

Сергеј П. Беук¹
Београд, Дом омладине

Јана М. Алексић²
Београд, Институт за књижевност и уметност

INQUISITOR GENERALIS: ИЗМЕЋУ ВОЉЕ ЗА МОЋ И СЛОБОДЕ ОД МОЋИ

У раду поглавље „Велики инквизитор” у роману *Браћа Карамазови* посматрамо као књижевно поље у којем се одвија сучељавање доминантног дискурса Моћи, црквене елите, чији је заступник Велики инквизитор, и субверзивног дискурса тишине, као дискурса Истине, чији је носилац фигура Христа. Иницијално сматрајући да је „поема” еминентан текст културе, у којем је апсорбован поприличан број текстуалних трагова, пре свега Светог писма, одгонетамо како је израђен лик Великог инквизитора из генеричко-херменеутичког угла. То подразумева контекстуални теолошки, (интер)текстуални и семантички оквир. У централном делу фокус наше анализе су механизми којима институције моћи контролишу субверзивне елементе и видове њихове побуне из перспективе новог историзма. На крају рада указујемо на историјске и цивилизацијске импликације антагонистички конципираног наратива о проблему човекове слободе, деловања и спровођења моћи у историји и, томе следствено, устројства (савременог) света.

Кључне речи: текст, култура, друштво, историја, књижевно поље, моћ, власт, воља, слобода, Истина

*And I was 'round when Jesus Christ
Had his moment of doubt and pain
Made damn sure that Pilate
Washed his hands and sealed his fate.*

The Rolling Stones, "Sympathy for the Devil",

*Ја сам гео ње моћи која вечно жели зло
и вечно делује добро.*

Јохан Волхганг фон Гете, *Фауст*

Поглавље романа *Браћа Карамазови* „Велики инквизитор” је због нарастајућег броја тумачења током XX века постало значајан *текст културе* са мрежом супстанцијалних питања из области социологије религије, религијске антропологије и политичке филозофије. Поредак

1 sergej.beuk@domomladine.org

2 tiamataleksic@gmail.com

дискурса у „поеми” заснован је на односу између *историичности* *текстова* и *текстуалности историје*.³ С једне стране, у њима се одражава културна посебност и социјална условљеност модела писања који Достојевски подастире читаоцу, док је, с друге, овде смештено искуство прошлости, опосредовано различитим текстуалним траговима. Поема је резултат суптилних процеса памћења и заборављања, бележења и брисања тих трагова. Она стога не представља само велику алегорију о метафизичким предусловима историјског постојања човека, већ документ који рефлектује и производи историју.⁴

Тематизацијом „вечних питања” фикционални аутор поеме Иван Карамазов указује на могућности сагледавања наше стварности, у ком год историјском тренутку да је смештена. Његова прича је конститутивни чинилац саме историје (Lešić 2003: 53). Она је испуњена хабитусом, културним симболима и предрасудама свога времена.⁵ Међутим, не ограничава се на томе јер „Велики инквизитор”, као канонско књижевно дело, није само дијахронијски наратив једне аутономне књижевне историје, већ синхронијски текст једног културног система.⁶ У њему су уписане суштинске моралне и политичке контроверзе како епохе у којој је деловала римокатоличка институција инквизиције (од XII до XIX века), тако и хришћанске епохе, па и целокупне историје човечанства. „Поему” или *Леџенду*, сходно томе, посматрамо као еминентно књижевно поље у којем се одвија сучељавање доминантног дискурса моћи, црквене елите, чији је заступник Велики инквизитор, и субверзивног

3 Амерички теоретичар Луис А. Монтроуз (Louis A. Montrose) овим хијазмом сумира постструктуралистичку оријентацију на историју: *историичности текстова* жели да сугерише „културну специфичност и социјалну утемељеност свих модалитета писања – не само оних текстова које критичари изучавају већ и текстова у којима их изучавамо”. *Текстуалности историје* подразумева претпоставку да је очување прошлости резултат „сложених и суптилних социјалних процеса памћења и заборављања”, односно текстуалних трагова који су и сами подложни накнадним текстуалним посредовањима чим постану „документи” на којима историчари заснивају своје властите текстове зване „историје” (Montrouz 2003: 113).

4 Овде присвајамо нека од питања пропонента новог историзма Стивена Гринблата (Stephen Greenblatt) о рефлексији културе у књижевном делу, односно о књижевном делу као прворазредном културном сведочанству, али и активном судеонику у обликовању културних агенди и пракси (Grinblat 2003: 75–103; Гринблат 2004: 40–43).

5 Утицајно је мишљење Михаила Бахтина (Михаил Михаилович Бахтин) о полифонијској структури романа Достојевског, која поред тога што у себи диференцира „мноштво самосталних и несливених гласова и свести”, подразумева и „постојање многих планова и противречности не у духу, већ у објективном социјалном свету”. У социјалном свету, истиче Бахтин, „планови нису били етапе, већ *шабори*, а противречни односи међу њима, нису били путеви личности у успону или паду, већ *ситање груштива*. Многи планови и противречности социјалне стварности били су дати као објективна чињеница епохе” (Bahtin 1967: 56, 81).

