

Годишњак Факултета политичких наука
СПЕЦИЈАЛНИ БРОЈ ПОВОДОМ
200 ГОДИНА РОЂЕЊА Ф. М. ДОСТОЈЕВСКОГ

Годишњак Факултета политичких наука

СПЕЦИЈАЛНИ БРОЈ ПОВОДОМ
200 ГОДИНА РОЂЕЊА
Ф. М. ДОСТОЈЕВСКОГ



ФПН

Београд, 2022.

Издавач:

Универзитет у Београду – Факултет политичких наука
Београд, Јове Илића 165

Телефон: 011/3092-999, Факс: 011/2491-501

E-mail: godisnjakfnp@fnp.bg.ac.rs

Internet prezentacija: <http://www.fnp.bg.ac.rs/node/588>

За издавача:

проф. др Драган Р. Симић

Главни и одговорни уредник:

проф. др Драган Р. Симић

Извршни уредник:

проф. др Синиша Атлагић

Уредници специјалног броја:

Часлав Д. Копривица

Богдан Лубардић

Прелом:

Биљана Живојиновић

Лектура и коректура:

Оливера Величковић

Припрема и штампа:

„Чигоја штампа”

office@cigoja.com

www.cigoja.com

Тираж:

50 примерака

ISSN 1820-6700

Реч унапред

У знаменитом говору у част Пушкина Достојевски говори о Русима као народу-богоносцу, носиоцу универзалне идеје која стоји у знаку не само фактичке патње него и искупљења повести целокупног човечанства и његовог препорода под знамењем истине и правде – обасјаних законом Јеванђеља Христовог. Ту идеју, која је све само не теоријска апстракција, не једном, „дотичу“ и „доживљавају“ мајсторским литерарним поступцима изразито индивидуализовани ликови његових романа, често увучени у парадоксалне заплете, сведочећи уједно о својим духовним, психолошким и етичким недоумицама и самосуочавањима. Као да је и Фјодор Михајлович следио Тјутчевљеву гномску крилатицу да се истина о мору (узетом као симболу повести) и човеку може сазнати само у олуји. Имагинаријум Достојевских карактера, било да је реч о „мислиоцима“, „проповедницима“, бунтовницима, морално осетљивима – кроткима, јуродивима, циницима, демонски опседнутима... – по правилу има једну важну, такорећи естетско-метафизичку црту: „личне“ дилеме егзистенцијалне драме тих „јунака“ уједно су и оно што мучи стварног човека, односно повесно човечанство, разапето између призивања антрополошко-повесног телоса свечовештва и необично богате праксе (само)рашчовечивања као неизбежне последице разбогочовечивања. Баш у тој, по правилу, естетски успело извајаној вези личног и типског, појединачног и општег, психичког и историософског, руско-словенског и општечовечанског треба, поред осталог, захвалити околности да дело Фјодора Михајловича више од столећа с несмањеном јачином плени пажњу мислећег човечанства. Најтежа и најсудбоноснија питања *conditio humana*, нарочито модерног човека, код Достојевскога „проговарају“ путем „реалности“ имагинативних оваплоћења његових ликова и њихових животно-метафизичких ситуација, као што, на другој страни, лична драма најпроминентнијих фигура из његове вечне „галерије“ мајсторски сведочи оно што се најдубље тиче стварних људи, не само пишчеве епохе. Утолико „патња, љубав и избављење“ могу бити схваћени и као естетски предлогачак и као три непролазна топоса реалне људске

ситуације, али и као тлоцрт европске и светске повести, чиме, укупно узевши, треба бити омогућен вишестран, широк, али ипак концентри-сан приступ вечито актуалном делу генијалног руског писца.

Београд, април 2022.

проф. др Часлав Д. Копривица
проф. др Богдан Лубардић

Белешка

Чланци објављени у овом тому представљају прилоге са научног скупа поводом 200. годишњице рођења Фјодора Михајловича Достојевског под називом „Патња, љубав, избављење“, одржаног 30. XI 2021. у Руском дому у Београду, у организацији Центра за руске студије Факултета политичких наука Универзитета у Београду и Руског центра за науку и културу. Поред прилога обухваћених овим издањем, на скупу су учествовали и следећи аутори са својим прилозима:

- ✓ проф. др Наталија Видмаровић, „Еонотоп у *Злочину и казни* Ф. М. Достојевског”
- ✓ проф. др Един Побрић, „Етика и тимотика у романима Достојевског”
- ✓ проф. др Светозар Поштић, „Достојевски и лична одговорност”
- ✓ доц. др Ана Јаковљевић Радуновић, „Мармеладов – човек у греху”
- ✓ доц. др Ања Лазаревић Коцић, „Густав Малер и Достојевски под окриљем полифоничности Михаила Бахтина”
- ✓ др Владимир Димитријевић, „Достојевски и хришћанство”
- ✓ др Никола Маројевић, „Човјек у свијету Ф. Достојевског”
- ✓ Стојана Валан, „Достојевски и Емануел Левинас”

Идеју и подстицај за организовање скупа, чијим је припремама неизмерно допринео, дао је господин Јово Цвјетковић, на чему се њему и овде најсрдачније захваљујемо.

Садржај

Тамара Ђермановић – Русија и Запад у делу Достојевског. <i>Записи из подземља, Зли дуси и Браћа Карамазови.</i>	13
Јован Попов – Валаамова магарница: шта представља Смердјаков?	29
Петар Јевремовић – Достојевски: гласови покајаних и непокајаних	51
Јасмина Ахметагић – Актуализација Достојевског у опусу савременог српског писца	81
Зоран Арсовић – Нихилизам, или кад лаж постаје апсолутна	97
Жарко Требјешанин – Антропологија и дубинска психологија Ф. М. Достојевског	115
Лазар Милентијевић – Достојевски и руска религијска философија: обожење, сакрализација и саборност	129
Часлав Д. Копривица – <i>De personabus novis</i> . Генеалогичка демонургија „подземних” ликова Достојевских <i>Злих духа</i>	145

Content

Tamara Djermanović – Russia and the West in Dostoevsky's work: <i>Notes from the Underground</i> , <i>The Demons</i> and <i>The Karamazov Brothers</i>	13
Jovan Popov – Balaam's Ass: What Does Smerdyakov Represent?	29
Petar Jevremović – Dostoevsky: Voices of the Repented and Unrepentant.	51
Jasmina Ahmetagić – The Reactualization of Dostoevsky in the Opus of a Contemporary Serbian Writer	81
Zoran Arsović – Nihilism, or when the Lie Becomes Absolute	97
Žarko Trebješanin – Anthropology and In-Depth-Psychology of F. M. Dostoevsky	115
Lazar Milentijević – Dostoevsky and Russian Religious Philosophy: Deification, Sacredness and Sobornost	129
Chaslav D. Koprivitsa – <i>De personabus novis</i> : The Genealogy of the Demonurgy of the "Underground" Characters of Dostoevsky's <i>Demons</i>	145

Тамара Ђермановић*

Факултет хуманистичких наука, Универзитет
'Помпеу Фабра' (Барселона)

Русија и Запад у делу Достојевског** (Записи из подземља, Зли дуси и Браћа Карамазови)

Анстракт

Године 1862. Достојевски први пут путује по Западној Европи, што му омогућује непосредан додир са стварним животом западног света чију је књижевност, уметност и културу већ добро познавао. Исте године написаће *Зимске белешке о летњим утисцима*, где ће први пут јасно артикулисати своје, углавном негативне ставове које му то путештвије изазива, пре свега због материјализма и отуђености које приписује западном друштву. Две године касније објављује роман *Записи из подземља*, у којем критика западног света први пут чини окосницу једног његовог дела, пре свега рационализма и позитивизма које је изазвало просветитељство. У роману *Зли дуси*, који пише готово две деценије доцније, у центру је дубока анализа руског друштва тог периода: словенофили, западњаци, либерали, нихилисти, народњаци, анархисти и њихова превирања. Коначно, роман *Браћа Карамазови* поставља дубока етичка, филозофска и егзистенцијална питања са којима се суочавају и Русија и Запад. Три генерације Карамазових могу се тумачити као три

* tamara.djermanovic@upf.edu

** Овај чланак је део истоимене књиге коју ће издати Лом под насловом „Достојевски између Русије и Запада” у току наредне године.

различита тренутка руске историје: њена садашњост, прошлост и будућност.

Кључне речи:

Достојевски, Русија, Запад

АНТИПОЗИТИВИЗАМ ЈУНАКА ПОДЗЕМЉА

Чак и у случају кад би човек био само клавирска дирка, и кад би му то чак доказали природним законима и математички, он се ни тада не би опаметио; намерно ће нешто супротно учинити, само из незахвалности – управо да би било по његовом (*Записи из подземља*).

На општем плану, Достојевски у *Записима из подземља* (1864) диже глас против свих схватања која се претерано ослањају на разум, упозоравајући да је то потпуно затровало живот на Западу и да су та схватања, заједно са другим европским „модама“, стигла и у Русију. Роман је писан у првом лицу, у форми монолога, иако се стално алудира на невидљивог саговорника, који се може протумачити као западни свет. У алузијама на европску мисао Достојевски се директно противи ономе што је било главно завештање просветитељске мисли XVIII века: идеји да би образовање и научно-технолошки развој, односно оно што представља „цивилизацијски развој“, могло допринети бољем човечанству и учинити човека рационалнијим. Главни адут протеста је дубоко уверење Достојевског у ирационалност људске душе којом се овде бави да би поцртао разлику између Русије и западног света. Свестан да Русија не треба, нити може да се одрекне изазова да примењује рационалне критеријуме у свим сферама човековог живота, Достојевском се ипак чини да ти критеријуми не вреде много за ону земљу у којој се човек више руководи својим ирационалним поривима него разумом, а Русија је таква.

„Закони природе су ме стално, целог живота, највише вређали“, изјављује главни јунак. Тиме писац диже свој глас против позитивизма и рационализма који су проширили уверење да се човекова природа може разумети са становишта науке и њене логике. Ови правци, који почињу да цветају у Европи осамнаестог века, прете да се рашире и у Русији, упозорава. Јунак из подземља напада идеје европске просвећености, јер је све то супротно ирационалном, које он сматра једном од основних карактеристика људског бића.

С друге стране, писац отворено критикује инерцију и нихилизам руских интелектуалаца тога доба, њихову склоност да се баве обзнањивањем великих идеја, без могућности, али ни-воље да их остваре. „Књижевно” тумачење стварности које Достојевски приписује свом главном лику објашњава његов пораз у ситуацијама реалног живота:

А од спољашњих утисака за мене је било могућно једино читање [...] Али осим читања нисам имао куда, то јест није било ничега у свету око мене што бих могао поштовати и што би ме привлачило (Достојевски 1988: 107).

Као социо-културолошки тип, јунак из подземља претвара се у пародију понашања генерације четрдесетих година, којој је припадао и сâм Достојевски, али са којом више није имао ничег заједничког у време кад је писао књигу. Међутим, за све критике које упућује тој генерацији он проналази и извесно оправдање, истичући да се не треба чудити што је тадашњи амбијент у Русији стварао такве феномене.

Књига је написана у тренутку крајње заоштрених социјалних тензија у Русији, непосредно након година кад је дошло до ослобађања кметова фебруара 1861. Пошто је сравнио рачуне са либералима из четрдесетих, Достојевски сад напада метафизику и етику шездесетих година. „Романтични сањалица из четрдесетих претвара се шездесетих у циника” (Мочуљский 1980: 202). Као главног противника са којим Достојевски жели да полемише у то време критичари наводе Чернишевског и његову књигу *Шта да се ради?*

Чернишевски пропагира рационални егоизам верујући да се човек може свести на разум и да би, кад постане просвећен, захваљујући расуђивању и науци, могао да изгради савршено друштво. Такви ставови означавају радикалну промену којој стреми руска омладина друге половине века. Када писац полемише са Чернишевским и другим савременим руским интелектуалцима, одбијајући „вештачке” западне идеологије, „књишке” и „туђинске”, у њему се буди нада у повратак руској земљи са њеним идеалом хришћанске несебичне љубави (Frank 1993: 434).

„Први сам који је поставио на сцену модел садашњег руског човека и разголитио његову трагичну страну; [...] Ја сам једини који је открио трагични карактер подземља, самокажњавање, спознају добра и немогућност да се оно оствари” (Достоевский 1972–1990/V: 378), пише касније Достојевски док ради на роману *Младић*. Иако писац не верује да су то особине својствене само словенском карактеру, он ипак мисли да су такво понашање и начини његовог изражавања много присутнији у његовом народу него међу западњацима. У неким моментима он то истиче као врлину, у другима као ману, али су то увек елементи који означавају разлику између Русије и Запада.

На то се надовезује мисао о руској склоности велелепним сновима који се никада не остварују. У *Записима из подземља* Достојевски ту склоност приказује као карактеристику читаве једне генерације, док ће је у *Браћи Карамазовима* посматрати као вечиту особину руског карактера. „Зашто живети стварни живот ако је боље наставити да сањаш?” Ту мисао писац наставља и у односу на књижевну фикцију, када каже:

И аутор *Записа* и сами *Записи* су, природно, измишљени. Па ипак, таква лица као што је писац ових бележака не само да могу већ и морају постојати у нашем друштву [...] то је један од представника поколења које још живи (Достојевски 1988: 75).

Роман је подељен на два дела: у првом преовлађује филозофски дискурс; у другом Достојевски жели да предочи како се понаша у реалном животу неко ко има у глави – и у души – оно што и његов (анти)јунак. Већ у првом поглављу аутор наглашава да „подземље” треба схватити метафорици, у његовом симболичком значењу: реч је о понорима који се отварају унутар човековог бића, ван контроле коју намеће разум. У том смислу, дубоко веровање у ирационалност човекове природе постаје главна идеја која повезује метафизички и романескни (у ужем смислу) део романа. Око те две осовине гранају се и све друге теме: фатализам, нихилизам, антрополошки песимизам, питање слободе и многе друге.

Деструктивни и аутодеструктивни порив, жудња за патњом, радикални индивидуализам – отелотворени у понашању главног лика, поткрепљују идеју о ирационалности људског карактера; Достојевски не жели да правда нити да тражи узроке тих психичких стања, већ да изрази свој став да ни највећи технолошки или научни домети не могу то одстранити ни надвладати. Отуда и стална слутња о немогућности решавања духовних проблема материјалним напретком, што Запад мисли да може, по мишљењу Фјодора Михајловича.

Нападајући идеју да се људски живот може управљати по критеријумима природних наука, *Записи* користе специфичан речник које писац наводи као метафоре рационалног духа: „кристални двораци”, „аритметика”, „клавирске дирке”, „камени зид”, „два пута два су четири” итд. Неке од тих „симболичких формула” алудирају чак и на материјалне споменике подигнуте у Европи XIX века, као што је Кристални двораци, *Chrystal palace*, изграђен у Лондону 1851. године по Пакстоновом пројекту за Светску изложбу. Пророчким тоном Достојевски изражава своје мишљење да павиљон од метала и стакла, као што је Кристални двораци, најављује будућност која ће бити све нехуманија:

Сви људски поступци биће тада, наравно, прорачунати према тим законима, математички, као у логаритамским таблицама, до 108.000, и биће унесени у таблице или, још боље, појавиће

се добронамерне књиге [...] У кристалном дворцу патња је незамислива, патња је сумња и негирање, а какав је то кристални дворцац у који се може посумњати (Достојевски 1988: 90; 97).

Патња, хаос, деструкција – то је оно што, према Достојевском, представља духовну суштину човека:

Јер човек можда не воли само срећу? А можда он исто толико воли и патњу? Можда му је патња исто толико корисна колико и срећа? А да човек понекад необично воли, страшно воли патњу, то је чињеница [...] Било то добро или рђаво, али сломити понекад нешто такође је веома пријатно (Достојевски 1988: 97).

Тим веровањем у патњу, као неизбежну последицу човековог деловања и сазнања, образлаже се повезаност Достојевског са филозофијом Кјеркегора [Søren Kierkegaard] и Ничеа [Friedrich Nietzsche]. „Спаја их исти дух; својствене су им иста снага и смелост у размишљању”, пише Мочуљски (Мочуљский 1980: 202). Изражавају се у оном мисаоном правцу који указује на патњу као извор спознаје: „Јер патња је највећи узрок сазнања” (Достојевски 1988: 97). Због тога једна грађевина као што је Кристални дворцац, који „негира патњу”, у ствари игнорише човекове унутрашње потребе. У поменутој књизи Чернишевског *Шта да се ради?* појављује се метафора Кристалног дворца, који представља материјализовани идеал човека који је трансформисао своју природу. Достојевски преузима метафору али не и идеју; патња је нешто неопходно за духовно сазревање човека. Истовремено, ироничним, а на моменте и саркастичним тоном, Достојевски жели да укаже да је та склоност патњи посебно уочљива међу Русима (*Дневник писателя*, 1873 – Достоевский 1972–1990/XXIII: 36).

У *Записима* је уочљив и књижевни поступак карактеристичан за читаво дело Достојевског: док жестоко брани једну идеју, он је истовремено способан да успостави извесну ироничну дистанцу према њој, доводећи у питање оно што је пре тога тврдио. Мочуљски каже да су јунаци Достојевског налик човеку пред огледалом чији се живот састоји у постављању питања и у одговорима на њих, при чему стално кокетира са својим идејама (Мочуљский 1980: 205). Никола Милошевић тумачи да су *Записи* трагедија о изгубљеном самопоштовању: „Недостатак поштовања према себи самом јавља се као експлозивни темељ на којем се гради психолошка димензија јунака, а која се изражава у његовој претераној потреби за самопотврђивањем и наглашеној агресивности” (Milochevitch 1988: 253). Кроз роман се указује како протагониста из подземља, „руски модел”, осцилује између ароганције и ужасне несигурности.

Из перспективе целокупног опуса Достојевског, рекло би се да га је овај лик „из подземља” прогонио читавог живота; како егзистенцијално тако и креативно. Маестрално осликан тип човека који посматра себе издвојено од осталог дела човечанства: „Ја сам сâм, а они су сви заједно” (Достојевски 1988: 105) прераста, у извесном погледу, у Раскољникова, Ставрогина, Ивана Карамазова. Сви су они отелотворење претерано свесне индивидуе која се храни идејама и код које контемплативни живот односи превагу над активним, произлазећи из оног првог као последица.

Из наше перспективе, *Записи из подземља* је роман који се чита као дубока анализа модерних времена, један од великих докумената савремене мисли који се бави психологијом модерног човека, његовим унутрашњим демонима. Почетком XXI века дискурс овог романа може се посматрати и као претходница неких праваца филозофске, психолошке и књижевне анализе који су се у свом времену чинили готово екстравагантним, али су током XX века постали доминантни: егзистенцијализам и његова теорија апсурда, тоталитаризам и материјалистичке идеологије (с једне стране, социјализам и комунизам, с друге, капитализам) итд.

НЕЧАСНЕ СИЛЕ ПРИСТИГЛЕ СА ЗАПАДА

Стварност која се нудила руским писцима XIX века била је уистину надреална: унезверени деспотизам, Црква спутана апокалиптичним очекивањима, обдарена интелигенција ишчупана из својих корена тражила је спас у иностранству или у безличној сељачкој маси [...], жучна прегасања словенофила и западњака, између народњака и утилитариста, реакционара и нихилиста, атеиста и верника; а човеков дух притискује предосећање катастрофе... (Џорџ Штајнер, *Толстој или Достојевски*)

Зли дуси су једино дело за које је сам Достојевски признавао да га је писао с амбицијом да прикаже „друштвено-политички амбијент чак и на рачун уметности”. Иако је овај роман најдиректније повезан са руском стварношћу, највећи његов део написан је у иностранству. Године 1870, кад почиње да га пише, Достојевски већ четири године живи између Швајцарске и Немачке. Тај тако неочекивано дуг боравак у Европи доприноси његовој нетрпељивости према западњачком начину живота и подстиче његову све већу чежњу за Русијом.

Писац је упућен у догађања у својој земљи преко читања руске штампе. „Сваког дана читам три руска дневна листа, и то до последњег ретка, и уз то примам још два часописа” – бележи у писму Аполону Мајкову 25. марта 1870 (Достоевский 1972–1990/XXIX₁: 115). *Зли дуси* су директно

инспирисани свим противречностима који потресају Русију тога времена: словенофили наспрам западњака, нихилисти, либерали, на-родњаци – од којих се неки окрећу анархизму, па чак и тероризму. Већ у библијском епиграфу наводи да су, по његовом мишљењу, те зле силе доспеле у Русију ношене ветровима из Западне Европе. Роман поставља једно од суштинских питања тога времена: да ли Русија у својој друштвеној еволуцији треба да следи европски модел или да нађе сопствени пут, можда много директнији? Достојевски се свакако противи идеји да до револуције долази само када се разори стари свет са његовим вредностима.

Већ од првих страница романа *Зли дуси* које описује кроз атмосферу међу младим и већином образованим слојем руског друштва повезује са оним што се дешава у западном свету на узрочно-последични начин. Напомене о томе да је „бесмислена демонска болест разуданости захватила Русију”, и на првом месту интелигенцију „која се приклонила западњаштву и трагичном одвајању од аутохтоних руских принципа”, износи се епиграфом из Јеванђеља и присутне су све до последњих страница књиге. С друге стране, кроз текст романа стално се провлачи идеја да свет мора да ускрсне уз помоћ „руске идеје” која једина доноси спасење.

Треба имати у виду да се Фјодор Михајлович тада налази у полуизгнанству на Западу, где се упутио да не би завршио у затвору због својих дугова. Између априла 1867. и јула 1871. писац, са својом женом Аном Григорјевном, живи прво у Немачкој, затим у Швајцарској и Италији, да би се поново вратио у Дрезден, где 1870. почиње да пише роман. Дубока носталгија коју осећа за Русијом повремено се претвара у неподношљиву чежњу, што повећава његову антипатију према начину западног живота. У једном писму Мајкову из Женева бележи: „Како да живим у иностранству! Без Русије је патња! [...] Потребна ми је Русија, потребна ми је да бих могао да пишем, да и не говорим о другим стварима. Осећам се као риба на сувом” (писмо А. Мајкову 16. августа 1867; Достоевский 1972–1990/XXIX₂: 204). У том периоду супружнички пар Достојевских већ почиње припреме за повратак у Санкт Петербург. Тај жуђени повратак ипак је на крају одложен до јула 1871. То је био и разлог што је већи део романа написан ван Русије.

Један конкретни догађај инспирисао је Достојевског, како он сам тврди у једном писму Каткову од 8. октобра 1870. То је било „Убиство једног младог студента у Москви које је извршио некакав Нечајев” (писмо Каткову; Достоевский 1972–1990/XXIX₁: 141).

Руска социјалистичка мисао разбуктала се тридесетих година XIX века прихватањем идеја француског утопијског социјализма. Сам Достојевски такође је делио те левичарске идеале у својој младости. Разни критичари сматрају да „револуционарна” младост Достојевског, у време кад је деловао у „Кружоку Петрашевског”, представља неку врсту

биографског залеђа за *Зле духе*. Рекли бисмо, међутим, да се радикална критика либералних и социјалистичких идеала, присутна у роману, не може тумачити само као промена идеологије самог писца који се одрекао левичарских идеја.

За разлику од западноевропске сцене, руски интелектуалци нису имали подршку народа. Малобројна интелектуална елита дебатовала је о филозофским и естетским питањима, били су „као изоловане светиљке, врло свесни своје улоге [...] састајали су се, полемисали и утицали једни на друге по салонима и поткровљима Москве или Санкт Петербурга, али без подршке народа и без ширег политичког или социјалног оквира. Раштркани руски интелектуалци тог времена нису могли да рачунају на средњу класу која би им била база, нити да очекују помоћ сељака”, пише Исаија Берлин [Isaiah Berlin], поредећи Русију и Европу и цитирајући Херценово писмо Огарјову: „Година 1848. догодила се у Русији 1905. и за тадашњу средњу класу са Запада није више могла бити револуционарна, па чак ни милитантно реформистичка; тај размак од пола века био је, са своје стране, моћан фактор који је довео до коначног расцепа између либералног и ауторитарног социјализма 1917. године, чиме је дошло и до судбоносног размимоилажења путева Русије и Европе”.¹

Један део тадашњих руских интелектуалаца очекивао је да социјални опоравак може да оствари једино сам руски народ. Из таквог уверења рађа се народњачки покрет. Полазећи од идеје да народ чува чистоту и моралну снагу, народњаци су сматрали да је потребно едуковати народне масе. Били су свесни како живе сељаци и какву би снагу они могли представљати за будуће друштвене промене у земљи. У огласу публикације *Времја* (септембар 1860) Достојевски је писао да је „први корак у разумевању народа његово описмењавање и образовање” (Достоевский 1990/1: 387). Такође и избор места где се роман догађа, провинцијско место Скворешњики где мир провинцијског амбијента нарушава само „инфилтрација нихилистичких идеја”, вероватно је последица тог преусмеравања са града на село које су промовисали народњаци до кога је дошло шездесетих година.

Питање односа Русије и Европе народњаци постављају као главно питање, даље се проширује: мора ли Русија у својој социјалистичкој еволуцији да следи исте путеве као западни свет? Народњаци су бранили идеју да Русија следи сопствени пут: за разлику од Европе, Русија до социјализма може доћи својим „директним и једноставним” правцима. Достојевски није био против таквих идеја када је народњачки покрет настао. Када, међутим, пише *Зле духе* већ је била пропала првобитна акција „одласка у народ” и у више наврата наилазимо на пасусе који описују

¹ Isaiah Berlin, *Pensadores rusos*, FCE, Ciudad de México, 1992, стр. 211.

како су народњаци преценили улогу сељаштва. У роману се указује и на чињеницу да је један део народњака, држећи се својих идеја о социјализму, скренуо у анархизам и антицаристички тероризам. Достојевски напада те револуционаре нихилистички и анархистички оријентисане, јер бирају деструкцију.

Фјодора Михајловича такође видно узнемирава европска историјско-политичка сцена: француски пораз у рату са Пруском, пропаст Париске комуне и разарање Париза које је након тога уследило, стално јачање Немачке и тако даље. С друге стране, неуспеле социјалне побуне у Европи 1848. и 1849. године допринеле су да спласне оптимизам међу једним битним делом руске интелигенције, тако да су многи, као и сам Достојевски, потражили прибежиште „у Христу”. Стога није чудно што се у овом роману питање вере поставља у идеолошку раван. Једна од личности, Шатов, изговара визионарску тврдњу да устанак у Русији ваља започети обавезно од атеизма. Достојевског брине што млади људи, захваћени демонским силама, желе да униште стари свет и све његове етичке, естетске и религијске вредности и то насилним путем. Атеистичку концепцију света, према којој „једна десетина (човечанства) добија слободу личности и неограничено право над девет осталих десетина”, како то образлаже један од ликова романа, Шигаљов, касније ће писац разрадити кроз теорију Великог инквизитора у *Браћи Карамазовима*.

То питање, као и друге велике теме које се односе на историјску судбину Русије, постављају се и на метафизичкој равни. Ипак, и у овом политички ангажованом делу психолошка анализа преовлађује, што показује и избор Достојевског да главни лик буде Ставрогин, а не неки од младих револуционара и нихилиста.

Посматрани са становишта руске стварности, *Зли дуси* су не само најактуелнији него и најкритичкији роман Достојевског, где он сматра да има и извесну моралну одговорност према Русији: „Означити зло први је корак ка моралном оздрављењу”, читамо.

Полемика изазвана *Злим дусима* није одмах избила, али када је до ње дошло постала је жестока и дуготрајна. Када је роман објављен у целисти никога није оставио равнодушним. Сам издавач, Михаил Катков, одбио је да укључи последње поглавље са исповешћу и самоубиством Ставрогина. На молбе Достојевског остао је неумољив, али је тиме можда спасао и самог писца још радикалније цензуре. Већ су руски симболисти крајем XIX века, а затим револуционарни писци и критичари почетком XX века, видели у *Злим дусима* неку врсту манифеста, док су га други осуђивали због „негативне” слике коју је наводно давао о социјалистима.

Из садашње перспективе, након што је XX век окончан поразом свих својих друштвених идеологија, *Зли дуси* се могу оценити као велико визионарско дело. Пропали покушај да се левичарски идеали остваре, и комунистичке идеје спроведу у дело, отвара питање: како је Достојевски

могао да предвиди да ће баш Русија бити земља позвана да предводи у остварењу „једне велике идеје”?

РУСКА СТВАРНОСТ КАРАМАЗОВИХ И ЕВРОПА КАО „НАЈМИЛИЈЕ ГРОБЉЕ”

Каква је то породица Карамазових? [...] Мени се чини да у слици те породице као да избијају неки општи основни елементи нашег савременог интелегентног друштва [...] у микроскопском виду, као сунце у малој капљи воде (II, 459). Може ли Карамазов хамлетски мислити шта ће бити после. Не [...] они тамо имају Хамлете, а ми, засад, Карамазове (*Браћа Карамазови*).

У *Браћи Карамазовима*, последњем роману Достојевског, тема Русије и Запада заузима главно место. У поглављу о Дмитријевом суђењу пореде се „Хамлети” и Карамазови,² преко којих писац износи свој поглед на разлике између западног света и Русије: промишљено наспрам импulsивног деловања, ред наспрам нереди, европски либерализам и интелектуализам наспрам „спонтаности”, хаоса и фатализма које писац приписује својој земљи. Исто као у *Злим дусима*, и у овом роману се стално алудира на руски начин живота и на онај другачији којим се живи у Европи, како је то било у прошлости, како је у садашњости и како ће бити у будућности. Ова тема се, међутим, посматра из метафизичке перспективе и у други план се потискује идеолошки и социјално-политички аспект, који је у *Злим дусима* био наглашен.

Критичари говоре о свеопштој промени у руској књижевности током седамдесетих година XIX века, када метафизичке теме и идеје постају све присутније, понекад третиране на симболички начин кроз алегорије, легенде и народне приче. Достојевски почиње да ради на *Браћи Карамазовима* 1877; у октобру наговештава својим читаоцима *Дневника писца* да га једно време неће писати, а у децембру те исте године, у последњем тексту који објављује за ту публикацију, признаје да жели да се посвети писању једног уметничког дела (Мочульский 1980: 465).

Како то описује Драган Стојановић, филозофско оправдање смисла људског постојања, тема на којој почива читав опус Достојевског, овде је доминантна, готово опсесивна. Многа од кључних питања која су била

² Хамлетов отац је убијен, исто као и Фјодор Карамазов. Али разлика коју Достојевски овде хоће да потцрта је „хамлетовско” колебање и страх спрам руског патоса и неумерености карамазовштине, коју одликује вечито изазивање судбине и стихија.

присутна и у његовим претходним делима – нихилизам, позитивизам, рационализам, атеизам и теодицеја у *Браћи Карамазовима* добијају централно место. Поред тога, у свом последњем роману Достојевски се не задовољава да се са тим темама носи само у форми питања. Потребно му је да нађе бар неки одговор. „Хоћу да видим својим очима како ће јеленче лећи поред лава и како ће заклани устати и загрлити се са својим убицом. Хоћу да будем ту када сви, наједном, дознају ради чега је све тако било” (Достојевски 1967/I: 303), каже Иван Карамазов, „једини од јунака Достојевског који је могао да напише његове романе”, по Леониду Гросману (Гроссман 1962: 508). „Ниједном свом делу нисам се посветио тако озбиљно као овоме”, потврђује Фјодор Михајлович у писму које шаље једном пријатељу након што је написао поглавља „Побуна” и „Легенда о Великом инквизитору”)³ „То је духовна биографија писца, његова уметничка исповест”, закључује Мочуљски.

Чини се да аутор „жели да каже последњу реч” и на тему Русија – Европа. Достојевски као да гледа на тај однос сад више уравнотежено, али у извесним тренуцима његов поглед постаје неумољив и формулише га као догму.

Достојевски поново пише о ономе што назива злокобним утицајем свега што долази у Русију са Запада, оцењујући то као све раширенији феномен. Главни јунаци романа, чланови породице Карамазов, дефинисани су у функцији свог става према Русији или Западу. Описујући три брата, аутор закључује при крају књиге (као да је и њему саме било потребно да види „шта ће се десити”) да је Аљоша „почвеник” („спојен са родним тлом”), Иван „Европљанин”, док Дмитриј носи у себи „читаву Русију”. Противно „европеизму” и „народним начелима” браће своје он као да собом представља Русију непосредну” (Достојевски 1967/II, 462). Још је говорио: „Ставите ове четири личности једну поред друге (Фјодор, Аљоша, Иван и Дмитриј Карамазов) и добићете смањену слику наше стварности и друштва наше садашње Русије” (Frank 2002: 690).

Путем ироније, аутоироније и претеривања, што обележава дискурс практично свих личности романа, Достојевски жели да прикаже различите гласове своје епохе на тему Русија – Европа. У више наврата коментарише да оно што пише види као неку врсту јавне трибине и очекује да ће његове речи допрети до руске националне свести. Због тога уводи неке своје ставове у оно што изговарају личности романа, као, на пример, у епизоди са суђења Дмитрију Карамазову: „Да, ви овде представљате Русију у даном моменту и неће само у овој дворани одјекнути ваша пресуда, него по целој Русији [...] Не мучите, дакле, Русију и њене

³ Писмо Пуциковичу 28. јула 1879.

наде, судбоносна тројка наша јури стрмоглавце и можда у пропаст” (Достојевски 1967/II: 492).

Те последње речи потврђују да је Достојевски, упркос размишљањима која су неретко ксенофобична у односу на Западну Европу и упркос идеализованом и мало веродостојном приказивању Русије, носио у себи и објективније визије, како Европе тако и своје земље, али да није био увек спреман да их искаже. Пример тога је када доводи у питање метафору Русије коју Гогољ приказује на крају *Мртвих душа* посредством чувене тројке, примећујући да је његов претходник дао идеализовану визију њихове заједничке домовине, коју он види другачије:

‘Ах, тројко, птицо тројко ко ли те измисли!’ – и у поносном усхићењу додаје да се испред вратоломно јуреће руске тројке са поштовањем склањају сви народи. Е, господо, нека их, нек се склањају, с поштовањем или не, али по мом грешном схватању, генијални уметник је тако своје дело завршио или у наступу дитињски чедне речитости или просто бојећи се тадашње цензуре. Јер, кад би човек у ту његову тројку упрегао само пишчеве јунаке [...] ма кога да им метнеш за кочијаша, ни до чега паметног на таквим коњима нећеш доћи (Достојевски 1967/II: 459).

Уколико се прихвати да је у *Браћи Карамазовима* индивидуа са својим психолошким и метафизичким универзумом главна тема, онда се мора рећи и то да је то човек погођен конкретном историјском стварношћу, како оном у Русији тако и оном изван граница. Роман потврђује да Достојевски не заборавља на историјски, друштвени и политички контекст којим је окружен док пише своје последње дело.

Ипак, та се свакодневица приказује замаскирана у историјске, филозофске и друге симболизме пуне фантазије. Пишући о противречностима, како на руској историјској сцени тако и на европској, Достојевски овим романом указује на пробуђено интересовање људи за дубоко егзистенцијалне теме, што представља једну од основних карактеристика његове епохе. Више од прошлости, он у овом роману говори о тадашњој и будућој Русији и Европи.

ЕПОПЕЈА РУСКОГ ЖИВОТА

У овом роману Достојевски се осврће на готово све друштвено-политичке проблеме Русије друге половине XIX века; дотиче се државних, националних, црквених, правних, образовних, па чак и издавачких питања. Он истиче да је на плану конкретне реалности своје земље хтео да укаже на политичке и друштвене злоупотребе и да се бори против моралне рушеvine друштва. Русија из времена *Браће Карамазових* још

је била земља на раскршћу, растрзана сталном борбом између старог и новог или, другим речима, између жеље да пронађе сопствени пут или да усвоји као модел извесна страна искуства, а пре свега она из Западне Европе. Зато је друга половина века период великих промена и комешања у којем *интеллигенция* стиче протагонизам нејасно посредством различитих покрета: позитивизма, нихилизма, масонерије, анархизма, популизма, социјализма итд. Настанак *Браће Карамазових* (1879–1881) поклапа се са владавином Александра II (1855–1881) и то са његовим другим и мрачним периодом власти.⁴

Три генерације које се приказују у главним личностима могу се посматрати као симболички израз Русије, њене прошлости, садашњости и будућности. У ствари, све те личности описане су као архетипови националних карактера и понашања људи. Иван је „један од савремених младих људи сјајног образовања, ума доста јаког, но који већ ни у шта не верује, који је већ много шта, и сувише много у животу одбацио и избрисао” (Достојевски 1967/II, 460–461). Аљоша, „побожан и смирен, противност мрачним и разорним начелима свога брата” (Достојевски 1967/II, 461) симболизује минорну групу младих који још верују у традиционалне руске вредности и желе да их заштите. Дмитриј припада онима за које се у роману каже: „зато што смо ми природе способни да у себи садржимо све могуће супротности, и да у исти мах посматрамо оба бездана, бездан над нама, бездан наших идеала, и бездан под нама, бездан најнижег и најсрамнијег пада” (Достојевски 1967/I: 464). Та личност носи у себи оно што Достојевски назива широка словенска душа:

Ми смо и зло и добро у најчудноватијој смеси, ми смо љубитељи просвете и Шилера, а у исти мах беснимо по крчмама и чупамо браде пијандурама [...] Ми смо чак понесени, управо преплављени најплеменитијим идеалима, али само под условом да се они постигну сами собом, да нам падају на сто с неба (Достојевски 1967/II, 463).

Главни ликови приказују спектар руских карактерних особина доведених до крајности. Отац Фјодор је представник старе аристократије која је у потпуности изгубила моралне вредности; Дмитриј, попут простране руске земље, носи у себи „два екстрема”: „онај са највишег неба и онај из најдубљег пакла”; средњег сина Ивана његов „дубоко религиозан” атеизам води до шизофреније изазване сопственим идејама, док најмлађег од браће Карамазова, Аљошу, писац одабира као лика који симболизује

⁴ Након реформи, од којих је најпознатија свакако била ослобођење кметова, овај се цар радикализовао, што је један од разлога неуспелог атентата на њега 1866. године.

позитивну страну целокупног живота руске земље и њене православне духовности.

Такође су и споредни – или боље речено комплементарни ликови – старац Зосима, Смердјаков, Иванов Ђаво и Грушењка – замишљени с идејом да прикажу извесне националне архетипове. Старац Зосима је оличење вредности које је Достојевски сматрао најсветлијима у руском православљу: способност праштања, покајања и патње.

Писац сам описује *Браћу Карамазове* у *Руском веснику* као „сведену слику наше савремене стварности” и наводи неке од карактеристика које сматра вечним и злосрећним за свој народ: „Ох, надменост, непрестано изазивање судбине и стална потреба да се изложимо ризику!”. У роману се крајње луцидно указује на „националне пороке” од којих су неки приказани као последица тога времена, док су други представљени као хроничне болести руског човека: неодлучност, упорно (само)деструктивно понашање, незнање спојено са надменошћу, цинизам и равнодушност, догматизам, неспособност за самокритику, између осталих.

С друге стране, визија Европе је у *Карамазовима* крајње апокалиптична („најмилије гробље”). На то су утицала и конкретна збивања у Италији, Француској и Немачкој. „Милитантни католицизам” који је Достојевски видео у личности Папе Пија IX, настојање Ватикана да прошири своју моћ до крајњих граница преко Догме о непогрешивости папе, сукоб са слободарским италијанским покретом, мисија коју су језуити и Папа покренули у Немачкој, Бизмарково противљење, „Света алијанса” коју су ватикански легионари створили с антирепубликанским снагама и генералом Макмахоном – све се то уобличило у глас протеста који у овом роману Фјодор Михајлович диже против западног света.

Дијалектика односа Русије и Запада у роману прати се и кроз религиозну раван. Достојевски се не приклања традиционалном хришћанству Руске цркве, већ мистичној и хуманој страни руског православља. Његова се верска убеђења чак ни у овом, његовом последњем роману, не артикулишу јасно ни дефинитивно, већ као једно вечито *pro et contra*, како и насловљава једно од кључних поглавља. И та се дијалектика провлачи кроз целу књигу, без приметне границе која раздваја божанско од ђаволског, позитивно од негативног.

То ипак све не значи да Достојевски није желео да овим делом остави никакву поруку. Завештање његове филозофије изнете у *Карамазовима* могло би се сажети у мисао да је љубав нужна не само да би се афирмисао живот, већ и да би се могло веровати.

Оно за чиме наш писац увек трага јесте смисао људског постојања, са својом психолошком и религиозном позадином. Трагајући за тим смислом, Достојевски уводи дихотомију руског и западног.

Никола Милошевић указује на антрополошки песимизам као на једно од суштинских обележја *Браће Карамазових*. Али, иако је тачно да је окосница романа идеја о немогућности аутентичне људске комуникације, као и то да се човек налази у вечном сукобу не само са „другим” већ и са самим собом, у закључном делу сам писац релативизује мисао да је „човек сам на свету”.⁵ Последње странице романа, где развија идеју о неопходности другог и о универзалном братству, још једном подсећају да *катарза* Достојевског гласи: Ништа није дефинитивно речено.⁶

БИБЛИОГРАФИЈА

- [1] Berlin, Isaiah, *Pensadores rusos*, FCE, Ciudad de México, 1992.
- [2] Гроссман, Леонид, *Достоевский*, Молодая гвардия, Москва, 1962.
- [3] Достојевски, Фјодор М., *Записи из подземља*, „Рад”, Београд, 1988, превод: Милосав Бабовић.
- [4] Достојевски, Фјодор М., *Зли дуси I–II*, „Дело”, Београд, 1988, превод: Вељка Марковић.
- [5] Достојевски, Фјодор М., *Браћа Карамазови I–II*, „Рад”, Београд, 1967, превод: Јован Максимовић.
- [6] Достоевский, Ф. М., *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, Наука, Ленинград, 1972–1990.
- [7] Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников, Художественная литература, Москва, 1990.
- [8] Frank, Joseph, *Dostoevski. La secuela de la liberación. 1860–1865*, FCE, Ciudad de México, 1993.
- [9] Frank, Joseph, *Dostoyevsky, The Mantle of the Prophet, 1871–1881*, Princeton University Press, Princeton–Oxford, 2002.
- [10] Мочульский, Константин, *Достоевский, жизнь и творчество*, Умса-Press, Париж, 1980.
- [11] Milochevitch, Nicolas, *Dostoïevski penseur, L'Age d'Homme*, Lausanne, 1988.
- [12] Steiner, George, *Tolstói o Dostoevski*, Siruela, Madrid, 2002.

⁵ Завршне речи приче „Кротка”.

⁶ Ову је тезу развијао Михаил Бахтин у *Проблемима поетике Достојевског*.

Tamara Djermanović

RUSSIA AND THE WEST IN DOSTOEVSKY'S WORK:
NOTES FROM THE UNDERGROUND,
THE DEMONS AND *THE KARAMAZOV BROTHERS*

Abstract

In 1862, Dostoevsky traveled for the first time through the Western Europe, which enabled him to have direct contact with the real life of the Western world, whose literature, art and culture he already knew well. In the fall of the same year, he writes *Winter Notes on Summer Impressions*, where the writer's clearly negative attitude towards the West emerges for the first time, primarily because of the materialism and alienation he attributes to Western society. Two years later, in the *Notes from the Underground*, where the critique of the rationalism and positivism (which both caused Enlightenment) of the European world appears as the goal of Dostoevsky's worries. *The Demons*, written almost two decades later, offers a deep analysis of a division of the Russian society of that period: Slavophiles, Westerners, liberals, nihilists, populists, anarchists. Finally, the *The Brothers Karamazov* raises deep ethical, philosophical, and existential questions faced by Russia and the West, according to Fyodor Mikhailovich. The three generations of the Karamazovs can be interpreted as three different moments of Russian history: its present, past and future.

Keywords:

Dostoevsky, Russia and the West.

Јован Попов*

Филолошки факултет – Универзитет у Београду

Валаамова магарица: шта представља Смердјаков?

Анстракт

Рад се бави психолошким, социјалним и филозофским аспектима лика Павела Смердјакова из *Браће Карамазових*. Анализирају се његове карактерне особине, као и односи са другим ликовима: Фјодором Павловичем, Иваном и слугом Григоријем. Полазећи од његовог карикатуралног поређења са магарицом која проговара Божјим гласом у старозаветној причи о пророку Валааму, по различитим основама успостављају се интертекстуалне релације према ликовима слугу из других романа Достојевског (Видопљасов из *Села Степанчикова*, Аполон из *Записа из подземља*, Филип из *Злочина и казне*), као и према Шекспировим злим манипулаторима Јагу из *Отела* и Едмунду из *Краља Лира*. Одбацујући идеју Н. Караменова о Смердјаковљевој хомосексуалној наклоности ка полубрату Ивану, аутор закључује да он оличава атеисту развијеног практичног, али неодуховљеног ума, који дословно усваја и у пракси спроводи нихилистичке идеје, а чија је кључна одлика апсолутно одсуство љубави. Као такав, он у роману представља демонску инкарнацију Ивиновог двојника, а у контексту стваралаштва Достојевског антипод кнеза Мишкина из *Идиота*.

Кључне речи:

Ф. М. Достојевски, *Браћа Карамазови*, Смердјаков, љубав, сексуалност

* jovan.popov@fil.bg.ac.rs

У поетици прозе Фјодора Достојевског [Фёдор Михайлович Достоевский] ликови представљају вероватно најважнији конститутивни елемент структуре његових приповедака и романа. Сва његова капитална дела имају у свом средишту једног јунака, а једини изузетак у том смислу представљају *Браћа Карамазови*, по свој прилици зато што писац није стигао да напише њихов други део који је требало да буде у потпуности усредсређен на лик Аљоше. Осим тога, Достојевског су ликови највише привлачили и као читаоца, па је вредност неког романа првенствено процењивао на основу успелости и оригиналности његовог протагонисте. При крају боравка у Сибиру, када је већ припремао повратак у књижевност и ужурбано читао оно што је претходних година пропустио, писао је брату Михаилу поводом романа *Хиљаду душа* Алексеја Писемског (Алексей Феофилактович Писемский): „То је само осредњост и, мада *златна*, ипак је само осредњост. Има ли макар иједан нови карактер који је први пут створен и досад се није појављивао у књижевности?”¹ Годину дана касније, још увек из Семипалатинска, он извештава да је завршио роман – реч је о *Селу Степанчикову* – у којем „има два озбиљна и чак нова карактера који се досад нигде нису појављивали”.² У наредном писму прецизира да су ти карактери „стварани и записивани пет година” и да су „у потпуности руски, а руска књижевност је на њих до сада слабо указивала”.³ По свему судећи, реч је о ликовима Опискина и Ростањева, но оно што је за нас битно јесте пишчево инсистирање на карактерима, односно на њиховој оригиналности. Тај императив није га напуштао до последњег дела. Тако се десило да је, насупрот лику кнеза Мишкина, у којем је покушао да прикаже „апсолутно савршеног”, христоликог човека, оног који има љубави за свакога, у свом тестаментарном остварењу створио његовог антипода, онога који је нема ни за кога.

Максимилијан Браун [Maximilian Braun], додуше, тврди како је, поучен пређашњим искуствима, писац вероватно схватио „да ће тешко бити да се идеја 'великог грешника' уметнички прикаже у једној јединој особи”,⁴ те да је зато одлучио да уместо капиталног грешника прикаже грешну породицу. На њеном челу стајао је лик временског оца који је за Брауна „упечатљива синтеза готово свих злотвора и негативних

¹ Фјодор Достојевски, *Писма I*, Логос – Графичар, Београд – Ужице, 2015, стр. 318.

² *Ibidem*, стр. 330.

³ *Ibidem*, стр. 333.

⁴ Максимилијан Браун, *Достојевски*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци–Нови Сад, 2008, стр. 301.

карактера које је до тада Достојевски описао”.⁵ Но, сам немачки славист примећује да Фјодора Павловича изнад свега карактеришу „лакомост и среброљубље, као и необуздана тежња за уживањем”,⁶ чему би свакако требало додати пожуду, као још један из репертоара смртних грехова телесности, а они су у дантеовској хијерархији ипак нижег реда спрам оних интелектуалних. Уз то, стари Карамазов није без духа и знања, па у појединим тренуцима уме да буде и симпатичан. Као такав, тешко би могао конкурисати за улогу Сатаниног отелотворења.

Ту улогу, с друге стране, не би могао понети ни његов средњи син Иван, упркос свом гордоумљу и богоборству, гресима највишег реда. Јер, његова побуна против Бога, решеност да „врати улазницу” за животну представу на свету оваквом какав јесте, не проистиче из сопственог зла него, напротив, из незадовољства тиме што Бог допушта зло. Ипак, између њих двојице постоји и један јунак коме би рола Мишкиновог антипода боље пристајала. То је онај који је Иванов брат, мада само напола, јер је Фјодоров незаконити син и његова „нешто рационализована варијанта”.⁷ Браун га назива „везном кариком” између оца и Ивана: „Као репрезентант 'злих сила', он је добар ђак Фјодора Карамазова. Интелектуално је надмоћнији од старога и тиме долази у близину Ивана”.⁸ Управо та рационалност, неподложност страстима и лишеноост плотске стране карамазовштине чине га бољим кандидатом за првог међу грешницима.

Павел Фјодорович Смердјаков уз то је епилептичар и самоубица, чиме се уписује у два низа јунака која је Достојевски доследно развијао кроз своје дело. А својим друштвеним статусом он припада трећем низу који чине ликови слугу, а који се грана на оне старовремске, потчињене, каквог у *Карамазовима* оличава Григориј Кутузов, и оне модерне, самосвесне, какви су пре њега били Видопљасов у *Селу Степанчикову* и Аполон у *Записима из подземља*. Али, Смердјаков је више од лакеја – он је један од Карамазових. Будући практично нахоче, од рођења је био поверен на старање Григорију и његовој жени, који су га прихватили као неку врсту Божје компензације за изгубљеног јединца, што из старозаветне, јововске перспективе не би било незамисливо.

Очекивања су им се, међутим, брзо изјаловила, јер се дечак од најранијих дана показао као незахвалан, хладан и неприступачан. „’Он мене и тебе не воли, тај изрод’, говорио је Григориј Марфи Игњатјевној, ’а и

⁵ *Ibidem*, стр. 302.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, стр. 306.

