „текстуално“ искуство. Међутим, такво „текстуално“ искуство не може више да буде исто што и доживљено искуство. Између њих настао је шизоидни расцеп. Доживљено искуство је примарно, оно припада садашњости која је и историјска и ванвремена; стога такво искуство у прошлости остаје „објективно“. Када оно постане предмет сећања, а сећање је увек у одређеној мери *нестабилно*, његова „објективност“ бива разорена „субјективношћу“ онога који се „сећа“. Објективност бива укинута текстом, јер, захваљујући ширини дискурса текста, и пуко сећање може представљати „текст“. Неподударност између „објективног“ (доживљеног, „нетекстуалног“) и „текстуалног“ искуства, или, упрошћено, (правог) „искуства“ и „текста“, узрокује и (несразмерну!) неподударност између прошлости и историје.

Историја је, тако, прошлост *освешћена* из садашњости; она не постоји по себи као аутономна појава независна од људског духа или свести, већ само као текст, дискурзивна форма подложна тумачењу; или, другачије речено, историја је осмишљена, (само)освешћена прошлост. Прошлост постоји независно од свести – она је објективна и

⁵⁶ Brian McHale, „Postmodernistička proza (1)“, prev. Zoran Petković, *Delo*, Beograd, 1989, knj. 35, br. 4/5, стр. 287.

метафизичка категорија; свест, „отекстуализујући“ прошлост, осмишљава је као историју. Прошлост је шира од историје; историја је подскуп прошлости, свешћу *преобликована* прошлост. Историја не постоји ван свести, ван текста; ако је прошлост хаос, мрак, историја је смисао, светлост.⁵⁷ Али, иако доживљено „објективно“ искуство припада прошлости, у оној мери у којој се разликује од „текстуалног“ искуства које припада (макар само личној) историји, што имплицира речену неподударност између прошлости и историје, такво „објективно“ искуство припада прошлости само *под условом* да припада и историји, под условом да је „отекстуализовано“, транспоновано у текст.

Нема „објективног“ искуства, објективних чињеница које припадају прошлости, а да не припадају историји. Оно што не припада историји, па макар у њој било из идеолошких или других разлога прећутано (али присутно) или недовољно осветљено, као да се није ни догодило. Објективна чињеница (искуство) своју егзистенцију у прошлости дугује *истовременим* егзистирањем у историји, која је у форми текста осмишљава и/или преобликује. Чињеница је догађај, оно што постоји независно од свес-

⁵⁷ Фернан Бродел се присећа, док говори о „треницима историје“, како се „једне ноћи, [...] нашао усред ‚ватромета‘ који су приредили свици што су око мене кружили; њихове бледе светлости палиле су се, гасиле, опет палиле не појављујући се у помрчини као извори праве светлости. Тако бива и са догађајима: иза круга осветљеног њиховом слабом светлошћу, и даље царује тама.“ Фернан Бродел, *Списи о историји*, прев. Бранко Јелић, Иванка Павловић, Ксенија Јовановић, Српска књижевна задруга, Београд, 1992, стр. 58.

ти; она није интерпретација, већ бива интерпретирана.⁵⁸ Нема објективних чињеница које постоје само у прошлости, јер ако нису историјски (путем сећања које „текстуализује“) освешћене, осуђене су на заборав, на непостојање. (Само их „метафизичка“ истина, чином вере или чудесном објавом, може поново призвати у постојање.) О томе сведоче археолошка налазишта (као што је налазиште у Челареву које се помиње у *Хазарском речнику*): из мрака прошлости (непостојања), промоливши се на светло дана и поставши текст, егзистирају као објективне чињенице и (до тада заборављене) прошлости и историје која ће да их тумачи. Такође, објективне чињенице не постоје само у историји, а да не постоје и у прошлости, јер би на тај начин представљале пуке конструкције без стварносног покрића (референције) и утемељења, подложне разним произвољним тумачењима. Постмодернизам управо то чини: он „чисти“ историју од прошлости и своди је на фикцију.

⁵⁸ Гојко Божовић сматра следеће: „Посебан преокрет у статусу историје као облика сазнања наступио је када је разумевање историје дошло до тачке у којој се разликују чињенице и догађаји. Више се не сматра да су чињенице исто што и догађаји о којима говоре. Догађаји су неспорни, нешто се свакако догодило, спорни су начини њиховог представљања, избор модела представљања. Чињенице су, дакле, интерпретације, док су догађаји оно што је било.“ Gojko Božović, „Istorija, razumevanje, roman“, *Reč*, Beograd, 1996, br. 28, стр. 82. Ово разматрање било би у потпуности прихваћено под условом да се „чињенице“ схвате као секундарне, као дискурзивне, текстуалне, субјективне интерпретације одређеног догађаја, јер догађај сам по себи увек представља примарну, објективну чињеницу.

На овом месту потребно је направити ограду и запитати се да ли се сва прошлост сазнаје искључиво у форми текста и може ли се сазнавање или тумачење прошлости ослободити дискурса текста? Ако историја не постоји ван свести, већ само као текст, а прошлост постоји независно од свести, не говори ли то да прошлост може да се сазна ван текста, путем „краткотрајног“ заобилажења историје? Процес сазнања је процес „текстуализације“, семантизације, давања смисленог садржаја до тада непознатој форми (трагу). Одговор је, стога, делимично одричан, јер се прошлост не може *сазнати* ван текста, али, с друге стране, *форма* прошлости, за разлику од историје, не мора да буде „текстуална“. Ако се историја сазнаје као текст, кроз форму текста, прошлост, која још није историја, већ ће то да постане у процесу „текстуалног“ сазнања, обликовања, тумачења, може да се сазна и кроз нетекстуалне форме.

Прошлост је, као што је речено, шира или „дубља“ од историје, а историја не постоји ван свести. Прошлост је, дакле, условно речено, „подсвест историје“. Облици подсвести, као што су *индивидуално* или *колективно несвесно*, представљају наведене нетекстуалне форме прошлости. Помоћу увида у облике *несвесног*, њихова форма *тумачењем* добија текстуални садржај, постаје део личне или колективне историје. Међутим, како се постмодернистички дискурс текста експанзивно шири на скоро све области људског духа, захваљујући нивелисању разлике између „метафизичке“ и „текстуалне“ „истине“, поставља се питање легитимитета тог дискурса који и *несвесно* може да „чита“

као текст исписан на неразумљивом језику. Такав је случај и са сазнавањем прошлости кроз генетско наслеђе предака (фамилијарно несвесно?), сазнавањем које представља, захваљујући савременој генетици, све успешније „читање“, односно дешифровање загонетног „језика“. Тако је и са осталим привидно нетекстуалним формама прошлости, као што је, на пример, дух времена/епохе, који се открива увек у датом историјском тренутку, који је условљен историјом и многобројним текстовима али који их својом неухватљивошћу надилази и чији „оквири“ могу да се тумаче и као својеврсни интертекст.

4.1.2. Историја vs. фикција

Наведено „чишћење“ историје од прошлости представља део постмодернистичког покушаја „фикционализације прошлости“ и „историзовања приче“. „Постмодернисти фикционализују историју, али самим тим они тврде да и историја може бити тек једна врста фикције.“⁵⁹ Да би тако нешто уопште било могуће, потребно је да се поље наративног дискурса прошири са равни фикције на раван историје, или, другачије речено, да се нарација посматра као компактно поље које, наводно, није подложно есенцијалним променама приликом преласка с једне на другу раван, са фикције на историју. Читава забуна која настаје у постмодернистичкој историјско-теоријској мисли корени у

⁵⁹ Brajen Mekhejl, „Postmoderna proza (Stvarno, u poređenju sa čim?)“, prev. Ivan Radosavljević, *Reč*, Beograd, 1996, br. 28, стр. 118.

суштинском неразликовању нарације фикције од нарације историје. Међутим, неопходно је да се напомене да ипак има и другачијих, но мање заступљених (и пре свега марксистичких) гледишта, по којима, иако је историја „текстуална“, она није наративна у неком новом смислу; стога постмодернизам (који је по таквим гледиштима „аисторичан“⁶⁰) пориче да историја може „имати облик приче“.⁶¹ Такође, Гојко Божовић сматра да: „Историја није текст, али је текст све што знамо о историји. Свака историографија има приповедни статус, али свако приповедање не мора да има историографски статус.“⁶²

По Хејдену Вајту, и о уметничкој прози и о историографском тексту „може се говорити као о два дискурзивна жанра којима су заједничке неке наративне стратегије и нека начела структурације“;⁶³ он чак доказује да је нарација примарна у односу на

⁶⁰ Уп. „Избегавајући идеју напретка, постмодернизам напушта сваки осећај историјског континуитета и сећања док истовремено развија невероватну способност да копа по историји и упија све што тамо нађе као неки аспект садашњости.“ Дејвид Харви, „Постмодернизам“, прев. Ристо Тубић, *Књижевна критика*, Београд, 1996, лето-јесен, стр. 27. Харви у истом тексту цитира Роберта Хјуисона: „Историја постаје савремена креација, више костимирана драма и поновљено преживљавање него критички дискурс“.⁶⁴ Исто, стр. 32.

⁶¹ Тери Иглтон, *Илузије постмодернизма*, прев. Владимир Тасић, Светови, Нови Сад, 1997, стр. 46.

⁶² Gojko Božović, нав. дело, стр. 83.

⁶³ Нав. према: Igor Perišić, *Gola priča. Autopoetika i istorija u „Grobници за Borisa Davidoviča“ Danila Kiša, „Novom Jeruslimu“ Borislava Pekića, „Fami o biciklistima“ Svetislava Basare*, Plato – Institut za književnost i umetnost, Београд, 2007, стр. 200.

свет и да она одређује његов смисао.⁶⁴ Најважније начело структурације, које представља заједнички именитељ и фикције и историографије, сматрају Вејн и Рикер, јесте заплет (mythos). Како је заплет увек одређена конструкција, то значи да историографија није „реконструкција“ како то жели да покаже, већ такође „конструкција“.⁶⁵ Историографији на тај начин измиче референција која упућује на стварност, те се стога приближава стварносном симулакруму. Историја, тј. историографија, јесте, како каже Рикер, „на намерно провокативан начин, једна књижевна творевина“.⁶⁶ Може се рећи да, по Рикеру, односа према реалности нема, већ „постоји само однос према памћењу и записима других људи. Искључен је, нужно, и појам референције. Однос према некој почетној прошлој реалности је нужно однос трансформације, рефигурације.“⁶⁷

Прошлост, као проминула објективна стварност, више није референцијална историји, већ је историја постала аутореференцијална. Референција је, у ствари, замењена имагинацијом, „текстуалном“ „истином“. Историја је постала текст који се, у постмодернизму, по свом онтолошком покрићу – односу према истини – не разликује од

⁶⁴ Види: Ana Bužinjska, Mihal Pavel Markovski, *Književne teorije XX veka*, prev. Ivana Đokić-Saunderson, Službeni glasnik, Beograd, 2009, стр. 554.

⁶⁵ Види: Zorica Bečanović-Nikolić, *Hermeneutika i poetika. Teorija pripovedanja Pola Rikera*, Geopoetika, Beograd, 1998, стр. 156.

⁶⁶ Пол Рикер, *Време и прича. Том 1*, прев. Славица Милетић и Ана Моралић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1993, стр. 207.

⁶⁷ Zorica Bečanović-Nikolić, нав. дело, стр. 170.

фикције. Оно што постмодернистичкој теорији и њеном односу према историји недостаје је, с једне стране, разликовање наратије фикције од наратије историје (историографије), а с друге стране, увид у есенцијалну разлику између статуса фикционалног и историографског текста. Да би историја поново стекла изгубљену аутономност, потребно је да се редифинише њен однос према прошлости као објективној чињеници, као својеврсној „метафизичкој“ Истини, о којој она, помоћу историографског текста, као институција, сведочи. Потребно је да се теоријска мисао о историји и књижевности из следећих улица у коју је упала врати на традиционалну опозицију фикција/не-фикција, која је блиска начелима семантике могућих светова.

Теорија могућих светова разликује представљачке и конструктивне текстове. Фикција представља посебну категорију конструктивних текстова, који се одликују тиме што претходе својим световима и што „текстуална делатност конструише свет и детерминише његове структуре“.⁶⁸ За разлику од њих, представљачки текстови (какви су историографски) нису представе фикције већ стварног света, света који „претходи текстуалној делатности и постоји неовисно од ње“; ти текстови су подложни „истинитосном вредновању; њихови искази могу бити оцењени као истинити или неистинити. Насупрот томе, фикционални текстови су изван домаћаја истинитосног вредновања; њихови искази нису ни истинити, ни неистинити“;

⁶⁸ Lubomir Doležel, *Heterokosmika. Fikcija i mogući svetovi*, prev. Snežana Kalinić, Službeni glasnik, Beograd, 2008, стр. 36.

они су утемељени „на *другачијим условима истинитости* [истакао К. О.]“.⁶⁹ А услови истинитости, као што је о томе до сад било речи, установљују се и вреднују према „метафизичкој“, односно, „текстуалној“ инстанци.

Истинитост представљачких (и историографских) текстова своје покриће дугује референцијалном односу према објективним чињеницама стварности које, управо зато што су објективне, представљају проводник „метафизичке“ Истине. Дорит Кон сматра да се не-фикционални наративни жанрови разликују од фикционалних управо захваљујући постојању референцијалног нивоа, који у фикционалним жанровима одсуствује.⁷⁰ Међутим, истинитост фикционалних текстова своје покриће дугује њиховој (фиктивној, псеудо) аутореференцијалности; аутореференцијалност фикционалних текстова настаје, у већој или мањој, па и најмањој мери, по угледу на стварни свет; али, у односу на стварни, фикционални свет је увек „семантички аутономан“⁷¹ и упућује сам на себе. „Истина“ фикционалних текстова јесте „текстуална“ „истина“ која представља „сенку“ (не у квалитативном смислу) у односу на метафизичку „светлост“ или онтолошко утемељење стварности. Стога фикција, такође као институција, „текстуална“ „истина“, свет у „сенци“ стварног света (иако стварност често надилази), сведочи посредно о „метафизичкој“ Истини, не позивајући се на стварни свет, већ на себе саму, као

⁶⁹ *Isto*

⁷⁰ Види: Adrijana Marčetić, *Istorija i priča*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2009, стр. 29.

⁷¹ *Isto*, стр. 31.

конструкт који пледира на властиту аутономност и истинитосну, есенцијалну валидност.

4.2. А где су Хазари?

Основно обележје историје, захваљујући надмоћи дискурса текста у постмодернизму, као и њеном приближавању фикцији, јесте да је „текстуална“. *Хазарски речник*, из угла разрешења хазарске полемике, преиспитује и игра се са тезом (и њеним последицама) по којој епистемолошки проблем сазнања историје и прошлости, као што је речено, представља уједно и онтолошки проблем. Јер, ако је тачно да је све текст, поставља се питање: шта онда утврђује његову истинитост? Одговор је следећи: институција и моћ.

Историју пишу победници; она је, стога, конструисана, релативна, интерпретативна и увек субјективна. Чињенице историје, која је „очишћена“ од прошлости, не постоје саме по себи; оне су такође производ субјективне интерпретације.⁷² Како у историји не постоји само једна „победничка“ страна, како историја нема свог „победника“ (хришћанство је, по Берђајеву, изгубило у историји; али то исто важи и за друге религије), тако, према претпоставци постмодернистичке поетике,

⁷² Уп. „Чињенице нису дате, већ су конструисане помоћу питања која постављамо о догађајима.“ Тери Иглтон, нав. дело, стр. 207. „Чињеницама се манипулише, оне се изврћу, па се поново комбинују. Наравно, Павић говори о томе како се пише историја и како се стварају национални митови.“ Питер Б. Голден, „Чињенице о Хазарима“, прев. Јелисавета Милојевић, *Књижевност*, Београд, 1991, књ. 91, бр. 1/2, стр. 216.

не постоји ни објективна („метафизичка“) „Истина“ историје, историје која је схваћена на аутореференцијалан начин.⁷³

Историјска „истина“ хазарске полемике сагледана из хришћанске визуре подразумева да су Хазари прешли у хришћанску веру, муслимани тврде да су Хазари проверили у ислам, а Јевреји у јудаизам. То су званичне, религијске, институционалне, искључиве, историјске и међусобно сукобљене „истине“. „Историјска [објективна] истина је уки-

⁷³ Постоји само полиперспективизам различитих „истина“ (Види: Jovan Delić, нав. дело, стр. 90), плуралитет који је „кључ за оностраност метафизике“ (Волфганг Велш, нав. дело, стр. 152), јер „крајње јединство не може бити остварено другачије него као репресивно и тоталитарно“. *Исто*, стр. 48. „Истина постоји само као полемика у којој ниједна страна није коначан побједник...“ Sonja Tomović-Šundić, „Književni svijet Milorada Pavića“, *Književno-antropološki portreti*, CID, Podgorica, 2006, стр. 113. „Да ли је питање о коначној истини, око ког полемишу религије, питање без одговора? [...] Или је ова полемика у ствари теоретски била нерешива, а практично се – одлучивањем за *једну* веру – могла решити?“ Ханс Роберт Јаус, нав. дело, стр. 248–249. „Постоји само мноштво бесконачно различитих погледа на свијет. [...] Истина је темпоралност, мноштеност, разлика, разоткривање које увијек зависи од угла посматрања.“ Sonja Tomović-Šundić, нав. дело, стр. 113. Другим речима, како је објективна истина немогућа „зато што посматрач увек изобличава посматрано“ (Patriša Vo, нав. дело, стр. 78), једина прихватљива, најближа („текстуалној“, али условно и „метафизичкој“) објективној истини је „истина са три равноправне могућности, са три крака, три правца артикулације у себи“. Marko Nedić, нав. дело, стр. 74. „Објективност“, на такав начин схваћена, не постоји по себи, већ се такође конструише. „Доживљај и тумачење хазарске полемике из три различите перспективе највише се приближава објективној представи о истини...“ *Isto*, стр. 75.

нута рашомонским укрштајем три подједнако противречне и комплементарне верзије хазарске полемике [...] Разапета између та три велика система, права истина се искидала у комадиће и изгубила у причи коју свако може да чита на свој начин.⁷⁴ Хазара нема и њихов глас се више не може чути; ишчезнувши, утопивши се у историји, постали су текст и полигон за интерпретацију оних који су их надживели и надјачали.

Трагова о Хазарима нема, пре свега примарних трагова које су оставили они сами, за разлику од сведочанстава која потичу од не-хазара и која представљају секундарне трагове. Зато, када се каже да су се Хазари „утопили“ или „ишчезнули у историји“, у питању је историја поимана на традиционалан, а не на постмодернистички начин, историја која се позива на истинитосну аутентичност „објективних“ чињеница, тј. трагова прошлости који и даље опстојавају у садашњости. Постмодернистички промишљена историја подразумева аутореференцијалну историју „очишћену“ од прошлости, јер референција историју легитимизује на темељу „објективних“ чињеница – у овом случају изгубљених примарних трагова који прошлим чињеницама гарантују „објективност“, док су секундарни трагови по дефиницији увек „субјективни“ и интерпретативни. Како нема гласова самих Хазара, то значи да је изгубљена референција која би указивала на такве гласове. Али, будући да има

⁷⁴ Предраг Палавестра, „Чаролије Милорада Павића“, *Књижевност – критика идеологије. Књижевне теме IX*, Српска књижевна задруга, Београд, 1991, стр. 243.

гласова о Хазарима, у секундарним изворима, то значи да такви гласови, који за разлику од каснијих коментара и интерпретација јесу аутентични у приближно истинитосном смислу, постају аутореференцијални; они су „текстуални“ и позивају се сами на себе.

Не пруживши доказ о властитој референцијалности, Хазари су себе условно, због постојања секундарних трагова, избрисали из историје — „отекстуализованог“ (историјског, а не неког апстрактног) времена/прошлости, али не из „историје“ изједначене са фикцијом, псеудо или метаисторије која је више фикција а мање сама историја. Са равни „објективног“ постојања прешли су на раван постојања у тексту. Са равни историјске егзистенције (у историјском времену — прошлости) прешли су на раван „текстуалне“ (фиктивне, псеудоисторијске) егзистенције. Практично, Хазара у историји више нема, али има их у псеудо или метаисторији разумеваној на постмодернистички начин. Међутим, поставши текст чија „истинитост“ зависи од субјективног погледа, односно когнитивног хоризонта Другог, мора да се призна да (историјска) веза Хазара са прошлошћу ипак није сасвим изгубљена и да Хазари стога нису симулакрум-народ, јер упркос постмодернистичком тумачењу историјског текста као фикционалног, не може се рећи да секундарни извори („трагови“), као што су текстови Светог Ћирила или Јехуде Халевија или археолошко налазиште у Челареву (које је можда једини примаран траг), не поседују историјску аутентичност и валидност. Захваљујући секундарним изворима, веза Хазара са прошлошћу и историјом

је сачувана, али како примарне, стабилне, недвосмислене референције нема, аутореференцијалност наведених сведочанстава представља полазиште фикционалних и интерпретативних „игара“ неодојивих од моћи. „Хазари су ту само крунски доказ моћи хришћана, муслимана и Јевреја, и доказ премоћи једних над другим...“⁷⁵ Постали су доказ историјске надмоћи и реинтерпретације истине. Историјска „истина“ не постоји ван институција, њених субјективних полазишта и моћи.

4.3. Историјска „истина“

На далекосежност улоге моћи у историји указују циничне речи из кагановог писма упућеном грчком цару, када се, према Црвеној књизи, каган одлучио да са својим народом пређе у хришћанство:

„...уверисмо се да је то права вера и заповедисмо људима да се добровољно крсте...“ (стр. 97)

Моћ оличена кроз заповест „добровољног“ крштења претеже над слободом избора. Познаје ли историја нужност или слободу? Фиктивни свет *Хазарског речника* обликован је тако да нужност и неслобода представљају једне од његових доминантних обележја.

Историјска „истина“ је „релативна, јер је условљена религијским и националним интересима“, ⁷⁶ али и субјективна, „зависна од субјекта, ње-

⁷⁵ Jovan Delić, нав. дело, стр. 91.

⁷⁶ Станиша Величковић, *Документ и прича*, Градина, Ниш, 1998, стр. 119.

гових погледа на свет и стања његове душе“.⁷⁷ А објективна историјска истина? Она је, гле парадокса, ствар вере. Објективна, последња, „метафизичка“ Истина је скривена. Она је „неухватљива – попут лова на снове“.⁷⁸ Она није трик.

„Истина која је трик“ не односи се на трансцендентну, „метафизичку“, самолегитимизујућу Истину, надинституционалну, надтекстуалну и надисторијску. Она се односи на „текстуалне“ „истине“. Када Павле Зорић каже да: „Све зависи од тога из које се перспективе догађаји посматрају. Категорија јединствене истине је одбачена у корист једног релативистичког, полиперспективистичког разумевања историје, једног шпенглеровског схватања истине, која никад није универзална“,⁷⁹ то значи да се она – категорија јединствене, универзалне истине – односи на „истину“ која зависи од текста, на историјску „истину“, а не на „метафизичку“, духовну Истину. Јединствена „истина“ је, у ствари, потенцијално апсолутизована партикуларна истина, што је омогућено „потискивањем

⁷⁷ Павел Рудјаков, „Хазарски речник М. Павића у контексту развоја српског историјског романа“, у: *Историја као роман. Иво Андрић, Меша Селимовић, Милош Црњански, Милорад Павић*, Завод за уџбенике и наставна средства – Вукова задужбина – Матица српска, Београд – Нови Сад, 1998, стр. 135.

⁷⁸ Богдан Мрвош, „Зрелост једног аутора“, у: *Шта хоће Вавилон. Изабране критике, есеји и интервјуи*, „Сава Мунћан“ – Заједница књижевника Панчева, Бела Црква – Панчево, 1996, стр. 68.

⁷⁹ Павле Зорић, „Милорад Павић или Новалисова „мудрост загонетке““, *Књижевност*, Београд, 1988, књ. 82, св. 11, стр. 1759.

других партикуларитета“.⁸⁰ Постмодернистичка плурализација „сама по себи не ослобађа од тотализације“,⁸¹ или, како каже Радоман Кордић, „плурализам завршава у ентропији. Он првенствено треба да одбије, да спречи било какво тотализовање (сем тотализације плурализма)“.⁸² Целина постаје достижна захваљујући тотализацији партикуларног, „а то значи: пуном елиминацијом других опција, еклатантним искључењем“,⁸³ но тако би се постмодернизам укинуо.

Проблематизована је, дакле, таква, такозвана „истина“, а не Истина вере. Уколико се коначни смисао *Хазарског речника* своди на проблем текстуалности и исхода хазарске полемике и њеног сазнања, онда је Зорић у праву када тврди „да дефинитивне и универзалне истине, у ствари, и нема. Свака култура, свака религија, сваки народ, има своју врховну истину“.⁸⁴ Но, ако каже још да „*Хазарски речник* и нема ‚објективни‘, коначни смисао“,⁸⁵ да ли истовремено оспорава непостојање те „универзалне истине“?

„Тек што смо склопили неку мозаичну слику, искрсава могућност друкчијег читања.“⁸⁶ Јер, као што вели Најал Луси, сваки текст је „отворен за многострука тумачења, у складу са различитим контекстима у којима се тумачи и са различитим

⁸⁰ Волфганг Велш, нав. дело, стр. 191.

⁸¹ *Исто*

⁸² Radoman Kordić, *Polimorfno čitanje*, нав. дело

⁸³ Волфганг Велш, нав. дело, стр. 73.

⁸⁴ Павле Зорић, нав. дело, стр. 1759.

⁸⁵ *Исто*

⁸⁶ *Исто*

идентитетима и интересима оних који га тумаче. Због тога, структура књижевног текста је „беструктурна“ [...] Не постоји право тумачење било ког текста, већ једино многострукост тумачења.“⁸⁷ Многострукост, али не и произвољна бесконачност. Но да ли постоји могућност да некакво „друкчије читање“ ипак открије „универзалну истину“? Читалац, заиста, има слободу да бира редослед читања одредница или појединих њихових одломака. Али, сва се његова понуђена „слобода“ на то своди. Иако фиктивни „приређивач“ *Речника* настоји да читаоцу обезбеди статус коаутора дела, ипак је читаочева улога само привидна:⁸⁸ „...јер можемо да читамо одреднице, или делове романа редоследом којим желимо, али се тиме суштински не мења баш ништа, чак – уколико смо пажљиви читаоци – ни за наш утисак о роману.“⁸⁹

Може ли непостојање универзалне, последње „истине“ историје и текстуалности да буде коначни смисао *Речника*?⁹⁰ Зорић јесте у праву када одсуство „универзалне истине“ сагледава као несазнатљивост и недокучивост историје, тј. текста, али не чини се да је сасвим исправно када оставља простор за другачије дефинисање такве „исти-

⁸⁷ Најал Луси, нав. дело, стр. 419–420.

⁸⁸ Уп. „...читаочева превелика слобода [је] само привид и дио игре.“ Јован Делић, нав. дело, стр. 25.

⁸⁹ Jasmina Ahmetagić, *Unutrašnja strana postmodernizma*. Pavić, нав. дело, стр. 11.

⁹⁰ Уп. „Може ли недокучивост говора“, пита се Радоман Кордић, „бити и последња истина постмодернистичког дискурса?“ Радоман Кордић, „Постмодернистичко приповедање и аналитички дискурс“, у: *Постмодернистичко приповедање*, нав. дело, стр. 241.

не“, које би било омогућено некаквим новим читањем. *Хазарски речник* је комплексно дело које отвара велики број тема; оно је, због тога, богато смислом, вишесмислено. Највероватније на такве „подсмислове“ Зорић мисли. Али, ако нам се сваки могући смисао романа не открије приликом првог читања, зар то значи да роман не поседује „објективни, коначни смисао“?

4.4. Велики пергамент

Проблем текстуалности, који има велики значај у *Хазарском речнику* и о чему ће касније бити више речи, најексплицитније је повезан са идејом која историју представља као текст. Све што се о историји зна, зна се на основу њених „трагова у садашњости“.⁹¹ Али проблем је у томе што таквих примарних трагова потеклих од самих Хазара нема, ако се не узме у обзир археолошко налазиште у Челареву. Хазари су се према свом историјском сећању и идентитету односили немарно; због тога су они једини кривци и узрочници заборава који их је прогутао. Хазари су сами себи пресудили немаром према сопственом идентитету, што је за последицу имало нестанак са историјске позорнице.

О томе, у алегоријском кључу, сведочи прича о „Великом пергаменту“, хазарском посланику на чијој су кожи биле истетовиране најзначајније године и догађаји из хазарске историје. Нејасност порекла овог народа прикривена је чињеницом да је:

⁹¹ Linda Načion, нав. дело, стр. 170.

„почетак пергамента [...] изгубљен и то зато што је посланику био приликом неког кажњавања одрубљен део тела на којем су биле исписане прва и друга велика хазарска година“ (стр. 86).

Занимљиво је и индикативно да Хазари своју историју нису записивали на нечему што је трајно (нпр. камен или пергамент), већ што је пролазно, нестално, покретљиво и, у односу на историјско време, кратка века. Одсецање дела тела са живе енциклопедије о Хазарима проузроковало је губитак колективног сећања о најстаријем периоду њихове историје. Не само што је сумњива одлука да се историја сачува на кожи једног човека, већ су и ти записани, истетовирани подаци релативизовани фактом да је посланик:

„морао два или три пута да се враћа у хазарску престоницу и да ту бива подвргнут исправкама историјских и других података које носи, или је чак био замењен другим послаником који је имао утиснуту на кожи исправљену и допуњену верзију историје.“ (стр. 89–90)

Не само да су званичне историјске чињенице биле променљиве и стално ревидиране, већ је у њих чак и посланик сумњао:

„Уопште узев, говорио је многе ствари супротне оним исписаним на његовој кожи.“ (стр. 90)

Посланик је исписану историју почео да осећа као *метафизички немир*, терет, баласт, и на крају је умро:

„зато што је кожа [...] почела страховито да га сврби. Тај свраб био је неподношљив и он је преминуо с олакшањем и срећан што ће најзад бити чист од историје.“ (стр. 91)

Самопресуђено и самоскривљено брисање Хазара из историје није остварено у целости, захваљујући секундарним изворима који представљају посредне трагове, што је резултирало чињеницом да се о Хазарима *зна*, те су они постали домен историографије, односно фикције, иако их више у историји, временски и процесуално сагледаној, уистину нема. Постајући „чисти од историје“, Хазари су своју активну улогу у историјском времену препустили пасивној улози псеудобивствовања у (туђем) тексту. Хазари су, дакле, своје историјско постојање заменили егзистенцијом у тексту. Извршили су замену историјског идентитета за „текстуално“ зависан идентитет.

4.5. Ревидирање историје

Све што се зна о Хазарима зна се на основу различитих, међусобно супротстављених текстова; они су, дакле, у потпуности „текстуалан“ народ. Хазари, у ствари, представљају врхунску пројекцију палимпсеста: „Они су изгубљени или избрисани текст историјског догађања који треба поново написати, поново надградити.“⁹² Али, како о себи нису оставили никакву врсту текста који би сведочио о њима, постали су предмет интерпретације и реинтерпретације Других. „Извјесно је само да

⁹² Marko Nedić, нав. дело, стр. 67.

Хазара више нема, а онај кога нема постоји само као интерпретација у свијести оних који постоје.⁹³ Како Хазара више нема, стога је „у средишту *Хазарског речника* фигура одсуства, нестајања“,⁹⁴ што је у сагласју са постмодернистичком критиком метафизике присуства⁹⁵ и одсутношћу као предметом приповедања,⁹⁶ тумачењем да „*Хазарски речник* тематизује проблематику празнина у књижевности и историографији“. ⁹⁷ На примеру Хазара запажа се песимистичан карактер историје. „Истина“ историје је увек интерпретативна, „текстуална“ „истина“, а не Истина по себи; „истина је интерпретација, а стварност постоји само унутар интерпретацијске схеме“. ⁹⁸ Хазарска „истина“ је створена, произведена „истина“, јер у њој нема гласа Хазара. Она је институционална и конструисана „истина“. (Ре)интерпретација такве „истине“ настаје само поређењем њених различитих верзија.

Историја не постоји у облику „великих прича“ и метанарација, како се сматрало у доба модернизма; она је, у постмодернизму, као и фикција, дискурс који успоставља системе значења помоћу којих се ствара смисао прошлости. „Другим ре-

⁹³ Jovan Delić, нав. дело, стр. 90.

⁹⁴ Александар Јерков, „Од нове текстуалности до културне поетике“, нав. дело, стр. 174.

⁹⁵ Види: Михаил Епштејн, нав. дело, стр. 43.

⁹⁶ Види: Радоман Кордић, „Постмодерни субјект приповедања“, у: *Постмодернистичко приповедање*, нав. дело, стр. 264.

⁹⁷ Снежана Брајовић, „Хазарска прича“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, септембар 2001, књ. 468, св. 3, стр. 290.

⁹⁸ Zoran Milutinović, *Negativna i pozitivna poetika*, Matica srpska, Novi Sad, 1992, стр. 61.

чима речено, значење и облик нису у *догађајима*, већ у *системима* који те прошле „догађаје” претварају у садашње историјске „чињенице”. То није „непоштено уточиште од истине”, већ признање функције људских конструкција да производи значење.⁹⁹

„Постмодернистички историјски роман је“, сматра Брајен Мекхејл, „ревизионистичан у два смисла: прво, он ревидира *садржај* забележене историје, изнова интерпретира ту историју, често демистификујући или раскринкавајући правоверну верзију прошлости. Друго, он ревидира, заправо преобликује конвенције и норме саме историјске фикције.“¹⁰⁰ Уклапа ли се *Хазарски речник* у такву дефиницију постмодернистичког историјског романа? Или се, можда, то може рећи за сваку од интерпретативних „истина“ које заступају три књиге из којих се *Речник* састоји, узетих за себе и издвојених из целокупног контекста који подразумевају преостале две „истине“? Можда би на тај начин могло да се закључи да би свака књига – Црвена, Жута, Зелена – која заступа одређену интерпретацију „истине“, када би се издвојила из *Хазарског речника*, сама по себи представљала постмодернистички историјски роман, док, с друге стране, захваљујући (ре)интерпретацији тих постмодернистичких интерпретативних „истина“, насталој међусобним интертекстуалним упоређивањем у контексту целине романа, (ре)интерпретацији која

⁹⁹ Linda Načion, нав. дело, стр. 157.

¹⁰⁰ Brajen Mekhejl, „Postmoderna proza (Stvarno, u poređenju sa čim?)“, нав. дело, стр. 115.

се креће у правцу сазнања праве Истине – с те стране, дакле, овај роман, у који су инкорпорирани текстови чије је значење „постмодернистичко“, превладава такво значење, превладава „постмодернизам“ у правцу који је, усмерењем ка свевременој, „модерној“, „метафизичкој“ Истини, сасвим сигурно „антипостмодернистички“.

4.6. Доживљај историје у роману

Сагледан из визуре ликова, *доживљај* историје, као и саме стварности, јесте „текстуалан“. Такав доживљај историје је могућ пре свега – и о томе ће касније бити више говора – захваљујући карактеристичним законитостима времена у фиктивном свету *Хазарског речника*, законитостима које нису само плод спекулативног „философског“ увида у природу времена, већ су делатне и искуством потврђене. Једна од маркантних особина времена у роману је поновљивост, која имплицира (историјску) нужност и неслободу, на основу чега историја ствара „текстуалан“ доживљај у перцепцији ликова.

„Текстуалан“ доживљај историје је субјективан доживљај, јер зависи од субјектове перцепције. Историја је свешћу (пре)обликована прошлост; она, за разлику од прошлости (и свеколиког времена) не постоји ван свести. При том, када је реч о „текстуалном“ доживљају историје, поставља се питање да ли је историја поимана као темпорално кретање (процес), односно (прошли) догађај као имагинарна тачка на временској оси, или као дискурзивни запис (свест) о том догађају, као условно

надвремени „траг“ који се у свести изнова реактивира и који поменути догађај – објективну чињеницу – осмишљава и тумачи?

Историја схваћена као дискурзивни запис је увек „текстуална“, институционална, зависна од свести и субјективна (иако таква „субјективност“ „жели“ да буде бар привидно „објективна“ и дистанцирана у односу на тренутни доживљај поменутог догађаја). У питању је историја која прошлост „текстуализује“ и даје јој смисао, историја која прошлост транспонује у текст.

Како је раније већ поменуто, прошлост постоји само уколико постоји и у историји, уколико је присутна историјска свест о прошлом догађају. Ако те свести нема, прошли догађај је заборављен, не постоји нико ко га памти (осим метафизичке инстанце која је надсубјективна и свеобухватна), нема трагова који сведоче о њему, што води закључку да се, практично, није ни догодио. Свест, која подразумева памћење и која може да буде лична, али и пројављена кроз „текст“, као институцију, гарант је постојања прошлости у (дискурзивној) форми историје. Наравно, када се овде говори о „прошлом догађају“, мисли се на „историјски догађај“, јер прошли догађај не може постојати другачије него као историјски догађај; не постоји прошли догађај који није историјски, и обрнуто. Због поменуте дистинкције између прошлости и историје, „прошли догађај“ се овде употребљава као термин који подразумева „историјски догађај“, јер прошли догађај по себи не постоји ако га нема у историји, а „историјски догађај“ јесте траг прошлости „отек-

стуализоване“ у свести и преведене у „текстуални“ дискурс.¹⁰¹

Стога, када је посреди „текстуални“, субјективни *доживљај* историје ликова у роману, о каквој је, заправо, „историји“ реч? Овде је, пре свега, реч о непосредној, искуственој перцепцији *времена*, сада-

¹⁰¹ Уп. „Подједнако би корисно било упитати се да ли, с оне стране догађаја, не постоји у овом случају историја које људи нису свесни или које су, боље речено, они у већој или мањој мери свесни, историја која у великој мери измиче свесном опажању њених учесника, управљача или жртава: они стварају историју али их она односи са собом.“ Фернан Бродел, нав. дело, стр. 162–163. Путем догађаја, који постају „текстуални/отекстуализовани“ доживљаји, историја се сазнаје. Када је реч о историји „с оне стране догађаја“, у питању је „историја“ која се не сазнаје, већ конструише. Бродел разликује „догађајну историју“ или „микроисторију“, која се, по његовој концепцији историје, „уклапа у кратко време“, „историју сплетова прилика“, која се одвија „споријим ритмом“, и „структуралну историју или историју дугог трајања, која обухвата читаве векове“. Види: *Исто*, стр. 174–175. Процес историјског сазнања подразумева прекодирање *догађаја* у „текстуалне“ *доживљаје*. Субјекат може непосредно (или посредно) да *сазна* само онај чинилац историјског тока који се уклапа, по Броделу, у „кратко време“. Све што „кратко време“ надилази, па самим тим и субјекта који том времену припада, представља домен интелектуалне конструкције и интерпретације. Стога, „историја“ које субјекат није „свестан“ и која га „односи са собом“ може да се схвати као широк спектар околности (социолошких, економских, геополитичких, географских, културолошких па и „историјских“) присутних у историјском времену, које нису то време, већ пре дух тог времена. Захваљујући одговарајућој констелацији поменутих околности, ствара се један фон или „контекст“ у оквиру кога се *догађа* историја „кратког времена“, често бивајући *протумачена* ван датог „контекста“. А „смисао“ тог „контекста“ јесте „историја с оне стране догађаја“ или „историја“ која егзистира ван свести.

шњег и истовремено парадигматично историјског времена, чија перцепција подразумева историјску, „надвремену“ (јер може да претходи потенцијалном догађају) свест о значају садашњег тренутка; реч је, такође, о увиду у карактер и природу времена, што представља својеврсни процес „текстуализације“, на основу чега се изводи општи закључак о карактеру и природи историје, промишљеној као процес, трајање, непрекинути временски ток подложен истим законима који владају *сада* и *овде*. У питању је, дакле, „текстуалан“ доживљај *садашњег* времена који се путем индуктивног уопштавања преноси на „историју“ поиману као свевреме; не као „подскуп прошлости“, „*освешћену* прошлост“, већ непрекинути и одговарајућим законима подложен временски ток, независан од процеса „текстуализације“ и свести. Реч је о другачијем поимању историје, која на такав начин протумачена постаје синоним за време.

„Текстуалан“ доживљај историје представља, у ствари, доживљај *форме* времена, а не његовог *садржаја*. *Садржај* времена јесте историја. Историја јесте „отекстуализовано“, садржајем *оформљено* време. *Форма* времена не подразумева садржај, она је аисторијска. „Текстуалан“ доживљај историје јесте, дакле, *аисторични* доживљај историје.

4.7. „Свраб“ од историје као метафизички немир

Ако је историја „текстуална“ и „аисторијска“ у доживљају ликова, да ли је она „текстуална“ и „аисторијска“ у перцепцији читаоца, као инстанце која

је надређена ликовима, односно, какав је статус историје у роману, независно од *доживљаја* ликова? Питање се не односи на доживљај или перцепцију ликова у односу на историју, него на делотворност историје у односу на ликове. Да би се одговор на то питање дао, потребно је вратити се на причу о „Великом пергаменту“, хазарском посланику на чијој је кожи била истетовирана (непоуздана) хазарска историја, од чега је кожа „почела страховито да га сврби. Тај свраб био је неподношљив и он је преминуо с олакшањем и срећан што ће најзад бити *чист од историје* [истакао К. О.]“

Није овде реч превасходно о историји која је разумевана као историографски текст исписан (истетовиран) по кожи хазарског посланика; јер, на свом основном семантичком нивоу поменути „свраб“ од историје представља пуки физиолошки свраб. Није реч ни о субјективном, „текстуалном“, аисторијском *доживљају* историје као (све)времена, како у први мах може да се чини, јер доживљај подразумева свест о догађају, својеврсни процес „текстуализације“ догађаја, истовремену присутност у догађају и (критичку, интерпретативну) дистанцираност од њега. Историја може да се *доживи* на овај или онај начин, али „свраб“ од историје, као физиолошка реакција која је актуелна у садашњем тренутку, не може бити њен доживљај у наведеном смислу те речи. „Свраб“ је пре *догађање* историје, него њен доживљај; он је „објективна“ чињеница која претходи „текстуалном“ дискурсу и која ће тек текстуализацијом постати „субјективни“ доживљај. Јер, „свраб“ је увек и пре свега, иако се *догађа* субјекту, неупитна и објективна, а не

субјективна чињеница. Субјекат феномен „свраба“ посматра, „текстуализује“ и објективизује као туђ, не-свој, нешто што ремети његову телесно-душевну хармонију, нешто што (изгледа као да) му не припада.

Како то историја може да „сврби“ субјекта и да му се чини као туђа, ако је, као што је до сада објашњено, „разумска“ и зависна од субјектове свести? Откуд јављање метафизичког немира проузрокованог „сврабом“ историје, као и потреба да се од ње буде „чист“? Док историјско време, као и прошлост, која је само једна димензија тог времена, постоје независно од субјекта и његове свести, историја представља осмишљено, „отекстуализовано“ историјско време; она, дакле, не постоји независно од субјекта јер је он у себи, као *облик свести*, конституише. Историја је облик свести условљен дискурсом текстуалности. Она није некакво апстрактно „метафизичко“ „биће по себи“ које има властиту егзистенцију, за разлику од времена које би се на тај начин условно могло представити. Егзистенција историје је егзистенција „текстуалним“ дискурсом обликоване свести.

Историја стога не може да се објасни као некаква посебна метафизичка инстанца која пледира на постојање једне и једине Истине. Она није објективна као време, већ субјективна и зависна од процеса тумачења. Догађај постоји у времену, али историја тај *догађај* прекодира у текстуални *доживљај*.

„Свраб“ од историје који на својој кожи осећа хазарски посланик јесте, у ствари, метафизички немир, али немир који је проузрокован свешћу об-

ликованом „текстуалним“ дискурсом. Тај немир, дакле, не узрокује историја (погрешно) схваћена као узрочно-последични временски ток одговарајућих догађаја, јер она као таква не постоји, већ је у питању историја разумевана као облик свести који дате догађаје тумачи и, дајући им смисао, повезује у узрочно-последични низ, представљајући на тај начин себе као дискурзивни процес „отекстуализовања“ историјског времена (и прошлости). „Свраб“ од историје није „свраб“ од „историјских“ (прошлых) догађаја, већ од свести која те догађаје обликује и „текстуализује“. Обликовање и „текстуализовање“ је увек субјективно и, у зависности од духовног развоја субјекта, условно и на изванредан начин идеолошко. Метафизички немир који се пројектује као „свраб“ од историје условљен је „упадом“ историје као обликотворног текста у субјектову свест. Проблем није у садржају историје, већ у форми, облику свести који је она конституисала. Метафизички немир се у субјекту јавља зато што његова свест „жели“ да се ослободи облика који је наметнут „текстуалним“ историјским дискурсом.

Проблематична је расправа која за предмет има метафизику историје, или који историју сагледава као „метафизичку“, јер је историја „текстуална“, а не „метафизичка“; она је „текстуалан“ облик свести. С друге стране, сасвим је легитимно да се разматра питање метафизике времена и његовог смисла; када је реч, на пример, као код Берђајева, о „смислу историје“, због разликовања између: 1) објективних догађаја у прошлости/историјском времену који постоје независно од историје али се о њима ништа не зна, као да се нису догодили, 2)

између других објективних догађаја у прошлости који су историјом осмишљени, „отекстуализовани“ и путем доживљаја еволуирали у „облик свести“, те постоје истовремено у прошлости и историји, и најзад, 3) интерпретативних, „текстуалних“ доживљаја који су аутореференцијални, који припадају историографски промишљеној историји и који немају додира са референцијом прошлости, онда о „смислу историје“ може да се говори као о смислу (историјског) времена које је историјом „освешћено“ и „отекстуализовано“. Што не значи да не може да се говори о смислу времена као таквог, независног од историје и свести. У сваком случају, метафизика историје своју метафизичку раван не дугује самој себи, јер је сама по себи „текстуална“, већ времену које поседује властиту („метафизичку“) егзистенцију.