6 Формулација Луиса Монторуза која се односи на преиспитивање социокултурног поља у којем су настала канонска књижевна дела и њихово измештање из њиховог оригиналног друштвено-историјског контекста (Montrouz 2003: 108). Тај методолошки захват односи се на Гринблатово упозорење да противречности и преображаји околности у којима су канонска дела настајала „не искључују историју и не успостављају неко перпетуално садашње вријеме; напротив, они су знакови неизбјежности једног историјског процеса, једног организираног преговарања и размјешивања, који је евидентан већ и у почетним тренуцима задобијања естетске снаге”, јер живот који књижевна дела воде након културе за коју је аутор писао представља историјски исход друштвене енергије која је испрва кодирана у тим делима (Grinblat 2003: 83).

дискурса тишине, као дискурса истине, чији је носилац фигура Христа. Ригидна фракција институција Цркве – успоставља и одржава своју моћ у друштвеном, политичком и културном животу и користи суптилне механизме како би ставила под контролу сваки могући отпор.⁷ Текст Достојевског отуда постаје прворазредни документ историје цркве који показује како доминантни дискурс овладава или искључује субверзивне и дисидентске дискурсе да би се очувао поредак. (О томе више у: Фуко 2007) Јер, владајући дискурс поред тога што именује и дубински преиначавача структуре стварности, тиме и историју. Виновници вечног антагонизма су носиоци другачијих идеолошких визура Истине унутар естетског домена *Leitende* – отелотворење ђавола и пишчева представа откривеног Бога. Писац заправо тај антагонизам дугог трајања заострава и експлицира као огледање са големим историјским и метафизичким реперкусијама. То значи да су овде похрањене трајне везе између књижевног и других облика дискурса, услед чега је могуће распознати генеративне снаге које су исходовале постојање савремених друштвених институција и недискурзивних пракси, а тиме и вредносни систем савременог човека. На идентичан начин се и Иван Карамазов односи према *Светом писму* и устројству света који је у њему представљен.

ПРОЛОГ

У британском краткометражном играном филму *Инквизиција* из 2002. године, снимљеног по мотивима „поеме” „Велики инквизитор” постоји сцена која преноси дијалог испред упадљивог Распећа, које је у центру кадра, између кардинала Инквизитора (Дерек Јакоби) и редовника Мартина (Алун Армстронг), у коме клирик поставља питање монаху: „Шта ти мислиш, ко је он?” Чини нам се да управо то питање лебди над нашим главама и данас, као уосталом и последње две хиљаде година историје човечанства. Тај немир при помисли да је био део повести и времена, а непрепознат, да се кретао само у кругу од двадесетак километара, а да је преобликовао свет, да је чинио чуда пред хиљадама зачуђених и да је скончао у мукама. Та последња патња, тако блиска ренесансним сликарима, захтева од нас унутрашње одређење (етичко, естетичко) према безумној казни коју изриче Рим, према, нашим очима посматрано, непотребној, а тако неопходној патњи измирења, према Вечном принципу бића коме тежимо. Да ли Он, дакле, тежи вечности, само проповеда Вечност или јесте Вечан? Вратимо се на почетак питањем: Ко је Он?

Као бића (не само) од овог света витално смо заинтересовани за сопствено постојање и његов смисао, али имамо горући проблем: како видети невидљиво, како дочарати скривено овде и сада? Занимљив одговор налазимо у Светом писму (Јн. 12, 31): „Сад је суд овоме свијету;

⁷ Реч је о методолошком приступу и нових историчара и културних материјалиста (О томе више у: Lešić: 2003).

сад ће кнез овога свијета бити избачен напоље.”⁸ Следствено, како год разумели Христову улогу и природе, неко други влада отпалим човечанством? Наш херменеутички пут започећемо првим појављивањем сатане и његове поруке упућене људима.

СЦЕНА I – РАЈСКИ ВРТ, ЕВА И ЗМИЈА

На самом почетку Светог писма, у освит човечанства, налазимо дијалошки сусрет између Еве – човечице и змије:

Али змија бјеше лукава мимо све звијери пољске, које створи Господ Бог; па рече жени: је ли истина да је Бог казао да не једете са свакога дрвета у врту? А жена рече змији: ми једемо рода са свакога дрвета у врту; Само рода с онога дрвета усред врта, казао је Бог, не једите и не дирајте у њ, да не умрете. А змија рече жени: нећете ви умријети; Него зна Бог да ће вам се у онај дан кад окусите с њега отворити очи, па ћете постати као богови и знати што је добро што ли зло. И жена видећи да је род на дрвету добар за јело и да га је милина гледати и да је дрво врло драго ради знања, узабра рода с њега и окуси, па даде и мужу својему, те и он окуси. (1. Мој. 3, 1–6)

Познати стихови које наводимо поседују две тежишне тачке: а) бe-смртност и б) добијање божанствености. Змија ступа на сцену питањем упућеним Еви иако врло добро зна одговор. Заправо, од самог почетка, змија доводи у питање Божије речи намењене људима, транспонујући сопствену ограниченост и узрок суноврата на универзум. Компаративно посматрајући, у књизи пророка Исаије налазимо разлог пада саме змије (Ис. 14, 14) а то је *инос* који резултира безакоњем, охолошћу, узурпацијом и первертирањем откривене истине: „Због његове лепоте, срце му постаде поносито и мудрост му се помути. Поноситост сопственим савршенством, мудрошћу и лепотом постадоше извор његовог пада...” (Parrott 2011: 15). Често заборављамо да је сатанаел био веома близак Творцу, чист и узвишен херувим који је у слободи донео одлуку о отпадништву, о удаљавању, о непријатељству без било каквог узрока ван његовог сопственог бића (Јез. 28, 15) повукавши са собом трећину анђела. Када говоримо о феномену *иага*, можемо пратити одређени пут или низ који не подразумевају време (простор) као референтне јединице: 1. пад сатанаела; 2. пад анђела/демона и 3. пад првих људи. Дијалог змије и Еве догађај је којим се завршава историја узрока и започиње темпорална последица пада чиме је успостављена етичка каузалност релационог типа (прародитељски преступ – појединачни преступи – суд) до краја времена.⁹ Змија, тиме, етаблира своју присутност у повести људ-