⁸ *Ibidem*, стр. 321.

никога не воли’.”⁹ Када га ухвати у морбидној игри сахрањивања мачке коју је претходно обесио старатељ га ишиба, говорећи му: „Ти ниси човек, ти си се од купатилске влаге родио”.¹⁰ Он тиме алудира на околност да се малоумна Лизавета Смрадна пред порођај ушуњала у купатило свог силоватеља и тамо донела дете на свет. Али, купатило са мемљивим зидовима и влажним испарењима код Достојевског има инфернално обележје, како у *Записима из мртвог дома*, који су упоређивани са Дантеовим [Dante Alighieri] епом највише због сцене колективног купања,¹¹ тако и у *Злочину и казни*, где Свидригајлов вечност замишља као купатило,¹² не прецизирајући, додуше, да ли под њом подразумева рај или пакао.

Ипак, Григориј је господарево коpile васпитавао савесно, научивши га да чита и пише, али кад су прешли на веронауку васпитанику се указала прилика да се освети за батине и увреде. С победоносним подсмехом поставио је питање које се пред егзегете поставља одвајкада, или барем од првих модерних астрономских сазнања: „Светлост је створио Господ Бог први дан, а Сунце, Месец и звезде четврти дан. Па откуд је онда светлост сијала првог дана?”¹³ На овакво питање васпитач није умео да одговори друкчије него новим батинама, после чега Смердјакров први пут добија напад падавице.

Епилепсија, којој су стари Грци до Хипократа приписивали божанско порекло, називајући је светом болешћу, била је пишчев пратилац од младих дана, па ју је подарио неколицини својих јунака. За разлику од Грка, који су у њој видели и израз генијалности – наводно је и Сократ [Σωκράτης] боловао од ње – Достојевски је своје епилептичаре описивао више као чудеке или као уклете: Мурин из приповетке *Газдарица* је романтичарска фигура демонског старца, Нели из *Понижених и увређених*

⁹ Фјодор Достојевски, *Браћа Карамазови*, „Рад”, Београд, 1964, стр. 157.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ „Кад смо отворили врата купатила помислио сам да улазимо у пакао. Замишлите собу дугу једно дванаест корака и исто толико широку у коју се набило можда стотину људи [...] Пара од које се ништа не види, смрад, прљавштина и таква тескоба да се нема где стати. [...] Кад пусте пару, густ и врео, облак прекрије цело купатило. Сви почну да вриште и да се кикоћу. Кроз облак паре промичу ишибана леђа, обријане главе, оковане руке и ноге [...]” (F. M. Dostojevski, *Записи из мртвог дома*, Ленто, Београд, 2014, стр. 120–121).

¹² „Ми, ето, увек замишљамо вечност као неку идеју која се не може схватити, као нешто огромно! И одједном, замислите, место свега тога – само једна собица, нешто слично сељачком домаћем купатилу, почађавела, и по свим ћошкима пауци, и то ти је, ето, сва вечност!” (*Злочин и казна*, „Рад”, Београд, 1964, стр. 335).

¹³ Фјодор Достојевски, *Браћа Карамазови*, *op. cit.*, стр. 158.

несрећна девојчица која рано умире, кнез Мишкин је „идиот”, Кирилов суманути самоубица. Смердјаков, барем на први поглед, не исказује веће умне потенцијале од лукавства и промућурности. Приметивши га да се врзма око ормара са књигама, Фјодор Павлович му даје да чита, али му се Гогољеве [Николай Васильевич Гогољ] приче учинише неистинитим, а историјски уџбеник незанимљивим. Пошто је више занимања показао за кухињу, послат је у Москву да учи за куvara, вративши се духовно непромењен али прерано остарео: „сасвим несразмерно према својим годинама, збрчка се у лицу, пожуте, постаде налик на ушкопљеника”.¹⁴ Ово последње није случајно речено – тек у једној сцени видимо га како се шепури са гитаром пред младом сусетком, не узвраћајући јој, међутим, указану наклоност. Што се његових година тиче, оне су, заједно са главним карактерним цртама, прецизно означене у две реченице: „Још млад човек, свега око двадесет четири године, он је био страшно недружеван и ћутљив. Није да је био диваљ и да се од нечега стидео – не, он је, напротив, по карактеру био надувен, и као да је све презирао”.¹⁵ У овоме, као и у његовој педантности и елеганцији, није тешко препознати литерарно сродство са претходницима, Видопљасовим и Аполоном.

Приповедач испрва не нуди реалну потпору Смердјаковљевом осећању интелектуалне супериорности. Пре би се рекло да сугерише супротнo: „он би неки пут у кући, или у дворишту, или на улици, застао, замислио би се, и стајао би тако читавих десетак минута. Физиономист да га погледа рекао би да ту нема ни размишљања, ни мисли, него само неко мисаоно посматрање”.¹⁶ Ипак, теолошка питања као да га посебно надахњују, па приликом једног ручка, где је заједно са Григоријем послуживао оца и полубраћу, изненади присутне својом речитошћу. „Проговорила нам је Валаамова магарица, и како говори, како говори!”,¹⁷ кличе Фјодор Павлович, усхићен колико новооткривеном Смердјаковљевом способношћу толико и гротескним спојем озбиљне теме и њене богохулне обраде. Ако је он свог копила на „однекуд чак и волео”, као што се на једном месту каже, то није било само због његовог поштења, у које се недвосмислено уверио, већ још више зато што је у његовом умувању препознавао своје црте.

Шта значи алузија старог лисца на причу о магарици из старозаветне *Књиге бројева*? Валаам је био пророк који је живео у месту Петору у Месопотамији, у време када се примицало крају четрдесетогодишње

¹⁴ *Ibidem*, стр. 158.

¹⁵ *Ibidem*, стр. 157.

¹⁶ *Ibidem*, стр. 160.

¹⁷ *Ibidem*, стр. 157.

лутање Јевреја од Египта до Ханаана. Предање каже да су у тренутку који је непосредно претходио Мојсијевој смрти и преласку реке Јордан поразили аморејске краљеве Сиона и Ога. То је узнемирило моавског владара Валака који је послао своје људе са богатим даровима да му доведу Валаама, познатог по својој богоугодности. „Него ходи, прокуни ми овај народ“, поручује му Валак; „јер знам, кога благословиш биће благословен, а кога прокунеш биће проклет“ (22: 6). После извесног нећкања и тек пошто му је Бог дозволио, Валаам креће на пут јашући своју магарицу. Али Јахве је на страни Јевреја, па шаље анђела са мачем који се три пута испречује пред јахача. Кључни детаљ у причи је то што је анђео за њега невидљив, али није за магарицу. Зато се она сваки пут узјогуни и одбија да настави, а заслепљени господар је шиба. „Тада Господ отвори уста магарици, те она рече Валааму: шта сам ти учинила те ме бијеш већ трећи пут?“ (22: 28) У причи се не помиње било каква пророкова емотивна реакција на то што животиња проговара – нема чуђења, неверице, па ни најмањег изненађења. У библијском свету чуда су могућа и повремено се дешавају. У њих, уосталом, спадају и Валаамове ноћне консултације са Богом. Зато он спонтано улази у дијалог са животињом, као да је у питању слушкиња, а не чуди се ни када му Бог скида копрену са очију, па угледа наоружаног анђела који му налаже да ипак оде куда је наумио, али да каже како му буде речено. Тако и бива – на Валаково запрепашћење, Валаам три пута благосиља Јевреје уместо да их прокуне. Магарица у томе већ више није имала удела.

Будући да није реч о оштепознатој епизоди, читалац се кроз алузију Фјодора Павловича још једном уверава у његово солидно образовање, што можда и јесте била пишчева намера, макар и секундарна. Примарно је, наравно, Смердјаковљево поређење са чудотворном магарицом. У чему је његов смисао? Да ли то подразумева да и Смердјак, премда социјално деградиран, располаже извесним умним способностима које су другима недокучиве? Или чак да кроз њега проговара Бог? Таква blasphemична помисао достојна је маторог лакрдијаша, али расправа која ће уследити за ручком тера нас да се замислимо. Дискусија се беше заподенула поводом случаја руског војника који је пао у заробљеништво муслиманских побуњеника на Кавказу, па се, упркос страшним мукама, није одрекао православне вере, него је мученички умро. За разлику од Фјодора Павловича који, додуше припит и пословично подругљив, предлаже да се војник прогласи свецем, његов незаконити потомак тврди да не би било никаквог греха у томе да је несрећник поклекао. Смердјаковљева аргументација не заснива се, као што би се могло очекивати, на разумевању за човека коме прети језиво страдање, него на логичком парадоксу по моделу оног Зеноновог [Ζήνων] о Ахилеју и корњачи: чим се човек одлучи да се одрекне Христа, чим то помисли, пре но што изговори, он истог часа бива проклет од Бога и изопштен из Цркве, „тако да чак ни

четвртина секунде неће проћи а ја сам већ искључен”.¹⁸ Према томе, чим изјави да није хришћанин он то већ заиста и није, па тада нема чега и кога да се одрекне и не почињава грех.

Било би, разуме се, превише приписивати оваквом резонувању божанску надахнутост. У њему бисмо пре могли препознати назнаке богохулног подсмеха својственог старом Карамазову. То и јесте разлог због којег се толико одушевио оглашавањем свог сина-лакеја. Ако баш и не сведочи о Смердјаковљевој генијалности, оно показује његову изненађујућу способност казуистичког закључивања. Обраћајући се све време свом некадашњем учитељу веронауке, он свима упућује логички изазов. На Григоријево ужасавање и задовољство Фјодора Павловича, Смердјаков своју казуистику развија и даље, тврдећи да би у коначном билансу свако ко подлегне оваквом искушењу ипак имао наде у опрост греха и спасење. Овакво становиште заснива на хришћанском учењу да истинска вера може све, па и брда да помера,¹⁹ али се таква чуда не дешавају јер људи не верују довољно. Па, ако је тако са свим људима, зашто би он био једини проклет? На примеру одрицања из страха од мука, Смердјаков резонује на следећи начин:

Јер, кад бих ја веровао као што треба да се верује, онда би доиста било грешно кад муке за своју веру не бих издржао, него бих у погану веру Мухамедову прешао. Али до мука тада не би ни дошло, јер би требало у том тренутку само да кажемо оној планини: крени се и смрви мучитеља, и она би се помакла, и у том би га тренутку пригњечила као муву; а ја бих пошао даље, као да ништа није било, певајући и славећи Бога.²⁰

Из тога што се на овај начин још нико није спасао он закључује да и за његову неверу има наде на Страшном суду. Фјодор Павлович Смердјаковљево казуистику назива језуитском, а читалац у њој открива пародију рационализма западњачке филозофије. Према запажању Јакова Голосовкера (Јаков Еммануилович Голосовкер), Достојевски је у *Карамазовима*, а и другде, за мету узимао немачке класичне филозофе, у првом реду Канта [Immanuel Kant], Хегела [Georg W. F. Hegel] и Фихтеа [Johann G. Fichte], али и Декарта [René Descartes], коме би свакако требало додати

¹⁸ *Ibidem*, стр. 163.

¹⁹ „Јер вам кажем заиста: ако имате вјере колико зрно горушичино, рећи ћете гори овој: пријеђи одавде тамо, и пријеђи ће, и ништа неће вам бити немогуће” (Јеванђеље по Матеју, 17:20).

²⁰ Фјодор Достојевски, *Браћа Карамазови*, *op. cit.*, стр. 166.

и Волтера [Voltaire], једног од аутора присутних у библиотеци Фјодора Павловича.

*

Ту, међутим, није крај Смердјаковљевих умовања, као што није ни кулминација његове улоге у роману. Њу означава оцеубиство и прећутни савез са Иваном око тога. Своју практичну интелигенцију оцеубица исказује у начину на који припрема и изводи злочин, а потом уклања трагове и подешава доказе. Читалац га, међутим, не види на делу – и о једном и о другом сазнајемо из његових разговора са Иваном којих има укупно четири, један пре и три после убиства. У тим разговорима концентрисан је однос двојице псеудоблизанаца, а истовремено је расветљена мотивација Смердјаковљевог лика.

Први разговор води се у претпоследњој глави пете књиге романа, одмах после Ивановог драматичног дијалога са Аљошом и излагања „Легенде о Великом инквизитору”. Када узмемо у обзир такво композиционо решење, разговор са Смердјаковим указује се као пародијско снижавање филозофског садржаја претходна два поглавља. Штавише, описујући њихове прве контакте по Ивановом доласку у Скотопригоњевск, приповедач открива како је и у дијалозима са братом Смердјаков уводио тему којом је својевремено саблазнио сиротог Григорија. „Али Иван Фјодорович се ускоро увери да ствар није у Сунцу, Месецу и звездама, да су Сунце, Месец и звезде, истина, врло занимљиве ствари, али за Смердјакова сасвим споредне и да њему треба сасвим нешто друго”.²¹ То друго било је потврђивање и самопотврђивање. Више од свега, жудео је за Ивановим признањем.

По Ивановом доласку код Смердјакова почиње да се развија самољубље, „и то увређено”. Овај мали додатак има своју семантичку тежину, јер упућује на специфичну лакејску гордост какву су испољавали и Видопљасов и Аполон. Требало би им прикључити и Филипа, слугу који се у *Злочину и казни* појављивао тек кроз реминисценције, као још једна у низу претпостављених жртава свог господара Свидригајлова. Али, као могући узрок његовог самоубиства сугерише се и то што се, попут Видопљасова, занео читањем и филозофирањем, па се „обесио више због тога што му се господин Свидригајлов вечито подсмевао, него зато што га је тукао”.²² Да ли је случајност то што ће се и Смердјаков обесити пред крај *Браће Карамазових*? Свакако да није, но, за разлику од Видопљасова и Фиљке, његов карактер и његово самоубиство биће у

²¹ *Ibidem*, стр. 333.

²² Фјодор Достојевски, *Злочин и казна*, *op. cit.*, стр. 346.

потпуности мотивисани, а он ће израсти у једног од главних ликова романа.

Од поменутих претходника дели га и то што је здраворазумско филозофирање претпостављао читању. Додуше, приликом опроштајног сусрета, који је уједно и последње Смердјаковљево појављивање у *Браћи Карамазовима*, Иван на његовом столу уочава „дебелу књигу жутих корица”. Као и у Аполоновом случају, реч је о религијском штиву, а каже се и којем: *Беседама Светог Исака Сирина*, мистичког хришћанског теолога из VII века, чија је мисао Достојевском била посебно драга. Из овога ипак не треба извести закључак о Смердјаковљевом верском преобраћању при крају живота нити о његовом духовном сазревању. У тексту стоји да у тренутку Ивановог наилаaska „Смердјаков није читао, он је седео и ништа није радио”.²³ И мада том приликом најпре каже брату како је и Бог присутан међу њима двојицом, он мало касније шапатом признаје да ипак није поверовао.

Смркнутог Ивана, међутим, Смердјаковљеве грешке и испади не забављају као њиховог оца, нити на полубрата гледа са подсмехом. У њему он изазива гађење које на моменте прераста у гнев, па и у убилачку мржњу: „’Ама зар мене збиља тај ништавни неваљалац може у толикој мери узнемиравати!’, помисли он с неиздржљивом љутином”.²⁴ Већ на почетку њиховог познанства Иван схвата чиме га овај толико провоцира – то није била изазивачка дрскост, као у случају човека из подземља и Аполона, већ „некаква одвратна и нарочита фамилијарност коју је Смердјаков почео јако испољавати према њему”,²⁵ једнострана демонстрација међусобне солидарности. Њих двојица јесу у блиском сродству, уз то су и вршњаци, а и описане лакејеве интелектуалне карактеристике приближавају га средњем од браће Карамазових. Отуда није чудо што једино са њим успоставља приснији однос, ако се о присности уопште може говорити. Више би ту пристајала реч дослух, па и то крајње магловито. Зато поглавље у којем први пут разговарају и носи наслов „Засад још врло нејасно”. Смердјаков имплицира њихово подразумевано саучесништво и то у Ивану подстиче агресивност. А агресивност, према психолозима, проистиче из страха. У овом случају страха од самог себе.

Суштину њиховог првог дијалога чин лакејев план за убиство оца, изречен додуше тек у наговештајима, кондиционалима и алузијама, али довољно јасно чак и за просечног читаоца романа, а камоли за процињивог Ивана. Иако прозире шта се спрема иза Смердјаковљевог признања да је Митји одао уговорени знак за улаз у просторије Фјодора

²³ Фјодор Достојевски, *Браћа Карамазови*, *op. cit.*, стр. 763.

²⁴ *Ibidem*, стр. 332.

²⁵ *Ibidem*, стр. 333.

Павловича и слутње да ће добити напад падавице баш када се љубоморни син појави, Иван не само да не чини ништа да спречи злочин него подлеже злочинчевој вољи. Уз много препредености и пренемагања, овај му, корак по корак, излаже читав сценарио убиства, изостављајући само оно најважније – да ће извршилац бити он сам, а не Дмитриј. И мада у први мах не прихвата његову сугестију да за то време због посла оде у оближњу Чермашњу, Иван ипак не одолева да каже како се спрема да сутрадан отпутује за Москву, „чудећи се после себи и сам: шта ли му је тада требало да то говори Смердјакову”.²⁶ То чуђење не треба схватити као неискрено, али само на нивоу Иванове свести, баш као што се његово прећуткивање разговора са Смердјаковим пред иследником након злочина може рационализовати жељом да се најпре разјасни са полубратом. У оба случаја се, међутим, назире да на подсвесном нивоу Иванове психе делује неко друго ја, некакав двојник који жели очеву смрт и који ће се најпосле, када се јунакова личност сасвим расцепи, оваплотити у ђавола. Ђаво је, разуме се, само причина болесног ума, док ће на јави његову демонску улогу одиграти Смердјаков. Његова лукавост потврђује се реченицом „Дакле, право веле људи да много вреди разговор са паметним човеком”,²⁷ коју ће изговорити у следећем поглављу, пошто Иван обави разговор са оцем и на изласку му готово стидљиво саопшти да ипак иде у Чермашњу. Други део те реченице биће уједно и наслов тог поглавља.

Џозеф Франк [Joseph Frank] је у Смердјакову видео Ивановог двојника: „Његова функција у књизи је да послужи као Иванов алтер-его на исти начин као што је то Свидригајлов био за Раскољникова; он Иванове теорије доводи до логичког и одвратног екстрема, излажући њихово искривљено и опасно преламање у простијем и мање високоумном облику”.²⁸ Иван, међутим, с гнушањем одбија било какве назнаке присности, константно иритиран фамилијарношћу у Смердјаковљевом тону, док овај на томе упорно инсистира, видећи у Ивану себи сличног. Када га овај посети у болници после очевог убиства он ће се чак осмелити да изусти: „Опростите, ја сам помислио да сте и ви као и ја”.²⁹ Његова фасцинација полубратом подсећа такође на опсесивну везаност Петра Верховенског за Ставрогина у *Злим дусима*. У оба случаја та везаност је једнострана. С друге стране, три Иванове посете Смердјакову после очевог убиства, приказане у три узастопна поглавља девете књиге романа,

²⁶ *Ibidem*, стр. 342.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Joseph Frank, *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet, 1871–1881*, Princeton University Press, 2002, стр. 593.

²⁹ Фјодор Достојевски, *Браћа Карамазови*, *op. cit.*, стр. 747.

наративно су структурисане на сличан начин као Раскољниковљеви разговори са Порфиријем Петровичем. Иван у овим дијалозима преузима улогу иследника који злочинца постепено приморава на признање. Али, док је у *Злочину и казни* Порфирије водио игру и систематски провоцирао свог саговорника како би постигао циљ, у *Браћи Карамазовима* ситуација је обрнута – самозвани иследник је тај који губи живце и који на крају доказује сопствену улогу инспиратора убиства.

Осим у своју кривицу, Иван се кроз ове дијалоге уверава и у Смердјаковљеву интелигенцију. Логика злочиначког ума је непрекорна: напад падавице дошао је као последица страха од напада, а подстицање Ивана да оде на пут био је заправо прикривени начин да му се сугерише супротно – да остане и заштити оца. То што га је Смердјаков одвраћао од Москве и упућивао у Чермашњу било је, наводно, зато што се из ње могао много брже вратити у случају нужде. Чак и она реченица о вредности разговора са паметним човеком добија другачији, ироничан смисао: „само ја вама оне речи нисам рекао као похвалу, него као прекор. Нисте ме разумели”,³⁰ тумачи убица накнадно свој исказ. Но, то је била логика намењена полицији. Колико је био вешт не само у аранжирању и објашњавању свих појединости свог плана него и у манипулисању истражитељима показаше када, приликом последњег сусрета, буде открио Ивану како их је наводио на закључивање о Дмитријевој кривици.³¹ И један Јаго позавидео би му на томе. Када, међутим, у последњем разговору дефинитивно збаци маску и до детаља опише како је убио Фјодора Павловича, од припрема до уклањања стварних и подметања лажних доказа, његов саучесник почиње да губи разум. То више није само падање у ватру какво му се и раније дешавало у суочењу са својим дегенерисаним алтер-егом. Ивану почиње да се привиђа ђаво. Привиђење је, разуме се, његово интериоризовано друго ја, али и јемац његовог пакта са Смердјаковим. То су, заправо, два вида истог феномена – и ђаво и Смердјаков су Иванови двојници, первертована страна његове личности, рђава половина његове двогубе психе. Павел Фјодорович Смердјаков, слуга сопственог оца, могао би се, дакле, разумети и као овоземаљско оваплоћење Сатанино, или као једно од његових оваплоћења.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ „Кад су ме испитивали, ја ту своју мисао државном тужиоцу нисам јасно казао, него, напротив, као онако узгред сам је убацио, тобоже и сам не разумем, те испада баш као да су државни тужиоци то сами измислили, а не ја њима улио у главу” (*Браћа Карамазови, op. cit.*, стр. 775).

*

Пре него што закључимо нашу тему, осврнућемо се на један оригиналан савремени поглед на Смердјакова, а нарочито на његов однос са Иваном. Тај поглед изнет је у тексту руског аутора Николаја Караменова „Смердјаков као невеста Ивана Карамазова”, објављеном пре десетак година у часопису *Нови Берез*.³² Већ својим насловом он назначава магистрални правац тумачења Смердјаковљеве опчињености Иваном – иако ни на једном месту не наилазимо на реч хомосексуалност, у анализи појединих детаља инсистира се управо на гестовима који попримају облик феминизираних кокетерије. У том смислу аутор посебно издваја један моменат из њиховог првог разговора, онај када Иван пита да ли је Фјодор Павлович устао, а Смердјаков одговара: „Чудим вам се, господине – додаде он, поћутавши, пренемажући се, оборивши поглед, истуривши мало десну ногу и мичући врхом лаковане ципеле”.³³ Тумачећи овај детаљ као флертовање, Караменов повлачи паралелу између Смердјаковљеве фасцинације полубратом и оне коју према њему показује гоздарица кћи Марја Кондратјевна. У поглављу „Смердјаков са гитаром” ова московска ученица наглашено се диви свему код њега – подједнако је одушевљавају и стихови које пева и његово потоње мудровање у којем потцењивачки говори о поезији уопште. Према Караменову,

Смердјаков је био очаран Иваном као мушкарцем, и није случајно у роман уведена сирота ученица Марја Кондратјевна која је, заједно са својом мајком, била очарана Смердјаковљевом „псеудоинтелигенцијом” и „псеудообразованошћу”, исто онако као што је Смердјаков, са своје стране, био очаран Ивановом псеудообразованошћу и лажном духовном дубином – баш као жена, а не као истомишљеник и друг по погледу на свет.³⁴

Отуда он у поменутој сцени види не само Смердјаковљево искушавање Ивана у погледу идеје оцеубиства, већ женствено удварање, испуњено „осећајним јечањем и дахтањем”: „На тај начин – предложивши да убије оца и убивши га – Смердјаков се ’предавао’ и ’предао’ Ивану Карама-

³² Велику захвалност за колегијално упућивање на овај текст аутор дугује доценту Ани Јаковљевић Радуновић.

³³ Фјодор Достојевски, *Браћа Карамазови*, *op. cit.*, стр. 334.

³⁴ Николай Караменов, „Павел Смердяков как невеста Ивана Карамазова”, *окончание, Новый Берез* 33 (2011). Доступно преко: <https://magazines.gorky.media/berез/2011/33/pavel-smerdyakov-kak-nevesta-ivana-karamazova-2.html> (приступљено: 4. децембра 2021).

зову, приневши му на жртву своју невиност и нетакнутост у најизразитијем значењу тог појма. Убиство оца и јесте жртва, претешка жртва коју девица-Смердјаков приноси свом вољеном Ивану Карамазову”.³⁵

Иако се, дакле, наводна Смердјаковљева хомосексуална фасцинација Иваном не помиње експлицитно, она је несумњиво назначена веживањем за њега низа појмова са сексуалним конотацијама. Караменов указује и на то да је узрок Ивановог „преласка са флертовања на гађење” лежао у томе што је овај „осетио еротски потекст у Смердјаковљевој жељи да с њим води филозофске разговоре”.³⁶ Уз то, аутор успоставља још једно Смердјаковљево поређење са женским ликом, овог пута Катаринином Ивановном. Обоје, каже он, својим „вољеним мушкарцима” позајмљују по три хиљаде рубаља и то никако није случајно, већ је „још једна потврда страсти незаконитог сина Фјодора Павловича према свом незваном брату”.³⁷

Истина је да се у делима Достојевског ту и тамо могу пронаћи наговештаји истополних склоности. Најизразитији пример проналазимо у пишемвом младалачком и недовршеном роману *Њеточка Њезванова*, где протагонисткиња у више наврата испољава жудњу према млађој кћери свог домаћина, Катји, да би на крају неувијено признала: „Укратко нека ми се опрости што ћу тако да кажем – била сам заљубљена у своју Каћу. Јест, била је то љубав, љубав са сузама и радостима, љубав страсна”.³⁸ Њена страст разгорева се упоредо са развијањем фабуле, да би јој на крају била и узвраћена. Неколико прилично отворених описа, по свој прилици надахнутих француском лектиром Фјодора Достојевског, представљају најеротскија места његовог стваралаштва.³⁹ И у свом последњем делу, додуше, он ће заголицати машту читаоца сценом између Катарине Ивановне и Грушењке,⁴⁰ али ће ова последња грубо одбити страсне изразе наклоности своје огорчене супарнице.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Фјодор Достојевски, *Њеточка Њезванова. Двојник*, „Рад”, Београд, 1964, стр. 101.

³⁹ Максимилијан Браун у једној фусноти монографије *Достојевски* региструје и еротски аспект *Њеточке*, примећујући да су га читаоци и критичари „по правилу превиђали (или прећутали?)”. Ипак, он упућује на једно место код Мочуљског [Константин Василевич Мочуљский] где је одјека било.

⁴⁰ „Катарина Ивановна је одмах посади у наслоњачу према Аљоши, и са усхићењем је неколико пута пољуби у насмејане уснице. Она као да је била заљубљена у њу” (*Браћа Карамазови*, *op. cit.*, стр. 188).

Међу мушкарцима, наравно, нема ни приближно оваквих ситуација, али дискретних назнака има. Тако би се, на пример, у опседнутости филозофа из подземља самоувереним официром могла идентификовати и та компонента, пре свега на основу „дивног, привлачног” писма које му је упутио и маштања о заједничком, готово брачном животу којима се тим поводом препустио.⁴¹ Индикативна је и афективна наклоност Петра Верховенског према Ставрогину: „’Ставрогине, ви сте лепота од човека!’, повика Петар Степанович готово у заносу”, стоји у поглављу „Царевић Иван”, у којем делатни нихилист покушава да приволи неделатног да се стави на чело будуће револуције. „Ја сам нихилист, али волим лепоту”,⁴² наставља он, да би мало даље завапио: „Нема на земљи човека као што сте ви, нема другог!”⁴³ У његовом вапају, међутим, преовлађујућа је идеолошка страст, али би се рекло да она није сасвим лишена ни еротске компоненте. Том утиску вероватно доприноси и легенда о фаталном Николају Спешњову (Николай Александрович Спешнёв), као Ставрогиновом прототипу и о младалачкој опчињености Достојевског овом личношћу.

У поређењу са наведеним примерима, тешко је прихватити плаузибилност Караменовљеве идеје. Ни у исказима ни у гестовима Павела Смердјакова нема довољно наговештаја љубавних афеката према полубрату. Обарање погледа и покрети ногом пре делују као покушаји манипулације него кокетерије. Манипулације сличне онима које вешто спроводе велики Шекспирови [William Shakespeare] негативци Јаго у *Отелу*, односно Едмунд у *Краљу Лиру*. Кад Јаго науми да подстакне Отелову љубомору, он, као и Смердјаков, најпре почиње издалека:

ЈАГО: Је ли Касио, кад сте нашу госпу
просили, знао за вашу љубав већ?
ОТЕЛО: Да, од почетка до краја; што питаш?
ЈАГО: Само да проверим своју мисао.
Ништа друго.⁴⁴

⁴¹ „Писмо је било тако написано да када би официр бар мало схватао ’дивно и узвишено’, обавезно би дотрчао да ми падне у загрљај и понуди пријатељство. И како би то било лепо! Ми бисмо тако лепо, тако лепо живели! Он би мене штитио својим достојанственим изгледом, а ја бих њега оплеменио својим образовањем, па и... идејама, и много шта би могло бити!” (F. M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, БИГЗ, Београд, 1984, стр. 47).

⁴² Фјодор Достојевски, *Зли дуси*, „Рад”, Београд, 1964, стр. 471.

⁴³ *Ibidem*, стр. 475.

⁴⁴ Viljem Šekspir, *Kralj Lir. Otelo*, Култура, Београд, 1963, стр. 185.

И пошто семе које је посејао почне да клија Отело инсистира да сплеткарош отвори карте, али се он још мало пренемаже, потпирујући страст: „Опростите, добри господару мој,/ Ја сам обавезан да извршим сваки/ Чин дужности, али нисам обавезан/ На оно где је слободан и роб,/ Да изустим своје мисли. Па, рецимо,/ Да су гнусне, лажне; јер где је тај дворац/ У који гадости каткад не продиру?”⁴⁵

Едмунд из *Краља Лири* упоредив је са Смердјаковим по томе што је и он незаконити син свог оца, грофа Глостера. Будући да му на руку не иде ни Едгарово право примогенитуре, он планира да брата оклевета и то такође чини притворно. Већ узнемирени Глостер затиче га у читању писма које он, тобоже, покушава да сакрије, а кад га отац упита препознаје ли са сигурношћу братов рукопис, он одговара лукаво, али довољно јасно: „Да је ствар добра, господару, смео бих се заклети да је његов; али, с обзиром на ово, радо бих мислио да није”.⁴⁶ У притворности је, дакле, Смердјаков Едмундова слика и прилика. Није тек тако Џорџ Стејнер [George Steiner] за Достојевског рекао да је „један од највећих драмских темперамената после Шекспира”.⁴⁷

С друге стране, када говори о сцени Смердјаковљевог кушања Ивана, Караменов заобилази једно важно место у којем се каже: „Смердјаков је стајао пред њим, бацавши руке на леђа, и гледао с неким самопоуздањем, скоро строго”.⁴⁸ У том ставу нема ни феминизације ни кокетије – и једно и друго долазе касније. У међувремену, штавише, приповедач нам чак преноси једну лакејеву мисао, издвојену заградама, унутар дијалога са братом: „(‘Сам си, као вели, први проговорио, не ја.’)”.⁴⁹ Овакви детаљи приказују Смердјакова у сасвим другом, доми-

⁴⁵ *Ibidem*, стр. 185–186. Узгред, у природу Јагове сексуалности могло би се посумњати више него у Смердјаковљевој. Он је ожењен, али два пута изражава сумњу у женино неверство управо с Отелом, а његову љубомору потпирује и описом ноћи коју је провео делећи постељу са Касиом: „Чух га, рече у сну: ‘Слатка Дездемона,/ Будимо опрезни, кријмо нашу љубав.’/ А затим, господине, зграби ми и стеже/ Руку и узвикну: ‘О, слатки створе, ти!’/ И тад ме поче снажно љубити,/ К’о да из корена чупа пољупце/ Са мојих усана; па онда пребаци/ Ногу преко моје бутине. Уздис’о је,/ И љубио ме, и најзад узвикну:/ ‘Проклета судба што те даде Мавру!’” (стр. 196). Доживљај је очигледно измишљен, али уверљивост његовог описа могао би указивати на евентуалну Јагову фантазију.

⁴⁶ Viljem Šekspir, *Kralj Lir*, *op. cit.*, стр. 21.

⁴⁷ Џорџ Стејнер, *Толстој или Достојевски*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1989, стр. 302.

⁴⁸ Фјодор Достојевски, *Браћа Карамазови*, *op. cit.*, стр. 334.

⁴⁹ *Ibidem*.

нантном, и чак мужевном, светлу, а сведоче и о томе да се између њега и Ивана води борба две воље у којој је победник извештан.

Што се тиче гађења које се јавља у Ивану, оно не долази зато што је осетио „еротски потекст” разговора са Смердјаковим већ зато што је наслутио инфернални смер у којем они воде. А поводом новца који Катарина позајмљује Митји, а Смердјаков предаје Ивану, логично је, па и неопходно, да сума буде идентична. Управо око те три хиљаде рубаља гради се криминалистички ниво романеског заплета. И читаоци, а посебно актери, морају што дуже бити у дилеми да ли је реч о истом новцу и да ли је убица можда ипак Дмитриј.

Најзад, главни противаргумент за своју хипотезу нуди сам Караменов у првом делу огледа, где, помало неочекивано, Смердјакова доводи у исту равн са Иљушечком и старцем Зосимом. Колико изненађујућа, ова поређења занимљива су и у одабраним аспектима релативно оправдана. На пример, у физичким описима све тројице писац користи птицолике метафоре, а та врста метафорике у његовом стваралаштву иначе је резервисана за невину децу. Но, аутор указује и на дубље, карактерне сродности, што је већ теже одрживо. Можда би лакше било показати како им је заједничко то што их окружење одбацује, мада је и у Иљушечкином а нарочито у Зосимином случају то одбацивање било привремено, да би потом прешло у катарзично прихватање. Тачно је да је Смердјаков Иљушечку научио како се садистички, убацивањем игле у храну, убијају пси, али дечака то неће, као њега, испунити задовољством него ће га, напротив, измучити, што и Караменов истиче. А свакако најважнији чинилац зближавања све тројице јунака на који он указује управо је онај који демантује тезу о Смердјаковљевој заљубљености у Ивана. Сва тројица су, наиме, асексуални: Иљушечка по узрасту, Зосима по позиву, а Смердјаков услед неке генетске аномалије. И својом кастратском спољашношћу и својом равнодушношћу према телесности, дијаметрално супротном спрам карамазовског сладострашћа, он потврђује оно што је експлицитно речено: „Женски је пол, пак, изгледа, презирао исто као и мушки”.⁵⁰ У његовом срцу нема места ни за кога, па ни за Ивана.

* * *

Остаје да се одговори на питања зашто је Смердјаков убио оца, а потом и себе. Што се првог тиче, као логичан се намеће разлог који и он сам прво износи Ивану у последњем разговору – новац. Убица је жртву опљачкао и све време крио свој плен, да би га на крају изнео пред Ивана. Новац

⁵⁰ *Ibidem*, стр. 160.

ни пре тога није био безначајна тема у њиховим разговорима. Два пута Смердјаков наглашава величину наследства које би Ивану и његовој законитој браћи припало очевом смрћу. Први пут, још пре злочина, Иван љутито одбија да калкулише о томе, да би други пут, пошто се убиство већ одиграло, успео да остане прибран, поново одбацујући материјални фактор као могући подстицај жеље за очевим нестанком. Смердјаков, међутим, не попушта, алудирајући на спој гордости и грађанског конформизма у његовој личности: „Новац волите, то ја знам, углед и поштовање такође волите, јер сте врло горди, лепоту женску прекомерно волите, а нада све волите живот у мирном изобиљу, и да се ником не морате клањати – то још понајвише”.⁵¹ Показујући да има смисла не само за логичко расуђивање него и за психолошку анализу, Смердјаков уочава и то да је од све тројице законитих синова баш Иван најсличнији Фјодору Павловичу: „Душа вам је иста као његова”,⁵² каже му он.

Кад је реч о сопственом мотиву, слуга признаје да је помишљао да искористи опљачкани новац како би започео нови живот у Москви или у иностранству. Рекло би се да му је ова друга могућност била привлачна. Када га Иван са подсмехом упита зашто учи француске речи он одговара надањем да ће му се једном можда указати прилика да живи „у тим срећним местима Европе”.⁵³ Тако се и Смердјаков указује као идеолошки западњак, кога на Запад вуче нешто што је изрекао још пре првих сусрета са Иваном. То нешто било је исто оно што је Достојевски опажао и у безброј наврата жигосао код многих руских интелектуалаца свог доба – презир према Русији. „Сву Русију ја мрзим Марја Кондратјевна”,⁵⁴ поверава Смердјаков својој несуђеној вереници. Он не верује да руски сељак уопште може имати развијену осећајност и жали што Французи нису окупирали његову отаџбину 1812. Ипак, и сам признаје да је чак и за њега новац био тек другоразредни мотив. Важније од новца за Смердјакова је било нешто друго. „Мислио је да је убиство починио због новца, али је схватио да је то био само 'сан'. Он је себи доказао да је 'све дозвољено'; за њега је то довољно”,⁵⁵ каже Мочуљски.

Речи самог Смердјакова потврђују да су пресудне биле идеје које је у њему посејао Иван. Као што су у *Злим дусима* Ставрогинови *ad hoc* изречени ставови, премда често међусобно противречни, наилазили на

⁵¹ *Ibidem*, стр. 777.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, стр. 757.

⁵⁴ *Ibidem*, стр. 281.

⁵⁵ Konstantin Mochulsky, *Dostoevsky: His Life and Work*, Princeton University Press, 1973, стр. 625.

фанатичне следбенике који би од њих начинило животнo гесло, тако је и Смердјаков био трајно опчињен Ивановим закључком да је у новом времену „све допуштено”: „јер ако Бога бесконачног нема онда нема никакве ни врлине, и уопште није ни потребно. То сте ви доиста говорили. А ја сам после закључио да је збиља тако”.⁵⁶ Смердјаков се, према томе, испоставља као још један лош ученик који је здраво за готово узео теоретисање свог учитеља и покушао да га спроведе у пракси, не обазирјући се на морал и закон. Он убија оца не зато што његов полубрат то отворено тражи од њега него из жеље да му угоди, иако је његову тежњу само интуитивно наслутио. „Ви сте га убили, ви сте главни убица, а ја сам само ваш помоћник био, верни слуга Личарда, и по вашој сам речи ту ствар извршио.”⁵⁷ Тај имплицитни споразум чини њихов однос једним од највећих херменеутичких изазова у роману, изазова на који је, видели смо, савремени тумач покушао да одговори у духу савремености.

Ако је Караменов у нечему заиста био у праву онда је то указивање на изопачени однос Павела Фјодоровича Смердјакова и Фјодора Павловича Карамазова, сина-лакеја и оца-господара. „Као лакеј, он много дугује Фјодору Павловичу. Али као син Фјодора Павловича он према свом родитељу осећа огорченост и мржњу.”⁵⁸ Стари Карамазов био је и према тројици законитих синова све само не брижан и одговоран родитељ, а камоли према копилету које је силом зачео са малоумном сиротицом. Ипак, он га није сасвим одбацио и чак му је платио париско школовање, а по повратку га је задржао у свом дому, макар и међу послугом. Њихов однос је, дакле, амбивалентан, па је таква и мотивација злочина: Смердјаков има разлога да мрзи оца, али не толико да би се мотив могао свести само на ту једну ставку. Митја је из те перспективе био далеко мотивисанији. За Смердјакова је било потребно нешто више од пукe синовљевске фрустрације, у којој ни похлепа ни љубомора нису играле никакву улогу.

⁵⁶ *Ibidem*, стр. 776.

⁵⁷ *Ibidem*, стр. 765. Према објашњењу Константина Мочуљског, Личарда је лик слуге из италијанске романсе *Buovo d'Antona* која је крајем XVI века прерађена на руски и до средине XIX столећа постала веома популарно штиво међу читаоцима ниже средње класе. Смердјаковљева алузија тиме показује не само његово идентификовање са слугом који је нехотице, као преносилац писане поруке, постао саучесник у убиству вољеног господара, него и његов баналан књижевни укуc.

⁵⁸ Николай Караменов, „Павел Смердяков как невеста Ивана Карамазова”. *Новый Берег* 32, 2011. Доступно преко: <https://magazines.gorky.media/bereg/2011/32/pavel-smerdyakov-kak-nevesta-ivana-karamazova.html> (приступљено 4. децембра 2021).

То нешто ни он сам није споменуо, али пажљивом читаоцу романа не може да промакне. Видели смо да су његови васпитачи Марфа и Григорије учили у њему недостатак љубави према било коме још док је био дете. У том погледу ништа се није променило ни када је одрастао. И ако је недостатак осећања према ближњима био релативно лако објашњив условима у којима је одрастао, необична је потпуно равнодушност према *erosу*. Његова асексуалност у оштрој је опозицији према карамазовљевској телесности, којој не одолева увек чак ни искушеник Аљоша. Но, оно што чини суштину Смердјаковљевог конфликта са светом, што га предаје у руке ђаволу и води у злочин и самоубиство, јесте одсуство љубави уопште, љубави као принципа, хришћанске и општечовечанске *agape*, а у крајњој инстанци и љубави према самом себи. На Григоријево пребацивање да је одговоран за смрт своје мајке узвратио је: „ја бих пристао да ме убију још у утроби материној само да се никада не појављујем на свет”.⁵⁹ Мржња према свету перпетуирала се у мржњу према самом себи, што није непознат психолошки феномен.

Неспособност да воли на било који начин капитална је и темељна Смердјаковљева особина. Као и Мишкин, он је један од оних експерименталних, могло би се рећи лабораторијских карактера Достојевског. Насупрот Мишкину, човеку апсолутне љубави, у Смердјакову је дао нешто што би се могло назвати њеним тоталним одсуством. Ту се социјално-психолошки разлози преплићу са идеолошким и религијским. Смердјаков не само да је копице и нахоче, он је изнад свега атеист са развијеним практичним, али ограниченим умом. Он је ум без духа који дословно усваја и у пракси спроводи нихилистичке идеје. Зато за њега не може бити помирења с овим светом, као што не може бити спасења на оном. Последњу шансу пропустио је убивши се за време суђења Дмитрију, одбијајући да својим признањем потврди његову невиност. За оног који је настао „од купатилске влаге” нема другог одредишта до пакла. И ту му ни беседе Св. Исака Сирина нису могле помоћи.

БИБЛИОГРАФИЈА

- [1] *Библија или Свето писмо Старога и Новог завета*, превели Ђура Даничић, Вук Стеф. Караџић, Британско и инострано Библијско друштво, Београд, б. г.
- [2] Браун, Максимилијан, *Достојевски*, превео Томислав Бекић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци/ Нови Сад, 2008.
- [3] Golosovker, Jakov, *Dostojevski i Kant*, превела: Лидија Суботина, Графос, Београд, 1983.

⁵⁹ *Ibidem*, стр. 280.

- [4] Достојејевски, Фјодор, *Браћа Карамазови*, превео: Јован Максимовић, „Рад“, Београд, 1964.
- [5] Dostojevski, Fjodor, *Zapisi iz mrtvog doma*, превео: Милосав Бабовић, Ленто, Београд, 2014.
- [6] Dostojevski, Fjodor, *Zapisi iz podzemlja*, БИГЗ, Београд, превео: Милосав Бабовић, 1984.
- [7] Достојејевски, Фјодор, *Зли дуси*, превела: Косара Цветковић, „Рад“, Београд, 1964.
- [8] Достојејевски, Фјодор, *Злочин и казна*, превео: Милосав Бабовић, „Рад“, Београд, 1964.
- [9] Достојејевски, Фјодор, *Њеточка Њезванова. Двојник*, превела: Људмила Михаиловић, „Рад“, Београд, 1964.
- [10] Достојејевски, Фјодор, *Писма*, I, превела: Мила Стојнић, Београд–Ужице, Логос–Графичар, 2015.
- [11] *Jewish Encyclopedia*, Available from: <https://jewishencyclopedia.com/articles/2395-balaam> (приступљено 18. јануара 2022).
- [12] Караменов, Николай, „Павел Смердяков как невеста Ивана Карамазова“, *Новый Берег* 32 (2011). Доступно преко: <https://magazines.gorky.media/bereg/2011/32/pavel-smerdyakov-kak-nevesta-ivana-karamazova.html> (приступљено 4. децембра 2021).
- [13] Караменов, Николай, „Павел Смердяков как невеста Ивана Карамазова“, окончание, *Новый Берег* 33 (2011). Доступно преко: <https://magazines.gorky.media/bereg/2011/33/pavel-smerdyakov-kak-nevesta-ivana-karamazova-2.html> (приступљено 4. децембра 2021).
- [14] Mochulsky, Konstantin, *Dostoevsky: His Life and Work*, Princeton University Press, 1973.
- [15] Стејнер, Џорџ, *Толстој или Достојејевски*, превеле: Љубица Поповић и Љиљана Марковић, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1989.
- [16] Frank, Joseph, *Dostoevsky: The Mantle of the Prophet, 1871–1881*, Princeton University Press, 2002.
- [17] Šekspir, Viljem, *Kralj Lir. Otelo*, превели: Живојин Симић и Сима Пандуревић, Култура, Београд, 1963.

Jovan Popov

BALAAM'S ASS: WHAT DOES SMERDYAKOV REPRESENT?

Abstract

This paper deals with psychological, social, religious and philosophical aspects of Pavel Smerdyakov's character from *The Brothers Karamazov*. It brings about an analysis of his personal characteristics as well as of his relationships with some other characters: Fyodor Pavlovich, Ivan Fyodorovich and servant Gregory. The caricatured comparison with the speaking ass in the *Old Testament's* story of the prophet Balaam is taken as a starting point for an investigation of the intertextual relations in two directions: toward servants' characters in other Dostoevsky's novels (Vidoplyasov from *The Village of Stepanchikovo*, Apollon from the *Notes from the Underground*, Filka from the *Crime and Punishment*) and toward Shakespeare's evil manipulators, Iago from *Othello* and Edmund from *King Lear*. After rejecting a recent N. Karamenov's assumption of Smerdyakov's homosexual inclination to his half-brother Ivan, the author concludes that Smerdyakov is incarnation of an atheist with highly developed but spiritless intelligence, who literally adopts and realises Ivan's nihilistic ideas in practice, and whose main characteristic is an absolute incapacity for love. As such, he represents a demonic incarnation of Ivan's double in the novel, as well as the antipode of the Prince Myshkin from *Idiot*.

Keywords:

F. M. Dostoevsky, *The Karamazov Brothers*, Smerdyakov, love, sexuality.

Петар Јевремовић*

Филозофски факултет – Универзитет у Београду

Достојевски: гласови покајаних и непокајаних

Анстракт

На Голготи, уз Христа беху распета и два разбојника. Један *покајани*, други *непокајани*. Код Достојевског слика се мултипликује. Много је код њега *покајаних*. Много је и *непокајаних*. И сви они имају своје (*ипостазиране*) гласове. Роберт Музил је био један од најважнијих гласова своје епохе. Исто можемо рећи и за Достојевског. У Музиловом свету је рођена психоанализа. Достојевски долази из једног сасвим другачијег света. Психоанализа избегава сваку причу о *покајању*. Исто важи и за *светост*. Појам *ипостаси* је стран духу психоанализе. Одувек, психоанализа је опседнута питањима *структуре, силе и значења*. Појам ипостаси је од кључног значаја за разумевање Достојевског.

Кључне речи:

Ф. М. Достојевски, Роберт Музил, ипостас, библијски наратив, Голгота, психоанализа

Распеће је слика (*икона*) која улива наду. Тако би морало бити. У противном прича губи смисао.

Бог који је рођен, распет, који васкрсава, самим својим (богочовечанским) бићем, Он представља (мистички / обредни) залог те наде.

Иван (Карамазов) има проблем са Богом. Тај проблем није мали. Имају га и други јунаци Достојевског [Фёдор Михайлович Достоевский]. Имао га је и сам Достојевски.

* pjevremo@f.bg.ac.rs

Наочиглед распетог Христа (по Лукином сведочењу), ту су и два (исто тако *распета*) разбојника (буквално, *два злочинца*; тј. *κακοῦργοι*). На самом крсту један од њих ће се покајати. Други ће хулити до последњег тренутка.

Сцена није статична.

Код Луке, *онај непокајани* отворено провоцира Христа. На ту провокацију Христос ће остати нем. Ипак, уследиће одговор. Одговор ће доћи од *разбојника који се покајао*. Висећи на крсту, он ће (свом дотадашњем сабрату у непочинству) упутити оштар прекор.

Прича се тиме не завршава. Потом ће се он (*разбојник који се покајао*) обратити Христу: *Сети ме се, Госпode, када будеш у царству своме*. Следи одговор, знамените речи Христове: *Заиста ти кажем, данас ћеш бити са мном у рају*.¹

О *непокајаном разбојнику* више није изречена ниједна реч.

* * *

Нашироко је познат Музилов [Robert Musil] роман *Der Mann ohne Eigenschaften*. Као што знамо, био је то херојски (мада никада завршен, високо софистициран) покушај наративног осликавања судбине човека модерне епохе. У самој сржи Музиловог романескног наратива, као дубоко похрањен, лежи сукоб између *ирационалности уметничког стварања* и *рационалности науке*.

Опседала су га математика, наука, техника. Мучила га је велика тајна сексуалности.

Свет Музилових јунака је свет отуђених људи. Прикривена стрепња и јад (заједно са свеприсутном болесном равнодушношћу) тињају у свакој његовој реченици. У Музиловом свету све је хладно, беживотно и лишено (*ипостасних*) својстава.²

¹ Уп: Лк. 23, 32–43.

