

Владимир Милисављевић
Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд

ЗАДРЖАВАЊЕ АПОКАЛИПСЕ: КАТЕЧОН И ВЕЛИКИ ИНКВИЗИТОР

У новозаветној књижевности под термином *katechon* се подразумева историјска сила која, тиме што задржава Антихристов доласак, истовремено одлаже и крај света или „апокалипсу“, која том доласку следи. У 20. веку Карл Шмит је реактуализовао теолошки појам *katechona* и уздигао га у услов могућности историје, која се збива у ишчекивању другог Христовог доласка. Према Шмитовом тумачењу појам *katechona* има позитивну функцију, јер омогућује да се сузбију анархистички и апокалиптички импулси изворног хришћанства и да се хришћанска религија уобличи у овоземаљску политичку величину. Али, са учењем о *katechonu* јавља се и опасност да хришћанство буде изручено силама овога света, а пре свега политици. Циљ овог текста је да покаже да „легенда о Великом инквизитору“ Фјодора Достојејевског тематизује управо овај круг проблема. Представа о Цркви коју излаже Велики инквизитор показује сва карактеристична обележја *katechona* у Шмитовом смислу. Истовремено, концепција о слободи и бесконачној вредности личности, коју Достојејевски супротставља аргументима Великог инквизитора, може се схватити као одговор на тешкоће којима се излаже пројекат радикално посветовљеног хришћанства.

Кључне речи: анархија, апокалипса, атеизам, хришћанство, *katechon*

1.

Грчка реч „апокалипса“ (*apokalypsis*, глагол: *apokalyptō*) изворно не означава неки катаклизмички крај света већ откривање, тј. скидање или дизање вела с нечега што је скривено. На примарном смислу „апокалипсе“ као откривања или, како би Хајдегер рекао, догађања истине или „нескривености“ (*aletheia*), заснива се веза овог термина са подухватом филозофије: наиме, према уобичајеном одређењу, циљ филозофије се такође састоји управо у „откривању“ истине. Веза између филозофије и „апокалипсе“ у овом значењу тог термина може се на посебно уверљив начин показати када је

реч о феноменолошкој оријентацији у филозофији, која у први план ставља управо моменат откривања као виђења, показивања или манифестације. Али, на гест откривања имплицитно упућују и многи други, и то носећи појмови филозофске традиције – на пример, појам логоса, који, као показујући логос (*logos apophanticos*), даје да се нешто уопште види као нешто, и тако „открива“ ствар у ономе што она јесте.¹

Уобичајена представа о апокалипси обликовала се, међутим, преваходно полазећи од „Апокалипсе“ или, у Караџићевом преводу, „Откривења“ светога Јована богослова – списа који је ушао у библијски канон као последња књига Новог завета. Тај спис се зове „Откривење“ по томе што преноси, у једном специфичном наративном оквиру, који је наслеђен из Старог завета, визије које је њен аутор, прогоњени хришћанин Јован, доживео за време свога заточеништва на Патмосу. Наиме, Јованова виђења, надахнута Богом, а пренесена посредством анђела, откривају „оно што ће бити“. Посебно, она откривају тајне о „последњим данима“, односно о крају досадашње историје и света каквог познајемо, о страшном суду и успостављању једног новог доба или новог света – или, како се у Библији још каже, новог неба и нове земље (*Откривење* 21: 1).

Основна тема *Откривења* је историја човековог спасења. Међутим, у Јовановој визији, том спасењу претходе злокобни „знакови“ – то нису пуки симболи, већ стварни катастрофални догађаји – који најављују „Велики дан“ страшног суда. У ствари, ови догађаји претходе најављеном другом Христовом доласку и успостављању његовог хиљадугодишњег царства на земљи, као и његовој каснијој победи над Антихристом, те свеопштем ускрснућу мртвих и коначном успостављању Царства небеског, коме се сваки хришћанин нада. Управо догађаји о којима је овде реч одговорни су за асоцијације које се обично везују за термин „апокалипса“. Тако, *Откривење* у себи спаја приказе највеће патње („И у те дане тражиће људи смрт, и неће је наћи; и жељеће да умру, и смрт ће од њих бжежати“, *Откривење* 9: 11) и вечног блаженства, које долази након те патње, када ће Бог „отрти сваку сузу са људских лица“ (*Откривење* 21:4).

Ови мотиви показују колико је *Откривење* по своме садржају комплексан спис. Та комплексност понекад је била разлог критика које су упућиване на његов рачун. *Откривење* је „двоструко“ пре свега у погледу своје композиције, пошто се у њему могу ја-

1 Упор. Heidegger 1986: 32-34; о „апокалиптичкој“ структури истине као такве, упор. Derrida 1981: 468.

