

Јелена Н. Арсенијевић Митрић
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за српску књижевност

jelena.mitric@filum.kg.ac.rs



АПОКАЛИПСИС У РОМАНУ
БРАЋА КАРАМАЗОВИ
Ф. М. ДОСТОЈЕВСКОГ

THE APOCALYPSE IN THE NOVEL
THE KARMAZOV BROTHERS
BY F. M. DOSTOEVSKY

У раду анализирамо аспекте апокалипсиса у контексту романа *Браћа Карамазови* Ф. М. Достојевског, ослањајући се пре свега на схватање Нортропа Фраја о два вида апокалиптичке визије (панорамске и судеоне) и сличне концепције Александра Мења о два аспекта Откровења. Указаћемо на смисао епифанијских увида, као појединачних апокалипсиса одређених ликова у роману – Маркел, Зосима, Аљоша, Дмитриј – и њихове међузависности. Бавићемо се и Достојевском обрадом есхатолошке слике Христовог другог доласка и апокалиптичког мита о Антихристу, уз нагласак на архетипској борби космоса и хаоса као основе Откровења Јовановог и на то како је она транспонована на ликове романа.

Кључне речи: Ф. М. Достојевски, *Браћа Карамазови*, апокалипсис, смрт/нови живот, откровење, океанско осећање, делотворна љубав, жизнерадостност

Various aspects of the apocalypse in the context of the novel *The Karamazov Brothers* by F. M. Dostoevsky will be analyzed in this paper, relying primarily on Northrop Fry's understanding of two types of apocalyptic vision (panoramic and participating) and Alexander Men's similar conceptions on two aspects of Revelation. We will point out to the meaning of epiphanic insights, as individual apocalypses of certain characters in the novel – Markel's, Zosima's, Alyosha's, Dmitri's – and their interdependence. We will also deal with Dostoevsky's treatment of the eschatological picture of Christ's second coming and the apocalyptic myth of the Antichrist, with an emphasis on the archetypal struggle of Cosmos and Chaos as the basis of the Revelation to John and how it is transposed into the characters of the novel.

Key words: F. M. Dostoevsky, *The Karamazov Brothers*, the Apocalypse, death/rebirth, the Revelation, oceanic feeling, effective love, joy of life

[...] и лице његово бијаше
 као што сунце сија у сили својој.
 Откр. 1,16

А њуш... њуш је велики, њрав, светишо,
 кришалан, и сунце је на крају њуша...
 Ф. М. Достојевски, Браћа Карамазови

Разматрајући феномен апокалипсе, Нортроп Фрај (1985: 175–176) даје једно занимљиво и инспиративно тумачење које ће нам послужити у тумачењу Достојевсковог романа. Наиме, у Фрајевом кључу можемо говорити о два аспекта апокалиптичке визије. Први подразумева идеју о надоласећој катаклизми, крају нама познатог времена, која ће захватити све (панорамска апокалипса); у другом је то откровење појединца, у смислу буђења за нови живот, скидање вела које са собом повлачи увид у праву природу ствари (судеона апокалипса). Овај други аспект наступа тек након потирања ега.

Александар Мењ, верује да је Апокалипсис као књига актуелна и данас, јер говори о кризи културе и људског рода, али је истовремено и највећа књига наде. Она приповеда о томе шта се дешава када се човек отуђује од добра и истине, а поузда се у насиље и материјална добра. *Откровење* стоји као својеврсна опомена човечанству – шта ће се десити уколико потцени Завет Божји. Бог је успоставио такав морални поредак који у крајњој линији увек доноси тријумф добра. Међутим, човек мора да одабере коме се приклања, таме или светлости. Мењ, слично Фрају, говори о два аспекта Откровења. Крај света је перманентна реалност која се стално изнова дешава у смислу да је свака преломна епоха апокалиптична. Поред врата историје на чијем крају стоји Христос, ту су и врата човековог срца, којем се Христос јавља као путник и доноси истину, светлост, веру, наду, а најпре љубав (Мењ 1997: 113–118). Протојереј Георгије Флоровски истиче како се Достојевском историја откривала „као непрекидни Апокалипсис, као решење питања о Христу” (Florovski 2014: 39). Н. А. Берђајев сматра како је Достојевски у потпуности окренут новом хришћанском откровењу, те да у свом стваралаштву у први план поставља управо апокалиптичке теме, стога само кроз призму апокалиптичких сазнања могу бити до краја сагледане његове религиозне идеје (Berđajev 2002: 365).

Архетипска борба добра и зла основа је Откровења Јовановог, а код Достојевског¹ је она транспонована на ликове романа *Браћа Карамазови*. Примордијални сукоб космоса и хаоса може се пратити у оквиру породице Карамазов, затим на нивоу читавог друштва (изражена кроз Иванову поему о Великом инквизитору), а одвија се и у душама већине његових јунака. Према Максимилијану Брауну, „начело карамазовштине као зла концентрише се у лику оца Фјодора Карамазова” (Braun 2008: 302), који је „активно антиморалан” (Исто: 304). Истог је мишљења и Јелеазар Мелетински, на принципу хаоса устројена је личност старог Карамазова. Начело зла, које отац доследно практикује, огледа се у крајњем немару према деци, непријатељству према Дмитрију (како због Грушењке, тако и због новца), подругљивом односу према манастиру и хришћанству, сладострасним испадима, мржњи према Русији (Meletinski 2011: 194–195). Много је примера његових злодејстава и не само да их он не крије већ их с највећим уживањем разоткрива и предочава другима. Тако Аљоши и Ивану једном приликом приповеда како је пред њиховом јуродивом мајком плуноу на икону којој се молила.

У роману можемо пратити на који начин се сваки од тројице (заправо четворице, имајући у виду ванбрачног Смердјакова) синова суочава са злим наслеђем оца. Емоционални фронт је поприште Митјине борбе, за Аљошу је то хришћанско-етички, а за Ивана интелектуални фронт (Braun 2008: 306).

Стари Карамазов је осликан као врхунски егоиста и припада оној групи нихилистичких ликова код Достојевског који је попут протагонисте *Зайиса из подземља*² у стању да изјави „Да ли свет да пропадне или да ја чај не пијем? Ја ћу рећи – нека пропадне свет, а ја да увек пијем чај!” (Dostojevski 1981a: 162). Па опет, иако приказан као самодовољан и код њега се у појединим тренуцима јавља потреба за присуством „неког *другог* човека” (Dostojevski 1972: 127), стога ни пацове није терао из куће, а слугу Григорија би понекад звао усред ноћи само да проговоре коју реч.

1 У години која следи (2021) биће прослављена двестагодишњица рођења Фјодора М. Достојевског (1821–1881), прошле године (2019) обележен је такође један јубилеј – 140 година од објављивања његовог последњег романа *Браћа Карамазови*.

2 О нихилизму главног јунака *Зайиса* и његовој затворености према другом Јасмина Ахметагић даје исцрпну анализу у студији *Књига о Достојевском: болест прекомерног сазнања* (в. Ahmetagić 2013: 5–93).

Достојевског су опседала питања о (не)могућности превазилажења ега и безусловне, делотворне љубави према другом бићу, како интимно, тако и у готово свим својим делима. У „Белешци поводом смрти жене”, пита се има ли бесмртности и хоће ли се поново срести:

„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 стреми човек. Међутим, после појаве Христа, као *идеала човека у шелу* постало је јасно као дан да највиши, последњи развитак личности управо и треба да дође до тога, на самом крају развитака, 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 развитака свога *ја*, – то је да некако као уништи то ја, да га целосно преда свима и свакоме безрезервно и безусловно [Подвукла аут.]. 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 развитака.

