

ОСНОВИ ЈЕДНЕ САТАНОДИКЕЈЕ Проблем страдања

Пета књига *Браће Карамазови* носи наслов *За и Против* – Pro et Contr.¹ Иван проширује овај наслов: *за свет и против Бога* – pro mundis et contra Deum. У *Легенди Великог Инквизитора* иде се још даље, тако да ова књига личи на састав посвећен оправдању Сатане, Сатанодикеји – pro Satana et contra Deum.

По тврђењу самог Достојевског, у овој петој књизи,² чију је главну идеју носио у себи читавог свог живота, обједињене су и допуњене многе његове мисли расејане по његовим ранијим делима, и у исто време она означава врхунац читавог романа. „У овој књизи приказује се крајња безбожност... синтеза савременог анархистичког стања... порицање смисла Божије творевине уопште. Сав наш социјализам произишао је отуда; почињући порицањем смисла у историјској стварности, он завршава планом разарања и анархије”.³

У свом дневнику⁴ Достојевски подвлачи велики значај ових поглавља за њега:

Иван је дубок... простаци исмевају моје мрачњаштво и назадни карактер моје вере. Ти глупаци међутим ни сањали нису онако снажно порицање Бога као што је оно које сам изразио⁵ у *Легенди о Великом Инквизитору* и у поглављу које јој предходи. То је уствари основна мисао читавог романа. На ово цео роман, управо, треба да да одговор...

У читавој Европи не наилазимо на тако снажан израз атеизма. Дакле није тачно да ја верујем и исповедам Христа као мало дете. Моје клицање *Осана* прошло је кроз велики жрвањ сумње.

Док у *Писму Љубимову*, Достојевски изјављује да поуке старца Зосиме представљају врхунац целокупног његовог стваралаштва, догле са друге стране, он пише Победоносцеву: „Осећам да атеизам изгледа јачи”.⁶ То је због тога што он чак ни у тако апстрактној теми, није хтео да „изда реалност”. Зло је приступачније непосредном доживљају, док се добро не испољава очигледно.

Зар дело Достојевског није опседнуто злом? Код њега не налазимо књигу *За Бога и против Сатане* која би представљала одбрану добра: целокупна одбрана добра је у ћутању Христа, и Аљоша то одлично схвата када кличе: „Твоја поема, /у којој само зло има реч/ ипак је песма у славу Исуса”.⁷ Достојевски, остајући веран својој да добро нема потребе да се брани, презире лака литерарна средства; јер савршено логичне и здраворазумске речи пакленог „великог Духа” побуне одјекују у тишини.

„Највећи анархисти били су махом искрени људи и убеђени”⁸ у Ивановим речима се осећа да он дубоко страда и да на тренутке из њих провејава снага истинског убеђења...

Намећу се извесна запажања пре приступања књизи Pro et Contra. Треба

напоменути да се у Ивановој дијалектици најситније појединости земаљске стварности преплићу са привиђењима и визијама онога света. Сусрет Христа са Инквизитором, Иванов разговор са сатаном задире у област која превазилази обични емпиризам. Као што се искушење Христа дешава у „пустињи” — која је символ последњих дубина духа препуштеног потпуној слободи за искључиво лично делање — исто тако у делу Достојевског радња се одвија у оквирима где су присутне све стварне појединости но истовремено осећа се бескрај самосазнања које их превазилази. Ту се дешавају сусрети који одређују велике „догађаје” живота. Нагли продор „пустиње” на површину свакодневне стварности може да доведе до махнитости.

Овај прелазак с оне стране граница свести, ствара код Ивана болесно стање: „чини ми се да будан спавам... ходам, говорим, видим, а ипак спавам”.⁹ Међутим духовни феномен нигде не прелази границу вере нити врши насиље над емпиријском очигледношћу, начело слободe остаје свуда нетакнуто. Другачије решење и другачије објашњење увек је могуће. Човек се непрестано налази пред избором: или да призна присутност трансубјективне духовне стварности, или да ту стварност протумачи емпијски, то јест да је објасни као халуцинацију, уображење, бунило.

У свом чланку о Едгару Алану По-у, Достојевски пише да овај „у ствари прихвата могућност догађаја против природних закона и, прихватајући то, у свему осталом остаје веран стварности”. Служећи се сличним поступком, Достојевски не обавезује читаоца да верује. То управо објашњава Соловјев: „Ево шта је обележје истински фантастичног: оно се никада не јавља без велова, сасвим откривено. Достојевски не жели да силом изнуди веру у мистични смисао збивања, радије се ограничава на наговештаје. Натуралистичко објашњење, судећи по последицама датих догађаја, остаје увек могуће; али оно губи своју унутарњу веродостојност”.¹⁰

Иванова дијалектика почиње расправом која се претежно бави проблемом страдања: „мој јунак поставља закључак, по моме мишљењу, непобитан: безумно је страдање деце, а на основу тога безумна је и целогупна историјска стварност”.¹¹

Полазећи од идеје правде, Иван разара почетну тачку историје — библијску причу о прародитељском греху, док са друге стране тврди да је завршна тачка, Царство Божије, хармонија у којој сва питања налазе своје разрешење, морално неприхвативо.

После свега овога, преостаје му још само да одбаци смисао свих планова „неимара људске судбине”, и да коначно раскрсти са силом „невине крви” Онога који је „једини без греха”.¹² Критика идеје испаштања за друге изложена је у *Легенди о Великом Инквизитору*. Тако су срушена три основна начела живота, на чијим рушевинама ће други неимар да изгради нови план о спасењу рода људског; против Теодикеје наступа сатанодикеја, против Премудрости Божије — оштроумност сатане. У Ивановој ствари, у његовом разговору са сатаном, интелектуално поимање идеологије „великог Духа” стреми да из интелектуалне области пређе у област вере, срца.

Иванов метод подсећа на метод Шигаљева. Он најпре проглашава за апсолутно истиниту — идеју по себи свету, дирљиву и мудру да је постојање Бога неопходно, да би затим одбацио Божију Премудрост; он „враћа своју улазницу” за Царство Божије и завршава отвореним атеизмом са његовом формулом: „све је дозвољено”, у којој се већ крије „дух самоуништења”. Иванова поема *Геолошка катаклизма*, на коју га Сатана подсећа, открива нам исходиште његове мисли:

„По моме схватању, не треба ништа рушити, треба уништити у човеку само

идеју о Богу, ето од чега треба почети... Онда... ће стари поглед на свет и, што је главно, стари морал нестати... А пошто Бога и бесмртности нема, новом човеку је слободно да постане човекобог, макар био једини на свету да тако живи. Он ће се, онда, лака срца ослободити од свих правила устаљеног морала, којима је човек био пскоран као роб. За Бога нема закона.

Гдегод се будем налазио, бићу на првом месту... „све је дозвољено” и тачка!¹³

У човекобоштву идеологија Кирилова се подудара са Ивановом; међутим док Кирилов безусловно верује у своју идеју, Иван још тражи доказе; жели извесност, „гарантије”; он зна слабу тачку своје грађевине: „он се држи чињеница”¹⁴ не жели да прекорачи њихове границе, али га неодољиво привлачи оно што је ирационално. Сатана је бол, болест Ивана, но у исто време тај бол садржи наду — можда ону последњу. Има ли Бога, да или не? Упорно и љутито запиткује Иван... Какве су муке у оном свету? пита он са настраном жестином”.¹⁵ Иван је жељан јасних доказа, очигледности. За њега вера има вредности само ако има својство очигледног познања.

Ћаволове речи при растанку: „Чему потврда истине?”¹⁶ објашњавају узрок његовог немира. Тим болним ускликом завршава се Иваново бунило. Његовом потпуно здраворазумском објашњењу човекове судбине и постојања, треба и потврда истине. Сатеран у слепу улицу, он изговара оне своје кобне речи: „све је допуштено” и поставља се изнад свих могућих ограничења, јер: „За бога нема закона”.¹⁷ И тако проблем ирационалног решава одбацивањем самог проблема. „То је бунт”¹⁸ рећи ће Аљоша; али може ли се живети бунтом? и тако за интелектуалним безизлазом отвара се морални безизлаз.

Иваново неприхватање овога и оваквога света и сувише је наглашено а да се у томе не види саучествовање и самог Достојевског. Са друге стране, прогрес, чији би исход био опште добро, то је са гледишта морала неприхвативо. Будућа срећа свих не може да оправда патње данашњих људи, јер они који пате овде ни данас неће уживати у будућој срећи.

Узев у целокупној својој суровој стварности, свет је бесмислен, и Достојевски се буну са Иваном против сваке оптимистичке теодикеје, без осећања за трагично, где би зло било само један неопходан звук у свеопштој хармонији и где би путеви Промисла били сувише добро усклађени са разумом философа. Свет мора да се измени и Иван је у праву када одбија да га прихвати оваквог какав је. У постојећој неравнотежи између мале човекове снаге и силе зла, иманентни морал је недовољан. Управо против тог морала устаје Достојевски.

Ако човеку тешко пада слобода коју Христос објављује и оваплоћава својој личности, још теже би му било да изврши безличне моралне заповести, које се не ослањају ни какаву конкретну слику.

Овај сукоб се разрешава или кроз песимистичко бекство ван живота, или пак кроз обоготворење човека, чиме се уништава само начело дужности, јер за човека — бога „не постоји закон”. Иван своди на ништа етику дужности о којој говори Ракин: „човечанство налази снагу у самом себи да живи у врлини и без вере у бесмртност душе”; ова етика је једном већ доживела неуспех у личности Катје; она до краја остаје чврсто при своме ставу за љубав „из дужности” према Митји,¹⁹ међутим на суђењу, ова љубав претвара се у мржњу, искушење је било изнад њених моћи.²⁰ Овде се

Иван слаже са Зосимом: ²¹ ако Бог не постоји, онда не постоји ни врлина ни љубав. „У том случају човек постаје цар целог света... али како живети у врлини без Бога? кога би онда човек имао да воли?” ²² Дивљење до бола пред лицем живота квари се и претвара у побуну разума против својих ограничења, а исто тако и против тајанственог, против ирационалног у животу. Иванова мисао се креће у зачараном кругу противуречности. Његово исповедање вере је величанствено, али у њему се крије смртни порок; ту се одбацују начела разума да би одмах потом пао под ударе тога истог „еуклидовског духа”.

„Ја понизно признајем да у мени нема никаквих способности за решавање таквих питања; у суштини мој ум је еуклидовски, земаљски, и како бих могао да се упустам у решавање нечега што није од овога света?... а најмање о Богу: да ли постоји или не постоји?... Дакле, радо признајем не само Бога, него и Његову премудрост, Његов циљ — мени сасвим недокучив; верујем у поредак, у смисао живота, верујем у вечну хармонију у којој ћемо се сви наводно сјединити; верујем у Реч којој тежи сав свемир; и која је сама „била у Бога”, и која је сама Бог; верујем у бесконачност... ја сам убеђен као дете да ће патње нестати, да ће сва увредива комедија људских противречности ишчезнути, као жалосно привиђење, ружна појава ситничаве моћи, као атом малог еуклидовског ума; и да ће се, на крају драме, у часу остварења вечне хармоније, десити чудесно откривење које ће тронути сва људска срца, умирити сва негодовања, искупити све злочине и сву крв проливену; тако да ће се моћи не само опростити него и оправдати све што се догодило на земљи”. ²³

Иза овог чисто теоријског и апстрактног исповедања вере, крије се атеизам. То је управо оно што Миђа нагонски осећа: „Што се Ивана тиче он нема Бога, он има идеју”. ²⁴ Претензија разума да све обухвати искључује сваку вишу реалност и повлачи за собом казну која је неизбежна. Срце не опрашта када му се силом намеће разумска вера. Човек се излаже опасности да „подлегне мржњи светећи се самоме себи и другима зато што је служио идеји у коју није веровао”. ²⁵ Појављује се пресуднообразложење. Иван мења своју полазну тачку у име рационалног устројства живота и једног искључиво рационалистичког поимања правде. „На крају крајева, пази, није да ја поричем постојање Бога, него његову творевину, ето то је оно што ја не признајем”. ²⁶ Иван би могао да усвоји Шопенхауеров израз: „Ако је Бог створио свет, онда ја не бих желео да ја будем тај Бог, јер би невоље света раздирале моје срце”. Како помирити идеју о свету као Божијој творевини са бесмислом његовог стварног садржаја, са „Одвратном комедијом људских противречности”. ²⁷ Божански поредак, виши смисао. Божија правда, чак и ако постоје, изгледају у категоријама људског поимања као истине које нису од овога света.

Иван одбија да рационално схвати Бога, међутим он мора то да чини ако само својим разумом тумачи план Божији о свету. „Треба међутим, запазити да ако Бог постоји, да ако је Он заиста створио земљу, Он је то учинио, као што је познато, према Еуклидовој геометрији, а уму човековом је дао представу само трију димензија простора”. Ако емпиријски закони владају и над самом Божијом замисли о свету, није ли онда и само Божије биће подложно тим истим законима? Од овакве вере у човеколиког Бога само је један корак до логичног атеизма који тврди: човек је измислио Бога. Било је међутим, има и данас таквих, геометара и философа, па и веома значајних који сумњају да су наша васиона па и сви остали светови, створени искључиво по

Еуклидовој геометрији. Усуђују се чак да маштају о томе како се две паралелне линије... састају негде у бесконачности...²⁸ Нека се чак паралелне линије и састану и ја то својим очима видим и кажем да су се састале, ипак ја то нећу прихватити. Ето, то је моја суштина, Аљоша, то је моја теза"²⁹

Иван тражи да се две паралелне линије састану овде у коначности, он тражи апсолут у релативном: он прихвата Божји свет једино под условом да у њему деца живе невина и без патње, да у њему влада рационални поредак узрока и последица који је сам себи довољан, под условом да из овога света исчезне све ирационално.

Ако Бог постоји, онда би земаљски живот требало да буде Царство Божије у коме је све од светлости и мере, док са друге стране, ако је овај свет пун загонетки и противречности које збуњују разум, онда Бог не постоји. Врховно начело је разум, од којег зависи садржина свеколиког бића, и ту нема места за Логос.

Управо у страдању невинне деце Иван налази слабу тачку Бога; ту је он нашао „дугме“ да покрене полуту којом се руши Божија Премудрост.³⁰ То страдање је нешто најболније и најзагонетније; оно је узрок трагичног; оно је саставни део сваког бесмисла и камен спотицања свих оптимистичких система. То је извор свих гностичких доктрина, као и најјачи приговор Богу од стране богобораца,³¹ Почев од случаја пророка Јова у коме је ирационалност страдања изражена у свој својој снази.

Размотримо значај страдања у Ивановом схватању света. По огорчености свога срца, он је близак Ставрогину. Он доводи у сумњу и одбија и саму могућност феномена љубави: „Никад нисам могао да разумем како човек може волети своје ближње. По мом схватању, баш „ближњи“ се не може волети; може се волети само неко у даљини”³² О овој љубави на растојању, Достојевски пише Чернишевском: „Ви сте у ствари патили не због једног одређеног човека, него због човека уопште. Међутим, волети човека уопште то већ неизбежно значи презирати па чак и мрзети конкретног човека који се налази сасвим близу”. Оваква безлична љубав је љубав према идеји а не љубав према конкретном човеку.³³

Подвиг љубави описан у житију св. Јована Милостивог, Ивану се чини као лаж; феномен љубави за њега је недокучив: „Човек треба да се сакрије, па да може бити вољен, јер чим покаже своје лице љубав исчезава”.³⁴

За Ивана, љубав се ограничава на спољашње и безличне односе а то више није љубав, него нека врста љубазности, нека врста равнодушног естетизма. Изопаченост љубави је због забрањеног пројцирања у човека саме суштине тројичног Бога, због њене рационализације која ту љубав исцрпљује, и у томе је сва трагика Иванове исповести. Бол не очекује у своме ближњем ништа до естетско посматрање: „у балету, где просјаци који се појављују у свиленим ритама и поцепаним чипкама, моле милостињу уз грациозну игру, тада их човек још може некако да посматра са дивљењем. Можемо им се дивити, али не и волети”.³⁵ Љубав се замењује љубазношћу, али после извесног времена и она исчезава када види загнојена уста... која заударају од неке страшне болести”.³⁶ Из сурове очигледности свог личног рефлекса Иван изводи закључак о свеопштој немогућности било какве љубави. Апсолутна неспособност за љубав не произлази из „рђавих склоности”, него је она урођена људској природи”.³⁷ Све ово значи да он пориче да нешто небеско може да начини продор у човека: „Христова љубав према људима, то је на земљи једна врста немогућег чуда. Тачно је да је Он био Бог, али ми нисмо Богови...” Иван раздваја Божанску и човечанску природу у Христу и поставља их на различите равни. Он се обара на идеју Ваплоћења;

Он очајнички настоји да раздвоји Бога од човека; небо му је празно, земља се сужава, човек је усамљен и губи лик Божији, ту основу своје органске способности за љубав.

Тврђењем да је човеку својствено да буде усамљен тиме љубав и основна начела на којима она почива, постају бесмислени.

Иваново схватање човека засновано је само на његовом субјективном доживљају. „Ја засад још то не знам, нити могу да појмим... по мом разуму, Христова љубав према људима је немогућа.“³⁸ „Ја“ и „по мом разуму“ то су ослонци његове егоцен-тричне мисли. У Ивановом искуству постоји само спољашња коегзистенција потпуно у себе затворених појединаца: „Други никада не може дознати, колико ја патим, зато што је други он други, а не – ја“.³⁹ Други је увек *он* а не *ти*, не *ми*. Човеков свет се обесчовечује, талог зверске свирепости избија на површину, појављује се човек – звер. Добročинство св. Јована Милостивог није стварно, Божији лик у човеку је апстрактан производ маште. Оцртавајући лик сатане, човек се налази у својој стварности, тад говори о нечем што му је блиско и што сачињава део његовог личног доживљаја: „Човек је створио сатану по своме лику“.⁴⁰ Човекову природу Иван види у њеном најцрњем облику: „Звери никада не могу бити тако утанчано свирепе као човек“.⁴¹ Посматрајући свога оца Иван би могао дефинисати човека као сладострасног паука. „У сваком човеку се крије демон. Наступ гнева, садизам, бура ниских страсти, болести задобијене од разврата“.⁴² Свуда човек мучи и кињи човека. У причи о Ришару реч је о „пoboжном и братском“ мучењу где „секу главу брату само зато што је он постао „наш“ и „у име Божије благодати““.⁴³

Сељак мучи свог коња, „шиба коња камцијом по кротким очима“, али Иванова пажња је усредсређена на скупљање неких фактића и анегдота о пакленом мучењу деце, до „сaдистичких уживања“. Турци бацају у вис одојчад и дочекују их на бајонет, пуцају у децу коју су претходно засмејавали. Кажу да Турци веома воле слаткише“⁴⁴, али такође и образовани и хумани европејци исто тако воле да муче децу што изазива рђаве нагоне. Замислите неко дете, „на мразу, у помрчини бије се својом сићушном шачицом у измучене груди, лијући невинне сузе моли се „драгом Боги“ да му дође у помоћ“.⁴⁵ Тамо неки генерал напујда на дете читав чопор ловачких паса да га растргну, па отац који шибав своју малу девојчицу прутом „до садизма све јаче и јаче“. Достојевски има изузетан дар да описује страдалничку патњу; неки његови описи су мучно штиво. То је зато што га туђе страдање боли; то он лично говори кроз Ивана, и приморава нас да на свет гледамо „реалистички“ што је њему толико својствено.

Присетимо се само Нели из романа *Понижени и Увређени*, рођења детета Шатову, деце Мармеладова, Иљушине историје, приче о Лизи Хохлаковој, или мале девојчице у Ставрогиновој Исповести.

Постављајући проблем страдања невиних Иван га своди на страдање деце. Миђа подсећа да је „инсектима дато сладострашће, а ангелу да стоји пред Богом“.⁴⁶ Одрастао човек је сладострасни инсект, а дете је ангео који стоји пред Богом; то је коренита супротност двају светова, двеју природа. „До седме године деца се веома разликују од људи: као да су сасвим друга бића и са другачијом природом“⁴⁷ Дечији свет не учествује у злу, и зато „деца никад нису ружна“.⁴⁸ Међутим, на земљи, деца „много страдају“; ту зјапи као рана тај проблем.

Страдање одраслих може се у крајњој линији рационално објаснити. Овоме

доприносе и економске теорије које све оправдавају крилатицом: „нема никаквих злочина—има само гладних”.⁴⁹ Осим тога, „одрасли су одговорни и недостојни да буду вољени”. Њима је био дат рај, а они су зажелели слободу ван Бога и украдоше огањ са неба, знајући да ће бити несрећни „они су јели од забрањеног воћа, још га и даље једу”, али они бар имају уз то некакву накнаду, док мала деца нису ништа јела и још су невини.

Служећи се библијским симболом „забрањеног воћа”, Иван му одриче његов свеопшти значај. Он га не прихвата као „прародитељски грех”, но само као први „грех појединца”, зато каже „и једу га још и сад”. Он одузима из прародитељског греха све што може да послужи као онтолошка основа за свечовечанску злоћу, својствену палојљудској природи. Једном ако се одбаци идеја и присутност ангелских и демонских елемената у људској онтологији као и наша зависност од Бога, а и наша солидарност у кривици; онда се човек осећа безнадежно сам.

Повлачећи јасно границу између дечије природе и природе одраслих, Иванова мисао устаје против „допуштања да постоји један други свет, који би био непојмив за људско срце овде на земљи”.⁵⁰ Наиме да деца испаштају и страдају да би окајала кривицу њихових очева који су јели од забрањеног воћа”.⁵¹ „Ја лако разумем солидарност у греху и у казни, али она се не може односити на невину децу, а уколико су она заиста солидарна са неделима својих отаца, онда је то нека истина која није од овога света, и коју ја не разумем”.⁵² Ово не може да разуме само разум, него и срце, јер оно забрањено „воће” није више доступно личном искуству овде на земљи; идеја о забрањеном „воћу” објашњава у крајњој линији свеопшти пад човечанства, али не и страдање конкретне поједине личности. Ето, овде се крије извор и снага побуне против Бога; и срце и разум осећа неправду и буни се. „Како то може да неко невин страда за другог, па још мало дете”.⁵³

Живот је наизглед бесмислен. Међутим, Иван, развијајући даље своју мисао, завршава кобном заблудом. Приговарајући Аљошу да говори „глупости”,⁵⁴ и он сам се опусти да дода нове глупости. Иван говори као „у сну”, и понавља речи свога ђавола:

....„Знај да су глупости потребне овоме свету; на њима је он и заснован; без тих глупости не би се ништа ни догађало овде”.⁵⁵ Присутност ових „глупости” /ирационалних елемената/ у Божијем плану онаквом какав би он морао да буде по људској памети, показује главну ману тога плана. Са друге стране, међутим, Иван и сам признаје да су „глупости” потребне. Оне сведоче да има тајанствености у животу. Макар Иванович у „Младићу”, каже: „Нека има тајни, тим боље”; нашта му младић узвраћа: „Ви знате и схватате много више него што можете да искажете; само, рекло би се да ви говорите као у бунилу”.⁵⁶

Иван има свој доживљај ирационалног; прихватајући његову законитост у свету, он би могао почети да разуме, али то је управо што Иван неће и тиме он разоткрива подсвесну основу своје дијалектике: „Ништа ми није јасно, наставља Иван као у сну — нећу ништа да разумем сада. Ја се држим чињенице. Покушавајући да разумем ја искривљујем чињенице”.⁵⁷ Овакав став према чињеници своди се на то да се узрочна емпиријска карика сматра за нешто апсолутно, то јест не признаје ништа сем рационалне узроке. И тако, посматрано у ланцу емпиријских рационалних узрока, страдање невиних изгледа бесмислено. Међутим, за једно целовито разумевање ствари, треба се ослободити голих чињеница, јер сем опазивих и очигледних узрока, треба продрети

до оне „духовне узрочности мање видљиве, али дубинскије и свеобухватније”.⁵⁸

Све док Иван настоји да се држи само опишљивих чињеница, он не може ништа да разуме, међутим он при том изјављује: „Мени треба јасан рачун, иначе ћу се уништити”.⁵⁹

С једне стране „нема криваца”, а са друге стране „страдање постоји”, то је чињеничко стање по „Еуклидовој лудорији”. Иванов двојник, његов ђаво, касније ће рећи: „За мене постоје две истине: она тамо, њихова, коју ја нећу да знам, и друга, моја”.⁶⁰ Иван такође каже: „То је истина која није од овога света и коју ја не разумем”.⁶¹ Иванова истина је истина овоземаљске правде и природне награде „овде на земљи”. Но он исто тако не може да прихвати атеистичко сањарење о будућој хармонији, и указује на нечовечни карактер идеје о прогресу: Нећу да моје тело са свим мојим патњама и грешкама послужи једино као ђубриво за будућу хармонију коју ће уживати други.⁶² Јер ако се све сврши без мене, то би било сувише жалосно... Хоћу да будем присутан када ће сви сазнати ради чега је све тако било”. Он заповеднички захтева опште заскрсење /„нека ме васкрсну”/, али само зато да бих одмах изјавио да је оно неприхваћиво као разрешење проблема страдања:

„Разумем ја како ће васиона да затрепери од радости, када ће се небо и земља сјединити у једном покличу весеља, када ће све што живи и што је некада живело гласно рећи: „Ти си у праву, Господе, јер се открише путеви Твоји”; када ће се загрлити целат, мати и њено убијено дете и са сузама изјавити: „У праву си, Господе”. Нема сумње тада ће постати све светло и јасно. Можда ћу и ја тада, видећи мајку која се загрлила са мучитељем свога детета, ускликнути са осталима: „У праву си, Господе”.⁶³

Касније, Сатана ће говорити Ивану: „Био сам тамо када је распети Христос вазнео се на небо... слушао сам радосна клицања херувима који певаху: „осана!” и громогласне химне серафима од којих је подрхтавала васиона. И ево, кунем се свим што је најсветије, хтео сам да се придружим том хору па да кликнем са свима: осана! Већ су ми речи навирале из груди... Ти знаш да се лако разнежим на естетску лепоту ствари... Но здрави разум... држао ме је и ту у потребним границама, и ја пропустих згодан тренутак”.⁶⁴

Здрав разум враћа Ивана у стварност: „У праву си, Господе, али то ипак није по мојој вољи... док још имам времена, ја одбијам да прихватим ту узвишену хармонију... Радије враћам своју улазницу”.⁶⁵

Ако проблем страдања може да разреши само религиозна савест, Иван у име здравог разума изјављује да је такво разрешење неморално и одбија идеју о хармонији Царства Божијег.⁶⁶

Осврнимо се укратко на његове основне поставке.

Он прихвата да хармонија мора бити купљена страдањем, да је страдање неопходно због разликовања између добра и зла у људском духу; да грех обавезно повлачи казну. Али му изгледа бесмислено да мала невина деца одговарају за недела својих отаца; „та узвишена хармонија не вреди ни једну сузу детета, те малецке жртве... јер те детиње сузе нису биле искупљене”.⁶⁷

Међутим, ако је страдање незаслужено, зар муке мучитеља у паклу нису отплата за сузе њихових жртава? „Али чему служи та казна мучитељима, кад су мучена деца већ поднела свој пакао?”⁶⁸ Хармонија се зида на неправди; муке злочинца у паклу не могу да убришу сузе његових жртава и таква истина не вреди ту цену. Те муке могу да казне само лично зло.

Али сама идеја казне, опет нарушава хармонију: шта вреди та хармонија која допушта пакао? Ја хоћу опроштај свима, братски пољубац између свих људи, нестанак страдања".⁶⁹ Ово се противи Дантеовом Паклу. Могу ли праведници да кличу: „У праву си Господе“, ако њихова срећа иде упоредо са мукама осуђених? Укинути те муке и пакао могуће је само ако се пође од идеје свеопштег праштања, али та идеја, са друге стране, разара хармонију, јер нарушава правду. Уствари, сама правда намеће границе праштању: „нека мати и опрости мучитељу детеубици за свој матерински бол; али муке свога детета које су растргли пси, она нема право да опрости. Њен син би могао да опрости, но не она. Дакле, ако право помиловања и опроштаја не постоји, где је онда ту хармонија?"⁷⁰

Полазећи само од људске природе, хармонија је немогућа. „Постоји ли у овом свету биће које би имало право да опрости за све? Ту се поставља последњи, најзамршенији проблем: да ли уопште постоји надчовечанско биће, способно да разреши све чворове? Пошто хармонија искључује сузе, а, међутим, суза има на претек, и то таквих „које нису биле искупљене“, то значи да не постоји такво биће које би могло да жупи све сузе и опрости све грехе. У варијантама *Бележака за Браћу Карамазове*, Иван иде до дна своје мисли и прекорачује границу етике, када каже: „Избраници Божији, јаки и моћни подвижници, пошто су поднели муке Његовог Крста, неће добити ништа од онога што им је било обећано, исто као што ни Он није ништа задобио после страдања на Крсту..."⁷¹

Па ипак, против свих Иванових сумњицења и приговора „Распеће Христово је страховит доказ“, и једини. Ивану је ово добро познато, али он одлучно одбија идеју да је безгрешни Спаситељ на крсту окајао туђе грехе. Сада је јасно откуда у првобитном тексту тврдња да су „сузе остале неискупљене": то је наводно зато што „Тамо ничег нема... а религија је глупост и тупоглав покушај... Ми поуздано знамо, да Он није нашао ништа..."⁷²

Хришћанско схватање хармоније не може се разумом објаснити, та хармонија је трансцендентна јер помирење између милости и правде уопште није проблем, него је то чињеница Божје благодати. Према томе, не остаје ништа друго, него оно древно *credo quia absurdum* /верујем јер је нелогично/, а то је капитулација човековог разума, признање његове релативности. Али у овом случају Иван се буну: „преценили су ту хармонију, улазница је много скупа за нас... Ја више волим да останем са својим неискупљеним болом и упорним негодовањем, па макар и не био у праву".⁷³

Позивајући се на здрав разум, Иван одриче сваку могућност да се овај проблем разреши ирационално, и остаје искључиво у границама „разума“, „где је он увек у праву".⁷⁴ Људска памет представља Творца света као архитекту који „гради срећу човечанства на мукама и неискупљеним сузама". Одрицање оваквог плана, значи оптужити Бога. Аљоша ово потврђује кад каже Ивану: „То је побуна".