сно разликовати његов први део, који представља обраћање седморим малоазијским црквама, које аутор храбри, односно опомиње, и други део, у којем се излаже конкретна садржина „виђења“ светога Јована. *Откривење* је, можда, двоструко и по своме пореклу: у својој беспштедној критици апокалипсе, Дејвид Лоренс је тврдио да она представља неуспешни покушај да се хришћанство као „религија љубави“ сједини са паганском „религијом моћи“ (Лоренс 2009: 46-49, 57-61). Са овом тезом лако се може повезати својеврсна психолошка критика *Откривења*: настанак ове књиге објашњава се понекад, у сагласности са Ничеовом генеалогском методом, ресантиманом и осветољубљем потлачених хришћана, који их наводи на фантазије у којима се од прогоњених претварају у прогонитеље.² У прилог овом објашњењу говори, наводно, и то што аутору *Откривења* као да није било довољно да прогласи коначну победу Христа у оностраниности, већ је сматрао неопходним и успостављање Христовог хиљадугодишњег земаљског царства, које ће претходити оном небеском (Лоренс 2009: 19-24, 58). Због ових особености *Откривења*, његово хришћанство донекле се разликује од онога које је изложено у јеванђељима. Неки међу хришћанским теолозима описали су апокалипсу чак и као неку врсту „изокренутог јеванђеља“.³

2.

С извесним довођењем у питање „апокалиптичког“ момента срећемо се, међутим, већ и у самој Библији. Додуше, оно ту не значи оспоравање идеје да ће свету и времену једном доћи крај – чини се да без те идеје хришћанство није могуће – већ порицање уверења да се тај крај већ сада приближио. Реч је о *Другој посланици Солуњанима* апостола Павла. Она је, како изгледа, најранији писани доказ да је код хришћана постојало веровање да „апокалипса“ није догађај који ће доћи у некој више или мање удаљеној будућности, него да се човечанство већ налази, такорећи, на прагу „страшног суда“, да му крај времена непосредно предстоји (упор. Motschenbacher 2000: 189). Овакво веровање је, очигледно, постојало у хришћанској заједници у Солуну, пошто апостол Павле опомиње адресате своје посланице да се не дају преварити вестима да је „дан Христов“ (тј. дан Христове коначне победе) већ дошао (*II Солуњанима* 2: 1-3).

2 Упор. Јунг 1959: 106: „Удвајање Христовог лика [...] објашњава се антиримским ресантиманом који су осећали јеврејски хришћани, који су поново прибегли свом Богу освете и ратничком Месији.“

3 Често се сматра да је посебно *Јованово јеванђеље* по духу потпуно супротно апокалипси (упор. Kovacs/Rowland 2004: 5, 26).

Ипак, одакле знамо и како можемо да тврдимо да крај света није дошао? Доказ за то се, према светоме Павлу, може извести из самог *Ошкривења*: он се састоји у томе што знакови Христовог доласка још увек нису присутни: наиме, Христ „неће доћи док не дође најприје отпад (тј. отпадање од вере) и не покаже се човјек безакоња, син погибли“, тј. Антихрист (*II Солуњанима* 2: 4). Ако, међутим, тај Христов противник још увек није дошао, томе је разлог што постоји нека сила која пречи или „задржава“ његов долазак. Одговарајући грчки термин за такву силу је управо *katechon* („оно што задржава“, како се каже у 6. стиху) или *katechôn* („онај који задржава“, у 7. стиху). *Katechon* је, дакле, земаљски супарник Антихриста – „ретардирајућа“ сила, отеловљена у некој институцији или особи, која „задржава“, односно одлаже, његов долазак (упор. Schmitt 1988: 29; McCormick 1997: 112).

Библија не даје одговор на питање шта је та сила која задржава Антихристово појављивање. Додуше, аутор *Друге њосланице Солуњанима* полази од тога да хришћани којима се он обраћа већ знају о каквој се сили ради („И сада знате што задржава да се не јави у своје вријеме“, *II Солуњанима* 2: 6). Међутим, таква ситуација убрзо се променила: већ након једног или два века нико више није засигурно знао шта је конкретно свети Павле подразумевао под *katechonom*. Тиме се отворила могућност да се овај термин интерпретира на различите начине. Карл Шмит, који је у 20. веку обновио овај теолошки појам, показује да он није увек имао и исто значење. Функција *katechona* на почетку се углавном приписивала Риму, односно римском цару и његовој власти, при чему се полазило од тога да ће пропаст Римског Царства отворити простор за долазак Антихриста. Након пропасти Рима, она се доводила у везу са Византијом као наследницом Царства, или, касније, са Светим Римским Царством, односно његовим поглаваром (тако је, на пример, Фридрих Барбароса самога себе сматрао за *katechon*). Коначно, Тома Аквински је, на темељу свога учења о вишеструком смислу писма, функцију *katechona* приписао Римском Царству „у духовном смислу речи“, тј. католичкој цркви.⁴ Сам Шмит је у својим списима спорадично придавао наслов *katechona* и појединачним мислиоцима (нпр. савињију или Хегелу) који су, по његовом мишљењу, били способни да се одупру погубним тенденцијама времена, и да утолико у историји врше функцију *katechona* или „задржаватеља“, мада само у секуларном смислу (Grossheutschi 1996: 71-76).