² У тексту који следи појам *ипостас* ћу користити пре свега у *теолошком* (изворно *тријадолошком*, а онда и *христолошком*) контексту значења које Св. Максим Исповедник [(Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής), на трагу великих Кападокијаца, даје, од хеленске старине наслеђеном, потом християнизованом, појму ὑπόστασις. У том смислу, док је *суштина* (οὐσία) *природно подлежећи супстрат* (ὀντότης φυσική) *сваког конкретног (персонално) бивствујућег, ипостас* (односно ὑπόστασις) је за њега, за Св. Максима, а онда и за теолошку традицију којој је припадао, ἰδίως προσωπικοῖς ἰδιώμα των ἁλλῶν ἀνθρώπων ἀφορίζμενος (*персонална јединственост сваког конкретног човека*). За разлику од (на Аристотеловим [Ἀριστοτέλης] текстовима образованих) Хелена, који ὑπόστασις схватају као *суштину са својствима* (οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων), оци, закључује Св. Максим,

Језик којим пише је чудан: истовремено духовит и неприродан. Безочно затрпава читаоца хипертрофиралним (безочно скрибоманичним) учинцима свог расписаног (претходно однегованог) *психотицизма*.

Његов (*недовршени*) роман је, заправо, колосална маса језички петрификованог лудила; један окамењени реликт узвишене скрибоманије.

За њега (Музила), човек је *биће које ишчезава*. У том *ишчезнућу његовог бића* лежи епохалан разлог његове *истински трагичне судбине*. Бивајући као лишен сопственог (*унутрашњег, ипостасног*) садржаја, он је празан, *без својстава*.

Његова драма је дубока и религиозна. Изгубио је себе. Изгубио је свог бога.

Изгубио је смисао сопственог постојања.

Између осталог, Музилов роман је плод беспопштедне анализе времена у којем је живео. Много је бола и патње у животу човека без својстава. Збуњен је, дезоријентисан и изгубљен. Живот му је испразан и пун осујећења; његова уметност је доминантно декадентна.

Хладноћом сопствене декаденције брани се од дубоког очајања.

Живи бесмислено. Једино што му је преостало је његов сопствени (*патолошки*) *нарцизам*.

* * *

Музил је објавио свој роман *Der Mann ohne Eigenschaften* у периоду између година 1940. и 1943.

Године 1864. Достојевски ће објавити своје *Записе из подземља*.

ипостас разумевају као, пре свега, конкретно индивидуализовани (персонални) ентитет, који као такав са-постоји са мноштвом других (исто тако индивидуализованих, тј. персонализованих) ентитета (заправо, *ипостаси*). Конкретно, ово би биле Максимове речи: ἡ κατὰ πολλὴν καὶ διαφερόντων ταῖς ὑποστάσεων ὄντοτης φύσιν. Није тешко запазити, тежиште је на онтолошком срастању (када је у питању човек, *потенцијално увек расутог*) мноштва својстава увек *јединственог* (персоналног) *бића*. Другим речима, *јединство ипостаси подразумева плуралност својстава* – и обрнуто. Важна је следећа напомена: наравно да не мислим (тако нешто је збиља мало вероватно) да је сам Достојевски, икада, пред собом имао текст Св. Максима Исповедника на који овде упућујем. Тешко да је, више но елементарно, познавао теологију. Више га је занимала аскетска традиција. Читао је *Добротољубље*. Наравно, и *Јеванђеље*. Конкретан интерес за догматику није показивао. Његово разабирање у овим стварима било је дубоко и интуитивно. Текст Св. Максима на који овде упућујем могуће је наћи у: J. P. Migne (прир.), *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, Paris, 1865, 91, 276 AB. О свему овоме детаљније сам писао у тексту „Персоналогија и онтологија у списима св. Максима Исповедника”, *Патрологија у огледалу херменеутике*, Отачник, Београд, 2011, стр. 71–99.

У оба случаја (како код Музила, тако и код Достојевског) сам текст проговара *беспоштедном лексиком ирационалности*. Свет лишен Бога огледа се у свету лишеном смисла. Претећа рационалност надолazeћих (револуционарних, али не само револуционарних) идеологија налази свој огледални одраз у доминацији рационалног дискурса науке.

Древна Ἀνάγκη добила је ново лице: постала је утвара осигоне рационалности.

Религија је у кризи, у кризи је и наука. У кризи је уметност. Нихилизам духа огледа се у ниҳилизму знања. И обрнуто.

Свет је остао без хероја. (*Анти*)хероји су ступили на сцену.

Музилов (*анти*)херој је *празни нарцис*. Живот му је баналан, лишен дубине, празан. У случају Достојевског много тога је другачије. Пре свега, ничег баналног нема у његовом свету. Много је ту напетости, несклада, бола и патње. Актери његових прича (све и да су *нарцистични*, што неретко и јесу) никада нису (доиста) *празни*. Штавише, ситуација је (чак и за Ставругина и њему сличне несрећнике), управо, супротна. Њихове идеје и намере (колико год биле луде) за њих су стварне. Таква им је и *патња*, његови јунаци много *пате*. И – *мисле*. Нису *равнодушни*. Жуде за *ужитком*, за (како каже) *веселем*.

За Достојевског, *веселе* је важна реч.

„Пријатељи моји”, вели старац Зосима, „тражите и молитe од Бога *веселе*”.³

Ван сваке сумње, Музил је био један од најважнијих гласова своје епохе. Исто можемо рећи и за Достојевског. У Музиловом свету је рођена психоанализа. Достојевски долази из једног сасвим другачијег света. У његовом свету (чак и у време његових потомака), сама психоанализа никада није успела да пусти озбиљнијега (не само институционалног, већ креативног) корена.

Сасвим трезвено, (речима Дмитријевог адвоката Фетјуковича) упозоравао је да *психологија* (макар она и била *дубока ствар*), заправо много више (но што би то многи и дан-данас били спремни да прихвате) може заличити на *батину са два краја*.⁴

Било је муке са рецепцијом. Свет није лако прихватао Достојевског. Истини за вољу, ни Достојевски није лако прихватао свет у којем је

³ У изворнику дословно стоји: *Други мои, просите у Бога веселья*. Уп: Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови I*, Ленто, Београд, 2015, стр. 396. Уп: Федор Михайлович Достоевский, *Братья Карамазовы*, Эксмо-Пресс, Москва, 1997, стр. 288.

⁴ Уп: Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови II*, Ленто, Београд 2015, стр. 488. Занимљиво, слично мисли и Порфирије Петровић. Уп: Фјодор М. Достоевски, *Злочин и казна*, Ленто, Београд, 2015, стр. 456.

живео. Померао је границе. Провоцирао. Вероватно је најдрастичнији пример контроверзно поглавље „Код Тихона”. Њега, као што знамо, нема у првом издању романа *Зли дуси*.

Упркос отпорима, психоанализа је у Музиловом свету достигла извесне социјалне (чак академске) афирмације. Потом, уследиће време озбиљне (како теоријске тако и практичне) декаденције.

Достојевски и Музил нису савременици. Нису ни истомишљеници. Ипак, у томе нас ништа не спречава, можемо их сматрати потенцијално плодним представницима двеју различитих (културолошких, религијских, психолошких, чак и психопатолошких) сфера живљења. Једна је западна (римокатоличка и протестантска), друга православна.

Свет Достојевског је свет руског православља. Ту су његови корени. Као (писац) Рус и као православца, он је био универзалан. Такав је и остао.⁵

Улог никако није био мали. Напротив. Што важи за једног важи и за другог. Свако на свој начин (Достојевски и Музил), средствима књижевног израза, настоји разумети повесни смисао судбине савременог човека.

* * *

Не само за (*руско*) православље, Достојевски данас има статус *пророка*. Неретко, називају га *петим јеванђелистом*. У том кључу га данашњи православци *разумевају* и *не разумевају*.

Много тога је речено и написано о њему. Са своје стране, Запад у Достојевском (углавном доследно) види *култног писца, неспорну величину, пророка надлазећег нихилизма, великог психолога, истинског мајстора*

⁵ Овде ће остати по страни важно питање *идеолошке* (а онда и *политичке*) профилисаности темељно религијских светоназора Фјодора Михајловича Достојевског. Контроверза није мала. Напротив. Не без разлога, замера му се због некритичког патоса идеализовања (*руског*) народа. Исто важи и за његове идеје о односу између Русије и Европе, за његова пророчанства. Довољно је, примера ради, сетити се узавреле Мишкинове беседе, својевремено неспретно изговорене у кругу Јепанчиних, његове приче о *руском Христу* и о *историјској мисији самог руског народа*. Ту је (рецимо) и чувено писмо самог Достојевског упућено Аполону Мајкову I З. 1868, као и мноштво других сличних исказа, из чега постаје јасније о чему је реч. Одлучно, не без ваљаних разлога, одбацујући нихилистички секуларизам Запада, те погубну идеологију моћи Римокатоличке цркве, доследно промовишући своју руску (словенску) причу, Достојевски ће, неретко, и сам западати у идеолошки (а онда и политички) радикалне партикуларизме. Ваљан пример (даље продубљености) оваквог виђења ствари могуће је пронаћи у књизи Јустина Поповића, *Достојевски о Европи и словенству*, Манастир Ђелије, Београд, 1995.

бизарних наратива, оштрог критичара негдашњих револуционарних пракси, радикалног антизападњака, протоегзистенцијалисту, идеолога русофилног панславизма, чак ратног хушкача. Многима и данас (а све то у име одбране од, бојим се, повесно неизбежног евроскептицизма) нескривено смета (осим добро знаних теза изнетих у романима) његов чувени говор о Пушкину, те поједина (не баш малобројна) места из *Дневника писца*.⁶ Достојевски (писац) готово ни на тренутак није осетио потребу да се огради од Достојевског (политичког мислиоца). Напротив.

Истовремено, ваља и то рећи, приметан је манир некритичког (крајње идеологизованог, патетичног) присвајања Достојевског међу појединим православним мислиоцима. Достојевски за њих има статус неприкосновене величине, библијског пророка. У њему они настоје успоставити основ неопходан њиховим сопственим (понекад сасвим некритичким) фантазијама. Немогуће је што се у тим круговима Достојевски много више помиње него што се, доиста, чита. Актуална мешавина негдашњег словенофилства и (увек живог) етнофилетизма, заједно са различитим формама нама савременог екзистенцијалног политиканства, чини и даље живим (заправо, изузетно значајним) само питање односа великог писца (а онда и његова дела) са различитим идеологијама.⁷

⁶ То да је Достојевски, пре свега, светски (а самим тим и европски) писац то данас нико разуман не би довео у питање. У том смислу, није неинтересантно поставити питање како би он, да се којим случајем појави сада ту међу нама, видео савремену Европу. И, шта би рекао?

⁷ Када је у питању Достојевски, неспорна је дубина и искреност његове вере. Нико озбиљан то не би довео у питање. Ипак, одвећ често да би то било случајно, превиђа се његов (амбивалентан, или суздржан однос према институционализованој црквеној хијерархији. Да ствар буде занимљивија, сва је прилика да је та амбиваленција, макар у извесним ситуацијама, била обострана. Уз све то, вероватно је донекле (између осталог, то потврђује и познато сведочење Владимира Соловјова [Владимир Соловьёв]), преувеличан значај искуства са оптинским старцем Амвросијем. Том приликом, ако је веровати Соловјову, Достојевски је више причао но што је слушао свог саговорника. Како је било у животу, тако је било и у литератури. То добро илуструје сам наративни статус њему битних ликова (по много чему харизматик), Тихона (у *Злим дусима*) и старца Зосиме (*Браћа Карамазови*). У оба случаја, наглашен је њихов очигледно измештен (слободно можемо рећи: маргиналан) статус у односу на репрезенте званичне управе манастирских обитељи у којима су живели. Да ствар буде занимљивија, ни монашка братија их није једносмислено прихватала. Напротив. Било је ту немало интрига, оговарања и обезвређивања. У том смислу, карактеристична је супротност између старца Зосиме и оца Ферапонта. Зосиминој (условно речено) филокалистичкој пракси саркастични Фјодор Павлович супротставља обичајни ригоризам

Поступајући тако, они (ти исти идеолози, злорабитељи дела великог писца) чине *значајан херменеутички хибрис*. Достојевски (данас, неретко) трпи већу штету од својих обожаваалаца него од критичара. Понекад је то тешко признати.

Добро је познавао људску мизерију. Много тога је осетио и на својој кожи. Као човек и као писац био је неспособан за равнодушност. Никада се није одрицао неког конкретног људског бића. За свакога је (осим можда, понекад, за своје идеолошке противнике) имао разумевање.

Пред грехом није затварао очи. Напротив, добро га је разумео. Био је пасионирани читалац оновремених црних хроника.

Његове су идеје дубоке и радикалне. Многима је био одвећ узнемирујући, несумњиво оригиналан, сиров, бруталан, готово претећи, бизаран.

Гласови његових јунака неспорно су *особени*. Такве су и њихове перспективе.

* * *

Психоанализа (дакле, не само Фројдова [Sigmund Freud] психоанализа) не говори о *греху*. Никада грех није њена тема. Исто важи и за *покајање*, чак и за *спасење*.

Фројдовско *talking cure* нема ничег заједничког са *покајањем*.

Фројдов модел мишљења је (доминантно) *медицински*. Језик Достојевског (као уосталом и његово мишљење уопште) битно зависи од дискурса руског православља. Склон је реторици аскетизма и литургијске праксе свог времена.

Ферапонтове струје. Они, цинично вели Фјодор Павлович, *једу купус* (тј. опсесивно се придржавају правила поста) и верују да ће се тако спасти. По себи је занимљив (духовит, неко ће рећи *беспоштедни*) опис сахране самог старца Зосиме. Наравно, осим података стриктно везаних за литературу, ту је и драгоцен (не само *анегдотски*) податак (надовезујући се на успомене Ане Григорјевне Достојевске [Анна Григорьевна Достоевская], доноси га Игор Волгин [Игорь Волгин] у својој књизи *о последњој години живота Достојевског*), где се јасно види на какве је све проблеме удовица великог писца наилазила у својим покушајима да сахрани мужа. Жеља Достојевског да буде сахрањен на гробљу петроградског Богородичиног манастира остала је неиспуњена. Од стране манастирске обитељи тражен је превелики новац, а тог новца није било. Срећом, манастир посвећен Александру Невском се понудио да Достојевског сахрани бесплатно. Но, и ту се, испрва, појавио проблем. Митрополит петроградски Исидор се томе супротставио, тврдећи да је Достојевски, ипак, само „обичан романописац који није написао ништа озбиљно”. Срећом, поменути митрополит ће убрзо променити своје мишљење (уп: Игор Волгин, *Последња година живота Достојевског*, ЦИД, Подгорица, 2003, стр. 568–569).

За Достојевског, *покајање* је један од кључних мотива. О томе подједнако убедљиво сведоче његови актери и заплети. Велика борба, истинска агонија, судбински бива повезана са *покајањем*.

Много је код Достојевског *покајника* и *покајања*. По логици ствари, уз њих иду *непокајани грешници*. Могућност (односно немогућност) *спасења* била је његова стална преокупација. То га чини суштински различитим од Фројда. Спасење није тема психоанализе. Психоаналитички дискурс суштински је упућен на питања *задовољства* и *стрепње*. Ретки су били (смислени) искораци из назначених оквира.

Грех је, попут *искупљења* и *спасења*, за Достојевског био важна тема.

Опседала су га питања *љубави* и *слободе*, *злочина* и *правде*, *вере* и *невере*, *смрти* и *бесмртности*. Дубоко је био узнемирен надлазећом судбином секуларне (по много чему нихилистичке) културе европског Запада.

Свиђало се то неком или не, његов став је био јасан. Управо то чини његово становиште суштински различитим од Фројдовог. Како исправно закључује Томас Ман [Thomas Mann], Фројд је био човек традиције европске просвећености. Тешко да би тако нешто било могуће рећи о Достојевском.⁸

Фројд је био агностик. Достојевски је – уз све турбуленције кроз које је пролазио – био *искрено верујући човек*. Са своје стране, психоанализа је програмски везана за *принцип реалности*. На себи својствен начин, ношен сензибилитетом узавреле руске душе, Достојевски настоји пратити *парадоксалне принципе православља*.

У сенци великих (*лепих*) прича он проналази скровити простор у којем се скривају разни циници и мизантропи, мрзитељи Бога и људи. И даје им реч.

* * *

Погрешно је динамику личности сводити на динамику *органског супстрата*. Управо томе је склона савремена психијатрија. Нажалост, психоанализа је у томе прати.⁹

⁸ Уп: Tomas Man, „Frojd i budućnost”, *Eseji I*, Матица српска, Нови Сад, 1980, стр. 284–308.

⁹ Занимљив је Дмитријев (*трагички*) ентузијазам по питању науке: „Замисли: то је тамо у нервима, у глави, то јест тамо су у мозгу ти нерви (нека иду до ђавола)... имају тако неке репиће, нерви имају те репиће, и чим они тамо затрепере... то јест, видиш, ја погледам нешто очима, ево овако, а они затрепере, ти репићи... а кад затрепере онда се појави слика, и не појављује се одмах, а неки тренутак, нека секунда прође, и настаје тамо неки моменат, то јест није моменат – нека ђаво носи моменат – већ слика, то јест предмет или догађај,

И не само то. Овде озбиљно ваља чути оно што има да нам каже Достојевски. Ствар се, наиме, даље компликује. Психоанализи прети западање у безизлаз. Достојевски је сведок.

Увид није довољан. Исто важи и за *катарзу*. Потребно је *покајање*. Покајање је кључни појам аксиологије и антропологије Достојевског. То његову причу чини озбиљнијом и захтевнијом од Фројдове. Питање *задовољства*, како га он схвата, знатно је комплексније од Фројдовог виђења. Притом, парадоксално, слобода је била једна од кључних Фројдових преокупација.

Нигде се то не види боље него у великом финалу Ставругиновог разговора са Тихоном.¹⁰

Где је *слобода* ту је *љубав*. Где је *љубав*, наставља Достојевски, ту је и *патња*. Дубина *љубави* аналогна је дубини *патње*. Из тог разлога, као што знамо, старац Зосима ће се поклонити Дмитрију.¹¹

сам би ђаво знао, ето зашто ја посматрам, а затим мислим... зато што постоје репићи, а не уопште зато што ја имам душу и што сам тако нека икона и подобје, све су то глупости... Дивна је, Аљоша, та наука. Настаће нови човек, то ја схватам... А ипак ми је Бога жао." Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамасови II*, *op. cit.*, стр. 321.

¹⁰ Карактеристично је Тихоново одлучно одбијање Ставругиновог садомазохистичког патоса. „Нека места у вашем излагању појачана су начином писања, ви као да уживате у својој психологији и хватате се за сваку ситницу, само да бисте читаоца изненадили безосећајношћу коју немате. А шта је то друго ако не надмено изазивање судије од стране кривца." Тихон је јасан. Од грешника се не очекује пуко подношење *мржње*, односно *осуде*. *Покајник* није, напосто, *кажњеник*. Суштина није у томе да он, отрпевши на сопственој кожи (како туђу тако и сопствену) мржњу, напоскон, себи самом опрости. Не, уверава нас Тихон, то би било погрешно. Пре свега, он (грешник, у овом случају Ставругин) мора поднети *поруку*. Порука (између осталог) чини грешника *комичним*. Бити неком *комичан*, односно *смешан*, то је озбиљно искушење за свачији (а поготово за Ставругинов) *нарцизам*. Неки греси су доиста *гадни*. Такав је Ставругинов. У бити (не само Ставругинове) *жудње за гадним* је (болесно разобручено) осећање свемоћи. Тихонова (условно речено *трансферна*) интерпретација погађа много дубље од негдашњих Фројдових. Бол и казна нису довољни. Порука сеже много дубље, у само језгро, данас бисмо рекли, *патолошког нарцизма*. Смех разара утваре моћи. Чини их очигледно бесмисленим. Разоткрива сав њихов јад и беду. Озбиљно ваља размислити о Тихоновом закључку: *чак и најразвишенији видови покајања у себи садрже нешто смешно*. Многи то не схватају. Ставругин је схватио. Јетко ће одбруси Тихону: *Проклети психолог!* И, тиме ће ставити тачку на њихов разговор. Уп: Фјодор М. Достојевски, *Зли дуси II*, Ленто, Београд, 2015, стр. 124.

¹¹ Уп: Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамасови II*, *op. cit.*, стр. 94.

У том смислу нам ваља разумевати (*имплицитну*) политичку филозофију и (исто тако *имплицитну*) психопатологију Фјодора Михајловича Достојевског. Исто, дакле, важи за *политичку демонологију* (каква је дата у роману *Зли дуси*) и за *индивидуалну патологију*, рецимо, Ивана Карамазова, Верховенског, Ставрогина, Раскољникова...

Много је ту ликова у игри. Свако од њих заговара неку своју тезу. Чак и ђаво. По сопственом признању, и он би (*некако*) да се оваплоти. Сасвим логично, за то му је потребан човек, мислеће биће увек спремно на бесмисао.

„Карамазови”, децидан је Дмитриј, „нису подлаци, него филозофи...”¹²

Покајање никако није нешто унапред загарантовано. Исто важи за страсти, љубав, чак и за спасење. Сам Достојевски, штавише, говори о мањем или о већем капацитету за покајање, љубав, патњу.

Таква је била његова (*имплицитна*) теорија личности. У истом кључу он, Достојевски, разумева и смисао динамике групе. Говорећи о појединцу, он увек говори и о групи. И – обрнуто.¹³

* * *

Фројд је желео да буде запамћен као научник. Достојевски је био *пророк покајања*. Уважавао је сваког човека, грешника или оног који то (ваљда) није. Дивио се *светости*. Савршено добро је познавао *грех*.

Појам *греха* (као уосталом и појам *светости*) остају изван оквира психоаналитичког поретка ствари. Тако је било у Фројдово време. Тако је и данас. *Кривица* (као супротност задовољству) представља велику тему психоанализе. Психоаналитичка идеја *кривице* имплицира тенденцију ка *растерећењу*. У том смислу, пут слободе је пут (могућег) *растерећења*.

Уопштено говорећи, психоанализа избегава сваку причу о *покајању*.

Психоаналитичари никада не говоре ни о *спасењу*. Њихове су амбиције много скромније.

¹² Уп: Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови II*, *op. cit.*, стр. 321.

¹³ Консеквенца, нажалост, слабо познатог текста Фјодора Михајловича Достојевског насловљеног са „Средина” (*Среда*, на руском) завређују много озбиљнију пажњу но што је то до данас био случај. У залеђу свега лежи намера да се разуме *злочин*; тачније, *злочинац*. Најкраће речено, ово би био закључак: „Да смо ми били бољи, био би и он...” Уп: F. M. Dostojevski, *Dnevnik pisca 1873; Članci 1873–1878*, Партизанска књига, Љубљана – Београд, 1981, стр. 16–25.

Попут *покајања*, *спасење* подразумева личност, личност схваћену као *ипостас*. Појам *ипостаси* стран је духу психоанализе.

Психоанализа је одувек опседнута питањима *структуре*, *силе* и *значања*.

Идеја *ипостаси* долази из једног сасвим другачијег регистра. Суштински, посреди је *теолошки термин*. У својем богатом дијахронијском залеђу он чува сећање на бројне теолошке спорове и недоумице.

За културу и ученост православља присуство грчког језика има нормативно значење.

Теолошку традицију православља Достојевски је, истини за вољу, познавао углавном интуитивно.¹⁴ Његова (условно речено) *теологија* није била ни догматска, нити спекулативна; она је била *наративна*.

Дубоко у срцу његовог виђења ствари биће *питање личности човека*. Актуално искуство сопствене (*трагичке*) смртности ту се преплиће с (*есхатолошком*) могућношћу спасења, са гресима и врлинама.¹⁵ Притом, најдубље могуће искуство греха може имати статус суштинске претпоставке могућности спасења.

На томе нескривено инсистира Тихон. То би била једна од важних поенти његовог разговора са Ставрогином.

Логика није довољна. Потребне су (*нам*) вера и љубав.

¹⁴ У извесном смислу, Достојевски очигледно одступа од овакве праксе (*бар*) на једном важном месту у роману *Браћа Карамазови*. То су они, концизно и зналачки одрађени (не без примеса извесне академске акрибије), пасуси намењени увођењу читаоца у духовно-историјско окружење старца Зосиме. Реч је, дакле, није тешко погодити, о *филокалистичкој традицији*. Помиње Синај, Атос, Пајсија Величковског [Паисий Величковский], Оптину. Притом, није незанимљиво приметити да, говорећи о *старчеству*, Достојевски користи сличну фигуру оној коју користи за психологију. Док за психологију каже да је она *батина са два краја*, за старчество он вели да је *мач са две оштрице*. Уп: Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови II*, *op. cit.*, стр. 33–40.

¹⁵ У том смислу овде ваља имати у виду следећу реминисценцију на робијашке дане: „Старешине се понекад чуде што неки робијаш, који је неколико година живео тако мирно и узорно да су га због примерног владања поставили за десетара, одједном, апсолутно без икаквог видљивог разлога – као да је ђаво ушао у њега – почне да прави глупости, да пијанчи, да се свађа, а понекад ризикује и учини кривично дело, или отворено омаловажава вишу власт, или убије некога, силује итд. Гледају га и чуде се. А можда је сав узрок ове изненадне ерупције у том човеку – од кога се то најмање могло очекивати – болно и грчевито исказивање личности...” Фјодор М. Достојевски, „Записи из мртвог дома”, *Записи из мртвог дома; Записи из подземља; Коцкар*, Ленто, Београд, 2015, стр. 96.

* * *

Кобна химера психоанализе одвајкада лежи у њеној, често неконтролисаној, страсти да се (буквално) све објасни (интерпретира). У својим најбољим тренуцима Достојевски ништа не објашњава. Он тада (чак) и не тумачи. Напросто, он (*нам*) прича приче.

И те приче су *истините*. Када их прочита, читалац непогрешиво осећа да је тако. Да другачије не може бити.

Његова истина није *научна*, *филозофска*, ни *теолошка*. Она је *наративна*. Упркос разликама, та његова наративна истина подсећа на *истину мидраша*.¹⁶ Пишући своју чудесну прозу (на начин који је био само њему својствен) он се суштински приближио традицији древних *мидраша*. Или, можемо и тако размишљати, оставио нам је дело које данас, после толико времена, можемо посматрати као нарочиту форму (савременог, руског, словенског) *мидраша*.

Смисао библијских цитата и парафраза код Достојевског није ни декоративан, нити реторички. Напротив, ствар је суштинска. Довољно је сетити се романа *Зли дуси* и *Браће Карамазових*.¹⁷

Његов литерарни *мидраш-наратив* непознаје никакав *редукционизам*. Напротив, он вазда нешто проширује, варира, надграђује. То чини његове ликове много *стварнијим* (*стварним* у најдубљем могућем значењу

¹⁶ Претежно аналитичкој (антиохијској) и претежно алегоријској (александријској) школи езегезе ваља додати још једну (семитску), претежно наративну. Наравно, класичној пракси *мидраша* овде можемо додати и (хришћанску, углавном сиријску) традицију *мемре* (у стиху презентоване херменеутичке беседе). Сетимо се, примера ради, Грушењкине приче (тј. *параболе*) о *главици лука*. Шта тек рећи о Ивановој *поеми*, о бројним (готово бурлескним) хулама Фјодора Павловича. Коначно, целокупна повест невоља христолошког Дон Кихота (кнеза Мишкина) има управо ту функцију. Снага приче је у *приповедању*. Приповедање је варирање и развијање основне теме. Сликовитост наратива има функцију тежишта херменеутички распричане (*приповедачки творачке*) елаборације почетних (имплицитних или експлицитних) поставки смисла и значења. О *мидрашу* као традицији тумачења детаљније уп: Гинтер Штембергер, *Увод у Талмуд и мидраш*, Правни факултет Универзитета у Београду, Фондација Конрад Аденауер, Савез јеврејских општина Србије, Православни богословски факултет, Београд, 2014.

¹⁷ На самом почетку романа *Зли дуси* чека нас познати пасус из Лукиног Јеванђеља (Лк. 8, 32–36). Потом, Тихон и Ставрогин расправљају о Апокалипси (3, 14–17). На почетку романа *Браћа Карамазови* стоје речи из Јовановог Јеванђеља (Јн. 12, 24).

те речи) него тек *реалистичним*. Уз изузетак позне књиге о Мојсију, сам Фројд је углавном био несклон херменеутици мидраша.¹⁸

Психоаналитичка тумачења неретко пате од вишка редукционизма. Достојевском је он био на сваки начин стран.

Програмски, психоанализа се бави свакодневицом, *психопатологијом свакодневног живота*. Тежиште је на свакодневном животу обичних људи. Томе насупрот, Достојевски је искрено посвећен *несвакидашњем*.

Склон је *екстремима*. Не зазира од оног (Фројд би рекао) *unheimlich*.

За Достојевског је поменуто *unheimlich* било природно окружење његовог мишљења. Исто то *unheimlich* је у психоанализи имало статус трансцендентног. То га је чинило много више *претпостављеним* него (*доиста*) спознатим.

* * *

Што је за Фројда био Едип, за Достојевског је Христос.

Достојевски је са страшћу читао Библију. Читао је (са истом страшћу) и свете оце. Посебно је волео Св. Исаака Сирина.

Слуга Григорије (у *Браћи Карамазовима*) упорно чита Исаака Сирина. Ништа не разуме, али чита.

Познате су (и често навођене) речи Достојевског о Христу: [а]ко би ми неко доказао да је Христ изван истине и када би стварно истина била изван Христа, ја бих радије остао са Христом него с истином.¹⁹

Погрешно би било сводити Достојевског у уско схваћени (технички, дискурзивни) оквир теологије.

Што Достојевски каже о Христу Фројд би (верујем) рекао о Едипу. За Фројда, Едип је центар свега.²⁰ *Христологија* је (слободно можемо рећи)

¹⁸ Овде је корисно имати у виду (макар) следеће књиге: Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, New Haven, London, 1993; Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, University of Chicago Press, 1995; Jan Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt and Western Monotheism*, Harvard University Press, 1998; *New Perspectives on Freud's Moses and Monotheism*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006.

¹⁹ Наведене речи налазе се у писму које је Достојевски, године 1854, упутио Наталији Димитровној Фонвизиној. Уп: F. M. Dostojevski, *Odabrana pisma I*, „Рад“, Београд, 1981, стр. 136.

²⁰ Фројдова теорија нагона судбински је везана за његово разумевање Едипа. Отуд познате и често навођене речи: „теорија нагона је наша митологија”. Уп: Sigmund Freud, “New Introductory Lectures on Psychoanalysis”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 22, Hogarth Press, London, 1973, стр. 95.

скривено језгро духовне заоставштине Достојевског. Занемаримо ли то, ништа код њега битно нећемо схватити.

Христологија Достојевског је *интуитивна*. Он је био *пророк*, не *догматичар*.

* * *

Лука нам сведочи, заједно са Христом била су распета још два разбојника. Један од разбојника се покајао, други није. О разбојнику који се покајао до данас је много тога речено. Онај други (непокајани) остао је у његовој сенци. Захваљујући Достојевском, у прилици смо да чујемо његове (*непокајане*) речи, и то, неретко, у дијалектички крајње развијеној форми.

Карактеристични су дубоко библијски корени његове искрене заинтересованости за (како је говорио Никола Милошевић) *негативне јунаке*. Са великом пажњом пратио је исповести небројаних грешника, криминалаца и отпадника. Чврсто је стајао на становишту да је патологија душе (као и њена светост) немислива као искључиво ствар *медицинског* (или ма ког другог *логичког / етичког*) модела.

Главни лик у *Записима из подземља* је добар пример. Свакако, (*и*) он је *распет*. Живот га није штедео. Притом, он је *непокајан*. Пун је (*малигне*) горчине.

Код Луке, његов је хостилни цинизам крајње сведен, семантички компримован. Код Достојевског, он до детаља бива развијен. Тако настаје литература.

Човек из подземља не пати као *cogito*. Он пати као *ипостас*. У својој патњи он је дубок и (на неки свој болестан начин) поштен. Далеко од тога да је светац, мрачан је, каприциозан и (на моменте) комичан.

Тешко га можемо сматрати симпатичним. Истовремено, неодољива је снага истине која проговара из њега. Његова је истина (попут истине непокајаног разбојника на крсту) брутално непокајана. То није лако поднети.

* * *

Важно је овде приметити да историја савремене психоанализе (са свим својим „сектама” и варијантама) прати исти онај пут који је иницијално наслутио Музил. Нагласак је на патолошким консеквенцама надолazeће (*епохалне*) празнине.

Музил никада није говорио о *ипостаси*. Он увек говори о *субјекту*. За њега, субјект је *лишен својстава*. Он је – *ohne Eigenschaften*. То га чини празним, *беживотним*.

Човека без својстава, вели Музил, чине својства без човека. Његовим речима: *Ein Mann ohne Eigenschaften besteht aus Eigenschaften ohne Mann*.²¹

Преовлађујуће осећање раздражујуће беживотности (*aufreizend leblos*)²² прати свеprisутна доминација (*первертиране*) рационалности. Хипертрофију посрнуле рационалности прати атрофија самог живота.²³

Својства су и даље ту. Само, нема човека. Парадоксално, човек без својстава и није човек. У питању су само (мање или више *расута*) својства. Као што рекох, човек недостаје. У првом плану су, дакле, ничим (*стварним*, тј. *обавезујућим*) повезане идеје. Оне се шире на све стране, било какво средиште изостаје.²⁴

* * *

Где је некада био човек сада је име. Име, без презимена. Човек без својстава има име, зове се Улрих. Презиме је изостављено. То је учињено зарад заштите анонимности његовог оца.

У Музиловом свету отац није битан. Исто важи и за мајку. Слично можемо рећи и за ликове који га окружују. И они су (*само*) имена.

У свету Карамазових, *отац је* (као симболички гарант поретка) *велика реч*.²⁵ Својим синовима он је суштински ривал и најдубље могуће искушење.

Далеко од тога да је небитан. Напротив.

Код Музила, *име је наративни агломерат (конфигурисаних) својстава*.

Свако од тих имена може само овлаш прикупити (тј. за себе везати) одређена својства. Име није (нити може бити) *ипостас*. Уочљив је континуитет између Музиловог питомца Терлеса (јунака *Пометње питомца Терлеса*) и Урлиха (*човека без својстава*). Што су за Терлеса *имагинарни бројеви* за Урлиха ће бити имена.

У оба случаја бићу (*броја, односно имена*) недостаје онтолошко залеђе. Подједнако је немогуће говорити о *ипостасном утемељењу (имагинарног) броја и имена*.

²¹ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Hamburg, 1981, стр. 148.

²² *Ibidem*, стр. 21.

²³ Примера ради, карактеристично је Фројдово крајње редукционистичко читање Достојевског: Уп: Sigmund Freud, "Dostoevsky and Parricide", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 21, Hogarth Press, London, 1961, стр. 173–196.

²⁴ Уп: Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, *op. cit.*, стр. 20.

²⁵ Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови II*, *op. cit.*, стр. 508.

За Музила ово је био важан (никако само поетолошки) увид.

Код Достојевског је све другачије. У свету његових јунака *ипостас* нужно имплицира постојање извесних (*персоналних*) карактеристика. *Ипостас* није сводљива на *име*. Ту је и *презиме*. Где је презиме ту је и *породица*. Карамазови су најбољи пример. Ту су, рецимо, отац и син Верховенски. И још многи други...

* * *

Далеко од тога да Достојевски идеализује породицу. Он је приказује у свом њеном трагизму. Трагизам породице је трагизам *ипостаси* (тј. *личности*) у *времену*.

По себи је незамисливо постојање *ипостаси* за коју би се (заједно са Музилом) могло рећи да је – *ohne Eigenschaften*.²⁶

Карактере својих јунака Достојевски осликава са непогрешивим осећајем шта је (*ипостасно*) за њих најбитније. Његови (парадоксални *антијунаци*) су далеко од тога да се за њих може рећи оно – *ohne Eigenschaften*. Сваки од њих је (наравно, ако не грешим) *неко*; первертирани, болесни, дубоко посрнули, фрустрирани, али, ипак, *неко*. Као такав, он (тај исти *неко*) у себи скрива мноштво (неретко међусобно искључујућих, конфликтних) својстава.

Нагласак је на *одвећ-укључујућем* (Англосаксонци би рекли: *over-inclusive*) карактеру ипостаси. Када су у питању својства, *ипостас* је *одвећ-укључујућа*. То поготово постаје очигледно у случају антијунака у делу Достојевског. „Широк је човек”, вели Дмитриј Карамазов, „одвећ широк, ја бих га сузио”.²⁷

Трагедија бића личности не подразумева *трагизам прогресивног бивања све мање човечним*. Напротив. Њихова трагедија почива на њиховој *одвећ-људскости*.

* * *

У *Записима из подземља* постоји нарочит однос између приповедача и језика. Брутално је прецизан, сочан, самооткривајући. Циничан је и мрачан, управо, попут непокајаног разбојника са крста. Ипак, за разлику од

²⁶ Раскољников то схвата на најболнији могући начин. Убивши злу бабу (зеленашицу), он схвата да је – убивши њу – заправо убио *начело*, слободно можемо додати: *начело ипостаси* (Фјодор М. Достојевски, *Злочин и казна*, *op. cit.*, стр. 274).

²⁷ Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови I*, *op. cit.*, стр. 135.

њега, јунак *Записа из подземља* вербално је хиперпродуктиван. Као такав, он нескривено ужива у свом болесном монологу.

Његово лудило ту бива јасно и логички конзистентно артикулисано. У игри су његове (*луде*) премисе, у игри су (*ништа мање луди*) закључци. Утисак је да би овде (уобичајено схваћена) аналитичка интерпретација била немогућа.

Будући (*ментално*) болестан, истовремено, он је филозоф. За њега су подједнако важни мржња и бол који осећа и ставови што их заговара. Далеко од тога да жели (*нуко*) задовољство, он је у очајничкој потрази за смислом. И, што је најважније, у свему томе он настоји да буде логичан.

Логика га води цинизму. Цинизам је његова најдубља страст. Управо то га чини блиским *непокајаном разбојнику са крста*.

Његова је первертирана аксиологија (попут његове филозофије моћи, живота и заједнице људи) учинак напора (*посрнулог*) човека да (*некако*) сопствени живот учини смисленим. Искреност му не недостаје. Упркос очигледној бизарности садржаја, он је у својој вербалној експресији потпуно неспутан било каквим отпором.

Тешко да му можемо приписати лицемерје. Напротив. Не труди се да нам се допадне.

* * *

У поретку дискурса Достојевског нема унапред дате (*фиксне*) тачке стабилности. Бахтин [Михаил Михайлович Бахтин] би рекао: његов је дискурс битно *полифоничан*.²⁸

На први поглед, говор јунака *Записа из подземља* делује као (згуснути, несвакидашњи, бизарни) *солилоквиј*. Истовремено, нешто (доиста необјашњиво) нас ту, готово хипнотички, увлачи у само језгро *мулти-перспективистичког кошмара сачињеног од најневероватнијих страсти и идеја*.

Отворено ту бивамо изложени удару персекутивно надолazeћег мноштва угрушака озбиљно урушеног субјективитета. Патолошка разобрученост имагинације измиче (пацификујућим) структурама и функцијама симболичког поретка.

Наглашена је *пермеабилност граница*. Текст се *у-меће у нас*. Ми се *огледамо у тексту*.

Атмосфера је *транс-индивидуална*. Или, можемо и тако рећи, она је *пара-ипостасна*.

²⁸ Уп: Mihail Bahtin, *Problemi poetike Dostoevskog*, Академска књига, Нови Сад, 2019.

Јунак *Записа из подземља*, за разлику од Музиловог, није лишен својстава. Напротив, он је преплављен мноштвом међусобно непомирљивих својстава.

Његова својства су нам препознатљива. Колико су његова толико могу бити и наша. То нас узбуђује.

* * *

Сама поменута *пара-ипостатичност* подразумева помањкање капацитета да се учини заокруженим (пацификованим, предвидљивим, извесним) искуство сопственог (персоналног) бића. Динамичко језгро оваквог стања ствари битно измиче контексту класичног фројдовског (Ја, Оно, Над-Ја) *схематизма*.

Бесмислено је трагати за уобичајеним (психоаналитичким) решењима за питање човекове мотивације. *Пара-хипостатични субјективитет* (за разлику од Фројдовог) није жртва чињенице да није свестан нечег за себе битног, а потиснутог.

Будући преплављен мноштвом сопствених (међусобно искључујућих) својстава, он је, заправо, *одвећ-тога-свестан*. Његова се мука не да свести на пуке учинке патологије потискивања.

Далеко од тога да је он (тек само) неуротичан. Његови су проблеми много озбиљнији.

* * *

Тешко је замислити бизарнији, истовремено и импресивнији почетак.

Све почиње поменутим монологом. Њега изговара нико други до неко судбински близак самом непокајаном разбојнику са крста.

Брутално је јасан. Речи су му попут лавине. Не тактизира. Својим речима погађа у саму срж ствари. Не штеди читаоца. Не штеди ни себе.

Ово су његове речи:

Ја сам болестан човек... Зао човек. Несимпатичан човек. Мислим да ме боли јетра. Истина, ја немам појма о својој болести, и не знам тачно шта ме боли. Не лечим се и никада се нисам леčio, иако поштујем медицину и лекаре. Поред тога, ја сам још и сујеверан до крајности, или бар толико да поштујем медицину. (Довољно сам образован да не будем сујеверан, али сам ипак сујеверан.) Не, господо, нећу да се лечим за инат. Ви то сигурно не можете разумети. А ја, видите, разумем. Наравно, не могу вам објаснити коме ћу заправо у овом случају запаприти својим инатом. Знам врло добро да лекарима не могу напакостити тиме што се не лечим код њих. Знам боље него ико да ћу тиме једино себи нанети

штету и ником више. Па ипак, не лечим се само из ината. Јетра ме боли, нека је, нека ме још јаче боли.

Одавно тако живим – већ двадесетак година. Сада ми је четрдесет. Раније сам служио, а сада више не служим. Био сам зао чиновник. Био сам груб и у томе сам налазио задовољство. Мито нисам примао, па сам бар у томе морао да нађем сатисфакцију. (Ово је слаба духовитост, али нећу да је прецртам. Написао сам је уверен да ће испасти врло духовито, а сад, пошто видим да сам се само гадно разметао – за инат нећу да је прецртам.)

Кад су молиоци ради обавештења прилазили столу за којим сам седео ја сам шкрипао зубима и осећао неизмерну насладу кад сам могао неког да увредим. А готово увек сам могао. То је већином био бојажљив свет: зна се – молиоци. А нарочито нисам могао да подносим једног официра, кицоша. Никако није хтео да ми се покори и одвратно је звецкао сабљом. Ратовао сам са њим скоро две године због те сабље и најзад сам победио. Престао је да звецка. Али ово се десило још у мојој младости.

А знате ли, господо, у чему је била суштина моје злоће? У томе и јесте ствар, то је управо и била највећа гадост што сам ја сваког часа, чак и у тренутку највећег беса, на своју срамоту признавао себи да ја не само нисам зао већ нисам ни озлојеђен човек и да, у ствари, само дижем прашину и тиме се забављам. Пена ми удара на уста од беса, али нека ми неко донесе какву ситницу, или мало чаја са шећером, ја ћу се већ умирити, чак ће ме обузети усхићење, иако ћу касније, то знам сигурно, шкргутати зубима на самог себе и од стида неколико месеци патити од несанице. Такав сам ја.

То сам ја малопре лагао да сам био зао чиновник. За инат сам слагао. Просто сам се измотавао и са молицима и са официром, а у суштини никад нисам могао да будем зао човек. Сваког часа сам осећао у себи много – сувише много особина супротних томе: осећао сам да од тих супротних својстава просто кипти у мени. И знао сам да су целог живота киптела у мени и тежила да се манифестују, само ја то нисам дозвољавао, намерно нисам дозвољавао. Мучила су ме до стида; доводила ме до конвулзија и – досадила ми најзад, и те како досадила! Зар вам се не чини, господо, да се ја пред вама због нечег кајем и да за нешто тражим опроштај?... Убеђен сам да вам се тако чини... А мени је, уверавам вас, сасвим свеједно ако вам се тако чини...

Ја не само да нисам умео да постанем зао већ уопште нисам умео да постанем било шта: ни зао, ни добар, ни подлац, ни поштен, ни јунак, чак ни инсект. И ето, сад таворим последње дане у свом куту, дражећи себе злобном утехом која ничему не води: да паметан човек доиста и не може постати нешто, то може само будала. Да, паметан човек деветнаестог века мора, и чак је морално обавезан, да буде, углавном, бескарактерно створење: а човек који има карактера и ради – већином је огра-

ничен. То је моје убеђење стечено у току четрдесетогодишњег живота. Мени је сада четрдесет година, а четрдесет година – то је цео живот. То је дубока старост. Живети преко четрдесет година је непристојно, банално, неморално! Ко живи дуже од четрдесет година? – одговорите ми искрено, поштено. Ја ћу вам рећи ко: глупаци и хуље. Свим старцима ћу то рећи у очи, свим тим поштовања достојним старцима – свим тим среброкосим и намирисаним старцима! Целом свету ћу то рећи у лице! Имам право да говорим тако, пошто ћу ја лично доживети шездесету. До седамдесете ћу живети! Осамдесету ћу доживети!... Чекајте! Дајте да одахнем...

Ви, господо, сигурно мислите да желим да вас насмејем? Преварили сте се у томе. Ја уопште нисам тако весео човек као што вам изгледам или као што вам можда изгледам. Уосталом, ако вас нервира ово моје наклапање (а ја осећам да вас нервира) и падне вам на памет да ме запитате: ко сам ја заправо? – одговорићу вам: ја сам чиновник четрнаесте класе. Служио сам само зато да бих имао шта да једем (једино због тога), а кад ми је прошле године неки даљи рођак оставио у наследство шест хиљада рубаља одмах сам поднео оставку и настанио се у свом куту. И раније сам живео у том куту, али сада сам се настанио у њему. Моја соба је бедна, одвратна и налази се на крају града. Служавка ми је сељанка, стара, зла и глупа и, најзад – увек одвратно заудара.

Говоре ми да петроградска клима почиње рђаво да делује на мене и да је веома скупо живети у Петрограду с мојим ништавним средствима. Све то ја знам боље од свих тих искусних и премудрих саветника и намигуша. Али остајем у Петрограду – нећу да напустим Петроград! И нећу да одем зато што... Ех! најзад, сасвим је свеједно да ли ћу отићи или нећу.

Уосталом: о чему поштен човек може да говори са највећим задовољством?

Одговор: о себи.

Онда ћу и ја говорити о себи.²⁹

Згуснути редови. Никог не остављају равнодушним. Пуну су значења. Тензија је огромна.

* * *

Много је отворене (*непотиснуте*) бруталности у наведеним речима.

Ни због чега се (учињеног или неучињеног) јунак *Записа из подземља* не каје. Чврст је и непомерљив, дубоко заглављен у себи. Мизантроп. До других му није стало.

²⁹ Фјодор М. Достојевски, „Записи из подземља”, *Записи из мртвог дома; Записи из подземља; Коцкар*, *op. cit.*, стр. 331–334.

Себе презише. Преплављен је самим собом; гуши се у (*одвећ-укључујућем, ипостасном*) мноштву сопствених неумирљивих тензија и својстава.

Други су за њега само празне сенке њега самог. Ником не верује. Не верује ни себи.

Сам је. И усамљен је. Уз све то, слаб је (*човек-миш*).

Говори бираним речима. Ужива у детаљима. Крајње је методичан у излагању своје мизерије.

Ником не покушава да угоди.

Далеко од тога да је симпатичан, али је (упркос свој бизарности) поражавајуће стваран.

* * *

Савршено је поштен у својој *перверзности*.

Будући очигледно отуђен од других људи, херој из подземља (*човек-миш* Фјодора Михајловича Достојевског) ужива у сопственом говору.

Затрован је тим ужитком. Несклон је метафори.

Попут Фјодора Павловича (тог непрепознатог љубитеља Шилера, комедијаша и блудника) и Ставрогина (мрачног човека надолazeћих времена), и он хули пуним плућима. Нимало се не устеже. Непокајан, пркоси Богу и свету.

Трпи. Није му лако, али не одустаје.

За њега, речи су пројектили. Њима погађа друге људе, своје (чак и оне невољне) саговорнике.

Обраћајући се неком, са тим неким он ништа не размењује: ни значење, нити емоцију. За њега, комуникација је нужно једнострана.

Други је само сенка његове сопствене патологије.

Његов цинизам је *цинизам очајника*. Његово очајање је дубоко и страшно. То је очајање (поновићу још једном) *непокајаног разбојника са крста*.

Речи су немоћне. Исто важи и за мишљење.

* * *

Очигледно, Достојевски се креће у пољу екстрема.

Свет његових (*анти*)јунака није свет обичних (нормалних, просечних) људи. Притом, исто важи и за његове (назовимо их тако) позитивне хероје и хероине.

Патња је директни корелат онтолошког пада (*анти*)јунака; дакле, њихове *непокајаности*.

Тешко је овде не поменути аву Таласија, некад важног саговорника Св. Максима Исповедника.

Ово су његове речи: „Само они који су достигли крајности врлине или злоће не подлежу суду сопствене савести”.³⁰

Достојевски је, као што знамо, читао руско *Добротољубље*. Није немогуће да су му запеле за око и поменуте Таласијеве речи.

Идеја патологије Ја и Над-Ја (која је, иначе, пресудно битна за психоаналитичко виђење ствари) овде, код Достојевског, не игра никакву важну улогу. Патолошка спрега Ја и Над-Ја нужно имплицира инхибицију, фрустрацију.

Очигледно, (*анти*)херој из подземља (управо онакав каквим нам га приказује Достојевски) не пати од било какве *инхибиције*. Напротив. Слободно можемо рећи да је његово лудило (као уосталом и *евентуално спасење*) пре свега ствар његове (*хипостатичне*) слободе.

Његова слобода је *битно негативна*. Отуд – *пропаст*.

У истом кључу можемо мислити о врлини, тј. о менталном здрављу. У том случају слобода је *битно позитивна*.³¹

* * *

Послушност, сама по себи, није врлина. Исто важи и за непослушност. На начин само Њему знан, Бог воли бунџије. Истовремено, Он воли и смерне, смирене.

³⁰ J. P. Migne (прир.), *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, Paris, 1865, 91, 1433, I, 72.

