„PHILOLOGICAL STUDIES“ – Славистичко меѓународно интердисциплинарно списание од областа на хуманистичките науки

Издавач

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје, Институт за македонска литература – Скопје

***Philological Studies,* Vol. XXIV No. 2 (2026)**



Главен уредник

проф. д-р Јасмина Мојсиева-Гушева – Институт за македонска литература, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје, Македонија

Извршен уредник:

д-р Тамара Ќупева – Институт за македонска литература. Скопје, Северна Македонија

Уредувачки одбор

проф. д-р Ивица Баковиќ – Факултет за хуманистички и општествени науки, Универзитет во Загреб, Хрватска

д-р Бојан Чолак – Институт за литература и уметност, Белград, Србија

д-р Нина Дитмајер-Прандо – Институт за словенечка литература и литературни студии, Љубљана, Словенија

проф. д-р Роберт Ходел – Институт за славистички студии, Универзитет во Хамбург Германија

проф. д-р Бранко Тошовиќ – Институт за славистички студии, Универзитет „Карл-Франц“ во Грац, Австрија

проф. д-р Оксана Микитенко – Институт за: уметнички студии, фолклор и етнологија „Максим Рилски“, Национална академија на науки на Украина, Киев, Украина

СОДРЖИНА / CONTENT

Предговор (мк) 17

Preface (en) 18

Предговор (ср) 19

Predgovor (sl) 20

Predgovor (hr) 21

Филозофски и културолошки проблеми / Philosophical-Cultural Problems

Ангелина Бановиќ-Марковска / Angelina Banović-Markovska

ВРЕМЕНСКАТА ДИМЕНЗИЈА НА ВИСТИНАТА КАЈ ДОСТОЕВСКИ И БУЛГАКОВ /

THE TEMPORAL DIMENSION OF TRUTH IN DOSTOEVSKY AND BULGAKOV 25-52

Историја и филологија / History and Philology

Дарин Ангеловски / Darin Angelovski

КАНОНСКАТА ПРЕТСТАВА ЗА ТВОРЕШТВОТО НА ПИСАТЕЛОТ ИВАН ТОЧКО И НЕГОВАТА НЕОБЈАВЕНА КНИЖЕВНОСТ ЗА ДЕЦА /

THE CANONICAL REPRESENTATION OF IVAN TOČKO'S WORK AND HIS UNPUBLISHED WRITINGS FOR CHILDREN 55-67

Јазикот во историско-културолошки контекст (компаративен аспект) / Word in Historical and Cultural Context (Comparative Aspect)

Андреј Стојановски / Andrej Stojanovski

ПАРОДИЈАТА И ХИПЕРБОЛАТА / PARODY AND HYPERBOLE . 71-92

Литературата во интеркултурен контекст / Literature in Intercultural Context

Вељко С. Ивановић / Veljko S. Ivanović

ИДИОТ СТАНИСЛАВА ВИНАВЕРА: *РАТНИ ДРУГОВИ* И ТРАГОВИ РУСКЕ КУЛТУРЕ /

THE IDIOT OF STANISLAV VINAVER: *WAR COMRADES* AND MARKS OF RUSSIAN CULTURE 95-129

Јована Караникиќ Јосимовска, Анастасија Ѓурчинова / Jovana Karanikikj Josimovska, Anastasija Gjurčinova

ИТАЛИЈАНСКИТЕ ПРЕВОДИ НА МАКЕДОНСКИТЕ КЛАСИЦИ:КОНЕСКИ И УРОШЕВИЌ ПРЕД ЧИТАТЕЛИТЕ ВО ИТАЛИЈА /

ITALIAN TRANSLATIONS OF MACEDONIAN CLASSICS: KONESKI AND UROŠEVIĆ FOR ITALIAN READERS 131-155

Ivica Baković

MAKEDONSKI KLASICI U HRVATSKOJ: PRIJEVODNA RECEPCIJA MAKEDONSKE KNJIŽEVNOSTI I MAKEDONSKOG KNJIŽEVNOG KANONA U HRVATSKOJ OD 1991. DO 2025. /

MACEDONIAN CLASSICS IN CROATIA: THE TRANSLATIONAL RECEPTION OF MACEDONIAN LITERATURE AND THE MACEDONIAN LITERARY CANON IN CROATIA FROM 1991 TO 2025 157-196

Ivana Latković, Ana Marić

SPISATELJICE U, OKO I ONKRAJ KANONA JUŽNOSLAVENSKIH KNJIŽEVNOSTI /

WOMEN WRITERS WITHIN, AROUND, AND BEYOND THE CANON OF SOUTH SLAVIC LITERATURES 197-225

Снежана Николић / Snežana Nikolić

БАГДАЛА (1954) КАО ЗАЧЕТАК ПОЕТИКЕ ФРАГМЕНТАРНОСТИ И КОЛАЖИРАЊА У СТВАРАЛАШТВУ ДУШАНА МАТИЋА /

BAGDALA (1954) AS THE ORIGIN OF THE POETICS OF FRAGMENTARINESS AND COLLAGE IN THE OEUVRE OF DUŠAN MATIĆ 227-249

Гоце Смилевски / Goce Smilevski

ЗОШТО МАКЕДОНСКАТА КНИЖЕВНОСТ Е ОТСУТНА ОД *ЗАПАДНИОТ КАНОН* НА ХАРОЛД БЛУМ? /

WHY MACEDONIAN LITERATURE IS ABSENT FROM HAROLD BLOOM'S *WESTERN CANON* 251-267

Марко С. Тошовић / Marko S. Tošović

УСМЕНА ПРИЧА И ТИШИНА У РОМАНУ КОД ХИПЕРБОРЕЈАЦА МИЛОША ЦРЊАНСКОГ /

ORAL STORYTELLING AND SILENCE IN THE NOVEL AMONG THE HYPERBOREANS BY MILOŠ CRNJANSKI 269-290

Jakov Milovac

ĐAVOLSKA ZVIJERI, ČUDNO SAZDANA: FOKALIZACIJA I ROD U IGRI S ĐAVOLOVIM REPOM VITOMILA ZUPANA /

DEVILISH BEAST, STRANGELY MADE: FOCALIZATION AND GENDER IN VITOMIL ZUPAN'S GAME WITH THE DEVIL'S TAIL... 291-306

Марија С. Цветићанин / Marija S. Cvetićanin

ОБЛИЦИ СМЕХА У ПРИПОВЕДНОМ СТВАРАЛАШТВУ ЛАЗЕ ЛАЗАРЕВИЋА /

FORMS OF LAUGHTER IN THE NARRATIVE CREATION OF LAZA LAZAREVIĆ 307-322

Matija Ivačić, Ivan Moharić

PANSLAVIZAM JÁNA KOLLÁRA U ODABRANIM DJELIMA HRVATSKIH ILIRSKIH PJESNIKA (ADOPCIJA I TRANSFORMACIJA)

JÁN KOLLÁR'S PAN-SLAVISM IN SELECTED WORKS OF CROATIAN ILLYRIAN POETS (ADOPTION AND TRANSFORMATION) 323-350

Современото општество во културата, јазикот и литературата / Modern Society in Culture, Language and Literature

Јасмина Мојсиева-Гушева / Jasmina Mojsieva-Gusheva

ПРИРОДАТА ВО МАКЕДОНСКИТЕ НАРОДНИ БАЛАДИ (Еколошки и семантички пристап) /

NATURE IN MACEDONIAN FOLK BALLADS (An Ecological and Semantic Approach) 353-375

Проучување на говорот и лингводидактика / Speech Studies and Language Didactics

Симона Груевска-Маџоска / Simona Gruevska Madjoska

СИНОНИМИЈАТА И ЛЕКСИЧКО-СЕМАНТИЧКАТА АКУМУЛАЦИЈА ВО РОМАНИТЕ НА ГОЦЕ СМИЛЕВСКИ (Семантички и стилистички аспекти) /

SYNONYMY AND LEXICO-SEMANTIC ACCUMULATION IN THE NOVELS OF GOCE SMILEVSKI (Semantic and Stylistic Aspects) 379-400

