

Филозофски факултет
Р III Скопје
бр. 214

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ - ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОЗОФИЈА

ФИЛОСОФСКО – РЕЛИГИСКИТЕ ИМПЛИКАЦИИ
ВО ТВОРЕШТВОТО НА ФЈОДОР МИХАЈЛОВИЧ ДОСТОЕВСКИ

- МАГИСТЕРСКИ ТРУД -

МЕНТОР:
ПРОФ. Д-Р ВЕРА ГЕОРГИЕВА-ПЕТКОСКА

КАНДИДАТ:
ТРАЈЧЕ СТОЈАНОВ

СКОПЈЕ, 2007



Л III 214

Циб. фр. 15893

**ФИЛОСОФСКО – РЕЛИГИСКИТЕ ИМПЛИКАЦИИ
ВО ТВОРЕШТВОТО НА ФЛОДОР МИХАЈЛОВИЧ ДОСТОЕВСКИ**

Верувам Господи! Помогни ми на моето неверие!
Марко 9,23

СОДРЖИНА

ВОВЕД-----	3
I	
УМЕТНИКОТ - МИСЛИТЕЛ ФЈОДОР МИХАЈЛОВИЧ ДОСТОЕВСКИ---	9
1 ДОСТОЕВСКИ ФИЛОСОФ?-----	10
2 КАРАКТЕРИСТИКИ НА МИСЛАТА И ТВОРЕШТВОТО-----	20
II	
ФИЛОСОФСКО – РЕЛИГИСКИТЕ ИМПЛИКАЦИИ-----	39
1 СМИРЕНИЕ-----	40
2 ПРВИЧНИТЕ ИДЕЈНИ НАСТРОЕНИЈА-----	48
3 ВОЉА ЗА МОЌ-----	59
4 ФИЛОСОФСКИ ЗАВЕТ-----	70
5 НОВИ ФИЛОСОФСКИ ИДЕИ-----	77
6 ГНОСЕОЛОГИЈА - ПОСТАВУВАЊЕ НА ПРОБЛЕМОТ-----	87
7 АНТРОПОЛОГИЈА – РАЗРЕШУВАЊЕ НА ПРОБЛЕМОТ-----	104
8 РЕЛИГИЈА – СИНТЕЗА ВО БОГОЧОВЕКОТ-----	141
ЗАКЛУЧОК-----	148
БИБЛИОГРАФИЈА-----	154

ВОВЕД

Да се пишува за Достоевски е крајно одговорно, затоа што нема достатна сила што ќе ја дофати величината на неговата мисла. Го мереле и премерувале, го просудувале и промислувале, го анализирале и студирале, го читале и препрочитувале, стотици пред нас и сигурно илјадници по нас и никој никогаш ниту (би) го опфатил доволно, ниту (би) го сомерил праведно. За него мера нема.

Па зошто тогаш се зафативме со ваква задача? Зарем после едно вакво сознание за неговата величина, навистина не е дрскост ние да кроиме мера на несомерливиот гениј? Во одбрана на интимните мотиви за нашиот избор ќе се повикаме на Јустин Поповиќ, кој својата студија за Достоевски ја започнува со следниве зборови: „Од мојата петнаесетта година Достоевски беше мој учител. Признавам: и мачител“¹ Ваквата изјава е и повеќе од доволна илустрација за мотивот на некој да пишува за Достоевски. Навистина, Достоевски може да освои само како мачител, затоа што средбата со него се остварува во најскриените длабочини на нашата личност, онаму каде нурнуваме во семирот, но од каде воедно почнува и немирот и слатките мачења на духот при средбата со *проклетите прашања* со кои се бори Достоевски.

Но, овој субјективен и длабоко интимен мотив секако не е доволен да го оправда објективното значење на еден ваков потфат и да ја поткрепи актуелноста на едно ваков труд. И во овој случај повторно ќе се повикаме на истиот автор од погоре цитираното дело: „Достоевски не е секогаш современ, но секогаш е совечен.“² И навистина, Достоевски со дилемите што ги отвора, длабочините до кои што продира и храброста со која го прави тоа, не може да биде неактуелен, оти вечноста секогаш е актуелна. Тука лежи оправданоста на нашиот напор да се зафатиме да пишуваме за

¹ Јустин, Поповиќ, *Достоевски о Европи и словенству*. Манастир Ћелије, Београд, 1995, 7

² Ibid., 9

Достоевски. А, за да се биде „со – вечен“, како што вели Поповиќ, да се биде и секогаш да се пребива во вечноста, нужно мора да се биде философ. Во ова ја наоѓаме и издржаноста на нашата идеја, Достоевски да го обработиме како философ, да ги извлечеме *философско - религиските импликации* заклучени во тајните двери на неговото творештво, во палетата загадочни ликови од неговите генијални дела. Затоа и нема вистинско време кога Достоевски е актуелен и кога треба да се занимаваме со него, оти тој како *сѐвремен, е современ*.

Убедени сме дека проблемите поставени во творештвото на Достоевски, *вечните прашања, проклетите прашања*, треба да бидат предмет на опсервација и анализа, посебно денес, во ерата на постмодерната кога се напуштија големите теми и сиот човечки капацитет се насочи кон микро – теории во кои маргиналните теми станаа магистрални. Колку постмодерното доба да наоѓа нешто можеби и забавно во играњето со дребностите, сепак сметаме дека виталноста на еден поединец, а можеби и на една нација и на човештвото воопшто, се огледа во тоа колку храбро ги отвора проклетите прашања. Оти секој проблем во суштина е псевдо-проблем ако во својата основа не содржи парче вечност. Суштинските прашања се оние кои надвиснуваат над бездната на непознатото и така задираат во безвременоста, а борбата за нивното решавање секогаш е борба за уште еден чекор на скалата кон небото. Барем така мислеше големиот Достоевски.

Приближувајќи ги пак, книжевноста и философијата и откривањето на *взаемната проникнатост*, трудот може да стимулира философски анализи на книжевни творби, кои генерално, *неоправдано* се игнорирани од философите. Со анализата пак, на еден руски автор и со осветлувањето на философскиот, историскиот и културниот контекст во кој творел, го алоцираме вниманието од доминантниот Западен, на Источниот, неправедно маргинализиран духовен простор. Побудувањето на интересот за руската философија, нејзините корени, специфики и уникатност, може да биде многу плодносно, покрај доминантните современи тенденции. Увидот во

руската мисла е поттик за една поинаква философија, философија во духот на православието, прилика и за домашната философска мисла да го пронајде сопствениот философски клуч.

Во ова се огледа и општественото и теориското значење на овој труд. Особено заради фактот што, иако во светот публикациите за Достоевски навистина се многубројни,³ кај нас тоа не е случај. Во досегашниве наши истражувања на домашните студии за Достоевски, освен неколкуте статии по периодиките⁴ и една, пред сè книжевна студија на Милан Ѓурчинов,⁵ не наидовме на некоја пообемна студија за Достоевски која би се однесувала, не на книжевните, туку на философските или религиските аспекти во неговото творештво. А, таквите аспекти кај Достоевски се повеќе од значајни за да бидат заобиколени.

Се разбира дека Достоевски е книжевник пред сè и дека книжевните анализи се релевантен аспект на анализа, но севкупното негово творештво е натопено со философски значајни идеи, кои посебно заради фактот што се изнесени од книжевник, се дополнително предизвикувачки за истражување. Трудот има за цел да ги нотира и издвои токму тие идеи.

Но, далеку од тоа дека истиот има амбиции да ги исцрпи сите тие идеи и на сите нив да им обрне должно внимание. Тоа е просто невозможно не само заради ограничениот простор за анализа, туку и заради природата на мислата и творештвото на Достоевски. Тој како книжевник ја има уметничката слобода да се движи во

³ Колку за илустрација, види ја исцрпната библиографија на студии за Достоевски на сите јазици, која може да се најде на сајтот на *Студиите за Достоевски, на Интернационалното друштво за Достоевски, Одделение за Словенски јазици и литература при Универзитетот на Торонто*: < <http://www.utoronto.ca/tse/DS/01/169.shtml> >

Тука, до денот на пишување на овој текст (септември, 2006 год.), можеа да се најдат над двестотини и педесет референци, кои се собираат и ажурираат од 1975 година. Самото Друштво, пак е формирано 1971 година и редовно одржува годишни симпозиуми за Достоевски.

⁴ Како студијата на: Иван Додовски, „Проблемот на подземјето кај Достоевски и Данте“, Пелагонитиса, 2 (1992): 75-83. Студијата за етичките аспекти кај Достоевски на Милан Ѓурчинов, „Смислата и значењето на етичките идеи кај Достоевски спроти XXI век“, Прилози, 1 (1993): 37-47. Студијата на Димитар Бошковски, „Достоевски како опонент“, Годишен зборник на Филолошкиот факултет, (1998): 137-151, и нашата компаративна студија: „Тројцата сурови реалисти – Кјеркегор, Ниче и Достоевски“, СУМ, 31 (2001): 120-129

⁵ Милан Ѓурчинов, *Достоевски: три огледи*, Култура, Скопје, 1981

различни правци и на различни нивоа, тоа, искомбинирано со неговата генијалност и проникливост, го чини просто недофатлив за секаква анализа. Кај него толку се испреплетуваат области на истражување, нивоа на истражување, аспекти... што секој истражувач на Достоевски, треба уште во старт да се ослободи од желбата дека ќе може да ги опфати сите аспекти на неговата мисла. Тој, просто е недофатлив.

Што се однесува до структурираноста на трудов, генерално, се одлучивме да го поделиме на две глави. Првата, *Уметникот - мислител Ф. М. Достоевски*, има за цел, веднаш на почетокот, во првиот дел, поставувајќи ги рамките на истражувањето, да посочи на нашиот пристап и однос кон Достоевски како философ. Вториот дел од првата глава ќе ги издвои главните особености на неговата мисла и творештво, со што дополнително ќе се дефинира нашиот обем на истражување, како и нашето разбирање на клучните ставови на Достоевски.

Втората глава е директно извелкување на импликациите за кои ние сметавме дека се суштинските што го чинат јадрото на неговата философија. Во овој дел се одлучивме за еден комбиниран пристап кон творештвото на Достоевски. *Хронолошкиот* и *проблемскиот* пристап течат паралелно во текот на целокупното излагање. Оправданоста на ваквиот пристап ја наоѓаме во карактерот на самото творештво, како и на спецификите на кои наидовме при философска обработка на мислата на Достоевски. Читањето на романите на Достоевски, од првиот до последниот, неминовно ќе ви го наметне впечатокот дека станува збор за една целовита мисла која во секој нов роман наоѓала само посовршен начин да се изрази себе си. Ова е особено значајно, заради интенцијата на трудов да даде една заокружена слика за философскиот хабитус и идеи на Достоевски. Ова, секако не противречи на погорната препорака, секој истражувач на Достоевски да ги ограничи амбициите, затоа што трудов нема намера да ги исцрпи сите идеи во неговото творештво (така на пример, малку, скоро воопшто не ги анализираме неговите политички, социјални, историософски идеи).

туку оние што ќе ги прикаже, да ги прикаже како еден заокружен систем.

Исто така, кај Достоевски органски се поврзани мислата, делото, творештвото, со животот. Проучувањето на животниот пат на Достоевски и читањето на неговите романи, се чинат како една неразделна приказна. Испреплетеноста на животот со творештвото кај Достоевски се толку тесно поврзани, што ~~просто~~ би било некоректно нивното одвојување. Се разбира дека од оваа поврзаност не е целосно ослободен и било кој друг философ, книжевник и творец воопшто, но кај нив таа врска е неминовна, но не е очигледна (во таква експлицитна форма единствено можеби уште кај Ниче). Се сомневаме, на пример, дека Кант било кога проговорел јавно, експлицитно и така страствено за односот кон сопствената религиозна определба – пиетизмот – како темел на сета негова философија, која всушност е и оправдување и рационално засновување на тие религиозни убедувања. Кант се крие зад сопствената философија, Достоевски се открива во својата. Кај Достоевски таквата врска е толку очигледна што просто самата се наметнува. Во романите на Достоевски ќе сретнете изјави на неговите јунаци, кои буквално се препишани од неговите писма или белешки.⁶ Она што го творел, тој го живеел. Ваквиот пристап ќе ни овозможи согледување на целината на мислата на Достоевски, како и нејзиниот континуитет.

Во оваа смисла, проследувањето на најзначајните романи и новели на Достоевски, во континуитетот на нивното настанување, ќе придонесат мислата на Достоевски да се согледа во нејзината целовитост. Се разбира, најмногу се задржуваме на оние попознатите и позначајните, но издвојуваме и некои не толку познати дела, но сепак илустративни и значајни за нашата цел да го

⁶ Едно од најилустративните поклопувања секако е она помеѓу писмото до Фонвизина испратено од Омск на 20.02.1854, со дословно идентичната реченица од разговорот помеѓу Ставрогин и Шатов во *Зли духови (Демони)*: „Ако и математички ми се докаже дека вистината е надвор од Христа, тогаш побргу ќе се согласам да останам со Христа, отколку со вистината.“

покажеме карактерот на мислата на Достоевски и да го апострофираме континуумот на истата.

Проблемите значи, ќе ги лоцираме во одреден животен период на книжевникот, анализирајќи ги, релевантните за нас, философски импликации од истите. Се разбира, „прелетувања“ во времето ќе има, но тоа е во функција на анализа на проблемите, со што воедно ќе се покаже и единството на мислата на Достоевски.

I
УМЕТНИКОТ - МИСЛИТЕЛ
ФЛОДОР МИХАЈЛОВИЧ ДОСТОЕВСКИ

ДОСТОЕВСКИ ФИЛОСОФ?

✓ Некои автори воопшто не се колебаат отворено да го третираат Достоевски како философ. За некои од нив, сета суштина на руската философија е собрана во Достоевски, дури тој е и „најголемиот руски метафизичар“.⁷

③ И навистина, во однос на проблемите со кои се занимава, Достоевски навистина може да се третира како философ. Од проблемски аспект Достоевски е философ par excellence. Во неговите романи, секогаш на преден план се длабоките метафизички проблеми: Бог, бесмртноста и слободната воља, силно преплетени со судбината на човековата егзистенција, која единствено го измачува Достоевски. А во поновата историја ретки се таквите храбри горостаси на мислата кои не се колебале да отидат толку длабоко, стравотно длабоко во промислувањето на човековата егзистенција, како Достоевски. Од аспект на самите проблеми со кои се занимава Достоевски, тој длабоко задира во метафизиката, каде веќе нужно е на теренот на философијата.

④ Достоевски е националниот философ на Русија.⁸ Ваквите експлицитни искажувања за Достоевски како национален философ, секако дека имаат своја основа во историските околности под кои се родила руската мисла и карактеристиките што ги примила. Имено, во 1823 година во Москва се формира Друштвото на љубители на мудроста,⁹ и таа година со право може да се смета за почеток на интензивен развој на философијата во Русија. Секако дека и пред

⁷ N. Berdaev, *Ruska ideja*, Prosveta, Beograd, 1987, стр., 154

⁸ Арон Штајнберг, *Систем слободы Ф.М. Достоевского*, Логос, Београд, 1996, стр., 7

⁹ Членовите на овој кружок се истакнати интелектуалци, со различни научни интереси – кнезот В. Одојевски (1803-1869), поетот Д. Веневитов (1805-1827), идниот словенофил И. Кирејевски (1806-1856); А. Кошељев (1806-1883). Во овој период делуваат и мислителите врзани за некои други кружоци (кружокот на Станкјевич, на пример), како: книжевниот критичар В. Белински (1811-1848); идниот анархист М. Бакуњин (1814-1876); научникот К. Кавелин (1818-1885); историчарот Т. Грановски (1813-1855); идниот словенофил К. Аксаков (1817-1860)

војна војна војна
Скопје

оваа година живеат и творат философи во Русија,¹⁰ но од таа 1823-та, философијата во татковината на Достоевски почнува да „се освестува“ и да трага по руското во себе си. Ова е период кога „руската мисла се разбуди врз германскиот идеализам“,¹¹ но не сакаше да остане на него, па веќе до средината на педесетите почнува да ја гради својата независност. Во овој период се кали автентичната руска мисла, посебно во четириесетите години кога се води спорот помеѓу словенофилите и западњаците, спор, кој впрочем ќе ја освести потребата од создавање на *философија со национални белези*.

Проучувањето, пак, на руската општа историја и на историјата на руската мисла, неминовно го наметнува заклучокот дека руските философи никогаш не ја издвојувале мислата од акцијата. И метафизиката за нив била социјална. Дури и најголемите религиозни мислителите сметале дека нивната религиска визија е апликативна. Револуцијата во Русија ферментирала во главите на мислителите исто толку жестоко колку што била изведена на улиците.

Русите се мачеле со Русија. Во овој период во Русија, така да се каже, сите философираат. Да се биде вистински Рус, би рекол Достоевски, значело да се дебатира за големите метафизички прашања, како што тоа го прават обичните, секојдневните ликови од неговите романи. Во тој период, во Русија ^ереална е сликата од Браќа¹² Карамазови кога обични, млади момчиња разговараат за метафизички прашања „при чашка коњак“ (насловот на осмото поглавје од романот), и притоа, таа дебата ја земаат за особена „руска црта.“¹²

Достоевски бил директно вклучен во овие актуелни дебати за самосвојноста на рускиот философски хабитус. Првиот негов роман *Бедни луѓе* се појавува во 1846 година, во времето на жешките дебати за судбината на Русија. Овој негов прв роман е со исклучиво

¹⁰ Меѓу првите руски мислител се вбројува Григориј Сковород (1722-1794), а татко на руската интелигенција е А.Н. Радишчев (1749 -1802)

¹¹ Г.О.Флоровски, *Путеви руског богословља*, Цид, Подгорица, 1997, 259

¹² Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови*, Мисла, Скопје. 1971, 179

социјална тематика, но Достоевски сепак многу бргу ќе ги напушти социјалните теми и ќе се пресели во таборот на религиозните мислители за кои дури и социјалните проблеми се подредени на религиските и метафизичките. Тој, меѓу другите, се залагал за таква мисла - автентична, руска, во духот на православието, наспроти западната, просветителската и утилитаристичката, која во тој период исто толку силно влијаела во руските интелектуални кругови.

Во секој случај, оваа подвоеност помеѓу Запад и Исток, ќе придонесе во почетокот на XIX-от век, интелигенцијата да се опседнува со „проблемот Русија.“ Тоа е вовед во една возбудлива расправа што ќе ја детерминира целокупната руска мисла во иднина и сите философи, помалку или повеќе, свесно или несвесно, ќе бидат обземени од овој проблем и тој ќе им биде еден од главните мотиви.

Значењето на Достоевски како „национален философ“ е во тоа што тој успеал да го апсорбира и осмисли сето ова духовно искуство на Русија и да ја преживее нејзината криза, која во суштина ја гледал како религиозна. Всушност, во овој период и голем дел од руската книжевност и сите уметности воопшто, се проткаени со философија и религија. Но и сите општествени концепции биле длабоко проникнати со метафизички или религиозни идеи. Во Русија да се мисли и да се дејствува, рековме, значело исто, т.е. руската мисла колку и да била метафизична, таа секогаш верувала во примената на таа метафизика.

Достоевски најдлабоко ја допрел токму таа тајна на своето време, таа сеопшта прониканатост на мислата со философско – религиските теми. Па токму во оваа смисла, во ваквиот социјален амбиент, Достоевски повеќе од било кој друг, дал придонес во оформувањето на специфичната руска мисла. Оваа мисла која се барала себе си во духот на сопственото религиозно искуство, наспроти западните социјални, материјалистички и утилитаристички

учења.¹³ Значи и во проблемски, но и во ваков социјален контекст Достоевски е мислител, философ т.е. книжевник со философска содржина.

Во воведната реч од уредништвото на руското издание на *Историјата на руската философија* на В. Зењковски, се држи ставот дека „самобитните начела на руската философија својот корен го имаат во христијанската религија – православието“ (курзив Т.С.), - а за суштинска карактеристика на таа философија тие ја земаат „традиционална (онтолошка) линија на нејзиниот развој, која поаѓаше од словенофилите, Ф.М. Достоевски и В. Соловјов, (курзив Т.С.), преку творците на руската религиско – философска ренесанса од крајот на XIX век и почетокот на XX век, за да се заврши со творештвото на „после-октомвриското“ руско задграничје“[...] ¹⁴

Како што гледаме, се смета дека на почетокот таа „онтолошката“ линија на развојот на руската философија стојат словенофилите, Достоевски и Соловјов, а „самобитните начела“ на таа философија се лоцираат во православието. И токму тука лежи придонесот на Достоевски и односот кон него како кон руски философ. Со темите со кои се занимавал, со жестината со која ги отворал и за нив дебатирал (проблемскиот контекст), со остро спротивставување на западните влијанија и со инсистирањето на руска мисла во духот на православието (социјалниот контекст), тој има несомнен придонес во профилирањето на една особена (руска) философија.¹⁵

¹³ Интересна е дистинкцијата, во една најнова студија за руската философија од западната авторка Лесли Чемберлајн, помеѓу „руска философија“ и „социјално – политичка мисла“, при што за автентична руска философија, авторката ја смета таа „анти-~~рационалистичка~~“ линија - која оди од словенофилите, преку Достоевски и Соловјов, до руската емиграција – која линија авторката ја нарекува „философија во руски стил“, а онаа „социјално-политичката мисла“, како увезена, не ја третира како руска философија, дури ниту како философија воопшто. Види: Lesley Chamberlain, *Motherland: a Philosophical History of Russia*, Atlantic Books, London, 2005

¹⁴ В. В. Зењковский, *История русской философии*, т. II, ЭГО, Ленинград, 1991, стр. 7

¹⁵ И денес во руските интелектуални кругови се навраќаат на дебатите за особеноста на руската философија и во тој контекст се инсистира за автентична руска философија да се смета исклучиво религиската. На сајтот на интернет магазинот за философија *Philosophy Now*, еден од уредниците и професор на *St. John Fisher College* во Rochester, New York, Dr Timothy J. Madigan, во својот извештај од *Четвртиот Руски Конгрес по Философија*, одржан

Оттука и може да се каже дека *Достоевски* низ книжевна форма изнесувал философски релевантни идеи и учествувал во профилирањето на руската философија. Голем дел од неговите текстови имаат полемички карактер (Во *Дневникот на писателот* голем дел од текстовите не се само со дневно – политички карактер, туку и реакции на актуелни философски струења, како и лични егзистенцијални дилеми со длабоки философски импликации), а и некои од романите се книжевна реплика на актуелни социјално - философски проблеми (*Демони*,¹⁶ *Записи од подземјето*, се реакција на револуционерните, утилитаристичките и атеистички тенденции на времето).

Исто така, самиот тој бил запознат со не така мал број на западни философи и философски учења (Во неговата приватна библиотека се пронајдени комплетните дела на Платон, во младоста се восхитувал на Шелинг и романтизмот, во кружокот на Петрашевски се запознал со учењата на Фурије и Прудон, сигурно и со Фоербах и делото *Бедата на философијата* на Карл Маркс,¹⁷ во прогонство го проучувал Хегел и Кант,¹⁸ живеел во ерата на револуциите и просветителските занеси на Европа и бил запознат со актуелните позитивистички и утилитаристички идеи, во неговите романи се спомнати идеите и на некои актуелни мислители – Русо, Волтер, Расин...).

од 24 до 28 мај, 2005 година, ја констатира следнава актуелна состојба во руската философија: Ако марксизмот повеќе не е доминантна философија во Русија, тогаш, што ја заменува? Изгледа дека во Русија има оживување на интересот за руската философија како нешто уникатно, како нешто што е синтеза на знаење и живеење, нешто што не-руси не можат да го сфатат, ниту го ценат. Понатаму, во Русија е обновено потенцирањето на врската помеѓу религијата и философијата. Ова на некој начин и симболично беше предочено за време на отварањето на Конгресот, кога православен свештеник прочита поздравна реч од Московскиот Патријарх, а над неговата глава, на сидот висеше огромна слика на Карл Маркс.“
<<http://www.philosophynow.org/issue54/54madigan.htm>> 09. 03. 2006

¹⁶ На руски – *Бесы*, а преводите варираат – *Демони*, *Зли духови*, *Бесови*. Првото, критичко издание на Собраните дела на Достоевски, издадено кај нас е на Мисла, Скопје, од 1971 година и таму е преведено како *Демони*. При ова, првично повикување на овој роман, напоменуваме дека ние ќе се служиме со тој превод.

¹⁷ Леонид Гросман, *Достоевски*, СКЗ, Београд, 1974, 104

¹⁸ Во едно писмо до братот Михаил, испратено од Семипалатинск од 22 февруари, 1854 тој бара да му ги испрати Кант, *Критика на чистиот ум*, и Хегел, нагласувајќи - „посебно, неговата *Историја на философија*“ Види: Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 63

Очигледно, Достоевски бил зафатен од духот на времето, кога да се философира – било нужно. Во овој контекст, можеби најоправдана е оценката на Сергеј Булгаков кој вели дека „во личноста на Достоевски имаме не само неоспорно генијален уметник, голем хуманист и приврзаник на народот, туку и изразит философски талент. Од сите наши писатели – вели Булгаков – „почесното звање уметник-философ со право му припаѓа на Достоевски; кога покрај него ќе се стави дури и Толстој во таа смисла, ја губи својата горостасна величина.“¹⁹ Ваквата синтагма „уметник-философ“, навистина најмногу одговара на творечкиот менталитет на Достоевски.

Во контекстот што го исрцтавме до сега некои автори наоѓаат основа Достоевски да го третираат како философ и тоа во конвенционална смисла. Од тука, изгледа оправдана одлуката на некои историчари на руската философија, како од руското, така и од не-руското говорно подрачје, да го вклучат во своите прегледи на истата. Така, петтомната *Историја на философијата во СССР* на М. А. Динк²⁰ отстапува простор за Достоевски. Прегледот на Галактјонов и Никандров²¹ исто така. В. Зењковски²² на седумнаесет страници зборува за философските погледи на Достоевски. Ф. Коплстон²³ има цело поглавје за Достоевски. Прегледите на Н. Берѓаев²⁴ и Г. Флоровски²⁵ исто така го вклучуваат Достоевски.

Но, од друга страна, исто толку легитимно можеме да се запрашаме - дали навистина Достоевски можеме да го сметаме за философ? Пред сè заради еден сосема едноставен факт – освен книжевните, тој нема напишано ниту едно единствено философско дело. Но, за момент дури и да си дозволиме да го занемариме овој факт, (зарем

¹⁹ Сергеј, Булгаков, „Иван Карамазов као философски тип“, *Градац*, бр., 16, 1988: стр., 210-227

²⁰ М.А.Динк, *Истории философии в СССР*, Наука, Москва, 1968.

²¹ А.А. Галактјонов, П.Ф. Никандров, *Русская философия IX-XIX вв.*, Ленинградский Универзитет, Ленинград, 1989.

²² В. В. Зењковски, *История русской философии*, ЭГО, Ленинград, 1991.

²³ F. Coplston, *Filozofija u Rusiji*, Bigz, Beograd, 1992

²⁴ N. Berdaev, *Ruska ideja*, Prosveta, Beograd, 1987

²⁵ Г.О.Флоровски, *Путеви руског богословља*, Цид, Подгорица, 1997

на Платоновите дијалози не можеме да гледаме како на книжевни дела?), останува прашањето според кој принцип би ја апстрахирале философијата од едно книжевно дело кое е слободна уметничка креација (во случајот со Платон тоа е полесно затоа што носителот на авторорвите ставови секогаш е еден лик - Сократ, а од полза ни се и секундарните извори, како и неговите непосредни слушатели), и како таква е без прецизно утврдена терминологија и без строги логичко - методолошки стандарди (кај Платон дијалогот сепак е философски, со уважување на стандарди на логичка аргументација). На крајот на краиштата, можеме да се запрашаме и каде воопшто да ја бараме философијата на Достоевски? Каде се формулирани философските ставови на еден книжевник? Во романите, во *Белешките*, во *Дневникот*, во кореспонденцијата, во говорите, јавните настапи или приватните разговори со современниците?

Секако дека сите горенаведени извори треба да бидат предмет на истражување, затоа што не гледаме смисла во поделбата на Достоевски – публицист и Достоевски – романиер.²⁶ Достоевски – човекот не е различен од Достоевски уметникот – мислител. Веќе рековме дека сите овие идеи расфрлани по белешките, во писмата, во *Дневникот*, сите лични впечатоци и доживувања, тој ги транспонирал во уметничка форма во своите романи (доволно е, рековме, само да се компарираат дословните поклопувања на неговите лични искази со исказите на неговите јунаци од романите),²⁷ така што интерпретацијата на истите може да ги лоцира философските позиции на авторот. Но и во ваков случај, повторно можеме сосема легитимно да се запрашаме - која би била философијата на Достоевски изнесена во неговите романи? Онаа

²⁶ Ваквото разграничување, напротив пак, е прифатливо, на пример за српската авторка Вера Јанићневић, која во својата студија *Велики романи Достоевског и Кантове антиномије*, воопшто не се повикува на ниту еден ред од неговите публицистички текстови, ниту пак на неговите белешки.

²⁷ Спореди, на пример, идентичната идеја од *Дневникот* од октомври 1876 во написот *Две самоубиства*, со идејата во новелата *Кротка*, објавена еден месец подоцна. F. M. Dostojevski, *Dnevnik pisca, 1876*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, [*Dva samoubistva*, 320-323; *Krotka*, 343-377:] Или пак, идентичните искази од *Дневникот*, со исказите на некои од јунаците во романите.

на Аљоша или онаа на Иван Карамазов!? А тоа не е така сеедно, оти едниот е теист а другиот атеист. Еден книжевник, токму со тоа што е книжевник, т.е. уметник, со ништо не е обврзан на доследност во сопствените ставови и прецизност во употребата на терминологијата. Во царството на слободата на уметникот, ништо не е нужно.

Кога сите овие тешкотии и не би не обесхрабриле во намерата да ги екстрахираме философско – религиските идеи во творештвото на Достоевски, наидуваме на еден банален, но суров факт – заради цензурата авторот бил принуден не само да биде внимателен во тоа што го пишува, туку и да менува некои делови од романите, некои целосно да исфрла, а некои да бидат исфрлени од цензорите. Во ваквиот случај не ни останува ништо друго освен да веруваме на умешноста и лукавоста на уметникот да ги „протне“ своите ставови пред носот на секогаш будните цензори.

Токму на некои од овие причини се должи одлуката на другиот табор историчари на руската философија да не му отстапат простор на Достоевски во своите студии за историјата на руската философија.²⁸ Ние, не навлегувајќи во понатамошни расправи за философскиот статус на Достоевски, само ќе укажеме дека во овој труд ќе бидеме внимателни во ваквите експлицитни квалификации и класификации. Затоа во трудов оваа полемика ќе ја оставиме на ниво на нафрлена дилема, а ние ќе зборуваме за *философско - религиските импликации во творештвото на Достоевски*, што може многу подоследно да се аргументира и брани, а секогаш кога ќе ги користиме термините *философијата на Достоевски*, *философското учење*, *философскиот систем* и сл. или пак кога, на пример, ќе зборуваме за неговата *социјална философија*, *метафизика*, *историософија*, *гносеологија*, *антропологија*, *етика* и т.н. тоа ќе биде исклучиво, прво од лингвистички условености, потоа од практични причини на заштеда на пишан простор и на крај

²⁸ Како што е случајот со прегледот на руската философија на авторот Н. Лоски, каде Достоевски не е поместен помеѓу руските философи. Види: Н. Николај Лоски, *Историја руске философије*, ЦИД Подгорица-Београд, 1995

секако, заради подесеност на соодветниот термин на конкретниот контекст, притоа секогаш имајќи на ум дека се работи за *философско - религиските импликации*, како најсоодветна синтагма за нашите цели во анализата на творештвото на Достоевски. Затоа што во крајна линија, колку ние овде и да успееме да ја прикажеме философијата на Достоевски - *дури и како философски систем* - сепак, тоа останува на ниво на *реконструкција на книжевното дело - т.е. негово транспонирање во философски простор*.

Сепак, останува да лебди клучниот проблем - како ќе успееме да ги *издвоиме* овие философски импликации покрај сите погоре нотираните тешкотии? Во врска со ова, единствено што можеме да сториме, е да бидеме доследни и како критериум да ја земеме *пораката* на авторот во романот, како сигурен патоказ во извлекувањето на некои релевантни философско - религиски импликации. Таквата постапка ја сметаме оправдана од следниве причини:

Прво, секако дека пораката е нешто заради што секој автор воопшто и пристапува кон пишување на делото и нешто зад што сигурно стои како негов личен став кон одреден проблем. Второ, пораката е кодот кој сите поединечни, противречни искази на јунаците ги апсорбира во функционална целовитост.

Но, повторно не е сè така едноставно. Која е пораката на авторот? Достоевски (а и секој голем автор), немаше да биде тоа што е – гениј, ако пораката на неговите дела може туку-така да се открие и како во бајките на Езоп, да се напише во два три реда на крајот од текстот. И дали пораката е само една и еднозначна?

Сепак, има место за оптимизам. Парадоксално, но оваа пречка воедно е и предност. Токму таа полислојност на пораките на генијалниот писател ни овозможува послободно да проникнеме во нив и да изведеме импликации кои имат философска и религиска валидност. Предноста е дополнета и со самиот карактер на мислата на Достоевски. Имено, и неговата мисла и самите идеи, како плод на таа мисла, се длабоко дијалектични, дијалектични до своите крајни

консеквенци, така што при нивното проучување секогаш како да ја имате слободата да се движите од едниот до другиот крај.

Токму заради тоа, во бројната литература за Достоевски и ќе сретнете различни, дури и често спротивставени тврдења - од тоа дека авторот е атеист до тоа дека е ревносен верник. Ние пак, ќе се обидеме да ја „фатиме“ *синтезата* на оваа дијалектичка спротивставеност, *синтеза*, која според нас, Достоевски ја наоѓа во Богочовекоот, во ликот Христов каде сите спротивности се измируват, каде конечно, не само што идеите на Достоевски ја наоѓаат својата разрешница, туку и самиот негов дух, растргнат помеѓу небото и земјата, го наоѓа своето смирение.

Секако дека (како што посочивме, заради полислојноста на авторовата мисла), ова наше решение - за синтеза на противречностите - може да биде само едно од многуте. Но, како што вели А. Гибсон во својата студија *Религијата на Достоевски*, „На книгите напишани за Достоевски им нема крај. Единственото оправдување за уште една, е тоа што секој го доживува различно.“²⁹ И токму во тоа нека се огледа и смислата, вредноста и значењето на нашата идеја - само како една од многуте можни погледи на Достоевски.

²⁹ A. Boyce Gibson, *The religion of Dostoevsky*, The Westminster Press, Philadelphia, 1973, 1

2.1. Содржина

Покрај Ниче, веројатно не постои друг мислител чија мисла е толку сурова, како што е таа на Достоевски. Тој пишува во бунило, во транс, со страст и егзалтираност - како што впрочем и живее. Неговата мисла, исто како и Ничеовата, се ужаснува од статичност и мирување, таа не знае за одмор, за удобност и комотност, оти чувствува дека таква мисла води кон тромост и млитавост на духот, чинејќи го човека неспособен да го пробие „сидот.“ А на Достоевски му пречи токму сидот, затоа неговата мисла мора да оди од еден крај до друг, од една бездна во друга, барајќи го, во бунило, излезот од безизлезот пред сидот.

„Тој е голем и генијален дијалектичар, најголем руски метафизичар“³⁰ - вели Н. Берѓаев. Во една личност, во една мисла и дијалектичар и метафизичар истовремено!? Како е можно тоа ако метафизиката и дијалектиката ги разбереме како онтолошки позиции, т.е. како концепции за битието? На едно-димензионално, онтолошко рамниште, овие поими се противречни, се исклучуваат едно друго. Дијалектиката го разбира битието во постојано движење и промена, метафизиката во неговата статичност и непроменливост. Ваквата, инаку точна констатација на Берѓаев, не може да се помири никако поинаку, освен ако овие категории не се сфатат на различно рамниште. Едната (*дијалектиката*), како познавателен инструмент, другата (*метафизиката*), како однос кон битието воопшто. Вака, кај Достоевски дијалектиката е неговиот метод, метафизички се неговите проблеми. Метафизичките проблеми се обработуваат дијалектички, се испитуваат до точка на вриење, со помош на генијално развиена дијалектика.

Ваквиот однос кон овие две клучни категории на мислата и творештвото кај Достоевски, во нашиов контекст се значајни и

³⁰ Nikolaj, Berdajev, *Pogled na svet F. M. Dostojevskog*, Partizanska knjiga, Beograd, 245

заради обидот да пронајдеме еден конзистентен философски светоглед кај книжевникот. Разбирајќи ја дијалектиката како епистемолошка, методолошка категорија, а метафизиката како онтолошка категорија, во состојба сме сите противречни искази и ставови на авторот да ги вклопиме во една системска целина, во која антиномиите се во функција на потрагата по хармонија.

Достоевски е сиот во антиномии, од теза во антитеза до синтеза...и пак од почеток. Но ова не значи дека Достоевски ја напуштал и се враќал на својата идејна и религиозна ориентација. Достоевски има религиозна свест. Достоевски верува во Бога. Сета негова философија се напојува од тој извор. А свеста за човековата антиномична природа и сопствената борба не значат атеизам, напротив тоа значи силна свест за потребата да се совлада силата на земјината тежа и да се вивне во небото, а тој возлет е мачен.

Но, во *Белешките* на авторот од 1881 година, стои една ваква изјава која може да ни биде упатена како приговор на нашето тврдење дека Достоевски не бил колеблив и дека отсекогаш стоел на цврсто тло: „Ниту во Европа нема, ниту некогаш имало таков силен атеизам. Не верувам како дете во Христос и не го проповедам така, низ *леколот на сомнежот* помина мојата осана.“³¹ (курзиви – Ф. М. Достоевски). Како сега да го разбереме овој исказ а ргорос погорните тврдења за цврстите религиски и идејни позици на авторот?

Се разбира дека во своето интелектуално и личностно зреење Достоевски поминувал низ Сцили и Харибди, но тоа секогаш било во *рамките на јасната свест за односот кон Бога*. „И тие сомнежи“ – како што вели Зењковски – „се раѓале од *длабочините на самата религиска свест*.“³² Токму тоа е она што е значајно – сите сомнежи, сите превирања, сето експериментирање со себе си, било во рамките на религиозната свест на Достоевски, која и

³¹ F.M.Dostojevski, *Beležnice*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 181

³² V.V.Zenjkovski, *Istorija ruske filozofije*, CID, Podgorica / JP Službeni list, Beograd, 2002,323

теориски (низ творештвото) и практично (во животот), го барала својот вистински израз.