Међутим, ако не о „објективној“ метафизици историје, која је у ствари метафизика времена пројектована на историју, већ о „субјективној“ „метафизици“ у историји уопште може бити речи, у историји која је као освешћено време делатна у *Хазарском речнику* и као таква делује на субјекта, тада је у питању метафизика која није особина историје по себи, већ метафизика која се реализује као субјектов унутрашњи порив за „ослобађањем“ од историје, као и „ослобађањем“ од облика свести који је она конституисала, порив који је настао у додиру са „текстуалним“ дискурсом.

„Свраб“ од историје је „свраб“ од текста поиманог у ширем значењу. „Бити чист од историје“ представља унутрашњи императив и својеврсну метафизичку побуну не нужно антирационалног

духа, већ крајње рационалног духа који је увидео да „објективна“ историја, као „освешћено“ време, не може а да не буде интерпретативна, субјективна и зависна од институција и моћи, дакле историографија, што значи да је, колико год је разум „осмишљавао“ и уобличавао, непоправљиво *ирационална*. Хазарски посланик је умро срећан што више није осећао „свраб“ од ирационалности историје. Умро је „чист“ и ослобођен од ирационалности која је и њега самог обликовала. Ирационалност, као доминанта историјске свести, узроковала је поменути метафизички немир, „свраб“ од историје.

Када је о „објективној“ историји реч, која је „освешћено“ време чији је „смисао“ ствар вере, и која је такође предмет историографије, а свака историографија је субјективна, у питању је „текстуално“ обликована свест која себе *настоји* да превазиђе сагледавањем „историје“ као независног ентитета, као „освешћеног“ историјског времена изједначеног са историјским временом (прошлошћу) по себи и измештеног из поља свести. Такав приступ који историју покушава да изједначи са историјским временом не може да буде исправан, јер ни власита свест не може да се позиционира ван себе, као нека друга свест, над-свест. Може да се говори о историји и њеном смислу, о њеној природи и сличном, али у „објективност“ и коначну „истинитост“ таквог дискурса може се само веровати. С друге стране, погрешно је да се упућује на „метафизику“ „историјског“ ентитета, уместо на метафизику времена у *Хазарском речнику*. А о природи времена, „пренапрегнутог“, „дијагоналног“, „релативистич-

ког“, „које се може истезати“,¹⁰² и које се историјом „освешћује“, као и свих метафизичких последица таквог времена, о томе ће бити речи у другом делу ове студије.

¹⁰² Види: Иван Негришорац, „Прозорљиво око Милорада Павића“, у: *Павићеви палимпсести. Зборник радова*, нав. дело, стр. 80.

INTERMEZZO: ЕНЦИКЛОПЕДИЈСКА ФОРМА

Постоји тенденција, међу критичарима *Хазарског речника*, да се лексикографска, енциклопедијска форма овог романа представи као есенцијални израз постмодернистичке поетике. Не рачунајући изузетке, симптоматично је да је *једнозначност* у одређивању поетичких претпоставки овог романа основни именитељ који се провлачи у књижевнокритичкој, као и сада већ књижевноисторијској мисли. Свакако да има разлога што се о *Хазарском речнику* говори као о „библији постмодерне литературе“, што је, уосталом, констатација са којом се слагао и аутор романа. Међутим, ако се та поетичка једностраност не одбаци, ако се под херменеутичку лупу не постави и она друга страна поетичке равни – досад углавном непримећена, која припада високом модернизму и која са постмодернистичком остварује одређени вид поетичке равнотеже и прожимања – у том случају остаће нерасветљен читав један важан – ако не и пресудан – семантички потенцијал који овој равни припада. Јер, Павићев најважнији роман није само „библија постмодерне литературе“, већ једно поетички амбивалентно дело, које, као што је већ наговештено, осцилира између високог модернизма, с једне стране, и постмодернизма, с друге стране.

Насупрот увреженом и скоро догматском интерпретирању *Хазарског речника* као есенцијално постмодернистичког дела, сада се – на почетку

друге деценије двадесет првог века – у српској књижевној критици могу приметити одређени помаци када је у питању једнозначно поетичко одређење *целине* Павићевог литерарног опуса. Како би се целина боље сагледала, било би корисно да се издвоје кључне симболичке и семантичке фигуре које не само што прожимају књижевно дело Милорада Павића, већ га и омеђују: то су фигуре *књиге* и *тела* – под условом да се прихвати да *Хазарски речник* заузима место с једне стране овог опуса, а роман *Друго тело* с друге. Сва остала дела, условно и поједностављено речено, по својим симболичким, семантичким, али и поетичким донетима могу да се сместе у одређени положај на имагинарној оси коју та два романа граде и повезују.

На основу еволутивног пута од фигуре *књиге* до фигуре *тела*, које имају преовлађујући значај за разумевање не само значењског већ и поетичког нивоа, може да се наслути померање – унутар Павићевог дела – од поетике високог модернизма, преко поетике постмодернизма до њеног превладавања у смеру пост-постмодернизма, односно ергодичке књижевности.¹⁰³ Еволутивни лук поменутих фигура треба да се схвати уз ограду: реч је о давању *примата* једној фигури наспрам друге, а не о међусобном напуштању или одбацивању. Као што је у *Другом телу* итекако заступљена фигура *књиге*, тако је и у *Хазарском речнику* од велике, па и пресудне важности фигура *тела*.

¹⁰³ Види: Ала Татаренко, нав. дело, стр. 62.

Уочено је, дакле, поетичко померање унутар Павићевог опуса, али не и унутар појединачног дела. Ако се за фигуре *књиге* и *тела* може рећи да условно и метонимијски осликавају постмодернизам и пост-постмодернизам, које су то фигуре или значењски слојеви на основу којих би се унутар једног романа, као што је *Хазарски речник*, разграничили и слојеви његове поетичке равни? Наравно да је то немогуће вештачки остварити: амбиваленција двају поетичких слојева подразумева међусобну прожетост, а не јасну одељеност њима еквивалентних семантичких слојева.

„Текстуалност“, тј. литерарност као таква – представља једну од репрезентативних особина постмодернистичке поетике. Отуда је, логично, фигура *књиге* централна за тај појам. С друге стране, тражити неки појам који би у себи могао да сажме све особине дифузног и разноликог модернизма и представити га у слици неке фигуре било би и погрешно и непотребно. Важније је да се уочи постојање оног модернистичког слоја у роману који је до сада у већини случајева измицао критичарском видокругу. А улаз у тај слој – или бар назнаке да тај слој и улаз у њега уопште постоје – могуће је да се уочи тамо одакле проистиче основно, главно питање романа. То је питање које није дато, већ до кога интерпретација треба да дође, руковођена идејом да је читав текст *Хазарског речника* потенцијални одговор или покушај одговора на такво, имплицитно подразумевано питање. Да би се оно смислено и језички артикулисало, потребно је да се изведе из контекста семантичког средишта романа. Несумњиво је – иако је у критици било одређених неслагања око његовог

постојања у *Речнику* – да је хазарска полемика такво тражено средиште.¹⁰⁴

За разлику од мишљења да приређивање текстова представља облик „постмодерне критике метафизике јер показује немогућност стабиловања смисла у јединственом *семантичком* средишту [истакао К. О.]“, ¹⁰⁵ формална, текстуална неселективност, ипак, не условљава аутоматски и метафизичку, односно значењску децентрираност. Хазарска полемика је „дубље језгро које све одреднице држи на окупу [...] структура [тачније, семантички ниво] дела непогрешиво указује да је средиште приче хазарска полемика и догађаји поводом ње.“¹⁰⁶ *Хазарски речник* је „роман-лексикон са избрисаним средиштем“, ¹⁰⁷ али средиштем промишљеним на структурално-формални, а не семантички начин. Тај роман је, дакле, само привидно, формално фрагментарно, нецеловито и некохерентно дело. Као такво, оно је, на исти начин, привидно постмодернистичко, будући да „*Хазарски речник* и није постмодерно дело, већ и стога што бивајући опседнут собом, на начин постмодерних дела, казује много шта и о другом [...] што у целини недостаје постмодерном проседеу.“¹⁰⁸

Хазарска полемика је, дакле, семантичко и референцијално средиште *Хазарског речника* јер се у

¹⁰⁴ Види: Jasmina Ahmetagić, *Unutrašnja strana postmodernizma*. Pavić, нав. дело, стр. 14–15.

¹⁰⁵ Aleksandar Jerkov, *Nova tekstualnost*, нав. дело, стр. 22.

¹⁰⁶ Jasmina Ahmetagić, нав. дело, стр. 14–15.

¹⁰⁷ Aleksandar Jerkov, *Nova tekstualnost*, нав. дело, стр. 22.

¹⁰⁸ Jasmina Ahmetagić, *Unutrašnja strana postmodernizma*. Pogled na teoriju, нав. дело, стр. 31.

њој сустичу и из ње произлазе сва релевантна питања – па и оно централно, пилатовско – без чијег се разумевања – не у виду одговора, већ у виду важности питања као таквог – не може у потпуности расветлити миленијумско трајање хазарске драме.

Структурна децентрираност и фрагментарност, доведене до крајњих могућности у Павићевом „роману-лексикону“, основни су узрок олаког смештања овог дела у корпус постмодернизма. Бројна питања која у вези са полемиком могу да се поставе, као и она која из ње происходе – а енциклопедична структура романа је један покушај давања одговора на њих – садрже *метафизичку* основу као заједничку. Другим речима, заједнички им је проблем *истинитости*.

Основно и централно питање Павићевог романа, о чијој парадоксалности је било речи на почетку ове студије, гласи: *Шта је истина?* Унутрашња напетост тог питања потиче од фигуре одсуства – која је, такође, једна од пресудних фигура за разумевање *Речника*, а односи се на положај Хазара у историји. Оно што је у поменутом питању ишчезнуло, али је потенцијално присутно у историјској, културној и религиозној свести, јесте субјекат, личносни потенцијал истине, наспрам њеног објективизованог испољавања. У *Хазарском речнику*, осим „текстуалног“, постмодернистичког значењског слоја постоји и „метафизички“, модернистички слој, у којем се проблем истине разрешава у смеру откривања субјекта, а не иронијским односом према могућностима властите објективизације. Ако је Павићев роман формом постмодерно, метапрозно

дело, у којем нема структурно-формалног већ семантичког средишта, да ли то значи да је одговор на пилатовско питање – одговор у којем се крије субјекат – садржан негде унутар значењског, а не формалног нивоа? Колико су модернистичко-„метафизички“ и постмодернистичко-„текстуални“ слој поетичке равни *Речника* спирално испреплетени, на најбољи начин може да укаже увиђање изнесено у следећем пасусу.

Према Патриши Во, метапрозна дела, као што је *Хазарски речник*, „посредством преиспитивања сопствене форме“ постављају питање „како људска бића одражавају, стварају и посредују свој доживљај света“.¹⁰⁹ Александар Јерков сматра да је место субјекта „угроженог или тривијалношћу, или [...] постмодерном дезинтеграцијом његове дискурсне праксе, морао да заузме неки други јак знак који дозвољава опстанак романескне форме. И Павићев одговор је субјективизација форме, тако да је облик његовог романа већ романескни субјект као такав.“¹¹⁰ Ниво облика, „који је често не- или анти-реалистички“, а не ниво садржаја, у постмодернистичкој књижевности представља ону (миметичку, референцијалну) раван на основу које се остварује „подражавање стварности“.¹¹¹

Шта све то конкретно значи? Ако се накратко остави по страни онај слој романа – постмодернистички – у којем се, између осталог, потеже питање

¹⁰⁹ Patriša Vo, нав. дело, стр. 77.

¹¹⁰ Александар Јерков, „Хазарски вилајет“, у: *Павићеве палимпсести. Зборник радова*, нав. дело, стр. 147.

¹¹¹ Brajen Mekhejl, „Postmoderna proza (Neke ontološke pretpostavke fikcije)“, нав. дело, стр. 111.

улоге религија као и других механизма институционализоване моћи у историји и у којем доминира *историјска* фигура одсуства – реч је поглавито о самим Хазарима – указује се читав један нови и неистражен метафизички слој – о којем ће се говорити у другом делу студије – прожет са претходним, али у којем се питање или проблем истине разрешава у једном парадоксалном, истовремено активном боготражитељском али и субверзивном напору. У том слоју, кад је посреди Божја инстанца, влада – може се рећи – *метафизичка* фигура одсуства, за разлику од историјске у претходном слоју. Како је Божја инстанца у *Хазарском речнику* сазнајно нестабилна, коначна Истина у овом роману јавља се као онтолошка упитаност. Нема одговора: управо немогућност да се метафизичка Истина сазна нагони један део ликова романа – хазарске ловце на снове и истраживаче хазарског питања – да учине хибрис и да субверзивном делатношћу прикупљања снова на место фигуре одсутног Бога сместе фигуру *тела*. Давањем примата фигури тела, односно рекреирањем Адама на земљи, истовремено се доводи у питање опстанак Бога: за то је потребан изузетан искуствени и сазнајни напор, као својеврсни хибрис, што указује да *Хазарски речник* може да се смести и у контекст традиције Bildungs-романа.

Ако се фокус интерпретације сада помери са семантичке потраге за субјективношћу на субјективност романескне форме, потребно је да се прво осветли поетичко (постмодернистичко) значење поменуте форме. Енциклопедичност форме указује на искиданост наратива, на фрагментарност, што

је једно од најважнијих обележја постмодернизма. За Лиотара је, на пример, постмодерно стање „својеврсна реафирмација расутог, децентрализованог наративног знања, над научним знањем (које доминира у епохи модернизма).“¹¹² Расутост текста одговара постмодернистичком „принципу нехијерархије“, који је близак авангардном тумачењу: „постмодернистички писац уобличава текст тако да изгледа као да је створен по принципу неселективности.“¹¹³ Неселективност постмодернистичког текста постаје одлика помоћу које се објашњава фрагментарност форме *Хазарског речника*. Но, као што је о томе било речи, неселективност на формалном плану не означава уједно и расутост, децентрализованост семантичког поља одређеног текста.

„За модернизам фрагмент није било који део, већ део неке (бивше, скривене) целине. У постмодернизму те целине више нема...“¹¹⁴ Ова поетика „почиње тамо где престаје целина“.¹¹⁵ Фрагментарност, односно енциклопедичност, постаје суштинска одлика постмодернистичке поетике, која одбацује постојање метанарација или „великих прича“. Фрагментарност и енциклопедичност, поред формалне стране, у дубокој су вези са метафизичким слојем одређеног текста.

¹¹² Svetislav Jovanov, *Rečnik postmoderne. Sa uputstvima za radoznale čitaoce*, Geopoetika, Beograd, 1999, стр. 91.

¹¹³ Zoran Milutinović, нав. дело, стр. 13.

¹¹⁴ Aleksandar Jerkov, *Nova tekstualnost. Ogledi o srpskoj prozi postmodernog doba*, Unireks – Prosveta – Oktoih, Nikšić – Beograd – Podgorica, 1992, стр. 75.

¹¹⁵ Волфганг Велш, нав. дело, стр. 51.

Фрагментарност једног текста, дакле, не указује аутоматски на одсуство или непостојање „бивше, скривене“ целине. Јер, и *Хазарски речник* само на формалном плану представља фрагментарно дело. „Коначна“ слика света коју постмодернизам одриче није до краја исказана у роману, али није ни негирана. Отуда, у *Речнику*, онтолошка упитаност. Фиктивни свет романа је „текстуалан“ у доживљају ликова, нарочито у односу према историји, али ту се поље његове текстуалности највећим делом завршава. Децентрираност се односи само на „истине“ текстуалности, али не и на „метафизичку“ Истину, која, иако тројична, није децентрирана; но, о томе ће касније бити више речи.

„Енциклопедијски сређени неред сам собом посведочава хаос света, ствари а *simulo*...“¹¹⁶ Као што каже Умберто Еко: „Енциклопедија на гомилу (а *simulo*) припада једном времену које још увек није нашло коначну слику света...“¹¹⁷ Пошто енциклопедијски неред претвара историју и свет у текст, „коначна слика“ о којој Еко говори мора, у постмодерном добу, да буде расточена и декомпонована. *Хазарски речник* „се сврстао у ред чувених енциклопедијских модела света како би [...] иронично негирао идеал коначног вида његове спознаје.“¹¹⁸ То значи да, према таквом тумачењу, енциклопедијски текст по свом карактеру (по форми, а не садржини) сам по себи дестабилизује онтолошко или метафизичко средиште одређеног фиктив-

¹¹⁶ Петар Пијановић, нав. дело, стр. 148.

¹¹⁷ Нав. према: *Исто*, стр. 150.

¹¹⁸ Ханс Роберт Јаус, нав. дело, стр. 246.

ног света. По Ековом запажању, постмодернизам је „рођен када је схваћено да свет нема утврђени центар“, док се, према гледишту Линде Хачн, „ексцентрично и ван-центрично идентификују са центром за којим приповедни субјект жуди, али га у исто време и пориче“.¹¹⁹ Међутим, то све не значи да се иза „енциклопедијски сређеног нереда“ текста романа крије расточена и декомпонована слика света. Како коначна слика света, тј. коначна („метафизичка“, која је истовремено и „текстуална“) Истина у *Речнику* постоји, али измиче, форма романа указује на проблем њеног сазнања и приступа.

Формална структура *Речника*, која се огледа кроз поделу на три књиге – Црвену, Зелену и Жуту – нема искључиво формални, већ дубоко семантички значај. Формална подела на три књиге унутар романа не одсликава само немогућност спознаје или сазнања заједничке „текстуалне“, историјске и религијске истине, јер таква истина је увек подељена и зависна од перспективе субјекта и датог историјског и религијског тренутка, већ она такође проговара нешто и о „метафизичком“ проблему истине. Макро-структура романа, тј. подела на три књиге, не представља толико питање романескне форме (и њене иновације), колико у себи подразумева један снажан и непрепознат значењски потенцијал. Ако је тачно да форма романа указује на немогућност сазнања „текстуалне“ „истине“, она исто тако указује на путеве спознања „метафизичке“ Истине. То значи да формални, структурни – може се додати постмодернистички

¹¹⁹ Петар Пијановић, нав. дело, стр. 296–297.

– слој *Хазарског речника* кореспондира, парадоксално, превасходно са метафизичким, тј. модернистичким семантичким слојем.

Формални, структурни слој треба да се сагледа не само на макро- већ и на микро-плану. Формална, текстуална неселективност, „енциклопедијски сређени неред“¹²⁰ Павићевог „романа-лексикона“ не подразумева у свом фону, како би се испрва помислило, децентрираност „метафизичког“ значењског слоја и расточену и декомпоновану слику света. Ако макро-структура улази у дијалог првенствено са „метафизичким“ слојем *Речника*, микро-структура упућује на „текстуални“ проблем сазнања и приступа феномену истине. Али, фрагментарност „текстуалне“ „истине“, која се читава на формалном микро-плану романескне композиције, нема за циљ да оспори приступ „метафизичкој“ Истини, већ да га отежа, но не и у потпуности онемогући. Ако се тај аспект микро-структуре има у виду, онда постаје јасно, након интерпретације романа, да структурна функционалност није искључиво формалне природе, већ дубоко семантичке. Зато план структуре *Речника* треба да се сагледа у истом контексту у којем делују демонска бића, супротстављајући се плану хазарских ловаца на снове да се прикупљањем снова отелотвори Адам на земљи.

Као што је формална, макро-структура овог романа троцентрична, као што је и сазнајно, „текстуално“ *шта* истине троцентрично, исто се може рећи и за искуствено, „метафизичко“ *ко* истине.

¹²⁰ *Исто*, стр. 148.

Духовна, трансцендентна, метафизичка архитектура фиктивног света Павићевог романа подразумева суштинску теогонијску троцентричност – којој ће бити посвећен знатан простор у наставку студије.

Милорад Павић је у једном интервјуу, уз опаску новинара да се у *Хазарском речнику* срећу све сами ђаволи, и на питање где је у тој књизи Бог, одговорио да је сама књига Бог.¹²¹ Иако је ова ауторова опаска бременита значењем, толико да, истргнута из контекста, може да подразумева све или ништа, не би ваљало да буде у потпуности заобиђена у интерпретацији романа, бар кад је у питању његово поетичко одређење. Осим фигуре *књиге*, као метонимијске ознаке за постмодернистички слој *Речника*, и фигуре *тела*, која предвиђа ону поетику која ће наследити или је већ наследила постмодернизам, у циљу стварања једне поетичке тријаде којом би био обухваћен не само тај роман већ и читав Павићев књижевни опус, поменутих двома фигурама могла би да се придружи и трећа, фигура *Бога*, која би не само обухватила модернистички слој романа, већ би, у једном интерпретативно и поетички смелијем антиципаторском захвату заузела место након фигуре *тела*, тј. оне поетике која би тек требало да се испоји у догледној будућности. Поетички низ *Бог–књига–тело–Бог*, односно модернизам–постмодернизам–пост-постмодернизам–„модернизам“-(у)-будућности уједно је најсажетији могући опис радње, или, другим речима, семантичка формула *Хазарског речника*.

¹²¹ Милорад Павић, „Кратка историја читања“, *Књижевност*, Београд, 1991, књ. 91, бр. 1/2, стр. 239.

ДРУГИ ДЕО: „МЕТАФИЗИЧКА“ ИСТИНА

Quid est veritas?

1. Увод

Са хришћанске тачке гледишта, егзистенцијална (голготска) раван човековог бивствовања обележена је ношењем сопственог крста, чија је тежина условљена Божјом промисли о унутрашњој снази и способностима појединачне личности. Човек је, дакле, у хоризонталној, историјској равни постојања распето биће, *homo crucifixus*. Да би ту раван осмислио, да би у несрећи пронашао смисао, да би оправдао сврху властитог постојања под „капом небеском“, поменути хоризонталну, историјску раван егзистенције он *укршта* са вертикалном, метафизичком равни трансценденције. Укрштање те две равни одвија се (само)надилажењем сопства, одбацивањем разумског промишљања – дакле, чином вере. Вера, као акт испољавања унутрашњег порива за смислом, призива у свест метафизичку раван и омогућује да се она укрсти са историјском равни. Тек тада, тим укрштањем које се остварује помоћу вере, распетост човека добија смисао у и *кроз* архетипску (голготску) слику Богочовека са крстом и на крсту.

Вера је (у хришћанству) дијалошка зато што се Бог „јавио“ човеку и оваплотио се на земљи. Све што се дешава личности у хоризонталној равни

јесте жив, дијалогски однос Божје промисли и човековог слободног деловања.

Али, вера је тек један конститутивни стадијум у целини свеукупног човековог постојања; није његова коначна сврха. Она јесте вредност, али не вредност по себи, већ то постаје тек у садејству са Истином; ако те Истине нема, Истине која ће не само да осмисли већ и да пружи могућност *спасења* човека, онда се вера своди на сентиментализам и извор духовности која, са хришћанског гледишта, лежи на нижој лествици у односу на пуноћу и смисао животворне и боголике Истине.

Човекова потреба за веровањем, која је неприкосновена чак и када се свесно потискује, јер се *homo religiosus* не може одстранити из пуноће постојања, остварује се на различите начине. Она може да буде сублимирана и кроз идеологију, уметност, култ, друштвено-ангажовани покрет, и тако даље (ту више нема говора о квалитативном смислу остварења вере, већ о *могућностима* њеног остварења). Човек, који је свагда мање или више духовно, религиозно биће, без обзира како то биће у себи сагледава и како се према њему односи, не може без религије и духовности, макар и супститутивне.

Постоји ли духовност у постмодернизму и, друго, постоји ли духовност у *Хазарском речнику*? Као и сваки књижевни правац (али који није само то), тако и постмодернизам води одређени дијалог са човековом духовношћу. Каква је та духовност, да ли је иманентна постмодернизму, да ли происходи из њега? И друго, какве су последице које таква духовност оставља иза себе?

Постмодернизам, из аспекта проверљивости сазнања, критички је упитан над било каквом метанарацијом, „великом причом“, самолегитимизујућом, „универзалном, апсолутном или коначном“¹²² Истином, при том је, наравно, не оспоравајући (мада такво самооправдање постмодернистичке теорије подсећа на Пилатово прање руку). Религија се, следствено томе, своди на идеолошки и људски конструкт, „истину“ (за разлику од Истине), и прихваћена је само као таква, без права првенства над осталим религијама.

Постмодерна сумња је идеолошка, зато што полази од/из себе и враћа се ка себи. Сумња је рационалистичка категорија, но чини се да постмодернизам, афирмишући партикуларност сумње и избегавајући рационалистичку обухватност, бива, у Епштејновом смислу, „хиперрационалан“.¹²³ „Истина“ постмодернизма је увек нестабилна, привремена и човекоцентрична (хуманистичка), јер се непрестано колеба између вере у човеков разум, неминовности разума као првог покретача, сумње и тежње да га превлада, као и немогућности да то оствари. Одбацујући веру у *самодовољност* разума, постмодернизам је немоћан да начини онај последњи и неизбежни корак, тј. скок у веру. Али, тиме би себе самопоништио и прешао у модернизам. Последња инстанца постмодернизма је „пољуљани“ разум.

¹²² *Postmoderna za početnike*, нав. дело, стр. 103.

¹²³ О значењу префикса „хипер“ и његовој генези од „супер“ до „псеудо“ види: Михаил Епштејн, нав. дело.

Разум (исправније постмодерни разум) перцепира свет као текст. Јер, дискурс текста чак и тајну, непрозирни вео саткан од феномена који надилазе когнитивну моћ субјекта, *тумачи* као *текст* исписан на неразумљивом језику. „Истине“, религије, идеологије – постали су текстови међу текстовима. Они се само као текстови сазнају. У средишту постмодернизма је проблем сазнања (формулисан онтолошки, на другачији начин него у модернизму), а не вере. Статус вере је у постмодернизму парадоксалан: она је, уколико проистиче из одређене религије, са религијом изједначена (постоје само „истине“). Како изнад скептичног и скепсом пољуљаног разума не постоји виша инстанца, тако је појам вере изгубио своју важност а делом и легитимитет – метафизички статус. Зашто делом? Зато што постмодернизам, као што је то већ раније наглашено, *допушта* (или подстиче?) веру „очишћену“ од религије и њених догми. (У овом парадоксу вера, као жудња која је усмерена ка самонадилажењу сопства, као ерос који подразумева саживљавање са трансцендентном инстанцом, претходи сваком људском конструкту, односно „изму“. Стога, када се о вери говори у постмодернизму, мисли се пре свега на веру као предмет дискурса.) Другим речима, одбацујући баласт текстуалности религије, вера је допуштена само ако је ванинституционална¹²⁴ и субверзивна.

¹²⁴ Примећено је да секуларизација као својеврсни постмодернистички феномен истовремено „слаби политичност религије, али у исти мах отвара слободан простор за јачање религиозности, *било изван* [истакао К. О.] или у сâмим црквама.“ Željko Mardešić, нав. дело, стр. 695.

То не значи да је оправдан говор о „постмодерној вери“, јер би се она асоцијативним увидом врло брзо свела на „симулацију“ вере. Напротив, то је једина вера коју постмодернизам *допушта*. Вера коју постмодернизам допушта и „подстиче“ условно може да се назове „постмодерном вером“, јер у постмодернизму постаје доминантна. Но, како постмодернизам наглашава текстуалност, а не метафизику – а вера не може да буде „текстуална“ – постмодернизам упркос својој логици преокреће становишта и допушта – *захтева* – „нетекстуалну“ веру. „Постмодерна вера“ није „текстуална“, како би се помислило у први мах, већ „нетекстуална“ – изворна, првобитна – вера. И као таква је свевремена; уз појам „вере“ одреднице „модерна“ или „постмодерна“ престају да буду нужне. Оно што „постмодерну веру“ разликује од „модерне“ јесте неутемељеност у религији. То значи да се свака алтернативна, јеретичка, самосвојна вера, која се не темељи у некој институционалној религији, већ до краја остаје „лична“, ретроградно може подвести под појам „постмодерне вере“.

У питању је нестална, трансцендентно још недефинисана, неизвесна, трагачка вера. Она је, мање или више, у скептичном и дијалошком односу према званичној религији, али, такође, и у дијалогу са самом собом. Више је разумска но метафизичка. Конструира је (скепсом пољуљани) разум и зато је човекоцентрична.¹²⁵ Постанком, пореклом је

¹²⁵ Уп. „Постмодерни теолошки пројект је реафирмација божанске истине без напуштања снаге разума.“ Дејвид Харви, нав. дело, стр. 15.

људска, али настоји да људскост превазиђе. Њено исходиште је искуство сумње и „текстуалног“ постмодернистичког дискурса, идеолошки маркиране идеје плуралитета и немогућности саздавања једног и јединственог смисла, немогућности које жели да превлада, али никако (још) не успева. Када би се то десило, дошло би до укидања постмодернизма и његових властитих – сумњичавих – темеља. Поставља се питање да ли би такво „остварење“ у смислу превладавања постмодернизма било могуће у квалитативном смислу, као искорак у нешто што „еволуира“ из искуства скептичног и „пољуљаног“ разума, или би представљало нужан повратак у „модернизам“, као уточиште које пружа легитимитет метанарацијама („великим причама“). Не треба да се очекује било какво позитивно „разрешење“ унутар хоризонта постмодернизма. Због дискурса текста и свођења метафизичке равни религије на „текстуалну“, вера – као жудња за смислом – да би опстала и била прихваћена у постмодернизму, не може да се оствари кроз институцију религије, која представља својеврсни експонирани израз поменуте жудње, зато што је, према постмодернизму, *неподношљиво* „текстуална“. То је вера религије у – перманентном, никад довршеном – настајању.

Метафизика и вера су „модерне“, „модернистичке“ (свевремене), а не постмодернистичке категорије. У схеми разлика између модернизма и постмодернизма коју је саставио Ихаб Хасан, модернистичкој категорији метафизике супротстављена је постмодернистичка категорија ироније.¹²⁶

¹²⁶ Види: Ihab Hasan, нав. дело, стр. 457.

Метафизика се у постмодернизму превладава „само поновним упућивањем на њу (метафизику), али таквим упућивањем које би било истодобно и разрјешавање, ослабљивање и искривљавање“.¹²⁷ Иронија је главно постмодернистичко средство оспоравања проверљивих и самолегитимизујућих метанарација (међу којима су метафизички, а не „текстуално“ утемељене религије).

Каква је природа вере у фиктивном свету *Хазарског речника*? Постоји ли у њему, осим постмодерне ироније уперене у текстуалност трију самозагледаних и међусобно супротстављених религија и немогућности сазнавања праве „истине“ хазарске полемике, некаква другачија, скривена метафизика?

¹²⁷ Maurizio Ferraris, „Postmoderna i dekonstrukcija modernog“, prev. Sanja Roić, у: *Postmoderna – Nova epoha ili zablude* (зборник), нав. дело, стр. 88.

2. О времену које урушава смисао

2.1. Митско време

Кружни ток времена у *Хазарском речнику* у вези је са његовим израженим антрополошким пессимизмом. Отац Теоктист Никољски, коаутор фиктивног „Речника“, али и један од јунака који припадају „барокном“ слоју овог романа, представља пандан Борхесовом Фунесу. У исповедном писму пећком патријарху Теоктист поручује да је:

„осуђен на добро памћење, које моја будућност пуни непрестано, а моја прошлост не празни нимало. [...] Чим сам приметио да се положај облака над Овчар-планином понавља сваких пет година и препознао облаке виђене пре пет јесени како се враћају на небо, ухватио ме је страх и почео сам да кријем своју ману, јер такво је памћење казна.“ (стр. 351–352)

Паганско, античко схватање времена које се вечно окреће у круг у Павићевом роману је обистињено и делатно. Није у питању субјективно тумачење времена, већ његов природни *карактер*. За разлику од таквог времена, „хришћанско“ време, на пример, праволинијски је усмерено према свом крају, ка вечности у есхатону.¹²⁸ Вера у коначност

¹²⁸ Реч је о схватању „хришћанског“ времена у односу према историји. Постоји још и концепција према којој се време у „источном“, православном хришћанству такође схвата кружно, али не митски, већ литургијски, као време које је испуњено и осмишљено јеванђелским садржајем. Основу таквог разумевања времена представља црквени празнични календар.

свега пролазног, као и у обећање есхатолошке награде или казне, омогућује свест о смислености свеколиког света и властитог постојања. Пагански поимано циклично време искључује било какво слично оправдање или утеху. Пагански човек, који има *свест* да је време циклично, роб је вечно пролазног и пропадљивог.

Смисао таквог времена исцрпљује се у томе што:

„се свет не мења кроз године него у себи и кроз простор једнодобно, у безброј облика мешајући их као карте и задајући као лекције прошлост једних за будућност или садашњицу другима.“ (стр. 362)

Време не само да је кружно и релативизовано, што значи да је његова *објективност* укинута, већ се и одређени сегменти времена понављају изнова и изнова.¹²⁹ Будући да није објективно, време се у роману указује као субјективно, као да је конструисано по *образцу људске свести*; ствара се утисак да се не манифестује „као време самог догађаја, већ као време успомене на тај догађај, време рефлексива и доживљавања, који су за њега везани и које је он изазвао. [...] време није толико повезано са местом, колико са јунаком, то јест – субјектом. Уместо уобичајене варијанте јединства времена и

¹²⁹ Уп. „Визија сталних промена света у Павићевој прози је одређена кружним схватањем времена.“ Александар Јерков, „Од нове текстуалности до културне поетике“, нав. дело, стр. 137.

места – хронотопа – писац нуди јединство времена и личности – хомохронос.¹³⁰

Овакав поредак времена, „темпорални релативизам“,¹³¹ има за последицу имплозију егзистенцијалног смисла. Исти догађаји се понављају у различитим контекстима и наизглед бивају различити, зато што они „први“ који су претходили „другима“ нису били на *исправан* начин „осмишљени“, тј. протумачени. Можда је разлог такве инфантилизације доживљаја стварности у недовољности и несавршености разума, неспособности поимања законитости које су овладале садашњим и прошлим догађајима, али и у проблематичној пријемчивости далеких догађаја из прошлости у којима субјекат није учествовао и који могу да се сазнају само у форми текста.

Смислом идентични догађаји који се на различит начин понављају у протоку времена сведоче о сопственим митским обрасцима. Историја се у кружном времену „помера у мит, у безвременно време, из извесности постојања у тајну нестанка, из линеарне временске сукцесије у циклично-кружну, аисторичну постојаност, из света у текст.“¹³²

Митски доживљај времена у *Хазарском речнику* најјасније је исказан у трећем хронолошком слоју, слоју двадесетог века, на међународном научном скупу у хотелу „Кингстон“ у Цариграду, у којем

¹³⁰ Павел Рудјаков, нав. дело, стр. 134.

¹³¹ Ново Вуковић, „О моделовању времена у постмодерном српском роману (на примјерима Павићевих и Пекићевих проза)“, *Девета соба. Књижевни огледи*, Филип Вишњић, Београд, 2001, стр. 195.

¹³² Петар Пијановић, нав. дело, стр. 204.

се појављују реинкарнације и духовна деца појединих ликова из претходних времена (средњовековног и „барокног“ слоја). „Мотив реинкарнације [...] је кичмени мотив који прожима и спаја две епохе и две цивилизације (17. и 20. век), догађајима даје карактер цикличних понављања, људској природи свевремено важење.“¹³³ Претходне речи сагледавају мотив инкарнације као обликотворни поступак писца којим се исприповеданим догађајима даје другачији карактер од очекиваног. Унутар фиктивног света тај мотив добија онтолошко покриће, јер је условљен законитостима природног поретка. Слично се може рећи и за цикличну радњу која указује на универзалност теме¹³⁴ – реч је, с једне стране, о пишевом поступку којим се остварује универзалност теме, а с друге стране, о антрополошкој предодређености условљеној природом и карактером времена.

У роману има неколико парадигматичних примера који одсликавају искуство кружног кретања времена и начин на који доживљај постаје догађај. Јер, кад је у питању митско, циклично време, онда се *доживљај* таквог времена претвара у *догађај*, односно, доживљај постоји реципрочно као догађај, и обрнуто. У Црвеној књизи, у одредници „Бранковић Аврам“, сотона Никон Севаст казује причу о томе како је његов господар сплетом околности осакаћен. Једном приликом, према тој причи, када је имао седам година и када је турски

¹³³ Станиша Величковић, нав. дело, стр. 119.

¹³⁴ Goran Bojić, „Enciklopedija i leksikografija – najnovije proze Milorada Pavića i Danila Kiša“, *Savremenik*, Beograd, 1986, br. 1/2, стр. 102.

одред упао на посед његова оца, побио дворане из пратње и старца који га је штапом најистрајније бранио, Аврам је из све снаге ударио – по чизми – вођу тог одреда. Након година које су проминуле, Аврам је одрастао и постао предводник мањег војног одреда. Деси се да са својим одредом налети на непријатељског уходу – старца који је уз себе водио седмогодишњег сина. Старац је, бранећи се штапом, подлегао од отровне стрелице коју је на њега хитнуо Аврам, на исти начин на који је умро и онај старац који је некада малог Аврама бранио од турског одреда. У истом часу дечак је ударио штапом Аврама по нози. „Па ипак, Бранковић се насмејао и пао као покошен.“ (стр. 41)

Један исти догађај два пута се одвија под измењеним контекстуалним условима. У првом случају Аврам је жртва, а у другом насилник. Исти догађај претвара се у сопствени негатив, травестију, бива изокренут и инверзан. Када дечак одрасте и оствари се у улози насилника, као да се идентификацији између насилника и жртве нешто испречило, као да митска слика из догађаја проживљеног у детињству временом губи свој смисао и благодарну моћ упозорења. Као да је смисао у митском времену сувише кратка века, угушен бесмислом вечног понављања. На примеру ове минијатурне приповести може се уочити провејавање антрополошког песимизма као константе фиктивног света *Хазарског речника*.

Прича о сакаћењу говори о немогућности да се на исправан начин науче лекције од животног, есенцијалног и егзистенцијалног значаја. Искуство ничему не учи, оно је сувишно, непотребно и не-

употребљиво,¹³⁵ а оно што је у субјектовој перцепцији једном могло да буде лоше, други пут може да се покаже као добро. Перспектива – перцепција – из које је сагледан положај жртве или насилника, *одређује* начин на који ће се ситуација оценити. На тај начин етичка категорија добра/зла је апсолутно релативизована, а емпатија насилника са жртвом изостављена. Насилник није у стању да примети да је у истој ситуацији некада био у улози жртве, као што ни жртва не може да зна да ће једном, када се измене околности, у *истој таквој* ситуацији према некоме другоме да буде насилна. Жртва и насилник, који се смењују попут таласа у времену, изједначени су у истој фигури.

Циклично митско време не само што поткопава стубове морала, већ пориче и ниподаштава „истинитост“ трију званичних религија: „истине“ хришћанства, јудаизма и ислама представљају „истине“ само у односу према себи – аутореференцијалне „истине“. Оне су религије, институције, „текстови“ чији је смисао у колизији са опипљивим светом, са *делатном* логиком његовог времена. С друге стране, прстенасто, кружно уобличено време, не само што детронизује истинитосну, метафизичку раван религија, већ омогућује – или пре узрокује – привид децентрираности света, његову онтолошку нестабилност.

Занимљиво је да „тајну“ времена открива управо Теоктист Никољски, православни хришћански

¹³⁵ Види: Mihajlo Pantić, „Milorad Pavić: Aleksandrijski sindrom“, у: *Aleksandrijski sindrom. Eseji i kritike iz savremene srpske i hrvatske proze*, Prosveta, Beograd, 1987, стр. 73.

монах. Отуда нимало није случајно што ће он свој идентитет, своје сопство, да замени са сотоном Никоном Севастом.

2.2. Криза идентитета и религиозности

Проблем идентитета је у нераскидивој вези са кружним *осећањем* времена. У *Хазарском речнику*, међутим, није реч о пуком осећању, већ о *логици* кружног времена која проблем идентитета нужно узрокује. Чињеница да је сваки тренутак поновљив, да се у прошлости понављао безброј пута (уверење Фараби Ибн-Коре, исламског представника у полемиси, „да је читав његов живот у ствари већ записан у некој књизи и да је удешен према некој давно испричаној причи“) и да ће се још безброј пута понављати у будућности, подрива аутентичност идентитета. Ако се овај тренутак некоме већ догодио, или ће се догодити, ако је јединственост тренутка оспорена, идентитет субјекта је дестабилизован. Да би идентитет био стабилан и заокружен, потребно је да постоји свест о крају, о есхатону. Онтолошка несигурност настаје када је свест о властитом крају неизвесна.¹³⁶ Зато у митском и цикличном времену долази до појаве релативности идентитета.

Уз кризу идентитета, у *Хазарском речнику* јавља се и порицање властитог идентитета, што се најексплицитније уочава у Апендиксу II, у сцени када конобарица Вирцинија Атех (хазарска принцеза

¹³⁶ Nenad Daković, *Ogled o sablasnom. Eseji o postmodernom egzistencijalizmu*, Svetovi, Novi Sad, 1993, стр. 8.

којој је шејтан у средњем веку одузео пол – отуд симболика њеног имена – и осудио на бесмртност) приликом испитивања изјави да је примила јудаизам и израелски пасош зато што су се Хазари претопили у Јевреје: „Шта ћу сама на свету?“ (стр. 382) Тај „порекнути, изнуђено нови идентитет јесте [...] рефлексивно средиште“¹³⁷ романа.

Када су темељи сопства – властитог идентитета пољуљани, настаје криза духовности. Упоредо са редефинисањем идентитета јавља се потреба за преиспитивањем духовности – потреба за запитаношћу над темељима религије у коју субјекат верује. Жеља хазарског кагана да заједно са својим народом одбаци стару веру зарад преласка у неку нову не само да је уско повезана него је делом и условљена кризом идентитета и доживљајем времена које се непрестано враћа. Таквом доживљају времена и идентитета требало би придодати још једну важну димензију, а то је, према веровању Хазара, двосмерно кретање временског тока. Хазари су, наиме, веровали:

„да се током четири годишња доба увек смењују две, а не једна година, при чему једна тече у супротном смеру од друге (као и њихова главна река). Обе при том мешају дане и годишња доба као карте, па се отуда мешају зимски с пролећним и летњи с јесењим данима. И не само то: једна од две хазарске године тече из

¹³⁷ Мирослав Егерић, „Хазарски речник’ или краљевство светлих чуда Милорада Павића“, у: *Дела и дани (IV)*, Матица српска, Нови Сад, 1997, стр. 142.

будућности ка прошлости, а друга из прошлости у будућност.“ (стр. 162)

Сан који је каган уснио има, такође, као и митско време, цикличну структуру, снажан доживљај непрестаног враћања на исто:

„Утом се будим и отварам очи. И на јави сам до паса у води, у оној истој мутној Кури с травама, држим исту књигу у руци, преда мном је анђеоло као и раније. Онај исти из сна, с птицом. Склапам брзо очи, а река, анђеоло, птица и остало су ту као и пре; отварам их – исто. Ужас.“ (стр. 272)

Одбацивањем слике времена које тече ка свом увиру шири се погодно тле за настанак јереси. „Истине“ хришћанства, ислама и јудаизма постају ништавне пред чињеницом да се положај облака „понавља сваких пет година“. Суштина света није, дакле, онаква какву проповедају религије. Пут који може да је осветли не води преко званичне, институционално-религиозне искључивости, већ ван било каквих устаљених догми. „Онај ко зна прави пут, може да иде и странпутицом!“ (стр. 338), вели Абу-Кабир Муавија. Пут (или странпутица) јереси је субверзиван зато што је у посредном али нетрпељивом дијалогу са званичном религијом. Проблем је што јереси нису у потпуности аутохтоне, већ су произашле, ако не из крила пређашњих религија, онда мимо њих, уз извесне додирне сличности.

Три истраживача хазарског питања у „барокном“ слоју *Речника*, Аврам Бранковић – хришћански, Самуел Коен – јеврејски, и Јусуф Масуди –

муслимански, јеретици су у односу на религијски и културни миље из кога су потекли. Аврам Бранковић је, како то сам аутор романа каже, „сав у патаренским, богумилским и предхришћанским јеретичким идејама и традицијама.“¹³⁸ Самуел Коен је „однегован на кабалистичкој литератури XVII века“ и, будући да је „покушавао да уђе у питања око Хазара везана за хришћански свет“, поседује „есенску црту“.¹³⁹ Коен је управо због „јеретичког есенског учења“ (стр. 276) био оптужен пред дубровачким властима. Масуди прати „јеретичку нит у арапској херметичкој традицији, а она је везана за арапске медицинске вештине.“¹⁴⁰ Три јеретика приближавају се откривању тајне (фиктивног) света и властитог постојања, насупротив уверењу ортодоксних представника званичних религија који *мисле* да је већ поседују.

