

Мср Софија Скубан

ДУАЛНОСТ КАО ЕСЕНЦИЈА БИЋА: ФЕНОМЕН ПОДВАЈАЊА ЛИЧНОСТИ У РОМАНИМА *БРАЋА КАРАМАЗОВИ* ФЈОДОРА ДОСТОЈЕВСКОГ И *ПРОКЛЕТА АВЛИЈА* ИВЕ АНДРИЋА

Рад ће се бавити принципом дуалности у романима *Браћа Карамазови* Фјодора Достојевског и *Проклетја авлија* Иве Андрића, и то кроз призму подвојених личности – Ивана и Дмитрија Карамазова, Карађоза, Ћамила и Џем-султана. Подвајање личности најчешће се јавља као последица унутрашње борбе добра и зла у јунацима, због чега бива наглашено коришћењем библијске архетипологије. Рад ће се, стога, позивати на старозаветне и новозаветне архетипе који служе као подтекст романа и које Достојевски и Андрић користе при креирању универзалних значења. Циљ рада је да укаже на значај дуалности као једног од основних принципа на којима се граде дела Достојевског и Андрића, као и на интертекстуалне повезнице међу делима и утицај Достојевског на целокупну српску књижевност XX века.

Кључне речи: дуалност, подвајање личности, Библија, архетип.

Поетика Фјодора Достојевског, као једне од најутицајнијих фигура у светској књижевности, оставила је дубљи траг на стваралаштво српских књижевника 20. века него што је то у досадашњим студијама запажено (Радловић 2011: 55). Међу њима јесте и Иво Андрић, а један од начина на који се могу остварити интертекстуалне повезнице међу делима ове двојице писаца јесте кроз призму религијског подтекста. О утицају религије и православног учења на стваралаштво Достојевског није потребно посебно говорити: тврдња Николаја Берђајева да је аутор *Браће Карамазових* хришћански писац у већој мери од било ког другог књижевника (1981: 167), упркос помало неспретно формулисаној квантификацији, свакако је основана имајући у виду прожетост пишећих дела хришћанским идејама и окупираност проблемима искушења, греха, жртве, патње и искупљења. Андрић, с друге стране, религију посматра у универзалнијем оквиру, будући

да његова лична религиозност није везана ни за какав одређени „религиозни *credo*“, већ се његова размишљања о духовности и концепту вечног живота могу применити на било коју вероисповест којом се писац у својим делима бави (KUPAREO 1978: 309). Ипак, Андрић у својим романима и приповеткама показује окренутост ка „хришћанским идеалима љубави, лепоте, доброте и истине“ (РАДУЛОВИЋ 2011: 55). Значај религије за стваралаштво Достојевског и Андрића видљив је и у њиховој тежњи ка креирању универзалних значења, која бивају наглашена на сличан начин коришћењем библијске архетипологије; штавише, како тврди Радуловић (2011: 63), Достојевски представља једног од Андрићевих директних претходника и учитеља када су у питању начини интерпретације *Новой заветѝа* као књижевне грађе и његово довођење у сложену наративну конструкцију.

Роман *Браћа Карамазови*, духовни и идеолошки тестамент Достојевског, немогуће је посматрати без увида у његов религијски подтекст. Поред тога што бројне алузије на Књигу о Јову и централно место проблема патње и постојања Бога доприносе читању дела као модерне верзије старозаветне теодицеје (TERRAS 1998: 127), пишчева окренутост хришћанским идеалима љубави, пожртвовања, доброте, истине и искупљења греха кроз патњу достиже врхунац у овом роману. *Проклеѝа авлија*, с друге стране, иако мање експлицитно окупирана хришћанским питањима, не само што је настала по структурном узору на јеванђеља будући компонована од четири приче о страдању јунака исприповедане од стране четири различита приповедача (НИКИЋ 2020), већ овај роман свој целокупни оквир налази у старозаветним и новозаветним архетипима.