Рецензии и информации / Reviews and Information

Тамара Бабић / Tamara Babić

О ЈЕДНОЈ ПРЕКООКЕАНСКОЈ ЧЕЖЊИ / ON A TRANSEOCEANIC LONGING 403-406

Наталија Благојевић / Natalija Blagojević

ИЗМЕЂУ ПОЈМА И ТУМАЧЕЊА: VADEMECUM КАО САВРЕМЕНИ ВОДИЧ КРОЗ ИСТОРИЈУ УМЕТНОСТИ /

BETWEEN CONCEPT AND INTERPRETATION: VADEMECUM AS A CONTEMPORARY GUIDE THROUGH ART HISTORY 407-409

Валентина Миронска-Христовска / Valentina Mironska-Hristovska

ХРИСТИЈАНСТВОТО ВО ЦРНОГОРСКИОТ ДУХОВЕН И КУЛТУРНОИСТОРИСКИ ИДЕНТИТЕТ /

CHRISTIANITY IN THE MONTENEGRIN SPIRITUAL AND CULTURAL-HISTORICAL IDENTITY 411-421

Љубица Д. Нешић / Ljubica D. Nešić

СВЕТИ САВА У ИСТОРИЈИ, ТЕОЛОГИЈИ И УМЕТНОСТИ /

SAINT SAVA IN HISTORY, THEOLOGY, AND ART..... 423-428

Билјана Ристовска-Јосифовска / Biljana Ristovska-Josifovska

ТРКАЛЕЗНАТА МАСА „АКАДЕМСКИОТ ПРОФИЛ НА КРСТЕ МИСИРКОВ“ – ПО ПОВОД 150-ГОДИШНИНАТА ОД РАЃАЊЕТО /

ROUND TABLE "THE ACADEMIC PROFILE OF KRSTE MISIRKOV" – ON THE OCCASION OF THE 150th ANNIVERSARY FROM HIS BIRTH (SKOPJE, 18 NOVEMBER 2024)..... 429-435

Бојан Чолак / Bojan Čolak

СИНТЕТИЧКИ ХОРИЗОНТИ НУШИЋЕВОГ ДЕЛА: О МОНОГРАФИЈИ *КЊИЖЕВНИ СВИЈЕТ БРАНИСЛАВА НУШИЋА* ГОРАНА МАКСИМОВИЋА /

SYNTHETIC HORIZONS OF NUŠIĆ'S WORK: ON THE MONOGRAPH *THE LITERARY WORLD OF BRANISLAV NUŠIĆ* BY GORAN MAKSIMOVIĆ..... 437-441

UDK: 821.161.1-31.09

ВРЕМЕНСКАТА ДИМЕНЗИЈА НА ВИСТИНАТА КАЈ ДОСТОЕВСКИ И КАЈ БУЛГАКОВ

Ангелина Бановиќ-Марковска
Филолошки факултет Блаже Конески,
Универзитет Св. Кирил и Методиј, Скопје
Скопје, Р.С. Македонија
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0006-8938-9359

Клучни зборови: катехон; каирос; месијанско време; темпоралноста на одлуката; есхатологија

Резиме: Во трудот „Временската димензија на вистината кај Достоевски и кај Булгаков“ се фокусираме на месијанското време во легендата за Големиот Инквизитор од романот „Браќата Карамазови“ и во ерусалимските поглавја за Понтиј Пилат од романот „Мајсторот и Маргарита“. Потпирајќи се врз философските гледишта на: Николај Берѓаев, Валтер Бенјамин, Џорџо Агамбен и Мишел Фуко, во трудот, меѓу другото, се истражуваат и концептите: „катехон, каирос, утопија“ и „есхатологија“. Се поаѓа од претпоставката дека вистината не е стабилен онтолошки хоризонт, туку настан во времето – момент на прекин во кој историјата се пренасочува. Централниот драмски јазол на двете дела се лоцира во темпоралниот карактер на одлуката, со која се признава, се суспендира или се отфрла вистината. Посебно внимание се посветува на катехонот, како историска фигура, која го одложува месијанското време, при што се истакнува трагичниот потенцијал на човечката слобода и комплексноста на есхатолошките и на утописките импулси. Со поместување на фокусот од прашањето „што е вистината“ кон условите и моментот на нејзината историска појава, во трудот се нагласува интеракцијата меѓу времето, трансценденцијата и моралната одговорност во двата романи, нудејќи нова перспектива, што го издвојува од претходните интерпретации на Достоевски и на Булгаков.

THE TEMPORAL DIMENSION OF TRUTH IN DOSTOEVSKY AND BULGAKOV

Angelina Banović-Markovska
Blaze Koneski Faculty of Philology,
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0006-8938-9359

Keywords: catheon; kairos; messianic time; temporality of decision; eschatology

Summary: The paper *The Temporal Dimension of Truth in Dostoevsky and Bulgakov* focuses on messianic time in the legend of the Grand Inquisitor from the novel "The Brothers Karamazov" and in the Jerusalem chapters on Pontius Pilate in "The Master and Margarita". Drawing on the philosophical perspectives of Nikolai Berdyaev, Walter Benjamin, Giorgio Agamben, and Michel Foucault, the paper, among other things, examines the concepts of the *katechon, kairos, utopia*, and *eschatology*. It proceeds from the assumption that truth is not a stable ontological horizon but an event in time – a moment of rupture in which history is redirected. The central dramatic nexus of both works is located in the temporal character of decision, which recognizes, suspends, or rejects truth. Particular attention is devoted to the katechon as a historical figure that delays messianic time, highlighting the tragic potential of human freedom and the complexity of eschatological and utopian impulses. By shifting the focus from the question "what is truth?" to the conditions and moment of its historical emergence, the paper emphasizes the interaction between time, transcendence, and moral responsibility in the two novels, offering a new perspective that distinguishes it from previous interpretations of Dostoevsky and Bulgakov.

Влијанието на Фјодор Достоевски врз Михаил Булгаков одамна е привилегирано поле на компаративни проучувања. Тоа е трајна и референтна точка во бројни интертекстуални истражувања, кои, покрај композицијата на нивните романи, ги проблематизираат и тематските јадра на двата клучни текста: легендата за Големиот Инквизитор во „Браќата Карамазови" и ерусалимските поглавја за Понтиј Пилат во „Мајсторот и Маргарита". Третирајќи ја вистината како вообичаено стабилна

категорија, овие интерпретации[1] ја истакнуваат важноста на: слободата, злото, верата и политичката моќ, читајќи ги најчесто во: теолошки, етички и идеолошки координати, како судир меѓу човекот и власта, религиозната и историската нужност. Но, иако оправдани и аналитички продуктивни, тие во голема мера остваат настрана еден суштински проблем – прашањето на времето и на неговата структура.

Респектирајќи ги досегашните темелни истражувања во областа на христологијата, етиката и поетиката кај Достоевски и кај Булгаков, во овој труд се тргнува од една поинаква перспектива. Таа се потпира врз претпоставката дека вистината не е стабилен онтолошки хоризонт, туку „настан во времето“ или, ако сакате, „момент на прекин“ во кој историјата тргнува во друга насока. Затоа, префрлајќи го фокусот од прашањето „што е вистината“, на прашањето за моментот кога и начинот како таа станува дел од историјата, мојата анализа ќе се движи во насока која треба да покаже дека централниот драмски јазол кај Достоевски и кај Булгаков не е поставен толку во доменот на верата, колку во временската структура на одлуката во која се

[1] За Достоевски постои богата аналитичка традиција, најчесто од аспект на философијата, религијата, психологијата. Критичари како Бахтин (1967), на пример, ја истакнуваат полифониската структура на неговите романи; Берѓаев (1981) ја истражува духовната и егзистенцијалната димензија, со акцент на конфликтот меѓу слободата, моралот и страдањето на човечката душа; Розанов (1982) ја истражува религиозната и моралната длабочина; Ниче (1980) ја чита психологијата на моралните конфликти; Фројд (1969) ја анализира психичката структура и драмата на вината кај неговите ликови; Милошевиќ (1998) ја разгледува неговата мисла како сложена философска и антрополошка конструкција; Милисављевиќ (2010) ја толкува улогата на катехонот кај Достоевски... Истражувањата за Булгаков, пак, најчесто се фокусираат на рефлексиите и влијанијата на Достоевски врз него, како и на структурните и митските аспекти на романот, вклучувајќи ја анализата на топографската и на есхатолошката структура (Цулиани 2012); фрагментираната свест и моралната дилема на Пилат како „модерен субјект“ (Мерил 2015); проучувањето на митската структура (Хејбер 1975); фрагментираната субјективност во советското општество (Крилова 2000) и сл. Сите тие се богата база за понатамошни книжевно-теориски проучувања и толкувања.