2.2.1. Сабласност идентитета

2.2.1.1. О фигури голема

Онтолошка несигурност фиктивног света којим владају закони цикличног времена узрок је упаду гротескног и фантастичког материјала у подручје стварног. Појам „стварности“ је проширен ван својих уобичајених граница и, захваљујући томе, релативизован је. Нестварни и „бајколики“ догађаји и ликови – међу ликовима се као најмаркантније фигуре издвајају ђаво и голем – представљени

¹³⁸ Ana Šomlo, нав. дело, стр. 63.

¹³⁹ *Isto*

¹⁴⁰ *Isto*

у гротескно-фарсичном и фантастичком кључу, не зачуђују онолико колико би се очекивало у роману који, између осталог, тематизује проблем сазнања историјске „истине“. Поредак романескног света је ишчашен у односу на „стварност“ и хоризонт („миметичког“) очекивања читаоца, а догађаји и ликови у таквом свету више одају утисак „нормалности“ него зачудности. Демонска и демонична бића главни су актери хазарске миленијумске драме. Не само у односу на стварни свет који окружује читаоца, већ и у односу на фиктивну (религиозну, културну и цивилизацијску) средину у којој се налазе, та ишчашена и нестварна бића сведоче о онтолошкој нестварности света романа. Она су сабласти, „појавни облик универзалног поремећаја идентитета.“¹⁴¹ У пагански разумеваном времену, дакле, настањене су сабласти.

Иако споредна и од мање важности, једна од најупечатљивијих сабласних фигура у *Хазарском речнику* је фигура голема. „*Големом* је назван човек створен слагањем слова; сама реч дословце значи безоблична или беживотна твар“;¹⁴² она, дакле, означава „*Адама* пре него што му је удахнута душа“.¹⁴³ Стварањем голема, живог створа од блата или глине, имитира се Божја креација човека. Голем је врхунски израз демонске природе и грешне

¹⁴¹ Nenad Daković, нав. дело, стр. 7.

¹⁴² Horhe Luis Borhes, *Knjiga o izmišljenim bićima. Priručnik fantastične zoologije*, prev. Silvija Monros Stojaković, Paideia, Beograd, 2008, стр. 44.

¹⁴³ Hans Biderman, *Rečnik simbola*, prev. Mihailo Živanović, Hana Ćopić, Meral Tarar-Tutuš, Plato, Beograd, 2004, стр. 98.

намере и воље његовог творца, побуне и егоистичког супротстављања и парирања Богу.

Аврам Бранковић начинио је свог посинка Петкутина од блата, с намером да тај опит буде први ступањ ка стварању небеског „Адама“. Према кабалистичкој легенди коју су, између осталих, изнова описали Густав Мејринк и Исак Башевис Сингер, голем оживљава када му се на челу испишу одређена магична слова хебрејског алефбета. У Црвеној књизи *Хазарског речника* примећује се одступање од изворне кабалистичке легенде и њено прилагођавање Бранковићевим богумилским и гностичким идејама, према којима је једино душа вечна и припада Богу, јер Бог је и ствара, а тело, које је материја, припада ђаволу. Аврам Бранковић зна да душу у неживо тело може да удахне једино Божја сила. Зато он призива Бога читањем четрдесетог псалма, и тај детаљ је необично важан, јер указује на способност човека – пропадљивог створења – да Божју вољу потчини својој. Свакако да тај „бог“ не поседује особине хришћанског Бога, већ пре некаквог нижег паганског божанства или безличне магичне или демонске силе. Другим речима, Црвена књига *Хазарског речника* поручује да снага пропадљиве материје која припада ђаволу уме да буде јача и у одређеним временским тренуцима делотворнија од божанске силе која обитава у вечности.

„Када је у читању дошао до места:¹⁴⁴ „Дуго чеках Господина и саже се к мени. И чу вику

¹⁴⁴ У питању је сâм почетак псалма, а не неки његов део на шта ове речи алудирају.

моју. И извади ме из јаме која бучи и из глиба и постави на камен ноге моје и утврди стопе моје...' зазвони три пута звоно на цркви у Даљу...' (стр. 47)

Трипут поновљен удар звона указује да је Бранковићева молитва услишена: младић се покренуо и рекао како је са трећим ударом дошао у своје тело (стр. 48). Прича о Петкутину, дакле, представља псеудохришћанску варијанту хебрејске легенде о голему.

Међусобно срастање или синкретизам кабалистичке легенде са причом о доктору Франкенштајну и његовој чудовишној креатури проналази се у одредници „Каган“ у Црвеној књизи. Док је биће које је др Франкенштајн оживео сачињено од мртве материје, спојених делова са различитих телâ, голем, према легенди, оживљава када му се на челу испише реч *emet*, што значи „истина“, а када се прво слово избрише, он престане да живи, јер реч *met* значи „смрт“.

„Тада каган нареди да доведу све оне који су скупљени и да Јеврејин од њихових удова начини још једног кагана. Док су се преживели богаљи чији су удови уграђени у другог кагана разилазили, Јеврејин је на челу новосазданог исписао неке речи и млади каган, каганов наследник, усправио се на кагановој постељи.“ (стр. 99)

Као што је Петкутин у Бранковићевом опиту требало да послужи да би „обмануо и живе и мртве“ (стр. 56), тако је каганов двојник имао задатак

да превари принцезу Атех, каганову љубавницу, али у томе није успео. Принцеза је превару прозрела зато што је каганов двојник, кога је начинио Јеврејин, и за разлику од правог кагана, био обрзан. „Принцеза Атех плънула је диву у чело и овај се срушио мртав.“ (стр. 100) У одредници „Коен Самуел“ у Жутој књизи такође се наилази на мотив чела и опасности од усмрђивања ако се са њега избришу исписана слова живота: госпођа Ефросинија Лукаревић, дубровачка вештица и Коенова љубавница, саопштава му да ће умрети ако је пољуби у чело. (стр. 282)

2.2.1.2. Фатализам и замене идентитета

Многобројни су примери који сведоче о сабласности и нестварности ликова и измицању власитог идентитета у *Хазарском речнику*. Један од најиндикативнијих примера повезан је са метафором „хазарског лица“. Та метафора се односи на читав народ и преко ње се оправдава нестанак Хазара са историјске сцене, њихова асимилација, утапање међу друге народе и измицање оног што је есенцијално и суштински било њихово и по чему су се разликовали од других народа.

„Хазарским лицем називана је особина свих Хазара, па и принцезе Атех, да свакога дана освану као неко други, под сасвим новим и непознатим лицима, тако да имају муке и с најближим сродницима да се препознају. Путници бележе, опет, да су хазарска лица сва иста и да се никад не мењају и да отуда долази до тешкоће и забуна. Било да је овако или онако, ствар излази на

исто и хазарско лице је појам лица које се тешко памти.“ (стр. 34)

Две верзије метафоре крећу се у крајности-ма: с једне стране, то лице је нестално, аморфно, променљиво, увек другачије, недиференцирано, не може да се разликује од других лица, а с друге стране, лице једног Хазара идентично је лицу било ког другог Хазара, што доводи до сабласне појаве да се појединци једног народа међу собом не разликују. Каква год верзија да се прихвати, сабласност хазарског лица наглашава „универзални поремећај идентитета“.

Поремећај појединачног идентитета повезан је, али и међуусловљен, између осталог, неслободом и немогућношћу људске јединке да одбаци стеге наслеђа које је спутавају и гуше. У одломку у којем принцеа Атех глуми своју мајку објашњава се повест хазарског лица:

„Научила сам напамет живот своје мајке и као неку позоришну улогу свако јутро један час глумим мајку пред огледалима. То траје из дана у дан, годинама. То чиним одевена у мајчине хаљине, носећи њену лепезу и очешљана као она [...]. Глумим је и пред другима, чак и у постељи мог драгог. У тренуцима страсти ја и не постојим више, нисам ја него она. Јер тада, тако је добро глумим да моја страст ишчезава, а остаје само њена. Другим речима, она ми је унапред украла све љубавне додире. Али, ја јој не замерам, јер знам да је и она била својевремено опљачкана на исти начин од стране своје матере.“ (стр. 35–36)

Мотив самоскривљене и неприсилне замене идентитета по родитељској или родбинској линији неколико пута је вариран у Павићевом књижевном опусу. Не објашњава се шта је принцезу Атех нагнало да глуми своју мајку како би се на тај начин одрекла саме себе. Јавља се утисак да ликови *Хазарског речника* представљају марионете некакве више, недефинисане судбинске силе, чијој се власти слепо препуштају. На основу таквог утиска изводи се песимистичка порука да ликови овог романа нису власници сопствених судбина. Уместо слободе светом и људима влада трагична (или трагикомична), слепа неминовност и фаталност. Такав поредак света, о коме ће се у наставку студије подробније говорити, у субјекту изазива осећај губитка, одбачености, животне покрадености, чежње за целином и метафизичког незадовољства.

„Ако ме ко сад упита чему толико глуме, одговорићу: покушавам да родим себе још једном, али на бољи начин.“ (стр. 36)

Та изјава представља кључно семантичко средиште романа – средиште које је и по смислу и карактеру утопистичко.¹⁴⁵ Покушај поновног рађања

¹⁴⁵ Уп. „Пошто смо се заувек сурвали у негативну вечност, у оно распршено време које се потврђује само укидајући себе, ту на низ разарања сведену суштину, мноштво двосмислености, пуноћу чији је извор у ништавилу, живимо и умиримо у сваком њеном тренутку не знајући *када* он бивствује, јер уистину никада не бивствује. Упркос њеној крхкости, толико смо за њу везани да би нам, да бисмо одвратили поглед са ње, било потребно и нешто више од потпуног преврата у нашим навикама: било би потребно да нам дух буде повређен, да се у нашем „ја“ појави напрстина кроз коју бимо могли да назремо

(себе, али и света) јесте идеја која у себи носи митски образац и која је у складу са постојањем кружног времена. Јер, историјска спознаја у роману „има неку метафизичку димензију и горак, фаталистички доживљај времена“.¹⁴⁶ У трећем хронолошком слоју *Речника*, слоју двадесетог века, неколико демоничних ликова јавља се у виду реинкарнација из претходних временско-историјских слојева, међу којима је и принцеза Атех. Одрицање од властитог сопства израз је незадовољства поретком који влада у свету и покушај да се доскочи поретку, да се он превлада. Сопственом негацијом субјекат гаји наду да ће још једном да се роди, „али на бољи начин“. Тај пркосни и по последицама катастрофални чин резултира поништавањем властитог идентитета и нестанком из историје.

Међутим, то не значи да је тај чин изазван свесно. Он је неком непознатом и скривеном вољом субјекту наметнут. Тако је истраживач хазарског

оно неуништиво и до њега досегнемо, а то представља милост која се излива само на неколико проклетника као награда за њихово пристајање да сами пропадну. Иако признају да нису способни за толику жртву, остали људи, то јест готово сви смртници, не одустају од трагања за једним *другим* временом; напротив, они за њим поамно трагају, али зато да би га уклопили у овај свет, како то препоручује утопија, која покушава да измири вечну садашњост и историју, сласти златног доба и прометејске тежње, или – да се послужимо библијском терминологијом – да поново створи рај помоћу средстава *стечених захваљујући првобитном греху, омогућавајући тако новом Адаму да упозна преимућства у којима је уживао стари Адам. Није ли то покушај преиначавања Света?* [истакао К. О.]“ Emil M. Sioran, „Zlatno doba“, у: *Istorija i utopija*, prev. Branko Jelić, Dom kulture Čačak, Čačak, 1987, стр. 94–95.

¹⁴⁶ Предраг Палавестра, нав. дело, стр. 255.

питања у двадесетом веку др Исајло Сук, који је на левоногу бабу био леворук (стр. 124), што представља алузију на духовно сродство са Аврамом Бранковићем из седамнаестог века и благо наглашену демоничност, „све чешће [...] у спорости и неспретности сопствених прстију препознавао мајчине покрете“ (стр. 125). Ма колико звучало парадоксално, фиктивним светом *Речника* дејствује некаква непозната коб или фатум, нека сила која *приморава* Исајла Сука и принцезу Атех да чине нешто што се супротставља владавини природног поретка.

2.3. Подземно порекло времена

Циклични ток времена у блиској је вези са манихејском, катарском, богумилском логиком фиктивног света која преовладава у *Хазарском речнику*. Та логика се, најкраће речено, може формулисати на следећи начин: све што је материјално и пролазно припада ђаволу, све што је вечно припада Богу. Монах Теокист Никољски казује:

„Време не долази са земље, оно долази из подземља. Време припада Сатани, носи га, дакле, као клупче у цепу Нечастиви, одмотава по нахођењу своје неухватљиве економије и треба га од њега отимати. Јер, ако се од Бога може тражити и добити вечност, онда оно супротно вечности – време, можемо узети само од Сатане.“ (стр. 364)

Подела на вечност и време између Бога и Сатане од суштинске је важности у фиктивном свету

Речника. Манихејска деоба не зауставља се само на пољу темпоралности. Чињеница да време припада подземљу и Сатани указује на „просторност“ времена, његову лоцираност у простору (подземљу).

„Време, дакле, не постоји овде. Оно долази и заплускује овај свет однекуд са друге стране...“
(*Исто*)

Ова казивања појашњавају раније наведену изјаву „да се свет не мења кроз године него у себи и кроз простор једнодобно, у безброј облика мешајући их као карте“. Појавност света (безброј његових просторних облика) последица је некакве више логике, која је повезана са нејасном и према човеку „ненаклоњеном“ трансценденцијом. Уколико „мешање карата“ подразумева хаотичност, произвољност или апсолутну случајност, онда тешко може да се објасни *исти* положај облака који се „понавља сваких пет година“. Стога је прихватљивије објашњење да „мешање карата“ ипак алудира на постојање некакве намере и унапред смисленог реда. Али, тај смисао је непознат са (моноцентричног?) становишта субјекта који је заробљен у времену.

Претходна тумачења надограђује веровање Хазара „да се током четири годишња доба увек смењују две, а не једна година, при чему једна тече у супротном смеру од друге“ (једна „из будућности ка прошлости, а друга из прошлости у будућност“). „Обе при том мешају дане и годишња доба као карте...“ Двосмерно кретање времена и преплитање његових токова делимично објашњавају разнолика циклична понављања, као што је то, на

пример, положај облака над Овчар-планином или Аврамов младалачки сусрет са злом који ће довести до инверзног поунутрашњења злог принципа. Поновљивост тренутка не указује толико на његову пролазност колико на нестварност и сабласност. А особине времена преносе се и на актере који у времену дејствују...

2.4. Време које се прескаче и у смрти човековој судара

За разлику од времена хришћанства, ислама и јудаизма, време у *Речнику* тече у оба смера, унапред и уназад. Смрт наступа када се прошлост и будућност сударе у субјекту. Принцеза Атех имала је два огледала од углачане соли, од којих је једно одсликавало свет „као предујам од будућности“, док је друго:

„враћало и намиривало дуг првог, јер је у односу на садашњост каснило тачно онолико колико је оно прво журило.“ (стр. 37)

Како је на сваком очном капку током ноћи носила исписано по једно слово „из забрањене хазарске азбуке у којој свако писмено убија чим се прочита“ (стр. 33), једног јутра, пре но што се умила, случајно је погледала у огледала и угледала себе склопљених капака.

„Умрла је усмрћена истодобно словима из прошлости и будућности.“ (стр. 37)

„Пази, Саша, твоја будућност ће ти разорити прошлост!“ (стр. 129) – изрекла је речи упозорења

мајка Исајла Сука, хришћанског истраживача хазарског питања и арабисте из двадесетог века, чији ће живот да се заврши у соби хотела „Кингстон“ у Цариграду.

У *Хазарском речнику* не умире се сопственом смрћу, већ смрћу своје деце. Како је Исајло Сук духовни син Аврама Бранковића, Аврам је, у часу када је био смртно рањен копљем, умро и Суковом смрћу:

„Садашњица се гасила угушена између две вечности, прошле и будуће, и Бранковић је умро по трећи пут, у часу када се прошлост и будућност сударише у њему и здружише га...“ (стр. 305)

Песимизам ових редова наглашава метафизичку заробљеност субјекта, немогућност да се ослободи времена које је у власти Сатане и подземних сила.

„Па сви наши проблеми на овом свету произлазе из чињенице да морамо потрошити своје дане такве какви су. Из чињенице да не можемо прескочити оне најгоре.“ (стр. 138)

Време не може да се учини бољим но што јесте, али је у роману ипак остављена могућност да се најгори дани прескоче. Исајло Сук набавља чудесно јаје помоћу кога може да се избегне будући црни дан. То јаје он добија од тајанственог продавца, Мађара, који непрестано мења мирисе – што указује на његову демоничну црту – и који исказује музичке аспирације сличне оним какве је имао и шејтан Акшани док је, помажући се репом, свирао на леуту.

„На крају, додуше, имаћете један дан живота мање, али ћете зато моћи да испечете од тог ружног дана лепу кајгану.“ (стр. 138)

Способност замене једног дана другим поседује и демонски син Аврама Бранковића, Петкутин:

„Тако је, на пример, понедељком увече уместо наредног могао узети неки други свој дан из будућности и употребити га сутра уместо уторка. Када би дошао до узетог дана, он би на том месту употребио прескочени уторник и тако би се наравнио збир. Додуше, у таквим приликама шавови између дана нису могли налегати како треба, јављале су се пукотине у времену, али та је ствар само разгаљивала Петкутина.“ (стр. 49–50)

Оно што је у власти демоничних бића – способност преласка из једног времена у друго – тајанствени Мађар *продаје*; да ли је аутор романа овом епизодом хтео да сугерише – ако не ђаволје порекло економије – савремену фаустовску опседнутост куповином и продајом онога што се не може ни подвести ни измерити неком реалном вредношћу – није ли ту реч о савременој продаји метафизике?

Игра са временом демонског је карактера, зато што пркоси устројству света. Она узрокује трагичну кривицу и неминован неуспех протагониста који су се одважили на тај корак. Прекорачење и излазак из времена, његово овладавање – што је свакако својеврсни вид метафизичке побуне – представља главни циљ истраживача хазарског питања и секте ловаца на снове.

Међутим, демонска игра са временом ипак не спасава Петкутина и Исајла Сука од страшне смрти која ће да их задеси. Тако је јајету, помоћу кога је Исајло Сук могао да одгоди последњи дан свог живота, истицао рок баш оног дана када је у кревету задављен.

„...прошлост и будућност сударише [се] у њему и здружише га баш у часу када је стигао да здружи оно јаје...“ (стр. 305)

Шта је последње прошло кроз Сукову свест? Јер значење његовог чина је двосмислено. Када је купио јаје, Мађар му је објаснио да оно може, ако се разбије са тупе стране,

„да лиши и поштеди дана и неки предмет, рецимо књигу. [...] Али, у том случају пропустили сте могућност да јаје сами искористите.“ (стр. 139)

У изводу из судског записника у Апендиксу II наилази се на следећи одломак:

„Током увиђаја у соби др Сука нису нађене никакве књиге ни хартије. Нађено је једно јаје разбијено са шире стране. Прсти убијенога били су умрљани жуманцетом, што значи да је последња ствар коју је у животу урадио била да разбије то јаје.“ (стр. 384)

Сматра се да је Сук поседовао једини преостали примерак Даубманусовог издања „Хазарског речника“ из 1691. године. Ако у његовој соби никакве књиге ни хартије нису нађене, да ли то значи да их је одузео и касније уништио Суков убица, отац по-

родице Ван дер Спак, или их је, можда, управо јаје, које је Сук разлупао са шире стране, на неки чудесан начин спасило? Да ли је Сук током гушења јастуком *намерно* разбио јаје са шире стране, а не са уже, није од велике важности. Захваљујући Исајлу Суку, (фиктивни) „*Хазарски речник*“, односно његова „реконструкција“¹⁴⁷ коју читалац држи у рукама, поново се појавио на светлости дана. Тако је још једном, додуше мистификаторски, потврђено да сама књига поседује демоничну прошлост и карактер.

¹⁴⁷ Уп. „„Садашњи аутор’ *реконструише* уништени Даубманусов *Lexicon Cosri*, мада сама *конструкција* не постоји.“ Ала Татаренко, нав. дело, стр. 63.

3. „У вашој књизи све сами ђаволи“

3.1. Демоничност као стваралачки и читалачки принцип

Као што је већ речено, голем представља демонско биће створено слагањем јединог исправног редоследа слова; све дотле он је „безоблична, безживотна твар“. Ако се схвати као метафора, њен одјек у роману је шири него што би се у први мах очекивало. Наравно, под условом да се *учита* у друге тематске слојеве *Речника*. А то су: проблем читања, стварања (писања), текстуалности и мистификације саме књиге. Кабалистичко учење о изговарању забрањених Божјих имена правилним редоследом лежи у основи идеје да „само онај ко уме правим редом да прочита делове једне књиге, може наново створити свет.“ (стр. 22) На тај начин, задатак читаоца који треба да пронађе прави редослед читања одредница и њихових делова демонског је карактера. Стварање света изнова, као и стварање човека или човековог двојника у лику голема, одраз су сатанске гордости и побуне против Бога и Божјег поретка, али и „негирање постојања старог Бога, што се може тумачити и као дело нечастивог“.¹⁴⁸ Читалац је увучен у једну фиктивну игру која није нимало наивна. Ако свако другачије читање подразумева *могућност* поновног стварања света, то значи да текст потенцијално – негирањем Божје творевине – огреховљује читаоца. Читаоче-

¹⁴⁸ Mihajlo Pantić, „Pripitomljavanje đavola“, у: *Književni portret Milorada Pavića*, нав. дело (www.rastko.rs)

ва игра са текстом повезана је са проблемом гнозе или сазнања које текст имплицитно садржи.

Јер, као и сваки фиктивни свет било ког књижевног дела, и фиктивни свет *Хазарског речника* је „текстуалан“, свет који је читаоцу опосредован текстом. „Текстуалан“ је и у процесу сазнања – како читаоца, тако и самих ликова. Али, то је само једна страна истине. Како је у роману раван „коначних“ истина двострука или двострана, јер су оне међусобно спирално испреплетене да их је тешко у потпуности разлучити – што и није циљ ове студије – паралелно са „текстуалним“ егзистира и „метафизички“ истинитосни слој који уједно представља и онтолошку раван. Оба истинитосна слоја међусобно су зависна један од другог. Стога, фиктивни свет овог романа истовремено је и „текстуално“ и „метафизички“ утемељен. У *Хазарском речнику* текстуалност је „метафизичка“, а метафизика је „текстуална“.

Текст се јавља као супституција Бога. Или, како сам писац романа каже: „Недавно ми је у Тел Авиву један израелски новинар поставио следеће питање: „У вашој књизи срећамо три ђавола – хришћанског, јеврејског и исламског; где је у вашој књизи Бог?“ Ја сам одговорио да је сама књига Бог.“¹⁴⁹

Читалац сазнаје фиктивни свет искључиво посредством текста. Али, текст је тако уобличен да читање пркоси Божјој инстанци. Читалац читањем продире у подручје тајног, забрањеног, јеретичког и демоничног: фиктивни „*Хазарски речник*“ је

¹⁴⁹ Милорад Павић, „Кратка историја читања“, нав. дело, стр. 239.

„осуђен на забрану читања од 800 година и тај рок није истекао, те забрана још траје.“ (стр. 18) Аналогијом се исто може рећи и за сам процес сазнања. Сазнање које читалац стиче читајући књигу јеретичког је порекла. *Хазарски речник* (истовремено као фиктивни „*Хазарски речник*“) вишеструко је јеретичка књига, већ и самом чињеницом да три званичне религије надвладава „полифонијском“ структуром, ниједну не фаворизујући, одузимајући им статус Истинитости и свodeћи их на институционалне, „текстуалне“ „истине“. Постмодернистичка поетика, проблематизујући сазнање и разум, заступа идентична схватања.

Велики удео демоничног смештен је у фигури аутора „*Речника*“ (стварна и фиктивна раван се не разлучују, стога знаци навода могу да буду изостављени). Још од периода романтизма фигура ствараоца се све више пореди са демоничном фигуром. У роману је фигура ствараоца, тј. аутора проблематизована и тематизована. Постоји неколико фиктивних аутора ове књиге, као и безброј потенцијалних – то су читаоци. Сви су они, па и читаоци, као „стварни“ или „потенцијални“ дописивачи *Речника*, демонске фигуре.

Чињеница да читалац („стварни“ се преплиће са „фиктивним“) има задатак дописивања нових одредница, то значи да је *Хазарски речник* (са и без знакова навода), условно речено, отворено, незавршено дело, као и то да последња (метафизичка) истина о њему још није изречена. Иако је тзв. „отвореност дела“ у ствари само приповедачки (постмодернистички?) трик, она је у складу са тезом о трагачкој намери субјекта, о недоврше-

ности и недовршивости постмодерне духовности и о измицању и неизвесном положају последње, трансцендентне Истине.

3.2. Аутори „Хазарског речника“

3.2.1. О Јоанесу Даубманусу

Осим „садашњег“ писца ове књиге, фиктивног „Милорада Павића“, један од његових претходника био је пољски штампар Јоанес Даубманус, први издавач „Речника“. Он је „допуњавао добијени материјал“ (стр. 242) од оца Теоктиста Никољског, те се јавља и као редактор књиге. Проблематизовањем ауторства, као и због интерполација од осталих аутора/ликова романа, истинитост текста непрестано измиче читаоцу; она је, дакле, релативизована и са формално-текстуалне стране. Занимљиво је да су и Јоанес Даубманус, као и други фиктивни аутори, демонични ствараоци „Речника“, међу којима су Теоктист Никољски, принцеза Атех и Мокада-са ал Сафер, обележени кризом идентитета, која, као што је речено, указује на кризу духовности. (У питању је фиктивни „Речник“ – тзв. прво издање из седамнаестог века које представља имагинарни палимпсест или претекст *Хазарском речнику* – Павићевој другој, тзв. садашњој реконструкцији; тај фиктивни „Хазарски речник“ се на овом месту изједначаје са пројектом „хазарског речника“ – који се разликује од две истоимене књиге и чији је циљ да дође до оваплоћења Адама на земљи.)

Даубманусово право име гласило је Јаков Там Давид бен Јахја. Пре но што га је прави штампар

Даубманус примио у службу, нека продавачица боја га је проклела и након тога је његово тело попримило наказни облик. Старији Даубманус послао га је код једног видара који га је излечио, тако да је млади Даубманус постао поново „прав и висок, али под новим именом. Узео је име свога добротинитеља Даубмануса...” (стр. 243) У дијаболичном животном прелому тог јунака осећа се блага алузија на фаустовски мотив продаје душе ђаволу. Промена физичког изгледа као да је саусловљена и променом имена, које за собом повлачи промену идентитета.

Преузимање имена другог човека и одбацивање властитог узрокује нестварност и сабласност личности. На то указује и Даубманусова смрт: умирући, поново се згрбљује као некад, суочава се са „истином“ самога себе и враћа се свом некадашњем телесном облику.

„Чим је речник био сложен, Даубманус је отиснуо један примерак отровном штампарском бојом и одмах сео да чита. Што је даље читао, отров је деловао све снажније и Даубманус се кривио све више и више. Сваки сугласник књиге погађао је по неки од органа његовог тела. Грба се враћала, кости опет заузимале првобитан став у којем су одрасле, [...] глава је опет пала у шаке левој руци а десна се спустила до земље, и у часу када ју је додирнула Даубманусово лице је опет синуло као у детињству, по њему се разлио онај заборављени осмех блаженства који држи на окупу све његове године, и он је умро.“ (стр. 246–247)

Промена физичког изгледа и идентитета повезана је са проблематичним осећањем среће, које је само маска антрополошког песимизма које провејава кроз странице *Хазарског речника*: у тренутку смрти Даубманусу ће да се врати „заборављени осмех блаженства“: он је био срећнији као наказа, када је посматрао свет око себе из једне инфантилне, недорасле, „жабље“ перспективе, него када је постао „прав и висок“.

„Уплашио се – говорили су око њега – висине с које је сада гледао свет, нових видика које није могао препознати и нарочито своје једнакости с осталим људима које је сада надвишавао, он који је некада био нижи од ма кога на улици.“ (стр. 244)

Јоанес Даубманус је редактор *„Хазарског речника“*, извесни „јеретик“ у односу на целовитост и јединственост текста. Мењањем изворника, он се огрешио о недодирљивост и непроменљивост туђег текста. „Сваки сугласник књиге“ отровног примерка *„Речника“* због тога ће да му се, метафорички речено, освети. Фигура аутора – кроз коју се Даубманус пројављује – страда од властитог дела. Дело надјачава и надживљава свог, уистину, делимичног творца.

„Кроз тај срећни осмех из уста су му испали последњи слогови које је прочитао из књиге и они су гласили: *Verbum caro factum est* – Реч постаде месо.“ (стр. 247)

Ови слогови, према једном тумачењу, указују на транссупстанцијацију, преображавање хлеба и

вина у тело и крв Господњу током причешћа на светој литургији. Они су употребљени у ироничном, јеретичком кључу. Читање се доводи у везу са причешћем, а отров којим је књига премазана са телом и крвљу Спаситеља. Духовни преображај који би требало да се зачне код причесника парадоксалан је у Даубманусовом случају: његова телесна појава се згрбљује и унакажава, док му се, с друге стране, на усне враћа „осмех блаженства“. Тај осмех је краткотрајан због смрти која наступа истовремено. Физички и духовни преображај пројављује се кроз два антипода: телесну наказност и краткотрајно духовно блаженство.

3.2.2. О Теоктисту Никољском и Никону Севасту

Још један од коаутора „*Хазарског речника*“ је отац Теоктист Никољски. Он је, захваљујући необјашњивој моћи памћења, штампару Јоанесу Даубманусу напамет издиктирао садржај књиге. Али, као што је Даубманус редиговао изворни текст, тако је и Теоктист Никољски имао обичај да уноси промене у текст који је у својој монашкој ћелији преписивао.

Занимљива је једна епизода које се Теоктист присећа и која се догодила у манастиру Сретење. Преписујући по наруџбини младог монаха Лонгина житије Светог Петра Коришког, када је дошао до одломка о посту, Теоктист је уместо пет уписао да је јунак житија постио педесет дана. Монах Лонгин је желео да следи испоснички пример вољеног

свеца, тако да је та намерна грешка проузроковала његову смрт. Лонгин је сматрао да:

„Све зло долази отуда што смо у овоме свету стално у искушењу да слушамо и за узор узимамо горе но што смо сами...“ (стр. 356)

Али – и у томе је иронија – Свети Петар Коришки кога је Лонгин узео себи за пример, није био неки „стварни“ човек, чији би жив пример следио, већ биће опосредовано текстом. Свети Петар Коришки је у потпуности „текстуално“ биће, а Лонгин је са њим могао да се упозна само на начин „текстуалног“ сведочанства. Стога се може рећи, у једном слободнијем интерпретативном кључу, да Лонгин репрезентује наивног читаоца коме је логика постмодернистичке поетике дошла главе, логика која је преосмишљањем природе текста довела и до промене онтолошког статуса датог текста.

Отац Теокист је схватио какву страшну моћ држи у перу:

„Тако почех преписиваном штиву придавати овде реч – тамо две, реченицу за реченицом... [...] Уместо да се моје непочинство открије и развиди, монаси почеше све чешће тражити да им преписујем и моје књиге с поменутих уметцима узимали су радије него књиге других преписивача. [...] Мало-помало осетих страховиту моћ коју држим у мастионици и пуштам у свет по вољи. И тада сам закључио: сваки списатељ може без по муке да убије свог јунака у цигло два реда. Да би се, пак, убио читалац, дакле чељаде од крви и мяса, довољно је претворити

га за тренутак у лик из књиге, у јунака житија. После је лако..." (стр. 355–356)

Писање, стварање *ex nihilo*, постаје чин који, уз идентификацију читаоца са прочитаним, може довести до угрожености његове егзистенције или, у најгорем случају, одложеног убиства. Али, оно што је написано није усмерено само на физичку, већ и на духовну страну реципијента. Писање (а не пуко преписивање) је, у том смислу, јеретичан, демоничан чин зато што се уношењем измена мења садржај и суштина једног сакралног текста. Пародична епизода са монахом Лонгином упућује на постмодернистичку неизвесност „истине“ једног текста и недовољност људског сазнања насталог „текстуалним“ путем.

Захваљујући „дописивачкој“ особини Теоктиста Никољског, јавља се сумња у недирнуту изворност и истинитост текста који је напамет издиктиран пољском штампару. Пут сазнања и приступа „истини“ (коначној Истини) *Хазарског речника* отежан је чињеницом да су се према тексту Јоанес Даубманус, Теоктист Никољски и остали коаутори и приређивачи књиге односили на јеретичан, слободан, произвољан начин. Као што се из многих примера види, у *Речнику* је скоро све релативизовано, па и сам текст романа. Текст је гносеолошки, сазнајно нестабилан.

Да настанак или превод текста зависи искључиво од субјективног *расположења* писца или преводиоца, показује следећи одломак:

„Превод је био веран када је Ибн Тибон [преводиоцац *Књиге о Хазарима* Јуде Халевија на

хебрејски с арапског] превodeћи био заљубљен у своју вереницу, добар када је био љут, развучен ако су дували ветрови, дубок зими, коментарисао је и препричавао изворник ако је падала киша, и погрешан ако је био срећан.“ (стр. 346)

Отац Теоктист је један у низу ликова књиге обележених кризом идентитета. Можда је, чак, промена његовог идентитета, иако само назначена и сугерисана, од свих најдраматичнија, али и најпесимистичнија. То је зато што није у питању само промена која је усмерена на један одређени, мањи или већи део личности (као код Јоанеса Даубмануса, код кога долази до промене имена и физичког изгледа): у случају православног монаха Теоктиста Никољског реч је о потпуној, апсолутној негацији интегритета властите личности, о претварању у двојника-близанта – сотону. Добро у људској природи бива побеђено и надјачано од Зла. Следећим речима Теоктист завршава исповедно писмо пећком патријарху:

„Као да се претварам у протокалиграфа Никона Севаста...“ (стр. 374)

Теоктистову стваралачку и идентитетско-личносну демоничност објашњавају и следеће рећи: „Демонски преображај [...] признање је греха, оног прародитељског греха објављеног уротом против Створитеља.“¹⁵⁰

И Теоктист Никољски и Никон Севаст баве се стваралачким радом. Никон Севаст, фрескописац по црквама Овчарске клисуре, излаже своју поен-

¹⁵⁰ Петар Пијановић, нав. дело, стр. 172.

тилистичку микропоетику која алудира на сам начин читања *Хазарског речника* и његових одредница (иако је циљ сотоне Никона Севаста да спречи настанак, као и објављивање те књиге):

„Ја радим с нечим што је као речник боја [...] а сам гледалац саставља од тог речника реченице и књиге, што ће рећи слике. Тако би могао и ти да радиш пишући. Зашто неко не би начинио речник речи које сачињавају једну књигу и читаоцу препустио да од тих речи сам склопи целину?“ (стр. 115)

Стваралачко-уметнички рад Никона Севаста упућује исти изазов посматрачу фресака као што и „приређивач“ *Речника* свој изазов упућује „читаоцу“: обојица остављају могућност да се правилним редоследом „читања“ наново створи свет:

„По црквама Овчарске клисуре на његовим фрескама остали су записи који, ако се читају одређеним редом од слике до слике и од манастира до манастира, дају поруку. Она се може срочити докле год постоји живопис.“ (стр. 110)

Индикативно је да су и личност и стваралаштво Никона Севаста условно располаћени на категорије Добра и Зла (преко симболике десне и леве стране тела). Најлепша дела насликао је десном руком и тада се његова слава прочула. Када је четку из десне пребацио у леву, „сви се ужаснуше да се Никон Севаст опет вратио Сотони“ (стр. 110). Наставио је подједнако добро да слика као и раније, али су се тада у клисури појавили нови фрескописци који су по својој вештини били подједнако добри као

и он или су га чак надмашивали. Када је то увидео, Никон је бацио четке и никада се више није бавио тим занатом.¹⁵¹ Дакле, двојници Никон и Теоктист обележени су и стваралачким проклетством и одустајањем од стварања.

Теоктист Никољски и Никон Севаст парњаци су не по сличностима које између њих постоје, већ по суштинским разликама: у лику првог може да се препозна фигура стварања, док у лику другог, уз чињеницу да је сотона, фигура разарања. Те две фигуре су амбивалентне зато што свака имплицитно коегзистира уз сопствену супротност; само од околности зависи која ће страна да претегне и постане доминантна. Јер, као што је о томе већ било речи, фигура стварања на примеру Теоктиста Никољског узрокује смрт Другог, док се фигура разарања у лику Никона Севаста, приликом његовог бављења фрескосликарством, повремено повлачи. Та два лика су двојници, а „симбол двојника [...] нам показује да је људска природа двојног, амбивалентног карактера. Тема двојника увек наглашава њену монструозност: док један ствара, други руши.“¹⁵²

„Тако сам ја почео ићи у пару с Никоном као мушки дани у седмици“ (стр. 357) – приповеда Теоктист Никољски. „Демон стваралаштва и демон разарања“, вели Јован Делић, „иду руку под руку,

¹⁵¹ Занимљиво је необично мотивско подударање ове приче о неуспеху стваралаштва и проблему ауторства (оригинала/фалсификата) са трећим одељком приче „Из баршунастог албума“ из *Раних јада* Данила Киша, у којем се мајка Андреаса Сама бави плетењем.

¹⁵² Мирољуб Јоковић, нав. дело, стр. 74.

као двојници, нераздвојни, стајући у стопе један другоме, како то већ бива и у српској народној пјесми, и у Андрићевим дјелима о градњи и градителству.¹⁵³ Демон стваралаштва и демон разарања, као да представљају слику стварности или универзума, „која има један лик, а која је састављена од смесе добра и зла“.¹⁵⁴

Теоктист се чуди што не може да упамти Никоново лице, али убрзо схвата разлог:

„То је било први и једини пут у животу да ме је памћење изневерило. [...] Један једини [разлог] је долазио у обзир: оно што није од овога света не може се упамтити...“ (стр. 354)

Теоктист је свестан да је Никон сотона и због тога је његова идентификација са њим још драматичнија:

„Лице Никона Севаста, које ми је много личило на неко друго раније већ виђено лице, било је готово истоветно с мојим лицем.“ (стр. 365)

То значи да Теоктистово лице постаје, као и Никоново, лице које „није од овога света“. Теоктист не само да се *идентификује* са Никоном, већ се уистину у њега *претвара*. И још додаје:

„Као близанци ишли смо по свету месећи бојји хлеб ђавољом сузом.“ (стр. 365)

¹⁵³ Jovan Delić, нав. дело, стр. 202.

¹⁵⁴ Тања Трашевић, *Гамбит принцезе Атех. О Хазарском речнику Милорада Павића*, Нишки културни центар, Ниш, 2003, стр. 54.

Кроз те речи провучена је дуалистичка, манихејска, богумилска слика света, која је углавном, али не искључиво везана за псеудохришћански слој књиге. Добро и Зло, „бог“ и ђаво – два су антипода; међусобно су супротстављени, али и, приликом стварања света, зависни један од другог. Ђаво ствара све што је материјално, а „бог“, попут демијурга, покреће оно што је од ђавола створено и удахњује душу. Метафора „божјег хлеба“ и „ђаволје сузе“ указује на један демонски чин: на тајну или праслику стварања света. Хлеб је позитивна, сакрална, евхаристијска твар и зато припада Богу, док суза алудира на телесну и душевну напетост и страственост, на тугу и несрећу која извире из овоземаљског постојања, постојања које је у власти ђавола.

Процес претварања Теоктиста Никољског у Никона Севаста подвлачи трагичну или трагикомичну и песимистичну визију фиктивног света *Хазарског речника*. Уместо да се човек уздигне над сотоном, као и над самим собом, он се претвара у сотону. Ако православни хришћански монах свој идентитет дерогира у сопствену супротност, шта би тек требало да се очекује од оних мирјана који у својој вери нису довољно утемељени? Или је, можда, таква вера недовољна, јер јој је религијски фон погрешан? Суморна порука епизоде о претварању монаха Теоктиста у сотону Никона Севаста наглашава човекову слабост и неспособност да превлада и раскује окове у којима је заточена његова егзистенција. Ђаво је, у фиктивном свету *Речника*, јачи и супериорнији од скривеног и индиферентног „бога“.

3.2.3. О Мокадаси ал Саферу и принцези Атех

Два коаутора Павићевог романа који су, као и остали, обележени демоничним особинама су хазарски свештеник Мокадаса ал Сафер и његова љубавница принцеза Атех; они су први састављачи „Речника“ (или, исправније, „речника“ као пројекта). Није случајно да се фиктивно порекло „Речника“, доведено у везу са њима, наглашава управо у Жутој књизи која приказује јеврејску верзију полемике: јудаизам се често објашњава као религија књиге, речи, слова. У одредници „Атех“ сазнаје се да је принцеза:

„прва и саставила речник или енциклопедију Хазара с опширним обавештењима о њиховој историји, вери, читачима снова“ (стр. 238),

а у одредници „Мокадаса ал Сафер“ да је тај лик:

„према предању изradio [...] мушки део хазарске енциклопедије, док је женски део саставила принцеза Атех“ (стр. 312).

Хазарска принцеза кажњена је одузимањем пола и забором сопственог, хазарског језика; да би доскочила шејтану и спасила језик од потпуног заборава, она је, док још није све заборавила, подучила папагаје својим песмама и пустила их на слободу, уз речи које пародирају Христову јеванђељску поруку упућену апостолима:

„Идите и научите друге птице својим песмама, јер овде их ускоро нико неће знати...“ (стр. 240)

Суочена са губитком идентитета, њена брига уперена је према будућности. С друге стране, стваралачки парњак и љубавник принцезе Атех, дијаболични свештеник Мокадаса ал Сафер, који је оплодио 10.000 девица монахиња (стр. 217), пише „хазарски речник“ не за:

„савременике и потомке, него га је саставио на древном хазарском језику из V века који нико од његових савременика није разумео; писао га је искључиво за претке...“ (стр. 312)

(Творац lika Мокадасе ал Сафера приметио је у једном интервјуу да се и сам користио језиком седамнаестог и осамнаестог века приликом писања својих литерарних првенаца. Мокадаса се, дакле, на неки начин може протумачити и као Павићев аутобиографски лик.¹⁵⁵)

Узгред, Ал Сафер је, док је био заточен у кавезу над водом, помоћу демона које је подмићивала принцеза Атех, успевао да свој живот накратко замени са животима других људи, међу којима је био и арапски хроничар хазарске полемике Ал Бекри (стр. 155), и на тај начин посећивао у ложници своју љубавницу:

„Тако се Ал Саферов живот састојао делом из живота других људи, који су му позајмљивали по неколико својих седмица наизменице.“ (стр. 314)

¹⁵⁵ Види: Слободан Радовић, *Књижевни разговори*, Идеа, Београд, 1995, стр. 85.

4. Полови књиге и мушко-женско начело

Два су чиниоца од пресудног значаја за разумевање *Речника*: први је његова окренутост различитим временима, а други је „пол“ књиге.

Две верзије „*Хазарског речника*“ (или пре фиктивног „речника“), мушка (Ал Саферова) и женска (принцезе Атех), као и мушки и женски примерак „реконструисаног“ издања, који су њихов „далеки митски одјек“, ¹⁵⁶ упућују на проблем сазнања и недовољност само једне визуре света. Разлика између мушког и женског принципа најјасније се сагледава када се упореде „полови“ двају примерака *Речника*.

У мушком примерку, приликом додира палчева Дороте Шулц, јеврејске слависткиње и Абу-Кабира Муавије, арапског хебраисте, пред унутрашњим очима др Шулц, која је хтела да убије Муавију, указује се слика хазарског дрвета које расте увис ка Богу, а корењем понире ка паклу. Та слика одликује се рационалношћу, мањком емоција и склоношћу ка „трагичном, двоструком, расцијепљеном виђењу људске природе: „подземном“ и „небеском““, ¹⁵⁷ или, како сам Павић каже: „То је једна метафизичка слика, једна метафизичка димензија која је истакнута кроз ту слику.“ ¹⁵⁸ Идентификацијом са хазарским дрветом, Шулцова прихвата учење о двојној људској природи, божанској и сатанској, која је у складу са дуалистичком тезом о Адаму,

¹⁵⁶ Jovan Delić, нав. дело, стр. 137.

¹⁵⁷ *Isto*, стр. 136–137.

¹⁵⁸ Ana Šomlo, нав. дело, стр. 35.

брату Христовом, као и са теогонијом фиктивног света романа. Хазарско дрво је, према психоаналитичком кључу, мушки симбол: „Доље су земља, подземне воде, блато и влага, па и пакао, што се такође лако укључује у психоаналитичку схему симбола, овога пута подређених, женских.“¹⁵⁹

У женском примерку, уместо интелектуалном, рационалном и трагичном, предност се даје осећањима, интуицији, „радости тренутка стварања“,¹⁶⁰ заносу, екстази:

„Зато кад почех да читам понуђени текст уместо да пуцам изгубих мисао штива и утопих је у своје осећаје. У тим магновењима одсутности и самозаборава са сваким прочитаним али несхваћеним и непримљеним ретком протекли су векови и када сам се после неколико часака пренула и опет успоставила додир са штивом, знала сам да онај читалац који се с пучине својих осећања враћа није више онај који се малочас отиснуо на ту пучину. Више сам добила и дознала не читајући него читајући те странице...“ (стр. 337–338)

Додир палчева ових ликова представља митску синтезу „личности, вјекова и свјетова у једном моменту“.¹⁶¹

Поређењем тих двају тзв. „полова“ романа стиче се утисак да мушкарац посматра свет из рационалног и трагичког угла, а жена из интуитивног, лирско-емотивног и радосног. Објективна слика

¹⁵⁹ Jovan Delić, нав. дело, стр. 136.

