

Beda dialoga: Démonična evharistija v romanu *Bratje Karamazovi*

Blišč dialoga in dialošnosti v delih Dostojevskega je svoj čas prepričljivo opisal Mihail Bahtin v knjigi *Problemi poetike Dostojevskega*. Bahtin se je, kot nakazuje naslov njegovega dela, omejil predvsem na poetiko literarnega besedila, mi pa se bomo v pričujočem besedilu osredotočili bolj na vsebino romana, natančneje, na duhovno stanje junakov – udeležencev dialoga. Na primeru „vélikega dialoga“ o „prekletih vprašanjih“ med Ivanom in Aljošo bomo skušali pokazati, da je dialog pravzaprav lahko izredno učinkovito sredstvo pohujšanja.

IVAN KARAMAZOV IN NJEGOVA ŽELJA

Središčni dogodek romana je očetomor. Sluga Smerdjakov v praksi izpelje tisto, kar si njegov brat Ivan želi. Slednji pravi Aljoši: „Vedi, da ga [tj. očeta, Fjodora Pavloviča Karamazova] bom zmeraj branil. Kar pa zadeva moje želje, si glede tega puščam popolno svobodo.“¹

V krščanstvu je problem želje del asketske antropologije. Želja kot hotenje nekoga ali nečesa je osnovna realnost človekove biti oziroma „dinamično jedro, najvišji zastavek nekakšne ontologije ekstaze“.² Želja je človekov svoboden odgovor na nagovorjenost s strani „prehitevajoče milosti“ in naj bi, kot nas učijo mistična besedila, v svoji polni realizaciji sovpadla z brezstrastjem.³ Vendar želja ne ubere vedno te smeri. Človek, ki je

predvsem svobodno bitje, lahko svojo željo usmeri kamorkoli in kakorkoli, za kar pa bo moral prevzeti odgovornost (delno že v tem življenju, dokončno po eshatološki sodbi).

Na človeka pri usmerjanju in preobražanju lastne želje čaka precej pasti, izmed katerih je najnevarnejša ta, da željo oziroma misel (*logismos*), ki mu jo podtika hudič, zmotno prepozna kot svojo lastno. Da bi človek dovolj zgodaj prepoznal hudičevo šepetanje, mora nad mislimi in domišljijским bdeti njegov um. Če ta neko misel prepozna kot hudičevo, se mora od nje distancirati, se proti njej boriti, ne pa se z njo spogledovati, ji prigovarjati in na ta način postati njen suženj.

Bistvo tega problema je Ivan zaobjel v zgoraj navedeni misli: Aljoši *obljubi*, da bo branil očeta (pred Dmitrijem), hkrati pa si *želi* prav očetove smrti. Ivan ne izpolni svoje obljube, še več, postane žrtev démonične želje

(želje po smrti drugega ne moremo imenovati angelska ali človeška želja). Kot suženj demonične želje se Ivan spremeni v hudičevo orodje in skuša pohujšati Aljošo.

IVANOVA ŽRTEV

Aljoša je izmed vseh štirih bratov najbližji idealu Kristusa, na kar kaže tako njegova osebnost in odnos do soljudi, kot tudi način, kako o njem piše pripovedovalec.

Za razliko od svojih bratov si Aljoša ne želi očetove smrti, nasprotno, pripovedovalec pogosto poudarja, da je bil na očeta odkrito in iskreno navezan. Junak ima rad ljudi in ljudje imajo radi njega, nikogar ne obsoja in ne prezira, hkrati pa je tudi prepričan, da ga nihče na svetu ne more prizadeti.⁴ To je ena izmed ključnih značilnosti krščanske drže.⁵ Nezanemarljiva lastnost njegove osebnosti je tudi to, da se – v nasprotju z Ivanom – nikoli ni ubadal s tem, na čigav račun bo živel, ni si za vsako ceno prizadeval za (finančno) neodvisnost in študijske uspehe: ne samo, da ni šel študirat, ampak celo gimnazije ni končal.

Na posebno milost, s katero je obdarjen Aljoša, opozori tudi pripovedovalec v temle opisu: „.../zapomnil si je neki večer, poleten in tih, odprto okno, poševne žarke zahajajočega sonca (prav ti poševni žarki so se mu najbolj vtisnili v spomin), ikono v kotu sobe, svetilko, ki je brlela pred njo, in mamo, ki je kleče pred ikono ihtela, kot da bi jo pograbila histerija, s piski in kriki – pograbila ga je z obema rokama, ga močno, do bolečine objela in molila zanj k Materi božji, pri tem pa ga je iz svojega objema z obema rokama iztegovala, kot da bi ga želela vtakniti pod ogrinjalo Matere božje ...“⁶ Sceno lahko preberemo kot ikonografski opis junaka.⁷ Avtor preko vzporejanja nebeške in zemeljske podobe namiguje na podobnost, a tudi na razliko med njima. V vlogi prototipa (prapodobe) nastopata Kristus in Bogorodica, v vlogi njune zemeljske odslikave pa Aljoša in njegova mati Sofija. Ta paralelizem junaku in njegovi materi podeljuje lastnosti svetosti, Sofijina

gesta (dvigne otroka proti Bogorodici) pa poudarja hierarhičnost figur: Aljoša in Sofija, sicer prežeta z milostjo, ostajata človeka, dovzetna za greh, trpljenje in smrt. Na ikonografskost scene kaže tudi motiv sončnih žarkov, v katerih lahko prepoznamo ustreznik zlate „barve“ na ikonah, ki simbolizira Božjo milost, prežemajočo celotno stvarstvo.⁸