⁴ Напротив, у реформацији се управо папа посматрао као „Антихрист“ (упор. Kovacs/Rowland 2004: 19-20).

Херменеутички плурализам у схватању *katechona* сам по себи није апсурдан. Напротив, могућност да се овај појам тумачи на различите начине управо одговара начину његове егзистенције, која је – то би морало важити за сваку есхатолошку категорију – увек конкретна и историјска. Стога Шмит тврди да је свако историјско доба имало свој *katechon*: „За сваку епоху у последњих 1948 година мора бити могуће да се наведе *katechon*“; наиме, ако прихватимо хришћанско тумачење историје, морамо извући и закључак да је место *katechona* у свако време морало бити попуњено, јер, „иначе нас више не би било“ (Schmitt 1991: 63).

3.

Иза фигуре *katechona* може се препознати двоструки став хришћанства као религије у односу на представу о будућој „апокалипси“. У ствари, апокалипса је исто толико предмет страха колико и надања. Такав двоструки став могао би се описати у терминима *double bind*-а. С једне стране, апокалипса се призива и жели, пошто у своје коначном резултату води до спасења. Овом, позитивном ставу према апокалипси одговара узвик којим се Јованово *Откривење* завршава: „Говори онај који свједочи ово: да, доћи ћу скоро! Амин. Да, доћи, Господе Исусе“. Али, пошто се спасење постиже само по цену крајње невоље, па чак и по цену извесног повлачења Бога из историје, и уз претходно, мада само привремено, појављивање „Антихриста“, апокалипса се истовремено и не жели.⁵ Пошто се, међутим, она истински не може и не сме спречити, „одбијање“ се претвара у напор да се апокалипса „задржи“ или „одложи“ на извесно време. Тиме на сцену ступа *katechon* – сила која, могло би се рећи, представља одговор на трауму апокалипсе.

Ипак, ни ово решење проблема није у потпуности задовољавајуће: амбиваленција хришћанства према апокалипси појављује се исто тако и поводом *katechona*.

У зависности од угла из којег сагледавамо став хришћанина према апокалипси, односно према сили која ову одлаже, добићемо релативно оптимистичке или претежно песимистичке, али увек двоструке, двосмислене тонове. Оптимистичке: *Откривење* тврди да након највећих пошаста долази Царство небеско; дакле, са есхатолошког становишта, те пошасте и нису ништа друго до

5 Као што се јасно види из текста посланице светога Павла, визије будућих догађаја из *Откривења* изазивале су велики страх: „Да се не дате ласно покренути од ума, нити да се плашите, ни духом ни ријечју, ни посланицом, као да је од нас послана, да је већ настао дан Христов.“ (*II солунјанима* 2:2).

увод у спасење; али, ако је тако, онда је енергија спасења, у извесном смислу, већ садржана у самој „погибељи“, и може се задобити непосредно из ове. Овим топосом обележен је читав један правац историје деловања *Откривења* у западној култури. Један од његових најпознатијих примера је познати дистих Хелдерлинове химне која носи наслов „Патмос“: „Али где је опасност, расте/И оно спасоносно“ (*Wo aber Gefahr ist wächst/Das Rettende auch*; Hölderlin 1985: 166-167). Међутим, с добрим аргументима може се тврдити да и Хајдегер говори из близине „апокалиптичког“ дискурса.⁶ Он се позива на цитиране Хелдерлинове стихове у свом предавању о техници, у којем настоји да препозна, на самом врхунцу епохе обележене владавином техничког „постава“ (*Gestell*), знакове избављења (Heidegger 1991: 28).

Али, постоји и песимистичко наличје тумачења апокалипсе, које се протеже и на схватање *katechona* и његовог деловања: тиме што непосредно задржава појављивање Антихриста, *katechon* истовремено, на посредан начин, одлаже Христову парусију, с обзиром да Христов долазак може да уследи једино након „Сатаниног чињења“, како се то каже у *Другој посланици Солуњанима*. *Katechon* је, дакле, и величина која је одговорна за одуговлачење са довршењем историје у последњем суду, а самим тим и за одлагање спасења. Штавише, са *katechonom* се појављује и једна нова опасност: могућност да се Христов обећани „други долазак“ претвори у заувек одгођени догађај – догађај који *увек* пада тек у будућност.⁷

4.

Поред амбиваленције која је иманентна ставу хришћанина према апокалипси, постоји још један скуп разлога којима се објашњава значај *katechona*; он стоји у ближој вези с политичком, односно друштвеном димензијом религије, и тиче се, посебно, односа хришћанства према политичкој власти.

Сузбијање апокалиптичких тенденција, које се може препознати у историји раног хришћанства, делом је произашло из промена у положају Цркве, која се из прогоњене постепено претварала у победничку и истовремено настојала да прилагоди своје учење новој политичкој стварности. Ова промена непосредно је погађа-

6 Упор. Деррида 1981: 464-465.