појавува вистината. Без оглед дали станува збор за Христовото појавување пред Инквизиторот или за Јешуиното пред Понтиј Пилат, вистината не се манифестира како трајна состојба на умот, туку како момент на избор – суров и неизвесен.

Секако, ова е поврзано со есхатологијата и со утопијата. Имено, ако утопијата му припаѓа на историското време (на иднината, која може да се планира, организира и продолжува), тогаш таа функционира како хоризонт на надеж, кој живее од одложувањето и ветувањето за остварување. Есхатологијата, пак, напротив, не е проект на времето, туку „настан во времето“ – момент што не ветува иднина, туку бара одлука сега, отворајќи ја историјата кон своето исполнување, не како укинување или продолжување, туку како преобразба.

Оттука и суштинската асиметрија меѓу нив: ако утопијата го продолжува времето и управува со историјата, есхатологијата го прекинува неговиот тек и ја исполнува историјата. Во таа кревка временска и логичка димензија – во која вистината може да биде признаена, одложена или отфрлена – се одвива драмата на слободата што ја тематизираат Достоевски и Булгаков, правејќи ја човечката одлука потенцијално трагична.

1. Берѓаев – Бењамин – Агамбен

Затоа прашањето за „месијанското време“ нема да остане на маргините од овој есеј – впрочем, тоа е тивката оска околу која се врти целата руска есхатолошка чувствителност. Во таа перспектива, мислата на: Николај Берѓаев, Валтер Бењамин и Џорџо Агамбен може да понуди продуктивен концептуален хоризонт зашто токму во овој мисловен триптих времето се појавува двојно: како хронос што се апсолутизира и како месијански каирос што го пробива текот на историјата.

Во „Смислата на историјата“, Николај Берѓаев изложува една од најрадикалните тези на религиозната филозофија на XX век. Историјата, вели тој, не е автономен процес, туку „длабока интеракција на вечноста и времето, континуирано продирање на вечното во временското“. Ако христијанството е суштински историско – ако токму тоа ја создало историјата како смисловен

хоризонт – тогаш „вечното може да биде „воплотено“ во времето“ (Berdjajev 2005: 64). А бидејќи воплотувањето има строго христолошко и догматско значење и се однесува на единствениот настан – моментот кога Логосот влегува во историјата – може да се каже дека токму инкарнацијата му дава онтолошка тежина на времето. Тоа би значело дека историјата не се одвива паралелно со вечноста, туку „во“ нејзино присуство.

Оваа теза би можеле да ја преформулираме вака: историјата не е низа од настани туку драматична временска структура, чија смисла произлегува од нејзината есхатолошка насоченост. Таа претпоставува постојана и трагична борба меѓу времето и вечноста, меѓу смртта и животот. Оттука, „за да ја согледаме и разбереме историјата во сета нејзина полнота, неопходно е да го претпоставиме и нејзиниот крај“ (2005: 65) – не како катастрофа, туку како исполнување. Затоа, ако времето на историјата се наоѓа во вечноста, секоја метафизика, којашто го признава значењето на историското, нужно мора да го признае и онтолошкиот статус на времето.

Гледаме дека, за Берѓаев, времето не е ниту физичка категорија, ниту субјективна форма на свеста, туку „драматична структура на битието“, кое во себе ја носи напнатоста меѓу конечноста и отвореноста кон вечноста. Таа напнатост претпоставува две онтолошки состојби без кои не би постоеле ни светот, ни векот: првата го распарчува битието, втората го враќа во неговата трансцендентна димензија. Затоа Берѓаев разликува „две времиња“. Првото е космичкото, хронолошко и објективирано време – времето на падот, повторувањето и историската принуда. Во него сè подлежи на распаѓање и смрт; тоа е времето на нужноста. Второто е духовното, егзистенцијално време на слободата. Тоа не е паралелен тек, туку длабинска димензија на истото постоење: време во кое личноста може да излезе од механиката на повторувањето и да влезе во однос со вечноста. Токму тука се отвора можноста за креативност, за преображение и за одговорност зашто духовното време не ја негира историјата, туку ѝ дава смисла.

Берѓаев, сепак, зборува и за „трет принцип“. Го формулира вака: „суштината на борбата меѓу вечниот живот и смртното време се сведува на продорот на вечното во временското“ (2005: 65). Овде тој не кажува само за догматски настан, туку и за онтолошка структура – за можност времето да биде пресечено од вертикалата на вечноста, која му ја менува тежината: „вечноста може да го раскине синџирот на времето и да влезе во него како доминантна сила“ (2005: 64). Затоа, кога вечноста навлегува во духовното време, таа не го укинува, туку го преобразува, давајќи му метафизичка густина. Во таа смисла, философијата на Берѓаев може да се чита и како обид да се спаси историското време од неговата самодоволност, од затворање во празниот хронос, при што се чува можноста за каирос. Тоа е мигот кога вечноста станува историски присутна без да ја укине историчноста.

Искажана во експлицитно христијански клуч, оваа теза на Берѓаев покажува изненадувачка сродност со месијанската философија на времето што ја развива Валтер Бенјамин во текстот „За концептот на историјата[2]“. Тоа е можеби единствениот негов текст во кој времето, месијанството и политиката се сврзани во кондензирана и во провокативна форма. Во него Бенјамин артикулира сродна, но фундаментална логика со која во 18 кратки тези, ја критикува слепата вера во историскиот прогрес. Историјата овде се појавува како место на: вина, слобода и одложена правда. Бенјамин тука не звучи како теоретичар, туку како сведок што дошол од иднината, којашто ја насетиле и Достоевски и Булгаков. Вели вака:

> Минатото во себе носи таинствен индекс со кој упатува на спасението. Зарем воздухот кој се дишел во претходните времиња не допира до нас? Зарем во гласовите што ги слушаме не постои одек

[2] Преведуван често и како „Тези за филозофијата на историјата“, ова е еден од највлијателните текстови во критичката теорија на 20 век. Напишан е во 1940 година, како краток, но огорчен теолошко-политички есеј, во време кога Европа е на работ на катастрофа. Во него, преку концептот време, Бенјамин критички ја осветлува вербата во историјата како непрекинат прогрес.

> на оние кои сега молчат?... Нам, како и на секое претходно поколение, ни е оставена во наследство една „кревка“ месијанска сила, која ја поседува минатото (...) ... ништо од она што некогаш се случило не треба да биде изгубено за историјата. Секако, само на избавеното човештво потполно му припаѓа неговото минато... Секој момент што ќе го проживее станува citation à l'ordre du jour – а тој ден е денот на последниот суд (Бенјамин 2010: 108–109).

За да ја разори традиционалната претстава за историјата како хомогено и како празно време, Бенјамин го воведува поимот *Jetztzeit*. „Историјата – вели тој – е предмет на конструкција чијшто простор не е хомогеното и празно време, туку времето исполнето со 'сегашност' (Jetztzeit)“ (2010: 118). Jetztzeit не е само точка во континуитетот, туку згусната, историски набиена сегашност, сфатена не како предвидување, туку како состојба на будност – повик да се преобмисли историјата. Иако асоцира на мистичното nunc stans[3], овој поим не упатува на вечноста како метафизичка безвременост, туку означува состојба во која сегашноста е заситена со месијанска напнатост и можност за пресврт. „Оттаму и сфаќањето за сега присутното време како 'сегашност', во која се наоѓаат парчиња од месијанската сегашност“ (2010: 122), вели Бенјамин, чија филозофија ја задржала крипто-теолошката[4] христијанска матрица не за да ја укине историјата, туку да ја одведе до точка во која минатото може да биде искупено, а неправдата – повикана на одговорност.

Ако ги споредиме сега позициите на Николај Берѓаев и Валтер Бенјамин, станува јасно дека контрастот меѓу нив не лежи во самата идеја за прекин на времето, туку во неговата онтолошка

[3] Латинскиот израз *nunc stans* е средновековен теолошки поим, кој во буквален превод значи „сега, кое стои“ или „вечно сега“. Го користел Тома Аквински за да ја опише божјата вечност како надвременско и непроменливо присуство.

[4] Бенјамин не пишува како класичен теолог, тој не зборува директно за Бог, догма или религија. Теолошката логика кај него е кодирана во концепти.