Секако дека уште на почетокот на својот животен и творечки пат, тој ги немал сите детали на својата позиција. Тоа биле само *јасни* навестувања и *цврста* решеност. Не може да се бара од било кој, а уште помалку од дијалектичарот Достоевски, уште „од пелени“ да има јасно дефиниран философски систем до кој ќе се држи цел живот. На крајот на краиштата, Достоевски не „верува како дете во Христос“, но сепак верува, сепак, ја осмислил и зацврстил својата *осана! Низ пеколот на сомнежот помина мојата осана!* Па зарем ова не е најдлабок увид во вечно динамичната човекова природа, но и *најголема* *восфала на слободата* и на подвигот - како поинаку до осана, освен низ пеколот на искушувачот. Бунтот на неговите јунаци против Бога „сеуште не значи отуѓување од Бога и конечно определување за зло – тоа се луѓе кои трагаат и го расчистуваат патот на човештвото, во нив живее Духот Божји и ним заблудите на свеста ќе им бидат простени.“ – вели Берѓаев.³³ Бунтот во извесна смисла може да значи и потрага по Бога, атеизмот на Достоевски е барање, не хулење на Бога. (Во овој контекст Берѓаев може да каже дури и за Ниче дека е близу Христа).³⁴

Теориските еквилибри само повеќе го приближувале Достоевски до Бога. (Друго е прашањето дали неговата религиозна свест се развила до полнотата на православното учење и какво *Црковно искуство* имал, т.е. како ја доживувал и живеел Црквата како *еклисиз – собор*, во кој единствено може да се оствари личноста).³⁵ Она што тој го испитувал со својата дијалектика не е „фактот“ на постоењето на Бога, туку импликациите што произлегуваат од

³³ Nikolaj, Berdajev, *Nova religijska svest i društvena realnost*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 73

³⁴ Ibid., 74

³⁵ Царството Божје на земјата е Црквата. Евхаристијата е небо на земјата, служба на Бога на земјата. Прашање е колку Достоевски ја сфаќал Црквата токму во оваа смисла, со оглед на тоа што до крајот на животот најголема соблазна му било остварувањето на Царството во светот, преку општествени промени, независно што тие промени ги сфаќал религиозно, сепак се работи, ако може така да се каже, за „социјално поимање“ на Царството Божје. Овој сомнеж во автентично поимање на Црквата кај Достоевски, дополнително се интензивира со фактот што вистински Црковен живот, Достоевски почнува да живее дури во последните години од својот живот.

верувањето и неверувањето. Затоа што тој многу добро ја разбирал човековата природа, ја сфаќал нејзината динамичност и кривост, токму затоа и ги судирал верувањето и неверувањето, Богочовекот и човекобогот, доброто и злото... низ дијалектичко спротивставување на овие различни можности во срцето човеково. Срцето е местото на потресната, егзистенцијална битка на поединецот со самиот себе си за придобивање на вечноста. Во срцето се донесува одлуката. Тука се бараме себе си, тука се преслушуваме, тука се прекршуваме. Како никој пред него и ретко кој по него, Достоевски си го отвара срцето пред читателот.

Токму затоа, нема ништо контрадикторно во тоа што мислата на Достоевски е во постојана потрага, раздвоена помеѓу тезата и антитезата. До крај, до последниот час, до последниот миг, таа мисла е на пат, како и неговите јунаци, како и самиот Достоевски, впрочем - како и секој од нас.

Човекот е суштество на меѓата - суштество на земјата, но устремен кон небото. Како што забележува Св. Григориј Назијанзин: „Бидејќи обликуван од прав и божествен здив – образ на бесмртниот Бог – го сакам овој живот, зошто сум создаден од земја. Но, во моето срце е желбата за друг живот, зошто сум исто така, дел и од Божественото.“³⁶ Достоевски како јасно да ја разбрал оваа мисла на Св. Григориј, оти самото негово срце било бојно поле на борба на овие две начела: небото и земјата. „Судбината на Достоевски е како извадена од Стариот Завет, херојска и по ништо нововековна и граѓанска. Постојано мора да се бори со ангелот како Јаков, постојано да се бунтува против Бога и вечно да се свиткува како Јов. Таа никогаш не му допушта да биде сигурен, никогаш да биде тром, секогаш мора да го чувствува оној Бог кој го казнува затоа што го љуби.“³⁷ Достоевски, со мислата и со делото, само покажува дека смиреното не се здобива без напор, дека спасението е вечна

³⁶ *Poemata dogmatica, VII. De anima, PG 37: 452 A* (цит. спор. Павле Евдокимов, *Жената и спасението на светот*, Воскресение, Велес, 2000, 84)

³⁷ Stefan, Cvajg, *Graditelji sveta*, Otokar Keršovani, Rijeka, 1965, 79

борба и особено дека остварувањето на човекот почнува тука на земјата, но целосно се реализира во есхатонот.

Зарем човекот не е „бивствување на пат“, или како што вели Достоевски, во една своја белешка: „Човекот на земјата е суштество во развој, па според тоа не е конечно, ами преодно суштество.“³⁸

Човекот е суштество во движење. Затоа, во овој свет на биолошко постоење секој одмор, секоја оддишка е регресија и пад. Човекот не е завршено суштество. Ова земно постоење е само отсечка од времето во кое сме повикани да се (пре)создадеме по образот Божји. Во оној миг кога ќе се предадеме, ќе застанеме, започнува падот, затварање на срцето за енергиите на Духот, а сето устремување кон небото ни се чини лудо, бесмислено и безумно. Во *Браќата Карамазови* стои ваков исказ: „Никулците на нашите мисли и чувства не се овде, туку во други светови [...], сè што е живо и живее само со чувствувањето на својот допир со таинствените светови; ако тоа чувствување во тебе слабее и исчезнува, тогаш умира и она што израснало во тебе...“³⁹ И тогаш се вкоренуваме во она што е „умно“ и „нормално,“ се вкоренуваме во светот и започнуваме да умираме. Нашето срце станува тврдо, а тврдо, скаменето срце е знак за духовна смрт. Достоевски се ужаснува од оваа духовна смрт, повеќе од реалната, физичката смрт.

Со својата дијалектиката, Достоевски ги покажува потенцијалите и можностите на човековата природа, во нејзината апсолутна слобода, како и импликациите од доследно реализираните избори, но тоа не значи дека самиот ги живеел обете противречни позиции, туку напротив – чувствувајќи го трагичното двојство во човекот, сè посилно барал укрепа во Бога. Тој со својата идејна дијалектика, само го довел до крајност „она што некои не се осмелиле да го доведат ниту до половина.“⁴⁰

Достоевски, од позицијата на својата религиозна свест исцртал два различни света - до нивните екстреми. Да, тој го бара Бога, тој е

³⁸ F.M.Dostojevski, *Beležnice*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982 34

³⁹ Ф.М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 217

⁴⁰ F.M. Dostojevski. *Zapisi iz podzemlja*, RAD, Beograd, 1979, 422

боготражител, но никогаш не престанал да бара, ниту пак застанал на страната наспроти Бога. И ако во еден момент заборавил на Бога, го загубил Бога (за ова подетално во следното поглавје), тоа само говори дека го барал Бога. Не го загубил Бога само оној кој никогаш и не тргнал во потрага.

Достоевски ги јакне противречностите до крајност, само за да ги помири. „И секоја тага земна и секоја солза земна – е наша радост;“⁴¹ Тагата и солзите се радост воедно!? Достоевски сака сè во себе да помири со фактот на Божјата егзистенција и импликациите од тој факт. Вјачислав Иванов, во својата студија за Достоевски вели: „[...] верата во Бога и негирањето на Бог, не се само две различни концепции за светот, туку два суштински различни светови на духот, кои егзистираат едно до друго, како земјата и небото, секој целосно живеејќи засебно во одвоена орбита на активност.“⁴²

Точно дека верувањето и неверувањето се два различни света, но тие не живеат одвоено, како што вели В. Иванов, туку тие сопостојат, тие го растргнуваат срцето човеково до непомирливост, дури и кога тоа срце е во орбитата на Бога. Достоевски секогаш бил во орбитата на Бога, но секогаш свесен за вечната борба на двете начела, борба која овде на земјата никогаш не ќе престане. Борбата за Царството Небесно се води тука, но Царството никогаш целосно не се остварува тука.

Дијалектиката во творештвото на Достоевски е испитување, методологија, алатка со која сака само посилно да си ја укрепи верата, да ги истражи детално единствените проблеми кои вистински го интересирале – метафизичките. Целта за Достоевски била поставена уште на стартот - како до синтезата (дури можеби и не во што се состои синтезата). „Патот на Достоевски во целина, според нашето мислење, - вели А. Штајнберг – „е пат пат низ кој тој постепено ја толкувал својата исконска задача [...].

⁴¹ Ф.М. Достоевски, *Демони II*, Мисла, Скопје, 1971, 178

⁴² Vyacheslav, Ivanov, *Freedom and tragic Life: a Study in Dostoevsky*, The Noonday Press, New York, 1957, 5

Неговиот развој цело време се одвивал во една насока [...] Центарот на неговата свест никогаш не се поместувал.⁴³

Вистинското прашање за Достоевски било како да се најде формата на помирување помеѓу тезата и антитезата? Еволуцијата во философијата на Достоевски е повеќе еволуција на формата отколку на идејата. Нему целта му е јасна уште на почетокот – во која форма, како да ги синтетизира тезата и антитезата, а при тоа да ја оправда и својата вера и светот. Оттука, неговата философија е и *теодицеја* и *антроподицеја*. Затоа тој *идејата* ја пушта да се бори низ конкретните животни ситуации, а животните ситуации ги *искушува со идејата*. Во првиот случај ја *создава својата теодицеја*, во вториот својата *антроподицеја*.

Основните проблеми со кои се занимава: *Бог, бесмртноста и слободната воља*, се метафизички во својата онтолошка димензија, затоа што задираат во ноуменот, но антрополошки во своето значење, затоа што ја засегаат секоја поединечна егзистенција. Така, *теоријата (метафизиката)*, се преплетува со *праксата (антропологијата)*; во *теоријата*, *дијалектиката* ја става на испит *практиката*; во *практиката*, низ животните ситуации на *јунаците* се испитува *издржливоста на теоријата*.

Но, овие конфликти, како што вели Коплстон, "не се случуваат во апстрактната сфера на категориите и поимите, туку во умовите, срцата и вољата на човековите суштества, одразувајќи ги така половите на човековата природа."⁴⁴ Затоа кај Достоевски идејата е жива, а животот е проникнат со идеја. Затоа неговите јунаци се философи - носители на идеја, но од друга страна, се и живот на таа идеја. Идејата за него не е надвор од конкретниот, жив човек и нејзината валидност треба да се испита во животот. Идеја надвор од животот е мртва, животот без идеја е празен.

Но, таа идеја не се испитува во баналниот, осреден живот, не во млакоста на секојдневието, оти таму не е можно ниту да се дојде до идејата. До неа се стасува, а воедно и се испитува во екстремите,

⁴³ Арон, Штајнберг, *Систем слободы Ф.М. Достоевского*, Логос, Београд, 1996, 74-75

⁴⁴ Frederik, Koplston, *Filozofija u Rusiji*, BIGZ, Beograd, 1992, 163

во граничните ситуации. „Природно е секоја голема морална реформа – секоја трансмутација на вредностите, како што би ја нарекол Ниче - да биде резултат на некоја философска нерамнотежа. Во благосостојбата мислата се одмара, и сè додека таа состојба на нештата задоволува, мислата не презема ништо за да ја промени.“⁴⁵ На Достоевски му се потребни екстремите, оти само од нив може да се породи вистината; и затоа тој не си дава одмор, а не ни дава и нам, нè мачи со бичот на дијалектиката, нè потсетува дека *Никој што ја ставил раката своја на ралото и погледнува назад, не е достоин за Царството Божјо* (Лука.9,62). Зарем таква дијалектика не упатува пред сè на подвижништво? Токму тоа значат овие борби, превирања и измачувања кај Достоевски. Тие се бесконечно и храбро подвизување. Животот, творештвото на Достоевски е едно бескрајно подвизување: кој не е спремен на таков подвиг, нека не го чита „страшниот“ Достоевски.

2.2. Форма

Како погоре аргументираната теза за *инхерентното присуство на една идеја (синтеза)*, во творештвото на Достоевски, да се види од аспект на самата *уметничка форма*. Анализата што ќе следува, на Михаил Бахтин, е пред сè анализа на естетската форма и поетиката на Достоевски - што не е непосредно интересирање на трудов - но сепак, накратко ќе ја образложиме оваа (во секој случај многу значајна и влијателна), Бахтинова интерпретација на Достоевски, за да видиме каде тој ја лоцира главната слабост на сите „вон-книжевни“ толкувања на Достоевски, меѓу кои би можело да се смести и нашево. Бахтиновата критика на „вон-книжевните“ толкувања на творештвото на Достоевски, во тој случај ја погодува и нашата интерпретација, па затоа на почетокот на овој труд, сосема е оправдан и овој осврт кон Бахтиновата теорија.

⁴⁵ Andre, Žid, *Granice umetnosti*, Kultura, Beograd, 1967, 106

Имено, Бахтин се залага за *иманентно* толкување на Достоевски, кое нема да бара никакви вон-книжевни релации во делата на Достоевски. „Литературата за Достоевски“ – вели Бахтин – „првенствено била насочена кон *идеолошката* проблематика на неговото творештво. Ефемерната заостреност на оваа проблематика ги потиснуваше подлабоките и потрајни *структурни* моменти на неговата уметничка визија (курзиви - Т.С.).“⁴⁶ Бахтин повеќе го интересира структурата, самите делови и нивното место во системот, отколку некоја идеја која, според него, не е иманентна на деловите и на таа структура.

Во оваа смисла тој зборува за два типа на романи: „хомофоничен“ и „полифоничен“, при што Достоевскиевиот роман го гледа како полифоничен и тоа како прв експлицитен роман од таков вид. Оваа полифоничност всушност значи дека: „Зборовите на јунаците за самите себе и за светот се исто толку полноважни како и самите зборови на авторот“ – што ќе рече дека - „јунаците не служат како гласноговорници на авторовиот глас. На гласот на јунакот му припаѓа исклучителна самостојност во структурата на делото, тој како да живее *напоредно* со гласот на авторот[...]“⁴⁷ Во монолошкиот, хомофоничен роман, според Бахтин, има една точка на гледање и говорот на јунаците всушност е говор на авторот. Затоа во овие романи доминира само една позиција – авторовата. „Сето останато е објект на таа точка на гледање.“⁴⁸

Во романите на Достоевски, според него, нема негова позиција или поточно, неговата е само една од многуте кои рамноправно спорат со останатите идеи, тој е јунак помеѓу другите јунаци. Во оваа смисла, идеите во романот на Достоевски не се внесени однадвор, како одредувачки идеи на романот, туку тоа се работи за различни полноважечки идеи на различни *самосвести*, како различни точки на гледање. Оттука таа *дијалошка насоченост* на романот на Достоевски.

⁴⁶ Mihail, Bahtin, *Problemi poetike Dostoevskog*, Nolit, Beograd, 1967, 54

⁴⁷ Ibid., 57

⁴⁸ Ibid., 111

Од ваквите позиции Бахтин ги критикува сите толкувања на Достоевски, кои ја третираат структурата на неговиот роман монолошки, па во романот бараат идеи – прототипови на самиот автор, кои би биле доминантни, а јунаците би биле само извршители на тие идеи. Во оваа смисла и нашиот пристап кон Достоевски би бил критикуван како еден од таквите, како што тој ги нарекува „философски монологизации,“ и уште во старт излегува бесмислен секој обид (вклучително и нашиов), за реконструкција на философијата на Достоевски.

Впрочем, и сите досегашни толкувања, Бахтин ги гледа токму како такви, философски монологизации: „Патот на философската монологизација е основниот пат на критичката литература за Достоевски. По тој пат оделе: Розанов, Волински, Мерешковски, Шестов и др. Обидувајќи се мноштвото свести кои уметникот ги презентирал да ги вкалапат во систематско-монолошки рамки на единствен поглед на свет, овие критичари биле принудени да прибегнат или кон *антиномии* или кон *дијалектика*“⁴⁹ (курзиви - Т.С.).

Или кон синтеза! – ја заборава Бахтин третата можност. Синтезата како решение, не подлежи на приговорот на Бахтин дека философската монологизација „од конкретната и целовита свест на јунаците (и на самиот автор), како со хируршки нож ги сече идеолошките тези кои потоа се распоредувани или во динамична дијалектична низа или се спротивставувани една на друга како непремостливи антиномии.“⁵⁰ Синтезата не ги лишува јунаците од нивната самостојност, т.е. од нивната самосвест. Точна е анализата на Бахтин за структурата на романот на Достоевски, но таквата полифична структурираност е само доказ за генијалната форма што ја нашол Достоевски за да ги тестира *сопствените убедувања*. Оти како ќе го утврдиме полноправното важење на една идеја, ако не ја ставиме во вистински *рамноправен дијалог*.

⁴⁹ Ibid., 59

⁵⁰ Ibid., 109

Сопственото гледиште е нешто што го имал на ум Достоевски дури уште и пред да почне да го пишува романот. Во писмото до А. Мајков, од 25.04.1870 година, за својот роман во процес *Демони*, Достоевски вели: „Она што го пишувам сега е *тенденциозна* работа, во која сакам што пострасно да се изразам (курзиви - Т.С.).“

N — На ова Бахтин сигурно би се зачудил — зарем, Достоевски да пишува со *тенденција*? Па уште тоа сака да го направи и што пострасно, сака толку силно да ја обзнани својата *идеја* што не му е гајле - како што продолжува Достоевски - „што ќе се развиваат по мене и нихилистите и западњациите дека сум *реакционерен* (курзив - Т.С.), но по *фаволите* со нив, јас ќе кажам сè, до последен збор!“⁵¹ Да, тој ќе ја објави *својата идеја* во романот независно од реакциите, независно што ќе го обвинат дека е „реакционерен.“ А тоа што авторовата идеја не доминира со романот и јунаците, не значи дека таквата идеја не е *проектирана*, туку само тоа дека Достоевски нашол многу подобра форма да го стори тоа — *низ тестирање наместо со наметнување*. Тој само ги испитува различните последици на неговата проекција. Концептите на јунаците и во овој случај се сведуваат на различни одговори, различни последици, различни светови, различни одговори на едни исти прашањата кои ги поставува самиот Достоевски.

Тоа што, како што вели Бахтин, јунаците на Достоевски не се негови робови туку, „слободни луѓе, способни да застанат напоредно со својот творец, да не се сложат со него, па и да се побунат против него“⁵² го потврдува погоре нотираниот факт за тоа дека идеите на Достоевски се *живи*, а животот на јунаците е *проткаен со идеи*. Природата на самите идеи налага тие да се испитуваат во таква форма на полифоничност и вистински, жив дијалог. Авторовата концепција е пропуштена низ полифоничен тест. Ако го издржат жестокиот животен дијалог вредат, ако не - се бара нов излез. На

⁵¹ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 329

⁵² Mihail, Bahtin, *Problemi poetike Dostoevskog*, Nolit, Beograd, 1967, 56

патот кон синтезата тој мора да ги види животните импликации на различните, контрадикторни позиции.

Анализата на Бахтин, која останува на структурата на делото (впрочем, намерата не ѝ е ниту да оди повеќе од тоа), дава полноправно важење на сите изнесени идеи, што веќе претпоставува дека идејата на Достоевски не доминира, што значи романите на Достоевски ништо и не обзnanуваат во форма на порака.

На линија на ваквото Бахтиново толкување е и една понова студија од Роџер Б. Андерсон,⁵³ кој како симболист, ги продлабочува овие анализи. Имено, иако и тој точно лоцира еден од клучните напори на Достоевски – обидот да се премине од онаа страна на емпириската егзистенција⁵⁴ – сепак, сличниот на Бахтин, формалистички пристап, го оневозможува овој автор да види во што се состои тоа преминување од онаа страна на феноменалното. „Нарекувајќи се себе си релист во повисока смисла“ – вели Роџер Б. Андерсон – „Достоевски го декларира својот уметнички интерес во нематеријалната (nonmaterial) димензија на постоењето.“⁵⁵ Но во обидот да ја лоцира содржината на оваа димензија Роџер Б. Андерсон не успева да го сфати Достоевски во вистинската смисла – како *мистичен реалист* – туку единствено, според него, како *творец на митови*.

Имено, јазот помеѓу феноменалното и ноуменалното, помеѓу детерминирачката стварност и слободниот живот, според Р. Андерсон, Достоевски го надминува исто како и во митот – *симболички*. „Уметноста на Достоевски содржи радикален симболизам заеднички и на митот, во кои се суспендираат вообичаените правила на причина – последица [...]“⁵⁶ Затоа овој

⁵³ Roger, B., Anderson, *Dostoevsky: myths of duality*, University of Florida Press, Gainesville, Florida, 1986

⁵⁴ Ваквата тенденција во творештвото на Достоевски за надминување на емпириското, првпат експлицитно е констатирана и изложена како идеја од страна на Л. Шестов: Lav, Šestov, *Prevazilaženje samoočiglednosti*, Pratizanska knjiga, Beograd, 1982 [149-215]

⁵⁵ Roger, B., Anderson, *Dostoevsky: myths of duality*, University of Florida Press, Gainesville, Florida, 1986. 2

⁵⁶ Ibid., 3

автор и сугерира дека "митот нуди структурна рамка за истражување на дијалектичкото јадро на мислата на Достоевски, сосема независно од нејзините (на мислата – Т.С.), морални, философски или историски импликации"⁵⁷

Не може Достоевски – колосален мислител – да се разгледува независно од неговите философски импликации⁵⁸ (тоа веруваме дека го аргументиравме погоре), а ако е така, тогаш тезата на Р. Андерсон е дополнително и проблематична затоа што суштински и опасно ја деформира философијата на Достоевски.

Имено, ако единствениот излез од емпириската стварност, според Р. Андерсон, е во (моменталното) задоволување преку конструирање на митолошки симболи, тогаш Достоевски останува на рамништето на предхристијанските обиди за карневализирање (да се послужи со Бахтиновиот термин), на стварноста, како обид да се влезе во фиктивна реалност и барем за миг да се пркоси на емпириската реалност.

Но, Достоевски тежнее кон вистинската слобода, не само кон симболично вкусување на слободата. Симболизмот е лишен од секаква онтолошка димензија, а карневализацијата во суштина е трагична. „Оној што носи маска бара да се ослободи од лицемерието. Тежнее да ги поништи сите маски што катадневно ги носи со една нова, поневеројатна. Тежнее да го испразни она што го има потиснато во потсвеста и да биде слободен, но слобода нема; карневалската лакрдија останува неразрешена.“⁵⁹ Достоевски не бара маска, не бара бегство преку карневалот, тој бара нов живот. Митот е само бегство, тој не е вистински вход во нова реалност; Христос по кој копнее Достоевски е нов живот, целосно нова реалност, во која навистина се надминуваат детерминирачките фактори на феноменалното.

⁵⁷ Ibid., 3

⁵⁸ При ваква формална анализа само на структурата и поетиката на неговите романи, остануваме на површината во толкувањето на Достоевски, а тоа, во крајна линија, може да не одведе дотаму да си дозволиме да ги прогласиме неговите романи, на пример и за криминалистички, затоа што по формата тие се совршен криминален роман.

⁵⁹ Митрополит Халкидонски г. Мелитон, цит., спор., Јован Зизиулас, *Битието како заедничарење*, Воскресение, Велес, 2000, 38

И уште повеќе, ако митот е, како што го дефинира еден од авторитетите во таа област, Клод Леви – Штрос (на кој се повикува Р. Андерсон): „системска мисла која ја *негира автономијата* на фактите и ги *подредува* на некои објаснувачки принципи (курзиви – Т.С.), за кои се претпоставува дека го организират животот во целина,⁶⁰ произлегува не само дека христијанството кај Достоевски е сведено на мит, лишено од секаква реална содржина, туку и тоа дека христијанство воопшто, е негаторско кон човекот и стварноста. Христијанството не ја „негира автономијата на фактите“, ниту пак сака насилно да ги „подреди“, туку да *преобрази*. Во православие, не се бара уништување или укинување на овие, постојните, материјалните околности (тоа би било бесмислица), туку нивно преобразување. Борбата не е против материјата, светот, плотта, туку против нејзината изопачена употреба т.е. злоупотреба „Материјалното е добро, како што се и страстите во рацете на духовниот раководител.“⁶¹

Ваквото митолошко читање на напорот на Достоевски да ја надмине детерминираноста на природното, го сведува неговото христијанство на мит, лишено од секаква реална содржина. Царството Божје во овој случај е само симбол, а Христос – во најлош случај маска, во најдобар идеал.

Ги наведовме и ваквите формални толкувања на Бахтин и Роџер, за да илустрираме дека творештвото на Достоевски не може, не смее да се лиши од својата содржина, и посебно од својата идеја, т.е. порака, колку и да не сакаат овие автори да ја видат. Оти да не беа романите на Достоевски полни со философски идеи, тие и не ќе беа така успешна литература (но се разбира дека, од друга страна тие идеи да не беа ставени во таква жива, полифонична структура – во што е прав Бахтин – сигурно дека никогаш немаше да го имаат своето длабоко значење како литература).

Романот на Достоевски е философски роман, во кој тој ја изложува *својата философија*. Достоевски философирал во романот, затоа

⁶⁰ Claude, Levi-Strauss, *The Savage Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 1969, 100

⁶¹ Павле Евдокимов, *Жената и спасението на светот*, Воскресение, Велес, 2000, 130

што не сакал да ги зароби, умртви своите идеи, туку сакал да ги пропушти во животот на јунаците и таму да експериментира со нив. Во оваа смисла, погоре цитираниот Николај Берѓаев, во една друга своја статија: *Откровението за човекот во творештвото на Достоевски*, вели: „Нема ништо полесно од тоа да ги откриете уметничките недостатоци во романите на Достоевски. Во нив нема уметничка катарза, тие се болни, секогаш ги пречекоруваат ги границите на уметноста.“⁶² И навистина, по својата форма, по структурирањето на дејството, градењето на фабулата, тие се дегутантни и по малку монотони. Просто ви здосадува од сиот тој ужас, ве згрозува тоа како може секој лик во романите да е толку болен, ментално растроен и секогаш на работ, а од друга страна и толку способен за философирање (просто ве плаши да не е можеби лудилото и услов за философирање!?). Во творештвото на Достоевски нема „нормален“ лик. „Сé станува блуткаво после престојот во царството на Достоевски, тој просто го убива вкусот за читање на други писатели.“⁶³ После таквото длабоко нурнување во човековата душа, навистина сé друго изгледа плитко. Оти тоа и не се романи, тоа се антрополошки иследувања – вели Берѓаев. Според него, фокусот на Достоевски секогаш му е *човекот*. Тоа е уште една од клучните особености на неговата мисла и творештво. „Сé што напишал Достоевски“ - продолжува Берѓаев во тој контекст – „е една виорна антропологија, во која сé се открива во екстатична и огнена атмосфера. Достоевски открива нова, мистичка наука за човекот.“ [...] Во романите на Достоевски нема ништо освен човек и човечки односи [...] Секогаш се формира некаков човечки центар, некаква централна човечка страст и сé се врти околу таа оска.“⁶⁴ Достоевски го интересира човекот пред сé и тоа човекот во неговите метафизички димензии, човекот како апсолутно, безгранично и транстемпорално суштество. Но, не човекот од баналното секојдневие, не човекот во катадневните, монотони

⁶² Николај, Берѓајев, *Трагедија и свакодневица*, Логос, Београд, 1977, 6-7

⁶³ Ibid., 7

⁶⁴ Ibid., 7-8

ситуации, ами човекот во граничните ситуации, сам со својата апсолутна слобода и многубројните избори пред кои е исправена реализацијата на неговата лична судбина.

Човекот во неговото творештво воедно е и појдовна и целна точка. Од него поаѓа за до него да стигне. Затоа сите ¹метафизички проблеми, обработени со алатката на дијалектичкото спротивставување, доведени до крајната точка на антиномичност, ²ќе се преплетат во проблемот за човекот, а својата ³конечна разрешница ќе ја добијат во Богочовекот, во ликот Христов, кој за Достоевски е големата синтеза, единствениот излез од антиномичниот безизлез до кој доведува дијалектичкиот ум.

Но, оваа синтеза не значи негација на поединецот, на личноста, туку напротив нејзино потполно афирмирање и реализација. „Човековата личност кај него никогаш не умира во Божеството, во божественото единство. Тој секогаш води спор за судбината на човековата личност, не сака во ништо да отстапи во тој спор. Тој екстатички го чувствува и доживува човекот, не само Бога. Тој вечно гори од жедта за човековата бесмртност.“⁶⁵ Сета човекова судбина, тој ја перцепира од таму од каде што, единствено има и смисла – Sub specie aeternitas.

На крај, само уште една особеност на творештвото на Достоевски, која воедно може да се земе и како препорака за тоа како да се читаат неговите романи. И веднаш да ја дадеме таа препорака како да се читаат - меѓу редови! Така треба да се читаат делата на Достоевски. Неговата философија, неговото учење е скриено во белината помеѓу редовите. Само така кај Достоевски ни се откриваат неговите сопствени убедувања, само така пред нас испливува позитивно учење, наспроти сите негативни ликови и експлицитни искази за злото. Кај Достоевски злото, бедата, црните тонови се далеку поинтензивни, отколку светлината. Неговите романи се еден огромен понор на темнината.

⁶⁵ Ibid., 13

Ова, се разбира е резултат и на една принципиелна тешкотија. Имено, злото не само што многу полесно се чини, туку и полесно се изразува. Доброто, позитивната идеја, последната вистина многу тешко се изразува (ако воопшто може да се изрази), а уште потешко се прифаќа. Затоа, лукавиот автор прибегнал кон еден познат метод, метод на иронизирање и на сведување на апсурд.

Во таа смисла, во неговите дела секогаш има извесна *иронија* која може да биде погрешно протолкувана како негово позитивно учење. Низ *иронијата* (да се потсетиме на *Записи од подземјето*), и методот на *сведување на апсурд*, во романите на Достоевски како да говори Сократ со неговата мајевтика со која пред нашите очи ни се објавува вистината преку разобличување на лагата.

Во најкомплексното дело, *Браќата Карамазови*, кое е со најсилно изразена тенденција да се претстави сопствената, позитивна философија, експлицитно изнесеното учење преку Аљоша или Зосима е само бледа и не толку уверлива беседа во однос на моќта на лагата на Големiot Инквизитор. Тоа многу лесно може да соблазни и целиот роман да изгледа како апологија на демонот. Во романот најсилни се атеистичките беседи на Иван, на Големiot Инквизитор, негативните ликови се најсилно, најубедливо и најуспешно насликани.

Во *Легендата за Големiot Инквизитор*, Христос не проговорува ниту збор, ниту една реч позитивно учење, наспроти негативното учење на Инквизиторот. Како што не може вистината да се досегне рационално, така не може ниту да се изрази низ инструментот на разумот - јазикот. Единствен начин да ѝ се приближиме е да иронизираме со лагата, да ја разобличиме, да ја доведеме до апсурд и тоа преку покажување на деструктивните консеквенци во сферата на практичното. Достоевски знае - вистината се открива во молкот!

Секако дека Достоевски е далеку од тоа да биде адвокат на ѓаволот со познатите тиради на Иван Карамазов, Смердјakov или Големiot Инквизитор, но тој е далеку и од адвокат на Бога преку беседите на Зосима или Аљоша. Тој е, пред сè, адвокат на човекот! Човекот во

неговата борба за бесмртноста. Достоевски многу добро знае: „Ако ‘Царството Божје е во вас’, пеколот е исто така таму.“⁶⁶ А, откривајќи го пеколот во човекот, Достоевски посочува и на совршенството човеково. Само низ сликањето на темнината ќе проблесне светлината. Нема потреба да се плашине од демонот во нас, треба да го препознаеме, да го лоцираме, и жестоко да се пуштиме во бој против него, во бој во кој нема нерешен резултат: победник и поразен мора да има. Тешко на оној, кој заедно со Достоевски, го разбудил демонот и побегнал од бојното поле, или не дај Боже, ја изгубил битката.

Достоевски не се плаши од борбата, ами од очајот. Тој се ужазнува од очајот, од откажувањето, од напуштањето на бојното поле. Напротив, тој се бори, се бори до последна капка сила, за себе, за ближните, за секоја подинечна егзистенција. Се бори токму за тоа – секој да стане поединечна, лична, Богу-уподобена егзистенција. Неговата борба упатува токму на таа обврска на човекот на образот по кој треба да се уподоби. Достоевски го открил Бог во човекот преку свеста дека во ова земно постоење, неминовна е растргнатоста помеѓу тезата и антитезата, а со тоа и неминовноста на борбата, но тоа само дополнително го распалува копнежот по синтезата - по апсолутната полнота на личноста, во личноста на Богочовекот.

Приказот кој тукушто го проследивме, во оваа прва глава, за уметникот-мислител Достоевски, ги постулираше појдовните постулати и демаркациони точки на нашите тези. Така, утврдивме дека Достоевски има основа оправдано да се третира како философ, како од проблемски, така и од еден поширок, историски-социолошки контекст. Токму заради ваквиот однос кон Достоевски, го преземавме и иследувањето на карактеристиките на неговата мисла и творештво, за преку основните елементи и особености на таа мисла, да го потенцираме фактот дека таа не може, не сме да биде лишена од својата содржина. Преку осврт на *содржината* и

⁶⁶ Павле, Евдокимов, *Луда љубав Божија*, Манастир Хиландар, 1993, 70

формата на творештвото на Достоевски, ги исцртаваме и референтните позиции на иследувањето на философско-религиските импликации, што ќе следи.

II
ФИЛОСОФСКО - РЕЛИГИСКИ ИМПЛИКАЦИИ

Ако се проследува творештвото на Достоевски во континуитет, од првиот роман *Бедни луѓе* (1846) до *Браќа Карамазови* (1880), вклучително и *Белешките*, и последниот број од *Дневникот* (1881), неизбежно ќе се наметне впечатокот дека целото тоа творештво е изразување на една иста идеја, т.е. барање на вистински израз (решение) на еден проблем, кој различни автори, различно го поимаат - за едни тоа е проблемот на слободата, за други Богочовекот, за трети вољата за моќ, за самиот Достоевски - Бог.

Творештвото на Достоевски не доживувало нагли резови и драматични промени како што може да изгледа тоа на прв поглед. Пресвртите и наглите промени во неговото творештво се само резултат на долгото зрење на некоја претходна идеја, обично навестена во романот пред тој, во кој е констатиран пресврт. Таквите пресврти се само врв, кулминација, крајна, вжарена точка на долги и мачни душевни приспитувања. Оние романи што изгледаат како пресврт,⁶⁷ како нагло, ненадејно менување на философската настроеност на авторот, се само миг на конечно и јасно профилирање на она што долго време ферментирало во него. Затоа и некои од романите изгледаат само како подготовка, површно скицирање на проблемите, навестувања кои во наредниот роман јасно ќе се формулираат и изразат во далеку посовршен уметнички облик. *Понижени и навредени* како да се повторно пишување на *Бедни луѓе*, сега во нов контекст и од поинаква (философска) перспектива. *Зимски белешки за летни настани*, напишани 1863-та година, како патепис од неговото прво патување во Европа, својата уметничка форма ќе ја добијат две години

⁶⁷ Многу автори (Шестов, Дољинин), *Записи од подземјето* го третираат како роман-пресвртница не само во творештвото, туку и воопшто во животната философија на Достоевски. Но зарем ќе беше можен овој роман без *Двојник*, без *Записи од мртвиот дом* или без *Зимски белешки за летни впечатоци*. За намерите на овој труд, ние преферираме целокупното творештво на Достоевски да го гледаме како „еден роман“ и овој преглед ќе ни го посочи токму тоа.

подоцна во кратката фантастична новела *Крокодил: необичен настан или премин во преминот*.

Исто како што *Двојникот* вистински успешно ќе биде насликан дури во ликот на Раскољников во *Злосторство и казна*, цели дваесет години подоцна, а своето совршено остварување ќе го има во Иван Карамазов. И токму заради ваквото сфаќање на творештвото, овој континуитет има и своја кулминација – *Браќа Карамазови* е вулканот од кој експлодира сета засвитена магла од длабочините на авторовата душа.

Имајќи го ова на ум, сите обиди за *периодизација на творештвото* на Достоевски би можело да се третираат крајно условно, затоа што и во последната „фаза“ има нешто од првата, како што и во првата се наоѓа никулецот на последната. Секоја периодизацијата во случајов би имала за цел, не да раздвои, не да пресече или да разлучи некои спротивставени фази во творештвото на авторот, туку напротив, да го покаже континуитетот на мислата, впрочем да го покаже зреењето на една и иста мисла низ различните фази од нејзиното вообличување.

Она што Достоевски го кажува во книжевниот профил на Пушкин, кога зборува за периодизацијата на Пушкиновото творештво, како да важи и за самиот него: „Уште еднаш и уште еднаш – повторувам: - вели Достоевски за Пушкин – „тие периоди не се јасно омеѓени. Некои дела кои припаѓаат на третиот период можеле да се појават и во самиот почеток на Пушкиновата поетска дејност, затоа што тој отсекогаш бил целовит поет, така да се каже целовит поетски организам кој во себе носи сè како ембрион; тој сето тоа го носел во себе и ништо не земал од надвор. Надворешните впечатоци служеле само да го разбудат она што го чувал во длабочините на својата душа.“⁶⁸ Достоевски како да зборува за себе, за сопствениот творечки хабитус; тој самиот е „целовит поетски организам,“ за кој надворешните впечатоци се само во функција на будење на внатрешниот свет.

⁶⁸ F. M. Dostojevski, *Dnevnik pisca 1877-1881*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 446

Затоа и слободно можеме на почетокот, да почнеме од крајот. Од конечниот триумф и помирувањето на противречностите, од синтезата. *Од смирението!* Осми јуни 1880 година, Достоевски говори по повод откривањето на споменикот на Пушкин во Москва. Анализирајќи еден стих од *Циган* на авторот, Достоевски го обзнанува решението, т.е. резултатот од сопствената животна борба - смирението: „Смири се добар човеку (стих од Пушкин - заб., Т.С.) и пред сè, смири ја сопствената гордост. Смири се, суетен човеку и пред сè поработи на сопствената нива. Вистината не е надвор од тебе, туку во тебе самиот, пронајди ја во себе и – покори се, запри се себе си и ќе ја спознаеш вистината. Таа вистина не е во стварите околу тебе, таа не е надвор од тебе и некаде далеку преку морињата, таа е пред сè, во твојот сопствен труд врз самиот себе си. Само така ќе се победиш и смириш, ќе станеш слободен како што не си можел ниту да замислиш, ќе започнеш големо дело и ќе ги направиш другите слободни, ќе ја откриеш среќата и животот ќе ти биде полн со содржина – конечно ќе го разбереш сопствениот народ и неговата света вистина. Не ќе ја најдеш вистината ниту помеѓу Циганите ниту во светската хармонија ако самиот не си ѝ достоен, ако си горд и ако бараш животот да ти биде поклонет – ако не сфатиш дека за животот треба да се плати.“⁶⁹ Лекот е пронајден.

Наместо гордост, смиреност.