Управо то и јесте рај Христов. Сва историја, како човечанства тако и понаособ свакога посебно, само је развитака, борба, стремљење и достизање тога циља” (Dostojevski 1981б: 69).

У овом запису, Достојевски креће из позиције крајњег антрополошког песимизма – „људска природа тако је саздана да егоизам чини њено главно обележје, па стога Христова заповест остаје само идеал” (Milošević 2003: II). Међутим, већ у следећим редовима чини радикални заокрет тврдњом да човек мора бити спреман да уништи то *ја*, уколико жели да остане на Христовом путу. Овакав захтев подудара се с Фрајевом идејом коју смо изложили на почетку, да је апокалипсис стање појединца који је успео у том науму – „апокалипса је слика света након ишчезавања ега” (Fraj 1985: 176). До поменутог епифанијског увида, у кључу антрополошког оптимизма са религијским предзнаком³, стижу поједини ликови у роману (Маркел, Зосима, Дмитриј, Аљоша), а такве повлашћене моменте у њиховом развоју детаљно ћемо анализирати.

3 О опозицији антрополошког оптимизам/антрополошки песимизам код Достојевског, Никола Милошевић расправља у тексту „Велики романи Достојевског” (в. Milošević 2003: III–VII).

Старац Зосима на самрти приповеда о свом старијем брату Маркелу, о његовом животном путу, болести и смрти од туберкулозе са свега седамнаест година. Његова судбина за монаха је била прекретница и својеврсно предсказање. Маркел је током болести доживео потпуни преображај, од напраситог и раздражљивог момка који у нихилистичком духу исмева цркву и хришћанске обичаје, постаје кротко и благородно биће које благосиља свет око себе. Зосима призива у сећање те светле и миомирисне дане пред Ускрс када је Маркел доживео свој апокалипсис: „Тако га се и сећам: седи онако тих, кротак, смеши се; болан је, а лик му весео, радостан. Сав се душевно изменио – Тако дивна промена отпоче у њему наједаред!” (Dostojevski 1972: 341). Наиме, пред крај живота младић проповеда жизнерадостност као суштинско начело и идеју о томе да живот може бити рај, само када би људи ту мисао заиста и оствестили и живели по Христовој заповести о љубави према ближњем: „живот је рај, и сви смо ми у рају, али ми то нећемо да знамо; а кад бисмо хтели да знамо, одмах би сутра на целом свету настао рај” (Исто: 341). Зосимин брат долази до још једне исто тако важне спознаје – да смо одговорни једни пред другима; да је свако од нас пред свима и за све крив. Поништавањем ега могуће је искусити океанско осећање које претпоставља свеопшту повезаност: „Младић, брат мој, птице је за опроштење молио: то изгледа скоро бесмислено, али је истина, јер је све као океан, све тече и додирује се, на једном месту додирнеш, на другом се крају света одазива и разлеже” (Исто: 376).

Након ове епизоде из братовог живота, Зосима се фокусира на сопствени преображај, моменат када схвата да је погрешно живео угађајући егу, а противно Маркеловом завету. У младости је као официр проводио живот управљајући се најнижим потребама, готово дивљачно. Након што се девојка која му се допадала удала за другога, решава да супарника изазове на двобој. Међутим, вече пре заказаног окршаја, у својој жестини и жељи за осветом, зверски удара слугу Афанасија посред лица. Управо је тај чин био окидач његовог открочења које долази као сећање на Маркелове речи:

„Дотле је *човек* доведен, и то човек туче човека! Какав злочин! Као да ми оштра игла прође кроз душу [...] И збиља чиме ја заслужујем да ме служи други човек, човек исти као и ја – слика и прилика божја? [...] ’ваистину је сваки човек свима и за све крив; само што људи не знају, а кад би дознали – одмах би настао рај!” (Dostojevski 1972: 352)

Након драгоцене спознаје пада ничице пред Афанасијем молећи га за опроштај, а приликом двобоја намерно промашује. Овакво његово расуђивање и напрасна промена у очима других испрва бива препозната као јуродивост, слично као што су и његовог брата сажаљевали мислећи да је померио памећу. Међутим, касније он задобија поверење и поштовање од многих. Даљом причом о тајанственом госту који посећује Зосиму и слуша његову исповест јасно нам је дата назнака да оваква делотворна љубав и потреба за покајањем не остаје усамљени, јалови чин, већ је у стању да надахне друге. Успоставља се ланац утицаја и појединачних апокалипсиса у том океану живота у роману. Јер као што Маркелове речи, у одређеном моменту у приповести, бивају подстицај за преокрет у братовом поимању света, тако је Зосимин пример нагнао убицу који га посећује да, након много година, коначно пред светом призна свој злочин. Михаило му говори о неопходности поништења ега како би се остало на Христовом путу:

„Сваки вам данас тежи да издвоји своју личност што више; хоће да у самом себи искуси пуноћу живота; а међутим из свих његових усиљавања излази, уместо пуноће живота, само потпуно самоубиство; јер уместо да потпуно одреде своја бића, они западају у савршену усамљеност. Сви су се у наше време разделили на јединице, свако се усамљује и повлачи у своју јазбину, свако се од другог удаљује, крије се, и што има сакрива, и свршава тиме да се он од људи отпади и људе од себе одбија. [...] Јер се навикао уздати се у себе самог, и као јединка се оделио од целине; навикао је своју душу да не верује у људску помоћ, у људе и у човечанство, и само стрепи да ће му пропасти новац и права која је њиме стекао.

Свуда данас ум људски уопште почиње да не схвата да се истинско обезбеђење личности не састоји у њеном личном усамљеном напрезању, него у људској општој заједници и целини” (Dostojevski 1972: 358–359).

Насупрот филозофији солипсизма, „сатанској гордости” (377)⁴, какву негује Иван Карамазов⁵, јавља се идеја о упућености на друге,

4 Управо је сатана због гордоумља свргнут у пакао (Исаија 14, 12–15)

5 У роману *Злочин и казна* Раскољников ту затвореност према другима описује на следећи начин: „Ja sam se tada kao pauc u svoј čumez zavukao” (Dostojevski 1981a: 398). Служећи робију у Сибиру, у болници сања један сан апокалиптичне тематике у којем свет пропада јер се њиме шири смртоносни вирус самодовољности и мржње: „Kad je već ozdravio, sećao se svojih snova dok je ležao u vatri i bunilu. Za vreme bolesti pričinjalo mu se kao da je ceo svet osuđen da bude žrtva neкаквој страшној, нечуваној и невиденој kуги која иде из dubine Azije na Evropu. Svi su morali propasti osim malog broja