³¹ Ако је лудило (како каже Лакан [Jacques Lacan]) *негативна слобода говора*, тада је стање о којем нам сведочи Достојевски најбоље одредити као *негативну слободу ипостаси*. Та *негативна слобода ипостаси*, онаква каквом је Достојевски *види*, заправо је слобода оног на крсту непокајаног разбојника. Она је стварна, али узалудна. У том смислу, ментално здравље је могуће одредити као оствареност позитивне слободе ипостаси. Негативитет слободе урушава *ипостас* бића. Биће тада губи свој (човечански) оквир, излива се преко сопствених граница. То га чини неспособним за љубав: човек губи способност да воли друге и да поднесе (прихвати) туђу љубав према себи. Други људи бивају сведени на пуке објекте. Живот губи смисао, гуши се у цинизму и деструкцији. Настоји себе да надреди другима, да (зарад себе) оповргне сваки божански и људски закон. Таквом ништа није свето. Са друге стране, управо позитивитет слободе ипостаси чини љубав могућом, и реалном. Уп: Jacques Lacan, “The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis”, *Écrits*, trans. Bruce Fink, W. W. Norton & Company, New York, London, 2005, стр. 231.

„Човек је”, каже Иван, „створен као бунтовник”.³² „Људи су”, каже он у наставку, „слабо бунтовничко племе”.³³

Буне су им углавном кратког даха, или се граниче са суманутошћу. То их чини деструктивним и болно трагикомичним.

Достојевски упозорава: човек је биће склоно различитим опсенама.

А претходно је већ закључио да су *бесмислице земљи преко потребне*. Свет се, штавише, „држи на бесмислицама”.³⁴

Тиме се круг затвара.

Бунт није мала ствар. Исто важи и за мир.

Ретки су они који су у стању да издрже снагу сопственог бунта.

Отуд тако много трагикомичности у његовим *Злим дусима*.

За многе, мир је неподношљиво искушење.

Порука Достојевског је јасна: *само нас Бог може спасти*.

* * *

Шаролика скупина чудака и лудака, блудника, мученика, деце, проститутки, збуњених учењака, очева и синова, мајки и ћерки, бедника и алкохоличара, епилептичара, лопова, грађана и малограђана, успаљених револуционара, сиротих глупана, коцкара, (побожних или не) монаха и ко зна кога све још, то је материјални (заправо *људски*) предлогак света.

Управо од тог *материјала* настаје *историја, култура...*

Од истог *материјала* Достојевски гради своју приповедну прозу. Чинећи то, он твори један живи (*наративни*) свет.

У његовом свету много се тога догађа. Много тога се види, и много се тога чује. А још је више тога што се тек да наслутити.

Прави приповедач никада до краја не отвара своје карте.

Што је писац већи читалац од њега више добија. Истовремено, што је писац већи од читаоца ће се више (за узврат) тражити.

Управо то је случај са Достојевским, са његовом *христологијом*.

³² Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови I*, *op. cit.*, стр. 313.

³³ *Ibidem*, стр. 318.

³⁴ *Ibidem*, стр. 303.

* * *

Праузор је очигледан: *Христово распеће на Голготи*. Дакле, иста она слика (икона) која (видели смо на почетку) *улива наду*. Заправо, посреди је (како у Јеванђељу тако и код Достојевског) *велика тајна спасења*.³⁵

И Достојевски би да пробуди наду. Нада се огледа у идеалу. Идеал је: *родити род достојан покајања*.³⁶

На Голготи, Христос је централна фигура (*фигура наде*). Код Достојевског, Он је (упркос својој мистичкој скривености) *апокалиптички свеприсутан*.

Понекад га није лако разазнати у обиљу сучељених (неретко закрвљених, *покајаних* и *непокајаних*) ликова.

У својим делима Достојевски свесно варира библијске теме. Христологија је суштина његовог виђења човека и историје. Исто важи и за литературу.

На Голготи, уз Христа бежу распети и разбојници. Двојица њих. Један *покајани*, други *непокајани*. Код Достојевског слика се мултипликује.

Много је код њега *покајаних*. Много је и *непокајаних*. И сви они, видели смо, имају своје (*ипостазиране*) гласове. Сви се они чују. И могуће их је разумети.

Свако од њих прича своју (још једном ћу рећи: *ипостазирану*) причу. Много тога је остало отворено.

* * *

За живота Достојевски је много проповедао. То није спорно. Неретко, давао је простора потоњим (мањим или више примереним) политизацијама. Има их који га (*само*) по томе памте.

Истовремено, Достојевски ништа мање није ни загонетао. Нажалост, то се често заборавља.

Идеолози не воле загонетке.

Рогожинов крај је јасан. Исто (донекле) можемо рећи и за Фјодора Павловича, Ивана, Ставрогина, чак – Смердјакова. Међутим, како разумети Мишкинову судбину? Шта ћемо са судбином (условно речено)

³⁵ Крст је *раскршће*. Ту, на крсту, укрштају се путеви *живота* и *смрти*, *пропасти* и *спасења*. Из тог разлога Соња Мармеладова од Раскољникова очекује следеће: „пођи на раскршће, поклони се народу, пољуби земљу, зато што си пред њом згрешио, и реци гласно пред целим народом: 'Ја сам убица!'" (уп: Фјодор М. Достојевски, *Злочин и казна*, *op. cit.*, стр. 525).

³⁶ Мт. 3, 7–12.

позитивних јунака. На крају он, Мишкин, христолики чудак, (*ипак*) напушта свету Русију. Сломљен је, нервно растројен, прегажен догађајима, слободно можемо рећи поражен. Такав (*поражен*) се враћа у Швајцарску, у установу за, сва је прилика, трајни смештај ментално оболелих. Одустао је од других, одустао је од себе. Одустао је од Русије.

Има ли наде за Карамазове? За – Аљошу? То никада нећемо сазнати. Прича није испричана до краја.

Шта тек рећи о непријатном (за многе дубоко трауматизујућем) задаху који се могао осетити током сахране старца Зосиме? Рецимо још и то, у случају сахране малог Иљуше след догађаја је био другачији. Пре свега, непријатни задах је изостао. И то нешто значи...

* * *

Осим (покајаних и непокајаних) разбојника на крсту, христологија Достојевског има још један битан (сасвим особен) додатак.

Можемо га сматрати *апокрифним*, у најчистијем могућем значењу те речи.

Најбоље га је изразила (*ко би други*) Аглаја:

Уметници сликају Христа увек по јеванђељским предањима, ја бих га другачије насликао: приказала бих га усамљеног, ваљда су га ученици бар некада остављали самог. Са њим бих оставила само нејако дете. Оно би се играло крај њега, можда би му причало нешто његовим детињим језиком. Христос га слуша па се замисли; рука му је нехотице, као заборављена, остала на светлој главици детињој. Он гледа у даљину, у обзоре, велика као цео свет мисао почива у његовом погледу, лице му је тужно. Дете је ућутало, наслонило се на његова колена, поднимило ручицом образ, дигло главицу па га гледа замишљено, као што се деца неки пут знају да замисле. Сунце залази... То је моја слика.³⁷

У сваком (*одраслом*) човеку има нешто (*потенцијално*) разбојничко. Непокајано. Зато је тако тешко са (оним условно речено *обичним*) људима.³⁸ Парадоксално, окореле убице, најстрашнији злочинци, перверзњаци и оцеубице, социопате са дна друштвене лествице, те сав онај људски

³⁷ Фјодор М. Достојевски, *Идиот*, Ленто, Београд, 2015, стр. 159.

³⁸ „Ја се обичног човека”, пише Достојевски у једном писму упућеном брату, „бојим више него необичних” (F. M. Dostojevski, *Odabrana pisma I*, *op. cit.*, стр. 131).

талог што га је Достојевски упознао током робије, сви они (макар у одређеним ситуацијама) могу бити поузданији од оних тзв. нормалних.

Зосимин идеал *делатне љубави* (индикативно, каже он, Зосима није био ни *фанатик* нити *мистик*),³⁹ колико год деловао разборито и умерено, (*одраслим*) људима је тако далек и недостижан.

Отуд познати парадокси: *лакше је волети човечанство него човека; лако ћемо са непријатељима, најтеже је волети ближњег.*

Ван сваке сумње, човек је биће које верује. Тачније, он је једино биће које (самосвесно) може поверовати. Но, колико је та његова вера постојана? За многе, ово је крајње непријатно питање.

Ко се све у Христа заклињао а да га се (пре или касније) није одрекао?

* * *

На свету је много петлова. Само је један *онај јеванђељски*. И он има своју мисију у свету.

Његова мисија је дубоко симболичка.

Птице су апокалиптичка бића.

Јеванђељски петао не престаје да кукуриче. Он то неуморно чини, већ два миленијума. Његово је да *предназначити крај времена*. На само себи својствен начин, Достојевски је то предосетио. Није лако са људима. Поготово ако од њих зависите. Што важи за (*свету*) Русију важи и за остатак (православног и неправославног) света.

Људи су непоуздани. Себични су. И – егосцентрични. Брзоплети и површни. Неретко, то их чини лаким пленом нечастивог.

Непромишљени, људи би да уживају, да избегну бол.

Попут првог међу апостолима, они беже од Голготе. Сакривају се у масу. У њој – *лудују*.

За самоћу нису способни. Убија их усамљеност. Постају несносни и себи и другима.

За многе то је крај. За Достојевског није.

* * *

Срећом по свет, постоје (*и*) деца. Деца су, каже он, *лик Христов*.⁴⁰ Наравно, ту је и млађани (*златокоси*) Феб.

Да није тако Христос би у овом свету био усамљен.

³⁹ Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови I*, *op. cit.*, стр. 25.

⁴⁰ Фјодор М. Достојевски, *Злочин и казна*, *op. cit.*, стр. 330.

Мишкин (христолики Дон Кихот) воли децу. И деца воле њега. Прате га. Слушају га. Додуше, воли он и птице. Но, ту нема никаквих проблема. Деца и птице се лепо слажу. Заједно, уклапају се у рајски крајолик. Неко ће рећи, још само цвеће недостаје. Истини за вољу, Достојевски није показивао нарочит интерес за биљни свет.

Конечно, следи (*апокрифни / христорошки*) закључак: *деца се могу волети чак и изблиза*.⁴¹ Или, можемо и тако рећи, *само је децу могуће волети изблиза*.

Проблеми са одраслима су неизбежни. Са децом није тако.

Живот детета је непосредан. Такво им је и кајање.

Поменућу Кољу и Иљушу (чудновати завршетак романа *Браћа Карамазови*), Матрјошу, Смурова, те сву ону дечурлију која је (својевремено, док је био у Шварцарској, заједно са поменутим птицама) облетала око Мишкина.

Њихово биће (*ипостас*) је другачије. Њихови гласови су другачији. Код њих (у њиховом свету) све је другачије.

Када су деца у питању, чак и петао (онај *јеванђељски*) звучи другачије.

И само (*учењачко*) питање *ко је основао Троју?* за њих може имати савим посебан смисао.

Децанису савршена бића. Деца (попут одраслих) – *греше*. Сукобљавају се. И у свету деце постоји насиље. Постоји и зло. Истовремено, за разлику од одраслих, *деца се лакше покају*. Лакше се мењају (набоље). Лакше – (упркос злу) *остају у добру*.

За Достојевског то је аксиом.

БИБЛИОГРАФИЈА

- [1] Волгин, Игор, *Последња година живота Достојевскога*, ЦИД, Подгорица, 2003.
- [2] Dostojevski, F. M., *Dnevnik pisca 1873; Članci 1873–1878*, Партизанска књига, Љубљана – Београд, Београд, 1981.
- [3] Dostojevski, F. M., *Odaabrana pisma I*, „Рад“, Београд, 1981.
- [4] Достојевски, Фјодор М., *Записи из мртвог дома; Записи из подземља; Коцкар*, Ленто, Београд, 2015.
- [5] Достојевски, Фјодор М., *Браћа Карамазови I*, Ленто, Београд, 2015.
- [6] Достојевски, Фјодор М., *Браћа Карамазови II*, Ленто, Београд, 2015.
- [7] Достојевски, Фјодор М., *Зли дуси II*, Ленто, Београд, 2015.
- [8] Достојевски, Фјодор М., *Злочин и казна*, Ленто, Београд, 2015.

⁴¹ Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови I*, *op. cit.*, стр. 296.

- [9] Достојеvски, Фјодор М., *Идиот*, Ленто, Београд, 2015.
- [10] Достоевский, Федор Михайлович, *Братья Карамазовы*, Эксмо-Пресс, Москва, 1997.
- [11] Migne, J. P. (прир.), *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, 91, Paris, 1865.
- [12] Јевремовић, Петар, „Персонологија и онтологија у списима св. Максима Исповедника”, *Патрологија у огледалу херменеутике*, Отачник, Београд, 2011, стр. 71–99.
- [13] Ман, Томас, „Frojd i budućnost”, *Eseji I*, Матица српска, Нови Сад, 1980, стр. 284–308.
- [14] Поповић, Јустин, *Достојеvски о Европи и словенству*, Манастир Ћелије, Београд, 1995.
- [15] Штембергер, Гинтер, *Увод у Талмуд и мидраш*, Правни факултет Универзитета у Београду, Фондација Конрад Аденауер, Савез јеврејских општина Србије, Православни богословски факултет, Београд, 2014.
- [16] Assmann, Jan, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt and Western Monotheism*, Harvard University Press, 1998.
- [17] Bahtin, Mihail, *Problemi poetike Dostojevskog*, Академска књига, Нови Сад, 2019.
- [18] Derrida, Jacques, *Archive Fever: A Freudian Impression*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.
- [19] Freud, Sigmund, “Dostoevsky and Parricide”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. & trans. J. Strachey, Vol. 21, Hogarth Press, London, 1961, стр. 173–196.
- [20] Freud, Sigmund, “New Introductory Lectures on Psychoanalysis”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. & trans. J. Strachey, Vol. 22, Hogarth Press, London, 1973.
- [21] Ginsburg, Ruth and Ilana Pardes (прир.), *New Perspectives on Freud’s Moses and Monotheism*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006.
- [22] Lacan, Jacques, “The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis”, *Écrits*, trans. Bruce Fink, W. W. Norton & Company, New York, London, 2005, стр. 198–268.
- [23] Musil, Robert, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Hamburg, 1981.
- [24] Yerushalmi, Yosef Hayim, *Freud’s Moses. Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, New Haven, London, 1993.

Petar Jevremović

DOSTOEVSKY: VOICES OF THE
REPENTED AND UNREPENTANT

Abstract

On Golgotha, along with Christ, two robbers were crucified. One repentant, the other unrepentant. In Dostoevsky, the picture multiplies. He has many penitents. There are many unrepentant ones. And they all have their (hypostasized) voices. Robert Muzil was one of the most important voices of his era. The same can be said for Dostoevsky. Psychoanalysis was born in Musil's world. Dostoevsky comes from a completely different world. Psychoanalysis avoids talking about repentance. The same goes for holiness. The notion of hypostasis is foreign to the spirit of psychoanalysis. Psychoanalysis has always been obsessed with questions of structure, power, and meaning. The notion of hypostasis is of key importance for understanding Dostoevsky.

Keywords:

F. M. Dostoevsky, Robert Musil, hypostasis, biblical narrative, Golgotha, psychoanalysis.

Јасмина Ахметагић*

Институт за српску културу Приштина – Лепосавић

Актуализација Достојевског у опусу савременог српског писца**

Анстракт

Савремени српски писац Ненад Теофиловић у својим романима *Клопка* и *Фрактура* доследно успоставља интертекстуални дијалог са делом Ф. М. Достојевског – оба романа тумачимо као фикционалну интерпретацију идеја великог претходника. Указали смо на идејне, тематске, структуралне, али и подударности на нивоу карактеризације и атмосфере које *Клопка* остварује са *Злочином* и *казном*, односно *Злим дусима*, *Браћи Карамазовима*, *Двојнику*. Теофиловићев протагониста прелази читав негативни развојни пут од Раскољникова до Ставрогина, а довршава као расцепљени и удвојени Гољаткин. С друге стране, *Фрактура* актуализује *Записе из подземља*, промишљањем добро познатих питања из раног романа Достојевског, пре свега могућности и предуслова слободе и среће, улоге разума у том процесу, те самој сазданости људског бића. И јунак *Фрактуре*, попут свог књижевног претка, помиње несигурност и хировитост као пресудна људска својства која прогрес настоји да искорени у име коначне среће на земљи. Оба јунака су, мада на различите начине, прилагођени и изричу дијагнозу свога доба, опирајући се прогресу и цени коју човечанство плаћа на том путу.

Кључне речи:

Ф. М. Достојевски, Ненад Теофиловић, интертекстуалност, *Записи из подземља*, *Злочин и казна*, *Клопка*, *Фрактура*

* ahjasmina@yahoo.com

** Рад је настао у оквиру научноистраживачког рада НИО по Уговору склопљеном са Министарством просвете, науке и технолошког развоја број 451-03-9/2021-14/200020 од 5. фебруара 2021. године.

Добро је позната чињеница да је опус Ф. М. Достојевског [Фёдор Михайлович Достоевский] извршио огроман утицај на стваралаштво низа писаца из различитих националних књижевности, филозофа и психолога, књижевних проучавалаца и теолога, а тај утицај не јењава ни данас. Томас Ман [Thomas Mann], Кафка [Franz Kafka], Џојс [James Joyce], Ками [Albert Camus], Орхан Памук [Orhan Pamuk], Куци [J. M. Coetzee] и Френзен [Jonathan Franzen] – сви су ти писци указивали на Достојевског као на важног учитеља, а дубоку везу са опусом великог руског претходника открива и Набоковљево дело [Владимир Владимирович Набоков], упркос оштрој критици коју Достојевском упућује овај писац.

Ни у српској књижевности ствари не стоје другачије. Српски писци се, почев од реализма, уче вештини психолошког нијансирања од Достојевског (Светолик Ранковић, Лаза Лазаревић, Бора Станковић). Момчило Настасијевић је забележио да у његовом читалачком искуству не постоји писац који га је дубље потресао од Достојевског, а на Достојевског као свог (м)учитеља указивао је и Јустин Поповић. И Бранимир Ћосић, и Григорије Божовић, и Иво Андрић експлицитно исказују дивљење за дело великог писца. Неки други аутори, попут Живојина Павловића или Драгослава Михаиловића, сведоче о томе својим делом: први романом *Двојник*, реинтерпретацијом истоименог романа Достојевског, други *Злотворима*, који успостављају снажне интертекстуалне везе са *Злим дусима*. На том је трагу и оно што чини Ненад Теофиловић у романима *Клопка* (2002) и *Фрактура* (2020), који, уз роман *Вртешка* (2008) и збирку прича *Снови и сенке* (1998), представљају све што је досад објавио овај писац, рођен 1963. године у Чачку, а настањен у Финској и по занимању инжењер телекомуникација.

За Ненада Теофиловића мало ко зна, а за филм *Клопка*, снимљен по његовом романескном првенцу, мада је претрпео бројне сценаристичке измене, знају готово сви. Свакако је за то одговоран различит простор који у култури XXI века припада филму и књижевности, тј. њихова различита видљивост. С друге стране, чини се да томе доприноси и својеврсна самозатајност овог писца, „српског Пинчона”: „Нико га од новинара није видео, нико не зна како изгледа. Не даје интервјуе, не шаље свој професионални курикулум, фотографију чува у личној карти. О њему на промоцији говоре уредници и његова браћа (...) који су породично презиме уписали на вокалну листу савремене етно-музичке сцене” (Ћирић, 2008).

Сценаристи одличног филмског остварења Срдана Голубовића (Мелина Пота Кољевић и Срђан Кољевић) значајно мењају фабулу Теофиловићевог романа, али се ни у њему не губи, мада остаје пре свега тематска, веза са Достојевским. У роману је однос према делу Достојевског доминантан у толикој мери да се *Клопка* појављује као омаж руском великану и пример је интертекстуалног дијалога, који се по својим

литерарним учинцима придружује поменутим остварењима Живојина Павловића и Драгослава Михаиловића, те и зато Теофиловић заслужује далеко већу пажњу¹ од оне коју је у нашој критици добио. Овде ћемо настојати да покажемо шта Теофиловић дугује Достојевском и како се посредством великог претходника писац обраћа своме добу.

Протагониста *Клопке* Младен Павловић, грађевински инжењер у Србији деведесетих година, извршава наручено убиство како би дошао до новца за синовљеву операцију и спасао му живот. Разорен почињеним убиством, а преварен, Младен убија и свог налогодавца. У филмској верзији ове приче, у којој је значајно промењен централни нагласак јунакових избора, новац за операцију стиже одакле и одмазда: од удовице убијеног, којој је након добијеног новца протагониста исповедио своју страшну тајну. Централни јунак филма се, у ситуацији препуњеној беспомоћношћу, ослања на зло, као логичан и рационалан избор, иако му решење стиже посредством добра и емпатије. Да ли је моћније зло или добро, на шта је човек спреман у ситуацији крајње беспомоћности, питања су која филм снажно покреће.

Много мрачније околности испуњавају Теофиловићев првенац, у коме је потпуно одсутна димензија Младеновог односа са жртвином удовицом: јунак долази до новца тако што убије и похара налогодавца, али је за сина већ касно; овај умире, не доспевши на операцију. Пре тога Младен претрпи још једну превару, када настоји да оде на рад у Украјину и преображава се из мирног и скромног јунака у насилника: претукао је своју жену, силовао је другу, куљајући бес је испразнио у оближној продавници, наочиглед свих присутних, разбио је прозор на Дорћолу усред ноћи. На крају Младен доспева у душевну болницу.

Теофиловићев роман је доследно прожет интертекстуалним дијалогом са Достојевским и то на тематском плану, на нивоу карактеризације (разграната и пажљиво уобличена социјално-психолошка мотивација, са дубоким продором у несвесно јунака, посредством ониричког света и оцртавања јунаковог дијаболичног расцепа (он, попут Ивана Карамазова, остварује дијалог са ђаволом), урбане атмосфере у којој детаљи упућују на Достојевског (мокар снег који пада у Теофиловићевом Београду призива Петроград из *Записа из подземља*, као и Младенов стан у сутерену), на структуралном нивоу (комплементарност ликова) и идејном. С једне стране, ситуација централног јунака лоцирана је у Србију деведесетих година XX века – распад Југославије, рат и санкције, бомбардовање, немаштина, пропадање државних предузећа – а с друге, опусом

¹ На Теофиловића је скренута пажња наградама („Исидоријана” за збирку прича, награда задужбине „Бранко Ћопић” САНУ за *Клопку*), али не и критичким текстовима.

Достојевског: у *Клопци* су призвани *Злочин и казна*, *Зли дуси*, *Браћа Карамазови*, *Двојник* и *Записи из подземља*.

Ненад Теофиловић се пре свега ослања на *Злочин и казну*, а у његовом роману Раскољников добија статус архетипске фигуре: у *Клопци* се преиспитује под којим се условима може постати Раскољников, који потенцијално постоји у сваком човеку. Кључна Раскољниковљева идеја, због које је и починио убиство – изузетан човек има право да убије бескорисну и штетну јединку како би остварио бољитак за оне квалитетније, али социјално беспомоћније људе – преиспитује се у времену и околностима удаљеним читав век од оних у којима пребива јунак Достојевског. Раскољников је своју идеју најпре елаборирао у новинском чланку, дуго је носећи у себи пре но што свесно и плански убија зеленашицу Аљону Ивановну, а Теофиловићев јунак, без икакве наопаке филозофије, у намери да сачува оно што је за њега највредније – синовљев живот – такође свесно и плански убија Петра Ивковића, зеленаша. Ако се у младом, гордом јунаку Достојевског, униженом властитим социјалним положајем, као и бедом ближњих, развија идеја о подели људи из које следи и право на убиство, па и сам злочин, судбина Младена Павловића пре свега посведочује да Раскољниковљев чин није толико уникатан и несвакидашњи. Несвакидашње је само експлицитно исказано идејно обличе у које се заодева злочин овог студента: убиство зеленашице за јунака постаје и провера његове психолошке снаге. У филозофску Раскољникову идеју, а он је „један од Штирнерових потомака” (Арбан, 2012: 143), уписани су слојеви личног незадовољства (планирана сестрина удаја једна је од капи у препуној чаши јунаковог гнева), те је она нужно, једним делом, рационализација. Штирнерово [Max Stirner] дело *Једини и његово власништво*, објављено први пут 1844. године, а код нас преведено 1976, било је познато Достојевском, јер се о њему разговарало у кругу око Бјелинског [Виссарион Григорјевич Белинский] (Арбан, 2012: 144), којем је припадао и Фјодор Михајлович. Одјек Штирнерових идеја – *оно што имаш снаге да будеш имаш право да будеш; ко има власт стоји над законом; савест је слабост* (Штирнер, 1976: 125) – јасно је препознатљив у Раскољниковљевој теорији правде. Штирнер експлицира: „Ја за све имам право за шта сам моћан” (Штирнер, 1976: 141). С друге стране, Младен Павловић је беспомоћни супруг, отац и шеф: он не може да заштити жену, да помогне сину, нити да организује посао и зараду радницима у грађевинском предузећу у коме ради. Једноличан низ дана у којима је свака активност подвиг, а живот сведен на пуко преживљавање, лишен идеала, нада и снова, значајно урушава јунаков интегритет, а синовљева болест га доводи до очајања. Тако се Теофиловићев протагониста налази у егзистенцијалној ситуацији Раскољникова, у чијем злочину очајање учествује у већем степену но што је он тога свестан.

Иако и Раскољников и Младен припадају свету *понижених и увређених*, значајно се разликују по својој самопроцени. Када Младен констатије да се свет „претворио у џунглу у којој за слабе и обзирне нема милости” (Теофиловић, 2002: 15), јасно је да он себе ставља у категорију слабих и обзирних. Своју неасертивност он промишља и поводом чињенице да је супруга та која се пробија кроз редове идући у набавку основних животних намирница; он је покушао да је замени, „али није успео да се наметне” (Теофиловић, 2002: 9). Јунак Достојевског проверава да ли је ваљан или Наполеон – односно обичан човек који служи само као материјал или изузетан човек који „има право [...] да дозволи својој савести да прекорачи [...] преко неких препрека [...] ако то захтева остварење његове идеје (неки пут можда спасоносне за цело човечанство)” (Достојевски, 2004: 248). Теофиловићев јунак нема таквих претензија, али када га живот доводи пред избор доспева до сличних мисли: „На једној страни људи обични. Без много храбрости и без много амбиција. Али зато мирни. Нико их не дира, јер ни они никог не дирају. А на другој страни они који пркосе, они који воде” (Теофиловић, 2002: 79). Младен о себи мисли као о слабом човеку, али га повезивање слабости и морала – слободу и достојанство проглашава сметњом опстанку – доводи у Раскољниковљево близину: „Слабији карактери почну да пребацују себи, а то је већ пут у пропаст, јер ће другима лако бити да те осуде кад си ти то већ учинио (...) Али ако си довољно дрзак да лажеш другом у очи, ако се понашаш као човек коме је најгнуснија ствар најнормалнија, људи ће устукнути са поштовањем”; „једина ствар која се рачуна је опстанак, и сама природа је тако уредила ствари, они који се прилагоде опстају, а они други нестају као да их никад није било” (Теофиловић, 2002: 112–113).

У часу када узима пиштољ са у налогодавчевом писму назначеног места под Бранковим мостом Младен се присећа једне епизоде из детињства, тј. својих помешаних осећања мржње, гађења и дивљења према другу који је убио мачку на свиреп начин и пита се да ли је његово тадашње одсуство свирепости моралност или кукавичлук. То значи да је провера властите психолошке снаге, која је код Раскољникова толико у првом плану, код Младена Павловића повучена у позадину: Теофиловићев се јунак, тек увучен у злочин, суочава са собом и то сазнање не успева да поднесе, те завршава у душевној болници. Раскољников на робији, пошто је већ изабрао пут искупљења, промишља исправност тог пута и пребацује себи што није дорастао својој теорији правде. Реактуализацијом Достојевског српски писац се фокусира на другачији проблем: човек који важи за моралног и доброг, који се пита „има ли било какве људске среће до оне породичне” (Теофиловић, 2002: 24), човек умерен и скроман, открива просторе зла у себи, далеко мрачније од оних са којима

се суочава Раскољников.² Док Раскољников мисли да је убиство Аљоне Ивановне морално неупитно, Младен је свестан да је убиство Петра Ивковића морални прекршај, али га предузима са идејом саможртвовања. Раскољниковљевој кривичној одговорности претходи метафизичка кривица, јер из ње исходи: његов првотни грех је присвајање апсолутне мере којом суди о вредности људског бића. Убиство зеленаша, са идејом саможртвовања за добробит сина, Младен разумева као нужност моралног закона, али друго убиство показује од какве је врсте јунаково посрнуће. И Раскољников и Младен су починили два убиства, од којих је друго засењено првим. Ако је Петра Ивковића Младен убио јер верује да му је на дохват руке спас бића које највише воли – у природи је те љубави да се изврши наручено убиство, колико и да се Орфеј окрене и тиме заувек изгуби Еуридику – убиство налогодавца Косте Антића мотивисано је пуким осећањем моћи, а тамо „где моћ не ограничава саму себе настају насиље и терор, и у крајњој тачки поништење људског бивања и душе” (Јасперс, 2009: 28). „’Нико неће знати. Ни он неће приметити. Само треба да подигнем руку.’ Опирао се тој мисли, али што је више отпора пружао, она је постајала све снажнија и ускоро преплави његов ум” (Теофиловић, 2002: 145).

Раскољников је убио Лизавету јер се она неочекивано појавила као препрека извршењу савршеног злочина, али је то убиство и нежељено и неуклопиво у његову теорију, те га стога касније јунак стално превиђа. Раскољникова је у тренутку убиства управо афективно стање онемогућило да похара своју жртву (па је убиство са становишта користи бесмислено, а тиме и са становишта идеје према којој је та похара требало да послужи извршењу добрих дела), док Младен, када се коначно нашао пред гомилом новца због којег се и упустио у злочин, није одолео чињењу још једног. Тиме је покидана веза између централне мотивације и злочина – ново убиство открива Младену непознате слојеве властите личности.

Достојевски преиспитује последице једне идеје која је у основи сваке револуције, с тим што у Раскољниковљевом случају посебно наглашава не само то да циљ оправдава средство – чиме се самовоља подиже на ниво закона и разара дух заједнице, па се и преузима Божја улога – већ и много опаснију тезу о суштинској неједнакости људи. Одобравајући злочин у име неког вишег добра, јунак наступа као идеолог усређивањских идеја. Ироничан предлог који испитивач Порфирије Петрович

² Великодушност Раскољниковљева наглашена је не само судовима других ликова о њему (чега је потпуно лишена Младенова карактеризација), него и конкретним примерима безинтересне помоћи другима. Истина је да Младен помаже дечаку и његовој мајци, али је тај чин потпуно засењен његовим каснијим односом са њима.

даје Раскољникову у вези с критеријумом разликовања обичних и необицих када му овај тумачи своју идеју – „да се ту, на пример, нарочито одело уведе, да се носи нешто, на пример, какав жиг” (Достојевски, 2004: 250) – омогућава читаоцу да погубну природу Ракољниковљеве идеје разуме у контексту историјског искуства. Јунаково „одобрење крви по чистој савести”, из којег проистиче злочин, антиципира историјско искуство холокауста. Теофиловић пак кроз свог јунака показује психолошку динамику архетипа Персоне и Сенке у појединцу, узимајући у обзир друштвене околности које подстичу човеков пад. Не доводи социјална беда само до крајњег очаја, распада породице, криминала, већ је она огромно искушење за читаву хуманистичку грађевину. У Младеновом рашчовечењу важну улогу игра средина и доба, али и онај део психе који се као непожељан и у култури неприхватљив потискује толико да о њему ни јунаково окружење ни он сам ништа не знају.

Младен убија човека који по формату одговара зеленашици Аљони Ивановој (ова нема ниједно позитивно својство, нити икога са ким остварује блискост), али не сасвим: за њега знамо да је имао породицу, а његову уплакану жену и кћи Младен види на сахрани. И Младен се, пре но што извршава злочин, за њега припрема, одлазећи у близину Ивковићег стана, где утврђује изглед жртве, проверава околину и планира време акције. Читалац *Злочина и казне* има потпун увид у Раскољниковљев буран унутрашњи живот непосредно пре убиства, његове сумње, планове и самооснаживања. Није тако у Младеновом случају, али је понашање јунака речито и слично. Код Младена је такође наступила атрофија воље, све му је постало тешко, а на подземну струју његовог мишљења, у којој се наслућује да убиство прихвата као саможртвовање, указују наизглед немотивисане мисли: у часу када напушта канцеларију помишља „ништа неће остати иза мене” (Теофиловић, 2002: 45). Након убиства, и Младен је, као и Раскољников, у грозници, а његову опсесивну заглављеност у ноћи злочина открива његова дневничка исповест. Код оба јунака се јавља интензиван доживљај изолованости, одсечености од света, односно преплићу се стање немогућности да се издржи туђе присуство и неподношљивост самоће.

Клопка је роман састављен од седам целина: четири су означене римским бројевима („Урушавање”, „Грозница”, „Понирање”, „Вртоглавица”) и у њима се тематизује Младенова судбина, а између њих се три пута појављују поглавља драмске структуре, означена као „Међуигра”, у којима представници криминалне групе држе на оку Младена, откривају му идентитет наручиоца и његову адресу, а на крају настоје да га ангажују за своје послове. Осим функције у развоју фабуле (у међучиновима се одвија псеудоистрага), оваква структура настоји да читаоцу сугерише слику света у коме се догађа Младенов злочин и страдање: људи с маргине, друштвени талог, појављују се као надређени Младеновој судбини – они повлаче конце и доприносе расплету, „супервизирају”

његове акције јер су професионалци у оном домену у коме је Младен начинио успешне почетничке кораке. Изразит утисак друштвене контроле збивања притиче управо из међучинова: појединчевим акцијама управљају истакнуте групе, те је то свет потпуно плошан, без моралне и духовне вертикале. У том смислу Теофиловић актуализује *Злочин и казну* у постмодерном времену, а од велике је важности чињеница да се радња овог романа збива раних деведесетих година у Србији, где је живот (а то је осликано бројним мотивима) постао тако јефтин. Његов се јунак не може обратити Богу, нити изабрати искупљујући пут, попут Раскољникова, јер су и он и свет у коме живи изгубили своје метафизичке ослоње. Уосталом, да су напрсли и друштвени ослонци и измешао се свет правде и злочина показује епизода Младеновог привођења у полицију. Пошто је ноћ провео у ћелији, где је приведен као потенцијални самоубица, Младен признаје убиство, али полиција Младенову причу одбацује као невероватну, пошто већ има осумњичене, и важније јој је да потврди своје сумње и затвори случај него да открије истину и задовољи принцип правде. У друштву у коме је правна регулатива поремећена Теофиловић се фокусира на злочин као моралну и метафизичку категорију. Индикативно је, међутим, да Младен својим признањем актуализује једну од основних идеја Великог инквизитора: Младен не признаје злочин због осећања кривице или кајања, већ зато што управљање властитом судбином, које му је постало изразито непријатно, жели да препусти другом. Он напосто жели да постане објект полицијског старања, да се лиши терета слободе. У „Легенди о Великом инквизитору“ Иван Карамазов је тврдио управо то: да човек толико не може да поднесе слободу да, чим остане слободан, тражи некога коме би могао да препусти вођство.

Још док извиђа потенцијално место злочина, у фази припреме, Младен мисли о себи као о човеку који нема вере, а процес његове разградње праћен је потпуним распадом телеолошког погледа на свет („награда и казна не постоје“, све је „плод случаја“ – Теофиловић, 2002: 112) и јачањем зла у њему. Међутим, како нараста зло нараста и Младенова слика о себи. Пре но што убије налогодавца Милоша/Косту Антића он мисли: „Ја сам изабран [...] виши поредак је одабрао мене, од свих људи, да учиним нешто изузетно, чак и ако се мени понекад чини да није тако“ (Теофиловић, 2002: 129–130). Укратко, Младен се истовремено ослобађа своје слабости и морала, који добија статус предрасуде, што је Раскољников експлицирао у свом есеју.

И Ненад Теофиловић поставља своје јунаке у односе контраста и комплементарности, како би дубље осветлио њихову езистенцијалну ситуацију и оцртао њихов карактер, што је поступак од изванредног значаја у опусу Достојевског. С једне стране, насупрот Младену постављен је Коста Антић: први је смиран човек који у злочин улази под притиском претње губитком сина, а други криминалац који је уживао у

својим злочинима. С временом се Младен све више приближава Кости. С друге стране, Младену је супротстављен пријатељ Благоје, чиме се алуцира на однос између Раскољникова и Разумихина. Слична животна ситуација (велико сиромаштво) ипак не води једнаким решењима: Благоје остварује непомућену породичну срећу, а његово име указује на то да Теофиловић контрастира јунаке не на темељу разликовања унутрашње узнемирености, расцепа и ослоњености на разум и вољу, како то чини Достојевски, већ на сучељавању насилне природе и благости.

Младен продубљује односе са Јеленом, самохраном мајком и проститутком, што директно призива Раскољниковљев однос са Соњом Мармеладовом, односно јунака из подземља са Лизом, чак и садистичку компоненту тих односа. Само Јелена погађа да је Младен убица, а јунак експлицира да се ње боји, чиме се наговештавају њени душевни капацитети – „силовао сам је, а она ми је провукла нежно руке кроз косу” (Теофиловић, 2002: 169) – али од ње јунаку не притиче никакав позив, нарочито не оне врсте коју је Соња упутила Раскољникову. Јелена је потпуно помирена са животом и лишена је улоге васпитача јунакове душе, какву је имала Соња. Њено присуство у Младеновом животу у функцији је осветљавања његовог пада: нови облици приватног живота одговарају новом статусу његовог бића. Ако је пред својом женом морао осећати кривицу, пред Јеленом се Младен опушта, остварује самозаборав и пројектује у њу и властиту кривицу. Тако њој пребацује, како би себе од самооптужби изузео, да јој је дете изговор за проституцију, што призива Раскољниковљева пребацавања Соњи.

У ћелији, док се премишља око признања, Младен први пут остварује разговор са ђаволом, заправо са властитом Сенком. Самооправдавајући глас, сигнал јунакове преплављености несвесним, одвраћа га од признања аргументима о злу других (нема пред ким да се искупи, а нема ни начина: признањем ће само бити подвргнут одговарајућој процедури). И касније, док лежи болестан у кревету, ђаво га наговара да прихвати посао плаћеног убице и обраћа му се мислима које су нам добро познате из *Злих духа*: нема разлике између добра и зла, против зла се човек може борити само његовим средствима, постојање добра је већ клица зла, што значи да ништа нема смисла. Нема, међутим, у његовом дијалогу са ђаволом ширег плана, побуне против људске егзистенције као такве, односно нема ништа прометејско у том дијалогу, на шта је у случају Ивана Карамазова указао Морис Фридман [Maurice Friedman] (2011: 389). Није то спор са Божјим светом, већ епилог кретања зла у јунаку, расцеп душе који стога више подсећа на Гољаткинов, но на Иванов, иако сама борба, пренета у јунакову унутрашњост, подсећа на ону која се води између Соње и Свидригајлова за Раскољниковљеву душу. Теофиловићев Младен, дакле, прелази читав негативни развојни пут, од Раскољникова до Ставрогина: од јединке која убија из очајања до оне уроњене у нихилизам, а довршава као расцепљени и удвојени Гољаткин. Тиме

Теофиловић потврђује да је једино могуће решење Раскољниковљеве судбине, уколико жели да поврати своју људску суштину, оно које се и збива у *Злочину и казни* – искупљење патњом – за шта његов јунак нема потребну моралну снагу. Теофиловић потврђује да се брана од зла у себи и другима налази у васпитању и темељима личности, које Раскољников, за разлику од Младена, има (на то указују његови нежни породични односи и његова вера у Бога која је постојала све до доласка на студије у Петроград). Младену је још у детињству недостајало родитељске пажње, а младалачке године посветио је студирању, живећи без дубљег односа са стварношћу. Након студија, у друштву које управо преживљава крах, Младен се, без потребне вештине и мудрости, суочава са стварношћу.

И исказ старца Зосиме о кривици свих пред свима добија сасвим другачији смисао у *Клопци* од оног присутног у *Браћи Карамазовима*. Младен у душевној болници закључује „да има правде сви би били кажњени, јер сви су криви” (Теофиловић, 2002: 185), али је његов исказ у контексту психолошке одбране болесног човека, који у томе „сви су криви” налази тренутно растерећење. И у *Клопци* је, као и у *Злочину и казни*, у фокусу злочинац и његова перспектива, те психолошка анализа злочина, а читалац је постављен у непосредну емотивну близину починиоца (као сведок убиства, али и дневничке исповести злочинца), док су жртве остале у статусу објекта.

У роману *Фрактура* јунак два пута из темеља мења своју судбину – једном када одлази из земље, јер је искусио „како умиру снови, у тишини и неосетно” (Теофиловић, 2020: 6), и други пут када се враћа у завичај, јер је у егзилу спознао да је свуда исто, да се разликује само степен технолошког напретка. Амбициозан и жељан изазова и успеха, Никола Томић напушта домовину, а потом на врхунцу каријере, коју остварује на северу Европе, он губи интересовање за посао и враћа се у завичај. Протагониста спада у ред „проблематичних побуњеника”, што је синтагма којом је Морис Фридман обухватио јунаке Достојевског, Мелвила [Herman Melville], Камија и Кафке. Он је, несумњиво, изузетан јунак, пре свега изразитих спознајних капацитета, те изриче побуну „против формуле за задовољавање човека: рад, план, успех” и „полагања живота на олтар рада” (Теофиловић, 2020: 85, 107).

На *Записе из подземља* овај роман подсећа пре свега чињеницом да је роман идеја. Приповедач у првом лицу исказује своје животно искуство, тек једном се обраћајући читаоцу („добро, рећи ћете” – Теофиловић, 2020: 129), што би могла бити и грешка у нарави да није маркер који упућује на *Записе из подземља*. Ипак, јунак *Фрактуре* је лишен психолошког баласта који га смешта у подземље (напротив, он се суочава са изазовима и предузима ризике, а у завичај се враћа са вољеном женом, дакле, за разлику од свог претходника, способан је за блиске везе), а што од филозофије јунака *Записа* чини рационализацију.

У егзилу Никола спознаје да успех није резултат личних способности и труда, већ конформирања са захтевима времена. И он је типичан на начин на који је то јунак *Записа*: мада се читалац суочава са ексклузивношћу јунака и његових менталних садржаја, Достојевски у јединој фусноти³ у роману експлицира да је јунак типичан за своју генерацију у руском друштву. Пишчева фуснота нас приморава да релативизујемо идејни садржај романа: његов је јунак типичан по својој јаловој побуни, немогућности промене и неспособности да воли, по читавом низу самоодбрана којима је изградио брану пред животом. Достојевски омогућава да продубимо разумевање често врло уско схваћене идеје о категорији *типа* и *типичног* у књижевности. И Теофиловићев јунак је типичан на тај нарочит начин, а сам експлицитно говори о вредностима истинског уметничког дела: „Јер, право уметничко дело је то – препознавање онога што постоји у свима. То није стварање нечег апсолутно новог и до тада непознатог, већ, напротив, скидање прашине са онога што је свима пред очима, али што нико не успева да види” (Теофиловић, 2020: 73).

Али, ако је јунак Достојевског неделатан човек који се у свом подземљу вербално празни писањем, те писац интервенише на крају романа, прекидајући његову исповест и сугеришући да она може бити непоредиво дужа, са сталним варијацијама на исте теме, а Никола Томић је предузимљив и спреман на промену и ризик, исти су мотиви око којих се организује приповедање оба јунака: промишљање предуслова људске среће, слободе и њеног значења, улоге разума у остваривању свеопште среће. Коначно, ако је *Кристална палата*, као утопијски сан Запада о људском разуму којим се може остварити срећа, централни симбол *Записа из подземља*, Никола Томић је архитекта, градитељ кристалних палата, тих симбола раскоши, технологије и разума западног света, чији се пелцер преноси на Исток (тржиште је Дубаи, а потом и Кина). Оба јунака у своју исповест укључују друге, оне са којима долазе у површан додир, али који илуструју слику света. Промишљање туђих модела живљења у *Фрактури* нешто је шире но у *Записима*, обухвата људе из завичаја и људе којима је јунак окружен у егзилу, али је сродан начин на који се осветљавају могућности појединца у свету, у светлу њихових избора.

Ако јунак из подземља понавља да човек није „два плус два”, Никола тврди да људски живот није прелазак из А у Б најкраћим путем, да је и људска слобода заснована на бројевима („До неке, прецизно израчунате границе може. После ње не може [...] Јер је могућа само слобода која вам је дата, не и она коју сте сами открили и одабрали” – Теофиловић,

³ „Таква лица као што је писац ових бележака не само да могу већ и морају постојати у нашем друштву, кад се узму у обзир околности у којима се формирало наше друштво” (Ф. М. Достојевски, *Записи из подземља*, АКИА М. Принц, Београд, 2003, стр. 16).

2020: 91). Човеку су најважнији, како тврди јунак из подземља, његови каприци, важнији од сваке рационалне користи. И јунак *Фрактуре*, попут свог књижевног претка, помиње несигурност и хировитост као пресудне људске факторе које прогрес настоји да искорени у име коначне среће на земљи. Препознаје Теофиловићев јунак мржњу према животу као колективно опредељење целе врсте, а не као лични избор. У оба романа јунаци своје мисли илуструју примерима. Тако јунак Достојевског развија мисао о користи од зубобоље, а јунак *Фрактуре* о ратовима који немају рационалне разлоге, већ су тек предах од неподношљиво досадне стварности (рат је „свеопшти спаситељ општег поретка ствари, који је, сетимо се, заснован на принципима разума” – Теофиловић, 2020: 105). И у *Клопци* Младен, попут јунака *Записа из подземља*, размишља о односу науке и среће: „Правићемо једног дана људе, као аутомобиле и телевизоре. У серијама, строго контролисаног квалитета. И онда преступа неће бити. Ни преступника. И сви ће бити срећни” (Теофиловић, 2002: 89). Кристална палата, тај симбол научног и рационалног приступа животу, тај људски мравињак, против којег је толико говорио јунак Достојевског, нашао је у Теофиловићевом роману израза у идеји клонирања, као самом врху научног прогреса.

Целокупна предисторија јунака *Записа* сведена је на каталог победа и пораза, што у његовом случају има психолошко, па и психопатолошко значење. И Никола Томић, са идејом да се у животу рачунају само победе, да се свет дели на победнике и губитнике, али и са жељом да у свом послу избије „на прву линију фронта, јер само ту се могу водити истинске битке” (Теофиловић, 2020: 16), доспева у северну европску земљу (делокализација је у функцији појачавања универзалног карактера приче), али се након успеха све више пита да ли појединац може да се одупре духу времена.

Јунак *Записа* не ради откад је добио наследство, а централни проблем јунака *Фрактуре* постаје празнина коју ствара радни дан, иако је у почетном задовољству и новим изазовима веровао да посао може да испуни живот. Касније, он жуди за самоисказивањем кроз посао, а пре свега жели да искаже доживљај „испразне свакодневнице, скривену анксиозност рутине” (Теофиловић, 2020: 71). Оба јунака осећају отуђеност и опајају је око себе: Томић закључује да је систем потпуно прогнао индивидуу („Изван система не постоји ништа” – Теофиловић, 2020: 24). Императиви времена – профит и ефикасност – диктирају принудно кретање и потрагу за новином, а упостављен је „демократски култ личности”⁴: „Светом више не владају људске силе, не покрећу га људске страсти

⁴ „Свако је личност и свако има у себи нешто посебно. Ако то изрази, било како, онда је уметник” (Ненад Теофиловић, *Фрактура*, Дерета, Београд, 2020, стр. 187).

(осим као пуко гориво), већ нове силе без лица: капитал и техника" (Теофиловић, 2020: 184). Диктат ефикасности и ослањање на технику укинуо је предуслове нужне за стварање уметности. Јунак тематизује човеков страх од слободе, односно алудира на фромовску дихотомију *слободе од и слободе за*. Када напусти посао и увиди да је његова слобода само празнина јунак дефинише да је пред њим задатак уређивања властитог живота.

И јунак из подземља и Никола Томић су неприлагођени, из различитих разлога, али из те позиције изричу дијагнозу свога доба, а наративни дискурс има есејистички облик (први део *Записа* је есејистички, а други део обухвата сећање на прошлост, док је у *Фрактури*, како роман одмиче, све доминантније есејизирање – о уметности, односу естетског и функционалног у архитектури, традицији, Маљевичевим сликама, човекобоштву). Теофиловићев јунак види свет као царство Великог инквизитора у коме је човеку одузета слобода у име благостања, и појављује се као критичар савремености и пророк апокалипсе: „Свет ће наставити да се креће по инерцији, док се не сломи. А сломиће се, јер друкчије не може бити. И то врло брзо. Јер је то кретање механичко, без инвенције, без живота, без радости" (Теофиловић, 2020: 206). Увиђајући да човек никада у историји није имао толико избора, али и да је у земљама које пружају велики избор човек далеко од среће, Никола Томић основни узрок види у природи вере која влада савременошћу. „Нова религија морала је бити заснована на чињеницама. [...] Без религије се не може, а у свету који је створила наука и религија мора из ње да проистекне. [...] Чуда су постала чињенице" (Теофиловић, 2020: 125–126). Човек не може искусити истински живот док не изађе из система и не зарони у тајну, која је истиснута и порекнута у добу разума („А све што вреди у људском свету окружено је тајном" – Теофиловић, 2020: 141). То је суштинска сметња животу коју открива Никола и у свом завичају и у Европи. Он свуда око себе открива дух доба који је истиснуо личност.

Заједничко место *Фрактуре* и *Записа из подземља* јесте отпор прогресу и цени коју човечанство плаћа на том путу – протагонисти се међусобно значајно разликују, али се њихове примедбе на свет и дух доба преклапају. Никола опажа како је идеја прогреса произвела нове вредности: „Солидарност се претвара у људска права, саосећање у толеранцију, јер то су категорије којима се може управљати" (Теофиловић, 2020: 144). Уосталом, тврдњом да су *апсолутно ништавило* и *апсолутни дух* једно те исто (Теофиловић, 2020: 57), Никола Томић указује на то да је савременост нихилистичка, да живот непрекидно потврђује смрт и њене вредности.