Један од феномена у романима *Браћа Карамазови* и *Проклеѝа авлија* за које библијски архетипи служе као подтекст јесте појава подвојених јунака, која представља само једну од бројних манифестација дуалности као једног од централних обележја стваралаштва Достојевског и Андрића. Поред тога што дуалност представља основу романа Достојевског због чега се они одликују својеврсном полифонијом, она се јавља и на другим нивоима, манифестујући се кроз парове јунака, супротстављање идеја и филозофија, али и појаву подвојених личности. Код Достојевског све „тежи ка дијалогу, ка дијалашком супротстављању као своме центру. Све је средство, дијалог је циљ“ (Бахтин 1967: 334). У Андрићевим делима, пак, дуалност се најчешће манифестује кроз појаву двеју супротстављених страна – била то два јунака као појединци, две нације, две вере, или се то односило, као што је то чест случај и код Достојевског, на поларитете чулног против духовног, хаоса против реда, нагона против морала (IVON 2012).

Ови поларитети често су присутни унутар самих ликова, због чега се може говорити о појави подвојених личности. Код јунака Достојевског подвајање личности најчешће је узроковано унутрашњим дијалозима и унутрашњим борбама која се одвијају на етичком или идеолошком нивоу: стога и (праве) дијалоге код Достојевског, како тврди Бахтин, не воде целовити, већ разбијени гласови (1967: 339). Поред тога, и бројни двојнички парови који

се појављују у романима Достојевског могу се сматрати рефлексijом или екстензијом, унутрашњих сукоба: креирањем једног или више алтер ега својих протагониста који отелотворују одређену страну њихових личности, Достојевски екстернализује унутрашњи дијалог и измешта га на актантско-фабуларни ниво (LUDVIG 2000), тежећи „да из сваке противречности у једноме човеку начини двоје људи, да би драматизовао ту противречност и екстензивно је развио“ (Бахтин 1967: 82–83).

Дуалност као одлика Андрићевих јунака, с друге стране, врло често је узрокована њиховом обитавањем у својеврсном међупростору, у расцепу између два света од којих ни једном у потпуности не припадају: као што сам писац каже за своје јунаке у *Травничкој хроници*, „то су људи са границе, духовне и физичке, са црне и кржаве линије која је услед неког тешког и апсурдног неспоразума потегнута између људи, божјих створења, између којих не треба и не сме да буде границе“ (ANDRIĆ 2003: 317). Стога, подвојеност Андрићевих јунака, на први поглед, више је условљена друштвено-историјским контекстом – нарочито етничким и верским факторима – него унутрашњим борбама заснованим на етичким дилемама и идеолошким тражењима као код јунака Достојевског. Међутим, управо ово обитавање у расцепу међу световима доводи до кризе идентитета при којој се код Андрићевих јунака јавља потреба за ескапизмом, за окретањем оном митском, архетипском, свевременом.

Један од јунака Фјодора Достојевског који представља отелотворење подвајања личности и борбе добра и зла јесте Иван Карамазов, према мишљењу многих критичара и најинтригантнији и најсложенији лик из романа *Браћа Карамазови*. Изузетно интелигентан и образован, али истовремено и обузет таштином, презиром према другима и самозадовољством, декларисани атеиста окупиран проблемом људске патње и опседнут питањем постојања Бога, дуалност природе Ивана Карамазова једна је од његових кључних особина, а унутрашњи сукоб који из ње проистиче јесте тај који доводи до јунаковог готово трагичног пада. У константној потрази за Богом и разрешењем проблема теодицеје, али истовремено обузет бројним сумњама и етичким питањима, Иванове „незауостављиве антиномије мишљења“ га „парцелизирају као особу“ и на крају „доводу до својеврсне ентропије разума“ (LUDVIG 2000: 160). Иван се све време налази у међупростору између своје савести и своје жеље, између морала и амбиције, што доводи до тога да су његови поступци некад у потпуној супротности са његовим осећањима и свесним намерама, изненађујући и њега самог.