Сам Достојевски признаје, да је цео роман *Браћа Карамазови* /ми би смо додали: целокупно његово дело/ одговор на Иванову оптужбу против Бога. Покушајмо, дакле, да осветлимо овај проблем из једног другог угла.

Схватајући страдање као средство за куповину будуће хармоније, Иван долази до механичког поимања слободе. Рај за њега није органско стање својствено чистом човеку првобитне невиности; него, по њему, „рај је дат" као нешто спољашње и наметнуто. Зато је онда сасвим природно „чезнути за слободом", у смислу „отети ватру бо-

говима". Рај ту постаје затвор, а слобода забрањено воће. И не само отмица те спољашње слободе, него и све касније отимачине повлаче за собом казну. То је разлог да је за Ивана слобода само слобода да се чини зло; он познаје само такву слободу. И тако, пошто истинска слобода не постоји, страдање постаје неопходност, нужност, којом се купује хармонија. Овакво схватање Бога не само да је уско правничко /јуридичко/, него чак и трговачко; оно изазива познату Иванову реакцију: „Чему то ђаволско разликовање ако је тако скупо!"

Ако познање Бога треба да се плати сузама једног детета, онда какав је то Бог, где је Његова доброта? Ту се открива жестина сваког атеистичког бунта, који је логичан, уколико се не признаје првобитна слобода и пад у грех. А ми смо већ видели да је грехопад почетак изопачене слободе, који се испољава у страдању, то је знак новог начина човековог постојања.

Зло, хаос, извиру из несвесне слободе, и тај проблем се може решити само у свесној слободи која се потврђује кроз љубав. Само кроз љубав ишчезава противречност између бесмисла и хармоније. Јер хармонија се не добија по цени бесмисла, него је бесмисао пројцирање човековог унутарњег света, његове судбине, која у слободи љубави открива свој смисао и узима нови знак, знак хармоније. Међутим, Иван и не зна шта је то љубав и слобода, и зато његова мисао доспева у слепе улице. Разумом се не може објаснити тајна настанка зла и страдања; зато што им је извор слобода, а она је гранични појам недоступан разуму.

Бог не заснива хармонију на злу, и спасење једног човека уопште није плаћено пропашћу хиљаду других, како то тврде „велики Дух" /Сатана/ и Шигаљев, који деле човечанство на јаке и на слабиће. Ако многи људи пропадају, то се дешава против воље Божје. У томе је, ето, суштински парадокс човекове судбине у којој људска слобода има моћ да самовољно ограничава вољу Бога као Апсолута. Пуноту свога бића човек не достиже самовласну свемоћ Бога, него кроз страдање Бога. По Библији, Бог није у ветру ни у бури, него у тихом лахору, и док људску машту запањује Његова свемоћ, Достојевског потреса Његова скромност /кеноза/, Његово човекољубље, „немоћ" Његовог божанског срца; међутим сила ове немоћи је у ствари бескрајна и неизрецива.

По Ивану Карамазову, човек је створио Бога и Сатану по своме лику и подобију, и то само показује ширину људских могућности. Ако је човек уистину слободан, онда није реч о искупљењу својим мукама, него о проналажењу у мукама снаге да се мења судбина. Усред паћеничког и бесмисленог живота, човеку се изненада открива неки смисао; он наслућује своје назначење за љубав, по оној изреци: *Постојим, значи болим*; он покушава да ухвати „тренутак делотворне љубави". Тај тренутак подсећа нас на Кјеркегоров „трен" /„Augenblick"/, то је нека врста муњевитог продора вечности у време, то је тренутак вечне садашњости у коме су прескочени низови математичких тренутака у времену.

Треба дубље сагледати идеју зла као део судбине човекове. Свет није заснован на сузама јадних људи, него на ирационалној тајанствености страдања невине доброте. А то је управо оно што Иван не може да разуме. Сузе су само симбол, само знак трагичности страдалничке доброте. Зло чини само злобан човек, и када дете страда, онда његове сузе нису само знак зле слободе покварених; оне су такође и знак слободе коју

има људска доброта која добровољно страда трпећи и подносећи зло. Са дететом које

страда, страда и цела човекова доброта, и цела Божја доброта; то није страдање којим се купује хармонија, него страдање у којем се може претопити и исправити изопачена човекова слобода.

Зло прожима биће својом снагом порицања; сузе су знак сусрета добра и зла, знак посебног начина борбе и, најзад, знак ненадмашиве снаге добра, које се не намеће човеку, него се ограничава пред њим у име љубави и слободе.

Победа зла над добром у току историје, па и саме те могућности зла, доказује постојање слободе у свету; те могућности наговештавају коначну победу добра над злом у вечности, као и самоуништење зла, јер та последња победа наступиће кроз слободно покајање и обраћење бића у дуброту. Сузе ⁷⁵ су израз другачије правде, другачије истине, потпуно различите од оне коју замишљају Иван и Његов ђаво.

Ту постоји обрнути поредак: није страдање предмет окајавања, оно је само његов знак; предмет окајавања је читав свет.

Посматрано са апсолутног гледишта, управо је мучитељ достојан истинског жаљења, његова судбина је мрачна, али судбина није спољашња казна, него је то сагласје унутарњег стања личне слободе и прихваћених услова живота.

Мисао Достојевског је целовита као организам и не може се говорити о сузама тог једног детета, него о сузама деце; треба поћи од човечанских суза, од свеопште идеје страдања. Не ради се о томе да сваки поједини човек „једе забрањено воће“, као што је то замишљао Иван; него се ради о чињеници да се човеков живот показује као окајавајуће страдање. У човековој судбини лично и космичко су нераздвојно повезани; поврх трајања свог сопственог живота, свако носи у себи и трајање свеколиког живота човечанства почев од првог човека; целокупна историјска прошлост улази у његов лични живот. Свако дете представља делић целине, оно је солидарно не са злочинцима својих отаца, него са свечовечанском судбином. Првобитни грех као чин, који се ставља тамо изнад историје, нема ничег заједничког са узрастом, са личном кривицом и са другим емпиријским условима индивидуалног живота. Та истина о првом греху у својој суштини није од овога света; она превазилази сва нагађања, „по мом мишљењу“; јер се грехопад десио у друкчијим условима, сада већ недоступним за искуство наше огреховљене болесне савести; исто тако као што је хармонија између милости и правде велика Божја тајна и она може да буде само предмет вере. Међутим спуштајући ову тајну на раван свога разума, Иван неизбежно пада у очигледну противречност; с једне стране он чезне за правдом, одмаздом, чак и по цену сопственог уништења, док са друге стране, он истовремено жели „праштање, свеопшти загрљај, укидање страдања“. Ова противречност указује на двострукост проблема страдања. Постоји, прво, окајавајуће страдање као испаштање, у којем доброта подноси зло уважавајући слободу створенога света. Превазилазећи правду кроз милост, доброта пружа увек нове и стваралачке могућности слободног препорода бића. Са друге стране, постоји зло страдање које одражава саму природу своје злоће, где се види степен његове удаљености од добра.

У Царству Божјем дете може да се радује својим некадањим сузама јер су оне знак победе добра у вечности, што у времену поприма облик страдања невиних. Само је онда могућа радост бића ако се оно причешћује Богом Страдалником, снагом испаштања, а то је радост коначног обраћења бића. Само овакво стање радости омогућава да, у будућем животу, жртва загрли свога мучитеља.

Стање „покварених“ је различит проблем који се може разумети само ако се пакао схвати као својеволјно изабрана судбина: у том строго личном одређењу зло страдање покварењака, као и његово апсолутно сиромаштво, ништа не додаје сузама невиних: његово страдање не окајава нити може нешто окајавати, али, са друге стране, пошто оно није „казна Божја“, то страдање-покварених самомучитеља ни у чему не нарушава општу хармонију. Може се, већ на Земљи, живети као у паклу, /на пример као Ставрогхин/, јер пакао је зрачење зла из душе злог човека.

Рај и пакао нису награда или казна, него начин постојања који ствара сам човек. Пакао настаје када у човеку усахне делотворна љубав, додир са Божанском вечношћу.

Онај који је занемарио драгоцене „тренутке љубави“... може да угледа рај, може да се уздигне до Господа, али оно што га управо мучи, то је да он није на Земљи волео, он долази у додир са онима који су волели, али он је презрео њихову љубав. Он је сасвим свестан свог положаја и сам себи каже: „Сада ја знам шта је требало но, и поред жеље за љубављу, моја љубав не вреди ништа, не представља никакву жртву, јер земаљски живот је окончан... Сад бих са радошћу дао свој живот за друге, али то је немогуће, јер живот, који сам могао посветити љубави, истекао је, провалија га одваја од овог пакленог стања“.⁷⁶

Међутим сама жеља за „обостраном, делотворном и захвалном љубављу“, као одговор на љубав праведних, постаје сама по себи моћ која спасава грешнике. Достојевски из дубине срца одбија наподносиви сукоб између радости праведних и мучења грешника. По њему радост праведних има моћ да спасава грешнике у њиховој беди, „јер прихватавши љубав праведних без могућности да на њу узврате, њихова смерна послушност створила би само неку врсту слике или имитације оне делотворне љубави коју су они презрели на земљи“.⁷⁷ Смирење /скрушеност/ постаје огромна снага којом се остварује, чак и у паклу, *метаноија* /промена ума, покајање/.

У паклу, најзад, остају само „добровољни мученици који су у потпуности постали плен Сатане и његове гордости“.⁷⁸ Људи су слободни између Бога и Сатане — то је избор који се намеће и „немогуће их је од њега ослободити, јер та мука избора је у њима самима, а не изван њих“, ⁷⁹ јер човек се никуда не одводи, него се његово унутарње стање изражава или као рај или као пакао. На овај начин се испуњава највиша правда, љубав и хармонија.

Љубав праведних према грешницима је стваралачка љубав, она пати и прашта. Али да ли човек има ту моћ? „Ако право праштања не постоји, како је могућа хармонија“? Ако човек може да опрости личне увреде, зар зло учињено ван области појединца, није трансцедентно у односу на човека? Има ли он уопште право да потегне своју моћ праштања и шире од себе? Да, по речима старца Зосиме: „Знај да не можеш бити ничији судија“, значи да постоји лични удео у свакој кривици: „Све има везу... јер ако додирнеш овде, то има одјека на другом крају света“. Учествовањем у свакој кривици, човек може, такође, обрнутим духовним покретом, да учествује и у сваком добром делу искупљења: по мери преузимања на себе кривице другог, и само тиме он стиче право да опрашта и за друге. У томе се и састоји сам чин праштања. У паклу старца Зосиме видимо учинак силе праштања. Светитељи испољавају енергију љубави, а грешници могу у најбољем случају прихватити ту љубав, али то је већ довољно да се раскине обруч њихове усамљености, да се омогући општење које ће променити њихово стање. У самом начину прихватања налази се стваралачка моћ у томе је

садржана цела уметност смирења. Опроштај није тек лаковеран израз нити компромис који би у суштини одржавао status quo: опроштај сведочи о већ готовом чину и о насталој промени. Грех у фази гриже савести је овековечена „прошлост која неће да умре”.⁸⁰ Само кроз покајање, кроз откривање своје кривице другом човеку долази до разбијања зачараног круга у коме је усамљеник затворен са својом кривицом. Смртосна прошлост, која се припила као пијавица уз човека, бива откачена и одбачена, опредмећена ван њега. Може ли се, међутим, замислити да би онај „други” остао пасиван? Не, јер истинско саопштавање своје кривице, оно које ослобађа, није друго до заједничарење у кривици — утицај је ту обостран. Он је свесно или несвесно, чин сажалења, саосећања, које ослобађа грешника, и које се коначно изражава кроз опраштање.⁸¹

Изгубљена невиност је неповратна, но покајањем човек постаје другачији, открива у себи новог човека, а то је управо оно што поставља дубински и, у суштини, једини проблем: ако сама људска природа нема у себи снагу којом би променила човеково биће, постоји ли неки ванчовечански извор праштања? Праштање је у ствари непосредно општење са другим човеком, као саосећање, као истинско усвајање другог бића, као једнодушност. То је међутим могуће само кроз једно свеобухватно начело.

Ако појаве сваког истинског сјединења на земљи одражавају мистичне сусрете са Богом., учешће у страдању Бога, онда основа за судбину човечанства нису „неискупљене сузе намученог детета”, него су то сузе самога Бога, „Јагњета које је било заклано од постојања света”.⁸²

Страдање Бога је основа за Његову моралну моћ праштања, која се разликује од Његове Божанске свемоћи. Ако се уопште може говорити о „плаћању за хармонију”, онда је Бог онај који плаћа, а не човек. Бог се раздаје у својој љубави и даје човеку, кроз ове тренутке љубави, моћ победе над злом. Ако је свако свима крив, онда знати кривицу другог значи почети саосећати због ње, ту је присутно искуство непосредно љубави. „Бог нам је дао родитеље да бисмо се учили љубави. Породица је практично вежбање у љубави”.⁸³ Ово вежбање уводи човека у свеопшту љубав: „породица се проширује, други јој се придружује, рађа се нов организам”.

Међутим Иваново питање остаје и даље отворено: има ли смисла и вредности несвесно страдање, а да се ипак њиме не наруши хармонија? Страдање и бол има корен у свести, то међутим не значи да страдање мора неизоставно да буде свесно, оно може да буде надсвесно у односу на временски ток, и то надсвесно страдање садржи вредност и посебан и виши облик слободе који одговара суштини невинне доброте која пати. У стању после грехопада, апсолутна невиност постоји пре свести. Даље од овога рационално размишљање не може да иде.

Иван са нарочитим разлогом даје деци посебно место; но и сам Достојевски наглашава њихову изузетну вредност: „осмех детета је као зрачак из раја”. Невиност деце је одраз њиховог причешћа Оним који је „Једини без греха”.⁸⁴

Дечији свет је ангелски свет коме је Бог даровао нарочиту сличност са Христом.

Иванова земаљска савест сувише се жури да разреши сукоб између рационалног и ирационалног света, и на пречац да врати своју улазницу. „Ја нећу хармонију, из љубави према човечанству је нећу. Боље да останем при неискупљеном болу свом и при своме празном негодовању, па макар и не био у праву”.⁸⁵

Фридрих Ниче приговара хришћанству да оно укида трагичност овог света утехом коју доноси, међутим његов приговор се може односити једино на облике живота будућег века, али тамо ће трагично бити поистовећено са бесмисленим временом пакла. Иван његов коначну утеху и хоће да овековечи трагику, чинећи је на тај начин порочном. Одбацујући трагику добра, он се држи трагике зла, и носи у свом срцу слику неискупљене патње — начело вечне бесмислености живота.

Жеђ за изравнањем свих дугова, доведена до свога врхунца, изопачује се у своју супротност, у одбојност према Богу правде, скаменивши се у осећању своје бесконачне увређености. То је један од видова борбе временског са вечним, где се трагика патње уздиже до апсолута и устоличава у времену. У Грушењки Достојевски показује патњу одржавану њеним сталним тражењем, осећањем незаслужене патње, и то може да иде тако далеко да човек већ почиње да налази задовољство у својој увређености; она се онда више ничим не може умилоствити — и такав човек је опседнут њоме, то постаје његова страст, његово сладострашће,⁸⁶ а све је то горки плод неизмерне гордости.

Иван, бескрајно усамљен, не жели да зна свога ближњег, је опседнут својим увређеним самољубљем: али он то крије иза неплодне, апстрактне љубави према човечанству.

-
- 1 „Убеђење” је нешто што превазилази свако сведочење и доказивање. Зато и не може бити убеђивања у области математике, јер ту постоји доказивање, а супротни доказ ту је немогућ. Али у присуству сваке егзистенцијалне тврдње постоји и доказивање супротног: постоји за и против, и „убеђени” зна противникове аргументе. Но и поред тога, можда управо због тога, он је један од „убеђених”. J. Wahl: Etudes kierkegaardiennes, p. 300.
 - 2 Писмо Љубимову, 10. маја 1879.
 - 3 Исто. 16. маја.
 - 4 Die Urgestalt der Brüder Karamasoff, p. 522.
 - 5 То је разлог да је неки М. Горбачев могао да напише у предговору за „Писма Достојевског” да је „Достојевски оставио дивне обрасце за антирелигијску пропаганду”.
 - 6 Писмо од 19. маја.
 - 7 Браћа Карамазови, т. I стр. 393.
 - 8 Писма Љубимову
 - 9 Браћа Карамазови III, стр. 133.
 - 10 Soloviev t. VIII, p. 411. Voir: Lapchine: L' Esthetique de Dostoievsky, dans: DOSTOIEVSKY, Etudes et materiaux, presents par Do linine, v. I, p. 141.
 - 11 Писмо Љубимову 16. маја 1879.
 - 12 Браћа Карамазови, стр. 370.
 - 13 Исто т. I, стр. 124–125.
 - 14 Исто стр. 367
 - 15 Исто т. III стр. 117.
 - 16 Исто стр. 125
 - 17 Исто
 - 18 Исто т. I, стр. 370
 - 19 Исто т. III, 50
 - 20 Исто стр. 178–179.

- 21 Исто т. I стр. 108–109.
- 22 Исто т. III, 49
- 23 Исто т. I, 355
- 24 Исто т. III, 49
- 25 Исто стр. 134
- 26 Исто т. I 355
- 27 Исто стр. 356
- 28 Исто стр. 355
- 29 Исто, 356.
- 30 Упореди са чудном дијалектиком W. Monod—у његовој књизи „Проблем добра”.
- 31 Морални проблем већ код Маркиона: немоћ у решавању проблема зла је повод неверовању руске либералне интелигенције – Бјелински, Доброљубов, Чернишевски итд.
- 32 Браћа Карамазови, т. I, 357.
- 33 Петрашевски /Достојевски је почео своју политичку каријеру у његовом кружоку/ је рекао: „Не налазећи никога ко би био достојан мог приволења, ни међу људима, ни међу женама, ја се стављам у службу човечанства” – а то није љубав према ближњему, него према апстрактном удаљеном.
- 34 Браћа Карамазови т. I 359.
- 35 Исто, 357.
- 36 Исто, 358.
- 37 Исто
- 38 Исто
- 39 Исто
- 40 Исто, 360
- 41 Исто
- 42 Исто, 365
- 43 Исто, 363
- 44 Исто, 360
- 45 Исто, 365
- 46 Исто, 169
- 47 Исто, 359
- 48 Исто
- 49 Исто, 381
- 50 Исто, 359
- 51 „Добри Бог од Истока, није добар, јер наплаћује на малој деци грешке њиховог оца”. Гистав Флобер: Писмо госпођи Roger des Genettes.
- 52 Браћа Карамазови, т. I, 368
- 53 Исто, 359
- 54 Исто, 367
- 55 Исто
- 56 Младић, 336
- 57 Браћа Карамазови, т. I, 367
- 58 Соловјев /т. 8, стр 410/ развија ту идеју узрочности.
- 59 Браћа Карамазови т. I, 368
- 60 Исто, т. III 124

- 61 Исто т. I, 368. Супротност између „паганског мозга” и „хришћанског срца” који живе заједно у Јасови— доказ је безизлаза у који може да западне коренито супростављање вере и разума. Таква истина са два лица подсећа на ону код Ретге—а Bayle-а.
- 62 Браћа Карамазови т. I, 368
- 63 Исто
- 64 Исто т. III, стр. 123
- 65 Исто т. I, 370
- 66 Речи критичара Бјелинског /који се сматра као прототип Ивана Карамазова/ представљају потресну сличност са дијалектиком Ивана.
- 67 Браћа Карамазови т. I, 369
- 68 Исто
- 69 Исто
- 70 Исто
- 71 Овај пасус се поклапа са „три крста” Кирилова. Зли дуси т. III, 270
- 72 Белешке за Браћу Карамазове, 138
- 73 Браћа Карамазови, т. I, 370
- 74 St. de Guaita: Essai de sciences maudites. Le Serpent de la Genese, 54—5.
- 75 Достоевски, у складу са мистичном традицијом, ценио је много сузе; оне су „дар Божији”, и он супроставља трагику суза веселом вриштању и смејању нихилиста: „они се стално смеју... они урлају од радости као млади пси на сунцу...”.
- 76 Браћа Карамазови, т. II, 65
- 77 Исто, 66
- 78 Исто, 67
- 79 Исто, 66
- 80 Jankelevitch: La mauvaise conscience, 57
- 81 Упоредите разговор Ставрогина са Тихоном, у његовој Исповести.
- 82 Откривење, глава XIII, стих 8. Отуда је централна идеја „Паненхристизма” код Бухарева, руског теолога /1822 – 1871/.
- 83 Белешке за Браћу Карамазове. 62
- 84 Браћа Карамазови т. I, 370
- 85 Исто, 380
- 86 Види: Louis Lavelle: Le Mal et souffrance. „Presences”, Plon, Paris, 1940, p 102

Résumé

Paul Evdohimov

Le problème de la souffrance

C'est un chapitre tiré du livre intitulé: Dostoievsky et le problème du mal (1978).

C'est dans la souffrance des innocents qu'Ivan Karamazov trouve le point faible en Dieu. La vérité d'Ivan est la vérité de la justice terrestre. Mais il ne peut non plus accepter le rêve athéiste de l'harmonie future.

La Crucifixion est un terrible argument d'expiation. Et la conception chrétienne de l'harmonie ne peut pas rationnellement être justifiée. L'accord de la miséricorde et de la justice n'est pas un problème, il est le fait de la grâce.

L'univers se fonde non sur les larmes des pauvres humains, mais sur le mystère irrationnel de la souffrance du bien innocent. La souffrance de Dieu est le fondement de sa puissance morale de pardon, différente de sa toute-puissance divine. C'est Dieu qui paye et non l'homme.

L'innocence des enfants exprime leur participation à celui qui est „Seul sans péché”.

ЛЕГЕНДА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРУ

Божија мисао о човеку. – Критика великог инквизитора. – онтолошки, морални и метафизички докази. – Хуманизам „великог Духа“ /Сатане/ – Свеопшти смисао трију Христових искушења; три потребе људске природе и три елемента њене онтологије. – Идеја „великог Духа“ /Сатане/ о човеку; основи његовог царства. Христова човечанска природа, основа Царства небеског. Поема: Богородичино „Хожденије по мукам“.

Увод у сатанодикеју – Снага срца у слабости. – Казивање о Грушењки, увод у теодикеју. – Царство Великог инквизитора.

Будући да је, по Ивану Карамазову, хармонија немогућа, он иде корак даље у своме порицању: он жели да уништи лик човека у Богу. Ако је утопијска Божија замисао о човеку, онда је неминовно утопијска и мисао о Ваплоћењу и искупљењу које се на њој заснива.

Аљоша подсећа свога брата на „Онога који је Једини без греха, и на Његову Крв“. Иван то добро зна, „крст је страشان доказ“; стога он овом доказу и посвећује своју *Легенду о Великом инквизитору*.

Осовина око које се врти ова легенда јесу Христова искушења из евангелске приче и та начела су уздигнута до важности система. Основна поставка у грађењу овог система је разумевање човекове слободе. Поставља се питање да ли замисао коју Бог има о човеку одговара реалности.

„Велики Дух“ /Сатана/ устаје у одбрану јадног и патничког бића човековог које је неспособно да прихвати божански завет; тиме он оптужује Бога. По њему испаштање је непримениво на човека, а крв Онога који је Једини без греха непотребна је; па и идеја спасења садржи очигледну неправду: „Ако постоји и један грешник, то си Ти“. ¹ Три велике идеје о искушењу дају материјал за стварање новог приступа искушењу који пружа истинско разумевање праве мере човека и његове среће.

„Ми нисмо с Тобом, него са њим“ ² каже Велики инквизитор, који је намесник „страшног и дубоког духа; духа уништења и ништавила“. ³ Његова природа је неспојива са „вечним идеалом човека“, и зато он каже Христу: „Ја Те не волим“. Он се свесно одваја од Бога и верује у начело које је туђе и супротно Богу. Долази до потресног сусрета двају духовних светова, до суочавања теодикеје и сатанодикеје /оправдање Бога и оправдање Сатане/.

У својој критици Божјег плана, Инквизитор жели да опише у главним цртама овај план; размотримо их како бисмо боље сагледали мисао водиљу оптужитеља. По њему, односи између Бога и човека у суштини се заснивају на пуној слободи, до те мере да настаје парадоксално стање: немоћ Творца који сам себе ограничава у својој свемоћи. „Имаш ли Ти права да нам откријеш макар једну од тајни онога света, из којег долазиш?“ Не, немаш право, јер то откривење било би додатак на оно некадање, а то би значило да одузимаш људима слободу коју си толико бранио док си био на

земљи. Сва Твоја нова откривења била би напад на слободу људске вере, јер би се она појавила као чудо; међутим, Ти си уздигао изнад свега, — још тада, пре хиљаду и пет стотина година, управо ту слободу вере”.⁴

Суштина Христовог учења је у позиву на слободну веру и можда би требало да човек поседује „апсолутан дух” да би могао да схвати прави значај овог евангелског начела, које штити људску слободу одбијањем сваког другог доказа сем доказа вере. Чуда у Евангељу јесу знамења, и њихова сврха није да убеђују, јер чудо „наноси штету слободи вере”, и, ако је садржина откривења оностраног тако мало описана, то је зато да се „људима не би одузела слобода”.⁵

Испаштање, које задире и у унутрашњи живот Бога, изазвано је човековом слободом и човек је управо онај који врши насиље над Богом, приморавајући Га да трпи изопачене облике његове слободе.

Борба између Бога и Сатане је у току, и Бог је „немоћан” да уништи зло, исто тако као што је Сатана немоћан да напусти свет, не због свога „здравог разума”, него због врховног смисла бића које не може да се заустави као залеђено у добру. Људи су „природно бунтовни”, они су обдарени слободом избора, а Бог, у испаштању, остаје веран свом плану и „одбија” једини пут којим би било могуће учинити да људи буду срећни”⁶, а то би био пут принуде, пут оних трију демонских искушења.

Христос долази у свет „празних шака”⁷, проповедајући слободу робовима силе и очигледности. Живот нуди човеку како небеске тако и земаљске вредности. Изнад њих је слободан избор његовог духа, способност да сам успостави хијерархију вредности.

Човек је дух ваплоћен у материји, но „земаљски хлеб” не може да задовољи све његове потребе. Христос васпоставља првенство духовног над материјалним и одбацује земаљски поредак чињеница који приморава људску савест. Зато певамо Богочовеку Христу: „Ти ниси хтео да лишиш човека слободе ни хлебом, ни чудом, ни доказима „сматрајући да је она неспојива са послушношћу која се купује хлебовима”⁸.

Очитледан емпиријски доказ уништио би сав смисао Голготе. Јер она није ни опипљив знак, није чак ни чудо, него „лудост”, која жели да испита слободно срце човека.

Чудо /силаска са Крста/ би могло не само да „уштеди људима хиљаде година патње”⁹, него да их потпуно ослободи беде, али по цену лишавања слободе; јер „ништа и никада није било за човека и људско друштво нешто неподносивије /од Крста и слободе/.”¹⁰

Једно човечанство које би личило на „послушно и захвално стадо, али вечно у страху да ће се повући рука Твоја од њих и да им неће давати хлебова”¹¹, страно је Божијем плану, исто колико и врлине условљене материјалним добрима. Док Инквизитор каже: „Нахрани их, па онда захтевај од њих врлине”. Људско достојанство тражи да вредности имају морални карактер: „Тајна људског постојања није само у томе да се живи, него у томе да се нађе разлог и подстицај за живот. Без одређене представе о циљу свог постојања, човек неће пристати да живи, и пре ће уништити себе, него што ће остати на овој земљи, па макар био окружен брдима хлеба”.¹²

Управо да задовољи ову потребу човековог духа јавио се Христос као ваплоћење слободе, као узвишени лик који садржи у себи Божанску икону сваког човека: „Ти си пожелео да Те људи слободно воле, да добровољно иду за Тобом одушев-

љени. Уместо грубог старозаветног закона човек је имао од сада слободним срцем да решава сам шта је добро и шта је зло, имајући за руководство само твој лик пред собом”.¹³

Христос одбија чуда, тајновитост и власт, уколико све ово заробљава људску савест; међутим, прихвата их донекле, али у благој мери, без елемената принуде у њима. Чудо код Христа настаје као природна последица слободне вере, и тајновитост значи бескрајност откривења, а власт код Њега више не представља спољашњу силу која се намеће, него присност односа између Оца и Сина. Ова три начела, три мистичка темеља целокупног богојављења, сачињавају основу хришћанске религије. Достојевски их осуђује, уколико та начела постану изопачена у човеку, и када човек жели да овлада њима као оруђем насиља и принуде, па још под паролом „за већу славу Божију! *Ad maiorem gloriam Dei!*”

Блага вест евангелија најављује преображај бића. Настаје нови поредак, човек је васпостављен у својој првобитној слободи детета Божијег: „људској природи је својствено да одбаци чудо, и да у озбиљним животним тренуцима, пред главним и болним питањима, држи се слободне одлуке срца...”