7 У могућности оваквог одгађања парусије може се препознати извесно приближавање јудаизму, односно његовом месијанском ишчекивању, које се никада не може окончати. У хришћанству се, ипак, више не ради само о ишчекивању Месије, већ другог Христовог доласка, пошто се онај први већ догодио (упор. Löwith 1990:225).

ла политичке импликације есхатологије, пошто је уништење Рима престало да се поставља као ургентан задатак: напротив, сада се пре радило о томе да се утемељи савез између Цркве и Царства. Такво кретање може се уочити још у време када је исповедање хришћанства било забрањено – код Иринеја, а затим и код каснијих црквених отаца, код којих је управо појам *katechona* играо веома значајну улогу (Grossheutschi 1996: 30-55). Наравно, извесна суспензија апокалиптичког присутна је већ у „изворном“ хришћанству, у мери у којој се оно уопште уобличава у цркву као заједницу верника, чији се живот управља према извесним правилима. Још Ерик Петерсон је рекао да Цркве може бити „једино под претпоставком да Христов долазак не предстоји непосредно“, тј. једино под условом искључења сваке „конкретне есхатологије“ (Петерсон 1929: 5); тачније, овај аутор везује настанак цркве за историјски изостанак обраћења Јевреја, који пречи или задржава испуњење месијанског очекивања и, према томе, делује управо као *katechon*: „Црква може да постоји само зато што Јевреји као од Бога изабрани народ нису веровали у Господа, због чега не може предстојати крај света“ (упор. Агамбен 2005: 24). У ствари, извесно настојање да се под контролом држе анархистички пориви, на делу је већ у цитираном одељку *Друге посланице Солуњанима*, у којем се „неуредном“, распуштеном животу – онаквом какав се већ може водити у свакодневном очекивању „краја“ – супротставља етика реда и рада, заснована, између осталог, и на стриктној економији узимања и давања („Јер кад бијасмо у вас, ово вам заповиједасмо да ако ко неће да ради да и не једе. Јер чујемо да неки неуредно живе међу вама, ништа не радећи [...]“, *II Солуњанима* 3: 10-11). На Западу су већ Тихоније и Августин изричито одбацили миленаризам, смештајући „хиљадугодишње краљевство“ о којем говори *Откривење* у временски период између два Христова доласка, и у којем владају Црква и Римско царство (Kovacs/Rowland 2004: 15-17). Континуитет историјског постојања Цркве захтева стално сузбијање апокалиптичких и хилијастичких тенденција. Зато и римски *империум*, којем се Јованово Откривење супротстављало, у историји хришћанства добија све позитивнији смисао. Црква се постепено приближава Царству (Motschenbacher 2000: 195-196), а након што је ово пропало, појављује се као његов једини прави наследник.

Констатацијом о престанку ривалитета између Цркве и Царства још увек није све речено. Много је важније уочити дубинске разлоге њиховог заједничког опирања апокалиптичким тенденцијама – разлоге њиховог „катехонтског“ деловања. Попут државе, и

црква представља структуру власти коју апокалиптички импулси могу да доведу у питање. Поготово историја средњег века показује да су апокалиптички покрети имали општи „анархистички“ правац, како против духовног, тако и против световног ауторитета. Одатле, међутим, произлази да се функција сузбијања „сила хаоса и анархије“, коју је Црква најпре преузела од Царства, касније може вратити са Цркве на секуларну власт: у новим историјским околностима, то је модерна држава, која и сама може да буде схваћена управо као „секуларизовани“ *katechon*.

Карл Шмит је управо у том кључу тумачио Хобзову теорију државе - Левијатана, чији је задатак да обузда латентне анархистичке силе скривене у хришћанству. Те силе се ослобађају признањем легитимности различитих приватних тумачења Библије, које је тековина реформације, али које води до екстремних консеквенци. Наиме, ово признање покреће грађански рат, који се може схватити као специфични облик у којем се апокалипса појављује код Хобза (Палавер 1995: 63-65). Држави припада задатак да сузбије деловање тих сила. У овој перспективи могу се, међутим, уочити далекосежне структурне аналогije између начина деловања католичке цркве и апсолутистичке државе: осудивши протестантизам, Тридентински сабор (1554-63) је инаугурисао иста начела за која ће се касније залагати и Хобз – принцип ауторитета у стварима религије, као и забрану тумачења Светога писма по сопственом нахођењу. Циљ Хобзове суверене државе, која, попут паганских, своје компетенције проширује и на духовну сферу, јесте, како Шмит каже, „учинити безопасним, у социјалном и политичком пољу, Христово деловање; де-анархизовати хришћанство“, мада уз истовремено задржавање његових легитимишућих учинака. (Schmitt 1991: 243). Интерпретација Светог писма коју је Хобз дао у свом *Левијатану*, којом се тврди да је Христов циљ била обнова јеврејског царства у његовом *политичком* облику, стоји у сагласности са овим Шмитовим тумачењем.