Подвојеност Иванове личности отелотворује се и преноси на раван фабуле и кроз неколико ликова који служе као његови двојници: од Смердјакова, Ивановог полубрата и другог, *ниже* је који представља „ону страшну казну која вреба човека“ (БЕРЂАЈЕВ 1981: 92–93), преко Коље Красоткина као Иванове дечачке верзије до самог Великог инквизитора који, попут Смердјакова, реализује идеје које Иван износи само у теорији и који је, иако креација Ивановог ума, истовремено и пројекција његових најдубљих мисли и

идеја, готово представљајући оличење Ивановог суперега (TERRAS 1998: 114). Ипак, Иванов најупечатљивији двојник јесте сам ђаво: увођењем лика такозваног *ђавола Ивана Карамазова*, који се најчешће тумачи као халуциногени продукт Иванове измучене психе или визија узрокована нечистом савешћу, Достојевски указује на непрестану борбу добра и зла која се води у Ивановој свести и подсвести, а чији подтекст представља, између осталог, и библијско искушавање Христа у пустињи од стране ђавола (РАДУЛОВИЋ 2011: 55), које, не случајно, чини и део поеме о Великом инквизитору, Ивановог животног дела. Одолевши Сотониним искушењима представљеним кроз три питања, Христ је изборио слободу за човечанство. Међутим, према мишљењу Великог инквизитора, он је погрешно проценио шта човечанству треба и за шта је способно: људи нису спремни за слободу, она им доноси само патњу и од ње их је потребно избавити, што постаје мисија Великог инквизитора. Проблем слободе и патње заокупља ум Ивана Карамазова, а његова потрага за слободом добија радикалне размере бивајући окончана мисаоним извршењем злочина (ARMANINI 2003: 15, 21).

Ђаво Ивана Карамазова, дакле, више је од просте халуциногене визије – он представља реализацију тамне, несвесне стране јунакове личности која прети да постане доминантна; он је неодвојиви, органски део њега самог који стоји на супрот његовој, ипак присутној савести, као што и сам јунак признаје у епизоди разговора са ђаволом (епизоди о чијем значају говори наслов поглавља у роману: „Ђаво. Кошмар Ивана Карамазова“): „Ти си оваплоћење мене самог ... мојих мисли и осећања само најодвратнијих и најглупљих ... Ти си ја, лично ја, само са другом њушком“ (Достојевски 2003б: 380–381). Стога, за разлику од Аљоше који представља христолику фигуру (НИКИЋ 2020), Иван се може донекле сматрати демонском фигуром, а *његов* ђаво се, узимајући у обзир јунакову дубоку подвојеност, може посматрати не само као реализација тамне стране Иванове личности, већ и „травестија његове душевне расцијепљености доведена до крајности“ (LUDVIG 2000: 159). Не успевајући да одоли Сотониним искушењима, Иван „стиже до крајњих граница подвајања личности“, због чега му се унутрашње зло „приказује као његово друго ја и растрже га“ (БЕРЉАЛЕВ 1981: 92).

Истинску демонску фигуру у роману, ипак, представља Смердјаков – осим што искушава Ивана и Дмитрија попут ђавола коју искушава Христа, он има сличности и са ликом *Ивановој* ђавола, будући да се први може сматрати оличењем физичког, а други метафизичког зла (LUDVIG 2000). Иванов ђаво се, коначно, може сматрати и двојником Великог инквизитора, где први утеловљује лакрдијашки и готово банализован приступ проблематици зла, док други представља праву реализацију антихришћанског духа (LUDVIG 2000). Све ово указује на тежњу Достојевског да и зло као неумитну силу унутар људског духа прикаже кроз дуалну природу, која за писца представља есенцију свих појава.