Конечно, јунак *Фрактуре* све своје наде усмерава ка свом биолошком продужетку: дете је нова нада да ће се кренути новим путем. Његов повратак у завичај није повлачење у подземље, али јесте одлука да се живи искључиво према властитој савести. А личност, савест и тајна јесу катего-

рије које стоје у изразитој близини теолошког концепта света. Ако јунак из подземља „даје признање 'из пакла'” (Фридман, 2011: 148) и остварује механички живот, Никола Томић показује да у савременом свету не постоји другачија могућност, јер је човек изгубио позицију субјекта: „Свет више није мистерија већ механичка загонетка” (Теофиловић, 2020: 145).

Два одлична романа савремене српске књижевности представљају актуализацију романа Достојевског, фикционалну интерпретацију кључних идеја овог писца, настојање да се – њиховим промишљањем у данашњем времену – покаже колико је Достојевски жив и актуелан писац, а питања која је поставио својим делом ванвремена. Рекомбиновањем идеја и околности познатих из опуса Достојевског Теофиловић показује како нам се обраћа Достојевски сада и овде, придружујући се протесту који је Достојевски, на уста јунака из подземља, изрекао против утилитарне филозофије.

БИБЛИОГРАФИЈА

- [1] Арбан, Доминик, *Феђа*, Отворена књига, Београд, 2012.
- [2] Достојевски, Фјодор Михајлович, *Записи из подземља*, АКИА М. Принц, Београд, 2003.
- [3] Достојевски, Фјодор Михајлович, *Злочин и казна*, Отворена књига, Књижара „Милан”, Београд, 2004.
- [4] Теофиловић, Ненад, *Клопка*, издање аутора, Београд, 2002.
- [5] Теофиловић, Ненад, *Фрактура*, Дерета, Београд, 2020.
- [6] Јасперс, Карл, *Питање кривице*, Фондација Конрад Аденауер, Београд, 2009.
- [7] Ђирић, Саша, „Теофиловић III: егзистенцијалистички карусел”, *Бетон*, 58 (11. новембар), 2008. <http://www.elektrobeton.net/cement/karaoke-obracun/> (приступљено 15. септембра 2021).
- [8] Фридман, Морис, *Проблематични побуњеник*, Службени гласник, Београд, 2011.
- [9] Штирнер, Макс, *Једини и његово власништво*, Центар за културну дјелатност Савеза социјалистичке омладине, Загреб, 1976.

Jasmina Ahmetagić

THE REACTUALIZATION OF DOSTOEVSKY IN THE OPUS OF A CONTEMPORARY SERBIAN WRITER

Abstract

In his two novels *Klopka* (The Trap) and *Fraktura* (The Fracture), the contemporary Serbian writer Nenad Teofilović consistently establishes an intertextual dialogue with the work of F. M. Dostoevsky—both of Teofilović's novels can be read as a fictional interpretation of his great predecessor's ideas. We pointed out conceptual, thematic, and structural parallels but also those concerning atmosphere and characterization between *The Trap* and *Crime and Punishment*, as well as *Demons*, *The Brothers Karamazov*, and *The Double*. Teofilović's protagonist completes the transformation from Raskolnikov to Stavrogin and ends his negative character arc as the torn and duplicated Golyadkin. On the other hand, *The Fracture* modernizes *Notes from the Underground* by examining well-known questions from Dostoevsky's early novel, primarily the possibility of existence and the precondition for freedom and happiness, the role of reason in this process, and finally, the essence of human beings. The protagonist of *The Fracture*, just like his literary ancestor, names insecurity and capriciousness as the key human qualities that progress is trying to eradicate in the name of eventual happiness on earth. Although in different ways, both protagonists are maladjusted, and they tell the diagnoses of their times, all while resisting the path of progress and the price that humankind is paying for it.

Keywords:

F. M. Dostoevsky, Nenad Teofilović, intertextuality, *Notes from the Underground*, *Crime and Punishment*, *The Trap*, *The Fracture*.

Зоран Арсовић*

Филозофски факултет Бања Лука / Академија наука и умјетности РС

Нихилизам, или кад лаж постаје апсолутна

Апстракт

Ако је нихилизам оно што се збива онда се збива лаж. Достојевски ће показати да лаж никад није пука лаж, већ да је увијек неки *пројект*, најављујући на тај начин пророчки неку „истину“ текућег времена. Таква лаж постаје апсолутна, и то не апсолутно знање, као крај повијести, него повијест као преобраћеност у апсолутну лаж.

Кључне речи:

нихилизам, атеизам, вјера, разум, теократија, ђаво, Бог

Као сијевање далеке муње данас дође питање *шта је то што се догађа?* Додуше сваког окрзне, но из њега најприје погоди језа и страх, можда и не толико од оног што нас чека, већ од самог чекања. Изгледа, неки, па барем и привидни, мир могао би се остварити само на један начин: оставити све и хватати се за вријеме без сутрашњице, без јучерашњице, за обезглављено вријеме, за „ово сада“. Њему рећи *Да*. Томе уче. Ми (с њима) учимо друге. И правац у пакао. На досадан начин понављати увијек исто, а другачијем се смијати. Зато се каже: пакао је вјечан. То није само грозна агонија свакидашњице, већ и мучење прекривено манијакалним смијехом. Подругљиво разметање оних који вјерују да су видјели све, а перверзно уживају у тривијалној и кичастој нарави ствари. Наша мука исто је тако и ужитак. Неко или нешто као да нас свакодневно увјерава да уживамо у властитом уништењу, а ми се сасвим свјесно предајемо. Изналазимо сласт и опојност у чињеници да знамо за лакрдију таквог чина. И не остаје друго него да пуцамо од смијеха. Смијуљење,

* arsovic@blic.net

церекање, лудирање проклетих – то је и приватни и друштвени живот. Сваком је допуштено да иде куда хоће и колико хоће (и може), јер одавно знамо да је ионако све испразно и бесмислено. Свијет одјекује галамом и бучним смијехом оних који осјећају извитоперено олакшање, јер дубље не могу пасти. Са свих страна манично „кокодакање” стручњака који ликују над коначном тајном коју нико прије њих није могао открити, а она гласи: *ништа је све*.¹

Има нечег крајње нечасног (филозофски нечасног) у овом бјесомучном убирању значења из средине нихилизма, могућем само на претпоставци да је живот бесмислен и да нема никакву вриједност, осим оне коју ми одлучимо да му дамо. Сами патимо, сами умиremo и сами морамо извући значење из своје судбине! Ваља се привикавати на тврдоћу стварности, јер ионако се све завршава у ништавилу, или барем у распапу на елементарне дијелове. То је онај многохваљени „поглед без илузија”. За њега је платоновско гледање, као и „блажено гледање”, одвећ дјетињасто, недорасло – само пуки изуми из страха!

Али откуд ова сигурност и самоувјереност храбрих? Откуд баш на овом мјесту? И како може опстојати и заснивати се, посебно у једној филозофији? Је ли лажна? И ти сигурни..., лажу ли они... са сигурношћу? Није ли њихово *без илузија* највећа замислива илузија?

Бити сигуран да си у животу цјеловити јахач...! Ко би то могао? Неки бог или Луда. Ко може искључити да смо, како вели Пјесник, „само ученици у школи јахања, а главно јахање тек треба доћи”. Можда је то оно чега се сви бојимо! Заиста, шта ако је теза о *ништавилу у које све иде* једини изум из страха!² Ето саблазни коју данас нико и не жели чути! Ето кукавичлука храбрих? Ето оног страшног од којег се гњили!

Па није ли онда тај и такав нихилизам, с ону страну мистификација савремене филозофије (и гламурозних блебетања њему у част), у ствари учинак лажи и као такав творевина Лажнога?³

¹ „То је урлање припросте фарсе, а не хихотање узвишене комедије” (Тери Иглтон, *О злу*, Наклада Љевак, Загреб, 2011, стр. 87).

² И то „страха пред другом захтјевнијом смрћу која тражи појављивање пред Оним који ме испитује и без којег сам ништа? Зар сво модерно свођење на материју не почива на ужасу да ћу се појавити као дух, па дакле и као особа одговарати за властите чинове, чак за сваку безразложну ријеч (*Мт*, 12, 36)”? (Фабрис Хађађ, *Рај на вратима*, Кршћанска садашњост, Загреб, 2015, стр. 289).

³ „Човјек је сјена Бога, може у њу пасти” – и само због тог пада себе поставља као мјеру. „Сјена је змија што га заводи на мисао да је као Бог, најзад на мисао да је сам Бог – а Бог само његова сјена. Кад сјена ступи у средиште свијета и све помрачи имамо нихилизам – царство лажи” (Јакоб Таубес, *Западна есхатологија*, Антибарбарус, Загреб, 2009, стр. 123).

А лаж, како рече Достојевски, никад није тек лаж, пука лаж, већ увијек неки *пројект*, збиљски и са збиљом. Лаж се престоли, хоће да се зацари – а зацарити лаж није тек слагати, истину изврнути, већ то изврнуто намјестити за истину (обезбиједити као истину).⁴ У тој работи ђаво одувијек показује свој раскошни *master* потенцијал. Он је стратешки гениј. Његове напасти и заврзламе никад нећемо похватати, не само зато што су огромне и разнолике, већ што тај *не-свети-дух* превазилази нашу интелигеницију, како својим блефом тако и оштроумљем.

Познате су Христове ријечи: Сатана је „лажов и отац лажи“, али не и њихова дубина, јер се ријетко и наводе у потпуности: „кад говори лаж од својега говори јер је лажов и отац њезин“ (*Јов*, 8, 44). То да је *отац њезин* повезује се са лажју – ђаво је лажов и отац лажи. Али он од својега говори – *ek tôn idiôn*, што значи: ђаво је искрен, ако је искреност рећи оно што се има у дну себе. Но, ако ђаво већ јесте лаж не видим какво би му задовољство било у томе да лаж само говори. Његова искреност није стално лагати, већ још нешто, много важније: истину коначно *повезати са собом*, а не са сâмом истином. Ђаво говори себе. Присвојни генитив се не односи на лаж, већ на лажова. Ђаво је отац лажова који је он сâм! Све његово предузеће састоји се у томе да буде отац самоме себи, радије него син Божји. Свима показати, обзнанити *радосну вијест* – од властитих сам дубина, а не од тамо неке Ријечи!⁵ Каква храброст! Запањује, задивљује! Обећава! И ко да одоли том јунаку слободе?

Заиста, ђаво много обећава, али нема чиме частити. Једино што даје јесте *oudeis* – *ништа*. Није то обично ништа, што ријеч *oudeis* и сугерише, већ управо оно ништа нихилизма што не престаје да ништи. Довољно је етимолошки рашчланити ову ријеч: *oude-hei* и све ће се рећи: *више не један*.⁶ Ништа, не као пуко ништа, већ ништа као нијекање јединства. Ђаво је сав од тог нијекања, његово биће спречавање је милости! Није ли то и биће модерности? Сасвим наше биће! Нисмо ли се са ђаволом онда погодили у вјери и прије него себе знамо?

Да бисмо стигли докле смо стигли и *били себи довољни* – ваљало је за то бити прибран, самосвјестан. Истрајавати на самопосматрању. Без

⁴ Тај исти ђавољи трик осовина је идеологизоване модерне науке. Својом се методологијом, што каже Хусерл [Edmund Husserl], она показује као пригушивач феномена (како се они дају по себи). Пригушивање, притом, није нешто случајно, нехотично, већ увијек стратешко – прецизан и ефикасан начин да се, с једне стране, истина поништи, а с друге, да се сâмо поништење намјести као *оно* истинито. Тим подметањем науке купују себи напредак.

⁵ Фабрис Хађаћ, *Вјера злих духова*, Кршћанска садашњост, Загреб, 2013, стр. 118.

⁶ *Ibidem*, стр. 143.

одступања хтјети себе. Побогу, не бити лутка чије конце вуче неко други, већ конце вући својом руком. Слободно, макар се вртило на Иксионовом точку и пило воде само из сита Данаида...!

Вући конце својом руком, сад видимо, исто је као себе вући за нос. Ми уопште не знамо шта радимо у „својој слободи“, шта с њом да радимо. Јесу ли наша крхка и ломљива плећа била погодна да издрже терет преимућстава које она пружа?

А ђаво... тај је увијек знао, па је њоме и узимао. Уосталом, он је у потпуности (на својој кожи) осјетио: самопосматрање је јалово и испразно уколико се не (пре)пусти недокучивом милосрђу. Нужно сконча у ништавилу. Али уз њега човјечанство бескомпромисно пристаје као уз услов свог одрастања – жели бити својих руку дјело. Одлука: боље бити празан и слободан него другом служити, ушла је у модерну свијест као једини *људски избор*.

Тако ђаво шири крила и подастире их за човјеков (слободан) лет. Увуче се у машту и сјећања, отисне свој дух, и онда, како кажу теолози, *мајмунски* опонаша оваплоћење. А добро кажу, јер ђаволу није стало до оваплоћења, радије продире у жртву, дезинтегрише је и успављује (у анђеоски или животињски сан, свеједно је). Зна да свијешћу у потпуности не може завладати, зато је и мучи – све интензивније тјера на самопрочишћења, осуђује на самот лишену сваке објективности. А тој мученици, откинутој од свега, не преостаје друго него да се од сад (па за навјек) напухује собом. Њену шупљину једино знање може да храни, јер пуно је трикова. Зато га ђаво обожава. Дође му као овосвјетска магија: заробљеност гријехом зачас претвори у еманципацију, мржњу према Богу у исправљање неправде. Ко нема гдје наслонити главу знање ће му дати узглавље, провиђење ће брзо замијенити планирањем. Ако треба – и свог бога сачинити и вјерно му служити. Путем знања „вјера врагова“ савршено пријања уз нашу душу.⁷

Постоји „вјера злих духова“, „мудрост демонска“ (*Јак.* 3, 15) „вјера кнезова овога вијека“ (*1 Кор.* 2, 6)! Да, „и ђаволи вјерују и дршћу“ (*Јак.* 2, 19). Глагол *pistéuein*, којег апостол употребљава, исти је онај којим се готово увијек означава вјера вјерника, док је глагол којим се изражава

⁷ Ђаво удобно засједа у задовољство тоталитарног научног знања. Не залуд, каже се да су науке, а нарочито науке о човјеку, најоданије *ђавоље кћери*. Рођене из темељног лома Запада у XVIII и XIX вијеку, све чине да тако не изгледа – одбацују рогата демона с трозупцем и дају се у истраживање меандара човјекове свијести и подсвијести, фундаменталност питања добра и зла замјењују *фундаменталним* питањем односа појединца и његове групе. Савршено отклизавање од битног (Робер Мишамблед, *Ђаво од XII до XX стољећа. Једна прича*, Графички завод Хрватске, Загреб, 2010, стр. 15).

учинак те вјере *frissein* употребљен само овдје, те значи страх, дрхтање и хладноћу.

Ђаволи вјерују, да... али за ког врага дрхте?

Кад се каже да ђаволи вјерују не значи то да је вјера злих духова тек могућа, него увијек већ на дјелу, крајње активна. Ђаво све чини да вјеру олакша, приближи људима, учини zgodном за практиковање, савременом и прогресивном. Напредњак је то у срцу (и глави) свих напредњака, родоначелник тог, увијек савременог, враголанства. Јеванђеља јасно сликају ђавола који је „главом и брадом” (својом „појавом”) ту да укаже на *суштинску опасност и безданост* вјеровања – „усред благослова могућа је и осуда”. С друге стране, својим дјелом демонстрира да је свака осуда вјере у Бога, у принуди да рађа другачију вјеру, у принципу човјеку приснију и прихватљивију: *вјеру која подиже само главу док јој је мрско сићи у срце*.⁸ У томе је заиста експерт: умије чак и љубав сачинити таквом да се не живи. Баш као ову „љубав на Западу”.⁹

Да не би било забуне, ђаво не жели докидање хришћанске вјере, већ само да је обликује по своме. Циљ је испуњење вјере према мјерилима времена, његовог захтјева и каприца – хришћанство свести на морал, насљеђивање Христа окренути у насљеђивање дужности. Ићи увијек *лијево* од Бога (ђаво је отац љевичарства, први од лијевих).¹⁰ Од парадокса учинити параду. Једном ријечју, склонити Крст, а његову саблазан растворити у скандирању љупкога корала.¹¹

Нови човјек ионако неће више ништа и никог изнад себе. Као ни ђаво, уосталом. Он (тај ђаво) пљује по свему што га надилази, свеједно да ли у погледу воље или интелигенције. А опет вјерује, јер је принуђен. Христ је ту, чини чуда, ђаво све то гледа својим очима, и не може игнорисати. На вјеру га не нагони милост, већ оштрина интелигенције. Нема блаженог гледања, зато се увијек ослања на знање. Отуд само враговима успијева да *имају* вјеру.¹²

⁸ Фабрис Хађађ, *Вјера злих духова*, стр. 103.

⁹ Дени де Ружмон, *Љубав и запад*, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1974.

¹⁰ Лијева страна од Бога посвећена је ђаволу, злу. Латински пријдев *sinister/-ra* значи *лијеви/лијева*, а именица *sinistrum* значи зло.

¹¹ Данас је крст постао нешто попут механичког коња или дјечје трубе, радије се носи око врата или у аутомобилу него у срцу.

¹² Ђаво и нас нагони да имамо вјеру – *имати вјеру* као предмет у руци и баратати њоме како се свиди. Ђавоља вјера усавршава интелигенцију, зато ју је лако имати (лако се и шири). Задовољна је, јер не зна ништа сем оног што је постигла властитим снагама, не спознаје другачије него посједовањем;

У таквој вјери нужно и дрхте – јер натјерани су приближити се недужности која увијек може разоткрити њихову грозоту. Но, с друге стране осјећају и големо задовољство (могу протумачити хијероглиф пред којим људски разум може само разбијати главу), а готово редовно и понос (јер вјера полази од продорности властитог духа).

Ђавоља вјера савршен је начин да добро и зло измјене улоге. Ничеанско обећање да ће се изокренути све вриједности овдје је испуњено и више него што се жељело.¹³ Сад ђаво може ничице падати пред Христом, заклињати га Богом, а увијек бити при свом, попут каквог теолога који је изврсно упућен у властиту религију.

Али, једно је вјеровати нешто (*credere illum*), а сасвим друго вјеровати у нешто (*credere in illum*). Вјеровати да Бог јесте, вјеровати да је оно што он каже истинито, то може сваки ђаво. А само они који љубе Бога, који нису хришћани искључиво именом, већ животом и дјелом, успијевају вјеровати у Бога. Вјеровати у Бога подразумејева покрет, кретање према Њему. Но, све су прилике да ђаволи умију и ово кретање кривотворити и скроз окретати – јер вјеровати у нешто са собом вуче и оно *quo creditur* – чиме вјерујем. С обзиром на *quo creditur*, мотив вјере врагова није исти као у истинској вјери.¹⁴

Стога ће Аквински разликовању *credere in Deum* (вјеровати-у, у односу) и *credere Deum* (вјеровати да је Бог такав и такав) додати једно *credere Deo* (вјеровати Богу).¹⁵

Вјеровати Богу више је од чина повјерења, то је вјеровање које полази од Бога, које није у домену моје воље, већ милости (зато се и каже вјеровати у Бога ђаволи могу само у генитиву никад и у акузативу). Али, осим ове три могућности (вјеровати да нешто јест, вјеровати у нешто и вјеровати некоме) чини се да јеванђеља од почетка нуде и четврту – *credere in Deo*, вјеровати у *Богу*. „Обратите се и вјерујете у јеванђељу, у радосној вијести” (Мк, 1,15).

Ко Богу вјерује и у њему вјерује, поштено говорећи, нема вјеру, јер она има њега. Зато се и не размеће сигурностима. Они који вјеру заиста свједоче њено умијеће често пореде са умијећем пливања. Ко се не опусти и води не препусти тај тоне. Више тоне што се јаче упиње. Згрчен је.

усхићена јер најзад има армију просвијећених и упућених који нису морали бити рањиви спрам једне више свјетлости „која забљесну и прободу”. У таквој вјери нема објективног притиска, страна јој је благодат уливена путем милости, те је много јаснија с обзиром на субјективност. Вјеровање сразмјерно својој нарави, ђуди – никад се то не крунише љубављу.

¹³ Herbert Haag et al., *Teufelsglaube*, Katzman, Tübingen, 1974, стр. 47.

¹⁴ Фабрис Хађаћ, *Вјера злих духова*, стр. 72–76.

¹⁵ Томо Аквински, *Изабрано дјело*, Глобус, Загреб, 1981, стр. 112.

Дрхти, боји се. Увијек и само за себе. Ко се пак води повјери, она га пусти да слободно почива на њеној површини. Исто тијело, исте запремине и тежине, које је до малочас пропадало сад плута. Посумња ли на трен у могућности воде тијело постаје теже и поново тоне. Каква значајна лекција коју природа даје! Тако је некако и са Богом. У Бога се може вјеровати, што за разум и није тако тежак посао: идем ка Богу, сам, својим снагама се пробијам, свакодневно се молим. Генијални разум је савјетник у служби Божјој, али његови џепови пуни су мита. Кварљив је, већ се договорио са страстима и читаву ствар окренуће да угоди својим хвалисавцима. Његове молитве ништа су. Не молим Бога, него брбљам о себи. Вјерујем у Бога, али Богу не вјерујем, јер нисам у Њему. У ствари, вјерујем у Бога који сам Ја. Једно је сигурно, ко одлучи да се води разумским мудровањем мучиће се као мува у паучини, док сасвим не малакса.¹⁶ А онда дође вријеме и из засједе се појави паук – онај ко је дао мито, ко је финансирао лаж. Ионако..., ђаво увијек дође по своје.

А, кад се сасвим одомаћи у нашем свијету, и под своје га узме (као у модерности) изгледа да му је главна задаћа (као предуслов свих других) распаметити хришћанске идеје, учинити све да оне полуде. Можда је управо ту и сва тајна секуларизације!

Честертон је у праву: модерне идеје у ствари су хришћанске, али полудјеле хришћанске идеје.¹⁷ Заиста, наш је свијет пун разбацаних идеја. Кад је Бог умро, с једне стране, ослобађају се пороци, крећу у пустоловину и праве штету, а с друге, ослобођају се и врлине, па и оне пустоловно лутају узрокујући још страшније штете. У том ослобађању идеје луде, јер су одвојене једне од других, а најприје од истине која их сабира, и присиљене на тумарање у својој самоћи без циља. Путем њих сатански ће гениј присвајати добро, а сваку нашу жељу да га чинимо скренути са правца. Непријатељ одједном постаје покровитељ и ујединитељ свих учења и вјера, с циљем да у самом себи створи достојан објект општег поклоњења.

„Створити једну велику Цркву свијета, као да Вјечни апсолутно треба бити у моди, или малу цркву повлашћених, као да му не треба апсолутно никог осим нас“!¹⁸ Ићи ка могућности апсолутне религије која се

¹⁶ Архимандрит Лазар Абашидзе, „Распињање на крсту љубави, у: *Бог и душа у XXI веку. Разговори о савременој православној духовности*, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2006, стр. 243.

¹⁷ Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxie. Eine Handreichung für die Ungläubigen*, Eichborn Verlag, Frankfurt a/M, 2000, стр. 54.

¹⁸ Фабрис Хађађ, *Вјера злих духова*, Загреб, 2013, стр. 75, 223.

не би заснивала на хришћанској или аврамовској парадигми, већ на техничкој (нешто попут чистог знања)!

Можда оно за шта је данас прилика, вели Дерида, прекорачује вјеру и постаје „програм” или „доказ”¹⁹ – ђавољи диктат, вјера врагова у својој чистоти. Идеја, шема, план, интелектуална провокација, срачуната да се на њу „пецају” подједнако и безбожни и вјерни. Увијек савршено поништење будућности.

Нико то не уочава као Достојевски. У овој ствари напосто је прозорљив. Демонску авантуру не само да је прозрео већ је најавио и беспријекорно излистао свјетскополитичку каријеру Сатанину.²⁰ И само луд не би пожелио да му чује глас...

„Кристални двораци будућности” Достојевском се испрва јавља као сан убијеђених атеиста (јурнути на Бога и својом руком направити рај на земљи) да би у *Браћи Карамазови* заронио до најдубљих разина тајне будућег Антихриста. Безбожна држава социјалиста само је увод у будуће глобално царство Сатанино. Кад је вођена отворена борба против Бога била је то још увијек сатанска побуна, прометејска дрскост, али не још и крај свјетске историје. Из атеизма у млазовима шикља морал нихилизма. Он и није друго до примјењени нихилизам.²¹ Атеизам гради царство насиља (у отвореној мржњи према Богу), али то је само једна етапа на путу ка глобалном *царству лажи и преваре*. Оно ће бити подигнуто као општа, васељенска Црква да храни народе најприје светим именом Божјим, а онда оним што од Бога остане – демократијом, људским правима. Ђаво је *пацифиста*. Све народе нахранити да би се довели под жезло једног наставника „који се противи и преуноси изнад свега што се зове Бог или светиња, тако да ће сâм сјести у храм Божји као Бог, тврдећи за себе да је Бог” (*II Сол*, 2, 4).²²

Стратегија Сатане сада је помирење и изједначавање са Богом, нека врста глобалне синтезе, успостављање најосновније једнакости у читавом човјечанству: једнакости по свеопштој ситости!²³

¹⁹ Жак Дерида, *Вера и знање; Век и опроштај*, Светови, Нови Сад, 2001, стр. 18.

²⁰ Његова умјетност је профетска не у смислу предсказања будућности, већ у оном библијском смислу – неуморно објављује поновни пад Божјег народа.

²¹ То Достојевски беспријекорно доказује: ако нема Бога, бесмртности, нема ни врлине; у том случају – све је дозвољено (Св. Јустин Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, Бањалука, 2021, стр. 9).

²² Михаил Епштејн, *Вера и лик. Религиозно несвесно у руској култури XX века*, Матица српске, Нови Сад, 1998, стр. 294.

²³ Владимир Соловјов, *Кратка повест о Антихристу*, Логос, Београд, 2011, стр. 32.

Сатанску мудрост прославља Иван Карамазов у *Појми о Великом инквизитору*, као врли представник свих западњачких оспоравања. Сви западни атеисти и порицатељи Бога у односу на овог жутокљуног студента пуки су основци. Њега инспирише сам Порицатељ, „дубоки дух“, једини који познаје тајне људске среће. Иван је убијеђен да онај који је безуспјешно саблажњавао Христа увијек има снаге да саблазни нас, наше државе и цркве. И заиста, ту не гријеши.

Своју причу, легенду, отвара призором у Севиљи, крајем XV вијека – Христ је на улици и гомила се скупља око њега. Велики инквизитор све посматра и наређује да се Христ ухапси. Кад падне ноћ одлази затворенику у намјери да му, напосок и у миру, образложи сву *лудост* његове идеје.

Желио си да оснујеш своје краљевство на оној слободи коју људи мрзе и од које ће стално бјежати у било какву идолатрију, чак и ако је ријечима славе. Људима би требало одузети слободу, а ти си их учинио слободнијима. Ти си им повећао број идола и сукоба међу идолима и човјечанство завјетовао насиљу, биједи и нeredу.²⁴

Очигледно, Инквизитор није вулгарни рационалист, зна све што знају јунаци подземља (од Ставрогина до Кирилова); побожна инкарнација све је покварила – петнаест прошлих вјекова и четири будућа (која најављује) служе као потврда његових ријечи. За разлику од Ничеа и Фројда, не брка Христову поруку са психолошком болешћу до које је стигао; не оптужује Христа да је потцијенио, већ прецијенио људску природу. Оно што није схватио јесте да морал милосрђа нужним начином скончава у мазохизму и понижењу.²⁵

Каква милост! Људе треба силом увести у вјеру!²⁶ Али, ову вањску присилу Инквизитор хоће дубоко сплести са потчињавањем душе. Људи су такви да им требају чувари савјести, који ће их унапријед поштедјети тешке бриге избора; не требају ни мислити ни хтјети, у суочењу са смрћу неће им се објавити њихова судбина. Предвиђена је духовна еутаназија (једина ствар која се готово беспријекорно чини до дана данашњега). За

²⁴ Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови I*, Знање – Зора, Загреб, 1978, стр. 277.

²⁵ Рене Жирар, „Од двојства до јединства“, у: Андре Жид – Рене Жирар, *Достојевски*, Књижевна заједница Новог Сада – Октоих, Нови Сад – Подгорица, 1994, стр. 202–203.

²⁶ Ко вјеру усађује силом и пријетњама, не усађује њу, већ страву – *terrorem potius quam religionem* („радије страх него вјеру“).

којег ђавола онда хришћански Бог! Јер шта је он него творац слободе – тог пакла за људе. Зато Христу опроста нема, није могућ, јер није он неко коме мањкају упозорења. Зар му ђаво у пустињи није открио и истовремено ставио на располагање три инструмента стабилности, добробити и среће човјечанства: мистерију, чудо, ауторитет?

Да ли се „могло рећи ишта истинитије од оног што је ђаво тада обзнанио у своја три питања, а што си ти одбио и што си у *Писмима* назвао искушењима? А заправо, ако се икад на земљи догодило право, правцато велико чудо, онда се догодило тога дана, дана тих трију искушења...” Претпоставимо да су (та питања) „нестала из свјетских књига, да би их требало поново формулисати... и да у ту сврху окупимо све мудраце свијета, државнике, прелате, научнике, филозофе, пјеснике... вјерујеш ли ти да би тај ареопаг људске мудрости могао да смисли тако снажна и тако дубока питања као ова која ти је задао моћни Дух?”²⁷ Сама та чињеница јесте доказ да имамо посла са вјечним и апсолутним духом, а не са пролазним људским. У питањима је „сажета у једну цјелину и предвиђена сва будућа повијест човјечанства, и исказана три лика у којима ће се стећи (сабрати) сва нерјешива противрјечја људске нарави на цијеломе свијету”.²⁸

У својој „пустињској олуји” ђаво је изнио све што је човјеку потребно да зна, како би остварио срећу *овдје* и *сада*.²⁹ Достојевски не случајно наглашава ријечи Лукиног јеванђеља којима се завршава цијели призор Исусовог напастовања: „пошто исцрпи све кушње, ђаво се удаљи од њега до друге прилике” (Лк, 4, 13). Исцрпсти – *syntelein*, може се превести и као *довршити*, *зготовити*, *извршити*. Онда *исцрпити* кушње могли би да значи – ђаво је своје обавио, показао добро обављен посао, промовисао задаћу која убудуће има сваког да закупи, до те мјере да се заборави на све остало, а понајприје на Бога и на ближњега.

Све до данас, ђавоља напаст у својој социјалној и повијесној димензији не престаје бити провокација за човјечанство, у његовим различитим заједницама, групама, народима..., како би изабрало између једног или другог типа човјечанства, једног или другог типа солидарности.³⁰

Иван Карамазов похвалу Сатани уприличује уз веома јаку аргументацију. Није му тешко да прихвати Бога, али како да прихвати Божји свијет у којем страдају невини? Једна суза дјетета – сјетите се, она је довољна

²⁷ Ф. М. Достојевски, *Браћа Карамазови I*, стр. 278.

²⁸ *Ibidem*, стр. 283.

²⁹ Eric Fascher, *Jesus und der Satan. Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1949.

³⁰ Диониђи Тетаманзи, *Велики напасник, Verbum*, Сплит, 2002, стр. 55–57.

да каже, као и ми што бисмо рекли: „треба нам одмазда... и одмазда не у бесконачности негдје и некада, него овдје већ на земљи и да је сами гледамо“. Као синови земље, одважни синови, заједно са Иваном, хоћемо да се сва есхатолошка очекивања остваре *овдје* и *сада* (у овом свијету). Због тога смо, уосталом, у стању извести скок (данас тако раширен) од невјерована до свевјеровања кроз ступањ личне вјере: у вјерским стварима хоћемо директно и без одлагања ни из чега да постанемо све.

Ко је спреман да чека мора да је луд. Ваља преузети иницијативу и овај пут не оманути тамо гдје Христ наочиглед пропада. Да..., ово треба већ једном рећи, наглас рећи: Христ је немоћник, не одговара очекивањима, промашио је, јер живот није измијенио.³¹ Са њим је и хришћанство осуђено на пропаст, не пружа извјесност. Остаје *шунље*.

Ствари се онда морају поправљати. А опција није много: или Бога одбацити – вратити му карту, или признати га у личности његових свјештеника и „гвозденом руком утјерати човјечанство у срећу“. Или атеизам или теократија; или кристални дворач разума или вавилонска кула вјере.

Али и једно и друго у крајњем се своди на исто, јер од истог и полази: од основног питања теодикеје, како оправдати биће свемогућег Бога страшним дјелима која се у свијету чине? Зар иза оваквог ужасног свијета има Бога? Кад би га и било, може ли се оправдати?

Ко Јовов крик мијења питањем, Христа је већ (и завазда) прошао, завјетовао се разуму, те нужним начином улијеће у Иванову дилему (или атеизам или теократија). Но, дилема је привидна, јер супротна рјешења

³¹ Видите, ђаво јесте стрпљив, али никако не допушта стрпљења. А видите ли и зашто? Немање стрпљења – па тиме нас одузима, узима. Нестрпљиви прво ударе на Бога, као Јевреји некад на Христа. Сваки пут удара се из истог разлога: Христ није као ми. Не тражи ништа за себе. Није саможив. Наравно да су сви, било моћни било незнатни, било некад било сад, огорчени на њега. На мукама мора умријети, јер је неподношљив, јер је Љубав. Не може такав међу нас. У сваком времену и за сва времена Христ жели само једно: бити оно што јесте – Истина. Моћници га мрзе, каже Кјеркегор, „јер је народ желио учинити царем, а народи ће га мрзити јер није хтио да постане њихов цар“. Јевреји у њему виде *оног који ће доћи*. Он и долази. Али хоће га за „сад“. Уображен народ жели га за своје самољубље. Заборављају да *онај који ће доћи* јесте и *онај који долази*. Тренутак је и вјечност. Али народ хоће тренутак затворен у себе, ограничен. Жели тренутак који ће у тој ограничености ударити на вјечност. Јеврејима Христ мора бити *онај који ће доћи* скројен за тренутак, хоће Христа који посао обавља у трену. Пошто вјечност никако није за такав тренутак Христа ће убити. Касније ће и други убијати „зарад тренутка“ и недовршена посла, тако до данашњих дана. Историја је постала перманентно убијање вјечности за „овај трен“, „за себе“ (Серен Кјеркегор, *Две расправе*, Модерна, Београд, 1990, стр. 15).

суштински се слажу. Онај ко власт Бога остварује на земљи не може не бити већ атеиста. Само хтијење да се Божја власт устоличи *овдје* и *сада* претпоставља невјеровање у Бога, као што истовремено подразумева и ђаволу вјеру која дотура питање теодикеје, хушкајући човјека да ствар ријешити својом снагом – снагом разума.

Ђаво зна: гдје Библија нуди рјешења разум ће видјети само нерјешивости и наставити лупати својим чекићем. Исход је увијек исти: одбацавање божанског наука.

„Сјеме пало на ову земљу мора патити и умријети да би дало клице и плодове у животу вјечноме” – Исусова парабола из *Јеванђеља по Јовану* чини сувишним питање теодикеје, под условом да се вјерује у Бога-сијача.

А разум баш ту сикће као гуја у вреле дане. Стога и Иван, собом опијен, а ђаволом завитлан (као и бројни тумачи), не може (и неће) да види оно што Аљоша смјеста примјећује. Наиме, Иванова величанствена легенда није ништа друго до сцена из *Јеванђеља*, само поновљена и развијена. Ко прескочи ово мјесто узалуд ће потом разбијати главу смислом Аљошиног ћутања пред аргументима новог заводника. Очекивати од Аљоше улазак у разумску аргументацију било би исто као од Христа тражити да на узвисивање Сатане одговори одбраном Бога. И једно и друго елементарно је непознавање смисла хришћанског наука.

Легенда се не мора побијати, јер су са хришћанске тачке гледишта ђаво, Велики инквизитор, Иван Карамазов, у праву.³² Земаљска моћ јесте ђаволска.³³ Ђаво је даје коме хоће (како то каже Лукино јеванђеље). Ову тврдњу Христ никад не пориче. Стога и не улази у наивну одбрану Бога пред ђаволом аргументацијом. *Jesus autem tacebat!*³⁴

Само ако ово превиди Иван може вјеровати да ђаволу пјева панирике. У противном било би јасно да Христ говори све што он има намјеру рећи. Хвалоспјев Сатани прелио би се у славу Христа. Да ли је то намјеран учинак рафиниране умјетности Достојевског или спонтан

³² Рене Жирар, „Од двојства до јединства”, стр. 205.

³³ Све док се крећемо на разини овог свијета зло изгледа јаче. Било да се због њега растуђујемо, или се њиме заносимо, чини се, једино је оно стварно. Суштина је у томе да приступимо другој разини, да нађемо четврту димензију, димензију духовног краљевства – краљевства гдје је слобода краљица, гдје Бог тријумфује и човјек с њиме.

³⁴ „Велики инквизитор аргументује, уверава: он располаже снажном логиком, снажном вољом усмереном према коначном остварењу плана. Међутим, Христова шутња, његова блага немост, боље уверавају и одлучније утичу неголи сва аргументацијска снага Великог инквизитора” (Николај Берђајев, *Дух Достојевског*, Књижевне новине, Београд, 1981, стр. 224).

исход љубави, која се, чак кад допусти ријеч противнику, не може савним савладати?³⁵ – о томе је смртнику стално мислити.

Пошто је предвидио човјекову побуну, Христ је предвидио и патње и раздоре које би његов повратак изазвао међу људима. Он је први који је од човјека хтио направити натчовјека, али средствима која су у супротности са прометејском мишљу.³⁶ Љубављу и у љубави да се гради, а не неком својом снагом и памећу³⁷ – да буде богочовјек, а не човјекобог.³⁸

³⁵ „У сваком случају, Достојевски овдје открива дно свог срца. И сам Иван је обузет Христовом узвишеношћу и истином. Његов стари демон устрајава на својој идеји, али пољубац који је примио од бескрвних усана свог Утамничника завазда му грије срце” (Анри-Мари де Либак, *Драма атеистичког хуманизма*, *Ex libris*, Ријека, 2009, стр. 284).

³⁶ Хришћанство има неоспорна ауторска права на термин *натчовјек*. Многи савремени мислиоци сматрају да му припадају тантијеме и у случају антихришћанских изокретања. Па иронично спочитавају Ничеу да је у погледу злокобног термина натчовјек остао наиван. Наиме, ера натчовјека не лежи у будућности, већ у прошлости: она је идентична са епохом у којој су се људи, за вољу неког трансцендентног узрока, хтјели најекстремнијим средствима уздићи изнад свог физичког и психичког статуса (Ernst Benz, *Das Bild des Übermenschen in der europäische Geistesgeschichte*, у: *Der Übermensch. Eine Diskussion*, Zürich, Rhein-Verlag, стр. 23–161). Но, није ли ово поновљени, класични инквизиторски гест, ђавоља тактика која би Христов наук да доведе у исту раван и изједначи са модерним сновима о новом човјеку? Је ли Ниче погријешио једино у погледу датирања натчовјека? Хоће ли се тако прећутати оно о чему је уистину ријеч у његовој визији: стварање новог човјека антихристовским методама, чудовишним уједињењем (синтезом) нечовјека и натчовјека? „Ничеу би заиста могли одговорити они који су били свједоци тог уједињења – они су били жртве кад је један дио човјечанства славио ужас, како је рекао и сам Ниче, наслућујући неколико савремених антропологија” (Жан Амери, *С ону страну кривње и задовољштине*, Наклада Љевак, Загреб, 2009, стр. 117).

³⁷ Насупрот љубави, показује Достојевски, не стоји мржња, већ *рад мозга*. Интелигенција индивидуализује, откида од цијелога, те супротставља Царству небеском, вјечном животу...

³⁸ Аљоша говори Ивану: *Све што си рекао није осуда него похвала Христу*. Христ се добровољно одрекао сваке користи и сваке власти, устеже се да над човјеком дјелује и најмањим притиском, жели да га људи воле због њега самог. То му Инквизитор и спочитава. Инквизитор види све, зна све, чак чује нијему зов љубави, али није у стању да му одговори. Христу остаје да учини да се још једном потврди присуство те исте љубави. То је смисао нијеомог Христовог пољупца несрећном старцу. То је смисао Аљошиног пољупца на крају Иванове приче, за шта га овај, смијући се, оптужује за плагијат. Одједном нема више добрих и злих по себи, постоји само једна људска реалност, у

Али Иван нема времена за хришћанство, жури га означити шупљим, одвећ млитавим, како би се он јаче испрсио. Да је хришћанство шупље – није ли то општи утисак у вези с њим до дана данашњега? А ова журба није ли, у међувремену, постала правило? Умјесто сјаја божанског нека Ја блиста!

А шта је, у ствари, шупље? Хришћанство какво је оно *заправо*, или оно што у његово име подмећемо – нека грађанска побожност која својом површном метафизиком засјењује очи? Може ли се то двоје уопште изједначавати? Ко тврди да може и изједначава лаже ли?

Заправо-хришћанство – ко је још с тим имао посла? Је ли га икада имао? Прихватање хришћанства за собом повлачи (између осталог) и прихватање идеје о ризику којег људима, поред вишка слободе или милости, доноси Христ. А то Иван неће, никако неће. Нећу ни Ја. Неће нико. У ствари разум то неће, јер би у супротном сагорио властиту аутономију. И зато напросто мора да кривотвори. Зарад себе од лажи и полази: наиме, од ђавољег постулата о недовршености Христове мисије.³⁹ Онда на њега мора пасти задаћа да започети Божји посао заврши по своме. Сад се само двоуми на коју страну да удари: атеизам или теократија. Двоумљење је у ствари сабрање око истога – елементарног безбожништва. Тражити од Цркве или умних људских глава да успоставе хармонију на земљи значи већ одбацити Бога, одбацити истину других свјетова у којима се крију коријени и клице овдашњих осјећања и мисли. Сви хоћемо да земља процвјета као башта, али нећемо да умиру сјемена посијана у њу; мука нам је од мистичне везе између патње и милости, умирања и васкрсавања, између палог сјемена и избиле клице. Хоћемо све овдје и сад, на овој земљи. Хоћемо Антихриста за краља. Којег Бога..., па ми смо одувјек хтјели ђавола! И кад смо вјеровали с њим смо тикве садили!

И гле врага, такав и долази: све је у једном – истински православцац, истински евангелиста, католик, истински мухамеданац, истински хуманист, европејац, глобалиста, космополит – грађанин овог свијета. Бити све ради свих – свести себе на све могуће врлине и савршенства како би постао Бог на крају времена.⁴⁰ Јер, апостол рече – да буде Бог све у

којој су добро и зло гласови у једном хору. Ма како била сурова њихова борба, она више не може да смета хармонији цјелине. Разулареност Сатанина не значи да он није поражен. Све, на крају крајева, мора да конвергира добру, чак и идолатрија (Рене Жирар, „Од двојства до јединства“).

³⁹ Невршеност Христове мисије почетак је ђавоље авантуре – он је приређивач и завршилац људске среће. Оног биједног и распетог види само као своју претечу.

⁴⁰ Giorgio Agamben, *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 2007, стр. 32.

свему! (*I Кор.* 15, 28) „Народи земље! Мир мој дајем вама... Христос је донио мач, а ја доносим мир... суд мој биће не само суд истине, већ и суд милости... Ја све препознајем и сваком ћу дати оно што му је потребно”.⁴¹ И што је најважније, даћу му *сад и овдје*. Нека се нико не боји, све хришћанске вриједности биће и даље ту, само неће више бити Христа. Који ће нам ђаво!

И ево сви сад трчимо за дјелимичним врлинама које су потпуни пороци. Кад успије раздвојити добра која сједињује истина ђаво савршено чини зло: правда без милосрђа је окрутност, милосрђе без правде ласизам; понизност без великодушности лијено је повлачење, великодушност без понизности испразни активизам; најзад: истина без љубави *вјера је врагова*, а љубав без истине *вражје човјекољубље*.⁴²

На овај начин ђаво себе нуди у формама чије раскринкавање не дира лично њега, већ га, напротив, чини још нестварнијим, неухватљивијим и олакшава му даљи пут. Антихрист није само лаж о Христу него и лаж о Антихристу, лаж тијелом постала.⁴³ Апсолутна лаж.

Није ли то управо оно што данас живимо?

Својевремено је Оскар Вајлд говорио о пропасти лажи. Чини се оправдано, јер своју часну функцију да заваљава о реалном лажу је одавно изгубила. Но, је ли то заиста њена пропаст или је посриједи својеврсна мутација лажи (и у повијести појма и у повијести пракси лагања, о чему ће говорити Хана Арендт)?

У наше доба лаж досеже апсолутну границу, постаје потпуна и крајња. Лаж је апсолутна. Најоучљивије је то на тзв. политичкој лажи. Некада се она тицала искључиво оно тајног – наиме, података који никад нису обзнањени, док се сада политичка лаж бави стварима које су нам испред носа и сасвим познате. Улази се у процес прераде и прекрајања повијести пред очима оних који су је свједочили. Умножавају се слике догађаја, слике свих врста, чија сврха, за разлику од некадашњих *приказа* догађаја, није да угађа стварности него да понуди потпуну замјену.⁴⁴ Дакле, слика више није ту да упуту на оригинал, већ хоће да заузме његово мјесто. А може га заузети јер изложена је гледању много више него је оригинал икада био. Да би слика живјела оригинал мора умријети, бити сатрвен, сасвим уништен. У том смислу, савремено је лагање, с ону страну

⁴¹ Владимир Соловјов, *Кратка повест о Антихристу*, стр. 21.

⁴² Фабрис Хађаћ, *Вјера злих духова*, Кршћанска садашњост, Загреб, 2013, стр. 177.

⁴³ Михаил Епштејн, *Вера и лик*, Нови Сад, 1998, стр. 337.

⁴⁴ Hannah Arendt, "Truth and Politics", у: иста, *Between Past and Future*, The Viking Press, New York, 1968, стр. 252.

прикривања истине, *уништење стварности*. Уништава се *јесте*, а *није* се поставља за *јесте* (омиљена ђавоља работа). Потом се обезбјеђује вјером, *заклетом* вјером. Ђавољом. Онда долази не „апсолутно знање као крај повијести, него повијест као преобраћење у апсолутну лаж”.⁴⁵

Хљеб, мир, земља – не знати више за глад, не осјетити немир савјести, бити ћесар и освојити свијет са свим његовим опсјенама – то би, према схватању Сатане, требао понудити Христ како би постао *прави* Месија. Успјешан и пробитачан, допадљив, несабатски..., да спасава путем насртања „киптећи од моћи, попут невјероватног Хулка, да ломи пречку свог крста и одвлачи ме (не обазирећи се на моју душу) као пакет. Ах, рај пакета! Лијепо складиште у којем је срце као мраморни кипић у својој амбалажи”.⁴⁶

По чему се онда древно схватање пакла разликује од модерних схватања?

„Новом човјеку је дозвољено да постане човјеко-бог, чак да буде једини на цијелом свијету. Гдје стане Бог тамо је већ мјесто Божје! Гдје станем Ја ту ће одмах бити *прво* мјесто... све је дозвољено и доста!”

Издажући на овај начин садржину Иванове поеме, ђаво истовремено огољева и дијалектику његове мисли. У посљедњој карици разобличена је и прва, која почиње тако што ћесарово царство предаје власти Бога, а завршава тиме што умјесто Бога ствара царство свога Ја.

Бог није помогао човјечанству, а ни сами људи нису достојни тога, али ето... и ипак... гдје станем Ја .. нека тамо буде *прво мјесто*... нека тамо буде (ако већ треба) Бог!

⁴⁵ Жак Дерида, *Повијест лажи*, Сарајево, 1996, стр. 18.

⁴⁶ Фабрис Хађађ, *Рај на вратима*, Кршћанска садашњост, Загреб, 2015, стр. 222. Од новог човјека, који је био визија национал-социјализма, преко човјека комунизма, до глобалног пројекта производње натчовјека пацификованог помоћу свјетског тржишта – није ли на дјелу увијек исто: „створити такву организацију у којој хљеб, мир и земља омогућују човјеку срећу сите животиње” (исто, стр. 98). *Партија свјетског мира* која уједињује све могуће политичке партије нема политичких непријатеља. Али то не значи да непријатеља никако и нема. Платон и апостоли блаженства једина су сметња свјетском миру под руководством неког ђавола. Зато она упорно ствара хришћанство по свом укусу и филозофију по својој мјери.

БИБЛИОГРАФИЈА

- [1] Абашидзе, Лазар, „Распињање на крсту љубави“, у: *Бог и душа у XXI веку. Разговори о савременој православној духовности*, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2006.
- [2] Agamben, Giorgio, *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 2007.
- [3] Аквински, Томо, *Изабрано дјело*, Глобус, Загреб, 1981.
- [4] Амери, Жан, *С ону страну кривње и задовољштине*, Наклада Љевак, Загреб, 2009.
- [5] Arendt, Hannah, „Truth and Politics“, у: иста, *Between Past and Future*, The Viking Press, New York, 1968.
- [6] Benz, Ernst, *Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte*, у: *Der Übermensch. Eine Diskussion*, Zürich, Rhein-Verlag, стр. 23–161.
- [7] Берђајев, Николај, *Дух Достојевског*, Књижевне новине, Београд, 1981.
- [8] Дерида, Жак, *Повијест лажи*, Сарајево, 1996.
- [9] Дерида, Жак, *Вера и знање; Век и опроштај*, Светови, Нови Сад, 2001.
- [10] Де Либак, Анри-Мари, *Драма атеистичког хуманизма, Ex libris*, Ријека, 2009.
- [11] Де Ружмон, Дени, *Љубав и запад*, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1974.
- [12] Достојевски, Фјодор М., *Браћа Карамазови I–II*, Знање – Зора, Загреб, 1978.
- [13] Епштејн, Михаил, *Вера и лик. Религиозно несвесно у руској култури XX века*, Матица српска, Нови Сад, 1998.
- [14] Жирар, Рене, „Од двојства до јединства“, у: Андре Жид – Рене Жирар, *Достојевски*, Књижевна заједница Новог Сада – Октоих, Нови Сад – Подгорица, 1994.
- [15] Иглтон, Тери, *О злу*, Наклада Љевак, Загреб, 2011.
- [16] Кјеркегор, Серен, *Две расправе*, Модерна, Београд, 1989.
- [17] Мишамблед, Робер, *Ђавао од XII до XX стољећа. Једна прича*, Графички завод Хрватске, Загреб, 2010.
- [18] Поповић, Св. Јустин, *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, Бањалука, 2021.
- [19] Соловјов, Владимир, *Кратка повест о Антихристу*, Логос, Београд, 2011.
- [20] Таубес, Јакоб, *Западна есхатологија*, Антибарбарус, Загреб, 2009.
- [21] Тетаманзи, Диониђи, *Велики напасник, Verbum*, Сплит, 2002.
- [22] Fascher, Eric, *Jesus und der Satan. Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1949.

