

Кристијан Олах

ИНВЕРЗНА АПОКАЛИПСА*
О ПРОБЛЕМУ ЈЕРЕСИ И КУЛТУРНОМ (САМО)ОДРЕЂЕЊУ
ХАЗАРСКОГ РЕЧНИКА МИЛОРАДА ПАВИЋА

У овом раду анализира се превратничка, јеретичка духовност у *Хазарском речнику* Милорада Павића. Проблем јереси, изложен у учењима о три Адама, кључан је за разумевање фиктивног света романа, односно његове духовне архитектуре. Тај проблем подразумева „истинито“ преуређење света, односно његово поновно стварање. Јер, у односу на „званичне“ религије, јереси су у метафизичком смислу истинитије. У односу на „стварност“, снови су такође истинитији. Субверзивна духовност, као и спремност такве духовности за дијалог, стога, имплицира и отвара питање које се односи не само на положај Павићевог романа унутар српске културе, него и спремност те културе да поменути дијалог са њим успостави и одржи.

Кључне речи: Хазарски речник, јерес, истина, духовност, парадокс, метафизика, гносеологија, гностицизам, институција, култура, субверзивно, сан, време, тело, оваплоћење, Бог

Онај ко зна \bar{y} рави \bar{y} у \bar{y} , може да иде и \bar{c} и \bar{r} ан \bar{y} у \bar{y} и \bar{c} ом!

Абу-Кабир Муавија

1. Пролог. Да ли је јунак *Хазарског речника*, чије су речи узете за мото овог рада, у *й*раву? Да ли *с*и \bar{r} ан \bar{y} у \bar{y} и \bar{c} а доводи до истог циља као и *й*рави \bar{y} у \bar{y} ?

Проблем није занемарљив и не треба га олако одбацити. Када се размишља о том проблему, проблему који је превасходно заинтересован за метафизичке домете и начине приступа истини (како год она била схваћена), указује се, такође, још један његов важан аспект, чија артикулација

* Рад је настао у оквиру пројекта „Културолошке књижевне теорије и српска књижевна критика“, 178013, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

захтева изоловање Абу-Кабириових речи од изворног контекста у којем су изречене. У том смислу, Муавија не проговара само о једном метафизичком, односно гносеолошком проблему, јер је реч о природи и сазнању истине, него, свакако несвесно, и о културном (само)поимању наведеног проблема. То значи да се метафизички (и гносеолошки) аспекти суштинских егзистенцијалних питања не доживљавају и не разрешавају само у сфери вере/религије, него и њене институционалне супституције – културе. Иако је првенствено метафизички, о чему ће у највећем делу овог рада бити више речи, овај проблем може се читати и у културном кључу.

Питање се сада може поставити на другачији начин: да ли је Павић, изабравши „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. Притом, „странпутица“ о којој је реч не подразумева вредносну оцену Павићевог дела. У питању је метафизичка „странпутица“: она је вредносна у метафизичком, истинитосном, а не уметничком и културном смислу. Али, њен *делотворни, йоследични 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.

Са 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 властити 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 тек чека да се са културне маргине¹ 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.²

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, него и другим животним сферама. Једна од њих је сфера духовности, односно метафизике. Основно питање гласи: *у којој мери* је вредносни аспект *духовности* у Павићевом делу утицао да култура којој ово дело припада одустане од дијалога са њим?

¹ Иако још увек није у толикој мери „маргинално“, у овом тренутку чини се да несумњиво иде у том смеру.

² Можда би појам центра требало одбацити у корист појма вишеструког магистралног тока, будући да једна култура тешко може бити моноцентрична.

1.2. 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 условљава. 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 невиђена 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 бити тачно, али чињеница да је рецепција *Речника* била позитивна не само од стране читалачке публике и издавача, него и од стране критике, указује – или је бар тада указивало – да је српска култура, али и не само српска, препознала (високе?) домете и вредности овог 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 овај роман извире из саме сржи српске културе (и књижевно-културне традиције), као што би се то могло приметити, 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, него 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, са 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 двома могућностима, које се по својим крајњим последицама свде на једну: или ће се култура угасити, а то значи да неће бити предмет ни „музејског“ интересовања, или ће свој идентитет у толикој мери променити да више неће бити речи о истој, него 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, са 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. Не може се са сигурношћу рећи да је управо *духовна* раван *Хазарског речника* (а можда и целокупног 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 овај роман припада (а то питање је у блиској вези са метафизичким поимањем истине), него што имплицира проблематично питање (не)подударана духовног „правог пута“ и „странпутица“ са културним „правим путем“ и „странпутицама“.