локација. Иако се современици, тие размислуваат различно за крајот на историјата. За Берѓаев, крајот не е момент туку есхатолошки настан што ја надминува историјата. Во него, вечноста навлегува трансцендентно „одозгора“, проникнувајќи ја историјата како вертикала што го осветлува битието. Прекинот не означува распад, туку укажува на насоченост зашто времето веќе носи во себе можност за исполнување. Кај Бењамин, напротив, месијанското не доаѓа однадвор, туку се јавува како иманентен прекин во историското време. Историјата повеќе не е целина со внатрешна логика за напредок, туку нестабилна конструкција, чиишто распукани делови се откриваат токму во мигот на згуснатата сегашност. Тој миг не ја продолжува линијата на хроносот, туку ја пресекува бидејќи сегашноста се соочува со минатото како со нешто што не може да се одложи.

И покрај оваа разлика, кај двајцата мислители се појавува момент, кој го доведува во прашање историското време како самодоволен носител на смисла. Но, додека Берѓаев останува метафизички оптимист, уверен дека драмата на времето онтолошки е насочена кон исполнување, Бењамин е месијански трагичар: за него историјата е простор на ризик, со тенка можност за спасение. Месијанското тука не го довршува историскиот процес, туку го прекинува, откривајќи ја историјата како отворена рана. Така, ако иднината е прашање на човечка одговорност, тогаш секоја секунда од сегашноста изгледа како „мала порта низ која може да влезе Месијата“ (2010: 122).

Токму на овој тенок раб, каде што трансцендентната вертикала се среќава со иманентниот прекин, се движи и мислата на Џорџо Агамбен, обидувајќи се да ја осветли внатрешната структура на времето.

Во книгата „Времето што (пре)останува: Коментар врз Посланието до Римјаните“, тој ѝ се враќа на античката дистинкција χρόνος – καιρός, претворајќи ја во прецизен концептуален инструмент за суштинско разбирање на теоријата на времето. Бидејќи неговата позиција се наоѓа некаде меѓу онтолошката вертикала на Берѓаев и историскиот прекин на Бењамин, месијанското кај него не е ниту трансцендентен упад

на вечноста во времето, ниту експлозивна точка во самата историја (Jetztzeit, како прекин), туку модификација на самото време, негова внатрешна преобразба.

Затоа, χρόνος и καιρός не се „неутрални“ облици на време: χρόνος не е обично, календарско време, а καιρός не е само поволен или „вистински“ момент. Тие се два сосем различни режими на живеење и на артикулирање на времето. Χρόνος е хомогеното континуирано и мерливо време на историјата, сфатена како процес – време што може бесконечно да се управува, да се продолжува и да се одложува, време „не-сега“. Наспроти него стои καιρός – месијанското време – но не како драматичен крај што ја укинува историјата (или херојски „момент на одлука“), туку како „модалитет“ на живеење „во“ времето, кој го смирува настојувањето на историјата да биде апсолутна.

За Агамбен, месијанското време не е настан, туку состојба – внатрешна трансформација на самото време што ја открива структурата на прекинот и го суспендира владеењето на хроносот, без да го поништи неговото постоење. Тоа е „времето што ни преостанува“[5]: не како хронолошки тек, ниту како есхатолошка иднина, ниту како прогрес или крај, туку како месијанска димензија што создава „простор за слобода“. Човекот постои во неа, но не е целосно потчинет на историските режими

[5] „Времето што (пре)останува“ е технички поим со кој Агамбен ја означува месијанската трансформација на сегашноста – внатрешно скратување на историското време наместо негово продолжување. „Месијанското не е крај на времето, туку време на крајот... не е ниту последниот ден, ниту мигот кога времето завршува, туку е времето кое се скратува и почнува да истекува (...) – или, ако сакате, времето што останува помеѓу времето и неговиот крај (...) Месијанското време не е ниту хронолошко време, ниту апокалиптичен есхатон; повторно, тоа е остаток – времето што останува помеѓу тие две времиња (...) И уште еднаш: кај Павле, месијанското не е трет век меѓу две времиња, туку токму резот кое ја дели самата поделба меѓу времињата, внесувајќи го остатокот, зоната... во која минатото се преместува во сегашноста, а сегашноста се растегнува во минатото“ (Agamben 2010: 63–64; 74).

на моќ. Без таа временска перспектива, животот би останал заробен во празниот самодоволен хронос (Agamben 2010: 63–77).

Ако ги сублимираме досегашните увиди, можеме да кажеме дека и покрај разликите, тројцата мислители споделуваат иста интуиција: историското време не е само редослед на настани, туку жива структура на очекување, прекин и преобразба. Тоа е поле на напнатост, каде што континуитетот на историското траење се судира со спасението како трансцендентна смисла. Во таа перспектива, времето е специфична, драматична структура, во која се решава судбината на битието. Но, ако историското време неизбежно се движи кон својот крај, а во него постои можност за прекин и за преобразба, тогаш што (или кој) го одржува неговиот континуитет?

Одговорот лежи во една теолошко-политичка сила, која, држејќи го историското време на работ од неизвесноста, ја потенцира неговата драматична напнатост. Ќе ја разгледаме сега, а потем ќе преминеме кон наративната интерпретација на двата клучни текста: легендата за Големиот Инквизитор во романот на Достоевски и сцената со Понтиј Пилат во романот на Булгаков.

2. Катехонот: Павле – Шмит – Фуко – Агамбен

Во „Второто послание до Солуњаните“, новозаветен текст од средината на I век, апостол Павле го воведува поимот „катехон“, кој се преведува како „оној што задржува“ [ὁ κατέχων] или „она што (го) задржува“ [τὸ κατέχον], доаѓањето на Антихристот и со тоа го одложува есхатолошкиот расплет. Настојувајќи да објасни зошто второто Христово доаѓање сè уште не се случило, Апостолот објаснува дека неговото исполнување е одложено поради „тајната на беззаконието“ [τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας], која дејствува, така што се поставува себеси на местото од Бога[6].

[6] „...(3) Никој да не ве измами ни по каков начин; оти оној ден нема да настапи додека најнапред... не се откриe „човекот на беззаконието“ [ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας], синот на погибелта, (4) којшто се противи и се превознесува над сè...

Иако неговото идентификување со Антихристот е темелно за христијанската доктрина, прашањето за конкретниот носител на катехонската моќ и неговото препознавање – поточно, прашањето за: карактерот, природата и историската функција на „задржувачот“ [ὁ κατέχων] – останало отворено. Тоа довело до различни историски и теолошки толкувања: едни, улогата „одржувач на поредокот“ ѝ ја припишувале на Римската Империја, други – на византиската и на западноримската власт, а некои – на Римокатоличката Црква. Обединувајќи ги моќта (potestas) и угледот (auctoritas), таа се трансформирала во институционализирана, транснационална, духовна и политичка заедница (Respublica Christiana), која станала правен наследник на стариот империјален поредок[7]. Преземајќи ја амбивалентната улога на спасител, го спречувала беззаконието и ги ограничувала апокалиптичките тенденции, суспендирајќи ја истовремено и есхатолошката трансценденција. Така создала историски модел на сила, кој, благодарејќи на својот догматизиран, верски и политички систем, си обезбедил континуитет и стабилност низ вековите[8].

за да седне како бог во Божјиот храм, покажувајќи се дека е Бог... (6) И сега знаете „што Го задржува“ [τὸ κατέχον] Него да се открие во Свое време. (7) Тајната на „беззаконието“ [ἀνομίας] веќе дејствува, само тоа нема да биде извршено, додека не биде тргнат „оној што задржува“ [ὁ κατέχων]; (8) тогаш ќе се открие и „беззаконикот“ [ὁ ἄνομος], кого што Господ Исус ќе го убие со здивот на устата Своја, и... ќе го истреби (9) оној, чие јавување, по дејството на „сатаната“ [σατανᾶ] е со секаква сила на знаци и лажни чудеса...“ (Солунјани 2: 1-12, курзивот и грчките зборови се мои).

[7] Со декретите од 533 и од 538 година, византискиот император Јустинијан Први, го прогласил римскиот бискуп за духовен водач на христијанскиот свет. Понтифот станал најмоќната институција во официјалното христијанство.