Четири години пред оваа беседа, јунакот во краткиот расказ *Кротка* (1876), говореше: „Храбро, човеку и биди горд! Не си ти виновен.“⁷⁰ - И со тоа го уништи животот на едно невино и кротко суштество. Гордоста! - тоа е коренот на сите застранувања и зла. Затоа и заклучокот на гордиот човек во *Кротка* мора да биде краен песимизам и резигнација: „Сè е мртво, насекаде сал мртовци. Само осамени луѓе, а околу нив молк – тоа е земјата! 'Луѓе сакајте се меѓу себе' – кој го рекол тоа?“⁷¹ А гордоста и љубовта се исклучуваат едно со друго. Гордиот човек не верува во овој закон

⁶⁹ Ibid., 439

⁷⁰ Ф. М. Достоевски, *Кратка проза I*, Табернакул, Скопје, 1998, 120

⁷¹ Ibid., 149

на братска љубов, оти гордоста е резултат на очај, а срцето во очај е скаменето и неспособно за вистинска, жртвена љубов.

Неполна година по покажувањето на кобните резултати од гордоста во *Кротка*, Достоевски го пишува и краткиот расказ *Сонот на смешниот човек* (1877), кој како да е реплика, т.е. оптимистичка варијанта на *Кротка*. И тука гордоста за малку ќе доведеше до трагедија (самоубиство на смешниот човек), но *срцето* на јунакот раѓа еден сон кој му ја „навестува вистината“ - а штом еднаш - „ја дознаеш вистината и ја видиш, ти знаеш дека тоа е Вистина и друга нема...“⁷² Тоа е жива вистина, вистина на срцето, вистина која, како што вели јунакот, не ја „измислил во умот“,“⁷³ ами го видел нејзиниот жив лик, лик кој му „ја исполнил душата за навек.“⁷⁴ Таа вистина ја покорува гордоста во него која за малку ќе го одведеше во самоубиство. На крајот од романот јунакот го објавува решението: „Основното е – сакај ги другите како себе си и тоа е сè, ништо повеќе не е потребно: веднаш ќе најдеш како сè да се среди.“⁷⁵ Сега, Евангелската порака за љубовта е реална, возможна и потребна. Гордиот човек, рековме, не може да ја усвои оваа братска љубов, затоа што умот на гордиот му дошепнува: „јас не сум виновен за ништо, ами мојот ближен.“

Само во смиренетието може да се открие целосно силата на љубовта. Душата која не му посакува добро на ближниот, која не се моли за него, воопшто и не е способна за љубов. Само во смиренетието е можно вистинското познание, ^ссовршено смирение значи безрезервна вера. Смирена душа значи исцелена душа. „Болната душа е горделива, а здравата душа научена од Светиот Дух, го поседува смиренетието.“⁷⁶ Душата на Достоевски е излечена, подготвена за Царството Небесно. Во *Браќата Карамзови*, отец Зосима го исповеда она што го исповеда и Достоевски лично во беседата за Пушкин. Во *Карамазови* наместо „храбро, човеку и биди

⁷² Ф. М. Достоевски, *Кратка проза IV*, Табернакул, Скопје, 1998, 296

⁷³ Ibid., 296

⁷⁴ Ibid., 296

⁷⁵ Ibid., 311

⁷⁶ Старец, Силуан, *Таговна радост-радосна тага*, Слово од Водоча, Струмица, 2000, 56

горд," проговара отецот Зосима: „И пак ви велам – не бидете горделиви.“⁷⁷

Јунакот од *Кротка* наместо помислата „јас сум виновен," ја беше усвоил формулата на гордоста, според која другиот, ближниот е виновен за мојата сопствена положба. Отецот Зосима пак, проповеда прифаќање на вината, искоренување на гордоста и исполнување со смирение: „Зашто знајте, мили мои, дека секој од вас поединечно е виновен за сè и за секого на земјава[...]"⁷⁸ А

W гордиот ум на Иван во разговорот со братот Аљоша вели: „О, според мојот кутар, евклидовски ум, знам само дека страдање постои, дека нема виновници [...]"⁷⁹ „Евклидовскиот ум" – од таму потекнува Ивановиот *Бунт* (насловот на четвртата глава од петата книга), и неприфаќањето на светот. Возгордеаниот ум не е во состојба да ја прифати вината. Возгордеаноста значи апсолутна доверба во сопствените потенцијали, без прифаќање на потребата од Бога заради избавување. Гордоста е причина за сите несреќи, токму заради таа лажна самодоверба која не ни дава да го „изгубиме умот," доброволно да се откажеме од разумот, за да можеме да се предадеме на Христа. За Христа потребно е пред сè чисто срце, а не моќен ум. *Блажени се бедните по дух, зошто нивно е Царството небесно* (Матеј, 5,3).

Без смирение, гордиот ум вечно ќе еквилибрира меѓу тезата и антитезата и несреќно ќе живее во својата двојственост (подетално за колебањето на умот ќе расправаме во делот 6.2. *Гносеологија*). Да, умот навистина е моќно орудие, но во тоа е и неговата несреќа, затоа што, соблазнет од својата моќ се одважува да размислува за работи што се отаде неговата моќ. Тој никогаш не може да ни даде решение за прашањата кои не се во негов домен, а со тоа не може ниту да спаси.

За Достоевски нема повеќе бегање од одговорноста, нема повеќе „не си ти виновен", сега секој е виновен...за секого. А тоа, не се

⁷⁷ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 7

⁷⁸ Ibid., 6

⁷⁹ Ibid., 114

прифаќа без смирение. Во истата, 1880-та година кога ова смирение го промовира отец Зосима во *Браќата Карамазови*, повторено е и непосредно во беседата за Пушкин, лично од самиот Достоевски, на нешто повеќе од седум месеци пред неговата смрт.

На Достоевски време му е да каже сè, директно и отворено, оти за него не ќе има повеќе време - на 28.01.1881 засекогаш ќе го напушти овој свет. Време е да се обзнани искрено, без заобиколувања, метафори и алузии. А што треба да се каже? Треба да се каже јасно дека гордоста, суетата е последната пречка што треба човекот да ја надмине во себе си за да води вистински, христијански живот. Само тогаш ќе можеме да ја согледаме сопствената гревовност, а не првенствено туѓата и тогаш ќе се прифатиме и себе си и Бога.

Гордоста е најтешката духовна болест и - како што вели Митрополитот Струмички Наум во предговорот на книгата на Старец Силуан - таа болест „во процесот на нашето духовно исцеление бива лекувана последна.“⁸⁰ Но во суштина, смирението е основа за христијански живот. Таа е основа, но навистина гордоста бива лекувана последна, т.е. таа е лекувана постојано, за смирението се бори цел живот. Без смирение на страстите, неможно е воопшто да се почне да се води христијански живот. Но смирението не е состојба, тоа е процес, начин на живот кој се усвојува постојано. Затоа, за него не може никогаш да се каже дека го поседуваме. Во мигот, кога со апсолутна самоувереност кога ќе го изустите тоа, веќе не го поседувате смирението.

Оттука, зарем е случајно што Достоевски дури на крајот од својот пат се чувствува сигурен да го обзнани смирението како решение, после долги години борба со демоните. Старецот Силуан, во горе-наведеното дело, *Таговна радост-радосна тага*, вели: „За да се спасиме, треба да се смириме.“⁸¹ Тоа е и последната порака на Достоевски во говорот за Пушкин и *Браќата Карамазови*. Иван

⁸⁰ Предговор на Митрополит Струмички Наум во книгата на Старец Силуан, *Таговна радост-радосна тага*, Слово од Водоча, Струмица, 2000, 7

⁸¹ Старец Силуан, *Таговна радост-радосна тага*, Слово од Водоча, Струмица, 200, 56

Карамазов е уништен од својот возгордеан ум, кој не може да го прифати Бога. Без смирение, нашата душа гори од страста, гордоста и славољубието, славата или богатството, а тоа оддалечува од Бога, оддалечува од спасението. Распаленоста на страстите ја 'валка' бистрината на умот и чистината на срцето, а без тоа нема јасно познание, а без јасно познание нема христијански живот, нема спасение. За вистински христијански живот потребно е Христовото смирение, а тоа се стекнува ако „ги љубиме сите како самите себе си и секој миг сме подготвени за смрт.“⁸²

А на тој 28-ми јануари 1881-та година Достоевски заминува и подготвено и со љубов кон ближниот: „Знаеш Ања, јас веќе три дена не спијам и постојано размислувам - и јасно сфатив дека денес ќе умрам“ – ѝ вели тој смирено на својата сопруга Ана Григореевна, и уште се исповеда – „Запомни Ања, јас секогаш силно те љубев и никогаш не те изневерив, дури ни во мислите.“⁸³ Достоевски заминува засекогаш.

Имајќи го предвид, повеќе пати нотираниот факт за целовитиот карактер на мислата и творештвото на Достоевски, извлекувањето на философско - религиските импликации, го започнавме од крајот. Имено, од аспект на избраниот хронолошко – проблемски пристап, приказот на тие импликации и нивниот развој, всушност го започнавме од резултатот, токму за да ја демонстрираме таа органска целовитост на мислата и философијата на Достоевски. Почнавме од сознанието кое Достоевски го обзнани на крајот од својот живот и од својата книжевна кариера – *смирението*. Смирението е понудено како решение на сложените антрополошко – психолошки состојби на поединецот. Но до него, патот е долг, а борбата е мачна и неизвесна. Ние веднаш го посочивме решението на крајот од тој пат, но до таму има многу, за еден човечки живот, дури и премногу, искушенија.

⁸² Ibid., 63

⁸³ Anna, G., Dostoevsky, *Dostoevsky portrayed by his wife (The Diary and reminiscences of Mme. Dostoevsky)*, E.P. Dutton & Company, New York, 1926, 184-189

Одлуката да почнеме од крајот, од решението, покрај естетскиот ефект, има намера да ја покаже компактната и целовитоста на мислата на Достоевски. Да покаже, впрочем, како сето философско здание кое го гради Достоевски низ неговите романи, тендира кон фокус-решението на длабоката човекова трагичност – смирението. На крајот од својот пат, таа трагичност Достоевски ја осмислува во смирението. Неговата лична потрага е потрага и потреба, по смирение.

2 ПРВИЧНИТЕ ИДЕЈНИ НАСТРОЕНИЈА

Така завршува големиот Достоевски. Но, почнува со јасна свест за сопственото славољубие. Во едно писмо до брат му Михаил, тој пишува: „Јас страдам од еден страшна слабост – а тоа е бескрајната гордост и славољубие.“⁸⁴

И навистина, за самиот Достоевски гордоста била најстрашниот демон со кој целиот живот се борел. Впрочем, неговото огромно значење како писател (и учител) се состои токму во тоа детектирање на најфините нијанси на човековите темни димензии. Тоа што тој се соочил со сопствените демони - повторно да се потенцира - не значи дека се колебал во својата цел, туку само дека бил доволно храбар да се „соголи“ јавно и во своите дела, пред сите да ја прикаже сопствената борба. Тој само ни го покажал патот. Посочувањето на корените, патиштата и плодовите од страстите, кои се иманентни на секого, е големата заслуга на Достоевски. Со тие страсти ќе мора да се соочи секој на сопствениот пат кон совршенството. Достоевски се соочил на почетокот од својата книжевна кариера.

Вкусот на славата го почувствувал уште со првиот свој роман. Но самиот е виновен - ја барал и посакувал таа слава. А Бог понекогаш ги исполнува нашите желби и ги остварува, секако - како искушение кое самите сме го довикувале. И Достоевски ја добил својата слава. А тогаш и му годела и уживал во неа: „Се појавија разно-разни нови писатели, некои се мои соперници“- му пишува тој на братот Михаил, веднаш по неверојатниот успех на *Бедни луѓе* - „Меѓу нив особено се истакнуваат Херцен и Гончаров. Нив особено ги фалат. Но засега јас сум на прво место и се надевам дека ќе остане така засекогаш.“⁸⁵ Но ништо не трае засекогаш, особено славата. Големото искушение за Достоевски започнува. И тоа, така наивно:

⁸⁴ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 39

⁸⁵ Ibid., 36

„Беше мај, четириесет и петта година. Во почетокот на зимата одеднаш започнав да го пишувам *Бедни луѓе*, мојот прв роман, сè дотогаш не бев напишал ништо.“⁸⁶ - се сеќава тој, триесет години по тој настан, во својот *Дневник* од 1877. Но иако прв роман, сепак е доволно добар да ја заслужи позитивната оценка на, тогаш највлијателниот руски книжевен критичар, Висарион Белински. Единствените пријатели (книжевници), кои на почетокот на својата кариера ги познава Достоевски, Григорович и Некрасов (и самите тогаш недоволно афирмирани, но во познанство со Белински), се согласуваат да го прочитаат романот. По целовечерното читање, восхитени, уште во рани зори Некрасов му го носи на Белински, влегувајќи во неговиот дом со следниве зборови: „Новиот Гогољ се роди!“ - на што ладниот и резервиран критичар, иронично реплицира, „Кај вас Гогољи растат како печурки.“⁸⁷ Но откако и самиот го прочитал, вечерта, кога Некрасов се враќа кај Белински да го слушне коментарот, критичарот сиот возбуден „наредува“: „Донесете го, донесете го што побргу!“⁸⁸ И еве како го коментира романот самиот Белински, пренесено од Достоевски во *Дневникот на писателот*:

„Па дали вие самите сте свесни“ – повторуваше тој и по својот обичај извикуваше – ‘што сте напишале!’ [...] ‘Не е возможно, вие, на дваесетгодишна возраст, да сте го сфатиле тоа. Па тој ваш несреќен службеник (Макариј Деушкин, ликот во романот; - заб.Т.С.), - па тој до таа мера се оттуѓил во службувањето, што самиот не смее дури да се смета ниту за несреќен во тоа свое понижување, тој дури смета дека и најмалата поплака е недопустливо слободоумие, тој не си го признава себе си ниту правото да биде несреќен, и кога оној добар човек, неговиот генерал, му ги дава оние сто рубљи – тој е скршен, уништен до безумие од фактот како некој како него може да биде сожален од ‘нивното превасходство’, не ‘неговото превасходство’, туку ‘нивното превасходство’, како што тој кај вас и се изразува. А пак тоа скинато копче, тој момент на целивање на генераловата рака – па тоа веќе не е сожалување кон несреќникот, тоа е ужас, ужас! Во таа благодарност е ужасот на неговата положба! Тоа е трагедија. Вие сте ја допреле самата суштина, она најважното вие го покажавте наеднаш. Ние, публицистите и критичарите само расудуваме, ние

⁸⁶ F. M. Dostojevski, *Dnevnik pisca 1877-1881*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 34

⁸⁷ Ibid., 36

⁸⁸ Ibid., 36

настојуваме тоа да го објасниме со зборови, а вие сте уметник и одеднаш, само со еден потег, во еден лик, ја прикажавте суштината така што тоа може скоро со рака да се допре, така што и на најнепросветениот читател сè ќе му биде одеднаш јасно. Тоа е тајната на уметноста, тоа е вистината на уметноста! Еве во што се состои уметничкото служење на вистината. Вам, како на уметник, вистината ви се објавила, таа ви е дарба, ценете ја и бидете ѝ верен на таа дарба и ќе бидете голем уметник...⁸⁹

Го наведовме овој подог цитат од *Дневникот на писателот*, за да видиме во што Белински го наоѓа значењето и каде ја лоцира главната идејата на романот. Имено, она што го воодушевува Белински е токму тој *социјален аспект на романот* и тој во оваа своја изјава ги потенцира токму тие социјални моменти, т.е. општествената положба на јунакот како причина на неговата лична беда. Овој роман, за Белински е највеличествен опис на бедната Русија под режимот на Николај I, а токму тоа, според неговите естетички критериуми за ангажирана уметност, е она што треба да го прави вистинската уметност – да ја обзнанува грдата социјалната стварност и да се бори против неправдата.

Понесен од социјалистичките стремежи на своето доба, Белински во романот на Достоевски ги препознава сопствените мотиви за акција. Тој, како приврзаник на идеите на социјализмот, како идеологија која единствено може да изгради хумана стварност, во *Бедни луѓе* гледа слика на бедата на Русија и поттик за промена на истата. За Белински, величината на романот се состои во перфектната слика на суровата социјална стварност. Достоевски во книжевниот свет дошол како писател на социјални романи и својот успех го должи на тоа што го погодил вкусот на времето (т.е. на Белински).

Но, тој истиот Белински не забележува како методолошката новина, која и самиот ја потенцира кај Достоевски, воедно е и суштинска демаркациона линија на младиот автор од социјалниот реализам. И во едно писмо до братот Михаил од 1-ви февруари, 1846 Достоевски пишува за квалитетот што кај него го забележал токму

⁸⁹ Ibid., 36-37

Белински: „Некои (Белински и други), наоѓаат нов и оригинален израз кај мене, во фактот што јас истражувам аналитички, повеќе отколку синтетички, т.е. јас одам во длабочина, ископувајќи, атом по атом ја откривам целината;“⁹⁰ Самиот Белински го констатира новиот методолошки пристап, без да забележи дека тоа е повеќе од метод. Поточно, самиот метод е определен од предметот на истражување. Тоа е всушност расположба, тенденција на творечкиот хабитус на младиот писател и идно, клучно обележје на истражувачките пориви на Достоевски. Токму таа методолошка новина ќе му ја детерминира идната насока на истражување на Достоевски.

Имено, Достоевски уште во старт го постулира неговиот метод на истражување – анализата; длабинската анализа на човековата природа која ќе остане најкарактеристичниот пристап во сите негови антрополошки иследувања. Тоа е првата придобивка што ја стекнал младиот автор од својот прв роман, а која ќе ја сочува цел живот како суштинска одредница на сопствениот истражувачки пристап.

Бедни луѓе е слика на животот на двајца повлечени карактери кои бедата ги дотерала до раб на елементарната егзистенција, рушејќи им ја сета самоувереност и самопочит, оневозможувајќи им ја и искрената љубов. Достоевски избира епистоларна форма за прикажување на светот на двајцата јунаци, чиновникот Макариј Деушкин и сиромашната и Варењка Добросјолова. И токму ваквата форма на наратив му овозможува на Достоевски да проникне длабоко во психолошкиот профил и состојбата на двата лика. Ова, пак, од своја страна фрла ново светло на книжевниот и личниот менталитет на Достоевски. Дали восхитениот Белински гледајќи само низ сопствената „социјалистичка дијоптрија“ можеби пропуштил да ја види подлабоката психолошка анализа, која младиот автор така брилијантно ја извел во романот, благодарение токму на новиот методолошки пристап?

ја издвоил аналитичкиот метод, а не
синтетичкиот

⁹⁰ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 36

Имено, иако темата е социјална, фокусот на Достоевски се длабоките психолошки состојби на човекот. Да, несомнено е дека во овој период Достоевски е под влијание на социјалистичките идеи на времето, но по личната настроеност тој е наклонет кон длабинска психолошка анализа на човекот. Психичката состојба на главните јунаци во романот, секако е условена од социјалните фактори, но сепак тој се интересира за психологијата, за душевната состојба на човекот. Бедниот човек тука сеуште е социјално условен, но фокусот на Достоевски е бедниот човек. Неговата философска настроеност уште во почетокот на книжевната кариера е антрополошка, социјалните интереси се само форма, манифестација, миге на кое се одигрува драмата на човековата егзистенција.

Оваа констатација особено се засилува ако се има предвид фактот што главните влијанија писателот, до овој прв роман, ги претрпел од романтизмот, за кој не само социјалната стварност, ами и сета емпириска стварност, во принцип, не е од голем интерес. Уште за време на престојот во Инжињерската академија, врз Достоевски клучно влијаел неговиот тогашен пријател Иван Николајевич Шидловски (1816-1872), поет, романтичар, кој подоцна доживеал религиозна преобразба и завршил како монах. (Главниот лик од новелата *Газдарица* многумина истражувачи го третираат како прототип токму на Шидловски).

Во едно писмо до братот, Достоевски му го пишува следново, кое всушност имплицитно говори за првичната настроеност и влијанијата на младиот автор: „Читајќи го со него (т.е. со Шидловски – заб., Т.С.), Шилер ми стана толку близок, што неговото име ми ја поттикнуваше фантазијата.“⁹¹ Во тие години поминати во академијата, младиот Достоевски жедно ги впива влијанијата на романтизмот: се восхитува на Шилер, на Иго, на Гете... ја преведува *Евгенија Гранде* на Балзак. Дури, што е особено значајно, првите книжевни обиди на Достоевски биле романтичарски драми: *Марија*

⁹¹ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 7

Стјуарт и Борис Годунов, напишани уште 1840-1841, но никогаш необјавени и достапни за публиката и до ден денес.

Може слободно да се каже, дека не само што на почетокот Достоевски бил под влијание на романтизмот, туку дека и сиот книжевен опус ~~му е директен плод~~ ^и ги носи типичните особености на романтизмот. Ако на почетокот се согласивме со Флоровски, дека руската философија се разбуди под влијание на германскиот романтизам (види Вовед), ќе ни стане јасно од каде кај Достоевски таа нетрпеливост кон разумот, ако знаеме дека „романтизмот претставува пред сè, реакција на пренагласениот рационализам на просветителството.“⁹² Ваквиот анти-рационализам (поточно над-рационализам), младиот автор нема да го напушти целиот живот, ами само ќе ја менува формата – од верба во романтичарските идеали до православните вистини на срцето.

И останатите особености на романтизмот, во различни манифестни форми, ќе останат постојано присутни во животот и творештвото на Достоевски: примарност на внатрешниот, наместо надворешниот свет; одбивање на парцијализацијата и потрага по тоталитетот; безусловна афирмација на вољата; перманентна дијалектичност на сепостоечкото.⁹³

Сето ова го наведува Луис Бреџер да изведе интересен заклучок зошто првиот роман на Достоевски е со социјален карактер, иако настроенијата на младиот автор не биле такви: „Имало неколку причини зошто оваа форма (формата на романтичарски роман, од која првично бил привлечен Достоевски. заб.: Т.С.), не била повеќе одржлива: некои од тие причини биле внатрешни, некои надворешни. Руската литература во 1840-тите години минуваше низ ренесанса, новиот, стилот на денот беше социјалниот реализам.“⁹⁴

А ако пак, младиот автор по оставката на чиновничката работа во 1844 година, сакал да заработува од своето перо, тогаш морал да

⁹² Ферид, Мухиќ, *Смислата и доблеста*, Универзитет „Св. Климент Охридски“ – Битола, Битола, 1997, 169

⁹³ Подетално за овие особености на романтизмот види во веќе цитираното дело на Ф., Мухиќ, *Ор.*, cit., 170-171

⁹⁴ Louis, Breger, *Dostoyevski: The Author as Psychoanalyst*, New York University Press, New York, 1989, 103

се прилагоди на вкусот на публиката. И токму ваквите, практични причини, дополнети со влијанието на успехот од тогаш публикуваните *Мртви Души* и *Шинел*, на Гогољ, го одвлекуваат Достоевски во социјалниот реализам.

Но, продолжува Бреџер - „[...] неговите замисли останаа романтичарски засекогаш: неговите херои бараат возвишена љубов, а тој се обидува да креира 'совршено добар' човек, карактерите, пак, се идеализирани (или се обидува да ги идеализира). А веројатно најмоќниот романтичарски елемент е предноста на емоциите пред разумот: вистината за него секогаш е вистина на срцето; [...] Сега, тој само требаше да најде литературна форма која ќе може да го изрази сиот опсег на ова емотивно искуство [...], и тој ја содаде оваа форма со комбинирање на неговите претходни романтичарски уверувања со социјалниот романтизам.“⁹⁵ Конечно значи, првиот роман на Достоевски всушност е некој вид комбинација на социјалниот реализам со романтизмот. Поточно, неговите романтичарски тенденции, сега само се пробиле низ формата на социјалниот реализам, фаќајќи го новиот бран на натуралистичка школа.

Секако, далеку од тоа да тврдиме дека Достоевски никогаш, ниту за миг не бил понесен од социјалистичките идеи и школата на Белински и неговото сфаќање на уметноста. Во периодот на објавувањето на *Бедни луѓе*, Достоевски веќе почнува да го посетува кружокот на Михаил Петрашевски (1821 – 1866), со кого се запознава во 1846, а веќе од идната година почнува да го посетува и неговиот кружок. Во тој период му стануваат блиски социјалистичките идеи, а со нив и концептот на Белински за ангажираната уметност.

Во кружокот на Петрашевски, тој се запознал со системот на француските социјалисти, ги читал и проучувал Фурије, Кабе, Сен-Симон, Прудон, но и Волтер, Русо, Халвециус, Холбах, Дидро, а

⁹⁵ Ibid., 104

многу извесно и Карл Маркс.⁹⁶ Но, интересот за книжевноста кај Достоевски и во овој период на членство во кружокот е пресилен за да биде целосно супституиран од социјалните теми.

Исто така, персонализмот и уважувањето на индивидуата, кај Достоевски и во овој период, како и до крајот на неговиот живот е премногу моќен мотив за да биде така лесно подведен под било какви тоталитети кои ја негираат личноста во име на заедницата. И за обете наведени настроенија на авторот, постојат крајно илустративни настани кои во таа насока го потврдуваат токму тоа.

Имено, во самиот кружок на Петрашевски се создала книжевна фракција која ја уницирал самиот Достоевски. Дури во одреден период имало обиди претставниците на тој кружок да дејствуваат самостојно, што се разбира не им било дозволено од Спешњев и Петрашевски. А за тоа пак, колку малку Достоевски бил вистински, суштински обземен од социјалистичките идеи, дополнително може да се посведочи и со фактот што таквите идеи не се среќаваат во неговото творештво од овој период на членство во кружокот на Петрашевски: *Господин Прохарчин*, *Бели ноќи*, *Газдарица*, *Њеточка Незванова* - во ниту една од овие новели нема ниту збор за новите идеи, ниту пак било која од нив е напишана во фуријеистички или социјалистички дух. А сите овие се пишувани во екот на неговите политички ангажмани.

Двете предавања, пак, одржани во кружокот, од страна на Достоевски, не биле на политички теми, туку се однесувале на книжевноста пред сè. Третото предавање пак, што го одржал во кружокот, говори во прилог на тоа дека кај персонализмот Достоевски отсекогаш бил достатно силен за да не може да биде компензиран од било какви теории за примарноста на колективот.

Имено, третото предавање било насловено како *За личноста и егоизмот* и всушност е осврт на книгата на Макс Штирнер (1806-1856), *Единката и неговата сопственост* (1844). Анархизмот и

⁹⁶ За литературата која најмногу влијаела на Достоевски, како и за клучните духовни и социјални влијанија врз него види ја студијата: Јовановић, М., *Достоевски - Од романа тајни ка роману миту*, Српска книжевна заедница, Београд, 1992

индивидуализмот на Штирнер, неговата философија на полно афирмирање на неограничената личната слобода, била многу поблиска на природата на Достоевски, отколку било кои колективистички теории.

Но да бидеме коректни – кај Достоевски талогот од таа верба во социјални промени и желбата за социјална правда останува засекогаш. Впрочем, како што рековме, првиот роман е комбинација на романтичарски занес и социјалистички идеи, но оваа комбинација ќе остане присутна и до крајот на неговото творештво. Тој вечно ќе бара одговори на транстемпоралните прашања, но никогаш нема да се ослободи ниту од желбата за темпорални промени. Затоа и тоа мешање на нивоата во неговите теории, од каде потекнуваат и различните толкувања и недоразбирања.

Кај Достоевски, отсекогаш се преплетувало антрополошкото со социолошкото рамниште. Имено, што е беседата на *Големият Инквизитор* - социјална или антрополошка теорија, критика ли е тоа на социјализмот, т.е. католицизмот или антрополошка скица на човековата природа воопшто!? За каква слобода станува збор во оваа беседа: за антрополошка, (онтолошка) или социјална? Кај Достоевски отсекогаш биле силни и обете тенденции – и желбата да се помине од онаа страна на емпириското, но и да се интервенира во емпириското. Па, во таа смисла, кај него отсекогаш постоела и противречноста со *она надвор од границите на искуството*, да се интервенира во искуството. Тој упорно сакал, како што вели Шестов: „натприродното да го смести во природното.“⁹⁷ На почетокот на тој обид да се надмине емпириското најпривлечен му изгледа романтизмот, со сето „убаво и возвишено.“ Но, зошто тоа емпириско самото да не може да стане „убаво и возвишено“? Младоста е доволно лековерна да поверува дека навистина сето емпириско може да стане преобразено по теркот на утопизмот на Фурије. Оттука сега и стремежот за социјална правда кај Достоевски кој ќе го привлече кон, тогаш актуелните, социјални

⁹⁷ Lav, Šestov, *Prevazilaženje samoočiglednosti*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 89

теории. Социјалниот идеал, измешан со романтичарски занеси, подоцна ќе прерасне во своевиден православен социјализам, завршната форма од оваа комбинација, кој за Достоевски ќе претставува „идното среќно и триумфално братство.“⁹⁸

Антрополошкото и социјалното рамниште конечно, непринципиелно, но неразделно споени. *Расцепот помеѓу идеалот и стварноста во социјалната сфера* е решен во идното братство со концептот на православен социјализам (или барем решен само на задоволство на Достоевски!?), во кое братство Русија ја има историската мисија да го оствари конечното царство на земјата. Она што во почетокот го повлекува кон социјализмот – жедта за правда и љубовта кон Русија и рускиот народ – тоа и го враќа во православието. Решението за Русија и рускиот народ (а со тоа и за цела Европа), лежи во капацитетот на тој народ за помирување на сите противречности кои вријат во Европа. Во рускиот народ - вели тој - „постои способност за синтеза која е изразено присутна – способност за сечовечност и сеопшто помирување.“⁹⁹ Утопизмот на француските социјалисти конечно остварен во форма која го задоволува Достоевски – во некакво неодредено православно братство, што всушност не е ништо друго туку синтезата до која дојде Достоевски на антрополошкото рамниште, сега проектирана и на социјално (Затоа овие социјални теории на Достоевски, според наше мнение, се најслабиот дел од неговата мисла).

Ги лоциравме првичните настроенија на Достоевски од почетокот на неговата книжевна кариера. Првите идејни влијанија Достоевски ги прима од романтизмот и социјализмот. Романтизмот, како генерална расположба на духот и социјализмот како социјална манифестација на тој романтизам, Достоевски никогаш нема коренито да ги напушти. На некој начин, развојот на неговата мисла е развој и трансформација на овие две идеи, нивна различна артикулација и оформување. Но, од друга страна, сопствената суета и силно изразената свест за вредноста на личноста пред сè,

⁹⁸ Ф. М. Достоевски, *Браката Карамазови I*, Мисла, Скопје, 1971, 65

⁹⁹ F. M., Dostojevski, *Članci*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 75

постојано ќе му пречат целосно и недвосмислено да прифати некоја од овие веќе готови концепции. Затоа, ќе се обиде да ги искомбинира во една уникатна философија. Патешествието на градењето на таа философија може да започне.

Зарем не беше човекот суштество на меѓата, раздвоен помеѓу земјата и небото, суштество на (половина) пат? Во повеќе наврати, во различни форми, Достоевски го изразува ова стојалиште за човекот.

Уште во академијата му пишува на брат му Михаил: „Атмосфрата на човековата душа – тоа е единство на земјата и небото; човекот на некој начин е незаконито дете;“¹⁰⁰ Човекот е тоа незаконито дете, меѓа и мера на земното и небесното, во него се борат денот и ноќта, во неговото срце пребива и мракот и светлината. До тоа откритие нужно треба да дојде секој, но и да го прифати и да го поднесе.

„Не можам да поднесам“ – вели Димитриј во *Браќата Карамазови* – „кога некој, дури со срце повисок човек, и со ум повисок, почнува со идеалот на мадоната, а завршува со содомскиот идеал! Уште пострашно е кога некој веќе со содомски идеал во душата, не се откажува ни од идеалот на мадоната и од тоа му пламти срцето и навистина му пламти како во младите непорочни години.“¹⁰¹ Човекот е нужно таков - и со идеалот на мадона и со идеалот на содома во себе си. Во тоа е човековото проклетство. Но, непризнавањето на тоа двојство ќе не одведе до ироничниот заклучок на истиот тој Димитриј Карамазов од веќе цитираното место: „Да, широк е човекот, дури и премногу широк, јас би го стеснил!“¹⁰²

Да не се увиди и да не се признае оваа иманентна човекова двојственост значи да се стесни човекот, да се превиди неговата суштината, за да му се поласка или за да се смири. Да, така на човека можеби и ќе му биде полесно, но секако нема да му биде подостоинствено. Увидот во таа противречност е нужна стартна

¹⁰⁰ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 19

¹⁰¹ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови I*, Мисла, Скопје, 1971, 146-147

¹⁰² Ibid., 147

основа за да се најде балансот. Човековото срце е бојно поле, каде „ѓаволот се бори со Бога.“¹⁰³ Мора да се најде начин, двојството да се интегрира, но претходно истото и да се препознае. Синтезата е нужна, секој друг избор е облик на шизоидност.

Многу бргу на Достоевски му станува јасно дека дијагнозата е точна – да, навистина човекот е болно и трагично суштество. Иако никогаш нема да сака целосно да прифати дека терапијата сепак е погрешна - никаква социјална реформа не е од полза при „граничните состојби“ - сепак дијагностицирањето на таа сосотјба врз сопствената кожа, ургентно ќе го натера на антрополошки иследувања, наместо на социјални. За Достоевски мачниот пат до сопственото подземје, започнува. Време е да се зборува за двојството, но сега за она во себе.

Веќе со овој, втор роман, Достоевски започнува видно да отстапува од вкусот на Белински. *Двојник*, како што вели Гросман, веројатно е „најдискутабилното“ дело во целокупното негово книжевно наследство, оти „тоа во целост противречело на принципите на натуралната школа и предизвикало остри забелешки.“¹⁰⁴ Оваа, исклучиво психолошка студија на писателот, со така јасното и храбро претставување на подвоената личност на главниот јунак, господин Голјаткин, ќе предизвика навистина контроверзни реакции. Белински, најпрвин, „по инерција“ од првиот роман на младиот автор, ќе се изјасни позитивно и за неговиот втор роман, но подоцна силно ќе го критикува заради суфицитот од психолошка анализа, а дефицит на социјална. „Белински – му пишува Достоевски на својот брат Михаил - „и сите останати, се незадоволни од Голјаткин. Нивната прва реакција беше некој неодреден ентузијазам, многу зборување и галама. Потоа – критикуваа.“¹⁰⁵ Славата навистина трае кратко. Суетниот Достоевски длабоко е ранет.

Во *Бедни луѓе*, Достоевски ја постулираше анализата, како истражувачки метод, сега треба само да ја примени на соодветната

¹⁰³ Ibid., 147

¹⁰⁴ Леонид Н. Гросман, Op. cit., 66-67

¹⁰⁵ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*. Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 39

содржина која останува негов доживотен интерес – човекот. А има ли подобар начин да се испроба методата освен тоа да се стори врз себе си? Се доживува ли Достоевски во овој период веќе подвоено? Скоро сите студии за психолошкиот профил на Достоевски, го поистоветуваат авторот со главниот лик од *Двојник*. Луис Бреџер, во споменатата студија: *Достоевски: авторот како психоаналитичар*, поглавјето во кое го анализира овој роман дури и го насловува како *Нервна криза: Двојник*, каде дословно тврди: „Голјаткин произлезе од него (од Достоевски, заб; - Т.С.), и ја изрази проблематична страна на неговата личност [...] *Двојник* ја изнесе неговата внатрешна поделба на светлото на денот.“¹⁰⁶ Овој роман навистина е манифестација на длабоките лични кризи на Достоевски. Достоевски веќе го чувствува расцепот во себе си. Тоа мора да го стави на хартија, таквите егзистенцијални потреси мора да се осмислат. „Затоа, веројатно Достоевски и го дефинирал *Двојник* како *исповед*, т.е. како приказна за својата тајна, внатрешна, драма.“¹⁰⁷

Пред Достоевски се отвара бездната, веќе му е јасно дека животот не почива ниту врз романтичарските идеали, ниту врз реформаторските занеси на младоста. Животот не е изграден од нашите соништа за него, а ние никогаш не ги досегаеме нашите идеали - само се храниме со нив, а во основа, нашите болни души се распарчени од бедата на животот. Ете ја сликата која се отвара пред Достоевски. И во таков случај, како поинаку би можел да се чувствува, од она што се чувствувал пушувајќи му на братот во февруари 1846 (во годината кога настанува романот *Двојник*): „Здравјето ми е страшно нестабилно; моите нерви се болни и се плашам од нервна болест [...] Не можам да живеам нормално, толку сум растроен“¹⁰⁸

Со Голјаткин, Достоевски ја лоцира појдовната позиција од која ќе се гради и развива секој иден, позначаен лик и секое дејство во

¹⁰⁶ Louis, Breger, Op. cit., 111

¹⁰⁷ Леонид Н. Гросман, Op. cit., 69

¹⁰⁸ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 37

неговите романи - повредената суета и чувството на инфериорност. Ваквото чувство секако дека го имал и самиот Достоевски во овој период од својот живот и творештво. Чувствителната природа на младиот автор тешко ги поднесувала ироничните и зајадливи подбивања на книжевните кругови, во кои тој одвај се пробил, а веќе доживува напади.

Една година после издавањето на *Бедни луѓе* и *Двојник*, тој се жали на брат му Михаил дека оваа сомнителна популарност му е пеколно неиздржлива. Неговиот личен пријател и доктор, пак, С. Д. Јановски, во истиот период, вака прецизно ја опишува неговата душевна состојба, предизвикана од новите околности во книжевниот свет: „Неочекуваниот премин - од восхит и воздигнување на авторот на *Бедни луѓе* скоро до ниво на гениј, до потполно негирање на неговиот книжевен дар - можеше да скрши и помалку чувствителен и чесен човек од Достоевски. Тој почна да ги избегнува луѓето од кружокот на Белински, сиот се затвори во себе...”¹⁰⁹

Овие душевни состојби - на повреденост, на сомнеж во своите вистински квалитети пред налетот на критиката, но и на одлучноста да се истрае - своето уметничко вообличување ќе го имаат во *Њеточка Незванова*, последното дело пред робијата, во кое како судбински да се поклопува завршувањето на едно теориско поглавје, со едно поглавје од животот на Достоевски.

Во овој роман препораките на главниот лик, музичарот Б (не станува ли збор пак за уметник-двојник, потсвест означена со Б!?), до неговиот колега, како да се ветување на Достоевски пред самиот себе си: „Пријателу мој, потребна ти е стрпливост и храброст. Тебе те чека поголема судбина отколку што е мојата: ти си стопати поголем уметник од мене, но да ти даде Господ макар десети дел од мојата стрпливост”¹¹⁰ Но додека си ги даде овие препораки во *Њеточка Незванова* (1849), ќе поминат три години пекол во книжевниот свет. Кај суетниот Достоевски желбата за беспоговорно

¹⁰⁹ Наведено според: Леонид Н. Гросман, *Op. cit.*, 80

¹¹⁰ *Ibid.*, 21

почитување не можела да поднесе секаква, па и најмала критика, која тој ја доживувал трагично.

Причината на секоја неуроza, вели Адлер, е токму оваа повредена суета која не ја задоволила својата *желба за моќ*.¹¹¹ Ова е точната дијагноза за несреќата на Голјаткин, главниот лик во *Двојник*, кој е растргнат помеѓу тоа како самиот посакува околината да го доживува (силен, моќен, успешен) и како навистина таа го доживува (слабак, губитник). Тој петроградски чиновник, со својата болна чувствителност, се доживува себе си непризнат и уплашен од средината, затоа го измислува Голјаткин помладиот, кој е тотален опозит на реалниот Голјаткин – постариот. Тој е самоуверен, стабилен, храбар, но и суров и лицемерен, што му овозможува да се пробива во реалниот свет и да го добие она што реалниот Голјаткин не може да го добие. Таа примордијална човекова желба за признание е психолошкиот фон на кој се гради трагедијата на *Двојникот* Голјаткин.