Vendar Aljoša ne glede na to, da je obdarjen s posebno milostjo, ostaja član družine Karamazovih, v njegovih žilah teče „karamazovska kri“. O tem spregovori tudi sam v dialogu z Dmitrijem: „Zardel nisem zaradi zaradi tvojih besed ali tvojih dejanj, ampak zato, ker sem tudi sam tak. /.../To so ene in iste stopnice. Jaz sem na najnižji, ti pa tam zgoraj, nekje na trideseti. /.../Kdor je stopil na najnižjo stopnico, bo gotovo stopil tudi na zgornjo. – Se pravi, da sploh ne smeš stopiti nanjo? – Kdor zmore, naj ne stopi. – Pa ti – zmoreš? – Mislim, da ne.“⁹

Aljoša se torej že vzpenja po karamazovski lestvi, v njem se skriva „tak hudiček“, kot se je posrečeno izrazil Ivan. In prav tega „hudička“ Ivan nagovori v restavraciji.

DEMONIČNA EVHARISTIJA

Do pogovora v gostilni na prvi pogled pride naključno. Aljoša, ki išče brata Dmitrija na očetovem vrtu, na bližnji klopci zagleda Marfo Pjetrovno in Smerdjakova, ki igra na kitaro. Aljoša bi rad ostal neopažen, vendar nehote kihne in s tem pritegne pozornost. Ko vpraša Smerdjakova, kje je Dmitrij, ga ta napoti v gostilno, kjer pa Aljoša najde samo brata Ivana ob ribji juhi. Na ta način Smerdjakov tudi tukaj (tako kot v primeru očetomora) nastopa v vlogi Ivanovega sluge.

Ivan Aljošo povabi na kosilo: na ribjo juho in višnjevo marmelado. Omenjeni jedi imata v romanu močan simbolni pomen. Ribja juha je, kot nam pove Fjodor Pavlovič, najboljša specialiteta Smerdjakova, ki se je v Moskvi izšolal za kuharja. In kaj je čudnega v tem, da nekdo uživa ob Smerdjakovovi ribji juhi? Da bi si lahko odgovorili na to vprašanje, se spomnimo drugih dejanj tega junaka.

Že v mladosti se je izkazalo, da so mu religiozne resnice popolnoma tuje in smešne (prim. njegovo cinično vprašanje ob branju Biblije, od kod se je prvi dan vzela svetloba, če pa je Bog sonce ustvaril šele tretji dan, ali pa njegov komentar Grigorijeve anekdote o ruskem vojaku (poglavje *Kontroverza in Pohotneži*)). Izvemo, da je junak v preteklosti rad obešal in nato svečano pokopaval mačke, v romanu pa nastopa kot iniciator verige tragičnih dogodkov: prav on sugerira Ivanu, naj odpotuje iz mesta, ko sam naklepa očetomor, od umirajočega Iljušečke izvemo, da ga je prav Smerdjakov naučil „umetnosti“, ki je psu Žučki skoraj vzela življenje, in sicer metanja živalim koščkov kruha, v katerih je bila skrita šivanka. Smerdjakov torej uči druge ubijati, sam ubija, nazadnje pa stori samomor. Na ta način ga lahko razumemo kot utelešenje duha smrti, zla, nič.

Njegovo ribjo juho imata zelo rada Fjodor Pavlovič in Ivan, oba pa bi z njo rada pogostila tudi Aljošo.¹⁰ Aljoša v gostilni z veseljem sprejme Ivanovo povabilo: „Naroči ribjo juho, potem pa še čaj, lačen sem,‘ je veselo rekel Aljoša. – Kaj pa višnjevo marmelado?/.../Se spominjaš, kako si jo imel rad – še v otroštvu, pri Polenovu? – Ti se tega še spominjaš? Tudi marmelado naj prinesejo, še zdaj jo imam rad.“¹¹

Žeja in lakota sta besedi, ki jih pogosto srečujemo v *Svetem pismu*. Pomensko sta nabiti zato, „ker označujeta končno življenje, življenje mesa, kakršno je naše, ki ne zmore biti samozadostno, se samo poroditi v življenje, ki je večno v stiski in potrebi, želeče in trpeče/.../“.¹² Ko človeku ponudimo hrano in pijačo, s tem zadovoljujemo njegove osnovne, biološke potrebe. A v omenjenem primeru gre za nekaj več. Smerdjakov, duh zla, ne zadovoljuje človeških potreb, ampak hudičeve. Njegova ribja juha je strupen napoj, s katerim junak poji ljudi okoli sebe. Ribja juha je nosilec hudičeve energije, s katero bi zdaj Ivan rad okužil še Aljošo. Zaužitje te juhe ima na simbolni ravni tak pomen in take posledice, kot jih ima zaužitje prepovedanega

sadu: to, kar je človeški naravi tuje (demonični element), nenadoma vstopa vanjo, postane del človeka.¹³ Uživanje ribje juhe lahko imenujemo „demonična evharistija“.¹⁴