Циљ овог рада, поред тога што настоји да осветли духовну раван једног конкретног Павићевог романа, *Хазарског речника*, јесте и да укаже на парадоксалност те равни са метафизичког, истинитоносног становишта. Такође, на претходна многобројна постављена питања изостаје конкретни одговори; проблематизација коју та питања назначују има сврху да представи оквирну перспективу или укошено становиште са којег ће читалац осматрити однос и улогу јереси и „званичних“ религија у роману.

1.3. Ко је тај „ко зна прави пут“ и ко „може да иде и странпутицом“? Иако је значење те изјаве контекстуализовано, треба још једном 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“, односно 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 субјект није стављен пред некакав неминован избор, иако избор у неку руку свакако јесте, него да је у питању егзистенцијални положај у којем 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 субјект *зна* који је прави пут, знање му није довољно да поверује да се Истина крије на крају тог пута, него претпоставља да се Она *може* досегнути и кретањем по странпутици?

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

Први је моменат квалитета знања, односно посебног гносеолошког увида који има метафизичке последице. Други је моменат степен удаљености, односно близине знања у односу на истину. Да ли субјект, 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.

Иако економични разлози не омогућују да се једна свеобухватна интерпретација допусти у овом раду, могуће је скренути пажњу будућег проучаваоца на неке важне аспекте које би приликом тумачења романа требало да има у виду. Ако онај ко *зна* прави пут може да иде и странпутицом, његово знање не може бити само субјективно. 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 субјект пред постављеним избором определио не са позиција објективне, него 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 њуи* наспрам *оне сџранџуиџице* била би субјектова *увереносџи*. Односно, вера непоткрепљена знањем, вера која је изнад сваког знања.

Али, чак и да је тако, да се, на пример, субјект определио за *џрави џуџи*, 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 *објекџивноџ* у оно што је (било) *субјекџивно*? Питање објективности није питање субјективне интерпретације објективних чинилаца, него напротив: то је питање које не подлеже субјективној интерпретацији. Зато питање објективности у интерпретацији *Хазарскоџ 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 *џприроде* 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, са 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 бити вера – које изнова преиспитује статус јереси? Шта је „прави пут“, а шта је „странпутица“? Шта је „истина“? Ко је Истина?

2. ПАРАДОКСАЛНА ИСТИНИТОСТ ЈЕРЕСИ

2.1. Увод. Како на сва до сада постављена питања није могуће дати исцрпан одговор, у средишњем делу овог рада биће осветљен проблем јереси у Павићевом роману, проблем који, као што ће се показати, сам себе ставља под знаке наводника. У вези са тим проблемом, биће учињен покушај да се осветле улога и значај снова у фиктивном свету *Речника*. Анализа јереси о три Адама представља темељ или полазиште са којег је могуће реконструисати духовну, метафизичку архитектуру романа; но, таква реконструкција ипак није предмет овог рада.

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

Оне немају метафизички статус зато што постојање кружног, митског времена у фиктивном свету романа доводи до сазнања да њихове „истине“ нису делотворне. Догме тих религија, које подразумевају одређену праволинијску, есхатолошку усмереност, у дубокој су колизији са таквим временом.

Постоји ли, осим псеудо-метафизичких „истина“ трију наведених религија, некаква истинитоносна 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“?

Јереси, пак, у односу на званичне религије, имају повлашћен положај. И не само то: оне су *истинијије* од религија. Њихове „истине“ ближе су искуству фиктивног света овог романа. 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 је реч о јересима, у питању је још један парадокс, јер оне, у смислу отпадништва, кривоверства, по правилу, немају откривењско порекло, нису човеку дате, него су настале унутар или, уз додирне сличности, мимо појединих званичних религија, нашле су се у сукобу са одређеним учењима.

ма и тако су се издвојиле, живећи самосталан живот. Јереси (мисли се пре свега на „гностичке“ јереси из романа) происходе из окружења религија; оне су конструисане и човекоцентричне; једино што их од религија одваја је непостојање одговарајућег институционалног утемељења. Јереси о којима је реч су условно ванституционалне 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“. (Говорећи из визуре православног хришћанства, у односу на једину и католичанску, васељенску Православну Цркву римокатолицизам представља јерес, као што је протестантизам јерес за римокатолицизам.) Институционалност у том смислу, дакле, представља својеврсну „црквеност“. Јер, и јереси могу да егзистирају као „цркве“, институције подложне моћи.