Слична подвојеност заснована на присуству демонских елемената присутна је и код Карађоза, једног од главних јунака *Проклетје авлије*. Самим

поступком именовања, којим се и Достојевски неретко служи при карактеризацији ликова, Андрић наговештава дуалну природу управниковог карактера – док Латиф ага на турском значи нежни, име Карађоз односи се на гротескну личност из турског позоришта сенки (ТАРТАЉА 1979). Ова промена имена одсликава и трансформацију која се одвија у Карађозовој личности: живахан, бистар и паметан дечак, заљубљен у књигу и игру, из корена се променио почевши да се дружи са морално исквареним људима, због чега је „упао у сумњиве послове и дрске подвиге свога друштва и дошао у сукоб са законом“ (Андрић 1981: 26). Управо како би се вратио са грешног пута којим је кренуо, Карађоз бива узет службу не би ли постао добар полицајац и узоран грађанин, чиме почиње његов успон ка месту управника Проклете авлије, али и (привидни) повратак ка оној *нежнијој* страни његове личности. Ипак, чини се да она друга, *тројескна* страна Карађозове личности наставља да постоји, читавајући се, пре свега, кроз управников амбивалентан однос према затвореницима који се креће од изузетне суровости и нечовечности до изненађујућих испада саосећања и благонаклоности, састојећи се од „бескрајног и неухватљивог преплитања тих супротности“ (Андрић 1981: 29–30), због чега је од ранијих управника био и „много гори, тежи и опаснији и, у извесном смислу, понекад бољи и човечнији“ (Андрић 1981: 29–30). Ово понашање сачињено од низа крајности може се посматрати и „у знаку симболичких ритуала инверзије; то је лудило у којем има методе“ (НЕМЕС 2014: 189).

Упркос Карађозовој наводној трансформацији од једног ка другом поларитету сопственог карактера, он се, више но било који други становник Проклете авлије, може сматрати демонском фигуром. Уколико се цариградски затвор Депосито посматра не само као фукоовска хетеротопија, већ и као својеврстан демонски простор, „ђаволски оток“, специфичан противсвет насиља и самовоље (LAUER 1987: 173–192) – управо као што је случај и са затвором у Омску у *Зайисима из мртвој гома* Фјодора Достојевског – онда се Карађоз, будући на њеном челу, може сматрати оличењем ђавола, на кога подсећа и по самој дуалној природи личности, могућности брзе и ефикасне трансформације, али и незаситој жељи за моћи и управљањем (НЕМЕС 2014: 192). Свеprisутност демонског како у простору Проклете авлије, тако и у самим њеним становницима (Вукићевић 2015: 50), врхунац, дакле, достиже у Карађозу као оличењу Луцифера, без кога „Проклета авлија не би била прави Инферно“ (FRANGEŠ 1980: 480).

Заузимањем врло специфичног положаја надзорника *погземној* света, Карађоз се истовремено и *хадовски* издиже изнад њега, али и остаје његов интегрални део, не успевајући да га физички, нити духовно, напусти. Са овог положаја он даје себи право да просуђује човечанству, износећи идеју о његовој општој кривици („Ја људе знам, криви су сви“ (Андрић 1981: 32)), на сличан начин као што то ради Дмитриј Карамазов, који, пак, показује тежњу да кривицу човечанства преузме на себе, да *пође за сву дечцу*, „зато што неко мора поћи и за све“ (ДОСТОЈЕВСКИ 2003б: 325). Ова идеја о кривици сваког

појединца вуче корене и из старозаветних тумачења о човековој искварености према којима зло долази из самог срца људског (ЦВЕТАНОВИЋ–НЕШИЋ 2018: 833). Карађоз, дакле, упркос свом наводном преображају и издигнућу изнад царства моралне корумпираности, не успева да се удаљи од света зла, похлепе, престопа и криминала: као што Ивана необјашњиво привлаче Смердјаковљева филозофска уверења, истовремено му изазивајући гнушање услед свести о слугиној моралној искварености, тако се и Карађоз, како каже Немец (2014: 188), „бори против зла, али је злом остао трајно фасциниран па му жели и бити што ближе“.