Изгледа да је људска природа потенцијално обдарена склоношћу да победи зло, немајући при томе ништа сем слободног причешћивања Оним Који је „вечни идеал човека”, „идеал лепоте”.

Природна склоност ка лепоти, природни порив симпатије према Христу, као и чињеница да се то признаје — све је то човеку урођено. И сам Иван Карамазов је естетски освојен непосредном лепотом Христове појаве и може да схвати оно главно у њој: „То би могло бити једно од најлепших места поеме где бих објаснио ту тајну да људи препознају Христа по лепоти — то јест, зато што су Га сви одмах препознали.. Привучен неодољивом силом народ Му хрли у сусрет и следи Га”. Та неодољива и непрестано растућа сила је сила Божанског Ероса. У њему се препознаје драгоцен и вољени лик као жељено добро. Божански Ерос иде у сусрет човечанском еросу. „Сунце љубави гори у Његовом срцу. Његове очи блистају снагом која зрачи и изазива љубав у срцима”¹⁴

Христос долази у свет да би показао Божију жеђ за „љубављу у слободи”, а не за удворичким заносима уплашеног роба”. Бог је заволео човека „више него Самога Себе”, и оставши веран својој љубави, Христос потврђује прави лик човека и његово призивање да буде „дете слободе, дете љубави у слободи и узвишене жртве”.¹⁵

Размотримо сада неке основне поставке критике Великог иквизитора. Главна мисао у оптужници изражена је у речима: „Човек је слабији и подлији него што си Ти о њему мислио”. Икона човека какву је Бог замислио о њему, неостварива је.

Христос долази у свет „празних шака”; његов позив у слободу превазилази човекову природу и мрви је. Критика је уперена против достојанства човека. Наводно, људи нису кадри да остваре божанску замисао, Божији план о њима, своје „призивање”: „Уместо да ограничиш човекову слободу, Ти си је још проширио”¹⁶. Посматран у овој светлости бескрајне слободе, целокупан живот има горки укус оних искушења у пустињи, и тако се све муке слободе заувек натоварују на леђа смртог човека.

Христос, у часу великог Искушења, „поступио је поносито и дивно, као Бог, али људи, то слабо и бунтовничко г леме — да ли су и они богови?... Колико има так-

вих као што си Ти? И зар си ти заиста могао помислити, макар један тренутак, да ће људи бити кадри отрпети такво искушење? ...и да ће се, следећи Твој пример, човек задовољити Богом а да не прибегне чуду... Ти си судио о човеку и сувише високо ... може ли он извршити оно што и Ти?... Поштујући га толико, тиме као да си престао да са њим саосећаш, јер си и сувише много од њега захтевао — Ти који си човека волео више него самога себе! Да си га мање поштовао, Ти би мање од њега и тражио, а то би било бжиже и љубави, јер би његово бремe било лакше".¹⁷

....:Они који су издржали и отрпели крст Твој, треба да су више него људи, готово богови... шта су криви остали слаби људи што нису могли да издрже, да приме тако страшне дарове?... И зар си Ти збиља долазио само изабраним и ради изабраних? И ако за Тобом, у име хлеба небеског пође хиљаде и десетине хиљада, шта ће бити са милионима и са десетинама милиона бића која неће бити кадра да презру земаљски хлеб ради небеског? Или су Теби миле само десетине хиљада великих и јаких; а остали, многобројни милиони слабих али који Тебе љубе, зар они треба да послуже само као материјал за велике и јаке?"¹⁸

У дан Страшног Суда, Инквизитор ће се дићи као бранилац људског рода и показати: „милионе срећних људи који нису знали за грех... а ми, смо узели на себе грехе њихове, ради њихове среће, ми ћемо стати пред Тебе и казаћемо: „Суди нам, ако можеш и ако смеш"...¹⁹

Оптужница против Бога развија се у концентричним круговима око две идеје. Неостваривост Божијег плана се напада онтолошким и моралним аргументима. Бог је погрешио у својим прорачунима; људска природа је неспособна да их оствари. Ретки синови слободе само су изузетак, аномалија; то су богови а не људи.

Човечанство у већини се налази изван Божијег плана јер хармонија неколицине богова заснована је на патњама већине људског рода, и та морална неправда терети Бога да нема довољно љубави за људе у већини. „Колико се од оних јаких који би могли постати изабраници уморило очекујући Тебе, те су пренели, и још ће преносити, силе духа свог и жар срца свога на ону другу ђаволову страну..."²⁰ Њиховога кова био је и Велики Инквизитор „који је наједном прозрео и увидео да није велика срећа постићи савршенство јаке воље".²¹

У хришћанском животу, по Инквизитору, у његовом вишем облику аскетизма, савршенство јаке воље постиже само појединац, зато спасење долази као резултат субјективног умножавања природних дарова човека. Једносуштије са Богом, као универзални циљ, није оствариво чак ни за надљуде. Ово је последњи и најзначајнији беочут у ланцу оптужби, и најважнији, у схватању Инквизитора: људски род није друго до спољашње окупљање потпуно усамљених бића. А савршенство јаке воље овим надљудима не доноси друго до осећање своје природне снаге, па тиме и њихове највеће удаљености од већине људи. Испада тако да су „они спасли једино себе саме"²², „а Ти, уздижући њих, само си их научио да буду горди".²³ Христова искупитељска жртва губи свој свечовечански карактер, она не обухвата већину човечанства, а са друге стране, ретким изабраницима она није ни потребна, јер су природним путем достигли жељено савршенство.

Тако погрешан Божији план о човеку, посматран са моралног и онтолошког гледишта, завршава као метафизичка неодрживост искупљења. Љубав Бога се јавља у другачијој светлости; од Њега су потекле нечувене патње у свету, и на крају, Његова творевина није друго до творевина промашених бића сазданих за подсмех²⁴ —

— дакле, „ако је ико Грешник, онда си то Ти”.²⁵

Неуспех Божијег плана обавезује Инквизитора да проблем људског устројства пренесе на „другу сатанину страну” и да се придружи „онима који су исправили Твоје дело”.²⁶ „Велики Дух” /Сатана/ враћа се у свет надахнут истинским хуманизмом. „Шта ће нам небеско и онострано... ми смо човечнији од Тебе... Ми волимо земљу... Ја човечанство волим више него Ти”.²⁷

Осврнимо се сада на основне полазне тачке овог Сатаниног исправљања, наводно промашене, Божије творевине.

Разговор у пустињи, у време збивања евангелских искушења, сажима у себи све проблеме људске судбине; ту се сусрећу начела вечног и временог, а потпуно опречни духовни светови јасно су оцртани.

Сатана поставља Богу загонетке; показује Му се као користан и љубазан сарадник. Сви његови разговори своде се на три различита вида једног истог плана заснованог на савршеном познавању људске природе. Тренутак оправдања зла је настао, основе сатанодикеје су тачније формулисане. Са друге стране, Дух доброте разрешава загонетке зла и Његови вечни одговори садрже у себи главна начела Теодикеје /оправдање Бога/.

Питања искушења у пустињи су „громогласно чудо; она изражавају у три фазе сву будућу историју света и човечанства”.²⁸ и показују „три облика у којима ће се искристалисати све неразрешиве противречности човечије природе”.²⁹

Прво искушење ставља на прво место материјално благостање, важност економског проблема, земаљске вредности, питање хлеба. Друго искушење истиче жељу за чудом, за техничком моћи над стихијама света, за пространим и величанственим могућностима царства човечијег. И, најзад, треће искушење истиче начело ћесаровог мача, моћи силе, уједињујуће принуде.

Ова три искушења одговарају главним потребама људске природе, свему што човек на земљи тражи. Прва од тих потреба је да човек ишта да се поклони пред једном свеопштом и непобитном вредношћу. Међутим, постоји само једна „једина неодолива застава”, а то је „застава хлеба земаљског”.³⁰

Друга и дубља потреба проистиче из „тајне постојања”, а то је потреба да човек осмисли свој живот, да има јасну представу о циљу свог постојања, што у исто време значи да човек жели да потчини своју савест једном начелу које га заробљава непобитношћу и очигледношћу своје моћи. То начело обухвата у себи једине три силе на земљи које могу да покоре и заробе заувек савест тих побуњених слабића који су пали у та два прва искушења. Те три силе јесу: чудо, тајновитост и ауторитет.

Трећа и последња мука људске расе је потреба за свеопштим сједињењем „до коначног ујединења у заједничком мравињаку”.³¹ Ово ујединење извршава се под знаком ћесаровог мача јер у њему се налази разрешење трију потреба човекове природе; човеку треба: господар, пред којим се може клањати, чувар човекове савести, увир коначног ујединења. „И заиста, ко би други могао да влада људима ако не они који владају њиховом савешћу и располажу њиховим хлебом”.³²

Ове три потребе сведоче о томе како зло изопачава три основне стихије људске онтологије. Прва стихија је духовно владање над космосом, над светом и његовим вредностима /власт располагања хлебом код инквизитора/. Друга стихија је ирационална тежња ка врховном бићу, Богу /начело које заробљава свест код Инквизитора/.

И, најзад, трећа стихија је чежња за једнобитношћу људског рода као јединствене целине која пребива у Богу, /мравињак код инквизитора/. У овим трима стихијама одржава се хармонија између божанског, човечанског и космичког — космос је у човеку, а човек у Богу.

Питајмо се: шта је човек за инквизитора? Слаб и ружан створ, којим владају космичке и материјалне стихије. Ономе у чијим рукама је хлеб човечанство ће се поклонити као „послушно и захвално стадо”. У име хлеба избрисаће појам греха и злочина, јер „има само гладних”. Увек ће она стара страст за благодате изазвати рат против наводно сурових духовних начела, јер су тобоже недостижна та начела хлеба небескога.

Човек ће разрушити храмове и продаће своју слободу за комад хлеба; „Најзад не да се замислити да слободе и хлеба земаљског буде довољно за све и у исто време, јер никада они неће бити кадри међу собом поделити... зато што су слаби, порочни, ништавни и бунтовници”.³³

Најпреча и најболнија брита једног човека је да се ослободи страшног дара слободе и да га некеме преда. Слобода избора за њега је тако страшно бreme да би он одбио и посумњао у слику и истину Божију ако би га оптеретили том слободом.

Слобода је страшно оружје за „рушење царства Божијега”, јер ако слобода превазилази слабачке човекове снаге и завршава се побуну и немиром, онда истина није у Богу.

Постоји једна друга истина која полази од непосредне чињенице: човечанство је „пород слабића и природних бунтовника”, а не пород Бога. Човек „првенствено тражи чудо”, и у исто време одбацује и Бога и чудо, јер није кадар да се одрекне спољашњих и очигледних знакова, и „он ће настварати себи нова чудеса, своја сопствена чудеса, и поклониће се опсенама врачања, магијама вештица, макар сто пута био бунтовник, јеретик и безбожник”.³⁴ Његова жудња да припада стаду, његова потреба да са масом обожава вођу неће га никада ослободити жеље да се окрутно бори против богова и идеала масе. Љубав у слободи је недостижна за човека, и њему не преостају до „удворички заноси уплашеног роба”.

Као што видесмо, Инквизитор не тежи толико да сазна шта је човек; он пре свега настоји да докаже да се Бог преварио, јер је човек у стварности „слабији и ружнији” него што је то било допуштено у Божијем плану. „Глупава дечурлија”, „немоћни бунтовници”, који не могу да издрже ни дуготрајнију побуну; „обливајући се глупим сузама својим, они ће признати, најзад, да онај који их је створио као бунтовнике, мора бити да се исмевао над њима”.³⁵ „Немир, забуна и несрећа — то је данашња судбина људи, која се неминовно завршава међусобним и свеопштим „људождерством”, очајничким заклињањем да би спасли људе од њих самих. Инквизитор је тврдо убеђен да ако игде постоји хармонија, онда „то није за овакве гуске”.³⁶ Човек, изван ове хармоније, није друго до предмет вечитог изругивања Божијега”.³⁷

Обезличена природа човека је полазна тачка „великог Духа” /Сатане/ која му служи као оправдање за стварање зла, и за насилно кварење човековог бића. Пошто је слобода постала „непознато воће”, Инквизитор враћа човека у првобитно стање невиног детета, и тада ће златно доба усрећити све људе.

„Они ће постати бојажљивији... и дрхтати од гнева нашега... Они ће се напунити сузама као у деце и жена — али исто ће тако лако, кад им дамо знак, прелазити на весеље и смех, на светлу радост и на срећну дечју песмицу... Ми ћемо им удесити живот као

дечју игру... Ми ћемо им допустити и да греше... Они ће нас волети као деца зато што ћемо им дозволити да греше... Ми ћемо им казати да ће сваки грех бити испуњен ако буде учињен са нашој дозволом. И неће имати никаквих тајни од нас: најмучније тајне њихове савести, све, све ће то пред нас износити, а ми ћемо о свему одлучити и они ће поверовати нашој одлуци са радошћу, јер ће их она избавити велике брине и страшних садашњих мука личног и слободног одлучивања”.

Они ће постати срећна деца и „тихо ће умирати, тихо ће се гасити у име Твоје и после гроба ће налазити само смрт”.³⁸

Критика инквизитора наилази једино на Христово ћутање. Јер разумско објашњење људског живота је такође искушење. Уместо готових одговора, Достојевски нуди митове и симболе.

Проповедање слободе од стране Богочовека је божанска потврда да је слобода стварност.

Човек није створен као слабић; његова исполинска смелост да се изједначи са Богом одраз је стварне човекове моћи да се вине у висине. Ако пак људи, ослабљени грехом и злом, нису кадри да поднесу слободу, /„Подај слабом човеку слободу, убрзо ће сам зажелети да је се отараси”³⁹, ипак је право назначење човека да он постане „дете слободе и љубави слободне”.

Слобода је одувек била страхан дар који сведочи о сличности човека са Апсолутом. Она је тако велика, да је у човековој моћи да слободно пропадне и да у своме пропадању и даље задржи слободу да жели своје спасење и да буде спасен благодарећи својој жељи.

Произвољна инквизиторова подела човечанства на богове—изабранике и на људско стадо није друго до наставак још произвољније поделе двеју природа у Христу: Христос, у доживљају слободе, по Инквизитору, понаша се искључиво као Бог. Али како применити на Бога људски доживљај слободе? Међутим, треба рећи супротно, да само човечанска природа у Христу пролази кроз огањ искуства; иначе искушење, Голгота и целокупан земаљски живот Богочовека не би имао смисла.

Достојевски нарочито наглашава човечанску природу Христа. За њега, „Христос је идеално ваплоћење човека. Свеукупна еволуција усмерена је ка Њему и Он је њен коначни циљ. Историја целог човечанства и сваког појединца није друго до постепени развој, борба и тежња ка томе јединственом циљу”.⁴⁰

Човечанска стварност у Христу је „потпуно конкретна, видљива”⁴¹, она је „тако узвишена појава човека да се не може разумети без страхопоштовања... то је вечни идеал човека”.⁴²

У овој човечанској природи Христа обитава Божија енергија, свима понуђена могућност, целокупном људском роду, да ступи у заједницу са Богом и да у њему утврди своју слободу: „Христос нам не би дошао да смо били предодређени да заувек останемо окаљани прародитељским грехом”.⁴³

Чињеница да је Распети Бог испаштао апсолутно за грехе свих људи поништава проблем Божијих изабраника у лошем смислу како то Инквизитор разуме. Бог јесте изабрао апостоле, али исто тако Он је искупио свеколико човечанство. А човеку је управо дата моћ избора између добра и зла, значи и да одлучи о својој судбини. Има ту нечег значајног у овој мисли Достојевског. Његов противудар је врхунски у критиковању Инквизитора. Поема *Богородица у посети онима у Аду*, која је Ивану

послужила као предговор за његову *Легенду о Великом Инквизитору*, веома је карактеристична. Служећи се материјалом из апокрифних еванђеља, Иван преноси на божанску раван чисто људско поимање правде и трагике страдања. Он покушава да објасни ирационално јединство милосрђа и правде у Богу, и тиме искривљује суштинску идеју о Богу.

Мајка, по Ивановој дијалектици, није могла да опрости мучитељу свога детета. Исто тако, по тој логици, и Бог Отац, овде показујући ране свога Сина, наводно пита: „Како да опростим његовим мучитељима”? ⁴⁴

Проблем праштања постављен на овај Иванов начин, завршава се бесмислом. Међутим, тајна испаштања заснива се управо на Божанској љубави и незаслуженом, невином страдању Сина Божијег, док у Ивановој поеми, управо то страдање изазива у Богу Оцу неумоливу „Правду”. Бог Отац, наводно, „заборавља” грешнике у огњеном језеру. Чин љубави, у том искривљеном схватању, постаје повод за неопозиво кажњавање, а грешници, у хору, признају параграфску правду закона, и вичу: „Господе, Твоја пресуда је праведна” ⁴⁵, и све се ту руши по оној латинској изреци *peccat amor, fiat justitia!* /нека пропадне љубав, само нека буде правда!/

Незаслужене патње Бога, по овом кривом поимању, наплаћене су заслуженим патњама грешника, и када Дева Марија у оној поеми о паклу призива Бога да ублажи патње грешницима, она тиме наноси неправду своме Сину. Довољно је овде да се укаже на схватање пакла код Старца Зосиме па да се увиди да проблем праштања уопште није у надлежности Бога. Јер Последњи суд је у власти „Сина Човечијег”, Христа у Његовој човечанској природи ⁴⁶. Ово указује на јасан позив упућен целом роду људском да он сам изриче врховну правду ⁴⁷, полазећи од „вечног идеала човека”, имајући за узор „Христов лик”.

Али та људска пресуда ни у ком случају није Божији суд; она је суд по људској савести, по човековој мери непосредног и савршеног познања целе своје суштине, као и степена присности са Богом или удаљености од Њега; дакле, та коначна пресуда би одразила тачно и примерно човеково разумевање своје судбине.

Исто тако од човека зависи да опрашта сам себи: то значи да човек, пошто се упознао и оценио са најстрожијим смирењем и скромношћу, прихвата своје лично ја. О томе сведочи завршни део разговора између Ставрогина и епископа Тихона:

„Слушајте, оче Тихоне, ја хоћу сам себи да опростим, и то је главни мој циљ, цео мој циљ! рече Ставрогин са мирним одушевљењем у очима. Привиђења ће, знам, тек тада нестати. Ето зашто ја тражим неизмерно страдање”... „Кад верујете да сами себи можете опростити, и да ћете тај опроштај добити страдањем, онда већ у све верујете! узвикну Тихон усхићен”. ⁴⁸

Пакао, кажњавање путем мучења, исто као и зло, све то нема никакве везе са Богом. ⁴⁹

Муке у паклу, као што смо већ видели, извиру из човекове самосвести о беди његовог срца. Међутим, љубав Божија продире до у најдоњу таму пакла, ⁵⁰ и увек остаје иста. Само празнина бића рађа муку и патњу. ⁵¹

Божији заборав, чак и када би био могућ, донео би грешнику извештан мир, удаљујући га од његове љубави. Преставши да открива празнину зла, овај заборав би допустио да тама прогута потпуно та усамљена бића, као „друга смрт”, о којој се говори у Откривењу.

Оно што је дубински људско у Инквизитору узбудило се целивом, који му, према *Легенди*, даје Христос пре последњег растанка: тамничка врата се отварају па ипак зло у Инквизитору, предосећајући свој бол и своју самоћу, преклиње Бога „Губи се и не долази више, никад више”. Било би боље, због паклених мука, да Бог „заборави” пакао и да окрене од њега своје Лице. Они који су стигли до најдоње таме зла, „осећају жеђ за небићем”, то јест за Божијим забором, за ишчезавањем из Његовог Памћења.⁵²

Подела човечанства на јаке и слабе супротна је самој суштини хришћанства: „моја сила у слабости се показује”.⁵³ Ова суштина хришћанства заснива се на чињеници Христовог испаштања за све једнако, јер у сваком човеку блиста лик Божији. А овај лик остаје чак и у онима који су се хришћанства одрекли.⁵⁴

Култ силе, природне моћи, није духовна вредност; зато Инквизитор може да се користи њима да би узвисио и уздигао своје богове – надљуде изнад гомиле.

Тип аскете је унакажен од стране овог непријатеља хришћанства, и зато његови духовни подвизи подсећају више на хиндуске јога вежбе, док с друге стране, оно њихово „они су спасавали једино сами себе” сведочи о њиховим егоцентричним побудама.

Циљ аскезе и испосништва не састоји се у усавршавању своје воље, нити у јачању својих моћи, него у човековом очишћењу и усклађивању са вољом Божијом.

Аскеза је преображавање свога *Ја*,⁵⁵ она је рађање новог човека. Ово рађање не настаје вежбањем усамљеникове воље, не у „пустињи”, него у сједињењу божанског и човечанског света.

У односу на најранији доживљај слободе, сви су слаби, али у тој слабости крије се и моћ која превазилази све природне способности, и која је доступна свакоме: то су пориви срца.

Бог упућује слободан позив своје љубави „која зрачи и буди љубав у срцима људи”. На ту човекову љубав излива се спасоносна сила Христовог испаштања.

У своме срцу човек општи са једним вишим поретком стварности, у којем више не важи натуралистичка подела на јаке и слабе, него, напротив ту важе категорије, „старог човека” и „новог човека”, подела на људе у Богу, и на људе изван Бога.

Инквизитор је у праву када говори да његови богови или надљуди немају потребу за испаштањем и окајавањем; они су неспособни да осете такву потребу. Ово можда упућује на закључак да су, код Достојевског управо грешници они који познају сву величину Богочовека, јер грех, обнављајући природну слабост човека разоткрива силу божанског милострђа,⁵⁶ и тако постаје доживљено познање добра. Достојевски је далеко од тога да тврди да је грех потребан, али је он још даље од тога да презире грешнике: ни једно ни друго, него је он за спасење слабих, „за страдалнике и јаднике огрезнуле у греху, али који љубе Бога љубављу детета.”⁵⁷ Овим је у главу побијен Инквизитор. Јер управо та чудесна слобода срца, та носталгија и призивање истинске лепоте, она, кроз наслаге злих изопачености, изненада открива оно божанско у човеку, његово небеско порекло.

Митја, исцрпен развратом, присећа се Шилерових стихова о лепоти и узвикује: „Да ли су ме поправили? Никако...” Па ипак, зло које је продрло у његову намучену душу, није уништило његову способност да осећа лепоту, чистоту; Божански Ерос није уташен злом: „Нека сам проклет, нека сам ружан и подао, али ја ипак целивам крај одежде којом је оденут мој Бог.”⁵⁸ Мада корачам путем ђаволским, ја сам ипак син

Твој, Господе, и љубим Тебе, осећам радост без које свет не може постојати'.⁵⁹ Сетимо се Мармеладова. То је тип слабића, али његово казивање је осуда Инквизитора и његовог плана; Мармеладов је неочекивани бранилац недокучивих путева Божијег Промисла. Христос, у Ивановој *Легенди*, стално ћути, али глас грешника Мармеладова одјекује у стварном животу. Његово поимања Христа и испаштања је задивљујуће. Он је као човек пропалица, међутим, он мрзи грех, мрзи своје грешно „ја”. А Бога воли без мере. Он одбија сваку сажалљивост према њему самом, и већ је самог себе осудио на пакао: „Ја не заслужујем самилост. Треба ме разапети, разапети ме на крсту, и не жалити ме... Ја сам тражио тугу и сузе... али Он ће се сажалити на нас. Увек нас је Он помиловао, увек нас је Он разумео. Он је Једини, Он је Судија”. То је та сажалљивост која спасава човека, јер она се уздиже до истинске љубави. Соњи је опроштено јер се сажалила на свог земног оца. То иде по оној евангелској изреци: „Опроштени су ти греси твоји, јер си много волела”. То евангелско начело праштања осуђује „јакe” надљуде Инквизиторове. На Страшном Суду Једини ће рећи:

„Ходите, приближите се и ви остали! Дођите, пијанице, дођите, развратници!...” И ми ћемо приступити, без осећања икакве срамоте... И Он ће нам рећи: „Свиње једне, какви сте! Ви имате лик звери, и носите његов знак, али ипак уђите у Рај...” Онда ће мудри и разумни повикати: „Господе, па зар и њих да примиш?...” А Он ће им одговорити: „О мудри и разумни, ако их примам, то је зато што се ни један од њих није сматрао достојан Неба...” И тада ће нам Он раширити руке, а ми ћемо се бацити Њему у загрљај, и заплакаћемо... и разумећемо све”.⁶⁰

Мудри и правдољубиви, као Инквизитор, нагињу више ка рационалној правди. Суштина Божија има обележје антиномије, стога она превазилази човекову моћ поимања. „Ако Бог постоји, Он треба да буде непојмив”.⁶¹

Казивање Мармеладова може се упоредити са епизодом Грушењке и Аљоше. Збуњеност у Аљошином уму изазвана смрћу његовог духовног оца тражила је излаз у грешној побуни. Међутим, Аљоша се одлучио за један други излаз; одушак кроз радосне изливе срца: „Гоњен својим злим осећањима дошао сам овде да нађем злу душу, но сретох душу пуну љубави, праву ризницу... Грушењка, ти си препородила моју душу”.⁶² Сваки излив срца изазива сличан излив у другом: „Први, и једини, он ми је окренуо срце...”⁶³, рекла је Грушењка.

У облику приче она је објаснила смисао његовог сусрета и њихове љубави.⁶⁴

„Нека опака жена када је умрла није оставила за собом ниједну врлину. Ђаволи је зграбе и баце у огњено језеро. Њен ангео чувар се трудио да у њој открије бар једно добро дело и да о томе каже Богу. Одједном, он рече Господу: „Она је ишчупала главицу лука из своје градине и дала је просјацињи”. Бог му рече: „Узми тај лук, пружи га тој жени у огњу, нека се ухвати за њега. Ако успеш да је тиме извучеш, она ће прећи у рај. Ако ли се лук прекине, она ће остати тамо где је”. Анgeo похита тој жени и пружи јој њен лук: „Узми, и ухвати се чврсто за њега”. Анgeo је почео да је извлачи обазриво, и она се нашла скоро изван огња. Остали грешници, видећи да њу извлаче из огњеног језера, ухватише се за њу, желећи да искористе ову изненадну срећу. Али та жена, која је била веома зла, ритала се и ударала их ногама, вичући: „Само мене извлаче, а не и вас! То је мој лук, а не ваш!” На те њене речи, лук се прекиде. Жена поново паде у огњено језеро, где се још мучи”.⁶⁵

Ако је апокрифна прича о *Посети Богородице осуђенима у паклу* и опис Бога

у њој послужио Ивану Карамазову као увод у сатанодикеју, Грушењкина прича је увод у теодикеју. Огњено језеро налазимо у обе, али Бог је описан различито.

Тајна љубави према ближњима, која је Аљошу ослободила од „духа сумње и порицања”, предходи великом посвећењу љубави, његовој „Свадби у Кани Галилејској”⁶⁶, после које се Аљоша усправио као „снажан борац до краја свога живота”.

Аскетски подвиг пустињака, који је недостижан за слабиће, пренесен је у дубину душе, и постаје аскеза срца, аскеза смирења. И тако „слабић” Мармеладов никада неће постати „снажан борац”, али и он је такође искупљен, и он ће бити позван да уђе у радост Господа свога”.

У паклу се налазе само „добровољни мученици”; њих је само шака људи, но њихова судбина се такође крије у њиховој сопственој слободи. „Јаки” Инквизитор спада у њихове редове. Он је већ јавно исповедио: „Ја Те не волим”, да би касније рекао „Мрзим Те”. И тек тада се одлучује његова судбина.

Хармонија из које бивају искључени само они који одбијају да у њу ступе, јавља се као Царство опроштења засновано на страдању и љубави Бога. А Царство Инквизитора? „Слободну одлуку срца и љубави” тамо су заменили ауторитетом тајне.

Људи хоће да уживају у „тихој и скромној срећи, у љубави по мери за слаба створења, као што су сами”. То је царство слабића, којим Сатана жели себе да оправда. Али у њему људи су измењени, то више и нису људи, него тихе и невине животиње лишене слободе.