Међутим, када је реч о гностичким, богумилским јересима, 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 научно расветљено.) Оне су ванституционалне јер су начелно против институционалног уређења, а самим тим нису подложне испољавању (институционалне) моћи. Стога, као ванституционалне, ове 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 темеље такве институције). За разлику од институционалних јереси, и субверзивних струја у ортодоксним институционалним религијама, гностичке јереси су и субверзивне и ванституционалне, односно, оне 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 властитог 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 – исконструисаном, 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, – ово су тројица истраживача хазарског питања у средишњем, „барокном“ слоју романа – 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 тих 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 ваниституционалне „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).

2.2. ТРИ ЈЕРЕТИЧКА УЧЕЊА

2.2.1. ЈЕРЕС О АДАМУ, БРАТУ ХРИСТОВОМ ИЛИ ПОВЕСТ О ВРЕМЕНУ. „Казивање о Адаму, брату Христовом“ у духу је катарске, богумилске традиције.

„Хазари су веровали да је први и потоњи човек, Адам, старији брат Христов и млађи брат Сотонин...“ (РАВИЋ 2001: 367)

Јуриј Стојанов, у књизи *Скривена њтрадиција 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.“ (СТОЈАНОВ 2003: 214) Сходно богумилским легендама, Сатана је „делио престо са Богом-Оцем“, односно, како каже слична верзија, „седео је на престолу са његове десне стране“ (СТОЈАНОВ 2003: 214); 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 православном 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“ (СТОЈАНОВ 2003: 215).

„Али се није могао покренути док му душу није удахнуо његов прави и други отац, Бог“ (РАВИЋ 2001: 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“ (СТОЈАНОВ 2003: 215), 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, *a priori* трагично, дисхармонично биће, чија је 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, него кретање које непрекидно трансформише једну форму у другу. Ипак, принцип материјалности је у сталном опадању, нестајању и разградњи, деформишући се у свим правцима. [...] Са друге стране, принцип духовних вриједности, и поред тога што садржи трајно важење, доведен у везу са материјалном супстанцом садржи сва ограничења материје.“ (ТОМОВИЋ-ЏУДИЋ 2006: 118) Треба имати у виду да трагично виђење света и осећање живота у *Хазарском речнику* није искључиво, него се преплиће са комиком која происходи из фантастике, гротеске и наизглед бесмислених догађаја смештених у кружном времену. Трагично на симултан начин егзистира са комичним. „Конечно, право значење егзистенције у онтолошкој равни је преплитање ова два велика ритма.“ (ТОМОВИЋ-ЏУДИЋ 2006: 123)

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 анђеолово првог неба удахнуо живот. Од тада су оба анђела првог и другог неба почивали утамничени у мушким и женским смртним обличјима.“ (СТОЈАНОВ 2003: 215) Синкретизам тих митова и легенди у *Речнику* испољен је на следећи начин:

„У његово [Адамово] тело Сотона је тада затворио 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“ (РАВИЋ 2001: 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 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, страстеном 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, него мистично.

„Огромно тело Адамово не лежи у простору него у времену...“ (РАВИЋ 2001: 368)

Тело Адама, првог и потоњег човека, састоји се од времена, оно је „временско“ по својој есенцији. Адам, брат Христов је, у ствари, метонимија за 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“ (РАВИЋ 2001: 368)

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, него 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 множи број честица времена затворених у људски облик и тело Адамово се умножавало док није постало огромна држава слична држави природе, али другачијег састава.“ (РАВИЋ 2001: 368)

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 људски род део његовог тела. Занимљиво је да, према „казивању о Адаму“, људски род води порекло од два супротна временска начела, односно палих анђела. Адам и Ева, пали анђели заточени у времену – Адаму, представљају не само супротна начела његове андрогинности, него и прародитеље 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 којем 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 [односно времена] нашао је само Христос.“³ (РАВИЋ 2001: 368)

³ Овај одломак, чини се, као да антиципира роман *Друго тело* (2006).