Поред ликова чија се подвојеност делимично заснива на појави демонских елемената, отелотворујући њихову унутрашњу борбу добра и зла, у *Браћи Карамазовима* и *Проклећој авлији* појављују се и ликови чија је дуалност нешто другачије природе. Унутрашња борба Дмитрија Карамазова не води се толико на идеолошком плану, као што је то случај код Ивана, већ, пре свега, на линији између поларитета телесног и духовног. Изузетно темперамант, лакомислен, несмотрен, страствен и тврдоглав, али и поштен, отворен и простодушан, Дмитриј се стално налази на пола пута између греха и искупљења. Његово поштење и част боре се са ниским, сладострашним, *карамазовским* нагонима; он је грешник који жуди за божјом милошћу, верник који не успева да контролише своју незаситост земаљским задовољствима. Стога, представљајући „утјеловљење начела природнога, стихијског, онога што не подлијеже рационалној контроли“ (LUDVIG 2000: 160), Дмитријева личност је готово подељена између Аљошине христолике добродушности и Фјодоровог демонског сладострашћа.

Упркос томе што код Дмитрија нису изражени демонски елементи, прича о кушању Христа у пустињи може се сматрати и подтекстом његове унутрашње борбе (РАДУЛОВИЋ 2011: 55), али и подтекстом целог романа, што се види већ у првој књизи у којој централно место заузимају питања вере и чуда. Премда Дмитријев ђаво није експликован нити приказан у физичком облику као Иванов, чији је глас знатно снажнији, он је присутан у његовом потчињавању телесном, ниском и нагонском. Код Дмитрија Карамазова се „Бог и Ђавао боре у дубинама људског духа“, будући да се за Достојевског „поларитет божанског и ђаволског начела, оштар сукоб свјетлости и таме“, открива у „самој дубини бића“ (БЕРЉАЈЕВ 1981: 272). Премда Дмитриј себе сматра најподлијим од свих подлаца, свестан је и своје жудње за искупљењем и проналажењем Христа; он истовремено тежи и идеалу Мадоне и идеалу Содоме, за њега они нису међусобно искључиви у срцу човека – како сам јунак каже, у лепоти се „ђаво са Богом бори, а бојно поље су – срца људска“ (Достојевски 2003а: 135). За Достојевског цела историја човечанства представља тежњу ка стању универзалности у којој ће се „закон сопства сјединити са законом хуманизма“, а појединац ће достићи највиши степен развоја, „Христов рај“ (JACKSON 1993: 214). Управо овај Христов рај покушава да достигне и Дмитриј, и то управо кроз патњу као начин искупљења грехова, својих и туђих: „Нека сам проклет, нека сам низак и подао, али нека и љубим

крај ризе у коју се облачи бог мој; нека ја у то исто време идем за ђаволом, ја сам ипак и твој син, госпoде, и волим те“ (Достојевски 2003а: 133).

Тежњу да прихватањем патње стане на пут дуалности која га раздире показује и Ғамил, главни јунак Андрићеве *Проклеће авлије*. Човек *мешане крви*, кога је од Грка „делило све“, а са Турцима „везивало мало шта“ (Андрић 1981: 59), Ғамил је од самог рођења подељен између две религије и два народа, између Истока и Запада, не успевајући да пронађе своје место ни у једном од ова два света. Управо је ова подељеност та која отежава Ғамилу креирање сопственог идентитета, због чега оно и завршава потпуним повлачењем, а усамљеност и осећај неприпадања резултирају Ғамиловом потребом да се идентификује са Џем-султаном, још једном несрећном и подвојеном личношћу, која такође, бивајући одбачена од стране двају зараћених светова, егзистира у „међупростору“ (IVON 2012: 301). Дуалност у лику Џем-султана остварена је на два нивоа: кроз причу од двојици сукобљене браће, која је у потпуности заснована на старозаветној легенди о Каину и Авељу, али и, као последица тога, у оквиру саме Џемове личности. Потпуним поистовећивањем са историјском личношћу, поистовећивањем које наратор назива „нездравим представама“ и „таласом лудила“ (Андрић 1981: 93) а поједини критичари виде готово као облик схизофреније (Џаџић 1973; НЕМЕС 2014), Ғамилова дуалност остварује се на још једном нивоу, будући да овај јунак живи како свој живот, тако живот свог двојника. Поред тога, идентификацијом са личношћу чија је животна прича у целости утемељена на архетипу, Ғамил и сам креира свој идентитет у, како тврди Танасијевић, „митолошком оквиру“ (2012: 261), јер би, преко своје фикције Џема ... могао бити изданак племена Авељевог“ (Џаџић 1973: 196). Архетип сукобљене браће може се сматрати и подтекстом подвојености Карађозове личности, с обзиром на то да се код овог јунака догађа, макар и привидан, „преображај у корист доброг брата“ (Радуловић 2011: 60). Поред тога, овај архетип, дакако, чини и фабуларну окосницу романа *Браћа Карамазови*, на шта Иван и директно алудира у више наврата питајући се да ли је он чувар свог брата Дмитрија. Кад је Ғамил у питању, одлучивши да се измести из сопствене реалности и „пресели у мит“, Андрићев јунак одлучује да превазиђе сопствени унутрашњи раскол одласком у време „које крије само оне универзалне вредности“ (Џвeтановић–Нешић 2018: 831) којима Андрићеви јунаци непрестано теже.