5.

Обликујући овакав пројекат државе, Томас Хобз је, како Карл Шмит сматра, изрекао и научно утемељио исте оне увиде које ће касније, у легенди о „Великом инквизитору“, формулисати Достојевски. Да ли се онда, полазећи од изложених резултата, у лицу Великог инквизитора може препознати управо својеврсни *katechon*? Чини се да је управо такво било Шмитово мишљење. Парадоксално, Шмит

пристаје уз становиште „Великог инквизитора“, и настоји да га окрене против аутора тог литерарног лика, Достојевског.

Шмит о Достојевском не говори често, а када то чини, он у њему препознаје пре свега противника католичке цркве и носиоца „анти-римског афекта“ (упор. Schmitt 1996: 2, 4, 31). У поеми о Великом инквизитору, коју приписује Ивану Карамазову, Достојевски је заиста представио један одређени облик католицизма као прикривени атеизам. У Севиљи 16. века, у време највећих прогона инквизиције над јеретцима, Исус се накратко враћа на земљу и појављује међу људима. Пошто га је препознао на улици, „Велики инквизитор“ га хапси и одводи у тамницу. У разговору који с њим води касније у току ноћи, Велики инквизитор излаже Исусу разлоге због којих он и не треба више да се враћа на земљу и доводи Цркву у неприлику: уместо тога, његова је дужност да наследницима светог Петра препусти да и надаље, као и до сада, врше власт над верницима и брину се за њихово блаженство. Додуше, они то треба да чине „у Христово име“, скривајући од своје пастве тајну да Царство небеско у стварности не постоји (Достојевски 1968: II, 314-338).

Легенда о Великом инквизитору замишљена је као критика једног историјског изобличења хришћанства. Шмит, међутим, у Достојевском види прикривеног анархисту, који је сопствени атеизам пројектовао у Римску цркву. Занимљиво је приметити да је овај тип критике у основи идентичан оним оспоравањима Достојевског која су још неколико деценија раније дошла од стране руске православне реакције, обележене, као и Шмит, највећим непријатељством према сваком облику „анархизма“ (упор. Леонтјев 2002). Уосталом, Шмитова квалификација Достојевског је добро заснована, барем у делу у којем је реч о његовом латентном анархизму: Берђајев, који је високо вредновао идеје Достојевског, такође је описао „легенду о Великом инквизитору“ као „најреволуционарнији и у највећој мери анархистички спис“ (Берђајев 2002: 336). Међутим, када долази од Шмита, оптужба због анархизма и атеизма има и додатну тежину: Шмит доводи у питање идеје Достојевског и његове нападе на католичку цркву ослањајући се при том на своје тумачење *katechona*; али, већ Достојевски у склопу своје наратије доводи до речи једног становиште које је противно његовој сопственој „апокалиптичкој“ тенденцији, и које има изразите заједничке црте са Шмитовим учењем о *katechoni*.⁸

8 Упор. о томе сведочанство једног савременика, Јакоба Таубеса: „Одавно сам у Карлу Шмиту наслутио инкарнацију Достојевсковог „Великог инквизитора“. Заиста, током једног бурног разговора у Плетенбергу 1980. Карл Шмит ми је рекао да онај ко не увиђа

Схватања Достојевског обележена су препознатљивим апокалиптичким моментом (упор. Берђајев 2002, 370).⁹ То посебно важи за саму легенду о Великом инквизитору, која је пуна алузија на текст *Откривења*. Ипак, у извесном смислу, легенда о Великом инквизитору представља „преокренуту апокалипсу“. То се може одмах видети ако се њен завршетак упореди са крајем *Откривења*.

Библијски спис се, наиме, завршава обећањем Христовог другог доласка („И ево ћу доћи скоро, и плата моја са мном, да дам свакоме по дјелима његовијем“, 22: 12), односно ауторовим позивом Христу да „дође“ („Да, дођи, Господе Исусе“, 22: 20). Тај позив изражава надање, основни хришћански став према апокалипси. Чак и Дерида, који настоји да деконструише апокалиптички дискурс, у ствари оставља места за ово „дођи“ (*viens*) из *Откривења*, претумачујући тај перформатив у позив упућен Другоме – који не мора нужно бити Христ, али чије долажење, управо због упућеног позива, добија „апокалиптички“ карактер.¹⁰

Сасвим је другачији крај легенде о Великом инквизитору. Овај закључује свој дуги говор пред утамниченим Исусом следећим речима: „ако постоји ико ко је већма од свих заслужио нашу ломачу, то си ти! сутра ћу те спалити. *Dixi*“ (Достојевски 1968: II, 332). Ипак, у коначном исходу, поема се завршава овако: „Кад је инквизитор ућутао, он неко време чека да чује шта ће му заробљеник одговорити. Тешко му пада његово ћутање. ... Старац би желео да му овај што рекне, па макар и што горко, страшно. Али он се наједном, ћутећи, приближава старцу, и тихо га љуби у његова бескрвна деведесетогодишња уста. Старац уздрхти, нешто се покрене на крајевима усана његових; он иде к вратима, отвара их и говори му: Иди, и не долази више... не долази никако... никада, никада! И пушта га, у тамне градске улице. Заробљеник одлази.“ (Достојевски 1968: II, 335).