Кога-тогаш, *вољата за моќ мора да го открие двојникот* во секого, кој најчесто „ја претставува аморалната, асоцијалната и алогичната страна на несвесното“ – како што вели В. Јеротиќ – „и при тоа ако не успее да се интегрира откриениот двојник [...] болеста зазема малигно течение и се завршува со самоубиство или најчесто со хронично побркување на свеста.“¹¹² На последниов начин впрочем и завршува нашиот јунак од *Двојник*. Но ова ја открива и личната страна на Достоевски.

Вољата за моќ е значајна категорија за објаснување на тенденцијата кај Достоевски за преминување од она страна на познатото. На почетокот од својата кариера тој бил обземен од помислата за слава, успех, признание, што значи бил жеден за моќ. А таа воља го тера во непознатото. Вољата за моќ, воопшто мотивира на прескокнување на „сидот“, на кршење на

¹¹¹ Адлеровата психо-анализа на Достоевски јасно и сумарно ја изложува: Владета, Јеротиќ, *Путовања у оба смера*, Плато, Београд, 1977

¹¹² Владета, Јеротиќ, *Путовања у оба смера*, Плато, Београд, 1977, 140

возстановените норми; или сè или ништо - е ултиматумот што таа го поставува.

И Достоевски ја бара, посакува моќта. „И кај него ќе ја откриете онаа крајна, најинтимна цел на неговите стремежи, а тоа е *Wille zur Macht*, исто така отворено и јасно формулирана како и кај самиот Ниче.“¹¹³ Најопасната од сите идеи, вољата за моќ, која подоцна ќе го проголта највеличествениот нејзин проповедник - Ниче, сега се заканува на свеста на неговиот претходник, Достоевски. Но тоа чувство мора да ги прониже сите кои се во потрага по апсолутот, па и самиот Достоевски.

Впрочем, тоа чувство и не упатува на апсолутот. Човекот е лакомо суштество, тој не се задоволува со трошки. И во право е, за него е резервирана најбогатата трпеза, тој заслужува кралска софра. А и зошто не би заслужувал, кога знае кој е и што му е ветено, кога знае што, на сиот човечки род, од дамина му е обзнането: *Богови сте* (Јов. 10, 34). Со таквото сознание е и Аљоша Карамазов, кој вели: „Сакам да живеам за бесмртноста и не се согласувам со половичен компромис.“¹¹⁴ Вистинскиот човечки живот никогаш не би се задоволил со компромиси; компромисот е живуркање, живот во толпата, осредност и сивило. Но, тоа не е за Карамазови.

Човек во своето најдлабоко битие е суштество упатено кон апсолутот, го признавал тој тоа или не. Таа карамазовска црта, за која зборуваат и Иван и Аљоша и Димитриј, таа незгаслива жед за животот, ~~е не~~ само карамазовска црта, туку таа е сечија, општочовечка. Идентична е таа жед за животот, со жедта за апсолутот; таа жед за трансцендентното е всушност жед за вистински живот, жед за врвот, жед да се испие пехарот на животот до крај, до последна капка, како што вели Иван Карамазов.

Жедта за живот всушност е жед за апсолутот, жед за бесконечноста, жед за бесмртноста - сето друго е живуркање. Човекот е носталгичен по загубениот рај и копнежот по него, всушност е тој мотив за врвни искуства. *Ќе бидете како богови* (1.

¹¹³ Lav, Šestov, *Dostojevski i Niče*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 76

¹¹⁴ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови IV*, Мисла, Скопје, 1971, 35

Мој. 3,5) - само ова возвишено ветување може да ја оправда актуелнава човекова беда и само ова секавање за загубениот рај може да даде сила за борба за тој рај, борба која се случува тука и сега, без минутка одмор и починка. Достоевски со сите сили се напрега за тој рај, се бори за него, го бара и сака да ни го предочи, нам читателите, сака да не убеди во неговата неопходност, сака да не охрабри да не се откажеме од таа битка.¹¹⁵

„Ако човек не го признава трансцендентното, тој или го апсолутизира иманентното или самиот се претвара во апсолут.“¹¹⁶ Човековата природа е жедна за апсолутот, жедна за бесконечност, макар каква и да е, вели Јустин Поповиќ и додава: „затоа и не ја поднесува на драга воља ниту психичката ниту физичката релативност. А ако и ја поднесува, тогаш ја поднесува откако ќе ја прогласи за свој апсолут.“¹¹⁷ Ова им се случува на многу анти-херои на Достоевски, во таа потрага по апсолутот. Силната жед, тие скоро секогаш ја згаснуваат на погрешен извор. Промашувањето на патот кон апсолутот, во таа силна желба за моќ, за живот, завршува или во убиство или во самоубиство или во лудило.

Неспорно е дека човекот ја бара моќта, спорно е во што ја наоѓа. Затоа овој порив е крајно опасен и кој не е подготвен нека не одговара на него. Ако овој нагон за моќ не успее да најде некое повисоко, духовно уточиште, може да ја разори личноста. *Од вољата за моќ има два пата – или кон смирение во Христа (што, всушност е вистинска моќ) или патолошка гордост (што е врвен израз на немоќ).*

Вољата за моќ, која, според В. Јеротиќ, има свои „биолошки корени“,¹¹⁸ е плодносна затоа што, како што рековме, гони кон врвни искуства, кон апсолутот, но ако се остане на неа како на цел, таа е катастрофална за субјектот. Раскољников е илустративен

¹¹⁵ Ваквата теза дека Достоевски превасходно е во потрага по рајот и уште повеќе дека е писател, опишувач на рајската состојба, застапува Драган, Стојановић, во делото *Рајски ум достоевског*, Чигоја, Београд, 2003.

¹¹⁶ Павле Евдокимов, *Жената и спасението на светот*, Воскресение, Велес, 2000, 148

¹¹⁷ Јустин, Поповић, *Достоевски о Европи и словенству*, Манастир Ѓелије, Београд, 1995, 147

¹¹⁸ Владета, Јеротић, *Путевања у оба смера*, Плато, Београд, 1977, 160

пример како таа желба за виша егзистенција, водена токму од вољата за моќ, може да добие демонски димензии.

Психолошката анализа на Достоевски во *Двојник* и откритието на двојството во човекот, е достигнување пред времето, затоа и останува неразбран. Колку ја смета за значајна оваа идеја, но воедно и промашена во формата, зборува и самиот во *Дневникот* од 1877 година: „Тој роман апсолутно не ми успеа, но идејата беше сосема светла (курзив - Т.С.) и јас во книжевноста никогаш не сум создал ништо што би било посериозно од таа идеја. Но, формата на тој роман никако не ми успеа.“¹¹⁹ *Двојник* има „светла идеја“ (човековата иманентна двојственост), но „формата никако не му успеала“ (целокупната драма се одвива на социјален фон и душевна подвоеност на Голјаткин е мотивирана од неговата социјална положба). Затоа, Достоевски ќе се обиде да направи и неколку ревизии на овој роман (во првата верзија е насловен како *Авантурите на господин Голјаткин*).

Така, во едно друго писмо до Михаил, не толку многу години после *Двојник*, кога зборува за преработка на овој роман, Достоевски пишува: „Ќе ти ја испратам ревидираната верзија на *Двојник*. Верувај ми брате, оваа нова верзија, пропратена со вовед, ќе биде скоро како нов расказ.“ Луѓето конечно ќе сфатат колку *Двојник* навистина е добар!¹²⁰ Достоевски не престанува да верува дека тоа е неговата најсветла идеја, неговото најголемо откритие.

Откритието се состои токму во тоа детектирање на онтолошки иманентната двојственост на човекот. Кај човекот двојственоста се пројавува како иманентна, неизбежна карактеристика. Човекот е суштество проникнато со спротивности до парадоксалност: стварноста која ја живее или идеалот кон кој стреми, временоста во која е заробен или вечноста која ја посакува, смртноста која ја исчекува или бесмртноста на која се надева... Сè се тоа парадокси врз кои почива човековата егзистенција.

¹¹⁹ F. M. Dostojevski, *Dnevnik pisca 1877*, Partizanska knjiga, Beograd, 1981, 131

¹²⁰ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 146

Фрленоста во светот, со својата книжевна интуиција, Достоевски ја констатира еден век пред нејзиното теориско вообличување од страна на егзистенцијализмот. Човекот е суштество на два света, „незаконско дете“ и токму затоа е онтолошки несигурен во овој свет. „Човекот е онтолошка дихотомија на ^{човекот} створено (природно) и дадено (натприродно).“¹²¹ Со тоа човекот, иако во овој свет, сепак е надвор од овој свет. Иако дел од оваа реалност, сепак е сосема поинаква реалност. Затоа, човекот е суштество на среде, суштество „помеѓу.“ Ваквата позиција е и предизвик, но и проклетство за него. Токму таква му се јавува и на Достоевски, и токму во тоа тој и ја гледа големината и значењето на идејата на *Двојник*, токму затоа таа идеја за него е „светла“. Но ^{затоа} што не успева доволно јасно да ја артикулира (останува на психолошко ниво) и затоа што, сеуште под влијание на натурализмот во уметноста, таа подвоеност ја мотивира социјално, Достоевски ја смета формата за промашена. И токму можеби од тие причини, како што вели Гросман: „Достоевски до крајот на својот живот ќе трага по соодветно отелотворување на таа своја 'светла' идеја“ – и што е особено важно – „повторно обидувајќи се и не престанувајќи да ја продлабочува темата на *Двојник* во секој свој нов роман. И дури во својата последна книга, тој ќе го покаже огромниот лик на Иван Карамазов, кој го изопачија и разоткрија неговите страшни сопатници – Смердјакот и Гаволот. Во очи на смртта, Достоевски ја остварува својата драга замисла и го преработува својот поранешен *Двојник* во 'трите беседи' и 'кошмарот' на Иван Фјодорович.“¹²²

Конечно, Достоевски успева - Иван Карамазов е еден од најдлабоките и најсложени ликови во целата светска литература. *Двојникот* е доведен до своите крајни граници, психолошката драма добива философска форма. Ивановата подвоеност има онтолошки димензии, а причината за таа подвоеност не се социјалните околности или социјалниот статус, а вољата за моќ кај

¹²¹ Вера, Георгиева, *Философија на исцразмот*, Табернакул, Скопје, 1993, 69

¹²² Леонид Н. Гросман, *Op. cit.*, 71-72

него не е онаа банална желба на Голјаткин, за социјална доминација и рекогниција.

Ивановата воља за моќ има колосални димензии, тука се работи за сè или ништо, тука се одлучува за живот или смрт, за вечноста или минливоста. Прашањата кои го растргнуваат Иван не се однесуваат на неговата чиновничка кариера, ами на вечниот живот – Бог и бесмртност – а со тоа нема компромиси, нема нерешен резултат. Тоа го знае и самиот Иван, поточно го чувствува, чувствува дека тие прашања мора да ги разреши час покоро и тоа да ги реши позитивно, во спротивно ќе полуди. На тоа го предупредува и старецот Зосима: „...Ако не може да се реши тоа во позитивна смисла, тогаш никогаш не ќе се реши во негативна, вие самиот го знаете тоа својство на вашето срце и во тоа е сета негова мака.“¹²³

Во тоа е маката на скоро сите јунаци на Достоевски, во тоа е, можеби, маката на самиот Достоевски. Но вреди да се мачи за таква мака, како што вели старецот Зосима во споменатиот дијалог со Иван: „Благодарете му на творецот што ви дал возвишено срце, способно да се мачи со таква мака.“¹²⁴

Оваа порака секако важи за Достоевски. Маката на Достоевски започнува и тој е благодарен за тоа, но и се измачува заради тоа. *Воља за моќ*, насловот на поглавјето кое туку-што го проследивме, е почетната позиција од која започнуваат маките на Достоевски. Сите негови романи, неминовно се поврзани со раздобјето од неговиот живот во кој се пишуваат. Па така и *Двојник*, на чија обработка се задржавме во оваа глава, е израз на личните преживеалици на Достоевски во овој период. Величината негова се состои токму во тоа што успева секогаш тие лични преживувања, теориски да ги вообличи и да им даде една универзална димензија. Фитилот е запален – вољата за моќ го бара својот израз. Не успее ли Достоевски да го најде тој израз на автентичен и здрав начин, тешко нему. Или ќе допре до вечноста и ќе ја оствари таа воља за

¹²³ Ф. М. Достоевски, *Браката Карамазови I*, Мисла, Скопје, 1971, 94

¹²⁴ Ibid., 94

моќ или засекогаш ќе остане запретан во калта на земново посотење, со илузи за моќ.

ЛИЧНИОТ ФИЛОСОФСКИ ЗАВЕТ

По *Двојник*, и покрај лошиот прием кај публиката и критиката, Достоевски, сепак се решава да тргне по сопствен пат. Неговата примарна интенција, сега не е – како што забележува А. Амоја – „да ја слика надворешноста, туку да му дозволи на читателот да зирне во интимните тајни на ликовите и да ја разбере нивната природа, квалитетот на нивниот живот и ситуациите во кои се заробени.“¹²⁵ За таа цел, Достоевски, помеѓу другото почнува и да експериментира, да го вежба перото.

До заминувањето на робија, во 1849, тој ќе напише дузина кратки новели, раскази и романи, кои сè повеќе ќе го оддалечуваат од естетиката на Белински и натуралистичката школа. Во истата, 1846 година, по *Бедни луѓе* и *Двојник* ги објавува: *Господин Прохарчин*, *Расказ во девет писма* (напишан година пред тоа, во 1845, за зборникот на Некрасов, но забранет од цензурата). Следуваат: *Газдарица* (1847), *Петербуршки летопис* (1847), *Полжунков* (1848), *Слабо срце* (1848), *Чесниот крадец* (1848), *Бели ноќи* (1848), *Туѓа жена и маж под кревет* (1848), *Њеточка Незвановна* (1849) *Малиот херој* (напишана мај-јуни 1849 во интервалот, помеѓу апсењето и судењето, а објавена како прва новела по робијата во 1857 под псевдоним „М-иј“) ¹²⁶

Тој полека, сè повеќе и повеќе, ќе се профилира како сликар на психолошкото и на фантастичното, отколку на социјалното. Така, обичниот чиновник Семјон Иванович Прохарчин, во расказот *Господин Прохарчин*, е „недруштвен човек, сосема мирен [...]“¹²⁷ И во него има „многу нереални својства, зошто не еднаш беше забележано дека Семјон Иванович понекогаш сосема се заборава и

¹²⁵ Alba Amoia, *Feodor Dostoevsky*, A Frederick Ungar Book - Continuum, New York, 1993, 187

¹²⁶ Достоевски во писмото до брат му Михаил од 18-ти Јули 1849, спомнува „три приказни и две новели“, кои ги напишал во Петро-павловска тврдина за време на чекањето на судењето, но само *Малиот херој* се објавува, другите остануваат непознати до ден денес.

¹²⁷ Ф. М. Достоевски. *Кратка проза I*, Табернакул, Скопје, 1998, 177

седејќи на едно место со зината уста и со перо кренато во воздух, небаре оладен или скаменет, повеќе личи на сенка од суштество со разум, отколку на разумно суштество.¹²⁸

Роман во девет писма, е експеримент напишан за една вечер, ништо налик на нешто пред или потоа од Достоевски; Белински веќе „одвај успева да го прочита“¹²⁹ *Газдарица*, пак, е мистична приказна, целата во натприродна атмосфера и изобилство на фантастични елементи. Човековите слабости се испитуваат во *Чесниот крадец*. Сонувачот, романтичарот и „совршено добриот човек“ пак, е во фокусот на авторот во љубовната приказна *Бели ноќи*. Па обид за фарса со *Туѓа жена и маж под кревет...*

И во предвечерието на робијата, пак една исповед – *Њеточка Незвановна*. Штета што романот останува незавршен, затоа што тој на некој начин е првото продолжение на психолошката анализа и продлабочување на истражувањата од *Двојник*. Завршувајќи го предробијашкиот период со *Њеточка Незвановна*, станува јасно дека, досега Достоевски „веќе ги извежба алатките за психолошка анализа, кои така брилијантно ќе ги употреби во подоцнежните, позрели дела.“¹³⁰ Заврши периодот на психолошки анализи и методолошки увежбувања, веќе може да се гради философијата.

Новелите кои погоре ги наведовме, до апсењето на Достоевски, се помеѓу реалното и фантастичното, тоа се книжевни експерименти и стилски еквилибрации, во кои главно само се начнуваат големите теми. Неговите јунаци веќе стануваат чудаци по себе, независни од социјалните околности, иако често се обични, премногу обични луѓе во социјален контекст, тие се крајно необични во психолошки. За конечно да се ослободи од социјалните теми од *Бедни луѓе* и да креира сопствена философија, Достоевски мора да направи прво психолошка анализа, од која подоцна ќе ја синтетизира сопствената философија. Затоа, сите пред-робијашки дела се само ваков тип на психолошки, но и стилски и книжевни трагања.

¹²⁸ Ibid., 167

¹²⁹ Joseph Frank, *Dostoevsky: The Seeds of Revolt, 1821-1849*. New Jersey: Princeton University Press, 1988, 178

¹³⁰ Alba Amoia, Op. cit., 88

Философијата на Достоевски во овој период сè уште не е целосно вообличена. Таа е само навестена, можеби и само несвесно насетена во веќе споменатата новела *Газдарица*. Во овој книжевен труд на Достоевски е скицирана идната замисла и е најавена иднината. Во неа главниот јунак, Ординов има идеја, „во него можеби ќе се оствареше некоја целосна, оригинална, самобитна идеја. Можеби му беше судено да биде уметник во науката. Во најмала рака тој самиот порано веруваше во тоа. Искрената верба е веќе залог за иднината.“¹³¹ Нашиот јунак има една страст, а тоа е науката.

И уште повеќе, тој сака да биде „уметник во науката!“ Што би значело тоа? Тоа би значело поинаков однос кон науката, т.е. поинаков пристап во истражувањето на проблемите кои го интересираат. Наспроти тогашните позитивистички тенденции, Достоевски силно се спротивставува на простото пренесување на методите од егзактните науки, кои тогаш се во подем, во истражувањата од антрополошките науки. Неговиот основен предмет на интерес, човекот, е и предлабока тајна за да би можела да се опфати со квантитативните методи на современата наука. За него и философијата е поезија, уметност пред сè. Уште од писмата испраќани од Инжињерската академија до братот Михаил, се гледа дека Достоевски ја знае улогата и методологијата на философијата, следствено и на сопствениот истражувачки пристап: „Што подразбираш под тоа да *знаеш*?“ – го прашува тој брата си уште на 19 годишна возраст – „Познанието на природата, човековата душа, Бог, љубов – тоа се спознава со срцето, не со умот [...] Разумот е инструмент, машина која се придвижува од огнот на душата“ - вели тој и затоа философијата за него - „не би требало да се смета како обичен математички проблем, во која непознатата е природата. Имај на ум дека поетот во мигот на инспирација го одгатнува Бога; па според тоа, тој ја остварува мисијата на философијата.

¹³¹ Ф. М., Достоевски, *Кратка проза I*, Табернакул, Скопје, 1998, 95

Следствено, поетската екстаза е философска екстаза...Значи философијата исто така е поезија, само на повисоко ниво од неа!"¹³²

Вака одредениот однос кон разумот и кон философијата како поезија, ќе остане доминантно сфаќање кај Достоевски во сите негови, идни обиди за решавање на било кој проблем. Во оваа смисла, тој ~~впрочем~~ ќе ја покаже и недоволноста на разумот во решавањето на вечните прашања, или уште повеќе, неговата погубност. Затоа, прашањата ќе ги помести од сферата на рационалното, во сферата на ирационалното, каде единствено може да се даде, барем делумно, задоволувачки одговор.

Идејата, планот за иднината, веќе во *Газдарица* (1847), е скициран. Се разбира, планот е само навестен, претчувствуван, далеку од разработен систем. Сите идни напори на Достоевски ќе бидат во насока на вообличувања на овие насетувања. „Но во неговите осаменички интересирања никогаш, дури ни сега немаше ни ред ни систем“ – се вели за јунакот во новелата – „сега постоеше само првото воодушевување, првата жар, првата треска на уметникот. Тој сам си создаваше систем; тој се изградуваше во него со години и во неговата душа, лека-полека, веќе се појавуваше сеуште маглива, нејасна, но некако прекрасно-утешна претстава на идејата, овоплотена во нова, просветлена форма, и таа форма бараше да излезе од неговата душа; тој сеуште бојазливо ја чувствуваше нејзината оригиналност, вистинитост и самобитност: творештвото веќе му се навестуваше на неговите сили; тој се оформуваше и јакнеше. Но рокот за овоплотувањето и создавањето сеуште беше далечен, можеби мошне далечен, можеби, сосем невозможен!"¹³³

Навистина, овоплотувањето на таа идеја е многу далеку, повеќе од триесет години по оваа изјава – дури во најгенијалното негово дело, *Браката Карамазови*. Но и таму не целосно. Овој незавршен роман Розанов го гледа како вовед во кој позитивното учење авторот,

¹³² Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 10

¹³³ Ф. М., Достоевски, *Кратка проза I*, Табернакул, Скопје, 1998, 7-8

спречен со смртта, не ни стигнал да го изнесе.¹³⁴ Затоа и изгледа како пророчка оваа изјава на јунакот од *Газдарица* дека остварувањето на системот е далеку, „можеби сосема невозможен.“ *Браќата Карамазови* е недовршен роман, само еден дел од тој голем проект, од таа голема идеја проектирана уште во младоста. Но заветот е даден, Достоевски сиот свој живот ќе се држи до него, ќе се држи до проектот да го одгатне човекот во неговата најголема тајна и тоа не од перспективата на позитивизмот и природните науки.

А која е таа голема идеја, кој е тој страстен копнеж кој го обзема младиот автор? *Слободата, се разбира!* „Слободичката е послатка од лебот, поубава од сонцето.“¹³⁵ *Ете ја големата тема - која Достоевски ќе ја варира во сите идни романи - обзнанета уште во Газдарица: слободата или лебот. Ете го искушението на Големиот Инквизитор кој, ако наслушнеме само малку повнимателно, можеби ќе го чуеме и лично, уште во оваа новела* како соблазнително дошепнува: „Дај му слободичка на слабиот човек – самиот ќе ја врзе и ќе ти ја врати назад.“¹³⁶ Ете го предизвикот и на Верховенски и на Шигалев и на сите *Демони*, кои ја искушуваат слободата во име на големата социјалистичка идеја за еднаквост. Сите прашања во философијата на Достоевски и се раѓаат од слободата и се решаваат во слободата. Тоа е точката-фокус во која се наоѓа јазолот на сите негови дилеми.

Сето ова покажува, вели Розанов, „колку рано кај Достоевски се родиле неговите основни идеи – тој во текот на наредните децении единствено се колебал дали да ги прифати или отфрли, но ништо суштински ново не открил во нив.“¹³⁷ Основната философска интенција и духовна расположба кај Достоевски се присутни уште на почетокот на неговото творештво. Неговата философија, со текот на времето добивала само посовршен израз, без да доаѓа до некои нови, спектакуларни откритија. Впрочем, како што самиот

¹³⁴ Василиј, Розанов, *Легенда о Великом Инквизитору*, ЦИД, Подгорица, 2002, 114-115

¹³⁵ Ф. М., Достоевски, *Кратка проза I*, Табернакул, Скопје, 1998, 23

¹³⁶ Ibid., 93

¹³⁷ Василиј, Розанов, *Легенда о Великом Инквизитору*, ЦИД, Подгорица, 2002, 205

Достоевски ќе напише во писмото до Мајков, после неполни десет години од оваа проекција во *Газдарица*: „Идеите се менуваат, срцето останува исто.“¹³⁸

А срцето на Достоевски отсекогаш жеднеело за верата и Христа. По краткото оддалечување од Црквата, Достоевски полака почнува повторно да се враќа. Лоски во својата студија за Достоевски,¹³⁹ тоа враќање во Црквата го датира во 1847-ма, во периодот кога паралелно се движи и во круговите на социјалистите, Петрашевски и Белински. Верата во Христос, темелот на неговиот живот и философија, и во овој период е толку силно, што при споменувањето на името Христос во негативна конотација од страна на Белински, тој во грч го менувал изразот на сопственото лице. (Како што самиот Достоевски сведочи, пренесувајќи една сцена со Белински од тој период).¹⁴⁰

Затоа, Достоевски сè повеќе ќе се оддалечува од Белински и социјалистите. Неговата философија сè поупорно и по упорно ќе си го бара сопствениот оригинален израз. Проектот замислен во *Газдарица*, мора да биде остварен, таа првична интуиција мора да биде вообличена во автентична философија. Но, таа во голема мера, ако не и пресудно, ќе го заземе својот дефинитивен курс по четиригодишниот престој во Омската тврдина (1850 – 1854), како робијаш и воениот егзил во Семипалатинск, каде за прв пат по пуштањето од затвор му е дозволено да живее како слободен граѓанин, најпрвин во Твер, до 1859, а од 1860 и во С. Петербург.

Личниот философски завет е даден уште во 1847 – ма година. Сиот живот Достоевски ќе го интересира токму овде прокламираниот интерес – човекот во неговата апсолутна слобода. Сите прашања и дилеми на Достоевски се вкрстуваат во проблемот за човекот, сè се влева во антропологијата. А проблемот на човекот единствено може да биде решен во слободата, затоа што човекот е слобода.

¹³⁸ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 83

¹³⁹ Nikolaj, Loski, *Dostojevski i njegovo hrišćansko shvatanje sveta*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 51

¹⁴⁰ F. M. Dostojevski, *Dnevnik pisca 1873*, Partizanska knjiga, Beograd, 1981, 13-14

Тоа е проблемот за кој Достоевски се заветува во писмото до братата си дека ќе го решава и тоа не од аспект на позитивистичките науки. За тој нов истражувачки аспект, треба да ги постави темелите на една поинаква философија.

Првично, на Достоевски му е прочитана смртна пресуда. Тој и застанува да чека на ред пред стрелачкиот вод. Пресудата е преименувана во последен миг, наместо смртна казна, се осудува на четири години затвор во Сибир и уште толку принудна работа.

После ова искуство, Достоевски никогаш повеќе нема да лута во своите уверувања и да експериментира. Сега сосема јасно сфаќа: „гледајќи во минатото размислувам колку време залудно е загубено во заблуди, во грешки, напразно незнаејќи како треба да се живее; колку малку го ценив животот, колку само грешев против сопствениот дух и своето срце“ – му пишува тој на брата си од малата затворска ќелија, само неколку часа по преиначувањето на пресудата од смртна во робија, во кое писмо тој и ја демонстрира својата дефинитивна решеност за промени: „сега, менувајќи го животот јас се препородувам во нов облик.“¹⁴¹ Новиот облик значи напуштање на сите претходни заблуди на младоста и дефинитивна решеност, ¹отсега да се биде со Христа.

„Онаа глава која создаваше, која живееше со возвишениот живот на уметноста и која се беше навикнала на највозвишените барања на духот – таа глава е отсечена од моите рамења.“¹⁴² Во социјалистичките идеи, Достоевски никогаш и не бил вистински вљубен, а сега е време да се раскине и со романтизмот. Време е да се создава, не во име на возвишеноста на уметноста, туку во име на животот, затоа што „животот е дар, животот е среќа, секој миг би можел да биде цел еден век на среќа“¹⁴³ – пишува Достоевски во истото писмо. Сите состојби насетувани пред робијата, сега мора да добијат свој нов уметнички израз, *двојникот* мора да се артикулира.

¹⁴¹ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 51

¹⁴² Ibid., 51

¹⁴³ Ibid.,

По издржувањето на казната и префрлувањето во Семипалатинск, како обичен војник, Достоевски го пишува ова значајно писмо до Н. Д. Фонвизина, жена на еден од затворениците, декабристи, во кое се гледаат неговите религиозни преживувања како и рамките на идните негови напори во животот и философијата: „Ќе ви кажам нешто за себе си – јас сум дете на своето време, дете на сомнежот и неверувањето, сè до сега сум таков, а таков ќе останам сè до гроба. Колку само страшни маки поднесував и поднесувам заради таа желба да верувам, која во мојата душа дотолку јакне доколку наоѓам причини против неа.“¹⁴⁴ Двојството е прецизно лоцирано: *желбата да се верува и аргументите против тоа*.

Ете го судирот кој треба да го решава Достоевски до крајот на животот - разум или вера? Тоа ќе биде идниот теориско - книжевен ангажман на Достоевски. За да не се поднесуваат повеќе маките мора да се оствари проектот. Или помирување на разумот и верата или отфрлање на едното или другото. Ќе видиме како Достоевски ќе го реши овој конфликт на теориско ниво, затоа што на лично, изборот е направен уште одамна, сега само треба теориски да се вообличи, да му се даде задоволителна артикулација на изборот.

„Меѓутоа, понекогаш Бог ми праќа мигови во кои потполно сум спокоен;“ -продолжува Достоевски во истото писмо – „во тие мигови јас љубам и забележувам дека и мене другите ме љубат; во таквите мигови јас си создадов во себе си символ на верата во кој сè ми е јасно и светло. Тој символ е сосема едноставен, еве како гласи: треба да се верува дека нема ништо поубаво, подлабоко, посимпатично, поразумно, похрабро и посовршено од Христа, и не само што нема - туку со силата на најголемата љубов си потврдувам на себе си – дека и неможе да има. А и тоа не е сè: кога некој би ми докажал дека Христос е надвор од вистината и кога навистина би било вистината да биде надвор од Христа, јас и тогаш би сакал попрво да бидам со Христа, отколку со вистината.“¹⁴⁵ Ете

¹⁴⁴ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 68

¹⁴⁵ Ibid., 68

го неговото верују, ете го уверувањето до кое ќе се држи Достоевски до крајот на неговиот живот. Ете, како разумот конечно е поразен. Ликот Христов за Достоевски засекогаш ќе биде вечниот, ненадминливиот идеал.

Но разумот е црв, рие тивко, ненаметливо, соблазнително. Мора верата да се укрепува сè одново и сè посилно. Затоа, по робијата и прогонот, сè мора да почне одново. Достоевски, како да сака буквално сè да започне од поинаква позиција, како нов, препороден човек.

Понижени и навредени, едно од позначајните дела веднаш по робијата, како да е повторно, ново пишување на *Бедни луѓе*. Сè е подложено на ревидирање, *Понижени и навредени* всушност се ревидирани *Бедни луѓе*. Токму затоа во романот и има намерни и јасни алузии токму на *Бедни луѓе*, директно повикување на главниот јунак (кој е писател), на своето наводно прво дело кое постигнало голем успех кај Белински. *Понижени и навредени* е препишување на истата тема,² пак во фокусот се бедните луѓе, но сега од нова позиција, во ново светло. Сега за бедните луѓе, т.е. за нивната бедна состојба не е виновно општеството, ами бедата е иманентна особина на човекот. Човекот е „незаконито дете“ и тоа е негова космичка детерминанта, а не социјална. Двојството не може да биде резултат на социјалните околности. Човековата трагичност е онтолошка, не социјална.

Во ова дело за прв пат експлицитно се нотирани и многу од подоцнежните идеи кои Достоевски пошироко ќе ги елаборира во секој нареден роман. Тука, „со страдањето се прочистува;“¹⁴⁶ тука еден од ликовите, кнезот Валовски, е првиот философски тип, носител на идеја, подоцна совршено развиен во ликовите на Раскољников, Кирилов, Ставрогин и останатите маестрално насликани ликови на Достоевски. Во *Понижени и навредени* за прв пат се појавуваат и контурите на Ивановиот бунт од *Браќата Карамазови*, во ликот на малата Нели, која не сака да му прости на

¹⁴⁶ Ф. М. Достоевски, *Понижени и навредени*, Мисла, Скоје, 1971, 108

својот татко (кнезот), што ја оставил: „И кажи му дека сега скоро го читав Евангелието. Таму пишува: проштевајте им на своите непријатели. Па ете, јас го прочитав, но нему сепак не му простив[...]”¹⁴⁷

И Иван Карамазов не може да го прифати тоа и тој не сака да прости и тој не сака никаква хармонија заснована на солзата на едно невино дете, и затоа: „сé додека имам време, брзам да се оградам и затоа напoлно се откажувам од таа највисока хармонија. Таа не вреди ни колку една солзичка на едно, измачено дете, што се мавало со рачињата по градите и му се молело на 'дедо боже' во своето смрдливо дувло! Не вреди, зошто неговите солзи останаа неоткупени. Тие морат да бидат откупени, инаку не може да има хармонија. Но со што, со што ќе ги откупиш? Можно ли е тоа? Зарем со тоа што ќе бидат одмаздени? Но зошто ми е таа одмазда, зошто ми е пеколот на мачителот, што може тука да поправи пеколот кога тие веќе ќе бидат намачени?”¹⁴⁸ За намачените деца нема смисла ниту проштевањето ниту пеколот, разумен човек не може да ги оправда бесмислените светски трагедии.¹⁴⁹ Оттука бунтот, бунтот против светот, бунтот против Бога. Конфликтот пренесен од исказот на малата Нели, јаде во душата на Достоевски. Како да се покори на верата која бара простување и да се одолее на аргументите на разумот кои не дозволуваат да се стори тоа?

Записите од мртвиот дом, е вториот особено значаен роман напишан после робијата и прогонството на Достоевски (Пред овие два романи Достоевски има две, не толку значајни - барем за нашава анализа - и повеќе, ако може така да се каже, „комерцијални“ обиди да се врати на литературната сцена со

¹⁴⁷ Ibid., 234

¹⁴⁸ Ф. М. Достоевски, *Браката Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 115

¹⁴⁹ Скоро како парафраза на ваквите Иванови изјави и неговиот бунт, звучи исказот на Иво Андриќ, од делото *Знаци покрај патот*: „Ниту самиот Создател со својата бескрајна добрина, ниту драгоцената крв на најголемата Жртва, не се во состојба да ја платат цената која би требало за само една чета избрани да се одведат во рајот, ако рајот треба да биде тоа што се вели дека е. Нема ниту делче од нас кое би било способно за вечно блаженство и смирение во Божеството. Нема и не може да го има ниту после сите искупувања и прочистувања, дури ниту по сила и на Божјата милост и љубов.” - Иво, Андриќ, *Знаци поред пута*, Култура, Београд, 1976, 24

новелите *Сонот на чичото* и *Село Степаннчиково и неговите жители*, кои ги пишува откако му е дозволено да се врати во Твер, 1859 година). По враќањето во Петербург во 1860 година, го започнува пишувањето на *Мртвиот дом*, кој во целина е објавен 1860/61 во списанието *Време*.

Романот е една галерија од ликови и настани во која на најреалистичен начин е прикажан животот на Достоевски во затворот во Сибир, во Омската тврдина. Настаните во романот немаат некоја цврсто поврзана идејна структура, нема класичен вовед, расплет и кулминација, нема возбудлива приказна што се следи од почеток до крај. Тоа е роман - дневник, на главниот јунак и се разбира со тоа и на душевните преживеалици на Достоевски, кој сета своја внатрешна состојба ја става во устата на главниот јунак.

Овој роман е значаен за философија на Достоевски, токму заради тоа што во него се нотирали скоро сите идеи кои подоцна целосно ќе бидат развиени. Но во него сеуште не се комплетно формулирани и јасно артикулирани сите философски концепции кои подоцна ќе бидат експлицитни во останатите негови романи. Овој роман е само дескрипција од соочувањето со суровоста на животот. Соочување кое ќе ја зацврсти насоката на размислување. Тој е реалистична слика на човековата природа во суровите затворски околности.

Ова е роман – слика, слика на стварноста и увид во човековата природа. Овој роман е фактографија на реалноста, во него нема теориски концепти, нема заклучоци. Тука Достоевски само го слика животот, нотирајќи ги вечните прашања, без да се вознемирува околу одговорите: „Но, меѓутоа, зошто човек да се занимава со неразрешливи прашања! Бие барабанчето, време е да се оди во касарна.“¹⁵⁰ Тука нема време да се анализираат фактите, барабанчето бие, железната дисциплина во затворот не дозволува теориски медитации. Но еднаш поставените прашања се црв, јадат додека не дојдат до сржта, додека не те натераат во „подземјето“.

¹⁵⁰ Фјодор, М., Достоевски, *Записи од мртвиот дом*, Мисла, Скопје, 1971, 65

Затоа, овие искуства од *мртвиот дом* мора да се вообличат, мора да се осмислат фактите од овој роман – опис, од кој подоцна, во наредните романи ќе се вообличи новата философија на животот.

Записи од мртвиот дом е „оаза на новата идејна ориентација на Достоевски.“¹⁵¹ Неговата философија после ова искуство нема веќе да биде сувопарно, нема да биде оперирање со теориски философски концепти, туку животна, длабока и трагична философија на реалната човекова егзистенција. Во таа философија ќе нема ништо статично и реско. Пресојот во затворот му го наметнал тој концепт. Тој веќе не е насочен кон надвор, туку кон внатре, кон себе си и сопственото спасение. После овој роман нема веќе умување за социјалната стварност, нема восхитеност од социјалистичките идеи на времето и верба во промената на светот, како што беше тоа случај со *Бедни луѓе*. Сега сопствената егзистенција, сопственото спасение му е далеку поважно од секој идеал на младоста. „Знаете ли што сакам“ – ќе се изјасни јунакот на Достоевски во следниот роман, *Записи од подземјето* – „сите ѓавол да ве однесе! Ете тоа го сакам! Мене мир ми е потребен. И целиот свет би го продал за копејка, само да не ме вознемирува. Кога би бил во дилема дали светот да пропадне или јас да не пијам чај, јас би рекол светот нека пропадне, само јас чајот да би го пиел.“ - тоа е неминовниот заклучок во *Записи од подземјето*, после реалното искуство во *мртвиот дом*.