Овде би се могла применити Ничеова критика. У систему Инквизитора, човеков живот је лишен трагике: „они ће се тихо угасити и упокојити у Твоје име, али у загробном животу неће наћи ништа до смрт”.⁶⁷ Али такође и „јаки и моћни, пошто буду понели свој животни крст, неће после гроба наћи ништа од онога што је обећано, као што ни Он није нашао ништа после Свога крста. Према томе, зар није режим ропства, принуде и тајни, стара идеја Рима, а можда и слободних зидара, прикладнија за људску срећу, иако је заснована на свеопштој лажи”.⁶⁸

Сва оваква размишљања неумитно се сажимају у главни члан Инквизиторовог Вјерују: „Ми ћемо изградити наше царство”. Ова силина убеђења открива тајну жељу Инквизитора да убеди само себе да Небеско Царство није за човека, и да треба сву енергију употребити овде на земљи. Тако сатанизам није толико начело порицања Апсолута, колико апсолутизација овога света,⁶⁹ тежња ка овековечењу човека мимо Бога, то је утврђивање лажне вере ван Бога.

То је дијалектика човекове судбине у злу. Иван Карамазов почиње са порицањем саме љубави у човеку, будући да је љубав својство Бога. У *Легенди о Великом Инквизитору*, разарање се продубљива, јер ту више ни Божја љубав није љубав. Човек, лишен божанског у себи разчовечује се, и у исто време Бог губи своје божанственост. Ваплоћење Христово постаје нестварно; губи се повезаност између Бога и човека,

а Христова жртва нема примене. Бог добија изглед човекове измишљотине. Међутим брисање Бога има за последицу брисање човека, његово разчовечење. Јер, ако Бог постоји, он је Отац, а човек, да би постојао, може постојати само као Његово дете.⁷⁰

- 1 Белешке за Браћу Карамазове, 35
- 2 Браћа Карамазови, т. I, 388
- 3 Исто, 379
- 4 Исто, 378
- 5 Подсетимо се на сатанину иронију на рачун спиритиста и њихов „материјални доказ о постојању онога света”, т. III. 107
- 6 Браћа Карамазови т. I, 379
- 7 Исто, 380
- 8 Исто, 381
- 9 Исто
- 10 Исто, 380
- 11 Исто, 381
- 12 Исто, 384
- 13 Исто
- 14 Исто, 375
- 15 Исто, 387
- 16 Исто, 384
- 17 Исто, 386
- 18 Исто, 382
- 19 Исто, 392
- 20 Исто, 389
- 21 Исто, 394
- 22 Исто, 392
- 23 Исто, 391
- 24 Исто, 395
- 25 Белешке за Браћу Карамазове, 35
- 26 Браћа Карамазови, т. I, 392
- 27 Белешке... стр. 129
- 28 Браћа Карамазови, т. I, 380
- 29 Исто
- 30 Исто, 383
- 31 Исто, 388
- 32 Исто, 389
- 33 Исто, 382
- 34 Исто, 386
- 35 Исто
- 36 Исто, 394
- 37 Ехо овог Инквизиторовог поимања се налази у поезији J.Soulary-а: „Et vidit quod esset bonum.” (Poesies completes, Ephemerics, 199)
- 38 Браћа Карамазови, т. I, 394
- 39 La Maitresse de maison
- 40 Pletneff: Dostoievsky et l' Evangile, „Пут ”, стр. 23–4,59
- 41 Писмо Љубимову, јуни 1879
- 42 Писмо Мајкову, 1867
- 43 Le Voleur honnête

- 44 Браћа Карамазови, т. I, 373
- 45 Исто
- 46 Евангелије по Матеју, 25–31
- 47 Несмелов: Човекова наука, Казан, 1907
- 48 Зли дуси. т. III 416
- 49 Боравак једног бића у Рају или у паклу не зависи од самовољног Божјег хира, него од унутарњег стања душе тог бића. А прелаз из пакла у Рај исто толико је болан колико и онај из Раја у пакао. Lamn: Swedenborg, 236
- 50 „aides” = ад словенски буквални превод: невид, јер је пакао место где човек не може да види другог, где је увек у тами самоће. Егоцентризам је пад у таму пакла. /Види: Флоренски: Стуб и тврђава истине/
- 51 Ј. Воећмс описује љубав Божију у тами пакла као пјев. Види часопис „Пут” бр. 20. Берђајев о Ј. Воећмс-у
- 52 Црква се моли Богу да вечно има у сећању душе преминулих, што значи да им подари вечност у Рају.
- 53 II Коринћанима 12:9
- 54 Браћа Карамазови, т. I, 262
- 55 Види како Достојевски схвата установу старчества у Браћи Карамазовим.
- 56 „Из дубине мојих грехова, призивам неизмериви бездан Твоје милости”. /Православне богослужбене књиге/
- 57 Браћа Карамазови т. I, 374
- 58 Исто, 169
- 59 Исто
- 60 Злочин и казна, 47
- 61 Chevalier: Pascal, р. 277
- 62 Браћа Карамазови т. II, 104
- 63 Исто, 111
- 64 Исто, 105
- 65 Исто
- 66 Види: Белешке за Браћу Карамазовс /230/ о Митји.
- 67 Браћа Карамазови т. I, 392
- 68 Белешке..., 138
- 69 Овековечење непреображених тела, са егцентричном одбојношћу.
- 70 Идеја да је Бог наш Отац, то је суштинска идеја код Достојевског. Њу налазимо снажно изражену у „Идиоту” /т. I, 397–8/. Колико се мати радује првом осмеху свог детета, толико се Бог радује молитви грешника.

Résumé

Paul Evdokimov

La Légende du Grand Inquisiteur

C'est un chapitre tiré du livre intitulé: Dostoïévsky et le problème du mal.

Le Christ rétablit la primauté du spirituel et rejette l'ordre des faits contraignant la conscience, tandis que l'Inquisiteur exige le contraire („Nourris-les et alors exige d'eux qu'ils soient vertueux"). Le Christ repousse le miracle, le mystère et l'autorité, en tant qu'ils empoisonnent la conscience humaine; il les admet pourtant, mais en neutralisant en eux l'élément de contrainte. Le Christ vient dans le monde pour exprimer la soif divine du „libre amour". Dieu a aimé l'homme „plus que Soi-meme".

Satan pose à Dieu des énigmes. Ses tentations ne sont que les trois faces d'un meme dessein. Les bases de la satanodicée s'y précisent. D'autre part, le Dieu-Homme Jésus résout les énigmes du Malin et Ses réponses éternelles renferment les principes de la Théodicée.

La liberté est toujours un don redoutable qui reflète la ressemblance de l'homme avec l'Absolu.

Sur l'amour et la souffrance imméritée du Fils de Dieu est fondée l'expiation.

Le partage de l'humanité en forts et en faibles s'oppose à la thèse essentielle de la conception chrétienne: „Ma puissance s'accomplit dans la faiblesse".

МИР ВАМ

/Одломак из студије „Зли дуси – прилог анатомији непоменикове работе”/

Роман „Зли дуси” није ништа друго до разуђена слика основних библијских механизма ђаволовог кушања и саблажњавања. Он је такође и понављање архетипске слике о борби против злих духова који су посели човека, засноване на Исусовом истеривању легиона у крдо свиња. У оквиру те макрокосмичке слике о сукобу Добра и Зла ради задобијања човекове душе, варирају се многе, махом новозаветне епизоде. Типично место описа овог сукоба јесте девета глава романа, позната под насловом „Код Тихона”. У структуралном смислу она је понављање кушања и саблажњавања Христа кроз разговор Ставрогина и Тихона. На идејном плану она варира тему о равнодушности као греху и саблажњавању деце као смртном греху. Све иновације које Достојевски уноси у оквир свог основног плана последица су разматрања проблема поседнутости и богоборства, које произилази из њега, на индивидуалном плану. Овде се друштвена деструкција изводи из индивидуалне, а она је резултат човекове поседнутости злим духом. Друштвену и индивидуалну поседнутост је лако разумети у значењу појма *бес* у руском /старословенском/ и српском језику. На српском „бес” значи *гнев* тј. индивидуална деструкција. На руском, *бес* је задржао старословенско значење *зао дух*. Зао дух је поседнутост на друштвеном и личном плану. Захваљујући тој садржајној различности лако нам је да у потпуности схватимо макрокосмички и микрокосмички план романа. Индивидуално понашање није ништа друго до слика сукоба деструктивних и конструктивних космичких сила које себе отеловљују у људским јединкама, претварајући их у полигон својих сукоба.

II

Историја избацивања поглавља „Код Тихона” из „Злих духова” показује, по ко зна који пут, да цензура, у свом параноидном деловању, често забрањује и она дела која, у суштини, заступају принципе ради чијег очувања она и постоји. Када су цензори 1871. године избацили ово поглавље, по свој прилици да се заштити морал, нису имали у виду да епизода са завођењем девојчице, ма колико шокантна за друштво, не открива ништа ново на плану морала тадашњег руског друштва. Завођење малолетница није било нешто од раније непознато или ретко. А кад имамо у виду да је расправа између Тихона и Ставрогина око овог догађаја један од најтемељнијих пледоајеа против деструкције која је самој себи циљ, или, што би рекао Фром, малигне деструкције, још смо више у недоумици. Катков, чијој се интелигенцији нема шта замерити, понео се за речју, губећи из вида дух. То се види из чињенице да је поглавље „Код Тихона” у много чему, сем у саблажњавању детета, надахнуло Достојевског да створи старца.

Зосиму и Карамазове. Слеђени ужас Тихона пред Ставрогиновом судбином у будућности унесен је у понашање Зосиме према Димитрију. Активно деловање Ставрогина против *света* интелектуализовано је у Ивану Карамазову, Верховенски се претворио у ванбрачног Фјодоровог сина. Сатанизам Ставрогина, који ма колико био „царевих Иван” Верховенског, закаснили бајроновски аристократа злодеј, био је, највише односом према Матрјоши, „упрљан” активним злом. Одбацивањем „Исповести Ставрогина” /како још називају поглавље „Код Тихона”/, Достојевски је наведен на одлуку да конструише Иванов лик као духовног злочинца који одбацује сваку врсту личног ангажовања. Иван Карамазов ће бити још више сатанизован од Ставрогина јер ће Ставрогин имати још свест о моралу и антимуралу, док код Ивана тога нема. Иван ће свој злочин разумети тек кроз изјаву Смердјакова о оцеубиству. Иван је теоријски убио Бога, а Смердјаков практично /бога/ оца. Ставрогин је деловао деструктивно у свету, док је Иван кнез таме, за кога свет и морал постоје само као апстракција и ништа више.

Цензури и Каткову, дакле, можемо бити захвални, до извесне мере, за оца Зосиму и Ивана. А случају и др. Петру Симићу, што можемо, сто десет година после анатемисања да говоримо о композиционој — формалној и идејној схеми поглавља „Код Тихона”.

+ +
+

У тренутку кад је Ставрогин решио да посети владiku Тихона, радња романа иде ка врхунцу — неред у балу. Тај расплет ће довести до распада деструктивних сила, како друштвених тако и индивидуалних. Поглавље „Код Тихона” требало је да одигра, у композиционом смислу, улогу Пролога, којим се најављује трагични расплет збитија у коме ће Ставрогин натоварити на своју душу, поред многобројних грехова, и грех самоубиства. Као у античкој драми, Тихон ће му, у исто време хор и хорег, најављивати пропаст, објашњавајући где је излаз из трагичног заплета, али, опет по класичној схеми, он је заслепљен од богова /злих духова/ и изабраће пут који води у пропаст. Тако после овог поглавља имамо следећу композициону ситуацију: злочин је учињен, излаз за спасење предложен, трагични јунак одбија да се спасе, бива последњи пут опоменут, и сад се очекује његова пропаст. Као што видимо, поглавље „Код Тихона” игра улогу најаве расплета и његово избацивање битно је пореметило композицију романа, што се видело после његовог враћања у роман.

Ставрогин, пре одласка код Тихона, проводи бесану ноћ. О томе неће бити више речи у роману, иако је овај податак у супротности са сликом коју хоће о себи да створи. Он није тако емотивно неосетљива особа као што жели да се прикаже. „...Целу ноћ је преседео на дивану, често управљајући непомичан поглед у једну тачку у углу ормана” /511/. Ова слика је мутна антиципација сцене разговора између Ивана и ђавола. Ђавола још нема. Бар не видљиво. Одлука коју доноси Ставрогин ове ноћи је покушај тражења алибија за чин који је извршио, као и за чин који ће извршити. Трагични се расплет приближава. То се осећа и из његовог сусрета са радницима из фабрике Шуљагиних. Оних истих радника који ће ускоро бити нагнани у побуну.

Слика коју добијамо о Спасо-Јефимијево-Богородском манастиру и његовим житељима остаће контрадикторна и сумњива. Оно што сазнајемо из описа калуђера, игумана и самог владике Тихона наводи нас да помислимо да ли је овај манастир право

место где Ставрогин треба да потражи духовни спас за себе. Нарочито оно што сазнајемо о Тихону.

Достојевски слика Тихона из више аспеката: мишљење пријатеља, мишљење противника, мишљење наратора /који треба да *објективизира* слику/, физички опис, опис стана и опис библиотеке. Но сви ти описи показују да је слика о Тихону или Тихон сам нешто недовршено, сумњиво и у позитивном и у негативном смислу. Он је „Висок и мршав човек, око педесет година стар... по изгледу *нешто* болестан, са *не одређеним* осмехом и са *необичним*, као стидљивим погледом” /подвукао Ђ. Ј. Ј./ „Сви некако нешто прећуткују о њему: они који га не воле вероватно из немарности, а они одани као из жеље као да сакрију нешто о њему, неку слабост његову, можда јуродивост... Тај Тихон једва те није шенуо памећу или је бар створење без икакве способности и нема сумње, пије... да ли због слабости карактера или из „неопростиве и његовом чину неодговарајуће расејаности” не уме да у самом манастиру улије поштовање према себи. „Архимандрит га осуђује” због немарног живота, чак и јереси. А манастирско братство, ако се и не понаша немарно према болном светитељу, оно, свакако фамилијарно” /513/. А у библиотеци „упоредо са делима великих хришћанских светитеља, налазе се дела позоришна, а можда још и гора” /514/.

У свим овим описима налази се оно што смо назвали сумњивим. У колективној свести, како оних који му се диве, тако и оних који га мрзе стоји неко знање да са владиком није нешто у реду. Духовници мисле да је сувише светски човек, да његова вера пречесто мирише на сумњу. Мирски људи у њему откривају јуродивог живчаног човека, чак и пијанца. Али сви судови у њему су недоречени из простог разлога што он сам није довршен, што је ломан, подложен променама. Томе служи и опис библиотеке и опаска да чита књиге које описују рат. Да иза лика духовника стоји светски човек са овоземаљским потребама и *похотама*.

Но та слика Тихона је само варка којом Достојевски жели да нас доведе у заблуду. Хоће да га представи као лак плен пред Ставрогиновим кушањем. Монолитна фигура неког фанатичног калуђера не би била повољна за књижевну обраду из простог разлога што је мало вероватно и логички неоправдано да би он могао да се наведе у напаст. Тихон, на први поглед шизофрен, може изгледати Ставрогину као супарник кога ће моћи да савлада. На темељу вести да је Тихон „живчан” он га је изабрао за кушање. Са друге стране, на основу Шатовљеве приче он може Ставрогину да изгледа као спаситељ. Владика је идеална прилика за његове контрадикторне потребе. Његова садомазохистичка личност стално чезне да се спасе. Али, у исто време све чини да до избављења не дође. Избавити се, за ~~њег~~ значи изгубити једну прилику да се *ишта доживи*. Скала његових доживљаја одвија се на полу лоших сензација: страх, срамота, понижење. Цео његов живот је покушај да се дође до њих. Сем њих он нема никаквих осећања. Скандали које изазива, на први поглед садистички чинови, у ствари су увод за мазохистичка стања; он губи углед у родном месту, губи углед у друштву, живи са осећањем моралног пада. А најчешће без икаквог осећања. Једини излаз из овог стања самодеструкције је у покајању. Покајање је, на први поглед, добра прилика да се мазохистичке потребе задовоље. Али, то је упрошћено тумачење Ставрогиновог мазохистичког механизма. Покајање /епитимија/ јесте „мазохистички” чин. Кајући се, грешник се јавно и тајно понижава како би окајао грех. Само, крајњи циљ покајања је ослобођење од греха, а самим тим и укидање „мазохистичког” стања. А Ставрогин воли своје мазохистичко стање. Његови садистички чинови имају за крајњи

циљ таква стања. Чини зло да би се осећао пониженим. Понижење је једино стање у коме се осећа емотивним бићем. Зато и хоће и неће да пронађе излаз из овог стања. Те је бирање Тихона за *исповест*, ако је то уопште исповест, осуђено на неуспех. Тихон треба да се наведе на саблазан, да му се Ставрогиновом исповешћу душа упрља. Да се наведе на зло, тј. да му се покаже моћ деструкције која не преза ни пред

уништењем невиних /деце/. Овде је антиципирана морална дилема из „Браће Карамзових” — зашто деца пате. Ставрогинев разговор са Тихоном треба да покаже калуђеру да морални надчовек може да чини шта хоће јер Бога нема. У исто време, он се једним делом свог вапијућег бића нада да постоји могућност да ће *најзад* кроз Тихона да се деси чудо. Да ће Бог да проговори. Тиме би се подсвесни идеал свих богобораца испунио. Човек више не би био сам. Јов би добио сабеседника. Смисао би се вратио свету.

Ставрогин се ломи покушавајући да започне разговор са Тихоном. Ти покушаји показују сву тескобу у којој се налази. Треба да учини пресудни корак — да покаже „Исповест”, али ни он још нема свест са којим циљем. Плаши се да не буде манипулисан од Тихона, не схватајући, до краја, да је манипулисан од разорних сила које су у њему. Сумњичав је. Још на самом улазу у манастир примећује да га познају. Тихон спомиње да га је видео у манастиру пре неколико година, што га је утврдило у мишљењу *да желе да га пребаре и исмеју* јер тамо није долазио још од детињства. Узгред сазнаје да Тихон познаје његову мајку, а и да о њему штошта зна.

Овим Достојевски завршава уводни део пред почетак кушања после кога ће следити саблажњавање. Опседнути треба да искуша праведника и да га наведе на покушај чињења чуда. А чинити чудо је знак гордости и луциферијанства, јер само Бог може да чини чудеса, или онај коме је од њега та моћ дата. Самоиницијативни покушај да се учини чудо покушај је ремећења васионске законитости, увођење индетерминисаности. Ставрогин жели да наведе Тихона или да чини чуда, или да призна да чуда нема. Што би, у оба случаја, био грех и доказ Тихоновог пада и успешне саблазни. Сетимо се да Сатана куша Христа три пута да учини чудо. Да ли може и, ако може, да ли сме. На шта му Он одговара: „Немој кушати Господа Бога својега” /Мат. 4,7/. Ставрогин кушањем улази у грех, али учествовањем у кушању и Тихон греши. Тихон дозвољава Ставрогину да му се исповеди како би му указао на могућност искупљења. Али не само због тога. Оно зло што је у човеку, а на шта Ставрогин својом исповешћу рачуна, нагони Тихона да са задовољством /прикривеним/ слуша прљавштине из туђег живота.

Ставрогин прича о свом осећању поседнутости и открива да има свест о присуству ђавола. Но то сазнање је замагљено мишљењем да је луд. Исповест је последица излива страха који настаје тренутним рушењем Супер Ега. Трајаће кратко, али довољно интезивно и са довољно података да се на Тихона направи утисак. Она треба да га наведе на помисао да је Ставрогин у власти ђавола. Али потом, одмах, следи изјава да би требало да иде код лекара тј. да је болестан. Замка је постављена и он је себи обезбедио излаз. Ако Тихон почне да говори о ђаволу, он ће признати да је болестан, тј. луд и одбиће могућност постојања и деловања злог духа. Зато га владика изненађује прихватањем могућности лудила, чак наводи неколико ^{сличних} случајева. На то Ставрогин поново инсистира да је *видео* злог духа. Тада Тихон изјављује да су обе могућности вероватне, али даје већу тежину оној о деловању злог духа. Истина, не експлицитно, већ имплицитно.

„Више је вероватно да је то болест, премда...

Премда, шта?

„Нечисти духови постоје, несумњиво, али појмови о њима могу бити врло различити” /518/.

Овом изјавом се завршава први део кушања. Призната је реалност постојања нечистих духова. Ставрогин је „надигран”. Да би на обилазан начин оборио могућност постојања ђавола, он доводи у сумњу постојање Бога. Обелодањује се његов основни покретач – богоборство. Починје други степен кушања. Верује ли Тихон у Бога и у чудо? Бог и чудо су доведени у корелацију кроз веровање. На прво питање одговара потврдно. У друго је већ мање сигуран. Кушање се приближава врхунцу. Сумња у чудо је сумња у божанско. Без божанског нема чуда. Ово је тренутак у коме је Тихонова вера доведена у питање, а маловерје избија на површину. Зато се, у библијској традицији и обраћа Богу: „И да се не постидим крста твојега, Господе”, парафразирајући Христову молбу да га чаша мучења мимоиђе. После овога, примењујући параболу у композицији дијалога, Достојевски попушта притисак. То је његов омиљени метод: *напети, попустити*.

Расправа почине да се води о теизму и атеизму. Снага вере је, и у теизму и у атеизму, у њеној ватрености. Ревновање верника за веру је блиско ревновању неверника против вере. Постоји само једна врста *правог* неверништва а то је равнодушност. Атеиста је верник који није имао довољно вере, скептик који није нашао доказе. За Тихона је атеизам потенцијални теизам. Атеисти не достаје само чудо јер није неверник него маловерник. Њему треба доказ, а божански доказ је чудо. Верник верује без чуда, иако га не одбацује. Сумња је очајање усамљености, одатле потиче богоборство. Насупрот атеисти очајање теисте се завршава у боготражитељству. На тој граничној линији сусрећу се Ставрогин и Тихон и ту се препознају и заволе.

Обојица не воле равнодушност оличену у ставу Лаодикијске цркве. Да бисмо објаснили појам Лаодикијске цркве, морамо се осврнути на „Апокалипсу” Св. Јована о понашању и судбини седам цркава у Азији, кроз коју се говори о седам облика верништва. Постоји мишљење да је „Апокалипса” пророчанство о седам епоха у развоју историјске хришћанске Цркве. Но, оставимо то по страни и погледајмо које особине набраја Јагње појединим црквама. Прва црква, *Ефеска*, је похваљена због свог делања у прошлости, али је у садашњости посрнула. Опоменута је да се врати на прави пут јер *ко победи, даћу му да једе од дрвета живота*”. За цркву у *Смирни* каже да је невољна и сиромашна те да ће бити стављена на муке. Али ко истраје у вери, добиће *„бјенац живота”* и *„неће му наудити друга смрт”*. Трећа црква, *Пергамска*, иако у центру многобоштва, издржала је све муке. Али, у њој се налазе јеретици, па ако их не одбаце, доћи ће анђеоска казна. И следећа црква, *Тијатирска*, оптужена је за идолопоклонство јер се у Тијатиру налази пророчица. Њу ће анђеоска казнити *„...и познаће све цркве да сам ја тај који испитује срце и бубреге”*, тј. да је Он једини пророк. *Сардска* црква је опоменута за формално постојање *„...знам твоја дела, да имаш име да си жив, а мртав си”*. Али се додаје да тамо има и праведника који ће добити живот вечни. *Филаделфијска* црква је истакнута између свих цркава: *„јер имаш мало силе, и држао си моју ријеч, и нијеси се одрекао имена мојега”*. Седма црква је црква града Лаодикије. То је била вера форме, вера умерености која се граничи са незаинтересованошћу. *„Знам твоја дела да нијеси ни студен ни врућ. О да си студен или врућ! Тако, будући да си млак и нијеси ни студен ни врућ избљуваћу те из уста својих”*.

Равнодушност је оно што је најодвратније у понашању Лаодикијске цркве. Оно што је ставља на најнижи степен духовности. Ње, напосто нема. Ставрогиново богобораштво и Тихоново боготражитељство разумеју се, препознају се једно у другом као што се и њих двојица препознају. У њима нема равнодушности. Зло је деструкција само због тога што у себи нема љубави. Љубав према *другом* је сила која не да Тихону, и поред сатанског кушања, да посрне и да се саблазни. Он зна сву судбину зла које је у људима. Зато Ставрогин изгледа као циник јер се ничему не чуди. Али његово сазнање да је у људима зло не одбија га од њих. Он их воли онакве какви су и у томе је његова Хростоликост. Све треба волети јер је зло болест и тегоба, а не разлог за гађење и осуду. Ставрогин не воли људе јер захтева да буду савршени, да буду све оно што он није, како би пронашао *наду*, а у исто време задовољни своје мазохистичке потребе. Чињеница да су људи, махом, њему слични, али половишно слични, нагони га да их уништава. Тренутак дезинтегрисања оваквог његовог става јесте кад признаје Тихону да га воли. Воли у њему способност да се верује, *да се верује и поред свега*. Осећање стида, које га спопада после ове изјаве није ништа зачуђујуће. Сваки излив емоције, нарочито ако је то осећање позитивно, изазива код њега кризу. Зар се неће, на крају романа, у тренутку кад сузбија свој нагон саморазарања, убити? Опседнути не може да престане да чини зло, а још мање да чини добро, па ако потисне деструкцију према другима мора да је окрене према себи. Бес човека води на крају, ка самоуништењу.

Изјава да воли Тихона претходи покушају да кушање прерасте у саблазан. Али и покушају да се спасе. После изјаве о наклоности следи читање „Исповести”. Прича о саблажњавању девојчице по основни ток поглавља „Код Тихона”, које се састоји од *кушања – покушаја спасавања – његовог неуспеха – саблажњавања – неуспеха – деструкције*, нема централно место иако по обиму чини скоро половину текста. Она је само *пример*, чак можда *funnota*. Због тога ћемо се на њу вратити касније, настављајући сада да пратимо основни идејни ток кушања и саблажњавања Тихона.

Уместо да се Тихон понаша шокирано после исповести, он започиње расправу о стилу приповести. Читалац очекује другачије понашање, нарочито од хришћанског калуђера за кога многи држе да је светитељ. Тим пре је *збуњен* Ставрогин. Тихон се, читајући, није саблазнио, он је чин греха и чин исповести прихватио као нешто *нормално*. Њега је у самом тексту заинтересовала једна нота неискрености. „Исповест” је писана под психолошким притиском насталим као последица сазнања да су поремећене норме, да је учињен грех. Чињеница да је од почињеног греха до „Исповести” прошао дужи период инкубације не мења много на ствари. Тихон не спори постојање чина. Само тврди да Ставрогин под садо мазохистичким притиском покушава да се у тексту што више оцрни. Да жели да шокира људе својим злом. Да је за њега чињење зла и причање о њему манир. Друга ствар коју му замера у писању „Исповести” јесте њихов циљ. „Али ви некако већ унапред мрзите и презирете све оне који ће ово прочитати и позивате их на бој. Зашто, кад се не стидите да признате злочин, зашто се стидите покајања?” „Стидим се? И стидите се и бојите се”. /543/ Да би даље наставио: „...ви као да уживате у својој психологији и хватате се за сваку ситницу, само да бисте читаоца задивили неосетљивошћу коју немате. А шта је то друго ако не кривчево охоло изазивање судије?” /541/ Примењујући своју методу затезања – опуштања, Достојевски доводи Ставрогина до привременог повлачења које ће тећи у Тихонову корист

све до предлога да грешник оде у манастир ради покајања и испаштања. У току ове расправе Ставрогин често одбацује улогу грешног покајника, претварајући се у лудиферског јунака, наслеђеног из европске романтичарске књижевности, чији је основни циљ да на себе навуче мржњу људског рода, истичући да му до његове љубави није стало.

„Можда сам вам много о себи налагао — упорно понови Ставрогин још једанпут. — Уосталом, па шта ако грубошћу своје исповести баш и изазивам! Ви сте то и тако већ запазили, то изазивање. Примораћу вас и друге да ме још више омрзнете, и то је све. Тако ће ми бити лакше”.