[8] Како историска форма, христијанската држава никогаш не била замислена како вечна – нејзиниот крај бил секогаш на повидок, впишан во самата логика на еонот. Но концептот на катехонот ѝ овозможувал да се одржи: „Царството на христијанскиот среден век, траело толку колку што била жива идејата за катехонот. Не верувам дека за првобитната христијанска вера, била воопшто возможна некоја друга историска слика од онаа на Катехонот. Верата дека некој „задржувач“ го спречува крајот на светот е единствениот мост кој води

Во XX век, германскиот правник и политичкиот теолог Карл Шмит, ја реактуализирал оваа теолошка категорија. Во книгата „Номосот на земјата во меѓународното право: Jus Publicum Europaeum“, тој го чита катехонот не како апстрактен теолошки поим, туку како конкретна историска сила, чија улога е тесно поврзана со законот, односно со воспоставувањето и со одржувањето на просторниот и на правниот поредок во светот. За него, суштината на катехонот не лежи во конкретна институција, држава или е суверен, туку во „функцијата“ што ја исполнува за да го одложи расплетот: секоја епоха си има своја конзервативна и опструктивна политичка сила, која го задржува распаѓањето на поредокот и ја зачувува стабилноста на светот. А со оглед на тоа дека задачата на политичката теологија е да ја открие таа сила, концептот катехон станува незамислив без сликата на Антихристот.

И тука се отвора интересна паралела: ако во новозаветната алузија на апостол Павле, катехонот имаше метафизичка димензија, во нововековната политичка теорија на Шмит, тој се трансформира во историско-политички принцип: станува чувар на поредокот и гарант на историското траење – точка во која се пресекуваат теолошката есхатологија и политичката историја (Šmit 2011: 33–38).

Книгата „Безбедност, територија, население“ (предавања на Колеж де Франс 1977 – 1978), на Мишел Фуко внесува нова перспектива на катехонската логика, разгледувајќи го „пастирот“ како историски облик на власт, кој го организира животот на заедницата и управува со слободата на поединецот. Имено, додека во античкиот грчко-римски свет управувањето се базирало обично на правни и на политички норми, христијанството развило пасторален модел што преку исповед, покајание и духовна дисциплина воспоставил „режим на

од есхатолошка парализа... до величествената историска моќ каква што е моќта на христијанското царство...“ (Šmit 2011: 35).

вистина“, обликувајќи го духовниот живот и одржувајќи го моралниот поредок.

Сфатено како грижа за „стадото“, пастирството подразбира управување со душите на луѓето, преку исповед, дисциплина и преиспитување на совеста. Иако Фуко самиот не го користи поимот катехон, може да се каже дека во христијанскиот контекст оваа логика го поставила пастирот во улога на посредник меѓу ветениот крај и историското траење, разоткривајќи го како облик на власт, кој не само што го одржувал поредокот, туку и управувал со тензијата меѓу есхатолошкото очекување и секојдневното време, што е катехонска функција, *par excellence.*

Но, оваа логика не останала ограничена на црковните структури: постепено се пренела и во секуларниот живот, станувајќи модел на историска практика што ја надживеала својата првична религиозна рамка, регулирајќи го односот меѓу вистината, власта и времето. Во таа смила, како историска матрица на институционализирно владеење, пасторалната моќ станала суптилна „уметност на управување“ – она што Фуко го нарекува *governmentality* – со која, преку мрежа од техники и од стратегии, државата и институциите ја насочуваат и ја регулираат популацијата, воспоставувајќи континуитет, стабилност и контрола (2014: 134–201).

Оваа перспектива повторно ја отвора вратата кон Џорџо Агамбен.

Во споменатата книга, тој ја преиспитува истата проблематика, но фокусот го пренасочува кон темпоралната димензија на катехонот, кон неговата апоретична структура и начинот на кој месијанското време ја преобликува врската меѓу хронос и каирос.

Имено, позиционирајќи се повторно, но сега меѓу мистичната неопределеност на апостол Павле и политичко-историската конкретизација на Карл Шмит, Агамбен зазема средишна, но не и компромисна позиција. Тој поаѓа од тезата дека за ранохристијанското сфаќање на месијанското време,

катехонот не бил ниту институција, ниту политички субјект, туку име за напнатоста, вградена во самото историско траење. Таа не го укинува беззаконието, туку го задржува во латентна состојба, овозможувајќи ѝ на историјата да продолжи како отворено и незавршено времетраење. Во таа смисла, месијанскиот каирос за него не е моментот што му претходи на крајот, туку времето што се отвора, токму затоа што крајот веќе дејствува во историјата[9].

Оттука произлегува и апоријата на катехонот: спречувајќи го крајот, тој истовремено го одложува и спасението. Тој е сила што го враќа каирос во управливото време на хронос – во историја без пресврт, која го пролонгира исполнувањето. Затоа, секоја власт што вели „сè уште не е време“ ја презема токму таа улога. Таа не владее толку со вистината, колку со времето – со „времето што останува“ меѓу законот (номосот) и неговото укинување.

Затоа катехонот не го укинува месијанскиот каирос, туку го прави парадоксално видлив: тој не е само регулатор на времето во политичка смисла, туку и концепт што ја разоткрива месијанската структура на историското траење.

Оттаму, за Агамбен, катехонот и антихристот не се едноставна опозиција, туку спрега што дејствува во рамките на истата есхатолошка структура, преобликувајќи го историското време однатре. Така, ако за Шмит катехонот ја прави историјата можна преку одложување на катастрофата и стабилизирање на поредокот, за Агамбен, тој ја прави историјата проблематична – ја поставува во состојба на непрекината напнатост меѓу

[9] Ако Бенјамин веруваше дека историјата може да биде коригирана преку прекин (дека постои миг во кој катехонот може да биде совладан), тогаш според Берѓаев, секое „коригирање“ на историјата е ново одложување на крајот (нова форма на катехон). Агамбен се доближува и до Берѓаев и до Бенјамин. Тој смета дека историјата продолжува не затоа што поседува внатрешна логика, туку затоа што крајот постојано се одложува. Вушност, ние живееме во парадоксална состојба (во месијанско време што трае како суспензија, во време кое ја има формата на крајот, но не и неговата реалност): крајот е веќе прогласен, но неговото остварување постојано се одложува од катехонски сили, кои имаат интерес тој никогаш да не се случи, со што трагедијата продолжува во име на поредокот.

одложувањето и исполнувањето. Катехонот кај него не е ниту „добар“ ниту „зол“, туку „функција на власта“ што управува со времето.

Ова поместување – од прашањето „кој е катехонот“ кон тоа „како функционира“ – не ја укинува неговата политичка димензија, туку ја темпорализира. Тежиштето повеќе не е на носителот, туку на специфичниот „временски режим“ што го воспоставува тој, правејќи ја видлива врската меѓу власта, законот и одложениот крај. Па, така, ако се согласиме сега дека најдлабоката драматизација на катехонската логика се случува таму каде што месијанскиот настан се соочува со човековата власт, тогаш легендата за Големиот Инквизитор на Достоевски и поглавјата со Понтиј Пилат на Булгаков, се најпарадигматичните примери на таа динамика. Но, пред да навлеземе во сцените, кои ја илустрираат интервенцијата на месијанското присуство во историското време, е важно да се нагласи дека суштинското прашање во двата текста не е дали постои Христос, туку колку (и како) е светот способен да се соочи со него.

Еве што вели книжевноста за тоа.

3. Инквизиторот и Христос

Во време на инквизиторски оган и строга религиозна дисциплина, со својата „тивка насмевка на бесконечна сомилост“, Христос доаѓа во Севиља. Благоста на неговото присуство веднаш предизвикува настан: луѓето го препознаваат, плачат, ја бакнуваат земјата по која чекори, неговите раце лекуваат и воскреснуваат. Во еден миг, покрај катедралата, во придружба на светата стража, минува самиот кардинал, Големиот Инквизитор. Не поставува прашања, ниту бара објаснувања, но со силата на својот прст, заповеда Христос да биде спроведен во зградата на Светиот суд. Неговата постапка потсетува на административна интервенција, но за насобраната толпа, навикната на спектакуларни казни и јавни ритуали, тоа е само манифестација на моќ. Луѓето ги веднат главите пред одлуката на стариот Инквизитор. Настанот, се чини, е ставен под контрола.

Така се отвора сцената во која се развива една од најпознатите теолошко-политички алегории во модерната книжевност.

На прв поглед нема ништо необично: XVI век, Шпанија, период на инквизиција – време во кое христијанството веќе не е драматичен настан, кој ја отвора историјата, туку механизам што ја стабилизира неа. Затоа Христовата појава изгледа толку неочекувано и парадоксално – тој не доаѓа во период на духовна пустош или религиозен распад, туку во целосноконсолидиран поредок: животот е дисциплиниран, авторитетот институционализиран, а христијанската заедница организирана околу јасна структура на моќ. Иако не доаѓа со гром, туку со тишина, Христовото присуство во Севиља се доживува како закана за стабилноста. Инквизиторот дури и отворено го признава тоа кога, со прашањето „зошто дојде сега, за да ни пречиш...?“, ја носи и одлуката, во ноќниот монолог пред Христа: „утре ќе те осудам и ќе те изгорам на клада како најлош еретик“ (Достоевски 1980: 334). Во тој миг, ликот на Големиот Инквизитор прераснува во теолошко-политички концепт.