Во затворот не биле дозволени никакви книги, освен Библијата и така, на Достоевски не му преостанува ништо друго освен да се занимава со самиот себе си, да се соочува со најдлабокото во себе си и сопствената егзистенција. И во тој двобој со самиот себе си, одеднаш - сè се покажува бесмислено, сета светска мудрост, сите философии и теории, сите книги и поуки. „И затоа, живејќи без книги, јас по невоља се задлабочував во самиот себе, си поставував прашања, се трудев да ги решам, понекогаш се мачев

¹⁵¹ Милан, Ѓурчинов. *Достоевски*, Култура, Скопје, 1981. 162

со нив...¹⁵² И овој став ќе се вообличи подоцна во *Записите од подземјето*, каде ќе биде изразен сиот револт кон теориските концепти кои ја замрзнуваат реалната егзистенција. „Толку се одикуваме од животот, што дури чувствуваме извесна одвратност и затоа не можеме да поднесеме кога нешто ќе не потсети на животот.“ – признава во овој роман подземниот јунак - „Оти до таму ја дотеравме, што вистинскиот, `стварен живот` го сметаме дури за мака, за труд и сите длабоко се сложуваме дека во книгите е подобро.“¹⁵³ И продолжува – „Ако останеме сами со себе, без книгите, веднаш ќе се заплеткаме, ќе се загубиме, не ќе знаеме кому да му се приклониме, до што да се придржуваме, што да љубиме, што да мразиме, што да почитуваме, што да презираме. Нам дури ни е тешко да бидеме луѓе, вистински луѓе од крв и месо.“¹⁵⁴

Ете како во следниот роман, во *подземјето* е формулирано доживувањето од мртвиот дом, во кој Достоевски се соочуваше самиот со себе, без книги, без теориски концепти, без умувања. Само тој со себе си во дијалог, тој од крв и месо, во една крајно сурова средина. Во затворот Достоевски се соочува со стварноста, која е „бескрајно разнообразна во споредба, дури и со најдлабоките заклучоци на апстрактната мисла и не трпи остри и јадри поедноставувања. Стварноста се стреми кон расчленување.“¹⁵⁵

Во овој роман, можат да се најдат нафрлени и останатите, клучни дилеми со кои ќе се занимава авторот во наредните творби. Така, тука се отвора прашањето за вината кое своето вообличување ќе го добие во *Злосторство и казна*: „И колку младост е погребана напразно помеѓу овие сидови, колку големи сили пропаднале напразно! – констатира раскажувачот пред крајот на романот. „Па треба веќе да се каже: - вели тој - „сите тие луѓе беа необични луѓе. Па тие можеби се најдаровитите, најсилните луѓе од сиот наш народ. Но туку така, напразно пропаднале моќни сили, пропаднале

¹⁵² Фјодор М. Достоевски, *Записи од мртвиот дом*, Мисла, Скопје, 1971, 354

¹⁵³ F. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, Rad, Beograd, 1979. 421

¹⁵⁴ Ibid., 422

¹⁵⁵ Фјодор М. Достоевски, *Записи од мртвиот дом*, Мисла, Скопје, 1971, 303

ненормално, незаконито, неповратно. – и извикува – А кој е виновен? Токму *тоа, кој е виновен* (курзив - Т.С.)?¹⁵⁶ Кој е виновен? И за што? И како да се одговара за тоа? Да се казни или да се прости? Дали затворот го прочистува престапникот и го води кон покајание и спасение, или пак казната и страданијата не можат да го поправат човека?

Ова го наметнува и прашањето за човековата природа, нејзините потенцијали, граници и перспективи. Зошто некој сторил злосторство? Што го навело на тој чин? Прашање на избор ли е тоа или неминовност на природата? Казната, или пак можеби сомилоста ќе ја промени човековата природа? Каде се човековите упоришта, ограничен ли е човек со некакви норми? Ако е, тогаш што е со слободата? Ако не е, тогаш до каде може да отиде и до што може да доведе безграничната слобода?

Сите овие прашања кои ќе бидат третирали во следните романи, фактографијата ја црпат од реалистичката слика на таа ризница на карактери од *мртвиот дом*. Таму, Достоевски бил сведок на секакви природи. Кога зборува за еден затвореник, извесен А-в, раскажувачот Александар вели: „Тој беше најодвратен пример за тоа колку човек може да падне и стане низок и до колкава мера и без каење да го задуши во себе си секое морално чувство.“¹⁵⁷ А подолу низ една констатација се наметнува и дилемата за границите на човековата природа: „Тој беше пример до каде може да дојде само телесната човекова природа, незадржувана однатре од никаква норма, никаков закон.“¹⁵⁸ А таа човекова природа е така кривка, што некогаш е доволно само еднаш да пукне и потоа... „Постои, на пример - и дури многу често - ваков тип на убиец: си живее човекот тивко и кротко; судбината му е тешка, трпи. Да речеме дека е селанец, слуга во домот на спахијата, обичен прост граѓанин или војник. Наеднаш нешто му зоврело, тој не издржал и го боднал со нож својот непријател и угнетувач. Токму тогаш и почнува

¹⁵⁶ Ibid., 356

¹⁵⁷ Ibid., 95

¹⁵⁸ Ibid., 96

чудното: за некое време човекот наеднаш ги преминува границите.¹⁵⁹ Толку му треба на човека: „Чиниш, штом еднаш ја минал за него забранетата линија, тој веќе почнува да се восхитува од сето тоа што за него нема веќе ништо, свето; чиниш го копка наеднаш да прегазии преку секоја законитост и власт и да се наслади со најразуздана и безгранична слобода [...] а некои од нив, во тоа умо-помрачување дури се занесуваат дека се поинакви одошто се.“¹⁶⁰ Еве ја и темата на *Злосторство и казна* – да се убие, да се направи злосторство и притоа да се сметаш за виш, поголем човек од останатите – пронајдена во секојдневните карактери на *мртвиот дом*. Ете ја возбудата од вољата за моќ, понудена со апсолутната слобода што ја поседува човекот. Во затворот, Достоевски го видел практично, сето она што уште на стартот од своите книжевни трагања го постулирал како предмет на свој интерес – човекот, апсолутната слобода и вољата за моќ. Но, во *мртвиот дом* се наоѓаат и никулците на надежта. Се воочува значењето на вољата и на личноста како опозит на нужноста, на природата. Опишувајќи со каква сласт затворениците трошат пари, кога до нив некако ќе дојдат, Достоевски констатира дека тоа го прават така, просто заради манифестација на сопствената воља: „Сета смисла на зборот ‘затвореник’ означува човек без воља, а трошејќи пари, тој постапува веќе по своја воља (курзив Ф.М.Д.).“¹⁶¹ Дури и лошото поведение на престапниците, кое ќе им донесе само дополнителни невољи, е само начин на манифестација на личноста, на нивната самосвојност. Во тој престап Достоевски гледа „[...]инстинктивен копнеж да се биде свој, желба да се покаже себе, својата сопствена личност[...]“¹⁶² Достоевски чувствува дека решението не може да се бара, во природата, туку надвор од неа, во слободата, во личноста. Затоа во затворот тој наоѓа утеха во ретките моменти кога се слават

¹⁵⁹ Ibid., 134

¹⁶⁰ Ibid., 135

¹⁶¹ Ibid., 101

¹⁶² Ibid., 102

големите верски празници. Христијанскиот живот почнува да го осветлува мртвиот дом.

Видовме како после *Понижени и навредени*, а особено после *Записи од мртвиот дом*, се менува интересот на Достоевски и како му се раѓаат нови философски идеи. Тој чувствува како сè почнало од почеток, како новото искуство променило сè. И затоа така и се однесува. Сите овие искуства ќе бидат основа за идното развивање и за постепено, но конечно оформување на целосно заокружена философија.

Низ овие искуства Достоевски го видел остварувањето, поточно погрешното остварување на сите концепти кои го вознемирувале пред робијата. Видел до каде сè може да доведе неограничената слобода, што може да се изроди од тој порив за моќ, видел во што сè може да се претвори човек со погрешната употреба на овие пориви и можности. Ова се опасни мотиви. Достоевски го видел тоа на дело, во пракса. Но видел и колку сини и моќни пориви навистина се тоа и како е неприродно и невозможно нивното уништување; единствено што е можно е на сите да им се даде поинаква смисла.

После искуството во мртвиот дом, ниту Достоевски ќе биде истиот, ниту неговата животна философија. Тој и се заколнува на тоа во последните редови на овој роман: „Јас мислев, јас решив, јас се заколнав дека во мојот иден живот веќе нема да ги има оние грешки ни оние падови какви што имаше порано.“¹⁶³ Го напушта затворот, заминува во слобода која е можност за нешто повисоко, повозвишено, целосно ново: „Слобода, нов живот, воскреснување од мртвите...Каков прекрасен миг!“¹⁶⁴ Од тој миг, целата надеж е во спасението, во воскресението. Од мртвиот дом Достоевски веќе е во потрага по спасението, по сопствената бесмртност. Но прво мора да расчисти со сите претходни теории, мора да најде цврста почва за темели, затоа, мора да влезе во подземјето, како нужна последица на *двојникот*.

¹⁶³ Ibid., 340

¹⁶⁴ Ibid., 357

6.1. Расчистување со старите концепти

После искуството од мртвиот дом, во наредните дела Достоевски како да вели: „ајде да расчистиме жестоко, најжестоко што може зборот да изрази, со сите социјални теории, а подоцна и со философските конструкции кои ги подржуваат тие теории.“

Со сите социјални концепти и со сè што е западно, Достоевски конечно, јавно се пресметува по враќањето од првото патување низ Европа, во патеписот *Зимските белешки за летни настани*. Чистењето пак, на философскиот терен, Достоевски го превзема во *Записите од подземјето*. Белешките се демистификација на социјалните теории, *Записите* пак, демистификација на философските. Ако воопшто може да зборуваме за пресврт во уверувањата на Достоевски, тогаш *Зимските белешки*, секако се написот во кој тој пресврт е направен.¹⁶⁵

Во *Зимските белешки* за прв пат се употребени термините „мравјалник“ и „кристален дворец“ (местото на светската изложба која ја посетил во Лондон), со кои Достоевски ќе ги означува сите социјални концепти кои ја негираат личноста во име на заедницата. А, впрочем сите актуелни концепти му се чинат токму такви. Не само социјализмот, туку и секоја актуелна општествена

¹⁶⁵ Овој пресврт во убедувањата Н. Милошевиќ го гледа просто како маневар на Достоевски за прикривање на политичките уверувања, кои тој никогаш вистински не ги напуштил, а философско - религиозните идеи кои следуваат, овој автор ги смета едноставно за „преведување на поимите на религиозен јазик“, кои според него не сè ништо друго туку начин да се протнат старите политички уверувања. Достоевски, според Милошевиќ, останал на своите реформаторски, револуционерни уверувања, само што сега ја сменил формата. Затоа, според него, и му требало христијанството како параван зад кој преку концептите за братството, идеалите, богочовештвото и сл. ќе ги прокриумчари истите убедувања пред царскиот режим. Затоа на Достоевски му требало христијанството и тоа пред сè како социјална религија, без мистицизам. Но ваквото симплифицирање, во студијата на Н. Милошевиќ по прво изгледа како оправдување на религиозноста на Достоевски во едно атеистичко време и простор, отколку како реална перцепција и на карактерот и на мислата и на творештвото на Достоевски (Види: Nikola, Milošević, *Dostojevski kao mislilac*, Partizanska knjiga, Beograd, 1981, 125-127).

организација, за Достоевски е закана за личноста. Кај Достоевски веќе се спротивставуваат личноста и системот. Тој подеднакво се разочарал како од домашните, руски социјалисти, така и од толку фалената Европа.

После патувањето во Париз, Берлин, Лондон, Луцерн Венеција, Виена...впечатокот на Достоевски за цела Европа, е дека таа е еден голем мравјалник, во кој владее беспрекорен, монотон и ладен ред кој голта. „Тој навидум неред, всушност е буржоаскиот ред во најголема мера...“¹⁶⁶ Достоевски е запрепастен од фактот како тој систем, таа строга подреденост на нештата просто обзема и голта, а згора на тоа сите се и задоволни во таа машинерија која угнетува. Општеството, заедницата, за Достоевски стануваат нешто принципиелно против поединецот. Поединецот и системот - тоа се опозитни категории. Поединецот во секој систем, според него, станува средство за одржување на тој систем, а не цел на системот. Цел на системот стануваат самите сложени општествени односи, а самиот систем отуѓувајќи се почнува да се самоодржува, и користејќи ги поединците како ресурси, станува голем, огромен, преголем за било кој веќе да може го контролира.

Еве како го пренесува тоа авторот во *Зимски белешки за летни настани*: „Дури како да почнува да ве фаќа страв од нешто. Па навистина, да не е тоа достигнатиот идеал? – си мислите: да не е тука и крајот? да не е тоа и навистина 'единствено стадо.' Да не морате да го прифатите тоа, и навистина, како целосна вистина и да замолчите конечно? Сето тоа е толку достоинствено, победнички и гордо, што почнува да ви се стега здивот. Ги гледате овие стотици илјади, тие милиони луѓе, што покорно течат ваму од целата земјина топка – луѓе што дошле со единствена мисла, луѓе што тивко, упорно и молкум се збираат во тој колосален дворец и чувствуваат дека тука се случило нешто конечно, се случило и готово. Тоа е некаква библиска слика, нешто во врска со Вавилон, некакво пророштво од Апокалипсата што се случува пред вашите

¹⁶⁶ Ф. М., Достоевски, *Кратка проза I*, Табернакул, Скопје, 1998, 288

очи. Чувствувате дека ви е потребен голем долготраен отпор и одрекување, за да не потклекнете, да не му се покорите на впечатокот и да не го издигнете Ваал, т.е. да не го прифатите постојното за свој идеал...¹⁶⁷

Расчистувајќи со илузијата дека е можно да се оствари братство, без братски односи, Достоевски на преден план ја става *личноста* како услов за братството. Не е можно да се „создаде“ братство, оти „за да се направи чорба од зајак, пред сè треба да го има зајакот. Но зајакот го нема, т.е. не постои природа способна за братство, природа што верува во братство, која самата ја привлекува братството.“¹⁶⁸ Транспарентот на кој се испишани идеалите на современа Европа – *Liberté, égalité, fraternité*, за Достоевски не важи ниту во слободата, ниту во еднаквоста, а најмалку во братството. *Нема братство без браќа*. А брат може да се биде со апсолутно почитување на личносниот принцип. Мора да се изградите во личност способна да го живее овој принцип, личност способна во секој поединец да гледа брат, во спротивно нема братство, оти и нема браќа кои ќе го реализираат.

„Треба да се стане личност,“ – вели Достоевски – „дури и на многу повисок степен, отколку што е онаа што сега е одредена на Запад. Разберете ме: самоволното, сосема свесното од никого непринуденото саможртвување на целиот себе во полза на сите, е знак на највисокиот развој на личноста, на нејзината највисока моќ, на највисоката самоконтрола, на највисоката слобода на сопствената воља.“¹⁶⁹ За вистинско братство, потребна е преобразена природа, преобразена личност. Единственото можно братство, всушност е богочовештвото. Христијанството, за Достоевски, е пред сè религија за богочовештвото. Тоа е новиот идеал за Достоевски, тоа е рајот на земјата.

Зимски белешки за летни настани, се полни со иронија, потсмевање и дури со гнев кон сите европски либерални и

¹⁶⁷ Ф. М., Достоевски, *Кратка проза I*, Табернакул, Скопје, 1998, 290

¹⁶⁸ Ibid., 307

¹⁶⁹ Ibid., 305

социјални концепти. Овој напис е иронизирање, а со тоа и расчистување со сите авторитети, идеи, концепти, идеологии кои некогаш за Достоевски имале вредност. Никакви социјални проекти не можат да го променат човекот, човекот може да го промени општеството, да го реализира братството, но за тоа, човекот треба самиот да се промени. За братството, можеби навистина е доволно само: „сакајте се едни со друг и сè само ќе се среди.“¹⁷⁰ А тоа, тоа е „засновано врз чувството, врз природата, а не врз разумот.“¹⁷¹

6.2. Подземјето – метафора на една нова философија

Затоа, време е за подземјето, време е да се расчисти со сè, вклучително и со разумот, впрочем особено со разумот. Достоевски „сè до *Записи од подземјето*“ сеуште бил психолог [...] – вели Бергаев – „со *Записи од подземјето* започнува генијалната идејна дијалектика на Достоевски“¹⁷²

Откако ги напушти илузиите на романтизмот, па расчисти и со сите социјални утопии, време е за сопствениот, личниот проект. Романтизмот водеше *надвор од емпириското*, но сепак не спасувше, социјалните теории *интервенираат во емпириското*, но тоа не можеше да го промени човекот. Ниту романтизмот, ниту социјализмот не се од полза. И обата пата не задоволуваат. Каде ли сега? Назад кон романтизмот не може, напред кон социјализмот исто така; единствено останува удола - во подземјето.

Во *подземјето* се рушат сите хуманистички, социјалистички, романтичарски идеали. Никаква идна хармонија, никаков совршен кристален дворец не можат да ги оправдаат минатите несреќи и актуелното страдање. „Јасно е дека не постои друг пат кон вистината, освен патот кој води преку робијата, во подземјето.“¹⁷³ А

¹⁷⁰ Ibid., 307

¹⁷¹ Ibid., 307

¹⁷² Nikolaj, Berdajev, *Pogled na svet F. M. Dostojevskog*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982,

– 254

¹⁷³ Lav, Šestov, *Dostojevski i Niče*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 30

оттаму? Оттаму не се знае, но таму се мора! Достоевски го пронаоѓа сопственото чистилиште: до светлината се доаѓа преку прочистувањето низ мракот на подземјето.

Овој роман на Достоевски е со исклучително теориско значење за неговата философија, затоа што во него се поставуваат основите на истата, но тој е воедно и длабоко личен, интимен роман, роман исповед. На почетокот од романот со напомената, под која лично се потпишал како автор, тој се обидува да го измами читателот инсистирајќи на тоа дека „и авторот на овие записи, како и самите записи, нормално се измислени.“¹⁷⁴ Но, како што забележува Шестов,¹⁷⁵ читателот многу бргу констатира дека не се измислени ниту записите, ниту нивниот автор, туку токму овие напомени кои имаат цел да го залажат читателот. А зошто воопшто на Достоевски му била потребна оваа напомена, зошто уште на почетокот на овие стравотни исповеди на подземниот јунак, имал потреба да се огради од нив?

Внимателното читање на самите *Записи*, во вториот дел (*По повод мокриот снег*), ни ја откриваат причината: „Во спомените на секој човек има такви нешта кои тој не ги открива на сите, туку само на пријателите. Има и такви нешта кои нема да ги открие ниту на пријателите, туку единствено на себе си и тоа во доверба. Но има, конечно, и такви кои човек не смее ни самиот на себе си да си ги открие, и токму таквите секој пристоеен човек ги има прилично. Дури и ова се случува: доколку човек е попрестоен, дотолку повеќе такви нешта има.“¹⁷⁶ А дека ова се однесува на самиот Достоевски ни потврдува и писмото до брат му Михаил, во кое зборува за истиот овој роман кој тогаш е во процес: „Тоа ќе биде моќно нешто, многу искрено; тоа ќе биде вистинито“ – и додава нешто многу значајно – „тоа ми е потребно на мене самиот.“¹⁷⁷

¹⁷⁴ F.M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, RAD, Beograd, 1979, 313

¹⁷⁵ Lav, Šestov, *Dostojevski i Niče*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 20

¹⁷⁶ F.M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, RAD, Beograd, 1979, 343

¹⁷⁷ Frank, Joseph. David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 191

Ова прочистување му е потребно на самиот Достоевски. *Двојникот* веќе има подлабоки, метафизички димензии, тој веќе не е социјално условен, ами онтолошки. А тоа не може повеќе да се поднесе, мора да се изрази. Веднаш, на првата страна од романот јунакот го признава тоа: „Секој миг во себе чувствував многу - и премногу сосема противречни особини. Чувствував дека од тие спротивни својства просто врие во мене. И знаев дека целиот живот вриеле во мене и тежнееле да се манифестираат, само што јас тоа не го дозволував, намерно не го дозволував.“¹⁷⁸

Тука, самата свест веќе се прогласува за болест. Антиномичноста, двојството во човекот е нешто иманентно и кој не може да го детектира тоа во себе, тој нема да може никогаш ниту да тргне по патот на самопознанието и самоизградувањето. „Самосвеста на човекот е конкретно остварување на неговата сложена антиномичност; таа е суштина на противречноста – реализација на проблем кој бара решение.“¹⁷⁹ Двојственоста се пројавува на *гносеолошко ниво* - свеста во самата нејзина природа е антиномична, двојствена. Човекот е двојник според природата на самата свест. Секоја мисла веќе во основа ја содржи, т.е. може да ја претпостави со исто толкава сигурност и спротивната. Ете ја човековата трагичност и на гносеолошки план. (Ќе видиме, веќе во следното поглавје кои се излезните решенија од оваа иманентна двојственост на свеста.)

Во овој период од животот Достоевски и лично ги проживеал, до коска, сите страсти што човек воопшто може да ги издржи, а при тоа да остане нормален; согорел како Феникс во пепелта на сопствената ништожност и тоа морало да се стави на хартија за повторно да си даде шанса да никне од истата таа пепел, возвишувајќи се кон мирното и безгранично небо. Имено, до 1864 - тата година, тој поминал премногу мрачни страданија за да би останал рамнодушен кон познанието на подземјата на човековата душа. Разочарувањето од Европа, коцкарскиот порив, љубовните

¹⁷⁸ F.M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, RAD, Beograd, 1979, 314

¹⁷⁹ Арон, Штајнберг, *Систем слободе Ф.М. Достоевског*, Логос, Београд, 1996, 91

сцени и измачувања со најголемата љубов А. Сулова¹⁸⁰ во исто време кога првата сопруга, Марија тивко умира од тешката болест, па нејзината смрт; во истата година кога излегуваат *Записите* се случува и смртта на брат му Михаил и најблискиот соработник во *Време* и *Епоха*, А. Григоријев; запаѓањето во тешки финансиски кризи...

Како после сè да не се вовлече во сопственото подземје, како после сето ова да не му дојди и од романтизмот и од социјализмот и од разумот и од рационализмот и утилитаризмот. Нему не му е до ништо од тоа, нему му е до чашката чај, макар и сиот свет да пропадне.¹⁸¹ После сето ова, сосема е нормално подземниот јунак да изјави дека чесен човек и не може да говори за нешто друго, освен за себе си.¹⁸²

Но, животот може да продолжи и да тече спокојно, само сите обеспокојувачки прашања, сите животни ужаси треба да ги ставиме ad acta, да се помириме со сидот и сето непознато да го оставиме онаму каде што се реши Кант - во Ding an sich.¹⁸³ Но, Достоевски се решава за подземјето, за мрачните предели на неспознатливото, каде сето она што е над земја (во сферата на разумот) не важи. Подготвени ли сте да појдете во подземјето заедно со Достоевски? – прашува Шестов во компаративната студија *Достоевски и Ниче* – „Тоа секако, не е обврзно – кој сака може 'назад кон Кант'“. ¹⁸⁴

6.3. Разумот пред сидот на неспознатливото

Прво што треба да направи Достоевски за да го открие патот кон смиренито, со кое го започнавме нашево излагање, е расчистување на теренот, подготовка за големото здание на

¹⁸⁰ За интимните делови од биографијата на Достоевски види: Mark, Slonjim, *Tri ljubavi Dostojevskog*, Prosveta, Beograd, 1981

¹⁸¹ F.M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, RAD, Beograd, 1979, 316

¹⁸² Ibid., 415

¹⁸³ Паралелата со овој Кантов термин ја прави Шестов во веќе цитираното дело: *Достоевски и Ниче*.

¹⁸⁴ Lav, Šestov, *Dostojevski i Niče*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 58

сопствената философија. Најпрвин, за воопшто да се зборува за познание на човекот нужно е да се расчисти со човековите познавателни капацитети, а со тоа да се одреди човековата позицијата и да се тргне во освојувањето на неговата суштината.

Записи од подземјето е пред сè *гносеолошки трактат* кој, испитувајќи ги човековите познавателни капацитети ги поставува основите за антрополошките иследувања. Ова навистина и не е роман, ова е философско истражување. Тоа станува јасно по читањето, посебно на првиот дел, насловен како *Подземје*, во кој мислата на Достоевски со виртуозната дијалектика досегнува стравотни, метафизички и антрополошки длабочини.

Единствено што овој дел го дистингуира од философски трактат е јазикот, кој пред сè е книжевен. Но, преведувањето на книжевните термини на философски јазик, ќе ни го прикаже романот во вистинското светло.

Така, на пример, омилената фраза на подземниот јунак - „два по два,“ всушност ја означува логиката, научната методологија и математичката вистина, а нивната критиката е критика на примената на тие методи во истражувањата на метафизичките и антрополошките проблеми.

✓ „*Sudom*“ – тоа се природните закони кои ја ограничуваат поединечната егзистенција, а судирот со тој сид е демонстрација на немоќта на разумот да даде одговор за суштинските прашањата отаде сидот, во областа на *Ding an sich*.

✓ *Гневот*, пак, на подземниот човек, предизвикан од тие закони е прикажување на судирот помеѓу општото и поединечното, помеѓу законите и личноста, во кој судир ова второво секогаш губи.

✓ *Олеснувањето* кое го доживува просечната свест (рационалното познание), при судирот со сидот всушност е признание дека науката се занимава со феноменалната сфера, а не со ноуменалната и тоа ја задоволува, со што метафизиката е прогласена за непотребна.

✓ *Подземјето* пак, е очајот, плод на разумот кој се соочи со нерешливоста на прашањата отаде сидот...

Вакви и слични термилошки дистинкции овозможуваат романот да се чита како вистински философски есеј кој претежно се занимава со проблеми од областа на теоријата на познанието и антропологијата. Овие дистинкции ќе станат уште попрецизни во контекстот на анализата што следи, на клучните проблеми со кои се занимава авторот во романот.

Во овој роман Достоевски води двојна војна. Прво, по интенција овој роман е реакција на социјалните, утилитаристички теории и директен одговор на романот на Чернишевски *Што да се чини*. Тоа е напад на сите концепти кои калкулираат со можноста дека социјалната средина доминантно ја детерминира човековата суштина и дека една рационална, разумно организирана средина може да го поправи човекот. Или уште повеќе, дека *средината е виновна* за злото во човекот. Особено со ова второво Достоевски одамна е на чисто – злото е во човекот.

Второ, оваа борба со разумноста, со законите на општеството, добива и онтолошка и антрополошка димензија како борба против законите воопшто. Оваа димензија, воедно е и позначајниот (под)контекст, кој всушност избива на прв план во романот, иако примарната цел на романот е пресметка со утилитаристичките и позитивистичките тенденции, како и со актуелните социјални теории, посебно со *разумниот егоизам* на Чернишевски. Борејќи се против ограничувачките закони на организирано општество, Достоевски се бори против сите „два по два,“ против законите на природата кои ограничуваат. Подземниот јунак се бунтува: „Господе Боже, а што ме засегаат мене законите на природата и аритметиката, кога мене од извесни причини тие закони и два по два – четири, не ми се допаѓаат.“¹⁸⁵ Од оваа борба, подоцна ќе произлезе и единственото можно решение во тој конфликт помеѓу природата и човекот – вербата во Богочовекот, кој ги победи природните закони, кој дури со *смрт, смртта ја победи*.

¹⁸⁵ F.M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, RAD, Beograd, 1979, 322

Но, да се војува мора. Достоевски почнува од онаму од каде и треба да се почне – од осознавањето на тоа со кои средства за борба располага. Затоа и ги испитува познавателните капацитети на човекот. Тоа сознание скапо ќе го чини подземниот јунак. Нему Достоевски не му дава шанса, тој ќе остане таму каде што е – во подземјето, но на некои од јунаците во наредните романи ќе им го понуди решението.

Во *Записи од подземјето* тој за прв пат експлицитно ја поставува својата постапка на *pro et contra*, која ќе ја практикува во сите наредни творби. Таквата постапка своите совршени плодови ќе ги даде во *Браќата Карамазови*, каде петата книга, една од клучните, дури така е и насловена. Достоевски секогаш ги соочува тврдењата за темелните метафизички прашања до крајна противречност. Оттука и *дијалогската форма* како единствено соодветна форма за неговите романи. Неговите ликови нужно се упатени на дијалог според природата на самите прашања. *Дијалектиката* пак, тој ја употребува како формално-логичка, *методолошка алатка на разумот*. Во оваа смисла, таа за него се покажува како несоодветна метода за продирање во сферата на ноуменот, но воедно и спротивна на животот, а со тоа и причина за сиот очај на човековата егзистенција. Таа отуѓеност на дијалектиката од животот експлицитно ќе се констатира веќе во следниот роман *Злосторство и казна*, каде се истражуваат антрополошките импликации на одредени гносеолошки позиции. После трагедијата до која дојде со својата виртуозна дијалектика, јунакот во *Злосторство и казна*, Раскољников, на крајот од романот заклучува: „Наместо *дијалектиката* дојде *животот* и во неговата свест (во свеста на Раскољников – заб., Т.С.), мораше да се создаде нешто сосема друго.“¹⁸⁶ Ова сознание за *предноста на целината на животот пред дијалектиката*, мора да помине преку иследувања кои ќе доведат до согледување на антиномиите, до очај и резигнација, до вистинското подземје.

¹⁸⁶ Ф. М. Достоевски. *Злостор и казна*, Табернакул, Скопје, 1993, 599 (сите курзиви се на Ф. М. Достоевски).

Декартовиот сомнеж беше нужен услов во потрагата кон поцврста основа, пат до несомненоста на (cogito ergo) ^{sum} sum; сомнежот на Достоевски е резултат на пробата, тестот до крајните граници на егзистенцијата, предизвикан од силната свест. Достоевски во *Записите од подземјето* го поставува својот ултиматум - во најтемните свои длабочини поединецот или ќе најде зрак надеж и ќе се устреми кон совршенството или засекогаш ќе се откаже од потрагата и ќе остане во подземјето. Тоа е роман кој го подготвува теренот, роман кој копа до последните основи, за таму да ги утврди темелите. А таму, во магматските длабочини до кои доаѓа железната логика на подземниот јунак, песимизмот е неминовен резултат на разумот.

Сомнежот, песимизмот и резигнацијата се резултат на оваа потрага, но и нужна етапа на патот кон светлината. Сомнежот кај Достоевски не е методолошки сомнеж, не е нешто од што се поаѓа, туку нешто до што доаѓа силната свест. „Човек не би посакал да го загуби тлото под нозете само заради методолошко правило. Попрво ќе се случи обратно – изгубената потпора и тло го одредуваат почетокот на секој сомнеж.“¹⁸⁷ Страдањето води до испитување, испитувањето до сомнеж. Во обидот да ги осознае последните основи, човекот паѓа во очај и оттука почнува неговиот пат кон подземјето. Но, очајот воедно е и она што гони на вистинско познание.

Наспроти наивното уверување дека познанието е резултат на човековата вродена љубопитност, Достоевски прокламира поинаков мотив – страдањето. „Страдањето е единствената причина и извор на познание“¹⁸⁸ – се вели во *Записите од подземјето*. Можеби љубопитноста е причината за познанието, но само за она познание од оваа страна на сидот, но за онаа страна, љубопитството е прилично слаб мотив. Не е за верување дека некој би си ја нарушил комоцијата и би се решил на прескокнување на сидот само заради љубопитност. Но кога човек страда, а лекот за

¹⁸⁷ Lav, Šestov, *Dostojevski i Niče*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 58

¹⁸⁸ F. M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, RAD, Beograd, 1979, 339

страданието го насетува од онаа страна на сидот, тогаш тој е приморан на пресконување.

Силна, изострена свест развива страдање и самата таква свест е веќе болест. „Не само силната свест, туку и секое познание е болест“¹⁸⁹ – додава нашиот подземен јунак и се прогласува себе си, уште на првата страница за болен човек. Но, одбивам да се лечам – вели тој. Одбива да се лечи затоа што не сака да остане на рамништето на феноменалното, не сака да се задоволи со второстепените причини. Вистински осмислена егзистенција значи егзистенција втемелена на последните, вечните основи. И затоа подземниот јунак, копа по основите. Тој одбива да се смири. Тој не сака да отстапи пред сидот.

За нормалниот човек, вели нашиот јунак, сидот е оддишка, можност за смирение. Сидот, природните закони се нешто што нормалните луѓе го прифаќаат и тоа дури и како олеснување. „Пред невозможното тие веднаш се смируваат. А невозможното е камениот сид. Каков камен сид? Па, се разбира, природните закони, заклучоците на природните науки, математиката. Штом, на пример ти докажат дека си настанал од мајмун, нема што да мрмориш, туку прими го фактот каков што е. Или кога ќе ти докажат дека една капка од твоето родено сало во суштина мора да ти е помило од сто илјади на тебе слични суштества и уште во овој заклучок, на крајот на краиштата, да наоѓаат и решение на сите т.н. добродетели и обврски и сите останати благања и предрасуди – тогаш тоа земи го како факт, оти што друго се може тука кога два по два - се четири. Обидете се да оспорите.“¹⁹⁰

За *нормалниот* (читај за рационализмот, за науката и за сите позитивистички и утилитаристички теории) *не е нормално* да се бунтуваш против „два по два,“ сидот си е сид и што има тука да се бунуиш. „Природата не води сметка за вас...“¹⁹¹ – констатира подземниот јунак и тоа не можеш да го промениш, следствено

¹⁸⁹ Ibid., 316

¹⁹⁰ F.M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, RAD, Beograd, 1979, 321

¹⁹¹ Ibid., 321

треба да се смириш и да го прифатиш како факт. А зошто овие „нормалните“ се смируваат пред сидот? „Како се објаснува тоа?“ – прашува Достоевски преку подземниот јунак и одговара - „Заради својата ограниченост тие ги примаат најблиските и второстепените причини за основни и така полесно од другите се убедуваат дека нашле цврсти темели за својата активност и тогаш се смируваат, а тоа е најважното. Оти, човек за да почне да работи, претходно треба потполно да се смири и да нема никакви сомнежи.“¹⁹²

Впрочем, сиот „нормален свет,“ живее смирено, благодарение токму на ваквото игнорирање на прашањата што го вознемируваат. Навистина, барањето на првостепените причини, вечните основи, не е прагматична активност, ами наротив, тоа може да биде крајно инхибирачко токму за таквата активност. Ако еднаш ни се јават овие прашања, тогаш мора, час побргу да ги решиме (и тоа позитивно затоа што негативното решение би значело нихилизам и песимизам), или пак да ги прогласиме за ирелевантни за нашата прагматична активност и да го „блокираме“ барањето за нивно решение, закопувајќи ги длабоко во сферата на несвесното.

Исто така, ^{во} погоре цитираниот пасус од романот, ^{се} содржи и односот на Достоевски кон науката и неговото поимање на научното познание. (Достоевски многу добро ја познавал науката и научните методи од престојот во Инжињерското училиште, така што сигурно многу рано изградил еден зрел и јасен однос кон истите). Рековме, разумот кај нормалните луѓе (рационални, луѓе од науката), доаѓа до некои причини кои ги сметаат за првостепени или барем доволни за објаснување на стварноста и како такви и доволни за оправдување на нивната активност (*смисла*). Тоа им овозможува смирение, или уште поважно, немање на сомнеж.

Со ова, Достоевски лоцира една битна карактеристика на науката и научното познание. Имено, научното познание никогаш не си поставува прашање за себе си, за сопствените можности и граници. Замислете, дали некоја егзактна наука воопшто би била можна ако

¹⁹² Ibid., 325

би си го поставила прашањето на можноста од познание на стварноста воопшто. Што би проучувала, на пример, физиката ако си го постави прашањето за реалитетот на стварноста? Која наука би се прашала дали феноменот и ноуменот се поклопуваат и дали со тоа, таа доаѓа до вистинското познание на стварноста и дали воопшто ги открива последните причини?

Ниту една наука не си ги поставува овие прашања, оти со нив таа не би можела да дејствува, би си ги тргнала „темелите на својата активност“. Затоа науката, рационализмот, „се смирува“ за да може да познава воопшто, а дали познаеното е последното, првостепеното, ноуменалното итн. тоа е сосема небитно. Активниот човек, позитивистот – научник мора се задоволи со отстапувањето пред сидот, во спротивно не би бил активен. Во било кој случај, од ова следува дека *науката и научното познание воопшто, стојат на позициите на агностицизмот.*

Ах, камо да можеше подземен јунак на Достоевски, како Кант, да се прогласи себе си за агностицист, така барем би се смирил, би ја признал принципиелната невозможност да се премине сидот и би го избегнал сомнежот, би се смирил и би го избегнал подземјето. Сите прашања кои бараат одговор, елегантно би ги преместил во Ding an sich и воопшто не би се вознемирувал. Така, секако, не би си ги одговорил клучните прашања, но барем би се смирил.

Но моќниот ум на подземниот јунак не го остава на мира. „А како, на пример, јас да се смирам себе си?“ – се прашува тој - “Каде ми се мене основните причини? Од каде да ги најдам? Се вежбам во мислењето и според него кај мене секоја основна причина веднаш повлекува со себе друга, уште по елементарна и така до бесконечност.”¹⁹³ Ете го основниот проблем на дискурзивното познание кога се обидува да даде одговор надвор од неговите ингеренции. Разумот не се помирува со фактот дека преку сидот не може и секој обид со него да се премине преку, е гносеолошки неуспешен, а антрополошки фатален. Крајниот заклучок е

¹⁹³ Ibid., 325

следниов: од позициите на рационализмот невозможно е да се постави животот на здрави основи.

Прво, затоа што разумот, принципиелно, не може да ни даде одговор на прашањата отаде сидот. Разумот се покажува неспособен да премине преку сидот и да збоурва за сферата на ноуменот. *Евклидовскиот ум* (една од омилените фрази на Иван Карамзов), има надлежност само за сидот, преку него не може. „Разумот знае само за она што успеал да го познае...“¹⁹⁴ А го познал само она во рамките на искуството, би рекол Кант. Оти секое познание е во рамките на искуството.

Но, што е со онаа област отаде сидот, отаде искуството? - е, тоа не е во негова надлежност, а токму таму, зад сидот лежи супстратот и на човекот и на светот и токму таквото познание и му треба на подземниот јунак. „Познанието, на пример е неизмерно повозвишено од два по два.“¹⁹⁵ – вели подземниот јунак; а тоа познание не ни го обезбедува науката. Науката е слепа за тоа познание и од неа не треба да се бараат одговорите, иако упорно се бараат. Ако разумот и науката можеа да ги искалкулираат сите опции, поединецот уште многу одамна ќе се вразумеше, а општествата ќе беа совршено уредени. Но, во поединецот има нешто многу повеќе, нешто над самиот разум на кое не смета науката. Сите жреци на науката, вели подземниот јунак, не земаат предвид една човекова особина, а од која всушност и им зависи целата пресметка, а тоа е човековата над-рационална суштина.

Вториот проблем на разумот е во следново: имено, ако се обиде човек да го прескокне сидот со помош на разумот, неминовно ќе западне во неразрешливи антиномии. Разумот по својата природа е отворен за двете противречни опции. Разумот секогаш „ги има на ум“ и *тезата* и *антитезата*. Тргнавме ли да го прескокнуваме сидот со разумот, единствено до каде што ќе стигнеме е подземјето.

¹⁹⁴ Ibid., 334

¹⁹⁵ Ibid., 340

Дијалектиката, како алатка на разумот не може да втемели со апсолутна извесност ниту едно од суштинските прашања: *Бог, бесмртноста и слободната воља*. Предизвикот што разумот самиот си го поставува, никогаш не може да го разреши. Во *Браќа Карамзови*, Иван му вели на Аљоша: „ако Господ постои и ако тој навистина ја создал земјава, тогаш, како што ни е наполно познато, тој ја создал неа според геометријата на Евклид, а човековиот ум го создал само со претстава за три димензии на просторот [...]“¹⁹⁶ - и оттука Иван сосема коректно заклучува – „скромно признавам, дека немам никакви способности за решавање на такви прашања, јас имам евклидовски, земски ум и затоа не е наше да решаваме за она што не е од овој свет.“¹⁹⁷

Ваквата особина е иманентна на разумот¹⁹⁸ и токму затоа за подземниот јунак познанието е болест, тоа е „голема несреќа за човекот“ – вели тој и додава – „но знам дека човекот сепак го сака и дека нема да го даде за никакви задоволства.“¹⁹⁹ Но тоа познание скапо ќе го чини подземниот човек; тој навистина е во голема невоља, мора час поскоро да се избави од таму. Кои се патиштата надвор од подземјето? Кои решенија ги нуди Достоевски? Ова ќе го видиме веќе во следното поглавје, а на крајот од ова, да резимираме.