Духовни, метафизички циљ човека је да проникне у тајну времена и да покуша да га се ослободи. Његова духовност стога може бити 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 јединки – људи са својим временима. У *Хазарском речнику* мушки ликови умиру смрћу своје деце. Тако Аврам Бранковић, истраживач хазарског питања из „барокног“ слоја *Речника*, у тренутку смрти, прободен копљем у рову крај Дунава, не умире својом, него 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 смрћу, тј. смрћу 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.“ (Pavić 2001: 368–369)

Чињеница да Аврам Бранковић осим смрти своје деце умире и смрћу духовног сина 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, него се добија утисак и да је непостојано, о чему говори православни монах 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 раздељени 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.“ (Pavić 2001: 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 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“ (Pavić 2001: 369).

Снови су: „стања бистре свести или тренуци врхунског испуњења живота“ (РАВИЋ 2001: 369).

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, „епифанијским“ 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 којем субјект као да накратко напушта себе и постаје условно вантелесан, притом 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“ (РАВИЋ 2001: 369).

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“ (РАВИЋ 2001: 370)

„Временско“ тело Адама не састоји се, дакле, од целокупног проживљеног времена свих људи (као у јереси о Адаму Руханију), него само од најсветлијих и врхунски испуњених тренутака, односно, 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 *ѿакозваних* „снова“.

Најмаркантнији пример „епифанијског“ момента или „врхунског испуњења живота“ у *Хазарском речнику* представља доживљај јеврејске слависткиње која припада последњем хронолошком слоју (двадесетог века), Дороте Шулц, када се, додирнувши својим палцем палац арапског хебраисте Абу-Кабира Муавије, у башти хотела „Кингстон“ у Цариграду, 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“ (Раџић 2001: 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“ (Раџић 2001: 368), удахнуо душу.

„Када је душа ушла у њега, Адам додирну левим палцем свој десни палац, мушким женски и оживе“ (Раџић 2001: 368)

Није, дакле, било довољно да душа уђе у њега, него 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“ (Раџић 2001: 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 Теоктиста Никољског, „мушке и женске приче не могу имати исти завршетак“ (Раџић 2001: 358), или, према савету једног монаха упућеном Методију Солунском, хришћанском хроничару хазарске полемике, „наше књиге постоје само у споју мушког и женског знака...“ (Раџић 2001: 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.“ (Раџић 2001: 370)

Желећи да оваплоте Адамово временско тело, хазарски ловци на снове покушавају да се ослободе осећања властите пропадљивости и времена у којем су заробљени. Стварање Адамовог тела на земљи, не у простору

него у времену, представља покушај поновног стварања света, ре-креације 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 принцеза Атех, заштитница њихове секте, која на једном, али кључном семантичком месту, каже: „...покушавам да родим себе још једном, али на бољи начин...” (РАВИЋ 2001: 36).

2.2.2. 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 духу⁴ и одише мистичним учењем о језику. Док извештај о Адаму, брату Христовом, представља повест о времену, мушко-женском дуализму и на специфичан начин схваћеним „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 којег 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 ре-креирали Адама, творили његово временско тело, односно сам „хазарски речник“ („пројекат“ у облику књиге), јеврејска јерес записана у Жутој књизи казује да су Хазари у сновима видели слова и у словима трагали за предвечним Адамом Кадмоном (РАВИЋ 2001: 289). На такав начин сакупљена слова требало би да чине „хазарски речник“, односно словно тело Адама Кадмона на земљи (РАВИЋ 2001: 292). Мистична слова су, дакле, у том случају еквивалентна „епифанијским“ тренуцима какав је доживела Дорота Шулиц 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“ (РАВИЋ 2001: 369–370), а у другом, Хазари су у словима *трагали* за прачовеком Адамом Кадмоном и од тако сакупљених слова састављали књигу која ће чинити његово тело на земљи. Појавни облик Адама Кадмона састоји се

⁴ 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“ (ЈАУС 1997: 247).

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“ (РАВИЋ 2001: 261) – оне коју Јевреји називају Адам Кадмон. Састављање „речника“ који ће оваплотити *йредвечно̄* 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“ (ДЕЛИЋ 1991: 143). 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 се Адам Кадмон може створити само исправним редоследом, односно правилном комбинацијом сакупљених слова. Јер, као што „приређивач“ каже: „само онај ко уме правим редом да прочита делове једне књиге, може наново створити свет“ (РАВИЋ 2001: 22). Такав редослед, који је непознат, скривен и тешко сазнатљив, хебрејска херметичка, односно кабалистичка традиција доводи у везу са изговарањем многобројних имена 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“ (РАВИЋ 2001: 290–291).