¹⁶⁰ *Isto*

¹⁶¹ *Isto*, стр. 135.

света могућа је само ако се упореде обе верзије, јер свака је, сама за себе, субјективна. О томе говори и Павић: „А женски примерак ставља тежиште на биолошку прогресију која је заступљена кроз информацију да је до физичког контакта између јунакиње и јунака романа дошло. Ту информацију немате у мушком примерку. Те две информације чине један координатни систем ако се споје, као један крст.“¹⁶² Пут до истине отежан је не само њеном текстуалношћу, већ и недовољношћу субјективног разума, недовољношћу саме људске природе. Јер, људска природа је *половична*. Човек и жена су потпуне личности тек у синкретизму мушког и женског начела. Сами по себи они су ограничени, усамљени и несрећни.

Мушки и женски принцип који одређују „пол“ књиге имају важну улогу у расветљавању проблема текстуалности и читања *Хазарског речника*. Тај проблем имплицитно је присутан на више места у *Речнику*. Отац Теоктист Никољски, на пример, јасно разликује подвојеност између бића мушкарца и жене и сензибилитет који, у зависности од пола, одређује различито виђење света. Говорећи о Никону и себи, Теоктист извештава:

„Осим за људе, почесмо преписивати и књиге за жене, јер мушке и женске приче не могу имати исти завршетак.“ (стр. 358)

„Мушке књиге“ имају трагичан, мисаон завршетак, а „женске“ емотиван и радостан. Варирајући Хераклитову тезу о карактеру, намеће се

¹⁶² Ana Šomlo, нав. дело, стр. 35.

закључак да је пол човекова судбина. Мушкарац и жена омеђени су забранима своје полности и погледом на свет који им је полношћу (пред)одређен.

Проблем сазнања, дакле, не лежи једино у недовољности разума, већ и у скучености и половичности људског бића. Писање књига са различитим крајевима – једним за мушкарце а другим за жене – само је угађање читалачкој публици, уз несвесно испољавање презира према људској природи. Да би се објективна „истина“ одгонетнула, потребно је да се упореде оба примерка. Тако се властита „истина“ увек показује само као половина или део неке веће „истините“, истинитосне целине. Духовност која из таквог човековог положаја произлази настоји не само да тај положај оправда већ и да га превазиђе.

Да је и процес сазнања условљен „полношћу“ текста, показује следећи пример, у којем један монах даје савет Методију Солунском, хришћанском хроничару хазарске полемике и старијем брату Константина Солунског:

„Кад читамо, није нам дато да примамо све што је написано. Наша мисао је љубоморна на туђу мисао и сваки час је замрачује, а нема места у нама за два мириса одједном. Они у знаку Свете тројице, у мушком знаку, примају читајући непарне, а ми, у знаку броја четири, женског броја, примамо читајући само парне реченице наших књига. Ти и твој брат нећете из исте књиге читати исте реченице, јер наше књиге постоје само у споју мушког и женског знака...“ (стр. 103)

Наведена мисао антиципира двоструки „епифанијски“ доживљај Дороте Шулц. Та два знака не изједначавају се са стварним, биолошким полом: мушки знак односи се на реципијента само непарних реченица, а женски на реципијента искључиво парних реченица. Како је „наша мисао љубоморна на туђу мисао“, теза о два различита знака покушај је оправдања скучености и недовољности људског разума. Да би се разум приближио „истини“, потребно је да дође до спајања та два знака, до њиховог комплементарног прожимања. „Монахове ријечи Методију се могу схватити [...] као упозорење на опасност и ограниченост читања једним очима, на ограниченост једне интерпретације и једне памети, која би имала право на коначну истину. Читања су комплементарна и „слажу“ књигу у цјелину.“¹⁶³ Дакле, не само што је сазнање ограничено текстуалношћу онога што се сазнаје, већ и сама „истина“ текстуалности непрестано измиче уском и једностраном приступу разума.

4.1. „Текстуални“ доживљај света

Фиктивни свет *Речника* није „текстуалан“ само у процесу сазнања ликова – што представља једну врсту субјективног догађаја – већ и у њиховом доживљају. Они су свесни (или бар један део њих, као Фараби Ибн-Кора) да све што им се у животу догађа представља текст који ће будуће генерације да одгонетају. Тако су солунска браћа Константин и Методије, на почетку ширења хришћанства међу

¹⁶³ Jovan Delić, нав. дело, стр. 138.

Словенима, што ће их касније довести до расправе са тројезичницима, била свесна историјског значаја и величине наступајућег догађаја:

„Са следбеницима и ученицима браћа су 867. године кренула на једно од оних путовања где је сваки корак слово, свака путања реченица, а сваки застој број у великој књизи.“ (стр. 106)

Нешто другачији („текстуалан“) доживљај света, уз немогућност спознаје тајне и нелагодно осећање изгубљености, као да је посреди какав Борхесов лавиринт, имао је и истраживач хазарског питања из двадесетог века, Исајло Сук, док је тумарао „у великој згради у облику сланог колача“:

„Он одлази [...] и губи се по ходницима лепе зграде, по ходницима који су кружни, али се идући кроз њих нигде не може наићи на место одакле се пошло. Мислио је како та зграда личи на неку књигу писану непознатим језиком, који није још савладао, ти ходници на реченице туђег језика, а собе на стране језике које није никада чуо.“ (стр. 126–127)

Индикативно је да се у Црвеној књизи Библија не доживљава као недодирљива, узвишена, света књига, већ управо као текст међу текстовима. Такво схватање Библије не би било толико значајно да га не изриче нико други до брат хришћанског представника у хазарској полемици, грчки хроничар Методије Солунски. Библија је, по њему, пре свега песнички текст који се интертекстуалним (или транстекстуалним, интердискурзивним) везама прожима са другим текстовима:

„Мислио је како је Хомер имао у својој огромној песничкој држави мора и градове не знајући да у једном од њих, Сидону, седи пророк Илија који ће постати становник једне друге песничке државе исто тако простране, вечне и моћне као што је Хомерова – становник *Светог писма*.“ (стр. 107–108)

4.2. „Женско“ разрешење хазарске полемике

На проблем сазнања условљеног текстуалношћу указује и могућност различитог „читања“ песама принцезе Атех. „Не могу да заспим колико те мрзим“ (стр. 315), упутила је поруку у облику песме, исписану на леђима корњаче, свом љубавнику Мокадаси ал Саферу. Песме принцезе Атех могу да се читају и у лирском и у епском кључу. „Све оне песме принцезе Атех, тако да их условно назовем“, казује писац романа, „могу да се схвате као љубавна поезија.“ Али, на епском плану, „у епском кључу, те исте песме се претварају у песме мржње. [...] Ако се то схвати као песма мржње, онда је то у вези са фабулом романа, односно са заплетом и расплетом романа.“¹⁶⁴ Или, како каже Марко Недић, „у наративним партијама *Хазарског речника* налази се фабулативна основа дела, његов заплет, односи међу ликовима, док је у лирским деловима садржан кључ за тумачење фабулативне основе књиге.“¹⁶⁵

¹⁶⁴ Милош Јевтић, *Разговори са Павићем*, Научна књига, Београд, 1990, стр. 59.

¹⁶⁵ Marko Nedić, нав. дело, стр. 80.

Ханс Роберт Јаус сматра да поезија принцезе Атех представља један својеврсни и самосвојни начин виђења света: „Атех истовремено заступа право поезије да оспори захтев теологије за апсолутношћу – право да се *суспендује* [истакао К. О.] питање о, у расправи неоткривеној, последњој истини, и да се задовољи провизорним моралом. Из принцезиних оштрих поређења, мрачних сентенци и нерешивих загонетки не говори само радост негирања, већ истовремено и реторичко лукавство њеног ума, које расправу међу конфесијама као да претвара у такмичење између теологије и поезије.“¹⁶⁶ Супротстављањем поезије теологији принцеза Атех нуди једно могуће и легитимно решење хазарског спора: решење по њој, дакле, није у приклањању „истини“ одређене религије, већ, слично сасацању Гордијевог чвора, *одбијању* прихватања такве „истине“. Дух принцезе Атех је уистину модеран и епохалан; претварајући расправу у такмичење између теологије и поезије, она разоткрива дискурс теологије као „мрачан“ и „херметичан“, приближавајући га језику поезије и сводећи метафизички и онтолошки ниво религије на ниво текстуалности и безграничних језичких игара. С друге стране, она поезију успиње на трон теологије, стварајући тиме од поезије – од уметности – супституцију религије.

У односу на искључивост („старе“) религије, уметност (у постмодернистичком начину мишљења?) постаје нова религија, „текстуална“ и, кад је истина посреди, плуралистичка. Али, ако

¹⁶⁶ Ханс Роберт Јаус, нав. дело, стр. 250.

се захтев за коначном „истином“ хазарског спора, као и потреба за апсолутном „истинитошћу“ схвати у антрополошком смислу, као захтев или потреба који одговарају „мушком“, рационалном („фалоеентричном“) начину мишљења, док је поезија ближа „женском“ сензибилитету, не указује ли онда тај семантички слој романа о начелној немогућности решења полемике? Јер, свако потенцијално „објективно“ решење условљено је комплементарношћу „мушког“ и „женског“ погледа на исти проблем, погледа који су, узети сами за себе, из разлога сопствене ограничености, половични и недовољни.

Духовност у *Хазарском речнику* свесна је тих премиса. Она је самосвесна и у настојању је да превлада ограничености субјекта. Скептична је према могућности властитог религијског, институционалног утемељења. Она оспорава „истинитост“ религије, ванрелигијска је и ванинституционална. То је, као што је већ речено, духовност религије у настајању.

5. Истинитост јереси

5.1. Истина на странпутици

Абу-Кабир Муавија, истраживач хазарског питања у двадесетом веку, у једном одломку каже: „Онај ко зна прави пут, може да иде и странпутицом!“ Али да ли је он у *праву*? Да ли *странпутица* доводи до истог циља као и *прави пут*?

Ко је тај „ко зна прави пут“ и ко „може да иде и странпутицом“? Иако је значење те изјаве контекстуализовано, треба подвући да није згорег да се – поготово кад је реч о Павићевим пословичним сентенцама – учини извесни методолошки преступ како би се семантички спектар појединог цитата проширио са онога што је конкретно на оно што је опште. Тзв. „извлачење из контекста“, тј. стављање изворног контекста у други план и смештање у нови контекст омогућује да се успостави – уколико је то, наравно, могуће – извесна интратекстуална сагласност између различитих значењских слојева унутар једне текстуалне целине.

Када се проблем који је поставио Абу-Кабир Муавија тако сагледа, деконтекстуализовано, уочава се мање колебање а више сраслост између метафизичког и гносеолошког читања поменутог проблема. Или, другим речима, уочава се метафизичко-гносеолошка перспектива назначеног субјекта. То значи да субјекат није стављен пред некакав неминован избор, иако избор у неку руку свакако јесте, већ да је у питању егзистенцијални положај у коме је однос између *вере* и *знања* амбивалентан и проблематизован, али и међусобно зависан. Да

ли у субјекту влада јединство вере-знања, па на основу тог јединства и сигурности да *зна* у оно што *верује* („прави пут“) „може да иде и странпутицом“, што значи да је предмет вере-знања толико широк, екуменски, да се до њега може доћи и оним путем који, наизглед, није сигурно куда води, или је поменуто јединство разривено сумњом, антитертулијановском („Како да верујем ако је бесмислено?“) и антидогматском („Ја (ни)сам Пут...“), па иако субјекат *зна* који је прави пут, знање му није довољно да поверује да се Истина крије на крају тог пута, већ претпоставља да се Она *може* досегнути и кретањем по странпутици?

Да би се ова недоумица разрешила, мора да се има на уму да вера не зависи од знања, већ да знање зависи од вере. Вера је неупитна, али знање није. Не вера, већ знање условљава јединство или одступање од вере. Није важно, дакле, каква је вера субјекта, већ какво је његово знање, које вери може да га приближи или од ње удаљи.

Први је моменат квалитета знања, посебног гносеолошког увида који има метафизичке последице. Други је моменат степен удаљености, односно близине знања у односу на истину. Да ли субјекат, ако „зна прави пут“, зна или претпоставља („мудрује“) куда води странпутица – да ли је његова позиција априорна или на основу искуства апостериорна? То су два кључна питања до којих интерпретација мора да дође, како би се и сам роман – оно што је најсуштинскије у њему – схватио на најбољи могући начин.

Ако онај ко *зна* прави пут може да иде и странпутицом, његово знање не може да буде само субјек-

тивно. Да је у питању обичан избор – метафизички, гносеолошки – између пута и странпутице, између два могућа правца егзистенцијалног одговора, тај избор би се разрешио једним конкретним опредељењем. Метафизичка раскрсница таквог избора (или-или) била би декор егзистенцијалне драме чији би квалитативан исход зависио од субјективне слободе онога ко се пред избором нашао. То значи да би се субјекат пред постављеним избором определио не са позиција објективне, већ самодароване слободе. Унутар те и такве слободе разрешење избора пристајањем на једно од два *или* било би условљено субјективном интерпретацијом њихових квалитета. На тај начин једини гарант исправности опредељења за *овај* пут наспрам *оне* странпутице била би субјектова *увереност*. Или, другим речима, вера непоткрепљена знањем, вера која је изнад сваког знања.

Али, чак и да је тако, да се, на пример, субјекат определио за *прави* пут, да је веру и знање довео у хармоничан однос, на основу чега би стекао уверење да се до истог циља може доћи и странпутицом? Не уочава ли се на овом месту – где се једно од поменутих кључних питања отвара – извесна дискрепанција између вере и знања, условљена упадом *објективног* у оно што је (било) *субјективно*? Питање објективности није питање субјективне интерпретације објективних чинилаца, већ напротив: то је питање које не подлеже субјективној интерпретацији. Зато питање објективности у интерпретацији *Хазарског речника* – а то је питање и физичке, природне, као и метафизичке, духовне архитектуре фиктивног света – мора да претходи

питањима тзв. субјективитета. Постоји ли унутрашња сагласност између природних законитости и датости и онакве визије света какву сведоче – лажно или истинито? – званичне религије? Постоји ли, на пример, сагласност између *природе* времена која је делатна и дејствујућа у фиктивном свету *Речника*, с једне стране, и *слике* времена која се подразумева као „званична“ истина трију монотеистичких религија, с друге стране?

Ако је степен сагласности између физичких чинилаца и метафизичких учења мањи код „званичних“ религија, а већи код њихових „јереси“, да ли такво откриће води до реинтерпретације појма истине? Да ли то значи да је дошло до епохалног (са)знања – епохалног зато што од њега зависи каква ће да буде вера – који изнова преиспитује статус јереси? Шта је „прави пут“, а шта је „странпутица“? Шта је „истина“? Ко је Истина?

5.2. Метафизичке странпутице

Хришћанство, ислам и јудаизам у *Хазарском речнику* имају статус трију религијских, институционалних, историјских и „текстуалних“ „истина“. Свака је у односу на друге две равноправна, те ниједна од њих не може да буде једина, последња и искључива Истина. То су „истине“ од којих свака има статус *једне од*.

Када су у питању изјаве да је „истина један трик“ и њој сличне, као што је о томе већ било речи, увидело се да се оне не односе на метафизичку Истину, већ на „истину“ текстуалности. Постоји ли, осим „текстуалних“, псеудометафизичких „ис-

тина“ трију религија, некаква друга истинитосна метафизичка инстанца у *Хазарском речнику*? И, уколико постоји, какав је њен статус? Другим речима, да ли фиктивни свет *Речника* познаје врховну Истину или је и она, такође, онтолошки равноправна са осталим, мање вредним „истинама“?

Указујући на постојање кружног времена у *Хазарском речнику*, дошло се до сазнања да „истине“ трију религија нису делотворне у његовом фиктивном свету. Догме тих религија, које подразумевају одређену праволинијску, есхатолошку усмереност, у дубокој су колизији са таквим временом. Јереси, пак, у односу на званичне религије, имају повлашћени положај. И не само то: оне су метафизички истинитије од религија. Њихове „истине“ ближе су искуству фиктивног романескног света. Основни парадокс *Хазарског речника* огледа се у томе што „званичне“ религије представљају институционални „прави пут“, али метафизичке „странпутице“, док јереси представљају метафизички „прави пут“, али институционалне „странпутице“.

Кад су јереси посреди, јавља се још један парадокс, јер јереси, у смислу отпадништва, кривоверства, по правилу, немају откривењско порекло, нису човеку дате, већ су настале унутар или, уз додирне сличности, мимо појединих званичних религија, нашле су се у сукобу са одређеним учењима и тако су се издвојиле, живећи самосталан живот. Јереси (мисли се пре свега на „гностичке“ јереси из романа) произходе из окружења религија; оне су конструисане и човекоцентричне; једино што их од религија одваја је непостојање институционалног утемељења. Јереси о којима је реч су условно

ваниституционалне природе и оне подривају институционалност религија које су их изнедриле.

Институционалност религије или јереси подразумева њено материјално уређење које је уско повезано са моћи. Јереси такође могу да се институционализују у историји и на тај начин оне „живе“ самостално и паралелно са религијом у односу на коју представљају „јерес“.¹⁶⁷ Институционалност у том смислу, дакле, представља својеврсну „црквеност“. Јер, и јереси могу да егзистирају као „цркве“, институције подложне моћи.

Међутим, када су у питању гностичке, богумилске јереси, које сматрају да је материјалност сама по себи ђавољег и „злог“ порекла, тада је јасно да оне унапред оспоравају и онемогућују било какву институционалну, „материјалну“ организованост. (Иако постоје назнаке да су богумили можда имали одређену „црквену“ хијерархију, то питање и даље је дискутабилно и недовољно расветљено.) Оне су ваниституционалне јер су начелно против институционалног уређења, а самим тим нису подложне испољавању (институционалне) моћи. Стога, као ванинституционалне, такве јереси могу да делују искључиво субверзивно, што је другачија врста моћи (иако, наравно, субверзивна активност може да се покрене и унутар одређене институције, као негативна снага која је уперена у њене темеље). За разлику од институционалних јереси, и субверзивних струја у ортодоксним институционалним

¹⁶⁷ Говорећи из визуре догми православног хришћанства, у односу на једину и католичанску, васељенску Православну Цркву римокатолицизам представља јерес, као што је протестантизам јерес за римокатолицизам.

религијама, гностичке јереси су и субверзивне и ванинституционалне, будући да егзистирају *испод* магистралних духовних токова, као „подземне“ и „скривене“ рушилачке струје. О њиховој условној „институционалности“ која узрокује различит вид моћи, може да се говори у контексту сопственог дискурса, као о „тајном“ учењу које није толико опосредовано текстом колико се преноси усменим путем и које је у сагласју са – на основу искуства и промишљања – конструисаном, субјективном, „човекоцентричном“ визијом света.

Док је у хазарској полемици нагласак стављен на разлике које постоје између религија, јереси у роману показују међусобну сличност. Оне нису идентичне, али имају више сличних учења која их зближавају него што их, за разлику од религија, удаљавају. Као да богумилска, гностичка јерес Аврама Бранковића, кабалистичка и есенска учења Самуела Коена и херметичка медицинска знања која интересују Јусуфа Масудија, говоре различитим језицима о сличним предметима. Ту је и четврта јерес, најважнија, јерес хазарских ловаца на снове, која као да обједињује, међусобно повезује, учвршћује у јединству јереси трију религија, дајући им јаснији, заједнички смисао.

Какав је међусобни однос тих јереси? Ако се изузме секта ловаца на снове, преостале три јереси равномерно су заступљене у *Речнику*, иако не полемишу, нити се међусобно сукобљавају као религије. Али, да ли то значи да их треба посматрати као различите верзије које говоре о истом? Уколико се прихвати теза да су оне заиста равноправне, као што су то званичне религије, али суштински, а

не формално равноправне, то би онда значило да оне (јереси) представљају три ванинституционалне „истине“ (или Истине) (условно су ванинституционалне, јер свака „истина“ је својеврсни текст, а текст је својеврсна институција) које су, додуше, веома сличне. Међутим, суштински статус јереси је, ипак, друкчији него што је то код религија.

Разлике и сличности трију јереси најјасније се огледају кроз учења о три Адама: Адаму, брату Христовом (хришћанска јерес), Адаму Кадмону (јеврејска) и Адаму Руханију (муслиманска).

5.3. Три јеретичка учења

5.3.1. Јерес о Адаму, брату Христовом или повест о времену

„Казивање о Адаму, брату Христовом“ сасвим је у духу катарске, богумилске традиције.

„Хазари су веровали да је први и потоњи човек, Адам, старији брат Христов и млађи брат Сотонин...“ (стр. 367)

Јуриј Стојанов, у књизи *Скривена традиција у Европи* (за коју је, узгред, аутор *Хазарског речника* написао рецензију), вели: „По предању, Сатана или Шамаел био је Божији прворођени син, и у почетку је био моћнији старији брат Христа, или Логоса.“¹⁶⁸ Сходно богумилским легендама,

¹⁶⁸ Jurij Stojanov, *Skrivena tradicija u Evropi. Tajna istorija srednjovekovne hrišćanske jeresi*, prev. Miodrag Marković, Bran-ko Kukić – Umetničko društvo Gradac, Beograd – Čačak, 2003, стр. 214.

Сатана је „делио престо са Богом-Оцем“, односно, како каже слична верзија, „седео је на престолу са његове десне стране“, ¹⁶⁹ парирао је Богу, сматрао је себе једнаким Њему. Погордивши се, Сатана је пао и постао демијург видљивог, материјалног света. Сачинио је човека од глине и то, за разлику од верзије хришћанске легенде, не по Божјем него по свом лику и подобију. Према хришћанском православној тумачењу Постања, Бог (Света Тројица) створио је човека по Свом лику, тачније, према Својој другој Ипостаси – Исусу Христу. Богумилска верзија стварања искључује постојање Христово, који ће се појавити тек након Адама. Адам је чедо оба творца, као и оба света (светлости и таме), јер тело му је створио Сатана, а на молбу и предлог Сатанин да ће обојица бити човекови господари, „добри Бог“ му је удахнуо „дух живота“. ¹⁷⁰

„Али се није могао покренути док му душу није удахнуо његов прави и други отац, Бог.“
(стр. 368)

Одјек гностичке легенде о дуализму душе и тела, који се провлачи кроз редове „казивања о Адаму“, „при чему се божанска душа сагледава као заточена у телу што га је створио демијург“, ¹⁷¹ потцртава човекову несрећну подељеност и разапетост између супротних начела, Бога и ђавола, која повлачи његов трагични положај у свету.

Човек је, захваљујући свом двоструком пореклу, а ригор трагично, дисхармонично биће, чија је

¹⁶⁹ *Isto*

¹⁷⁰ *Isto*, стр. 215.

¹⁷¹ *Isto*

телесност ђавоље природе, а дух божанске. Може ли такав човек да буде срећан? Јер, материјални и духовни принцип „постоје истовремено, као два примарна онтолошка начела свијета. Али између материје и духа не постоје јасно одијељене преграде, већ кретање које непрекидно трансформише једну форму у другу. Ипак, принцип материјалности је у сталном опадању, нестајању и разградњи, деформишући се у свим правцима. [...] С друге стране, принцип духовних вриједности, и поред тога што садржи трајно важење, доведен у везу са материјалном супстанцом садржи сва ограничења материје.“¹⁷² Треба да се има у виду да трагично виђење света и осећање живота у *Хазарском речнику* није искључиво, већ се преплиће са комиком која происходи из фантастике, гротеске и наизглед бесмислених догађаја смештених у кружном времену. Трагично на симултан начин егзистира са комичним. „Коначно, право значење егзистенције у онтолошкој равни је преплитање ова два велика ритма.“¹⁷³

У *Хазарском речнику* јавља се синкретизам гностичке легенде о божанско-сатанском стварању човека, Платонове обраде старогрчког мита о андрогиности човековог бића изнете у „Гозби“ и још једног богумилског мита, према којем је Сатана, стварајући човека од глине по свом лику, „принудио анђела другог неба да у ту глину уђе. Узевши један део човековог тела Сатана је обликовао тело жене, којој је анђеол првог неба удахнуо живот. Од

¹⁷² Sonja Tomović-Šundić, нав. дело, стр. 118.

¹⁷³ *Isto*, стр. 123.

тада су оба анђела првог и другог неба почивали утамничени у мушким и женским смртним облицима.¹⁷⁴ Синкретизам тих митова и легенди у *Речнику* испољен је на следећи начин:

„У његово [Адамово] тело Сотона је тада за-творио два пала анђела и у њима се јавила таква похота, да до краја света неће моћи да се засите и смире. Првом анђелу име је било Адам, а другом Ева.“ (стр. 368)

Адама, млађег брата Сотониног и старијег брата Христовог, са библијским Адамом повезује само заједничко име. Он је андрогино биће, а два пала анђела – који се зову (исто) Адам и Ева – представљају полове његове природе. Та два анђела, Адам и Ева, који су заробљени у Адамовом телу, изражавају његову андрогиност, мушко и женско начело обележено еросом, страстvenом привлачношћу, похотом. Док у богумилском миту два анђела улазе у два тела, у Павићевој верзији они улазе у једно.

Као што ће се показати и на примерима Адама Кадмона и Адама Руханија, Адам, брат Христов и брат и дете Сотонино, има тело које није телесно, материјално, већ мистично.

„Огромно тело Адамово не лежи у простору него у времену...“ (*Исто*)

Тело Адама, првог и потоњег човека, састоји се од времена, оно је „временско“ по својој есенцији. Адам, брат Христов је, у ствари, метонимија за

¹⁷⁴ Jurij Stojanov, нав. дело, стр. 215.

време. „Казивање о Адаму“ представља казивање о времену, његовом постанку, особинама и природи. Време је створио Сатана, а Бог му је удахнуо душу.

Мистично, „временско“ тело Адама обележено је вишеструким дуализмом: сатанским и божанским пореклом, мушким и женским начелом (два заточена, похотна, пала анђела) и „мушким“ и „женским“ временом.

„Адам је у почетку био саграђен само од два времена – мушког и женског у себи.“ (*Исто*)

Ова два времена условљена су мушким и женским начелом: „мушко“ време повезано је са палим анђелом Адамом, а „женско“ са Евом. Време од самог почетка није јединствено, већ је раздвојено, рачвасто, дихотомно. Време се са сваким новим нараштајем рачва и умножава.

„Потом од четири [времена састојало се Адамово тело] (која су припадала Еви и његовим синовима Каину, Авељу и Сету). Али се потом стално множио број честица времена затворених у људски облик и тело Адамово се умножавало док није постало огромна држава слична држави природе, али другачијег састава.“ (*Исто*)

Тако се опсег Адамовог „временског“ тела непрестано шири и шириће се све до последњег човека.

Дакле, први и потоњи човек, Адам, у ствари је ознака за време, или време замишљено у облику човека, или неке врсте свечовека, док је сав људ-

ски род део његовог тела. Занимљиво је да, према „казивању о Адаму“, људски род води порекло од два супротна временска начела, представљених помоћу палих анђела. Адам и Ева, пали анђели заточени у времену – Адаму, јесу не само супротна начела његове андрогиности, већ и прародитељи свеколиког човечанства. На тај начин је сама људскост доведена у питање, јер су људи, према том казивању, потомци палих анђела. Људи су обележени својим демоничним, „временитим“ пореклом. Сваки човек је са својим личним временом део огромне грађевине, део Адамовог тела. Човек осећа метафизичку ускраћеност, скученост таквим поретком и жели да се ослободи из стања у коме је затечен. Другим речима, жели да се ослободи времена.

„Последњи смртник ће целог живота обилазити изнутра главу Адамову тражећи излаз, али га неће наћи, јер улаз и излаз из Адамовог тела [тј. времена] нашао је само Христос.“¹⁷⁵ (*Исто*)

Духовни, метафизички циљ човека је да проникне у тајну времена и да покуша да га се ослободи. Његова духовност стога може да буде само субверзивна, револтирана, превратничка и деструктивна по поредак света.

Адам проживљава смрт сваког човека (који води порекло од палих анђела). Он умире смртима људи који чине његово тело. Адамово „временско“ тело је умножено, раслојено и раскомадано на безброј

¹⁷⁵ Овај одломак као да антиципира роман „Друго тело“ (2006).

јединки – људи са својим временима. У *Хазарском речнику* мушки ликови умиру смрћу своје деце. Тако Аврам Бранковић, у тренутку смрти, прободен копљем у рову крај Дунава, не умире својом, већ смрћу своје двоје деце, као и смрћу свог духовног сина из двадесетог века, Исајла Сука. „Казивање о Адаму, брату Христовом“ даје објашњење таквог поретка смрти. Умирање туђом смрти, тј. смрти властите деце, мотивисано је Адамовим умирањем смртима свих људи, јер они су, будући да су део његовог тела, у неку руку и његова деца.

„Зато се не сели само Адамова душа у све потоње нараштаје (те је селидба душе увек селидба само једне једине душе, оне Адамове), него се и све смрти Адамових потомака селе и враћају у Адамову смрт градећи тако као честице једну, велику смрт сразмерну Адамовом телу и животу. То је као да се селе беле, а са сеобе враћају црне птице. Када умре његов последњи потомак, умреће, дакле, и Адам, јер се у њему понављају смрти све његове деце.“ (стр. 368–369)

Чињеница да Аврам Бранковић поред смрти своје деце умире и смрћу Исајла Сука, који ће умрети три века касније, указује на то да фиктивним светом *Речника* влада судбинска неминовност, зацртаност догађаја, метафизичка неслобода, заокруженост и затвореност времена. У митском, кружном, паганском времену све је унапред судбински предодређено. Такво време не само да је релативизовано, већ се добија утисак и да је непостојано, о чему говори Теоктист Никољски, тврдећи да, док

Богу припада вечност, време долази из подземља, од Сатане:

„Не само појединачни животи, сва будућа и прошла времена, сви рукавци вечности већ су ту, раскомадани на мајушне залогаје и разделени међу људе и њихове снове. Огромно тело прачовека Адама покреће се у сну и дише. Човечанство жваће време све одједном и не чека на сутра.“ (стр. 364)

Време је, закључује се на основу ових редова, раскомадана вечност и зато је непостојано и митско, кружно или понављајуће. Оно мора да се изнова и изнова обнавља, јер се, будући да га „човечанство жваће време све одједном“, непрестано троши.

У „Казивању о Адаму, брату Христовом“ провучено је гностичко учење о просветљењу утамничене душе кроз хазарско објашњење појма снова. Снови, према Хазарима, нису:

„само дан наших ноћи, него [...] и тајанствена звездана ноћ наших дана“ (стр. 369).

Снови су:

„стања бистре свести или тренуци врхунског испуњења живота“ (*Исто*).

Такво проширено, „епифанијско“ тумачење снова у духу је манихејско-гностичке поделе на Добро и Зло, светлост и таму, духовно и телесно. Хришћанска (гностичка) јерес учи да се човек од телесности спасава гнозом, тј. самопросветљењем; аналогон таквом учењу је усмереност хазарских ловаца на снове према просветљујућим, „епифа-

нијским“ моментима у животу појединаца. Паганско веровање говори да у току сна душа напушта тело да би се, приликом буђења, поново у њега вратила. Сан се, разумљиво, одликује одсуством (доживљаја) телесног. Новина коју *Хазарски речник* доноси је у томе што сан може да представља и просветљени тренутак на јави, тренутак који субјекта издиже изнад телесног, временског и пропадљивог. У питању је „епифанијски“ моменат у коме субјекат као да накратко напушта себе и постаје условно вантелесан, при том оставши „бистре свести“.

Стање „епифаније“ је тренутак „врхунског испуњења живота“, најбољи и највреднији тренутак субјектове егзистенције. То је тренутак који се одиграва у времену, али уједно и надилази време; то је кључ који отвара излаз из времена, телесности и свега пропадљивог, као што су Хазари сматрали:

„да постоје у животу сваког човека чворишна места, делићи времена као кључеви“ (*Исто*).

Према тој верзији, хазарски ловци на снове такве „епифанијске“ тренутке урезивали су у штапове као рабош и тако сакупљене од њих стварали речнике биографија.

„То су били зборници безимених житија састављених од оних тренутака просветљења у којима човек постаје део Адамовог тела. Јер, сваки човек бар у једном часу свог живота постаје део Адама. Ако се сви ти часови скупе, добија се тело Адама на земљи, али не у облику него у времену.“ (стр. 370)

„Временско“ тело Адама не састоји се, дакле, од целокупног проживљеног времена свих људи (као у јереси о Адаму Руханију), већ само од најсветлијих и врхунски испуњених тренутака, или, како се то овде каже, од „снова“. За разлику од целокупног времена живота субјекта, испуњени тренуци или „снови“ који чине Адамово тело еквивалентни су тренуцима вечности, налик на оно „време“ какво је, према библијском учењу о Постању, владало пре човековог грехопада у Еденском врту. Адамово „временско“ тело је тело које се састоји од непоновљивих тренутака вечности или *такозованих* „снова“.

Најмаркантнији пример „епифанијског“ момента или „врхунског испуњења живота“ у *Хазарском речнику* представља доживљај Дороте Шулц, када се, додирнувши својим палцем палац Абу-Кабира Муавије, отиснула на „пучину осећања“ (у женском примерку). Мушки примерак ове књиге на истом месту истиче „стање бистре свести“ јунакиње која, загледана у сараценске прсте Абу-Кабира, који је ранио њеног мужа, мисли „на оно дрво које Халеви помиње у својој књизи о Хазарима“, које расте увис ка Богу и понире корењем ка паклу.

Индикативно је да се „епифанијски“ моменат јавља приликом додира мушког и женског прста. „Стање бистре свести“ или „врхунско испуњење живота“ могуће је само у споју мушког и женског начела.

„...део његовог [Адамовог] огромног тела државе може [се] у свакоме тренутку у свакоме од нас поново убити или оживети. Довољан

је пророчки додир прста. Мушког и женског.“
(стр. 371)

Овај митски и мистични еротско-стваралачки тренутак мотивисан је Адамовим оживљавањем. Када га је Сотона, као демијург, створио од седам делова (земље, камена, воде, росе, ветрова, облака и анђеоске брзине), тада му је Бог, „његов прави и други отац“ (стр. 368), удахнуо душу.

„Када је душа ушла у њега, Адам додирну левим палцем свој десни палац, мушким женски и оживе.“ (*Исто*)

Није, дакле, било довољно да душа уђе у њега, већ је оживео тек када је дошло до споја два супротна и непомирљива начела, мушког и женског. „Епифанија“ (својеврсно „оживљавање“) увек је условљена додиром или спојем мушког и женског начела.

Хазари су, пак,

„често сликали две иконе на којима није било никаквог лика, него два палца – леви и десни, женски и мушки Адамов палац. Јер сваки део освојен у речницима могао се покренути и оживети тек пошто би био извршен додир два прста, мушког и женског.“ (стр. 370)

Што значи да је и сам процес читања увек по себи недовољан, уколико није употпуњен сазнањем о читалачком доживљају Другог, који припада супротном полном начелу. Једнострано читање свагда је скучено и недовољно, јер, према извештају Тектиста Никољског,

„мушке и женске приче не могу имати исти завршетак“ (стр. 358),

или, према савету једног монаха упућеном Методију Солунском,

„наше књиге постоје само у споју мушког и женског знака...“ (стр. 103)

„Истина“ се открива тек у споју или међусобној комплементарности два различита, мушка и женска читања.

„Зато су Хазари трагали за Адамовим телом, зато су женске и мушке књиге хазарских ловаца на снове значиле нешто попут иконе Адамове, при чему су женске обележавале његово тело, а мушке његову крв.“ (стр. 370)

Желећи да оваплоте Адамово временско тело, хазарски ловци на снове покушавају да се ослободе осећања властите пропадљивости и времена у коме су заробљени. Стварање Адамовог тела на земљи, не у простору него у времену, представља покушај поновног стварања света, рекреације и исправљања Божјег стваралачког плана и наума. То је демонски и грешан покушај зато што подрива темеље читаве творевине, и то изнутра, имплозијом. Стога је сам *Хазарски речник*, у садашњем облику који је још увек – наравно, само фиктивно – недовршен, и који је „реконструкција“ уништеног издања, једно демонично и етички и онтолошки проблематично дело. Сличну намеру какву су имали хазарски ловци на снове показује и принцепа Атех, заштитница њихове секте, која на једном, али кључном семан-

тичком месту, каже: „...покушавам да родим себе још једном, али на бољи начин...“

5.3.2. Јерес о Адаму Кадмону или повест о језику

За разлику од „Казивања о Адаму, брату Христовом“, „Запис о Адаму Кадмону“ из Жуте књиге припада кабалистичком духу¹⁷⁶ и одише мистичним учењем о језику. Док извештај о Адаму, брату Христовом представља повест о времену, мушко-женском дуализму и на специфичан начин промишљеним „сновима“ („епифанијским“ тренуцима), извештај о Адаму Кадмону говори о дуалистичкој природи и пореклу језика и слова.

Као и Адам, брат Христов, који је био саграђен од „мушког“ и „женског“ времена и у кога је Сотона затворио два пала анђела, Адама и Еву, Адам Кадмон, прачовек, био је такође андрогино биће, и човек и жена. Дуалистичка природа заједничка је обема верзијама о Адаму.

Док су, према верзији хришћанске јереси, хазарски ловци на снове трагали за „стањима бистре свести“ и „тренуцима врхунског испуњења живота“, бележили исечке времена („епифаније“) и тако рекреирали Адама, творили његово временско тело, тј. сам „хазарски речник“ (пројекат у облику књиге), јеврејска јерес записана у Жутој књизи казује да су Хазари у сновима видели слова и у сло-

¹⁷⁶ Уп. „Да ли је њега [Адама Кадмона] Павић преузео из Кабале (где је Адам Кадмон створен од десет еманација или сефирота као архетип човека) или из гностичких извора, тешко је утврдити.“ Ханс Роберт Јаус, нав. дело, стр. 247.

вима трагали за предвечним Адамом Кадмоном. (стр. 289) На такав начин сакупљена слова требало би да чине „хазарски речник“ – словно тело Адама Кадмона на земљи. (стр. 292) Мистична слова су, дакле, у том случају еквивалентна „епифанијским“ тренуцима какав је доживела Дорота Шулц у башти хотела „Кингстон“ у Цариграду. Тело Адама, брата Христовог је „временско“, а тело Адама Кадмона „словно“.

Индикативно је да у оба случаја оваплоћењу Адама на земљи претходи процес тумачења: у првом, хазарски ловци или „читачи снова“ тумачили су „белеге с поменутих рабоша“ (урезане „епифанијске“ моменте који су били „називани сном“) и од њих „стварали речнике биографија“ (стр. 369–370), а у другом, Хазари су у словима *трагали* за прачовеком Адамом Кадмоном и од тако сакупљених слова састављали књигу која ће да чини његово тело на земљи. Појавни облик Адама Кадмона састоји се од слова. У том смислу, предвечни прачовек Адам Кадмон, који је био и мушкарац и жена, „словно“ је, „текстуално“ биће, и најближе духу замисли о „хазарском речнику“ као његовом оваплоћеном телу. „Хазарски речник“ је, према веровању овог народа, нека врста њиховог Светог писма – *Библије*;

„пун биографија различитих особа мушког и женског пола [...] представља мозаички портрет једне једине личности“ (стр. 261)

– оне коју Јевреји називају Адам Кадмон. Састављање „речника“ који ће да оваплоти *предвечног* Адама Кадмона (Адама који је обитавао у

вечности и претходио чину стварања) подухват је који урушава створени поредак света са намером да га изнова, мимо Божје воље, створи. Писање „речника“ је, тако, „подухват сличан оном стварању човјековог претка, божанско дјело.“¹⁷⁷ Трагање за Адамом Кадмоном је трагање за тајном стварања, тајном постанка света и човека, за „књигом“ која је старија од свеколике творевине.

Међутим, тај демонски пројекат доведен је у питање зато што Адам Кадмон може да се створи само исправним редоследом, правилном комбинацијом сакупљених слова. Јер, као што „приређивач“ каже: „...само онај ко уме правим редом да прочита делове једне књиге, може наново створити свет.“ Такав редослед, који је непознат, скривен и тешко сазнатљив, хебрејска херметичка, кабалистичка традиција доводи у везу са изговарањем бројних именâ Јехове (Јахвеа). Други проблем односи се на порекло и природу језика и слова. „Запис о Адаму Кадмону“ уверава да постоје два слоја језика, два писма, две азбуке; један је ђавољи, а други божански. Језик:

„располаже с два слоја – једним божанским слојем и другим сумњивог порекла, везаним по свој прилици за Гехену [...]. Тако се пакао и рај, прошлост и будућност, садрже већ у језику и писменима језика.“ (стр. 290–291)

Хазари су веровали да граница између два језика и два писма, „божје речи – *давар* и наше људске [...] иде између глагола и именице“ (стр. 290). Гла-

¹⁷⁷ Jovan Delić, нав. дело, стр. 143.

голи су Божјег порекла и старији су од именица јер су претходили стварању света, а именице су настале накнадно, после стварања, како би означиле оно што је створено.

У Црвеној књизи, сходно овој теологији језика, у једној сцени коју посматра Теоктист Никољски, сотони Никону Севасту јавља се арханђел Гаврил са речима:

„Преобидев поташта се озлобити... – и монах схвати да арханђел говори изостављајући именице. Јер именице су за Бога, а глаголи за човека.“ (стр. 112)

Глаголи су божјег порекла и зато су упућени човеку, тј. творевини, а именице које су људског („сумњивог“) порекла представљају човеков узврат Творцу.

Оно што важи за именице и глаголе,

„то све вреди и за азбуку. [...] Како слова земаљске азбуке одговарају свако по једном делу човечијег тела, тако слова небеске азбуке одговарају свако делу тела Адама Кадмона, док белине између слова означавају ритам покрета тела.“ (стр. 291)

На другом месту се каже да су Хазари веровали:

„да сваком човеку припада по једно од слова азбуке и да свако од тих слова представља део тела Адама Кадмона на земљи и да се у сновима људи та слова комбинују и оживљују у Адамово тело. Али, та слова и језик бележен тим словима, није онај којим се ми служимо.“ (стр. 289–290)

У овим редовима поново је наглашен антрополошки песимизам: тело Адама Кадмона може да се створи комбиновањем слова небеске азбуке која није у људском поседу, или је измешана са земаљском, као што су глаголи измешани са именицама у говору. При том, слова земаљске азбуке:

„јављају се на јави, а слова небеске азбуке јављају се у [...] сновима...“ (стр. 291–292)

Земаљској азбуци, именицама, јави и човеку супротстављена су небеска азбука, глаголи, снови и Адам Кадмон. Језик је дуалистичке природе, о чему говори и изрека Јехуде Халевија:

„Самогласници су душа у телу сугласника.“
(стр. 248)

Таква природа језика онемогућава субјекту да проговори оним небеским прајезиком уз чију помоћ би се приближио стварању Адама Кадмона.

Језик спутава, омеђује и обоглађује човека, коме остаје само сизифовски труд да у сновима тражи слова и речи небеске азбуке, да би их касније, радећи на „хазарском речнику“, искварио записавши их. Тога је свестан и Самуел Кoen, истраживач хазарског питања у „барокном“ слоју *Речника* и један од његових „коаутора“, који каже:

„Јер слова која обележавају глаголе долазе од Елохима, нису нам позната и нису човечија него божја, и једино слова која обележавају именице и имена, она која долазе из Гехене од ђавола, граде мој речник и приступачна су ми. Морам се, дакле, држати имена и ђавола...“ (стр. 295)

Покушај поновног стварања света не само што је опасан и демоничан, већ је и узалудан, јер је онемогућен природом сâмог језика. Циљ ловаца на снове је да створе Адама Кадмона служећи се словима небеске азбуке, али тај циљ би био остварив једино када би се таква азбука и познавала.

Језик је не само несавршен, већ је и узрочник незадовољства и свести о злу у фиктивном свету *Речника*. Тако је рабин Исак Сангари, хебрејски представник у хазарској полемици, сматрао:

„да је разлика између језика у следећем. Сви су сем божјег језици патње, речници болова.“ (стр. 315)

Други представник, исламски, Фараби Ибн-Кора, делио је слично мишљење; он је сматрао:

„да свет без имена постаје јаснији и чистији. Исто име скрива и љубав и мржњу и живот и смрт.“ (стр. 177)

Колико је земаљски језик непрецизан, сугестиван и субјективан, говори мисао принцезе Атех:

„Разлика између два *да* може бити већа него између *да* и *не*.“ (стр. 157)

Када је Аврам Бранковић умро прободен копљем у рову крај Дунава, Самуел Коен је пао у сан, будући да обојица нису могла у исто време да буду будни и одсањао све смрти које је Бранковић проживео, смрти његове деце. Када се тај сан завршио, Самуел Коен није могао да се пробуди, јер није имао ко да сања његову јаву.

