

**Кристијан Олах\***

Институт за књижевност и уметност, Београд

## **ДРАМА ИДЕНТИТЕТА У МАЛОМ НОЋНОМ РОМАНУ**

**МИЛОРАДА ПАВИЋА\*\***

**САЖЕТАК:** Основно питање Павићевог *Малог ноћног романа* је питање идентитета, које се не разрешава толико на психоаналитичком, колико на архетипском, митском плану. На путу ка стицању идентитета незаобилазна је фигура Другог, у којој се, између осталог, могу препознати Жена и Отац. Од кључне је важности да одговор на питање идентитета није могуће дати уколико се претходно не одговори на питање истине. Јер, истина је увек усмерена према будућности и есхатону. Како сопство усмерити у правцу истине? И друго, да ли се претходно бивство-у-лажи нужно замењује аутентичношћу постојања?

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** идентитет, аутентичност, мит, Други, време, простор, жеља, онтологија, метафизика, истина

### **ПРОЛОГ**

У промишљању односа између уметности и културе, може се запазити, понекад, да културне вредности надвисе уметничке. У том случају – када материјално превлада над духовно-естетским – искрсавају многа питања на која није лако дати одговор.

Културна свест (и делање) старија је од уметничке свести (и делања). Уметничка свест је стога, између осталог, (ре)интерпретација културне свести и свега оног што она подразумева. Уметност ступа у креативан и дијалогски однос са културом. Вредности које уметност изнедрала су и вредности културе – или више култура. Међутим, до њиховог поклапања не мора увек нужно да дође, зато што су различити параметри посредни: уметничке вредности су, пре свега, естетске, а културне леже у значају датог дела за одређену културу, значају који не мора бити искључиво уметнички, већ и историјски, политички, религијски итд. Уметности долазе и пролазе, култура остаје; век трајања уметности пружа стабилније критеријуме на основу којих се просуђује шта јесте, а шта није вредно памћења – притом, не треба да се заборави да чин просуђивања није свевремен, већ зависи од културно-историјског тренутка. То значи, и то јесте проблематично или парадоксално, али тако је – да уметничка вредност неког дела не представља у истој мери вредност културе којој то дело припада, како на дијахроној, историјској, тако и на синхроној, садашњој равни, и обрнуто: културна вредност неког уметничког „артефакта“ заузима већи или мањи значај у односу на прокламоване и у датом култури прихваћене естетско-уметничке вредности.

Можемо ли се увек, с пуним поверењем, препустити вредносној кристализацији времена, поготово кад је реч о делу које је субверзивно усмерено према доминантним

---

\* kristijanolah84@hotmail.com

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

токовима матичне културе? Није ли исувише тмурна замисао да је сасвим могуће да дело Милорада Павића – под условом да *Хазарски речник* колико-толико остане у оквиру канона српске књижевности – буде предмет „апокрифних“ открића будућих књижевних проучавалаца, попут дела оних „заборављених“ и „скрајнутих“ писаца, измаклих књижевноисторијском видокругу претходних генерација? Можда је и добро тако. А ако буде тако, да ли то значи да културни значај Павићевог дела преовлађује над уметничким вредностима, које се, на основу учесталих критика и полемика, полако али неумитно – поготово кад су у питању дела из познијег периода – све више осипају и дробе, све више оспоравају? Или се, напротив, вредности опуса Милорада Павића оспоравају због оглушености о њихов културни значај, због начина на који су магистрални токови српске културе у том опусу (ре)интерпретирани? Ако су – а јесу – вредности неуједначене, хоће ли оно мање вредно преплавити и врхове, или ће врхови смоћи снаге да обезбеде стабилност својих (културних, али и уметничко-естетских) темеља?

Основно питање је следеће: шта је са делима која леже испод самих врхова, у њиховој сенци, и која су, због тога, неприметна – као да их нема? Тужну судбу тих засењених врхова мирно носи – како по својој формалној, тако и по садржинској равни – *Мали ноћни роман*, један од најбољих Павићевих текстова.

## 1.

Основна мисаона и тематска окосница Павићевог *Малог ноћног романа*<sup>1</sup> је проблем идентитета. То је један од најчешћих проблема не само у Павићевој прози – у којој могу да се препознају лични, породични, колективни, генерацијски, културни, национални, религијски, историјски, језички, полни, космички и други аспекти идентитета – већ и у модерној прози уопште. Павићева опседнутост проблемом идентитета може се довести у везу са поетиком постмодернизма, без обзира на то што се елементи постмодернизма у његовом делу преплићу са елементима високог модернизма. Питање идентитета суштински је важно за постмодернизам, зато што се ту идентитет и јавља као питање, а не као одговор. Одговори у постмодернизму увек измичу. Одговор на питање подразумева искорак из постмодернизма у модернизам. Питање идентитета основно је питање *Малог ноћног романа*, а одговор који се из тог питања може извести нимало није лагодан.

Композиција романа паралелно је грађена: први наративни ток, одштампан у курзиву, прати историју монашких заједница од првих векова хришћанства до њиховог институционалног установљења на Светој Гори и Хиландару, док је други наративни ток посвећен Атанасију Свилару и његовој потрази за самим собом, која је на нивоу радње мотивисана потрагом за давно несталим оцем, чији трагови воде у правцу древне монашке државе. Сваки наративни ток има шест поглавља која се међусобно смењују.

---

<sup>1</sup> У овом раду *Мали ноћни роман* посматра се као засебно дело, изван контекста *Предела сликаног чајем*. Ако на први поглед такав приступ може да се учини филолошки неоправданим, треба имати у виду да се дело које је посреди први пут појавило у оквиру *Нових београдских прича* 1981. године, а засебно 1985. са поднасловом „Хиландарска повест“. Такође, не треба заборавити да је прво издање *Предела сликаног чајем* из 1988. било објављено без *Малог ноћног романа* и да је носило поднаслов „Роман за љубитеље укрштених речи“. Али, већ друго издање *Предела* из 1989. састоји се из два дела: *Малог ноћног романа* који се први пут нашао у „друштву“ *Романа за љубитеље укрштених речи*. Сва каснија издања *Предела сликаног чајем* објављивана су на основу другог (обједињеног) издања из 1989. године, у ком је контекст *Малог ноћног романа* „прогутан“ ширим контекстом.

Главног јунака у роман уводи реченица која гласи: „Све је то нека велика несрећа у којој се ми осећамо као риба у води – мислио је пропали архитекта Атанасије Свилар силазећи у четрдесет пету годину живота као у неки туђи зној“ (Павић 2002: 13). Осим што се ту говори о егзистенцијалној затечености, условљеној професионалном неиспуњеношћу, важно је да се укаже и на два момента која су од веће важности за разумевање читавог дела: први је моменат осећање несреће, а други осећање туђинства.

Резигнирана мисао Атанасија Свилара намерно је недоречена; читалац не зна шта је „све то“ што је несрећа, иако може да се накнадно врати и да ту мисао контекстуализује не само личним, већ и историјским и генерацијским Свиларевим усудом. Чак и ако је подстакнута фактом да је субјекат који је у себи изриче „пропали архитекта“, њено значење је далекосежно по фиктивни свет романа. Ако је „све то“ велика несрећа, независно на ком се плану та несрећа огледа – онда се тим речима уводи једна суморна визија света. Али, ако се у тој несрећи „ми осећамо као риба у води“ – при чему се још не зна ни ко смо то „ми“ – суморна слика света бива надограђена дефетистичким осећањем безизлаза. То важно да се има на уму, будући да се *Мали ноћни роман* обично сматра као Павићево дело које је највише од свих прожето хришћанском сликом света.

У фиктивном темељу овог романа лежи антрополошки песимизам: нагнутост појединца над егзистенцијалним понором и немогућност да се тај понор превлада. Ситуација таквог безизлаза може се довести у везу са кругом, са кружним кретањем времена, карактеристичним за мит. Свиларева мисао говори о неком усуду („све то“) као о великој несрећи у којој се „ми“ (он и неки други, читаоцу непознати, са којима се идентификује) „осећамо као риба у води“. Ако је усуд, као узрок несреће, историјски феномен, упад историје у нечију егзистенцију – јер несрећа је увек временита и условно историјска – осећање задовољне уроњености у несрећу блиско је митским фаталистичким координатама егзистенције. Јер, из мита нема излаза, осим у историју. Ако се субјекат, уроњен у „ми“, осећа добро у несрећи, он је прихватио и пригрлио законе мита, законе бивствовања ван историје. Значи да је узрок несреће, па и неуспеха на професионалном плану („пропали архитекта“), премештање субјекта из историје у мит, у ван-историју.

Не само што је Атанасије Свилар уклоњен из историје, већ се његово (митско) силазеће време – ка смрти – указује као лажно, неаутентично, помоћу метафоре „туђег зноја“. У истинском времену се, између осталог, пролива зној. Ако субјекат има осећање да силази у своје године као у „туђи зној“, значи да његово из историје уклоњено време није само још једном потврђено као ван-историјско, већ као туђе, њему несвојствено време. Субјекат је усамљен у туђем времену.<sup>2</sup> Или, као што се на једном другом месту у роману каже: „Живимо у позајмљеном времену“ (Павић 2002: 52).

Време је, заједно са простором, незаобилазни чинилац идентитета. Неусаглашеност са временом разара идентитет. Свиларево време двоструко је уперено против њега: као митско, изван-историјско, и као лажно време. На почетку романа читалац затиче главног јунака у „миту“ и лажи, да би на крају присуствовао најави његовог повратка у историју и бивство-у-истини. Све оно што лежи између јесте драма Свиларевог пута ка истини и ка самом себи. Јер, без претходне спознаје истине, нема ни властите самоспознаје.

## 2.

<sup>2</sup> Уп.: „Усамљеност је одсутност времена“ (Левинас 1997: 33).