спремности за жртву и покајање⁶. Имајући ову опозицију у виду, Достојевски је за мото романа узео стихове из Јеванђеља по Јовану: „Истину, истину вам кажем, ако пшенично зрно, пошто се баци у земљу, не умре, оно ће остати једно, а ако умре, донеће много плода” (Јов. 12, 24), а Зосима ће их поновити у разговору са Михајлом, а касније и са Аљошом изговарајући их као одговор на питање какву је то будућу патњу предвидео Дмитрију. Начело самодовољности, егоцентричности и антрополатрије погубни су за биће, од зрна пшенице, преко човека до анђела. Такво затварање води у смрт. Само љубављу према другом, ближњем, Богу улази се у нови, бесмртни живот (Роровић 2012). Михајло својеврсно просветљење доживљава у моменту признања злочина, па иако му након толико година нико не верује, штавише држе да је полудео, он осећа неизмерно олакшање: „Одједаред сам осетио у души рај” (Dostojevski 1972: 367). Разматрајући питање улоге и смисла јеванђељског текста у стваралаштву Достојевског, Фјодор Тарасов закључује како аутор

„’дешавања’ која се јунацима збивају чини ’догађајима’ који се одигравају пред Христом, у Христовом присуству, као одговор Христу. Разумљиво је што управо јеванђељски текст, сведочећи о земаљском пребивању Бога у људском свету, може да унесе и уноси у сиже књижевних дела Достојевског изван метасиже, нову димензију која уметнички простор, условно речено, из плоснатог чини обимним или, другачије, означавајући својим смислом бивствени ступањ оне дубине на којој писац, смештајући на њу свој сиже, и гради виђење у Христу, приказивање реалног пребивања Христовог у људском битисању” (Tarasov 2014: 32).

izabраниh. Pojavile su se neкакve nove trihine, bića jedva vidljiva pod mikroskopom, koja su prodirala u ljudska tela. Ali ta bića su bila duhovi obdareni umom i voljom. Ljudi koji su ih primili u себе, postajali su odmah pomamni i ludi. Ali nikad, nikad ljudi nisu smatrali себе tako pametnim i sigurnim u истину kao što su mislili o сеbi ti заражени. Nikada svet svoje presude, научне закључке, своја морална убеђења и веровања nije smatrao tako pouzdanim i чврstim. Читава насеља, читави градови и народи били су заражени и ludeli су. Сви су били немирни и nisu shvatali jedan другог, svaki je mislio da је samo u njemu istina i мучио се гледајући друге, busao се u груди, plakao и lomio прсте. Nisu znali koga и kako да sude, nisu mogli да се сложе шта да smatraju zlom, а шта добром. Nisu znali koga да okrive, а koga да opravdaju. Ljudi су убijали jedan другог u neкаквој бесмисленој мржњи” (Isto: 518–519).

6 Начело мржње и самодовољности у роману препознајемо и међу монасима о чему сведочи пример оца Ферапонта.

Рај је видео и Аљоша – у сну – десило се да је заспао док се молио слушајући читање Јеванђеља по Јовану над одром старца Зосиме. Бивајући у полусну, чује одјеке из Јеванђеља о чуду на свадби у Кани Галилејској. Иако је волео то место из Новог завета, и читао га небројано пута, тек у овом одсудном моменту стиже до епифанијског увида да се прво Христово чудо није односило на излечење болесних већ је помогло да се увелича један радостан догађај какво је венчање. Првим Христовим чудом у Кани Галилејској обистиниле су се речи пророка Исаије: „Али тама неће бити као онда кад је земља била у невољи, као у пређашња времена кад је срамота покрила Завулонову земљу и Нефталимову земљу. А касније јој је указана част – том путу поред мора, на подручју око Јордана, Галилеји незнабожачкој. Народ који је ходио у тами видео је велику светлост. Онима који су живели у земљи густе таме засјала је светлост” (Иса 9, 1–2). Аљоша у свом сновиђењу и сам постаје гост на свадби у Кани, где га дочекује старац Зосима који га још једанпут подсећа на жизнерадостност и на Христа као једини пут ка светлости и истини. Оно што је и сам пре тога предосећао: „А пут... пут је велики, прав, светао, кристалан, и сунце је на крају пута...”, обистинило се у указању његовог старца:

„А видиш ли сунце наше, видиш ли њега? [...] Страшан је величином пред нама, ужасан је висином својом, али је милостив бесконачно, изједначио се с нама из љубави, и весели се с нама, воду у вино претвара да се не прекида радост гостију, нове госте очекује, нове непрестано зове, и то тако у векове векова. Ено вино ново носе, видиш ли, крчаге носе...” (Dostojevski 1972: 421).

Аљоша, након мистичног искуства, уверен да је на Христовом путу, целива и благосиља земљу долазећи до истог океанског осећања и мисли коју раније понављају Маркел, Зосима и Михајло: „Хтео је да опрости свима и за све, а и да моли опроштај, не за себе, о, него за све и сва, за сва зла што су икад учињена...” (Исто: 422).

Дмитриј, у паузи испитивања у Мокром, иако то делује незамисливо спрам ситуације у којој се нашао, тоне у сан у којем и сам, попут Аљоше, доживљава својеврсно откровење. Парадоксално, у том апокалиптичном сну бива пробуђен за једно другачије виђење света и човека у њему. У његовом сновиђењу појављују се непознати људи, погорелци у степи опхрвани невољом која их је снашла. Страшно га погађа несрећа тих убогих људи и недужног детета да је осећа као сопствену. Посебно је упечатљива слика мајке с гладним, уплаканим дететом у наручју која

у њему буди снажну емпатију, али и жељу да намах и неизоставно учини све што је у његовој моћи да помогне. Сан се завршава визијом отвореног друма обасјаног светлошћу, идентичном оној коју сања Аљоша над Зосиминим одром: „И гле, плану све срце његово и устреми се некаквој светлости, и хтео би да живи и живи, да иде и иде на некакав пут, у светлост која га зове, и то што пре, што пре, још сад, одмах!” (Dostojevski 1972: 578). Из тог кратког и лепог сна буди се окрепљен и са снажним предосећањем неког новог живота који је пред њим. Његово озарено лице знак је да му се Христос указао као светлост и истина – путник – доносилац „свештене и бесмртне хране духа” (Menj 1997: 122). Касније у роману, Дмитриј у затвору пред Аљошом исповеда сопствено поуздање у Христа и жизнерадостност: „Да живи Бог и његова радост! Волим га! [...] У ступи седим, али и постојим, сунце видим; а ако сунце не видим, ипак знам да оно постоји, то ти је већ цео живот” (Dostojevski 1972: 667). Епископ Максим Васиљевић истиче како је Достојевски још на робији осетио и у себи освестио човекову страсну везаност за живот, те је касније кроз цео свој животни пут био весник жизнерадостности (Vasiljević 2020: 438). Јасно је да симболика светлости игра значајну улогу, како у епифанијама које су искусили Маркел, Зосима, Аљоша и Дмитриј, тако и на плану читавог романа, сунце је симбол Христа као „светлости истините” (Јн 1,9). У *Откровењу Јовановом* Христос се обзнањује на исти начин: „и лице његово бијаше као што сунце сија у сили својој” (Откр. 1, 16). Како Свети Андреј архиепископ Кесаријски наглашава, овде није реч о чулној светлости, већ о духовној као Сунце правде. „Он блиста сопственом силом и моћи, не дакле као вештаствено сунце које, будући да је створено, сија по Божанској заповести и Богом дарованом силом” (Sveti Andrej Kesarijski 1998: 65).