„И тако се и с Коеном морало догодити оно што се догодило. Масуди је видео како у Коеновом сну, који се претварао у ропец, са свих ствари које су га окруживале попадале имена као капе и свет остаде девичански чист као у првом дану постања. Једино су првих десет бројева и она слова азбуке која означавају глаголе блистали изнад ствари око Коена као златне сузе. И тада он научи да су бројеви десет заповести такође глаголи и да се заборављају последњи приликом заборављања једног језика и остају као одјек и када су саме заповести ишчезле из сећања. У том часу Коен се пробуди у своју смрт...“ (стр. 305)

Визија коју Коен доживљава у тренутку смрти у складу је са учењем о Адаму Кадмону, небеској (божанској) азбуци. То је визија раја или Еденског врта какав је, могуће, према предању, постојао пре првог сагрешења. То је, на крају, утопистичка визија ловаца на снове који намеравају да обнове свет, да га роде „још једном, али на бољи начин“. Њихов циљ је да, оваплоћењем Адама Кадмона на земљи, свет поново постане „девичански чист као у првом дану постања“, састављен од првих десет бројева и слова небеске азбуке која означавају глаголе. То је, уједно, циљ испуњења пројекта „хазарског речника“ – поновно стварање света, инверзна апокалипса. Она подразумева не повратак, већ рекреацију еденског бивствовања, очишћење од Зла. Шта ће тада да буде са човеком, и са Богом, друго је питање.

Проблематика језика, о чему говори „Запис о Адаму Кадмону“, као и недовољност људског је-

зика, земаљске азбуке и писма, повезана је са проблемом текстуалности и њене „истине“. Ако Адам Кадмон може да се створи само од слова небеске азбуке која нису у човековом поседу и проналазе се само у сновима, то значи да пут ка Истини не може да се води уз помоћ несавршене, земаљске азбуке. Сазнање које појединац има о историји увек је „текстуално“ сазнање, једна од субјективних и никад у потпуности довољних „истина“. Несавршеност „текстуалне“ „истине“ мотивисана је несавршеношћу самог текста, у коме се употребљавају (земаљски) језик, азбука и писмо који никада не могу водити ка правој Истини.

5.3.3. Јерес о Адаму Руханију или повест о сновима

„Повест о Адаму Руханију“ која се налази у Зеленој књизи *Хазарског речника* представља јеретички одговор на званичну исламску религију, као што су, уосталом, учења о Адаму, брату Христовом и Адаму Кадмону јеретички одговори на званично хришћанство и јудаизам.

Дуализам који обележава особине Адама, брата Христовог и Адама Кадмона присутан је и у природи Адама Руханија, јер је и он „био и човек и жена истовремено“ (стр. 190). Адам Рухани је сличан Адаму Кадмону који је био андрогино биће, „и човек и жена“ (стр. 289), док је Адам, брат Христов своју андрогиност дуговао присуству два заточена пала анђела у властитом телу, који су се звали Адам и Ева.

Док „Казивање о Адаму, брату Христовом“ излаже учење о времену и његовим чворишним местима који се само условно називају „сновима“, „Запис о Адаму Кадмону“ о језику, „Повест о Адаму Руханију“ говори о правим сновима. Хришћанска јерес, дакле, говори о часовима просветљења, извесним „епифанијама“, које, када се скупе, дају тело Адама на земљи, али не у простору него у времену. Јеврејска јерес говори о мистичним словима небеске азбуке која се проналазе и скупљају у сновима и од којих се саставља књига која ће да чини тело Адама Кадмона на земљи. Исламска јерес наводи следеће учење:

„Ако би се саставили сви људски снови добио би се један огроман човек, једно људско биће величине континента. И то не би било који човек, него *Адам Рухани*, небески Адам, анђеоски предак човека о којем говоре имами.“ (стр. 189–190)

За разлику од „снова“ који у хришћанској јереси имају проширен смисао, јеврејска и муслиманска верзија приче о Адаму сагледава појам сна у буквалном значењу. Разлика је у томе што јеврејска верзија узима снове као полазиште потраге за словима небеске азбуке, док их исламска једноставно саме по себи глорификује.

Хришћанска јеретичка верзија говори да су Хазари стварали речнике биографија – зборнике безимених житија „састављених од оних тренутака просветљења у којима човек постаје део Адамовог тела“ (стр. 370); јеврејска верзија наводи да су Хазари од слова састављали књигу која ће да

отелотвори Адама Кадмона на земљи, а исламска верзија, такође, каже да:

„ловци на снове роне по туђим сањама и починцима и из њих извлаче делиће бића Адама претече, слажу их у целине, такозване хазарске речнике, с циљем да све те књиге заједно састављене оваплоте на земљи огромно тело Адама Руханија.“ (стр. 190–191)

Главни аргумент Фараби Ибн-Коре, исламског представника у хазарској полемици, приликом доказивања правоверности своје религије, био је тај што је приметио да су Хазари Адама Руханија схватили као књигу коју исписују њихови „снови и ловци на снове“:

„То су ваша дела и она су погрешна, а ви их чините стварајући своју књигу у недостатку *Божје књиге*. Пошто је *Божја књига* дата нама, прихватите је од нас и поделите је с нама, одбацујући своју...“ (стр. 172–173)

Сан је божанског и небеског порекла и садржај сваког појединачног уснућа представља делић расутог тела Адама Руханија, анђеоског претка човека. „И као на поентилистичкој слици, ти општељудски снови треба скупа да чине универзалан сан целог човечанства.“¹⁷⁸ Телима сва три Адама заједничка је нематеријалност и мистичност. Снови као конститутивни елемент човековог анђеоског претка, Адама Руханија, указују да је и читав људски род из њих потекао. Снови су иманентни

¹⁷⁸ Борис Гројс, „Нови речник несвесног“, прев. Божидар Зец, *Књижевност*, Београд, 1988, књ. 82, св. 11, стр. 1781.

људској природи; они представљају место човековог суштинског, изворног битисања. У сновима се, због тога, људи осећају „као риба у води“ (стр. 100). Као што се каже у овој повести,

„човечји снови су [...] онај део људске природе који потиче од тог Адама претече, небеског анђела, јер он је мислио на тај начин на који ми сањамо.“ (стр. 190)

„Сновидовно“ бивствовање налик је на рајско стање душе какво је постојало у Едену. Лов на снове представља покушај који за циљ има оваплоћење тела Адама Руханија, односно обнову савршене људске природе каква је, према учењу Старог Завета, постојала у рајском врту. Оваплоћењем Адама Руханија изнова би се створио свет у својој рајској младости, истинитости и савршености.

Три верзије приче о Адаму сугеришу да људски род не потиче искључиво од Бога, као што о томе сведочи Библија, већ и од Сатане, палих анђела, дакле од Бога и Сатане заједно, што се најбоље види из „Казивања о Адаму, брату Христовом“. Као што порекло човечанства, према овом казивању, води од палих анђела Адама и Еве обележених похотом и заробљених у Адаму – времену, коме је Сотона сачинио „тело“ а Бог удахнуо „душу“, тако према исламској јеретичкој повести људски род потиче од палог андрогиног анђела Адама Руханија.

„Тај Адам пре Адама био је трећи разум света у почетку, али се толико занео собом да је залутао; и кад се освестио из те вртоглавице, одбацио је у пакао своје сапутнике у заблуда-

ма, Иблиса и Ахримана, и вратио се небу, али је тамо сада постао трећи уместо десети ум, јер се седам небеских Керубина нашло у међувремену на анђеоској лествици изнад њега.“ (*Исто*)

Сујета или гордост („занесеност собом“) узрок је небеске драме која ће касније оставити последице по још непостојеће човечанство. Адам Рухани је један од палих анђела који је испрва „залутао“, али се, срећом, „освестио из те вртоглавице“ и покушао да, као да се ништа није десило, поврати стари поредак. То му није успело као што, према паганској теургији (схватању демонских моћи и сила), није и неће успети демонима или палим анђелима да обнове некадашње положаје и части.

За разлику од хришћанске јеретичке верзије која порекло времена доводи у везу и са Сатаном и са Богом, „Повест о Адаму Руханију“ садржи имплицитну тврдњу да је време искључиво ђавољег („сумњивог“) порекла.

„Тако је дошло до заостајања Адама претече: седам ступњева лествице, то је мера његовог кашњења за самим собом и тако је рођено време. Јер, време је само онај део вечности који касни.“ (*Исто*)

Време је директна и нужна последица грехопала Адама Руханија. Заневши се собом закаснио је за самим собом, отпао је од савршенства у вечности и тако је настало време његове отпадије, које ће да се оконча када се буде „дочепао самога себе“. Некада трећи, сада десети анђеос, Адам Рухани:

„тежи вечно да се дочепа себе самога и у томе на тренутке успева, али поново пада...“
(*Исто*)

Стварање „хазарског речника“ – тела Адама Руханија на земљи, представља, поред претходно реченог, покушај изласка или бекства из греховног и спутавајућег времена и „безумности историје“¹⁷⁹ у надвременост или вечност.

Покушајем изласка или бекства из времена субјекат проналази самога себе; то је уједно духовна потрага за властитим бићем, за властитом суштином и космичким идентитетом. Пали анђеол Адам Рухани је, тако, „метафора човековог усуда и хтења да изађе из себе, да пробије опну овога света и сазна истину о себи.“¹⁸⁰ Врховни циљ ловаца на снове је, као и Адамов, „дочепати се себе самога“. Проблем је у томе што је тај циљ тешко остварив, јер Адам „и данас лута између десетог и другог ступња лествице разума“ (*Исто*).

Пролог на небу, који је на најдраматичнији и најдинамичнији начин описан у „Повести о Адаму Руханију“, детерминише судбу читавог човечанства. Људска егзистенција није неизвесна и несрећна (или комична?) зато што, између осталог, окајава грех прачовека Адама Руханија, већ зато што субјекат никада не може да зна да ли се Адам Рухани, „Сизиф међу анђелима“, ¹⁸¹ тренутно налази на својој силазној или узлазној путањи.

¹⁷⁹ Предраг Палавестра, нав. дело, стр. 244.

¹⁸⁰ Петар Пијановић, нав. дело, стр. 177.

¹⁸¹ Jovan Delić, нав. дело, стр. 142.

„Уколико нашег анђеоског претка пратимо у тренутку када је у успону по небеској лествици, приближавамо се и сами Богу, уколико имамо несрећу да га пратимо кад пада, удаљавамо се од Бога, али ни једно ни друго ми не можемо знати. Ослањамо се на срећу увек у нади да ће наш додир с њиме пасти у часу кад је он на путу ка другом ступњу лествице разума, како би и нас могао повући у висине, ближе Истини.“ (стр. 191)

Светом, као и његовим цикличним временом, владају случајност („срећа“) и неслобода, а не предодређеност са есхатолошким планом. Читава творевина је у власти Сатане, „кнеза овога света“. Бог је, могло би да се закључи, деистички – удаљен је и равнодушан према творевини којој је удахнуо душу, укључујући и човека. Пред том „истином“, „истине“ званичних религија, хришћанства, јудаизма и ислама показују се као обичне заблуде. Узалудне су службе и молитве упућене Богу, јер оне се Њега не дотичу. Труд који појединац улаже у властито спасење такође је обесмишљен, јер приближавање, односно удаљавање од Бога не зависи ни од човекове ни од Божје воље, већ искључиво од „среће“ да ће се субјектова настојања и хтења поклопити са успоном Адама Руханија по небеској лествици. Човек је неслободно биће заробљено у времену и само би га стварање Адама Руханија на земљи ослободило, при чему би се, при том, читав поредак света урушио.

„Повест о Адаму Руханију“ не казује ништа о Богу. Све три јеретичке верзије приче о Адаму

су агностичког карактера. Бог је удаљен од створеног света и незаинтересован за њега, али није у потпуности несазнатљив. Такође, сазнање о Њему условљено је не Његовом вољом већ „срећом“. Не рачунајући тренутак смрти („Убијајући нас, тај непознати нас обавештава о себи“ [стр. 149]), остављена је могућност да се о Богу може нешто сазнати још за живота. Уколико се Адам Рухани прати док је на успону, он би субјекта „могао повући у висине, ближе Истини“. Само тако се, о Богу, може нешто сазнати. Индикативно је да је ово једино место у *Хазарском речнику* у коме је реч „Истина“ написана великим почетним словом, што указује на њену, мада непознату, пуноћу, духовну садржајност и трансцендентност. Али, како та Истина још није откривена или расветљена, већ се само зна да постоји, доказ је да фиктивним светом *Хазарског речника* влада онтолошка упитаност. Што значи да права Истина постоји, али је „за сада“ још увек недоступна.

5.4. Статус јеретичких учења и принцип „тројичности“

Какав је статус истине у три верзије приче о Адаму? Званичне религије су међусобно изједначене и равноправне, али у фиктивном свету романа њихове „истине“ и нису истине, већ *једне од* религиозних и идеолошких доктрина. Пошто су равноправне, ниједна од њих нема предност над неком другом. Њихову статусну нивелисаност не доводи у питање ни субјективно, уско идеолошко учење арапског хроничара хазарске полемике Ал

Бекрија који је хришћанство, јудаизам и ислам тумачио као три нивоа *Божје књиге*. (стр. 154) Слично томе, примећено је да Аврам Бранковић твори Петкутина од „блата – тела“, Самуел Коен ствара свет од „слова – разума“, а Јусуф Масуди од „снова – душе“.¹⁸² Да ли то значи да су „Казивање о Адаму, брату Христовом“, „Запис о Адаму Кадмону“ и „Повест о Адаму Руханију“ уклопиви у једну целину? Да ли међусобна искључивост и нетрпељивост која влада између религија не влада и међу њиховим јересима, које су, парадоксално, метафизички „истинитије“ од њих? Иако постоје додирне тачке и сличности, као што је дуализам мушко-женског начела, три верзије приче о Адаму, иако не искључују једна другу, суштински су различите: прва говори о времену и тренуцима просветљења, друга о језику а трећа о сновима. Међутим, као што примећује Александар Јерков, говорећи о формалној блискости Старог и Новог Завета: „Уколико две сасвим различите приче могу имати исти смисао, оне припадају истој целини иако задржавају све несагласности, чак се међусобно могу оспоравати.“¹⁸³

Разлике које међу јересима постоје, ипак, оне могућавају да се та три текста, иако припадају истој целини, прикажу као верзије једне исте приче. Свака верзија је „истина“ по себи која коегзистира са „истинама“ друге две. Оне не би смеле да се читају у догматском кључу. Три приче о Адаму не

¹⁸² Петар Пијановић, нав. дело, стр. 166.

¹⁸³ Александар Јерков, „Од нове текстуалности до културне поетике“, нав. дело, стр. 124.

могу да се сложе у једну, осим уколико се не учине битни (насилно-екуменистички) уступци и огрешења по целовитост и семантички ниво сваке од њих. Између њих, неупоредиво тише од званичних религија, тиња благи сукоб. Оне су псеудо-мозаичне. Али, такође, ниједна сама по себи не може да се назове коначном Истином уколико се немају у виду учења преостале две. Полифонија или плурализам „истина“ нису довољни, већ *комплементарност* уз постојеће обавезне (сукобљене) разлике и унутрашње супротности.

Принцип броја „три“ је од велике значењске важности у *Хазарском речнику*, јер, осим што је доследно спроведен кроз структуру романа, тотализује и ствара целину и хармонију од, наизглед, неједнаких елемената или чинилаца. Ликови и догађаји у роману, на тај начин, „симболизују довршеност и потпуност“.¹⁸⁴ Симболичка потпуност троброја „детерминише хазарски свет и чини да све што се догађа изгледа као да је предодређено“.¹⁸⁵

Колики је значај принципа и симболике тог броја сугерише размишљање Самуела Коена, истраживача хазарског питања из „барокног“ слоја:

„Можда негде у свету постоје друга двојица која мене траже као што ја тражим њих. Можда они сањају мене, као ја њих, и жуде за оним што ја знам, јер је за њих моја истина тајна, као што је за мене њихова истина скривени одговор на моја питања.“ (стр. 293–294)

¹⁸⁴ Андреас Лајтнер, нав. дело, стр. 1675.

¹⁸⁵ *Исто*

Осећање сопствене нецеловитости и метафизичког немира узроковано је проблемом сазнања, који може да се разреши само уз компарацију знања друге двојице истраживача. Као што је каган на свој двор позвао представнике трију религија која би му протумачила сан, у истом смеру се крећу и размишљања Самуела Коена:

„У *Талмуду* стоји: „Нека иде да му се сан протумачи пред тројицом!’ Ко су моја тројица? Нису ли поред мене самога – онај други, хришћански трагач за Хазарима, и онај трећи, исламски? Јесу ли три вере у мојим душама место једне? Хоће ли ми две душе у пакао, а само једна у рај? Или су, као увек када се учи књига о стварању света, неопходна тројица и један није довољан, па ја с правом жудим за другом двојицом као они можда за трећим. Не знам, али знам и поуздано сам искусио да моје три душе ратују у мени и једна од њих носи сабљу и већ је у Цариграду [Аврам Бранковић], друга се двоуми, плаче и пева свирајући у леут [Јусуф Масуди], а трећа је против мене [властита душа].“ (стр. 294)

Три душе, као три вере, иако су упућене једна на другу, нису у међусобној слози већ у непрестаном рату, сукобу. Коенове душе се „комплементарно допуњују и траже, али не у неком идиличном односу – и ту је једна од основних трагичних порука ове књиге – већ у сталном спору, сукобу, полемици, чак и рату.“¹⁸⁶ Хераклитова мисао о рату као

¹⁸⁶ Jovan Delić, нав. дело, стр. 146.

природном стању постаје, тако, још једна у низу антрополошки песимистичних порука *Хазарског речника*.

Док су „истине“ званичних религија само декларативно „истине“, „истине“ трију јереси издижу се над религијама, и то самом чињеницом да су искуствено, а не историјски и идеолошки условљене. Иако са религијама имају извесне додирне тачке, јереси о три Адама нису проистекле директно, већ мимо њих. Ниједна од „истина“ трију јереси нема статус врховне, тотализујуће Истине. Ниједна од њих нема статусну предност у односу на друге. Упућене су једна на другу, али су и међусобно сукобљене. Но, њихов значај је у томе што ипак нису и не могу да буду само „текстуалне“ „истине“.

Да би се појмила коначна, духовна, метафизичка Истина, коју јереси неупоредиво више од „званичних“ религија откривају или наслућују, мора се имати у виду да се она *темељи* на сукобу као покретачком начелу. У основи „овог“ фиктивног света лежи сукоб. У основи „оног“ другог фиктивног света, који тек треба да настане захваљујући пројекту „хазарског речника“, више неће бити сукоба, али тамо неће бити ни *оваквог* човека, ни *оваквог* Бога.

6. Проблеми стварања Адама

6.1. О претњама ђавола и космичкој усамљености човека

Да „Повест о Адаму Руханију“ није само пука мистификаторска игра маште или још једна у низу сумњивих и неживих „истина“ какве су званичне религије у фиктивном свету *Речника*, сугерише одломак из Басре у истоименој одредници, одломак који је, како се сматра, био саставни део изгубљеног „*Хазарског речника*“ из 1691. године.

Делотворна и дејствена истина „Повести о Адаму Руханију“ инкорпорирана је у семантичко ткиво *Хазарског речника*. Парадоксалност овог романа огледа се у томе што су „истине“ трију јереси истинитије од тзв. „истина“ званичних религија. За разлику од религија које су сведене на ниво идеолошких и историјских конструкција, јереси су у већој (искуственој) сагласности са законитостима фиктивног света, те стога пледирају на ону „истинитост“ која, наводно, припада религијама. Само дубоким увидом и прозрењем у суштину појавности религије се могу травестирати на ниво конструкција, односно јереси у правом смислу те речи.

Очигледно је да ауторство поменутог интерполираног одломка, сачуваног из фиктивног претходног издања, припада ђаволима и шејтанима чији је циљ да онемогуће коначну реализацију плана ловаца на снове.

„Адам Рухани је сада, 1689. године од Исе, на силазној путањи и приближава се пресе-

ку путања Месеца и Сунца, паклу Ахримана; отуда вас, ловце снова и читаче маште који га следите и покушавате да сročите његово тело у облику књиге, не гонимо онако како бисмо могли.“ (стр. 230)

Демонска бића *Хазарског речника* упућена су у тајне света па и у положај кретања Адама Руханија; њихово упозорење упућено је тројици истраживача хазарског питања у седамнаестом веку – Авраму Бранковићу, Самуелу Коену и Јусуфу Масудију, али и будућим истраживачима из двадесетог века – Исајлу Суку, Абу-Кабиру Муавији и Дороти Шулц. Бранковић, Коен и Масуди погинули су у ратном окршају на Дунаву, приликом напада турског одреда предвођеног страшним пашом Мустај-бег Сабљаком. Захваљујући Теокисту Никољском, који је упамтио напамет прочитани материјал, „*Хазарски речник*“ је угледао светлост дана. Упозорење или претња, ипак, није упућена тој тројици колико будућим истраживачима из двадесетог века који ће се, према демонским предвиђањима (захваљујући искуству, јер, према речима Никона Севаста [стр. 69], демони не виде будућност), хазарским питањем бавити у тренутку када се Адам Рухани буде нашао на узлазној путањи.

„Али, када он [Адам Рухани] буде крајем XX века од Исе на узлазној путањи свог лутања, његова држава сна приближиће се Творцу и тада ћемо морати вас, који делове Адамовог тела препознајете и скупљате по сновима људи и прикупљате на Земљи књигу његовог тела,

убијати. Јер не можемо дозволити да књига његовог тела постане држава.“ (стр. 230)

И биће тако: Исајла Сука задавиће Ван дер Спак, инкарнација шејтана Јабира Ибн Акшанија. Како је не би осудили за убиство муслимана Абу-Кабира Муавије, које се одиграло истовремено, Дорота Шулц ће признати да је крива за смрт Исајла Сука. Њено признање је, наравно, лажно, јер је Муавију убио Ван дер Спаков син Мануил, инкарнација дубровачке вештице Ефросиније Лукаревић. „Чистих руку“ остаће једино гђа Ван дер Спак, инкарнација сотоне Никона Севаста.

Зашто ђаволи осујећују план ловаца на снове и истраживача хазарског питања? Зашто је „опасније [...] састављати од расутих речи речник о Хазарима [...] него ићи у рат на Дунав“ (стр. 69)? То је кључно питање које *Хазарски речник* поставља пред читаоца. Из јеретичких учења о три Адама, која нису идентична, али су упркос свим разликама комплементарна, происходи парадоксална духовност коју одликује недостатак духовне вертикале и истовремена потреба за њом. Вера у Бога у фиктивном свету романа је могућа, али недовољна или непотребна, јер Бог није заинтересован и неравнодушан према човеку, свеједно човек био верник или не. Бог реализацији људских нада или хтења неће помоћи, али неће ни одмоћи. Духовност метафизички усамљеног појединца, појединца који је остављен самом себи, преставља вид *травестиране вертикале*: она је усмерена првенствено према сопству, према могућностима властитог Ја. Таква духовност је егоцентрична,

човекоцентрична и прагматична. Субјекат се не пита може ли Бог да се умеша у његову егзистенцију и да је побољша, већ, самоупитан, размишља на који начин, ослањајући се на властите снаге, може нешто да учини. Основно обележје такве духовности је метафизичко незадовољство узроковано космичком усамљеношћу и прикривени бунт против устаљеног поретка. Намера субјекта је рушилачка, подривачка, субверзивна, уперена у темеље света. Обнова или оваплоћење мистичног Адама довела би до инверзне апокалипсе, прочишћења или рекреирања света које би отклонило присуство Зла. Стварање мистичног Адама кроз пројекат „хазарског речника“ представља дубоко јеретичан подухват, јер је утемељен на превратничкој духовности. Нису јереси о три Адама уперене према званичним религијама и њиховим „истинама“ у оној мери као што су окренуте против стабилности светске хармоније и самим демонима – носиоцима Зла, чији мрачни принцип лежи у основи поменуте хармоније.

Ђаволи и остала демонска бића противна су науку хазарских ловаца на снове и истраживача хазарског питања, јер би они стварањем Адама на земљи хтели да искорене зло и несавршенство света. Да би се то остварило, намера ловаца на снове је овладавање временом које је у власти ђавола. Људски род је заробљен у времену, стога овладавање подразумева не само чин људског ослобођења, већ и супарништво ђаволу. Због тога се демонска бића противе императиву ловаца на снове да себе, као и читаво човечанство, роде „још једном, али на бољи начин“.

Још један парадокс ове књиге лежи у томе што ђаволи наступају као противници реализације пројекта „хазарског речника“, с једне стране, и чувари светског поретка, с друге стране, а све то посредно значи да су на себе преузели улогу бранитеља „истина“ званичних религија. Поредак света не зависи од моћи или воље Бога, већ од моћи и воље злих, демонских бића. Јер, за њих би оваплоћење Адама на земљи био увод у коначни нестанак. (Не)појављивање „Хазарског речника“ у виду књиге, као реализације пројекта „хазарског речника“, за таква бића представљало би питање егзистенцијалног опстанка.

6.2. Легитимност покушаја ловаца на снове

Над могућношћу остварења или реализације субверзивног пројекта „хазарског речника“ преовладава песимизам. Наиме, да би се, према Зеленој књизи, сакупили сви делови тела Адама Руханија у једну целину, потребно је да се саставе „три приче о тројици ловаца на снове“:

„Јер, како створити Адама Руханија ако неки делови његовог тела недостају?“ (стр. 194)

Чак и уколико се оствари таква могућност, остаје сумња да ће снови умрлих, који такође чине део тела Адама Руханија, заувек остати изгубљени. Јер, као што су и сами ђаволи поручили у одломку из Басре:

„Посао срицања Адама Руханија тек је у зачетку. Књига која треба да оваплоти његово

тело на земљи, још је само у сновима људи. И то једним делом у сновима умрлих одакле се не може извадити као ни вода из угашених бунара.“ (стр. 231)

Да је одређен број снова неповратно изгубљен, упућује одредница о Мокадаси ал Саферу, најбољем међу читачима и ловцима снова:

„...писао га је [„хазарски речник“] искључиво за претке, оне који су некада сањали свој део тела Адама Кадмона, део који никада више неће бити сањан.“ (стр. 312)

Као да се у тим редовима, на прво читање, пројављује извесна недоследност. Јер, поставља се питање, ако један део снова више никада неће бити сањан, што значи да ни Адам (Рухани или Кадмон) никада неће у потпуности да се оваплоти на земљи, зашто ђаволи, упркос томе, спречавају ловце на снове и истраживаче хазарског питања да саставе „хазарски речник“? Може ли се у потпуности веровати тврдњама да су одређени делови тела Адама Руханија или Адама Кадмона заувек изгубљени? Или су, можда, из страха или неког другог разлога, ђаволи прикрили истину?

Поред одломка из Басре који је био штампан у фиктивном издању „Хазарског речника“ из 1691. године, у истом том издању нашао се и следећи одломак, који „садашњи приређивач“ *Речника* наводи у „Претходним напоменама“:

„Сан је ђавољи врт и сви снови су давно одсањани на свету. Сада се само размењују с исто тако употребљеном и изанђалом јавом, као што

метални новац иде за веровна писма и обратно, из руке у руку...“ (стр. 20)

Но, постоји ли, поново, недоследност између тих двеју тврдњи, од којих једна каже да се „снови умрлих не могу извадити као ни вода из угашених бунара“, а друга поручује да су „сви снови давно одсањани на свету“ и да се сада „само размењују“?

Да би се проблематична недоследност разјаснила, потребно је да се укаже на следеће размишљање Јусуфа Масудија – он је, наиме, схватио:

„да понекад цела поколења или друштвени сталежи сањају исти сан и у њему исте особе, али и то да се такви снови постепено изобличавају и губе, да су били чешћи у прошлости него током његовог живота. Ти заједнички снови очигледно су старили.“ (стр. 197–198)

Ако се положај облака понавља сваких пет година над Овчар-планином, као што се ђаволи и шејтани из седамнаестог века појављују у својим митским реинкарнацијама у двадесетом веку, онда се и снови умрлих људи понављају у сновима њихових поколења; међутим, као што новац иде „из руке у руку“ па се троши, тако се и снови умрлих људи „изобличавају и губе“. То значи да, иако су сви снови одавно одсањани и сад се само размењују, међу њима постоје и снови који су се толико „истрошили“ да су изашли из „употребе“ и не могу да се изваде „као ни вода из угашених бунара“. Зашто онда ђаволи спречавају отелотворење Адама, када такво отелотворење није могуће? Један од могућих

одговора да се наслутити ако се питање преформулише: зашто ђаволи *морају* да спрече отелотворење Адама? Јер, можда су и они сами у својим поступцима и делима вођени фатализмом? Спречавајући реализацију пројекта „хазарског речника“, била она могуће или не, демонска бића бране поредак света и своју егзистенцију у њему. Иако, изгледа, није могуће да се оваплоћење Адама оствари у целости, очигледно да постоји могућност материјализације бар једног дела његовог тела: тако је Мокадаса ал Сафер, највећи ловац на снове, успео да „уобличи једну влат косе Адама Руханија“ (стр. 217).

Међутим, можда је стварање Адама на земљи ипак могуће, под условом да ловац на снове успостави контакт са умрлим прецима и њиховим „истрошеним сновима“: да ли је Мокадаса ал Сафер због тога писао „речник“ „искључиво за претке“ и да ли је то био основни разлог да га демони казне?

7. Хазарска религија и секта ловаца на снове

Лабилност хазарског идентитета и изостанак историјског археолошког материјала (изузев налазишта у Челареву) који би сведочио о хазарској религији, култури и цивилизацији објашњен је у роману метафором соли. Ниједан видљиви, материјални споменик није остао иза хазарског народа, који је насељавао „простор *без мере*, без граница, за „ловце на снове“, самобитност, узнемиреност без геста“, ¹⁸⁷ – пространу област између Црног мора и Каспијског језера (које се до осамнаестог века у атласима звало Хазарско море) и који је на том простору имао своју државу.

Хазари су – они фиктивни, мистификовани у Павићевом роману – неговали необичан али и самодеструктиван, самозатирући обичај да мртве сахрањују по чамцима (стр. 61), а кагане „под водом, у потоцима“ (стр. 173); тај обичај представља упадљив пример немара према траговима који би сведочили о њиховом постојању и идентитету. Све што се о Хазарима зна потиче из нехазарских извора. Чудећи се одсуству било каквих храмова или предмета који су несумњиво морали да постоје, писац романа објашњава шта га је нагнало да употреби поменути метафору: „Као да је све то било од соли и да се истопило. [...] Значи, морао сам наћи

¹⁸⁷ Драшко Ређеп, „Павићева кабала“, у: *Минули мрак. Огледи*, Светови, Нови Сад, 2004, стр. 110.

неко, бар привремено, решење. Можда је та со метафора за то ишчезнуће.“¹⁸⁸

У одредници „Зидар музике“ описано је специфично достигнуће хазарског градитељства – достигнуће које представља њихову верзију еолске харфе. Огромни комади стена од соли били су постављени на „путевима ветрова“:

„...свет се скупљао на таквим местима и слушао ко је од градитеља саставио лепшу песму. Јер, ветрови су у додиру с громадама провлачећи се између њих или чешљајући им врхове, свирали увек другу песму све док мраморови не би заједно са зидарима ишчезли заувек испрани кишама, шибани погледима пролазника и лизани језицима овнова и бикова.“ (стр. 232–233)

„Једнократна“ уметност хазарских градитеља, која подсећа на будистичко-тибетанске мандале исцртане у песку, а потом руком пребрисане, на ироничан начин антиципира (или алудира на) непостојање било каквих трагова материјалне, али и духовне културе хазарског народа.

Хазари су, иначе, веровали да се од погледа стари (стр. 258–259) (тако су лице и руке принцезе Атех којој је шејтан одузео пол и коју је у седамнаестом веку срео Јусуф Масуди били „изгребани од безбројних погледа што као да су се вековима трли о њу“ [стр. 201]). Можда је тим одломком аутор романа хтео да сугерише како се уметничко дело које исказује немар према историји и традицији и које је „савремено“ у свом најприземнијем значењу, у

¹⁸⁸ Слободан Радовић, нав. дело, стр. 85.

смислу да је помодно – јер иступа из оквира естетског и постаје „корисно“ у зависности од захтева садашњег тренутка – како се оно, дакле, због тога троши „погледима пролазника“ и пропада не само у појавном, материјалном облику, већ и у есенцијалном, суштинском, што је прави и скривени узрок потоњег пренебрегавања и нестанка.

Исајло Сук, један од истраживача хазарског питања у двадесетом веку, пронашао је на налазишту у Челареву „уломке крчага од соли“ помоћу којих је „зидао стуб истине“. (стр. 125) Без обзира што је у том одломку реч о „истини“ текстуалности, со се поново доводи, макар на метафоричан начин, у везу са обликом („стубом“) који се одликује просторном вертикалом.

Со је твар која, као какав алхемијски елемент, поседује магичне моћи. Принцеза Атех је, према верзији из Црвене књиге, била усмрћена чим је забрањена слова хазарске азбуке, исписана на очним капцима, прочитала у својим двама огледалима, од којих је једно било „брзо“ и прорицало будућност, а друго „споро“ и загладало у прошлост; оба огледала су „била начињена од углачане соли“ (стр. 37). Такође, со није била употребљавана само у естетско-уметничке и практичне, већ понајпре у сакралне сврхе. Осим стубова од соли, од којих су се на ветру чули музички тонови, Хазари су „своје храмове клесали у подземним стенама соли или у сланим бреговима“ (стр. 254), не марећи колико ће, као такви, трајати.

Политичко-идеолошка димензија метафоре која је посреди исказана је у веровању Хазара да постоји седам врста соли. Разликовање између нечега што

је, из перцепције обичног и за нијансе неосетљивог посматрача, врло слично, скоро занемарљиво, указује на опасност од епохалног изједначавања разноликости – изједначавања проузрокованог губитком дара за диференцирани естетски доживљај. Изостанком осећаја да се уочи разлика између наоко неважних детаља јавља се опасност да се подрије оно што је есенцијално у бићу Другог: када се његов идентитет, највећим делом сачињен од таквих „неважних детаља“ доведе у питање, отвара се пут асимилацији и унификацији. „Не смемо дозволити да се“, вели Павић, „једно развија на рачун другог, и на штету другог. То значи сводити свет на један модел. Своди оних седам врста хазарских соли на једну со.“¹⁸⁹

Со је неодвојиви део хазарског бића, нераскидиви је и есенцијални садржај њиховог идентитета. Њихова писменост, култура и цивилизација происходе из мистицизма соли.

„Слова хазарске азбуке носе називе према јелима која се соли, бројеви носе називе према врстама соли, а Хазари распознају седам врста соли.“ (стр. 258)

Хазари су били свесни значаја коју је со за њих имала, те су сваког месеца славили празник соли. (стр. 101)

У хазарској религији со је заузимала суштински сакрални значај, какав хлеб и вино имају у хришћанској. Хазарска принцеза се молила тако што је, пре но што би узела комад рибе, умакала

¹⁸⁹ Милош Јевтић, нав. дело, стр. 106.

прсте увек у другу од седам врста соли. (стр. 33)
Поред таквог вида молитве, Хазари су за молитву
сматрали и плакање,

„јер сузе су део Бога пошто, као шкољка бисер, увек садрже мало соли на дну“ (стр. 259).

Сматрали су да се „од сланог погледа Бога не стари“ (стр. 258). Хазарски Бог је био „бог соли“.

У одредници „Хазари“ у Зеленој књизи наилази се на податак о „богу соли“. То је једино место у роману које говори о хазарском схватању Божје инстанце; наравно, такво схватање не може да буде аутохтоно или аутентично, јер не потиче из хазарског, већ муслиманског извора. Хазарски „бог“, чије је обитавалиште смештено у вечности, није свемогућ. Он је демијург, што може да се закључи на основу односа који има према времену, које је, сходно „Повести о Адаму Руханију“ из исте, Зелене књиге, настало кашњењем Адама за самим собом:

„Он је раздвојио прошлост од будућности, поставио свој престо у садашњицу, он шета по сутрашњости и надлеће прошлост надгледајући је.“ (стр. 163)

Како је, у Павићевом роману, Бог вечан, а време – отпадија од Бога – „део вечности који касни“, Бог на чудесан начин удахњује „душу“ времену и, као демијург, чини да време оживи. Смештањем престола у садашњицу, линеарни ток времена доведен је у питање. Једино кружно време, које нема ни почетак ни крај, може садашњост да приближи вечности, а прошлост и будућност да релативизује.

„Он сам [хазарски „бог соли“] из себе ствара васколики свет, али га и прождире и прежива све што је старо да би свет опет натраг избљубао подмлађен.“ (*Исто*)

Свет се непрестано, вечно обнавља у Богу. Бог из себе еманира материјалност васељене, али је и уништава како би је, учинком времена, подмладио. Као што се годишња доба смењују једно за другим, тако Бог постаје гарант кружног циклуса времена и постојања света у времену, јер, да није таквог поретка, свет би сам себе због старости загушио. Бог је, дакле, господар времена и кружног временског поретка, његов покретач – демијург, али не и први, вољни узрочник.

Незаинтересованост и индиферентност Бога према човеку и његовом трагичном бивствовању објашњено је судбинском неминовношћу и предвечном зацртаношћу свеколиког живота.

„Судбине свих људских сојева, књига народа уписана је у свемиру, где свака звезда представља гнездо и већ уобличен живот једног језика или народа.“ (*Исто*)

Одјек гностичких учења чује се у позадини идеје о повезаности звезда и душа појединаца; у претходном одломку нагласак је на колективној судбини (души) народа, што значи да је у роману појединачна слобода спутана, а не одшкринута, припадношћу одређеном језику, нацији или вери.

Каганова одлука да се организује драматична полемика о религиозним питањима, након које би његов народ требало да пређе у другу веру, што ће довести до кризе хазарског идентитета а потом и

њиховог самоуништења,¹⁹⁰ као да је вођена ирационалним прохтевима:

„Неки извори тврде да је кагану тог дана, кад је донео такву одлуку, умрла коса на глави и он је то знао, али га је нешто ипак гонило да настави.“ (стр. 14)

Да је полемика имала судбоносни, космички значај по хазарски народ, значај налик библијском, указује и заповест принцезе Атех:

„да се камени међаши [хазарских граница] носе и да буду у ваздуху, а не на земљи, докле год се не одлучи шта ће се догодити с хазарском вером“ (стр. 169).

Ирационалност која лежи у основи одсудне каганове одлуке представља слепо повиновање не-наклоњеној надвременој судбини и извршавању унапред (пред)одређених услова да се она у времену обистини.

„Тако је васељена видљива и сажета вечност у којој трепере судбине људских сојева, као звезде.“ (стр. 163)

„Записаност“ судбине појединаца и народа у звездама асоцира на тешко приступачну небеску азбуку из „Записа о Адаму Кадмону“. Према учењу из Зелене књиге, вечност, дакле, бива просторна.

¹⁹⁰ Уп. „Процес трагања за изгубљеним идентитетом [...] своди се [...] на процес самоуништења као једино средство превазилажења овог проблема.“ Јасмина Михајловић, *Прича о души и телу. Слојеви и значења у прози Милорада Павића*, Просвета, Београд, 1992, стр. 41.

(Време је, према Теоктисту Никољском, такође просторно, јер потиче из подземља.) Просторност вечности, као битна одлика хазарске религије, могла би да буде један од узрока ишчезнућа тог народа са страница историје и њиховог померања са становишта Себе на становиште Другог.

Још један од разлога којим се објашњава немар Хазара према (о)чувању и трајању храмова уклесаних у соли, као и свих других грађевина које би требало да су остављене потомству, а нису, лежи у религиозном убеђењу које је, само на први поглед, инверзно учењу из „Казивања о Адаму, брату Христовом“ и схватањем да тело тог Адама не лежи у простору него у времену. Јер, треба имати на уму да јерес о Адаму, брату Христовом кореспондира са схватањем о цикличности времена. Хазари, како се о њима тврди у Зеленој књизи,

„будућност замишљају у простору, а никада у времену. Њихове богомоље начињене су по строго и унапред одређеном распореду и када се повежу дају слику Адама Руханија, трећег анђела, симбола хазарске принцезе и њене секте свештеника.“ (*Исто*)

Како се тело Адама Руханија састоји од снова свих људи, тако и хазарске богомоље дају замишљену слику мистично-сновидовног човековог небеског претка. Будућност коју Хазари замишљају у простору¹⁹¹ и коју њихов Бог надлеће није будућ-

¹⁹¹ О просторној равни, „логици простора“ која све више превладава над темпоралном организацијом у постмодерном пољу сила пише Фредерик Џејмсон. Види: Frederic Jameson, нав. дело, стр. 43.

ност у времену, већ будућност у сновима. Долазеће време је релативизовано зато што је, с једне стране, доведено у везу са одсуством стварности, или са „реалношћу“ снова, а с друге стране, због кружног кретања времена, будућност је доведена у питање зато што никада у потпуности не може да буде нова. Сан постаје посебан *облик* времена, те се уместо хронотопног пара *простор-време* јавља *простор-сан*. А како је време у сну ванвремено, блиско доживљају или предосећању вечности, последњи пар може да се формулише као *простор-вечност*.

Хазари су нестали зато што су, уместо бивствовања у времену, изабрали ишчезнуће у простору вечности – у простору снова.

7.1. Положај снова у хазарској религији и секти ловаца на снове

Сан је у хазарској религији од суштинског значаја; та религија, као и секта ловаца на снове, претходили су оној конфесији коју су Хазари примили након полемике на кагановом двору. Сан је „време када је човек најнеотпорнији“ (стр. 33) и тада су ловци урањали у туђе снове, како би из њих извлачили делиће Адама. Хазари су имали „култ сна“:

„Сматра се да онај ко је изгубио со не може да заспи.“ (стр. 259)

Со је сакрална твар; према Зеленој књизи, тело Адама Руханија је „сновидовно“, а њихов Бог је био „бог соли“. У неку руку, губитак соли представља

грех, јер несаница појединца може да удаљи од Бога. Ловци на снове и међу њима најчувенији читач Мокадаса ал Сафер сматрали су да Богу човек може да се приближи једино кроза сан, јер „на дну сваког сна лежи Бог“ (стр. 101).

У сновима њихови преци, чак и изумрли народи, стичу привид слободе.

„Отуда сан има угледно место у хазарској вери, јер прошлост засужњена заувек у себи добија нешто слободе и нових могућности у сновима.“ (стр. 259)

Сан је коректив прошлости, утопијско место на којем се прошлост рађа „још једном, али на бољи начин“. Сан је, такође, утопија будућности: хазарска принцеза Атех, којој је шејтан Ибн Хадраш одузео пол и којој је зато дарован вечни живот, могла је да има љубав само у сну (стр. 158); у сну је била љубавница Самуела Коена, а долазила је на сан и Исајлу Суку и слала му, као наговештај његове смрти, и као некада Мокадаси ал Саферу, кључ од своје ложнице.

С обзиром на различите верзије приче о Адаму, онтолошки статус сна је неизвестан и амбивалентан. Према „Казивању о Адаму, брату Христовом“, сан је врхунски тренутак који надилази егзистенцију појединца – не само да је врхунско, сан је и *истинитије* стање егзистенције; када се такви тренуци скупе заједно они творе мистично тело „хазарског речника“ – временско тело Адама, брата Христовог. Међутим, тај Адам чедо је оба творца – Сатане, који га је направио – и Бога, који му је удахнуо душу. У „Повести о Адаму Руханију“ сан

има дословно значење; према њој, сви снови заједно скупљени чине „сновидовно“ тело Адама Руханија. Али, тај Адам је, с једне стране, предак човека, а с друге стране, пали анђеол. Снови, зато, час претежу ка божанском а час ка сатанском полу.

У Жутој књизи, на пример, вештица Ефросинија Лукаревић каже за себе да је ђаво, а да јој је име сан.

„Ја сам прва Ева, зовем се Лилит, знала сам име Јехове и посвађала сам се с Њиме.“ (стр. 282)

О блискости сна и смрти, о чему је говорио, између осталих, грчки философ Горгија из Леонтина („Ево где ме сан полако предаје својој сестри.“¹⁹²) сведоче изреке које се приписују шејтану Јабиру Ибн Акшанију:

„1) смрт је презимењак сну, само то презиме није нам познато; 2) сан је свакодневни крај живота, мала вежба смрти, која му је сестра, али сваки брат није подједнако близак сестри.“ (стр. 147)

Сан је смрт у малом али је и смрт „презимењак сну“, што значи да смрт својим опсегом подразумева али и превазилази сан.

Пошто су Хазари неговали „култ сна“, а сан је у блиској вези са смрћу и демоничности (Ефросинија – Лилит, којој је име сан), намеће се закључак да је хазарско ишчезнуће било предиспонирано самом

¹⁹² Нав. према: Lućano de Krešenco, *Istorija grčke filozofije. Predsokratovci*, prev. Mirjana Jovanović-Pisani, Svetovi, Novi Sad, 1991, стр. 171.

суштином њиховог колективног (религиозног) саморазумевања. Уздигавши сан „на светињу вишу од јаве“, Хазари су се, у ствари, „одали ђаволу и самоуништењу“.¹⁹³

Осим могућности да се Бог и Истина могу спознати тек у смрти, ловци на снове верују да Богу појединац може да се приближи рођењем до дна нечијег сна, јер тамо „лежи Бог“, што значи да „истине нигде нема као у сновима“.¹⁹⁴ Међутим, може ли да се и даље несметано живи након таквог „откривења“? Као што каже принцеза Атех, ако ловац на снове:

„није начинио ниједну грешку пењући се ка Богу, па му је стога омогућено да га види на дну читавог сна, начинио је сигурно грешку на повратку, силазећи у овај свет са висина у које се виноу. И ту је грешку платио. Пазите на повратак! – закључила је принцеза Атех. Рђав силазак може да поништи срећан успон на планину.“ (стр. 102)

Сусрет са Богом и Истином представља хибрис; зато су Мокадаса ал Сафер и Јусуф Масуди – ловци на снове који су се највише приближили Истини – били онемогућени да са другима поделе своје откривењско искуство.