8 Упореди: Лк. 10, 10; Дл. 26, 10; Еф. 2, 2; 1. Јн. 3, 8. Посебно налазимо занимљивим стихове апостола Павла (2. Кор. 4, 4): „У њима бог овога свијета ослијепи разум невјерника, да им не засвијетли свјетлост јеванђеља славе Христа, који је икона Бога невидљивога.”

9 На овом месту морамо навести да се у раном хришћанском гностицизму, кабализму, средњовековном херетизму и теозофији другачије разуме и тумачи улога и значај луциферове улоге

ских бића, започињући сопствену улогу као континуирани реметилац и неизоставни чинилац сваке странпутице. Он је онај који се позиционира наспрам Оног који Јесте (יְהוָה), не по својој стваралачкој моћи, већ по потенцији обмане и укоренености људске слабости. Он, као опсенар по природи, егзистира у простору слободе, у чијим оквирима (или, боље рећи, ширини) гради архитектонику лажних увида, обрнуте гносеологије и непостојаности налик фатаморгани. Како год разумели приповест о односу Бога, ђавола и човека можемо закључити: „Истина је да су Бог и Ђаво, колико год били супротни по својој природи и удаљени један од другог по месту боравка, чини се да прилично високо стоје у оквирима нашег веровања, јер... негирајући једног, негирамо обојицу и обрнуто, верујући у једног, нужно верујемо у обојицу.” (Defoe 2012: 29)

СЦЕНА II – ПУСТИЊА, ИСУС И ЂАВО

Позната сцена кушања Исуса Назарећанина од стране ђавола читаоцу открива нова сазнања о природи како оног који је кушан, тако и онога који куша:

Тада Исуса одведе Дух у пустињу да га ђаво куша. И постивши се дана четрдесет и ноћи четрдесет, напошљетку огладње. И приступи к њему кушач и рече: ако си син Божиј, реци да камење ово хљебови постану. А он одговори и рече: писано је: не живи човјек о самом хљебу, но о свакој ријечи која излази из уста Божијих. Тада одведе га ђаво у свети град и постави га наврх цркве; Па му рече: ако си син Божиј, скочи доле, јер у писму стоји да ће анђелима својим заповједити за тебе, и узеће те на руке, да гдје не запнеш за камен ногом својом. А Исус рече њему: али и то стоји написано: немој кушати Господа Бога својега. Опет га узе ђаво и одведе га на гору врло високу, и показа му сва царства овога свијета и славу њихову; И рече му: све ово даћу теби ако паднеш и поклониш ми се. Тада рече њему Исус: иди од мене, сотоно; јер стоји написано: Господу Богу својему поклањај се и њему једино служи. Тада остави га ђаво, и гле, анђели приступише и служажу му. (Мт. 4, 1–11)

Сублимацијом значења ове сцене и сцене из Прве Мојсијеве, схватамо да постоји модел универзалног оспољавања зла као јединствене резултанте кушњи која путем лажног обећања представља безвремен ултимативан појам. Наизглед дивергентна позадина ове две сцене (Рај и пустиња) поставља сотону у исту улогу, а различите сценографије и различити ликови откривају нам два потенцијална краја ове приче: смрт или победу. Нема средине.¹⁰

у процесу стварања видљивог света и човека. Посматрајући строго из теолошко-херезиолошке перспективе, за таква тумачења (махом дуалистичког типа) нема пуно места (О томе више у: Koskenniemi, Fröhlich 2013).

¹⁰ Од изузетно је значаја текст из Јеванђеља по Марку, где се Исусов одлазак у пустињу непосредно надовезује на епизоду крштења у којој се објављују сва три лица Свете Тројице (Мк. 1,

Интересантна је чињеница да Исус даје три одговора и сваки од њих је директно позивање на последњу Мојсијеву књигу, док сам сатана, у другој кушњи цитира Псалам 91, 11, што цео дијалог ставља у посебан старозаветни контекст. Жан Калвин (Jean Calvin) нас, у својим *Библијским коментарима*, подсећа на Мојсија и његову повученост у окриље Божијег присуства (2. Мој. 24, 18), што имплицира неопходност контемплативне изолације која је у Духу¹¹ и није ситуација одсуства (хране), већ пунине изабрања (в. Calvin 2013). Као Други Адам (1. Кор. 15, 22) Христ, не само да надвладава искушења, већ наглашава супериорност над злом и смрћу.