Експлицитното философските проблеми Достоевски ги поставува во сферата на *гносеологијата*. Токму таму каде се судри со ѕидот, во обидот да ги разреши. Затоа, најпрвин требаше да расчисти со старите социјални и философски концепти, како нужен предуслов за

¹⁹⁶ Во делот од заградите, кој го испуштивме во нашиот цитат, Иван збоурува и за поинаква геометрија, различна од тродимензионалната, Евклидовска геометрија, што говори дека Достоевски бил запознат со иследувањето на Лобачевски и некои други не-евклидовски геометрии.

¹⁹⁷ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамзови II*, Мисла, Скопје, 1971, 102

¹⁹⁸ Сега нема ниту простор, а ниту е и потреба на текстот, да навлегуваме во терминолошките дистинкции кои Кант ги прави помеѓу *Sinnlichkeit* (сетилност), *Verstand* (разум), *Vernunft* (ум) како три различни моќи на познанието, затоа што компарацијата помеѓу Кант и Достоевски не е во целите на овој труд, но во оваа прилика само ќе напоменеме дека Достоевски не е толку прецизен и доследен во употребата на овие термини, поточно тој ја нема оваа суптилна и суштинска дистинкција на *разум* и *ум*. Во *Записи од подземјето* се зборува за *разум*, во *Браќата Карамзови* за *ум*, но и во обата случаи двата различни термини реферираат на научното, формално-логичкото познание.

¹⁹⁹ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамзови II*, Мисла, Скопје, 1971, 316

Проблем на разумот и ум, разум?

новата градба. Следствено, влезот во подземјето се покажува како
нужна етапа во градењето на таа градба. Подземјето, всушност е
метафора за една поинаква философија, философија во која ништо
од сите претходни теории не важи. Сиот хуманизам и романтизам,
сите надежи во социјализмот и утопизмот, во подземјето се
покажуваат токму она што всушност и се – бесполезни за мојата
лична егзистенција. А мене ми е до мојот чај и до ништо друго.

Во подземјето се покажува дека двојственоста е иманентна на
мојата свест, но и дека разумот е неспособен истата да ја разреши.
Но човекот е настојчиво суштество, сака по секоја цена да го познае
непознатливото, сака увид во стварноста зад ѕидот. Тоа и го
доведува до очај, познанието се прогласува за болест. Силната
свест, упорното настојување за разрешување на нерешливото е
болест. Подземниот јунак, заедно со Достоевски на драга воља се
прогласја за болни, наспроти сиот здрав свет на рационалното и
прагматичното.

7.1. Слободна воља

Како и за многу други идеи во својот живот и философија, така и за односот кон човекот, Достоевски уште многу рано ги има зацртано појдовните постулати или барем темелните смерници по кои ќе се движи неговата мисла.

Уште во 1839 –та година, во писмо упатено на брат му Михаил го лоцира основниот проблем со кој ќе се занимава сиот живот – човекот: „Се уверив себе си. Човекот е мистерија. И мора да биде откриена, дури и ако ти треба цел живот за тоа, немој да кажеш дека залудно си го потрошил. Јас сум окупиран со оваа мистерија затоа што сакам да бидам човечко суштество.“²⁰⁰ И навистина, сиот живот тој ја одгатнува таа тајна наречена човек, приоѓајќи ѝ од различни аспекти, употребувајќи различни методи и изразни средства, давајќи ѝ поинакви форми.

Во периодот од животот кога почнува сериозно и смело да ги поставува овие прашања и да го бара одговорот на мистеријата наречена човек, Достоевски пристапува кон неа од позициите на гносеологијата. Прво, треба да се испита она со што ќе се испитува. Патот до антропологијата кај Достоевски води преку гносеологијата. Во суштина, тоа се две страни од еден ист медалјон.

Впрочем, ваквиот методолошки пристап на Достоевски, во целост е согласен со православната философија, каде „проблемот на личноста го инволвира проблемот на познанието; познанието се детерминира со личноста.“²⁰¹ Во православната философија, познанието, воедно значи обожување, стапување во љубовен однос со Бога, заедничарење и учество во Божјата благодат. Гносисот е

²⁰⁰ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 14

²⁰¹ Вера, Георгиева, *Философија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993, 49-50

познанието на Св. Троица, а тоа значи спасение. „Патот на Богопознанието, неопходно е и пат на обожувањето.“²⁰² За православната философија две области се поклопуваат. Достоевски е на трагот на оваа философска концепција. Затоа, да ја проследиме антропологијата на Достоевски по тој пат.

Кант, својата *Критика на чистиот ум*, ја започнува со констатација, аналогна на погорните изјави на подземниот јунак: „Човековиот ум има чудна особина: го вознемируваат прашања на кои не може да се оглуши, оти му ги поставува самата природа на умот, но кои тој, сепак, не може да ги реши, затоа што тие ја надминуваат секоја моќ на човековиот ум. Во оваа неприлика умот запаѓа без своја вина.“²⁰³

„Големата несреќа“ се состои во судирот помеѓу *неразрешливата природа на овие прашања и неможноста човек да „се оглуши“ на нив*. Токму заради тоа подземниот јунак западна во невоља. Раскољников тоа го полуде, исто како и Иван Карамазов, кој нема способности да ги реши проклетите прашања, но кој постојано, во текот на целиот роман се бори за нивно решение и во тоа е несреќата на Иван (умот). Одврзувањето на Гордиевиот чвор на антиномиите (Бог, бесмртност, слобода), со помош на разумот е невозможно, но умот упорно ги поставува. Тоа е она што Кант во *Критката на чистиот ум* го нарекува „природна и неизбежна илузија на умот.“²⁰⁴

Затоа подземниот јунак, со својата силна свест (која според него е болест), е таму каде што е – во подземјето. Дијалектичкото испитување на „проклетите прашања“ секогаш оди на штета на нивно разрешување. Тоа секогаш ќе ги нуди двете решенија со подеднаква валидност. Умот секогаш ја има таа моќ на дистанца и

²⁰² Владимир, Лоски, *Мистична теологија на Црквата од Исток*, Табернакул, Скоје, 1991, 42

²⁰³ Immanuel, Kant, *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1970, 5

²⁰⁴ Рековме дека Достоевски побарал од брата му Михаил да му ја испрати Кантовата *Критика на чистиот ум*, а ваквите поклопувања се илустрација дека Достоевски со сигурност не само што ја прочитал, ами веројатно и многу добро ја проучил Кантовата студија. Прашањата и дилемите за тоа дали Достоевски бил под директна инспирација или уште повеќе дали својата философија и своите дела ги пишувал врз база на философијата на Кант (според Голосовокер, особено *Брак Карамазови*), во случајов се ирелевантни и не се предмет на анализа на трудов, но дека философијата на Достоевски има допирни точки со онаа на Кант, тоа е несомнено.

затоа во основа е антиномичен. Антиномиите до кои доаѓа умот се во неговата природа и затоа ваквата негова особеност, во човекот го открива двојството на гносеолошко, но и на антрополошко рамниште.

Ете, како конечно двојникот, кој Достоевски го дијагностицираше уште на почетокот од својата книжевна кариера, сега ги добива своите вистински димензии. Човекот не е подвоен заради социјалните околности, или било што надвор од него, туку таа подвоеност се покажува како иманентна на човекот од гносеолошки, антрополошки и конечно метафизички аспект.

„Во основа на рефлексивната секогаш веќе има некој дуализам.“²⁰⁵

Тоа значи дека секоја идеја на умот веќе е проникната со валидноста на спротивната. Судирот помеѓу обете, го доведува умот во неможност да одлучи. На планот на гносеологијата ова доведува до антиномии, кои пак, на антрополошки план доведуваат до тоа човекот секогаш да биде суштество-никогаш-неидентично-на самото-себе-си. Токму тоа искуство го конструира човекот како суштество на меѓата, вечно растргнато помеѓу обете противречни тврдења. Кога и на умот да му се понуди некое од решенијата за вечните прашања, тој е во неможност „аргументирано“ да се одлучи за една од опциите, затоа што подеднакво има аргументи и за едната, и за другата, т.е. има аргументи како *против*, едната, така *против* другата опција. *не underline*

Вака конструирана, рефлексивната со овие консеквенци, пак од друга страна, е можност за искусување на слободата. Имено, се покажува дека - со оглед на подеднаквото важење на обете противречни идеи - разумот како врвен судија, не може да донесе аргументирана одлука и следствено, дека секоја одлука е прашање на воља. Подземниот јунак, откако се судри со ѕидот, откако констатира дека со разумот не може да го уреди сопствениот живот, засновувајќи го врз последните основи, тој го напаѓа разумот, во име на вољата, во име на хирот, во име на каприкот. Едноставно,

²⁰⁵ Volfgang, Miler-Lauter, *Dijalektika ideja Dostojevskog*, Beograd, Kultura, 1986, 45

во еден миг имате директен увид во фактот дека сè зависи од вас и од вашата воља, а не од аргументите на разумот.

„Видете господо, разумот е добра ствар, тоа е надвор од секој сомнеж, “ – вели во тој контекст подземниот јунак – “но разумот е само разум и ги задоволува само разумските човекови способности – желбата е израз на целокупниот живот, т.е. на целокупниот човеков живот, заедно со разумот и со сите останати делови. Иако нашиот живот во своите манифестации често излегува беден, сепак е живот, а не голо пресметување на квадратен корен. Јас на пример, сосема природно сакам да живеам така што би ги задоволил сите свои сили за живот, а не само разумот, т.е. некој дваесетти дел од моите животни способности.”²⁰⁶ И токму затоа – „нашето сопствено, волево и слободно посакување, нашата сопствена, па макар и нај апсурдна куд, нашата фантазија, понекогаш раздразнета до лудило“ – вели подземниот јунак – „е токму и онаа превидена, најкорисна корист, која не влегува во никаква класификација и која сите системи и теории постојано ги крши и гони по фаволите.”²⁰⁷ Дури, вели подземниот јунак, јас можам да посакам и нешто глупо и штетно, но сепак имам право да посакам самостојно и слободно. И тоа посакување, дури и кога ни нанесува штета е покорисно од сите корисности, „затоа што во секој случај ни го зачувува она најдрагоценото, т.е. нашата личност и индивидуалност.”²⁰⁸

Со ова, човековата *differentia specifica* е лоцирана - слободната воља! Тука лежи нашата особеност, нашата индивидуалност, нашата личност. Тоа е она што не одвојува како човечки суштества, наспроти сета природа. Дури уште повеќе, слободата е прогласена и за *condition sine qua non* на човековата егзистенција - човекот е човек, токму заради слободната воља: да се биде човек, значи да се биде слободен. „Од сè, човекот најмногу е човек со слободата.” – вели Јустин Поповиќ, анализирајќи го овој значаен аспект во

²⁰⁶ F. M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, RAD, Beograd, 1979, 334

²⁰⁷ Ibid., 332

²⁰⁸ Ibid., 335

философијата на Достоевски.²⁰⁹ Со тоа, се покажува дека човековата суштина е ирационална. *Човекот е воља* – тоа е првиот, непосредниот и дефинитивниот заклучок од подземното риеење во *Записите од подземјето*.

Откривањето на оваа суштинска карактеристика на човекот е овозможена низ *директен увид*. Самодоживувањето како слободна воља не е претстава, тоа е увид во непосредна стварност. До неа подземниот јунак не дојде ниту дискурзивно, ниту емпириски со истражување на феномените, тоа е увид во ноуменот на сопствената егзистенција; до тоа сознание се дојде „од каприц,“ само затоа што подземниот јунак посака да дејствува наспроти разумот и корисноста. *Слободата се покажува како онтолошки иманентна на човекот, но и длабоко ирационална, впрочем таа се конституираше токму и како опозиција на разумот*. Со тоа, слободната воља се открива интуитивно, директно и непосредно, како суштина човекова.

Токму заради ова, пак, сега светот ни се открива како нешто наспроти нашата воља, тој е отпор на нашата слободна воља (оттука и револтот и бунтот на поединецот кон светот на феномените, како иманентна реакција на ова почетно сознание за нашата слободна воља). Светот е чиста спротивност на нашата слободна воља. Во својата природа, човекот е ограничен, во својата слобода безграничен. Затоа, природните закони, светот, како нешто надвор од нашата воља, мора нужно да ни се претставува како опасност, како нешто што ја загрозува нашата воља и што пречи на нејзиното слободно манифестирање. Повторно проблем - го отфрливме разумот, во име на вољата, а сега и самите сме фрлени во светот: нашата слобода, наспроти каузалноста во светот. Достоевски си ја обезбеди слободата, но со неа не се обезбеди себе си. Започнува потрагата по спасението.

Затоа сега, откако се констатира оваа формална фриволност, се јавува вистинскиот проблем на нејзино остварување (т.е.

²⁰⁹ Јустин, Поповић, *Достоевски о Европи и словенству*. Манастир Ђелије, Београд, 1995, 33

реализирање на поединецот). Проблемот го насетува уште подземниот јунак, но на вистински тест на слободата ќе бидат ставени подоцнежните јунаци. Во *Записите од подземјето*, само се претчувствува и навестува: „На човека му треба само едно: самостојна воља, па макар колку таа самостојност да го чинела и кон што и да водела. А и таа воља...ѓавол би ја знаел.“²¹⁰ Да, правилно насетува подземниот јунак, токму тука можеби навистина и лежи ѓаволот. Дојдовме до слободата, но сега што со неа? – тоа е вистинското прашање.

„Јас три години го барав атрибутот на своето божество“ – вели Кирилов во *Демони* – „тоа е слободната воља.“²¹¹ И тој насетува каде лежи човековата суштина и тој има добра стартна позиција, но ја промашува целта. Кирилов се самоубива, токму во тој обид да ја исполни со содржина примордијалната, формална слобода. Апсолутната слобода, според него, може да се оствари ако отидеме до крај со тоа што ќе го направиме и последниот чекор – ќе располагаме и со сопствениот живот. „Јас сум должен да се убијам“ – вели тој – „зошто најзначајната точка на мојата слободна воља е: да се убијам самиот себе си.“²¹² И тоа е логична последица на неисполнувањето на таа примарна слобода со вистинска содржина. „Јас сум должен да го објавам неверувањето во Господ [...] – вели Кирилов – „За мене нема повозвишена идеја од тоа дека не постои Господ.“²¹³ А да осознаеш дека си апсолутно слободен, и притоа да не го признаеш Бога, во истиот миг значи да се самоубиеш, токму за да ја докажеш апсолутната слобода, за да докажеш дека самиот си бог, кој ја има апсолутната моќ да располага со сè, па и со сопствениот живот – ете на што сумарно се сведува заклучокот на Кирилов.

Оттука, следува дека Достоевски разликува два вида слобода: слобода на изборот (на доброто и злото) и слобода во доброто (во Христа).

²¹⁰ F. M. Dostojewski, *Zapisi iz podzemlja*, RAD, Beograd, 1979, 332

²¹¹ Ф. М. Достоевски, *Демони I*, Мисла, Скопје, 1971, 185

²¹² Ibid., 183

²¹³ Ф. М. Достоевски, *Демони III*, Мисла, Скопје, 1971, 184

Првата слобода е формална слобода, втората е содржинска. Првата е само потенција, можност за вистинската слобода. Првиот вид слобода е претпоставка на вториот. Имено, слободата во Христа, нужно ја претпоставува и слободата на отфрлање на Христа, слободата на избор не само на доброто, ами и на злото. И во тоа е трагедијата и соблазната на слободата. Во тоа е и парадоксот на слободата: *слободата е дадена, но слободата и се освојува*. Кирилов освојувајќи ја, ја уништил, се уништил и себе си и слободата. Во тоа е соблазната на слободата, во тоа е опасноста на слободата. Впрочем, гревот е слободно направен, но погрешен избор. „Секој грев има волева основа [...]. Човекот своеволно, т.е. со слободата на својата воља се определува за изборот.“²¹⁴

Но, без можноста за избор, нема слобода. *Слободата е дадена можност да се стекне слободата!* – вака парадоксално би можеле да ја дефинираме оваа антрополошка позиција. Човекот е слободен, да го избере доброто и да стане апсолутно слободен или да го избере злото и да ја изгуби слободата и да стане роб. Но, спротивното би било принуда, а Бог дури и во својата секој не принудува. Спасението е човекова одлука, согласност на спасение. Човекот мора да ја има можноста да го избере Христа, исто толку слободно колку што има можност и да биде против Христа.

Поглавјето *Големiot Инквизитор*, во кое Иван Карамазов го истура својот бунт против светот и Христа, всушност - како што забележува и брат му Аљоша е - „пофалба на Исуса, а не негово кудење...“²¹⁵ Тоа е восфала на слободата, поема за слободата во Христа. Инквизиторот на Христа му вели: „Ти ја посака слободната човекова љубов — ти посака слободно да појде по тебе, занесен и пленет од тебе.“²¹⁶ Токму затоа Исус и ги одбива трите искушенија, одбива да го придобие човекот со помош на *тајната, чудото и авторитетот*. Одбива, во име на слободата, затоа што тие три искушенија се насилство врз слободата, лишување од слободата.

²¹⁴ Вера, Георгиева, *Философија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993, 48

²¹⁵ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 137

²¹⁶ Ibid., 126

Оттука и тој огромен восхит на Достоевски од сознанието дека „вие три прашања, како да е собрана во една целост и претскажана сета подоцнежна историја на човештвото и дадени трите облици во кои ќе се спојат сите неразрешиви историски противречности на човековата природа на целава земја.“²¹⁷ Сета тајна на историјата, сета тајна на човековата природа, но и сите маки од таа тајна се собрани токму во овие три искушенија. Човекот е слободен, апсолутно слободен – тоа е големата тајна, тоа е големата опасност.

Токму затоа Христос во ова второ доаѓање на земјата, пред Големиот Инквизитор, не проговорува ниту збор, ниту еден, единствен збор, токму за да ја зачува слободата (овој молк на Христос има и друго значење, за кое ќе проговориме нешто подолу). Тоа го знае и Големиот Инквизитор: „Немаш право да додаваш ништо кон она што веќе си го кажал порано, за да не ја одземеш слободата на луѓето која толку ја бранеше порано додека беше на земјата. Се што ќе прогласиш одново, ќе биде напад на слободата и на верата на луѓето, зашто ќе се јави како чудо, а слободата на нивната вера тебе ти е поскапоцена од сè – уште тогаш, пред илјада и петстотини години.“²¹⁸

Без слобода на избор, нема слободно прифаќање на Христа. „Во тоа слободно прифаќање на Христа и лежи достоинството на христијанството, смислата на чинот на верата кој и е чин на слобода.“²¹⁹ Не може доброто да биде наметнато; наметнато добро со сила не е добро, човек мора слободно да го избере и да живее во доброто. Тоа го знае Достоевски и затоа на своите јунаци им ја пружа таа можност по патот на слободата да дојдат до Вистината. А, Вистината ќе ве ослободи (Јован 8, 32), но до неа мора преку понори, темници и трагедии. Затоа Кирилов се самоубива, затоа

²¹⁷ Ibid., 125 Воедно, тука може да се види она што во трудов во неколку наврати го лоциравме како специфичен пристап кај Достоевски на мешање на историскиот со антрополошкиот план – „историските противречности“ се на планот на „човековата природа.“

²¹⁸ Ф. М. Достоевски, *Браката Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 124

²¹⁹ Nikolaj, Berdajev, *Pogled na svet F. M. Dostojevskog*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 279

Верховенски може немилосрдно да убие, затоа Раскољников и Иван Карамазов полудуваат. Сите значајни романи на Достоевски се токму тоа - искушенија на слободата, зошто тој многу добро знае колкава опасност се крие во тој скапоцен дар, наречен слобода.

Страшен товар е слободата, неподнослив за неког, можеби за повеќето. Тоа ни го кажува Големiot Инквизитор. Вушност, *Големiot Инквизитор* е реализирање на навестувањето на Достоевски дадено уште пред повеќе од триесет и пет години во новелата *Газдарица* („Дај му слободичка на слабиот човек – самиот ќе ја врзе и ќе ти ја врати назад.“),²²⁰ во случајов формулирано вака:

„Нема понепрекината и помачна грижа за човекот, отколку, кога ќе стане слободен што побргу да го најде оној на кого ќе му се потчини.“²²¹ *Како да го парафразира Инквизиторот* исказот од *Газдарица*, и уште попрецизно, додава: „Ти велам, човекот нема помачна грижа од таа да го најде оној на кого што побрзо би можел да му го предаде дарот на слободата, со кој се раѓа тоа несреќно суштество.“²²² Големiot Инквизитор, имајќи го на ум ова бreme на човекот, наоѓа начин да „го ослободи човекот од слободата,“ да го ослободи од отворените можности, од изборите, од колебањата, но и од единствениот пат до Вистината. „Зарем ти тогаш не зборуваше често“ – му се обраќа тој на молчаливиот Христос – „Сакам да ве направам слободни.“ Но ете, сега ги виде тие слободни луѓе – додава одеднаш старецот со замислена насмевка – „Да, таа работа нас скапо ни се фати“ – продолжува тој, строго гледајќи во него – „но, најпосле, ние го довршивме тоа дело во твоје име. Петнаесет векови се мачевме со таа слобода но сега тоа е довршено и тоа довршено е цврсто.“²²² Цели петнаесет векови човекот се мачел со таа мака наречена слобода и на крајот ја положил пред нозете на Инквизиторот. Така завршуваат многумина, така завршува толпата под теретот на слободата. Но не и јунаците на Достоевски. За нив, токму од тука почнуваат искушенијата на слободата.

²²⁰ Фуснота 130

²²¹ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 128

²²² Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 124

7.2. Искушенија на слободата

Достоевски, со својата врвна дијалектика, маестрално ќе ни демонстрира како оваа, штотуку откриена слобода може в час да се претвори во неподнослива деспотија или, за некои и посакувано и подносливо, ропство.

Неговите јунаци, како и тој самиот, се - така да се каже - апсолутисти. Под влијание на силната воља за моќ, на силната жед за животот, под ултиматумот да се спознае доброто и злото (за што зборувавме во поглавјето *Воља за моќ*), тие ја злоупотребуваат слободата, со што ја промашуваат целта - барајќи ја апсолутната слобода од понудената можност, тие завршуваат во целосно ропство.

Констатираната слобода во *подземјето*, се покажа како апсолутна и безгранична. Ако ја додатете тука и желбата на подземниот јунак за прескокнување на ѕидот, жедта за апсолутот, ете ја опасноста на слободата. Желбата за трансценденција и предвкусот на апсолутната слобода ги водат сите јунаци на Достоевски, а и самиот него „низ пеколот на сомнежот.“

Вољата за живот, веќе видовме, е примордијалниот нагон кој турка преку границите. „Кога не би верувал“ – вели Иван Карамазов – „во животот, кога би се разочарал од саканата жена, кога би ја изгубил верата во редот на нештата...јас сепак би имал воља да живеам [...], ми се допаѓа да живеам и живеам, па макар и против логиката [...], да засакам пред логиката, бездруго пред логиката, дури тогаш ќе му ја фатам смислата...“²²³ Ете една констатација на Иван Карамазов, која како да ја изрекол самиот Ж. Пол Сартр лично: примарна е егзистенцијата, а после есенцијата. Постоенјето е примарно, а сите категории кои подоцна му се придодаваат се секундарни. Сепак, треба да „му се фати смислата“ на животецов – тоа е нужно и за силната воља на Иван. Но, во случајов, за Достоевски, тоа фаќање на смислата, не значи теориско одредување на суштината на

²²³ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 96

личноста (рековме, тој уште во *Записи од мртвиот дом* се откажа од дијалектиката, во име на животот), ами изнаоѓање начин за нејзино спасение.

Човекот, како поединечна, неповторлива егзистенција е фрлен во светот. Рековме, во самиот миг на искусување на сопствената, апсолутна слобода, светот ни се претставува како нешто сосема различно и спротивставено на таа слобода. Оттука и тегобноста, неподносливоста на апсолутната слобода во која ужива поединечната егзистенција. Стравот се покажува како иманентен на слободата. Стравот станува одредница на личноста во нејзината апсолутна слобода. Св. Јован Дамаскин²²⁴ тој страв го лоцира во одвоеноста на човекот од Бога. „Стравот од одвоеноста од Бог, настанат со падот, е човековата свест за неговата слобода.“²²⁵ Всушност слободата, апсолутната слобода е резултат на Бого-одвоеноста, а оттука и стравот, како резултат на свеста за слободата, но и на свеста за Бого-одвоеноста. Тоа значи дека постоењето како такво, е одвоеност од Бога, а спасението значи соединување со Бога, досегање на апсолутот и целосно остварување на сопствената личност. „За да се спаси од тој страв, поединецот има можност да му се приближи на Бог.“²²⁶ Но како да се приближат до Бога, јунаците на Достоевски и со тоа да се ослободат од стравот, кога дојдоа до сидот, а отаде него не можат. Никако до Бога.

Но, од тоа не се откажуваат оние со силна жед за животот, оти животот во суштина е идентичен со жедта за апсолутот, со жедта за трансцендирање, за преминување преку сидот и увид во доброто и злото. А сите негови јунаци се токму со таква желба, таа „карамазовска црта“ ја имаат сите негови јунаци. Затоа Аљоша, на погорната изјава на Иван за првенството на животот пред логиката, му вели: „Ти ја сврши половината своја работа, ти сакаш да живееш

²²⁴ *Источник на знаењето* е енциклопедиско дело на Св. Јован Дамаскин од непроценливо значење за православната духовност. За философијата на Св. Јован Дамаскин види кај: —

Вера, Георгиева, *Византиска философија*, Табернакул, Скопје, 2001, 113-125

²²⁵ Вера, Георгиева, *Философија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993, 52

²²⁶ Вера, Георгиева, *Византиска философија*, Табернакул, Скопје, 2001, 119

и сега треба да се погрижиш за втората половина и спасен си.²²⁷ Но, токму тука започнуваат дилемите: „А во што се состои таа твоја втора половина“²²⁸ - го прашува Иван, Аљоша? И токму во таа втора половина лежи зајакот. Да ја разработиме оваа втора половина, пред Аљоша да ни го даде одговорот.

Сé почна, рековме, со силната свест на подземниот јунак. Дискурзивното го исправи пред лицето на слободата, затоа што последниот збор го има не разумот, туку вољата, ирационалната суштина на човекот. Но човекот како суштество кое има потенцијал и потреба за трансценденција, за пречекорување на границите, мора да ги реши проклетите прашања, освен ако не се одлучи за патот на толпата, за патот на прагмата (види стр.85-87), па да ја положи слободата пред нозете на Големиот Инквизитор и така да се смири.

Но, не, не и јунаците на Достоевски. Тие попрво се спремни на убиство, самоубиство, или било каков друг злостор, отколку да се откажат од апсолутот, од потрагата по апсолутната слобода. „Тој е од оние“ – вели Аљоша за Иван – „на кои не им требаат милиони, туку им треба да го решат проблемот.“²²⁹ „Им треба втората половина“ – како што би рекол Аљоша. А како до неа, кога уште подземниот јунак констатираше дека преку сидот не се може, дека ова траги-комично суштество наречено човек, по природата на своето устројство се јадосува со оваа втора половина, а не е способно да ја реши?

А сите, сите до еден, ги мачи оваа втора половина, ги мачи Бог, ги мачи бесмртноста. Нема мир, нема спокојство за нивната душа додека не ја разрешат антиномичноста која како ироничен предизвик им ја фрли в лице подземниот јунак. Не може да се остане на очајот на подземниот јунак. Оттука, патиштата во разрешувањето на антиномиите се разделуваат, но во секој случај мора да се изоди барем еден од тие патишта. Очајот неминовно

²²⁷ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамзови II*, Мисла, Скопје, 1971, 96

²²⁸ Ibid., 96

²²⁹ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамзови I*, Мисла, Скопје, 1971, 109

повикува: избери се, создади се човеку! Но, како да се разрешат антиномиите од кои ни зависи животот?

Достоевски ги нема формално и детално разработено сите четири антиномии со кои се занимава Кант во својата *Критика* (во делот *Трансцендентална дијалектика*, отсек, *Антитетика на чистиот ум*).²³⁰ Тој експлицитно се занимава само со втората (бесмртноста) и четвртата антиномија (Бог). Но во суштина, кај Достоевски се работи за една антиномија. Се докаже ли едната, се докажува и втората и обратно. Од разрешувањето, впрочем на едната, зависи разрешувањето на сите. Има Бог = има и бесмртност, има и слобода, има и морал; нема Бог = нема бесмртност, нема слобода, нема морал. Тоа е единствена антиномија, единствено прашање, сите човекови маки сведуваат на една: *има ли бог*, или *има ли бесмртност?* - што е едно исто. „Личната бесмртност и Бог се една иста – истоветна идеја“²³¹ – дословно тврди Достоевски. „Нема Бог, нема бесмртност, па заради што тогаш воопшто да се живее.“²³² Тоа е вечната дилема на Достоевски – ако нема Бог, нема бесмртност (личност). Без Бога мора во ништавило, алтернатива нема. Со тоа и поимот на личноста е невозможен без Бога. Следствено и сета персонална философија на Достоевски станува невозможна. Втемелувањето на персоналитетот без Бога е илузија.

Како што Бог, како личност ја надминува онтолошката нужност на суштината, така и човекот својата личност може да ја оствари, не во природата, туку само во љубовно заедничарење со Бога, оти *Бог е љубов* (1 Јован, 4,16). Слободата станува можна само како љубов, а автентичниот живот, во суштина се поистоветува со љубовта. Но, пред да ги разработиме овие категории – слобода, љубов, да останеме уште малку на проблемот на Бога, оти од неговото решение ни зависат сите останати.

²³⁰ Imanuel, Kant, *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1970, 319-362

²³¹ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 233

²³² Цит., спор., Јустин, Поповиќ, *Достојевски о Европи и словенству*, Манастир Ѓелије, Београд, 1995, 156

„Основниот проблем кој треба да прикажан во сите делови на романот“ – му пишува Достоевски на Мајков, по повод (никогаш нереализираната) замислата за грандиозниот роман, *Житието на големиот грешник* – „е оној кој свесно или несвесно ме мачеше целиот живот – постоењето на Бога.“²³³ Оваа мака ја споделуваат и неговите јунаци: „Јас не можам за друго, јас целиот живот мислам само на едно, мене Господ ме мачеше“²³⁴ – се јадсоува (NB) *атеистот* Кирилов, исто како и Димитриј Карамазов: „Мене Бог ме мачи, единствено тоа и ме мачи.“²³⁵

Но како да се решат овие прашања? Силната свест го доведе нашиот јунак до подземјето, тој се соочи фактот дека не може да ги добие вистинските одговори на вистинските прашања. Но подземјето не е одговорот на Достоевски, тоа е само миговна (но можеби и нужна), состојба на безизлезност до која доведува рационализмот. Надеж, рековме има – слободната воља нуди излез. И од тука продолжува потрагата на Достоевски – или кон самоволие, до *човекобогот* или кон слободно принесување на таа воља, на вољата на *Богочовекот*.

Упорниот обид да се остане на рамништето на рационалното нужно ќе не остави таму каде што сме – во константен сомнеж. Впрочем, разумот во прв ред и не доведе во невоља, не можеме сега да бараме од него да не избави од неа. Антиномиите до кои дојде разумот самиот не може да ги реши. Затоа, Достоевски разрешувањето на овие антиномии ќе го премести од гносеолошки, на антрополошки план.

На планот на дискурзивното е неможно да се дојде до решение. Шатов во *Демони*, вели: „Разумот никогаш не бил во состојба да го одреди доброто и злото, дури ни да го одвои злото од доброто, барем приближно, туку секогаш засрамено и жално, уште и го мешала, а науката отсекогаш давала одговор со тупаница.“²³⁶ Но,

²³³ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 331

²³⁴ Ф. М. Достоевски, *Демони I*, Мисла, Скопје, 1971, 132

²³⁵ Ф. М. Достоевски, *Браката Карамазови IV*, Мисла, Скопје, 1971, 110

²³⁶ Ф. М. Достоевски, *Демони II*, Мисла, Скопје, 1971, 52

ако не му се верува на разумот, тогаш на што, и ако се пронајде тоа на што треба да му се верува, тогаш врз која основа да му се верува, кога само разумот може тоа да го верифицира?

За разрешување на оваа дилема пак ќе се навратиме на романот *Записи од подземјето*. Во писмото до брат му Михаил од март 1864, зборувајќи за судбината на тој, што-туку публикуван роман, Достоевски, меѓу другото, се жали на цензорите што исфрилиле еден клучен дел од романот. И навистина е чудно, и со право Достоевски не може да сфати, како во романот цензорите ги оставиле деловите во кои јунакот плука на сè, дури и шири бласфемија, а го исфрлиле делот во кој зборува за Христа: „Цензорите се свињи“ – револтирано пишува тој во писмото – „тие делови во кои негирам сè, а понекогаш вклучувам и бласфемија, заради формата (NB - курзивот е на Достоевски), дозволиле да останат; но кога токму од сето тоа, ја дедуцирам потребата од верба во Христа, тие го извадиле тој дел.“²³⁷

И навистина, во *Записите од подземјето*, јунакот доаѓа до сидот, но не не пренесува преку него. Романот не соочува со безизлезот, но не го нуди излезот, а веројатно само заради тоа што цензорите не дозволиле тој дел да биде публикуван. Единствено од што можеме да го насетиме решението е една реченица пред крајот на првиот дел од романот во која се назира спасот: „Се расфрлате со познание, а вечно сте неодлучни, оти иако умот ви работи, срцето ви е со разврат помрачено, а без чисто срце – нема потполно и правилно познание.“²³⁸ Решението лежи на друго место, не во разумот. Чистото срце може да „го вразуми“ разумот.

Подземниот јунак бара чисто срце, очистено од страстите и полно со верба. Само чисто срце е способно за вистинско познание. Достоевски, посебно во последните години од својот живот, детално се запознал со православието и со богословската литература, како и со духовната практика на оптинските старци, така што не е чудно

²³⁷ Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1987, 191

²³⁸ F. M. Dostojevski, *Zapisi iz podzemlja*, RAD, Beograd, 1979, 343

што процесот на автентичен живот и човековото спасение го започнува токму од онаму од каде го почнуваат и светите оци: од очистувањето.²³⁹ Впрочем, покајанието, *metanoia*, чини токму тоа: *пре-умува, пре-мислува*. Срцето може да пре-мисли, да пре-уми, т.е. да доведе до вистинско познание.

Ова улога на срцето, како центар на животот, која до полн израз доаѓа во исихастичката традиција каде, комбинирана со соодветната техника на дишење, во неповторливото молитвено искуство, има за цел да го прибере умот во срцето. „Така, нашето срце е местото на разумската сила, главниот, разумен орган на телото.“ – ќе рече Св. Григориј Палама и ќе повика на - „собирање на умот, кој преку сетилата бил расеан вон своите граници....“²⁴⁰ Умот треба да се собере во срцето - кое е „местото на нашата разумска сила“ - за да може умот да ја има вистинската укрепа и да е способен за вистинско поиззнание.

Овој Библиски поим за срцето, на кој реферираат и светите отци во објаснувањето на човекот, не треба да се третира единствено како емоционален центар, а уште помалку да се сведува исклучиво на својата физиолошка функција. Срцето е местото на потресната, егзистенцијална битка на поединецот со самиот себе си за придобивање на вечноста: *Рече безумниот во срцето свое: нема Бог.* (Псал.52,1). Во срцето се донесува одлуката, дури и онаа против Бога, а за злото.

Кога Иван Карамазов, при расправијата на татко им Фјодор со Димитриј Карамазов, вели дека не би било штета и обајцата да умрат, Аљоша зачуден прашува: „Зарем навистина човек има право да суди кој заслужува да живее, а кој не заслужува“ – на што Иван

²³⁹ Во патристичкото време, трите свети тајни – крштевање, миропомазание и евхаристија кореспондирале со трите степени на мистичниот живот – очистување, просветлување, и совршено единство. Воведувањето низ трите свети тајни кое кулминира во Евхаристијата се совпаѓа со врвот на мистичното воздигнување. Оттука, Достоевски, не без причина, инсистира на очистување на срцето, како прв и нужен чекор кон спасението.

²⁴⁰ Св. Григориј Палама, *Тријадите (Во одбрана на Светите исихасти)*, Табернакул, Скопје, 2001, 61-62 (Највисокиот степен, на молитвено тihuвање, според исихастите се случува токму во срцето, при што, тоа станува место на средба: прво, место на средба на човекот со самиот себе си, второ, место на средба помеѓу човекот и Бога, т.е. надминување на себе си и општење со Бог).

одговара: „ Зошто тука да се меша просудувањето според заслугата? Тоа прашање најчесто се решава во човечките срца, не врз основа на заслугите туку од други причини, многу поприморни.“²⁴¹ Не треба да се „просудува“, да се донесува одлука според „заслугите“ - констатира Иван со ова прашање, што значи *не според аргументите на разумот*, разумот нема ништо со тоа, секоја одлука, и одлуката за зло (во овој случај одлуката да умре стариот Фјодор Карамазов), се донесува во срцето.

По откажувањето од услугите на разумот, одлуката во крајна линија, е ирационален чин. Тука, во срцето се донесува одлуката, тука се кажува „да“ на Бога и се влегува во нов живот, исто така свесно и слободно како што може да каже и „не“ и...

Православното досегање на вистината не е дискурзивно. Парадоксално, но срцето *пре-умува*. „Егзистенцијалниот скок“ за кој ќе зборува Кјеркегор, се случува токму тука, во срцето, не на нивото на ratio. Во срцето се донесува одлуката по кој пат ќе се оди. Аналогно, и прифаќањето на Бога е над-рационален чин. Но, за таква одлука, потребно е чисто срце. Срце исчищено од сите страсти и гордост, срце подготвено да го прими Христа за свој патеводител. Во спротивно, откриената слобода за него може да биде кобна. Ако оставиме на непросветлениот разум да донесува одлуки, тогаш лесно може да се случи тој и да го оправда злосторот. За него важат аргументите кои се во прилог на општиот закон, а не во прилог на поединечата егзистенција. Затоа треба да се прими Христ во срцето, за да го прочисти умот, да му биде храна и патоказ, а за тоа е потребна верата.

Според погоре цитираното писмо до брат му Михаил, едноставно од неможноста на разумот да даде одговор, Достоевски автоматски ја дедуцира можноста, т.е. нужноста тие одговори да се бараат на ирационално ниво, т.е. во срцето. Одеднаш, срцето станува местото каде се разрешуваат антиномиите. Неможноста на разумот да го стори тоа, го исправи поединецот пред понорот на

²⁴¹ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови I*, Мисла, Скопје, 1971, 193

апсолутната слобода, а сега, за вистинска, правилна одлука потребно е чисто срце. Оти, иако човек има апсолутна слобода на избор, сепак секој избор не е добар, затоа треба чисто срце кое ќе му го „дошепне“ на човека вистинскиот избор.