Хазари су веровали да граница између два језика и два писма, „божје речи – *давар* и наше људске [...] иде између глагола и именице“ (РАВИЋ 2001: 290). Глаголи 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, његовом двојнику 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“ (РАВИЋ 2001: 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“ (РАВИЋ 2001: 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“ (РАВИЋ 2001: 289–290).

У овим редовима поново је наглашен антрополошки песимизам: тело Адама Кадмона може се створити комбиновањем слова небеске азбуке која није у људском поседу, или је измешана са земаљском, као што су глаголи измешани са именицама у говору. Притом, слова земаљске азбуке: „јављају се на јави, а слова небеске азбуке јављају се у [...] сновима...“ (РАВИЋ 2001: 291–292).

Земаљској азбуци, именицама, јави и човеку супротстављени су небеска азбука, глаголи, снови и Адам Кадмон. Језик је дуалистичке природе, о чему говори и изрека Јехуде Халевија, јеврејског хроничара хазарске полемике: „Самогласници су душа у телу сугласника“ (РАВИЋ 2001: 248).

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

Језик спутава, омеђује и обогаљује човека, којем 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 Коен, 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...“ (РАВИЋ 2001: 295).

Покушај поновног стварања света не само што је опасан и демоничан, него је и узалудан, јер је онемогућен природом самог 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, него 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“ (РАВИЋ 2001: 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“ (РАВИЋ 2001: 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*“ (РАВИЋ 2001: 157).

Када је Аврам Бранковић умро прободен копљем у рову крај Дунава, његов двојник Самуел Коен је пао у сан, будући да нису могла обојица 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...“ (РАВИЋ 2001: 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, као што је то за себе прижељкивала принцеза Атех, „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, него ре-креацију еденског бивствовања, очишћење од Зла. Шта ће тада бити са човеком, и са Богом, друго је питање.

2.2.3. 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“ (РАВИЋ 2001: 190). Адам Рухани је сличан Адаму Кадмону који је био андрогино биће, „и човек и жена“ (РАВИЋ 2001: 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 чинити 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 био било који човек, него *Адам Рухани*, небески Адам, анђеоски предак човека о којем говоре имами“ (РАВИЋ 2001: 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, односно зборнике безимених житија „састављених од оних тренутака просветљења у којима човек постаје део Адамовог тела“ (РАВИЋ 2001: 370); јеврејска верзија наводи да су Хазари од слова састављали књигу која ће отелотворити 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“ (РАВИЋ 2001: 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 „сновни и ловци на снове“:

„То су ваша дела и она су погрешна, а ви их чините стварајући своју књигу у недостатку *Божје књиџе*. Пошто је *Божја књиџа* дата нама, прихватите је од нас и поделите је с нама, одбацујући своју...“ (РАВИЋ 2001: 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“ (ГРОС 1988: 1781). Телима сва три Адама заједничке су 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 људској природи; они представљају место човековог суштинског, изворног битисања. У сновима се, због тога, људи осећају „као риба у води“ (РАВИЋ 2001: 100). Као што се каже у тој 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“ (Pavić 2001: 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, него од Сатане, палих анђела, односно од Бога и Сатане заједно, што се најбоље види из „Казивања о Адаму, брату Христовом“. Као што порекло човечанства, према том казивању, води од палих анђела Адама и Еве обележених похотом и заробљених у Адаму – времену, којем 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 заблудама, 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“ (Pavić 2001: 190)

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 („сумњиво“) 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“ (Pavić 2001: 190)

Време је директна и нужна последица грехопада 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 се окончати када се буде „дочепео самога себе“. Некада трећи, сада десети анђеоски, Адам Рухани: „тежи вечно да се дочепа себе самога и у томе на тренутке успева, али поново пада...“ (Pavić 2001: 190).

Стварање „хазарског речника“, односно тела Адама Руханија на земљи, представља, поред претходно наведеног, покушај изласка или бекства из греховног и спутавајућег времена и „безумности историје“ (ПАЛАВЕСТРА 1991: 244) у надвременост или вечност.

Покушајем изласка или бекства из времена субјект проналази самога себе; то је уједно духовна потрага за властитим бићем, за властитом суштином и космичким идентитетом. Пали анђеоло Адам Рухани је, тако, „метафора човековог усуда и хтења да изађе из себе, да пробије опну овога света и сазна истину о себи“ (ПИЛАНОВИЋ 1998: 177). 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“ (РАВИЋ 2001: 190).