Тајна неуспеха Атанасија Свилара уједно је и тајна његовог бића. У павићевском (антрополошки песимистичном) духу могло би се рећи да није успех тај који нас одређује, већ неуспех. Међутим, у професионалном неуспеху главног јунака указују се митске димензије – зато што разлог неуспеха лежи изван њега самог: у специфичном метафизичком устројству света. Свилар није предодређен за неуспех зато што се саживео са несрећом, већ зато што свој идентитет није изградио у складу са метафизичком поделом људи на две касте – идиоритмике и општежитеље. Истина без које не може да изгради свој идентитет гласи да је Свилар идиоритмик – самац, а професија коју је изабрао номинално припада општежитељима. Неусаглашеност бивства са избором професије довела је до стварања егзистенцијалног понора – уверења да је „све то нека велика несрећа“.

Подела људи на две касте није онтолошка, већ пред-онтолошка, метафизичка, у мери да је метафизика продрла у онтологију; она, по угледу на устројства монашких редова, отпочиње појавом хришћанства и фигуре крста („дрвета које говори“) и обележава хришћанску епоху човечанства:

Највише волим дрво које говори; само оно доноси двоструки род и може се на њему разликовати тишина од ћутања. Јер, човек са срцем пуним ћутања и човек са срцем пуним тишине не могу бити слични (Павић 2002: 9)...

Док монаси самци – идиоритмици ћуте, монаси општежитељи – кенобити негују заједничку тишину. Први су у знаку рибе и везани за Воду, ћутањем се уздижу ка Богу, а други у знаку јагњета и везани за Сунце, „опкољавају се и ограђују тишином и штите се њоме“ (Павић 2002: 12). Подела на две монашке касте у хришћанској ери прераста у архетипску поделу свих људи, како на индивидуалном, тако и на колективном, генерацијском и историјском плану.

Ако се живи и дејствује у складу са датом поделом, могуће је остварити се аутентично. Међутим, тиме није решен проблем људске слободе, предодређености и архетипске саусловљености. На примеру Атанасија Свилара може се уочити како кроз деловање митских сила несвесно проговара његова права природа.

Лош на студијама он је запазио да је једна од убојних врлина великих писаца *ћутање* о неким битним стварима. И применио то на своју струку: неупотребљен простор раван прећутој речи у књижевном делу, овде је имао своју фигуру, празнина је имала свој облик и значење исто тако убојито и делотворно као и простор испуњен грађевином. Лепота празнине га је инспирисала за лепоту зиданог дела грађевине и то се запажало и одражавало на његовим пројектима [курзив К. О.] (Павић 2002: 13–14).

Није случајан Свиларев одабир ћутања у књижевности као инспирације за архитектуру и празнину која окружује грађевине – будући да је баш ћутање одлика самачког монашког реда, па и оних људи који су у свом колективном несвесном наследили особине природе тог реда. Није ни случајно да је Свилара прогонило осећање „као да зида на води“ (Павић 2002: 19), ако се зна да су идиоритмици такође везани за воду.

Иако цењени и прихваћени у стручној јавности, Свилареви пројекти су субверзивни, јер полазе од обрнуте перспективе – не од грађевине ка споља, већ од празнине која стоји на месту још непостојеће грађевине. Уместо окренутости свету, као код општежитеља који своју тишину „као брану истурају према оном делу света који не припада њима и који тек треба освојити“ (Павић 2002: 12), пројекти Свиларевих грађевина одликују се обрнутом перспективом – повлачењем ка унутра, ка себи. „Прозори на

његовим грађевинама били су отварани увек попут пушкарница, полазећи од циља ка оку, а не обратно, од зграде па куд пукло, како се то обично ради“ (Павић 2002: 14). Усмереност прозора према оку, а не према свету, не алудира само на интровертну природу главног јунака, већ на нешто много дубље. Перспектива у којој, слободније речено, не гледа субјекат, већ је он тај који (као да) је гледан, преведена на раван времена, поручује да је мит у ствари то што га „гледа“ и што одређује његову природу и поступке: „...Атанасије Свилар несвесно гледа себе очима неког давног времена“ (Пијановић 1998: 216). Пребачени на психоаналитичку раван, пројекти Атанасија Свилара не постају „случајеви“ само његовог индивидуалног, већ и колективног несвесног испољавања.

### 3.

Каква је природа слободе у *Малом ноћном роману*? Пре било какве расправе о прихватљивости или неприхватљивости апсолутне слободе, потом етичке разлике између „слободе за“ и „слободе од“, важно је сложити се да фиктивним светом романа несумњиво влада митска фаталност и предодређеност догађаја. Антрополошки песимистичка визија света може да се употпуни кратком епизодом у којој се појављује Свиларев стари школски друг Обрен Опсеница, запослен у надлештву за расподељивање средстава за изградњу. У питању је (полу)демонична фигура која спроводи безимено зло:

Чувена непријатељства Опсеничина била су стварно његова, али мржња у тим непријатељствима не. Та мржња долазила је од неког другог. Као отров у боци она је у Опсеници само путовала до циља, до Свилара и осталих које је Опсеница осујећивао (Павић 2002: 18).

Опсеница је приказан као слепи послушник зла, скривени слуга Највећег Опсенара – отуда симболика његовог имена. Ако је мржња корен непријатељства, онда је он у сличној ситуацији као и Свилар, јер је мржња, узрок његових непријатељстава – туђа. Фиктивним светом Павићевог романа влада присуство метафизичког зла. Међутим, присуство хришћанског архетипа у *Малом ноћном роману* дозвољава да се Опсеничина фигура не тумачи само из фаталистичко-митске перспективе, која говори о слепој послушности силама зла, већ и из хришћанске, која порекло греха увек препознаје у ђаволу, а не у човеку. Грех је ништећа и разграђујућа сила, сила *nihil*-а усмерена према пуноћи бића. Тек кад се зло на наговор ђавола интернализује и освести помишљу или делом, настаје грех. Субјекат допушта да буде наговорен у злу.

Зато, да би индивидуалност достигла степен аутентичности, субјекат не може да дела у негативној „слободи као допуштености“, у којој му је допуштено да раскине однос са истином и „која припада само бићу и оставља га, без обзира на чин самосвојне одлуке, осамљеног, очајног, чак обесмишљеног“ (Драгић 2000: 24). Насупрот њој постоји „пуноћа слободе“, која се остварује у мистичном дијалогском искуству са истином. Слобода није датост, већ чин одлуке. И што је још важније, слобода мора да буде – јер само тако и јесте – усклађена са метафизичком природом субјекта. Тек када освести своју природу самца – идиоритмика, Свилару ће бити могућно да егзистенцију смислено и аутентично оствари у „пуноћи слободе“, у позитивној слободи. Но, да ли ће тако бити, или ће задобијену слободу первертовати у негативитет допуштености, питање је које захтева посебан рад, посвећен другој књизи *Предела сликаног чајем – Роману за љубитеље укритених речи*.

Несвесни знакови који проговарају кроз Свиларева промишљања и чињења указују на пут којим је потребно поћи да би се егзистенцијална испуњеност остварила. Подела на две касте у одређеној мери је ограничавајућа, али не у апсолутном смислу, већ у условном, подвижничком. Да би се понео крст слободе, неопходно је претходно осмислити себе наспрам те слободе, а то је могуће само прихватањем властите природе.

#### 4.

Властита природа не може да се препозна без спознања митске тајне. Зато је нужно дозволити да мит „гледа“ субјекта – као кроз пушкарницу. Јер, мит је делотворан и у садашњости, а најбољи пример односа митског, древног и садашњег времена исказан је у слици чаше постављене на ограду брода којим се Свилар запутио ка Крфу:

Када су кренули са Итаке ка Јонском острвљу, поставио је чашу вина на ограду брода и држао прстом притиснуту стаклену стопу да се не преврне. Црно вино у чаши понашало се солидарно са сланом водом мора и преносило верно сваки покрет пучине. У чаши је сада имао копију морских таласа. – Тако је и са мном – помислио је – и ја сам део некаквих таласа које преносим и не знајући то (Павић 2002: 47)...

Садашње време представљено је сликом вина у чаши које својим покретима преноси покрете морских таласа – митске покрете.<sup>3</sup> Егзистенција у садашњем времену огледа се и мери у времену мита. Најдубља стварност стога није у садашњици; на путу ка есхатону и истини мит се не може заобићи. Као што мит предодређује истину и њено спознање, тако не мора нужно да ограничава слободу у апсолутном смислу, већ може да је усмери у правцу њене сопствене пуноће.

Деловање мита у садашњости уочљиво је и у симболици пута у Павићевом роману. Јер, пут који мисли уместо оног ко њиме ходи алудира на несвесно деловање и испољавање архетипа у садашњости:

Тај пут, као сви путеви, мислио је уместо њих још док је био празан. [...] Пут не умара само оног ко је у моћи да својој стази прстом указује на коју страну ће скренути. Али, таквих које слушају путеви је мало. Обично ми морамо путеве слушати (Павић 2002: 34, 83)...

Затечен у лажном времену као у туђем зноју, Свилар настоји да преиспита пут којим га живот води, како би успео да одговори на питање „не више како да успе, него зашто није успео да се бави својим послом“ (Павић 2002: 19). Тек ће му одговор на то питање омогућити да оствари своју потенцијалну аутентичност. Тако се он, нашавши се на прекретници, упустио у ноћне шетње – време ноћи такође припада идиоритмцима; тада се „боље види у прошлост него дању“ (Павић 2002: 21) – и стицајем околности:

[...] наилазио на заборављена места где се некада као младић састајао са женама. Опазио је да таква места не може да предвиди и да их се унапред сети, него су се она, како би на које од њих случајно наилазио објављивала сама (Павић 2002: 20).