То јест, ваша пакост изазваће пакост која јој одговара и, како мрзите, биће вам лакше да вас мрзе, него да примите њихово сажаљење”. /545/

Кнез таме се подиже, и то све јаче што Тихон јаче притиска Ставрогина. Еготиста и либертен на Достојевсков начин, одбацује могућност испаштања. Зато има делова у разговору када нам се чини да је то разговор глувих, али глувих који не разумевајући словесну поруку саговорника, интуицијом разумеју поруку *намере*. Ставрогин жели једним делом себе да се одржи у хипотетичком стању неосетљивости. /Кажемо *хипотетичка*, јер је њено постојање доста сумњиво/. Жели да одржи аутономију у односу на људе, чинећи им и даље оно што им је чинио — зло. Само, за разлику од Садових јунака, он улогу не игра само у области зла. Он може чак да чини и добро. Јер, слободан човек може да чини шта хоће; може да уједе старца за уво, да заведе девојчицу, ожени једну Лебјаткину, буде пријатељ револуционара, проучава богословље, саблажњава Тихона. Он је применио мисао св. Павла „*Све ми је слободно*”, заборављајући њен други део „*али ми није на корист*”. Уосталом, он све чини да би му било на штету, а не на корист. Он ће и признати да му је Лебјаткина жена из садомазохистичког става према свету — плује грађанству у лице /и мајци/ и прихвата њихов презир. У прихватању презира види своје узвишавање, одвајање у односу на друге, доказ сопствене посебности. Осећање гриже савести, ако је уопште могуће говорити овде о томе, због девојчице, не треба да се разреши у покајању, прихватању испаштања да би се успоставила равнотежа у космосу, већ у одбацивању свести о греху, или, како каже — у сопственом опраштању греха. Али на тренутак, а таквих тренутака има на више места, он признаје да није сам, да свет није његова играчка. Тада има потребу да му Тихон опрости, да га воли. Само, такве ситуације кратко трају, потом следи нови излив самодовољности. Чињеница да Ставрогин признаје да у свету где обитава његово Ја постоји Тихон као субјект, а не као објект за манипулацију, доказ су да је кушање и саблажњавање доживело неуспех. Тренуци када се Тихон колебао далеко су иза нас. *Свет се стабилизовао*. И поново је Ставрогин изван њега. Тихон се сажалио над њим иако се *сенком* обрадовао. Свако се потајно радује туђој несрећи, ако ни због чега другог, онда због осећања да он сам није унесрећени. Ослоњен о своју слабу веру која се кроз саучествовање са *другим* претворила у љубав према другом, поистовећење са другим, Тихон покушава да му помогне. А помоћ је, по њему, у испаштању греха. Испаштањем ће се саобразити свету, одбацивањем греха хармонизираће себе у односу на свет, али ће се хармонизирати и унутар себе. Нестаће дестабилизационог елемента који се састоји у свести *да није унутар света*.

Али Ставрогин одбија спас. И ту се завршава кушња. Богоборац, кушатељ, по традицији, бежи у своју пропаст /пакао/. Ништа није решено сем што је коначно

одбијено искупљење и спасење. У исто време, по Достојевском парадоксу, све је решено. Свет се, на тренутак, окренуо нади. Учинио се могућим за индетерминисаност, слободну вољу. И за чудо, представник присталица слободне воље, Ставрогин, почиње да делује детерминистички. Он мисли да дела слободно, да одбијајући епитимију одбацује поредак света, божанске законе који га спутавају. Он делује по схеми која је у човеку, по којој је одбијање доказ слободне воље, а прихватање доказ детерминизма. Признавање *греховности* је прихватање структуре света, одбијање је рушилачки чин, луциферијанска побуна против Бога. Само, његово одбијање је доказ детерминисаности јер дела баш онако како мора. Она произлази из његовог садомазохистичког бића. Да је слободан у делању, доказ би било прихватање ограничења јер би прихватање било доказ слободне промене његовог бића. Он може да бира између испаштања и неиспаштања. Знајући га, очекујемо одбијање и до одбијања и долази. Да је прихватио испаштање, десило би се нешто што је супротно његовом бићу, нешто нелогично, значи – чудесно. Ставрогиново прихватање испаштања било би оно чудо за којим трага. Чисти чин вере. Али за тај чин он није довољно суверен. Кроз читав роман, опседнут је доказом своје суверености и у тренутку кад је могао да је и докаже, он се повлачи. Још није довољно зрео. Сазреће тек кроз самоубиство. Можда Тихон то предосећа. Гневни узвик: „Проклети психолог”, упућен Тихону, одсјај је тог знања. То је виђење непомениковог одласка од светитеља, кушача од кушаног.

III

Време је да се вратимо на „Исповест”. Као што већ рекосмо, овај део у структури поглавља „Код Тихона” има само вредност епизоде. „Исповест” је опис завођења девојчице која има за циљ да саблазни Тихона. Тачније да саблазни људе. На Тихону се врши само проба. Саблазни ли се он, саблазниће се и други. Достојевски даје три оцене садржаја „Исповести”, као и њене намене. Он каже: „Овај документ, како ја мислим, дело је болести, нечисте силе која је овим човеком овладавала... Основну мисао у документу чини страшна непатворена потреба за казном, потреба за крстом, за казном јавном, пред целим светом... цео документ је у исто време био нешто немирно, бујно, жељно титрања, нешто хазардно... Јесте, болесник се претура по постељи, и хоће једну патњу да замени другом; борба са друштвом изгледа му као најлакши нов положај и он изазива друштво. Доиста, у самом факту овог документа осећа се изазивање друштва, ново, изненадно, презриво. И жеља је само да се само што пре сукоби са каквим било непријатељем... А ко зна, можда све ово, то јест те странице намењене јавности, нису ништа друго него што је био и онај угриз губернаторовог ува, само у другом облику”. /523/ Ови наводи показују да Ставрогин пише исповест из потреба које могу да се сведу на два облика разарања: разарања према свету и саморазарања према себи. Деструкција према свету проистиче из осећања понижености, из свести да се чином саблажњавања и уништења једног новог бића заувек искључио из система вредности који се заснива на божанским законима. У свему томе је најзначајније да је деструкција проистекла из *dosage*, из става да му је све допуштено јер постоји само свет и његова слободна воља која га обликује. За њега у свету не постоји партнер, него само објекти за манипулацију. Ставрогин се забавља са госпођом и служавком из садистичке жеље да их састави и да им се наруга. Оне за њега нису саговорници /људска бића/, већ средства којима покушава да разбије монотонију живљења. Догађаји описани

у „Исповести” показују да његов живот јесте једна велика самоћа. Он себе сматра човеком у толикој мери уколико друге не сматра људима. Гордост је граница којом је оделен од других. Оно што зна о људима доводи га у стање презира према њима. Из тог односа произилази деструктивно деловање као провера колико се далеко може ићи према Богу и људима. Може ли ико да му пружи отпор? Девојчицина мајка прима са захвалношћу поклон од злочинца. Она за Ставрогина није субјект, није свесно биће. Такође и Лебјаткини, Верховенски, многе жене, читав људски род. Људи су немоћни да му се супроставе, а Бог ћути. И то Божје ћутање доводи га до лудила. Ради одговора, он ставља себе на коцку. Нема ли одговора, знак вечности, онда је свеједно шта ради, јер морални кодекс произилази из њега самог. Али, ако га изазове, те се Знак јави, онда ће заувек да изгуби себе. У оба случаја он је губитак. Бес у њему нагони га у разарање, самоћа у запомагање: „Јави нам се већ!” Он је спреман на све да би изашао из самоће, да би одбацио досаду, равнодушност, емотивну хладноћу.

Постоји неколико детаља, набачених ту и тамо, који говоре о овој хладноћи. Он каже да се „одавао... разврату, у коме нисам налазио задовољство...” /524/ „У томе Содому живео сам усамљен... Уосталом, све то без икакве пакости и гнева, јер мени је само било врло досадно и ништа више”. /527/ „Било ми је онда досадно да живим, до лудила”. /537/ Посред ове емотивне неосетљивости која се заглибила у разарању и саморазарању провлачи се његово трагање за Богом. „Сећам се, много сам се тада бавио богословљем, и то озбиљно”. /527/ Једино што њега стварно интересује јесте могући излазак из досаде. А излазак из ње могућ је само у случају да се нађе одговор на питање постоји ли Бог или не. У вези с тим проблемом треба размотрити и његово колебање од деструкције до самодеструкције. Кад се заведена девојчица убила, он у једном периоду страха одлучује да се ожени Лебјаткином. Као да хоће још једном да чика Промисао Божији. Уништио је дете, биће без заштите и без зле мисли, а потом је решио да уништи и луду, такође биће без способности да се одбрани. Злодела која чини све више прелазе у домен онога што Тихон назива „ружним”. То више није чињење зла, или тачније, то није *само* чињење зла, него сопствено ваљање у калу. Чињење зла је изгубило естетску вредност. Свело се на гнусобу. Има у свему томе нечег детињастог. Он задиркује и изазива Бога да му се јави. Када овај одбије да прихвати дијалог, он се љути. Што је ћутање Бога дуже, то је његова љутња већа и разарање ружније. Бес га толико обузима да је једини излаз у самоуништењу. Деструкција се претвара у гротеску. Ујести поштованог, али излапелог, старца, за уво, може бити на згражавање заједнице, док завести девојчицу може бити изазов Богу, али оженити Лебјаткину није ништа до гнусоба. Несвесност у којој она почива не може бити *стварно* дестабилизована, њој ништа не може наудити јер свет у којем обитава има потпуну аутономију. То је свет несвесности. Женидба са њом је мазохистички чин. То је смртна замка коју Ставрогин сам себи навлачи на врат. Тај брак је „трагична кривица” која ће га уништити. Афера са Лебјаткином довешће до његове смрти. Брак са Лебјаткином је „иновација” у односу на библијске моделе. Овакав модел тамо немамо јер хришћанство зна за понижавање пред Богом, које се, у већини случајева, погрешно поистовећује са мазохизмом, али нема примера да се неко понижава ради самог понижавања. Понижавање није ту само себи циљ. Хришћански пустиножители су се понижавали да би показали да нису горди. За Ставрогина је у понижавању *задовољство*. Он чини злодела како би осетио страх и кроз њега задовољство. Јер које је објашњење за завођење Матрјо-

ше. То дете није још жена, није лепотица, није искусна заводница чије освајање може да пружи задовољство. Па чему служи њено завођење? Из контекста се може закључити да је Матрјоша по природи својој *жртва*. Лажно оптужена за крађу ножића, подноси незаслужену казну без отпора; њен тихи плач је унет у епизоду да би једним потезом окарактерисао њену намењеност жртвовању. Кроз њен лик се парафразира мисао пророка Исаије „*као овца на заклање одведе се, и нем као јагње пред оним који га стриже, тако не отвори уста својих*”, којом је најављено жртвовање Христа. Матрјоша је Христовика својим трпењем, иако самоубиством чини за хришћанство смртни грех. Завођењем је пренесена из детињег стања *безгрешности* у стање греха. Саблажњавањем, изгубила је право на *свет*. Свет дејче наиве се срушио, а ништа није заузело његово место. Нема више могућности да се врати назад. Једна од најпотреснијих сцена коју је Достојевски икад написао сигурно је тренутак кад Матрјоша, пре самоубиства, прети Ставрогину руком. То замахивање немоћном песницом је гест који ће проговорити кроз шифру порука негде у Немачкој.

Треба размотрити колико је Матрјошин лик истинит у књижевном смислу и колико је његов значај за поглавље „Код Тихона”, а и за сам роман. Он се не развија природно. Његове карактеристике јој се намећу. О њој знамо само на основу Ставровинових изјава. А у њихову истинитост можемо да сумњамо. „Исповест” је писана као Ставровинов алиби. Као могућност да се обави *исповест*. То што његово исповедање има два супротна циља: окајање греха и горду побуну против света, не мења ништа. Шта читалац треба да сазна из „Исповести” — да је Ставрогин неморална особа. Тако рећи без застоја се набрајају његова злодела: завођење две жене, завођење и навођење на самоубиство Матрјоше, блудничење са друговима, женидба са Лебјаткином. „Имам ја и других старих успомена, можда мало бољих и од ове. С једном женом поступао сам још горе, и она је због тога умрла. На дуелима сам одузео живот двојици људи, који ми нису били криви. Једном сам ја био смртно увређен и противнику се нисам осветио. На мени је и једно тровање — намерно и успешно, а никоме није познато” /541/. Циљ је овим постигнут — читалац о њему мисли лоше. Али је баш овим обиљем података показано да он жели *да буде* деструктиван по сваку цену. То примећује и Тихон. И то изазива сумњу у искреност „Исповести”. Да ли се све то одиста тако десило? Описујући сцену кад је миловао девојчицу, Ставрогин каже: „Али је морала осећати да је извршила као неки злочин, да је 'Бога убила' ” /530/. Мало касније ову своју опаску директно ставља девојчици у уста. „Матрјоша је већ три дана болесна и сваку ноћ бунца. Разуме се, одмах је запитам шта бунца; /говорили смо шапатом, у мојој соби/. Газдарица ми шапуће да дете „стравоје” бунца: „Ја сам, вели, Бога убила” /532/. Он хоће да нам наметне мисао да је девојчица имала свест о свом греху као богоубиству и тиме да узурпира за себе улогу антихриста.

Да ли је девојчица могла нешто тако да мисли? Ма колико желео да је наслика свесном богоборства њеног чина, она је ипак само дете. Њено осећање стида произилази из осећања да је учинила нешто лоше. То њеном *жртви намењеном бићу* даје осећај патње, али никако свест о поремећају космичке законитости. Рушење моралног система још није богоубиство, то је тек богоборство. У крајњем случају, Матрјоша и није крива. Она је саблажњено дете које не одговара за свој грех. У строгој хришћанској интерпретацији Бог ће тражити њену душу од Ставровина. Дете не може да замисли богоубиство. То значи да Ставрогин измишља већи део доживљаја са Матрјошом,

али и степен свог огрешења. Њему је врло важна епизода са Матрјошом јер њома же-
ли да саблазни Тихона.

Да није греха са Матрјошом, Ставрогин не би могао да исприча сан о губитку
спасења. Дивна обала, осећање среће, паук као кључ шифре и сазнање: нема за њега
спасења. Како наћи излаз из те ситуације? Разрешење треба да да Тихон. Ако је снага
сатанског /деструктивног/ већа од снаге божанског /конструктивног/ још једном ће по-
бедити. То што се ове две антиподне силе сукобљавају и у Ставрогину, доводи до
пропасти „ђаволовог ученика”. Он није надвладао Тихона, али је попустио деструк-
цији у себи.

+
+ +

Ставрогин и Тихон расправљају о свету и Богу скидајући са људске душе мно-
гобројне маске. Иза свега остаје прича о боју Добра и Зла. И чуђење зашто је ово по-
главље било избачено. Ко је сем Достојевског могао да напише овако нешто? Таква
апологија Добра ретко је могла да се нађе у светској књижевности. Али, да би се то
сазнало, требало је да Зло овлада светом, да се сазна сва његова дубина и опасност. Да,
тако је то данас.

СИНАПСА КАО АУРА МОРТАЛИСТА И ИМОРТАЛИСТА

1940. године појавиће се књига једног од оснивача Српског философског друштва /пored др Бранислава Петронијевића, др Милоша Ђурића, др Душана Недељковића, др Николе М. Поповића, и других/, књига др Јустина Сп. Поповића: „Достојевски о Европи и Словенству”.¹ Била је то у ствари нешто измењена верзија књиге коју ће овај аутор објавити 1924. године /претходно је студија излазила у наставцима 1922. и 1923. године у часопису „Хришћански живот”/, књига која је имала велики утицај на поклонице и тумаче Достојевског, али и књига која је била жестоко критикована /Исидора Секулић и Ксенија Атанасијевић у онда, 1923. , водећим часописима/. Међу бројним студијама о делу руског писца, које су се бавиле антропологијом, психологијом и философијом /ако нам је допуштено да сводимо бројне тезе односно идеје теоретичара/, не велики број студија /бар значајних/ бавио се делом Ф. М. Достојевског са теолошког становишта. Да ли је могуће, на интелектуалном /склоном метафизици/ и научном плану, са религијског становишта преиспитивати дело Ф. М. Достојевског питање је које, без обзира на бројне странице овог дела које дају за право оваквог методолошког ставу, остаје отворено и за наше савременике. Између осталог и зато јер је „Достојевски са Христом што се аксиолошких захтева тиче, али је он у погледу процене човекових могућности на страни Великог Инквизитора”², и те процене човекових могућности можда захтевају другачије формулисано питање. Међутим, „питање о Богу је могуће. И више. Неизбежно је, јер је могуће само као отвореност за друге и збива се управо као сама та отвореност” /стр. 50/. Чак и онда када су последице исказ философског одређења, исказ истрнут из текста који има свој метафизичан смисао у значењу: „у дијалогу се може испољити само овај интерес, али се никада не може испољити Бог. Бог, битак и оно ништа нису ствар дијалога, јер би у том случају били плод самог човека, који би сам преузео улогу битка. У том смислу се дијалог некако удаљава од сопственог темеља и прикрива се оно о чему се, у ствари, ради, а то је битак, односно, речено језиком Достојевског, Бог” /стр. 115/.³ Питање методолошког становишта није неумесно ако методолошки поступак тежи да по сваку цену једно, по структури озбиљно, дело, какво је засигурно дело светског писца Ф. М. Достојевског, стави под лупу то јест исказ који одговара унапред одређеном поступку тумачења. Како књига др Јустина Поповића даје одговоре на бројна питања која дело загонетног „словенског ђаволицејиста”⁴ и поставља, али не у смислу аксиоматичног докзивања сопственог методолошког поступка, већ у разјашњењу одређених структура дела као објашњења структура у целини онда то значи да проблемско испитивање оправдава смисао испитивања. У том смислу треба одмах рећи као општу одредницу да студија Јустина Поповића није — сем колико то нужно захтева психологија онога ко пише студију и колико то захтева својеврстан, оригиналан,

приступ делу — апологетског карактера, па је зато треба озбиљно разматрати када је у питању дело Фјодора Михайловича Достојевског. Шта више, чак и поред извршних текстова Розанова /В. В. Розанов : „Легенда о великом Инквизитору”/ или Гвардинија /R. Guardini: *L' Univers religieux de Dostoievski*"/, који нису преведени, Поповићев текст остаје провокативан, и оставља једно тумачење Достојевског увек отвореним.

„Има неке тамне суштине у човеку” /стр. 48/. „дубинске таме и праисконског мрака” /стр. 100/ вели Поповић, и та теза која извлачи закључак о очајању и безнађу у ствари тражи одговоре „вечних проблема”. И то из два разлога: прво, јер „вечност даје смисао времену” /стр. 12/, и друго, јер „вечни проблеми нису наметнути човеку већ су иманентни духу људском” /стр. 12/. У те проблеме свакако спада феномен смрти, смисао смрти, који је основ бројним страницама што их је исписао Достојевски а полазиште Поповићевог тумачења. „Из свега реченог постаје јасно да је питање о Богу код Достојевског увек и питање о смрти”⁵ управо због те „тамне суштине у човеку”, и јер „од искони постоји ужас и патња због једино—смрти. Само је тако човек заиста човек. Или, другим речима: од искони постоји једино смрт, која није никаква гола природна појава. Али како је смрт увек и природна појава”⁶ онда питање смрти остаје као последица оне ко се о њој пита. Увек у питању, феноменологија смрти може да објасни све структуре, философско—антрополошке, везане за њу, али не и да објасне саму себе. Феноменологија смрти објашњава кушача, онога ко пита али не и саму себе. Зато је и питање смисла смрти, питање смисла Господа у Поповићевој књизи на почетку, али одговор на то питање трајаће колико траје ишчитавање 368 страница његове студије, да бисмо се, опет, нашли на почетку. И управо то питање с почетка књиге које се намеће и на њеном крају можда има нечег од апологетике коју ће критиковати др Ксенија Атанасијевић, губећи из вида да је то питање, бар у метафизици, питање које јесте у бити себе самог, а не у могућности бити одређен. „Као природна појава, смрт у ствари уопште није доступна живом човеку, јер он у смрт ступи тек као мртав”⁷. У уводу своје књиге /издање 1924/ Јустин Поповић проблем поставља на следећи начин:

„Психолошка анализа Достојевских хероја намеће нам намеру да их поделимо у две категорије, у две групе. Прву групу сачињавају негативни хероји — „антихероји” који вечни проблем решавају негативно, или су склони негативном решењу; другу групу сачињавају позитивни хероји, који исти проблем решавају позитивно. Први су морталисти, јер за њих не постоји Бог, не постоји ни бесмртност, ergo — смртан је сав човек без остатка; други су иморталисти, јер за њих постоји Бог, постоји и бесмртност душе: бесмртном страном своје природе човек је отворен ка вечности и мистички сједињен с њом. Први су богоборци, други — богољупци; и једни и други стварају своју философију, и своје решење оправдавају искрено, мученички, страшно. Философија првих је философија атеизма и религиозног бунта; философија других је философија теизма и религиозне смирености”.

За нас је овде значајно шта се налази између почетне тезе и њеног уобличавања на крају студије, односно на којим делима и на чему темељи своју студију др Јустин Поповић. То је књига која има два велика поглавља: Ђаводикеју /I/ и Православну теодикеју /II/ књига која у кратком предговору налаже да ће се бавити загонетним нашим светом, али не попут Лајбница⁸ који је сматрао да је наш земаљски свет најбољи од свих могућих већ да је „наш земаљски свет несумњиво најзагонетнији од свих

могућих светова” /имамо у виду издање 1940/. Да је овај свет доиста загонетан доказује и сам писац несхваћен како од оних који су га хтели видети свег у писму Мајкову /где између осталог стоји: „Постојање Бога је главно питање којим сам се ја целог свог живота мучио”/ тако и од оних који су потрзали његову бележницу, објављену постхумно, у којој је записано: „Ниткови, дражили ме необразованом и назадном вером у Бога. Тим глупанима није ни у сан дошла таква негација Бога, каква је изречена у Инквизитору, и у глави пред њим, а којој служи за одговор сав роман”.

У обимном поглављу насловљеном као „Ћаводикеја: др Јустин Сп. Поповић, слично одређеном броју тумача дела Ф. Михайловича полази, као од веома важне књиге овога писца, од књиге „Записи из подземља”, и та књига му у ствари служи као основ идеји да врши поларизацију психолошких типова на добре и зле, на слабе и јаке. У ствари он развија тезу о очајању у које запада биће мучено питањима, биће које се загубило у патњи. Поповић са намером инсистира на очајању које није ништа друго до стварно незнање — баш из разлога да би показао сву разлику живота кроз патњу и живот а који може да избегне патњу /II поглавље књиге/. Поповић, нормално, узима у разматрање књиге које најбоље могу да посведоче богоборачки /али и у смислу борбе за Бога/ период Фјодора Михайловича а то су пре свега: „Зли дуси” 1871—72 и „Браћа Карамазови” 1879—1880, иако овом периоду припадају такође и дела: „Записи из подземља” 1864, „Злочин и казна” 1866, „Идиот” 1868, — што не значи да он неће анализирати важне делове из „Кротке” /1876/, или „Њеточке Њезнанове” /1849/. У ствари Поповић у I поглављу констатује безизлазни став човека ослобођеног свих начела, сем начела да уреди свет својих мисли. Тај свет без ауторитета врши страшну пресију на људе које муче вечна питања, на људе који би да су при факту, на људе којима разум не нуди смисао, као што им емоције не нуде сврху врлине. Сенке подземља постоје да би се одговор њиховом незнању наслутио у хармонији, сагласју елемената који се иначе не трпе, и ту смиреност открива II поглавље ове студије.

Јунак романа „Записи из подземља” најбољи је пример очајања, стања човекомиша /„Нека би то и био миш са већом снагом сазнања, али би ипак остао миш; а овде имамо човека, па према томе... и тако даље. А што је најглавније, он сам себе сматра за миша”/ ⁹, човека слободне воље кога је сазнање довело у „полуочајање”, „подземље” где њиме влада мисао, која је постала страст. „А тамо, у свом одвратном подземљу... исмејани миш одмах запада у хладну, отровну и, што је најглавније, вечиту злобу и мржњу”¹⁰. То је јунак незнања који болно живи свој живот и који долази до сазнања да „свестан човек не може уопште да цени себе” ¹¹, без обзира што ће му се слобода воље ¹² чинити важним открићем. „Човекомиш” који треба да пређе пут „до човекобога”, како констатује Јустин Сп. Поповић, пример је дезоријентисаног интелектуалца, човека осуђеног на разум, европоцентричног свезналца који је пример психолошке деструкције, једном речју то је човекомиш кога сазнање унесређује и унижава. Проблем Поповић види у томе што „вечни проблеми нису наметнути човеку већ су иманентни људском духу” /стр. 12/, што значи да се у човеку „сусрећу две бесконачности: његова, субјективна бесконачност, која је урођена његовој свести, и бесконачност: спољњег, трансубјективног света, која је иманентна свету” /стр. 43/. Зар онда није логично да се човекомишу и слобода намеће као проблем слободе, чак илузија, и у очајању што се развило из потпуне немоћи човекомиш, који је све ово

спознао, закључује да се „човек мора или потпуно изменити физички и духовно, или примити свет овакав какав је” /стр. 85/, а то значи бити миш и човек истовремено у односу спрам света. Дезинтеграција бића, стање неидентитета и очајања које иде до насладе одлике су бића које није само метафора антихероја, није само случај безнађа и противник науке но и доказ да се највиша свест о себи своди у истину, по којој је „сазнање” болест.

Проблем личности опхрване слободом воље није само проблем егзистенције препознативе као промашај и безнађе, па др Јустин Поповић проблем човекомиша доводи у везу са потребом да свест нешто радикално мења, а то је онда виша фаза човекомиша, бунт човекомиша. Шта уистину може да учини човекомиш, човек подземља, парадоксалиста распет између нихилизма и материјализма? Човекомиш који није свестан да се „до највише синтезе живота долази кроз највишу синтезу личности” /стр. 237 – II поглавље књиге/. Међутим, нема одговора бићу које је рационално схватило да је тајна света препознатива у одредници безнађа, и тада јунаци Достојевског западају у стања која на психолошком плану показују пут од човека до миша; они су опседнути једном идејом, они служе тој идеји, та идеја непримања влада човекомишима који су спознали истину да „примити свет овакав какав је, може само глупави наивко. У свету постоји бол, постоји зло, постоји смрт” /стр. 46–47/. „Идеја о непримању света зачиње се у човекомишу, узраста кроз Раскољникова, Свидригајлова, Иполита, Ставрогина, Кирилова, Врховенског, да најзад потпуно сазри у Ивану” /стр. 55–56/.

Непримање света и немогућност схватања /смисла/ постојања има две последице које Јустин Поповић подједнако истиче. Прво, непримање света показује скученост механицистичког поимања света, еуклидовску непотпуност, истиче свест о пролазности и безвредности као аргументе против бића, истовремено рушећи, сазидану на европском хуманизму и рационализму, веру у делотворно јаство, у самооспособљени субјект, у понуђени траг науке који модерно биће треба да следи, доказујући да је „рационализам отац нихилизма” /стр. 55/. Свет у коме постоји биће доведен је до апсурда, па тако и сам смисао бића, и отуда доказ о очајницима Ф. М. Достојевског, доказ да је „вера у човека најопаснија болест од које је европско човечанство смртно оболело” /стр. 137/. Идеја, стварност, одлука свести, вољна одлука о непримању света има и други смисао и Поповић тај други смисао показује баш сликом расутог човека, очајника. Он каже: „Природно је и логично што се вера у човека извила у обожавање човека које у човекоманији добијају своју завршну форму. Прогласи ли се човек за центар света, он се ма кад мора прогласити за центар бића. Антропоцентризам се неминовно завршава антрополатријом” /стр. 137/. Значи, мора се показати како је сваки покушај доказивања смисла света апсурд, јер извор људске трагедије јесте његов скучени разум, као што је „бунт логична последица човекове вере у разум” /стр. 55/, а што онда, бар у историји европског мишљења, доводи до ништења апсолута којим је разум скучен. Разум мора законито да буде против ауторитета, поготово ауторитета непознавице, против тајне прапорекла и прамитске прошлости, против тајне васељене коју ионако скучени ум не може ставити до у однос према тајни смисла постојања, и смисла света око бића. Разум ништи на тај начин Идеју Господа, ништећи и сопствени Апсолут који је дошао до спознања, бар на теоријском нивоу, већ постојећег Апсолута. Како Апсолут не може бити двојан онда разум ништи преваспостављен

Апсолут, Идеју Господа, рушећи и себе—апсолут. Из сазнања о неапсолуту разум запада у незнање, непримање света једина му је одредница, иако Поповић тај чин свести и слободе воље види у анархији идеја које су биће довеле у ситуацију да буде пред апсолутом. И даље, хармонија је могућа само у случајевима када разум није у стању непримања света као непримања Христа¹³. „У самој ствари, тек када почне веровати у своју личну бесмртност, човек почиње бити човеком” /стр. 157/. И то је завршна идеја другог смисла непримања света, идеја која доводећи радикално до укидања Апсолута, то јест Свебића, показује ништавност рационалне уверљивости о бићу, али указујући да радикално укидање, што је случај и са појединим личностима Ф. М. Достојевског, може да толико истакне извесност незнања да се свест пита није ли и то конструкција разума, сада у посебном психотичном стању. Значи, спознаја да непримање света води непримању Христа, и спознаја радикалног укидања Почетног Логоса /онога Ја кога може моје Ја да препозна због прапочетног логоса сваког бића/ може да успостави нови /иако постојећи/ систем философскоантрополошког одређења. Тај смисаони траг бића Поповић коначно одређује ставом „Нема сумње, идеја бесмртности везује човека са свим оним што је бесмртно” /стр. 167/¹⁴.