Всушност, гревот е токму тоа – погрешна употреба на слободата на изборот. „Зборот ‘грев’ во првото значење, изворно – библиски употребуван, кај апостолите и источните свети отци, означувал ‘непогодување’ во целта (ατείχια), промашување и тоа волево и егзистенцијално промашување, поразителен слободен избор.“²⁴² Со тоа, гревот станува и пречка за вистинското познание, „во својата гносеолошка улога, гревот го занемарува односот, ја укинува разликата човек-Бог.“²⁴³ Гревот го помрачува познанието. Огревовен, човекот не е способен за јасно разликување, за донесување на вистинска одлука и правилен избор.

Затоа, „човекот е неспособен да го оствари својот првобитен стремеж, кој всушност и го навел на грев, т.е. стремежот да познае што е добро, а што зло и тоа да го стори со своја сопствена моќ, без помош и посредување од Бог.“²⁴⁴ Од „првобитниот стремеж“ да се стекне вистинска, автентична егзистенција, следи гревот, како резултат на погрешен избор. Обидот да се „сирне“ зад „сидот“ е фатален без посредување од Бог. Видовме како заврши тој обид на Кирилов, впрочем видовме, како таа нескротлива желба да се прескокне сидот, таа жед за трансценденција, присутна кај сите ликови на Достоевски, води во кобни резултати, токму заради укинувањето на тој однос човек-Бог. „Секое постоење надвор од Бог е грев. Така и умот, огрешен, истовремено е ‘надвор од Бог.’“²⁴⁵ „Независен ум,“ ум надвор од Бога неминовно води до гносеолошка збрка и до кобни резултати на антрополошки план.

Подземниот јунак побара чисто срце, со *Злостор и казна* Достоевски го започнува прочистувањето. Сите идни романи-трагедии на Достоевски, сите страдања на ликовите во нив, сите

²⁴² Вера, Георгиева, *Философија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993, 74

²⁴³ Ibid., 49

²⁴⁴ Ibid., 49

²⁴⁵ Ibid., 49

болни сцени и гранични ситуации, се токму во функција на оваа потреба од прочистување на срцето. Сета маестрална уметничка креација на писателот е само амбиент во кој ќе се врши оваа пурификација. Токму затоа секој нареден роман е поболан од претходниот, потрагичен и поекстремен. За осветлување на идејата за прочистувањето, мора да се создадат екстремни услови за таа идеја дополнително да се потенцира. За да блесне рајот во човекот, мора да се исцрта пеколот. Од непроѕирната темнина на пеколот можат да се отцртаат светлите контури на рајот. Во сивилото ништо не отскокнува, ништо не се одвојува, затоа Достоевски мора да го наслика пеколот, за подобро да ни го предочи рајот.

Достоевски, прочистувањето започнува да го тестира со Раскољников, две години по *Записите од подземјето*, во 1866 (помеѓу овие два романи е новелата *Крокодил*, во која литературно се вообличени нафрлените размисли во *Зимски белешки за летни впечатоци*). Во *Злостор и казна* се согледуваат трагичните поседици од незгаслива жед на Раскољников да биде апсолутно слободен, да ја поседува ултимативната моќ, да биде посебен. „Јас просто убив; заради себе си убив, само заради себе си убив ...“²⁴⁶ Таа потреба за трансцендирање, за допир на вишите светови, за надминување на себе си, го доведува Раскољников до погрешни решенија. Во желбата за трансценденција, тој го избира погрешниот пат, наместо кон Богочовекот, кон вистинска моќ и апсолутна слобода, тој го избира човекобогот, демонот и завршува во ропство. Затоа и вели: „себе си се убив, а не бабата! Веднаш тука се здробив себе си за век и веков ... А бабата ја уби ѓаволот, не јас.“²⁴⁷

Сосема логично е кога умот е „надвор од Бога,“ да се усојузиме со ѓаволот и да го извршине неговото дело. Парадоксот на слободата Достоевски го тестираше на дело преку неговите јунаци. Така, Кирилов од позиции на апсолутната слобода доаѓа во следнава парадоксална ситуација: „секој што ја сака прво и главно слободата, тој мора да може да се убие“ [...] „Кој смее себе си да се убие, тој е

²⁴⁶ Ф. М. Достоевски, *Злостор и казна*, Табернакул, Скопје, 1993, 460

²⁴⁷ Ibid., 460

бог.²⁴⁸ Ете ја измамата на слободата на изборот без Бог, демонстрирана во обете стојалишта на Кирилов и Раскољников. Во мигот кога во име на слободата се избира да се биде наспроти Бога, мора да се прекине и со животот за истата таа слобода да се докаже во нејзиното апсолутно важење (што ќе значи и нејзино укинување). Слободата без Бога, јунаците на Достоевски ги води во самоубиството, во убиството, во полудување.

Сумарно, од *првобитната слобода* има три патишта:

1. Скептицизам (Иван, Раскољников, Ставрогин); **2. Атеизам** (Кирил, Верховенски, Шигаљев); Овие два патишта, според Достоевски, нужно завршуваат кобно по оние кои ги избрале - или во самоубиство, убиство или со губење на умот. **3. Теизам** (Аљоша, отец Зосима), е третиот пат, кој всушност е единствениот излез како од гносеолошките антиномии, така и од нив произлезениот антрополошки песимизам.

Но, да се задржиме на секое од овие решенија поединечно.

1. Првиот пат, е всушност обидот да се остане на можноста за *рационална одлука*, т.е. со разумот да се решат антиномиите, што ќе доведе до *скептицизам* на гносеолошки план и до *колебливост* на антрополошки. На овој пат остануваат несреќните Иван Карамазов и Ставрогин, како и убиецот Раскољников.

Иван Карамазов, со својот земски, евклидовски и моќен ум секогаш е помеѓу тезата и антитезата. Гордиот ум, заслепен од својата моќ не може да донесе конечна одлука и Иван потпаѓа под власта на демонот. Тој во почетокот на романот е прикажан како млад интелектуалец, кој напишал и религиозна статија, во која дури и ја афирмира сопствената вера. Додека во, веќе споменатото, поглавје *При чашка коњак*, истиот тој верник Иван, кој тврдеше дека ако нема Бог, т.е. бесмртност, нема морал, и следствено сè е дозволено, сега се покажува како апсолутен атеист. На прашањата на татка си, стариот развратник *Фјодор* Карамазов, има ли Бог или нема, Иван одговара:

²⁴⁸ Ф. М. Достоевски, *Демони I*, Мисла, Скопје, 1971, 131

- „Не, нема Бог“ [...]

- „Иване“ – продолжува да прашува татко им Фјодор - „а дали има бесмртност, каква било, макар мала, малечка?

- Нема ни бесмртност.

- Никаква?

- Никаква.

Тоест, апсолутна нула, или барем нешто? Можеби има било какво нешто? Секако не е сосем ништо!

- Апсолутна нула.²⁴⁹

Апсолутно ништо, нула, никаква бесмртност, ниту Бог сега не признава Иван. Постојано соблазнуван од својот бистар и моќен ум, тој е колеблив и не е во состојба со умот да ја разреши дилемата на антиномичниот пар. Тој постојано се ниша, како клатно, час на едниот, час на другиот крај од антиномијата.

Кога за миг се решава да застане наспроти Бога и полудува. Во оваа смисла, правилно го оценува отецот Зосима, Ивана кога му вели дека во неговото срце прашањето за Бога и не може да се реши негативно, туку само позитивно, афирмативно за Бога.²⁵⁰

Таква е природата на такви типови како Иван, кои цел живот се занимаваат со овие прашања: „Оние другите имаат едно, а нам, непораснатите, ни останува друго – нам, пред сè ни е потребно да ги решиме вечните прашања, тоа е нашата грижа.“²⁵¹ Типови како Иван цел живот се занимаваат со ваквите, вечни прашања. Би можело да се каже дека тие се занимаваат со овие прашања за да ги решат позитивно, и дека некако однапред знаат дека кога би ги решиле негативно тоа би било кобно за нив. И Иван го знае тоа, но тој е премногу суетен и горд, од една страна и со пресилен ум од друга страна, за да додржи на позитивното решение, затоа и завршува полуден.

Трагедијата на Раскољников, исто така, започнува со тоа – така да се изразиме - што не го послушал советот на неговиот претходник,

²⁴⁹ Ф. М. Достоевски, *Браката Карамазови I*, Мисла, Скопје, 1971, 181

²⁵⁰ Ibid., 93

²⁵¹ Ф. М. Достоевски, *Браката Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 99

подземниот јунак, дека разумот по однос на моралните дилеми единствено што може да донесе е невоља. Кога калкулира со можноста за убиство на бабата, Раскољников вели: „Една смрт, а сто животи во замена – па тоа ти е аритметика.“²⁵² Ете до каде може да стигне разумот: одземањето на еден човечки живот да биде аритметички прецизно искалкулирано како оправдано. Со силен ум, а и без малку вера, Раскољников е со добри предиспозиции да го стори тоа што го сторил. Во оваа смисла, правилно го оценува еден друг маестрално насликан лик - иследникот Порфириј: „вие сте млад човек,“ – му вели тој – „така да се изразам, во првата младост, па затоа најмногу го цените човековиот ум, како што прави и сета младина. Вас ве соблазнуваат живата бистрост на умот и апстрактните заклучоци на разумот.“²⁵³

А заклучоците на разумот често можат да се против моралот; Раскољников со моќта на својот ум развива цела казуистика, која го оправдува злосторот.²⁵⁴ Ако на ова ја додадеме и колебливоста на Раскољников по однос на прифаќањето или неприфаќањето на Бога – ете идеална почва за злостор и идно умо-помрачување.

Раскољников, постојано се колеба околу божјата егзистенција, тој час верува, час не верува. (Раскољников е изведен збор од рускиот: раскољ – раскол, подвоеност, шизма; конечно вистински насликан *Двојник* онтолошки, ~~не~~ социјално условен). Пресилниот ум на Раскољников му создава демонска гордост и тој не може целосно да се предаде на вербата во Бога. Тој секогаш е помеѓу верувањето и неверувањето. Во една прилика ја замогува малата Полина, ќерката на Мармеладов да се моли и за него, но „тоа е...за секој случај.“²⁵⁵ Еднаш тврди дека верува „дури и во воскреснувањето“ и тоа „буквално“, како што му вели на иследникот Порфириј,²⁵⁶ а друг пат, пак, вели дека не верува „во идниот живот“, како што тврди во

²⁵² Ф. М. Достоевски, *Злостор и казна*, Табернакул, Скопје, 1993, 23

²⁵³ Ibid., 377

²⁵⁴ Ibid., 78-79

²⁵⁵ Ibid., 211

²⁵⁶ Ibid., 330

разговорот со Свидригајлов.²⁵⁷ Тој не сака ниту да ја отвори, ниту да ја затвори целосно вратата. Постојано ја држи некако подотворена, „за секој случај.“

Но не може вечно да се оди на линијата помеѓу отворените можности, човек мора да се избере себе си. Прифаќањето или отфрлањето на Бога е исклучителна дисјункција, тука не е можно еквилибрање: „малку ќе верувам, малку нема да верувам,“ тоа впрочем, е најлошата позиција. Силниот ум доведува на гносеолошки план до скептицизам, а на антрополошки до рамнодушност и резигнација.

Сите колебања се резултат на *рационалниот дискурс* на Раскољников. Неговата трагедија е во тоа што тој не може да се реши, ниту за Бога ниту против. Тој нема *вера*, кога би имал вера, барем во сопствената теорија дека има право да убие, оти е виш човек, тој би ја избегнувал правдата, не би се предал, би избегал, *верувајќи во својата идеја* дека Бог не постои и дека сè е дозволено. Затоа и следникот Порфириј му вели: „Не, нема да побегнете. Селанецот би избегал, би избегал и подмолниот секташ – лакејот на туѓите мисли [...] А вие веќе не верувате ни во вашата теорија – значи со што ќе избегате?“²⁵⁸ Кога Раскољников би имал верба, макар и во една ваква демонска теорија, тој би избегал, не би се предал, затоа што би верувал, во погрешна и демонска теорија, но сепак би верувал, а вербата е силна.

Од истите причини, пак на *колебливост* Ставрогин во *Демони* си го одзема животот. Тој на Шатов, од една страна му проповеда пламена верба во Бога: „А зарем не зборувавте пак токму вие: ако ми се докаже математички дека вистината е надвор од Христа, тогаш побргу ќе се согласите да останете со Христос, отколку со вистината.“²⁵⁹ Додека од друга страна, така страсно го заразува Петар Верховенски со идејата за атеистичкиот социјализам, што овој го преколнува да биде лидер на револуцијата. Но, Верховенски

²⁵⁷ Ibid., 319

²⁵⁸ Ф. М. Достоевски, *Злостор и казна*, Табернакул, Скопје, 1993, 504

²⁵⁹ Ф. М. Достоевски, *Демони II*, Мисла, Скопје, 1971, 50

Демони V 9

многу прецизно го лоцира неговиот карактер: „Ставрогин ако верува во нешто, тој не верува дека верува. А, ако не верува, не верува дека не верува.“²⁶⁰

Ваквата позиција на скептицизам го доведуваат Ставрогин до целосна морална дезориентираност: „Јас не ги познавам и не ги чувствувам злото и доброто и не само дека јас тоа чувство сум го загубил, туку и дека нема зло и добро, туку постои само предрасуда...“²⁶¹ И Ставрогин е со моќен ум и ги соблазнува и Шатов и П. Верховенски, но и тој не се решава, не се одлучува, и тој не се избрал себе си, и што е најважно - и тој нема вера. „Но во што да се вложи силата“ – вели тој – „тоа е она што никогаш не сум го видел, не го гледам и сега [...] Јас можам исто така како и секогаш до сега, секогаш да посакам да сторам добро дело и чувствувам задоволство од тоа, наедно со тоа јас го сакам и злото и исто така пак чувствувам задоволство. Но и едното и другото чувство, како и порано, премногу е површно...“²⁶²

Ставрогин е екстреман пример на *совршен скептицизам* од кој се парализира духот. Не може вечно да се еквилибрира помеѓу верата и неверието, мора да се донесе одлука, па макар и против. За Достоевски оваа позиција на вечен скептицизам во обете противречни позиции е најлошата или барем најмачната. Тоа на еден посреден начин го илустрира отец Тихон при исповедта на Ставрогин: „Целосниот атеист стои на претпоследната скала до совршената вера (Без оглед дали таа скала ќе ја пречекори или не), а рамнодушноста нема никаква вера, освен мачен страв.“²⁶³

Ова парадоксално тврдење, дека атеизмот е само на чекор до теизмот, всушност кажува многу (воедно и говори до која мера Достоевски ги извежбал дијалектичките алатки за што говоревме во првата глава). Имено, ова изјава е доказ, на погоре изнесените тврдења дека разрешувањето на антиномиите е ирационален чин на слободната воља, кој се донесува во срцето. Во оваа смисла и

²⁶⁰ Ф. М. Достоевски, *Демони III*, Мисла, Скопје, 1971, 182

²⁶¹ Ф. М. Достоевски, *Демони II*, Мисла, Скопје, 1971, 269

²⁶² Ф. М. Достоевски, *Демони III*, Мисла, Скопје, 1971, 251

²⁶³ Ф. М. Достоевски, *Демони II*, Мисла, Скопје, 1971, 254

неверието, во релативна смисла, исто така е вера, избрана вера во непостоењето на Бога (отфрлањето на Бога, како и прифаќањето е прашање на ирационален, волев избор). Неверието е вера – другиот позитивум на дуализмот на умот; тоа е направен избор за едниот заклучок од антиномичниот пар. Ако верата и неверието е прашање на слободен избор, дури и атеизмот е избор, погрешен, но сепак направен избор – верба во непостоењето на Бога.

Во тој контекст може да се разбере исповедта на неодлучниот Ставрогин: „Јас никогаш нема да го загубам здравиот разум и никогаш нема да поверувам во идејата дотаму до каде што дојде тој (Кирилов заб., Т.С.). Дури не можам да се предадам на идејата толку силно како него. Никогаш, никогаш јас не можам да се убијам.“²⁶⁴ – тврди Ставрогин, за веќе на следната страница од романот да се убие. Но не заради идеја, како Кирилов, туку заради страв, во недостиг на верба во идеја, во краен страв и очај. „Лудилото е целосно исклучено.“²⁶⁵ – завршува романот со оваа констатација на лекарите за причините на самоубиството, а која всушност сака да го каже спротивното – Да, потребно е лудило! Токму како тоа да препорачува Достоевски со оваа заклучна реченица - потребно е да „се загуби разумот“ за да се прифати нешто надвор од разумот. Во референтниот систем на разумот секоја вредност од надвор не кореспондира со системот и тој не може да ја инкорпорира. Потребно е да се полуди за да се прифати Бог. Ставрогин не собрал сили да полуди, да прифати идеја надвор од умот и да се спаси.

2. *Не-прифаќањето на Бога е вториот пат од првобитната слобода.* Но, прифаќањето на слободата која што ни е дадена во можностите - за Бога или против Бога – со овој избор против Бога, веќе во истиот миг станува ропство и се укинува. Но, во гносеолошка смисла, тоа е, формално-логички сосема коректна позиција. Тоа е избор, лош, но сепак избор. Впрочем, како што погоре забележа старецот Тихон, позицијата на рамнодушност,

²⁶⁴ Ф. М. Достоевски, *Демони III*, Мисла, Скопје, 1971, 252

²⁶⁵ Ibid., 254

произведува само „мачен страв," затоа, подобро било ^{каков} избор, отколку никаков. Изборот значи избирање на себе си, создавање на себе си согласно тој избор.

Иван искажува почитување на својот брат Аљоша, монахот, токму заради *изборот*: „Ти стоиш цврсто, нели? Јас таквите, цврстите ги сакам, без оглед на што стојат и макар што се такви мали момчиња, каков што си ти.“²⁶⁶ А Иван, токму колебањето, токму нерешителноста го доведе до лудило. Ако се има сили да се издржи атеизмот, тогаш и тој е валидна позиција, барем од формално-логички аспект, но Иван немаше сили за тој пат.

И овој пат против Бога, има две практични консеквенци. Едната води кон самоубиство. Втората, кон убиство. Првата консеквенца е илустрирана низ, веќе споменатиот, лик на Кирилов. И тој исто така силно го чувствува сопственото, неповторливо, личносно постоење. И тој чувствува како поединецот е над сè и пред сè. И тој ја посакува слободата, апсолутната слобода. Но, бидејќи без Бога и кај него се јавува споменатиот страв од слободата. Самото посотење, како такво се покажува како тегобност. *Самото посотење индицира одвоеност*, а тоа раѓа страв. Затоа: „Кој ќе ги победи болката и стравот, тој ќе биде бог.“²⁶⁷ – уверен е Кирилов, мешајќи ги последицата со причините. Прво треба да се прифати Бог, за воопшто да се победат болката и стравот, не може да се победат болката и стравот без Бог. Но тој сака да стане бог.

Тој, во име на слободата, се сврте против Бога, со што инстантно си ја укина не само слободата, туку и животот, во обидот да ја демонстрира апсолутната слобода. „Секој што ја сака прво и главно слободата, тој мора да може да се убие.“²⁶⁸ Сите јунаци на Достоевски жеднеат за слободата, но ретко кој ја остварува. Кирилов е најтрагичната фигура во таа потрага. Тој не е колеблив, тој никогаш не се двоумел, нити медитирал над двете противречни

²⁶⁶ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 94

²⁶⁷ Ф. М. Достоевски, *Демони I*, Мисла, Скопје, 1971, 130

²⁶⁸ *Ibid.*, 131

идеи. Напротив, *тој се убил заради идеја*, заради верба, но „верба“ во непостоењето на Бога. Тоа го довело до самодеструкција.

Втората консеквенца на овој избор може да биде и деструкција кон другите. „Знае²⁶⁹ што“ – му вели Верховенски на Кирилов – „Да сум на ваше место, јас својата слободна воља би ја покажал на тој начин што би убил некој друг, а не себе си.“²⁶⁹ Верховенски ја избира таа втора консеквенца на животот без Бога. Кирилов го уби Бога и се уби себе си, Верховенски може да живее со убиениот Бог и убива други. Тој е атеист, предводник на насилието и теророт. Тој е сиот насочен кон надвор, кај него нема колебање, сомнеж или желба за самодеструкција. Тој е ладнокрвен атеист, убиец, неговото срце е закоравено, а Бог е избркан засекогаш. За него како и за Шигалев нема разлика помеѓу неограничената слобода и деспотизмот: „Тргувајќи од неограничената слобода, завршив со неограничен деспотизам.“²⁷⁰ Ете каде завршува слободата без Бог. Уште еднаш дијалектиката се покажува кобна во својата моќ, без основа во Бога. Сите критериуми се изгубени, разумот е збунет, нема разлика помеѓу слободата и деспотијата. Затоа Верховенски е „за шигалевшина,“ целосно посветувајќи се на новиот атеистичко-социјалистички систем: „Без деспотизам сеуште немало слобода ни еднаквост, и ете ти ја шигалевштината! [...]; јас сум за шигалевштина!“²⁷¹ Нему совршено не му грижа за туѓите животи, единствено за што се грижи е да се оствари новиот општествено-политички систем; тој одамна е на чисто дека без Бога сè е дозволено и може да живее со тоа.

3. Третиот пат, е патот од потенција, од слобода-можност, во слобода - во - *Христа*. Да се избере слободата, да се освојува постојано, значи да се избере Христос, да се расте во слободата во Христос. Така се избегнуваат парадоксите на слободата, се избегнува соблазната и опасноста од слободата. За тоа неопходен е подвигот на љубовта.

²⁶⁹ Ф. М. Достоевски, *Демони II*, Мисла, Скопје, 1971, 183

²⁷⁰ Ibid., 222

²⁷¹ Ibid., 239

Credo quia absurdum est!
и ја им фактат
свој бис е криво
of Христ

7. 3. Философија на љубовта

Во една своја белешка Достоевски го нафрлил следново: „Ако немаме авторитет и вера во Христа, ние ќе западнеме во заблуди. Постојат морални идеи. Тие потекнуваат од религиозното чувство, но со самата логика не можат да се докажат и оправдаат. Животот би бил неподнослив.“²⁷²

Антиномиите на умот, рековме, се нерешливи со помош на логиката, но тоа и не би било страшно кога од нивното разрешување не би произлегувале морални импликации. Но со оглед на тоа што прашањата има ли Бог, има ли бесмртност? - продуцираат практични косеквенци во моралната сфера, тогаш нивното разрешување е нужно. Во насока на ова разрешување, истите тие белешки ни го нудат следново: „Христијанството во најголема мера ја истакнува слободата на личноста. Не го стеснува човекот со никакви математички закони. Верувај ако сакаш, со срце.“²⁷³ Решавањето, одлуката лежи во срцето.

„Нема добродетел ако нема бесмртност.“ – му вели Иван Карамазов на отецот Зосима, во веќе споменатиот дијалог од *Браќа Карамазови*.²⁷⁴ На што отецот реплицира: „Бидете блажен, ако така верувате, или пак сте веќе многу несреќен.“ А зошто несреќен? – прашува Иван. Затоа што „таа идеја уште не е решена во вашето срце“ – одговара старецот. Идејата се решава во срцето, тоа е пораката на отецот. Веќе говоревме за овој аспект на философијата на Достоевски, кој решавањето на овие антиномии го префрли, од дискурзивното, рационалното, во ирационалното. Сега да видиме како се донесува таа одлука за Христа во срцето.

Навистина, како да се реши таа идеја, како да се донесе одлуката за Христа; зошто не против Христа? Затоа што, ако таа одлука е крајно ирационален и безразложен чин, што е тоа што ќе го превагне тасот кон Христа, а не против Христа? И одлуката „за“ и

²⁷² F. M. Dostojevski, *Beležnice*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 181

²⁷³ Ibid., 144

²⁷⁴ фуснота 121-122

одлуката „против“ се донесуваат во срцето и тоа како крајно слободен чин на избор.

Поглавјето од *Дневникот* од декември, 1876 – та година, кое се однесува на „нежноста од верување во бесмртноста на човековата душа,“ насловено е, не без причина, како *Тврдење без докази*. Таму се вели: „...без вера во душата и нејзината бесмртност, човечкиот живот е неприроден, невозможен и неподнослив.“²⁷⁵ И на следната страница продолжува: „Без највисоката идеја не може да постои ниту човекот ниту нацијата. А на земјата постои една единствена највиша идеја и тоа е идејата за бесмртноста на човековата душа – сите останати ‘виши’ идеи во животот произлегуваат од оваа единствена идеја.“²⁷⁶ Еве, воедно и илустрација на погоре изнесеното тврдење дека кај Достоевски се работи за само една единствена антиномија, еден единствен чвор, од чие одврзување зависат сите останати. Затоа главната грижа на Достоевски е само оваа една единствена антиномија. „Ако верата во бесмртноста е толку потребна за човековиот живот“ – продолжува Достоевски – „тогаш таа е нормална состојба човекова – а ако е веќе така, тогаш и бесмртноста на човековата душа, несомнено постои.“²⁷⁷

Вака Достоевски смета дека ја докажал бесмртноста на душата: од неопходноста на нејзиното постоење ја извел нужноста од нејзиното реално постоење. „...Кога на човештвото би му ја одзеле верата во бесмртноста, во него веднаш би се исушила не само љубовта, туку и секоја жива сила да го продолжи животот на овој свет“²⁷⁸ – се констатира и во *Браќата Карамазови*. Бесмртноста е неопходна, човек не може да живее без оваа вера во бесмртноста. Само бесмртноста може да го исполни со бесмртна содржина животот. Надвор од оваа вера, животецов е бесмислен.

„На крајот, на краиштата, јасно е само ова: после губењето на идејата за бесмртноста, самоубиството станува совршено неизбежна работа, дури и неопходна, за секој оној кој барем малку

²⁷⁵ F. M. Dostojevski, *Dnevnik pisca 1876*, Partizanska knjiga, Beograd, 1981, 392

²⁷⁶ Ibid., 393

²⁷⁷ Ibid., 395

²⁷⁸ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови I*, Мисла, Скопје, 1971, 92-93

се издигнал над животните. Напротив, бесмртноста, ветувајќи вечен живот, посилно го врзува човека за земјата. Во тоа, на прв поглед, лежи противречност: ако веќе има толку многу живот, т.е. освен земниот, уште има и небесен живот – зошто тогаш толку да го цениме овој, земниот живот? Но излегува сосема спротивно: само со верата во сопствената бесмртност, човекот ја сфаќа својата разумна цел на земјата. Без убедување во сопствената бесмртност, се кинат врските на човекот со земјата, стануваат потенки, потрули, а губењето на виша животна смисла (макар се навестувал само во форма на несвесна тага), несомнено води во самоубиство...²⁷⁹

Но, постои и еден практичен начин, не толку да се докаже, колку да се покаже, да се почувствува и искуси бесмртноста. Во обидот да го пронајдеме тој начин, на почеток пак ќе се повикаме на белешките:

„Ако го прифатите законот на љубовта, ќе се приближите на самиот Христ.“²⁸⁰ Не постојат аргументи, не постои рационална

оправданост на одлуката, *но постои љубовта преку која се искусува личната бесмртност, а преку неа и Бога.* Преку љубовта се доаѓа до чувствувањето на бесмртноста, а со тоа и до постоењето на Бога. Така е втемелен и моралот, оти без Бога, т.е. бесмртноста, моралот нема никаква основа, впрочем, како што вели Иван во *Браќа Карамзови*: „Ако нема бесмртност на душата, тогаш нема ни добродетел – значи сè е дозволено.“²⁸¹ Во таков случај,

нема морал, нема слобода, сè е безнадежно и бесмислено. А се покажува дека и слободата, всушност е човековата вера во бесмртноста. „Љубовта е единствен онтолошки начин на употреба на слободата.“²⁸² *Всушност љубовта е единствен начинот да се слободат*

Преку љубовта, Достоевски ја решава и гносеолошката и антрополошката дилема. Љубовта станува „метод“ на познание, следствено и на спасение, зошто гносеологијата и антропологијата се преплетуваат. Сосема на позициите на православната

²⁷⁹ F. M. Dostojevski, *Dnevnik pisca 1876*, Partizanska knjiga, Beograd, 1981, 392

²⁸⁰ F. M. Dostojevski, *Beleznice*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 143

²⁸¹ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамзови I*, Мисла, Скопје, 1971, 93

²⁸² Вера, Георгиева, *Филозофија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993, 61

философија, Достоевски ги разрешува гносеолошките прашања во антропологијата, антрополошките во гносеологијата.

Во православието не се работи за познание во рационалистичка смисла, Бог не е објект на познанието, ами можност за единство. Познанието во случајов е зедница со Бог. Бог се познава само низ личносното соединување со него. Највисоката цел во познавателниот процес е мистичко согледување – созерцание. Целта е средба со Бог, надвор од секакво рационално познание. Тоа значи дека објектот на познание не е наспроти субјектот кој познава. Ова есенцијално го детерминира местото и улогата на човекот во светот и во односот кон Бога. Затоа, во православието, гносеологијата и антропологијата во својата крајна инстанца се преплетуваат во уникатната мистична теологија. Мистично единство на човекот и Бог – ете каде завршува православната гносеологија. А од друга страна, тоа и ја одредува целта на човековиот живот како деификација, единство со Бога низ љубовта. Познанието значи единство со Бога. Да се спознае Бог, значи да се соединиме со Бог. А до познанието се доаѓа преку активната љубов. Во поглавјето *Маловерната дама од Браќата Карамазови*, отецот Зосима ја советува богатата спахијка која, не можејќи со ништо да го докаже, се сомнева во идниот живот. Отецот се согласува дека доказот е невозможен:

- „Но, тука не може да се докаже ништо, но можно е да се убедиш.
- Како? Со што?
- Со искуството на дејствената љубов. Погрижете се да ги сакате вашите ближни навистина и неуморно. Според тоа, колку ќе успевате во љубовта, вие ќе се убедувате и за постоењето на Бога и за бесмртноста на вашата душа. А ако дојдете до целосен прегор во љубовта спрема ближниот, тогаш без сомневање ќе поверувате и никакво сомневање не ќе може да влезе во вашата душа. Тоа е испитано, тоа е точно.“²⁸³

²⁸³ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови I*, Мисла, Скопје, 1971, 73

Со ова Достоевски застанува наспроти сета рационалистичка традиција и го прокламира *amare ergo sum*, наместо, *cogito ergo sum*. Рационализмот, со Декарт на чело, го изолираше поединецот во *cogito*. "Од постоењето на мислечкото јасство, Декарт (преку најсомнителна процедура, која сепак го задоволува, но која сега не нé интересира), го изведува постоењето на Бога;"[...] – или уште попрецизно – „Декартовиот когнитивен свет е вид дуална монархија, внатре која е тешко да се каже кој е врвниот владетел – дали тоа е луцидниот Разум или божеството. Секој од нив го потврдува авторитетот на другиот и тие владеат заедно. Ниту еден од нив не би можел да владее заедно.“²⁸⁴ Кај Декарт, самото *cogito* е воспоставено автономно и уште повеќе, тоа дури и го воспоставува божеството. Кај Достоевски, напротив, „ипостасното коинцидира со екстатичното.“²⁸⁵ Според неговото поимање, персоналитетот може да биде втемелен само во заедништвото и односот, а не изолирано. Нема „независна“ персонална онтологија која ќе го објасни персоналитетот одвоено, изолирано. Заедништвото е битие, изолираноста ништавило. „Јас“ – то, може да се одреди единствено во релација со Бог. Само во љубовната заедница се конституира 'јас'-то. Во пораките на отецот Зосима стои: „Јас постојам и јас љубам.“²⁸⁶ *Amare ergo sum*

Во белешките на Достоевски, непосредно после смртта на првата сопруга Марија, стои следново: „Кога човекот не го остварил законот на тежнеење кон идеалот, т.е. не го принел со љубов како жртва своето јас за луѓето или за друго човечко суштество (јас и Маша), тогаш тој страда и таа своја состојба ја нарекува грев.“²⁸⁷

Наспроти рационалистичката традиција, Достоевски констатира дека „јас“-то не може да се конституира самото себе си и дека гревот се состои токму во таа самоидентичност на Јас=Јас и несакањето да се излезе од себе си. Рационализмот не води до

²⁸⁴ Ернест, Гелнер, *Разум и култура*, Слово, Скопје, 2001, 15 - 16

²⁸⁵ Јован Зизулас, *О бићу личности – ка онтологију персоналности*, Источник, бр. 6, Београд, 1993, 55

²⁸⁶ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 219

²⁸⁷ F.M.Dostojevski, *Beleznice*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 37

Богочовекот, ами единствено до човекобогот, а видовме кои се последиците на човекобоштвото.

Една ваква луцидна дефиниција на пеколот, ги изложува последиците од недостатокот на љубов и посредно многу прецизно го одредува нејзиното место, улога и значење: „Што е пеколот“ – прашува отецот Зосима, и самиот го дава одговорот – „Страдање поради тоа што не може повеќе да се љуби.“²⁸⁸ Така што не само што рајот е тука, во нас, ами и пеколот е тука во нас. Каков навистина е тоа пекол за неког, кој жив, во ова земно постоење е неспособен за љубов. „Јас“ е остварено само во заедница со другиот, со другите, со „не-јас.“ Впрочем, само и единствено така, тоа „јас“ и е „јас.“ Токму затоа ова концизна дефиниција на пеколот што ја дава Достоевски, преку отецот Зосима, во сржта погодува во што конретно се состои пеколот – во неможноста да се излезе од „Јас“ и да се заедничари, да се љуби. Изолираноста на „Јас“, навистина е страшен пекол. Има ли поболно, пострашно од тоа да се изгуби богоудобноста, да се изгуби љубовта? Оти мерата на љубовта, е мера на нашето Бого-уподобување. Совршената љубов е живот во совршенството, живот во Христа.

Во овој контекст, во заедништвото, соборноста, Достоевски ја лоцира и (идната) рајска состојба: „За да се уреди светот на нов начин, потрено е луѓето, самите душевно да зачекорат по друг пат, се додека ти навистина не му станеш секого брат, не може да настапи братството [...] Вие прашувате кога ќе се збидне тоа. Тоа ќе се збидне, но пред тоа ќе мора да заврши периодот на човечката *осаменост*...(курзивот е на Ф.М.Достоевски)“²⁸⁹ Гревот се состои токму во осаменоста, во изолираноста, издвоеноста, во промовирањето на себе си на `мера на сето постоечко и непостоечко.

Вака, Достоевски, наспроти Кантовото уверување (кое може да се смета за извесна кулминација на картезијанската традиција, иако самиот Кант сака да го надмине како рационализмот, така и

²⁸⁸ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 219

²⁸⁹ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 193

емпиризмот),²⁹⁰ моралот го изведува од Бога, наместо Бога од моралниот закон. Слободата, исто така, за Достоевски, својот вистински темел го има повторно во Бога. Додека, пак, Кант во *Критика на практичниот ум*, тврди: „Слободата секако е ratio essendi (разлог на суштествувањето), на моралниот закон, а моралниот закон ratio cognoscendi (разлог на спознавањето), на слободата.“²⁹¹ Според Кант, во практичната сфера, за идеите за Бог и бесмртноста, „може и мора да се претпостави нивната можност, иако теориски, не се спознаени и согледани“ [...]. Според него, „со посредство на поимот на слободата се создаваат објективна реалност и овластување за идеите за Бога и бесмртноста, дури и субјективна неопходност (потреба на чистиот ум), тие да бидат прифатени и претпоставени [...]“.²⁹²

Достоевски, напротив, застапува сосема контрарна теза: од Бога и бесмртноста се изведува и слободата и моралот. Нема слобода без Бога, или, како што веќе видовме, слободата вон Бога се укинува, престанува да биде слобода. Бог е онтолошката основа на човековата слобода, затоа што човекот е ограничен од својата природа и никогаш во рамките на истата не може целосно да ја оствари слободата. Како биолошко суштество, надвор од заедницата со Бога, човекот нема слобода. Слободата се остварува целосно и единствено во Бога.

Достоевски го разрешува проблемот на слободата, го разрешува проблемот на познанието, проблемот на човекот, преку поимот на љубовта како познавателен инструмент. „Познанието не е првенствено дискурзивен акт и постапка, туку пред сè `жива средба` на Бог и човекот“ – со што се отплеткани антиномиите на умот, а со тоа што, познанието станува „почеток на нов живот во заедништво со Бог“²⁹³ – избегнати се искушенијата на слободата. Љубовта е и акт на познание и живот во Бога. Со тоа, и слободата ја добива својата вистинска употреба, како доброволен однос на љубов и

²⁹⁰ И кај Кант, впрочем особено кај него, „умот е законодавецот.“

²⁹¹ Имануел, Кант, *Критика на практичниот ум*, Метафорум, Скопје, 1993, 8

²⁹² Ibid., 8

²⁹³ Вера, Георгиева, *Философија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993, 89

заедништво со Бога. Само во љубовта човек, човека го препознава, не низ физичките, природните, социјалните, историските или било кои други квалитети, ами низ личносните. Во љубовта човекот се препознава како онтолошки неповторлива персоналноост. И навистина, зарем е возможно да се одговори на прашањето зошто некого љубиме? Такво прашање дури е бесмислено и да се постави. Не се љуби, релативно, „заради“, се љуби независно и апсолутно. Љубовта е на личносно ниво. Слободата станува можна само како љубов, а автентичниот живот, се поистоветува со љубовта.

Во теолошкиот речник ова значи *обожување* – средба лице в лице со живиот Бог, исто толку личносен, колку и човекот. Уверувањето на Св. Василиј дека „човекот е создание кое примило заповед да стане Бог“, не значи ништо друго, но да се стане обожена ипостас. Човекот низ благодатта, треба да се соедини со Бог. Учеството во Бог, во крајните последици всушност е остварување на личноста, т.е. спасение. Остварувањето на личноста, во православиеото значи спасение, а спасението е остварување на личен живот во Бога. „Во обоженото човечко суштество, создадената личност гледа како - во ова обожување – нејзината природа се обединува со божествената енергија, која обожува. Така ипостаста е личен, единствен, неспоредлив начин на теандрично постоење на секој христијанин.“²⁹⁴

Со ова, тајната наречена „човек“ која го мачеше Достоевски уште во првите размисли, ги добива своите величествени димензии. Имено, во љубовта човекот го открива *образот во себе си*. Со тоа, човек открива и кој навистина е, и каде лежи неговото достоинство, за кое Достоевски се бореше како никој друг.

Човекот открива дека „гносисот“, т.е. повикот за Богопознание е положениот образ во човекот. Богопознанието преку љубовта станува воедно самопознание, самопознание на сопствената величественост. Образот е копнеж за Бог, всаден во човекот од

²⁹⁴ Павле Евдокимов, *Жената и спасението на светот*, Воскресение, Велес, 2000, 64

самиот Бог, како копнеж по самиот себе си. „Преку образот – вели св. Макариј Египетски – вистината го испраќа човекот во потрага по неа.“ Сето ова сведочи за една и единствена вистина – *човекот е од божествен род*. А никој толку како Достоевски не бил обземен од копнежот да ни ја предочи оваа вистина. Оваа експлицитно христијанска идеја за *imago Dei* е восхитувачка по однос на местото и улогата што му се дава на човекот. Достоевски со целото свое суштество ја доживувал потресната величина на оваа идеја.