Бројна су и значајна питања која овај роман зачиње и оставља их отвореним. Је ли способност делотворне и смирене љубави урођена, па су њоме обдарени људи попут Аљоше, који благосиљају свет и живот, неспособни за мржњу и незлобиви, или Нине Николајевне за коју отац Сњегирјов каже: „својом анђеоском кроткошћу милост је од бога измолила [...] без ње код нас би у кући био пакао” (Dostojevski 1972: 253). Да ли су сви кадри за такву врсту преображаја, попут Маркела, Зосиме, Аљоше? Уосталом, досезање оваквих увида не значи увек и трајно опредељење и делање у складу с принципима делотворне љубави, већ једино решеност на непрестану борбу са подземљем у души и тежњу

ка изласку на светлост и покајању, што је најбоље приказано у лику Дмитрија Карамазова: „Нека сам и проклет, нека сам и низак и подао, али нека и ја љубим крај оне одеће у коју се облачи бог мој; нека идем у исто време ђавољим трагом, али ја сам ипак и твој син, Господе, и волим те, и осећам радост, без које свет не може да постоји ни да буде (Исто: 142). Грушењка, на теревенци у Мокром, попут Дмитрија, вели: „Звер сам ја, ето шта је. Али *хоћу* да се Богу молим” (Исто: 506). А шта са онима, попут Фјодора Карамазова или Смердјакова, неспособнима за љубав и милосрђе, који од детињства вешају мачке и трују псе, иживљавајући деструктивне нагоне с презрењем гледају на свет, за које се чини да им нико и ништа не може помоћи. Григорија боли и мучи одсуство љубави, које примећује код Смердјакова, чак и за оне који га одгајају. Смердјаков је биће које од најранијег доба не може да прихвати светлост, заправо, постојање Бога, што је посебно истакнуто у разговору са Григоријем који покушава да га подучава Светом писму. На његове напоре да му приближи Библију, одговара еуклидовском логиком: „Ништа. Светлост је створио Господ бог први дан, а сунце, месец и звезде четврти дан. Па откуд је онда светлост сијала првог дана?” (Dostojevski 1972: 162). Исто питање и демонска филозофија понавља се касније у разговорима са Иваном: „Они су говорили и о филозофским питањима, чак и о том како је, приликом стварања света, сијала светлост првога дана, кад су сунце, месец и звездебили створени тек четвртог дана, и како то треба разумети” (Исто: 317).

Иван Карамазов пати због неспособности да пригрли свет, упркос логици, на онај начин на који то Дмитриј чини, отуда и мржња коју на моменте гаји према полубрату. „Живот завоleti више него смисао његов” (Dostojevski 1972: 276), у његовом случају показује се као неоствариво начело. Љубав без мотива за њега је немогућ, утопијски чин. У разговору са Аљошом признаје како му непојмљиво и неоствариво делује заповест о љубави према ближњем. Подвиг Јована Милостивог Иван види као испуњавање дужности, а не љубави: „[Н]икад нисам могао да разумем како човек може волети своје ближње. Баш ближње, по мом схватању, није могућно волети; само удаљене човек може волети. [...] Да бисмо могли завоleti човека, потребно је да се он сакрије; чим покаже своје лице – оде љубав. [...] По мом схватању Христова љубав према људима, то је на овој земљи своје врсте немогуће чудо” (Исто: 283). Мадам Хохлакова због исте немоћи жали се старцу Зосими. Наиме,

неспособна је да воли без мотива: „Једном речи ја сам радница за плату, ја тражим одмах плату, то јест похвалу себи, и да ми се љубав плати љубављу. Иначе никога нисам кадра волети!” (Исто: 85). У том њеном обраћању, старац препознаје речи које је једном давно чуо од неког доктора, који се попут Ивана жалио да је у стању да воли човечанство, али не и човека као појединца:

„ја, вели, волим човечанство, али се чудим самоме себи: што већма волим човечанство уопште тим мање волим поједине људе, то јест, сваког за себе, свако поједино лице. У својим маштањима ја сам чешће – вели он – долазио до страсних помисли да служим човечанству, и ја бих можда заиста и пошао и на крст за људе, кад би се то некако наједаред од мене захтевало – а међутим, ни два дана нисам кадар провести ни с ким у једној соби – знам то из искуства. Тек што се тај нађе близу мене, а већ његова личност дави моје самољубље и стешњава моју слободу. За један дан сам кадар и најбољег човека омрзнати: једног зато што дуго за ручком једе; другог зато што има кијавицу и непрестано се усекњује. Ја, вели, постајем непријатељ људи чим ме се они и најмање дотакну. Зато се свагда тако дешавало да је, што сам више мрзио људе као појединце, тим ватренија постајала моја љубав према човечанству уопште” (Dostojevski 1972: 85–86).

Међутим, једна од водећих идеја читавог романа јесте да одсуство делотворне љубави од живота твори пакао: „Пакао, то је патња и терет кад више не можеш да волиш” (Dostojevski 1972: 379).

Иванова борба са собом по питању Другог и љубави према ближњем, његово осцилирање између антрополошког песимизма и оптимизма, истакнуто је у епизоди последњег састанка са Смердјаковим. Наиме, на путу среће пијаног сељака који у њему изазива необјашњиву мржњу и жељу да га удари песницом у главу. У моменту када му тетурајући се препречи пут, Иван га тако снажно и с презрењем одгурне те овај остане да лежи готов да се смрзне у снегу. Преокрет настаје након Иванове посете Смердјакову, пошто одлучи да сутрадан на суду све призна и разоткрије га, он се намах растерети и „некаква као радост паде му на душу” (Dostojevski 1972: 711). Враћајући се срећан и одлучан, сељака који је лежао на друму овога пута диже са земље и носи на леђима лекару. Као што је наслутио Дмитријеве будуће патње, старац Зосима је прозрео и Иванову трагичну коб препознајући у њему неразрешено питање о бесмртности душе које га оптерећује и парализује: „Ако се не може решити у потврдном смислу, оно се никад неће решити ни у

одричном – ви сами знате ту особину вашег срца; и у томе је сва мука његова” (Исто: 100)⁷. Како Јустин Поповић увиђа: „У Европи није било ни мислиоца, ни философа, ни песника, који је као Достоевски снажно и свестрано осетио величанствену драматичност и језиву трагичност европског човека и свих његових тековина. Њему је до танчина познато не само еванђеље него и апокалипсис европског човека” (Роровић 1981: 7).

Антиномија антрополошки песимизам – антрополошки оптимизам уткана је у све слојеве Достоевсковог романа, а наглашена је и у Ивановој поеми о Великом инквизитору, где се тематизује есхатолошка слика Христовог другог доласка и апокалиптички мит о Антихристу⁸, што је и најављено Ивановим упућивањем на *Откровење* с почетка поеме: „петнаест векова је прошло како је пророк његов написао: ’Доћи ћу ускоро. А тај дан и час не зна чак ни син, разма само отац мој небески’” (Dostojevski 1972: 295–296)⁹. Архетипска борба космоса и хаоса, о којој смо раније у тексту говорили, у вези је с поменутом антиномијом. Наиме, Велики инквизитор и Христос, оличења су два различита погледа на свет и човека. Христос је у поеми приказан као оличење делатне љубави: „Сунце љубави гори у његовом срцу, зраци Светлости, Просвећености и Силе бију му из очију, и, изливајући се на људе, потресају њихова срца љубављу која налази одзива. Он пружа према њима руке, благосиља их, а ако се когод дотакне њега, чак само хаљина његових, излива се на њега лековита сила” (Исто: 297). Кардинал се супротставља Христу с позиције антрополошког песимизма, посматрајући људе као стадо које је недостојно поверене му слободе и једино жели да буде вођено и нахрањено. Зато он и неколицина изабраних преузимају патњу и слободу на себе. Како Бела Хамваш истиче „Инквизитор свој етос развија на начин који се креће у супротном смеру од спасења” (Hamvaš 1996: 53). Чудо, тајну и ауторитет, оно што је Христос одбацио у пустињи, прихватају како би наставили градњу Вавилонске куле као царства Антихриста на земљи. „Ф. М. Достоевски сматра да се на Западу пуном паром врше припреме за

7 Поменуто дијалектику проналазимо у лику Ставрогина у роману *Зли души*. Кирилов то објашњава на следећи начин: „Stavrogin, ako veruje, ne veruje da veruje. A ako ne veruje, ne veruje da ne veruje” (Dostojevski 1981ž: 290).