Завршна идеја другачијег смисла непримања света успоставља вредност бића мерену у Апсолуту, као што Апсолут себе одређује у бићу, у склоности бића /бесмртности/. Поповић успешно показује да та Истина мучи јунаке Фјодора Михайловича Достојевског, надасве оне у делима „Записи из подземља” и „Браћа Карамазови”, иако теоријско образложење Истине Достојевски излаже у „Идиоту” /и ту је Јустин Поповић у праву када даје потпуно ново виђење кнеза Мишкина, у смислу охристовљене личности, смирености која по наивности сличи идиотерији иако је њен смисао у блаженству и дубокој продуховљености и никако се та сличност не да осмислити болешћу/ и у „Злим дусима”. Идеју Истине др Јустин Сп. Поповић доказује супростављајући и поредећи мисли јунака из дела Ф. М. Достојевског и еванђелских списа или списа светотачке литературе. Како ћемо се ми овде бавити другим /истим/ феноменом /очигледним и препознатљивијим у делу Ф. М. Достојевског/ назначимо да су извођења о Истини — Богу извођења којима се могло теоријски другачије приступити, чак са истом аргументацијом, као што би се с правом, са становишта теолошке егзегезе, овој студији могао уважити и приговор Зандера¹⁵, што ће га овај назначити у приказу Поповићеве књиге.

Потребно је, као обавезу читача, указати на две чињенице важне за ову студију и њено истумачење Надсубјекта, односно Истине: прво, Јустин Сп. Поповић јесте од оних ретких ерудита у нас, зналац мистике, аскетике, патристике, надасве догматике, зналац бројне литературе на живим и мртвим европским језицима и мислилац који је студиозно изучио „проблем светске душе”, и Истине, како је то приказала школа /којој је био интелектуално наклоњен/ „руске философије свејединства”¹⁶. Дела која јесу, судећи по интересовању др Јустина Сп. Поповића, имала утицаја на његово изучавање егзистенцијалне свести, и на плану традиционалне философије али и етике и антрополошке философије са теологосног становишта — била су дела Владимира С. Соловјева¹⁷ и Сергија Николајевића Булакова¹⁸.

Утицај, пак, који је видан тиче се Павла Александровича Флоренског, чије ће дело „Стоп и Утврждение Истини” користити у обимној студији о Ф. Михайловичу Достојевском. Друга чињеница коју истичемо важна за ову студију о Достојевском јесте наш став да је др Јустин Сп. Поповић по интелектуалној и психолошкој сродности

био најближи Соловјеву и Флоренском, али да сем слагања са појединим њиховим ставовима није претрпео утицај какав би његовом делу одузео било шта од оригиналности и методолошке исправности.

Казали смо да нас у овој студији интересује други, исти, феномен, чини се, присутнији у делу, ваљда, највећег светског писца. То је феномен Христа, и тај феномен је најкључнији део II поглавља ове књиге. На питање да ли у патњи јунака Достојевског нема ничег хришћанског, др Јустин Поповић даје сложен, крајње аналитичан и убедљив одговор. Јунаци Ф. М. Достојевског били су преокупирани, колико то структура романа /значи не философског или ког другог теоријског дела/ дозвољава, појавом Блаженог из Назарета. Достојевски је стао на страну тумачења православне хришћанске догматике, и њој подредио сваку другу сумњу¹⁹. И као што ће у I делу књиге тумачење непримања света тумачити у два плана Поповић то истовремено чини и у овом делу књиге показујући лик Христов у хуманистичком проседеу, али следбено томе и у религиозном²⁰.

J. Поповић излаже тезу да јунаци Достојевског траже посебног Бога, јер његови морталисти „преживљују самртничку кризу”^И „дола и европског човека. Њима је „неопходан Бог који је био у човеку, и био човек... Бог који је био закључан у пет чула и није полудео” /стр. 161/, па је онда „Богочовек једино сигурно и непогрешиво решење” /стр. 162/ и једино оправдање Бога. Зашто?!, пита се аутор ове студије заједно са јунацима Достојевског. „Трансцедентног Бога немогуће је оправдати, јер не постоје за то ни логички ни емпириски аргументи... Трансцедентног Бога не треба оправдавати, јер није заслужио. Бог, који није био у човеку, нема права да буде Бог измученом човечанству” /стр. 165/. Значи, хаос, кошмар, трострука догма којом живи Иван Карамазов није непозната, па зато када Смердјакров примењује „његов категорички императив” прави анархистички бунт деструктуира Иванову личност. И то из посве једноставног разлога: „укаљана светост личности и повређена неприкосновеност његових моралних основа протестује и уплахирује целокупно Иваново биће, доводи његов евклидовски ум до кошмарног бунила, до халуцинације, до страшног унутрашњег пожара у коме сагорева сва његова атеистичка философија и анархистичка етика, и он, као некад Раскољников, одлази да изда и преда себе” /стр. 115/. Тај прелом богоборца који постаје богопримац и који је присутан у Ивану Карамазову проћи ће и сам руски писац који „некада ђавоиман постаје Христоиман”. На хуманистичком плану личност Неописивог из Назарета решење је свих проблема који су мучили јунаке руског писца и њиме се разјашњава питање бића и питање смрти јер „Богочовек је једино сигурно и непогрешиво решење свих вековечних проблема: проблема света, човека, добра, зла, живота, смрти” /стр. 162²¹. На тај начин је пронађен универзални смисао за јунаке патњи. Богочовек који „није дошао у свет да из њега уклони тајну света. У Христу не престаје тајна света, само се преображава” /стр. 260/. Одређени према новозаветном исповедаонику јунаци Фјодора Михайловича Достојевског налазе одговор о питању слободе бића затвореног у свету неопходности /природних закона/, налазе одговор на загонетни смисао мерила добра и зла и зато његови јунаци имају христолики смисао. Зато није чудо да се јављају паралелизми /на примерима јунака/ у дијалошкој философско—антрополошкој одређености /Велики Иквизитор — Христос²², или у исказу психотичне ситуације /Иван и његов кошмарни посетилац/ и у низу примера у самом делу руског писца.

Нема ничег нелогичног у појашњењу и постављању проблема код јунака Ф. М. Достојевског, када их мучи питање бића, одређеније, питање смисла то јест места човека. Ако спас човека може бити једино овде, у овом свету /који носи пад човеков — Рим. 8,21—23/ може ли Спаситељ његовог смисла бити Христос. Ј. Сп. Поповић налази код Достојевског оправдање за такав став, јер се смисао крије у познању смисла разних скрби и у одређивању своје моралне личности према Страдалнику из Назарета. Наиме, на хуманистичком плану, односно етичкоантрополошкој одредници, једино важећој за биће, тај хуманистички принцип Назарећанина је незаобилазан. Отуда је Иван Карамазов Христоносац, како би казао др Јустин Поповић: „Атеизам се неминовно извијао у анархизам. Мортализам је близанац атеизма... Иван је несумњиво у праву када по свим логичким законима анархизам изводи из атеизма и мортализма. Али анархизам је само један вид аморализма. Иван захвата у свету човечанских вредности дубље и шире ... Ако нема Бога у бесмртности, онда нема ни добра ни зла. Човек је врховна вредност и једини творац свих закона и мерила” /стр. 88—89/. Очито је, онда, да хуманистички принцип у ствари прераста у етички принцип „јер једино у Богочовеку све — човечанско нашло је своју вечност. Свака свечовечанска особина код човека или код народа долази од Богочовека, посредно или непосредно. Достојевски је први почео говорити о свечовеку и свечовечанству. То је његово пророштво и његово еванђеље” /стр. 331/. „А сврх свега, свечовечност се састоји у поштовању човека, сваког човека као апсолутне и незамењиве вредности” /стр. 333/.

Хуманистички принцип — етички принцип /Богочовек — Човекобог/ који препокривају патњу јунака Достојевског у ствари не траже Апсолут, већ смирење, сазнање о вредности, умирење у хуманистичком универсу, и за њих универс јесте у одредници Богочовек, али у спорној одредници Човекобог они не показују законито на тежњу бића да буде исто што и универс већ да етичношћу буде слично свенасталој безгрешности. Према томе код Достојевског Човекобог није једнозначна одредница, јер принцип воље подразумева и подражавање, ближење увекбивствујућем логосу. Човек и може једино да решава своје питање баш овде ²³, овде се он, имајући свест о Искупителу, раскајава, након сумње, унижава, након сазнања, пати, након смисла, не каје, након идеје — јер овде огреховљено биће дели сопствено време са огреховљеном природом /1 Мојс. 3,17/ и у огреховљености биће мора /баш спознајом Христа ²⁴ који јесте овде /изван, а где би иначе био морални универс према огреховљености/ — да нађе одговор на сва рационална и логичка питања ²⁵. Одговор о бићу који је за биће поразан ²⁶ али и одговор о Универсу који је за биће, слободно у вољи, подвижан. Јер свест о себи није никад толико универзална као свест одређена према универсу, и на тој линији спознаје и почиња вера, спознаји да биће које има свест о себи тек одређено Универсом може имати свест и о себи другачије узаченом, јер иначе не би поседовало моћ спознаје Универса. То је карактеристика /толико важна за јунаке Ф. М. Д./ самосазнања, друга реалност, виша реалност, реалност која је фантастика ²⁷, како би казао Ф. М. Достојевски, а то самосазнање садржано је у три речи којима ће Јустин Поповић посветити добар део своје анализе у одељку „Достојевски свечовек: „Логос постаде тело” /Ев. по Јов. 1,14/. Над 14 стихом из прве главе често помињаног Еванђеља провео је и сам Достојевски пуно времена /појашњавао себи једну реченицу исписујући толике романе/ и овом стиху Поповић се с правом враћа и с правом га уважава до потребе истине: „Појава Бога Логоса у личности Богочовека Христа јасно

показује да је у овом свету Бог једина истинска реалност а човек само утолико уколико оваплоти у себи Бога Логоса, уколико се ологоси. Својим радом и учењем, Богочовек непобитно показује и доказује да у овом свету стварно постоје две истинске реалности: Бог и човек. А између Бога и човека налазе се све остале реалности. Али се диференцирање реалности врши само у светлости највише реалности: Бога. Откидање од те реалности сурвава мисао у псевдореалност, у противреалност, у небиће” /стр. 356–357/.

Наиме, општи закључак ове несвакидашње, веома сложене студије др Јустина Поповића јесте теза о Логосној сили. „Реалност у ствари и није ништа друго до логосност” /стр. 356/. Отуда сва стања патњи, очајања, безнађа, апсурда, бунта, нихилизма, психозе, самртничких криза у јунака Достојевског треба видети у њиховом успешном или мање успешном налажењу Логосне силе. „Све вредности неба и земље Достојевски налази у оваплоћеном Логосу, зато и вели: Све се састоји у томе, да Логос заиста постаде тело” /стр. 356/. У Логосној сили крије се траг одгонетке делом и оних ликова које нисмо спомињали, као што се крије траг исписаоника студије *„Достојевски о Европи и Словенству”*, и наш траг. *„Логос постаде тело”* – опомиње Еванђеље по Јовану ²⁸, показујући да „у томе лежи сва вера и сва утеха човечанства, утеха које се оно никада одрећи неће” /стр. 356/.

-
- 1 Ова студија /започета још у Русији 1916/ није била прихваћена као докторска дисертација у Оксфорду, а носила је назив „Философија и религија Ф. М. Достојевског”, како ће се и звати у издању часописа „Хришћански живот” 1922/23 и као посебна књига 1924. Како је књига „Достојевски о Европи и Словенству” у ствари стилски преуређена књига у односу на прво издање /већих одступања нема/ ми ћемо, сем изнимности, консултовати искључиво издање из 1940.
 - 2 Н. Милошевић: „Психологија и филозофија Лава Шестова” /из књиге: Лав Шестов: „Достојевски и Ниче” 1979/, стр. 297.
 - 3 Оба цитата преузета из текста Душана Пирјевца: „Браћа Карамазови и питање о богу”, Београд, „Трећи програм”, 1979, бр. 42.
 - 4 „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 155.
 - 5 Душан Пирјевец: „Браћа Карамазови и питање о богу”, „Трећи програм”, 1979, 42, стр. 117.
 - 6 Ибидем, стр. 123.
 - 7 Ибидем, стр. 123.
 - 8 Лајбниц је на француском језику, 1710, у Амстердаму, објавио дело: „Essais de Theodicee sur la bonte de Dieu, la liberte de l' homme et l' origine du mal”.
 - 9 „Записи из подземља” /превео др М. Бабовић/. Београд, 1962. стр. 13.
 - 10 Ибидем, стр. 14.
 - 11 Ибидем, стр. 19.
 - 12 Ибидем, стр. 31 /„Човеку треба само једно: самостална воља, па му колико га та самосталност коштала и ма чему водила. А и та воља... јаво би је знао...”/.
 - 13 Ј. Поповић: „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 129
 - 14 Нормално, идеја о бесмртности није само идеја о замени тезе непримања света, већ изведена до краја показује пут бића од идеје бесмртности до апсолута, јер идеја бесмртности „проширује

- човека у многе бескрајности и потапа у чудне тајанствености. Што је главно, она га спаја са неисцрпним извором Свеживота, из кога струји живот кроз сва бића и све светове — — — Бесмртност не може постојати без Бесмртога — — — Она предпоставља постојање Бога као најнужнију неопходност — — — Без Бога личност је и онтолошки, и психолошки, и феноменолошки немогућа” /Јустин Сп. Поповић: „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 158/.
- 15 Приговор се тицао проблема Мариологије, иако Л. А. Зандер завршити свој прика /у часопису што га је уређивао Н. А. Берђајев/ књиге Ј. Поповића препоруком да се она „нужно преведе на руски језик” /в. „Пут”, Париз, 1927, бр. 8, стр. 149–153/.
 - 16 Изузимајући радове Димитрија Митриновића и др Милоша Ђурића упућујемо на истоимену студију Димитрија Калезића објављену 1978. године. Такође В. Р. Ђорђевић: „Путеви руских интуициониста — П. А. Флоренски”, II час. „Идеје”, 1981, 2, 93–103.
 - 17 који је имао великог утицаја на ДОстојевског — и супротно — а кога је Достојевски упознао захваљујући пријатељству са Всеволдом Соловјевим, братом великог руског философа.
 - 18 Морао је имати интереса, претпостављамо, и за синтетичара, који је одбацио Кантову разлику између аналитичког и синтезног става, какв је био Николај Онуфријевић Лоски чије су монаде /„суштествена супстанца”/ у међусобној зависности и активности.
 - 19 колико је и сам писао претеривао у, понекад, фанатичној занесености показују његови текстови типа „Цариград мора бити наш” као и текстови словенске оријентације где ћемо и сами бити помињани /в. Ф. М. Достојевски: „Изабрана дела”. Превели: Сергије Сластиков и Никола Љуљка. Београд, 1934. Књ. 34 /Политички написи/.
 - 20 то за читаоца, коме су анализа /или полазиште/ може учинити неприступачном, значи да се може држати одређења која је својевремено дао Б. Петронијевић а која су истоветна скоро нашем цитату из текста Г. А. Габинског, за кога смо се определили с разлога што је његов текст мање познат а бави се темом „Ирационализам и теологија”: Поставља се питање: може ли се говорити о ирационализму у теологији уколико је ирационализам по својим одликама филозофски правац? Сасвим је пожељно да се ово објасни поред свега осталог и због тога што се у нашој филозофској литератури ирационализам и фидеизам понекад дистанцирају на тај начин што се појам 'ирационализам' везује за примену у проблематици теорије сазнања, док се фидеизам везује за откровење — — — Другим речима, теологија је својеврсна метарелигија, а религиозна филозофија је метатеологија”, стр. 155 /из књиге 'Наука и теологија у XX веку’ — критика реолошких концепција науке. 1973./.
 - 21 Руски писац констатује Богочовекову особеност на следећи начин: „Његова морална недостижност, Његова чудесна и чудотворна красота” /преузет цитат: Достојевски, Дневник писатеља, том IX, стр. 173 — из књиге Ј. Сп. Поповића/.
 - 22 „Врло је значајно, и верно еванђелској историософији, да Христос у поеми не говори ништа, него се само јавља и пролази” /Ј. Сп. Поповић’ „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 65/.
 - 23 У делу о. Јустина Поповића „На Богочовечанском путу” /постхумно приредили јер. Атанасије Јевтић и Амфилохије Радовић/, Београд, 1980, на страни 183 наилазимо на мисао забележену у форми записа: „О, зар сам ја, Господе, само зато човек да бих грешио, а Ти само зато Бог да би ми опраштао?”
 - 24 Лик Христа мучио је и другог великог руског писца, Л. Н. Толстоја, додуше на плану трагања за срећом, и на плану преиспитивања веродостојности синоптичких, канонских, еванђеља. Толстој, екскомунициран из православне цркве, направиће дубок рез у испитивању 4 еванђеља, издвајајући Еванђеље по Јовану слично Давиду Штраусу у делу „Das Leben Jesu”, 1835. Овај различит приступ апостолатима и Универсу а не према Апостолу из Назарета /што је опет проблем који захтева преиспитивање неког новог текста/ увелико показује разлике између ова два

- генија. У нас је преведено Толстојево „Јеванђеље” /Христов проглас о том, шта је права срећа/ – превод Јована Максимовића – 1924 године, али је тираж уништен, ваљда у духу поговора који је Толстој написао у Јасној Пољани 1883. године, а који почиње речима: „Ово кратко излагање Јевнђеља извод је из великог списка, који лежи у рукопису и не може бити штампан /У Русији/”.
- 25 „У најстрашнијем часу свог живота Иван је сазнао да најубедљивији начин да је у стварању његове философије и етике учествовала надчовечанска, надвременска напросторна сила, која постаје кошмар чим покуша да уђе у круг људских временско–просторних збивања. Иван осећа присуство те нежељене силе, која своју реалност показује на тајанствен па ипак скоро чулно опипљив начин. Одлика је те тајанствене силе да се постепено објективира и поступно конкретизира. Када се већ довољно објективирала, она силом своје неуклониве конкретности приморава измученог Ивана да је призна за објективну реалност. Чак су и Иванова чула прнуће-на да је приме за реалност. На Иванове очи та се невидљива сила постепено претвара у видљиву; од једва приметне тачке она се разраста у нешто веће и стварање, у неко полу–реално биће, у неку полу–реалну личност, и то полу–реалну и физичком, али непобитно реалну у духовном, метафизичком смислу”. /Ј. Поповић, „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 116–117/.
- 26 „Човек, по самој ограничености свога бића и својих моћи, није, нити може бити, самосталан и једини узрок свеколиког зла људског. Он јесте, и може бити, само саузрок тога зла — — — Људска природа је зла и нечиста, али зла и нечиста зато што је, свесно или несвесно, прожета метафизичким злом и метафизичком нечистотом: ђаволом. Нагчулно и надумно, па ипак осетно и реално, ова метафизичка нечистота тајанствено прожима човјечији дух — — — Онда: Je pense done je suis — мислаим, дакле — постојим, значи: Ja pense done je suis et le diable est — мислим, дакле постојим, и ђаво постоји. Јер у том случају људска мисао није ништа друго до психолошки доказ постојања ђавола”. /Ј. Поповић: „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 139/.
- 27 важним сматрамо уочавање Ј. Сп. Поповића о „Сну смешног човека” /Дневник писца, т. XI, стр. 137–139/, јер је то текст који отвара нова, могућа, истумачења /наш текст показује важност овог рукописа као и његову важност у функцији појединих интерпретација/.
- 28 У преводу Вука Ст. Караџића 14 стих из I главе гласи: „И ријеч постаде тијело”.

ЛИЧНОСТ АЉОШЕ КАРАМАЗОВА У ОЧИМА ВЕРНИКА

На самом почетку романа „Браћа Карамазови” писац Аљошу назива „мој јунак”, пошто кроз ту личност говори он, проговара у свом завршном облику идеална страна његове душе, срж његовог позитивног бића. О томе ћу вам, дакле, говорити као скроман читалац, и то као верник, а ево зашто.

Један од најјачих утисака које сам ја понео са свога поклонства у Светој Земљи је сазнање да се одблесак вечно живог и присутног Христа може срести, не толико на стварима, колико у душама Његових следбеника, у такозваним „Христоликим личностима”. А таква једина личност, какву је на датостима руске душе реално насликао Достојевски, јесте Аљоша Карамазов. Стога је сврха овог мог предавања да и ја принесем једно поклоњење чаробној икони Христа, оној коју је тако чудесно носио Достојевски у свом уму и срцу, и из своје душе пренео у своје прослављено књижевно дело.

Од толиког броја измишљених личности које срећемо у разним романима, личност Аљоше Карамазов је једна од оних које се трајно урежу у свест и сећање и које нам се учине стварне као какав живи човек. Та личност је и до сада у толикој мери вршила утицај на појединце, да су неки и свој карактер према њој променили. А зашто? Мислим баш зато што је кроз њу Достојевски на најсутестивнији начин проговорио као проповедник Христовог лика у човеку и пророк мисије православља у човечанству.

Ако је он пророк, онда је пророк наиласка оног верског таласа који ће донети икону Христову у свет. А покретачка снага тога моћног таласа то је иста она духовна потреба људска, иста она молитвена жеља коју исказујемо у „Оченашу”: „Нека дође царство Твоје!” — само изражена другим речима: „Нека дође икона Твоја у душе наше!” Јер са њом у дубину човекове душе продире света ганутост и небеска радост. Тако кроз уста старца Зосиме и сам писац нам поручује: „На земљи ми заиста као да лутамо; и да нема драгоценог Христовог лика пред нама, ми бисмо пропали и залутали сасвим, као род људски пред потоп... Лик Христов чувајмо па ће засијати као драгоцен дијамант целом свету”.

А како он схвата мисију православља у свету? На једном месту он каже: „Веруј до краја, па макар се и тако десило да сви на земљи скрену, а ти једини веран останеш, принеси и тада жртву и хвали Бога ти једини који си остао. А ако се двојица таквих састанете — ето вам већ читавог света, света живе љубави. Загрлите један другог у милини и хвалите Господа: јер макар само у вама двојици, али се испунила истина његова”. — Но на другом месту он говори и ово: „Ако што чува друштво, чак и у наше време, па чак и самога злочинца исправља и препорађа у другог човека, то ипак чини само закон Христов, који се испољава у гласу сопствене савести... И шта би било са злочинцем о, Господе, кад би га и хришћанско друштво, то јест Црква одбацила, као што га одбацује и одсеца грађански закон?... Та већег очајања не би могло бити,

бар за руског злочинца, јер руски злочинци још верују...” А тамо где је место цркве заузела држава „тамо се злочинац више и не осећа као члан цркве и, кад га искључе, он живи у очајању...” У визији Достојевскога каже се: „Не претвара се црква у државу, схватите то... то је треће ђаволско искушење! Него напротив, држава се претвара у цркву; она се уздиже до цркве и постаје црква на читавој земљи..., а то... није ништа друго, него велика мисија православља на земљи. „Од Истока ће звезда засијати”. — ...Истина, засад хришћанско друштво само није још спремно, и стоји на свега седам праведника; но како њих још увек има, оно остаје непоколебиво, очекујући свој потпуни преображај из друштва као заједнице готово паганске у јединствену васељенску владајућу цркву. Ово нека буде макар и на крају векова, јер само томе је суђено да се испуни”. — Ето, то су те визионарске речи Достојевскога. Видимо да он тако није постао, на пример, пророк доласка оваквог или онаквог друштвеног система на власт, зато што је њега занимала она највиша вредност у људима — човекова личност.

Преко колосалног књижевног опуса Достојевског није само остали свет сазнао за православље, него и у самом православном свету многи интелектуалци тек су преко њега имали прилике да сазнају праву суштину православља. Многи су тек тада разумели, или само осетили, да је православна истина у својој битности једна духовна енергија одозго а не људска творевина, не ствар људских напора или организације.

Православна истина је сила оне свеобухватне љубави коју кроз Зосимин трактат писац тако ванредно описује, а иза којег ћу ја нагласити само ових неколико редова:

„ — ...А убедити се могуће је.

— Како? Чим?

— Искуством делотворне љубави. Постарајте се да волите своје ближње стварно и неуморно. Према томе како будете успевали у љубави, ви ћете се убеђивати и о постојању Бога и о бесмртности душе своје. А ако дођете до потпуног самопрегора у љубави према ближњем, тада ћете несумњиво поверовати, и никаква сумња неће моћи ни ући у вашу душу. То је испитано, то је тачно”.

То његово целокупно дело је усмерено ка изградњи истинског хришћанског става у нама, и то практичним примерима, једна својеврсна веронаука. — Кад сам једном запитао Аву Јустина да ли какав уџбеник веронауке штампају данас у Русији, он ми је одговорио:

„ — Па имају Достојевског!”

У роману „*Браћа Карамазови*” су личности Аљоше и његовог манастирског старца Зосиме нераздвојно везане истим духом. Јер је старац Зосима био духовни руковођа и углед Аљошин и на њега је имао скоро неограничен утицај. Тај старац Зосима био је персонификација православне мисли, а на Аљошу је вршио утицај и својим разлогом и својим примером. Он као да у истинском подвижништву руског монаштва открива изворе теологије са којих се и сам писац напајао. „Аљошу, — каже он —, није збуњивало ни мало што тај старац стоји пред њим иако као усамљена појава: „Свеједно, он је светац, у његовом је срцу тајна препорода свију, она моћ која ће на послетку васпоставити правду на земљи, и биће сви свети, и волеће један другог,

срце Аљошино”.

Ето из какве пишчеве идеје је потекла личност Аљоше Карамазова. Он овако даље описује његову природу: „Ни најмање није био неки фанатик и, бар по моме, никако није био ни мистик... Он је просто био рани човекољубац, а што је ударио манастирским путем, то је било само стога што га је у оно време само тај пут одушевио, и био, такорећи, идеалан излаз за његову душу, која се отимала из мрака световне злобе на светлост љубави... Додајте још да је он био унеколико младић овог нашег времена, то јест поштен по својој природи, који је тежио за истином, тражио је и веровао у њу, а кад би поверовао, тражио да одмах у њој и учествује свом снагом своје душе, и који је тражио да одмах учини какав подвиг, са неизоставном жељом да све жртвује за тај подвиг, па и сам живот... И тек што се он, замисливши се озбиљно, дубоко уверио да бесмртност и Бог постоје, одмах је, сасвим природно, рекао себи: „Хоћу да живим за бесмртност, а на половичан компромис не пристајем”. — Даље: „Нешто је било у њему што је говорило и што вас је убеђивало да он неће да буде људима судија, да неће да узме на себе осуду и да нипошто неће осудити. Изгледало је да је све допуштено, нимало не осуђујући, премда често врло горко туђујући због тога” ...А ни „увреде никад није памтио”.

Погрешно би било, међутим, како се то из романа види, ту личност сматрати непогрешивим свецем, како се то на моменте другим личностима у роману чинило због његовог високог идеализма. Не, он је од истог материјала као и други људи, то јест са људским слабостима, шта више: и он је Карамазов. И у њему се боре два света, добро и зло, само што је он ношен према добру својим верским убеђењем. Смеран и кротак, у чему је нарочито у манастиру учвршћен, он је постао оспособљен да примењује еванђелски став у животу. Тако, ако и буде његових падова, он ће се из њих дићи, а од неких, кад му морална снага попусти, очигледно ће га сачувати његов анђео чувар /као на пример сцена са Грушењком/, многе странпутице и провалије избећи ће због тога што он на себи Христову икону носи.

У складу са својим верским убеђењем он ће настојати да свакога разуме, да никога не презре, никога не осуди, да свакоме добро зажели и добрим узврати, желећи за свакога да се жртвује и осећаће се обавезним да у свакој прилици истину изрекне. И за узврат, код људи ће најчешће наилазити на исповести, признања, кајања, преокрете, преображаје. Осећајући га као незлобивог, из кога зрачи доброта, они ће своје душе пред њим отворити, и већини он ће бити потребан и они ће га искрено волети. Но насупрот томе, када неко буде гајио у срцу какву злу намеру, онда ће тај с њим кидати односе, макар и привремено.

У роману овој личности није додељена улога човека од акције, него најчешће само улога посредника између оних који носе збивања, и то таквог посредника који је присутан као глас савести, те осветљава дубине душе осталих учесника. Но, и као такав, он остаје једна од централних личности по пажњи коју привлачи, без обзира чак и на то што га и сам писац назива „главним јунаком његове повести”.

Помоћу свог јунака Аљоше писац је показао да у својој човечјој души, па и у душама злочинаца и тешких грешника, има и другачија страна медаље, то јест има оно скривено или запретано добро које се распламса у сусрету душе са Христом. Таква душа онда, попут огледала на сунцу, блесне Његовим ликом. Аљошу као да је писац слао да у осталим личностима романа тражи и нађе то скривено добро, како

би онда могао уметнички да региструје те њихове рајске одблеске.

Став толеранције, разумевања, неосуђивања и праштања Аљоша задржава такође и према атеистима, чим писац себи омогућава да непристрасно изложи и њихове тезе, и да изврши једну од најдубљих анализа атеизма и сатанизма, и да се на тај начин покаже као претеча савремених таквих дијалога.

Аљоша је поука и за нас да приступамо људима с љубављу, уместо са мржњом, осуђујући само грех, а не и грешника, тражећи, дакле, добро у људима. Аљоша каже: „мој старац је рекао једном” Људе увек треба као децу неговати, а неке од њих као болеснике у болницама”. „Браћо, — рекао је Зосима даље —, не бојте се грехова људских, волите човека и у греху његовом, јер је та слика божанске љубави врхунац љубави на земљи... Пред понеком мишљу станеш у недоумици, нарочито гледајући грех људски, па се запиташ: „Да ли треба силом побеђивати, или смиреном љубављу?” Свагда одлучуј овако: „Победићу смиреном љубављу”. Одлучиш ли се тако једном за свагда, цео свет ћеш моћи покорити. Смерна љубав је страшна сила, од свих најјача, нема јој равне на свету”. — Аљоша је, дакле, иако само књижевни лик, драгоцен узор за вернике и то баш у наше време када постоји криза братства, љубави, неосуђивања, праштања, и када влада супротно: себичност, нетрпељивост, мржња међуљудска вучја борба, не само за голи живот, или за његове основне услове, него и за безначајне ствари.