---

<sup>3</sup> Уп.: „Далеки таласи мита допиру до појединца попут таласања црног вина у чаши на броду“ (Делић 1991: 160). Занимљиво је и Пијановићево запажање: „Свест о томе да је инструментализован, да је талас покренут из далеког време-простора, даје Свиларовој потрази нову, пророчку димензију“ (Пијановић 1998: 216).

## 5.

Свилар се обрео на путу који је водио ка оном најдубљем у њему: „Тај пут је пут самоспознаје на коме ће Свилару бити склоњене мреже с очију и мреже с митског огледала; на коме ће, у огледалу мита, моћи да угледа своје лице и свој идентитет“ (Делић 1991: 158)... Знакови који ће га одвести на тај пут скривени су у прошлости. Трагање за собом је, показује се, истовремено и трагање за изгубљеним временом, пошто се тамо, у прошлости, крије кључ *и* садашње егзистенцијалне изгубљености *и* будућег бивства-у-истини. Јер, као што примећује Жил Делез: „Потрага за изгубљеним временом је, у ствари, потрага за истином. [...] Потрага је окренута према будућности, не према прошлости“ (Делез 1998: 17, 8). Истина која се тражи није ни прошла, ни садашња, већ есхатолошка истина. Њена пуноћа се назире у будућности, у есхатону.

Суочен са егзистенцијалним понором, Свилар је нагнан да се окрене „од дана ка ноћи, од своје куће ка граду у којем је она била“ (стр 19). Поново је реч о несвесном испољавању самачког архетипа, јер ноћ и град обележавају идиоритмике. Може да се постави питање – зашто тек сада Свилар креће у Потрагу? Одговор би гласио: зато што је лакше живети у лажи, него у истини. Истина је насушна тек кад сваки аспект бивствовања у лажи постане исцрпљен и неподношљив, чак и кад је реч о несуђеној, затеченој лажи. Истина „није никада резултат добре воље“, упозорава Делез, већ „зависи од сусрета са нечим што нас нагони на размишљање, на тражење истинитог“ (Делез 1998: 18). Тек сусрет и принуда нагоне субјекта да се упусти у потрагу за истином. Тек кад на свој (јубилејски) четрдесет пети рођендан одједном буде схватио да се нашао на животној вододелници, Свилар ће постати свестан лажи у којој је до тада био затечен; тек тада ће му се „све то“ указати као нека велика несрећа.

Истина није иманентна субјекту, али јесте чежња за њом. „Човек је, схватимо ли га као (метафизички фундирано) боголико биће, напросто *биће* (макар потенцијално) *склоно истини*“ (Јевремовић 2007: 77). Истину тек треба задобити подвижничким и крстоносним трудом. Иако Жил Делез сматра да је субјекат нагнан да тражи истину тек под присилом и насиљем неког знака, у Свиларевом случају нема таквог иницијалног момента, али има патње која је последица бивства-у-лажи. Свилар је, зато, у потрази за конкретним знацима који тек треба да га усмере на пут којим ће досегнути истину сопства.

Иако је можда проблематично кад је посредни визура хришћанске етике спасења, индикативно је да знаци о Свиларевој правој природи, током ноћних шетњи градом, искрсавају у сећањима на бивше љубавнице и места на којима је са њима проводио „слатке тренутке“. Свилар је постао уверен у следеће: „Сви полни чиновници у свемиру у некој су вези, у неком међудејству – и понадао се да ће у порукама жена које је имао, моћи да нађе нешто као једначину сопствене личности“ (Павић 2002: 21)... Ту би се могло проговорити, како о мистици сексуалности, тако и о павићевском маниру исписивања и проналажења речника (у тлоцрту града) – међутим, за потребе ове анализе значајно је што се главном јунаку указује, као посредник ка истини, фигура жене: у питању је шест бивших љубавница које треба да му открију „заједнички именитељ свих његових битних особина“ (Павић 2002: 21). Кључне речи које ће се у тим сећањима појавити гласе: „ћутање, ноћ, језик, самоисхрана, вода, град и девица“ (Павић 2002: 34) – све оне су, наравно, у одређеном смислу повезане са идиоритмичким. Те речи му нису дале „толико тражену једначину његове судбине“ (Павић 2002: 34), али јесу је наслутиле и назначиле. Јер, истина није плод пуког гностичког сазнања, већ само *искуственог* спознања.

Традиција приказивања жене као носиоца тајне корени у миту. Али, у теолошком и психоаналитичком приступу Павићевом делу, од веће важности има чињеница да Свилар на пут истиноспознања не може да крене сам. Да би спознао истину, субјекту је потребан Други. Процес спознања Истине је интерсубјективан, дијалошки. До ње се не може доспети властитим снагама – помисао на то је гордост првога реда. Истина није безимени и немушти објекат, који може да се освоји интелектуалним напором или гностичким просветљењем, већ се, напротив, открива тек у садејству са субјектовим самооткривањем. Тако, према Чарлсу Тејлору, „човек не може да буде сопство по себи. Ја сам сопство само у односу према извесним саговорницима... [...] А сопство постоји само унутар онога што називам ‘мрежама разговора’. Управо ова изворна ситуација даје смисао нашем појму ‘идентитета’ нудећи одговор на питање ко сам ја кроз дефинисање тога одакле говорим и коме говорим. Тако, потпуна дефиниција нечијег идентитета укључује не само његову позицију по питању моралних и духовних ствари већ и неко упућивање на дефинишућу заједницу“ (Тејлор 2008: 64–65). Може се рећи да је заједница субјектов посредник у сазнању Истине, мада и она сама, на трагу Алена Бадјуа, може да буде субјекат. Кад је еклесијална, божанска Истина посредни, њен посредник је Црква. У случају *Малог ноћног романа*, Жена је та која је посредник истине. Јер, нема истине без Другог и дијалога са њим. Постоји у роману, притом, још један посредник, који Свилара приближава истини о оцу: то је гуслар који пева две песме о проблему и промени идентитета, обе исписане у форми приче: прва је „Карамустафини синови“ (испрва објављена у Павићевој збирци *Руски хрт* [1979]), а друга „Живот и смрт Јоана Сиропулоса“ (објављена у збирци *Коњи светог Марка* [1976]) – реч је о фигури која успоставља жив однос са традицијом.

Шест бивших Свиларевих љубавница, у једном интерпретативно слободнијем и смелијем замаху, чине женски полицентрични субјекат, који скрива/открива тајну, односно истину, мушког субјекта – открива је читаоцу, јер сам јунак без искуственог спознања не може да буде свестан властите тајне. Свилареву тајну наслућује Други, и то, према Левинасу, апсолутни Други – Жена. Женско је, по овом философу, „суштаствено друго“, зато што је оно „у егзистенцији један догађај који се разликује од догађаја просторне трансценденције или од израза који иду у правцу освјетљења. Начин постојања женског је да се скрива, а тај факт скривања управо је стид. То је једно бјежање пред свијетлом. Стога се другост женског састоји у једној пукој спољашњости објекта“ (Левинас 1997: 69). Или, како још каже: „Трансценденција женског се састоји у повлачењу на друго мјесто, а то је кретање супротно кретању свијести. Али оно због тога није несвјесно или подсвјесно и не видим друге могућности осим да се назове тајном“ (Левинас 1997: 70). Жена остварује своју другост у еротској релацији са субјектом – мушкарцем, релацији која није сједињење: „Релација према другом (*autrui*) то је одсућност другога (*l'autre*); не пука одсућност, не одсућност ничега него одсућновање у хоризонту будућности, одсућновање што и јест вријеме. То је хоризонт у коме ће моћи да се конституише један персонални живот“ (Левинас 1997: 73)... Касније Левинас заоштрава однос будућности и Другог: „Будућност је друго. Релација према будућности је сама релација према другом“ (Левинас 1997: 57).

У жени, према Левинасу, лежи обећање будућег времена. Иако Свиларев однос са љубавницама не дозвољава потпуну примену Левинасове философије – јер оне, љубавнице, свакако нису отелотворење стида, нити са њим имају намеру да поделе судбу родитељства – индикативно је да се појављују у фигури која носи тајну његовог бића и идентитета, оног што, у ствари, припада будућности. Идентитет субјекта немогуће је да се



изгради без релације са Другим, а Други у овом случају је Жена. Повезивање жене са тајном не значи да је тајна својствена женском, већ Другом као таквом: „[...] релација према другом је релација према Мистерији“ (Левинас 1997: 56). Пошто је са љубавницама прекинуо сваки вид односа – у *Роману за љубитеље укритених речи* обновиће везу једино са Витачом Милут – Свилар може само да наслути тајну коју су му оне наговестиле, али то не успева зато што још не поседује истину која ће неповезане кључне појмове његовог живота довести у смисаону целину. Зато он на почетку потраге окреће леђа Жени, како би доспео до оног Другог који би му помогао да изгради самог себе. Јер, Жена то не успева.

## 6.

Да би Свилар одговорио на питање зашто у животу, као и на професионалном плану, није успео, он мора прво да одговори, ма колико се то чинило баналним, на питање – ко сам ја. Јер, као што каже Ерих Фром: „Тамо где не постоји аутентична личност, не може постојати ни идентитет“ (Фром 1998: 134). Да би задобио идентитет – а не повратио, јер идентитет припада будућности – да би остварио аутентичност властите егзистенције, истину која је циљ потраге, није довољно само да сазна, већ и да је искуствено доживи.