Сан је свакодневна мала смрт, али губитак сна показатељ је приближавања реалне смрти. Тако је Абу-Кабир Муавија, исламски истраживач хазарског питања у двадесетом веку, пре него што

¹⁹³ Види: Тања Трашевић, нав. дело, стр. 49.

¹⁹⁴ Silvia Monró-Stojaković, *Poslednje Kortasarove škole*, „Bata“, Beograd, 1991, стр. 19.

се запутио на научни скуп који ће бити одржан у хотелу „Кингстон“ у Цариграду, где ће да буде убијен, након једног пророчког (прекогнитивног) сна препуног симболике, „одсањао све своје снове редом, али унатраг“ (стр. 219). Могу да се повуку паралеле између инверзног сањања снова, сањања чије значење указује на блиску смрт, и, у савременој свести, устаљене али не и потпуно прихваћене претпоставке да душа у тренутку одвајања од тела проживљава читав живот уназад, као на филму.

„Тако је дошао до последњег сна. У његовим ноћима његово је време као хазарско време текло од краја ка почетку живота и истекло. Отада није више сањао ништа. Био је чист и спреман за један нови живот.“ (стр. 220)

Аврам Бранковић је, слично Муавији, научио од Самуела Коена, кога је сањао у сну, „да чита здесна улево на јеврејски начин и да сања снове од краја ка почетку“ (стр. 57). Јусуф Масуди, који је урањао у њихове снове, такође је у једном одломку изјавио да више не може да сања. (стр. 200)

Циљ ловаца на снове је, према савету који је неки старац дао Јусуфу Масудију,

„да схвате да је свако буђење само степеница у низу ослобађања из сна. Ко схвати да је његов дан само туђа ноћ, да су његова два ока исто што нечије једно, трагаће за правим даном, који омогућује истинско буђење из сопствене јаве, као што се буди из сна, а то води стању у којем је човек још буднији но на јави.“ (стр. 189)

Речима тог старца доводи се у питање подвојеност између сна и јаве, или, тачније, статус саме јаве. Права јава настаје тек у смрти, јер тада нема спавања:

„А ако је Бранковић икада био на јави, био је то сада, овако копљем прободен јер у смрти нема спавања.“ (стр. 215–216)

У белешки Јусуфа Масудија, која се налази у одредници „Аверкије Скила“ у Црвеној књизи, записано је да је „сан увек неупоредиво дубљи од било какве јаве“ (стр. 119). Другим речима, према савету шејтана Јабира Ибн Акшанија Јусуфу Масудију, циљ ловаца на снове је да овладају тајном смрти:

„Зато ти, као читач снова, имаш моћ да прочиташ његов сан и да тамо нађеш и сазнаш све о смрти, да провериш и допуниш моје искуство и искуство моје врсте.“ (стр. 209)

Ловци на снове постају, у ствари, ловци истине о Богу, истине о смрти.¹⁹⁵ Они би да сазнају тајну смрти, да је непосредно доживе „изнутра“, с друге стране.¹⁹⁶ Сан је дубљи од јаве зато што се кроза сан, а не на јави, човек приближава Богу. Пошто „сан има виши ступањ стварности од самих ствари“, то значи да је прекорачење границе стварности „обичних ствари“ детерминисано људском природом: реч је „о суштинској упућености људског на божанско, коначног према бесконачном, временог према безвременом“.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Види: Jovan Delić, нав. дело, стр. 212.

¹⁹⁶ Види: *Isto*, стр. 222.

¹⁹⁷ Sonja Tomović-Šundić, нав. дело, стр. 117.

„Али, смисао трагања за сновима није у појединачном сазнању већ у заједничком реконструисању универзалнијег знања о врховним тајнама света.“¹⁹⁸ Устремљеност ликова *Хазарског речника* ка спознању дубоких тајни о времену,¹⁹⁹ животу и смрти је антипостмодернистичка, јер, иако је постмодерна индивидуа отворена за све, она „све прима само површно, не покушавајући чак ни да продре у дубину ствари, у значења знакова“.²⁰⁰ Такође, према Хасановој схеми разлика између модернизма и постмодернизма, *детерминација* припада првом корпусу, док је обележје постмодернизма *индетерминација* (бесциљност).²⁰¹ Проницање тајне стварности – њено спознање посредно представља увид у сопствену суштину, у самога себе. Пошто се стварност спознаје једино у дубини снова, а снови су нераздвојиви од субјектове природе, са тим су у складу речи Михаила Епштејна: „Што више залазиш у дубину реалности, тиме си дубље у сопственој свести.“²⁰²

7.1.1. Сан и фигура двојника

Уколико је јава једног истовремено сан другог (што отвара тему двојника), и ако се капци једног

¹⁹⁸ Jasmina Lukić, „*Hazarski rečnik* kao postmoderna heterotopija“, у: *Književni portret Milorada Pavića*, нав. дело (www.rastko.rs)

¹⁹⁹ Уп. „Бити Хазар значи поседовати тајно знање о времену пре времена, о којем неразговорно сећање још живи у језику мита и сна.“ Снежана Брајовић, нав. дело, стр. 290.

²⁰⁰ Михаил Епштејн, нав. дело, стр. 96.

²⁰¹ Ihab Hasan, нав. дело, стр. 457.

²⁰² Михаил Епштејн, нав. дело, стр. 10.

„склапају кад год се капци некога другог негде расклопе“ (стр. 59), то значи да:

„нема јаве једног човека коју неки други човек негде [...] не сања [...] и нема нигде сна једног човека који се не обистињује као јава неког другог“ (стр. 363).

Сабласност постаје основно обележје појавности. Јава је нестварна у истој мери у којој су снови „стварни“. Али, како је „сан неупоредиво дубљи од јаве“, логика или реалност сна, као и области фантастике и гротеске, преовладава над реалношћу јаве. Пошто је јава увек нечији сан, с једне стране, може се рећи да се „радња“ романа све време одиграва у равни снова, у нечијим сновима, на основу чега би ова књига могла да се пореди са сановником, а с друге стране, да је фиктивни „хазарски речник“ састављен искључиво од снова, што је према исламској верзији приче о Адаму Руханију и циљ ловаца на снове; међутим, како је роман који читалац држи у рукама тек фиктивна „реконструкција“ уништеног издања из седамнаестог века, то, „на срећу“, значи да за сада још није оствариво отелотворење Адама на земљи – под условом да се „ова“ земља изједначи са „оном“ која припада могућем фиктивном свету.

Иако је био противник хазарске секте, кагану се, када је уснио анђела који му је поручио да су Богу угодне његове намере али не и дела, открила истина коју су до тада познавали само ловци на снове:

„Тада сам схватио: нема више склањања очију пред истином, нема спаса у жмурењу,

нема ни сна ни јаве, ни буђења ни уснућа. Све је један исти спојени вечити дан и свет који се скотурао око тебе као змија.“ (стр. 272)

Настали поремећај услед подвојености идентитета појединца, односно међусобне зависности двојице спавача, условљава и проузрокује сабласност и нестварност ликова *Хазарског речника*. Положај двојника у *Речнику* веома је близак Борхесовом приповедачу из приче „Тлен, Укбар, Orbis Tertius“, у којој каже да „док овде спавамо, будни [смо] на неком другом месту и [...] стога сваког појединца чине заправо два човека“. ²⁰³ Бодријар примећује да двојник, када се материјализује и постане видљив, наговештава, тј. означава предстојећу смрт;²⁰⁴ у окршају на Дунаву Аврам Бранковић умире прободен копљем, а Самуел Коен, који се први пут нашао у (видљивој?) близини свог двојника, истог трена пада као покошен и сања Бранковићеву смрт, након чега ће се, будући да више нема ко да сања његову јаву, пробудити у сопственој смрти.

Фигура двојника, осим што за последицу има „неухватљивост и ‚несигурност‘ приче“, ²⁰⁵ указује и на двојност и амбивалентност људске природе, на њено истовремено Божје и сатанско порекло, „комплементарност, равнотежу, прожимање“, али и „међусобно искључивање, сукобљавање, супротстављање“. ²⁰⁶ Свест о властитом двојнику, уз

²⁰³ Horhe Luis Borhes, *Maštarije*, prev. Aleksandar Grujičić, Paideia, Beograd, 2006, стр. 16.

²⁰⁴ Žan Bodrijar, *Simulakrumi i simulacija*, prev. Frida Filipović, Svetovi, Novi Sad, 1991, стр. 99.

²⁰⁵ Mihajlo Pantić, *Aleksandrijski sindrom*, нав. дело, стр. 71.

²⁰⁶ Marko Nedić, нав. дело, стр. 70.

кризу идентитета, узрокује и духовну кризу, јер субјекат себе посматра као нецеловито, само себи недовољно биће.

Није случајно тема двојника, „диоскура, ликовна-огледала“,²⁰⁷ која је барокна, употребљена првенствено у средишњем, „барокном“ слоју *Хазарског речника* (Аврам Бранковић и Самуел Коен, Теоктист Никољски и Никон Севаст);²⁰⁸ не треба да се заборави да и голем представља фигуру двојника. Саморазумевање властите јаве као нечијег сна помера онтолошку раван живота у сан, што такође представља барокни топос.

²⁰⁷ Mihajlo Pantić, нав. дело, стр. 71.

²⁰⁸ На сличан начин је тема двојника употребљена у *Острву дана пређашњег* Умберта Ека, „барокном“ постмодернистичком роману.

8. Покушај реконструкције метафизичке структуре романа

8.1. О ђаволима

Ђаволи, шејтани и остала демонска бића спречавају прикупљање грађе за пројекат „хазарског речника“, јер би то, с једне стране, довело до отелотворења Адама на земљи, а с друге стране, тиме би се угрозио не само читав светски, природни, космички поредак, већ и сама бића која бране наречени поредак. Оваплоћењем Адама на земљи свет би се родио „још једном, али на бољи начин“, што би довело до имплозије Зла.

Иако би демонска бића требало да представљају еманацију Зла, она су у фиктивном свету *Хазарског речника* насликана на гротескни и помало бајколик, дводимензионалан начин, у духу антропоморфног, паганског виђења. Сотона Никон Севаст био је, тако, „необично питом“ (стр. 109), што не зачуђује, јер демони и према хришћанском веровању могу да се укажу у виду анђела. Ђаво је „отац лажи“ – лукав је и искушава људе. Следећа особина Никона Севаста на посредан начин говори о песимистичкој пројекцији људске природе и о човеку чија је телесност ђавољег, а душа Божјег порекла: „све је људе ословљавао својим сопственим именом“ (*Исто*). Теоктист Никољски, који је био осуђен на добро памћење, зачудио се када није могао да се сети лица Никона Севаста и закључио да „оно што није од овога света не може се упамтити“.

Један други шејтан, Јабир Ибн Акшани, који је свирао у деф од оклопа беле корњаче²⁰⁹, био је „наочит“, „није имао сенку и носио је плитке очи, као две изгажене барице“ (стр. 147). Јован Делић примећује да поређење очију с изгаженим барицама „доводи у везу демона с нечистим и мутним“.²¹⁰ Према једном предању, Акшанијева сенка се појавила тек када је умро; тада је деф проходао, претворио се у корњачу и отпливао.

„Леутари верују да ће, када се Јабир Ибн Акшани врати на свет, и његова корњача опет постати бели леут који ће му заменити сенку.“ (стр. 150)

Према другом предању, Акшани није умро:

„Једнога јутра 1699. године у Цариграду бацио је лист ловора у чабар с водом и загњурио у воду главу да опере перчин. Загњурен није остао дуже од неколико тренутака. Кад је извадио главу из воде и удахнуо ваздух, око њега више није било ни Цариграда ни царства у којем се умивао. Налазио се у истамбулском хотелу А категорије „Кингстон“, текла је 1982. година по Иси, имао је жену, дете и белгијски пасош, говорио је француски и само је још увек пред њим на дну лавабоа марке „F. Primavesi & Son, Corelli, Cardiff“, пливао један лист ловора.“ (стр. 152)

²⁰⁹ Уп. „Деф припада скупини фантастичних бића која настају оживљавањем мртвих предмета.“ Васа Павковић, „Прилог Књизи о измишљеним бићима“, *Књижевност*, Београд, 1990, књ. 90, бр. 11/12, стр. 1924.

²¹⁰ Jovan Delić, нав. дело, стр. 121.

Индикативно је да се, док је људски род заробљен у времену и тежи да га се ослободи, што је један од главних циљева ловаца на снове, демони веома лако сналазе у времену; они су упознали његове тајне (цикличност) и овладали њиме. На примеру Јабира Ибн Акшанија види се са којом лакоћом они прелазе из једне епохе у другу. Имају способност реинкарнације и, за разлику од људи, сећање које не може сасвим да избледи (јер људи воде порекло од глине, а шејтани од ватре). Шејтан Акшани постаје отац породице Ван дер Спак, који „прекрасно свира у неки инструмент начињен од оклопа беле корњаче“ (стр. 334), његова жена која „слика левом руком“ (*исто*) инкарнација је протокалиграфа Никона Севаста, а њихов дечак Мануил, чије име у ироничном контексту значи „С нама Бог“ (Емануил – Христос) и који „носи по два палца на свакој руци“ (стр. 335) представља инкарнацију дубровачке вештице Ефросиније Лукаревић. За разлику од људи, који нису свесни својих претходних живота, као што Дорота Шулиц не схвата значење Мануиловог питања: „Јеси ли ме познала?“ (*исто*) (Јеврејка Дорота је митска обнова Самуела Коена; као што је Абу-Кабир Муавија митска обнова Јусуфа Масудија, а Исајло Сук поседује метафизичко сродство са Аврамом Бранковићем), сећање демона протеже се и на време њихових претходних живота. Тако се, на пример, вештица Ефросинија Лукаревић представља Самуелу Коену као ђаво, као прва Ева, Лилит, која се посвађала са Јеховом, а сада долази „из хебрејског пакла, из Гехене“ (стр. 282). Никон Севаст је тврдио:

„да је у прошлом животу био ђаво у јеврејском паклу и служио Белијаала и Гебхураха, сахрањивао је големе по таванима синагога и једне јесени [...] унајмио је човека да га убије. То је био начин да прекорачи из јеврејског у хришћански пакао и сада у новом животу служи Сотону.“ (стр. 109–110)

8.2. Подземна и небеска географија

Као што учења о Адаму, брату Христовом, Адаму Кадмону и Адаму Руханију представљају јереси у односу на званичне религије – хришћанство, јудаизам и ислам – али и јереси које подривају метафизичку, онтолошку утемељеност демонских бића, тако и учења и тврдње ђавола и шејтана имају амбивалентан карактер: она представљају јереси у односу према званичним доктринама, јер се у њима износе уверења која су у супротности са догмама, али, с друге стране, проблематизовањем „небеске“ и „подземне“ географије и заступањем сумњивог екуменизма (који може да се схвати и као антиекуменизам), даје се за право „истини“ сваке од њих. „Јер, као што је небо над нама“, тврди Никон Севаст,

„подељено између Јехове, Алаха и Бога оца, тако је подељено и подземље између Асмодеја, Иблиса и Сотоне.“ (стр. 66)

Тако се демонска бића начелно јављају као представници и заговорници (анти)екуменске религије која све прихвата и ништа не одбацује. Званичне

религије су, у односу на ђавољи „екуменизам“, искључиве и једностране. Уместо једног неба и једног подземља, постоје чак три неба и три подземља (три „бога“ и три владара пакла), и међусобно су, на један необичан начин, условљена и повезана. „У јеврејском паклу“, казује Никон Севаст,

„у држави анђела таме и греха Белијаала не горе, као што ви мислите, Јевреји. Тамо горе слични вама, све сами Арапи или хришћани. На исти начин у хришћанском паклу нема хришћана – тамо у огањ доспевају мухамеданци или они Давидове вере, док се у Иблисовом исламском мучилишту налазе све сами хришћани и Јевреји, а нема ниједног Турчина или Арапина. [...] Замислите хришћанско небо изнад пакла у којем испашта Јеврејин!“ (стр. 68)

Занимљиво је и индикативно да се границе три подземља, које су извучене гвозденим ралом, сучељавају на тремеђи управо испод негдашње хазарске земље. (стр. 67)

Може ли да се верује речима сотоне Никона Севаста? У којој мери су оне истините? Можда је „екуменска“ религија коју он прокламује само још *једна од* различитих конструисаних „истина“, ђавоцентрична „истина“ која нема утемељење ни у односу на праву, коначну, тотализујућу Истину, ни у односу на логику фиктивног света *Хазарског речника*?

Поред убеђења које влада у роману да коначна Истина у целини може да се спозна тек након смрти (или делимично у сновима, због отежаног или од судбине онемогућеног повратка након спу-

штања до дна нечијег сна), постоји врло мало података који говоре о души када напусти своје тело. Када се умре не проживљава се сопствена, већ смрт своје деце: Самуел Коен је, у тренутку када је Аврам Бранковић издахнуо прободен копљем, у сну проживљавао, једну за другом, све смрти Аврамове телесне и духовне деце (Исајло Сук).

Бранковићев син Гргур скончао је док је на високом каменом стубу представљао живу мету турским стрелама.

„Тако умирући бројао је стреле од један до седамнаест, а онда је пао са стуба и престао да броји. У том паду сударио се с нечим тврдим, непомеривим и огромним. Али то није била земља. То је била смрт. Ране су му се од тог удара разлетеле на све стране тако да једна другу више није могла осетити и тек затим он удари о земљу, већ мртав.“ (стр. 303)

Смрт је, као нешто „тврдо, непомериво и огромно“, сустигла Гргура Бранковића док је падао са стуба – она је представљена као пад у ништавило. Један од разлога што његова смрт изгледа као да је „празна“ лежи у томе што Гргур није имао деце, па није могао да проживи њихову смрт. Међутим, ни након Аврамовог проживљавања смрти деце не зна се „шта је било после“:

„Тада је одједном Коенов сан остао празан као исушено корито реке.“ (стр. 305)

У Коеновом сну свет је „постао девичански чист као у првом дану постања“; тада је и он, који је такође био бездетан, умро.

Иако је у роману постојање три пакла и три раја противречно у односу на доктрине званичних религија, али и на јереси о три Адама – уколико се прихвати самозагледаност и моноцентричност јереси – несумњиво је, мада се о небесима не говори ништа, да три физички одвојена подземна света нису пука измишљотина или, парадоксално, попут религија, унутар-фиктивна мистификација. Чак и хазарска принцеза Атех, заштитница секте ловаца на снове, постојање три пакла не доводи у питање. У одредници „Атех“ у Зеленој књизи Грк и Јеврејин су се, из пакости што губе у полемици, удружили и:

„заједно осудили принцезу Атех да буде предата подземним силама два пакла – хебрејском Белијаалу и хришћанском Сатани. Да не би морала тако завршити, Атех је одлучила да добровољно утекне у трећи пакао, исламском Иблису. Пошто није могао у целини променити одлуку друга два пакла, Иблис јој је одузео пол, осудио је да заборави све своје песме и свој језик, сем једне речи која гласи „ку“ али јој је даровао вечити живот.“ (стр. 158)

Принцезу Атех ће у седамнаестом веку срести ловац на снове Јусуф Масуди, али је неће препознати, јер су „њено лице и руке били [...] изгребани од безбројних погледа што као да су се вековима трли о њу“ (стр. 201) – због тога ће га рођена камила пљунути у очи. У двадесетом веку, некадашња принцеза ће под именом Вирџинија Атех бити запослена као конобарица истамбулског хотела „Кингстон“.

8.3. Ка спознању Истине

Шта је истина? Какав је ово свет? Може ли фиктивни свет *Речника* до краја да се објасни?

Књижевност постмодерног стања је „пре дескриптивна него нормативна визија света [...] Постмодерниста ће радије да извргне руглу свако објашњење, развијајући логику унутрашње супротности...“²¹¹ Међутим, уколико се као исправна прихвати теза да је „у књижевности постмодерног стања Бог проглашен мртвим а метафизика укинута“,²¹² да постмодернизам показује своју „постметафизичку страну“,²¹³ онда *Хазарски речник* суштински одступа од начела постмодернизма.

Фиктивни свет Павићевог романа је на формалном плану подељен између три религије – хришћанства, ислама и јудаизма. Парадокс је да оне немају покриће „метафизичке“ Истине и да су у колизији са поретком света, временом као конституентом тог поретка, као и његовом целокупном аутономном логиком; оне су само конструисане „текстуалне“ „истине“. Ка правој Истини човека може повући само Адам Рухани, како тврди верзија јереси о Адаму из Зелене књиге, и то онда када је Адам на узлазној путањи небеске лествице. Без обзира на разлике, потенцијално отелотворење Адамовог тела зависи од увида у снове. А на дну сваког сна, како се на једном другом месту каже, лежи Бог.²¹⁴ Треба такође

²¹¹ Мирољуб Јоковић, нав. дело, стр. 25 и 13.

²¹² *Исто*, стр. 26.

²¹³ Zoran Milutinović, нав. дело, стр. 67.

²¹⁴ Радоман Кордић овог Бога тумачи као „идеју спознаје“ по Лакану или „душу из митологеме“, јер он и ловце сно-

да се има у виду и хазарско учење о „богу соли“, који је оживео време и који непрестано подмлађује васколики свет.

Откуда онда три раја и три пакла? Ако се да веровати речима Никона Севаста – откуда Јехова, Алах и „Бог отац“ (прва Ипостас Свете Тројице)? Да ли су, уместо тзв. „фантастичних“ „истина“ хришћанства, ислама и јудаизма, њихове јереси, чија су учења имплицитно испољена у легендама о Адаму, у ствари верзије једне, једине и тотализујуће Истине? Уколико су, у односу на логику фиктивног света *Хазарског речника*, јереси метафизички *истинитије* од званичних религија (и њихових „истина“), какав је статус њихових истина? Можда су, парадоксално, јереси изворније и старије од званичних религија, што значи да званичне религије, у том случају, представљају јереси? Јереси о три Адама, као што је о томе већ било речи, уз постојање извесних сличности или подударности, нису настале унутар, већ мимо религија. Религије, као праве, истинске јереси, наметнуле су и монополизовале, у фиктивном свету *Речника*, конструисану, „текстуалну“, човекоцентричну „истину“, и тако у поље субверзивног потиснуле изворно, животворно и истинитосно учење, које је проглашено за „јерес“. То значи да јереси не подривају „истине“ званичних религија, већ управо супротно, на инверзан начин, религије су те које подривају „истинитост“ јереси.

ва доводи у везу са ловцима душа. Види: Radoman Kordić, „Postmodernistička ukrštenica“, *Književna kritika*, Beograd, 1989, br. 2, стр. 79.

Три раја и три пакла, стога, не припадају свету хришћанства, јудаизма и ислама, већ свету „њихових“ јереси. „Бог отац“, „Јехова“ и „Алах“ нису врховне инстанце званичних религија, већ, такође, иако само позајмљују иста имена, „њихових“ јереси. Несумњиво је да „Бог отац“ не може да представља хришћанског Бога који је Света Тројица; Бог отац је, према гностичкој, богумилској теологији, заједно са Сатаном, сатворац васељене; принцип Добра зависан али и супротстављен принципу Зла. Исто је и са „Јеховом“ који треба да се схвати не у духу ортодоксног јудаизма, већ кабалистичке традиције, као и са „Алахом“ кога треба сагледати кроз призму херметичких медицинских учења, а не званичног ислама. „Бог отац“ је онај Бог који је, према „Казивању о Адаму, брату Христовом“, удахнуо душу Адаму чије је тело саздао Сатана. „Јехова“ је онај Бог за кога се тврди да је, у „Запису о Адаму Кадмону“, „гледао у Тору кад је стварао свет, па тако реч којом почиње свет јесте глагол“ (стр. 290); божанска азбука за чијим словима се трага у сновима потиче од тог, а не званичног, „Јехове“. Бог коме људи могу да се приближе док прате небеског Адама Руханија је, у ствари, „Алах“.

Фиктивни свет *Хазарског речника* је парадоксалан, зато што га одликује јединство или истовременост „истости“ и различитости. Исти је у појавном виду или облику; гледан из визура трију „истинитих јереси“ на сличан начин се *објашњава*, дакле, адекватан је и прилагођен њиховим „логикама“. Због међусобних помирљивих сличности три „истините јереси“ могле би условно да се представе као верзије једне те исте субверзивне религије. Три

легенде о Адаму би, такође, могле да се читају као верзије једне „исте, само друкчије“ приче.

Иако је за припаднике сва три света појавна, материјална страна иста, различитост се испољава у вишој, духовној реалности. Три неба и три пакла су блиска, али међусобно „физички“ одељена. Схематски би поредак света могао да се објасни на следећи начин: у средини, „сада“ и „овде“, лежи свет појавности, материјалности, место и стeciште људске драме; изнад су три *посебна* раја или наднебеска света у којима на три престола седе три различита Бога, док су испод три *посебна* пакла у којима владају три различита господара подземља.

Три међусобно различита света, смештена унутар једног текста и доведена „у непосредну везу на неочекиван начин, мимо логике свакодневног искуства“, ²¹⁵ означена су постмодерним (Фукоовим, односно Мекхејловим) термином „хетеротопија“. „Другим речима, једно од најзначајнијих својстава хетеротопија јесте то да оне нарушавају закон искључења трећега. За хетеротопне просторе [...] парадигматично је довођење у везу могућих светова који су међусобно инкомпатибилни.“²¹⁶ Међутим, три верзије истине о хазарској полемици нису довољне да би се обликовао хетеротопни простор, потребно је „да се између та три света истовремено успоставе и чврсте међусобне везе које упућују на њихову припадност једној целини“.²¹⁷ Оно што

²¹⁵ Jasmina Lukić, нав. дело (www.rastko.rs)

²¹⁶ *Isto*

²¹⁷ *Isto*

светове трију књига повезује и приближава јесу сами Хазари, али и ликови чије се судбине међусобно преплићу; треба додати да су ликови „хетеронимни“, истовремено јединствени и разноврсни: „Кроз „хетеронимију ликова“ аутор осветљава исте чињенице погледима на свет који су изградиле и обновили три различите цивилизације.“²¹⁸ Такође, уз увођење читаоца у фиктивни свет романа, велику важност има улога демоничних створења која прелазе из једног у друго подземље.

„Истините јереси“ зато нису верзије једне религије, већ, поред свих сличности, посебна и међусобно сукобљена и непомирљива учења. Јереси су сличне јер је појавни свет заједнички, али постојање тог света није довољно да би се одагнале разлике између три раја и три пакла. Оне су у међусобном перманентном и равноправном сукобу који обезбеђује равнотежу читавог поретка; на тај начин потврђује се Хераклитова теза о рату као природном стању.

Када би се један од светова (рај и пакао) урушио, повукао би са собом и преостала два. Или, другим речима, када би сукоб између јереси био превладан стварањем Адама, дошло би до инверзне апокалипсе. „Истине“ три Бога или три ђавола, односно три света – псеудохришћанског, псеудојеврејског и псеудомуслиманског – представљају ипостаси које су у јединству, јер не би постојали једни без других, али и у међусобном сукобу и нетрпељиво-

²¹⁸ Александар Јовановић, „Хазарски речник. Многострука читања једног текста или конструкција/деконструкција књижевног дела“, прев. Јасмина Нешковић, *Књижевност*, Београд, 1997, књ. 102, бр. 1/2, стр. 283.

сти, јер само на тај начин могу да постоје. Управо равнотежа снага између три сукобљена и међусобно непомирљива света омогућује њихову мирну „тријумвиратску“ коегзистенцију. Уместо у љубави „несливено сливених“ и „нераздељено раздељених“ ипостаси, у *Речнику* су ипостаси нејединствено јединствене и непомирено помирене.

„Највише што је могуће у толеранцији постићи јесте допустити да свака књига пјева свој глас и своју истину, али истину која искључује и себи подређује преостале двије. *Хазарски речник* је, дакле, и књига о непомирљивости свјетова.“²¹⁹ Или, како каже Марко Недић, не говорећи о „метафизичкој“, већ о „текстуалној“ „истини“, „истини“ текстуалности, која „жели“ да буде „објективна“ и „метафизичка“: „Прича о Адаму, коју у посебној пројекцији има свака од три књиге *Хазарског речника*, у ствари је прича о немогућности појединачне крајње спознаје, крајње истине, и о *једином путу ка приближавању таквој истини* [истакао К. О.] – путу који иде са неколико страна, који на неколико начина описује исту појаву, исти појам.“²²⁰ Описујући „објективну“ истину као истину „са три крака, три правца артикулације у себи“, Недић наслућује троипостасност „метафизичке“ Истине. Јер, у фиктивном свету *Хазарског речника* не постоји једна Истина, нити један центар: постоје три различита центра и три Истине, од којих ниједна није маргинализована на рачун друге, већ свака за себе, као посебна ипостас, исијава властито зна-

²¹⁹ Jovan Delić, нав. дело, стр. 92.

²²⁰ Marko Nedić, нав. дело, стр. 74.

чење, али само у садејству са преосталим двома Истинама. *Фиктивни свет овог романа је парадоксалан зато што је његово онтолошко језгро суштински троцентрично, а само привидно децентрирано или ексцентрично.*

Званичне религије представљају заблуду, али упркос томе, будући да је свет (лажно) подељен између њих, хришћани, Јевреји и муслимани након смрти насељавају рај коме су тежили или пакао који припада некој другој религији. На пример, Константин (Ћирило) Солунски, који исповеда веру у хришћанског Бога, након смрти ће се, сходно логици овог необичног и за већину људи непознатог домостроја спасења, наћи у рају, пред престолом богумилског „Бога оца“. Представници и проповедници трију религија су неопходни, иако је учење које проповедају заблуда. Три подједнако равноправне и лажне стране држе свет у равнотежи.

Али, на чему таква равнотежа почива? И зашто није могуће да јереси постану званичне религије? Управо зато што оне нису „метафизичке“, већ „текстуалне“ „истине“, али и не само зато: оне не тврде да поседују Истину, већ указују на пут који се мора прећи да би се до Истине дошло. А тај пут, не само што разобличава и поткопава лаж званичних религија, већ је и субверзиван и усмерен на разрушење природног поретка. Да би такав поредак опстао, Истина *не сме* да се досегне. Досезањем Истине поредак би се урушио. Стога, званичне религије које проповедају своју „истину“ су потребне да би *прикриле* ону праву. Поредак не опстаје на Истини, већ на оним „истинама“

које прикривају стварни поредак света; поредак, дакле, опстаје на званичној, институционализованој лажи.

Да би принцеза Атех, која ниједном свету није припадала, избегла намеру Грка и Јеврејина да је анатемом предају подземним силама два пакла, „добровољно“ је утекла у трећи, „исламски“. За разлику од званичних религија, чијим се „световима“ приступа кроз обред иницијације, или, у случају јудаизма, самим рођењем, принцеза Атех је, силом прилика, својевољно изабрала „коме ће се свету приволети“.

Фараби Ибн-Кора, исламски представник у хазарској полемици, сматра да је најопасније „не припадати ниједном од та три света, као што је случај са Хазарима и њиховим каганом“ (стр. 179).

„Жртва коју не заступа ни један од три демона, ни исламски, ни хебрејски, ни хришћански демон, остаће неосвећена, а њен убица биће поштеђен. [...] У том случају потпуно сте без заштите и може вас убити ко хоће, а да не страда.“ (*Исто*)

Ибн-Корино излагање, као што се види на основу претходног одломка, мање је у духу исламске религије, а више у духу „њене“ јереси.

Можда је управо хазарско неприпадање ниједном од три света основни узрок потоњег нестанка. Када се анђео јавио кагану у сну (ту сцену је Павић преузео из дела Јехуде Халевија *Liber Cosri*²²¹), што је проузроковало хазарску полемику и силазак

²²¹ Види: Јасмина Михајловић, нав. дело, стр. 66.

Хазара са историјске сцене, није му поручио у коју религију да пређе, већ му је замерио следеће:

„Намере твоје су угодне Господу, али твоја дела нису.“ (стр. 272)

Са ког неба се спустио тај анђео? Изгледа као да је то свеједно, јер важно је одредити се за неку од три стране. Каганова дела, као и дела самих Хазара, лоша су зато што су они – каган и Хазари – били неопредељени и што нису припадали ниједном од три света.²²² Али да ли је хазарска неопредељеност била судбински предодређена? Није случајно тромеђа три подземља лежала управо испод негдашње хазарске земље, нити је случајно да је баш на тој земљи вођена полемика о преимућству супарничких светова. Хазари су били разапети између три неба и три подземља, као и три света која им, на историјско-политичком пољу, нису била наклоњена. У којој мери им је, поред свега осталог, судбину предодредио геополитички положај, доведши их да изгубе идентитет и да се распу на три стране?

²²² Постоји мишљење да је мотив преобраћења био „тај да је Богу било угодно хазарско веровање, али не и његов религиозни култ. Да ли би аутор *Хазарског речника* питање правог религиозног култа хтео да прошири на етички проблем намере и чињења, жеље и радње? Међутим, то није тема три верзије хазарске полемике...“ Ханс Роберт Јаус, нав. дело, стр. 249. Ипак, може се додати да „религиозни култ“ Хазара није годдио Богу зато што то није био „религиозни култ“ неке од три монотеистичких религија чији су представници учествовали у полемици, већ „култ сна“, а „сан“ у роману представља раван која доводи до забрањених знања о Божјој инстанци и устројству света, раван преко које се, дакле, остварује хибрис.

Хазарска првобитна вера била је вера у „бога соли“, тачније, екуменског бога „седам соли“. Та религија је представљала конструисану, човекоцентричну „истину“, насталу дубоким увидом у „логику“ појавног света. Посматрајући свет из једне помириатељске, екуменистичке, према различитостима благонаклоне перспективе, представљала је ако не опасност, а оно преседан или изгред у његовом поретку. Сукоб и нетрпељивост леже у основи света; свако помириатељско решење мора зато, зарад опстанка поретка, унапред да се одбаца.

Граница три пакла, која је лежала испод хазарске земље, била је извучена гвозденим ралом; она није могла, или пре није смела да се избрише екуменистичким хазарским учењем и религијом о „седам соли“, као што ни три раја нису могла да се споје у један.

8.3.1. Хазарска и ђавоља демократија

Сукоб и борба представљају природно стање фиктивног света *Хазарског речника*; припадници три света судбински су предодређени да једни према другима буду непријатељи. У сржи сукоба три света лежи одређена фаталистичка неминовност. Као што каже Никон Севаст:

„Јер они који се мрзе, с њима на овоме свету нема тешкоћа. Такви увек личе једни на друге. Непријатељи су увек исти, или с временом постају исти, иначе не би могли бити непријатељи.“ (стр. 68)

Могло би се рећи да свет опстаје на зараћеним, непријатељским и антагонистичким странама. Међусобна нетрпељивост постаје сама себи сврха; „супротност противника“, „стварност антагонизама“ и „идеолошка озбиљност рата“²²³ наметнуте су одозгора, вишом вољом. На тај начин, губећи реални, а задржавајући метафизички смисао, „рат“, који је смештен у темеље фиктивног светског поретка, помера се у смеру сопствене симулације, претвара се у рат ради самог рата. Али, како до потпуне имплозије смисла није дошло,²²⁴ ипак не може да се говори о правој, потпуној симулацији у бодријаровском схватању.

Када су две стране међусобно сукобљене, једна мора да победи; али три зараћене стране чине равнотежу у којој нема ни победника ни губитника. Превладавањем разлика јавља се опасност да се, као што слуте истраживачи хазарског питања, удруживањем сопственог знања и искуства читав поредак света уруши. Да би се „хазарски речник“ у потпуности склопио, као књига – „*Речник*“ – која треба да отелотвори Адама, потребно је да се у јединство удружи материјал који припада трима различитим световима. Уколико би се то десило, тада би се свет, као што је то принцеза Атех желела само за себе, „родио још једном, али на бољи начин“. Остварени захтев за екуменистичким јединством хазарских ловаца на снове и истраживача хазарског питања поништио би космичку – физичку и духовну – раздвојеност света. А да би се такво

²²³ Žan Bodrijar, нав. дело, стр. 41.

²²⁴ Види: *Isto*, стр. 35.

јединство остварило, потребна је свест о разликама између властитог сопства и оних квалитета који красе другог појединца; да би се Ја и Други боље упознали, нужно је да разлике буду превладане, али не тако што би се у потпуности отклониле, већ на трпељив начин прихватиле. Никон Севаст наставља:

„Они који се међу собом истински разликују, они у ствари представљају највећу опасност. Они теже да се упознају, јер им разлике не сметају. И ти су најгори. С таквима који нам допуштају да се разликујемо од њих и та разлика им не квари сан, обрачунаћемо се и ми и наши непријатељи удруженим снагама и уништићемо их са три стране одједном...” (стр. 68–69)

Разлика између хазарског и сумњивог ђавољег „екуменизма“ је у следећем: Хазари у својој религији као да остварују синкретизам и јединство, помирење три учења, не нарушавајући суштину ниједног. Иако хазарској религији *претходи* искуствени увид у логику појавности, што значи да је она конструисана и „текстуална“ – за разлику од јереси које су такође „текстуалне“, али упућују на метафизичку инстанцу, тј. Истину – може се рећи да хазарска религија представља, у условном смислу, одређени коректив јереси, покушај њиховог обједињења и (догматског) помирења, покушај да се три различита и међусобно сукобљена учења сложе у једно. На тај начин, аутохтона хазарска вера у „бога соли“, захваљујући искуственом увиду у „суштину“ појавности, може да се представи, у случају да се *не зна* да је аутохтона, као

конструкција настала на основу накнадног увида у учења о три Адама. Али, она и јесте конструисана и „текстуална“, пореклом „разумска“, зато што јој недостаје откривењско порекло. Учења о три Адама која *накнадно* могу да се *учитају* у срж хазарске религије нису сукобљена већ у њој међусобно помирена. У том *помирењу* лежи основна разлика између хазарског и ђавољег „екуменизма“.

За разлику од „хазарске“ демократије „седам соли“, која подразумева мирну коегзистенцију, међусобно *помирење* свих „соли“, што искључује било какав сукоб, „ђавоља“ демократија, као и „хазарска“, инсистира на коегзистенцији различитости и природној подвојености, али не на начин њиховог „помирења“, већ на нужној, потенцијалној, тињајућој сукобљености, која у стварности не би требало да се реализује и ескалира у међусобно затирање. Сукобљеност о којој се говори подразумева самоконтролисану затвореност у себе, уз минимум емпатије са Другим. Само на тај начин могла би да се одржи равнотежа зараћених страна.

Светски поредак се, колико год било противречно, темељи на супротности и раздору. Да би се он очувао, мора да се очува „метафизичка“, али и „текстуална“ непомирљивост, морају да се ограниче и *искуство* и *сазнање* субјекта. Онај Други мора да остане Други, противник, непријатељ; сваки покушај нивелисања разлика угрозио би темеље поретка. Зато склапање „хазарског речника“ на земљи није само јеретички, већ по светско устројство дубоко субверзивни и рушилачки наум.

И „хазарска“ и „ђавоља“ демократија представљају утопију. Може се условно рећи да је „ха-

зарска“ демократија утопија идеалне, истинске, у позитивном значењу „постмодерне демократије“, која занемарује али подржава све различитости које постоје, у којој „плуралитет постаје начелно признат и ослобођен“ и захваљујући коме „демократија коначно добија смисао“, ²²⁵ док је „ђавоља“ демократија у ствари једна својеврсна политичка утопија, која не занемарује „огреховљеност“ човека и постојање сукоба и Зла у свету, али је начин на који се нада да може да их превазиђе наиван. Но, зато је то и утопија, коју људима чак ни ђаволи не успеју да наметну.

И демонска бића и Хазари противници су унификације и заговорници демократије која поштује различитости (помирене или перманентно сукобљене), демократије која чува идентитет сваког појединца и не меша се у аксиолошко поље Другог. Када дечак Мануил, инкарнација дубровачке вештице, замери људима на дволичности њихове демократије, у којој мали народи угњетавају велике („диктат мањине“ ²²⁶ је, захваљујући идеологији плурализма, једно од доминантних постмодерних обележја), он у ствари указује на њену несавршеност и лажно представљање: у истинској демократији („утопији мноштва“ ²²⁷) мали народи требало би да мирно коегзистирају поред великих, као и велики поред малих. Када једна, непријатељска страна терорише другу, отвара се пут асимилацији, истребљењу или нестанку потоње.

²²⁵ Волфганг Велш, нав. дело, стр. 192.

²²⁶ Михаил Епштејн, нав. дело, стр. 31.

²²⁷ Волфганг Велш, нав. дело, стр. 193.

Суштина, идеја демократије се врло лако изневерава кад се она претвори у идеологију која покушава да саму себе другима наметне силом. Лажној и дволичној људској демократији супротстављена је ђавоља демократија различитости. Какво карневалско обртање вредности: ђаволи – а ђаво је, зна се, „отац лажи“ – залажу се за демократију која је, иако утопија, и *боља* и *истинитија* од људске!

За разлику од „хазарске“ демократије „седам соли“, која подразумева међусобно помирење, „ђавоља“ демократија се не залаже за помирење, већ за status quo зараћених и сукобљених страна, такав статус који не би узроковао ничије губитке, али не би омогућио ни међусобно приближавање које би довело до обостраног „закопавања оружја“. Зато Мануилу, демонском бићу, и није циљ да мали народи угњетавају велике и обрнуто, већ да, помоћу „ђавоље“ демократије, сукоб као *неугрожен* *modus vivendi*, хармонизован и стабилизovan, остане начело природног и политичког светског поретка.

Ђаволи (као и Хазари), на тај начин, наступају са једним дубоко антипостмодернистичким ставом – они јесу за трпељивост, промишљену на одређен (утилитаран) начин, али су противници „репресивне толеранције“.²²⁸ Разлике морају да постоје како би било демократије – насилним поништењем разлика демократија би изгубила смисао; зато хазарски ловци на снове и истраживачи хазарског питања на миран начин желе да превладају међусобне раз-

²²⁸ Burghart Schmidt, *Protivurečnosti postmoderne*, prev. Dražen Karaman, Art Press, Beograd, 2002, стр. 29.

лике; они, у ствари, превладавају начела утопијске „ђавоље“ демократије. Потирање разлика нужно отвара пут потенцијалној синкретистичкој уни-соности, чиме се угрожавају темељи фиктивног природног поретка. То је разлог – основни разлог – зашто им се ђаволи супротстављају.

Сви истраживачи у седамнаестом и двадесетом веку свесни су недовољности сопственог учења и знања и оскудности сакупљеног материјала о хазарском питању, што је свест из које се рађа потрага за Другим. Јер, властито знање је увек недовољно и сужено:

„А боље је занемарити учење једне особе и прихватити оно већег броја људи...“ (стр. 316)

Разлике се потиру из жеђи за сазнањем, за гнозом, које су „изнад религијског догматизма“;²²⁹ међусобно упознавање не одвија се из обичног интересовања или ради Другог, већ из егоистичких побуда, ради себе, како би се сазнањем онога што је у поседу Другог употпунила сопствена празнина. Упознавањем Другог, као и Трећег, стиче се знање о природном поретку у чијој основи лежи сукоб непомирљивих страна. Као што вели Самуел Коен: „поуздано сам искусио да моје три душе ратују у мени“. Тек упознавањем и прозрењем у тајну света, отвара се могућност да се отелотворењем Адама на земљи уз помоћ удружених снага поредак света измени и свет изнова роди.

²²⁹ Jovan Delić, нав. дело, стр. 144.

8.3.2. Апокалипса без суда и стварање Адама на земљи

Како свет може изнова да се роди и како би, поново рођен, изгледао? Нажалост, било какав могућ одговор на претходно питање нужно припада домену спекулације.

Основна претпоставка је да би тај нови свет настао поновним стварањем старог, тј. његовим „поновним рођењем, али на бољи начин“. Да ли је тако нешто уопште могуће, да ли Адам уопште може да се створи на земљи, питање је за сада од ирелевантног значаја. Разлика између „овог“ садашњег – све време је посредни фиктивни свет романа – и тог „новог старог“ света истовремено је и естетска и етичка (што је и логично, због блискости у значењима термина „добар“ и „леп“). Јер, одсуство Зла у „новом старом“ свету подразумевало би да би тај свет у односу на „овај“ био и бољи и лепши, налик „овом“ свету какав је, по јудео-хришћанској традицији, постојао пре уплива Зла, пре човековог пада у грех у рајском врту. Али, не треба да се заборави – нити је Зло настало грехопадом прародитеља Адама и Еве, нити је створени свет старији од Зла, већ се настанак Зла, које је последица отпадије од Бога омогућене у – од Бога – дарованој слободи, одиграо пре стварања света, у небеској побуни анђела, на челу са најсјајним од свих, Сатаном. Та побуна одвија се пре везника *и* у првом стиху Старог Завета: „У почетку створи Бог небо и земљу“ (Пост. 1, 1). (Уколико се под небом, наравно, подразумева наднебески свет; уколико је у питању *ово* небо, које је тада, као и земља, било још безоблич-

но и хаотично, без небеских светала, онда се небеска побуна измешта у тишину која претходи тексту Постања – Речи Божјој.) „Нови стари“ свет не само што би изнова обновио природни поредак какав је постојао у рајском врту, већ би укинуо и последице које је небеска побуна оставила за собом. Укинуо би, попут имплозије – вратио у ништавило – сва ђавоља, демонска бића, све Зло, и пакао – тачније три пакла, будући да је „овај“ свет, као што је речено, суштински „троцентричан“.