Међутим, нас посебно интересује треће кушање, које се односи на ђавољу власт над земаљским царствима, над градовима и владарима. Наиме, наведени тест представља нешто сасвим ново, а то је понуда која обухвата политичку власт коју Христ у потпуности тривијализује, наспрам Божије суверене владавине. Јодер (John Howard Yoder) износи интересантно мишљење да сатана, заправо, показује Христу шта значи улога јеврејског Месије (מָשִׁיחַ) као ослободиоца народа, краља и друштвеног реформатора (в. Yoder 1994). У првом плану нису кушање и грех, већ испуњење очекивања за праведним сувереним, а следствено и за праведним, на месијанству заснованим, политичким субјективитетом.¹² Христ је у контрадикторној ситуацији: с једне стране, сатана на сто ставља понуду политичке, друштвене и економске моћи у замену за покорништво, док с друге, сам Христ је, као једно од лица Тројице, учествовао у стварању бестелесних бића, па самим тим и сатанаела,

9–11): Свети Отац као *Глас са неба*, Свети Син као обећани *Спасиоца* и Свети Дух као *Голуб*. Већ у следећем стиху, писац прелази на епизоду Христовог кушања коју описује у свега два стиха: „И одмах Дух изведе га у пустињу. И би ондје у пустињи дана четрдесет, и куша га сатона, и би са звјерињем, и анђели служашу му.” (Мк. 1, 12–13) Чини се да писац, за разлику од Матеја, не придаје превише пажње сусрету Исуса и сатоне, подразумевајући Христову надмоћ над искушењима. Лука нам доноси опширнији извештај у односу на Марка:

„Исус пак пун Духа светог врати се од Јордана, и одведе га Дух у пустињу, и четрдесет дана куша га ђаво, и не једе ништа за то дана; и кад се они навршише, онда огладне, и рече му ђаво: ако си син Божиј, реци овоме камену да постане хљеб. И одговори му Исус говорећи: у писму стоји: неће живљети човек о самом хљебу, него о свакој ријечи Божијој. И изведавши га ђаво на гору високу показа му сва царства овога свијета у тренућу ока, и рече му ђаво: теби ћу дати сву власт ову и славу њихову, јер је мени предана, и коме ја хоћу дају је; И одговарајући Исус рече му: иди од мене, сотоно; у писму стоји: поклањај се Господу Богу својему, и њему јединоме служи. И одведе га у Јерусалим, и постави га наврх цркве, и рече му: ако си син Божиј, скочи одавде доле; Јер у писму стоји да ће анђелима својим заповједити за тебе да те сачувају, и узеше те на руке да гдје не запнеш за камен ногом својом. И одговарајући Исус рече му: казано је: не кушај Господа Бога својега. И кад сврши ђаво све кушање, отиде од њега за неко вријеме.” (Лк. 4, 1–13)

За наш рад витална је изјава да сатона представља власт и моћ света која му је *прегаша*, односно *годељена* и којом потпуно слободно располаже. Како је Христова мисија ултимативно Божанска („Царство моје није од овог света” у Јн. 18, 36), Његово априорно одбијање земаљских благодати као што су материјална богатства и политичка власт утврђују га као Владара изван видљивих, доступних и лако (или теже) освојивих циљева.

11 Блажени Дијадох наглашава: „Када се гневно покрене против страсти, душа треба да зна да је наступило време за ђутање, с обзиром да је и то део борбе.” (Блажени Дијадох Фотијски 2009: 11)

12 Не бисмо смели сметнути са ума да идеја *Месије* није потпуно фиксирана, тако да га јудаизам и хришћанство различито разумеју. Са друге стране Христ – Месија (пророк) има изузетну апокалиптичку улогу, што се односи и на исламску есхатологију.

коме је дао поседништво над овим светом, током ограниченог временског периода. Христ већ *поседује моћ* (Дел. 5, 31), има *суверену службу* краља и првосвештеника (Јев. 5, 5) и има континуирану власт над људима (Јев. 1, 8). Дакле, Његово Царство није од овог света (Јн. 18, 36), али Божије присуство обухвата и овај свет као и све могуће светове. Морамо на овом месту застати и сетити се апостола Павла, који је писао у Посланици Римљанима: „Свака душа да се покорава властима које владају; јер нема власти да није од Бога, а што су власти, од Бога су постављене. Тако који се супроти власти супроти се наредби Божијој; а који се супроте примиће гријех на себе” (Рим. 13, 1–2). Оваква, наизглед, контрадикторност пружа могућност различитих егзегетских пракси, али је и погодно тле за теолошке манипулације које су се вековима успешно спроводиле. У том простору налазимо Великог инквизитора Достојевског: између Исуса аскезе и небеског столовања и цркве као политичке институције *par excellence*; између слободе неба и увек омеђене (не)слободе света. Класичан егзегетски одговор на речи апостола Павла јесте да Бог допушта владање и неправедних који не морају, аутоматски, транспарентно испуњавати Његову вољу, с обзиром на то да је Он често у библијској историји *дозвољавао* владање неправедних који су на различите начине утицали на повест јеврејског народа. У тој тачки видимо сусрет Христа и цркве, али и гносеолошку константу самог Достојевског: *у шренућку када се завршава класична егзегетска мисао, место заузима политичка теологија*.

СЦЕНА III – ТАМНИЦА, ВЕЛИКИ ИНКВИЗИТОР, ХРИСТ

Севиљом током XVI века горе ломаче као печат гвозденог загрљаја римокатоличке цркве и њене супремације у односу на целокупно друштво. У том тренутку, појављује се Христ, који лечи, проповеда и чини чуда, а својом појавом и јавном службом јасно доводи у питање ауторитет цркве и њене методе борбе против херезе. Међутим, подривалачка Христова појава и чудодејство моментално мора бити уклоњено из јавне сфере. Власт цркве функционише према принципу *паноптицизма* и *кажњавања*, што је својеврсна антиципација тоталитарних система у XX веку.¹³

Он се зауставља пред масом и посматра издаље. Све је видео, [...] Инквизитор пружа прст свој и наређује стражарима да *нећа* ухапсе. И ето, таква је његова моћ и тако је већ навикнут, покоран и плашљиво послушан свет, да се маса одмах склања пред стражарима и усред гробне тишине, која је одједном настала, стражари га хватају и одводе. Маса, моментално, као један човек, клања се до земље пред старцем инквизитором, а он ћутке благосиља народ и одлази даље. (Dostojevski 1988: 274)¹⁴

13 Реч је о кључним појмовима Фукоове (Michel Foucault) визије дисциплинске апаратуре власти (в. Фуко 1997).