За да разбереме како дејствува овој концепт, ќе се задржиме на поимот „историско време“. Во шпанската епизода на „Браќата Карамазови“, историското време не функционира како неутрална заднина, туку како простор во кој се судираат: слободата, вистината и моќта. Тука тоа се појавува како драматургија на одложувањето во која секоја политичка одлука може да прерасне во историски настан. Затоа Големиот Инквизитор настојува да воспостави контрола, задржувајќи го времето линеарно, управливо и без прекини – не како историска нужност, туку како свесна политичка одлука зашто појавата на Христос не е морална дилема, туку каиротичка закана – пресврт во самата структура на воспоставениот хронос – можност историјата да почне да тече непредвидливо, надвор од утврдените граници. Затоа решава да го неутрализира настанот и да го оттурне Христа.

Но, тука започнува нешто посуптилно од обично отфрлање. Како катехон, Инквизиторот не го негира месијанскиот настан; тој го задржува, и токму со тоа го пренасочува неговото дејство.

Така, постепено се преобразува од одложувач, во управувач со Христовото доаѓање, откривајќи ја длабоката врска меѓу времето и институционалниот поредок.

Инквизиторот не е религиозен фанатик што погрешно го разбира Христа, туку духовен намесник и пастир, кој ја презел одговорноста за светот, по цена на вистината и слободата. Преку Црквата, тој воспоставил власт што не почива само на казна, туку на управување со животот и со совеста на паствата. Со таа пасторална рационалност, тој го презел товарот на одлучувањето, ги ослободил верниците од бремето на слободниот избор и прифатил сè што Христос одбил: сигурност наместо слобода, чудо наместо вера, авторитет наместо ризик. Така ја заменил евангелската слобода со управлива утопија[10].

Но, токму тука катехонската функција на Инквизиторот – пастир почнува да се радикализира и да се свртува против самиот извор на својата моќ. Неговата логика неосетно се лизнува во псевдомесијанска: не преку отворено негирање, туку преку трајно суспендирање на месијанската слобода. Вистина, Инквизиторот не тврди дека е Бог, но присвојувајќи го правото да управува со: животот, смртта и спасението на верниците, тој воспоставува техника на покорност[11]. Двете функции не се контрадикторни, туку дијалектички испреплетени: додека едната одложува, другата веќе симулира исполнување – нуди царство без Христа, спасение без слобода и љубов без ризик. Така, иако

[10] Иако може да се смета за најсофистицирана форма на катехон, утопијата кај Достоевски сè уште е проект: таа го одложува крајот ветувајќи подобро утре. Таа е фалсификуван καιρός во рамките на χρόνος. И не е револуционерна, туку длабоко конзервативна: не ветува нов свет, туку бескрајна стабилност на постојниот.

[11] Оваа логика – грижа што бара целосна покорност – е токму она што Инквизиторот брутално го артикулира во својот монолог, експлицитно признавајќи: „тие ќе станат слободни тогаш, кога ќе се откажат од својата слобода... и кога ќе ни се покорат нам (...), па немоќни и несреќни ќе доползат до нашите нозе и молбено ќе речат... – спасете нè од самите нас“ (1980: 346).

по форма останува катехонска, неговата власт по својата суштина станува антихристовска[12].

Затоа, апсењето Христово не е поради револт, туку поради страв од самиот момент: Инквизиторот мора да го врати во ноќта, за да го задржи времето што може да го контролира. Но, Христос не бара време, не ветува утре – едноставно е тука и сега – па кога Инквизиторот му вели: „Зошто така молкома и продорно гледаш во мене со твоите кротки очи“ (1980: 344), тој открива дека не може од него да ја скрие својата тајна – дека каиросот мора да биде исклучен за утопијата да може да преживее.

Во сцената со молкот и бакнежот, таа трансформација од катехон-пастир во катехон-антихрист го достигнува својот врв. Ако како пастир Инквизиторот морал да зборува, да објаснува, да управува, како антихрист тој носи сега радикална одлука: „Утре ќе те изгорам! Dixi!“ (1980: 348). Само така светот би останал управлив, а слободата стабилизирана.

Но, Христос молчи. Неговиот молк не е семантичка празнина, туку одбивање да влезе во хроносот на убедувањето. Кога би зборувал, би ја прифатил логиката на аргументот и одложувањето, но со молкот – тој само отвора нов каиротички миг. Тогаш станува појасен и неговиот гест – приоѓајќи кон Инквизиторот, Христос ја бакнува неговата бескрвна уста. Бакнеж не е одговор, туку настан, кој повторно ја враќа слободата во игра – како ризик што не може да се контролира – правејќи го хроносот несовршен, а историјата непредвидлива. Затоа е неподнослив.

Инквизиторот трепери, но не попушта – го протерува со наредба „никогаш повеќе“ да не се врати. И тогаш конечно се

[12] Во павловско-агамбеновска смисла, антихристот не доаѓа како противник на Месијата, туку во негово име. Тој е „човекот на беззаконието“ кој се претставува како Бог, „седнува во Божјиот храм“ и дејствува однатре, не однадвор. И не е религиски „друг“ туку појава која, за разлика од катехонот, ја присвојува месијанската позиција без да ја пополни. Ако катехонот суспендира (задржува, одложува, стабилизира), антихристот – узурпира.

разоткрива: тој не е некој што ја одложувал есхатологијата негирајќи го Христа, туку оној што го отстранил каиросот од историскиот хронос. Историјата сега може да продолжи, но како време што систематски ја исклучило можноста за пресврт.

Токму во таа пукнатина, каде што одлуката ја пресретнува субјективната одговорност, сцената од романот на Достоевски се префрла во романот на Булгаков, онаму каде што Пилат го среќава Јешуа. Истата драма, истата моќ и истата вистина – но сега во мигот кога пресудата мора да биде изречена.

4. Пилат и Јешуа

Естетскиреконструираната евангелска сцена што ја следи средбата меѓу Понтиј Пилат и Јешуа Ха-Ноцри, во „Мајсторот и Маргарита“, не е метаисториска – се одвива во административниот простор на Јудеја, под пладневното сонце на Ерусалим. Сè започнува без патос: појавата на уапсеникот од Галилеја е речиси банална, протоколарна, лишена од драматичен набој. Прокураторот не настапува како самоволен владетел, туку како носител на функција, некој што треба да одржи ред. Наспроти него стои човек што зборува за добрината како за нешто што не бара време за да стане вистина.

Токму таа привидна едноставност ја отвора драмската напнатост. Пилат не е ниту морален суверен, ниту религиозен пастир; тој е рационален и воздржан администратор, задолжен да управува со ризикот во римската провинција. Како хегемон по титула, а не по внатрешна легитимност, неговата власт постои за да спречи немири. Затоа, иако ја препознава невиноста на Јешуа, неговиот смирен говор и ненаметлива појава, лишена дури и од метафизичка моќ, ги доживува како нешто што би можело да стане тивка, но реална закана за поредокот. За него, Јешуа е опасен токму затоа што е невградлив во логиката на безбедноста. Прокураторот ќе се обиде да ја одложи пресудата, не за да го контролира настанот, туку за да го избегне во име на редот. Тој не ја поништува вистината и не ја заменува есхатологијата – едноставно ја прави историски неефективна. Во таа перспектива, Пилат се открива како колеблив катехон.

Јешуа, пак, напротив, не нуди визија за иднината. Тој дури и не аргументира против затворената саморепродуктивна логика на системот. Само укажува на Пилатовата главоболка (хемикранија), потенцирајќи ја нејзината неподносливост како телесен симптом и знак што бара одлука веднаш. Така ја отвора и ја исцрпува драмата на вистината: таа не е проблем, туку настан – миг што го пресекува административниот тек на логиката, која не дозволува одложување.

Но, Пилат не одлучува како поединец – тој е институција – затоа инстинктивно почнува да бара начин со кој ќе го распредели товарот на одлуката: некаква процедура, проверка, компромис, префрлање на одговорноста – сè што би можело да го претвори случајот во управлив хронос. Дури и прочуеното прашање: „Што е вистината?“ не е философски, туку одбранбен обид за отворање простор, во кој соочувањето би се неутрализирало и превело во нешто помалку обврзувачко. Но, сцената не дозволува превод. Во нејзината привидна рутина има нешто што не може да се администрира – нешто што одбива да стане дел од процедурата. Настојувањата се распаѓаат...