Пролог на небу, који је на најдраматичнији и најдинамичнији начин описан у „Повести о Адаму Руханију“, детерминише судбу целог човечанства. Људска егзистенција није неизвесна и несрећна (или комична?) зато што, између осталог, окајава грех прачовека Адама Руханија, него зато што субјект никада не може да зна да ли се Адам Рухани, „Сизиф међу анђелима“ (ДЕЛИЋ 1991: 142), тренутно налази на својој силазној или узлазној путањи.

„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.“ (РАВИЋ 2001: 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 се закључити, деистички – удаљен је и равнодушан према творевини којој је удахнуо душу, укључујући и човека. Пред том „истином“, „истине“ значајних 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, него искључиво од „среће“ да ће се субјектова настојања и хтења покlopити 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, притом, целокупан 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 него „срећом“.

Не рачунајући тренутак смрти („Убијајући нас, тај непознати нас обавештава о себи“ [РАВИЋ 2001: 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 којем је реч „Истина“ написана великим словом, што указује на њену, мада непознату, пуноћу, духовну садржајност и трансцендентност. Али, како та Истина још није откривена или расветљена, него се само зна да постоји, доказ је да фиктивним светом *Хазарског речника* влада *ониџолошка уйиџаноси*, што значи да права Истина постоји, али је „за сада“ још увек недоступна.

2.2.4. СТАТУС ЈЕРЕТИЧКИХ УЧЕЊА. 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, него *једне од* религиозних и идеолошких доктрина. Будући да 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 посматрао као три нивоа *Божје књиџе* (РАВИЋ 2001: 154). Слично томе, примећује се да Аврам Бранковић твори Петкутина од „блата – тела“, Самуел Коен ствара свет од „слова – разума“, а Јусуф Масуди од „снова – душе“ (Пијановић 1998: 166). 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 нетрпеливост која влада између религија не важи и за њихове јереси, које су, парадоксално, „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“ (ЈЕРКОВ 1996: 124).

Разлике које међу јересима постоје, ипак, онемогућавају 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 се не би смеле читати у догматском кључу. Три приче о Адаму не могу се сложити у једну, осим уколико се не би учинили 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 се сама по себи не може назвати коначном Истином уколико се немају у виду учења преостале две. Полифонија или плурализам „истина“ нису довољни, него *ком-*

йлементарности уз постојеће обавезне (сукобљене) разлике и унутрашње супротности.

Док су „истине“ званичних религија само декларативно „истине“, „истине“ трију јереси издижу се над религијама, већ и 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, него 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.

Да би се разумела коначна, духовна, метафизичка Истина, коју јереси неупоредиво више од „званичних“ религија откривају, мора се имати у виду да се она *йемељи* 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 *оваквоџ* човека, ни *оваквоџ* Бога.

2.3. Положај снова у хазарској религији и секти ловаца на снове. Сан је у хазарској религији имао суштински значај; та религија, као и секта ловаца на снове, претходили су оној религији коју су, након полемике на кагановом двору, Хазари примили. Сан је „време када је човек најнеотпорнији“ (РАВИЋ 2001: 33) и тада су ови 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“ (РАВИЋ 2001: 259).

Со је сакрална твар; тело Адама Руханија је, према Зеленој књизи, „сновидовно“, а њихов Бог је био „бог соли“. Губитак соли представља, у неку руку, грех и удаљава појединца од Бога. А Богу се може приближити једино кроз сан, јер, сматрали су ловци на снове и међу њима најчувенији читач Мокадаса ал Сафер, да „на дну сваког сна лежи Бог“ (РАВИЋ 2001: 101).

У сновима њихови преци, чак изумрли народи, стичу привид слободе.

„Отуда сан има угледно место у хазарској вери, јер прошлост засуђњена заувек у себи добија нешто слободе и нових могућности у сновима“ (РАВИЋ 2001: 259)

Сан постаје коректив прошлости, утопијско место на којем се прошлост рађа „још једном, али на бољи начин“. Сан је, такође, утопија будућности; тако је хазарска принцеза Атех, којој је шејтан Ибн Хадраш одузео пол али јој је зато дарован вечни живот, могла да има љубав само у сну (РАВИЋ 2001: 158); у сну је била љубавница истраживача хазарског питања из „барокног слоја“ Самуела Коена, а долазила је на сан и Исајлу Суку (у трећем хронолошком слоју) и слала му, као наговештај смрти, и као некада свом љубавнику Мокадаси ал Саферу, кључ од своје ложнице.