Баш је ово прилика да се једном разлуче појмови и прозру збивања, онако како је то кристално јасно сажео о. Јустин Поповић: „Шта је врховни идеал европског човека? — Једно, само једно: самосталан и непогрешив човек — човекобог. На другој страни: словенски свечовек. Његов је врховни идеал, и у њему главна тајна: свечовечанско братство свих људи у Богочовеку Христу... Христов човек у сваком људском створу види свог бесмртног, божанског брата, и готов је да му служи свим својим бићем”.

Управо је ово прилика данас да се подвуче аксиом: да се љубав према човеку доказује трпљењем и жртвом.

Гледиште и практичан став какав заузимају јунаци овог романа, Зосима и Аљоша, теоретски представља како одбрану православља, тако и примену православља у пракси.

Поука Достојевског како изградити Христоликост у човеку дата је, дакле, на примерима конкретних животних ситуација, и то најтежих. У данашње време удаљавања нарави од Христа та би поука могла имати и програматски значај за наше вернике. Јер и данас, као и у његово време, по речима Достојевског, „свет каже: Не бој се да задовољаваш своје потребе, него их још и умножавај!” — ето то је данашње учење световно”. А шта произилази из тога? Наводим: „Код богатих усамљеност и духовно самоубиство, а код сиромашних завист и Убиство”. Али од монаштва, „од тих кротких и жељних усамљене молитве, можда ће једном доћи спас земље руске.

Јер су они заиста припремљени у тишини ” за дан и час, за месец и годину”. Лик Христов чувају за сад у усамљености, диван и неискварен, у чистоти истине божје, какав је од најдревнијих отаца, апостола и мученика, и кад затреба, они ће га објавити поколебаној истини световњачкој. „—Ако су дакле, многи заборавили на тај метод, тај Аљошин метод, треба га поново оживљавати. Тај еванђелски метод можда ћете данас

срести само у појединачним случајевима или у оазама праве духовности, коју додуше понекад гуши коров демонизованог света. То је исти онај метод светих отаца православља о коме можемо читати у „Житијама светих”. Али ево, и у житијама грешних и палих Достојевски посредством своје књижевности показује „каква чуда божја ријеч прави”, — како би то наш песник рекао.

Желео бих да ово неколико речи о Достојевском и о најизразитијем протагонисти његове велике хришћанске идеје, његовом јунаку Аљоши Карамазову, буде макар мали подстицај да учинимо покрет из пакла и присуства сатаниног у рај присуства Христовог, — подстицај да ” приђемо и поклонимо се — икони Његовој”.

О том паклу овде на земљи, где одсуствује Христос, а присуствује сатана, Достојевски говори као добар зналац теологије. Богоборци Достојевског „враћају улазницу” у овај свет због постојања, по њима, неосмишљене и неоправдане патње у свету. Јер, заиста, без Христа све је паклена патња, — на то се све и своди. Без Христа је живот очајање, не само за песничку руску душу, но и за осетљиву словенску душу свих нас, за осетљиву душу људског рода уопште. Тим борцима против Бога недостаје закључак да је сазнање добра и зла уствари сазнање Бога и сатане човековој души, и да се само Христом, тим ваплоћењем добра, овај живот може осмислити. Сам Божански Логос може унети логику у свет својим истинским постојањем и својим очовечењем. Са друге стране, суштина сатанизма је негација и разарање Божјег дела. Искуство нас учи: негирање Бога води разарању Његовог дела. Зато Достојевски и меће у уста својих јунака мишљење: ако бисте хтели да данашњи свет лишите људске цивилизације, не треба почети од људождерства, јер „по мом схватању, — каже он —, нема шта да се руши, треба само уништити човечанству идеју о Богу, ето чиме треба почети!... онда ће сами од себе, без људождерства, пасти и сви пређашњи погледи на свет и, што је главно, сав пређашњи морал”.

Достојевски као писац није судио, ни сутерирао. Он је само постављао своје антипode, своје позитивне и негативне личности, или њихове до краја развијене идеје, једне поред других, убеђен да ће „лепота спасити свет”. У томе је био ненадмашан. Он је човека претресао до сржи, осветљавајући његове мрачне дубине. Патња и злочин често су они оштри инструменти којима се у тој анализи служио. Зато његов свет сматрају тешким и мрачним. Нарочито на Западу, многи, будући недовољно свесни своје грешности, са гнушањем окрећу главу и не могу да поднесу кад им се покаже ово наличје руске средине, — као да оно није и њихово наличје. Јер и тамо исто тако има злочинаца, палих људи и патолошких типова. Али је приступ њима другачији. Ако грешнике треба уништавати, а не лечити њихов грех, онда ћемо окретати и главу и срце од њих, а своје грехове заташкавати. Но, Достојевски и у најниже палим људима проналази и показује клице добра, што га охрабрује да сагледа пут изласка: кроз страдање и патњу испаштати свој грех, „певати своју химну”, како он каже, и препорађати се. То је пут на коме сваки носи свој лични крст, пут обасјан спасоносним крстом Христовим, пут који на крају води у васкрсење и избављење.

Кајање, трпење, праштање, — ти основни елементи нашег духовног живота, зар нису они средства која нам омогућавају излазак: из очајања у надање, из мржње у љубав, из муке у радост. Под утицајем кајања, трпења и праштања из блата греха ничу мирисни цветови лепоте и радости. Ево вам, дакле, и супротног утиска: колико је само у делима Достојевског светлости и ведрине, колико утехе и радости приликом

чишћења душе и појаве Христа у њој.

У роману „Браћа Карамазови” радња је ниска, пуна страсти, падова, злочина, — заиста слика препуна мрачних тонова. А у том свему, како се Аљоша понаша? — Он као да свачију муку преживљава и у себи носи, али никога не жели да осуди, сматрајући да смо сви криви за све. Тако га је научио његов старац Зосима. По старчевом допуштењу, он после његове смрти напушта, дакле, манастир и одлази у свет, али ни сада не мења своју позитивну настројеност према животу и еванђелски приступ људима. Мислим, ако Аљоша није остао у манастиру, него је са истим тим начелима отишао у свет, тиме је баш и показао да та заједничка начела важе за све, и за оне у манастиру, и за оне ван њега, јер то нису идеали само за оне хришћане који су се одрекли овога света. Ова судбина коју је писац наменио своме јунаку била је саблажњива за многе критичаре који су хтели да тиме укажу на неуспех еванђелске методологије. Међутим, то не мења ствар, него кад се боље схвати, баш то показује колико ће тек у светском животу овај манастирски ученик имати широк делокруг за примену еванђелских метода. С друге стране, писац овде приказује Аљошу као реалног човека који „не враћа улазницу” за свет, већ прихвата овоземаљски живот и радује му се, и који, истина, још није сазрео за право манастирско подвижништво, за савршенство, за одрицање од света ради вечног живота.

У манастиру је Аљоша нашао свог духовног оца, искреног монаха, старца Зосиму. „Изабравши себи старца, — објашњава писац —, ви се одричете своје воље и предајете се њему у потпуну послушност, са потпуним самоодрицањем. То искушење, ту страшну школу живота, онај који се предаје прима добровољно, у нади да ће после дугог искушења победити себе... и да ће постићи потпуну слободу, то јест слободу од самога себе. „— Аљоша је о старцу Зосими мислио да је он ” светитељ, и човек виши од нас; у њега је зато истина, он зато зна истину: значи, она не умире на земљи, па ће, дакле, кад—тад и к нама доћи, и завладаће на овој земљи, као што је обећано”. А старац Зосима је овакав аманет Аљоши оставио:

„— Ја мислим о теби овако: изићи ћеш из ових зидова, а у свету ћеш остати као монах. Много ће ти несреће донети живот — али ћеш услед ње бити срећан, и живот ћеш благословити, и друге ћеш нагнати да га благослове — што је важније од свега... Много ти још имаш да странствујеш. И мораћеш се оженити, мораћеш. Све ћеш морати поднети, док се поново не вратиш. А посла ће много бити. Али у тебе не сумњам, зато те и шаљем. Христос нека је с тобом. Сачувај га и Он ће сачувати Тебе!...”

О ЛИЧНОСТИ И ЗАЈЕДНИЦИ ЛЉУДСКОЈ *)
– ДВА ТЕКСТА Ф. М. ДОСТОЈЕВСКОГА –

– „Заиста, заиста вам кажем: Ако зрно пшенично паднувши у земљу не умре, оно ће остати једно; а ако умре, много ће рода родити” /Јован 12,24/.

Достојевски, Браћа Карамазова, /ПСС = Полное Собрание Сочинения/, т. 14, с.5 и 281/.

О Достојевском је много писано, а такође и о његовим „проклетим проблемима”, оним „вековечним питањима” којима се он целог живота бавио и о којима је не-надмашно писао. Основни проблеми његови и његових јунака били су, као што је познато, *Бог и бесмртност душе*. Чини нам се, међутим, да ћемо бити више у праву ако овај двоједини проблем будемо посматрали као један јединствени проблем – проблем *човека*, као што је то и сам Достојевски чинио.

Иако његов Димитрије Карамазов говори: „Широко је човек, чак исувише широко, ја бих га сузио” /ПСС 14,100/, ипак сам Достојевски више следује захтеву да „треба посматрати природу човека у свим њеним видовима” /Запис из 1875-76, ЛН „Литературное наследие”, т. 83, 323/, зато што, вели он на другом месту, иако „све ствари и све у свету није за човека завршено, значење међутим свих ствари света *садржи се у човеку*” /Рукописни материјал за „Браћу Карамазове”, ПСС 15,208/.

Можемо слободно рећи да основни и кључни проблем Достојевскога јесте *човек*, и зато о тој његовој и евију нас централној теми никада није довољно писати, никада сувишно на њу се враћати, за њу се борити и мучити зајено са овим свеживотно напаћеним пророком и апостолом човека. Још у својој 18. години Достојевски је писао своме брату Михаилу: „Човек је тајна, ако је будеш одонетао целог живота, не говори да си изгубио време. Ја се бавим том тајном, јер хоћу да будем човек” /писмо из 1839. г./.

То исто он ставља касније као задатак и пред једнога од својих јунака: „Буди човек – то је пре свега” /Рукоп. материјал за „Младића”, ПСС 16,423/.

Целог свог живота Достојевски се заиста и старао да буде човек и налазио се у сталној борби и подвигу за човека, и као *личност* и као *заједницу* људску. Зато је

*) Уводни одломак из обимнијег рада о Достојевском на исту тему.

– Два текста Достојевскога, код нас до сада непреведена, дајемо у нашем преводу, по тексту објављеном у *Полное Собрание Сочинения, том 20, Москва – Ленинград 1979.*

и постао истински *свечовек* и, у својим адским и рајским борбама за човека и око човека, достигао је до ретких пророчких виђења и прозрења каква се дају само изабраним мученицима рода људског. За таквога Достојевскога, „вековечно питање” човека, у својим последњим дубинама, разоткривало се као *метафизички* и *религиозни* проблем /појмове „метафизички” и „религиозни” треба схватити у контексту православног хришћанског мировоззренија Достојевског/. Штавише, Достојевски је показао да се у таквом дубоком бављењу и доживљавању човека и његове тајне неизбежно разоткрива сам метафизички и религиозни основ човековог бића, тј. „убеђење да је човек вечан, да није просто земаљска животиња, него да је повезан са другим световима и са вечношћу” /Дневник писца 1880, август, гл. 3,3, ср. „Браћа Карамазови”, ПСС 14,290/. Једном речју, Достојевском се разоткрио *богочовечански* основ и карактер човековог бића.

У своме свеживотном трагању за човеком Достојевски се није хтео олако успокојавати и зато је био шири и либералнији од свих оних који су га критиковали или се о њега саблажњавали, било да су то они из левог или они из десног тabora. У његовом немиру било је заиста нечег јововског и сам он био је својеврсни Јов пред Богом и пред људима, ваљда је зато тако потреснуто и волео Књигу о Јову још од свога детињства. О јововској величини човека пред Богом потресно је сведочанство старца Зосиме, а самим тим и Достојевскога: „Ту — у случају многострадалног Јова — скрива се велика тајна: како су се пролазни лик земаљски и вечна истина ту дотакли и сусрели на једном месту. И пред правдом [=истином] земаљском свршава се дело вечне правде... И Јов благодари Господу, и служи не само Њему, него и свему саздању кроз генерације и векове” /„Браћа Карамазови”, ПСС 14,265/. Попут Јова и Достојевски је, у свим животним невољама и патњама, благосиљао Бога из дубине душе своје: „Господе, благодарим Ти за лик људски, који си ми дао” /Запис из 1875–76 ЛН 83,407/, али му то није сметало — или тачније: управо му је то и давало смелости — да Богу и људима и себи поставља најрадикалнија питања о *правом човеку*, о *смислу* човековог личног и заједничког живота и постојања, и да за то, као Јов, не буде одбачен него похваљен и прихваћен и од Бога и од правих Божјих људи. Ако би се сав подвиг Фјодора Достојевског, и као човека и као ненадмашног хришћанског писца, свео на једно дело, на један захтев и тежњу, онда би то било оно што је сам он назвао „*тражење човека у човеку*”, тј. тражење пуног *очовечења* и човека као личности и човечанства као истинске људске заједнице. А да ли је то и како могуће?

Све Достојевсково бављење проблемом човека предпоставља код њега *веру у човека*. Његов принцип: „при пуном реализму наћи човека у човеку” /Запис из 1880–81/, значи овде да се као несумњиви предуслов предпоставља вера у човека и вера у могућност да се прави човек може наћи. Да, али каква вера? Веру у човека истицали су и западни хуманисти и руски западњаци, али је Достојевски у томе видео нешто друго а не стварну веру у човека. Као и у случају љубави према човеку и човечанству, коју на тај други, недостојевсковски начин до врхунца заступа став Великог Инквизитора, а где уствари „под видом социјалне љубави према човечанству јавља се незамаскировано презрење према човеку” /ПСС 15,198/, тако и у хуманистичкој „*вери у човека*” Достојевски види најчешће само поклањање пред стихијама и слепим силама или системима, тј. уствари обезличење човека и човечанства.

Код Достојевскога вера у човека предпоставља *веру у Бога* и показује се и пројављује као суштински неодвојива од ове. Када његови јунаци мученички исповедају да их кроз цео живот само и једино мучи — Бог, они самим тим истовремено признају да их подједнако мучи и — човек, јер је човек неодвојив од Бога и стварно немислив ван Бога, мада је слободан пред Богом, слободан и у своме ставу према Богу. Но став човека према Богу за Достојевскога се одражава и пројављује у ставу и односу човека *према себи* и *према другим људима*, тако да се антропологија Достојевскога показује увек као *богоцентрична*, или још тачније: као *христоцентрична*, *теантропоцентрична*. Но о томе више касније.

Има велике истине у речима епископа Николаја Велимировића: „Људи траже Бога, а Бог људе” /што у ствари представља само понављање речи древних хришћанских Отаца, посебно првохришћанског апологете Св. Теофила Антиохијског/. Ово потпуно важи и за Достојевскога — незаситног боготражитеља и богоискатеља. Јер, како је правилно приметио Јурај Ајхенвалд, Бог је за Достојевскога био пре свега свеживотни *друг* и велики *саговорник*, то јест жива Личност безусловно неопходна човеку, те зато велики писац и даје следеће сведочанство: „Бога је исувише тешко искоренити /из човека/ ... О томе, чини се, не зна наука ... Наука је велика ствар, но свецелог човека она неће задовољити. Човек је шири од своје науке. То је Јеванђеље” /Запис из 1875—76 ЛН 83,454 и 412/. То исто говоре и његови јунаци Макар Дјевушкин и старац Зосима /„Живети без Бога — то ти је само мука” — ПСС 13,302/, а то исто на свој начин — својом праисконском „тугом за Богом” — сведоче и Кирилов и Версиров и Иван Карамазов. Уосталом, другачије и није могло бити код Достојевског као *православног* хришћанина, као следбеника и ученика *Бого-човека* Христа, што се види и из тога што Достојевски, не само позитивни него и негативни хероји, „не могу да превиде присну и очигледну везу Христа са нашим — човечанским — светом”, како вели о. Јустин Поповић.

Због свега овога, због осећања и сазнања да се *једино Христом* и може мерити *човек*, сваки човек, било најниже пали или највише уздигнути, Достојевски је зато и изводио „потребу вере у Христа”, како је сам говорио, из свега: и из тешке дугогодишње робије, и из психолошки и социјално безизлазног подземља, и из греха и злочина, и из бунта и богоборства /„ја сам из бунта извео и доказао неопходност вере у Христа”/, и из живота простог народа и из цивилизованог света, и из идеје прогреса и из социјализма, и из пакла и из раја, једном речју — из сваке људске ситуације и кондиције. А чинио је то Достојевски снажније и дубље него ико у новије време, а ипак чинио је то на врло једноставан начин: из самог „*живог живота*”, из целосног, истински људског доживљаја живота, доживљаја у коме „*уместо дијалектике — наступа живот*” /„Злочин и казна”, епилог/, онај истински живот који је увек дар Божји и кога зато *као таквога*, без билокаквих других образложења, треба волети и у том подвигу живе и делатне љубави живети. Ко ово није разумео и не разумео, тај показује да није схватио право Достојевског, није рекли бисмо разумео *православног* Достојевског. Оног и онаквог Достојевског који је сав без остатка био у борби и подвигу *за веру у Бога* и у човека, тј. за оно што он назива — *право* и *славно* исповедање Христа и потпуно морално обновљење *човека* Његовим именом” /Рукоп. материјал за роман „Зли дуси”, ПСС 11,167—168/.

Поједини проучаваоци Достојевскога у Европи, у совјетској Русији, па и код нас, посматрајући из свога духовног видика и собом мерећи Достојевскога, тврдили су или још увек тврде да се наводним „свођењем” Достојевскога „на хришћанску веру”, или још више „на Православље”, он тиме „сужава” и „упрошћава”. Неки од њих чак тврде да Достојевски и није био неки хришћанин, још мање православни човек и мислилац, него пре неки „полуверник” или „неверник”, „јеретик” или „атеиста”. Чудна је ствар у овом тврђењу већ и то што о вери или неверју, о правоверју или јертичности Достојевскога говоре они који су за то најмање способни, што управо такви пожуре да га једном „бране” од вере, да би га други пут оптуживали за „јерес”. С друге стране интересантно је да нико од великих хришћанских писаца и мислилаца, филозофа и теолога, и пре свега оних православних и руских /ако се изузму, можда, Константин Леонтијев и Побједоносцев/, није до данас за тако нешто оптуживао Достојевскога. Тако се показује да се дух Великог Инквизитора често више таји управо тамо где се људи олако хвале својом напредношћу и либерализмом. „Господо, какав вам је то мизерни либерализмић!” — рекао би на то сам Достојевски. „Зар је независност мисли, макар и најмања, тако тешка!” /Записи из 1863—4 и 1972—75 ПСС 20,176 и 21,258/. А ми бисмо на то као потсетник додали библијску причу о томе како су пријатељи Јовови, иако „адвокати Божји” а оптужиоци „непобожности” Јовове, ипак на крају били од Бога изобличени, док је бунтовни Јов био оправдан. Тако то стоји у самој Библији, тој чудној „вечној књизи” Достојевскога!

На горе напоменута тврђења треба пре свега рећи ово: таква схватања и „тумачења” Достојевскога показују само то колико они који тако нешто тврде веома мало познају Хришћанство и Православље /а „треба макар колико било разумевати Хришћанство”, говорио је Достојевски Градовскоме — Дн. писца 1880., гл. 3,3/, и колико је за такве хришћанска вера и њен православни доживљај и опит у најмању руку само „теоретска ствар”. Да и не говоримо колико су у таквим случајевима најчешће по среди бројне површности и предубеђења и предрасуде, за које је Достојевски у своје време говорио: „Предрасуде у нашој интелектуалној средини ништа нису мање него у народу” /Запис из 1876—7 ЛН 83,488; ср. Дневник писца 1876, април, гл. 1,3/.

Једна од основних предрасуда критичара Достојевскога из земаља „социјалистичког раја” састоји се пре свега у томе што је код њих само „одрицање религије узведено у религију” /рукописни материјал за „Младића”, ПСС 16,80 и 285/, а онда и у томе што Хришћанску веру и живо Православље такви обично знају једино „из књига”, учећи их „са Запада”, а не непосредно из саме живе *народне* Цркве и од живих и стварних јеванђелских *хришћана*, оних носиоца лика Христовог који и до данас постоје и могу се срести и у срединама где је „историјски описано” Православље /ср. писмо Достојевскога Љубимову, јуна 1879. г./.

Наравно није реч о томе да је Достојевски, и као верујући човек, а и ми сви скупа са њиме, био без мане и без греха /„безгрешних у овом свету нема” — ПСС 21, 274; ср. ПСС 13,318/, него је наше, и не само наше, дубоко уверење да је за пуно разумевање Достојевскога потребно заиста *са вером* прихватити ону код њега поново доживљену и проверену библијску истину да су „*неисповедиви и неизрециви путеви којима Бог налази човека*” /Римљ. 11,33; ПСС 7,203/, и да је само на томе *путу вере* /вере макар и као „жудње за вером” — према писму раног Достојевског Фон — Визиној/ могуће срести и наћи правог и свечовечански *широког*, а не „суженог”

Достојевскога. Тумачити пак Достојевскога мимоилазећи његову тако искрено и дуто одстрадану и посведочену веру, значи једноставно не тражити у њему, нити наћи „човека у човеку“, значи пред богоборним Савлом искључити Апостола Павла, значи остајати рађе уз „мртворођенче“ а не уз *живог човека* /Записи из подземља, крај, ПСС 5, 178/.

О случају оваквог безрелигиозног и без-божног тумачења Достојевског, а и сваког верујућег уопште, најбоље би свакако говорио сам Достојевски, као што је, уосталом, већ и говорио и писао /што би свакако било интересантно све то сабрати на једно место и презентирати данашњим читаоцима/. За сада, ми бисмо овде навели само познате речи кнеза Мишкина упућене Рогожину: „Суштина религиозног осећања ни под какво расуђивање, ни под какве поступке или приступе, ни под какве атеизме не подпада; ту је увек нешто што није то, и вечно ће бити не то; то је нешто тако о шта ће вечно склизавати атеизми, и вечно ће *не о томе* говорити“ /„Идиот“, део II, гл. 4/.

Ма колико то звучало чудно, ми ћемо то ипак овде рећи: за пуно разумевање Достојевског потребно је пре свега „*православно срце*“ /„Све ће схватити православно срце“, вели старац Зосима, ПСС 14,266/. Потребна је *жиба јеванђелска вера*, вера у човека и у Бога, она вера која и јесте „јединствени извор живог живота на земљи — живота здравља, здравих идеја и здравих извода и закључака“, како нам вели сам Достојевски /Дневник писца 1876, децембра, гл. I, 5/. Без те јеванђелске *оживљености* и *освежености* вером, без благодаћу осољене новозаветне *животности* не може се схватити *жиби човек* Фјодор Михайлович Достојевски у „свим дубинама душе човечије“, ради које је Христос и дошао на земљу. Уместо тога биће „схваћен“ и „протумачен“ само један патуљаста Достојевски, Достојевски у стварности *сужен* и *упрошћен*, јер ће уистину живи и стварни човек бити „заменењен теоријом о њему“. Речено речником самога Достојевскога, биће то некакав човек „рођен од идеје“, скројен „по књижи“, протумачен као верник или неверник „по инерцији“, човек настао „по мртвим законима природе“, „по општим принципима“, „сав произашао из реторте“, и у крајњој линији — „човек претворен у излизани петопарац“ /ПСС 19,149/. Бављење таквим Достојевским, Достојевским без живе вере у Христа јеванђелског, у Христа Богочовека, бављење Достојевским изван стварног контекста и амбијента живог Православља — то и јесте стварно „сужавање“ Достојевскога као човека. Такво тумачење Достојевскога заиста представља својеврсно „извлачење квадратног корена“ из живе личности тог великог и трагичног Божјег детета, које своме Оцу и Господу „стоји или пада“ /Рм. 14,4/. Кажемо пак „трагичног“ за човека Достојевскога, зато што је човек у њему вољно или невољно распет између пакла и раја, но распет, хвала Богу, не на смрт из које нема васкрсења, него и на живот, који се може родити и рађа се из добровољно прихваћене крсне смрти. Управо онако како је то у опитном сазнању и доживљајувелике истине Јеванђеља Христовог, тако кључне за Достојевскога и његове јунаке: „*Ако зрно пшенично не умре, оно остаје једно; а ако умре, оживеће...*“

Свакако да Достојевскога не треба упрошћавати, ни сужавати и поједностављавати. Михаил Бахтин је правилно истакао познату мисао о *философској полифонији* Достојевскога, о *плуралистичности* и *многогласности* његовог света. Но, исти Бахтин указао је такође и на то — које је то сабирно сочиво у којем се пресеца и сагледава сва

полифонија ликова Достојевскога. „Свет Достојевскога, вели Бахтин, дубоко је *плуралистичан*. Ако би се пак тражила слика којој тежи читав тај свет, слика у *духу погледа на свет самог Достојевског* /последње подвлачење наше — А. Ј./, онда би то била *Црква*, као општење несливених душа, где ће се наћи и грешници и праведници”. Ако смо већ код Бахтина, онда да наведемо и ову његову важну констатацију: „Неки подцењују *дубоки персонализам* Достојевскога, а то је погрешно... За Достојевскога не постоје „идеје по себи”, не постоје „ничије идеје” ... И „истину по себи” он представља, у духу хришћанске идеологије, као оваплоћену у Христу, то јест представља је као личност која ступа у односе са другим личностима”.

Наведене значајне речи овог врсног познаваоца Достојевскога указују на велику хришћанску ширину писца „Браће Карамазових” и осталих великих дела, у којима су заиста сви његови хероји, и позитивни и негативни, сасвим равноправни и сви су неустрашиви борци за *личност* и њену *слободу*, и тиме за њену бесконачност и непролазну вредност. „Оквир” и простор њиховог слободног пројављивања и деловања и међусобног општења јесте *саборност* Цркве као заједнице живих и слободних личности, која код Достојевског, благодарећи његовој православној вери и живом искуству Православља, надилази и превазилази обичну социјалну, друштвену реалност људску. Управо зато Достојевски је и могао да истакне овакву либералну, за његове опоненте невероватну мисао: „Са Православљем ми истичемо најлибералнију идеју каква само може бити: заједницу људи у име општења и са будућим несагласнима са нама” /Запис из 1876–77 ЛН 83,533/.

Без Достојевскове широке вере у човека и у Христа, вере и поверења у слободну, *непринудну* саборност Христове Цркве не могу се појмити сва она његова инсистирања на: свеодзивљивости, свепријемчивости, сверазумевању, свеживотности, свељубави, *свечовечности*, како код Пушкина и код руског православног човека уопште, тако пре свега код самога Достојевскога, који је „био Рус више од свих Руса”, како је то једном рекао Гришин.

Ако се можда и може спорити око извесних Бахтинових теза о „полифонијском роману” Достојевскога, неоспорна је међутим она Бахтинова констатација — да Достојевски од својих јунака не ствара неке робове или роботе, него *слободне људе*, који слободно износе и заступају своје личне идеје и ставове. Бахтин неће бити у праву само тамо где тврди да Достојевски у својим делима не износи и свој лични став и схватање /само узред указујемо на карактеристичне примедбе личног карактера у његовим Записним свескама, као што су: „Ово изрећи од аутора”, „нека се потруде и сами читаоци”, „за то је и написан роман”, итд. — ПСС 11,279 и 303/, јер јасно или прикривено изнети ауторски став још не значи да су тиме његови јунаци ограничени или оштећени у слободном изношењу својих ставова и погледа на свет. С правом је речено, и то се заиста може и рећи, да су сва велика дела Достојевскога „једна огромна исповест” његова, те су самим тим његова дела „аутобиографична” /К. Мочуљски/. Међутим, треба истовремено рећи и то да је Достојевски као хришћанин и велики писац дубоко сагледао, доживео и у својим делима изнео стварну *равноправност* свих људских личности у Богу и пред Богом, а самим тим и међусобно, јер је за њега „и последњи човек — такође човек”.

Свему овоме треба додати и познато начело Достојевскога: „Сви смо за све криви” и „сваки учествује у кривици свакога” /ПСС 14,290/. Сан смешног човека,

и др./, то јест једно од основних његових начела, произашло из живог опита руског православног народа и уопште из живе вере и вековног предања васељенског Православља, а за које начело Адлер као психолог с правом тврди да та „дубока формула и те како тесно стоји у вези са најситурнијим стварностима живота”, па ће нам онда бити јасна и очигледна сва слобода и сва ширина и дубина *хришћанске бере* Достојевскога. То је она његова позната, до немилосрдности искрено проверена вера у бескрајну вредност и велике могућности „људске личности и њене слободе”, али наравно и „њене одговорности”, што све чини — „једну од најосновнијих идеја хришћанства” /Дневник писца 1896./. О овој и оваквој вери Достојевскога речито сведочи и следећи његов запис: „Општа вера у то да је у Јеванђељу речена коначна реч развитка човечанства. Вера садржи у себи свет хуманости и све најузвишеније тачке гледања, а људи Јеванђеља су лепши од свих” /Запис из 1876—77 ЛН 83,562/.