8 У апокрифима који прате тематику Христовог другог доласка помиње се да ће се овај други долазак десити након краљевства антихриста (в. Vetlovskaja 2007: 280).

9 „Ево ћу доћи скоро” (Откр. 22,7).

примање антихриста и изградњу на земљи светске империје 'свеопштег благостања'" (Simakov2014: 62). Инквизитор је уверен да су људи слаба бића, недорасла хришћанској иманентној заповести љубави, те Христос, по њему, својим другим доласком само уноси пометњу, квари посао онима који су схватили ту слабост и одавно већ раде за *оног другог*, али у његово име; човек је ништавно биће, недостојно Христове љубави, ни приближан визији коју Христос о њему има. Ова аргументација у многоме алудира на старозаветну *Књигу о Јову*, на њен пролог у којем се одвија разговор између Бога и ђавола (в. Arsenijević 2010: 86). У овом дијалогу Јахве наступа као антрополошки оптимист држећи се уверења о Јововој праведности и доброту, док је сатана антрополошки песимист, дух смрти и деструкције, који истиче како је Јов праведан само стога што је заштићен божанском милошћу и да ако би му се она барем привремено ускратила тек тада би он био доведен до праве слободе избора. Ђаво жели да докаже да Јов може постати најгори од свих људи оног тренутка када му буду ускраћена сва божанска добра. Показује се овде да је поверење Бога у човека огромно, често упркос човековој малодушности, а да сатана човека види као ниско биће, црва који гмиже по земљи (в. Arsenijević Mitrić 2018: 733). Варијацију овог дијалога препознајемо у Гетеовом *Фаусту*, у *Прологу на небу*, где драми у људском свету претходи драма у божанском свету. Мефисто се и овде показује као заступник става да је човек зверскији од сваке звери¹⁰, да би му Бог одговорио да је човек и у свом тамном нагону свестан правог пута¹¹.

У Ивановој *Легији*, инквизитор оптужује Христа због тога што превише верује у човека идеализујући га, а он је „створен слабији и нижи” (Достојевски 1972: 305) него што га је Христос замишљао. Иван дели исти став поводом људске природе уверавајући Аљошу да се у сваком

10 „Malo bi bolje živovao / da mu nebeskog sjaja odblesak nisi dao;/on zove umom to, a uma sav mu smer / da bude zverskiji no svaka zver” (Gete 2004: 18).

11 Према Атанасију Јевтићу: „Код Достојевскога вера у човека претпоставља *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*, *ше антиројоцентрична*” (Jevtić 1981: 63).

човеку крије звер, дивља и зла животиња (в. Достоевски 1972: 280, 289). Инквизитор га још окривљује да је Месија за елиту, стога што је само мали број људи у стању да прати његову визију. Као одговор на ову оптужбу у роману се контрапунктно провлачи и паралелна мисао да је божанска милост огромна и несазнатљива. То је наглашено и у поглављу „Главица лука”, Грушењкиној причи запамћеној још у детињству, о злој жени коју је из адског језера могла да спаси једна једина главица лука што ју је за живота уделила просјакињи. Ова приповест део је исте традиције као и есхатолошки апокриф *Ход Богородице по мукама*, на који Иван подсећа Аљошу пре него што започне *Леженду*. Како П. Н. Евдокимов примећује у обе приче помиње се огњено језеро, међутим Бог је приказан посве различито. Такође, Иванова прича је увертира за сатанодикеју, док је Грушењкина увод у теодикеју (в. Evdokimov 2014: 107). Мотив опроштаја је кључни за обе као и тема божанске милости и спасења грешника. У Ивановој интерпретацији Бог суди према људским мерилима, крајње рационално и хладнокрвно. „Незаслужене патње Бога, по овом кривом поимању, наплаћене су заслуженим патњама грешника, и када Дјева Марија у оној поеми у паклу призива Бога да ублажи патње грешницима, она тиме наноси неправду своме Сину [...]” (Исто: 102). Иван поставља реторичко питање постоји ли на свету биће које може и има право да опрости. Аљоша одговара да управо Христос „може свима опростити, све и свакоме, и за све, зато што је он сам дао невину крв своју за све и за свакога” (Dostojevski 1972: 294). Зосима¹² дели исту врсту оптимизма у погледу човековог спасења: „Јер нити има таквога греха, нити га може бити на овој земљи, да га бог не би опростио искреном покајнику. Нити је човек кадар учинити тако велики грех да превазиђе безграничну божју љубав. Зар може бити тако велики грех да претегне божју љубав? [...] А због једног покајника већма се тамо на небу радују, него због десет праведника [...] Љубављу се све искупљује, све се спасава” (Исто: 80). Другом приликом, у разговору са Хохлаковом, саветује је да буде упорна у подвизима делотворне љубави како би остала на Христовом путу, без обзира на малодушност и неуспех. Јер, иако није увек кадра да поштује заповест о љубави према ближњем, битно је стремљење¹³.

12 О инспирацији за формирање лика старца Зосиме види у тексту Ф. И. Уделова „Достоевски и Оптина пустиња” (Udelov 2014: 111–124).

13 У завршетку Гетеовог *Фауста*, о човеку као бићу слободне воље пева хор анђела, понављајући да оног ко је за спас свој делатан њега и они могу спасти (в. Gete 2004: 487),

Исус се у Ивановој *Појми* не упушта у доказивање, његово ћутање на све оптужбе које инквизитор изриче, а онда и пољубац упућен кардиналу, демонстрација је исте смирене, делотворне љубави проповедане у јеванђељима. У вези с поменутом проблематиком протојереј Георгије Флоровски сматра:

„Антиномија људске слободе разрешава се једино у љубави. А љубав може бити само слободна. Неслободна љубав се израђа у страст, постаје почетак поробљавања и насиља и за вољеног, и за заљубљеног. И опет Достојевски необично оштроумно описује ту трагичну и антиномичну дијалектику љубави, не само љубави према жени, већ и љубави према ближњем. Велики инквизитор је за Достојевског пре свега жртва љубави, неслободне љубави према ближњем, љубави према неслободи, љубави кроз неслободу. Од такве љубави распаљено срце изгорева, и сагорева привидно вољене, убија их обманом. Истинска љубав је могућа једино у слободи, једино као љубав према човековој слободи. Овде откривамо нераскидиву везу: љубав кроз слободу и слободу кроз љубав. У томе је за Достојевског била тајна саборности, тајна братства, тајна Цркве – Цркве као братства и љубави у Христу” (Florovski 2014: 37).