Када је реч о искуству, у Свиларевом животу уочава се извесна проблематичност – поготово у контексту целине *Предела сликаног чајем*. Она лежи у изневеравању модуса искуства. Према Фрому, постоје два темељна модуса искуства, „помоћу којих се одређују разлике између индивидуалних карактера и разних типова друштвеног карактера“ (Фром 1998: 22) – то су имање и бивствовање. За разлику од модуса бивствовања, модус имања је „далеко учесталији облик искуства у нашој култури. [...] Имање се односи на ствари, а ствари су сталне и описиве. Бивствовање се односи на искуство, а људско искуство, у принципу, није описиво“ (Фром 1998: 82). Како се стиче модус бивствовања? Тако што се одустане од модуса имања: „Модус бивствовања може напредовати само у оној мери у којој смањујемо модус имања тј. небивствовања – престанка трагања за сигурношћу и идентитетом приањањем за оно што имамо и истрајавањем на нашем егу и нашим поседима“ (Фром 1998: 83). Ако је модус имања лажан и претворан, као што јесте, будући да се темељи на (својинском) односу у коме постоји релација ја – објекат, модус бивствовања је модус у коме се искуство приближава истини: „пут бивствовања лежи у пробијању површине и захватању стварности“ (Фром 1998: 92). Кад се површина пробије и захвати стварност, могуће је да се изгради стабилан идентитет. Поседовање разграђује и поткопава идентитет, зато што сигурност идентитета измешта у „сигурност“ ствари, а не обратно. „Ако јесам оно што јесам, а не оно што имам, нико ме не може лишити моје сигурности, или је угрозити, као ни мој осећај идентитета“ (Фром 1998: 101). Или, као што Фром каже на другом месту: „Сигурност, осећај идентитета и поверења засновани на вери у оно што неко јесте, на потреби за односом, љубављу, интересом, солидарношћу са светом око себе, а не на жељи за имањем, поседовањем, владањем светом и, тако, на робовање властитим поседима“ (Фром 1998: 153).

Фромова разматрања су интересантна зато што цео *Предео сликан чајем* може да се тумачи кроз њихову призму: први део, *Мали ноћни роман*, као приповест о стицању модуса бивствовања, а други део, *Роман за љубитеље укритених речи*, као антрополошки песимистична приповест о деградацији модуса бивствовања у модус имања. Међутим, чак и ако се остави по страни други део *Предела*, по Фромовој схеми испада да се Атанасије Свилар упушта у потрагу за стицањем модуса бивствовања тако што се одриче модуса

имања.<sup>4</sup> Да ли је тако? У другом делу *Предела* Свилар alias Разин, променивши идентитет, одриче се модуса бивствовања зарад модуса имања. Но, треба имати на уму да је Свиларева потрага за властитим идентитетом – модусом бивствовања – у *Малом ноћном роману* мотивисана деловањем фаталистичких сила. Јер, на почетку *Малог ноћног романа* његова животна ситуација не може да се смести нити у модус бивствовања, нити у модус имања; будући да је изгнан из историје у фаталност мита, он је двоструки прогнаник. Добро је што ће његова потрага за сопством и идентитетом резултирати освајањем модуса бивствовања, али није добро што ће у наставку приче деградирати у модус имања, урушивши, како свој идентитет, тако и аутентичност властитог постојања.

## 7.

Након неуспешног покушаја да истину о себи назре из прошлости, из изгубљеног времена и сећања на љубавнице, Свилар одлучује да напусти град и крене на југ. Та одлука мотивисана је рационалним побудама: главни јунак болује од цветне грознице и доктор му је препоручио боравак на мору. Као што је примећено у литератури о овом делу, мотивација често уме да буде двострука, истовремено и рационална и надрационална.<sup>5</sup> Цветна грозница, од које ће се при крају романа Свилар излечити захваљујући меду из Хиландара, меду направљеном од цветова чији називи почињу словима његовог имена и презимена и које је за њега посадио отац када је тамо потражио уточиште крајем Другог светског рата – истовремено је и у служби „реалистичке“ мотивације и у служби фаталистичких митских сила које нагоне на привидно рационално поступање главног јунака. „Стога и Свиларова одлука да крене на пут не корени само у његовом хтењу да залечи цветну грозницу, већ и у покушају да по сенци времена стигне у далеку тачку свога познања. Свилара, дакле, на пут одводе и околности несводљиве на раван психолошке мотивације“ (Пијановић 1998: 213). Цветна грозница води Свилара на место оздрављења: јер, пут којим се он запутио „мислио је уместо њега“ (Павић 2002: 34).<sup>6</sup>

Промена простора има далекосежне последице по Свиларев идентитет. Као што простор конституише идентитет субјекта, тако може и да утиче на непостојаност идентитета. То значи да потрага за истином такође представља и потрагу за адекватним простором – у метафизичком, тј. оном смислу у ком ће простор омогућити субјекту да изгради или освести свој идентитет. Јер, појам простора у *Малом ноћном роману* треба да буде „схваћен као онтолошки конститутивна чињеница бића – као *егзистенцијалија бића*“ (Јевремовић 1998: 179). Простор, као и време, јесу одреднице на основу којих се две касте међусобно супротстављају. Идиоритмичима припадају *ноћ* (Свиларев син замера следеће

<sup>4</sup> Јерков примећује да се потрази за оцем и духовним коренима из *Малог ноћног романа у Пределу сликаном чајем* придружује „иронична слика потраге за идентитетом и метафизика стицања, економија похлепе“ (Јерков 1990: 1908)...

<sup>5</sup> Уп.: „У савременом слоју ‘Малог ноћног романа’ постоји, дакле, једна видна, ‘реалистичка’, и друга прикривена, митолошка, мотивацијска линија. Исти искази, често, укључени су у оба мотивацијска тока“ (Делић 1991: 159).

<sup>6</sup> Ако „пут мисли уместо“ јунака, то значи да је јунак „објекат мишљења“ пута. Не управља јунак властитом судбином, већ нешто друго управља њом. То нешто што управља Свиларевим поступцима ствара у њему осећање да није господар сопствене егзистенције, већ као да је део нечије *туђе* приповести. Али, за стварање идентитета – на основу моралних координата – управо је од неопходне важности осмишљавање живота као *приповести*. Као што Чарлс Тејлор примећује: „Сада увиђамо да овај осећај за добро мора бити уткан у моје разумевање властитог живота као динамичне приче“ (Тејлор 2008: 82). Проблем је што сам Свилар мора да се избори за „ауторство“ над сопственом причом.

свом оцу: „Док је у другима дан, у теби је ноћ“ [Павић 2002: 44]) и *град* (једна љубавница замера Свилару: „Па ипак, град није у твојој шаци, него си ти у шаци тог града. Везан си за њега као мачка за кућу и од њега не видиш ништа друго“ [Павић 2002: 30]),<sup>7</sup> за разлику од општежитеља којима припада *дан* и који се, „закупљени небеском перспективном“ (Павић 2002: 114) не везују за одређено место, већ за људе, који чине суштину тог места („За њих је братија, стадо Христово, прече од храма“ [Павић 2002: 102]). У жељи да разоткрије узроке неуспеха, Свилар се *несвесно* приближава својој самачкој природи: „[...] окренуо [се] од дана ка ноћи, од своје куће ка граду у којем је она била“ (Павић 2002: 19).

Промена спољашњег простора подразумева и промену унутрашњег. За време пута ка југу – прво до породичне куће у којој му живи мајка, потом даље према Крфу, а затим према Светој Гори, Хиландару, и натраг, поново ка породичној кући – одвија се истовремено унутрашње Свиларево путовање, које може да се схвати као освајање простора сопственог идентитета. „Знати ко сам ја јесте облик знања о томе где се налазимо“ (Тејлор 2008: 50). Али, да би се изградио идентитет, да би Свилар сазнао којој касти припада, потребно је да ревидира свој унутрашњи простор – односно, његове моралне координате. То ревидирање отпочело је синовљевом придиком у Матарушкој бањи која је усмерена на Атанасијев животни неуспех. Након тога, син одлучује да остане у породичној кући, а Свилар наставља путовање сам. Промена моралних координата која је отпочела синовљевом лекцијом је промена која освешћује генерацијске и историјске узроке неуспеха главног јунака.<sup>8</sup> Као што каже Чарлс Тејлор: „Појам идентитета који је дефинисан нечим пуким фактичким, без снажних вредносних преференција, недоследан је. [...] Оно што стално губимо из вида јесте чињеница да бити сопство значи да је оно неодвојиво од постојања у простору моралних проблема, нашег идентитета и тога какви треба да будемо. То је способност да нађемо сопствено упориште у овом простору, да смо у стању да га настанимо, да *будемо* једна перспектива у њему“ (Тејлор 2008: 54, 177–178). Тек када на крају пута буде постао свестан епохалне историјске и генерацијске промене, везане за однос победника и губитника у рату, када буде схватио коме он у ствари припада, тек тада ће моћи да *постане* једна перспектива у таквом дефинисаном простору. До тада, будући да је самац међу општежитељима, његова судбина је *бесперспективна*. „Појам неопростивог или безизлазног бивствовања сачињава темељну апсурдност бивствовања. Бивствовање је зло не зато што је коначно, него зато што је без граница“ (Левинас 1997: 25). Перспектива узводи бивствовање у смислену егзистенцију.

Оставши сам, Свилар одлучује да крене у потрагу за несталим оцем, мајором југословенске краљевске војске чији су се трагови изгубили негде у Грчкој током Другог светског рата. Мада ће се касније сазнати да је то Атанасијев поочим, а не прави отац, важна је фигура Оца, преко које Свилар – свесно или не – настоји да допре до самог себе.

Тако, у фабули романа, потрага за идентитетом прераста истовремено у потрагу за изгубљеним Оцем. Међутим, за разлику од других романа са темом отац-син, *Мали ноћни*

---

<sup>7</sup> Идентично поређење са мачком проналази се и у првом наративном току када се приповеда о историји двеју касти, а нарочито о историји Хиландара у којем су обитавали и општежитељи и идиоритмици. О потоњима говори се следеће: „За њих је манастир са својим зидовима, са својим бројним црквама, са својим гробљима, пирговима и пристаништима, представљао тело божје на земљи и они су били везани за хиландарске бедеме и за Богородицу као мачка за кућу и домаћицу“ (Павић 2002: 98).