Једном речју, ма шта рекли и написали наши или совјетски или европски критичари Достојевскога, за нас остаје несумњиво да је за самог Достојевског последња и највиша реалност — жива *личност* Христа Богочовека и Његова *жива Црква*, Црква као „*сав народ*”, како су рекли и Источни патријарси у својој Посланици, Црква Христова као заједница живих и слободних људских личности, „Христове деце” а „међусобно браће”, Црква као свечовечанско саборно *Тело* Христово, Црква као „*Тајна Христова*” /Записи из 1880—81 ЛН 83,676,682, ПСС 11,112—113, 152, 177—188; Дневник писца 1880, август, гл. 3,1—3 и др./.

Није овде место да објашњавамо и развијамо све хришћанске философске и богословске стране и димензије овог православног апостолско—светоотачког веровања и учења о „Тајни Христовој”, коју помиње и Достојевски и коју он предпоставља када говори о човеку као *личности* и као *заједници*, али подвлачимо да се овде заиста ради о централној и свеобухватној истини и факту целокупног Хришћанства /ср. Еф. 3,4 и 9; 5,32; Кол. 1,26—27; 2,2; 4,3. — Свети Оци: Иринеј, Атанасије, Григорије Богослов, Максим Исповедник, Палама и други/. Подсећамо још и на то да је у бити својој ова основна истина хришћанског Откривења била Достојевском добро позната /особито преко Св. Писма, дела Светих Отаца, руских Светитеља, Оптинских стараца и Хомјакова/, као мањевише и сваком живо верујућем руском хришћанину/ и у ондашњој царској и у данашњој совјетској Русији/ и уопште сваком православном човеку у свету позната је та истина пре свега из личног подвига живе вере у Христа и из христоцентричног искуства Православља, из личног и црквеног молитвеног /богослужбеног/, живота, из заједнице са људима у *Литургији*, као благодатном *оваплоћењу те тајне* Христове, као *богочовечанској* заједници, у којој се најстварније доживљава истина да је „*Логос постао тело*” ради спасења, препорођења и обожења човека, тј историјски факт *јављања* Бога у свету међу људима, чин поистовећења и сједињења Бога са нама људима да би нас људе у Христу Богочовеку сјединио са Собом и међусобно у једну личну и саборну заједницу слободе, љубави и бесмртности.

Управо у овоме је, по Достојевском, сво, *бескрајно чудо* Хришћанства, сва *реалност* Јеванђеља на земљи, и још — сав вековечни *људски идеал*, и шта више: у томе је сав *избор живог живота* за човека као личност и за човечанство као свелудску заједницу /Писмо С. А. Ивановој од 13. јануара 1868; Рукописи за роман „Зли души”, ПСС 11,112—113 и др./.

„Хришћанство је, рећи ће на другом месту Достојевски доказ тога да се у човека може да смести Бог. То је највећа идеја и највећа слава човека, до које је он могао достићи”.

Записи из 1876–77. ЛН 83,616/.

Доносимо у наставку два изразито антрополошка текста Достојевскога /из његових *Бележница*/, оба настала у најпресуднијим годинама његовог стваралаштва и оба врло значајна за његово коначно виђење и схватање света и човека. /Шири увод у ове текстове, као и свестранији коментар, уследиће касније/.

I Т Е К С Т /ЗАПИС ПОВОДОМ СМРТИ ЖЕНЕ/

16. април. Маша лежи на столу. Да ли ћу се видети с Машом?
Заволети човека, као самога себе, по заповести Христовој — немогуће је.

Закон личности на земљи спутава *Ја* спречава. Само је Христос то могао, но Христос је био вековечни од века идеал, ка којему се стреми и по закону природе треба да се стреми човек. Међутим, после појаве Христа, као *идеала човека у телу*, постало је јасно као дан да највиши, последњи развитак личности управо и треба да дође до тога /на самом крају развитка, у самој тачци достизања циља/ да човек нађе, сазна и свом силом своје природе убеди се да, највиша употреба коју човек од своје личности може учинити, из пуноће развитка свога *ја*, — то је да некако као уништи то *ја*, да га целосно преда свима и свакоме безрезервно и безусловно. То и јесте највећа срећа. На тај начин, закон *ја* се слива са законом хуманизма, а у сливању обоје, и *ја* и *све* /наизглед, две крајње супротности/, узајамно су уништени једно ради другог, и у исто време достижу, свако понаособ, и виши циљ свога индивидуалног развитка.

Управо то и јесте рај Христов. Сва историја, како човечанства тако и понаособ свакога посебно, само је развитак, борба, стремљење и достизање тога циља.

Но ако је то завршни, коначни циљ човечанства /који оно кад достигне нема потребе да се даље развија, то јест да достиже, да се бори, да при свим својим падовима види пред собом идеал и вечно се стреми к њему, — то јест као да нема потребе живети/ — онда, према томе, човек достижући то, завршава своје земаљско постојање. Дакле, човек је на земљи биће које се тек развија, те према томе није завршено, него прелазно /биће/.

Но достизати тако велики циљ, по моме расуђивању, потпуно је бесмислено, ако се при достизању циља све гаси и ишчежава, то јест ако и по достизању циља не буде живота у човека. Према томе, постоји будући, рајски живот.

Какав је тај живот, где је он, на каквој планети, у каквом центру, да ли у завршном и коначном центру, то јест у наручју свеопште Синтезе, то јест Бога? — ми то не знамо. Ми знамо само једну црту будуће природе будућег бића, које једва да ће се назвати човеком /следствено, ни појма немамо каква ћемо ми бића бити/. Ту црту је предсказао и преднаслутио Христос — тај велики и коначни идеал развитка свег човечанства — који нам је, по закону наше историје, дошао у телу.

Та црта је: „Нити ће се женити нити удавати, него ће живети као анђели Божји” /Матеј 22,30/. — Црта која је дубоко знаменујућа.

1/ Неће се женити нити *удавати*, јер нема ради чега; развијати се, достизати циљ кроз смену генерација већ није потребно; и

2/ Женидба и удадба јесте као неко највеће удаљавање од хуманизма, потпуно усамљивање тога пара од *свих* /мало остаје за све друге/. Породица, то јесте закон природе, но ипак је ненормално, егоистичко у пуном смислу стање

човека. Породица — то је највећа човекова светиња на земљи, јер кроз тај закон природе човек достиже /то јест кроз смену генерација/ развитак циља. Но у исто време, човек по закону исте природе, ради коначног дела свога циља, треба непрекидно да га одриче. /Двојственост/.

НВ. Антихристи се варају поричући Хришћанство следећом главном тачком оповргавања: 1/ „Зашто Хришћанство не влада на земљи, ако је оно истинито; зашто човек до сада страда, а не постају /људи/ једнан другоме браћа?“

Да, врло је разумљиво зашто: зато што је то идеал будућег, завршног живота човековог, а на земљи је човек у прелазном стању. То ће и бити, но биће после достизања циља, кад се човек по законима природе коначно препороди у другу природу, која се неће ни женити ни удавати. И 2/: Сам Христос је проповедао своје учење тек као идеал, сам је предсказао да ће до краја света бити борба и развитак /учење о мачу/, јер је то закон природе, јер је на земљи живот који се још развија, а тамо је — биће /битие/, синтетички потпуно, које се вечно наслађује и испуњено је, /тј. биће/ за које, изгледа, „времена више неће бити“ /Откровење 10,6/.

НВ. Атеисти, који одричу Бога и будући живот, ужасно су склони да све то представљају у људском облику, и тиме и греше. Природа Бога директно је супротна природи човека. Човек, по великом резултату науке, иде од много-разлитости ка Синтези, од факата ка њиховом уопштавању и познању. А природа Бога је другачија. То је потпуна синтеза свега бића, која сама себе разматра у многоразличности, у Анализи.

Но ако човек није човек — каква ће бити његова природа?

На земљи је то немогуће схватити, но закон њен може предосетити и цело човечанство у непосредним еманацијама /Прудон, происхођење Бога/ и свако посебно лице.

То је сливање пунога *ја*, то јест знања и синтезе *са свима*. „Љуби све, као себе“ /ср. Матеј 22,39/. То је на земљи немогуће, јер противуречи закону развитка личности и достизања коначног циља којим је човек везан. Према томе, то није закон идеални, као што говоре антихристи, него је /закон/ нашег идеала.

НВ. Дакле, све зависи од тога: прихвата ли се Христос као коначни идеал на земљи, то јест /све зависи/ од вере хришћанске. Чим верујеш у Христа, онда верујеш и да ћеш живети вечно.

Постоји ли у таквом случају будући живот за свако *ја*? Говоре да се човек распада и умире *сав*.

Ми већ по томе знамо да он не /умире/ сав, што човек, пошто физички рађа сина, предаје му део своје личности, а и морално оставља свој спомен људима /НВ. Изражавање жеље *вечног спомена* на парастосу је значајно/, то јест он делом своје личности која је раније живела на земљи улази у будући развитак човечанства. Ми јасно видимо да спомен великих развијача /тј. унапређивача/ човека живи међу људима /као такође и развитак злочинаца/, и, штавише, за човека је то највећа срећа да личи на њих. Значи да део тих природа /тј. тих људи/ улази и телом и душевно у друге људе. Христос је сав ушао у човечанство, и човек тежи да се преобрази у *ја* Христово као у свој идеал. Када то достигне, он

ће јасно увидети да су и сви, који су на земљи достигли тај циљ, ушли у састав његове коначне природе, то јест у Христа. /Синтетичка природа Христа је задивљујућа. Јер то је природа Бога, што значи да је Христос одраз Бога на земљи/. Како ће тада васкрснути свако *ја* — у општој Синтези — тешко је представити. Но оно што је живо, што није умрло чак ни до самог достизања /идеала/ и што се одразило у коначном идеалу — то треба да оживи у живот завршни /тј. крајњи/, синтетички, бесконачни. Ми ћемо бити лица не престајући сливати се са свима, не женећи се и не удавајући се, и бићемо у различитим разредима /„У дому Оца мога многе су обитељи“ — Јован 14,2/. Све ће тада себе осетити и познати вечно. Али, како ће то бити, у каквој форми, у каквој природи — човеку је тешко да то себи и замисли коначно.

Дакле, човек се на земљи стреми ка идеалу који је *супротан* његовој природи. Када човек није испунио закон стремљења ка идеалу, то јест није *с љубављу* приносио своје *ја* на жртву људима или другоме бићу /ја и Маша/, он тада осећа страдање и то стање је назвао грехом. Према томе, човек треба непрекидно да осећа страдање, које се уравнотежује рајском насладом испуњења закона, то јест жртвом. Ту и јесте равнотежа земаљска. Иначе би земља била бесмислена.

Учење материјалиста — свеопшта инерција и механизам материје, то значи смрт. Учење истинске философије — уништење инерције, то је мисао, то је центар и Синтеза васељене и њене спољашње форме — материје, то је Бог, то је бесконачни живот.

/II Записна књига из 1863—64. г. — ПСС, том 20,172—175/

II ТЕКСТ

СОЦИЈАЛИЗАМ И ХРИШЋАНСТВО

У социјализму су — појединчићи /малене јединке/, у хришћанству је крајњи развитак личности и сопствене воље.

Бог је идеја сабирног човечанства, масе, *сбију*.

Када човек живи масовно /у првобитним патријархалним заједницама, о којима су остала предања/ — онда човек живи *непосредно*.

Затим наступа прелазно време, то јест даљи развитак, то јест цивилизација. /Цивилизација је прелазно време/. У том даље развитуку наступа појава, нови факт, који нико неће мимоићи, то је развитак личног сазнања и одрицања непосредних идеја и закона /ауторитетних, патријархалних и закона маса/. Човек као личност увек се у том стању свога општегенетског раста стављао у непријатељски, негативни однос према ауторитетном закону маса и свију. Зато је *сбрга* губио и веру у Бога. /Тиме су се завршавале све цивилизације. У Европи, на пример, где је развитак цивилизације дошао до крајњих граница, то јест до крајњих граница развитака лица, — вера у Бога је у личностима изгубљена/. То стање, то јест распад маса на личности, другачије речено цивилизација, јесте стање болесно. О томе сведочи губитак живе идеје о Богу. Друго сведочанство да је то болест јесте то што човек себе у том стању осећа рђаво, тугује, губи извор живог живота, не зна за непосредна осећања и све сазнаје.

Када човеку у том његовом стању не би био указан циљ — мени се чини да би он сишао с ума с целокупним човечанством. Указан је Христос. /НВ. Ниједан атеиста, који је оспоравао божанско порекло Христово, није порицао то да је ОН — идеал човечанства. Последња реч је Ренан. То је врло значајно/.

У чему је закон тог идеала? Повратак у непосредност, у масу, али слободни /повратак/, и шта више не по вољи, не по разуму, не по сазнању, него по непосредном, страшно снажном, неодољивом осећању да је *то* страшно *добро*.

И чудна ствар. Човек се враћа у масу, у непосредни живот, дакле у природно стање, али како? Не ауторитативно, него напротив, у вишем степену самовољно /добровољно/ и свесно. Јасно је да ова виша самовољност /добровољност/ јесте у исто време више одрицање од своје воље. У томе је моја воља да немам воље, јер је идеал предиван.

У чему је идеал?

Достићи пуну могућност сазнања и развитака, потпуно сазнати своје *ја* — и дати то *све* добровољно *за све* /људе/. У самој ствари: шта би боље учинио човек који је *све* добио, *све* сазнао и који је свемогућ? Ако га оставите у стању разбијеном на личности, онда ви даље од *стомака* ништа нећете добити. Социјалисти даље од стомака не иду. А наша „Млада Русија“ — већ неколико година само то и ради да свим својим силама стреми да докаже да даље од свега тога, што се у њему /стомаку/ садржи, и нема ничега. Нека се усуде да то порекну. Они то и неће порицати. Они *са поносом* то признају: чизме су боље од Шекспира, о бесмртности душе срамота је говорити итд. итд.

А у Христу добићете:

Постоји нешто далеко узвишеније од бога—стомака. То је — да се буде

владар и господар над самим собом, над својим *ја*, да се жртвује то *ја*, да се да — *свима*. У тој идеји има нешто неодољиво—лепо, сладосно, неизбежно и чак необјашњиво.

Управо необјашњиво. Ако социјалист почне објашњавати, он ће рећи: то је зато што, ако себи замислиш да ће сваки дати *све*, чак и себе, чак и своје *ја* за све /друге/, онда, значи, неће бити сиромашних, а сви ће бити страшно богати. И обмануће социјалист грубо, гнусно и дебело. Јер, ако је стварно тако, то јест да ће сви бити богати, социјализам се на томе и зауставља. Но то и не може бити, зато што социјалист не може себи ни да представи како је могуће добровољно дати себе за све /друге/; по њему, то је неморално. Док за извесну награду — е, то је могуће, то је морално. А сва је ствар, сва бескрајност Хришћанства над социјализмом у томе се и састоји што хришћанин /идеал/, дајући све, ништа за себе самога не тражи.

Шта више: он је чак противан идеји о награди, о хонорару, он њу схвата као бесмислицу, а награду ће примити само из љубави према ономе који даје, или само зато што осећа да ће после тога још силније волети даваоца /Нови Јерусалим, загрљај у наручју, зелене гранчице/.

Уосталом, социјализам чак ни до таквога објашњења Хришћанства рационално није долазио, него су долазили само неки његови представници, и то песници. Сву пак будућу основу и норму социјалног мравињака социјализам ставља у циљ — у сит стомак, и ради тога /циља/ у беспоговорне мравље обавезе; притом, његов виши морал, *више* охрабрење човечанству састоји се у том уверавању и ободравању прозелита да су те обавезе пријатне, јер ће се чинити ради *самих себе*, у сопственом интересу, јер је *travail attrayant* /= рад је привлачан/.

Социјализам се назвао Христом и идеалом, а Христос је овде или тамо ... не верујете Апокалипсису.

Социјализам је последњи, крајњи до идеала развитак личности, а не норма, то јест свесни развитак појединачних личности, у вишем степену; такође сједињење у вишем степену у име лепоте идеала; и доћи ће до уверења, колико разумнога толико и /осећенога/ *свецелим човеком* /то јест најнепосреднијег/: да је највише расплагање собом — жртвовати себе.

Патријархалност је била првобитно стање. Цивилизација је — средње, прелазно /стање/. Хришћанство је — трећи и последњи степен човека; но ту се завршава развитак, достиже се идеал; према томе, већ по самој логици, већ по самом, томе што је у природи све математички тачно, дакле, и ту не може бити ироније и подсмеха, — постоји *будући живот*.

/IV Записна свеска из 1864–65. г. ПСС, том 20, 191–194

Јеромонах Атанасије

ОТАЦ ЈУСТИН – О ДОСТОЈЕВСКОМ

Поводом стогодишњице смрти највећег светског писца Фјодора Михайловича Достојевског /1821–1881/, недавно је преиздана /у издању манастира Ћелија/ позната књига оца Јустина Поповића, бившег професора Универзитета, једног од најбољих познавалаца Достојевскога: „Достојевски о Европи и Словенству”, чије је прво издање /Београд 1940/ било већ постало права реткост.

Као што је познато, Отац Јустин Поповић радио је на Достојевском још као студент у Русији и Оксфорду. Свој први рад о њему објавио је, још 1923. године /у Сремским Карловцима/, под називом „Философија и религија Ф. М. Достојевског”. Касније је овај свој рад прерадио и проширио и добила се ова књига која је пред нама. Но своје тумачење Достојевскога о. Јустин није изменио, а није ни имао разлога. Сва новија издања Достојевског, где има и нових, раније непознатих текстова његових, нису битно изменила садржај и карактер визије света и човека овог великог словенског писца. Ово, наравно, не значи да у међувремену није било, или да још неће бити, новијих и другачијих покушаја тумачења Достојевскога и његових понорних дубина и задивљујућих висина. На раније студије о Достојевском осврнуо се отац Јустин у последњем поглављу ове своје ретке, мисаоне врло дубоке и бриљантним стилем писане књиге. То поглавље носи карактеристичан наслов: „Достојевски свечовек” /стр. 351–368/ и оно представ-

ља резиме Јустиновог тумачења много-имензионалног уметничког, философског и религиозног дела Фјодора Михайловича – „пророка и апостола православног реализма”, како га назива о. Јустин у једном свом мањем раду о Достојевском /у збирци чланака „Философске урвине”/.

У овој години, када се и код нас слави стогодишњица смрти Достојевског и када је одржано низ предавања и објављено више радова на разне теме из његовог огромног опуса, а у току су и нова и потпунија издања његових дела, интересантно ће бити за многе читаоце и поштоваоце Достојевскога да се поново упознају са мишљењима и судовима о Достојевском блаженопочившег Јустина Поповића, једног од највећих савремених теолога и философа, упоређујући их притом са новоизнетим схватањима код нас и у свету о овом ненадмашном генију светске литературе.

Познато је већ да је др Ј. Поповић, после краћег предговора и уводног поглавља „Достојевски пред вечним проблемима” /стр. 7–23/, своје виђење проблематике Достојевскога изнео у два приближно подједнака дела. У првом делу, под насловом „Ђаволицеја”, он износи и приказује негативне хероје Достојевскога, док у другом, нешто опширнијем делу, који носи наслов „Православна теодицеја”, он описује позитивне личности Достојевских дела. С тим у вези, интересантно је на пр. упоредити Јустиново тумачење, које нам

се, одмах да кажемо, чини ближе и верније самоме Достојевском, и мишљење не малобројних других тумача Достојевскога /код нас на пр. проф. Николе Милошевића, изнето и недавно у јавним предавањима, а и у ранијим и најновијим писаним текстовима/ по којем су негативни типови Достојевскога аутентичнији и вернији и чак, они боље одражавају самог Достојевског, док су позитивни хероји прилично бледи, што је знак да их Достојевски није могао успешно дати зато што и сам није доживао то што је код њих хтео да да као позитивно. Није прилика да у овом приказу шире учествујемо у дискусијама насталим око тога код нас. За сада, указаћемо само на једно место из дела самога Достојевскога, где он сам, чини нам се, износи свој став о томе. Ради се о одломку из његовог писма својој рођаци А. С. Ивановој /1/13. јануара 1868. г./.

Говрећи о свом новом роману „Идиот” — где је, као што је познато, Достојевски дао један од својих најбољих позитивних ликова, за кога је заиста тешко рећи да није успео — Фјодор Михайлович пише:

„Главна мисао романа је — да се *позитивно представи прекрасни* /тј. предиван, леп, добар/ човек. Теже од тога ништа на свету нема, и особито сада. Сви писци, не само наши него чак и сви европски, ко се год прихватао да *позитивно* представи прекрасног човека, увек је подбацивао. Зато што је то задатак — безмеран. Прекрасно /тј. лепота/ је идеал, а идеал, ни наш ни цивилизоване Европе, још ни издалека није израђен. На свету постоји само једно позитивно прекрасно лице — Христос, тако да јављање тог безмерно, бескрајно прекрасног лица већ је, наравно, бескрајно чудо. Сво Јеванђеље Јованово о томе је смислу: оно чудо налази свеце-

ло у самом *опаploћењу*, у самој тој појави прекраснога”.

Интересантно ће бити ако одмах наведемо овде и коментар на овај текст Достојевскога који даје Константин Мочуљски, писац једне изузетно добре и исцрпне монографије о животу и стваралаштву великог руског писца /књига Мочуљскога „Достојевскиј — *жизањ и творчество*” изашла је 1947. г. у Паризу, а ове је године фототипски преиздана такође у Паризу/. Мочуљски пише: „Изобразити *позитивно прекраснога човека* — то је задатак неизмеран. Уметност се може приближити том задатку, али га не може испунити, јер прекрасни човек јесте — светитељ. А светост — то није литерална тема. Да би се створио лик светог, требало би и сам бити светим. Светост је — чудо; писац не може бити чудотворац. Свети је једино Христос, но роман о Христу је немогуће написати” /стр. 282/.

Са наше стране додали бисмо овоме констатацију, до које често долазимо читајући и проучавајући Достојевскога, његове хероје и његов руски православни народ. Наиме, Достојевски је ишао до краја у реалистичком представљању /ср. „*при пуном реализму наћи човека у човеку*”/ свих тамних дубина људске душе и људске личности, у њеном распону од пакла до раја, од ђавола до Бога, како то вели и о. Јустин у својој књизи. Он се није плашио да изнесе сву реалност људског пада и човековог одуђења од Бога и истинске човечности „зло се крије у човечанству дубље него што претпостављају наши исцелитељи — социјалисти”/, јер се тек онда може јасно видети и показати сва величина и значај истинског *спасања* човековог од стране Христа, тачније — *спасања човека у Христу Богу-човеку*. Сам Достојевски у свом „Дневнику писца” /за

годину 1873: „Стари људи”/ смеје се Бјелинском што је, у једном свом чланку, представио свога опонента као глупака са којим се онда лако било носити. За њега то није било прихватљиво ни убедљиво. И зло и добро треба пустити да се искажу до краја, а онда — „нека се потруде и сами читаоци” /вели он на једном месту у својим белешкама/, да сами оцене и слободно се поставе.

Достојевски је слично одговорио и неким својим критичарима који су му пребацивали да је, после свога напредњаштва и атеизма у ранијим годинама, вратио се „мрачњаштву вере”.

Достојевски је тада написао следеће карактеристичне речи: „Пребацују ми мерзавци због моје /тобоже/ непросвећене и назадњачке вере у Бога. Тим глупацима, међутим, никада се ни у сну није снило такво снажно порицање Бога какво је изражено у „Великом иквизитору” и у претходној глави, а на што *цела књига* даје одговор ...Ако верујем у Бога не чиним то као глупак и фанатик... Они хоће да ме уче, и смеју се мојој ограничености! Њихова глупост не може ни сањати о оноликој снази одрицања које сам ја прошао. Иван је дубок. Он није један од савремених атеиста, који својим неверовањем само доказују ограниченост свога гледања на свет, и тупост свога малог мозга... Ни у Европи нема, нити је икада било, таквих силних атеистичких изражавања.

Дакле, ја верујем у Христа и исповедам Га /тј. признајем Га/ не као дете. Моје *осана* прошло је кроз велико чисти-лиште сумње”. /Ово је из његове Записне књиге за 1880—81. г., а цитирано је и код оца Јустина, стр. 360—1/.

Достојевски је доживео све дубине људског пакла, али је доживео и нео-дољиву реалност спасења човека у Христу, и зато се није плашио да изнесе све аргументе у корист негативних хероја, а преко њих и самог ђавола, знајући добро крајњу немоћ зла и моћ Онога у кога је поверовао — Христа Бога и Спаситеља човека. Христолики ликови његових позитивних јунака наговештавају и тек откривају ту победу човека у Христу над грехом, злом и ђаволом и над свим богоборством његовим. Ова победа је, међутим, истовремено и стални *подвиг* животног пројављивања *слободе*, *слободне делатне љубави*, јер вера и јесте највећа слобода и пројављује се као постојана саможртвена љубав. Проблем човека и јесте првенствено проблем слободе и љубави. Живо оваплоћење и остварење њихово за човека и човечанство дато је у Богочовеку Христу, а усваја се и доживљава свеживотним и доживотним личним подвигом човека, у којем се проверава његова вера и верност љубави и истинској слободи.

Теолошки потлегу

версконаучни часопис

ОСНОВИ ЈЕДНЕ САТАНОДИКЕЈЕ

ЛЕГЕНДА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРУ

МИР ВАМ

СИНАПСА КАО АУРА МОРТАЛИСТА И ИМОРТАЛИСТА

ЛИЧНОСТ АЉОШЕ КАРАМАЗОВА У ОЧИМА ВЕРНИКА

О ЛИЧНОСТИ И ЗАЈЕДНИЦИ ЉУДСКОЈ

ОТАЦ ЈУСТИН О ДОСТОЈЕВСКОМ

4 '81

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

БЕОГРАД 1981.

ГОДИНА XIV, БРОЈ 4

и з д а ј е:

„П р а в о с л а в љ е” —

Новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

с благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког

Митрополита београдско-карловачког

и Патријарха српског

Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

Епископ марчански др Данило Крстић

/главни и одговорни уредник/

др Чедомир Драшковић

др Димитрије Калезић

др Душан Кашић

др Лазар Милин

др Емилијан Чарнић

С е к р е т а р

У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а

Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о и

Администрација часописа:

11000 Београд, ул. Седми јули 5

Излази четири броја годишње.

Годишња претплата 160,00 динара

Претплате слати на адресу

Администрације часописа

Умножава Завод за умножавање при

Светом архијерејском синоду

Тираж 1200 примерака

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

БЕОГРАД 1981.

ГОДИНА XIV, БРОЈ 4

и з д а ј е:

„П р а в о с л а в љ е” —

Новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

с благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког

Митрополита београдско-карловачког

и Патријарха српског

Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

Епископ марчански др Данило Крстић

/главни и одговорни уредник/

др Чедомир Драшковић

др Димитрије Калезић

др Душан Кашић

др Лазар Милин

др Емилијан Чарнић

С е к р е т а р

У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а

Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о и

Администрација часописа:

11000 Београд, ул. Седми јули 5

Излази четири броја годишње.

Годишња претплата 160,00 динара

Претплате слати на адресу

Администрације часописа

Умножава Завод за умножавање при

Светом архијерејском синоду

Тираж 1200 примерака

САДРЖАЈ

Павле Николајевић Евдикимов, Основи једне Сатанодикеје..... 1
Павле Николајевић Евдикимов, Легенда о вликом инквизитору.....19
Ђорђе Јанић, Мир вам...33
Предраг Драгић Кијук, Синапса као аура морталиста и иморталиста.....45
Хаци Недељко Канрга, Личност Аљоше Карамазова у очима верника.....55
Јеромонах Атанасије Јевтић, О личности и заједници људској.....61

П р и к а з и:

Јеромонах Атанасије, Отац Јустин о Достојевском.....74

САДРЖАЈ

Павле Николајевић Евдикимов, Основи једне Сатанодикеје..... 1

Павле Николајевић Евдикимов, Легенда о вликом инквизитору.....19

Ђорђе Јанић, Мир вам...33

Предраг Драгић Кијук, Синапса као аура морталиста и иморталиста.....45

Хаџи Недељко Кантрга, Личност Аљоше Карамазова у очима верника.....55

Јеромонах Атанасије Јевтић, О личности и заједници људској.....61

П р и к а з и:

Јеромонах Атанасије, Отац Јустин о Достојевском.....74

Theological Views

A quarterly published in Serbian
with summaries in English
Publisher: „Orthodoxy”
the Publishing Institution
of the Serbian Orthodox Church

Address:
Theological Views, 7 July No. 5,
11000 Belgrade, Yugoslavia

Annual subscription
for abroad U. S. \$ 10