За разлику од Карађоза, подвојеност личности Ғамила и Џем-султана не јавља се као директна последица унутрашње борбе добра и зла, о чему сведочи и одсуство демонских елемената у њиховим причама, премда раскол у личности Џем-султана, који потиче од сукоба са братом, резултира незаситом жељом за осветом (Радуловић 2011: 61), што доказује да се зло може настанити и у *добром* човеку (Вукићевић 2015: 61). Ғамил, с друге стране, свој унутрашњи сукоб превазилази одабиром Христа, пута доброте, жртве и искупљења. Тако овај Андрићев јунак, чије име на арапском значи Савршени (Тартаља 1979: 75), „у себи сажима све упоришне тачке хумани-

тета“, па на тај начин „проговара о Животу, Смрти, Љубави, Идентитету“ (ТАНАСИЈЕВИЋ 2012: 258).

Упркос сличној тежњи искупљењу грехова кроз патњу, Дмитриј Карамазов не проналази снагу да понесе терет туђег крста; он је, како каже Аљоша, за њега ипак претежак. Значај мотива жртвовања у *Браћи Карамазовима* је евидентан, будући наговештен и у самом моту дела који се односи на параболу о пшеничном зрну из *Јеванђеља њо Јовану*: „Заиста, заиста вам кажем: ако пшенично зрно павши на земљу не умре, онда остане једно; а ако умре – много ће плода донети“ (*Јеванђеље њо Јовану*, XII, 24). Проблем Димитријевог и Ђамиловог идентитета, дакле, и њихове подвојености, везан је, између осталог, и „за православну идеју подобија кроз страдање и поистовећење са жртвом, Сином Божјим и Човечијим, према коме се развија човечанство у спознаји величине љубави кроз коју открива своју Боголиконост и величину одрицања зарад живота за другог“ (РАДУЛОВИЋ 2011: 56). Међутим, не успевајући, за разлику од Ђамила, да превазиђе сопствену раздирућу дуалност и остајући растргнут између Бога и ђавола, Дмитриј, као и многи јунаци Достојевског, до краја остаје личност која „читавог свог живота стоји на прагу великих унутрашњих одлука и криза“ и чијем „незавршеном и неразрешеном језгру“ (БАХТИН 1967: 119) нико није способан да се у потпуности приближи, па ни сам јунак.