<sup>8</sup> Међутим, у контексту *Предела сликаног чајем*, та промена, чини се, не одвија се у добром смеру: „У историјском времену ‘општежитељство’ постаје негативна категорија, јер ко се умеша са светом, не може да остане чист. [...] Зато Свиларева одлука да промени име, језик и припадност идиоритмичима мора у времену у којем живи означавати и морално и духовно пропадање овог јунака“ (Ахметагић 2006: 97).

роман пре наличи на деконструкцију таквих дела, будући да је овде отац само средство помоћу кога син треба да стекне свој идентитет. Јер, Отац није само пуки посредник истине. Захваљујући Оцу, субјекат сазнаје да је у односу према њему он Други. „Како ја може себи постати друго? То је могуће на само један једини начин: путем очинства. Очинство је релација према једном странцу који, мада је сасвим други, јесте ја: релација мене са самим собом које је ипак мени страном“ (Левинас 1997: 74). Отац кроз дете постаје Други; на изванредан начин, отац јесте своје дете (Левинас 1997: 74). Отац је екстериоран у односу на дете, његова (очева) егзистенција постаје плуралистичка (Левинас 1997: 75). С друге стране, ако је отац Други кроз сина, син је истовремено Други своје оцу. Син као Други је посредник очеве самоспознаје. Отац захваљујући сину саучествује у Истини. Зато је сину потребан Отац, јер само кроз Оца и син може да заједничари у Истини. Али, то не значи да је синовљева истина идентична са очевом, већ се она идентификује у односу на очеву. Зато је фигура Оца од неизбежне важности у процесу самоизградње идентитета.

Време и истина се поново стичу само кроз или уз фигуру Оца. „То значи да се слобода врши, а вријеме испуњава, не према категорији узрока, него према категорији оца“ (Левинас 1997: 75). Могући јеванђељски подтекст Левинасовог схватања категорије оца погодан је и за тумачење Павићевог хришћански интонираног романа.

## 8.

Према категорији оца испуњава се Истина. Субјекат учествује у Истини захваљујући Оцу. Гледано у психоаналитичком кључу, отац постаје Други у односу према сину, а син је Други-за-себе у односу према Оцу. Субјекат се развија увек у односу према некоме – према Другом. Идентитет не може бити заснован искључиво на самозагледаности, већ на релацији са Другим: „Биће је однос, оно вазда подразумева неку саодношajност, тј. референтност *спрам другог*“ (Јевремовић 1998: 39). То значи да биће захваљујући Другом излази из себе и постаје *екстатично*.

Свилар не пребива у истини зато што још није пронашао свог *аутентичног* Другог. С друге стране, његова екстатичност испољава се у *жељи* – прикривеној, несвесној – да под плаштом питања професионалног и личног неуспеха одговори на питање сопственог идентитета. Жеља као таква, ма колико била побуђена деловањем митских сила, одраз је најдубљег Свиларевог порива – за сазнањем истине. „Чему жеља? Њом субјекат из петних жила настоји превазићи неки у себи иманентан недостатак, своју онтолошку мањкавост, самонедовољност, рањивост, зависност, коначност. [...] Жеља је, схваћена као екстаза, увек усмерена *ка оном што се нема и што се није*“ (Јевремовић 1998: 46–47). Јевремовић јасно истиче: „У основи свега је *жеља*. Жеља је однос бића према недостатку. Она је покретач бића у настајању“ (Јевремовић 1998: 199). Свиларева екстатичка жеља, јер само као таква и постоји, усмерена је ка есхатолошкој истини, ка испуњењу оног што нема и што жели да има, што ће истовремено довести до тога да буде оно што још није.

Интересантно је и необично што су психоанализи жеље, нарочито оној на трагу Лакана, блиски и светоотачки принципи: „Бавити се човеком за св. Максима Исповедника заправо је значило *бавити се њиме као бићем жеље*. Жеља, схваћена у смислу стремљења ка, или хтења некога или нечега, чини основну стварност његовог бића. Његову динамичку срж, *крајњи залог једне онтологије екстазе*“ (Јевремовић 2011: 125).

Да би одредио „*сопствено место* у свету“ (Јевремовић 1998: 52), Свилар то може да учини само у односу *спрам Другог*. Као што каже Јевремовић, ослањајући се на Хегела:

„Саморазвиће субјекта нужно се одвија у односу спрам *другобића*. Спрам Другог“ (Јевремовић 1998: 239). Међутим, супротстављајући Хегелу Лакана, Јевремовић истиче да се код потоњег мислиоца ситуација разликује. Наиме, према Лакану, у односу са Другим субјекат ипак не може да досегне апсолутну истину, па ни истину себе самог: „Стога се лакановски субјекат вазда налази у процепу између знања, које припада Другом, и истине, чије је одредиште у несвесном. У оба случаја он остаје кратких рукава; нити достиже апсолутну истину, нити апсолутно знање“ (Јевремовић 1998: 241). На другом месту Јевремовић истиче: „Место великог Другог [...] за Лакана је императивно место (симболичког остварења) апсолутне истине, а као што видимо тамо субјекат, заправо, никада у потпуности не може доспети“ (Јевремовић 1998: 209).

Лаканова опаска блиска је теолошком схватању, зато што апсолутна истина као Божја истина подразумева и апсолут знања; човек такву Истину не може *сазнати*, већ њом само искуствено живети, заједничарити са њом. Тако, у теолошком смислу, Јевремовић вели: „Истина је *божанско знање*, док ће врлина подразумевати *борбу* (наравно духовну) чији ће узвишени циљ бити задобијање тог истог божанског знања; знања које човеку искључиво може бити откривено као богочовечански засновано *са-знање Бога и човека*. Или, како вели апостол, познаћу ‘како будем познан’. Човек, као онтолошки несавршено (али исто тако и као незавршено) биће, до апсолутне спознаје истине бића може доћи *причеићујући се, тј. учествујући у Христу*“ (Јевремовић 2011: 92–93). Истина егзистира у заједници и није објективна, већ интерсубјективна: оспољује се у релацији субјекта и Другог. Због тога је неопходна улога Другог у процесу спознања истине – да није њега, субјектова екстатичност жеље била би јалова. Жеља није довољна да би се живело и заједничарило са истином. Кад би тако нешто било могуће, истина би се крила у самом субјекту, у његовој самозагледаности. Напротив, за истину је неопходан призив Другог: „Јер, упркос свему, човек је твар, све људско је тварно. С једне стране је *екс-статичност* (екс-статичност тварног), с друге стране је *при-зив* (призив који долази *са места Другог*). Оно између је живот“ (Јевремовић 2011: 233). Истина је сучељење субјекта и Другог, *персонално* сучељење екстазе усмерене *ка* будућности и призива усмереног *из* будућности.<sup>9</sup> Ако се жеља схвати и као антиципација властитог предмета, а будући, притом, да је жеља бескрајна – јер никад у потпуности не може да се задовољи, већ је непрекидно *есхатолошки* усмерена – истина се у теолошком смислу може дефинисати као „есхатолошка потврда једне онтолошке *антиципације*“ (Јевремовић 2011: 89).

Знакови (из) прошлости нису знакови изгубљене, па поново нађене прошлости, већ знакови (усмерени према) будућности. Свилар није у стању да дешифрује знакове који искрсавају из сећања на бивше љубавнице, јер је у њима тек антиципација истине. У њима је смисао који ће се открити тек касније, када Свилар буде искуствено спознао истину. Тајна главног јунака, на коју скреће пажњу женски полицентрични субјекат, разрешиће се тек у садејству са бићем истине. Значење мистериозних речи „ћутање, ноћ, језик, самоисхрана, вода, град и девица“ није похрањено у прошлости, већ ће се открити у

<sup>9</sup> За Светог Максима Исповедника истина је персонално сучељење између екстазе и откривења. „Зато је она, како каже, *стање будућег века*. Отуд сва њена парадоксалност. На почетку, у тачци *Алфа* светске повести, све што је дато – дато је као потенција. Као једно онтолошки *још увек не*. Као нешто што би примарно било ствар будућег, дакле антиципираног, а не прошлог, тј. изгубљеног – па поново нађеног“ (Јевремовић 2011: 89). Важно је да Јевремовић истиче примарност истине као „ствар будућег, дакле антиципираног“, јер, у крајњем смислу, погрешно је говорити о времену, или о идентитету, или о било чему другом што директно зависи од истине, као нечему изгубљеном, па поново нађеном. И време, и идентитет, и истина сама по себи, увек су нешто што још није, што ће се испунити тек у есхатолошком часу.

будућности. Ма колико парадоксално звучало, и „митска“ истина о општежителјима и идиоритмцима, транспонована кроз савремену раван, истина је будућности, зато што се у будућности крије њен *телеолошки* смисао. Њено деловање у садашњости није деловање из прошлости, већ из митске свевремености, а митска свевременост одаје предукус вечности. Није историја хришћанског монаштва и подела која је проистекла из те историје условила догађаје у савремености, већ је ток историје, који је довео до поделе на касте, резултат пресека „обичног“, праволинијског времена и оног другог, из вечности, митског, које антиципира есхатон и кроз који се назире, како истина, тако и њен смисао.

Друго проблематично питање односи се на Свилареву жељу. Шта он заправо жели? Он, прво, жели да открије узроке професионалног и животног неуспеха, а потом да истражи судбину несталог оца. Међутим, жеља да открије зашто се није остварио као архитекта је парадоксална, зато што је и сам свестан да тај позив, због неког непознатог разлога, њему не приличи. Тако је у присећању на једну од љубавница „осетио да стручно знање у њему нестаје, да зараста као рана и да ишчезава као болест када се оздравља“ (Павић 2002: 29). Те речи требало би појаснити једном другом синтагматском сентенцом из романа, која гласи: „болест је истина“ (Павић 2002: 58), као и каснијом опаском хиландарског монаха Луке која је изречена у контексту Свилареве цветне грознице:

Ко зна од какве [...] хладноће и веће беде штите болести! Промислите о томе! Између нас и оне највеће тајне стоји у ствари само наша болест. Лакше је разболети се, него сазнати истину (Павић 2002: 90).