И тука започнува вистинската драма кај Булгаков: не како метафизичка расправа, туку како суптилна, туку како напната политичка пресметка меѓу хроносот на моќта и каиросот на вистината. Јешуа му се обраќа на прокураторот со „хегемоне“, но неговото смирено присуство го доведува Пилата до една непосредна, речиси соматска свест дека власта што ја има е формална и испразнета од својата суштина, па неговата одлука нема да биде донесена како законска нужност, туку како избор. Тука сцената го достигнува својот врв. Сега повеќе не е важно „Што е вистината?“, туку: што значи таа кога нема моќ да спаси. Поентата за Пилат, не е во тоа дали е таа јасна, туку во тоа што е премногу јасна за да биде вклоплива во логиката на власта. Но и тоа – дека неговата вина не би била поради погрешнодонесената одлука, туку поради одложувањето на вистината, која веќе му се открила. И колку повеќе се обидува да го одложи моментот на одлуката, толку појасно станува дека вината не произлегува од заблудата, туку од тивката колеблива природа на хегемонот, кој го препознал каирос, но не се осмелил да го следи.

Затоа и казната на Прокураторот не завршува со чинот на пресудата – Христовото распнување на Голгота – таа продолжува пренесена во времето: осуден е Ха-Ноцри, но осуден е и Пилат! Не на смрт, туку на траење, на бескрајно враќање на истиот миг во кој можел да одлучи поинаку[13]. Историјата станува хронос, кој не отвора можност за прекин зашто го пропуштил месијанскиот миг, претворајќи го во повторлива, самоодржлива административна рутина.

Иако избегнува да одлучува и ја одложува пресудата во рамките на катехонската логика, таа останува негова – и формално, и неотповикливо. Сепак, Пилат не зазема отворена антихристовска позиција – оваа функција Булгаков избегнува да ја персонифицира (кај него нема конкретен лик што ја узурпира месијанската улога за да создаде утописки поредок). Таа функција се дисперзира и се распоредува низ структурата на романот и историското време, во кое атеизмот не беше филозофско прашање, туку државна религија, која нема слух за Бога, но сепак управува со неговото апофатичко присуство – како со остаток што мора да се неутрализира.

Оттаму, сталинистичка Москва во романот на Булгаков не е политички декор, туку сурова слика на историски режим што систематски ја исклучил трансценденцијата: не со драматично негирање, туку со бескрајно административно нормализирање на

[13] „Сѐ беше свршено, веќе немаше за што да се говори. Ха-Ноцри заминуваше засекогаш, а страшните, ужасни болки на прокураторот немаше кој да ги... отстрани, освен, можеби, смртта... Сета онаа неразбирлива тага, што веќе го беше обзела на балконот, сега го проникнуваше целото негово битие (...): на прокураторот нејасно му се причини дека за нешто не поразговарал со осуденикот, а можеби и не го чул тоа што требало да го чуе. Пилат ја оттурна мислата и таа во истиот миг одлета..., а тагата остана необјаснета... „Бесмртност... дојде бесмртноста...“ Чија бесмртност дошла? Тоа прокураторот не го сфати (...) Сега го гушеше и го печеше најстрашниот гнев – гневот на немоќта. – Тешко ми е... – проговори Пилат. – Неподносливо тешко ми е! Со студената и влажна рака ја скина токата од врвката на плаштот, и таа падна врз песокот“ (Bulgakov 1988: 34–35).

безбожноста како општествена очигледност[14]. Тоа ја носи катехонската логика до нејзината ноуменална крајност, чудесно спојувајќи ја со антихристовската структура на романот, па Пилатовата трагедија добива длабока алегориска форма: тој не е архитект на идеолошка утопија, којашто го зазема местото на Христа, туку администратор на еден востановен поредок, кој го укинува прашањето за Христа. Во таков контекст, времето веќе не продолжува како исчекување на крајот – тоа се затвора во самодоволен хоризонт без крај.

Во тој историски хоризонт на моќта се одвива трагичната човекова драма – не онаа што ја отфрла вистината, туку онаа што системски ја обесилува, како историско ехо на Пилатовото одложување: не како личен чин, туку како дејство на безличен механизам, кој го стабилизира поредокот по цена на вистината.

5. Компаративна синтеза

Ако се вратиме сега на: Берѓаев, Бенјамин, Фуко и Агамбен, од првата половина на овој есеј за Достоевски и Булгаков, ќе видиме дека тие не формираат затворен систем, туку теориска оска што суштински ги пресекува конвенционалните концепти за: времето, моќта и одговорноста. Кај Берѓаев, историското време ја надминува чистата хронологија и добива онтолошка длабочина; кај Бенјамин, неговиот континуитет се распаѓа во прекинот што отвора можност за правда; кај Фуко, моќта се покажува како рационалност што се легитимира преку грижа, безбедност и производство на субјективност; додека кај Агамбен таа линија се пренасочува кон месијанското време – не како иднина што допрва треба да дојде, туку како остаток во сегашноста што „се скратува“ и отвора кон мигот на одлуката.

[14] Во сцената кај Патријаршиските рибници, Берлиоз и Бездомни, со самоуверена рационалистичка сигурност ја негираат историската егзистенција на Христос. Нивниот дискурс не е страстен, туку бирократски; тој функционира како службена вистина, која не води отворена борба против месијанското, туку воспоставува свет во кој тоа, едноставно, однапред е прогласено за невозможно.

Она што ги поврзува и денес овие мислители е сознанието дека трагедијата на модерната моќ не се состои во насилството, туку во рационалноста што не знае кога да запре. Затоа, ако ги интегрираме сега анализите на Инквизиторот и Христос, како и на Пилат и Јешуа, ќе ја согледаме ширината на катехонската функција во различни историски и наративни контексти. Имено, катехонот не е само теолошки поим, туку и темпорален механизам – начин на кој историјата се брани од сопственото исполнување. Иако, катехонската функција во двата романи го артикулира одложувањето на месијанското присуство на различни нивоа, едно е сигурно: светот што го градат Достоевски и Булгаков е свет во кој моќта е крајно рационализирана, а слободата е премногу тешка за да биде гарантирана. Во таа смисла, Инквизиторот и Пилат не се само ликови, туку и парадигматски облици на катехонска моќ, со различни односи кон времето и кон законот, но со иста функција – да ја суспендираат вистината за светот да може да продолжи.

Кај Достоевски таа суспензија се артикулира како свесен проект: Инквизиторот ја отелотворува пасторалната рационалност, која, ветувајќи спасение по цена на слободата, создава утопија на одложена есхатологија, задржувајќи го времето во бескраен режим на пролонгирање. Кај Булгаков, пак, истата логика се појавува како административна рационалност: како страв дека, ако се признае, вистината може да го наруши нестабилниот ред на светот. Пилат ја живее логиката на одлуката што се обидува да ја избегне – тоа е моментот во кој правдата се суспендира, но останува присутна како вина. Така, задржувањето на текот на настаните не е веќе стратегија – тоа станува структура на самото траење – а Инквизиторот и Пилат не се само ликови, туку и модалитети на управување со моментот, вграден(и) во структурата на епохата. Тие ја држат историјата во состојба на одложување, но со различни стратегии: за нив, вистината е и инструмент на моќта, и режим на нејзино артикулирање. Но, и во двете драматични конфигурации, времето не напредува – тоа се задржува, повторувајќи ја истата пресметка, истата неодлучност, истата тежина.

Наспроти Инквизиторот и Пилат стојат Христос и Јешуа. Тие ја разоткриваат празнината на власта, го носат каиросот како момент на вистина и ја нагласуваат конфликтноста меѓу слободата и историското време. Не нудат алтернативен поредок, туку воведуваат прекин – месијански гест што не ветува иднина, но го нарушува управливиот карактер на сегашноста. За нив вистината е етички факт, а не инструмент на моќта. Можеби нивното присуство не решава ништо, но ја покажува границата на која се распаѓа секоја рационалност што сака да управува со вистината и со животот.

Така, судирот меѓу Инквизиторот и Пилат, од една, и Христос и Јешуа, од друга страна, не е судир на идеи, туку на две логики: логиката на моќта што презема одговорност за светот и логиката на слободата што одбива да биде контролирана.