Enak simbolni pomen ima višnjeva marmelada. Vzporednica med sladkim in morilskostjo se zarisuje že v Ivanovem monologu o okrutnosti Turkov: „Mimogrede, ti Turki so s slastjo [с сладострастием] mučili tudi otroke – od tega, da so jih z bodali izrezovali iz materinega trebuha, pa do tega, da so dojenčke vpričo mater metali v zrak in jih lovili na bajonete. Prav v tem, da so to počenjali vpričo mater, je bila največja slast [сладость]. Pa še neki prizor, ki mi je zbudil veliko zanimanje. Zamisli si: dojenček na prsih drhteče matere, naokrog pa stojijo Turki, ki so stopili v hišo. Izmislili so si veselo šalo: dojenčka božajo in se smejejo, da bi ga spravili v smeh, in to se jim posreči, dojenček se zasmee. V tistem trenutku Turek nameri vanj pištolo, štiri pedi od njegovega obraza. Dojenček se veselo krohota, steguje ročice, da bi zgrabil pištolo, in nenadoma mu jo umetnik sproži naravnost v obraz in mu zdrobi glavico ... Umetniško, ni res? Mimogrede, Turki imajo menda zelo radi sladkarije [сладости].“¹⁵

V ruski tradiciji je „sladek“ eden izmed štirih temeljnih okusov in ga največkrat povezujemo z nečim pozitivnim, v redkih primerih lahko označuje preobčutljivost, razvajanost, lenobo oziroma površinski blesk, pod katerim se skriva pohujšanje.¹⁶ V *Bratih Karamazovih* „sladkost“ prav tako označuje nekaj negativnega, kar pa bi najbolj zaobjeli s pojmi agresija, okrutnost, naslada ob tujem trpljenju. Tak pomen ima „sladkost“ v omenjenih zgodbah o Turkih, pa tudi v pogovoru med Lise in Aljošo: „Imam neko knjigo, v kateri sem brala o nekem sodišču, ne vem več, kje, češ da je neki Žid štiriletnemu dečku najprej porezal vse prstke na ročicah in ga nato razpel na steno, pribil ga je z žebli in razpel. Pozneje je na sodišču rekel, da je deček umrl hitro, že po štirih urah. Res hitro, ni kaj! Menda je stokal in stokal, Žid pa je stal zraven in se naslajal ob pogledu nanj. To je dobro!.../

Včasih mislim, da sem ga sama razpela. Visi in stoka, jaz se pa usedem nasproti in jem ananasov kompot. Zelo rada imam ananasov kompot.¹⁷

Do takega duhovnega brezupa je Lise pripeljal nihče drug kot Ivan Karamazov, ki pogosto obiskuje Hohlakove.¹⁸ Ko mu je Lise povedala zgodbo o umirajočem dečku in ananasovem kompotu, se je ta „nenadoma zasmel in rekel, da je to res dobro. Nato je vstal in odšel“.¹⁹ Ko Lise vpraša Aljošo, ali jo Ivan zaničuje, ji ta odvrne: „Ne, on sam morda verjame v ananasov kompot. Tudi on je zdaj zelo bolan, Lise.“²⁰ V tej Aljoševi misli imamo torej neposredno povezavo med ananasovim kompotom (sladkostjo) in grehom (boleznijo – glej Lk 5,31–32).

Vrnimo se k dialogu med Ivanom in Aljošo. Ivanovo povabilo na ribjo juho in višnjevo marmelado je del njegove zapeljevalske strategije. Je tako rekoč neverbalni ustreznik tistemu, kar se dogaja na verbalni ravni. Njegov monolog o nepravilnosti in zlu, ki vladata svetu in za katera baje nihče ne odgovarja, ni nič drugega kot gola, preračunljiva retorika, s pomočjo katere Ivan želi vpotegniti svojega brata v mrežo človeškega, „evklidovskega“ razmišljanja, ki v končnem Aljošo pripelje na rob obupa. Opisi okrutnosti nad otroki in zahteva po kaznovanju protagonistov zla je pravzaprav sugestivna predstavitev ideje, ki jo Ivan predstavlja kot dobro (pravičnost, vzajemnost itd.), želja po tem „dobrem“ pa počasi, pod vplivom Ivanove retorike, začanja prodirati v Aljoševo srce.²¹ Aljoša, ki zavzeto posluša Ivanovo tirado, z vsako minuto bolj podlega sugestiji, dokler ga na koncu, po zgodbi z generalom, ki je na fantka spustil krdelo razjarjenih psov, da ga raztrgajo, Ivan ne vpraša: „No ... in kaj naj z njim? Bi ga morali ustreliti? Bi ga bilo treba za zadovoljitev moralnega čustva ustreliti? Povej, Aljoška!“ Aljoša pa mu odgovori: „Ustreliti!“, in na ta način pristane na realizacijo domnevno lepe ideje („zadovoljitev moralnega čustva“).²² To je ta odločilni moment v procesu zapeljevanja, ko se pri človeku privolitev

na razumski ravni poveže z voljo. Dialog med Ivanom in Aljošo v gostilni je „dialog skušnjave“.