Ако је знање које ишчезава изједначено са болешћу, то не значи да је оно изједначено и са истином, већ, напротив, да се истина крије у *свести* (или можда несвесном?)<sup>10</sup> о знању које представља болест. Свилар *осећа* да нешто није у реду са знањем које је стекао, као да оно не „належе“ добро на њега и чини га болесним – отуда олакшање узроковано заборавом. У осећању есенцијалне неприпадности знања сопству, есенцијалног *отуђења* од знања, крије се истина о неупотребљивости таквог знања.

Када се све то има у виду, постаје јасније зашто Свилар не успева да се бави оним што жели: зато што он, несвесно, то и не жели – истина да не жели крије се у осећању да је знање болест. Пошто је то осећање узроковано митом, Свиларева жеља да открије узроке неуспеха своди се на разоткривање мита, што мит и „жели“. Мит нагони главног јунака да дела као да жели, а у ствари је мит тај који „жели“ својим испољавањем кроз несвесно.

Кад је реч о жељи да се пронађе траг ишчезлог оца, треба напоменути да је фигура Оца такође у функцији потраге за идентитетом. Фигура Оца позива на симболичко поистовећење, без чега нема аутентичног идентитета. То је фигура која сублимира ауторитет, и зато је она важна на почетку процеса идентификације субјекта. Поистовећење испрва подразумева „*наместо себе фантазматски довести другог*“, што ствара нарцистичког субјекта који губи себе у другом и, „у свом превиду, не препознаје другост другог. [...] Укинувши другост другог [...], субјект тиме на неки начин укида и себе“ (Јевремовић 2011: 107). Након тог, примарног, следеће симболичко поистовећење, које је

---

<sup>10</sup> Ослањајући се на Лакана, Јевремовић вели: „Субјект се, упркос његовом Ја које то стално избегава, мора суочити са несвесним, јер ту је (ако је уопште *игде тополошки* лоцирана) истина. Ја (нарцистичко Ја) никако не може бити место истине, оно је само место превида, забуне, и отуђења. Оно није субјект, оно је (нарцистички) објект“ (Јевремовић 1998: 203). Занимљива је и Лаканова опаска у предговору енглеског издања семинара *Четири темељна појма психоанализе*, где каже: „Нема истине која, пролазећи кроз свесност, не лаже“ (цит. према: Јевремовић 2011: 209).

непосредно везано „за појам *имена оца*“, гласи: „*на место Другога довести себе*. Притом, заувек ће важити стара истина, што ју је на себи својствен начин изрекао св. Јован Лествичник: [...] *прави се син у одсуству оца познаје*“ (Јевремовић 2011: 115). Тешко је, наравно, у потпуности применити психоаналитичку теорију на случај Атанасија Свилара. Однос са оцем је у том роману однос са метафизичком фигуром одсуства, а не присуства. Очево физичко одсуство симболизује одсуство Истине, која је несвесни циљ потраге – уосталом, истина се, на психоаналитичком плану, увек крије у несвесном.

Не зна се кога је Свилар „наместо себе фантазматски довео“, али ако се психоаналитички кључ преведе на митску, архетипску раван тумачења, може се претпоставити да је довео имагинарну пројекцију општежитеља, укинувши на тај начин њихову другост, а уједно укинувши и властити идентитет. Идентификација са оцем прелази у процес диференцијације: син стиче своје *ја* на основу разликовања од њега. Другост оца је двострука – и физичка и метафизичка. Син изграђује сопство на принципу крајње – метафизичке – разлике. Све то имплицира да Свилар на место Оца као Другог не доводи себе, већ своју наметнуту другост. Свиларева самонаметнута или изнуђена другост чини основу његовог идентитета као идиоритмика. Али, зато се, нажалост, за њега не може рећи да се „прави син у одсуству оца познаје“, будући да је овде одсуство двоструко – оно редефинише сам однос који се може заузети спрам оца: однос према истини.

## 9.

Проблем Истине је у њеној легитимизацији – ко одлучује шта је „права“ Истина, а шта су „лажне“ истине? „Права“ Истина је субјекат – она је ишчезло „ко“ из погрешно изреченог Пилатовог питања. „Лажне“ истине су објекти сазнања. Али, и кад су и једна и друга врста истине у питању, у темељу когнитивног процеса који до њих доводи постоји вера као гарант исправности тог процеса. Само захваљујући вери да је онај који сазнаје на добром путу, сазнање постаје знање. Зато је увек проблематично настојање да се знање разграничи од истине, као што, на пример, то чини Ален Бадју. Оно што, уз веру, пружа гарант исправности истине, није сазнање које је до ње довело, већ искуствена заједница, односно спознање. Спознање је онај неопходан корак између пуког сазнања и целовитог знања. Вера и знање су изједначени захваљујући заједничарењу субјекта са истином. Зато није *довољно* да Атанасије Свилар сазна да се људи деле на две касте, и да након тога све буде у реду. Сазнање мора да се искуствено освести, да се изнедри из дубина самог бића, или ће, у противном, представљати тек обичан плод луцидних философских спекулација.

Према Бадјуу, истина није субјективна, већ представља Догађај. Догађај је „ван онтологије и ван сваког система представа“, зато не може бити субјекат (Тасић 2011: 78);<sup>11</sup> већ напротив, Догађај је тај који *трансцендира* субјекта. Истина као Догађај трансцендира субјекта који „служи Истини“: „никада није посве адекватан бесконачности поретку Истине будући да субјекат увијек мора дјеловати унутар коначне мноштвености неке ситуације у којој разабире знакове Истине“ (Жижек 2006: 112). Бадјуово схватање Истине, како истиче Жижек, адекватно је Христовом рођењу и смрти као Догађају Истине у хришћанству; субјекат који служи тој истини није један, већ заједница верника. Други

---

<sup>11</sup> Тасић примећује следеће: „Субјекат, као што смо видели, настаје и постоји само у односу на догађај, а догађај је нешто што превазилази онтолошко мишљење. Онтологија мисли *ситуације*, односно скупове, и стога је субјекат нужно везан за нешто што га конституише али превазилази његове моћи онтолошког разумевања: догађај“ (Тасић 2011: 82).

пример је кад се субјекат заљуби; он тада постаје „‘субјективизиран’ остајући вјеран томе Догађају и слиједећи га у своме животу“ (Жижек 2006: 112). У Свиларевом случају, Истина као Догађај представља митску поделу људи, а субјекат су општежитељи и идиоритмици. Свилар није постао субјекат зато што је ван Догађаја Истине.

Остаје питање како субјекат *зна* да знакови припадају Истини, а не нечему другом? Како Свилар може да зна да је та подела истинска, а не само плод маште хиландарских монаха који му ту „истину“ преносе? Као што се и Жижек са правом пита: „[...] како знамо да је ово уистину Догађај, а не само још један привид Догађаја?“, односно, како да разликујемо Истину од њеног симулакрума (Жижек 2006: 120, 121)? Бадјуов одговор је неочекиван: тако што верујемо.<sup>12</sup> Догађај Истине је иманентан: он је „Истина по себи за саме његове судионике, а не за извањске проматраче“ (Жижек 2006: 121). Спрам Истине нема објективног односа, о њој се може говорити тек када је субјекат постао субјекат захваљујући њеном трансцендирању. „[...] нема неутралнога просвијећеног јавног мнијења које би било импресионирано Догађајем будући да је Истина разазнатљива само за потенцијалне припаднике нове Заједнице ‘вјерника’, за њихов ангажирани поглед“ (Жижек 2006: 122). Тек ангажована „Истина која субјективизира пружа аутентичан увид у ситуацију“ (Жижек 2006: 126). Субјекат постоји само кад је ангажован у односу на Истину, само као такав он може да види Догађај Истине и да тако „служи Догађају у својој вјерности“, што ствара кружни однос између Догађаја и субјекта. Жижек се затим поново с правом пита, доводећи Бадјуов појам Догађаја Истине у везу са Алтисером и његовим појмом „(идеолошке) интерпелације“, није ли тај кружни однос „сâм круг идеологије“ (Жижек 2006: 126)? То питање, које утемељно поставља и Тасић (в. Тасић 2011: 49–50), врло је важно, зато што на основу потврдног одговора испада да је, у широком смислу речи, Истина увек идеолошка – зависна од вере субјекта у њу. За кога идеолошка? За онога ко је ван Истине и ко није субјекат.<sup>13</sup> Онај ко не верује у Христову Истину, у Истину Њега самог, већ покушава да буде „објективан“ у односу на еклесијалну

---

<sup>12</sup> Раздвајање истине и знања код Бадјуа је, мора се признати, донекле оправдано, будући да се истина у својој целости не може сазнати. Као што примећује Владимир Тасић, Бадјуова философија је заснована на „принципима негативне [апофатичке] теологије истине“: „Истина је код Бадјуа нешто сасвим различито од знања, она је ван домета знања (идеологије), она ‘силовито пробија’ режим идеологије и доксе, па ће и субјекат, ‘интерпелиран’ истином-догађајем, бити конституисан ван идеологије“ (Тасић 2011: 105, 91). С друге стране, за „објективног“ посматрача та истина, будући да није његова, увек је идеолошка. Али, као што је већ речено, субјекат који верује у Истину истовремено и *зна* да она јесте Истина. Бадју на том месту чини заокрет и негира субјективност субјекта: „У реалности, као Коперник, ми можда само мислимо да се бавимо процедуром истине, верно и истрајно се улажемо у неку истину и постајемо њени субјекти, јер не знамо да ли ће се у неком тренутку показати да је наша тврдња одлучива. Ако се покаже да јесте, она прелази у домен знања, а субјекат који је конституисала тада умире *као* субјекат; то пак значи да никада није ни могао бити субјекат било какве истине, јер истина је бесконачна а субјекат је бесмртан. Да бисмо се бавили бадјуовском истином, морамо имати претходно знање да је наша хипотеза о истини неодлучива, да никада не може бити доведена на ниво знања. Бадјуова ‘теорија истине’ је права негативна теологија истине, и односи се само на формално неодлучиве исказе“ (Тасић 2011: 109).