Иако подвојеност јунака обликује њихову често трагичну судбину, за Достојевског и Андрића она није сама по себи негативна појава. Премда представља ескапистички одговор на тескобне животне околности, Ђамилов схизофренични *беї* у мит доводи јунака до просветљења; живећи живот свог алтер ега он даје смисао сопственом животу, чију кулминацију чини прихватање патње намењене другоме. Слично томе, подвајање личности Ивана Карамазова представља врхунац борбе добра и зла у јунаку која је неопходна ради достизања етичке спознаје, будући да до ње не успева да стигне путем вере као Аљоша, нити кроз патњу као Дмитриј, већ управо кроз унутрашњи раскол (СНІЗНЕВСКИ 1962: 121). Штавише, уколико је за Андрића дуалност нужна околност из које треба извући оно најбоље, за Достојевског је она сама суштина; одбацивању унутрашњег дијалога и проналажењу коначног одговора на питање сопственог идентитета потребно је чак одолети, као што Христ одолева искушењима (LORD 1970: 167), јер само свест о и живот са два различитим и супротним истинама води ка оном идеалном ка чему човек тежи (JACKSON 1993: 215). Како тврди Радуловић, „тежња за љубављу и хармонијом и борба против греха и пада покреће свет у стваралаштву Достојевског јер нужно води прочишћењу у борби са собом која личи на сукоб две војске, доказујући да свака физичка појава има метафизичку суштину“ (2011: 60). Иако Иван Карамазов постаје жртва својих интелектуалних уверења која му ускраћују могућност проналажења истинске слободе, он, попут Палог анђела, још увек успева да види оно добро у свету (LORD 1970: 168); као што је то случај и код Раскољникова и Ставрогина, „лик и подобије Божје нису коначно уништени“ ни код Дмитрија, ни код Ивана

Карамазова: они се преко свог брата Аљоше враћају Христу, „свом духовном завичају“ (БЕРЋАЈЕВ 1981: 167).

Било да подвојеност јунака представља крајњу последицу или оличење унутрашње борбе добра и зла, резултат њихових идеолошких лутања и етичких дилема или била заснована на кризи идентитета условљеној осећањем неприпадања, она представља кључно обележје јунака *Браће Карамазових* и *Проклејте авлије* које креира њихову судбину, с обзиром на то да се код ових јунака „дубока свест о сопственој незавршености и неразрешивости“ остварује на „веома сложеним путевима идеолошке мисли, злочина или подвига“ (БАХТИН 1967: 116). Стога, суочивши се не само са тамном страном своје личности, већ управо са дуалношћу као инхерентним обележјем сопства, јунак Достојевског и Андрића, попут Јакова који се рве са Богом, долази до спознаје и проналази свој пут, био он исправан или погрешан. Док се Андрићев јунак при томе окреће митском, ванвременском и универзалном, јунак Достојевског одговор на своја идеолошка тражења налази у „лику идеалнога човека“, односно „у лику Христа“ (БАХТИН 1967: 158), јер је „спасење од подвојености“ могуће једино у „слободи у Истини и милости, слободи у Христу“ (БЕРЋАЈЕВ 1981: 96–97, 167)

ИЗВОРИ И ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Андрић, Иво. *Проклејта авлија*. Београд: Просвета, 1981.
- БАХТИН, Михаил. *Проблеми њоејџике Досјојевској*. Београд: Нолит, 1967.
- БЕРЋАЈЕВ, Николај. *Дух Досјојевској*. Београд: Књижевне новине, 1981.
- ВУКИЋЕВИЋ, Драгана. Демон у делу, демон у свету и демон у уметнику – поводом шездесет година од објављивања *Проклејте авлије*. *Philologia Mediana* 7 (2015): 49–60.
- ДОСТОЈЕВСКИ, Фјодор. *Браћа Карамазови I*. Београд: Ленто, 2003.
- ДОСТОЈЕВСКИ, Фјодор. *Браћа Карамазови II*. Београд: Ленто, 2003.
- НИКИЋ, Љиљана. Христови јунаци у романима *Проклејта авлија* Иве Андрића и *Браћа Карамазови* Фјодора Михајловича Достојевског. *Зборник за језике и књижевности Филозофској факултету у Новом Саду* 10 (2020): 143–156.
- РАДУЛОВИЋ, Оливера. Архетипска естетика Ф. М. Достојевског и И. Андрића. *Славистика* 15 (2011): 55–65.
- Светио њисмо: Нови завети* (превод Вук Караџић). Ваљево: Глас цркве, 2008.
- ТАНАСИЈЕВИЋ, Ивана. Проблем идентитета у *Проклејтој авлији* Иве Андрића. *Наслеђе* 9/21 (2012): 257–267.
- ТАРТАЉА, Иво. *Приповедачева естетика: њрило њознавању Андрићеве њоејџике*. Београд: Нолит, 1979.
- ЦВЕТАНОВИЋ, Иван, Дејана Нешић. У Богу је свршетак мисли или свет романа *Проклејта авлија* је свет са Богом. *Црквене сјудује* 15 (2018): 825–838.