To, da imamo tu resnično opraviti z dialogom med človekom in hudičem, dokažejo nekatere Ivanove (prehodne) lastnosti. Kot prvo je to Ivanov smeh, ki spremlja njegov monolog in je velikokrat tudi edini odgovor na Aljoševa vprašanja. Ivanov smeh je hudičev smeh: je nenalezljiv in pogosto prehaja v posmeh, ki Aljošo potiska v stanje negotovosti in dezorientiranosti.²³ Drugi element, ki izdaja Ivanovo duhovno zasužnjenost, lahko opazimo pri slovesu obeh bratov. Ivan predlaga Aljoši, naj odide na desno, on sam pa bo zavil na levo, se pravi v smeri hudiča. Nadalje, Aljoša, ko opazuje odhajajočega brata, opazi, da ta šepa. Šepanje je, kot nas uči prva Mojzesova knjiga (1 Mt 32,24–32), mistični znak po boju z Bogom in zunanji izraz krivde v odnosu do Njega. Ko to opazi, se Aljoša hitro obrne in zbeži proti samostanu – njegov beg je beg pred hudičem.²⁴

Vendar Aljošev beg ni edini odgovor na Ivanovo pohujševanje. Na bratov „upor“ in pesnitev o Velikem Inkvizitorju Aljoša odgovori tudi z „literarno krajo“ – poljubom.

Inkvizitor je imel prav: Kristusu ni treba več nič dodati k temu, kar je že povedal. Iz tega vidika je poljub pravzaprav edini možen odgovor na inkvizitorjeve obsodbe. S poljubom, tj. dotikom, Kristus poudari svojo prisotnost tukaj in zdaj, spomni Inkvizitorja na prisotnost Logosa, poudarja nepretrgano, večno aktualnost svojih besed. Kristusov in pozneje Aljošev poljub je tudi demonstracija Jezusovih besed, ki tvorijo jedro krščanstva: ljubite svoje sovražnike, delajte dobro tistim, ki vas sovražijo. Te odrešenikove besede (Lk 6,20–35) pomenijo spremembo, ki jo je M. Henry poimenoval kar „prevrat v medčloveških razmerjih“, ²⁵ ki sicer temeljijo na načelu vzajemnosti. Ni težko ljubiti nekoga, ki ljubi tebe, delati dobro komu, ki dela dobro tebi. Relacije, ki temeljijo na vzajemnosti, so človeške relacije *par excellence*, saj jih diktira življenje in njegove potrebe. Relacije,

temelječe na vzajemnosti, so temelj družbe, a prav kot take spregledujejo notranjo, skrito vez človeka z Bogom, ki tvori jedro človekove biti. Kristusov – in Aljošev – poljub, ki ga lahko razumemo kot izraz ljubezni v odnosu do sovražnika (Inkvizitorja oziroma Ivana-hudiča), je potemtakem radikalna kritika načela vzajemnosti, je manifestacija nevzajemnosti, ki je najpomembnejša lastnost notranje in skrite veze med Bogom in človekom. Bog je dober tudi v odnosu do „nehvaležnih in hudobnih“ (Lk 6,35).

Celoten Ivanov „upor“ proti Bogu, predvsem pa proti stvarstvu, temelji prav na kritiki odsotnosti pravičnosti, se pravi – vzajemnosti. Ivan noče oziroma ne dovoljuje, da bi mati odpustila morilcu njenega otroka, nasprotno, vztraja pri načelu vzajemnosti, ki jo imenuje pravičnost, in zahteva kazen zanj: „Kaj mi pomaga, da ni krivcev in da jaz to vem – jaz potrebujem povračilo, drugače se bom ubil. In to ne povračila nekje in nekoč v neskončnosti, ampak tukaj, že na zemlji, tako da bi ga sam videl.“²⁶ Aljošev poljub pa je demonstracija oziroma afirmacija radikalne nevzajemnosti, zavrnitev tako imenovanih naravnih zakonov in starega prava (oko za oko, zob za zob), je torej zavrnitev Ivanovega „povračila“. Če je Ivanov (Inkvizitorjev) cilj popraviti družbeno strukturo, je Aljoševa drža pravzaprav usmerjena *proti* svetlu. Če Ivan človeško kondicijo razume kot nekaj, kar ima zgolj biološki izvor, človeka pa le v relacijah do drugih ljudi, Aljoša, nasprotno, človeško kondicijo razume kot nekaj, kar izvira tudi od Boga, kar pomeni, da mora vse, kar se tiče človeka, tj. njegova dejanja, geste, besede, želje itd., izvirati iz njegove relacije z Bogom. Ivanovo percepcijo sveta zato lahko poimenujemo „percepcija zunanjščine“ (vidnih relacij v svetlu), medtem ko Aljoša vidi „na skrivnem“ (Mt 6,4), opazi tisto, kar je golim očem nevidno.