14 У наставку сви цитати биће обележени бројем у загради и односе се на ово издање романа.

Христ је онај субверзивни елемент који сведочи о истинитости изворног учења, односно оног дискурса чијом је злоупотребом Велики инквизитор институционализовао своју моћ током историје дугог трајања. Сваки облик субверзивности је непожељан из перспективе преовлађујуће идеологије и моментално мора бити одстрањен из система.¹⁵ Христ је утолико више пукотина у привидно монолитној моћи Великог инквизитора јер верници ишчекују његов други долазак у историји: „Али човечанство га чека са ранијом вером и некадашњим усхићењем. О, чак са још већом вером, јер је минуло већ петнаест векова откако су престале човеку поруке с неба [...]” (271) Христов искрени пријем у народу активира пређутану истину да је систем сачињен од сложених, дисонантних и међусобно врло противстављених перспектива и дискурса, услед чега се може лако урушити. Међутим, изван тих антагонизама и борби за друштвену и духовну премоћ стоји тиха већина у име које Христ и долази, јер је бранилац човекове слободе.

Велики инквизитор и кардинал римске цркве стаје пред утамниченог Исуса и поставља му питање: „Јеси ли то ти? Ти?” (274). То је круцијално питање *Ко* моћи, односно *Ко* Истине. Након тога следи монолог Великог инквизитора, који разумемо као наставак дијалога из Јеванђеља, на шта и сам Достојевски реферише, али и као финализацију основног циља древне змије, а то је успостављање апсолутне световне/политичке моћи зарад укидања слободе. Приповедач не представља цркву Рима само као институцију жедну утицаја и земаљских блага, већ као друштвену силу чија филозофија и етика почивају на прагматизму и дубоком антрополошком песимизму. Таква заједница одбацује сотериолошки смисао Христове жртве, настојећи да одржи *status quo* владајуће елите која је и клерикална и политичка, истовремено:

Поменута политизација хришћанства произлази из настојања да се оно прилагоди условима човекове земаљске егзистенције, ради чега су неопходни ред и принуда – дакле, сузбијање човекове слободе, упркос томе што се Христ залагао управо за њу. Сагласно оваквом циљу, Велики инквизитор сву своју енергију улаже у обезбеђење функционисања цркве као организације којој на срцу лежи једино овоземаљска добробит њених чланова. (Милисављевић 2010: 32)

Овладати људском слободом и манипулисати људским слабостима два су темељна принципа на којима се, према пишчевом универзалном обрасцу, заснива демонска власт инквизиције, а коју је искушавани Христ одлучно одбадио. Реверзибилно, страх поданика испоставља се да је генератор вере. Егзистенцијални, али и психолошки страх елиминише слободу. Страх се онтологизује у историји и увећава институционални

15 Институције Моћи су кроз време, без обзира на своје друштвено порекло, присвојиле истину Великог инквизитора и демонстрирале је у светском историјском процесу. Зато се читање поеме о Великом инквизитору и његових инскрипција у савременом свету из аспекта хришћанске антропологије и теодицеје, иако са богатом традицијом, испоставља као алтернативно, *полистичко* читање.

домен владавине (црквене) елите над светином.¹⁶ Вера је еквивалентна контроли свести и снисходи у списак прописа, мишљења и пожељних модела понашања који повлађују човековим слабостима. Страховлада посредством надзирања, контроле и кажњавања заузда сваки облик отпора. Клицу тог отпора одређује незапоседнута људска душа, то јест слободна личност. Велики инквизитор заправо је епоним за снажну контрадикцију владавине. Он је у свом представништву сабрао, систематизовао, легитимизовао и предвидео све потенцијалне видове отпора, чак и Христов други долазак, како би у јавном простору заузео јединствени, ултимативни став. Својим акцијама он залази у све поре друштва, али и људске духовности чиме обезбеђује хегемонију дискурса који заступа. Преузевши, тачније интериоризујући његов дискурс, поданици преузимају и његов поредак вредности, па и слику света и човека на основу које дефинишу властито постојање. Променом свести учинак Сатане се обистињује у историји. Човек поробљене душе не може пружити истински отпор, чак и када ужива привидне резултате своје парадоксалне побуне против друштвеног система. Он сâм је главно поприште борбе изместио на духовну и етичку периферију, док његови акти (друштвеноисторијске) побуне иду у прилог ономе који одређује историјски исход. Јер променом друштвеног система не мења се духовноисторијски. Побуњени појединац омогућава колање друштвене енергије и циркулацију Сатанине моћи. Истински побуњеник једино је Христ у име оног који поседује стварну а не реалну моћ. Иако је циљано локализовао и индивидуализовао власт, овде се Достојевски поиграва центром и периферијом моћи, сведочећи о нечему што ће готово читав век касније увидети Мишел Фуко, а то је да Моћ непрестано флукутира и кружи:

Моћ функционише, моћ се спроводи као мрежа и у тој мрежи не само да појединци круже, већ су увек у положају да трпе, али и да спроводе ту моћ; никада нису инертна или сагласна мета моћи, већ су увек њени преносиоци. Другачије речено, моћ пролази кроз појединце, не примењује се на њих. (Фуко 2012: 102–103)

Чини се да управо на тој дијалектици писац заснива међуоднос цркве и верника, али и вечни антагонизам небеског царства и овосветске кнежевине који се одиграва у људској души на плану слободе. Том дијалектиком јунак Достојевског истовремено преиспитује идентитет и улогу субверзивних елемената: заступника антихриста у односу на центар Божјег царства, односно Христа у односу на владавину Великог инквизитора. Ту двоструку субверзију својом исповешћу рашчлањује сам Иванов имагинарни властодржац, сада у улози побуњеника. Њего-

16 Да у својим контемплацијама Иван Карамазов провлачи ту марксистичку идеју о настанку религија писали су већ многи тумачи дела Достојевског, између осталих Леонтјев (Константин Николаевич Леонтьев), Розанов (Василий Васильевич Розанов), Булгаков (Сергей Николаевич Булгаков) и Берђајев (Николаи Александрович Бердяев). О томе опширније у: Фјодор Михајлович Достојевски, *Легенда о Великом инквизиџору: шумачења*, 2002.

ва власт заснива се на Христовом одбијању Сатанине понуде да преузме земаљску власт. „Они” у име којих говори инквизитор дошли су на то упражњено место:

Ми нисмо с тобом, већ с њим, то је наша тајна! Ми већ одавно нисмо са тобом него са њим, већ осам векова. [...] Да си примио свет и царску одору, основао би васељенско царство и дао покој целом свету. Јер ко треба да влада људима него ми, који владамо њиховом савешћу и у чијим су рукама њихови хлебови. Ми смо узели царски мач, а када смо га узели, одбацили смо, наравно, тебе и пошли за њим. (282–283)

Христова појава је претња од које његов противник и порицатељ истински стрепи јер као баук непрестано прети његовој хегемонији. Манипулативни ум Великог инквизитора у име приповедача даје себи за сходно да пред Христом изрекне, односно дискурзивно произведе именоване стварности, схваћене и као Божје творевине, али и као друштвену реалност, заснивајући их, притом, на есенцијалним питањима религијске, односно политичке философије. Поступак именовања у овом дијалогу подешен је према владајућој дискурзивној пракси и искључује сваки вид другачијег дискурса, посебно оног на којем почива и ауторитет Цркве. Велики инквизитор се позива на промењене историјске околности у којима би реактивирање изворног хришћанског учења угрозило већ поприлично релативизовану људску слободу, док је Црква културно узурпирала и присвојила истине тог учења за јачање свог утицаја. Отуда се јунак Иванове поеме лукаво наслања на историјски детерминизам:

Старац га и сам упозорава да нема ни права да додаје ништа ономе што је већ раније казао. Ако хоћеш, у томе и јесте најбитнија црта римског католичанства, бар по мом мишљењу: 'Све си, кажу, предао папи и, према томе, сада је све у папиним рукама, а ти сада не долази уопште, немој да сметаш, бар за извесно време.' Они не само да говоре у овом смислу већ и пишу, бар језуити. То сам читао код њихових теолога. 'Имаш ли ти право да нам саопштиш било коју тајну из тог света, из кога си дошао?' пита њега мој старац и сам одговара уместо њега: 'Не, немаш, да не би додавао ономе што си већ раније казао, и да не би одузео људима слободу, за коју си се тако залагао, када си живео на земљи. Све ново што ћеш рећи, угрозиће код људи слободу вере, јер ће бити чудо, а теби је још тада, пре хиљаду и пет стотина година, слобода њиховог веровања била дража од свега. (275)

Али управо на том терену Иван Карамазов демонској фигури свог јунака нехотице, а Достојевски хотимично, намешта замку. Привидно стабилна структуралистичка позадина његових митема и епистема указује на одсуство чврсте тачке гносеолошког ослоњања упркос припајању вредности и права да се историјски процес језички артикулише. У својој исповести он разоткрива начине на које је придобио власт током историје. Јачање и ширење његове хегемоније одвија се науштрб потиснутих и маргинализованих дискурса, али, пре свега,

кривотворењем изворног хришћанског учења, односно Истине. *Шта* моћи манипулише са Ко Истине.

Велики инквизитор је уједно и књижевна и идеолошка конструкција. У њему су интегрисани не само елементи историје цркве и западне цивилизације до XIX века, већ и многобројни текстови хришћанске културе. Он је отеловљење сложеног историјског процеса памћења и заборавања, преписивања, интервенисања и брисања текстуалних трагова самог учења. Њему супротстављен је аутентични лик Христа, али онај који своју духовно-естетску енергију црпи из извора тог истог учења. Отуда је и његово деловање унутар ове драме текстуално наслојено. Естетска надоградња Достојевског почива на идеји о неповредивости светог текста који је његов јунак у себи апсорбовао и чији садржај демонстрира у историјским околностима насталим преданом злоупотребом истине тог текста. Јунак Иванове поеме својим ћутањем показује да Истина Светог писма остаје очувана и неприкосновена, чак и приликом естетске рефигурације његовог значења у поеми. Јер Христ нема шта да придода ономе што је већ написано. Он о томе може да сведочи у свакој историјској ситуацији. Наравно, и ћутање у случају конфронтације дискузивних пракси представља легитиман облик дискурса, али доследно превратнички и у историјском тренутку приче. Тишина симболичког Христа је пример политичког дискурса који, упркос систематској вишевековној репресији, темељно подрива функционисање демонолошког центра моћи, које год епохално обличје да има. Свестан тог ризика, Велики инквизитор је у својој исповести аутоуберзиван, али како би указао на то да унапред рачуна на све видове отпора. Његова тирада утемељена је на истим искушењима које је и Христ прошао, али којима је свесно подлегао и то ради алтруистичког нагона према слабом појединцу. Не подрива ли Достојевски овде можда и филозофске поставке модерног хуманизма?