Књига о Јову опседала је Достојевског још од раног детињства. Доминик Арбан, у биографији писца *Феђа*, запажа следеће:

„Kako je moguće da mali Feđa, dok stoji uz svoju porodicu u kapeli, zaplače slušajući pevanje Knjige o Jovu? Potrebno je naglasiti da dete već poznaje ovaj tekst: tadašnja pedagogija je nalagala da nesreće pravednika budu štivo na nemačkom malih Dostojevskih; očigledno da je Feđu to duboko potreslo: prvi nesklad njegovog sveta u kojem su Dobro i Zlo mudro poređani bez mogućnosti preplitanja, katastrofa u kojoj su poljuljani njegova prva saznanja i pokušaji [...] Taj početni emotivni metež – čiji trag će nositi i njegove Beležnice pisane u zreлом dobu – prvi su čin njegove drame, 'prolog na zemlji' jednog dela u kojem se u srcu čoveka suočavaju Bog i Satana” (Arban 2013: 14–15).

Ова старозаветна књига и њена дијалектика један је од лајтмотива романа, слуга Григорије је чита након смрти тек рођеног детета; присећајући се сопственог детињства помиње је старац Зосима као успомену на прво „духовно надахнуће” (Dostojevski 1972: 344), говорећи о њој са усхићењем које од дечачког доба није изгубило на снази, указујући на њену загонетност; Праведног Јова помиње ђаво у разговору с Иваном: „Колико се душа, на пример, морало упропастити, и колико

што је врхунски оптимизам који у Достојевском роману заступа старац Зосима.

поштених имена осрамотити, да би се добио само један праведни Јов, којим су ме тако љуто насамарили во времја оно” (Исто: 727). Иако су након смрти старца Зосиме очекивали да се његови земни остацци покажу нетрулежним, десило се супротно. Аљоша у томе види огромну земаљску неправду, посебно због великог броја оних који су се након тог сазнања окренули против овог праведника. Такав склоп догађаја Аљошу подсећа на неправду нанету Јову, иако он то не саопштава експлицитно:

„Али он је за правичношћу жудео, за правичношћу, не само за чудесима! И ето, онај који је требало, по његовим надама, да буде узвишен над свима на целом свету, тај је, ето, место славе која му је приличила, сад наједаред оборен и осрамоћен! Зашто! Ко је ту судио? Ко је могао тако пресудити? – то беху питања која су одмах измучила неискусно и невино срце његово. Он не могаде без увреде, па чак и без дубоке озлојеђености отрпети што је најправеднији међу праведнима осуђен на тако подругљиво и пакосно исмевање од стране те лакомислене руље, која је стајала толико ниже од њега” (Dostojevski 1972: 396).

Као што смо и показали, пролог *Књиже о Јову* тематизује архетипски сукоб космоса и хаоса, добра и зла, који је темељ и *Јованове Айокалийсе*, а Достоевски је ту исту борбу приказао на пољу духовног живота ликова у роману кроз антагонизам центрипеталне и центрифугалне силе. Поверавајући се Аљоши, Иван и Дмитриј, у различитим приликама и контекстима, заправо говоре о истом, о две силе које светом владају а и у човеку се суочавају, једна је – „проклети, демонски хаос” (Dostojevski 1972: 275), неред и бесмисленост, а друга је жеља за поретком, избављењем, пут ка идеалу. Дмитриј у својој исповести говори о сукобу идеала мадоне и идеала содомског, потпуно свестан, из личног искуства, колико је лако човеку да застрани, пита Аљошу: „да ли си виђао у сну како се са висине пада у бездан?” (Исто: 139). Тог сладострасног инсекта, симбол свега ниског и плотског у човеку, Дмитриј препознаје скривеног чак и у ангеоском Аљоши. Исту дихотомију примећује и протагониста *Зайиса из подземља*: „Неоспорно је да човек воли да гради и да крчи путеве. Али зашто он исто тако страшно воли рушење и хаос?” (Dostojevski 1981a: 96). Поменути антагонизам изражен је и код женских ликова у роману *Браћа Карамазови*. За Ивана, Грушењка је звер, тигар; њу карактерише иста склоност ка хаосу коју везујемо и за Дмитрија¹⁴.

14 Амбивалентност Грушењкиног карактера најјасније је уочио Аљоша описујући њено лице које намах од кротког и тихо-веселог прелази у суморно и зло.

Аљоша има сасвим другачије виђење Грушењке, иако јој је испрва пришао с истим предубеђењем као и Иван, у њој препознаје пријатеља и сродну душу која својом милошћу и љубављу успева да у њему порази малодушност у одсудном моменту његовог духовног посрнућа: „Ја сам пошао овамо да наиђем на злу душу – веома ме је нешто и самог вукло томе, јер сам био подао и зао; а нађох искрену сестру, нађох благо, душу која воли... Она ме је сада поштедела... Аграфена Александровна, ја ово о теби говорим. Ти си моју душу сад у живот повратила” (Dostojevski 1972: 410). На суђењу, Катарина Ивановна подлеже подземљу у сопственој души када показује кобно писмо: „А сад, као да је стрмоглавце падала и котрљала се” (Исто: 772). Чак и Лиза поверава Аљоши потпуно бизарне егоистичне фантазије о деструкцији и безразложном наношењу зла:

„Ах, да, хоћу неред. Ја бих све хтела да запалим кућу. Замишљам: како ћу се привући, крадом запалити, неизоставно крадом. Они је гасе, а она гори. А ја знам, па ћутим. Ах, све којешта! [...] Ја пристајем да сам богата, а сви други сироти, ја слаткише да једем, павлаку да пијем, а онима тамо нећу да дам. [...] Ја просто нећу да чиним добро, хоћу да чиним зло [...] Да нигде ништа не остане. Ах, како би то било добро кад нигде ништа не би остало! Знате, Аљоша, ја неки пут мислим да починим страшно много зла и свачег рђавог, и дуго тако да крадом чиним зло, док наједаред сви не би дознали. Сви би се окупили око мене и показивали прстом на мене, а ја бих све њих гледала. То је врло пријатно. Што је то тако пријатно, Аљоша?” (Dostojevski 1972: 655–656)

Одређени проучаваоци Достојевског сматрају како су ликови попут Аљоше, Зосиме или Соње из романа *Злочин и казна*, бледи и неверљиви како то, на пример, наводи Никола Милошевић. За њега је портретисање лика Ивана Карамазова уметнички боље и уверљивије, а слично становиште заступа и Н. А. Берђајев (в. Milošević 2003: XX; Berđajev 2002: 365). Истог је става и Максимилијан Браун: „Зосимин програм може да убеди само читаоце који ионако већ мање или више стоје на његовој страни; на критичког или скептичног читаоца ће пре утисак начинити психолошки аргументи Великог инквизитора” (Braun 2008: 320). Драган Стојановић такође верује како Аљоша, практиковањем делотворне љубави коју Зосима заговара, у хаосу света који га окружује не може променити нити спречити апсолутно ништа (Stojanović 2003: 137). Тешко нам је да се сложимо са оваквим тврдњама, посебно пошто смо указали на јасну међусобну повезаност између појединачних

откровења одређених ликова у роману и утицаје које су једни на друге извршили (Маркел, Зосима, Михаило, Аљоша, Грушењка, Дмитриј) што је све омогућило гигање великог океана живота у роману. Затим, превише се олако прелази преко веома битне педагошке улоге коју је Достоевски наменио Аљоши. У роману је истакнут његов утицај на дечаке окупљене око Иљуше, испрва огавне и непријатељски настројене према Сњегирјову, да би након Аљошине спасоносне интервенције у њима прорадила савест и потпуно другачији однос према свету и другом бићу. Управо је у овим епизодама наглашен значај детињства за каснији живот, што потврђују и речи старца Зосиме:

„Из родитељске куће изнео сам само драгоцене успомене; човек нема драгоценијих успомена него из првог детињства у кући родитељској, и то је скоро увек тако, чак и тада кад у породици има само ма и најмање љубави и слоге. И од најгоре породице могу се сачувати драгоцене успомене ако је само твоја душа способна да тражи што је драгоцено” (Dostojevski 1972: 344).