„TAKA MINUTKA“

Ne glede na poljub – gesto nevzajemnosti in kritiko Ivanove teorije, se je Aljoša

vendarle udeležil demonične evharistije, sprejel je vase hudičevo seme, pristal je na greh, ki se zdaj polašča njegove notranjosti, kar dokazuje njegovo vedenje. Aljoši (kot tudi Lise) se začnejo sanjati hudiči, kar je znak vznemirjenosti, bolezni duše.²⁷ Povedna pa je predvsem njegova reakcija na razpad Zosimovega trupla.

Motiv „mrliškega duha“ lahko razumemo na različne načine, kar dokazujejo številne, pogosto med seboj sprte interpretacije raziskovalcev Dostojevskega. V smradu, ki priča o razpadu, gnitju telesa po smrti, lahko vidimo, kot to počne celoten samostan, znak grešnosti preminulega. V primeru starca Zosime je to še toliko bolj pomenljivo, saj so vsi pričakovali nekaj povsem drugega. Reakcija menihov je v določenem smislu zvesta hagiografski tradiciji, ki pravi, da je neuničljivost človeškega telesa po smrti znak njegove svetosti.²⁸ Argument, s katerim lahko nasprotujemo tej interpretaciji, bi lahko bilo dejstvo, da je Zosimova modrost bolj kot v uradni cerkveni ideologiji zakoreninjena v ljudski veri in tradiciji. V skladu z ljudskimi verovanji pa je razpad telesa po smrti nekakšen predpogoj sprejetja umrlega s strani Matere Zemlje.²⁹ Za človeka, čigar truplo po smrti ni razpadlo, je veljalo, da je umrl nenaravne smrti oziroma da je (bil) povezan z nečisto silo (t. i. зложные покойники). Še drugačno interpretacijo, ki pa se pravzaprav najlepše vpisuje v zamisel celotnega romana, ponuja V. Vetlovskaja.³⁰ Starec je človek, ki ima pravico in moč, da odpušča grehe. S tem ko odpusti greh, ga v bistvu vzame nase, sprejme ga v svojo dušo in na ta način zanj tudi odgovarja. V tem smislu „mrliški duh“ pomeni le to, da od tega trenutka naprej „duh (smrad) grehov“ – njegovih in grehov drugih – ne teži več starčeve duše.

Če upoštevamo zadnjo interpretacijo, se pravi misel, da „mrliški duh“ Zosime ni oznaka njegove grešnosti, ampak naše, nam reakcija posameznih junakov pove veliko o njihovem duhovnem stanju. Menihi smrad napačno razumejo kot oznako grešnosti preminulega, ne pa svoje lastne,³¹ skrito veselje,

ki jih ob tem prežema, pa temelji na „sramoti pravičnika“, na domnevni degradaciji Zosimove avtoritete. Reakcija Aljoše pa je podobna reakciji Ivana Karamazova na nepravico in zlo, ki vladata svetu. Junak razpadanje Zosimovega trupla razume kot odsotnost „višje pravičnosti“: „In vendar ni potreboval čudežev, ampak samo 'višjo pravičnost', ki je bila po njegovem verovanju prekršena, prav to pa mu je tako okrutno in nepričakovano ranilo srce.“³² Smrad junak interpretira kot znak odsotnosti oziroma kapitulacije Božje previdnosti: „In glej, prav tisti, ki bi moral biti v skladu z njegovimi upi povzdignjen nad vse na svetu, je bil namesto slave, ki mu je šla, na vsem lepem vržen v tla in osramočen! Zakaj? Kdo ga je sodil? Kdo je lahko tako razsodil?/.../ Kje sta božja previdnost in njen prst? Zakaj je svoj prst skrila v 'najbolj kritičnem trenutku,' je razmišljal Aljoša, 'kot da bi se sama hotela podrediti slepim, nemim in neusmiljenim naravnim zakonom?'“³³

Aljoševo doživetje „mrliškega duha“ je, podobno kot Ivanove teorije, podrejeno evklidovski logiki. Evklidovski razum postopa samovoljno in egocentrično oziroma antropocentrično: vse, med drugim tudi (pojem) Boga, vpotezne v zaprt sistem povezav, mu pripiše povsem človeške značilnosti in od Njega zahteva, naj deluje v skladu z dobroto in pravičnostjo, kot ju razumemo ljudje.

Katafatično mišljenje o Bogu ni napačno oziroma nevarno, dokler človek, ki Bogu podeljuje najrazličnejša imena, recimo dobro, lepo, ljubezen, modrost, pravičnost itd., ne pozabi, da je Božje bistvo nedoumljivo (prav tako je nedoumljiva tudi Božja „pravičnost“).³⁴ In prav ta nedoumljivost Boga oziroma Božjega bistva je tisto, na kar je v tem stanju pozabil Aljoša in kar zavestno ignorira Ivan. Ta pozaba pa povzroči kardinalno spremembo junakove percepcije resničnosti, ki se zdaj osredotoča le še na „zunanjščino“. Do „take minutke“ je Aljošo pripeljal pristanek na dialog z Ivanom-hudičem.³⁵

Kot smo zapisali na začetku sestavka, vsak človek nosi odgovornost za lastne želje.