- [23] Хађађ, Фабрис, *Вјера злих духова*, Кршћанска садашњост, Загреб, 2013.
- [24] Хађађ, Фабрис, *Рај на вратима*, Кршћанска садашњост, Загреб, 2015.
- [25] Haag, Herbert et al., *Teufelsglaube*, Katzman, Tübingen, 1974.
- [26] Chesterton, Gilbert K, *Orthodoxie. Eine Handreichung für die Ungläubigen*, Eichborn Verlag, Frankfurt a/M, 2000.

Zoran Arsović

NIHILISMUS, ODER WENN DIE LÜGE ABSOLUT WIRD

Zusammenfassung

Wenn Nihilismus am Werke ist, dann findet eine Lüge. Dostojewski zeigt, dass eine Lüge niemals eine bloße Lüge, sondern immer ein *Projekt* ist, womit gleichzeitig die „Warheit“ unserer Zeit prophezeit wird. Eine solch Lüge wird absolut, also kein absolutes Wissen, als das Ende der Geschichte gedacht, sondern die Geschichte als eine Verwandlung in die absolute Lüge.

Schlüsselwörter:

Nihilismus, Atheismus, Glaube, Vernunft, Theokratie, Teufel, Gott.

Жарко Требјешанин*

ФЕФА – Метрополитан универзитет, Београд

Антропологија и дубинска психологија Ф. М. Достојевског

Апстракт

Достојевски је страсни истраживач људске природе у граничним ситуацијама као што су душевне кризе, ментални поремећаји, мистични доживљаји. Његови животом опијени јунаци путем испаштања, болести, болова и патње, долазе до најдубљих психолошких увида. Човек је, према Достојевском, у себи подељено, разапето, несрећно и трагично створење. Он је рационално, али још више и ирационално створење, којим господаре мрачне, (само)деструктивне, неосвешћене силе. Најважније и најмучније питање које Достојевски поставља у својим делима јесте „проклето питање” човекове слободе, која је благослов, али и проклетство. Испуњен стрепњом и слаб, човек често чезне за сигурношћу и зато жури да се ослободи тог „страшног терета” и да нађе неког коме ће се покорити, коме ће тај „несрећни дар” слободе предати. Фромово *Бекство од слободе*, где се расправља о заснованости нацизма у људској природи и механизмима бекства од слободе, надахнуто је идејама Достојевског.

Кључне речи:

ирационална људска природа, јунаци Достојевског, психолошки увиди, проблем слободе

* ztrebjesanin@fefafa.edu.rs

У самом језгру дела Достојевског, у фокусу његових интересовања је човек, његова природа и судбина. Читаво његово дело је страшно истраживање тајне људске природе, одгонетање загонетке човекове душе, вишеслојне и безмерно дубоке. У једном писму Достојевски сажима своју заокупљеност антропологијом у две кратке реченице: „Човек је тајна и загонетка. Ако је целог живота будеш одгонетао немој рећи да си узалуд живео век”.

ТРНОВИТ ПУТ ОТКРИВАЊА АНТРОПОЛОШКЕ И ПСИХОЛОШКЕ ВИЗИЈЕ

Велики светски писци су уједно и велики психолози, а међу њима у самом врху је управо овај славни руски писац. Мало ко је пре, али и после њега заронио тако дубоко у најмрачније слојеве човекове психе и у књижевној форми на светлост дана изнео толико драгоцених психолошких сазнања. Достојевски је даровити, страсни и оштровиди посматрач и уједно проницљиви зналац скривених мотива и циљева људских поступака. Он неуморно посматра, проучава и анализира човеково понашање у разним животним ситуацијама, како би разумео смисао његових поступака. Нарочито га привлачи да проучава *понашање људи у екстремним ситуацијама*, у стањима душевне кризе, менталне болести, када их раздиру унутрашњи сукоби и судбоносне дилеме, у стањима егзалтације или најдубљег очајања. Достојевски брижљиво проучава психологију човека у граничним ситуацијама, појединца који се спрема да изврши самоубиство или убиство, као и његове душевне муке после учињеног злочина, грижу савести, кајање и потребу за испаштањем.

До својих сазнања о људској природи велики руски писац, осим посматрањем, долази и интроспекцијом. Достојевски има редак дар лудог самопосматрања и самоанализе. Он бесомучно анализира себе самог у разноликим тешким душевним стањима, па чак и када наступи окрутна болест, када доживи напад епилепсије, *grand mal*. На основу свог личног искуства Фјодор Михајлович је врло прецизно, систематски и исцрпно описао и стање ауре, мистичних увида и егзалтације што претходи нападу, сам напад, као и осећање исцрпљености које следи по његовом престанку.

Достојевски је имао ретку и језиву прилику да на губилишту посматра себе самог, на свега неколико минута што су га делили од очекиване смрти стрељањем, у окрутној игри царске власти са осуђеним завереницима. Та дубока психолошка спознаја у изразито трауматској ситуацији, када се нашао пред самим понором, открила му је колико је човек чврсто везан за живот и колико је велики ужас човека пред вратима смрти.

Посебно место у том искуственом материјалу који је послужио као основа његових антрополошких и психолошких закључака, има његово

мучно и драгоцено искуство са вишегодишње робије, којом је замењена смртна казна. На робији у „мртвом дому“, у тој крајње тешкој ситуацији, када је човек окован, лишен свих својих права и драгоцене слободе, Достојевски је био пажљиви посматрач и проучавалац људске природе. Управо у тим екстремним, ненормалним условима, када је као у неком чудовишном, окрутном нечовечном експерименту, човек са својим потребама и осећањима стављен на пробу, најбоље и најјасније се испољава његова суштина и најбоље се виде његове границе издржљивости, моћ трпљења разноврсних мука.

ЧОВЕК ЈЕ ЗА ЖИВОТ ЧВРСТО ВЕЗАНО БИЋЕ КОЈЕ СВЕ ПОДНОСИ

Заточеник и психолог, Достојевски је био задивљен човековом снагом и издржљивошћу, способношћу адаптације на најсуровије прилике. Тако му се и јавило дубоко антрополошко сазнање, које се уобличило у мисао: „Човек је биће које се на све навикава и мислим да је то његова најбоља дефиниција ...“ (*Записи из мртвог дома*). Роман *Мртви дом* је потресна и снажна прича о страдању људи на робији и уједно химна виталности и издржљивости руског човека и човека уопште. У овом, као и другим романима-трагедијама (*Бедни људи*, *Злочин и казна*, *Браћа Карамазови*), после страдања и неподношљивих моралних и духовних патњи, по правилу, следи „Осана“, апотеоза живота, занос, усхићење и химна његовој величанствености. Када му је смртна казна, царском милошћу, преиначена у казну вишегодишње робије, Достојевски на потресан начин, на корак до смрти, егзалтирано открива колико је живот нешто драгоцено, непоновљиво. У писму старијем брату Михаилу од 22. децембра 1849, после извођења на губилиште и фингираног стрељања, Фјодор Михајлович, заточен у Петропавловској тврђави, пише: „Брате! Ја нисам тужан нити сам пао духом. Живот је свуда живот; живот је у нама, а не у спољашњем свету. Бићу окружен људима, а бити човек међу људима, и остати то увек без обзира на било какву несрећу, не тужити се нити клонути, то је живот и то је његов задатак, ја сам то схватио. Та ми је идеја ушла у плот и у крв [...] Када се осврнем на прошлост и помислим: колико је времена страћено узалуд, колико је пропало у заблудама, погрешкама, нераду, неумесном животу, колико време нисам ценио, колико сам грешио против срца и духа свога – онда ме крв срца мога гуши. Живот је дар, живот је срећа, сваки тренутак могао је бити век среће”¹.

¹ Фјодор М. Достојевски, *Избор из дела*, Народна књига, Београд, 1965, стр. 366.

Јунаци Достојевског, баш као и њихов творац, воле живот силовито, ватрено, необуздано, испијају га грозничаво, жедно и опијају се њиме. Они интензивно проживљавају сваки тренутак и уживају у њему благосиљајући га као Божји дар, нарочито после увида да су живели погрешно, наопако, после дубоког преображења и искреног покајања, као и после сазнања да је близу неизбежна смрт. Кроз испаштање, болест и патњу, ликови Достојевског сазревају духовно, религиозно и морално, и долазе до драгоцених увида, до дубоко скривеног душевног блага. Својим тегобним животом, испуњеним болом, они потврђују древну истину да само у рањеној шкољци може да израсте бисер.

СМИСАО ЖИВОТА

Једна од најзначајнијих тема у делу Достојевског јесте проблем смисла живота. Ово судбинско питање његови јунаци постављају страшно, у најзаостренијем виду, као да им од тога живот зависи. О смислу свог постојања не питају се из пuke интелектуалне радозналости или филозофске склоности ка апстрактном и метафизичком, него из снажне унутрашње, најдубље личне потребе. Они непрестано, грозничаво трагају за сврхом *свог живота*, за врховном вредношћу која може осмислити њихов бол, патњу и страдање. О смислу постојања питају се тако искрено, снажно као да су они први и једини људи на земљи који су над овим тешким питањем замислили! *Чему живот ако је то пуко биолошко преживљавање – и ништа више*, ако је оно само себи циљ? Њих не може задовољити ни било који тривијални, материјални, прозаични циљ као што је новац, богатство, власт, слава или уживање у чулним задовољствима. Ликови у романима Достојевског слуте да мора бити да постоји нешто изнад тога, нешто важно, узвишено и лепо што може осмислити и оправдати сву њихову несрећу, јад и муку и што може искупити све њихове заблуде, посрнућа и грехове. А то „нешто” чему страшно теже, циљ који осмишљава, богати, уздиже и афиримише живот, мора бити по својој природи нешто заиста величанствено, трансцендентно, што надилази човека и његово биолошко, овоземаљско постојање.

На робији Достојевски, осетљив човек, писац и психолог нашао се у улози коју ће готово сто година касније, у 20. веку, имати Виктор Франкл [Viktor Frankl], психијатар и дубински психолог, који се нашао у нацистичком логору и који се такође суочио са људским проблемима у нељудским условима. Достојевски, дакле, давно пре овог чувеног егзистенцијалистичког психијатра, открива колико је за подношење нехуманих услова важно имати циљ, имати пред собом неку вредност у самом себи, што може осмислити чак и живот на робији и помоћи појединцу да преживи све ужасе, муке и понижења. А ако нема вишег циља живот постаје узалудан, празан и бесмислен, а сам човек постаје слаб, ништаван или се

преображава у нељудско створење. „Ниједан жив човек не може опстати без неког циља и тежње. Кад изгуби циљ и сваку наду човек постаје чудовиште”, пише Достојевски.²

Човеку смисао даје његов сврховит рад, обављање неког значајног посла у којем налази остварење својих способности и могућности. До овог сазнања Достојевски је дошао управо проучавајући кобни, поражавајући утицај на људску природу наметнутог, бесциљног и бесмисленог рада. Ма колико рад робијаша био физички напоран, исцрпљујући, још је много већа духовна мука што је његов рад присиљан, узалудан, сизифовски, апсурдан. „Једном ми је синула ова мисао, кад бисмо хтели да потпуно сломијемо човека, да га уништимо и казнимо најстрожом казном, од које би и најокорелији злочинац задрхтао и унапред се бојао, требало би само учинити да рад буде сасвим некористан и бесмислен”.³

ЧОВЕК ЈЕ РАСПЕТО БИЋЕ

У људској природи су и могућности за добро, али и за зло. Човек је саздан од противречности, од љубави и мржње, страсти и разума, духа и плоти, племенитости и подлости. Јунаци Достојевског својим страдалничким постојањем сведоче да је човек распето, несрећно и трагично биће. Његови јунаци не подносе компромисе и страсно теже апсолутну, крајностима, те зато неће никад да се задовоље нечим половичним, осредњим. Ликови Достојевског, распети између крајности, зато се и не мире и не воле ту пространост људске природе. Дмитриј Мићка Карамазов очајнички узвикује: „Широко је човек, исувише широк, ја бих га сузио!”

Човек је распет између жудње за слободом од социјалних стега и потребом за самоафирмацијом, с једне стране, и снажне потребе да се приклони нормама колектива, да буде део веће целине, с друге. Он има потребу да се сагласи са већином, да се прилагоди јер се боји издвојености, изолованости и усамљености.

Неки људи покушавају да буду нешто друго, што, заправо, нису, на силу се труде да промене своју људску природу, да буду надљуди, да живе свој живот фанатично следећи туђа идеолошка начела. А пошто им то не полази за руком страдају, ломе се и завршавају свој живот самоубиством или убиством и испаштањем свог греха. Достојевски је у *Злочину и казни* антиципирао Фројдово [Sigmund Freud] учење о ирационалним коренима преступничких, криминалних поступака. Раскољников је парадигма-

² Фјодор М. Достојевски, *Записи из мртвог дома*, „Рад”, Београд, 1964.

³ *Ibidem*.

тичан пример *злочинца из осећања кривице*, једног типа карактера који је описао и протумачио Фројд.

Такав тип карактера преступе и криминална дела не чини зарад неке материјалне користи, него *зато што их мучи несвесно осећање кривице*. Тај парадокс Фројд објашњава тиме што открива да они, чинећи инкриминисана дела, заправо *траже казну и патњу*. Казна је за њих нека врста искупљења – они је траже да би се ослободили гриже савести! За тај тип карактера казна је олакшање, средство искупљења, ослобођење од непрестаног мучења окрутног, ирационално *строгог суперега*, закључује Фројд.⁴ Најпознатији литерарни пример за такав тип људи свакако је Раскољников, мада га творац психоанализе у свом раду не спомиње.

Наш психоаналитичар Хуго Клајн је дубинском, луцидном анализом понашања јунака *Злочина и казне* показао да се иза свесне мотивације (користољубље и потврђивање теорије о „Наполеонима” и „обичним људима”) злочина Раскољникова заправо скрива дубљи, *потиснути мотив*, а то је *потреба за казном*. О томе најбоље сведочи низ *омашки и пропуста* које прави овај јунак Достојевског. Он дуго и пажљиво планира злочин, а онда, када га је починио, *‘заборавља’ да закључа врата* док врши пљачку и после их оставља отвореним, *враћа се на место злочина, заборавља да сакрије окрвављену одећу, не сакрива ствари* које је опљачкао, него их баца (чак и новчаник!) на неко забачено место, а, осим тога, „случајно” у време злочина носи на глави *висок, упадљив шешир*, којим скреће пажњу на себе. Сви ти „ситни” али битни детаљи, које описује Достојевски, искусном психоаналитичару откривају да Раскољников, упркос свом свесном хтењу да превари инспектора, заправо, као да несвесно жели да буде откривен, ухваћен и кажњен.⁵ Ова несвесна потреба за казном потиче од прекомерно строгог *суперега*, кога испаштањем ваља умилоствити. Управо зато се иследник Порфириј, иначе одличан психолог, са Раскољниковим поиграва као мачка с мишем, не хапси га (да му не умањи осећање кривице), пушта га да се мучи, да га окрутни *суперега* кињи, све док сам не призна кривицу!

⁴ Сигмунд Фројд, „Неколико типова карактера који се сусрећу у психоаналитичкој пракси”, у: исти, *Карактер и либидо*, Завод за уџбенике, Београд, 2015.

⁵ Hugo Klajn, „*Zločin i kazna u svetlosti psihoanalize*”, у: исти, *Frojd, literatura i psihoanaliza*, Матица српска, Нови Сад, 1993.

ЧОВЕК КАО ПРЕВАСХОДНО ИРАЦИОНАЛНО БИЋЕ

Јунаци Достојевског унутар себе самих располажу и разапети између Бога и сатане, када нису у стању да буду истински племенити, сватачки добри и апсолутно праведни, одлазе у другу крајност и постају зли, подли и деструктивни. Ако се не могу сјединити са Богом придружиће се ђаволу. А ако нису успели да учврсте своју веру, да истински, страшно и до краја искрено поверују у Бога, они онда постају антихристи и спремни су, из освете, на скрнављење светиња и на најстрашније светогрђе, о чему пише Достојевски у чланку „Руски нихилизам”.

Достојевски, мислилац и писац, на књижевни начин је указао на оно што је после њега у психологији доказао Фројд. Он је убедљиво, књижевним средствима, показао да је човек у својој суштини ирационално створење које се превасходно руководи својим мрачним страстима и афектима. Достојевски је тиме на свој уметнички, сугестивни начин из темеља уздрмао на Западу преовлађујућу представу о човеку као рационалном бићу, који доноси своје одлуке разумно, имајући у виду превасходно своју корист и добробит. Генијални руски писац и психолог открива, напротив, да се људи често управљају својим неразумним, инфантилним жељама, следећи своје деструктивне и самодеструктивне импULSE и тежње за моћи, за самодоказивањем, за осветом, страсти за коцкањем, за пићем, за богаћењем, за владањем итд, као и своје следеће афекте љубави, љубоморе, беса и мржње, без обзира колику им штету наносило такво понашање.

ПРОБЛЕМ СЛОБОДЕ И СТРАХА ОД СЛОБОДЕ

Преиспитивање човекове суштине, његових моћи, слабости и способности Достојевски је најрадикалније извршио у драматичној расправи Великог инквизитора са Христом (који речито ћути), која чини у психолошком, антрополошком и филозофско-теолошком смислу најбоље и најдубље поглавље *Браће Карамазових*. Главна идеја политичке антропологије Великог инквизитора је откриће да је тајна владавине над слабим, смртним људима садржана у три моћна средства, а то су *чудо, тајна и ауторитет*. У овом славном поглављу заоштрено се поставља питање вредности слободе као идеала. *Да ли, заиста, слобода вреди толиких људских страдања, мука и жртава?*

Христу је у пустињи „страшни и премудри дух”, Ђаво, подсећа га Инквизитор, рекао: „Ти хоћеш да идеш у свет, и идеш голих шака, са некаквим заветом који људи у својој простоти и у својој урођеној тупости не могу схватити и којег се они боје и страше – јер ништа и никада није било за човека и човечанско друштво неподношљивије од

слободе! Авидиш ли ово камење у овој голој и врелој пустињи? Претвори га у хлебова, и за Тобом ће потрчати човечанство као стадо, благородно и послушно као стадо, премда вечно у страху да ћеш повући руку своју од њих и да ће им нестати Твојих хлебова”.⁶ Христос је одбио понуду Сотоне, јер то није слобода, ако је купљена хлебовима. Он је чврсто веровао да човек не живи само од хлеба, да је човеку дражи хлеб небески од земаљског. Инквизитор каже Христу да се вара, да ће гладни људи својим господарима донети своју слободу пред ноге и рећи им: „Нахраните нас, па макар нас и поробили!”⁷ Људи, уплашени и беспомоћни, чезну за снажним господаром кога ће се плашити и чијој ће се сили дивити.

Христос је поносно одбио и да убеди људе да је Син Божји тако што ће сићи са крста на коме је разапет, када су му се ругали и изазивали: „Сићи с крста, па ћемо поверовати да си то Ти”. Он није желео да силом чуда пороби људе, већ је желео да му они сами, слободном вером приступе.⁸ Преценио је људску природу. „Судио си о људима сувише високо, јер они су робови, макар што су створени као бунтовници”.⁹ Човек не тражи толико Бога колико чуда, каже Инквизитор.

Средишње, најважније и најмучније питање које Достојевски поставља у својим делима, и на које се често, готово опсесивно враћа – јесте „проклето питање” човекове слободе. Николај Берђајев је један од првих који је с правом истакао да је проблем слободе најважнији антрополошки проблем који истражује Достојевски. „Тема о човеку и његовој судбини за Достојевског јесте пре свега – тема о слободи. Судбина човекова, човекова тешка и мучна путовања одређена су његовом слободом.”¹⁰ Овај религиозни мислилац и писац погађа суштину када каже да су романи Достојевског у својој бити „трагедије, искушавање људске слободе”.¹¹ Слобода је човеково проклетство, терет који мора да носи, ако хоће да постане истинско људско биће. Она га може учинити готово равним Богу, али га може и смрвити. Слобода је кушање човекове снаге, одговорности и савести.

⁶ Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови I*, Нова књига, Подгорица, 2005, стр. 334.

⁷ Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови*, стр. 335.

⁸ *Ibidem*, стр. 338.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Николај Берђајев, *Поглед на свет Достојевског*, Глас Цркве, Шабац – Београд, 2015, стр. 315.

¹¹ Николај Берђајев, *op. cit.*, стр. 316.

У својим романима велики руски и светски писац, мислилац и психолог пита се забринуто да ли је човек спреман да прихвати терет слободе, а и ако је прихвати како ће је искористити, за шта ће је употребити? Ово вечито питање се у посебно заоштреном виду јавља у великим друштвеним и идеолошким превирањима у Европи у другој половини деветнаестог века, које свој особен одраз имају у ондашњој царској Русији у виду огорчене борбе словенофила и западњака, народњака и револуционара. Ова борба у спољашњем, социјалном свету преноси се и на унутарњи, душевни и духовни план и појачава човекову подељеност личности, његову распетост између материјалног и духовног, нагонског и етичког, себичног и човекољубивог, рационалног и ирационалног. Слобода се у овим расправама често наопако схвата као ослобођење од свих ограничења, као слобода од моралних вредности, савести, разума и људских обзира. „Бога нема, па је према томе све дозвољено“, фанатично узвикују нихилисти и атеисти. А притом они не примећују да су се „ослободили“ Бога, али су се одмах покорили ђаволу и постали послушне слуге „злих духова“.

Слобода схваћена као превелики „терет“, који слаб човек с муком носи, представља основну тему „Великог инквизитора“, круне уметничког и филозофског израза Достојевског. По Христовом опоненту, Великом инквизитору, у праву је Ђаво који вели да људи више воле *хлеб и чудо* него слободу. Човек слаб, немоћан, испуњен стрепњом, чезне превасходно за сигурношћу и зато жури да са себе скине терет слободе и да нађе неког коме ће се покорити и коме ће тај несрећни дар слободе предати, ко ће уместо њега преузети одговорност. И реторски се пита: *Зар може човек да буде срећан са тако несрећним даром као што је слобода? Зар да се непрестано колеба, разбија главу тешким одлукама на свом мучном путу ка истини и добру?* Велики инквизитор са страсним уверењем убеђује Христа да је човека преценио, да му је из превелике љубави натоварио већи терет него што је он то у стању да носи, и да га је тиме унесрећио. *Кунем ти се, човек је створен слабији и нижи него што си ти о њему мислио!*¹² Човек превасходно жуди за срећом, „а зар бунтовници могу бити срећни“, каже Христов опонент.

Око *Великог инквизитора* водили су се жестоки спорови међу религиозним мислиоцима тумачима Достојевског око питања чије становиште заступа сам писац. Неки од њих сматрају да се писац крије иза ставова Инквизитора, односно да не верује у могућност човекове слободе, док, рецимо, Берђајев тврди управо супротно – да је писац непоколебљиво на страни заступника трагичне људске слободе, који верују да га она води ка истини и човечности. Достојевски, као писац, подједнако

¹² Ф. М. Достојевски, *Браћа Карамазови*, *op. cit.*, стр. 338.

уверљиво заступа различита, чак супротна становишта својих ликова и тако гради свој изразито вишегласни роман *Браћу Карамазове*, где нема привилегованог гледишта једног лика.¹³ Али као човек, верник и религиозни мислилац, упркос свим снажним аргументима Инквизитора, доследно и уверено, он остаје уз Христа, уз несрећне бунтовнике и слободне људе.¹⁴ Слобода савести је мучан терет, али и човекова прилика да се узрасте до неслућених висина, до мере Христове. Појединац који је изабрао пут слободе изабрао је трновит, мученички, али прави, узвишени људски пут.

ФРОМ И ДОСТОЈЕВСКИ

Може се аргументовано доказати да је Фромово [Erich Fromm] најзначајније и најоригиналније дело, *Бекство од слободе* (1941),¹⁵ које је изашло шездесет година после *Браће Карамазових*, било надахнуто идејама овог класичног ремек-дела. Човеку је због његове слабости и страха од усамљености који доноси слобода потребно нешто што га трансцендује (држава, колектив, идеја, институција), а што је најчешће оваплоћено у појединцу који има апсолутну моћ. По правилу то је Велики вођа, који ће га присилити на послушност и уместо њега преузети тај „страшан терет” на себе, сматра Фром. Уместо слободе и истине човек више воли сигурност и пријатну заблуду.

На почетку људске историје, каже Фром, стоји *човеков чин слободног избора*, који га је коштао изгона из рајског стања, стања блаженог незнања и сигурности. Откако је престао да постоји на животињски начин, човек се, као свесно и слободно биће, налази разапет између *супротних тежњи*: да се *врати уназад*, на мајчине груди које пружају сигурност, по цену жртвовања људских особености, или да се *развија даље као разумно, слободно људско биће*, али по цену *стрепње и несигурности*.

У модерно доба човек постаје све слободнији. У доба хуманизма и ренесансе и реформације настаје *свест о властитој слободи*, која доноси *осећање поноса, радости и личне моћи*, али и *осећање усамљености, немоћи*

¹³ Михаил Бахтин, *Проблеми поетике Достојевског*, Zepter Book World, Београд, 2000.

¹⁴ Уосталом, у свом писму Фонвизиној (фебруар 1854) сам Достојевски изричито вели: „Ако би неко доказао да је Христос изван истине, и стварно би доказао да је истина изван Христа, ја бих пре остао са Христом него са истином”, у: *Фјодор М. Достојевски о уметности* („Писма”), Градина, Ниш, 1974, стр. 232.

¹⁵ Ерих Фром, *Бекство од слободе*, Нолит, Београд, 1983.

и *страха*. Модерни појединац је „осуђен да бира”, он не може да избегне да непрестано одлучује о својој судбини. Пораст слободе и индивидуалности, дакле, не доноси човеку само задовољство, већ и осећање беспомоћности, стрепње и тескобе јер је изгубио осећање сигурности које је имао раније.¹⁶

На Фромово схватање слободе као човековог трагичног усуда у великој мери је утицала филозофија егзистенције¹⁷ (Кјеркегор [Søren Kierkegaard], Сартр [Jean-Paul Sartre], Берђајев), а посебно Достојевски са *Легендом о Великом инквизитору*. Обраћајући се Христу, Велики инквизитор вели: „Кажем ти, човек нема мучније бриге него да нађе онога коме би што пре могао предати тај дар слободе, с којим се то несрећно биће рађа”.¹⁸

Сукоб тежње за слободом и потребе за сигурношћу често активира *одбране ега*. Узнемирујуће осећање страха, неспокојства и изолованости појединац настоји, спокојства ради, да уклони различитим *механизмима бекства од слободе*. Они су ирационалне стратегије илузорног „решења” унутрашњег сукоба и неуспешни покушаји савладавања осећања усамљености, зебње и несигурности.

Један од тих механизма одустајања од слободе је *ауторитарност*, утапање немоћног појединца у нешто веома моћно, што га превазилази и даје му снагу и сигурност када постане његов део. То га *ослобађа одговорности*, али и *независности и индивидуалности*. Појединац који се осећа slabим и уплашеним настоји да се ослободи „тешког бремена” слободе тако што ће да се потчини некој моћној идеологији или институцији, која има одговоре на сва питања и готова решења друштвених и људских проблема. Овај механизам карактеристичан је за *тоталитарне и ауторитарне системе* (фашизам, нацизам, комунизам), а њему одговара поданички, *ауторитарни карактер*. Ауторитарна личност „обожава ауторитет и хоће да му се потчини, али истовремено хоће и сама да буде ауторитет и да јој се други потчињавају”.¹⁹ Такав човек све људе дели на само две врсте – јаке и слабе. *Моћ* га некритички привлачи, фасцинира, док немоћ у њему изазива презир и бес. Он је способан само да буде или немилосрдни господар или покорни слуга. Фанатични је верник, привлачи га ауторитарна рецепција религије. Њу карактерише обожавање

¹⁶ Ерих Фром, *op. cit.*, стр. 57–60, 80.

¹⁷ О утицају овог савременог филозофског правца на Фромову мисао, видети: Жарко Требјешанин, „Фромов дуг филозофији егзистенције”, у: исти, *Фромове дихотомије*, Нолит, Београд, 1983, стр. 48–55.

¹⁸ Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови, I*, *op. cit.*, стр. 336.

¹⁹ Ерих Фром, *Бекство од слободе*, стр. 154.

неке строге више силе, којој се безрезервно покорава, у којој је основна врлина послушност, а највећи грех побуна, док су главна религиозна осећања осећања кривице, жалости и кајања.²⁰

Други механизам је *рушилаштво* (деструктивност), разарање ствари и бића. Оно је особен начин да се савлада осећање издвојености и немоћи, али, за разлику од ауторитарности, овде није циљ симбиоза са објектом већ његово уништавање. *Рушилаштво је последица ометања живота*, оно је реакција на јалов, бесмислен живот.

Најзад, трећи механизам је *саобраћавање* (конформизам), некритичко прилагођавање појединца изгледу, начину мишљења и понашања већини чланова свог друштва. Конформизам је *стратегија карактеристична за модерно друштво*, а састоји се у томе да „појединац престаје да буде појединац; он усваја онакву личност какву му пружају образци културе; он сам постаје управо онакав какви су и сви други и какав, по њиховом очекивању, треба да буде”.²¹ Конформиста је особа која је под притиском већине одустала од властитог идентитета, од својих уверења и вредности и постала попут милиона сличних јединки. Она има *тржишни карактер* особен за развијено капиталистичко, тржишно друштво. Тржишни карактер себе самог доживљава као робу а своје личне вредности као прометне вредности.²² У потрошачком друштву у којем царују тржиште и логика понуде и потражње готово све, па и сама личност постаје роба. Његов *псеудоидентитет*, самопоштовање и слика о себи зависе од ћуди променљивог тржишта. Овај сурогат идентитета најбоље се изражава речима: „Ја сам оно што желите да будем”.²³

* * *

Овим савременим психолошким и антрополошким схватањима о тамним странама људске природе, о злу, о деструктивности укоренејој у човеку, о страху и различитим начинима одрицања од слободе, не треба заборавити, утро је пут својим романима Фјодор Михајлович Достојевски.

²⁰ Ерих Фром, *Психоанализа и религија*, Нова књига, Подгорица, 2015, стр. 36–37.

²¹ Ерих Фром, *Бекство од слободе*, стр. 171.

²² Ерих Фром, *Човек за себе*, Нова књига, Подгорица, 2017, стр. 55.

²³ Ерих Фром, *Човек за себе*, стр. 58.

БИБЛИОГРАФИЈА

- [1] Бахтин, Михаил, *Проблеми поетике Достојевског*, Zepher Book World, Београд, 2000.
- [2] Берђајев, Николај, *Поглед на свет Достојевског*, Глас Цркве, Шабац–Београд, 2015.
- [3] Богданов, В. А. (прир.), *Фјодор М. Достојевски о уметности („Писма“)*, Градина, Ниш, 1974.
- [4] Достојевски, Фјодор М., *Записи из мртвог дома, „Рад“*, Београд, 1964.
- [5] Достојевски, Фјодор М., *Избор из дела*, (прир.) Василије Калезић, Народна књига, Београд, 1965.
- [6] Достојевски, Фјодор М., *Браћа Карамазови I–II*, Нова књига, Подгорица, 2005.
- [7] Klajn, Hugo, *„Zločin i kazna u svetlosti psihoanalize“*, у: исти, *Frojd, literatura i psihoanaliza*, Матица српска, Нови Сад, 1993.
- [8] Требјешанин, Жарко, *„Фромов дуг филозофији егзистенције“*, у: исти, *Фромове дихотомије*, Нолит, Београд, 1983, стр. 48–55.
- [9] Фројд, Сигмунд, *„Неколико типова карактера који се сусрећу у психоаналитичкој пракси“* [1916], у: исти, *Карактер и либидо*, Завод за уџбенике, Београд, 2015.
- [10] Фром, Ерих, *Бекство од слободе*, Нолит, Београд, 1983.
- [11] Фром, Ерих, *Психоанализа и религија*, Нова књига, Подгорица, 2015.
- [12] Фром, Ерих, *Човек за себе*, Нова књига, Подгорица, 2017.

Žarko Trebješanin

ANTHROPOLOGY AND IN-DEPTH-PSYCHOLOGY OF F. M. DOSTOEVSKY

Summary

Dostoevsky is a passionate researcher of human nature in boundary situations such as mental crises, mental disorders, mystical experiences. His life-intoxicated heroes through repentance, illness, pain and suffering come to the deepest psychological insights. According to Dostoevsky, man is a divided, "crucified", unhappy and tragic creature. He is a rational, but even more irrational creature, ruled by dark, (self-)destructive, unreflected forces. The most important and most painful question that Dostoevsky actually pose in his works is the "cursed question" of human freedom, which is a blessing, but also a curse. Filled with anxiety and weak, a man often longs for security and therefore hurries to get rid of that "terrible burden" and to find

someone to whom he will obey, to whom he will hand over this "unfortunate gift" of freedom. Fromm's *Escape from Freedom*, which discusses the human nature-related basis of Nazism and the mechanisms of escape from freedom, is inspired by Dostoevsky's ideas.

Keywords:

Irrational human nature, Dostoevsky's heroes, psychological insights, the problem of freedom.

Лазар Милентијевић*

Филозофски факултет – Универзитет у Новом Саду

Достојевски и руска религијска философија: обожење, сакрализација и саборност

Анстракт

У овом раду настојимо да сагледамо зачетке руске религиозно-филозофске мисли у чијем настајању се издваја нарочит допринос Фјодора Достојевског који је својим стваралаштвом одредио њене главне постулате – у религиозно-филозофској проблематици, са етичким и моралним проматрањима, концепти обожења, сакрализације и саборности постају доминанта. У центру интересовања Достојевског су непремостиве противречности и дијалектичка драматичност људског духа, антиномије хришћанске мисли, при чему се религијска тема дефинише као одређујућа тема мисли и живота. Такав вектор размишљања усвајају руски религијски мислиоци, тежећи да добију одговоре на фундаментална и непролазна питања онтологије и етике, гносеологије и антропологије.

Кључне речи:

Достојевски, руска религијска философија, обожење, сакрализација, саборност

* milentijeviclazar@ff.uns.ac.rs

Један од очевидаца кажњавања петрашеваца Фјодор Николајевич Львов [Фёдор Николаевич Львов] касније је писао: „Достојевски је био узбуђен. Присећао се 'Последњег дана на смрт осуђеног' В. Игова и пришавши Спешњеву рече: 'Ми ћемо бити са Христом'. На то је уследила реплика Спешњева: 'Шачица праха'".¹ Ова два погледа на свет, настала у најпотреснијем тренутку људског живота, не само да осликавају два пута која ће бити предложена јунацима у стваралаштву Достојевског, већ представљају дилему двојице разбојника у Јеванђељу, те ће поједини руски религијски философи ликове Достојевског доживљавати попут фигура на клатну које се колеба између богохуљења, порицања вере у преображење, и прослављања Христа, вере у опрост и васкрсење.

У стваралаштву Достојевског уочавају се перманентна и непролазна питања људског духа и историје човечанства и он је, уз велике руске писце и мислиоце, можда, најзаслужнији што се средином XIX века може говорити о јасно израженој концепцији источнословенског (православног дискурса) и њеном јасном издвајању у универзуму европског разума.² Руска религијска философија не припада западној класичној традицији, јер се уочава посебан историјски пут који креће непосредно од патристичких почетака хришћанског светоназора. Постоји сопствена онтолошка база која јој даје статус друге традиције, етапе или чак тренутка друге традиције. Главна тежња руских религијских философа је била да се у философској равни изрази сопствени и аутентични духовни пут.

Руски религијски философи користе текст Достојевског као платформу за своје философске и религијске тезе и управо на основу њиховог тумачења и читања стваралаштва Достојевског поједине теме су остале упамћене као *достојевске*. Није случајно што је стваралаштво Достојевског, посебно *Петокњижје*, створило мит о Достојевском³ и

¹ Илья С. Зильберштейн, „Новонайденные и забытые письма Достоевского” у: Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования, Наука, Москва, 1973, стр. 138.

² Сергей Хоружий, *О старом и новом*, Алетейя, Санкт Петербург, 2000, стр. 8.

³ Почетком XX века појављују се радови руских религиозних философа који усрдно и свестрано проучавају разне аспекте стваралаштва Достојевског: С. Н. Булгакова („Иван Карамазов как философский тип”, „Русская трагедия”), Д. С. Мерешковског („О 'Преступлении и наказании' Достоевского”, „Толстой и Достоевский”, „Пророк русской революции”), Н. А. Берђајева („Миросозерцание Достоевского”, „Откровение о человеке в творчестве Достоевского”, „Великий инквизитор”), Л. И. Шестова („Достоевский и Ницше. Философия трагедии”, „Афины и Иерусалим”), В. В. Розанова („О Достоевском”, „Легенда о великом инквизиторе”), В. Иванова („Достоевский и роман-трагедия”, „Лик и личины России”). Такође, треба споменути и руске

постало наслеђе које је, са једне стране, предвидело одређене историјске појаве и кретања, али и, са друге, било потомцима *тегобно* због нерешивости постављених питања: „Руско друштво преузима наследство које дуго није хтело прихватити”.⁴ Руски религијски философи су изнели противречности, дијалектичке заострености, па због тога *достоевске* теме у односу на западну традицију представљају свет неправилне геометрије, где постоји пулсирајућа мисао која се креће по измењеним и каткад непредвидљивим законима.

У прилог томе да је Достоевски тежио универзалном и свеобухватном разумевању феномена вере говори и чињеница да је у писму брату 1854. године тражио да му пошаље античке мислиоце (Херодота, Тукидида, Тацита, Плинија Старијег, Флавија, Плутарха и Диодора) на француском језику, али и Куран; немачки речник, физику Писарева, књиге историчара и економиста, књиге црквених отаца и о историји Цркве.⁵ Због тога у његовим делима извире религиозна дубина, која није ограничена уским доктринарним учењем, а то доводи до формирања уникатне литерарне форме са окренутошћу ка универзалним истинама. Руски религијски мислилац В. Розанов [В. Розанов] наводи: „Достоевски нам је страховито проширио и појаснио Јеванђеље. Од давнина њега називају 'велики хришћански писац', али у томе се крије посебан и дубок смисао: он је први на уметнички начин, кроз представе, сликарским поступком, и то веродостојним сликањем, показао некажњивост порока, злочин без кривице, он је показао и потврдио велико јеванђелско 'опрости'”.⁶

Стваралаштво Достоевског, које представља спону између патристике и новоевропске философије, подстакло је развој руске религијске

религијске философе који су разрађивали теме Достоевског непосредно пре и после револуције: А. Л. Волински („Достоевский: философско-религиозные очерки”), С. А. Аскольдов („Религиозно-этическое значение Достоевского”), Н. Ј. Абрамович („Христос Достоевского”). Значајан допринос херменеутичком приступу стваралаштву Достоевског су дали руски религијски философи који су били принуђени да емигрирају после револуције: В. В. Зењковски („История русской философии”), К. Мочуљски („Достоевский. Жизнь и творчество”), Лоски („Достоевский и его христианское миропонимание”).

⁴ Сергей Булгаков, „Очерк о Ф.М. Достоевском: чрез четверть века” (1881–1906) у *Ф. Достоевский. Полное собрание сочинений В 14 т.* Т.1, Тип. Пантелејева, Санкт Петербург, 1906, стр. 6.

⁵ Федор М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в 30 тт, Письма 1832–1859*, том 281, Наука, Ленинград, 1985, стр. 173, 179.

⁶ Василий В. Розанов, „На лекции о Достоевском”, у: *Властитель дум: Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века*, Художественная литература, Санкт Петербург, 1997, стр. 261–262.

философије крајем XIX и почетком XX века. У религијским трагањима издвојили су се В. С. Соловјов [В. С. Соловьев], Д. С. Мерешковски [Д. С. Мережковский], Н. А. Берђајев [Н. А. Бердяев], В. В. Розанов [В. В. Розанов], С. Н. Булгаков [С. Н. Булгаков], Н. Н. Фјодоров [Н. Н. Фёдоров], Л. И. Шестов [Л. И. Шестов], П. А. Флоренски [П. А. Флоренский], С. Л. Франк [С. Л. Франк], Л. П. Карсавин [Л. П. Карсавин], А. Ф. Лосев [А. Ф. Лосев], Н. О. Лоски [Н. О. Лосский], В. В. Зењковски [В. В. Зеньковский] и други.

Поред сагледавања феномена човековог бивања, основне парадигме које је од Достојевског у наслеђе добила руска религијска философија су *обожење*, *сакрализација* и *саборност*. За разумевање наведених парадигми потребно је осврнути се како на сама дела тако и на припремне материјале, бележнице, писма, јер они, заправо, нису били намењени за штампу и овде је Достојевски могао посведочити и проговорити идеју коју је покатакд морао вешто скривати у својим делима. На пример, тек у писму брату Михаилу пред његову смрт 1864. године могао је проговорити о идеји *Записа из подземља*: „Боље да нисам ни штампао претпоследњу главу (најважнију, где је главна мисао изречена), него да штампам како јесте, са натегнутим фразама и контрирајући самом себи. Али шта да се ради? Цензори су свиње, тамо где сам понекад привидно/показно богохулио – одобрено је, а тамо где сам ја из свега тога указао на нужност вере и Христа – то је забрањено”.⁷ Управо због тога он касније пише Всеволоду Соловјеву: „Никад не изводите мисао до краја, јер тад ће можда испасти домишљато и проницљиво, *comme il faut*, али ако сведете компликовану мисао до краја, рецимо, кажете 'ево то је Христос', директно и без алузија, нико вам неће поверовати због ваше наивности, управо због тога што сте довели мисао до краја, рекли вашу последњу реч”.⁸

Када говори о теми *обожења*, свакако, Достојевски у први план ставља *догађај Христа*, очување, потврђивање и васпостављање богочовечанства које представља *исток* свих одређујућих идеја и даје онтолошку оријентисаност. У том погледу за Достојевског је увек постојао примат личног доживљаја: непосредног искуства и делања јунака, што постаје пресудно у сагледавању *исправности* његове концепције. За Достојевског је увек посебно значајно духовно искуство личности. Улога теоретског расуђивања увек је била секундарна, јер силогизам и доказ који се одатле изводи у његовој концепцији уступа место мислима добијеним кроз духовно искуство, настало у дијалошкој димензији. Тако, Соња Мармеладова се поима као живо отелотворење и дискредитација теорије Раскољникова, јер њено постојање и животни избори говоре о

⁷ Федор М. Достоевский, *Писъма 1860–1868*, том 28₂, 1985, стр. 73.

⁸ *Писъма 1875–1877*, том 29₂, 1986, стр. 102.

другачијем животном путу, путу самилости, сапатништва и безрезервног жртвовања који је, упркос свему, могућ у катастрофалним околностима које су задесиле оба лика.

Човек је у универзуму Достојевског метафизичко и активно биће које има онтолошку слободу која се заснива на динамичности и активности личности у историји. Зосима учи да се човекова упорност и истрајност у трагању за одговорима не сме санкционисати: „Идеја та још није решена у вашем срцу, и мучи га. Но благодарите творцу што вам је дао срце узвишено, способно да се мучи таквом муком – о узвишеном мудровати и узвишено тражити, јер наш је боравак на небесима”.⁹ Највећа привилегија и неутуђиво право човека је могућност избора, која му је потврђена у *Поновљеним законима*: „Гле, изнесох данас преда те живот и смрт, добро и зло” (5. Мој. 30,15).

У Пишчевом дневнику 1876. године Достојевски наводи да признање људске личности и њене слободе, а из тога одговорности, представља „једну од најосновнијих идеја хришћанства”.¹⁰ За Достојевског постоји отвореност избора и пребивање у избору, а то значи да он тај избор не чини само у једном тренутку, уз јунака Достојевског увек стоји његов избор, будући или прошли – он даје историјском постојању *унутарњи квалитет*. Из духа хришћанске благовести проистиче да је у хоризонту тварног постојања човек примаран, а не секундаран, самосталан и има апсолутно значење. Отуда колебање јунака приликом избора чини да тај избор не буде занемарљив. У главном и најдубљем опредељењу: наиме, у односу према Богу, јунаци Достојевског лицем предстоје пред Њим, а не као пролазан историјски *тренутак*.

Раскољников мора живети са својим избором који га мучи још од самог почетка романа. Он не сме злочин именовати злочином, он се налази у стању избеумљености, јер се његово биће цепа на два дела. Његов избор сведочи о могућности да човек свесно изабере отпадништво. Трагедија Раскољникова је за Достојевског веома битна, па због тога он у белешкама уз *Злочин и казну* наводи: „Чудни су путеви Господњи на којима Бога налази човек”.¹¹ Мајка Раскољникова се присећа дана када се Родион искрено молио Богу; он Пољечки каже да се помоли за роба Родиона и неколико пута скоро па у молитви каже „Господе! – покажи ми пут твој, а ја се одричем те проклете ... моје глапње!”.¹² У основи трагања, искушења и духовне борбе јунака Достојевског указује се пут који

⁹ *Братъя Карамазовы*, том 14, 1976, стр. 65–66.

¹⁰ *Дневник писателя за 1876 год*, том 23, 1981, стр. 37.

¹¹ *Преступление и наказание. Рукописные редакции*, том 7, 1976, стр. 203.

¹² *Преступление и наказание*, том 6, 1973, стр. 50.

је навео Аурелије Аугустин, који говори: „За себе си нас створио, Госпoде, и немирно је срце нађе док се не смири у Теби”.¹³ Јунаци Достојевског губе целовитост и цепају се, недостаје им нешто што је некада у њима било или и даље постоји као замагљено различитим обманама.

У *Записима из подземља* други део је круцијалан за разумевање духовног стања и теоретичких расуђивања подземног човека које он излаже у првом делу. Он се тек након неколико година враћа свом избору који га је страшно мучио, па због тога каже:

У споменима сваког човека има таквих ствари које он не открива свима, већ само пријатељима. Има и таквих ствари које неће рећи ни пријатељима, већ једино себи, и то у поверењу. Али има, најзад, и таквих које човек не сме ни самом себи да открије, и баш таквих сваки пристојан човек има подоста. Чак се и ово догађа: уколико је човек пристојнији утолико тих ствари има више. Бар ја сам се тек недавно одлучио да се сетим неких својих ранијих доживљаја а досад сам их увек и са извесним немиром избегавао.¹⁴

У души човека из подземља, Раскољникова, Ставрогина, Версилова и Ивана Карамазова постоји много животног искуства које је остало у капсули: „Нешто се догодило и није одмах променило из корена личност зато што је у конкретно том тренутку одвијања било тегобно и чак смртоносно”.¹⁵ Човеку из подземља било је потребно неколико година да се присети, охрабри и опише догађај и поступке који му нису давали мира. Он не даје другачији поглед на оно што се десило, јер је бесмислено давати нову оцену, он мора осетити другачији пут који је у складу са његовом новом, донекле промењеном природом: „Он се мора поново поставити у исти тренутак када је рекао да погрешном избору (промашио) – једном за свагда поправити своју одлуку, променити одлуку не својим разумом – а својим осећањима; осетити другачији пут”.¹⁶

Исто се дешава и са Аркадијем у једној од најпотреснијих сцена у *Младићу*. Аркадије из освете према биолошком оцу говори несрећној Ољи, којој Версиров даје новчану помоћ, да он има велики број ванбрачне

¹³ Аугустин, „Исповедь”, у: *Творения в 4т*, том 1, Алетејя, Санкт Петербург, 2000, стр. 469.

¹⁴ Ф. М. Достоевский, *Повести и рассказы 1862–1866*, том 5, 1973, стр. 122.

¹⁵ Татьяна Касаткина, *Достоевский как богослов: художественным способ высказывания*, Водолей, Москва, 2019, стр. 138.

¹⁶ Исто, стр. 140.

деце, потврђујући њену криву претпоставку да Версиров жели да искористи свој положај: „То ништа не значи. Мада, допустићемо да сам ја син и Долгоруки, али ипак сам ванбрачни син. Овај господин има гомилу ванбрачне деце”.¹⁷ Након самоубиства он осећа страшну резигнацију, потиштеност и кривицу јер види одговорност због речи које је изговорио подстакавши девојку у тој намери: „Ја сам се тако бацио у плач. Не могу да вам пренесем до које мере је била утескобљена моја душа!”¹⁸ Исту одговорност сноси и Митја Карамазов за смрт Иљушећке тако што је заувек ранио дечије срце, пред свима претукавши његовог оца.

Одлука Кирилова да изврши самоубиство праћена је страшним унутрашњим превирањем и колебљивошћу: у тренутку када са изразитом чврстином на речима одлучује да покаже својим чином апогеј људске воље, он отвара прозор да пусти струјање свежег ваздуха; на наваљивање Петра Верховенског четири пута понавља „још мало, још мало, још мало, још мало”. Тиме показује које насиље над животом захтева његов избор. Исти тај јунак се игра са малим дететом, даје последњи новац Шатову и сву храну Шатову и решава да напусти вољени свет, јер не верује у преображење и бесмртност Бога¹⁹:

– У кога? У Њега? Слушај – застаде Кирилов, а непомичан и занет поглед беше упрко испред себе. – Слушај велику идеју: Био је на земљи један дан, а у средини земље стајала су три крста. Један на крсту је веровао толико да рече другом: 'Данас ћеш бити са мном у рају'. Сврши се дан, оба умреше, одоше, и не нађоше нити рај нити ускрснуће. Не обистини се казано обећање. Слушај: Овај човек био је већи од свих на земљи, сачињавао је оно зашто она треба да живи. Цела планета и све што је на њој без тога човека је – само лудило. Таквог човека није било ни пре ни после њега, никад, а чудо је било. У томе и јесте чудо што није било и неће бити таквога, никад. А кад је тако, ако природни закони нису пожалили ни Овога, а ни чудо своје нису пожалили, него и њега натерали да живи усред лажи и умре за лаж, онда је, дакле, и цела планета лаж и стоји на лажи и глупом подсмеху. Мора да су и сами закони планете лаж и ђаволов водвиљ. Па зашто живети? Одговори ако си човек.²⁰

¹⁷ *Подросток*, том 13, 1975, стр. 131.