Пошто је Исус и на пресуду Великог инквизитора одговорио љубављу, овај му каже да више никада „не долази“. Овакав крај представља супротност апокалиптичког позива, и то много више него што би то било Христово спаљивање. У ствари, Исусова смрт

да је „Велики инквизитор“ напросто у праву против свих занесењачких потеза исусовске побожности, није разумео нити шта је то Црква, нити шта је Достојевски – против сопственог уверења – „принуђен силом проблема, стварно рекао“ (наведено према Meuter 1993: 488-489). – О паралели између Шмитовог *katechona* и приказа католичке цркве у „легенди о Великом инквизитору“, упор. Палавер 1995: 62-63.

⁹ Берђајев чак тврди да се религиозне идеје Достојевског могу схватити једино у светлу апокалиптичких сазнања (Берђајев 2002, 365).

¹⁰ Derrida 1981: 476-478.

на ломачи значила би само понављање његовог распећа, које би још увек оставило места за његово поновно ускрснуће и будући други долазак. Велики инквизитор се, међутим, залаже за то да се и сама могућност другог доласка унапред искључи, већ у садашњем тренутку. Инквизиторове речи садрже, дакле, јасно упућивање на апокалипсу; међутим, оне подсећају на њу управо због тога што доносе негацију позива из Јовановог *Откривења* (Палавер 1995: 63).

И на бројним другим местима у своме делу, Достојевски је хришћанству које је описано у легенди о Великом инквизитору – религији католичке цркве – приговарао због његовог савезништва, односно континуитета са „Римом“, градом који је аутор *Откривења* означио као „нови Вавилон“ (упор. Розанов 1982: 190). Тешко се може оспорити да је „антикатолички афекал“, о којем Шмит говори, постојао код Достојевског. При свему томе, поглавље „Велики инквизитор“ не своди се само на просту критику католицизма.¹¹ То показују већ и реплике „аутора“ легенде, Ивана Карамазова, који не жели да западне у површну полемику с „католицима“; брату Аљоши он чак поставља питање: „Зар ти заиста мислиш да је сав тај католички покрет последњих векова збиља само пука жеља за влашћу, једино ради прљавих блага? А да те то отац Пајсиј тако не учи?“ (Достојевски 1968: II, 333).

У ствари, сродности између Римског Царства и католичке цркве произлазе једино из функције *katechona* која обома припада; на примеру Шмитовог тумачења Хобза, показало се да ова иста функција припада и модерној држави, да није ограничена само на једног носиоца.¹² Ако желимо да разумемо ту функцију, морамо, дакле, покушати да превазиђемо конфесионална и идеолошка ограничења.

6.

У сукобу између једног анархистички настројеног Христа и Великог инквизитора, Карл Шмит се једнозначно сврстао на страну овог последњег. Међутим, управо схватања Достојевског допуштају да се Шмитова позиција – посебно, његова самоидентификација са

¹¹ Упор. Берђајев 2002: 319, Франк 2002: 372.

¹² Аналогно томе, Шмит повлачи неочекивану паралелу између Хобза и католичког политичког мислиоца Доноса Кортеса, и то због схватања, које им је заједничко, о превазиђености традиционалног појма легитимности, који је везан за краљевску власт (Schmitt 1922: 46).

историјским силама које „одлажу апокалипсу“ – подвргне критици.

Као и *katechon* уопште, и Велики инквизитор је „антиапокалиптичка“ сила. Он се супротставља другом Христовом доласку, јер заједно с њим иду хаос и уништење. Истовремено, Велики инквизитор је активни носилац конзервативне политизације хришћанства, за коју се у својим списима – пре свега у *Полицичкој теологији* – залагао и Карл Шмит.

Поменути 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. Деловање Великог инквизитора произлази, дакле, из једног облика „човекољубља“. То човекољубље се, ипак, радикално разликује од Христове љубави према човеку као слободном, бесмртном бићу: „љубав“ Великог инквизитора одговара његовим уверењима о темељној слабости људске природе, што значи, о њеној неспособности да носи терет слободе и да „презре земаљски хлеб ради небеског“ (Достојевски 1968: II, 324). Оваква љубав се заснива на извесном „антрополошком песимизму“, који је и Шмит сматрао јединим гледањем на људску природу које је подесно да заснује аутентично мишљење политичког феномена.¹³