Enako velja za romaneskne junake, le da je v njihovem primeru eshatološki sodnik sam avtor. Ivan Karamazov skozi obiske pri Smerdjakovu ozavešča lastno udeleženo v umoru očeta in svojo željo plača z blaznostjo oziroma boleznijo. Drugače se konča Aljoševa pot. Kot rečeno, si on ni želel očetove smrti, le v trenutku slabosti je naselil Ivanovi teoriji in se „uprl“ Bogu. Iz tega stanja ga izvleče Grušenka (poglavje *Čebulica*), vendar ne z dialogom, temveč z dejanji, z obnašanjem. Od nje se junak v samostan vrne pripravljen na srečanje z Zosimo v sanjskem videnju (poglavje *Galilejska Kana*).³⁶ Po tej rajski izkušnji junak stopi iz samostana: „Njegova duša, polna zanosa, je hrepenela po svobodi, prostoru in širjavi. Nad njim se je široko, nedogledno razprostirala nebesna kupola, polna tihih, sijočih zvezd. Od zenita do obzorja se je pela dvojna Rimska cesta, za zdaj še nejasna. Sveža in do nepremičnosti tiha noč je legla na zemljo. /.../ Zdelo se je, kot da se zemeljska tišina zlila z nebesno, skrivnost zemlje se je dotikala skrivnosti zvezd ... Aljoša je stal, gledal in se na vsem lepem kot pokošen vrgel na zemljo.“³⁷ Aljoševa percepcija stvarstva je zdaj spet percepcija „na skrivnem“, njegov odnos do realnosti je pravzaprav interakcija z „drugimi svetovi“ (миры иные), je tisto, kar pravoslavje imenuje „kozmično-liturgično doživljanje stvarstva“.³⁸ Zaključno sceno romana, kjer Aljoša ob kamnu spregovori dvanaajstim malčkom, ki se nato odpravijo na sedmino (kjer bodo jedli palačinke, tj. *kruh*, in pili vodko, tj. *vin*), pa lahko beremo kot še eno romaneskno ikono – *Obhajilo apostolov* (Причащение апостолов).³⁹ Za razliko od Ivana, ki med demonično evharistijo v srce Aljoše vsadi dvom v Božjo pravičnost, Aljoša med pravo Evharistijo v svojih mladih „učencih“ spodbuja upanje na osebno vstajenje.

Dostojevski, ki je aktivno spremljal idejno in družbenopolitično dogajanje tedanjega časa, je imel dovolj priložnosti, da je spoznal

vse pasti dialoga, ki, sploh na omenjenem področju, nikakor ni zgolj neobvezujoča izmenjava mnenj oziroma sproščeno, brezciljno kramljanje. Večina udeležencev, ki vstopa v dialog, vstopa vanj „zaradi svojih računov“, kot se o Ivanu posrečeno izrazi Fjodor Pavlovič.⁴⁰ Upamo, da nam je to uspelo pokazati na primeru enega izmed najbolj dovršenih dialogov v celotnem „peteroknižju“. Mojstrovina tega dialoga je v tem, da je verbalni del podkrepjen z neverbalnim – z demonično evharistijo, ki nam pove, za kaj pri tej debati o „prekletih vprašanih“ pravzaprav gre. Podobne dialoge lahko najdemo tudi v drugih romanih Dostojevskega, kar dokazuje, da pisatelj v dialogu ne vidi sredstva za reševanje problemov oziroma konfliktov, ampak prej igro moči, ki pozna zmagovalce in poražence, manipulatorje oziroma pohujševalce in žrtve, pohujšane. Duhovna degradacija žrtve dialoga je včasih lahko tako huda, da jo stane življenje (primer Kirilova v *Besih*). Če na dialog gledamo s tega, tj. duhovnega zornega kota, potem trditev Bahtina, da ko se v romanih Dostojevskega „konča dialog, se konča vse“, ni povsem ustrezna.⁴¹ Za mnoge junake, recimo za Aljošo, Šatova, Arkadija Dolgoruckega itd., šele konec dialoga pomeni začetek duhovnega vstajenja, „živega življenja“.

LITERATURA

Bahtin, Mihail M. 2007. *Problemi poetike Dostojevskega*. Ljubljana: Literatura.

Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 2010. *Bratje Karamazovi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Dionizij Areopagit. 2009. *Zbrani spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Evdokinov, Paul. 2003. *Prawosławie*. Warszawa: PAX.

Gryz, Krzysztof. 2009. *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*. Kraków: UNUM.

Henry, Michel. 2008. *Jezusove besede*. Ljubljana: Logos.

Ivanits, Linda. 2008. *Dostoevsky and the Russian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jan Chryzostom. 2004. *Kto sam sobie nie zaszkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może*. V: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*. Kraków: Wydawnictwo M.