Знај да се ја не бојим тебе. Знај да сам и ја био у пустињи, да сам и ја јео скакавце и корење, да сам и ја благосиљао слободу којом си ти благословио људе, и ја сам се спремао да станем у редове твојих изабраника, у редове моћних и силних, са жељом да 'попуним број'. Али ја сам се освестио и нисам хтео да служим безумљу. Вратио сам се и пришао мноштву оних који су *ревидирали њодвиј твој*. Отишао сам од гордих и вратио се кроткима, ради среће тих кротких. (285)

Велики инквизитор је равноправан противник у свечовечанском ареалу освајања моћи јер је његова иницијална намера да овлада слабим душама остварена у историји. Тиме је задобио и увећао поданике.¹⁷

Воља за моћ супростављена је вољи за слободом. Слобода је, гледано из хришћанског аспекта, слобода од моћи. Ту вољу Христос је у

17 Стварни учинак намера моћника и механизми покоравана један су од важних методолошких приоритета за посматрање природе моћи према Фукоу. Моћ не одржавају намере већ стварају процедуре покоравана (Fuko 2007: 99–100).

поеми дошао да изнађе или да на њу поново подстакне.¹⁸ Христова појава инверзно указује на то да је Велики инквизитор неслободан од своје воље без обзира на то да ли ту моћ заиста и поседује. Долазак Христа у служби је разоткривања те антиномије унутар институције моћи коју представља Велики инквизитор. Зато ће Аљоша по завршетку Иванове приче узвикнути: „Твоја поема је похвала Исусу, а не осуда... као што си желео.” (285)

ЕПИЛОГ – СРЕЂА СЛАБИХ СТВОРЕЊА

У својој исповести Велики инквизитор назначује да су, приклонивши се „кнезу овога света”, његове апологете и намесници отпочели велики историјски пројекат који у моменту приче још увек није окончан, али за који је извесно да ће се реализовати у будућности. Пројекат се односи на постепено преузимање човекове слободе ради реализације његове среће и стварања земаљског царства. Посреди је дугорочни план покоравања и овладавања људским душама који је у спречи са апокалиптичним призорима:

О, проћи ће векови анархије слободног ума, њихове науке и антропофагије, зато што ће, кад почну дизати без нас своју Вавилонску кулу, завршити антропофагијом. Али тада ће и допузити к нама звер и лизаће ноге наше, и покапаће их крвавим сузама из очију својих. И ми ћемо узјихати звер и подићи путир на коме ће бити написано: 'Тајна!' Али тек тада и само тада ће настати за људе царство спокоја и среће. [...] О, ми ћемо их убедити да ће они постати слободни тек онда кад се одрекну своје слободе, ради нас, и када нам се покоре. И хоћемо ли тада бити у праву или ћемо слагати? Они ће се сами уверити да смо у праву, јер ће се сетити до каквих је ужаса ропства и пометње доводила твоја слобода. Слобода, слободни ум и наука завешће их у такве прашуме и довести пред таква чуда и нерешиве тајне да ће једни од њих, непокорни и свирепи, уништити себе, други – непокорни, али слаби уништиће једни друге, а трећи који остану, слаби и несрећни, допузаће до наших ногу и завапиће: 'Да, ви сте имали право, једино сте ви знали његову тајну и ми се враћамо вама, спасите нас од нас самих.' [...] Сувише, сувише ће добро оценити шта значи покорити се једном заувек! И док људи ово не схвате, биће несрећни. А ко је највише допринео овом несхватању, реци? Ко је растерао стадо и растурио га по путевима незнатим? Али стадо ће се поново окупити и поново покорити, и то заувек. Тада ћемо им дати мирну и тиху срећу, срећу слабих створења, какви су и створени. (283–284)

18 Да Достојевски Христа изједначава са духовним слободама, сагласни смо са Николајем Берђајевим: „Таква слобода духа могућа је само због тога што се Христос одриче од сваке власти над светом. Жудња за влашћу укида слободу и ономе ко влада као и онима над којима влада.” (Berđajev 1982: 360)

Уколико направимо ретроспективу XX века и осврнемо се на прве две деценије XXI, зар не уочавамо лако пророчке речи грандиозног и застрашујућег јунака Достојевског, који је ипак гласноговорник XIX stoleћа? Тоталитаристички системи, а потом царевина неолибералног капитализма и технократија, са пост и неоколонијалним странпутицама, пролиферацијом вредности и потрошачко-конзумерским навикама људи, сведених на идентитете, ослобођених културног сећања, испране савести и усмереног интересовања, а све већих апетита, воље за поседовањем, од чега није ослобођена ни интелектуална свест, изгледају као успешна историјска реализација плана инквизитора. Савремени човек је постао његов узорни поданик. Срећа је основни покретач људске активности, а она се достиже задовољењем похлепе. Похлепа се, међутим, објашњава као потреба економског раста, као генератор (цивилизацијског) напретка итд. Можда круцијалну реченицу изговара брокерски маг Гордон Геко, главни јунак филма *Вол стрит*, места где се производи економска, тиме и друштвена и духовна моћ савременог света. Та реченица гласи: „Похлепа је добро; похлепа је у реду (има право), похлепа ради! Похлепа разјашњава, усеца пут до саме сржи духа еволуције.” Најпохлепнији узурпира моћ и поседује људске душе – велики инквизитор, диктатор, власник мултинационалне корпорације. Отуда поема Ивана Карамазова сугерише да мисао о слободи и данас значи мисао о Ко моћи, са једне, и Ко Истине, са друге стране.