Политизација хришћанства, у којој је Достојевски препознао савез Цркве са Антихристом, проистиче из саме логике *katechona*. „Задржавање“ апокалипсе изворно је било мотивисано настојањем да се сузбије претња коју представља Антихристово деловање. Међутим, сузбијање те претње одлаже и долазак Царства небеског. Објективно посматрано, деловање *katechona* има за свој učinak спречавање продора трансценденције у свет, и то на неодређено време. Ако је, међутим, Христов други долазак заувек одгођен, ако је његово обећање испразно, то значи да ни његова прва појава у историји није била аутентична. Одатле, опет, произлази да није било ни „искупљења грехова у Христу“. Порицање искупљења, међутим, јесте управо оно што је најсвојственије Антихристу. Стога се „поправљање“ Христове поруке од стране Цркве, о којем је реч на крају легенде о Великом инквизитору, у ствари своди на њену потпуну негацију.

¹³ Упор. Schmitt 1987: 59-68.

Није случајно што су неки од Шмитових савременика у њему лично препознали управо сродност са „Великим инквизитором“.¹⁴ у аргументима које излаже овај лик Достојевског могу се с лакоћом идентификовати и други појединачни елементи Шмитове сопствене позиције. То можда понајпре важи за опис поменутог подухвата „поправљања хришћанства“ помоћу „чуда, тајне и ауторитета“. Ова три средства немају чисто формални карактер, како су сматрали неки тумачи Достојевског (упор. Motschenbacher 2000: 327-328). Она су подложна и садржинском тумачењу, које, у историјском контексту, открива њихове сложене односе међузависности.

У легенди о Великом инквизитору, „тајна“ означава скривени савез између Цркве и Антихриста (Достојевски 1968: I, 328). Како се показало, тај савез је настао из потребе да се отклони претња од анархије, која потиче од апокалиптичког импулса хришћанства. Да би се овај резултат могао остварити, неопходно је да се хришћанство повеже са „ауторитетом“, тј. са земаљском политичком влашћу. У својој *Политичкој теологији* Карл Шмит се, међутим, залагао за успостављање овакве везе. Коначно, попут Великог инквизитора, Шмит је у први план теорије права и политике ставио управо обновљени теолошки појам чуда – тј. божанском интервенцијом произведеног „изузетка“ у односу на природне законе – који се први био нашао на удару просветитељске критике Библије. Шмитов покушај рехабилитације овог појма мотивисан је његовим настојањем да доведе у питање апсолутизацију закона, карактеристичну за теорије правне државе, и тако отвори поље за своју концепцију „суверености“ као највише политичке власти која није ограничена никаквим правом (Schmitt 1922: 37).

Напротив, разлог због којег је Достојевски из свог концепта хришћанства искључио деловање путем чуда било је његово мишљење да је такво деловање неспојиво са добровољним веровањем, тј. са човековим слободним пристајањем,¹⁵ на којем се истинска религиозност једино може засновати. За Достојевског „чудо“ је унутрашња принуда над човековим разумом, која је подједнако супротна слободи као и сваки спољашњи „ауторитет“.

Ово поређење схватања двојице аутора дозвољава нам да препознамо најважније ограничење Шмитовог учења о *katechoni*. Оно се састоји у немогућности да се у концепту његове „политичке теологије“ нађе места за човекову слободу. Тема слободе, о којој се у легенди о Великом инквизитору, како је Берђајев рекао, „расправља

14 В. горе, бел. 8.

15 Упор. Miler-Lauter 1986: 43-51.

прикривено“ (Берђајев 1981: 153), у Шмитовим списима сасвим је одсутна. У ствари, њено одсуство стоји у непосредној вези са глорификацијом лика „Великог инквизитора“;¹⁶ овај је настојао да скине са хришћана терет апокалиптичког ишчекивања – да их ослободи страха, али, можда пре свега, да их растерети саме слободе.

Данас се, међутим, и сама апокалипса доживљава као својеврсно растерећење. Пред свеприсутном медијском тривијализацијом „краја света“ губи смисао свако озбиљно настојање да се „задржи“ његов долазак. Може се рећи да стојимо у једној димензији „с оне стране“ *katechona*. Поставља се, ипак, питање да ли се и такво стање ствари може мислити у терминима апокалипсе и, ако је то случај, преко које њене фигуре? Да ли је реч о апокалипси саме апокалипсе, или – мање претенциозно – о њеном довршењу? Или, управо због тога што се кретање откривања никада не закључује, о једној „апокалипси без краја“? Наравно, на та питања овде се не може дати коначан одговор.

Литература

Agamben 2005: G. Agamben, „Ökonomische Theologie. Genealogie eines Paradigmas“, in: B. Witte/M. Ponzi (Hrsg.), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin: Erich Schmidt, 20-31.

Berđajev 1981: N. Berđajev, *Duh Dostojevskog*, Beograd: NIRO „Književne novine“.

Berđajev 2002: N. Berđajev, „Veliki inkvizitor“, u: F. M. Dostojevski, *Legenda o Velikom inkvizitoru*, Podgorica: CID, Banja Luka: Romanov, 319-370.