¹⁸ *Исто*, стр. 141.

¹⁹ Исти мотив се појављује у *Идиоту* у причи о кажњавању грофице Дјубари која је молила целата да одложи казну на који минут.

²⁰ *Бесы*, том 10, 1974, стр. 471.

У таквом непреображеном свету умиру и Шатов, и жена Шатова, и њено дете и многи други јунаци. А финале тог света је грађанин кантона Ури који се обесио. У глави *Код Тихона* показан је сав могући понор и непроменљивост избора који је некад учинио Ставрогин, оскрнавивши малолетну девојчицу. Због тога након препричавања сна о златном веку човечанства, који ће имати и Версилов, он готово изbezумљено изговара „Ја сам је видео пред собом (о, не уживо, кад би, кад би то била стварност), ја сам видео Матрјошу...”.²¹ Дакле, дубоко у нутрини свог бића постоји потреба за другачијим поретком света и ствари, он хоће да се ослони на нешто ново. Отуда и срцепарајућа идеја о васкрсењу Матрјоше.

Иван Карамазов после трећег сусрета са Смердјаковом осећа дрхтавицу и физичку слабост и након краткотрајног порива због спасења мужика, не пуштају га муке савести, настале због малодушности и неодлучности да истог тренутка призна своје саучешће: „Сутра све заједно!” – шапну он у себи и, чудно, скоро цела радост, целокупно задовољство собом је нестало у трен ока”.²²

Избор је, како истиче Роуен Вилијамс [Rowan Williams], био неминован и за Христа, а то говори о и морању самог човека да чини избор што је само по себи велико бreme, али и дужност: „Али за Исуса човечност, како проистиче из библијске историје, означава да се увек нађете пред постављеним избором не само између добра и зла, већ и између таквих њихових варијанти, које можете са разлогом оценити као племените, али које уједно носе и неописиве губитке”.²³ Посматрајући и описујући посртања јунака, њихове колизије, Достојевски није исписивао табелу са мерама за човеково исправљање, није инсистирао на догматској проповеди истина, него је подвлачио значај духовне реалности и оријентира који морају превазилазити сва наметања. Осим осећања *нравствености* (моралности), писао је Достојевски, неопходан је неки неоспориви образац, у поређењу са којим се може изнети суд о исправности поставки и о идеалу у којем би се те поставке реализовале. Тако Достојевски уводи *норму Христа*:

Није довољно да одређујете нравственост на основу доследности својим убеђењима. Треба непрестано постављати питање: да ли су исправна моја убеђења? Постоји једини начин да се провери – Христос. Али то више није философија, а вера... Оног ко спаљује јеретике ја не могу доживети као моралног човека,

²¹ Бесы. Глава 'У Тихона'. Рукописные редакции, том 11, 1974, стр. 22.

²² Братъа Карамазовы, том 15, 1976, стр. 69.

²³ Роуэн Уильямс, Достоевский. Язык, вера, повествование, РОССПЭН, Москва, 2013, стр. 84.

јер не признајем вашу претпоставку да моралност подразумева истоветност унутрашњим убеђењима. То је само искреност (руски језик је богат), али није моралност. За мене постоји један морални образац и идеал – Христос. Питам: да ли би он спаљивао јеретике. Стога закључујем да је спаљивање јеретика неморалан чин...²⁴

За Достојевског је била пресудна вера у Христа и његов долазак који он описује као „слово плоть бысть” у белешкама за роман *Зли дуси*: у поимању Достојевског у први план иступа божанска кеноза Христа, силазак Бога ради уздицања човека. Христос је за Достојевског, пре свега, доказ о човековим дометима. Јер, Он представља отелотворење највишег степена могућности који су присутни у човеку. У складу са тим Он је сведочанство о историји, јер Његова појава даје перспективу даљег развоја: „Христос је зато и дошао да би човечанство увидело да знање, природа људског духа може предстати у таквом небеском сјају, стварно и у плоти, а не само у машти и идеалу, то је оствариво и могуће”.²⁵ Кирилов и Иван Карамазов уместо пута богочовечанства бирају пут човекобоштва на којем склањају Христа и завршавају самоубиством и безумљем. Истовремено на ивици пута, на којем се налази Велики инквизитор, појављује се нада – пошто он одустаје од намере да почини богоубиство и пушта Христа из тамнице – да се догодило прозрење и да ће и он изаћи из своје тамнице, постати верни следбеник и кренути опет за Христом.

Ипак, сматра Достојевски, пуноћа божанске природе која се јавила на земљи ограничена је оквирима људске природе. Зато он у размишљањима уз *Пишчев дневник* каже: „Христос је толико Бог колико је земља могла Бога да јави”.²⁶ Достојевски је такође показао како ђаво има тежњу да се реализује у стварном свету, али његово настојање се своди искључиво на телесно оваплоћење, лишено било какве духовне димензије: „Мој сан је да се оваплотим, и то коначно, неповратно, у неку дебелу трговкињу од седам пудова, и да у све верујем у шта и она верује”.²⁷ Истовремено, у роману *Идиот* појава христоводбног човека не може донети свету преображај, јер је он само човек и главни је симбол такве реалности – у којој не постоји Божја благодат, већ вера у сурове законе природе који међу и сатиру божанство – индикативно присутни на слици Ханса Холблајна Млађег на којој је приказан мртав Христос у гробу.

²⁴ *Дневник писателя 1881. Автобиографическое. Dibia*, том 27, 1984, стр. 56.

²⁵ *Бесы. Глава „У Тихона”*. *Рукописные редакции*, том 11, 1974, стр. 112.

²⁶ *Дневник писателя за 1876 год*, том 24, 1982, стр. 244.

²⁷ *Братья Карамазовы. Рукописные редакции*, том 15, 1976, стр. 73–74.

Достојевски слика ноуменалну природу појава, указује на симболичко узрење феномена и сагледавање дубљег смисла. Он даје парадигму религиозне свести, сакрализације појава, ствари и аспеката земаљске равни. Управо због тога поступци јунака Достојевског понекад делују неразумно и немотивисано, а догађаји се могу протумачити као несвакидашњи и неочекивани. Аутор настоји да прикаже *тренутке* у текућој и постојећој стварности, нижући најситније детаље и емотивна стања, и тако *продре* у вишу стварност у којој се отвара двострана и дубинска перспектива. Достојевски је наговештавао следеће: „Али, разуме се, ми никада нећемо бити у стању да протумачимо појаву у потпуности, да сагледамо њен крај и почетак. Ми препознајемо само насушно, оно што је видљиво и протиче пред нама, па чак и непосредно, док су почеци и крајеви – још увек за човека у домену фантастичног”.²⁸ У основи уметничког поступка Достојевског је сагледавање хтонских дубина душе које се расветљавају уколико се има у виду да сви поступци јунака кореспондирају са вечитом библијском причом, да се они дешавају у *огледалу Вечности*.

Мотив *саборности* и *свејединства* је и те како изражавао вредности руске културе још од времена Кијевске Русије, па се тај феномен одвајкада поима као тежња ка целовитости, повезаности и јединству и неприхватање расцепканости и раздељености. Иако се у појединим сегментима његовог стваралаштва може препознати критички осврт на религиозна питања, Достојевски је трагао за *васељенским хришћанством* које би окупљало целокупно човечанство и сва људска дела, те Владимир Соловјов истиче следеће: „Истинска Црква коју је проповедао Достојевски је свечовечанска, пре свега у том смислу да у њој мора коначно нестати дељење човечанства на супарничка и зараћена племена и народе”.²⁹

Осим самих дела Достојевског, припремних материјала, писама, треба издвојити и два текста из белешки Достојевског која су настала 1864. године: *Маиша лежи на столу* и *Социјализам и Хришћанство*. У првом тексту Достојевски показује очај у којем се нашао на одру преминуле супруге. Самоћа након смрти вољеног бића је тема која ће бити и те како заступљена у стваралаштву Достојевског. Скрхани зеленаш у *Кроткој* у јецају каже: „Људи су на земљи сами – то је страшно! 'Да ли има живог човека на пољу?' – виче руски богатир. Вичем и ја, а не богатир, и нико

²⁸ Дневник писателя за 1876 год, том 23, 1981, стр. 144–145.

²⁹ Владимир Соловьев, „Три речи в память Достоевского”, у: *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*, том 3, Книг. тов. Просвещение, Санкт Петербург, 1912, стр. 183–224.

се не одазива”.³⁰ Старац Ихмењев са очајањем гледа на Нели, „измучено, мртво лице, на њен мртви осмех, на њене руке, које су на њеним грудима сложене у облику крста. Он је плакао за њом као да је његово дете”.³¹ Не само да плаче – већ јауче – Аркадије изнад преминуле Ариночке: „Навече она је већ преминула, гледајући ме својим великим црним очима као да је нешто већ разумела”.³² И касније, присећајући се *јадне мрвице* која му је тако прирасла за срце, он бива скрушен што се није досетио да је фотографише; у *Злим дусима* Степан Трофимович путници која дели Јеванђеље каже: „Само ме не остављајте, не остављајте ме самог!” – ‘Па нећу вас оставити, Степане Трофимовичу, никад вас нећу оставити’”³³; са великом муком се од гроба Иљушечке одваја капетан Снегирјов: „Кад се стадоше праштати са покојником и затварати сандук он га обухвати рукама као не дајући да поклопе Иљушечку, и поче много, жудно, не откидајући се, љубити у уста свога мрвог дечака”.³⁴ А после тога се пробија до његовог гроба, не допуштајући да његово дете спусте у хладну земљу. Слично стање избезумљености због губитка вољеног детета уочава се у лику једне побожне жене која је дошла на исповест код старца Зосиме: „Само да ми је да га чујем како ће једаред по соби ножицама прећи, како ножицама чини туп-туп! – ето тако, често, често, сећам се како трчи к мени, виче и смеје се – само да му чујем ножице његове, да их чујем и познам!”³⁵ Осећање безнађа и метафизичке усамљености осећају сви ликови у *Идиоту*, јер се налазе на одру мрвог Христа.

У записима *Маша лежи на столу* Достојевски преиспитује љубавно-саборно свејединство постојања Царства Божјег и подвлачи да се предуслов за идеју бесмртности крије у љубави: „Хоћу ли се видети са Машом?” Остварење љубави међу људима, истиче Достојевски, наилази на препреку у облику егоистичког *ја* и *тријумфализма индивидуалности*. За Достојевског одредница *сви* представља полазну тачку у односу на појединачно, у односу на *ја*, јер, како каже у чланку „Социјализам и хришћанство”, у распарчаном свету социјализма личности су попут иверја које је некада било део једног стабла и било које уређење таквог типа је нечовечно и неприродно, јер после саструганог стабла остају редуциране, усамљене и подељене личности. Велико бремене лежи у томе

³⁰ *Дневник писателя за 1876 год*, том 24, 1982, стр. 35.

³¹ *Село Степанчиково и его обитатели. Униженные и оскорбленные*, том 3, 1972, стр. 442.

³² *Подросток*, том 13, 1975, стр. 81.

³³ *Бесы том 10*, 1974, стр. 498.

³⁴ *Братья Карамазовы. Рукописные редакции*, том 15, 1976, стр. 192.

³⁵ *Братья Карамазовы*, том 14, 197, стр. 46.

што „човек тежи идеалу супротном својој природи” – то јест човек има пред собом јеванђеоске оријентире, али носи у себи земаљски егоизам, он тежи циљевима који су непојмљиви у земаљској равни: „Оно стапање потпуног ја, односно знања и Синтезе *са свиме*. ’Заволи све као самога себе’. То је на земљи немогуће, јер противречи закону развоја личности и закону достизања коначног циља, закона којим је човек спутан на земљи”.³⁶ Пут остваривања љубави и признавања апсолутног значаја другог човека огледа се у жртви свог *ја* за друге.

Са становишта природних закона, жртвовање себе – то је нелогичност, парадокс и својеврсна аномалија, зато што у бити човека лежи инстинкт преживљавања и опстанка. Али, уколико се имају у виду виши, божански циљеви, човек мора жртвовати своје *ја*, које намеће ограничења, зарад свих других. Право братство настаје само уколико уместо система узајамног захтевања настане однос узајамног и беспрекорног давања науштрб личним потребама, јер *туђе* постаје приоритет и битније од *својег*. То је поставка и стање за које Достојевски децидно наводи: „Ми ћемо бити лица, а да се притом сливамо са свиме”.³⁷

Излаз који наводи Достојевски дефинише се као тежња да разум не остане у глави, већ да се спусти у срце. То не значи да се функција разума своди на проматрање „срца”, унутарњег живота, већ подразумева да разум престаје бити активност главе, спољашње активности у односу на срце: на путу силаска разума у срце он наилази на различите препреке и у њиховом превазилажењу се мења, пролази кроз трансформацију. Уместо да разум поима срце као нешто спољашње, разум се стапа са њим, а да притом оба начела несметано коегзистирају. О таквој љубави према Христу и говори Достојевски у писму Фонвизиной 1854. године.

Из судбина многих јунака извирује виша идеја *саборности* и она се појављује упркос различитим дефектима, девијантним наслагама и страшним понорима. У *Јадним људима* Макар Девушкин пише Варвари: „Иако сам вам даљи рођак ... сада сам вам ипак најближи род”³⁸; човек из подземља удара раменом стаситог официра и онда му пише писмо у којем му даје опис догађаја и потајно исказује наду да официр „одмах дотрчи до њега и загрли и предложи своје пријатељство. Како би то само било лепо!”³⁹; Иполит Терентјев у исповести наводи да је у себи носио наду за новим пријатељима: „Рашириће ми сви руке и узети у своје загрљаје, и тражиће од мене да им нешто опростим, а ја бих њима нешто

³⁶ *Статьи и заметки 1862–1865*, том 20, 1980, стр. 174.

³⁷ *Исто*.

³⁸ *Бедные люди. Повести и рассказы 1846–1847*, том 1, 1972, стр. 19–20.

³⁹ *Повести и рассказы 1862–1866. Игрок*, том 5, 1973, стр. 129.

опростио”.⁴⁰ И тек када га напушта та потпорна мисао он пише исповест и одлучује се на самоубиство; Аркадије Долгоруки је ванбрачно дете, бастард, што ствара дефект у психи јунака који остаје отуђен од родног огњишта; Смердјаков носи трауму одбачености, јер је апсолутно игнорисан: син којег није признао отац и брат којег нису признала браћа.

Сви јунаци теже неком вишем поретку. Тако, сентенца „Бићемо лица, а да не престајемо да се сливамо са свима” значи да ће свако имати себе и *своје*, своје лице, а да се притом непрестано остварује духовна веза са људима око себе. Лице, као сведочанство човекове богоподобности (Лик Божији), представља средиште човекове личности и најотворенији део тела путем којег се одвија комуникација са светом, те је у лицу изражена суштина личности. Лица окупљена у једном, окренута једна другима и отворена једна за друге је основа *саборности* како је поима Достојевски.

Међутим, Достојевски у љубави двоје људи уочава егоистички принцип, јер каже да је брак „скоро највеће одступање од хуманизма, потпуно издвајање једног пара од *свих* других ... Породица јесте закон природе, али то је ипак ненормално, у пуном смислу егоистичко стање човека”.⁴¹ Он наводи да се у односу двоје људи ствара одређено затворено и ново егоистичко биће, свој посебан универзум, који се не сећа и не осећа стање првобитне одвојености и усамљености, јер је на палијативан начин превазишао самоћу. Истиче се антиномија, јер љубав, у поимању Достојевског, има тенденцију да у превазилажењу једне затворености формира другу. Таква дубока и мистичка дијалектика говори да у свим облицима љубави присуствују тенденције изолације и самозатварања. Један од потенцијалних начина за превазилажење наведене антиномије показан је у *Браћи Карамазовима* у братству деце и Аљоше Карамазова које представља један виши праг саборног јединства⁴² где се на основу духовног, а не само крвног сродства, гради нови организам. О тој врсти јединства писао је Ава Доротеј:

Претпоставите да је овај круг свет, а у центру тог круга – Бог, радијуси, односно праве линије, које иду од кружнице ка центру, представљају путеве човековог живота. Дакле, колико праведник улази унутар круга, у жељи да се приближи Богу, толико, на

⁴⁰ *Идиот*, том 8, 1973, стр. 325.

⁴¹ *Статњи и заметки 1862–1865*, том 20, стр. 173.

⁴² У припремним материјалима за *Браћу Карамазове* налази се мисао Достојевског: „Породица се шири, улазе они који нису у крвном сродству, саткан је почетак новог организма” (*Братња Карамазовы. Рукописные редакции*, том 15, стр. 249).

путу њиховог приближавања, они се приближавају Богу и једни другима; колико се приближавају Богу толико се приближавају једни другима; и колико се приближавају једни другима толико се приближавају Богу.⁴³

Својим богословљем, у основи којег једна од најбитнијих тема је Христос и Царство Божје на земљи, Достојевски је умногоме предодредио правац руске религиозно-философске ренесансе са краја XIX и почетком XX века. У његовом стваралаштву руски религијски философи су, осим религијских тема, пронашли *истинско хришћанство* које нису могли препознати у ортодоксном православљу или у јеретичким учењима. Смисао хришћанства, како га је нудио Достојевски, огледа се у томе да само у истини вере може наступити преображај и искупљење. И чак кад се име Достојевског није изговарало и наводило у делима руских мислилаца, његове представе и погледи су били уткани у философски текст; идеје су продирале у дела Берђајева, Булгакова, Ерна, Франка, Лоског, Вишеславцева, Федотова, Зењковског и других. Може се без претеривања рећи да је уметнички и философски свет Достојевског ушао у стваралачки микрокосмос свих потоњих руских мислилаца и одредио њихово духовно кретање.

БИБЛИОГРАФИЈА

- [1] Авва Дорофей. *Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия великого и Иоанна Пророка*, Тип-ия А.М. Михайлова, Калуга, 1895, стр. 94–95.
- [2] Августин, „Исповедь” у: *Творения в 4т*, том 1, Алетейя, Санкт Петербург, 2000, стр. 469–741.
- [3] Булгаков Сергей, „Очерк о Ф.М. Достоевском: чрез четверть века (1881–1906)” у *Ф. Достоевский. Полное собрание сочинений В 14 т. Т.1*, Тип. Пантелејева, Санкт Петербург, 1906.
- [4] Достоевский Фёдор, *Полное собрание сочинений в 30 тт*, Наука, Ленинград, 1972–1990.
- [5] Зильберштейн Илья, „Новонайденные и забытые письма Достоевского” у *Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования*, Наука, Москва, 1973, стр. 114–152.

⁴³ Авва Дорофей. *Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия великого и Иоанна Пророка*, Тип-ия А.М. Михайлова, Калуга, 1895, стр. 94–95.

- [6] Касаткина Татьяна, *Достоевский как богослов: художественным способ высказывания*, Водолей, Москва, 2019.
- [7] Розанов Василий, „На лекции о Достоевском” у Властитель дум: Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века, Художественная литература, Санкт Петербург, 1997, 261–270.
- [8] Роуэн Уильямс, *Достоевский. Язык, вера, повествование*, РОССПЭН, Москва, 2013.
- [9] Соловьев Владимир, „Три речи в память Достоевского”, у: *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*. Т.3, Книг. тов. Просвещение, Санкт Петербург, 1912, 183–224.
- [10] Хоружий Сергей, *О старом и новом*, Алетея, Санкт Петербург, 2000.

Lazar Milentijević

DOSTOEVSKY AND RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY: DEIFICATION, SACREDNESS AND SOBORNOST

Abstract

In this work we try to consider the beginnings of Russian religious and philosophical thought, in the development of which the role of Dostoevsky is clearly and markedly defined. Dostoevsky determined its main postulates through his works: especially in regard to religious and philosophical problems, including ethical-moral questions, the concepts of deification („обожение”), sacredness („сакральность”) and sobornost („саборность”). At the center of Dostoevsky’s work are the insurmountable contradictions and dialectical drama of the human spirit, the antinomy of Christian thought, according to which the religious theme is presented as the defining theme of thought and life. Russian religious thinkers accept such a statement, striving to gain answers to the fundamental and eternal questions of ontology and ethics, epistemology and anthropology.

Keywords:

Dostoevsky, Russian religious thinkers, deification, sacredness, sobornost.

Часлав Д. Копривица*

Факултет политичких наука – Универзитет у Београду

De personabus novis.
Генеалогичка демонургија
„подземних” ликова
Достојевских Злих духа

Апстракт

У овом тексту бавимо се персонолошким, а донекле и историјско-политичким аспектима демонологије, коју Достојевски операционализује као примијењену антропологију сасвим особеног, не и малобројног типа људи. Ови „подземни” људи – чија је подземност најприје психолошка, а не социопатолошка својства – одликују се „мултиперсоналношћу”, тј. неспособношћу да се рефлексивно организују у једну особу. У раду се прати унутрашња генеза демоничности појединца, те интерперсонална динамика интеракције демонских особа, које, у Достојевском имагинарном синдемонију, пројављују особене, индивидуално(демонски)персоналне карактеристике. Заједница демонских особа није само прототип револуционарног колектива него и пророчка пројекција постреволуционарног друштва.

Кључне речи:

Ф. М. Достојевски, Зли дуси, личност, демонологија, револуција

* caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

УВОД: ДЕМОНО-ЛОГИЈА КОД ДОСТОЈЕВСКОГ

Од старог Рима тзв. *homo novus* означава човјека од којег почиње успон његове лозе, некога обично незнатног поријекла, али знатних способности, не увијек најпохвалнијих, на шта се понекад надовезује *хибрис* самозачетништва, да не кажемо скоројевићки психосоцијални пориви. Било би стога природно претпоставити да овдје у наслову стављене „нове људе” одликује карактер, да тако кажемо, „нових особа”. Но ми ћемо под тим подразумевати секундарну персоналност из-рођену из примарне. Та алтерперсоналност је демонска, а *Зле духе* ћемо посматрати као примијењену, дакако стваралачки транспоновану демоно-логију. У ономе што слиједи бавићемо се једним особеним типом новог човјека – оним чију персонологију одликује саприсуство двију особа у њеном персоналном хабитусу – „примарне” и „нове”, наиме, демонске.

Демонолошки дискурс Фјодора Михајловича не ограничава се само на његово књижевно дјело, нити је чак тако једнозначан. Примјера ради, он Љермонтова и Гогоља назива „правим”, „колосалним” демонима. Демон ту има и позитивно значење, на трагу романтизма, тј. романтичарске рецепције античког значења појма. А између двају основних значења појма, „позитивног” и „негативног”, постоји суштинска веза. Наиме, демонско је код Достојевског „трагични раскол између ‘великог и прекрасног’, од Бога датог, и духовног нихилизма, побуне против Бога, отпадништва од људског свијета” (Жиљкова, 1997).

Човјекова притијешњеност између двију верзија демонскогā има полазиште у његовом духу, у држању његове рефлексije, која може донијети било благодат, било коб. О томе Достојевски опширно излаже у својем писму Ј. Ф. Јунгу: „Шта пишете о својој двојности? Па то је најобичнија људска особина [...] усталом, не сасвим обичних. Та црта је својствена људској природи уопште, али далеко од тога да се у свакој људској природи она затиче с таквом снагом као код Вас. Зато сте ми блиски, будући да је ова *раздвојеност* у Вама у длаку иста као и у мени, а сав живот је у мени. То је велика мука, али истовремено и велики ужитак. То је јака свијест, потреба за полагањем рачуна себи, те присуство у Вашој природи потребе за моралном дужношћу према себи и човјечанству. Е то значи та двојност” (Достоевский, 1972–1990 [XXX/1]: 149).

Смисаони синоним демона, у негативном значењу, у дјелу Фјодора Михајловича јесте двојник. То није само наслов једне од његових повијести него и један од стабилних мотива његовог дјела и његовог мишљења. Међу „јунацима-идеолозима” (Созина, 1997) из његовог опуса, *alter-ego*-улез Раскољникова и Ивана Карамазова је Ђаво, Ставрогина злодух, а Версилова – двојник. Као што неки тумачи уочавају, „[Двојништво] се показује као једна од главних одлика свијести човјека прелазног времена цивилизације” (Созина, 1997). Притом, прелазност

је као историјска карактеристика човјека епохе, онтогенетски условљена, што произлази и из пишчеве заоставштине: „Ми смо, очигледно, прелазна створења, а наше земаљско постојање је, очевидно, непрекидно бивање у облику лутке [стадиј у настајању неких инсеката – прим. Ч. К.] која прелази у лептира” (Достоевский, 1972–1990, [XI]: 184). Човјек шездесетих, седамдесетих година деветнаестог столјећа стиче одредбу прелазности зато што не може изаћи на крај са својим даром – рефлексијом, која, умјесто да га утемељује, заснива – растаче. Не само што му не допушта да, сократовски, спозна(је) самога себе и утолико буде онај који треба бити – него га одржава у стању болне раздвојености, безмало (само)двојништва. Човјек на чији се идентитет његова ауторефлексивност испољава као болест, умјесто да буде, такорећи, фармаколошки агенс, не успијева себе да заснује, тоне испод нивоа на којем је требало да одржава хоризонт своје егзистенције – у *подземље*. „Подземник” – то је човјек развијене, бујне рефлексije, чијој, потенцијално деструктивној силини није дорасла снага његовог духа.

* * *

Наслов Достојевсковог трећег ремек-дјела, поред *Браће Карамзових* и *Злочина и казне*, *Бесы* (*Зли дуси*) садржи неодређено упућивање на мношину, што се може схватити и као назнака могућности вишеструког генерисања алтерперсоналности код особеног типа људи који су у жижи пишчеве стваралачке пажње, али и као смјерница ка томе да је у дотичном дијелу ријеч о довођењу на „сцену” низа имагинарних ликова којима је заједничко извјесно акутно обличје бјесо-мучја, без обзира на то што постоји једно средишње лице романа, које је уједно демонолошки најсложенији „случај” – наиме, Николај Ставрогин. Најдалекосежнији драмски заплети настају управо путем интеракције међу „одемоњенима”, па се утолико читава структура романа може посматрати не као ређање засебних ликова из једне „галерије”, већ као драматуршки вјешто ис(пре)плетени *синдемониј*. У пишчеву имагинарну демонску галерију, која се не завршава само на *Злим дусима*, улазе онтолошкиперсонално прилично различити људи – од оних које одликује „часна ватреност”, чак „свечовјештво” (Виргински [Достојевски, 1988а/І: 34; 217]), до морално вјероватно безнадежних особа попут Петра Верховенскога. Из тога се да разабрати да *демоноургија*, уопштено говорећи, може „ударити” сасвим различитим путевима...

Синдемониј *Злих духа* може се посматрати из четири перспективе – по двије иманентне и по двије трансцендентне. Иманентно посматрано, аутор у духовном свијету својег дјела гради *драматуршке* везе међу Ставрогиним, Верховенским, Кириловим, Шатовим, Шигаљовим... Иманентно-драматуршки, а и иманентно-психолошки посматрано, тај

низ је отворен, тј. могло би – да нема текстуалне закључености дјела – бити још демонских ликова увезаних својом могућом улогом, односно психичком специфичношћу, у тај фиктивни, демонски свијет, који се може посматрати као противсвијет спрам преовлађујуће друштвене стварности Русије друге половине XIX стољећа. Тај свијет је пишчевом уобразиљом тако пројектован (не и прижељкиван) чекао неких пола стољећа на прилично вјерно случено повијесно оваплоћење.

Трансцендентно гледано, читав овај синдемониј може се посматрати и као умјетнички „заогрнута” појмовна анализа хипотетичког *ejдоса*-суштине демона, дакле као својеврсна *демонологија*. У својој умјетничко-драмској изведби ова демонологија је динамична, будући да се путем саигре различитих демонских карактера обликује, хипотетичко-виртуална, „цјелина” Демонскогā. Напокон, динамичко-темпорално синергијско вајање дотичне псеудоцјелине може се посматрати као стваралачка протогенеза стварних, повијесних особа, односно реалне повијесне драме, путем које *стварни синдемониј* ступа на друштвено-историјску сцену и спроводи Револуцију.

Психичка особеност неких од демонских протагониста покреће друге – и на лични психички преображај и на дјеловање. Ставрогин надахњује, а Верховенски, узгред, реплика стварнога Нечајева, јесте идеолог-практичар, налик на „предузетника гнијева” Лењина (израз Слотердајка [Peter Sloterdijk]). Притом, не само што ова двојица имају различите улоге него су они – и драмски и реално – међусобно антагонизовани. Шатов је отпадник из револуционарног миљеа, Кирилов живи у неспоразуму са револуционарним кружком, уз снажно развијени доживљај личне космичке мисије, Шигаљов је вјерни војник који проповиједа властиту верзију морално изокренуте метафизике Револуције...

Хетерогеност „случајева” и животних путева у синдемонију указује на то да се начелна самосвојност особа одржава и када оне „исклизну”; то чине на различите начине, угрожавајући, сходно томе, и свој персонални идентитет на различите начине. Ако је у лику ове превратничке дружине преформираан будући повијесни револуционарни колектив – свакако не по броју, већ по психоантрополошким *типовима*, тада је тиме, вјероватно с оне стране ауторске намјере да се испољи као пророк, назначена и различита персоналноповијесна етиологија постајања револуционаром – од радозналости, добронамјерности, преко неукости, одређених видова дубоке повријеђености, па све до чисте злобе. Тако је, на примјер, Ставрогин згранут Верховенсковом „шигаљовштином” (Достојевски, 1988а/II: 75), као што ни Петар Стјепанович дубински не разумије Кирилова, као што ни Марија Шатова не разумије својег супруга. Они који, према властитом саморазумијевању, треба да читавом друштву, читавој Русији, напокон и свијету, објелодане нову истину, да објаве *нову прозирност*, не могу разумјети чак ни једни друге.

О ДЕМОНУ ИРОНИЈЕ

Књижевном излагању „случаја” средишњег лика *Злих духа*, Ставрогина, у роману је посвећено највише пажње, по свој прилици зато што је најсложенији, а у ширем смислу, и егземпларно значајан за раскривање етиологије етички-персонално дисоцираних, притом за једну епоху и за један њен миље, на различите начине, типичних особа. Он је, како се изразила његова мајка, Варвара Петровна, био не само „рано повријеђен”, те „прерано заморен”, због чега и бијаше склон „несташлуцима” (заправо озбиљним друштвеним испадима), него је остао и жртва „демона ироније” (оцјена Стјепана Трофимовича), „који га је целог живота мучио” (Достојевски, 1988a/I: 182).¹ „Ругање животу”,² тј. живљење као свјесно и упечатљиво порицање благодатног дара својег живота, врло је тачан опис Ставрогиновог живота у Петрограду који је потекао ни мање ни више него од Петра Стјепановича, генија нихилизма, који, узгред, не одскаче интелектуалним даром. Утолико, овдје је заиста на дјелу својеврсна ауторска естетска иронија, будући да не одвећ мудри Стјепан Трофимович и за етичке норме нимало марећи Петар Стјепанович дају дубински прецизне, „пнеумографске” пресеке психе средишњег лика романа.

* * *

Ако се о *Злим дусима* може говорити као о примијењеној, дакако стваралачки транспонованој демонологији, тада је савјетно видјети каква је појмовна позадина одговарајућег поетског говора. Уз сву разлику у погледу одговарајућих интензије, екстензије, прије свега нормативне контекстуализације, говор о демонима, чини се, ипак треба отпочети од античког схватања *дајмона*.

Сократов(ски) *дајмон*, „персонификован” као *унутрашњи глас*, везан је за антропоонтолошки мотив *ексцентричност* (у Плеснеровом [Helmuth Plessner] смислу), тј. за неподударање мислећег јаства са текућим собом – због човјеку унапријед усађене бременитости консти-

¹ Узгред, својеврсна је иронија, уткана у формално-естетско ткање бића самог књижевног дјела, то што аутор ову загонетну формулацију, а по посљедицама богату за оно што је у читавој ствари *Злих духа* безмало одсудно, „ставља у уста” лику који се иначе не истиче продорношћу интелекта, а, по свему судећи, ни ауторовом симпатијом.

² Фјодор М. Достојевски, *Зли дуси I–II*, „Рад”, Београд, 1988, 179: „Николај Всеволодович водио је тада, у Петрограду, живот, такорећи, пун ругања...”

тутивном унутрашњом разликом у пољу његовог бића. То је израз унутрашње, *духовне разуђености рефлексивног човјека* која му омогућује да изнутра, а не само путем погледā других, себе може зрѣти, а посредством тога преиспитивати се, поправљати, изграђивати...³

Напротив, код (обично „самоскривљених“) жртава тзв. „демона ироније“ њихов унутрашњи „помоћник“, лични глас разума, у неком тренутку се отрже и издваја из структуре особе којој дотад припадале, и то неријетко, да ствар буде тежа – да би наговарао и „савјетовао“ *демонски*, сада већ у хришћански претумаченом, вредносно негативном значењу појма. *Демон*, то је не само „одбјегли“ него, поврх тога, и аутохостилизован *дајмон*. Ово није само „етимолошка“ констатација о *повијести дјеловања* једног појма него и ваздашња *онтогенетска могућност-пријетња* којој је изложен сваки (рефлексивни) човјек – уколико његов изворни унутрашњи двојник негдје, некад „удари“ погрешним путем.

А тада, умјесто да буде помагач у самоизградњи, *дајмон*-демон претвара се у застрашујућег тиранина који вреба из позадине, разграђујући биће особе којој је припојен. Демон је злоћудни паразит који се храни етосном слабашћу особе која га у себи носи. Демон заправо није чак ни некакав имагинарни деспот који би једнолико и досљедно издавао разнолике налоге, а које би демонизованошћу потчињено јаство морало испуњавати. Тај глас може тек понекад „искочити“ из „колосијека“, доводећи свог „домаћина“ у ексцесно стање, производећи социјални и/или психички испад – неоправдиву прекомјерност, безразложни *хибрис*, као код Ставрогина. Тај паразит није дошао споља, већ је *аутоген* – проистекао је из самог духа дотичне особе, који је почео да себе изопачује. До тога долази тако што се оно што човјека духовно одликује, што га уопште чини човјеком, захваљујући погрешним изборима, опасним поигравањима својом свијешћу, „експериментисањима“ са собом... – изобличује у саморазорну силу, у духовни канцер који се најприје помаља, а затим и спонтано буја. То је *духовна болест* саблажњености одређеним идејама – личним и колективним – која уопште не мора нужно бити ни праћена нити узрокована „душевном болешћу“.

То се дешава тако што се у једном тренутку „унутрашњег“, духовног живота одређеног типа људи пређе граница која дијели интензивни, рефлектујући рад уобразиље, разматрање разних могућности или напосто поигравање мишљењем – од губитка власти персоналног

³ „[C]ви људи су дво[y]једност [two-in-one] – не у смислу свијести или самосвијести (да сам, шта год чинила притом некако свјесна тог чињења), већ у веома особеном и дјелатном осјећају тихог разговора, сталног општења, *разговорног бивања са самим собом*“ (Hannah Arendt, „Some Questions of Moral Philosophy“, у: иста, *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003, стр. 49–146; овдје: 92; наше истицање).

духа над самим собом. Тада се нешто што дотад бијаше само фиктивна могућност, што је до малочас било ствар можда само доконе, каткад и перверзне забаве и „разбибриге”, претвара у нову стварност – у *разбиће* отад персонолошки умножене особе. Да тако кажемо, „погрешна” рефлексивна, под одређеним, несрећним околностима, кадра је произвести и другачије, заправо „погрешно” биће. Тада фиктивна могућност мишљења особе постаје (макар) потенцијална стварност њеног бића и идентитета.

Испоставља се да *рефлексивном* опремљени дух није увијек и једино одређен као оруђе, тако да би, надаље, некој другој „унутрашњој” инстанцији у структури бића особе припадала одлука шта ће од рефлексивно докученога бити „примијењено” – на њен свијет и на њу саму. Наиме, разматрање, вагање, делиберација, дакле разни видови рефлексивног преокретања и развргавања своје интенционалне „грађе”, могу, неочекивано, бити преображени у нову стварност не више тек фиктивне рефлексивне, која се сада искристалисала у *алтерперсоналност*. Таква особа тада више није у власти сопственог оруђа-средства (рефлексивне), већ, напротив, оно, отргавши се њеном практичном надзору, на концу покоравља њено биће, постајући нова унутрашња инстанција онога што она отад јесте, као неко други, као *persona nova* – или као *злodus*.

Тај догађај покорености још до малочас, макар наизглед, властитим, фиктивно-рефлексивним, код подлеглих новопројављеној моћи („својег”) (зло)духа испољава се на разне начине; код Ставрогина, примјера ради, у виду несхватљивих испада. Они су суштински израз изругивања сопственим животом, с позадинском, невербализованом поруком: *Не занима ме властити живот, он ми је ништа, што ћу и показати његовим упропашћавањем*. Можда врхунац таквог аутоциничног хира јесте законски закључени брака с Лебјаткином, како он и његово окружење мнијеваху, најјаднијим створењем с којим је „младожења” имао прилике да се сретне...

СУОЧЕЊЕ С БИПЕРСОНАЛНОШЋУ

Унутрашњу духовну инстанцију, која настаје алтерперсоналном еманципацијом – у *злodus* Достојевски пластично „ваја” у фамозном Ставрогиновом дијалогу с оцем Тихоном:

Тихон: И... Ви га [својег двојника – демона] заиста видите?...

Ставрогин: Чудно је колико на томе инсистирате када сам Вам већ рекао да видим [...] разуме се, видим, видим, као и Вас... а понекад видим и нисам сигуран да видим, мада и видим... а понекад

нисам сигуран да ли видим, и не знам шта је истина: ја или он. А зар Ви никако не можете претпоставити да је то заиста злодух? (Достојевски, 1988a/I: 86; наше истицање)

Ставрогин више не зна шта је истина, тачније ко је од оних који бораве „у њему“, у некада само његовом унутрашњем простору, истинитији – његово првобитно јаство, или отуђењем његове рефлексије од власти-те особе настало *противјаство*. Стога, према његовим ријечима: „То сам [све] ја, у разним облицима, и то је све“ (Достојевски, 1988a/II: 86).

Ријеч је безмало – да ли намјерној или ненамјерној, овдје је неважно – о парафрази Декартовог мисаоног огледа са злим демоном (*genius malignus*), с тим што је овај код Достојевскога, односно код његових јунака, постао „квазистваран“, тачније подједнако стваран, или пак подједнако измаштан, као и сопствено полазно јаство. У таквој ситуацији увијек постоји опасност да се у *демонургији* оде и даље, тако да демонска *alter persona* постане стварнија, односно, како каже Достојевски, „истинитија“, да у потпуности надјача и на концу прогута првоособу. Када се не може разликовати стварна од фантомске егзистенције, биће од привида, истина од лажи – тада наступа пометња која означава потпуну побједу (*персонолошког*) *нихилизма*.

У сваком случају, за Ставрогина нема никакве сумње да *његов злодух* јесте ту, у њему: „[В]ерујем у злодуха, верујем канонски, у личност, а не у алегорију...“ (Достојевски, 1988a/II: 87). Демон је, дакле, контраперсона – никаква стилска фигура, стилски пригодни *façon de parler*... – већ нова духовна, тачније противдуховна стварност. Ставрогин на једном мјесту иронично саопштава да се „смеје своме мајмуну“ (Достојевски, 1988a/II: 211). „Отцијепљена“ рефлексија, од самства отуђено зрење, постварује се у противјаство – у лични злодух, наиме, сушту супротност анђела-чуvara, без обзира на то што имају заједнички личносни коријен. И једно и друго *хипостазе су свијести*, њене рефлексивне дјелатности, заједно с осталим моћима и „дијеловима“ душе. Ријечју, демонско је настало из самоослоњене, никаквим етосним или космичким међама спутане интенционалности, која посљедично у неком тренутку прераста у нови, фантомски агенс. Структурна претеча *демонургије* је хипертрофирано јаство које се спрам свега стварнога и спрам цјелокупне стварности априорно поставља као једина основа и јемац супстанцијалности. Екстремна противврлина – наиме, гордост постаје (ме)онтолошка основа из ње изрођене демонскије алтерперсоналности.

Да ли ће се у нечијем духу оприсутити само анђеоски чувар или демонски злодух, обоје упоредо или пак нешто четврто – то зависи од тога којим путем пође рефлексија, а с њиме, видимо, и рефлектујућа особа. Можда би врхунац демонције, тј. ништовторне „разуларености“ рефлексије, био у томе да се ово двоје међусобно не искључују, да, наиме, анђеоско и демонско могу да саобитавају у истој особи, тако да ниједно не може

надвладати – што испољава тако што се такав човјек налази у стању непрекидног колебања и саморазарања. Примјера ради, одбјегли робијаш Феђка напет и с дубоким духовним саучествовањем слуша Кирилова како чита редове из Апокалипсиса, па онда свирепо убије. Ставрогин, из дубинске досаде, у којој се озбиљно носи мишљу да себи одузме живот, недужну дјевојчицу отјера у смрт... Демони и анђели могу сусједствовати у свијету „подземних људи” – зато што они потенцијално увијек „сусједствују” у свакој људској души. Истина, то се на тако узоран начин види само на случајевима одемоњених несрећника...

Такви људи се налазе у драматичној ситуацији живог (дакле, нипошто само „вербалног”) „дијалога” између себе, тачније својег недовршено-осујећеног самства и не-своје контраперсоне. Притом се овај демонски „биперсоналац” (дословно, „дволичник”), код којег противособа још није у потпуности „појела” изворну особу у њему, налази у парадоксалној ситуацији да зна и за себе и за својег демона-злодуха/„мајмуна”, при чему оним дијелом *властите* рефлексije – наиме, оним њеним моментом који се није неповратно отуђио у демонску особу – прати њихову интеракцију. Дакле, код њега су присутне (најмање) три духовно-(пара)персоналне инстанције: почетно самство (фихтеовско-хегеловски: *теза*), демонска противличност (*антитеза*), и свенаткриљујућа рефлексija. Потоња, међутим, не оличава синтезу, већ управо њену супротност, будући да она свједочи контраперсоналну *антисинтезу*.

Отац Тихон, у очајничком покушају да спасе једну ватрену, али забраздјелу душу, наиме, Ставрогинову, износи прецизну „дијагностику” њене унутрашње драме: „Савладајте ту жељу [за саможртвовање], одустаните од својих [самооптужујућих] табака и намере [да их објави] – и тада ћете све савладати. Раскринкаћете сву гордост себе и својег злодуха! Завршићете као победник, слободу ћете себи изборити...” (Достојевски, 1988а/II: 110). Дакле, од личностворне изведбе сопственог живота зависи и (не)достизање истинске слободе, без обзира на то што се слобода, у неком другом смислу, може сматрати и формалном претпоставком било каквога људскога живљења. Надаље, и властита (прво)особа и њена противособа (злодух) имају једно важно заједничко својство, из хришћанског угла и најопаснији порок – а то је гордост. Неспутана „гордост”, односно заблудно држање првоособе увијек изнова производи и одржава у опстанку и демонску противособу. Иако су на манифестном плану те двије особе супротстављене, она друга, штетљива, суштински се потхрањује истрајавањем у заблудјелости прве. „Гордост” означава амбицију (зло)духа, дакле и примарне и секундарне особе, да буде самој себи мјера и темељ – као да јој, тобоже, нико други не треба, без обзира што наспрам ње пребива њена контраперсона (јер и примарна личност је за демонску противличност, строго аутореференцијално посматрано, такође контраперсона) с којом се налази у непрекидном *агону*, који, напokon, због тешко достијжне одлучивости, прераста у *агон-ију*.

Агонална коегзистенција првоособе и демонске другоособе може потрајати, с три могућа исхода: неодлучивост сучељавања, тако да свака од њих задржава своје „поље”, а тиме и могућност даље коегзистенције, превага противособе, када демонско гута недемонско у особи, и „изљечење” – када (прво)особа проналази снагу да изађе на крај са својом демонијом. Можда је из демонске галерије *Злих духа* само Шатов био на путу духовног опоравка, тако да вјероватно није случајно, са становишта иманентног интердемоналног агона међу ликовима саме те поставе, што је управо неповратно демонизовани Петар Стјепанович иницирао и извршио његово погубљење, тиме насилно спријечивши његов раскид с демонским. Његово погубљење није било само драматуршки могуће него је врло вјероватно било и инхерентно, друштвено-историјски, „цјелисходно”. Наиме, тиме се, на вишем, метафизичком нивоу, установљује да чланови синдемија не смију пустити своје некадашње саобитаваоце напоље – не само стога што се тиме компромитује њихова (идеолошка) „ствар” већ и зато што за *демонски покрет* може почети повијесно одумирање ако се нема на кога пренијети, нарочито ако се излијече они који су некада од ње боловали. Демонија живи од заразе, као пандемија, а њен егзотерични, социјеталноисторијски синоним јесте (перманентна) *револуција*. Ипак, у ономе што слиједи пажњу ћемо превасходно посветити случају унутрашње борбе између двије „једноимених” демонских противличности.

Демон, као спрам првоособе паразитирајућ, увијек остаје зависан од ње. Зато и (ме)онтолошки телос демонске противособе јесте уништење првоособе, њено потпуно упијање, ступање на њено мјесто, чиме би се окончала биперсонална коегзистенције, с крајњом намјером да се уклоне сви трагови првоособе, будући да би се тиме уједно обрисало и свједочанство о својем паду, тј. самоотпадништву. Док се то, евентуално, не деси, првоособа и противособа се међусобно надмећу, а тада је тешко предвидјети која ће и када од њих надјачати. Зато демонски опсједнута особа – чији су ваздашњи поступци неријетко „резултанта” противдејстава међусобно ратујућих противособа – умије да се носи тако недоследно, непредвидљиво. Њу, дакле, не одликује једнообразни, мање-више вазда очекивани образац понашања. Она поступа по случају – избацивањем кадикад свог „домаћина” (наиме, првоособе) у експресно стање, малициозно се поигравши њиме – ради „своје забаве”, као што, с друге стране, не могу бити искључени ни повремени изливи искрености и веледушја, када се пројављује присуство првоособе која мученички страда од својег демонског сусједства.

Агон између првоособе и демонске противособе почиње онога тренутка када се потоња појави, тј. када се дијалектички преступа граница која раздваја вазда, у начелу, пожељну рефлексију, тј. ментално трансцендовање постојећег, односно као фиктивно интериоризовање другачијег, на једној страни, и осамостаљење неких нарочито значајних,

назовимо их „другачијих” за-мисли, осјећања/ресентимената... у демонско противбивајућем, на другој. Дакле, размишљање, оно што човјека понајвише чини човјеком, потенцијално је и опасна пустиловина када се у неким случајевима као њен „улов” испоставља душевна пустиња – душепогубљење. У том смислу, у једном од неколико истакнутих „философских” дијалога у роману, по правилу између демонских фигура, Петар Верховенски саопштава Кирилову: „Знам и то да идеју нисте појели Ви, већ је идеја појела Вас...” (Достојевски, 1988а/II: 237). Тешко да би се ова, дубоко истинита дијагноза могла приписати емпатији Верховенској, онаквог каквим је ауторском фикцијом обликован; прије је посриједи била ауторска „интервенција” заснована на сопственом искуству...

Демонијалност се пројављује запосиједањем јаства идејама које не оплеменеју идентитет (првоособе) својег домаћина, нити га утврђују у његовој личности, већ га, напротив, угрожавају, доводе у питање и напоскон апсорбују – тако да испада *као да* је нешто туђе запосјело оно што би требало бити *његово*. Идеје тада постају отуђени облик духовности, антихипостаза духа, чиме се окончава двосмјерно, спонтано и не-проблематично преображавање субјективног и објективног модалитета духа. Управо тај неометени саобраћај између „субјективног” и „објективног” омогућује благодат онима који идеје усвајају, уз постизање њихове прозирности и присности. Када се, међутим, преокрене ова изворна констелација односа идеја и персоналног духовног идентитета, оне као да постају „страна тијела” које опсједају и на концу запосиједају биће одемоњеног. Отуђени, погрешно препознати, претумачени, присвојени дух постаје агенс *раз-свајања*, тј. оваплоћење губитка самствености. Посљедица тога је прелазак онтолошког статуса опсједнутог у *бииндентитет* који обухвата различите, „(не)његове” *персоналне хипостазе*.

Идеја, дакле, може надрасти човјека који је до ње дошао, понекад га чак остављајући и без себе самога.⁴ А демонија се зачиње као по-мисао, осјећање, афект који се осамосталио, прелазећи на крају у алтерперсонално стање, раскидајући везу са живом егзистенцијом особе која их је породила, отпочињући своје фантомско блуђење унаоколо – не само у унутрашњости својег домаћина. Демонске идеје које су „заборавиле” своје ауторе вазда су приправне да, као иде(ј)олошка пошаст, зграбе било кога духовно неспремног. Ако персонологију демонских ликова одликује биперсоналност, тада и оно што представља објективно испољавање њихове демоноликости такође може пронаћи пут до егзистенције – у виду тековина „објективног духа” у које су се, као тради-

⁴ То је, према Степуну, исход и Ставругинове личносне драме: „Сматрам да се та [Ставругинова] тајна састоји у потпуном губитку своје личности...” („Бесы и большевистская революция” (<http://www.philology.ru/literature2/stepun-91.htm>, приступљено: 24. фебруара 2022)).

ција, кристализовали учинци општења, сарадње и узајамног подстицања („аутодемоније” и „хетеродемоније”) демонски конгенијалних особа. Законитост двосмјерне конверзије – уз сва, увијек могућа „помијерања” у модалитетској садржини – важи не само за објективни дух него и за „објективни злодух”.

По-мисао, осјећање, афект, који једном неке припадаху, могу се обрести у персоналнохобитуалном интересу, када се више једва могу њему приписати – када су особености, својства ту, али тако што нема „својственика”, нема особе.⁵ То привремено и неприродно стање прекида се настанком демонске контраперсоне, која *одбјеглим стањима* једне особе прибавља, условно казано, алтерсупстанцијалност. Разумије се, када се једном обави та *демоно-гошка еволуција*, тада је тај пут, оличен у одговарајућем иде(ј)олошком обрасцу, увијек након тога доступан, а та странпутица проходна – и за друге, потоње сљедбенике.