Онтолошки статус сна је, с обзиром на различите верзије приче о Адаму, неизвестан и амбивалентан. Према „Казивању о Адаму, брату Христовом“, сан је врхунски тренутак који надилази егзистенцију појединца;

такви тренуци скупљени заједно творе „хазарски речник“, односно временско тело Адама, брата Христовог. Међутим, тај Адам чедо је оба творца, Сатане, који га је направио, и Бога, који му је удахнуо душу. „Повест о Адаму Руханију“ узима сан у дословном значењу и учи да, такође, снови свих људи заједно скупљени чине „сновидовно“ тело Адама Руханија. Али, тај Адам, предак човека, пали је анђео. Снови тако 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“ (РАВИЋ 2001: 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“ [DE KREŠENCO 1991: 171]) 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“ (РАВИЋ 2001: 147).

Сан је смрт у малом али је и смрт „презимењак сну“, што значи да смрт по свом опсегу подразумева али и превазилази сан.

Како су Хазари неговали „култ сна“, а сан је, као што се видело, у блиској вези са смрћу и демоничношћу (Лилит), ствара се закључак да је хазарско ишчезнуће имало предиспозиције у самој суштини њиховог колективног бића и њихове религије. Уздигавши сан „на светињу вишу од јаве“, Хазари су се, у ствари, „одали ђаволу и самоуништењу“ (в. ТРАШЕВИЋ 2003: 49).

Осим могућности да се Бог и Истина могу спознати тек у смрти, ловци на снове верују да се Богу појединац може приближити тако што ће ронити до дна нечијег сна, јер тамо „лежи Бог“, а то значи да „истине нигде нема као у сновима“ (MONRÓS-STOJAKOVIĆ 1991: 19). Међутим, може ли се и даље несметано живети 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“ (РАВИЋ 2001: 102).

Сусрет са Богом и Истином представља хибрис; зато ће појединци, као што су, на пример, Мокадаса ал Сафер или Јусуф Масуди, који ће покушати да им се највише приближе, бити кажњени, тј. онемогућени да своје искуство поделе са другима.

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 се запутио на научни скуп који ће се одржати у хотелу „Кингстон“ у Цариграду и где ће бити

убијен, након једног пророчког (прекогнитивног) сна препуног симболике, „одсањао све своје снове редом, али унатраг“ (PAVIĆ 2001: 219). Могу се повући паралеле између инверзног сањања снова, сањања које призива и упућује на блиску смрт, и у савременој свести устаљеног али не и потпуно прихваћеног веровања да човекова душа у тренутку смрти 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“ (PAVIĆ 2001: 220)

Слично њему, и Аврам Бранковић је научио од Самуела Коена, којег је сањао у сну, „да чита здесна улево на јеврејски начин и да сања снове од краја ка почетку“ (PAVIĆ 2001: 57). Јусуф Масуди, који је урањао у њихове снове, такође је једном изјавио да више не може да сања (PAVIĆ 2001: 200).

Циљ ловаца на снове је, према савету који је један 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“ (PAVIĆ 2001: 189).

Речи тог старца довеле су у питање подвојеност између сна и јаве, или, тачније, статус саме јаве. Права јавна 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“ (PAVIĆ 2001: 215–216).

У одредници „Аверкије Скила“ у Црвеној књизи помиње се белешка Јусуфа Масудија, који је записао да је „сан увек неупоредиво дубљи од било какве јаве“ (PAVIĆ 2001: 119). Другим речима, циљ ловаца на снове је, према савету који је шејтан Јабир Ибн Акшани дао Јусуфу Масудију, 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“ (PAVIĆ 2001: 209).

Ловци на снове постају, у ствари, ловци на истину о Богу, на истину о смрти (в. DELIĆ 1991: 212). Они желе да сазнају тајну смрти, да је непосредно доживе „изнутра“, са друге стране (в. DELIĆ 1991: 222). 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 људска природа детерминисана да прекорачи границе стварности „обичних ствари“: реч је „о суштинској упућености људског на божанско, коначног према бесконачном, временог према безвременом“ (ТОМОВИЋ-ŠUNDIĆ 2006: 117).

3. Епилог. Духовност која у *Речнику* преовладава сукобљена је са магистралним токовима трију традиција, као и јеретичким „истинама“ религија. У питању је превратничка и субверзивна духовност, уперена не на духовној вертикали, него у темеље природног поретка. Таква духовност, која захтева стварање свега постојећег „још једном, али на бољи начин“ – дакле својеврсну инверзну апокалипсу – представља једини преостали браник пољуљаног субјективног идентитета.