<sup>13</sup> За онога ко је унутар догађаја Истине, ко се ту конституисао као субјекат, Истина, чак и кад би то хтео, не може да буде идеолошка: о постојању или истини догађаја „може се донети само неутемељена одлука; та одлука је ван идеологије, а управо одлука конституише субјекат; дакле, субјекат има шансу да настане ван идеолошког режима, али није апсолутна произвољност, јер је условљен догађајем.“ Међутим, Тасић даље сматра да за Бадјуа, „бар у првој верзији теорије, чин именована догађаја је кључна интервенција у настанку субјекта. Пошто се ова интервенција одиграва пре него што је субјекат конституисан, или у тренутку рађања субјекта, поставља се питање ко (или шта) врши интервенцију; ко (или шта) именује догађај.“ Јер: „Именовање догађаја није политички неутралан чин“ (Тасић 2011: 78, 86).



саборност која чува хришћанске догме и доктрине, већ је (само)изоштен у поље које негира могућност сопственог спасења – осим ако се не врати под окриље Истине и постане њен са-субјекат. Тако је и са Свиларем: тек кад прихвати Истину о одвојеним кастама као животно важну, кад се обједине сазнање о кастама и вера да је то сазнање исправно захваљујући искуственом спознању Истине, моћи ће да постане субјекат, али не у односу према себи, већ у односу према њој – Истини. Јер, затвореног идентитета нема, већ само оног који се формира под окриљем Истине. Проблем је што је Истина за оног ко са њом не заједничари увек објективна, а самим тим и потенцијално „лажна“. Свака истина, па и она права, која је „права“ само за субјекта кога она трансцендира, може да се из перспективе Другог прозове „идеолошком“. Проблем истине је проблем њене перцепције, а не вредности или исправности онога што собом подразумева. Зато се, условно, може рећи да „радња“ романа тематизује и проблем истинитосне перцепције.

Жудња за истином, која је инхерентна људској природи, јесте жудња за самоостварењем у целовитости бића – као што је случај са љубављу. Љубав, према Лакану, подразумева супституцију или поистовећење „сопственог недостатка са другим који се доживљава као идеализовано целовит“ (Јевремовић 1998: 103). Љубав увек подразумева постојање неког Другог, који је идеализован и који се „појављује као фантазматска матрица представе о сопственој целовитости. Само нам вољени други може дати оно што немамо и што сами, ма колико се упињали, не можемо задобити, а то је целовитост бића“ (Јевремовић 1998: 103). Потреба за целовитошћу и њено остварење у љубави су фантазматски, зато што свако биће, као нецеловито, само по себи, поседује мањак, који онај ко воли превиђа у вољеном. С друге стране, искуство заједничарења у истини није фантазматско, зато што оно не пружа *утисак* целовитости – оно је реално. Заједничарење у Истини је заједничарење у њеној суштинској – али неисказивој – пуноћи.<sup>14</sup> Таква Истина је целовита, за разлику од оне коју у траговима саопштавају бивше љубавнице. Пребивање субјекта у истини се стога може дефинисати и као љубавно општење са њом, с тим да је ту у питању љубав вишега реда – агапе, божанска Љубав. То значи да је изградња идентитета – наравно, уз помоћ Другог – неодвојива од потребе за љубављу: „[...] човјек [је] биће које, како Лакан на неком мјесту каже, тражи љубав. То је сва прича – дакле човјеков покушај да се у простору другог роди као субјекат не значи ништа друго до да он тражи љубав као једно апсолутно Биће“ (Лудовикос 2010: 20).

## 10.

На Светој Гори, у Хиландару, Свилар напoкон сазнаје тајну о општежитељима и идиоритмцима, тајну која има везе са судбином његовог оца. Наиме, кад су Немци запретили да ће запалити манастир, монаси су постригли бившег официра Косту Свилара са двојицом другова, оденули их у монашке ризе и удаљили их ван манастирских зидина. Не зна се шта је с њима било, мада су сви „у манастиру чули из шуме пуцње“ (Павић 2002: 110). Тако је Свилар трећег дана свог боравка у Хиландару сазнао истину о свом оцу. Међутим, „није могао да мисли на оца. Мислио је на себе“ (Павић 2002: 112).

Потрага за сопством, за идентитетом, ипак, није завршена; нашао је оца – али одсутног. У светлу сазнања да је поменути отац у ствари тек Свиларев поочим, може се рећи да не значи да главни јунак „није нашао оно што му стварно недостаје, да није нашао

<sup>14</sup> Уп.: „Метафизичка истина, тј. истина поменутог тоталитета знања, претендује на то да буде умирујућа. [...] Истина метафизике је *тотализујући тоталитет*“ (Јевремовић 2007: 75–76).

Име оца“ (Кордић 1989: 83)... Али, пошто име не може да надомести пуноћу бића, Свилар и даље „живи изван симболичке сфере, живи неаутентично“ (Кордић 1989: 83).

Хиландар је на путу потраге веома важан, јер обавља архетипску улогу у изградњи личног идентитета. Сусрет са Хиландаром, као центрипеталним сидриштем колективног идентитета, неизбежан је – зато што је само уређење хиландарске обитељи, за разлику од свих других светогорских манастира, било наклоњено и општежитељима и идиоритмцима. Избор Хиландара у коме се разрешава тајна Свиларевог оца, уз сва друга симболичка и културна значења, нимало није случајан. Хиландар је човечанство у малом.

Васпостављена равнотежа између самоца и општежитеља је потом одржавана вековима, и у Хиландару је тако увек било присталица и једног и другог устројства. Самци и општежитељи тек супротстављени и у сталној притајеној подвојености чинили су Хиландар Хиландаром (Павић 2002: 74).

Сусрет са Хиландаром је сусрет са сопственим националом који може да се представи као у-себи-диференцирани-Други. Индикативно је да Свилар сазнаје истину о оцу од двојице монаха, једног самца и једног општежитеља: „Само оба гласа дају истину и састављају цјелину“ (Делић 1991: 161). Тек након тог „сусрета“, у Свилару се догодио преокрет: „Мислио је на себе.“

Тренутак када ће Атанасије Свилар постати свестан Тајне, и почети да заједничари са њеном Истином, одиграва се након повратка са Свете Горе, у породичној кући, у ноћи када изнова буде читао Гогољеве *Мртве душе*. Тај догађај треба посматрати у светлу савета који је Свилару упутио хиландарски отац Лука:

И књигу, ако од ње очекујете чудо, треба читати два пута. Једном је треба прочитати у младости док сте млађи од њених јунака; други пут када сте зашли у године и када јунаци књиге постану млађи од вас. Тако ћете их видети са обе стране њихових година, а и они ће моћи вас да ставе на испит са оне стране сата, где време стоји (Павић 2002: 89).

Свилар је *Мртве душе* читао некада давно „као дечак у време кад су Руси стигли надомак Београда“ (Павић 2002: 119). У једном тренутку током поновног читања стварност ће се поклопити са фикцијом („Киша је пљуштала напољу у мраку и у исто време у Свиларевој књизи“), и тада ће се – најзад – одиграти епифанија Истине. „Била је ноћ у обе кише и између те две ноћи у сећању Атанасија Свилара рађао се један дан, 15. октобар 1944. године, а између редова књиге помињали су се догађаји из те далеке године“ (Павић 2002: 120). Свилар ће се сећати како су, док је совјетска армија ослобађала Београд, крај њега пролазили неки војници – реч је о партизанима – и наједном ће му синнути да су ти војници, који су се борили под окриљем комунистичке идеологије, „били очеви“ (Павић 2002: 122). О новој народној власти истиче се: „Једном речи, били су оно што је Свилар на Светој гори научио да се зове *општежитељима*“ (Павић 2002: 125). Свилар ће, тако, спознати Истину на основу промишљања историјског и генерацијског усуда; схватиће да није био идентичан себи, зато што се, неуспешно, идентификовао са општежитељима.

Све се у ствари догодило како је рекао отац Лука. Када је први пут читао Гогољеву књигу био је млађи од главног јунака у њој. Сада, очигледно, више није било тако: улоге су биле измењене и сада је Чичиков постао млађи од Свилара. И то је била основна истина књиге. Све остало било је споредно. Одједном, Свилар је разумео да га *Мртве душе* нису вратиле

ономе Атанасију Свилару који је пре три и по деценије био у петнаестој години, него некоме ко сада има његове ондашње године (Павић 2002: 126).

Свест о сопственој различитости и Другости (у односу на некадашњег себе) упућује Свилара ка сину, захваљујући коме се он и конституише као Други.<sup>15</sup> Свилар жели, као што је речено, да се „роди као субјекат у простору другог“ – што, у ствари, одражава његову потребу за љубављу као потребу за сопственом (идеализованом) целовитошћу.

То осећање љубави за сина запљуснуло га је кроз љубав за самог себе онаквог какав није више постојао и неће постојати више никад. Времена је било још само у Николи Свилару (Павић 2002: 126).

Чини се да претходни цитат сасвим јасно кореспондира са Левинасовим увидима о очинству у којем се конституише Други и могућношћу времена које се остварује кроз дете. Али, Свилар ће схватити да – као и његов отац, тј. поочим – тако и његов син припада општежитељима.

