

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 слободе 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 филозофа, 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 невине 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 исчезав”.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 пројицирања 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 стварно-сти, 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 „садистичких 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 невина’.

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 пројигицање 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 слабије. 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 злочинима 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 умилостивити — 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 Достојевски, 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”.