Теза о еволуцији стања (поклекле) особе у другу суб-персону заслужује да се на њој задржимо, ако ништа друго а оно због непостојања сагласности о томе међу тумачима.

У наредном роману Достојевског (*Зли дуси*) „злodusи” су радикални револуционарне секте Петра Верховенскога (чији су прототип нечајевци и петрашевци). Нема никаквих стварних демона – палих духова надахњујућих људе на најдеструктивније чинове; то јест „злодух” је напросто морално и идеолошки изрођени човјек – и ништа више од тога (Буздалов, 2020).

А шта каже сам Достојевски? „Мислим да људи постају или демони или анђели [...] исто онако као што и на земљи све проистиче из тога двога”. „Одступања [од 'нормалности' – претходно употребљени израз Ф. М. Д.] могу бити веома разнолика, али сва она настају из недостатка самосавадавања” (Достоевски, 1972–1990 [XI]: 121/22).

Прије него покушамо да разријешимо ово, не само демонолошки значајно питање, биће нам корисно да уобзиримо једно релевантно мјесто из *Браће Карамазових*:

⁵ То подсјећа на Мусилову згодну – заправо одвећ згодну формулацију – чији аутор није одолио искушењу семантичке симетрије: „Човјек без својстава састоји се од својстава без човјека” (Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Hamburg, 1981, 148). Прије ће, међутим, бити да бесвојственост заслужује одређене „блиједе”, неупадљиве „субперсоналности”, док бешчовјечје унаоколо кружећих својстава нагињу демонској „суперперсоналности”, која је, парадоксално, управо као надличносна – безлична.

Иван: Сплеткари, јер ти си чанколиз⁶ – па онда сплеткари.

Ђаво: *C'est charmant* – чанколиз. Да, ја сам управо ту у својем елементу. Ко бих ја био на земљи ако не чанколиз? Узгред да кажем, слушам те и помало се чудим – богами, ти као да ме већ помало почињеш сматрати нечим стварним, а не својом фантазијом, [...]

Иван: Ни тренутка те сматрам стварном истином [...]. Ти си лаж, ти си моја болест, ти си привиђење. [...] Ти си оваплоћење мене самога, само једне, уосталом моје стране [...] мојих мисли и осећања – само најодвратнијих и најглупљих (Достојевски, 1988в/II: 340; превод је мјестимично измијењен).

Иванова и Ђаволова *gigantomachía perì tēs [ouk-]ousías (Diaboli)* – упркос Ивановом свесрдном противљењу – окончава се побједом његовог (унутрашњег) противника. Оно што започиње као *његово* (Иваново) привиђење, лаж, слабост, болест – у неком тренутку, како и сам његов исказ свједочи, постаје *оваплоћење* њега самога (у њему), друго јаство њега, над којим оно прво нема власт, дакле нешто што није тек привид, већ стварна не-истина, дакле, оно што је, додуше, противсуштаствено, али стога не и посве нестварно. Он се, као и чанколиз, „издржава“ од (посрнућа) својег домаћина, али он, као злоћудни паразит, ипак досеже егзистенцију.⁷

Према Буздалову, „злодух“ је само, на извјесну традицију замишљања и именовања ослоњена метафора. Међутим, за Достојевскога, човјек који не влада собом, којем динамика властите персоналности, најпослије и стварна персонална онтологија, која се збива у њему, измиче контроли – такав човјек *постаје* демонско створење. Он, дакле, није само тако назван – он није „демон“, већ *демон*, тј. онај што *јесте* као обесвојена, духовне заснованости лишена, онтоперсонолошки опустошена особа.

⁶ У изворнику стоји приживальщик, што не означава само чанколиза (у наведеном преводу стоји *готован*) него и издржавану особу која живи код својег добротвора, што је, као друштвени феномен, постојало у Русији XIX стољећа. Обично је било ријеч о и интелектуалцу, умјетнику, најпослије забављачу, који је живио код добростојећих домаћина. Он је, дакле, нека врста „подстанара“ који не плаћа издржавање.

⁷ Достојевски, међутим, признаје да ово *унутрашње двојништво* за њега није било тек имагинарно-фиктивно искуство: „Није, дакле, да дјечачки вјерујем и исповиједам Христа, већ је моја 'Осана' прошла кроз велики бук сумњи, као што у том мојем роману говори Ђаво“ (Ф. М. Достоевский, *Дневник писателя, Подготовительные материалы* [1881, март], у: *Полное собрание сочинений*, Наука, Ленинград, 1972–1990, том XVII, стр. 86).

Он је, дакле, иако стварно постојећи, стварно оличење етичко-персоналне, а следствено и онтолошке *ништавности*. Најпослије, при покушају разумијевања демонскога код Достојевскога треба отклонити било какве идиосинкратичке, архаичне представе о демонима као чудовишним, физички изобличеним створењима – демони нијесу „бабароге“, али нијесу ни *бабароге*; они су стварни, злом о-ништављени људи.

* * *

Ликови Достојевскове демонске галерије стигли су до различитих степена демонске узурпације, *односно* укидања сопствене првобитне особе. Петар Верховенски је свакако репрезентативан за оне који су тај пут довели до краја, када ишчезавају било какви трагови достојанства и части, када се, како је сам за себе рекао, постаје „на све спреман“. Тада више нема никаквих унутрашњих ограничења, а спољна се и онако врло селективно признају, а цјелокупна (социјетална) стварност посматра се као податна на суверено и беспризивно располагање самосуверенизованом вољом демонски довршених, међусобно удружених особа.

Постоји још један, комплементарни аспект животне динамике демоније. Одбјегла, „обезвлашћена“ по-мисао, осјећање, афект, не узрокује невољу све док се не искристалише у демонску противособу. Међутим, прије него дође до преображаја (још) деперсонализована интенционална стања фантомски круже унаоколо, вребајући да заскоче било кога довољно слабога да их у себе прими и да допусти заузеће своје особе „објективизованим“ демонским садржинама. Ако човјек може и треба поста(ј)ти суштински човјек у ваздашњем стању сачовјечја, тј. ако је природно стање егзистенције особе интерперсоналност – јер ме други подстичу, оплођују, најпослије (неинтенционално-пасивно) *допуштају* ми да будем слободан (а *особа* је могућа само у слободности) – тада су демонска стања и демонске противособе још у већој мјери упућене на *демонско мисионарење*, не би ли се одемонио што већи круг људи, не би ли се тиме потиснула, а на концу и укинула онтолошки нелагодна зависност бића демонског^а од пред-демонског^а, тј. од изворног обличја људске личности. Осим тога, синдемонијски обједињена завјереничка клика представља изокренути одраз истинске заједнице; и једну и другу повезује конгенијалност – било благог *дајмона* (отуда и еудајмонија), било злог демона. Заражавањем других демонијом демонска „субјективност“ одагнава (не и укида, јер то није могуће) своју зависност од првоподлегле особе, а тиме и своју патвореност и привидну супстанцијалност. И заиста, архетипски „првоборац“ демоније у европској култури, сам Сатана, зависан је од Бога. Бог би, наиме, био Господ и да није било Врага-Бавола, док потоњег^а има само утолико што је произашао из скута Божјих, тако што се од њега самовољно одметнуо.

АГОНСКО И ДЕМОНСКО

Човјек изложен унутрашњој духовној опасности подлијегања демонији на различите начине долази у такво искушење, као што и на различите начине покушава да се с тиме носи. Ту начелно није могуће раздвојити те двије стране: пријетеће увлачење у ковитлац демоније, на једној, и покушај одупирања њој, проналажења животне изведбе која би задовољила унутрашње пориве уједно зауставивши клизање ка тачки губитка власти над собом.

Достојевски, некако пропедеутички, уводи образац *агоналног човјека* као „подврсте” оних који су покушавали да побуде свој живот душевним задовољствима, не би ли утекли из чамотиње равнодушности животно-искуственог безразличја:

Причало се, на пример, о декабристи Л-ну да је целог живота намерно тражио опасности, уживао је у том осећању, *претворио га у потребу своје природе*. [...] Сумње нема да су та легендарна господа била способна да осете страх, па можда чак и у великој мери – иначе би били много мирнији, а осећање опасности не би претворили у потребу своје природе. Али савладавати плашљивост – управо их је то, разуме се, саблажњавало. Непрестани занос због извојеване победе и *свест о томе да не постоји онај ко би их могао победити* – *ето, то их је очаравало...* Значи, борбу је [Л-н] схватао свестрано; јачину и чврстину свога карактера није проверавао само у лову на медведе нити само у двобојима (Достојевски, 1988а/І: 198; наша истицања).

Претворити нешто у „потребу (своје) природе” значи имати преображавалачко-стваралачки однос према суштини онога што се јесте. Ако је, према Ничеу, култура побољшани, поправљени *физис* („природа”), оно што настаје непрепуштањем непосредности затеченога, већ активним односом према њему, тада испада да људи *агоналног „кова”*, о којима говори аутор *Злих духа* (а такви, узгред, могу постати предводници и покретачи читаве једне *културе*) настају из опхођења с унутрашњом нуждом својег бића, наиме, с тешкоћом и немогућношћу да бивају без сталних изазова, тј. без потхрањивања својег духовног порива за самонадилажењем и самодоказивањем, којим, безмало на граници порочности, заправо не владају. Поред савладавања изазова, што, надаље, побуђује особени ужитак превазилажења властитог страха, крајњи ужитак агоналног човјека јесте свијест о сопственој непобијеђености, из које се неријетко изводи и представно-психичка „дедукција” властите непобјеђивости. Наравно, тај додатни корак логички је недозвољен, мањкав, и зато „агоналец” мора увијек изнова хрлити изазовима, а ако их нема на видуку – намјерно их приређивати, чак изазивати – не би ли одржавао

своју душу у стању агоналног ужитка. Ова, да је тако назовемо, *племенита зависност* била би својелико разријешење мистерије изналажења живљења достојне егзистенције код људи за које пристанак на обично, очекивано, „уколотечињено“... – значи душевну смрт. Таквом човјеку потјера за оваквом врстом уживања представља потребу које се не може ослободити, нити је смањити.

Ипак, при крају својег пропедеутичког уметка, Достојевски, и естетски и дијалектички на мајсторски начин, најављује да ово „рјешење“ – радости у племенитом душевном пороку – не мора бити задовољавајуће за људе који су дошли до крајњих граница самопреиспитивања и самонезадовољства: „[р]асполућена природа људи нашега доба чак никако не допушта више ни потребу за тим *непосредним и целовитим осећањима*“ (Достојевски, 1988а/І: 198; наше истицање). Само један нараштај послије генерације декабриста овакво „рјешење“ – које је, наравно, само привидно цјелиходно, иначе се не би могло тако муњевито хитро релативизовати – очигледно више није дејствено. Располућеност у искушењима најсклонијим људским природама повијесногенерацијски је очигледно брзо узнапредовала. Ово осећање, упркос пишчевом исказу, ипак није непосредно, будући да се до њега дошло преображавањем својих порива, али опет тако да културално преобличено биће таквих људи постане њихова „друга природа“, дакле, нова *као-да-непосредност*, која би требало да им јамчи и самодоживљај цјеловитости. Порок од изазова зависнога „агональца“ на овај начин себе би био успјешно маскирао у одрживу *животну поетику*.

А сâм Ставрогин је покушао да иде путем „легендарне господе“: „Ја сам свуда проверавао своју снагу, Ви [Дарја Шатова] сте ми *то саветовали да бих спознао себе*. У проверама ради себе и ради јавног приказивања, као и раније током целог свог живота, *снага је моја била безгранична*“ (Достојевски, 1988а/ІІ: 344; наша истицања). Дакле, Шатова је савјетовала да делфијско-сократовски налог спознавања себе самога практикује прихватањем, а, према потреби, и приређивањем личних изазова. И како се то завршило? Самоспознајом, али без задовољства и, што је најважније, без самоизградње и идентитетске консолидације која би, као у „нормалним“ случајевима, требало бити посљедица овакве праксе. Дакле, супротно вишемиленијском етосу европског *рефлексивног човјека* – самоспознаја не мора водити самоизградњи, већ, напротив – ако се стекне посебна персонално-етосна конституција, може поспјешити саморазградњу. То је можда и један показатељ достигнутоги врхунца онога што би се, на трагу Ничеовог *Рођења трагедије*, могло описати као маскирани, саморазорни, нихилизам европске аполонијске културе. Отуда, и, наравно, не само стога, знаменито карактерисање Достојевскога као „ничеовца прије Ничеа“ (Фридлендер, 1981). Разумије се, његово „ничеовство“ је фикционално, посредовано његовим јунацима, а није,

напротив, свјетоназорски уподобљено својем, анахронистички посматрано, „узору“.

Ликови из Достојевсковог синдемонија неријетко се „гуше“ у сопственој *хиперауторефлексивности*. Узгред, тешко да би сам писац могао овако аутентично реконструисати грозничаве токове свијести хипер-рефлексиваца-дезидентификаторā да и сам то лично није био искусио, као што би, с друге стране, било тешко замисливо стваралачко испостављање те драме – да генијалност начина оставимо по страни – да се Фјодор Михајлович није био лично изборио с дијалектичким безданима неутемељене рефлексije. С једне стране, усвојеност од стране руског културног типа дијалектички самооплођаваног живота, који се креће између напросто живљења, предметне рефлексije и ваздашње ауторефлексije, ознака је руске европеизованости, овладалости егзистенцијалним техникама човјека Цивилизације. С друге стране, примање превише к срцу свега тога показатељ је неприпадања том свијету – само „варвари“ – не они неотесани, дивљи, већ преосјетљиви, па и „премисаони“ – могу толико страсно и без остатка примати срцу своје мисли, тј. пригрлити оно што је изњедрила Цивилизација. Управо европски „цивилизовани човјек“ све то увијек некако држи на памети – а још више на срцу – *сui grano salis*, а не, онако „типично руски“, смртно озбиљно.

И заиста, ни рефлексивна потентност нити духовна снага – а обоје су неопходне претпоставке успјешне идентитетске самоизградње – Ставрогина нијесу водиле персоналном консолидовању. То изобиље посебних предуслова благооличносћења – које вјероватно надмашује оно што је обично потребно за достизање тог циља – а опет њихова прекомјерност, неуклопивост уједно, тако типична за културни тип за осјећај форме, такта и стила однекуд ускраћених, иако предаровитих „варвара“, оцртава њихову идентитетску анамнезу (у „медицинско-фармаколошком“ смислу).

Све ово износим [оцу Тихону, поводом своје животне исповијести у „табацима“] да би свако знао да ме такво осећање није обузимало потпуно целог, већ је увек остајала свесност, најпотпунија (та на свесности се све заснива). И мада ме је то осећање захватало све до безумља, то никада није била потпуна занесеност (Достојевски, 1988а/II: 92).

Прије свега, да најприје уметнемо нешто наизглед прелиминарно, зашто би се других људи, мимо оних који самога Ставрогина познаваху, тицало то што он има да каже о (својем) животу? Ставрогин, једнако као и Кирилов, има свијест о томе да је њихова лична драма *in pise* општељудска, да они, слично Сину Божјем, иако по смислу потпуно преокренуто, *живе егземпларно*, тако да се њихови чиновни, њихови мисли, њихови

животи виртуално тичу свеколиког човјечанства. Ту није ријеч тек о томе да је сваки животни чин, односно свака животна пракса, како је то Сартр [Jean-Paul Sartre] устврдио једно стољеће касније, по себи позив на слијеђење који је прећутно упућен свим другим људима. Мимо ове ваздашње, секуларне, „хоризонталне” егземпларности, могућа је и „вертикална”, када неки човјек (а не само човјекоуподобљени Бог), „искочи” из колотечине свакодневице и својим животним чином објави свим људима истину живота – вјечну или пак епохалну. Ту је на дјелу до крајности повишени осјећај значајности личне егзистенције чија је позадина доживљај своје „животне истине” као онога што чини *предличје* (*das Angesichts*) истине сваког човјека, на начин аналоган поимању Бога као вјечног етичко-истинитоснога предличја свих људи свих времена. Ставрогин и Кирилов, а можда не само они из синдемонијске галерије, себе су узвисили до, такорећи, секуларне трансценденције, тако да својем животу приписују апсолутни значај.

Вратимо се анализи онога што је главна садржина потоњег навода. Наиме, *свјесност* је била та која је била непревладива препрека достизању „непосредних и цјеловитих осјећања”. „Безумље” никада није било такво и толико да би изњедрило „потпуну занесеност” бивања у непосредности – што значи уопште: бивања нечим. Свјесност га је стално одјељивала од његових стања, од могућности да било шта буде – на концу *напросто и једноставно*, дакле, без задршке која све може довести у питање и распршити. Код Ставрогина и њему сличних на дјелу је таква премоћ свјесности над бићем – стањем, да му то представља најозбиљнију препреку да било када постане једно, да заиста буде *идентификован* с неким стањем, доживљајем, чином, својством... Он је, дакле, жртва претјеране, *неконтролисане* ексцентричности, која га увијек избацује у из-бивање из властитога.

Ставрогинац, да тако назовем овај *онтоперсонални тип*, стога живи свој живот у перманентној *екстази дезидентификације* – избачености у разјединство себе самога, не привремено, хипотетичко – док се ствари не провјере, *да би се* с њима саживјело, већ стварно, болно и непоправљиво. Рефлексија не служи првенствено разумијевању, исправљању и присвајању својег бића – у стању рефлексивног идентитета, већ је њен одлучујући *modus operandi* код оваквих морално индиферентних *трансморалиста* – удаљење, отуђење и држање у стању неприсвојености. Такав човјек једноставно није „са-живљив” са „својим” животом, тј. ни са једном „верзијом” живота који би требало да постане заиста његов. То је, на концу, Ставрогину, односно „ставрогинштини”, и пресудило. Наиме, ако је Кирилов себе жртвовао, починио „философско самоубиство”, у име идеје, коју је вјеровао да ју је оваплотио, тако да би овај радикални чин требало да буде најдраматичнији и најпримијеренији начин њене објаве, дотле је Ставрогин са собом завршио баш из супротног разлога – зато што није могао (п)остати за-једно ни са једном идејом, жељом,

страшћу. Зато је идентитетски бивао и остао преубог – само с огромном снагом, прејаком вољом, погубном ауторефлексijом – но, након свега, без властитог бића, без себе, без ичега напросто, само, присно... својега.

Због свега овога – да се вратимо пропеедеутичком уводу с декабристом Л-иним, оно што је овај егземпларни лик из претходног нараштаја могло задовољавати, штавише усхићивати и смиривати, Ставругину би било, благо речено, недостатно:

Он [Ставругин] би и у двобоју убио противника, и у лов на медведа би пошао, само ако би затребало, и од разбојника би се у шуми одбранио – исто толико успешно и исто толико неустрашиво као и Л-н, али зато без каквог осећања уживања, него једино због *непријатне неминовности*, тромо, лењо, чак и нерадо (Достојевски, 1988а/1: 198; наше истицање).

Ставругин је, према кјеркегоровској [Søren Kierkegaard] номенклатури, био (бивши) „рефлексивни естетa”, који је већ био запао у стање засићености непревладиве апатије/бестрашћа, дакле суочености с дјелатним „банкротом” своје, некада (можда и) практиковане животне формуле. Мирни, хладни, преко свих мјера накупљени бијес био је рефлекс душевне потребе за страстима која се више нигдје и никако није могла задовољити. Дубински, без конкретних повода накупљени и увијек, у било којој прилици, испољиви бијес – то је *самоосујећена страст*. Ипак, поред испољавања ове формално празне страсти настале из властитог („садржинског”) бестрашћа – из немогућности да се своје јаство заложити за било какав пројект, покушај обистињења тога и тога, Ставругин искусује још веће, за њега, у недостатку било какве „страсносне” позитивности, вјероватно највеће замисливо задовољство – у савладавању бијеса, чак и онога најразумљивијега, због велике („смртне”) увреде. Но и овај ужитак само је пролазан, и то с егзистенцијалним исходом који је по њега безнадежан. Ставругин је, наиме, оличење сведености на апсурд Л-инове животне формуле.

Ставругинска *постагоналност* чини једва примјенљивим (на његов случај) и сам појам порока, будући да он, за разлику, рецимо, од „легендарне господе”, није изнашао ниједан начин искусивања душевног задовољства које би, типским понављањем, могло задовољити његову неутаживу природу. Он, дакле, не може пронаћи чак ниједан порок који би му барем на неко вријеме причинио некакво, ма колико патолошко задовољство. Његова, условно говорећи, *апсолутна свјесност* удаљује га од било каквог порочног ужитка, као што, на другој страни, његова *вапијућа потреба за собом* и за животом њега држи у стању непревладивог животног очаја, иако му се, према мјерилима обичности и свакодневице, не дешава ништа „страшно”.

Овај крајњи (над-)порок духа, којем ни привид ужитка не може пружити било какав „стандардни” или пак оригинално смишљени порок. Ову *порочну мегалопатију* (у немедицинском смислу) Ставрогин испо-виједа овако:

Ја могу, као и увек до сада, стално пожелети да учиним добро дело и осећам од тога задовољство. Упоредо с тим желим и зло и такође осећам задовољство. Али и једно и друго осећање, као и увек раније, исувише је слабо, никада не постаје јако. *Моје жеље су одвише слабашије, не могу мноме управљати* (Достојевски, 1988а/II: 344; наше истицање).

Није, дакле, ријеч тек о томе да га његове жеље не могу задовољити него му чак не могу пружити ни било какав привид задовољства. Он је ускраћен чак и за „радост” макар и пролазне саживљености с неким „позитивним” пороком, односно порочним дјелом – ако оставимо по страни околност да је сама глобална структура његове персоналости у својој сржи „попорочена”. То је јасно и из следећег описа шта њему једино причињава уживање:

Свака необично срамотна, прекомерна, понижавајућа, ниска и, што је главно, смешна ситуација у којој бих се нашао у животу увек је, поред бескрајног гнева, у мени изазивала невероватно велико уживање. Исто сам осећао и у тренуцима злочина и у тренуцима животне опасности. [...] Нисам ја волео подле поступке (у том смислу мој разум уопште није био начет), него ми се допадало усхићење од мучне *спознаје своје подлости* (Достојевски, 1988а/II: 92, наше истицање).

Њега је, дакле, усхићивала само спознаја о својем тренутном (ванредном и неприхватљивом) стању, а не непосредно бивање таквим, јер он то, нити било шта друго појединачно, није био, нити је могао бити. Другим ријечима, његова свијест се поиграва таквим необичним, ванредним и, што је за све порочне људе типично, одагнавајућим искуствима. За разлику од „правог” порочника (првога реда), који ужива у непосредности порока, Ставрогин ужива у могућности да на тренутак, иако само привидно, може бити – јер он ништа не може бити! – оно што истински подлаци јесу читавог својег живота. *Самоонемогућност да буде ишта* – односно *ико*, па макар и најгори⁸ – њега дубински прогони. Зато је духовни

⁸ Достојевски ингениозно учачава да прави, ма каколико „изглобљени”, покретач зло-чинства може бити и жудња за лично(ст)-творство: „Старешине се понекад чуде што [по]неки робијаш, који је неколико година живео

порок пролазног и унапријед саморефлексијом условљеног и ограниченог бивања нечим ванредним једини крхки „ужитак” који може себи прибавити.

Међутим, њему је грозничаво будном, здајајућом ауторефлексијом уопштено ускраћено лично *искуство чистог бивања*. Он се зато не може *животно* сјединити ни са чим што је помислио, учинио. Можда је баш због немогућности да постане једно са својим врлим мислима и чиниоцима прибјегао „опитима” (над) собом – у смјеру крајњих подлости, и можда га је свијест о својој способности чињења врхунског нитковлука узбудила не само због зависности од побуђивања упечатљивим стањима већ и стога што му је то стављало у изглед могућност да постане макар подлац, да у подлаштву задобије неко одређење, да, макар и на тренутак, привидно, *буде* нешто. Али и то се, заправо очекивано, изјаловило.

Но када би затајивали – а често јесу – различити начини доживљавања *радости идентификације* с објективно приписивим, ако не и стварно истинитим, бивањем овим или оним, оно што је преостајало била је радост у искуству властите снаге – која је управо била одговорна за стално понављано проклетство дезидентификације. Ево мјеста гдје се то посвједочује: „Када би ме неко ошамарио (ударена су ми два шамара у животу), упркос ужасном гневу, и ту се било јавило оно исто осећање ускићења. Но ако у таквим тренуцима гнев свој савладаш, осећање уживања надмашује све што се само може замислити” (Достојевски, 1988а/II: 92).

У том смислу, Шатовљев шамар, упркос његовој тврдњи, Ставрогину није био потребан да би се освједочио о сопственој снази,⁹ већ ради достизања сасвим особеног душевног ужитка, будући да другачији –

тако мирно и узорно да су га због примерног владања поставили за десетара, одједном, апсолутно без икаквог видљивог разлога – као да је ђаво ушао у њега – почне да прави глупости [...] а понекад ризикује и учини кривично дело, или отворено омаловажава вишу власт, или убије некога, силује итд. [...] А можда је сав узрок ове изненадне експлозије у том човеку [...] *турбно и грчевито пројављивање личности, инстинктивна чежња за самим собом*, жеља да истакне себе, своју понижену особу, која се изненада појављује и достиже злобу, помаму...” (Фјодор М. Достојевски, „Записи из мртвог дома”, *Записи из мртвог дома; Одвратна прича*, „Рад”, Београд, 1988, стр. 84; наше истицање, превод је преиначен).

⁹ „Разумете ли да ми онај ударац у лице морате опростити већ и зато што сам Вам тада пружио прилику да притом спознате своју неограничену снагу”. Наравно, Шатов га није због тога ударио, већ из пријекора што је искористио једну несрећну особу за иживљавање сопственог хира изазваног болесном равнодушносту (Фјодор М. Достојевски, *Зли дуси I*, „Рад”, Београд, 1988, стр. 238).

убичајени, али и „стандардно” изопачени (као, рецимо, код „правих” подлаца и зликоваца) – њему *такво*ме нијесу били могући. Потребно је било да се деси/доживи нешто ванредно и крупно, мимо свих убичајености, неријетко и пристojности, да би се његова напето-крхка душевност некако, макар на трен побудила. На исту увреду може се осјетити бескрајна јарост, или, ако се њоме изазвани бијес савлада – усљедила би воздижућа опијеност својом способношћу да се не узврати на увреду, да се садржина доживљаја увријеђености потисне још јачом интенционалном садржином искушавања властите силе. Шта ће превладати, безобзирни гнијев или усхићење снагом да му се не подлегне – то није могуће предвидјети ни самој, деструктивном хиперрефлексивношћу идентитетски разграђеној особи.

Неко ко је такав, попут Ставрогина, не може бити ништа, тј. он је *Нико*-субјект. За разлику од хајдегеровски [Martin Heidegger] појмљене „*Се*-субјективности”, која се одликује потпуном „бескарактерношћу”, флуидношћу обриса њеног „идентитета” – што је квалификује као аморфну, без-личну¹⁰ – ставрогинска снажна *Нико*-субјективност на *формалном* нивоу се одликује стаменим држањем и непоколебљивом чврстином, али тако што њен носилац махом остаје лишен садржине која би установила њен идентитет. Њему је стога немогуће да буде самодосједан – тачније, она, у најбољем случају, може бити случајна пројава његовог немотивисаног хира – будући да он у себи једва да носи било шта постојано, заиста своје, на шта би се могао надовезати било какав стабилан образац понашања, те идентитетског самоочувања и самоизградње.

* * *

Када Ставрогин успијева да побиједи себе, да отклони искушења слијеђења конкретного порива, он долази до искуства *чисте*, ничим мотивисане *рефлексије*, иза које се појављује *фактум чисте воље* (као *Ја-хоћу*), индиферентне спрам било каквог интенционалног стања, па макар и неког врхунског, „срећно” изумљеног надужитка. За чисту вољу било каква конкретна, садржински одређена пројава сопствене животности суштински је неважна. Чисто, немотивисано, но вазда самохотеће и бесмисао произношеће *Ја-хоћу* снажније од било какве каквоће живљења, односно садржине доживљавања. Људски живот је, шопенхауеровски посматрано, утолико априорно обесмишљен тиранијом чисте воље, тако да било какав покушај да се то искуство одагна инвен-

¹⁰ То је појам из *Бића и времена*; *Се*-субјект мисли, осјећа, поступа, живи онако како *се* то иначе чини, препуштајући мале и велике одлуке о својем животу безименој другости анонимног мноштва.

тивно инсценацијом усхићујућих стања, у најбољем случају, може бити успјешно само закратко – да би се убрзо потонуло назад у голо, немотивисано, индиферентно самохтијење. Ставрогин је прототипски, макар и фиктивни јунак таквог осјећања живота, које потенцијално пријети сваком човјеку, нарочито модерном, европском.

Сопствена снага била је нешто с чиме се Ставрогин, да тако кажемо, није могао изборити, јер у себи, поред бескрајне снаге, није имао додатну „силу” – назовимо то *етосом*, који би је обуздао и привео доброти његове особе.¹¹ Утолико, снага његове воље, будући несравњиво, попут некакве унутрашње стихије, изразитија од моћи његовог држања, тј. од самоубличености његове особе – није му допуштала да ишта буде, да предност у градњи својег идентитета да овоме насупрот онеме, и да тиме, у крајњем, једнозначно да предност својем животу над својим неживотом, тј. смрћу. Само је посталост неким могла суштински давати потврдан одговор на по себи увијек отворено, потенцијално и драматично питање – о разлогу сопственог живљења. Његова снага, да би служила његовом благодању, морала је бити самообуздана, дакле, омеђена и операционализована нечим другим његовим, што би од снаге учинио необично корисног слугу. Но осим снаге, и вјечно подвајајуће рефлексије, он у себи ништа друго није могао наћи, никакву другу надсилу, или „над-снагу” која би снагу његове воље потчинила сврси његове доброти. Зато га је снага у њему савладала, дејствујући *као да* је нешто друго од њега самога, као особе, чак и против њега. Зато је његова отуђена снага, *демон* његове снаге, која је дијалектичком еволуцијом постала снага његове противособе, на крају однијела побједу пред слабошћу њега као особе. Етосно необуздана и стога неприсвојена снага воље закономјерно се преокреће у силу етосно посувраћене противособе. Његов демонски *alter ego* савладао је и на концу живота лишио, испоставиће се, у „својој” снази ипак слабашног Николаја Всеволодовича. Човјек чији је живот био окрутна иронија, бескрајно колебање између себе и несвојега, на крају је нашао смрт подобну сопственом животу – дијалектички иронијску.

Такав завршетак посљедица је аналогне ситуације његовог живота – прије свега када је ријеч о животу његове свијести, на којој се прелама рефлексивно-персонална дијалектика. О томе нас извјештава Кирилов: „Ставрогин, ако верује, не верује да верује. А ако не верује, не верује да не верује” (ЗДП 290). Ову апоретику стварног ума не треба посматрати као суд којим се разматрају два хипотетичка случаја, већ се ова тврдња мирне душе море преформулисати у: *Када* Ставрогин вјерује он не вјерује

¹¹ [Тихон Ставрогину] „Мене је згрозила [Ваша] велика неискоришћена [духовна] снага, која је сва смишљено употребљена на гадости” (Фјодор М. Достоевски, *Зли дуси II*, „Рад”, Београд, 1988, стр. 105).

да вјерује, а *када* он не вјерује он не вјерује да не вјерује. Није ту, дакако, ријеч о некој његовој карактерној непостојаности, јер ако му је нешто постојано то је управо воља. Проблем је у рефлексiji – когнитивном „оруђу” које би требало да му служи, а које, испоставља се, има превласт над његовим личносним духом. Шта год се збивало на примарном нивоу тока свијести, тј. какав год му био модалитет интенционалне садржине – вјеровање или невјеровање – он, у крајњем исходу, не може остати при позитивној каквоћи примарне изведбе својег интенционалног предмета, зато што га *свијест* о томе *да* вјерује, односно *да* не вјерује, неумољиво реално раздваја од чина (не)вјере, тако да се рефлексija о вјеровању код њега преображава у невјеровање – и обратно. Дакле, када треба себи („у себи”) да „каже” *Знам/вјерујем да (не) вјерујем*, самом том ауторефлексивном позиционалношћу се пропозиционални модалитет његове свијести преокреће у своју супротност.

Но ставрогинство, као нарочити тип особа, не може застати на ступњу само-вјеровања, односно само-невјеровања, већ да би заиста било ријечи о једном, односно о другом – они морају бити потврђени ауторефлексijом; вјера постаје невјера када се покуша установити *као* оно што она (претходно) *бијаше*. Ако се, према општем духовном етосу европског рефлексивног човјека, нешто/неко *заправо* постаје када се то *као такво* установи путем рефлексije, тада се код оваквих људи, показује се, установљавање преокреће управо у садржинско растакање установљенога – у *растонављање*. Дакле, напосто нешто бити то значи још не то *заправо* бити, док, с друге стране, покушај рефлексивног утврђивања тога стања њега неповратно уништава. Ставрогинац је утолико злосрећни духовни потомак *рефлексивног човјека*, тог историјског вршњака, у антици рођене духовне Европе. Рефлексija, попут некакве необуздане бујице, својег носиоца удаљује, отуђује од садржина његове свијести, не допуштајући му да буде њен господар. Бескрајни негативизам рефлексije претвара се у необуздану унутардуховну силу која, попут порока, влада и самим духом. Рефлексija је „оруђе” које је преузело оно(га) за којег је требало да „ради” – дух, односно особу.

Ипак, овдје има само једна ситница која ову обострану негацију чини још особенијом. Ако се невјеровање у своје, у неком тренутку устврђено вјеровање претвара у невјеровање, тада у обратном смјеру то није сасвим исто, јер невјеровање у невјеровање још није равно вјеровању. Штавише, прије би се могло рећи да је невјеровање (другог реда) заједнички именитељ и вјеровања и невјеровања, јер и када не вјерује рефлексija чак ни томе не може допустити да као такво буде прихваћено од стране свијести. Свијест оваквог човјека не може чак ни да напосто не вјерује, да не вјерује без (нехотичног) улажења у даље заплете живота рефлексивног духа. Њој је посједовање било какве позитивности, остајање при њој, ускраћено.

Ставрогина могу побудити поступци који собом носе необичну снагу, нешто ванредно и стога, за њега, опијајуће. Броји се њихов „неуролошки“ интензитет, можда и естетска каквоћа, али не и етичка квалификација. Опасност, злочин, изазов... све ванредно и прекомјерно, *могло* је да га, макар и тек накратко, узбуди, јер га, у његовој неизљечивој равнодушности и безубеђајности, ништа није могло побудити. Као да је живио вођен самонаметнутом неопходношћу побуђивања сопствене виталности, према начелу: *Снажно доживљавам, дакле (ипак) уживам – јесам*. Насупрот животној крилатици ничега одвише, трансморалисти-ставрогинци воде се правилом: *Броји се само оно што је одвише – ако је могуће, до крајности одвише*. Само прекомјерност ванреднога – неважно да ли онога што иначе важи као достојно поштовања или пак презира – производи какво-такво задовољство. Трансморалиста је, у кјеркегоровској номенклатури, „естета“, тј. хедониста, и то рефлексивног типа. Насупрот приземним естетима-хедонистима, који се руководе физичким ужитком, рефлексивни естетa, према Кјеркегору [Søren Kierkegaard], до уживања стижу путем рефлексije. Ставрогин прибјегава нечему за шта зна да је подлост, не зато што га одликује изворна наклоност ка подлости, тј. етичка исквареност. Не, њега узбуђује чињеница да, упркос својој изворној неискварености, он *може* да почини нешто што, објективно посматрано, јесте подлост. Спознаја о својем ситуативном бивањем-подлим *голица* његову онемоћалу уобразиљу. („Помисао о браку Ставрогина с таквим најјаднијим створењем заголица ми нерве“ [Достојевски, 1988a/II: 100])¹².

Подлости није прибјегао зато што, као прави подлац, није могао да се одупре хтијењу објекта радње која се у датој ситуацији објективно-етички квалификује као подла, већ, напротив, зато што, иако лишен изворних подлачких склоности душе, може себе да натјера да уради нешто што у себи не носи. Рефлексija је овдје оруђе настраног, порочног ума особе која је потпуно равнодушна не само у погледу тога на који начин ће је посматрати окружење, него и на који начин ће и саму себе посматрати, макар у етичком погледу. Спознаја сопствене (ситуативне, не *персоналноонтолошке*) подлости је усхићујућа, а сама етичка разлика подлости и врлости до њега заправо не допире.

¹² Ко је онај чији су „нерви били заголицани“, што је врхунски доживљај трансморалног „естете“ (у кјеркегоровском смислу) овом замишљу – Ставрогинов фантомски алтер его?

ДЕМОНСКА (АНТИ)ЕСХАТОЛОГИЈА – ПУТ КА РЕВОЛУЦИОНАРНОЈ „ИСТОРИОСОФИЈИ”

У досадашњем току овог истраживања бавили смо се превасходно персонално-„психолошким” обзирима демоније. Но обухват демонског аутоангажовања, како смо назначили, не завршава се у границама властите особе, односно властитих особа. Заплет с активном демонијом уопште настаје махом унутар унутарличносног поља, али то не значи да је он мотивисан само унутарперсоналним релацијама, нити да се њено разрешење ограничава само на подручје везано за онтологију некакве инсуларне (демонске) персоналности. Штавише, екстериоризовање персоналне драматике није само појединачни феномен, већ нешто што заједнички обиљежава читав превратнички нараштај „револуционара”.

Кирилов, метафизички „најосвјешћенији” из револуционарно-демонске галерије, својој (пројектованој) животној пракси придаје безмало есхатолошки значај. То изазива карактеристично неразумијевање између њега и Верховенског, који стоји на доста другачијим позицијама:

В(ерховенски): Тај део код Вас никада нисам могао разумети: зашто сте Ви бог?

К(ирилов): Ако Бога има, онда је све његова потпуна воља, а ја не могу побећи од ње. Ако га нема, онда је потпуно воља моја и ја сам *дужан да је обзнаним*.

В: Своју вољу? А зашто сте дужни?

К: Зато што је *цела воља постала моја*. Зар се нико на целој планети, када сврши с Богом и поверује у своју вољу, неће усудити у главној ствари да искаже слободну вољу? (ЗДП, 291; наша истицања).

И на једном ранијем мјесту долази до изражаја темељно неразумијевање између истих ликова – Верховенски (Кирилову): Ја у Вашој теорији *никада ништа нисам разумео...*, на шта му је узвраћено: Ви имате способности, али баш пуно тога на схватате, јер сте нечасан човек (Достојевски, 1988а/II: 237; наше истицање). Онај ко је нечасан у својем личном хабитусу је разграђен, нема усаглашену саусмјереност воље, разума и моралне свијести. Човјек без унутрашње чврстине, чији је *идентитет дезинтегрисан* практиковањем погрешних хтијења, на крају долази у ситуацију да му оно што је од себе начинио у неким приликама напосто не допушта да разумије.

У претходном пак наводу Кирилов претпоставља постојање узајамно искључујућег односа између мјеродавног, космичког важења Божанске, односно људске воље. Према његовом схватању, богдвоља нужним начином значи укидање човјекове слободности, што је неприхватљиво, из чега слиједи неопходност укидања важења Божанске воље, када, као неизбежна посљедица, мора отпочети еон важења *људске воље* – као јединог супстанцијалног темеља новог космичког поретка. Ако се покаже способност слободног самоубиства, тиме се доказује чињеница слободности човјекове воље, што је, најпослије, и доказ против свеприсутне свемоћи Божанске воље („Ја сам дужан да се убијем, јер најглавнији део моје слободне воље јесте: убити самога себе”; Достојевски, 1988а/II: 291).

Сљедећим мјестом Кирилов доводи до краја метафизичку конструкцију вриједности и смисла сопственог космичког чина:

Ја не разумем како је атеист до сада могао знати да нема бога, па себе не убити истога часа? Спознати да нема Бога, а не спознати истовремено да си сам постао бог, то је апсурд, у супротном случају обавезно мораш себе убити. Ако постанеш тога свестан – ти си цар и нећеш се више сам убити, него ћеш живети у слави највећој. Али један, ко је спознато први, обавезно се мора убити, јер иначе ко ће почети и доказати? (Достојевски, 1988а/II: 292)

У цјелини узевши, Кирилов, као изумљени, да га тако назовемо, „јунак (антропоцентричне) наде”, најдиректније саопштава историјско-космичку неопходност личне, чином, а не ријечју произнешене *објаве човјекдвоље*. Свијест о оправданости и обавези космичког ангажмана силовито и неодољиво га вуче ка својем *животном дјелу* – властите, наводно истинораскривајуће смрти.

Личну дужност есхатолошке епифаније, коју осјећа и врши у име читавог људског рода, Кирилов поентира сљедећим ријечима:

Дужан сам да објавим неверовање у Бога. За мене узвишеније идеје нема од оне да Бог не постоји. За мене је цела људска историја у томе. Човек није ништа друго ни чинио него је измишљао бога, да би живео не убијајући себе. У томе је цела светска историја до данас. Ја једини у светској историји нисам хтео да измишљам Бога. Нека сазнају једном засвагда (Достојевски, 1988а/II: 291; наше истицање).

Верховенскова реакција показује дирљиво – ако је уопште примјерено користити то одређење код овакве хипердемонизоване особе – неразумијевање захвата и смисла Кириловљевог подухвата: „А ко да сазна? Па овде смо Ви, Липутин и ја?” (Достојевски, 1988а/II: 291) Верховенски очигледно стоји на становишту здраворазумља неопозиво прикованог

за „чињенице”, због чега не разумије да је права позорница Кириловљевог чина за-мишљена као натперсонална, чак не само друштвено-савремена, већ свевремено-икуменска – као код првог егземпларног чина којим је преображена повијест – Свѣчина Христове жртве – који представља и негативни (садржински) и позитивни (формално) узор и Кириловљевог пројектованог Противчина. И одмах затим слиједи непосредно позивање на ауторитет Првожртве: „Сви да сазнају, сви ће сазнати. Нема ничега тајнога што не би постало јавно. То је *Он* рекао. И он с грозничавим одушевљењем показу на икону Спаситељеву пред којом је горело кандило”, што Верховенски разборито прокоментариса: „Знате шта, по мени, Ви верујете, можда и више него поп” (Достојевски, 1988а/II: 292). На тај начин Кирилов, самозвани првообзнанитељ богоубиственог човјеко(само)обожења путем људског првосамоубиства, завршава вербални „увод” за свој Чин.

Овдје је можда сасвим умјесно упутити на један, тек наизглед успутни екскурс из антологијског, овдје већ добрано анализираног дијалога Кирилова и Верховенског пред самоубиство човјекобожачког (анти)је-ванђелисте. Наизглед, они се разилазе само око „формулација”, или препиру се око ријечи – мада је Верховенски крајње попустљив, јер њега занима само Кириловљево самоубиство. Ево тог мјеста:

В(ерховенски): А уз то, обојица смо...

К(ирилов): Подлаци!

В: Па можда и подлаци, јер Ви знате да су то само речи.

К: Ја целога живота нисам хтео да то буду само речи. Живео сам зато што то никако нисам хтео. И сада сваки дан хоћу да то не буду речи.

....

В: Па вреди ли се препирати око речи? (Достојевски, 1988а/II: 289)

Верховенски, у ствари, пита: *Вриједи ли живјети за ријечи?* – будући да је Кирилов управо исповиједио своје живљење за „пунорјечје”, за њихову суштаствену тежину. Да ли је то некаква бизарна мушичавост и иначе духовно настраног човјека, да, поред сврхе главне животне намисли, коју је пројектовао као оно што треба довести до самога Смисла – њега и њега лично и човјечанство, себи допушта „сувишност” бављења и ријечима? Напротив, залагање за ријечи саставни дио је залагању за ону саму ствар којој је посветио цио свој живот – макар од тренутка откад га

је испунила идеја жртве за обезбожење човјечанства. Наиме, есхатолошко-метафизичка позорница може бити постављена, на њој се може одиграти трансисторијско откровење – *само ако* ријечи нијесу пука средства дата на било какво располагање било коме.

Став *Да нема Бога – све би било дозвољено* може се преформулисати у: *Ако би ријечи биле пуке ријечи* (празне љуштуре) *све би било допуштено*. Наиме, тада би свијетом царевало опште бесуштакости, јер не би могло бити ничега трајнога, ничега што није посве условљено околностима, потребама, ситуацијом и преконтекстуализујућом манипулацијом (у дословном значењу). Тада не би било ни препрека људској самовољи – од неспутаног хедонизма до отворене подлости и неприкривеног цинизма. Уосталом, не каже тек у вјетар Ниче да се Бога нећемо ослободити док се не ослободимо граматике – и то не граматике као скупа правила, већ „уграматичености“ језика којим се сигнализује да (неке) ријечи упућује на суштствености, односно на космички поредак у чијој су подлози суштствености, а на чијем врху, као јемац уређености и одрживости свега тога („Створевине“) – стоји сâм Бог. (Кирилов: „Ако нема Бога – ја сам бог“ [Достојевски, 1988а/II: 290]).

Само под претпоставком важења метафизике онтолошког реализма, која јамчи дослух ријечј са суштственошћу, дакле, произвољност зборена и мишљена, Кириловљево самоубиство може достићи космички значај, тј. не би неминовно морало било означиво као пуки случај који би био „похрањен“ у ефемерност напросто слученога, али стварносно безначајнога. Да би његова намјера откровења Човјекобожанског јеванђеља могла бити успјешна неопходно је да постоји алтернативни космички поредак: ствари/догађаји – ријечи – по себи бивајуће суштствености које граде трансцендентни поредак. У томе лежи Кириловљев трагични самонеспоразум, будући да у настојању да сруши Богочовјечански поредак, који „вјèкује“ у безвременитости трансценденције, он тражи прибјежиште у вјечном важењу – да би интронизовао безвјерје и безмјерје самоослоњеног и самообоженог човјека, што би јамачно и неизбјежно означило крај било каквом вјечном важењу. Сама форма вјечног важења неспојива је са садржином – обожења онога ко је непоправљиво временит, несталан и, као ослоњен само на себе – бесуштакствен. Другим ријечима, Кирилов несвјесно потврђује оно што интенционално пориче – његово космичко-неојеванђеоско ангажовање може бити досљедно спроведено у дјело само ако се његова интенционална садржина порекне, чиме би се, на неки начин, изнова потврдио стари поредак.

БИБЛИОГРАФИЈА

- [1] Arendt, Hannah, "Some Questions of Moral Philosophy", у: иста, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003, стр. 49–146.
- [2] Буздалов, Александр, „Демонологија Достоевског” (<http://vetrovo.ru/art/buzdalov-demonologiya-dostoevskogo-2/>), приступљено 24. фебруара 2020).
- [3] Достојевски, Фјодор М., *Зли дуси I–II*, „Рад”, Београд, 1988а.
- [4] Достојевски, Фјодор М., „Записи из мртвог дома”, *Записи из мртвог дома; Одвратна прича*, „Рад”, Београд, 1988б.
- [5] Достојевски, Фјодор М., *Браћа Карамазови I–II*, „Рад”, Београд, 1988в.
- [6] Достоевский, Фёдор М., *Бесы. Подготовительные материалы*, у: *Полное собрание сочинений*, том XI. Наука, Ленинград, 1972–1990.
- [7] Достоевский, Фёдор М., *Дневник писателя, Подготовительные материалы*, у: *Полное собрание сочинений*, Наука, Ленинград, 1972–1990, том XVII.
- [8] Достоевский, Фёдор М., *Письма*, у: *Полное собрание сочинений*, том XXX/1.
- [9] Жиликова, Эмма Михайловна, „Демонические герои”, у: *Достоевский. Эстетика и поэтика*, Г. К. Щенников, А. А. Алексеев (прир.) Металл, Челябинск, 1997. <https://fedordostoevsky.ru/research/aesthetics-poetics/072/>; приступљено 24. фебруара 2022).
- [10] Musil, Robert, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Hamburg, 1981.
- [11] Слотердајк, Петер, *Гнев и време. Психополитичко истраживање*, Федон, Београд, 2013.
- [12] Созина, Елена Константиновна, „Двойничество”, у: *Достоевский. Эстетика и поэтика*, <https://fedordostoevsky.ru/research/aesthetics-poetics/142/>, приступљено 24. фебруара 2022).
- [13] Степун, Фёдор Августович, „Бесы и большевистская революция” (<http://www.philology.ru/literature2/stepun-91.htm>), приступљено 24. фебруара 2022).
- [14] Сыромятников, Олег Иванович, „Концепт 'демон' в творчестве Ф. М. Достоевского”, *Вестник Пермского университета (российская и зарубежная филология)* 2/13 (2021), стр. 121–131.
- [15] Фридлендер, Георгиј Михајлович, „Достојевски и Ф. Ниче”, у: П. Митропан (прир.), *Достојевски у светлу руске критике*, Слово љубве, Београд, 1981.

Chaslav D. Koprivitsa

*DE PERSONABUS NOVIS: THE GENEALOGY OF
THE DEMONURGY OF THE "UNDERGROUND"
CHARACTERS OF DOSTOEVSKY'S DEMONS*

Abstract

In this text, we deal with the personological, and to some extent the historical-political aspects of demonology, which Dostoevsky operates as an applied anthropology of a very special, not quite small-numbered type of people. These "underground" people – whose undergroundness is primarily a psychological, not a socio-pathological feature – are characterized by the "multipersonality", i.e. inability to reflexively organize themselves into a single person. The paper follows the internal genesis of individual demonicity, and the interpersonal dynamics of interaction of demonic persons, who, in Dostoevsky's imaginary syndemony, show special, individual-demonic-personal characteristics. The community of demonic persons is not only a prototype of a revolutionary collective but also a prophetic projection of the post-revolutionary society.

Keywords:

F. M. Dostoevsky, *Demons*, Personality, Demonology, Revolution.

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

32+36

GODIŠNJAK ... / Univerzitet u Beogradu.
Fakultet političkih nauka ; glavni i
odgovorni urednik Dragan R. Simić. - God. 1,
br. 1 (dec. 2007)- . - Beograd (Jove Ilića
165) : Fakultet političkih nauka, 2007 -
(Beograd : Čigoja štampa). - 24 cm

Dva puta godišnje.
ISSN 1820-6700 = Godišnjak (Fakultet
političkih nauka Beograd)
COBISS.SR-ID 145774604