Колико је руски писац инсистирао на овој идеји говори и чињеница да њоме завршава повест о Карамазовима, те горенаведену мисао варира и Аљоша у разговору са дечацима:

„Знајте да нема ничега вишег и јачег, и здравијег, и кориснијег за даљи живот, него каква лепа успомена, а нарочито која је понесена још из детињства, из родитељске куће. Вама се много говори о васпитању вашем; а једна тако дивна, света успомена, очувана из детињства, можда баш и јесте најлепше васпитање. Ако човек накупи и понесе много таквих успомена са собом у живот, онда је тај човек спасен за цео живот. А ако макар и само једна лепа успомена остане у нашем срцу, и то нам ма кад може послужити као спас” (Dostojevski 1972: 861)

Достоевски, у поменутих епизодама са дечацима, поставља и питање правилног одгоја. Да ли је наш одговор свету у одраслом добу пропорционалан ономе како смо учени у детињству и је ли промена могућа? Иста проблематика провлачи се и на самом суђењу Дмитрију, када доктор Херценштубе сведочи о свом првом сусрету са оптуженим. Наиме, лекар се сећа како је Дмитриј као сироче био одбачен од оца, запостављен у дворишту за послугу трчао без чизмица, у панталонама без дугмета. Та га је сцена изузетно погодила и он му поклања фунту лешника учећи га Светом Тројству на немачком. Оно што је занимљиво и значајно у овој анегдоти јесте да се тај исти дечак, након двадесет

година, при поновном сусрету са Херценштубеом, сетио ове докторове милости коју је читаво време чувао у свом срцу као ретку драгоценост. Ова епизода говори у прилог Зосиминој тврдњи о значају успомена из детињства за читав каснији живот. Бранилац, такође, инсистира на овом Херценштубеовом сведочанству и поставља питање: „али ко је крив за његову судбину, али ко је крив што је он са својим добрим наклоностима, с благородним осетљивим срцем, добио тако ружно васпитање? Је ли га ко учио 'уму и разуму', је ли упућен у науке, је ли га ко макар најмање волео у детињству? Мој клијент је растао под покровитељством божјим, то јест, као дивља звер” (Dostojevski 1972: 829).

Огромна празнина пребивала је у срцима браће Карамазових, који су одрастали у одсуству фигуре мајке и наравно да је свако од њих на свој начин тај недостатак пропатио. Свој несрећни удес они не помињу експлицитно, али се у подводним токовима романа он може разабрати. Занимљиво је како Дмитриј објашњава шта га је спасило да не почини ужасни злочин оцеубиства: „да ли су то сузе нечије, да ли је моја мајка умолила Бога [Подвукла аут.], да ли ме је светли дух пољубио у том тренутку – не знам, но ђаво је био побеђен” (Исто: 541). Приповедач још на почетку романа подсећа на Аљошино сећање на мајку како га држи у наручју и моли се за њега Бородици. Иако је већ у четвртој години остао сирочеч, та га је успомена на мајку, слика њеног лица пред иконом обасјаног косим зрацима сунца, пратила читавог живота да у њему остане извор љубави и сигурности. Приповедач стога истиче: „Такве се успомене могу памтити (и то је свима познато) и из много ранијег доба, већ од две године, али само тако да се оне у току целог живота истичу као неке светле тачке из мрака [Подвукла аут.], као откинут крајичак из читаве слике, која се сва угасила и ишчезла, осим тога крајичка” (Исто: 42). У вези с горе истакнутим, у Достојевсковим *Записима из мртвог дома* постоји наизглед споредна сцена умирања робијаша Михајлова болесног од туберкулозе. Приповедач нас извештава како је страшно било гледати то измучено тело налик на скелет, а затим упућује на коментар једног од робијаша који гледајући мртваца каже: „И он је имао мајку!” [Подвукла аут.] (Dostojevski 1964: 187). Приповедач затим поставља питање, али га оставља без одговора: „Сећам се, мене су те речи погодиле као нож... Како су му дошле на ум и зашто их је рекао?” (Исто). Коментар да је чак и то сада унакажено и болесно лице кажњеника некада имало мајку сугерише да је самим тим имало и прилику да се осети вољеним и срећним. То

зрнце љубави у најранијем детињству и сећање на њу може касније у животу да донесе утеху у најстрашним недаћама и преображај чак и најгорим злочинцима (в. Arsenijević Mitrić 2019). Делотворну љубав као оплемењујућу силу пропева и Аљоша, у једном разговору с Лизом преноси јој Зосимин савет о неопходности благонаклоног поступања с другима: „Људе увек треба као децу чувати и неговати, а неке од њих као болеснике у болницама” (Dostojevski 1972: 261).

У роману *Браћа Карамазови*, у оквиру епизоде са дечацима, проблематизује се такође и дечја суровост. Откуд порив да се демонстрира надмоћ над нејакима, да се слабији понизи? Деца су присуствовала сцени у којој Дмитриј Карамазов понижава и злоставља капетана Сњегирјова, Иљушиног оца, након чега су и сама опонашала иживљавање над беспомоћним дечаком. С друге стране, Иљуша је на наговор Смердјакова учинио подлост тако што је псу бацио комад хлеба с чиодом у њему, међутим од гриже савести се потом готово разболео. Касније у роману капетан саопштава Аљоши болну истину: „Деца су у школи свет немилосрдан: свако за себе, анђели божји; а заједно, нарочито у школама, врло су често немилосрдни” (Dostojevski 1972: 248). Старац Зосима верује да деца постају изопачена угледајући се на свет одраслих и указује на значај делатне љубави (в. Arsenijević Mitrić 2019: 158):

„Смирена љубав је страшна сила, од свих најјача, нема јој равне на свету! Сваког дана и часа, сваког тренутка надгледај самога себе и пази на себе да ти изглед буде благ и леп. Ето, прошао си поред малог детета, прошао си љут, с ружном речју, с озлојеђеном душом; и ниси можда ни приметио дете, али оно је тебе видело, и лик твој, ружан и зао, можда је остао у његовом слабашном и незаштићеном срдашцу. Ти ниси ни знао, међутим си можда већ тиме бацио рђаво семе у његову душу, а то семе ће можда и порастити, а све стога што се ниси уздржао пред дететом, јер у себи ниси одгајио пажљиву и делотворну љубав” (Dostojevski 1972: 376).