И било је касно да се у Свиларевом односу према сину било шта промени. Заувек касно. Атанасијев син Никола Свилар већ је носио ново презиме. Презиме своје прве матере, Витаче Милут (Павић 2002: 127).

Наведене речи алудирају на давну ноћ кад је Свилар зачео свог сина, *мислећи* на љубавницу Витачу Милут, али и уносе један од најважнијих момената романа: проблем конституисања идентитета претходном променом истог. Наиме, у првом наративном току сазнаје се да је могуће прећи из једне касте у другу, како би се променио идентитет:

Тај начин је био: да се изнесу стопе из манастира, да се промени име, да се оде међу тек покрштене и на Свету гору досељене Русе, Србе или Бугаре, да се прихвати њихов варварски језик и да се у њиховом манастиру потражи излаз у неко време друге боје, с другачијим ритмом и устројством те да се ту и тако почне од почетка. [...] [Припадници бивше братије] чудили су се [...], можда чак и љутили, што не разумеју крај приче. Јер, тај крај приче отшелници су изговарали на неком туђем и онима неразумљивом језику. И то је ове који су остали збуњивало толико, да су се враћали после обављена посла у свој манастир у недоумици као да прича о отшелницима и није било краја, јер крај једне приче испричан на туђем језику као да и није крај те, него неке друге приче (Павић 2002: 75–76).

Након читања књиге, Свилар излази напоље и схвата да је цветна грозница, која га је читав живот пратила, заувек нестала:

Више га није имала од чега бранити. И он јој је на растанку био захвалан што га је поштедела бар до сада, све ове дуге године живота, од истине, као од прста у оку (Павић 2002: 128).

---

<sup>15</sup> Ако је потреба за Другим у ствари потреба за целовитошћу коју, по теолошком учењу, само Божја инстанца уме да да, интересантно је да Свиларев син, у условном и иронијском смислу, представља христолику фигуру: „идеја о ‘двоструком пореклу’ Свиларевог сина (пошто је дете направио једној жени у часу када је желео другу) не може а да не одјекне као ироничан обрт двоструког Христовог порекла који се укључује у идеју о небеском пралику свега постојећег“ (Ахметагић 2006: 104).

Непријатна истина, од које га је цветна грозница штитила, и коју Свилар тек сада искусствено спознаје, гласи:

Пошто два ветра не могу бити у исто време на истом месту, ни Свилар није могао бити у исто време самац и градитељ. Он једноставно није припадао општежитељима или неимарима и није био предодређен да зида. [...] Његова несрећа лежала је у томе што је био идиоритмик (Павић 2002: 129).

Главни јунак постаје свестан свог идентитета захваљујући огледалу мита – огледалу које мења перспективу гледања. Искусствено спознање истине дошло је захваљујући преокрету у унутарњој когнитивној, али и моралној перспективи – као да је исти предмет почео да посматра очима другог, тако му давши другачији смисао:

Важни догађаји у човечјем животу – мислио је – збуду се и остану у њему заувек исти, онакви какви су пали у тај живот и не могу се више изменити и поправити. Али, живот се мења око њих и човек их сваког јутра види из новог угла, са нове удаљености и са нових страна, тако да му ти одсудни догађаји могу једнога дана можда окренути и показати ону своју праву страну – лице са којег се може прочитати судбинско значење и смисао њихов у животу човека (Павић 2002: 128).

Ступање субјекта у заједницу са истином омогућило је дубљу загледаност у догађаје свакодневице, *ванвремену* загледаност (упозорење хиландарског монаха) која допире до „судбинског значења и њиховог смисла у животу човека“.

Последњи редови *Малог ноћног романа* представљају драматично и неочекивано финале Свилареве потраге. Вео лажи спао је са његових зеница као гностички покров који онемогућава унутрашњем оку истинитосно обасјање. Загонетне речи бивших љубавница најзад су добиле свој смисао:

Жене су биле у праву – шапутао је – самци! Сви смо ми самци идиоритмици како би рекли тамо на оном светом зубу камена што гризе у небо [мисли се на Хиландар]. [...] И тада је помислио на језике, на оне језике које су бесомучно учили у младости и заборављали двапут као Адам. А ти језици били су у ствари, путоказ – једна од могућности да се изађе из зачараног круга самачког реда одређеног његовом нараштају (Павић 2002: 129–130).

Незадовољан идентитетом самца, он ће починити хибрис; у жељи да се отисне „у нову другост“, промениће идентитет тако што ће проговорити туђим, заборављеним немачким језиком, који је учио давно у детињству и којим је исписана последња страница романа. На тај начин, иступиће из круга сопствене митске поробљености и закорачиће, привидно, у историју и бивство-у-истини. Међутим, ни то неће урадити свесно, или не сасвим свесно: митске силе и даље ће наставити њим да руководе:

У тој тишини, без иједне мисли и без посебне одлуке, у Свилару прокључаше речи једног давно заборављеног језика, речи учене на силу у младости. Чудне, дуго потискиване речи помалале су се као потонула острва, израћале из њега и он их је налазио и слагао у целине непогрешиво, као што козе тражећи со лижу камен док не открију и не обнаже у земљи древну грађевину зидану посољеним малтером: [...] (Павић 2002: 130).

Испоставља се исправном Пијановићева констатација: „Времена су тако поравната, архетип је проговорио новим језиком, кружна прича се склопила, а Атанасије Свилар

изашао из једног свог круга и отиснуо се у своју нову другост“ (Пијановић 1998: 224). *Мали ноћни роман* може да се чита и као потрага, али не за аутентичношћу сопства, већ за аутентичношћу Другог. Намером да промени идентитет Свилар легитимизује лаж Другог. Његов поход ка Истини завршава се неуспехом на етичком плану, а зашто не рећи и – духовном пропашћу. Једини потенцијални тренутак – који је обећавао аутентичност бивства – јесте тренутак истинитосне епифаније, спознања да припада реду самаца. Тај тренутак је угушен навалом давно заборављених, или потиснутих, немачких речи, речи туђег језика, које најављују његов нови, туђи и неаутентични идентитет. Због тога је завршетак *Малог ноћног романа* амбивалентан.

Питање идентитета у Павићевом роману не остаје отворено, већ се смирује у одговору – али нимало лагодном. Потрага за оним најдубљим, највреднијим, најаутентичнијим и најличнијим често уме да разочара. Духовна вертикала пута који води ка сопству познаје, нажалост, два смера, и један од та два смера није окренут ка горе.

И на крају, остаје само нада читаоца, којој се свесрдно придружује и аутор ових редова, да један од најбољих Павићевих романа, по духовној и културној вертикали неће следити свог главног јунака, већ да ће као такав, истрајати на успону ка оном месту које у истини и заслужује.

#### Drama of Identity in *A Little Night Novel* by Milorad Pavić

*Summary:* The basic question of Pavić's novel concerns the issue of identity, which is not dealt with in a psychoanalytical manner, but rather on an archetypical, mythic level. On the way to acquiring identity is an essential figure of the Other, in which, among other things, can be recognized a Woman and a Father. It is of immense importance that the answer to the question of identity cannot be given if previously the question of truth is not answered. As the truth is always directed toward the future and the eschaton. How to self direct in the direction of truth? Secondly, does the previous existence of the lie necessarily replace the authenticity of existence?

#### Библиографија

Павић 2002: Милорад Павић. *Предео сликан чајем*. Београд: Дерета.

Ахметагић 2006: Јасмина Ахметагић. *Унутрашња страна постмодернизма: Павић; Поглед на теорију*. Београд: Рашка школа.

Делез 1998: Жил Делез. *Пруст и знаци*. Прев. Иван Миленковић, Београд: Плато.

Делић 1991: Јован Делић. *Хазарска призма: тумачење прозе Милорада Павића*. Београд – Титоград – Горњи Милановац: Просвета – Досије – Октоих – Дечје новине.

Драгић 2000: Предраг Р. Драгић Кијук. „Теологија уметности“. У: *Српска естетика у XX веку: зборник радова*. Уредници Мирко Зуровац, Бранислава Милијић. Београд: Естетичко друштво Србије.

Жижек 2006: Славој Жижек. *Шкакљиви субјект: одсутно средиште политичке онтологије*. Прев. Динко Телећан. Сарајево: Шахинпашић.

Јевремовић 1998: Петар Јевремовић. *Психоанализа и онтологија: седам огледа*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Јевремовић 2007: Петар Јевремовић. *Тело, фантазам, симбол*. Београд: Службени гласник.

- Јевремовић 2011: Петар Јевремовић. *Патрологија у огледалу херменутике*. Београд: Богословско друштво Отачник.
- Јерков 1990: Александар Јерков. „Нова текстуалност“. *Књижевност*. Београд. Бр. 11–12. Стр. 1886–1916.
- Кордић 1989: Радоман Кордић. „Постмодернистичка укрштеница – Милорад Павић: Предео сликан чајем и Хазарски речник“. *Књижевна критика*. Београд. Бр. 2. Стр. 69–86.
- Левинас 1997: Емануел Левинас, *Вријеме и друго*. Прев. Спасоје Ђузулан. Подгорица: Октоих.
- Лудовикос 2010: Никола Лудовикос. *Психоанализа и православна теологија: о Жељи, Свеобухватности и Есхатологији*. Прев. Маја Рашовић. Београд: Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања.
- Пијановић 1998: Петар Пијановић. *Павић*. Београд: Филип Вишњић.
- Тасић 2011: Владимир Тасић. *Светови Алена Бадјуа: математика, поезика, политика*. Нови Сад: Адреса.
- Тејлор 2008: Чарлс Тејлор. *Извори сопства: стварање модерног идентитета*. Прев. Софија Мојсић. Нови Сад: Академска књига.
- Фром 1998: Ерих Фром. *Имати или бити?*. Прев. Гвозден Флего. Београд: Народна књига – Алфа.