ЦАЦИЋ, Петар. О Проклеtoj авлији. Милош И. Бандић (ур.). *Српска књижевност у књижевној кријици. Савремена проза*. Београд, Полит, 1973.

*

ANDRIĆ, Ivo. *Travnička hronika*. Zagreb: Most, 2003.

ARMANINI, Ante. *Dostojevski i volja za moć. (Jedno viđenje Braće Karamazovih)*. Zagreb: Ceres, 2003.

CHIZHEVSKY, Dmitri. The Theme of the Double in Dostoevsky. Rene Wellek (ed.). *Dostoevsky: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1962, 112–129.

FRANGEŠ, Ivo. U avliji, u proklesoj. Priča i egzistencija u Andrićevoj umjetnosti. Ivo Frangeš (ur.). *Izabrana djela, PSHK, knjiga 149*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1980, 474–490.

IVON, Katarina. Identitet bez identiteta (Ćamil između Istoka i Zapada). *Croatica et Slavica Iadertina* 8/1 (2012): 299–312.

JACKSON, Robert Louis. *Dialogues with Dostoevsky: The Overwhelming Questions*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

KUPAREO, Rajmund. Predstavници religija u djelima Ive Andrića. *Obnovljeni život*, 33/4 (1978): 300–312.

LAUER, Reinhard. Osmanlijsko carstvo kao model svijeta. O paraboličnoj strukturi Andrićeve *Proklete avlije*. *Poetika i ideologija*. Beograd: Prosveta, 1987, 173–192.

LORD, Robert. *Dostoevsky: Essays and Perspectives*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1970.

LUDVIG, Sonja. Demonizam u romanu *Braća Karamazovi* F. M. Dostojevskog. *Umjetnost riječi*, 44/2–3 (2000): 153–178.

NEMEC, Krešimir. Andrićeva *Prokleta avlija* kao *mundus inversus*. *Croatica*, 38 (2014): 175–196.

TERRAS, Victor. *Reading Dostoevsky*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

Sofija Skuban

DUALITY AS THE ESSENCE OF BEING: THE PHENOMENON OF SPLIT PERSONALITIES IN FYODOR DOSTOEVSKY'S *THE BROTHERS KARAMAZOV* AND IVO ANDRIĆ'S *THE DAMNED YARD*

Summary

This paper explores the theme of duality in the novels *The Brothers Karamazov* by Fyodor Dostoevsky and *The Damned Yard* by Ivo Andrić, focusing on the phenomenon of split personalities, mostly visible in the characters of Ivan and Dmitri Karamazov, as well as Karagöz, Kamil, and Cem sultan. The dual nature of characters, culminating in split personalities, often comes as a consequence of their internal ethical and ideological struggles, as well as their feeling of unbelonging, and is, therefore, underscored by biblical

subtext. Ivan Karamazov and Karagöz's split personality results from their constant internal struggle between good and evil, characterized by the appearance of demonic elements. Dmitri's duality, on the other hand, is based on his fluctuation between the bodily and the spiritual, whereas Kamil's state of being torn between two worlds is overcome by his escapist identification with Cem sultan, who is himself an embodiment of duality. Relying upon biblical archetypes, such as the story of Cain and Abel and the temptation of Christ, Dostoevsky and Andrić point to duality as an inherent characteristic of a human being, thus creating universal meanings. In connection to that, the aim of this paper is to show that duality is one of the basic principles on which Dostoevsky's and Andrić's works are built, as well as to point to Dostoevsky's influence not only on Andrić's works, but on the entire Serbian literature of the 20th century.

Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu
Dr Zorana Đinđića 2
sofija.skuban@uns.ac.rs

Примљен: 22. марта 2022. године
Прихваћен за штампу априла 2022. године