Литература

Bahtin 1967: M. Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskog*, prevela Milica Nikolić, Beograd: Nolit.

Berdajev 1982: N. Berdajev, *Nova religijska svest i društvena realnost. Pogled na svet F. M. Dostojevskog*, preveo Mirko Đorđević, Beograd: Beogradski izdavačko grafički zavod.

Блажени Дијадох Фотијски 2009: Указивање о крајњој граници или о врхунцу основних врлина, у: *Доброшљубље*, Том III, Beograd: Задужбина Светог манастира Хиландара.

Grinblat 2003: S. Grinblat, Kolanje društvene energije, prevod Zdenko Lešić, u: Zdenko Lešić, *Novi istoricizam i kulturni materijalizam*, Beograd: Narodna knjiga – Alfa, 75–103.

Гринблат 2004: С. Гринблат, Култура, превод Владимир Гвозден, *Злаћина трега: листи за књижевност, уметност, културу и мишљење*, Нови Сад, год. 4, бр. 37, нов. 2004, 40–43.

Dostojevski 1988: F. M. Dostojevskog, *Braća Karamazovi I*, preveo Milosav Babović, Beograd: Izdavačka radna organizacija „Rad”.

Достојевски 2002: Ф. М. Достојевског, *Легенда о Великом инквизиџору: шумацења*, превели Петар Буњак, Јован Максимовић, Милан Чолић, Мирко Ђорђевић, Подгорица – Бања Лука: ЦИД – Романов.

Lešić 2003: Z. Lešić, *Novi istoricizam i kulturni materijalizam*, Beograd: Narodna knjiga – Alfa.

Милицављевић 2010: В. Милицављевић, Задржавање апокалипсе: katechon и Велики инквизитор, Крагујевац, *Наслеђе*, год. 7, бр. 16, 2010, 21–36.

Montrouz 2003: L. A. Montrouz, Poetika i politika kulture, prevod Zdenko Lešić, u: Zdenko Lešić, *Novi istoricizam i kulturni materijalizam*, Beograd: Narodna knjiga – Alfa, 104–134.

Flaš 2018: F. Kurt, *Đavo i njegovi anđeli*, prevod Mirjana V. Popović, Beograd: Laguna.

Фуко 1997: М. Фуко, *Нагзирајући и кажњавајући: Насићанак зајвора*, превела Ана А. Јовановић, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Fuko 2007: M. Fuko, *Poredak diskursa: Pristupno predavanje na Koled de Fransu (1970)*, prevod Dejan Aničić, Loznica: Karpos.

Fuko 2012: M. Fuko, *Moć/znanje: Odabrani spisi i razgovori 1972–1977*, prevela Olja Petronić, Novi Sad: Mediterran Publishing.

Defoe 2012: D. Defoe, *The History of the Devil: As Well Ancient as Modern*, Auckland: The Floating Press.

Fruchtenbaum 2005: A. G. Fruchtenbaum, *Satanology: The Doctrine of Satan*, San Antonio: Ariel Ministries.

Calvin 2013: J. Calvin, *Calvin's Complete Commentary on the Bible*, Harrington: Delmarva Publications Inc.

Koskenniemi; Fröhlich, 2013: E. Koskenniemi, I. Fröhlich, *Evil and the Devil*, London/New York: T & T Clark.

Parrott 2011: C. L. Parrott, *Religion: Man's Creation, Lucifer's Lie*, Bloomington: Xlibris Corporation.

Yoder 1994: J. H. Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.

Sergej P. Beuk, Jana M. Aleksić / INQUISITOR GENERALIS: BETWEEN THE WILL FOR POWER AND THE FREEDOM FROM POWER

Summary / In this paper, we observe the chapter “The Great Inquisitor” in the novel *The Brothers Karamazov* as a literary field in which the dominant discourse of Power, the Church elite, represented by the Grand Inquisitor, is confronted by the subversive aspirations of marginalized social groups, embodied in the figure of Christ. Initially considering that the “poem” is an eminent text of culture, in which a vast number of textual clues have been absorbed, primarily the Holy Bible, we discover how the character of the Grand Inquisitor was constructed from the generic-hermeneutic angle. This implies a contextual theological, (inter)textual and semantic framework. In the central part of the paper, the focus of our analysis is the mechanisms by which institutions of power control subversive elements and aspects of their rebellion from the perspective of New Historicism. At the end of the paper, we point to the historical and civilizational implications of an antagonistically conceived narrative on the problems of human freedom, action, and the implementation of power in history and, consequently, the organization of the (contemporary) world.

Keywords: text, culture, society, history, literary field, power, authority, will, freedom, Truth

Примљен 26. јуна 2020.

Прихваћен за штампу јула 2020.