Jevremović, Petar. 2006. *Psihoanaliza. Hermenevtika. Cerkveni očetje*. Ljubljana: Logos.

Kocijančič, Gorazd. 1996. *Posredovanja*. Celje: Mohorjeva družba.

Leatherbarrow, William J. 2005. *A Devil's Vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's major Fiction*. Evanston: Northwestern University Press.

Maksim Spoznavalec. 2000. *Izbrani spisi*. Celje: Mohorjeva družba.

Tischner, Józef. 2006. *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak.

Ветловская, Валентина Е. 2007. Роман Ф. М. Достоевского 'Братья Карамазовы'. Санкт-Петербург: Пушкинский дом.

Горичева, Татьяна. 2010. *Блажен иже и скоты милует*. Люблина: Логос.

Кабакова, Г. 2005. О сладких поцелуях и горьких слезах: заметки о гастрономии тела. V: *Тело в русской культуре*. Москва: Новое литературное обозрение.

Касаткина, Татьяна А. 1996. *Характерология Достоевского*. Москва: РАН.

Толстая, Светлана. 2005. *Тело как обитель души: славянские народные представления*. Москва: Новое литературное обозрение.

Томпсон, Д. Э. 2000. 'Братья Карамазовы' и поэтика памяти. Санкт-Петербург: Академически Проект.

1. Glej F. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 2010, 169. (Prevedel Borut Kraševac)
2. Glej P. Jevremović, *Psihoanaliza. Hermenevtika. Cerkveni očetje*, Ljubljana: Logos, 2006, 142.
3. Glej G. Kocijančič, *Posredovanja*, Celje: Mohorjeva družba, 1996, 354.
4. Prim. pripovedovalčeve besede: „Žalitve si nikoli ni zapomnil. Dogajalo se je, da je že uro po žalitvi odgovoril žalivcu ali ga sam ogovoril s tako zaupljivim in jasnim obrazom, kot da se med njima sploh ne bi nič zgodilo. In pri tem ni bilo videti, da je žalitev po naključju pozabil ali jo nalašč oprostil, ampak je kratko malo ni imel za žalitev/.../“ Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 28.
5. Prim. besede sv. Janeza Hrizostoma: „Na začetku sem namreč dejal in bom zdaj za konec ponovil, da če se kdo čuti prizadetega oziroma oškodovanega, se tako čuti zaradi samega sebe in ne zaradi drugih, pa četudi bi ga napadali tisoči [sovragov]. Kajti če si sam ni storil nič žalega, ga tudi vsi združeni prebivalci zemlje in morij ne bi mogli na noben način prizadeti.“ Glej Św. Jan Chryzostom, *Kto sam sobie nie zaszkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może*, v: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków: Wydawnictwo M, 2004, 123. (Prevod iz poljščine U. Z.)
6. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 26.
7. Glej tudi D. Э. Томпсон, 'Братья Карамазовы' и поэтика памяти, Санкт-Петербург: Академический проект, 2000, 87–89.
8. Motiv zahajajočega sonca lahko preberemo tudi kot simbol Kristusa. Tak pomen ima sonce v stari, Dostojevskemu dobro znani pravoslavni molitvi „Свет вечерний“.
9. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 130.
10. Prim. besede Fjodora Pavloviča: „Kava je imenitna, smerdjakovska. Za kavo in kolačke je moj Smerdjakov umetnik, pa tudi za ribjo juho – kar je res, je res. Pridi kdaj na ribjo župco, samo prej povej ...“ Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 146.