Укидањем Зла и три пакла чија је тромеђа „сада“ испод бивше хазарске земље дошло би не само до квалитативног, већ и квантитативног урушавања васељенског поретка. Обновљени појавни, материјални свет вероватно би подсећао на визију Еденског врта, али могућности „изгледа“ трансцендентног, надматеријалног света – могућности његовог квантитативног преобличења – остале би отворене.

Прва и најмање вероватна могућност је да би нестанак три пакла проузроковао и нестанак три раја. Укидање Зла довело би до укидања Добра. Нема више три ђавола, нема више ни три Бога. Свет трансценденције постао би празан свет. „Стари нови“ свет био би свет без Бога. Како не би било више Зла, не би било ни Добра. Шта би тада било са слободом, о којој ван етике нема смисла да се говори? Да ли је то хилијастичка визија света или визија света који се, немајући слободу избора, креће ка ентропији, ка ништавилу?

Друга могућност је да нестанак три пакла не би довео до нестанка три раја, јер, на крају крајева, рај је, као наднебески свет, *створен* и старији је

од пакла, а пакао је *настао* самонегацијом побуњених анђела. „Стари нови“ свет остао би и даље троцентричан, но да ли би та троцентричност била помирена? У „овом“ свету троцентричност темељи своје постојање на сукобу који се одсликава на пољу појавности и материјалности. Да би опстала, троцентричност мора да буде скривена, прикривена лажју званичних религија. Укидање сукоба нужно би довело до разбијања троцентричности у моноцентричност. Стога, ако би тај обновљени свет остао троцентричан, чија три центра почивају на логици вечног, хармонизованог рата или сукоба, да ли би тај сукоб био (поново) транспонован на свет појавности и међуљудских односа, а при том, како је Зло сада укинута, постао „добар“ по себи или био смештен ван етичких категорија, ван сваког вредновања? Какви узуси би тада водили људске поступке? Јер, зар сукоб мање слобода није фаталност?

Трећа могућност по којој би у „новом“ свету дошло до укидања Зла и три пакла је следећа: како је Зло инстанца која је претходила стварању појавног света, али која је собом чинила темељ читавог поретка – и природног, материјалног, и трансцендентног, „наднебеског“ – и која је, захваљујући истовременим – а не као по хришћанском учењу, потоњим – „предвечним“ егзистирањем са инстанцом Добра, представљала исходиште сукоба и непомирљивости три центра, дакле, укидање те инстанце довело би до укидања сукоба и „делимичног“ стапања три центра у један, „несливено сливени“ и „нераздељено раздељени“. Свет, заједно са Божјом инстанцом која би га надилазила и

обухватала, био би моноцентричан. Моноцентричност Бога, захваљујући „помиреним“ особинама претходна три центра (три, у односу на званичне религије, псеудо-Бога), била би истовремено једна и тројична. Моноцентричан свет и Бог, један и тројичан, као хришћански Бог – Света Тројица. Хилијастичка визија света у коме нема Зла ни бола. Проблем слободе разрешио би се даривањем могућности да се напредује у Добру и савршенству у Богу; захваљујући задржаној свести о прошлом Злу, до поновне отпадије од Бога не би дошло; али, уз дар слободе и у случају да нови људи не би имали сећање на Зло, поновна побуна постала би потенцијално остварива. Точак историје би се поново покренуо. Слобода ствара Зло; Зло, јер је огреховљеној природи примамљивије од Добра, постаје фаталност. Добро побеђује, али Зло надјачава. Или, дакле, слобода и сећање на Зло, или заборав Зла и неслобода. Фаталност, изгледа, не може да се избегне...

Како год изгледао „нови“ свет након инверзне апокалипсе, извесно је да би он и квалитативно и квантитативно био другачији од „овог“. Понуђене су три могућности изгледа таквог „новог старог“ света, од којих је трећа блиска хришћанској, хилијастичкој мисли о хиљадугодишњем царству Божјем на земљи, или визији Небеског Јерусалима након хришћанске апокалипсе. Но, избор могућности „изгледа“ или поретка „новог старог“ света ниуколико овим трима разрадама није исцрпљен.

Још од једно од занимљивих спекулативних питања односило би се на статус или природу Божје

инстанце пре и након инверзне апокалипсе, узроковане стварањем Адама на земљи. За разлику од ђавола који би нестали, да ли је Бог, односно три псеудо-Бога, инстанца која је недодирљива или подложна утицају апокалиптичног преуређења света? Понуђени „изглед“ првог и другог „новог старог“ света дозвољавају могућност да три Бога у њима и даље постоје, али трећи „редефинише“ његов статус и природу, приближавајући богумилског „Бога оца“, псеудо-„Јехову“ и псеудо-„Алаха“ визији хришћанске Свете Тројице, као Бога који је истовремено један и тројичан. У односу на „овај“ свет, укинута је троцентричност свеколиког поретка, али је тројичност у Богу задржана као одјек те троцентричности. Да ли је трећа понуђена могућност изгледнија, вероватнија у односу на прве две? Да ли би инверзна апокалипса садашњег света била истовремено, с једне стране, коначна апокалипса ђавола, а с друге стране, инверзна апокалипса псеудо-Богова? Да ли би довела до укидања три Бога и *стварања* једног новог (тројичног, али не нужно), или до, другим речима, њиховог поновног рађања, „још једном, али на бољи начин“, у виду сасвим другог, *једног новог* Бога? Јер, превладавање разлика и сукоба, као што је о томе већ било речи, довело би до међусобног приближавања које би се кретало ка потенцијалној синкретистичкој унисонности.

Питање Бога након инверзне апокалипсе уједно је и питање како је ту апокалипсу могуће, и да ли је могуће остварити. Три верзије легенде о Адаму могле би да се помире у учењу хазарске религије (ето четврте могућности уређења

„новог старог“ света), али оне међусобно нису помирене већ сукобљене. Између њих има сличности и, можда, подударности – оне *изгледају* као да су верзије које говоре о истом предмету, али ипак нису *исте*. Могу ли се, онда, приближити, помирити и превладати у смеру једног унисоног учења? Оне нису религије чије су „истине“ откривењског порекла, нису метафизичке „Истине“, већ текстуалне, конструисане „истине“, али настале најдубљим увидом у појавност ствари, које покушавају да своју „текстуалност“ превладају, како би је заменили „метафизичком“ Истином. Тај корак не успевају да начине, јер се до Истине може доћи само у смрти, или, што је неизвестан пут, у сновима, и то када се Адам Рухани, према Зеленој књизи, прати док је на успону по небеској лествици. Оне нису „метафизичке“ „Истине“ јер не говоре о Богу који се не да спознати (стога у *Речнику* влада онтолошка упитаност), али, настојећи да „доскоче“ и индиферентном Богу и читавом светском поретку, и због чега их, преко хазарских ловаца на снове и истраживача хазарског питања, нападају демонска бића која тај поредак желе и морају да очувају, извесно је да неке „истине“ у тим легендама има.

Кључно питање јесте да ли тело Адама на земљи може да се оживи ако се сакупе *или* изузетни животни тренуци („епифаније“ – на посебан начин поимани „снови“) (Адам, брат Христов) *или* слова небеске азбуке која се проналазе у сновима (Адам Кадмон) *или* сви снови икад одсањани (Адам Рухани)? Или, можда, *и* „епифаније“, *и* небеска слова, *и* снови? Но, *који* би се Адам тада створио? Можда

то питање треба да се остави отвореним. Можда је прави одговор немогућност разрешења.

Али, с обзиром да, с једне стране, демонска створења спречавају обједињење материјала „хазарског речника“, а с друге стране, истраживачи хазарског питања увидели су да је потребно да се упознају и са „другом двојицом“ који прикупљају грађу за „речник“, како би на тај начин заједнички („текстуалним“ путем) допрли до („метафизичке“) Истине и створили тело Адама на земљи, изгледа да се разрешење поменутог питања може назрети у том смеру. Све три књиге *Речника* указују на немогућност појединачне спознаје, као и једностраног увида у све „снове“, како год они били схваћени. Адам, брат Христов, не може да се створи докле год се не сакупе све „епифаније“; Адам Кадмон – док се не сакупе сва „небеска слова“; Адам Рухани – сви снови. Али, ако се тај различити материјал обједини, ако се „епифаније“, као „ снови“ на јави, и слова небеске азбуке која се проналазе у сновима, придодају већ прикупљеним сновима, може ли тај материјал да представља целину потребну за стварање једног универзалног Адама? Материјал који чини ту замишљену целину, у ствари „хазарски речник“, није хомоген, али му је „сан“, без обзира како био разумеван, заједнички садржатељ. Можда материјал и не треба нужно да буде хомоген, већ, следећи логику романа, такође састављен од, мање или више, три „различите“ твари. Обједињењем таквог материјала у целину, под условом да се целина „остварује“, разлике између три света биле би превладане, „непријатељи“ би се упознали и помирили, поредак света који је почивао на „јавној“,

званичној лажи би се урушио, дошло би до стварања Адама на земљи и рађања свега „још једном, али на бољи начин“. Дошло би до поновног рађања и света, и човека, и Бога.

Субверзивни пројекат ловаца на снове и истраживача хазарског питања – који има за циљ испуњење „хазарског речника“ материјалом од снова и стварање, тј. „претварање“ „речника“ у Адама на земљи – подсећа, модерним језиком речено, на рупу или „вирус“ у систему. Али, ако систем изнутра може да буде разорен, јавља се питање – шта ће онда да буде са њим? Иако би пета по реду могућност гласила да би апокалипса довела до самопоништења свега постојећег, да би довела до повратка и ђавола, и човека, и Бога у непостојање, у *ништа*, остаје бојазан да би стварање Адама на земљи несумњиво представљало један, када је „будућност“ човека посреди, утопистички чин. Ако је људска природа двострука, дуалистичка, и „светла“ и „тамна“, јер су јој „кумовали“ и Бог и Сатана, шта би било са човеком када би се „поново родио“? Да ли би то био *исти*, или квалитативно *другачији* човек? У том светлу гледано, стварање Адама представљало би један крајње самоубилачки подухват, саможртвовање и себе и других, и света који постоји и Богова о којима се не зна осим да постоје, зарад стварања, рађања свега, и себе, и света, и Бога, „поново, али боље“. Но, тај свет би био друкчији од „овог“ света, као што ни тај Бог не би био исти, као што ни *ја* не би било исто. Све би било другачије и боље. Али, одрицањем од садашњег *ја*, дошло би до појаве, због тренутне дуалистичке природе,

квалитативне *другости* у том *ја*, обновљеном али неистоветном у односу на ово *ја*.

Питање, наравно, може да се прошири и на сам *Хазарски речник*, књигу коју читалац држи у рукама. Та књига је „реконструкција“ пројекта „хазарског речника“, који би, када буде био завршен, требало да представља тело Адама на земљи. Стога је *Хазарски речник*, као пројекат „хазарског речника“ у несавршеном облику књиге, тј. фиктивни „*Хазарски речник*“, тек један нижи стадијум који треба да доведе до стварања Адама. Када би се тај пројекат остварио, када би дошло до изједначења *Речника* и „речника“, фиктивна раван, о којој је читалац до тада читао, утицала би и пренела би се, као у Борхесовој причи о Тлену, на онтолошку раван читаочевог света, изазивајући његову (тј. нашу) обрнуту апокалипсу.

Дакле, да би до апокалипсе или – другачије речено – стварања Адама на земљи дошло, потребно је руководити се „истинама“ јереси, придржавати их се, али их, такође, насупрот томе што су међусобно сукобљене, превазићи и међусобно помирити. Иако могу да се сагледају у моноцентричном кључу, као да су тотализоване и затворене, пун смисао ипак добијају (само)превладавањем и (само)одрицањем. Ако се занемари учење хазарске религије, учење у које се „истине“ јереси могу накнадно „учитати“, у роману нема других назнака које би указивале на неку над-јерес, мозаик склопљен од три верзије приче о Адаму. Такође, нема ни посебних назнака о неком над-Адаму, чије би тело представљало врхунску пројекцију „хазарског речника“ и састојало се од материјала од којих се састоје сва три Ада-

ма.²³⁰ Испуњење пројекта „речника“ није ни целовит Адам, брат Христов, ни Адам Кадмон, ни Адам Рухани. Сваки од та три Адама представља једну, моноцентричну визију Адама. Иако би, теоретски, стварање једног од *тих* Адама могло да доведе до апокалипсе, али чије би последице биле условљене датим Адамом, односно моноцентричним светом из кога је проистекао, те би у том смислу *победио* и обновио се један свет – или хришћански, или јеврејски, или муслимански – на *бољи* начин, док би остали били урушени, изгледа да ипак намера ловаца на снове, као и истраживача хазарског питања да обједине три материјала у један, који би био заједнички и представљао пројекцију „речника“, а самим тим и Адама, сугерише да до апокалипсе не може довести ни један од три поменута Адама, већ само један Адам, о коме се у роману не каже ништа, али који несумњиво, захваљујући грађи из које се састоји, има особине свих њих. Свет је троцентричан, и да би се рекреирао, потребно је да се упозна и прикупи материјал са све три, а не само једне стране.

И „објективна“, „метафизичка“ Истина, о којој се *сада* још не зна, али која – упитна, јер измиче дефинисању – несумњиво постоји, јесте тројична „истина“ са „три крака артикулације у себи“. Да

²³⁰ О универзалном „над-Адаму“ може да се говори не као о „неком Адаму“ који је надређен тројици Адама о којима уче јереси, већ о „Адаму“ као пројекцији „хазарског речника“: „... интегрални делови [„Адама – речника“] [су] Адам од снова (Зелена књига), Адам од светих књига-пратекстова (Жута), Адам од историјских извора (Црвена).“ Ала Татаренко, нав. дело, стр. 63.

ли ће остати тројична и у обновљеном „новом старом“ свету, зависи од промена које ће се одвијати у самом Богу, од „редефинисања“ идентитета, природе и статуса Божје инстанце, што је питање које излази из оквира интерпретације романа.

Ако се говори о врховној инстанци *Хазарског речника*, под којом се у досадашњој расправи подразумевала Божја инстанца, односно, због троцентричности фиктивног света, три такве инстанце, треба имати у виду да се о њима слабо зна осим што се зна да постоје и да узрокују онтолошку упитаност фиктивног света романа. Али, с друге стране, на основу увида да човек, стварањем Адама на земљи помоћу пројекта „хазарског речника“, постаје неко од кога зависе саме Божје инстанце, јер оне, као очигледно несвеобухватне и неслободне, у апокалипси проузрокованој човеком бивају суштински измењене и „редефинисане“ – могу ли се тада, као врховне, ипак, довести у питање? Постоји ли нешто, нека сила, која свему, па и Божјим инстанцама, може да буде надређена? Ако се човек у једном тренутку постави изнад читавог васељенског поретка, изнад ђавола, изнад Богова и изнад самог себе, и ако успе да створи Адама, што не могу да спрече ни Богови ни ђаволи, па ако то доведе до нестанка ђавола и настанка можда неког потпуно новог Бога који ће да замени оне старе, дакле, која је – или би питање било тачније – *има* ли онда врховне инстанце у фиктивном свету Павићевог романа?

У сваком случају, човекова моћ да хазарским пројектом прикупљања снова – којим се превазилазе постављене, онтолошке границе – измени чи-

тав васељенски домострој, укључујући судбину и природу Бога, никада, чини се, у историји књижевности, није била већа него у Павићевом *Хазарском речнику*.

Можда се решење тог проблема крије на пољу слободе, тј. на оном пољу које у роману једино изостаје. У фиктивном свету романа, „овом“ свету, влада митско, „неслободно“ време, које узрокује „неслободу“ у поступцима ликова. Такође, у спекулативним пројекцијама „оног“ света увидело се да би проблем (не)слободе остао на снази. Све што се у роману дешава, дешава се на неслободан начин, судбинском неминовношћу. Сви поступци ликова објашњени су том неминовношћу. Сукоб и међусобна нетрпељивост који владају међу припадницима три света нису рационално објашњени. Потреба за „рађањем себе још једном“ је вођена ирационалним разлозима. Намера хазарских ловаца на снове и истраживача хазарског питања такође је ирационална. Та намера, чија реализација помирењем и искорачивањем из властитог света изгледа као да је вођена „од горе“, упркос вољи оних који пројекат „речника“ треба да остваре, противречи устројству троцентричног света који почива на сукобу и међусобној одељености. И та противречност је, дакле, ирационална. Може ли онда да се закључи да је фатализам врховна инстанца, врховна „Истина“ фиктивног света *Хазарског речника*?

Павићев роман, прозван „првим романом двадесет првог века“, истовремено је и модернистички и постмодернистички. Његова фиктивна раван, укорењена у законитостима мита, као да се протеже

једним културно-цивилизацијским луком, обухватајући или, пре, враћајући се на почетке писмености, на Хомера, на грчке трагедије, у којима се судбина често пројављује као надређена боговима, показујући како и античке теме, потиснуте или другачије обликоване у традицији, могу поново да буду оживљене, реактуализоване и на успешан начин проблематизоване у данашњем времену.

9. Књига-Бог: *Оживљена и оживљујућа књига*

Мистификација *Хазарског речника* отпочиње уводним епитафом, који гласи:

„На овом месту лежи онај читалац који неће никада отворити ову књигу. Он је овде заувек мртав.“

Читаочев приступ роману може да се објасни као својеврсно васкрсење из претходног духовног мртвила.²³¹ Али, како се, с једне стране, грађа „речника“ (истовремено и фиктивног „*Речника*“, а следствено томе и стварног *Речника*) састоји искључиво од записаних снова, јер јава је сан који неко други сања, а с друге стране, будући да је „сан увек неупоредиво дубљи од било какве јаве“, реалност фиктивног света романа постаје дубља од читаочеве јаве. Проводећи време са књигом, читалац се препушта сну на јави. Читање је вредније од монотоног животарења.

„Хазарски речник“ је нека врста хазарског Светог Писма – *Библије*, како се о томе говори у Жутој књизи. (стр. 261) То је свети текст, магичан текст, зато што би у свом коначном облику представљао оваплоћење Адама на земљи, о коме говоре јереси из трију књига из којих се састоји *Речник*. Никон Севаст назива га „отачником“ или „зборником жи-

²³¹ Уп. „Сазнање духовне смрти, односно сазнање духовног живота, то је у поседу романа.“ Александар Јерков, „Од нове текстуалности до културне поетике“, нав. дело, стр. 150.

тија“ (стр. 61) свих оних личности које су учествовале у хазарској полемици или се бавиле хазарским питањем. Реализација ове књиге „за сада“ је још увек у зачетку, а текст који читалац држи у рукама представља „реконструкцију“ једног и јединог, али забрањеног и уништеног издања из седамнаестог века. То издање осудила је инквизиција на забрану читања од осам векова и тај рок још увек није истекао; читање, тако, постаје чин победе над цензуром, над било каквом догматском забраном. „Хазарски речник“ (и као пројекат, и као фиктивни, и као стварни) јеретичко је дело, предмет попут забрањеног воћа, а само читање, које садржи могућност поновног стварања света, уколико се правилним али непознатим редоследом прочитају делови текста, има субверзивни и рушилачки карактер. Читалац, захваљујући сазнању које је стекао, постаје саучесник демоничних бића, као и ликова чији је јеретички наум окренут против васколике творевине. Читалац „васкрсава“ из мртвила незнања и неупућености, захваљујући откривењу које му током читања следује.

У „Запису о Адаму Кадмону“ постоји учење како:

„*Библија* стално дише. На тренутке у њој блистају глаголи, а потом, чим се они повуку, зацрне се именице, само што ми то не можемо видети, као што не можемо прочитати шта црни огањ пише по белом огњу.“ (стр. 291)

Поред таквог мистичног учења о „живом“ тексту Библије, у *Речнику* постоје одломци у којима се на буквалан начин говори о књигама као живим

бићима. Тако су се, на пример, Дубровчани Абрахам Папо и Исак Нехама, претражујући пребивалиште Самуела Коена, зачудили када су приметили да су неке књиге, чији су листови треперили на промаји, проговориле изговарајући речи: „нефеш“, „руах“ и „нешама“.

„Књиге се препиру око нечега што је у овој одаји – закључи раби Папо – неке ствари овде хоће да униште неке друге ствари.“ (стр. 287)

Исто је и са „хазарским речником“, односно његовим издањем из 1691. године. У „Претходним напоменама“ наилази се на податак у којем се сама књига („златни“, отровни примерак „Речника“ у поседу пруске породице Дорфмер), као и њено читање, доводи у везу са помором стоке, сушом и смрћу укућана. Тада:

„неко рече укућанима да свака књига као и свака девојка може постати Тморина, да њен дух може излазити у свет и кужити и морити оне око себе. Треба зато у браву књиге ставити мали дрвени крст од оних који се девојкама кад постану Тморине ставља на уста, да не би дух излазио и свет и укућане гњечио.“ (стр. 17)

Веровало се да је у тај примерак „Речника“ био уграђен мали пешчани сат, тако да се:

„у потпуној тишини могло чути за време читања како песак цури. Кад песак престане да цури требало је књигу окренути и наставити са читањем обрнутим редом, одатле ка почетку и ту се тајни смисао књиге откривао.“ (стр. 18)

„Хазарски речник“ је жив предмет у несавршеном облику књиге, јер његов прави облик требало би да представља тело Адама.

О неопходности или важности припадања Адаму, (ко)егзистирања у њему, што је предуслов спасења (као што је припадност Цркви предуслов спасења у хришћанству), назначује се у „Казивању о Адаму, брату Христовом“:

„Тешко [...] онима који су отпали од Адамовог тела, од тела праоца човека, јер неће моћи умрети с њиме као и он. Они ће постати нешто друго, а не људи.“ (стр. 369)

Зато је читаочев приступ тексту *Речника* приступ потенцијалном телу Адама; посредни је услов читаочевом васкрсењу или повратку у заједницу живих. Они који никада нису или неће отворити ову књигу остаће заувек мртви. Уводни епитаф садржи, уместо, према схватању појединих критичара, на поједностављен начин, духовитог, игривог, постмодернистичког обраћања читаоцу (и само тога) – дубоку семантичку поруку која произлази из самог текста *Речника*. Текст романа, на тај начин, претходи уводном епитафу, а не обрнуто. Епитаф је део оног семантичког слоја који садржи приче о три Адама.

Прва реченица којом текст *Речника* отпочиње указује на опасност од читања, на демонично, дијаболично порекло ове књиге, али и на то да је опасност сада отклоњена, јер књига коју читалац држи у рукама само је „реконструкција“ изгубљеног оригинала:

„Садашњи писац ове књиге уверава читаоца да неће морати да умре ако ју прочита, као што је био случај с његовим претходником, корисником издања *Хазарског речника* из 1691. године када је ова књига још имала свог првог писатеља.“ (стр. 11)

Тадашњи, претходни читалац је умирао зато што је књига била премазана отровом.²³²

„Ко год би отворио књигу укочио би се убрзо, набоден на сопствено срце као на чиоду. Читалац је наиме умирао на деветој страни код речи које гласе: *Verbum caro factum est* (*Реч постаде месо*).“ (стр. 16)

Радоман Кордић доводи те речи у везу са појмом трансупстанцијације,²³³ чудесним претварањем вина и хлеба у Крв и Тело Христову током причешћа. Уколико се тај део на такав начин протумачи, о чему је већ било речи, онда он постаје обележен иронијом, јер тренутку духовно-телесног обожења (причешћа) супротстављено је физичко умирање, чему је кривац сам текст. Читање, уместо да обогати духовни живот, води читаоца у смрт.

Међутим, можда се порекло латинског цитата, чији превод гласи: „Реч постаде месо“, ипак не односи на трансупстанцијацију. Можда је његово порекло у следећем одељку из Јеванђеља по Јовану: „И Логос [Реч] постаде тело и настани се међу

²³² Мотив књиге премазане отровом на скоро идентичан начин јавља се у *Имену руже* Умберта Ека.

²³³ Radoman Kordić, „Postmodernistička ukrštenica“, нав. дело, стр. 80.

нама, и видесмо славу његову, славу као Једино-роднога од Оца, пун благодати и истине.“ (Јн. 1, 13) Уколико исправнији превод цитата „*Verbum caro factum est*“ гласи: „Реч постаде тело“ (а не „месо“, мада је суштина у овом случају иста, јер се односи на објаву, оваплоћење Бога, силазак Бога, Његове друге Ипостаси у тело), онда се те речи морају протумачити не у свом библијском контексту, већ у значењу које им придаје она Библија чијег су текста део – *Хазарског речника*. А реч или текст који постаје тело представља сам „хазарски речник“.

Реч „хазарског речника“ (пројекта/фиктивног/стварног), односно његов потенцијално целовити текст, има за сврху да постане тело Адама. Циљ ловаца на снове и истраживача хазарског питања је оваплоћење, отелотворење књиге – чији расути материјал скупљају – у тело Адама на земљи. Само онај читалац који никада неће закорачити у фиктивни свет Павићевог романа биће ускраћен да буде сутелесник тела будућег Адама. Индикативно је да су претходни читаоци, међу којима је био пољски штампар Јоанес Даубманус, умирали баш приликом читања тих речи, које представљају утопистички сан хазарских ловаца на снове и осталих истраживача. С једне стране, то је можда злослутна порука живог и отровног примерка ове књиге намењена читаоцима, да се не упуштају у авантуру доградње „речника“, а с друге стране, поставља се изнова питање – уколико би се те речи заиста обистиниле, уколико би се створило тело Адама на земљи и свет родио „изнова, али на бољи начин“, шта би тада било са човеком, чије је тело саздао Сатана. Шта би тада било са свима нама, читаоцима?

10. Духовност у роману

10.1. О псеудорелигиозности ликова

Упоредо са испољавањем субверзивне, „прагматичне“ духовности, чији је извор у јереси о три Адама и пројекту ловаца на снове, поступци и веровања ликова у *Хазарском речнику* у великој мери заражени су сујеверјем, неком врстом паганске псеудодуховности. Аврам Бранковић је, на пример, свој живот прилагођавао житију Светог Илије. Тако се сматра да се његов живот може вас поставити и:

„на основу једне житејне иконе с чудима св. Илије пророка, јер је Бранковић свакој сцени из живота свога светитеља прилагођавао збивања свога живота и бележио о томе податке на полеђини слике.“ (стр. 38)

Аврам Бранковић, тумачећи свој живот као текст, читава значење или смисао, који, по свему судећи, само он види. Учитавањем одређеног смисла његов живот постаје „текстуалан“. Он властито постојање смешта у поље текста, прилагођавајући се једном већ постојећем и записаном тексту. Према хришћанском учењу, имитирање или узорито опонашање неког светитеља, само по себи је добро, али проблем је у томе што Бранковић, као што се из његовог живота види, то не чини на прави начин: он само „прилагођава“ збивања свога живота, који није нимало хришћански, једном сакралном иконичком тексту. С друге стране, читавање паралеле-

лизама између свог и живота Светог Илије указује на Бранковићеву гордост и, хришћанским језиком речено, прелест или духовну (само)обману. Бранковић припада, условно речено, источно-хришћанском, православном миљеу, у коме се инсистира на осећању властите грешности, као и недостојности упоређења себе са неким светитељем (а камоли са Христом).²³⁴

О „половичности“ или „расцепу“²³⁵ Бранковићеве духовности говори и следећи пример:

„На првом кату те куле, Бранковић је наредио да се сазида тачно половина цркве посвећене мајци Ангелини, његовој чукунбаби коју је источна црква прогласила светицом, док се друга половина исте цркве налази у Ердељу, у постојбини Бранковићева оца.“ (стр. 41)

Две цркве – тачније две половине једне цркве, од којих је прва у Ердељу а друга у Цариграду – омеђују физички и духовни простор Бранковиће-

²³⁴ Бранковићево непримерено прилагођавање (учитавање смисла) свог живота животу Светог Илије подсећа на, према православном тумачењу, лажну или острашћену квазидуховност „светаца“ римокатоличке цркве, какви су били, на пример, Фрања Асишки или Тереза Авилска – јер су молитвама тражили од Бога да им дозволи да на свом телу *осете* муке распетог Христа.

²³⁵ Уп. „Преокупација [постмодернизма] фрагментацијом и нестабилношћу језика и дискурса преноси се директно [...] на извесну концепцију личности. У затвореном систему, ова концепција се усредсређује на шизофренију (али не у уском клиничком смислу, потребно је нагласити), а не на отуђење и параноју (види Хасанову схему).“ Дејвид Харви, нав. дело, стр. 25.

вог лутања. Половина цркве која је сазидана у кули у Цариграду требало би да има за сврху подсећање на Бранковићево порекло, идентитет и духовне корене. То је грађевина која има своју симболичку, али не и сакралну намену или употребу.

„За Бранковића се у народу мисли да ,није сам’, да се као млад човек четрдесет дана није умио, да је нагазио на вражју вечеру и постао здухач.“ (стр. 359)

Још се о њему причало да је:

„водио ветрове, гонио облаке, носио и односио град и тукао се око летине и стоке, млека и жита с прекоморским здухачима, не дајући им да преотму летину његовог краја.“ (стр. 359–360)

Док је жена коју воли Бранковићев двојник Самуел Коен вештица, Бранковићева жена је морина; обе су „демони и припадају хтонском свету“.²³⁶ Ишчашена и гротескна реалност узроковала је делотворност и „стварност“ паганских веровања и сујеверица, уколико је тачно све то што је народ мислио о њему. Али, да је и сам Бранковић био подложен паганском сујеверју, сведоче детаљи опремања Петкутина против урока:

„Тада му Бранковић веза Соломунов чвор у косу, окачи му о перчин глогову кашику, надену му име Петкутин и пусти га у свет.“ (стр. 48)

У одредници о сотони Никону Севасту, сазнаје се да је народ коњима у гриву уплитао „Соломо-

²³⁶ Тања Трашевић, нав. дело, стр. 39.

ново слово од којег је [Никон Севаст] бежао“ (стр. 110).

Бранковић је у тренутку оживљавања Петкутина прочитао почетак четрдесетог псалма и на тај начин призвао Бога да му удахне душу. Библијски текст, тако, губи свој сакрални, спасоносни смисао и добија магичан карактер. Да је Бранковић и друге псалме употребљавао у враџбинске сврхе, казује занимљив податак из одреднице о Самуелу Коену који је сањао јаву свог двојника:

„Мати [Самуела Коена] је тврдила да осећа неку чудну нелагодност док Коен спава, што је објашњавала тиме да се он у сну не понаша као Јеврејин него као човек иноверац, који и суботом у сну јаше и пева сањајући понекад осми псалм, онај који се пева када се хоће да нађе изгубљена ствар, али на хришћански начин.“ (стр. 274)

Таква духовност, као што се види из наведених примера, није *истинска*, није у складу са догматима праве (исправне) хришћанске духовности, већ је, у односу на њу, инверзна и изразито „практична“.

Карактеристичан пример у духовном смислу инверзног чина представља лажно признање Дороте Шулц за убиство Исајла Сука, иако то није починила. Дорота је била оптужена за убиство Абу-Кабира Муавије и, како би избегла казну која би, због тог (не)почињеног дела била много већа од казне за убиство Исајла Сука, послушала је давнашњи савет свог оца да ће је спасити „лажна жртва“ (стр. 332) и тако признала то друго убиство.

„Треба жестоку лаж, као отац дажда страшну и јаку лаж, наћи да се докаже истина.“ (стр. 342)

За разлику од Христове жртве, која је митска пра-слика „лажне“ жртве Дороте Шулц и која је, лажна само у правно-кривичном смислу, својевољно дарована ради Других, ради свих људи, жртва Дороте Шулц има за циљ прозаично смањење неправедне казне.

„Спашће нас наша лажна жртва“ (стр. 343), присећа се Дорота дубоких речи њеног оца. Али, жртва која, у јудео-хришћанском духовном смислу може да спасе појединца је само жртва ради Других, а не ради себе.

10.2. О „философији“, „утеси“ и смислу живота

Фиктивни свет Павићевог романа одликује се трагичним или трагикомичним осећањем живота. Живот је у *Хазарском речнику* судбински предодређен да буде такав. Цикличност времена и неприступачност удаљене Божје инстанце усађују у човеково биће осећај изгубљености, усамљености и неслободе. Живот је сам по себи трагичан и несрећан: „Несрећа, драга моја Доротеја“, пише Дорота Шулц сама себи,

„несрећа нас учи да читамо свој живот уна-траг...“ (стр. 332)

Несрећа је угао посматрања, визура или кључ помоћу кога се живот на најсмисаонији начин тумачи или „чита“. Несрећа објашњава и даје смисао животу, учи субјекта да чита „свој живот унатраг“, да осмисли свој живот и себе самог; она га чини мудријим. Несрећа, а не срећа, заокружује човеково постојање, учвршћује темеље његовог сећања, а самим тим и идентитета: „Јер“, говорила је Калина Петкутину,

„човек увек дуже памти непријатне него пријатне ствари.“ (стр. 51)

Човек је по природи, иманентно, а *priori* трагично, несрећно биће. Потичући од Бога и Сатане уједно, његова природа обележена је располућеношћу и метафизичким немиром. Трагично – или трагикомично – у људској природи, у ствари, редукује се на фаталност, „што се у највишој мјери поклапа са грчком верзијом фатума“.²³⁷ Човек је несрећан зато што поседује „предодређену метафизичку кривицу“, он пати „независно од својих менталних или моралних способности“.²³⁸ Бол, и то *метафизички бол*, основно је обележје његове природе:

„Кад се пробудите и не боли вас ништа, знајте да нисте више међу живима.“ (стр. 17)

„Осећам бол, дакле, постојим“ – била би девиза јунака *Хазарског речника*. Бол је најсуштаственији елемент и еманат човековог бића и врхунско, суш-

²³⁷ Sonja Tomović-Šundić, нав. дело, стр. 116.

²³⁸ *Isto*, стр. 117.

тинско обележје његове егзистенције. Трагично и постојање суштински су повезани.²³⁹

Смисао (или бесмисао) живота, на чије траги(коми)чно поимање утичу природа времена и прекинутост духовне вертикале због равнодушности Бога, на крајње циничан и антрополошки пессимистичан начин огледа се у речима уклесаним у натпису који стоји над гробом Јусуфа Масудија:

*„Све што зарадих и научих – Оде на звекет
кашике о зубе.“* (стр. 217)

„...сав велики и најнеобичнији дар“, вели Јован Делић, „све сазнајне моћи и резултати сазнања – све је само празан, кратак и неважан звук.“²⁴⁰ Дакле, нема линеарног времена, нема наде у искупљење у есхатону, нема дијалошког, живоносног односа са Богом – нема ни смисла живота.

С друге стране, срећа, која је једва или ретко приступачна, представља преседан у човековој егзистенцији:

*„Зашто је било тако исцрпљујуће тешко бити
срећан?“* (стр. 126),

пита се мајка Исајла Сука. Чак и када је доживи, срећа исцрпи човека и не испуњава га задовољством и смирењем. Јер, „велика срећа“, која исцрпљује људску јединку, показује се као врста несреће. Дакле, у свом реторичком питању, мајка Исајла Сука исказује особито искуство „унесрећивања срећом“.

²³⁹ Види: *Isto*

²⁴⁰ Jovan Delić, нав. дело, стр. 207.

Након што се кагану у сну приказао анђео и изрекао му оне, већ раније споменуте, судбоносне речи чије ће тумачење да буде повод за хазарску полемику, он је тада:

„видео велику удаљену срећу као малу, али блиску; велику ствар схватио као празну, а малу као своју љубав...“ (стр. 272)

Ово специфично откривење, које може да се схвати и као имплицитна порука Павићевог романа читаоцу, казује да само „мале ствари“ могу да задовоље и усреће човека, а једна од њих, свакако најважнија, требало би да буде љубав. Зато „приређивач“ *Речника*, на крају романа, саветује читаоца да заједно са читатељком упореди разлике које постоје између мушке и женске верзије књиге, а да након тога:

„добро изгрде лексикографа, али нека то окончају што пре у име онога што долази потом, јер то што долази потом само је њихова ствар и вредније је од сваког читања“ (стр. 386–387).

Наместо великих и удаљених, а празних ствари, „великих прича“ (метанарација), човеку су надохват руке „мале, али блиске“ ствари. Сагледане у контексту историјског развоја индивидуализма, оне представљају једну од кључних особина пост-модерног времена: „Више је на цијени мала особна срећа него велике колективне утопије.“²⁴¹ Једино љубав и сличне јој „мале ствари“ обогаћују и садржајно осмишљавају човекову егзистенцију.

²⁴¹ Željko Mardešić, нав. дело, стр. 668.

Наравно, треба да се нагласи да када „приређивач“ саветује читаоца и читатељку да се препусте љубави, јасно је да је у питању – иако зачињена извесном дозом романтике – превасходно телесна, путена („мала“) љубав.

Велике, удаљене ствари повезане су са испуњењем одређеног циља. Прави смисао и вредност тих „ствари“ остварује се у свој својој пуноћи само у линеарном времену, које је једино смислено, јер увире ка есхатону, смислу сваког смисла. У кружном, цикличном времену какво влада у фиктивном свету *Хазарског речника*, такве „ствари“ губе свој значај, остају без смисла и постају семантички и симболички испражњене, „празне“.

У „Запису [параболи] о путници и школи“, тексту који је исламски представник у полемици Фараби Ибн-Кора превео са хазарског, јер је у изворном облику текст представљао песму принцезе Атех, и са којим се Ибн-Кора идентификовао, мислећи како је „истина само један трик“, путница, када схвати да је преварена и да је чека блиска смрт,

„почиње да мисли да сврха није била у школи него негде на путу до школе, ма колико само тражење било узалудно“ (стр. 182).

Школа представља једну од „удаљених, великих и празних ствари“ које обесмишљавају човекову егзистенцију. Она би могла да има вредност само у линеарном времену, јер вредност испуњења „велике среће“ „исцрпљује“ човека у кружном времену. Путница схвата да сврха није и не може да буде „у школи него негде на путу до школе“,

у путовању, трагању, „ма колико само тражење било узалудно“. Не казује ли та „оптимистичка“ порука нешто о самом пројекту ловаца на снове и истраживача хазарског питања, али на један помало циничан и, у ствари, „песимистичан“ начин? Уколико Адама на земљи није могуће саздати, из разлога који су већ раније наведени, онда заиста сврха није у Адаму, већ у самом чину његовог креирања, у покушају да се створи – иако је тај покушај по свему судећи узалудан, у скупљању и трагању за „епифанијским“, највреднијим животним моментима, словима небеске азбуке или самим сновима. Али тај покушај, који испред себе има високо постављен и недостижан (односно увек-и-само-потенцијално-достижан) циљ, сам је себи сврха. Покушај стварања Адама осмишљава и обогаћује човеков углавном устаљен или обичан живот, издваја га изнад већине других живота и, с обзиром да се Адам састоји од снова у којима се људи лагодније осећају („као риба у води“), дарује му, ако ништа друго, духовно и есенцијално-естетско задовољење.

„То тражење њој [путници] у сећању одједном бива све лепше и лепше, и накнадно јој постају видљиве многе лепоте пута, и она закључује да се преломна ствар догодила не на крају пута, пред школом, него негде много раније, у првој половини путовања, што никада не би сазнала да пут није био узалудан.“
(*Исто*)

Несрећа која је задесила путницу (претња блиске и преране смрти) приморала ју је да „чита свој

живот унатраг“ и тако стекне накнадно знање, које ће, пре но што умре, да јој дарује смисао или утешно задовољење и заокружи њен властити боравак на земљи.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Павић се, заједно са Кишом и Пекићем, између осталих, својим романом-лексиконом прикључио главном току српске књижевности. Цењен у земљи и иностранству, али не подједнако и не свуда у исто време, што је зависило и зависи, нажалост, превасходно од политичко-идеолошких а не књижевно-естетских мерила, писац *Хазарског речника* је након више од четврт века од објављивања свог најзначајнијег дела на неки чудан и парадоксалан начин искључен из нареченог тока, да би постао потпуно скрајнут, потиснут, маргинализован.²⁴² Чак – ако није прејака реч – полузаборављен. Разлога за то има више. Један је у легитимном књижевном превредновању Павићевог опуса насталог након тог романа. Други лежи у самосвести саме културе чији је *Речник* део, која је данас, као и Хазари, и као да јој никаква вишевековна традиција није претходила, запослена тражењем, тј. осмишљавањем сопственог идентитета; потом, у запоседању њеног симболичког поља од ванкултурних сила и неминовно насталој поларизацији унутар ње као последици таквих деловања.

Парадокс који је назначен и условљен данашњом рецепцијом Павићевог опуса само је један у низу парадокса који постоје у самом делу, али и у контексту који га окружује и делимично условља-

²⁴² Види: Слободан Владушић, „Павићево „да““, *Златна греда*, јануар – фебруар 2010, бр. 99/100, стр. 70–71.

ва. Често цитирана Павићева изјава да је до 1984. године био најнечитанији, а од те године, појављивањем *Хазарског речника* на књижевној и културној сцени, најчитанији српски писац – подразумева управо један од таквих парадокса. Било би неправедно и неодговорно рећи, у одговарајућем контексту тзв. дискурса моћи, да је неவிђена рецепција овог „романа-лексикона“ код нас, као и у свету, том роману условила и освојила положај једне од централних фигура српске културе. У дневнополитичком смислу то би можда могло да буде тачно, али чињеница да је рецепција *Речника* била позитивна не само од стране читалачке публике и издавача, већ и од стране критике, указује – или је бар тада указивало – да је српска култура, али и не само српска, препознала (високе?) домете и вредности тог романа *као своје*, као њој *самосвојне*.

А да ли је то тачно? Може ли се и данас, мање од три деценије након објављивања *Хазарског речника*, без имало устручавања рећи да тај роман извире из саме сржи српске културе (и књижевно-културне традиције), као што би то могло да се примети, на пример, за Његоша или Андрића – и, такође, да ће захваљујући таквом положају сачувати место које му припада и у будућности? Свакако да би такво размишљање било инфантилно, зато што оно што је инфантилно подразумева страх од времена и пролазности. А времену и пролазности не може одолети ништа, па ни култура и њене (садашње, временске) вредности. У крајњем случају вечних вредности нема, зато што се проглашење неке вредности за вечну не може одиграти у времену, већ ван времена, у вечности. Све условно

назване „вечне вредности“, као што су то, на пример, вредности античке културе, зависе од онога што је у њима општечовечанско, с једне стране, и од „моћи“ која их у одређеном контексту и тренутку ревалоризује или ревитализује, с друге стране. Али, како год, само се моћ (била то високо развијена културна (само)свест, био то одређени вид институционализованог деловања) противи да заборав преко свега налегне, па, чак, и преко онога што је општечовечанско. Култура изнедрава моћ, али је истовремено и зависна од ње. Ако те моћи, те културне и/или институционалне (само)свести од које је култура – ипак – зависна, нестане – отвара се пут двема могућностима, које се по својим крајњим последицама свode на једну: или ће култура да се угаси, а то значи да неће бити предмет ни „музејског“ интересовања, или ће свој идентитет у толикој мери да промени да више неће бити речи о истој, већ о некој сасвим другој култури.

Иако је српска култура далеко од таквих екстремних разрешења, несумњиво је да она није монолитна и да се мења у времену. Али, такође, ако је смена поетичких парадигми и евентуално културних образаца у распону од скоро три деценије довела до тога да данас *Хазарски речник*, с једне стране, буде полузаборављен, ако не скрајнут, а с друге стране, не изгледа (више?) као самосвојан српској култури, важно је да се уочи шта је то што је очигледно измештање на маргину условило: шта је то што је у самом роману, а да то није искључиво поетичка раван, спречило плодотворан дијалог са културом чији је роман део, ако не и један од њених врхунаца.

Осим поменутих, спољних фактора који су учествовали и учествују у оспоравању и маргинализацији једног, на крају крајева, за српску, али и не само за српску културу, значајног писца, постоји још један дубок унутрашњи разлог који је омогућио, али не значи да је нужно и условио, културно и семантичко померање Павићевог дела *ка* маргини, односно *изван* центра. У питању је проблем духовности.

Не може се са сигурношћу рећи да је управо *духовна* раван *Хазарског речника* (а можда и читавог Павићевог опуса) пресудна за његов садашњи културни положај, али је несумњиво врло важна. Значај духовне равни је вишеструк, не само зато што отвара питање којој поетици или поетикама конкретно тај роман припада (а то питање је у блиској вези са метафизичким поимањем истине), већ што – постављено из визуре Абу-Кабиrove претпоставке да онај ко зна прави пут може да иде и странпутицом – имплицира проблематично питање (не)подударања духовног „правог пута“ и „странпутица“ са културним „правим путем“ и „странпутицама“.

Уколико се нит духовности прати кроз целокупно Павићево дело, од прве збирке песама *Палимпсести* па све до последњих романа и прича, уочава се кретање једне, у односу на каноне официјелне, хришћанско-православне религиозности, смештене у византијско-медитеранско-панонски културно-цивилизацијски контекст, *јеретичке* мисли која тече час напореда са тим канонима, час их подрива, а да би се у једном тренутку окренула сасвим другим изворима духовности, насталим

изван поменутог круга/контекста. Та потоња јеретичка мисао подразумева празну, синкретистичко-холистичку²⁴³ духовност Њу ејџа (New Age), чије је елементе Павић временом све више инкорпорирао у своје текстове. Могло би се без имало снебивања рећи, а што се да закључити не само на основу његовог познијег дела, већ и из интервјуа у којима је често наглашавао наступање „епохе водолије“, да је био главни заступник и заговорник идеологије (и митологије) Њу ејџа у српској култури. Тај искорак из „византијске“ у „алтернативну“ Њу ејџ „духовност“ не чини се нагао и неприродан, већ напротив, представља логичан и нужан пут пица који се од својих књижевних првенаца односио према званичној религији као према (недовољно аутентичном?) тексту (дакле постмодернистички, „протестантски“), док се према другим изворима духовности, њиховим „скривеним традицијама“ и „подземним токовима“ односио благонаклоно.