Derrida 1981: J. Derrida, „D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie“, in: *Les fins de l'homme – à partir du travail de Jacques Derrida* (sous la direction de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy), Paris: Galilée, 445-479.

Dostojevski 1968: F. Dostojevski, *Braća Karamazovi I-II*, Beograd: Rad.

Frank 2002: S. Frank, u: F. M. Dostojevski, *Legenda o Velikom inkvizitoru*, Podgorica: CID, Banja Luka: Romanov, 371-381.

Grossheutschi, Felix: *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin: Duncker und Humblot.

Heidegger 1986: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger 1991: M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske.

Hölderlin 1985: F. Hölderlin, *Kruh i vino*, Split: Logos.

¹⁶ Поред већ наведених Шмитових исказа, карактеристична је, на пример, и формулација из *Политичке теологије*, у којој аутор приписује Доносу Кортесу „самосвесну величину духовног потомка великих инквизитора“.

- Jung 1959: C. G. Jung, *Aion. Researches into the Phenomenology of the Self*, New York: Pantheon Books.
- Kovacs, Rowland 2004: J. Kovacs, R. Christopher, *Revelation: the Apocalypse of Jesus Christ*, Malden/ Oxford/ Karlson: Blackwell.
- Leontjev 2002: K. Leontjev, „O svetskoj ljubavi: govor F. M. Dostojevskog na Puškinovoj svečanosti“, u: F. M. Dostojevski, *Legenda o Velikom inkvizitoru*, Podgorica: CID, Banja Luka: Romanov, 79-103.
- Lorens 2009: D. H. Lorens, *Apokalipsa*, Beograd: Službeni glasnik.
- Löwith 1990: K. Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Zagreb: August Cesarec, Svjetlost: Sarajevo.
- McCormick 1997: J. P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Meuter 1993: G. Meuter, *Der Katechon: zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin: Duncker und Humblot.
- Miler-Lauter 1986: V. Miler-Lauter, *Dijalektika ideja Dostojevskog*, Beograd: „Vuk Karadžić“.
- Motschenbacher 2000: A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg: Tectum Verlag.
- Palaver 1995: W. Palaver „Hobbes and the Katechon: The Secularization of Sacrificial Christianity“, *Contagion, Journal of Violence, Mimesis and Culture* 2, 57-74.
- Peterson 1929: E. Peterson, *Die Kirche*, München: Beck.
- Rowland 1982: C. Rowland, *The Open Heaven*, London: SPCK.
- Rozanov 1982: V. Rozanov, *Legenda o Velikom inkvizitoru*, Beograd: Grafos.
- Schmitt 1922: C. Schmitt, *Politische Theologie*, München und Leipzig: Duncker und Humblot.
- Schmitt 1987: C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker und Humblot.
- Schmitt 1988: C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker und Humblot.
- Schmitt 1991: C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin: Duncker und Humblot.
- Schmitt 1996: C. Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, Westport, CT/London: Greenwood Press.

Vladimir Milisavljević

DAS AUFHALTEN DER APOKALYPSE: DER KATECHON UND DER GROSSE INQUISITOR

Zusammenfassung

In der neutestamentlichen Literatur wird unter dem Terminus „Katechon“ die geschichtliche Macht verstanden, die, indem sie das Aufkommen des Antichrist aufhält, zugleich das darauffolgende Ende der Welt oder die Apokalypse aufschiebt. Der theologische Katechonbegriff ist von Carl Schmitt im 20. Jahrhundert reaktualisiert und zu einer Möglichkeitsbedingung der sich im Warten auf das zweite Kommen Christi verlaufenden Geschichte erhoben worden. Schmitt misst dem Katechonbegriff eine positive Rolle bei, weil er glaubt, dass dieser Begriff eine Zurückdrängung von bedenklichen anarchistischen und apokalyptischen Impulsen erlaubt und zugleich die Ausgestaltung des Christentums zu einer diesseitigen politischen Größe möglich macht. Mit der Lehre vom Katechon meldet sich aber auch die Gefahr, dass das Christentum den Mächten dieser Welt – vor allem der politischen Macht – preisgegeben werde. Das Ziel dieses Textes ist nachzuweisen, dass Dostoevskijs Legende vom Grossen Inquisitor eben diesen Problemkreis thematisiert. Die vom grossen Inquisitor gegebene Darstellung der Kirche weist alle charakteristische Merkmale eines „Katechon“ auf. Zugleich darf die Auffassung von der Freiheit und unendlicher Wert der menschlichen Person, die Dostoevskij den Argumenten des Grossen Inquisitors entgegenstellt, als eine Antwort auf die Schwierigkeiten, denen sich das Projekt eines radikal säkularisierten Christentums aussetzt, verstanden werden.

Schlüsselwörter: Anarchie, Apokalypse, Atheismus, Christentum, Katechon

Прихваћено за штампу септембра 2010.