11. Prav tam, 266.
12. Glej M. Henry, *Jezusove besede*, Ljubljana: Logos, 2008, 61.
13. Glej K. Gryz, *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków: UNUM, 2009, 271.
14. Glej P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, 96.
15. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 278.
16. Glej Г. Кабакова, О сладких поцелуях и горьких слезах: заметки о гастрономии тела, в: *Тело в русской культуре*, Г. Кабакова, Ф. Конт (ред.), Москва: Новое литературное обозрение, 2005, 67–68.
17. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 672.
18. Ni naključje, da je omenjeni dialog del poglavja z naslovom *Hudiček*, ta pa je del knjige *Brat Ivan Fjodorovič!*
19. Prav tam, 673.
20. Prav tam, 673.
21. Tu imamo opraviti z enim izmed paradoksov zla. Józef Tischner piše: „Zlo z namenom, da bi bilo vabljivo, privzema tuje obličje – obličje dobrega. Mami ne kot zlo, temveč kot njegovo nasprotje.“ Glej J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków: Znak, 2006, 173.
22. Ni nepomembno, da Ivan povabi Aljoša na ribjo juho. Riba je imela kot zgodnjekrščanski grafični simbol Kristusa (gr. *ichthys*, kar je akronim poimenovanja Jezusa: Jesus Christos Theon Yios Soter) dvojni pomen: prvič, zaradi povezave s krstom je bila simbol neofita, in drugič, bila je povezana z Evharistijo. Riba (ribja juha), s katero Ivan poji Aljošo, je, kot že rečeno, neverbalni ustreznik verbalnega komunikata – zle ideje, ki je privzela obličje dobrega. Ribjo juho je namreč skuhal Smerdjakov, duh zla, Aljoša pa po njenem zaužitju postane v nekem smislu „neofit“ – prevzame Ivanovo „vero“.
23. Naj navedemo nekaj primerov: „Najbrž je res,‘ se je Aljoša nasmehnil. ‘Saj se mi ne posmehuješ, brat?’“, „No, ampak zamisli si, da morda tudi jaz sprejemam Boga,‘ se je zasmejal Ivan. ‘Tega nisi pričakoval, ni res?’ ‘Ja, seveda, samo če se tudi zdaj ne šališ.’“, „Ne veruješ v Boga,‘ je dodal [Aljoša], ampak že zelo žalostno. Poleg tega se mu je zazdelo, da ga brat gleda s posmehom.“, „In hkrati z njim [tj. Velikim inkvizitorjem] tudi ti, tudi ti?‘ je Aljoša žalostno vzkliknil. Ivan se je zasmejal.“
24. O Ivanovih „hudičevskih“ lastnostih glej В. Ветловская, Роман Ф. М. Достоевского 'Братья Карамазовы', Санкт-Петербург: Пушкинский дом, 2007, 112–114; W. J. Leatherbarrow, *A Devil's Vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's major Fiction*, Evanston: Northwestern University Press, 2005, 156.
25. Glej M. Henry, *Jezusove besede*, Ljubljana: Logos, 2008, 50 in naprej.
26. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 284.
27. Prim. 89. apoftegmo Prve stotice o ljubezni Maksima Spoznavalca: „Ko duša začenja čutiti lastno zdravje, začenja tudi v snu gledati 'gole' in nerazburljive domišljijske predstave.“ Glej M. Spoznavalec, *Izbrani spisi*, Celje: Mohorjeva družba 2000, 51.
28. Predstava o neuničljivosti telesa v slovanskih pravoslavniških kulturah izvira iz vere v posebno vez med dušo in telesom, ki je niti smrt ni zmožna uničiti. Interpretacija tega pojava (neuničljivosti telesa preminulega) pa vendarle ni povsod enaka: na severu slovanskega sveta naj bi bila neuničljivost telesa znak svetosti, medtem ko naj bi na Balkanu neuničljivost telesa povezovali z nečistostjo in vampirizmom. Glej С. Толстая, *Тело как обитель души: славянские народные представления*, в: *Тело в русской культуре*, 61.
29. Glej I. Ivanits, *Dostoevsky and the Russian People*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 165–167.
30. Glej В. Ветловская, Роман Ф. М. Достоевского 'Братья Карамазовы', 214–215.
31. Prim. besede očeta Feraponta: „Ni se držal postov, kot bi se jih moral po redovnem pravilu, zato je pa tudi prišlo opozorilo./.../Sladkal se je z bonboni, ki so mu jih gospe nosile v žepih, pa s čajem. Čistil je trebuh in ga polnil s sladkarijami, um pa z ošabnimi mislimi ... Prav zato ga je doletela sramota.“ Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 389.
32. Prav tam, 393.
33. Prav tam, 393–394.
34. Kot pravi Dionizij Areopagit: „Če so naše trditve pravilne, potem tisti, ki stalno grajajo Božjo pravičnost, nevede obsojajo sami sebe zaradi očitne krivičnosti, kajti trdijo, da bi med smrtniki morala obstajati nesmrtnost, med nepopolnimi resničnostmi popolnost, med samogibnimi nujnost, ki bi jih gibala od drugod, v spremenljivih istovetnost, v slabotnih dovršene zmožnosti; trdijo, da bi časne stvari morale biti večne, da bi tisto, kar se po naravi giblje, moralo biti nespremenljivo, da bi časne naslade morale biti večne – in nasploh lastnosti enih (resničnosti) pripisujejo drugim. Morali pa bi vedeti, da je Božja pravičnost dejansko bivajoča, resnična pravičnost prav v tem, da podeljuje vsem resničnostim to, kar jim je svojsko, v skladu z vrednostjo vsake od njih, in da ohranja naravo sleherne v njenem svojskem redu in moči.“ Glej Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, Ljubljana: Slovenska matica 2009, 291.
35. *Taka minutka* je naslov poglavja romana, v katerem Aljoševa duhovna zasužnjenost doseže vrhunec.
36. Na ta način avtor poudari odvisnost med duhovnim stanjem človeka (grešnim oziroma, nasprotno, molitvenim) in njegovimi sanjskimi vizijami. Ko je bil pod vplivom Ivana, je Aljoša sanjal hudičke, zdaj, ko „so mu vrnilo dušo“, pa se mu sanja raj.
37. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 419.
38. Glej Т. Горичева, *Блажен иже и скоты милует*, Люблина: Логос, 2010, 28.
39. Glej Т. Касаткина, Об одном свойстве пяти великих эпизодов пяти великих романов Достоевского, в: *Характерология Достоевского*, Москва: РАН, 1996, 280.
40. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 160.
41. Glej М. М. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского*, Ljubljana: Literatura 2007, 286.