Раван духовности у књижевном делу, а овде је реч о Павићевом делу, и то пре свега о *Хазарском речнику*, 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) *кулџа*. 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 духовне 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, шири од религије.

Култура није монолитна, него дијалогска са самом собом и са свим духовним наносима који је богате. Идентитет једне културе, током њеног развоја, претрпљује значајне промене. У својој генези култура може да прође кроз међусобно сукобљене видове постојања и властито 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, него 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, са друге стране, од (најчешће ирационалног) прихватања културе да ступи у дати дијалог. Шта то значи? Реч је о томе да се *никад не зна* које ће дело остати трајно забележено у једној култури, да поклапање симболичког поља између дела и културе не мора бити условљено ни његовим естетским, као ни, у квалитативном односу према магистралном току културе, духовним вредностима. Нарав-

но, духовну раван једног дела треба схватити не искључиво у религиозном, него у најширем смислу речи.

Једно 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 се десити 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 несумњиво, кад би се читала у религиозном и идеолошком кључу, припадају неправославној визији света. Она су остала у њеном центру не само због естетских вредности, него 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 истиснуле 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 прихвати и одржати дијалог са њим како би остао у центру, у пољу онога што би био њен „прави пут“, изгледа да само време може да „преда добар одговор“.

ИЗВОРИ

PAVIĆ, Milorad. *Hazariski rečnik* [ženski primerak]. Beograd: Dereta, 2001.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

ГРОЈС, Борис. Нови речник несвесног. Божидар Зец (прев.). *Књижевности* 82/11 (1988): 1780–1784.

ЈАУС, Ханс Роберт. Павићев *Хазарски речник*. Љубинка Петрин (прев.). *Књижевности* 102/1–2 (1997): 245–252.

- ЈЕРКОВ, Александар. Од нове текстуалности до културне поетике. *За увек и дан више*. М. Павић. Земун: Драганић, 1996.
- ПАЛАВЕСТРА, Предраг. *Књижевност – кријшка идеологије. Књижевне теме IX*. Београд: Српска књижевна задруга, 1991.
- ПИЈАНОВИЋ, Петар. *Павић*, Београд: Филип Вишњић, 1998.
- ТРАШЕВИЋ, Тања. *Гамбиј принцезе Аџех. О Хазарском речнику Милорада Павића*. Ниш: Нишки културни центар, 2003.
- DELIĆ, Jovan. *Hazarska prizma. Tumačenje proze Milorada Pavića*. Beograd: Prosveta i Dosiје. Titograd: Oktoih. Gornji Milanovac: Dečje novine, 1991.
- DE KREŠENCO, Lučano. *Istorija grčke filozofije. Predsokratovci*, Mirjana Jovanović-Pisani (prev.). Novi Sad: Svetovi, 1991.
- MONRÓS-STOЈAKOVIĆ, Silvia. *Poslednje Kortasarove škole*, Beograd: Bata, 1991.
- STOЈANOV, Jurij. *Skrivena tradicija u Evropi. Tajna istorija srednjovekovne hrišćanske jeresi*. Miodrag Marković (prev.). Beograd: B. Kukić. Čačak: Umetničko društvo Gradac, 2003.
- ТОМОВИЋ-ŠUNDIĆ, Sonja. *Književno-antropološki portreti*. Podgorica: CID, 2006.

Kristijan Olah

INVERSE OF THE APOCALYPSE. THE PROBLEM OF HERESY AND CULTURAL (SELF)DEFINITION OF MILORAD PAVIĆ'S *DICTIONARY OF THE KHAZARS*

Summary

This paper analyzes the overturning, heretical spirituality in *Dictionary of the Khazars* by Milorad Pavić. The problem of heresy, on display at the three teachings of Adam, is the key to understanding the novel, a fictional world and its spiritual architecture. This problem involves "true" reorganization of the world, and its re-creation. For, in relation to the "official" religion, heresy is in the metaphysical sense more truthful. In relation to "reality", dreams are also more truthful. Subversive Spirituality, and the willingness of such a spirituality of dialogue, therefore, implies and raises questions concerning not only the position of Pavić's novel within the Serbian culture, but also a willingness of the culture to establish and maintain the dialogue with the novel as well.

Институт за књижевност и уметност
Београд
kristijan.olah@ikum.org.rs