Отуд парадокс Павићевог постмодернистичког дела: док је оно према „истинама“ званичне религије усмерено на полемичан начин, што јесте одлика постмодернизма, елементи алтернативне духовности, која утемељује симболичку, па и архетипску раван појединих текстова, раван на коју се читава слика света ослања, распоређени су и уклопљени на начин дела која, ако се духовност узме као доминантно начело одређивања, не припадају оној поетици којој је Павић, по устаљеном мишљењу, предводник и представник у српској култури. По

²⁴³ Уп. „...холистичка интенција се остварује управо плуралном опцијом.“ Волфганг Велш, нав. дело, стр. 75.

свему судећи, таква дела, у којима елементи алтернативне, не само Њу ејџ духовности, нису доведени у питање, на начин на који то јесу елементи званичне религије, већ као такви обликују чврсте метафизичке темеље фиктивног света, ближа су корпусу дела високог модернизма.

Питање сада може да се постави на другачији начин: да ли је Павић, избравши „странпутицу“, био у праву? И да ли је „странпутица“ његово дело довела до истог циља као што би то било да је изабрао „прави пут“? Свакако да су ова питања полемички интонирана, јер могу подразумевати различите одговоре, као и приговоре да им је априорна теза у полазишту погрешна. При том, поменута „странпутица“ не подразумева вредносну оцену Павићевог дела. То је метафизичка „странпутица“: она је вредносна у метафизичком, истинитосном, а не уметничком и културном смислу. Али, *њен делотворни, последични учинак* у културној сфери, ма колико био проблематичан, неупитљив је – јер чак и кад је та сфера секуларна, она не може од метафизике да буде имуна.

С друге стране, метафизичка нит уткана у дело представља „мач са две оштрице“: дело истовремено рефлектује културу из које та нит произлази, али и обрнуто: култура, на основу *и* те нити, која није нужно преовлађујућа и пресуђујућа, али никако није занемарљива, смешта дело у свој центар, у сопствени магистрални ток („прави пут“), или га измешта на маргину („странпутица“). Тешко је данас, на почетку друге деценије двадесет првог века, сложити се са тврдњом да је Павићево дело било испред свог времена, па оно сад тек чека да се

са културне маргине²⁴⁴ помери у центар, или, пак, са идејом да је време прегазило и истрошило његово дело и да због тога оно више не представља магистралан ток српске књижевности и културе.²⁴⁵

Положај једног дела или књижевног и уметничког опуса на имагинарном пољу културе зависи од интензитета дијалога који култура са тим делом или опусом води. Тај дијалог подразумева усмереност на различите равни уметничког остварења, које не морају нужно све да припадају области уметничко-естетског, већ и другим животним сферама. Једна од њих је сфера духовности, сфера метафизике. Основно питање гласи: *у коликој мери* је вредносни аспект *духовности* у Павићевом делу утицао да култура којој ово дело припада одустане од дијалога са њим?

Раван духовности у књижевном делу, а овде је посреди Павићево дело, и то пре свега *Хазарски речник*, прожима се са културом у чијим оквирима је оно настало. Какав је однос културе и равни духовности у појединачном књижевном остварењу? Култура подразумева духовност као један од властитих темеља, будући да је настала из (религиозног) *култа*. Али, за разлику од религије која једну културу утемељује, као што хришћанство чини темељ хришћанске културе, култура у себе често инкорпорира различите, па и међусобно сукобљене ду-

²⁴⁴ Иако још увек није у толикој мери „маргинално“, у овом тренутку чини се да несумњиво иде у том смеру.

²⁴⁵ Можда би појам *центра* требало одбацити у корист појма *вишеструког магистралног тока*, будући да једна култура тешко може бити моноцентрична.

ховне вредности, као што у поменутој хришћанској култури истовремено егзистирају и хришћанство и (христијанизовани) паганизам, као и сасвим друга религиозна и духовна стремљења. Хришћанство представља темељ и центар хришћанске културе, али око тог центра могу да левитирају сасвим различите духовне вредности. Култура је у том смислу, захваљујући својој апсорбујућој, привлачној моћи, шира од религије.

Култура није монолитна, већ дијалочка са самом собом и са свим духовним наносима који је богате. Идентитет једне културе, током њеног развитака, претрпљује значајне промене. У својој генези култура може да прође кроз међусобно сукобљене видове постојања и сопственог дефинисања. Ако је у почетку моноцентрична, као што је (била) хришћанска култура, наноси нових духовних вредности са маргине могу темељно да поткопају њен центар, или га померивши ка маргини, или га надоместивши полицентричношћу. Често те промене нису условљене квалитетом одговарајућих духовних вредности, већ институционализованом моћи кроз коју се те вредности пројављују.

Какав ће положај одређено књижевно дело имати у контексту културе у којој је настало, под условом да је реч о делу високих естетских домета, зависи пре свега од два чиниоца: с једне стране, од квалитета духовне равни, тј. блискости или удаљености од духовности оне религије која, као референција поменуте равни, представља центар или најшири оквир дате културе, односно, од способности успостављања квалитетног (афирмативног или не) дијалога са том референцијом и, с друге

стране, од (најчешће ирационалног) прихватања културе да ступи у дати дијалог. Шта то значи? Значи да се *никад не зна* које ће дело остати трајно забележено у једној култури, да поклапање симболичког поља између дела и културе не мора да буде условљено ни његовим естетским, као ни, у квалитативном односу према магистралном току културе, духовним вредностима. Наравно, духовна раван једног дела треба да се схвати не искључиво у религиозном, већ у најширем смислу речи.

Дело може настати у оквиру одређене културе, али његове естетске и духовне вредности ту културу могу да надиђу и да буду прихваћене и у оквирима других култура. Реч је о истовременом ширењу једне културе, преко датог дела, на домене других култура, као и о поклапању различитих култура у оквиру једног дела. Такође, може да се деси да исто дело буде боље прихваћено у другим културама него у матичној. Све зависи, чини се, од воље културе да ступи у плодотворан дијалог са делом, а услов томе је да у самом делу буду уграђени „кодови“ који ће иницирати тај дијалог.

Када је реч о *Хазарском речнику*, или уопште о односу целине Павићевог опуса према српској култури, која несумњиво јесте и хришћанска, реч је о делу (*Речнику*, али и целокупном опусу) које је обележено јеретичком мисли и, у односу на хришћанство, превратничком и субверзивном духовношћу. Српска култура је шира од хришћанства, пре свега православног хришћанства, и она може да прихвати и хришћанске, и нехришћанске, па и антихришћанске идеје; у њене врхунце спадају и дела која, кад би се читала у религиозном и

идеолошком кључу, несумњиво припадају неправославној визији света. Она су остала у њеном центру не само због естетских вредности, већ и због остварења дијалога између тих, условно речено, „јеретичких“ духовних вредности са датом културом. Да до поменутог дијалога није дошло, та дела би, „заступајући вредности“ које нису у духу магистралних кретања културе, једноставно била маргинализована, као дела која нису у „духу“ те културе. До преклапања симболичког поља не би дошло и та дела би на маргину истиснули *и* култура *и* она „духовност“ која се у њима пројављује.

Духовност у *Хазарском речнику*, будући да је превратничка и субверзивна, условљава да роман гравитира ка маргини. Да ли ће ово Павићево дело заиста тамо доспети, у мрак „странпутице“, или ће култура да прихвати и одржи дијалог са њим како би остао у центру, у пољу онога што би био њен „прави пут“, изгледа да само суд времена може да „преда добар одговор“.

ЕПИЛОГ

Циљ ове студије био је да покаже (и, у извесној мери, докаже) да, посматрано кроз призму духовности, *Хазарски речник* не може да се у потпуности смести ни у модернистичка ни у постмодернистичка дела. Ова студија представља покушај да се, за разлику од формалне структуре на коју је досадашња критика највише скретала пажњу, на основу расутих елемената који би условно могли да се сместе у корпус религиозног (духовног), реконструише, пре свега, метафизичка архитектура, тј. структура романа. Показало се да светом *Речника* не влада једна трансцендентна инстанца, већ три, тако да је метафизичка *упитаност* последња реч којом се тај проблем закључује. Троцентричност последњих „истина“ – број три као структурни принцип који се провлачи дуж целе књиге – огледа се и на том плану. Али, како те инстанце нису свемоћне и свеобухватне, већ су подложне законима који их надилазе, може се ипак додати да је фатализам, као у античкој књижевности, она врховна инстанца која је надређена трима псеудо-Боговима у роману. С једне стране, како нема јединствене „метафизичке“ „Истине“, могло би да се закључи да је *Хазарски речник* постмодернистички роман; али, с друге стране, свака од те три „истине“ оправдава фиктивни свет *Речника*, трансцендира га и метафизички утемељује. Иако ниједна није у потпуности довољна нити савршена, ипак, оне својим

постојањем удаљавају Павићев роман од поетике постмодернизма.

Како уз коначну „метафизичку“ Истину постоји и коначна „текстуална“ истина фиктивног света, која је такође несазнатљива и блиско повезана са првом, тачније – испреплетена, али ипак, по својој „природи“, од ње различита, и која се првенствено односи на проблем сазнања хазарске полемике, а потом и на проблем сазнања коначне метафизичке, онтолошке равни романа, значи да је раздвајање „метафизичке“ и „текстуалне“ истине, ради прецизнијег тумачења романа, с једне стране, било хипотетичко; коначна „текстуална“ „истина“ је истовремено, у својој крајњој консеквенци, „метафизичка“ Истина, јер је предмет вере, као и обрнуто: коначној „метафизичкој“ Истини, која се увиђа и поима, претходи „текстуално“ сазнање; с друге стране, то „раздвајање“ ипак није било хипотетичко јер свака од те две „истине“ има властити правац кретања, усмерен према засебној „коначности“. Како је коначна Истина двострука, тако је и „разрешење“ *Хазарског речника* двоструко; стога, кад је реч о досадашњој критици, највише простора дато је покушају разрешења „текстуалне“, а не „метафизичке“ Истине романа.

Хазарски речник је прихватио или преузео начела постмодернистичке поетике нарочито у свом односу према историји и текстуалности, али не и на плану метафизике. Да би се та теза доказала, пошло се од изјаве једног од јунака романа, изјаве која је гласила да је „истина само један трик“. У уводном делу ове студије начињен је покушај да се осветли вишезначност појма истине и његова

двострука – унутрашња и спољашња – дијалектика; и то не само на основу појма по себи, већ и његовог семантичког поља у роману. Од пресудног значаја и важности било је разликовање „мале“ од „велике“ истине, тј. „истине“ текстуалности (разума, сазнања) која је постмодернистичка, и Истине метафизике (ума, спознања, вере) која је модернистичка. Иако на апстрактан начин описана и објашњена, двострука дијалектика смисла „истине“ има, сасвим изгледно, своје историјско утемељење. Логоцентрична Истина се у поимању хуманистичке свести (рација) најпре имплозијом смисла урушила унутар себе, а потом експлозијом могућности отворила према различитим „алтернативама“, од којих свака тежи да задобије главни статус. Такође, поред двоструког смисла, појам истине одређује и двострука „природа“, чије је разликовање пресудно у тумачењу *Речника*. У првом делу ове студије фокус је усмерен на расветљавање „текстуалног“ семантичког слоја појма истине и свих његових последица у роману, а у другом и дужем делу на њена метафизичка значења. Као полазиште целокупне интерпретације било је, дакле, пресудно разликовање два различита и напоредна романескна тока која су произлазила из једног појма, што је довело и до разлучивања две међусобно испреpletене коначне истине, од којих једна припада онтолошкој равни дела. Занимљиво је, када се у виду има Мекхејлово указивање на основне дистинкције између модернизма и постмодернизма, да је први напоредни ток, који осветљава „текстуалну“ истину и који је условно „постмодернистички“ – епистемолошког карактера, а други, који

осветљава „метафизичку“ истину и који је условно „модернистички“ – онтолошког.

Дакле, у првом делу ове студије објашњен је онај романескни ток који би се могао назвати „текстуалним“. У њему се указује на институционалност религије, што је кључни чинилац који раздваја веру од текста – неупитну Истину вере од „истине“ институције и моћи подложне тумачењу – а потом и на три различите перспективе из које су сагледане религије у *Хазарском речнику*. Анализа хазарске полемике довела је до закључка да је она имала само формално верски карактер, а да је у ствари представљала, и у полазишту и у циљу, врхунац превладавања прагматике, политике и институционалности; другим речима, хазарска полемика била је суштински „текстуална“, а нипошто метафизичка. Може ли се рећи да је она, као „текстуална“, била и постмодернистичка? Свакако да је потврдни одговор изгледнији. Као што и „текстуално“, постмодернистичко раздвајање вере и религије има за последицу веру очишћену од религије, али не и идеологије. Управо таква, „алтернативна“ вера (као што је Њу ејџ духовност), не само да представља „једини *пожељни* начин испољавања вере у постмодерном времену“, већ је она – као што је постављено питање у првом делу рада, а сада са сигурношћу може да се одговори – последично и суштински „есенцијални израз постмодернизма“. То значи да је таква вера свевремена, да се увек јављала, али, захваљујући садашњој експанзији постмодернизма у све области људског духа, никад на такав начин и у толикој мери.

„Постмодерна духовност“ само на први поглед представља оксиморон. Она је парадоксална зато што упућује на духовност очишћену од *текста*, а текст је, као што се зна, *conditio sine qua non* постмодернизма. Следећи логику те поетике, поетике „празнине“ и „одсуства“, „пражњења смисла“, „постмодерна духовност“ била би нужно „текстуална“ духовност, или, другим речима, вера посредована текстом – вера религије, а религија је, по свом „текстуалном“ карактеру, нешто што постмодернизам непрестано доводи у питање. Духовност доведена у питање и није духовност, зато постмодернизам сасвим супротно својој логици преокреће – на овом плану – своја полазишта, захтевајући *нетекстуалну* духовност. Недореченост постмодернизма, сагледана из визуре духовности, у унутрашњем дијалектичком кретању условљава напуштање сопствених полазишта и начела и, на плану духовности – очишћене од текста – приближавање (свевременом?) модернизму. На крају се, тако, долази до закључка да се постмодернизам, сходно Лиотаровом уверењу, јавља као оно што претходи модернизму, као што вера претходи религији. Ако је „модерна“ духовност условно вера религије, а „постмодерна“ – вера која не подразумева текст, „вера религије у настајању“, онда се може рећи – будући да се постмодернизам, преко духовности, приближава модернизму – да је постмодерна духовност, као исходиште „модерне“ духовности, свевремена, или, на дубоко парадоксалан начин, „протомодерна“ духовност.

За овим следи и други парадокс. Уколико се увидело да је алтернативна (на пример, Њу ејџ)

духовност „есенцијални израз постмодернизма“, односно његова нужна последица, као нерелигиозна, лична духовност, она је дакле постмодерна само у свом исходишту. Јер, алтернативних духовности било је и пре постмодернизма; разлика је у томе што је такав облик духовности тек у постмодернизму постао *пожељан*. Постмодернизам ствара алтернативну духовност као властиту последицу, али, будући да његова дијалектика пражњења смисла не дозвољава да је очува као фактор стабилизације идентитета, истовремено је поткопава и изгони из подручја свог деловања. Духовност у постмодернизму не уме до краја да се стабилизује. Иако из нечије личне, интимне перспективе таква духовност може да представља духовност празнине, ипак је она *као таква, по себи*, без обзира што је нерелигиозна – више „модерна“ него „постмодерна“. Иако представља дубоку регресију у односу на веру и религију цивилизације која ју је изнедрила, као и приближавање сујеверју, свакако и празноверју, сама по себи чини значајан искорак (напредак?) у односу на скепсу и њоме условљену бескрајну празнину постмодернизма. А као што је наведено у уводу у други део ове студије, појам вере је у постмодернизму само *делом*, не у потпуности, изгубио метафизички статус. Такође, добио је наглашену субверзивну вредност. Духовност у постмодернизму, као „постмодерна духовност“, „вера религије у настајању“, и није суштински „постмодерна“, већ пре условно „модерна“ или, прецизније, као што је речено, „протомодерна“ – духовност која модернизму претходи.

За разлику од првог дела у коме се образлагао (постмодернистички) проблем сазнања, у другом делу се говорило о проблему вере, тачније, о скривеној метафизици која чини темељни ослонац фиктивног света *Хазарског речника*. Истакнут је проблем времена и његов циклични, митски ток, који је посредним путем довео до сумње и поткопавања темеља истинитости три званичне монотеистичке религије. Проблем времена није проблем његовог схватања, сазнања или поимања, већ он својом делотворношћу задире у скривену суштину метафизичког устројства Павићевог фиктивног света. За разлику од есхатолошки усмерених и осмишљених званичних религија, митско време поништава илузију искупљења и награде или казне у вечности, као и хуманистичку идеју прогреса; оно узрокује дубоки антрополошки песимизам који провејава кроз странице *Хазарског речника*, као и нестабилност и кризу идентитета у сваком смислу – личном, колективном, националном, историјском, језичком, полном, космичком... Чињеница да се положај облака „понавља сваких пет година“ не само да подрива истинитост религија, већ условљава и сабласност идентитета (фигуре голема и ђавола су најмаркантније у том виду) и гротескност фиктивног света романа, подједнако и физичког и духовног. Време, осим што се циклично понавља, тече у два смера, а смрт наступа када се у субјекту сударе прошлост и будућност.

Један део студије посвећен је питању демоничности самог *Хазарског речника*, романа чије је стварање обележено пркосом Божјој инстанци, а и чије је читање такође јеретичан чин. Осим тога, ис-

такнута је демоничност свих ликова који су у било којој – посредној или непосредној – вези са настанком „Речника“ (односно пројекта „речника“). Посебан значај има указивање на двојност саме књиге (преко мушко-женског принципа, тј. пола романа), дуалистичку визију света која прожима њену духовну, вертикалну раван (тиме је истакнута важност броја два, поред поменутог принципа броја три). Осведочен је и антиреалистички, „текстуални“ доживљај актера јунака – поглавито самих Хазара – према свету.

Највише простора у овом, другом делу студије посвећено је доказивању једне од најважнијих теза, која може да гласи овако: иако је сам *Хазарски речник* на формално-спољашњем, текстуалном плану подељен између три религије – хришћанства, ислама и јудаизма – као што и хазарска полемика, кључно семантичко средиште романа, показује њихов „текстуални“, институционални сукоб, оне немају покриће *истинитости*, и то не на сазнајном плану, већ, условно названо, есенцијално-егзистенцијалном. А то није случај са јересима. Хришћанска, јеврејска и муслиманска јерес, чије су теогоније изложене у учењима о Адаму, брату Христовом, Адаму Кадмону и Адаму Руханију, као и хазарска јерес ловаца на снове, иако саме по себи нису Истина, неупоредиво су јој ближе него званичне религије. Као да је посреди карневалско обртање истине и лажи. Те јереси, поред свих разлика, међусобно показују неупоредиво више сличности него институционалне религије, понирући и описујући законе и метафизичко утемељење фиктивног света романа. Али, иако различитим језиком говоре о ве-

ома сличном предмету, проблем њихових учења не може да се разреши у екуменистичком компромису. Чак и такве, међусобно блиске, јереси не могу да се измире. Срж читавог проблема лежи у томе што оне, као и религије, описују *један* свет, стављајући тиме монопол не на своје „истинито“ учење, већ на *јединственост* самог света. А свет *Хазарског речника* није и не може да буде такав; свет тог романа, као што је то већ наглашено, није моноцентричан, већ *троцентричан*, или јединствено тројичан. Као такав, инстанца која би гарантовала његову „Истину“, јединственост која је трострука, не би могла да полази са подређеног места и начела у духовно-вертикалном смислу. Другим речима, једина таква инстанца у *Хазарском речнику*, али о којој роман не говори, била би Божја инстанца. О томе роман не говори, зато што је, како је Павић изјавио у једном интервјуу, сам роман – Бог.

Осим метафизичке реконструкције света изведене из трију јеретичких учења, легенди о три Адама, остварен је покушај реконструкције хазарске религије „бога соли“, као и домета јереси ловаца на снове. Анализиран је значај снова и њихове повезаности са Истином (Богом), сазнањем, као и смрћу. Указано је и на симптоматичан значај фигуре двојника у роману, која је, колико барокна, толико и постмодернистичка (паралеле са Борхесом и Умбертом Еком). Такође, поред „небеских“ легенди, начињен је осврт и на подземну (троструку) географију и њену логичку, делатну повезаност са светом „на површини“. Наглашен је значај окретања ликова у роману ка пољу стварности, који је условљен непознавањем Истине; отуда њихово

сујеверје (псеудорелигиозност) и уверења да, захваљујући трагичном (или трагикомичном) виђењу света, несрећа постаје гарант утемељења човековог идентитета, и да се, као излаз из такве ситуације, јавља окретање „малим“ стварима, чији је смисао не у циљу, већ у самом путу који води до циља.

У празном простору који је смештен између првог и другог дела ове студије, као својеврсни *intermezzo*, указана је пажња на спољашњу, енциклопедијску (текстуалну) форму романа, на основу чега тај део може да се схвати као потпорни стуб који се у једном луку враћа на почетак студије, како би се и на тај начин довело у питање досадашње беспоговорно смештање *Хазарског речника* у постмодернистички проседе, а с друге стране, тај имагинарни лук протеже се ка другом делу студије који се бави оним значењским слојевима романа који недвосмислено излазе из оквира постмодернизма. Јер, нити је *Речник* у целости самолегитимизујуће дело, нити је у њему постмодернистичка криза легитимизације доведена до својих крајњих консеквенци.

Духовност која у *Речнику* преовладава сукобљена је са магистралним токовима трију традицијâ, као и јеретичким „истинама“ религијâ. У питању је превратничка и субверзивна духовност, уперена не ка духовној вертикали, већ у темеље природног поретка. Таква духовност представља једини преостали браник пољуљаног субјектовог идентитета.

Алтернативна или не, духовност се на тај начин пројављује као главно интегративно начело личности; она је стога а priori „модерна“, свевре-

мена. Духовност прибира, скупља, веже у целину, центрира, али све, наравно, у субјективно-квантитативном смислу. Њена квалитативна страна, пак, подразумева кретање дијапазона од јединства вере-знања до *избора* (појма на чије је шире значење већ указано). У зависности од положаја на тој замишљеној метафизичкој скали, ниво квалитета може да омогући, али не и да услови, место у *центру* одређене религије и/или културе, односно, измештеност ван тог центра, децентрираност, маргиналност. Изгледа да исти закон не важи само за унутрашње биће човека, већ и за сва друга *уметничка остварења*. Под условом, наравно, да се дијалог између „књиге“ и „Бога“ у љубави и једномислију оствари. *Хазарски речник* је, бар за сада, значајно и велико дело; време ће да покаже да ли ће уметничко-естетски домети успети да сачувају његову позицију у центру српске културе и да надвладају инхерентну „*постмодерну*“ *духовност* која се по сили своје логике труди да га из тог центра измести.

БИБЛИОГРАФИЈА

Извор:

Milorad Pavić, *Hazarski rečnik* [ženski primerak], Dereta, Beograd, 2001.

Основна литература:

Ahmetagić, Jasmina, *Unutrašnja strana postmodernizma. Pavić; Pogled na teoriju*, Raška škola, Beograd, 2006.

Bojić, Goran, „Enciklopedija i leksikografija – najnovije proze Milorada Pavića i Danila Kiša“, *Savremenik*, Beograd, 1986, br. 1/2, стр. 91–109.

Брајовић, Снежана, „Хазарска прича“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад, септембар 2001, књ. 468, св. 3, стр. 287–293.

Величковић, Станиша, *Документ и прича*, Градина, Ниш, 1998.

Владушић, Слободан, „Павићево „да““, *Златна греда*, јануар – фебруар 2010, бр. 99/100, стр. 70–71.

Вуковић, Ново, *Девета соба. Књижевни огледи*, Филип Вишњић, Београд, 2001.

Glušćević, Zoran, „Milorad Pavić između moderne i postmoderne“, у: *Književni portret Milorada Pavića. Zbornik izlaganja sa Devetih književnih susreta „Savremena srpska proza“*, ur. Veroljub Vukašinović, Narodna biblioteka Radničkog univerziteta, Trstenik, 1993. (www.rastko.rs)

- Голден, Питер Б., „Чињенице о Хазарима“, прев. Јелисавета Милојевић, *Књижевност*, Београд, 1991, књ. 91, бр. 1/2, стр. 209–216.
- Гројс, Борис, „Нови речник несвесног“, прев. Божидар Зеџ, *Књижевност*, Београд, 1988, књ. 82, св. 11, стр. 1780–1784.
- Delić, Jovan, *Hazarska prizma. Tumačenje proze Milorada Pavića*, Prosveta – Dosije – Oktoih – Dečje novine, Beograd – Titograd – Gornji Milanovac, 1991.
- Егерић, Мирослав, *Дела и дани (IV)*, Матица српска, Нови Сад, 1997.
- Зорић, Павле, „Милорад Павић или Новалисова „мудрост загонетке““, *Књижевност*, Београд, 1988, књ. 82, св. 11, стр. 1754–1762.
- Јаус, Ханс Роберт, „Павићев *Хазарски речник*“, прев. Љубинка Петрин, *Књижевност*, Београд, 1997, књ. 102, бр. 1/2, стр. 245–252.
- Јевтић, Милош, *Разговори са Павићем*, Научна књига, Београд, 1990.
- Jerkov, Aleksandar, *Nova tekstualnost. Ogledi o srpskoj prozi postmodernog doba*, Unireks – Prosveta – Oktoih, Nikšić – Beograd – Podgorica, 1992.
- Јерков, Александар, „Од нове текстуалности до културне поетике“, поговор у: Милорад Павић, *За увек и дан више*, Драганић, Земун, 1996.
- Јерков, Александар, „Хазарски вилајет“, у: *Павићеви палимпсести. Зборник радова*, ур. Сава Дамјанов, Фондација Рачанска баштина, Бајина Башта, 2010. (www.khazars.com)
- Лајтнер, Андреас, „Роман Милорада Павића *Хазарски речник*“, прев. Стојанка Раденовић-Петковић, *Књижевност*, Београд, 1992, књ. 97, бр. 8/9/10, стр. 1668–1675.

- Lukić, Jasmina, „*Hazarski rečnik* kao postmoderna heterotopija“, у: *Književni portret Milorada Pavića. Zbornik izlaganja sa Devetih književnih susreta „Savremena srpska proza“*, ur. Veroljub Vukašinović, Narodna biblioteka Radničkog univerziteta, Trstenik, 1993. (www.rastko.rs)
- Михајловић, Јасмина, *Прича о души и телу. Слојеви и значења у прози Милорада Павића*, Просвета, Београд, 1992.
- Monróš-Stojaković, Silvia, *Poslednje Kortasarove škole*, „Bata“, Beograd, 1991.
- Мрвош, Богдан, *Шта хоће Вавилон. Изабране критике, есеји и интервјуи*, „Сава Мунћан“ – Заједница књижевника Панчева, Бела Црква – Панчево, 1996.
- Негришорац, Иван, „Прозорљиво око Милорада Павића“, у: *Павићеви палимпсести. Зборник радова*, ур. Сава Дамјанов, Фондација Рачанска баштина, Бајина Башта, 2010. (www.khazars.com)
- Nedić, Marko, „Hazarski i drugi palimpsesti Milorada Pavića“, *Savremenik*, Beograd, 1986, br. 1/2, стр. 61–90.
- Павић, Милорад, „Кратка историја читања“, *Књижевност*, Београд, 1991, књ. 91, бр. 1/2, стр. 239–241.
- Павковић, Васа, „Прилог *Књизи о измишљеним бићима*“, *Књижевност*, Београд, 1990, књ. 90, бр. 11/12, стр. 1922–1927.
- Палавестра, Предраг, *Књижевност – критика идеологије. Књижевне теме IX*, Српска књижевна задруга, Београд, 1991.
- Pantić, Mihajlo, *Aleksandrijski sindrom. Eseji i kritike iz savremene srpske i hrvatske proze*, Prosveta, Beograd, 1987.

- Pantić, Mihajlo, „Pripitomljavanje đavola“, у: *Književni portret Milorada Pavića. Zbornik izlaganja sa Devetih književnih susreta „Savremena srpska proza“*, ur. Veroljub Vukašinović, Narodna biblioteka Radničkog univerziteta, Trstenik, 1993. (www.rastko.rs)
- Пијановић, Петар, *Павић*, Филип Вишњић, Београд, 1998.
- Радовић, Слободан, *Књижевни разговори*, Идеа, Београд, 1995.
- Ређеп, Драшко, *Минули мрак. Огледи*, Светови, Нови Сад, 2004.
- Рудјаков, Павел, *Историја као роман. Иво Андрић, Меша Селимовић, Милош Црњански, Милорад Павић*, Завод за уџбенике и наставна средства – Вукова задужбина – Матица српска, Београд – Нови Сад, 1998.
- Татаренко, Ала, „У потрази за „другим телом“ романа: *Друго тело* М. Павића – између књижевне археологије и ергодичких стратегија“, у: *Павићеви палимпсести. Зборник радова*, ур. Сава Дамјанов, Фондација Рачанска баштина, Бајина Башта, 2010. (www.khazars.com)
- Tešanović, Jasmina (prir.), *Kratka istorija jedne knjige. Izbor napisa o romanu leksikonu u 100.000 reči Hazarski rečnik od Milorada Pavića. Delovi izabranih književnih kritika objavljenih u Jugoslaviji, Francuskoj, Belgiji, Švajcarskoj, Nemačkoj, Austriji, Italiji, SAD, Kanadi, Velikoj Britaniji, Australiji, Holandiji, Španiji i Izraelu*, Književna opština Vršac, Vršac, 1991.
- Tomović-Šundić, Sonja, *Književno-antropološki portreti*, CID, Podgorica, 2006.
- Трашевић, Тања, *Гамбит принцезе Амех. О Хазарском речнику Милорада Павића*, Нишки културни центар, Ниш, 2003.

Šomlo, Ana, *Hazari, ili obnova vizantijskog romana. Razgovori sa Miloradom Pavićem*, Bigz, Beograd, 1991.

Проширен списак литературе:

Apinjanjezi, Ričard; Garet, Kris, *Postmoderna za početnike*, prev. Vesna Todorović, Hinaki, Beograd, 2002.

Берђајев, Николај, *Смисао историје. Оглед филозофије човечје судбине*, прев. Мил. Р. Мајсторовић, Дерета, Београд, 2001.

Bečanović-Nikolić, Zorica, *Hermeneutika i poetika. Teorija pripovedanja Pola Rikera*, Geopoetika, Beograd, 1998.

Библија, Глас цркве, Шабац – Ваљево – Београд, 2005.

Biderman, Hans, *Rečnik simbola*, prev. Mihailo Živanić, Hana Ćopić, Meral Tarar-Tutuš, Plato, Beograd, 2004.

Bodrijar, Žan, *Simulakrumi i simulacija*, prev. Frida Filipović, Svetovi, Novi Sad, 1991.

Božović, Gojko, „Istorija, razumevanje, roman“, *Reč*, Beograd, 1996, br. 28, стр. 81–86.

Borhes, Horhe Luis, *Knjiga o izmišljenim bićima. Priručnik fantastične zoologije*, prev. Silvija Monros Stojaković, Paideia, Beograd, 2008.

Borhes, Horhe Luis, *Maštarije*, prev. Aleksandar Grujić, Paideia, Beograd, 2006.

Бродел, Фернан, *Списи о историји*, прев. Бранко Јелић, Иванка Павловић, Ксенија Јовановић, Српска књижевна задруга, Београд, 1992.

Bužinjska, Ana; Markovski, Mihal Pavel, *Književne teorije XX veka*, prev. Ivana Đokić-Saunderson, Službeni glasnik, Beograd, 2009.

- Vattimo, Gianni, „Postmoderno doba i kraj povijesti“, prev. Divina Marion, у: *Postmoderna – Nova epoha ili zabluda* (зборник), ур. Ivan Kuvačić i Gvozden Flego, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Велш, Волфганг, *Наша постмодерна модерна*, прев. Бранка Рајлић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2000.
- Vo, Patriša, „Metaproza. Šta je metaproza i zašto su je tako ocrnili“, prev. Novica Petrović, *Reč*, Beograd, 1996, br. 19, стр. 77–84.
- Daković, Nenad, *Ogled o sablasnom. Eseji o postmodernom egzistencijalizmu*, Svetovi, Novi Sad, 1993.
- Doležel, Lubomir, *Heterokosmika. Fikcija i mogući svetovi*, prev. Snežana Kalinić, Službeni glasnik, Beograd, 2008.
- Епштејн, Михаил, *Постмодернизам*, прев. Радмила Мечанин, Zepter Book World, Београд, 1998.
- Иглтон, Тери, *Илузије постмодернизма*, прев. Владимир Тасић, Светови, Нови Сад, 1997.
- Jameson, Frederic, *Postmodernizam u kasnom kapitalizmu*, prev. B. Dvornik i S. Ašanin, Art Press, Beograd, 1995.
- Jovanov, Svetislav, *Rečnik postmoderne. Sa uputstvima za radoznale čitaoce*, Geopoetika, Beograd, 1999.
- Јовановић, Александар, „Хазарски речник. Многострука читања једног текста или конструкција/деконструкција књижевног дела“, прев. Јасмина Нешковић, *Књижевност*, Београд, 1997, књ. 102, бр. 1/2, стр. 280–285.
- Јоковић, Мирољуб, *Онтолошки пејзаж постмодерног романа*, Просвета, Београд, 2002.
- Kordić, Radoman, *Polimorfno čitanje*, Beograd, 1995.
(<http://www.scribd.com/doc/12932382/radoman-kordic-polimorfno-citanje>)

- Kordić, Radoman, „Postmodernistička ukrštenica“, *Književna kritika*, Beograd, 1989, br. 2, стр. 69–86.
- Кордић, Радоман, *Постмодернистичко приповедање*, Просвета, Београд, 1998.
- Koslowski, Peter, „Esencijalistička protiv dekonstruktivističke postmoderne“, prev. Aleksandar Marinković, *Delo*, Beograd, 1991, br. 6/8, стр. 326–344.
- Krešenco, Lucano de, *Istorija grčke filozofije. Predsokratovci*, prev. Mirjana Jovanović-Pisani, Svetovi, Novi Sad, 1991.
- Lyotard, Jean-Francois, *Postmoderna protumačena djeci. Pisma 1982–1985*, prev. Ksenija Jančin, August Cesarec – Naprijed, Zagreb, 1990.
- Луси, Најал, *Постмодернистичка теорија књижевности*, прев. Љиљана Петровић, Светови, Нови Сад, 1999.
- Mardešić, Željko, *Rascjep u svetome*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007.
- Marčetić, Adrijana, *Istorija i priča*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2009.
- McHale, Brian, „Postmodernistička proza (1)“, prev. Zoran Petković, *Delo*, Beograd, 1989, knj. 35, br. 4/5, стр. 275–294.
- Mekhejl, Brajen, „Postmoderna proza“, prev. Ivan Radosavljević, *Reč*, Beograd, 1996, br. 28, стр. 105–119.
- Milutinović, Zoran, *Negativna i pozitivna poetika*, Matica srpska, Novi Sad, 1992.
- Perišić, Igor, *Gola priča. Autopoetika i istorija u „Grob-nici za Borisa Davidoviča“ Danila Kiša, „Novom Jerusalimu“ Borislava Pekića, „Fami o biciklistima“ Svetislava Basare*, Plato – Institut za književnost i umetnost, Beograd, 2007.
- Рикер, Пол, *Време и прича. Том 1*, прев. Славица Милетић и Ана Моралић, Издавачка књижарница

- Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1993.
- Sioran, Emil M., *Istorija i utopija*, prev. Branko Jelić, Dom kulture Čačak, Čačak, 1987.
- Stojanov, Jurij, *Skrivena tradicija u Evropi. Tajna istorija srednjovekovne hrišćanske jeresi*, prev. Miodrag Marković, Branko Kukić – Umetničko društvo Gradac, Beograd – Čačak, 2003.
- Schmidt, Burghart, *Protivurečnosti postmoderne*, prev. Dražen Karaman, Art Press, Beograd, 2002.
- Ferraris, Maurizio, „Postmoderna i dekonstrukcija modernog“, prev. Sanja Roić, у: *Postmoderna – Nova epoha ili zablude* (зборник), ur. Ivan Kuvačić i Gvozden Flego, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Харви, Дејвид, „Постмодернизам“, прев. Ристо Тубић, *Књижевна критика*, Београд, 1996, лето/јесен, стр. 13–33.
- Hasan, Ihab, „Pristup pojmu postmodernizma“, prev. Zorica Ciana, *Polja*, Novi Sad, novembar – decembar 1983, br. 297/298, стр. 455–458.
- Наџион, Линда, *Poetika postmodernizma. Istorija, teorija, fikcija*, prev. Vladimir Gvozden i Ljubica Stanković, Svetovi, Novi Sad, 1996.
- Хачн, Линда, „Постмодернистичко представљање“, *Књижевна критика*, прев. Драгана Старчевић, Београд, 1996, лето/јесен, стр. 45–67.

РЕГИСТАР ИМЕНА

- Андрић, Иво 156, 288
 Апињанези, Ричард (Richard Appignanesi) 53
 Ахметагић, Јасмина 47–49, 85, 104
 Ашанин, С. 44

 Берђајев, Николај Александрович (Никола́й Алекса́ндрович Берд-ја́ев) 41–43
 Бечановић Николић, Зорица 75
 Бидерман, Ханс (Hans Biedermann) 130
 Бодријар, Жан (Jean Baudrillard) 231, 250
 Божовић, Гојко 71, 74
 Бојић, Горан 123
 Борхес, Хорхе Луис (Jorge Luis Borges) 44, 130, 231, 264, 305
 Брајовић, Снежана 89, 229
 Бродел, Фернан (Fernand Braudel) 70, 93
 Бужињска, Ана (Anna Buczyńska) 75

 Вајт, Хејден (Hayden White) 74
 Ватимо, Ђани (Gianni Vattimo) 48, 49

 Вејн, Пол (Paul Veyne) 75
 Величковић, Станиша 82, 123
 Велш, Волфганг (Wolfgang Welsch) 44, 49, 62, 63, 79, 84, 108, 253, 291
 Вилани, Антонио (Antonio Villani) 49
 Владушић, Слободан 287
 Во, Патриша (Patricia Waugh) 44, 79, 106
 Вукашиновић, Верољуб 28
 Вуковић, Ново 122

 Гарет, Крис (Chris Garrett) 53
 Гвозден, Владимир 35
 Глушчевић, Зоран 28
 Голден, Питер Б. (Peter Benjamin Golden) 78
 Горгија из Леонтина (Γοργίας) 225
 Гројс, Борис Јефимович (Борис Ефимович Гройс) 197
 Грујичић, Александар 231

 Даковић, Ненад 126, 130
 Дамјанов, Сава 28
 Дворник, Б. 44
 Делић, Јован 37, 47, 60, 66, 79, 82, 85, 89, 155, 156,

- 160, 161, 164, 190, 200, 205, 228, 234, 245, 255, 281
- Долежел, Лубомир (Lubomír Doležel) 76
- Ђокић Саундерсон, Ивана 75
- Ђорђевић, Милентије 28
- Егерић, Мирослав 127
- Еко, Умберто (Umberto Eco) 109, 110, 232, 273, 305
- Епштејн, Михаил Наумович (Михајл Наумович Эпштейн) 56, 89, 115, 229, 253
- Живановић, Михаило 130
- Зец, Божидар 197
- Зонтаг, Сузан (Susan Sontag) 49
- Зорић, Павле 83–86
- Иглтон, Тери (Terry Eagleton) 74, 78
- Јанчин, Ксенија 57
- Јаус, Ханс Роберт (Hans Robert Jauss) 38, 79, 109, 167, 188, 248
- Јевтић, Милош 166, 218
- Јелић, Бранко 70, 136
- Јерков, Александар 12, 89, 104, 106, 108, 121, 203, 269
- Јованов, Светислав 108
- Јовановић, Александар 244
- Јовановић, Ксенија 70
- Јовановић Писани, Мирјана 225
- Јоковић, Мирољуб 35, 48, 62, 68, 155, 240
- Калинић, Снежана 76
- Караман, Дражен 254
- Киш, Данило 155, 287
- Кон, Дорит (Dorrit Cohn) 77
- Кордић, Радоман 50, 52, 84, 85, 89, 240, 241, 273
- Кословски, Петер (Peter Koslowski) 48
- Крешенцо, Лућано де (Luciano de Crescenzo) 225
- Кувачић, Иван 49
- Лајтнер, Андреас (Andreas Leitner) 62, 204
- Лакан, Жак (Jacques Marie Émile Lacan) 240
- Лиотар, Жан-Франсоа (Jean-Francois Lyotard) 32, 56, 57, 62, 108, 301
- Лукић, Јасмина 229, 243
- Луси, Најал (Niall Lucy) 55, 62, 84, 85
- Мајсторовић, Мил. Р. 42
- Мардешић, Жељко 19, 116, 282
- Маринковић, Александар 48

- Марион, Дивина 49
 Марковић, Миодраг 176
 Марковски, Михал Павел
 (Michał Paweł Markow-
 ski) 75
 Марчетић, Адријана 77
 Мекхејл, Брајен (Brian
 McNale) 68, 69, 73, 90,
 106, 243, 299
 Мечанин, Радмила 56
 Милетић, Славица 75
 Милојевић, Јелисавета 78
 Милутиновић, Зоран 89,
 108, 240
 Михајловић, Јасмина 221,
 247
 Монрос Стојаковић, Сил-
 вија (Silvia Monróš Sto-
 jaković) 130, 226
 Моралић, Ана 75
 Мрвош, Богдан 83
- Негришорац, Иван 100
 Недић, Марко 36, 68, 79,
 88, 166, 231, 245
 Нешковић, Јасмина 244
- Павковић, Васа 234
 Павловић, Иванка 70
 Палавестра, Предраг 80,
 136, 200
 Пантић, Михајло 125, 144,
 231, 232
 Пекић, Борислав 287
 Перишић, Игор 74
 Петковић, Зоран 69
 Петрин, Љубинка 38
- Петровић, Љиљана 55
 Петровић, Новица 44
 Петровић, Петар II Његош
 288
 Пијановић, Петар 64, 109,
 110, 122, 153, 200, 203
 Пилат, Понтије (Pontios
 Pilátos) 17, 18, 31, 44
 Платон (Πλάτων) 178
- Раденовић Петковић, Сто-
 јанка 62
 Радовић, Слободан 159,
 216
 Радосављевић, Иван 73
 Рајлић, Бранка 44
 Ређеп, Драшко 215
 Рикер, Пол (Paul Ricoeur)
 75
 Роић, Сања 119
 Рудјаков, Павел 83, 122
- Сиоран, Емил М. (Emile
 М. Cioran) 136
 Станковић, Љубица 35
 Старчевић, Драгана 62
 Стојанов, Јуриј (Yuri Stoy-
 anov) 176, 179
- Тарар-Тутуш, Мерал 130
 Тасић, Владимир 74
 Татаренко, Ала (Alla Tata-
 renko) 27, 28, 102, 143,
 265
 Тереза Авилска (Teresa
 Sánchez de Cepeda y
 Ahumada) 276

- Тешановић, Јасмина 12
Тодоровић, Весна 53
Томовић Шундић, Соња 79, 178, 228, 280
Трашевић, Тања 156, 226, 277
Тубић, Ристо 74
Ћопић, Хана 130
- Ферарис, Маурицио (Mauro Ferraris) 119
Фидлер, Конрад (Konrad Fiedler) 49
Филиповић, Фрида 231
Флего, Гвозден 49
Фрања Асишки (Giovanni Francesco di Bernardino) 276
Фуко, Мишел (Michel Foucault) 243
- Харви, Дејвид (David Harvey) 74, 117, 276
Хасан, Ихаб (Ihab Hassan) 49, 118, 229, 276
Хачн, Линда (Linda Hutcheon) 35, 48, 50, 53, 62, 68, 110
Хјуисон, Роберт (Robert Hewison) 74
- Циана, Зорица 49
Џејмсон, Фредерик (Frederic Jameson) 44, 51, 222
Шмит, Бургхарт (Burghart Schmidt) 254
Шомло, Ана 40, 129, 160, 162

Кристијан Олах
КЊИГА-БОГ

*

Издавач
Институт за књижевност и уметност
Београд
www.ikum.org.rs

*

За издавача
др Весна Матовић

*

Штампа
Џиџа
Ш Т А М П А

*

Тираж
300

*

ISBN 978-86-7095-182-2

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

821.163.41.09 Павић М.

ОЛАХ, Кристијан, 1984-

Књига-Бог : (Постмодерна) духовност у
“Хазарском речнику” Милорада Павића /
Кристијан Олах. - Београд : Институт за
књижевност и уметност, 2012 (Београд :
Чигоја штампа). - 320 стр. ; 21 см. -
(Наука о књижевности. Књижевне теорије и
књижевна критика)

Тираж 300. - Напомене и библиографске
референце уз текст. - Библиографија: стр.
309-316. - Регистар.

ISBN 978-86-7095-182-2

а) Павић, Милорад (1929-2009) - “Хазарски
речник”

COBISS.SR-ID 193807628