Оваа напнатост станува уште појасна ако се земе предвид историскиот контекст на двата романи. Легендата за Големиот Инквизитор во „Браќата Карамазови“ е родена во XIX век, среде европски револуции и утопии. Но, иако сцената се одвива во времето на инквизицијата, логиката на Инквизиторот е зачудувачки современа. Тој не владее само со казна или догма – неговата цел е да управува со човековата среќа. Пророк е на модерни технократски и биополитички утопии, кои ветуваат сигурност, но бараат нешто посуштинско – предавање на слободата.

Наспроти тоа, пак, напишани еден век подоцна, ерусалимските поглавја од „Мајсторот и Маргарита“, не проектираат утопија. Тие рефлектираат веќе воспоставен тоталитарен свет, без есхатологија и без јасна утописка перспектива, во кој вистината се жртвува за стабилност. Но, и во двата случаи, катехонската улога е метафора за систем, кој го одложува каиросот, откривајќи ја неговата неизбежна присутност. Таа се реализира како „управување со времето“: крајот, имено, не се поништува; вистината не се потиснува; слободата не се забранува, но станува историски неефективна. Тоа секако создава единствена рамка за двата романа – заеднички

хоризонт, кој го предочува трагизмот на светот во кој грижата станува опасна, а слободата неподнослива.

Но, токму тука најјасно се покажува ограниченоста на теориското потенцијал. Колку и да е корисна и да е продуктивна за толкување на: катехонот, есхатологијата, утопијата и моќта, теоријата сепак не може да го опфати во целост она што книжевноста го прави непреводливо. Секогаш останува нешто – вина, љубов, страв, слобода – што ја надминува способноста на концептите и ја доведува теоријата до нејзините крајни граници. Вистина, таа може да покаже како структурите на моќта продираат во субјектот, но тешко може да објасни зошто вината се појавува и таму каде што нема присила. И токму тука, во таа пукнатина меѓу механизмите на владеењето и искуството на животот, се раѓа трагедијата на слободата и нејзината вистинска тежина.

Секако дека денес не живееме ниту под власта на Големиот Инквизитор, ниту под судот на Понтиј Пилат, туку во време, кое би можело да се именува и како постпилатовски режим на вистината. Во него, вонредната состојба на светот веќе не е исклучок, туку правило, кое не ги прави трагични донесените одлуки, туку технички, кое не ја презема одговорноста, туку ја дисперзира низ: процедури, протоколи и системи. Во нашиот реален свет катехонот престанал да биде лик и станал начин на живот. Не дека Инквизиторот и Пилат исчезнале денес; тие едноставно се трансформирале и – што е најапсурдно – не се во конфликт, дејствуваат заедно. Вистината, пак, веќе не е нешто што мора да се потисне или да се прикрие, туку нешто што однапред може да се предвиди и да се раководи, нешто со кое се управува уште пред да се случи.

Во таков семантички хоризонт, и најдраматичните настани на денешницата (глобалните конфликти, хуманитарните трагедии и еколошките кризи, со своите миграциски одгласи) не го прекинуваат текот на историјата. Тие се вградуваат во него како континуирана катастрофа: се (пре)именуваат, се интерпретираат, се администрираат. Секој прекин однапред се чита како ризик што мора да се амортизира и да се инкорпорира

во логиката на управуваниот хронос, кој го чува привидот на сопствената невиност. „Сега“ повеќе не е пресуден момент, туку точка, која, со неподнослива леснотија, се неутрализира и се лишува од можноста да стане каирос. Но, иако го сече историското време, тоа продолжува како ништо да не се случува. Напротив, сè се случува – но веќе ништо не се доживува како Jetztzeit што може да ја промени смислата на светот. Тоа раѓа нов облик на трагедија во која вистината не се отфрла, туку се пренасочува, додека слободата опстојува единствено како одложена можност. Светот не застанува; тој се прилагодува. И токму во тоа прилагодување го согледуваме денес трагизмот на слободата и триумфот на катехонската логика, која управува со времето и со вистината.

Извори / Sources:

Bulgakov M.A. (1988). *Majstor i Margarita* [*The Master and Margarita*], preveo s ruskog, Milan Čolić. Gornji Milanovac: MMXIX, Dečje novine. (In Serbian.)

Второ послание на Свети апостол Павле до Солунјаните. *Нов завет* [2 Thessalonians. *New Testament*.] Available from: https://www.sveto-pismo.mk/nov-zavet/vtoro-poslanie-apostol-pavle-solunjanite/ (In Macedonian.)

Достоевски, Ф.М. (1980). *Браќата Карамазови I-II* [*The Brothers Karamazov* I-II], Скопје: Мисла: Македонска книга: Наша книга: Култура. (In Macedonian.)

Литература / References:

Agabmen, G. (2010). *Vrijeme sto ostaje. Komentar uz poslanicu Rimljanima* [*The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*], Zagreb: Antibarbarus. (In Croatian.)

Bahtin, M. (1967). *Problemi poetike Dostojevskog* [*Problems of Dostoevsky's Poetics*], Beograd: Nolit. (In Serbian.)

Бенјамин, В. (2010). За концептот на историјата. *Илуминации (форми и фрагменти): избрани есеи* [On the Concept of History. *Illuminations (Forms and Fragments): Selected Essays*] избор, превод и предговор Катерина Јосифоска, Скопје: Или-Или, 107–122. (In Macedonian.)

Berđajev N. (1981). *Duh Dostojevskog* [*The Spirit of Dostoevsky*], Beograd: Niro „Književne novine“. (In Serbian.)

Berdjajev, N. (2005). *Smisao povjesti* [*The Meaning of History*], Split: Verbum. (In Croatian.)

Джулиани, Р. (2012). Пилат у Булгакова: от структуры к поэтике "Мастера и Маргариты" (рус. превод). *Михаил Булгаков, его время и мы / Michał Bułhakow, jego czasy i my* [Pilate in Bulgakov: From Structure to the Poetics of The Master and Margarita (Russian translation). In *Mikhail Bulgakov, His Time and Us / Michał Bułhakow, jego czasy i my*.] (коллективная монография под редакцией Гжегожа Пшебинды и Януша Свежего), Институт восточнославянской филологии Ягеллонского университета / Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Краков, 403–414. (In Russian)

Krylova, A. (2000). The Tenacious Liberal Subject in Soviet Studies. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, Slavica Publishers 1 (1): 140–146.

Ниче, F. (1980). *Sumrak idola ili kako se filozofira čekićem* [*Twilight of the Idols, or How to Philosophize with a Hammer*], Beograd: Grafos (In Serbian.)

Merrill, J.E (2015). The Stalinist Subject and Mikhail Bulgakov's "The Master and Margarita", *The Russian Review*, 74 (2): 293–310.

Милисављевић, В. (2010). Задржавање апокалипсе: katechon и Велики инквизитор. *Наслеђе - часопис за књижевност, уметност и културу* [The Suspension of the Apocalypse: Katechon and the Grand Inquisitor. *Nasleđe – Journal of Literature, Art and Culture*.], 7 (16): 21-36. (In Serbian.)

Milosević, N. (1998). Nikola Berdjaev i „Legenda o Velikom inkvizitoru". *Carstvo bozje na zemlji (filozofija diferencije*) [Nikolai Berdyaev and "The Legend of the Grand Inquisitor". In *The Kingdom of God on Earth (Philosophy of Difference).*], Beograd: Filip Visnjic, str.7–71. (In Serbian.)

Rozanov, V. (1982). *Legenda o Velikom inkvizitoru* [*The Legend of the Grand Inquisitor*]. Beograd: Grafos. (In Serbian.)

Frojd, S. (1969). Dostojevski i oceubistvo. *Iz kulture i umetnosti.* [Dostoevsky and Parricide. *From Culture and the Arts*] Novi Sad: Matica srpska, 235–260. (In Serbian.)

Fuko, M. (2014). *Bezbednost, Teritorija, Stanovništvo (predavanja na Kolež de Fransu 1977 – 1978)* [*Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*], Novi Sad: Mediterran Publishing, 135–238. (In Serbian.)

Haber, E. C. (1975). The Mythic Structure of Bulgakov's The Master and Margarita. *The Russian Review* 34 (4): 382–409.

Šmit, K. (2011). *Nomos zemlje u medjunarodnom pravu: Jus Publicum Europaeum* [*The Nomos of the Earth in International Law: Jus Publicum Europaeum*]. Beograd: Fedon. (In Serbian.)