У вези с питањем утицаја делотворне љубави на друге и могућности промене, крај романа је упечатљив и говори у прилог идеје да су млади нараштаји виђени као носиоци могућих промена, и да је управо стога битно какве им примере нудимо. Сетимо се Платонове *Државе* и идеје о томе како је изузетно важно да младима понудимо само најчистије и најплеменитије садржаје (Platon 2002: 59). Оно што млада душа прими у то рано доба, оставља у њој тешко избрисив траг, стога је неговање врлине спасоносно. Различите судбине ликова у роману

Браћа Карамазови откривају како љубав коју у детињству примимо и упијемо касније кроз живот одашиљемо. Детињство се онда показује као спасоносни извор из којег сваки човек црпе духовну енергију. Једино уколико се душа детета одгаја практиковањем смирене љубави и учењем о жизнерадостности, постаје могуће поуздање у рођење бољег човека и новог живота што је и сама суштина апокалипсиса појединца, а то је онда и неопходан предуслов свеобухватне апокалипсе.

ИЗВОРИ

- Dostojevski 1964: F. M. Dostojevski, *Zapisi iz mrtvog doma*, (prev. M. Babović), Beograd: Rad.
- Dostojevski 1972³: F. M. Dostojevski, *Braća Karamazovi*, (prev. J. Maksimović), Beograd: Prosveta.
- Dostojevski 1981a: F. M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, (prev. M. Babović), Beograd: Rad.
- Dostojevski 1981b: F. M. Dostojevski, „Zapis povodom smrti žene”, *Teološki pogledi*, 1981, br. 4, 61–76.
- Dostojevski 1981c: F. M. Dostojevski, *Zločin i kazna*, (prev. M. Babović), Beograd: Rad.
- Dostojevski 1981d: F. M. Dostojevski, *Zli dusi*, (prev. V. Marković), Beograd: Rad.
- Gete 2004: J. V. Gete, *Faust* (prev. B. Živojinović), Podgorica: Biblioteka Vijesti.
- Platon2002⁵: Platon, *Država* (prev. A. Vilhar, B. Pavlović), Beograd: BIGZ.
- Sveto pismo ili Biblija Starog i Novog zaveta 1975: Beograd: Izdanje britanskog i inostranog biblijskog društva, prev. Đ. Daničić, V. Karadžić.
- Sveto pismo 1997³: Sveto pismo, Novi zavet, Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve.

ЛИТЕРАТУРА

- Arban 2012: D. Arban, *Feda* (prev. I. Utornik), Novi Sad: Kiša.
- Arsenijević Mitrić 2010: J. Arsenijević Mitrić, „Između antropološkog pesimizma i optimizma u dramama *Na otvorenom drumu* Stiva Tešića i *Bluz za mesiju* Artura Milera”, *Nasleđe*, god. 7, br. 15/1, 2010, 81–96, Filološko-umetnički fakultet, Kragujevac

- Arsenijević Mitrić 2016: J. Arsenijević Mitrić, *Terra amata vs. Terra nullius*, Kragujevac: FILUM.
- Arsenijević Mitrić 2018: J. Arsenijević Mitrić „Sedam dana ćutanja u Knjizi o Jovu”, Crkvene studije, god. XV, broj 15, 723–732, 2018, Centar za crkvene studije, Univerzitet u Nišu, Centar za vizantijsko-slovenske studije, Međunarodni centar za pravoslavne studije, Niš.
- Arsenijević Mitrić 2019: J. Arsenijević Mitrić „Odgoj duše u romanima Dž. M. Kucija: *Isusovo detinjstvo i Isusovo školovanje*”, Srpski jezik, književnost, umetnost (Zbornik sa sa XIII međunarodnog naučnog skupa Srpski jezik, književnost, umetnost, održanog na Filološko-umetničkom fakultetu u Kragujevcu 26-27. X 2018) knj. 2, Bebe, ured. Dragan Bošković, Časlav Nikolić, 2019, Filološko-umetnički fakultet, Kragujevac, 151–161.
- Ahemtagić 2013: J. Ahmetagić, *Knjiga o Dostojevskom: bolest prekomernog saznanja*, Beograd: Dereta.
- Berđajev 2002²: N. A. Berđajev, „Veliki inkvizitor”, u: F. M. Dostojevski, *Legenda o Velikom inkvizitoru*, Podgorica: Cid, Banja Luka: Romanov.
- Braun 2008: M. Braun, *Dostojevski* (prev. Tomislav Bekić), Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Evdokimov 2014: P. N. Evdokimov, *Legenda o Velikom Inkvizitoru*, u: *Dostojevski: apostol pravoslavnog realizma*, Beograd: Catena mundi.
- Florovski 2014: G. Florovski, „Religiozne teme Dostojevskog”, u: *Dostojevski: apostol pravoslavnog realizma*, Beograd: Catena mundi.
- Fraj 1985: N. Fraj, *Veliki kod(eks)*, (prev. N. Milić, D. Kujundžić), Beograd: Prosveta.
- Hamvaš 1996: B. Hamvaš, *Teorija romana*, prev. S. Babić, Beograd: SKC.
- Jevtić 1981: A. Jevtić, „O ličnosti i zajednici ljudskoj”, *Teološki pogledi*, 1981, br. 4, 61–76.
- Meletinski 2011: J. Meletinski, *O književnim arhetipovima* (prev. R. Mečanin), Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Menj 1997: A. Menj, *Radosna vest* (prev. V. Medenica), Beograd: Logos.
- Milošević 2003: N. Milošević, „Veliki romani Dostojevskog”, u: F. M. Dostojevski, *Zabeleške iz podzemlja*, Podgorica: Nova knjiga.
- Sveti Andrej Kesarijski 1998: Sveti Andrej Kesarijski, „Tumačenje apokalise”, u: *Apokalipsa: Tumačenje Otkrovenja Jovanovog* (prev. A. Pantelić), Beograd: Pravoslavna misionarska škola pri hramu Svetog Aleksandra Nevskog.
- Simakov 2014: N. Simakov, „Dostojevski kao pravoslavni mislilac i prorok 20. veka”, u: *Dostojevski: apostol pravoslavnog realizma* (prev. S. Rosić), Beograd: Catena mundi.

- Stojanović 2003: D. Stojanović, *Rajski um Dostojevskog*, Beograd: Filološki fakultet u Beogradu, Čigoja štampa.
- Popović 1981: J. Popović, *Dostojevski o Evropi i slovenstvu*, Beograd, Valjevo: Manastir Čelije.
- Popović 2012: J. Popović, „Tumačenja Svetog Evanđelja po Jovanu”, <https://svetosavlje.org/tumacenja-svetog-evandjelja-po-jovanu/14/>. < 7. 8. 2020.>
- Tarasov 2014: F. Tarasov, „Uloga Jevanđelja u umetničkom stvaralaštvu F. M. Dostojevskog”, (prev. S. Rosić), u: *Dostojevski: apostol pravoslavnog realizma*, Beograd: Catena mundi.
- Udelov 2014: F. I. Udelov, „Dostojevski i Optina pustinja” (prev. M. Lazić), u: *Dostojevski: apostol pravoslavnog realizma*, Beograd: Catena mundi.
- Vasiljević 2020: M. Vasiljević, „Zašto nam je danas potreban Dostojevski”, *Kultura*, br. 166, 435–442.
- Vetlovska 2007: В. Е. Ветловская, *Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»*, Санкт-Петербург: Издательство «Пушкинский дом»