Затоа се борел за достоинството на човекот, но затоа и инсистирал на огромната одговорност на човекот. Апсолутната слобода, носи крајна одговорност. Впрочем, одговорноста е мера на слободата. Од овој аспект не изгледа претерана констатацијата на отец Зосима дека секој за секого е виновен, ако сме богови, тогаш сме повикани за сиот свет, за сето живо и неживо. Оти „сé е како океан, сé тече и се допира: ако допреш на едно место се одгласува на другиот крај на светот“²⁹⁵ – нé уверува Достоевски преку ликот на отецот.²⁹⁶

Устроен по образот, човекот не е ограничен, не е предодреден од природата и токму затоа е повикан да ја уподоби целокупната природа. „Само од нас зависи дали тој (светот - Т.С.), богохули или моли“.²⁹⁷ Затоа, да се подвизуваме во љубовта, порачува Достоевски. Да се подвизуваме и заедно со нас и сиот свет. Да го устроиме совршено со силата на љубовта. Оти „покорната љубов е страшна сила, најсилна од сите, нема друга како неа.“²⁹⁸ Ете каде лежи вистинската моќ, но и огромната одговорност. Човекот, овде на земјата бие битка за спасение на сето постоечко, а за најсилно

²⁹⁵ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 215

²⁹⁶ Во оваа идеја за сеопшта поврзаност на сепостоечкото, се огледа влијанието кое Достоевски, пред крајот на животот го попримил од Владимир Соловјов (1853-1900), најголемиот руски мислител од тој период, чија централна идеја била идејата за сеединството (Софија). Првиот меѓусебен контакт се остварува по писмото на Соловјов до Достоевски во 1873-та. Но, под вистинско философско влијание на Соловјов, Достоевски веројатно потпаднал во 1878-ма, кога ги слушал неговите предавања во Петербург, а 1880 бил и на одбраната на неговиот докторат. Владимир Соловјов чие философско влијание, со концептот за Софија како израз на сеединството, е сигнификантно присутно кај Достоевски, токму во последното негово дело *Браќа Карамазови*, во периодот на интензивно дружење со Соловјов, под чиј наговор веројатно, ја посетил и познатата Оптинска пустина.

²⁹⁷ Владимир Лоски, *Догматика*, Гаконија, Скопје, 1998, 49

²⁹⁸ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови II*, Мисла, Скопје, 1971, 215

оружје му е дадена љубовта. „Дали треба да се победува со сила или со покорна љубов?“ – прашува отецот Зосима, и одговара – „Секогаш решавај вака: ќе победам со покорна љубов.“²⁹⁹ Во тоа е реалната човечка моќ, сето друго е илузија на суетата и возгордеаниот ум, поматен од страстите. Само во љубовта може да го преобрази човекот, доближувајќи го до Бога и ближните.

Само љубовта е израз на врвна моќ. Во љубовта, конечно, здраво се решава тој порив за моќ и се избегнуваат опасностите при лажната моќ. „Браќа, љубовта е учителка, но треба да знаеш да ја здобиеш, зошто тешко се здобива, скапо се плаќа, со долготрајна работа и полека, зошто не треба да се љуби случајно и за еден момент, туку засекогаш.“³⁰⁰

Љубовта не е нешто што ни се поклонува, таа е нешто за што сиот живот се бориме, таа е нешто што се стекнува со смиреност, покорност и трпение, таа е дар на Божјата милост.

Во ова поглавје, *антропологија*, покажавме како констатираната слобода (заради антиномиите на умот), може различно да се (зло)употреби. Истакнувајќи ги опасностите на слободата, во поднасловот *искушенијата на слободата*, го покажавме и решението и единствената вистинска употреба на слободата – во љубовта. Со тоа изборот како ирационален чин, по капитулацијата на разумот, е „во ингеренции“ на срцето, а правилниот избор е детерминиран од љубовта. Љубовта се покажува како метод на познанието, кој овозможува правилен избор. Но љубовта, воедно е и резултат на тој избор. Таа станува и антрополошка категорија, одредница за вистински, автентичен живот, живот во Христа.

²⁹⁹ Ibid., 215

³⁰⁰ Ibid., 215

РЕЛИГИЈА – СИНТЕЗАТА ВО БОГОЧОВЕКОТ

Достоевски е силно привлечен и восхитен од Христос, второто Лице од Св. Троица. Уште во, веќе наведеното, писмо до Н. Д. Фонвизина, од 20.02.1854-та, тој го декларираше своето верују: нема ништо поубаво, подлабоко, посимпатично, поразумно, похрабро и посовршено од Христа! Во една белешка, пак, некаде помеѓу 1876-1877-ма година, егзалтирано го нафрлил следново: „Христос – 1) убавина; 2) подобар нема; 3) ако е така, тогаш тоа е чудо и во тоа се состои сета вера...“³⁰¹

Во фокусот на неговото внимание е Христос. Во своите романи, новели, белешки, статии, тој многу ретко, скоро никогаш не се повикува на останатите две Ипостаси на Св. Троица. Тријадолошката формулација: една природа, три Ипостаси, е целосно надвор од интересот на Достоевски; наспроти христолошката: една Ипостас, две природи. За Достоевски, Христос е светлината, образецот, спасот. Во Христос е остварено единството, синтезата, по која тој сиот живот копнееше. Еве како ја сфаќа, тој таа синтеза: „Синтетичката природа на Христос е чудесна. Тоа е природа на Бог, значи Христос е одраз на Бог на земјата.“³⁰²

Во оваа смисла сето христијанство, сета негова тајна, Достоевски ја сведува на тајната на овоплотениот Богочовек: „Христијанството е доказ дека човекот може да го прими Бога во себе. Тоа е најголемата идеја и најголемата слава до која човекот можел воопшто да дојде.“³⁰³ Ете тоа го ~~восхиќува~~ ^{восхиќува} Достоевски, ~~во тоа~~ ^{што} го гледа тој огромното значење на христијанството, ~~што~~ ^{што} со воплотувањето на личноста и е обезбедена најголемата можна слава, најголемото достоинство. И навистина, во христијанството, со воплотувањето на човекот му е дадена шанса, непроценлива

³⁰¹ F.M. Dostojewski, *Misli iz beležnice 1860-1881*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 354

³⁰² Ibid., 37

³⁰³ Ibid., 167

можност да се соедини со Бога. Воплотувањето ја 'подготвило' природата, ѝ дало шанса да учествува во нов живот. „Сé се состои во тоа што Логосот навистина стана тело. Во тоа лежи сета вера и сета утеха на човештвото, утеха од која никогаш нема да се одрече“³⁰⁴ – вели Достоевски во една белешка.

Во христологијата темелот е ипостасното единство. Во Христос двете природи ги даруваат своите квалитети (во рамките на мерата на секоја од природите) на лицето, на идентитетот. Нема мешање на двете природи, на двете волји, оти насоченоста, целта е иста - човековото спасение кое се реализира низ лицето и секоја од волјите партиципира во таа цел согласно сопствената природа. „Исус Христос е Бог и човек истовремено. Како човек, тој е идентичен со другите луѓе, освен во гревот. Неговите две природи се во единство. Тоа единство не ја укинува разликата меѓу човечката природа и божествената природа. Таа хармонија на човечкото со Божественото би требало да значи можност за човекот да ја 'обнови' сопствената човечност. Со учествувањето на човекот во Бог се остварува смислата на неговото постоење. Христос е едно лице и една личност. Во него се двете природи во единство.“³⁰⁵

Падот ја изопачи нашата природа и ја попречи можноста да се уподобиме според образот. Падот на некој начин ни ја одзема можноста да се уподобиме, но, сепак, не го уништи образот. Образот, како печат Божји, не може да биде уништен. Образот може само да биде потемнет, потопен во длабините на нашето бивство и оддалечен на сегашнава наша состојба. Христос, затоа му ја враќа можноста на човекот повторно да го открие во себе си „загубениот рај“. По падот „Бог стана човек, за човекот да може да стане Бог“. Полнатата дадена на Адам, можеме повторно да ја стекнеме во Христос. Делото Христово е „икономија на тајната, криена со векови од Бога“ (Еф. 3,9), дело кое повторно ја враќа можноста од заедничарење со Бога, преку обоготворување на нашата природа.

³⁰⁴ Цит., спор., Јустин, Поповић, *Достоевски о Европи и словенству*,

³⁰⁵ Вера, Георгиева, *Философија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993, 45

Воплотувањето повторно да го утврди поредокот и го овозможи единството на човекот и Бога. „Она што требаше човекот да го достигне, издигнувајќи се кон Бога, Бог го остварува слегувајќи кон човекот.“³⁰⁶ Чинот на воплокувањето е значаен заради повторното воспоставување на онтолошката можност на природата да општи со божественото што беше одземено со падот.

„Човекот е прифатен и опфатен целосно во тајната на Исус Христос. Тоа што тој е сфатен како Богочовек, значи дека човекот може да се соедини со Бог, но и дека Бог се соединува со човекот.“³⁰⁷ Сета надеж на човекот е во Богочовекот, оти како што Тој постана човек, така и човекот може да постане бог. Богочовекот е „врската“ помеѓу човекот и Бог. Христос внесува нова реалност во историјата. Воплотувањето е радосната вест за човекот, а воскресението доказ за спасението. Христос не избави од нужноста на природата и ни даде можност да постоиме како личност во однос како оној што Тој го има како Син Божји со Оца.

Христос - Новиот Адам премости три пречки на патот кон спасението. Прво, со воплокувањето ја премости бездната на природата. Со смртта, пак го уништи гревот, а со воскресението ја победи смртта. Достоевски многу силно ја доживува, токму оваа стравотна тајна за човековото спасение, скриена во идејата на воплокувањето. Тоа посебно се забележува низ разните белешки, запишани по разни поводи, кои се интимни, лични и затоа и така отворени и директни. Но што е со воскресението?

Под датумот 16-ти април 1864-та година, во *бележникот* на Достоевски, стои следново: „Маша“³⁰⁸ лежи на креветот. Ќе се видам ли со Маша?“³⁰⁹ На прв поглед секојдневна, дури и тривијална забелешка, без никакво значење.

Но ако се спомене дека е напишана во мигот кога Маша лежи мртва на постела, белешката добива смисла. И тоа каква. „Ќе се видам ли

³⁰⁶ Владимир Лоски, *Мистична теологија на Црквата на Исток*, Табернакул, Скопје, 1991, 158

³⁰⁷ Вера, Георгиева, *Философија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993, 72

³⁰⁸ Марија Димитриевна, првата сопруга на Достоевски, која нагалео ја ослувувал со Маша.

³⁰⁹ F.M. Dostojevski, *Misli iz beležnice 1860-1881*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 142

со Маша?" При тоа, Маша е мртва! Какви се шансите, Достоевски навистина да се види со Маша и каде воопшто тоа очекува да се види? Да се види со Маша единствено е можно во идниот живот, во воскресението.

Во оваа смисла може да се чита продолжението, на веќе цитираната белешка: „Да засакаш – по Христовата заповед – друг човек како самиот себе си – е невозможно. Законот на личноста на Земјата тоа го спречува. Јас пречи. Тоа го можеше само Христос, но Христос беше вечниот идеал кон кој човекот тежнее и по законот на природата мора да тежнее" - Но воплотувањето го променува ^{тоа} ~~тој~~ ^{закон} ~~закон~~, ^{тоа} ~~тоа~~ го знае Достоевски, па продолжува – „Меѓутоа, после појавата на Христос, како идеал на *овоплотен човек*, стана јасно како ден, дека врвниот степен на развојот на личноста, всушност и треба да доведе до тоа (на самиот крај од развојот, во самата точка на остварување на целта), човекот да спознае и со силата на сопствената природа да се увери дека највисоката цел на која може да ѝ ја посвети сопствената личност и полниот развој на своето *јас* – е тоа на некој начин да го уништи тоа *јас* и целото да го раздели на сите – потполно и несебично. А тоа е и најголемата среќа. На тој начин, *Јас* се стопува со законот на хуманизмот и во тој спој и едното и другото – и *јас* и *сите* (што би се рекло две крајни спротивности) – взаемно, една во друга укинати, но во исто време, секоја посебно, ја досегнуваат највисоката цел на сопствениот индивидуален развој.“³¹⁰ Можно е Достоевски да се види со Маша. Со воплотувањето надминати се пречките на природата, сега е нужно уште воскресението.

Можно ли е навистина да се победи природата, да се пркоси на смртта, да се победи навидум непобедливото? Во *Идиот* има таква слика на ужаснување од смртта, што се чини просто невозможно дека воопшто има некаква надеж. Имено, туберкулозниот Иполит, кој наскоро ќе умре и е свесен за тоа, е соочен со сидот на невозможното. Сидот, природните закони за кој зборувавме во

³¹⁰ F.M. Dostojevski, *Misli iz beležnice 1860-1881*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 142

тудов, тука имаат строго определена, егзистенцијална димензија. Сидот е смртта, неизбежноста на природата. Сидот, кој болниот Иполит го гледал низ прозорот додека лежел, прикован в постела од болеста е истиот сид на подземниот јунак, но сега многу поконкретен, многу пострашен. „Проклет да е тој сид!“³¹¹ – извикува Иполит. Пред ваквата неправедност, неминовно се раѓа бунт: „Да сум ја имал таа моќ да не се родам, јас сигурно не ќе го прифатев постоењето врз толку подбивните услови. Но јас сеуште ја имам моќта да умрам“ – вели Иполит и на неколку недели пред смртта самата да го земе, самоубиството му се чини како – „единствената работа која уште можам да стигнам да ја почнам и завршам по своја сопствена воља.“³¹² И она што во ваква одлука би можело да му се препише како одговорност пред другите и пред Бога, за Иполит е нелогично. Тој вели дека верува и во провидението и во идниот живот, но не може да го сфати, а „ако не може да се сфати тоа, тешко е и да се одговара за она за што на човекот не му е дадено да разбере. А ако е така, како тогаш ќе ми се суди поради тоа што јас не сум можел да ја сфатам вистинската воља и законите на провидението.“³¹³

Колку реално и без ниту малку патетика, ја прикажува Достоевски смртта која го чека Иполит, се огледа од следниов луциден исказ на јунакот: „Заради што во односот со смртта е потребно да бидам смирен? Зарем е невозможно едноставно да бидам изеден без да се бара од мене возвишување на она што ме изело?“³¹⁴ Да не бидеме романтичари, Достоевски веќе одамна не е – во смртта нема ништо возвишено! Страшни се овие сознанија, ако не успееме да го покажеме воскресението.

Во 1876 –та година, Достоевски го превзема второто патување низ Европа, овојпат со својата втора сопруга, Ана Григореевна. Ова исцрпувачко патешествие ќе трае четири години: Базел, Баден, Женева, Милано, Фиренца, Болоња, Венеција, Прага, Дрезден и

³¹¹ Ф. М. Достоевски, *Идиот III*, Мисла, Скопје, 1971, 90

³¹² Ibid., 118

³¹³ Ibid., 118

³¹⁴ Ibid., 117

конечно, во Русија во 1871. Во Базел 1876-та година, Достоевски ја гледа сликата на Ханс Холбајн,³¹⁵ која ќе му остави толку потресен впечаток, што скоро буквално запишаниот исказ по повод таа слика во белешките, ^{уопште} ќе го пренесе, интегрално, во романот *Идиот*: „Од таа слика, некој може и верата да си ја изгуби.“³¹⁶ Таа слика е крајно реалистичен приказ на мртвиот Исус, тукушто симнат од крстот, со така верно насликани рани и знаци на измачување, што тешко некој после таквиот приказ да поверува во воскресението. Од сликата на тој леш навистина ќе се загуби верата. „Ако трупот токму таков [...] , го виделе неговите ученици, неговите главни, идни апостоли, го виделе жените кои оделе по него и кои стоеле крај крстот, сите кои верувале во него и го обожавале, како можело да поверуваат, гледајќи го таквиот труп, дека овој маченик ќе воскресне? Тука без да се сака се наметнува сфаќањето дека, ако смртта е толку ужасна и толку силни се законите на природата, како тогаш тие да бидат совладани. Како да се совладаат тие кога не успеал да ги совлада сега, дури ни оној кој ја победувал природата за време на својот живот, кому таа му се потчинувала, на која и викнал: 'Талифа куми' и девојката станала, 'Лазаре излези од гробот' - и умрениот излегол?“³¹⁷

Навистина, како да се прифати воскресението. Ако воплотувањето, некако и можеше да најде основа, воскреснувањето не може никако. „Најнесфатливата идеја за човекот, помеѓу сите идеи се појавила само еднаш во појавата на овоплотениот Бог, во објективен лик – и таа идеја не е разјаснета (таа предизвикала), и зацврстила само чувство.“³¹⁸ Ако вака е несигурно, само врз основа на чувство (како што забележал Достоевски во бележникот), прифаќањето на воплотувањето, тогаш уште помалку сигурно е воскресението. Но, во истите тие белешки стојат и следниве зборови: „Чудото на воскресението ни е приредено токму затоа за да би не искушувало,

³¹⁵ Ханс Холбајн (1497-1543), еден од најголемите германски, ренесансни сликари; негови се познатите портрети на Еразмо Ротердамски и Хенри VIII. Сликата за која овде станува збор, е потполно реалистичен приказ на *Мртвиот Христос*.

³¹⁶ Ф. М. Достоевски, *Идиот II*, Мисла, Скопје, 1971, 52

³¹⁷ Ibid., 110

³¹⁸ F.M. Dostojevski, *Misli iz beležnice 1860-1881*, Partizanska knjiga, Beograd, 1982, 166

но во него треба да се верува, затоа што искушението (да престане да се верува), всушност и е мера на верата.³¹⁹ Достоевски никогаш не престанал да се искушува со чудото на воскресението, се разбира, токму како мера на верата. Во *Браќата Карамазови*, пак од друга страна, за чудата се вели: „Чудата никогаш не го збунуваат реалистот. Чудата не го доведуваат реалистот до верата. Вистинскиот реалист, ако не верува, секогаш ќе најде во себе сили и способност да не поверува ни во чудо, а ако чудото застане пред него како факт што не може да се тргне, тогаш тој побргу нема да им поверува на своите чувства, отколку што ќе го дозволи фактот. А, ако и го дозволи, ќе го дозволи, ќе го дозволи како природен факт, што досега не му бил познат. Кај реалистот верата не се раѓа од чудото, туку чудото од верата. Кога реалистот еднаш ќе поверува, тој, токму поради својот реализам, мора да го допушти и чудото. Апостолот Тома изјавил дека нема да поверува додека не види, а кога видел рекол: „Господ мој и Бог мој!“ Дали чудото го натерало да поверува? Најверојатно не, туку поверувал затоа што сакал да поверува и што можеби веќе наполно верувал, во длабината на својата душа, дури и тогаш кога велел: „Нема да поверувам, додека не видам!“³²⁰

Достоевски е токму таков реалист, токму тоа значи „реализмот во повисока смисла,“ кој самиот, во неколку наврати си го препишувал како особеност на неговата книжевност. Реализмот во повисока смисла, е мистичен реализам, тоа е верба од која се раѓа чудото. Тоа е верба во воскресението.

Сепак, *Верувам Госпди! Помогни му на моето неверие!* (Марко 9, 23) - останува да важи.

³¹⁹ Ibid., 7

³²⁰ Ф. М. Достоевски, *Браќата Карамазови I*, Мисла, Скопје, 1971, 34

ЗАКЛУЧОК

Тирничко е
не
чисто

27.11.2018

Секој труд, во кој на еден книжевник му се пристапува со намера да се претстави поинаку, освен како книжевник, нужно значи осиромашување на неговата книжевност.

Секој философски осврт на книжевното творештво на Достоевски го лишува од највредното кај секој книжевник воопшто – слободата на мислата, нејзината неограниченост и пластичноста на манифестирање. Да се третира Достоевски како философ значи да се скамени неговата мисла, да се запре во нејзиниот вртоглаво брз тек и да се стави во рамка. Ова можеби и би можело да се оправда, ако таквото замрзнување на мислата даде целосен и исцрпен пресек на сите философски конструкции кај авторот, па на сметката на живоста на мислата, барем ќе се добие детален увид во нејзината идејна суштина

Но, такво нешто, принципиелно, е невозможно. Особено пак, што во случајов се работи за еден таков горостас на мислата каков што е Достоевски. Кај него просто е невозможно да се фати, да се замрзне мислата, тој бега пред секој обид на ограничување. А она што ќе запре, што ќе се замрзне, секогаш е само еден дел, еден аспект, од сето богатство на мислата. Неговата мисла е дивергентна, толку богата со содржина, што само за еден аспект од таа мисла, можете да напишете солидна библиографија (Во нашето истражување на секундарната литература, особено на интернет изворите, наидувавме на студии за Достоевски од типот: *Достоевски за децата* или *За личноста кај Достоевски*, *Политичкото несвесно кај Достоевски...*).

Но, токму во тоа е неговата сила и како уметник и како мислител. Кај него од смелоста на идеите, од брзината на мислата, од раскошноста на изразот, од моќта на зборот, просто се добива вертиго, заради кое не можете ништо со сигурност да знаете, а камо ли нешто од тоа што ќе го узнаете, јасно да го издвоите и верно да го прикажете. И токму тука лежи неговата величина како човек и

неговата длабочина како книжевник. Но, токму тоа ви дава можност и да го толкување.

Во бројната секундарна литература што ја консултиравме, како од руски, така и од не-руски автори, не се случи да се повторува пристапот и толкувањето на Достоевски од страна на неговите коментатори. Секогаш имаше нешто различно, секогаш нешто поинакво, дури и во она навидум исто. Секој коментатор имаше нешто свое, нешто лично, нешто длабоко интимно, нешто што нераскинливо го врзувало со Достоевски и што сакал да ни го приопшти, да го сподели со нас и исповеда пред нас. Впрочем, секој труд за Достоевски е вид исповед, исповед на интимните дијалози што сме ги воделе со себе си, додека сме ги читале неговите романи. Нашиов труд има мотив токму во тој момент. Читањето на Достоевски секогаш е солилоквија. Впрочем, секој труд за Достоевски својата вредност единствено каде што може да ја мери, е токму во оваа, помалку или повеќе, субјективна нишка на различен пристап кон Достоевски.

Пристапот и организацијата на овој текст беа подредени така што, од една страна, да даде преглед на најзначајните мигови од личниот живот на авторот, кои според нас, клучно ја детерминирале неговата философија, а од друга страна да ни овозможи и увид во основите на таа философија, која ја прикажавме во една заокружена целина. Затоа, текстот ги комбинираше хронолошкиот и проблемскиот пристап, што секако си има свои предности и недостатоци. Можеби изборот на само еден пристап, ќе произведеше покохерентен текст, но секако ќе го осиромашеше за нужните врски помеѓу животот и творештвото, што за нас беше особено важно да се нагласи.

Творештвото на Достоевски се раѓало и растело „паралелно“ со неговиот живот. Идеите кои добивале своја уметничка експресија, тој длабоко ги преживувал. На почетокот на својата кариера, тој бил опседнат со успехот и славата. За таа цел, „се додворувал“ на официјалната естетика и на Белински, што резултирало со *Бедни луѓе*, *Господин Прохарчин* и останатите помалку или повеќе

социјални романи и новели. После робијата, искуствата се вообличени во *Записите од мртвиот дом*, а „поправањето“ на *Бедни луѓе*, е преземено во *Понижени и навредени*. После првото патување во Европа, дефинитивното разочарување кое таму го доживеал, го преточил во книжевна форма во *Зимските белешки за летни впечатоци* и *Крокодил: Необичен настан или премин во преминот*. Почетокот на новите падови и животни неприлики, со смртта на првата сопруга, Марија во 1864-та, се поклопува со *Записите од подземјето*, во кое личното подземје добило теориско обопштување и универзалност. Исто како што од личниот порив ќе направи ново брилијантно вообличување во *Коцкар*. Славата повторно е опасност која го демне Достоевски и му се заканува да го врати на почетокот – *Злосторство и казна*, е романот кој дефинитивно го утврдува на книжевната сцена во Русија, а неговото име се споменува со радост и восхитеност. Но овој пат Достоевски не е така наивен. Сега има утврдени уверувања и вредности. Познанството, пак со втората и доживотна сопатничка, Ана му дава дополнителна енергија. *Идиот* е одговор на тие стари демони на страста, суетата и гордоста. Во истата година на публикување на *Идиот* се јавува и проектот за големиот роман, *Житието на големиот грешник*. Новиот пат по кој Достоевски решава да оди јасно е трасиран. Од перспектива на таа нова ориентација се критикуват старите позиции, но и духот на времето – *Демони* е жестока пресметка со популарниот Чернишевски и неговата утилитаристичка философија. *Дневникот на писателот*, кој почна да излегува од 1872 дополнително ќе ги искристализират личните ставови на Достоевски. По брилијантните новели: *Кротка* и *Сономот на смешниот човек*, сиот сјај на неговиот гениј блеснува во *Браќата Карамазови*. Но, како што често се случува – кога и немате баш што многу да кажете, ви се укажува можност да кажете, а кога навистина има што да кажете, веќе немате можност. *Браќата Карамазови* останува незавршен роман, заврши животот на Достоевски.

Но ние никаде и никогаш не тврдевме дека Достоевски ја застапувал официјалната православна доктрина или дека бил претставник на официјалната Црква. Секако дека дел од неговите ставови отстапувале од официјалната православна доктрина.³²¹

По неопходните теориски дистинкции направени во првата глава, тие проблеми, експлицитно ги разработивме во втората глава *Философско – религиските импликации*, каде го покажавме нивниот развој, а конкретно ги лоциравме во трите, главни тематски области, во кои мислиме дека се исцрпува философијата на Достоевски: *Гносеологија* (6), *Антропологија* (7) и *Религија* (8). Поставувањето на проблемот е во рамките на гносеологијата, каде, главно преку *Записи од подземјето* е направена анализата на

12. What are the major components of a computer system?
The major components of a computer system are the hardware, software, and data. The hardware includes the physical components such as the monitor, keyboard, mouse, and the computer unit itself. The software includes the programs and instructions that tell the hardware what to do. The data is the information that is processed by the computer.

проблемите на познанието и антиномиите до кои доаѓа умот. Откако овие проблеми се лоцирани во гносеолошки рамки, но и се констатира дека во тие рамки не можат да се решат, тие се преместуваат во областа на антропологијата, каде ја добиваат својата вистинска разрешница. Тука, основниот проблем кој го интересира Достоевски – човекот (а до кој пријде од гносеолошки аспект преку антиномиите), е поставен во светло на слободата, како одредница на неговата суштина. Во главата *религија*, пак, е покажана конечната синтеза до која дојде Достоевски. Синтезата за која копнееше Достоевски, а која ја најавивме уште во првата глава, како доказ дека творештвото на Достоевски не може да биде лишено од неговата содржина. Во оваа глава Христос е повеќе од морален образец и идеал, тој е Богочовек, во кој сите антагонизми го добиваат своето смирение и смисла. Со ова, рациото е дефинитивно надминато во еден уникатен мистичен реализам, во кој единството е остварено во над-емпириската сфера.

Ако сакаме да дадеме попрецизна одредница на таа философија, би ја оквалификувале, како и насловот на едно поглавје, *философија на љубовта*. Тоа е една над-рационална философија, философија, која иако ги познавала западните традиции, била сосема спротивна на нив. Философијата на Достоевски е илустрација токму на една таква, поинаква философија, автентично-руска, поттик и смерница за некои сегашни и идни философии на православно тло.

Метафизичноста на сета философија на Достоевски, можеби и не е предизвик за денешната пост-модерна мисла, која се занимава со 'дискурси,' 'наративи' и аспекти, но сепак, секоја философија, свесно или несвесно, го признавала тоа или не, во својот темел ги апсолвира метафизичките димензии на тоталитетот. Во овој контекст, мислата на Достоевски е дополнително предизвикувачка, затоа што, пак од друга страна (сосема контрадикторно и иронично), самиот пристап кон книжевникот како кон философ, е имплицитно пост-модернистички. Имено, модерната многу ретко обрнувала внимание на философијата на книжевниците, знаејќи само за

класична философија и класичен философ, строго разграничувајќи философ од книжевник. Додека пост-модерната, напротив инсистира на вакво мешање на формите, бришејќи ги границите помеѓу класичната, ригидна поделба помеѓу философијата и уметноста. Нашиов обид, во случајов е пост-модерен на (не) модерна тема.

Во секој случај, секое истражување на Достоевски е непроценливо искуство, како за самиот истражувач, така и за читателот, се разбира, ако тоа истражување е доволно интересно и провокативно четиво за рецепиентот. Но, тоа веќе не е предмет на оценување на истражувачот.

БИБЛИОГРАФИЈА

ИЗВОРНА ЛИТЕРАТУРА

- 1 - Dostojevski, F. M., *Članci 1873-1878*. prev. Đorđević Mirko, Beograd: Partizanska knjiga, 1981
- 2 - Dostojevski, F. M., *Članci*. prev. Đorđević Mirko, Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 3 - Dostojevski, F. M., *Dnevnik pisca 1873*. prev. Đorđević Mirko, Beograd: Partizanska knjiga, 1981
- 4 - Dostojevski, F. M., *Dnevnik pisca 1876*. prev. Đorđević Mirko, Beograd: Partizanska knjiga, 1981
- 5 - Dostojevski, F. M., *Dnevnik pisca 1877-1881*. prev. Đorđević Mirko, Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 6 - Dostojevski, F. M., *Misli iz Beležnica 1860-1881*. ed. Matijašević Radovan, Milošević Nikola, Đorđević Mirko, Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 7 - Dostojevski, F. M., *Sabrana dela*, Beograd: Izdavačka radna organizacija "Rad", 1979
- 8 - David Lowe, Ronald Meyer, ed. Complete Letters, Volume. I, 1832-1859, Ann Arbor: Ardis Publisher, 1988
- 9 - Frank, Joseph, David, I., Goldstein, ed. *Selected Letters of Fyodor Dostoevsky*. New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1987
- 10 - Fülöp – Miller, René & Dr. Fr. Eckstein, ed. *The Diary of Dostoyevsky's Wife*. New York: The Macmillan Company, 1928
- 11 - Mann, Thomas, ed. *Dostoevsky, F. M., The Short Novels of Dostoevsky*. New York: Dial Press, 1958
- 12 - В. А. Богданова, слож. Ф. М. Достоевский об искусстве, Москва: Искусство, 1973
- 13 - Достоевски, Ф. М., *Собрани дела во 20 тома*, Скопје: Мисла, 1971
- 14 - Достоевски, Ф. М., *Собрани дела*, Скопје: Табернакул, 1998
- 15 - Достоевский, Ф. М., *Полное собрание сочинения в тридцати томах* Художественные произведения. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1974

СЕКУНДАРНА ЛИТЕРАТУРА

- 1 - Amoia, Alba, *Feodor Dostoevsky*. New York: A Frederick Ungar Book, 1993
- 2 - Anderson, B., Roger, *Dostoevsky: Myths of duality*. Gainesville: University of Florida Press, 1986
- 3 - Bahtin Mihail, *Problemi poetike Dostoevskog*. Beograd: Nolit, 1967
- 4 - Berđajev, Nikolaj, *Nova religijska svest i društvena realnost*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 5 - Berđajev, Nikolaj, *Pogled na svet F.M. Dostojevskog*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 6 - Berđajev, Nikolaj, *Ruska ideja*. Beograd: Prosveta, 1987
- 7 - Berđajev, Nikolaj, *Nova religijska svest i društvena realnost*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 8 - Berđajev, Nikolaj, *Pogled na svet F. M. Dostojevskog*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 9 - Chadwick, N. K. *The Beginnings of Russian History*. Cambridge: University Press, 1946
- 10 - Chamberlain, Lesley, *Motherland: a Philosophical History of Russia*. London: Atlantic Books, 2005
- 11 - Dostoevsky portrayed by his wife: *The Diary and Reminiscences of Mme. Dostoevsky*. trans., Kotelianski S. S. New York: E. P. Dutton & Company, 1926
- 12 - Frank, Joseph, *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865-1871*. New Jersey: Princeton University Press, 1997
- 13 - Frank, Joseph, *Dostoevsky: The Seeds of Revolt, 1821-1849*. New Jersey: Princeton University Press, 1988
- 14 - Frank, Joseph, *Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860-1865*. New Jersey: Princeton University Press, 1995
- 15 - Frank, Joseph, *Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850-1859*. New Jersey: Princeton University Press, 1990
- 16 - Frojd, Sigmund, *Dostojevski i oceubistvo*. Novi Sad: Matica srpska, 1970

- 17 - Frojd, Sigmund, *Iz kulture i umetnosti*. Novi Sad: Matica srpska, 1970 (235 – 260)
- 18 - Fülöp – Miller, René, *Fyodor Dostoevsky: insight, faith and prophecy*. New York – London: Charles Scribner's Sons, 1950
- 19 – Гелнер, Ернест, *Разум и култура*. Скопје: Слово, 2001
- 20 - Gibson, A., Boyce, *The religion of Dostoevsky*. Philadelphia: The Westminster Press, 1973
- 21 - Golosovker, L. N., *Dostojevski i Kant*. Beograd: Grafos, 1983
- 22 - Ivanov, Vyacheslav, *Freedom and tragic Life: a Study in Dostoevsky*. New York: The Noonday Press, 1957
- 23 - Кюмджиев, К., *Кант и Достоевский*. Софија: Сентембри, 1982
- 24 - Koplston, Frederik, *Filozofija u Rusiji*. Beograd: Bigz, 1992
- 25 - Levi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1969
- 26 - Loski, Nikolaj, *Dostojevski i njegovo hrišćansko shvatanje sveta*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 27 - Louis, Breger, *Dostoevsky: The Author as Psychoanalyst*. New York: New York University Press, 1935
- 28 - Mark, Slonjim, *Tri ljubavi Dostojevskog*. Beograd: Preosveta, 1981
- 29 - Mereškovski, D. S., *Prorok ruske revolucije*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 30 - Mereškovski, D. S., *Tolstoj i Dostojevski*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 31 - Milošević, Nikola, *Dostojevski kao mislilac*. Beograd: Partizanska knjiga, 1981
- 32 - Rozanov, V. V., *Legenda o Velikom Inkvizitoru*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 33 - Rozanov, V. V., *Pogovor za komentar uz „Legendu o Velikom inkvizitoru“ F.M. Dostojevskog*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 34 - Rozanov, V. V., *Predgovor knjizi „U tamnim zracima religije“*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982

- 35 - Rozanov, V. V., *Religija kao svetlost i radost*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 36 - Šestov, Lav, *Dostojevski i Niće*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 37 - Šestov, Lav, *Duša i egzistencija*. Beograd – Budva: Sfaïros – Mediteran, 1989
- 38 - Šestov, Lav, *Prevazilaženje samoočevidnosti*. Beograd: Partizanska knjiga, 1982
- 39 - Volfang, Miler – Lauter, *Dijalektika ideja Dostojevskog*. Beograd: Kultura, 1986
- 40 - Zenjkovski, V. Vasilij, *Istorija ruske filozofije*. Podgorica CID / Beograd JP Službeni list, 2002
- 41 - Žid, Andre, *Granice umetnosti*. Beograd: Kultura, 1967 (стр. 99 – 120)
- 42 - Бердяев, Николай, *Предназначението на човека*. Т4. София: Захарий Стоянов, 2005
- 43 - Берђајев, Николај, *Трагедија и свакодневица*. Београд: Логос, 1997 (5-30)
- 44 - Булгаков, Сергеј, „Иван Карамазов као философски тип“, Градац, 82,83,84, мај – октомври 1988: 210-227
- 45 - Вишеславцев, Борис, *Вечно у руској философији*. Београд: Логос, 1999
- 46 - Владика, Николај, *Ниче и Достојевски*. Ваљево: Глас Цркве, 2003
- 47 - Врачар, Стеван, Драган, Вукчевић, уред. Фјодор Михајлович Достојевски, *Легенда о великом Инквизитору – тумачења*. Подгорица: ЦИД, 2002
- 48 - Георгиева, Вера, *Филозофија на исихазмот*. Скопје: Табернакул, 1993
- 49 - Георгиева, Петковска Вера, *Византиска филозофија*. Скопје: Табернакул, 2001
- 50 - Гросман, Н. Леонид, *Достојевски*. Београд: Српска књижевна задруга, 1974
- 51 - Ѓурчинов, Милан, *Живо и Мртво*. Скопје: Мисла, 1974 (217-222)

52 - Ѓурчинов, Милан, *Хармонија во хаосот. Руска книжевна класика и модерна*. Скопје: Култура, 2004

53 - Евдокимов, Павле, *Жената и спасението на светот*. Велес: Воскресение, 2000

54 - Ермилов, В.В., Ф. М. Достоевски. Москва: Художественая литература, 1959

55 - Зеньковский, В. В., *История русской философии*, II т., Ленинград: ЭГО, 1991

56 - Зизиулас, Д. Јован, *Битието како заедничарење*. Велес: Воскресение, 2000

57 - Зизиулас, Јован, „О бићу личности – ка онтологију персоналности“, *Источник 6*, март 1993: 51-59.

58 - Јанићијевић, Вера, *Велики романи Достоевског и Кантове антиномије*. Београд: Философско Друштво Србије, 1999

59 - Јеротић, Владета, *Путовање у оба смера*. Београд: Плато, 1997 (97 – 197)

60 – Јовановски, Коле, *Проблемот на смислата*. Аз-Буки; Скопје, 2005

61 - Јовановић, М., *Достоевски - Од романа тајни ка роману миту*. Београд: Српска књижевна задруга, 1992

62 - Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura, 1970

63 - Кант, Имануел, *Критика на практичниот ум*. Скопје: Метафорум, 1993

64 - Коплстон, Фредерик, *Руска религиозна филозофија: изабрани аспекти*. Београд: Плато, 2003

65 - Лав, Шестов, *Кјеркегор и егзистенцијална философија*. Београд: Плато, 2002 (5-22)

66 - Лоски, Владимир, *Мистична теологија на Црквата на Исток*. Скопје: Табернакул, 1991

67 - Лоски, Н. Николај, *Историја руске философије*. Подгорица-Београд: ЦИД, 1995

68 - Мајендорф, Јован, *Свети Григориј Палама и православната мистика*. Велјуса: Воведение, 2001

- 69 - Марић, Илија, *Философија на Истоку Европе: огледи из византијске, руске и српске философије*. Београд: Плато, 2002
- 70 - Милер – Лаутер, В., *Дијалектика идеја Достојевског*. Београд: Култура, 1986
- 71 - Милошевић, Никола, *Нови антрополошки есеи*. Скопје: Култура, 2005 (301-326)
- 72 - Мухић, Ферид, *Смислата и доблеста*. Битола: Универзитет „Св. Климент Охридски“ – Битола, 1997
- 73 - Палама, Св. Григориј, *Тријадите: Во одбрана на светите исихасти*. Скопје: Табернакул, 2001
- 74 - Поповић, Ј. Сп., *Философија и религија Ф. М. Достојевског*. Сремски Карловци: Српска Манастирска Штампарија, 1923
- 75 - Поповић, Сп., Јустин, *Достојевски о Европи и словенству*. Београд: Манастир Ћелије, 1995
- 76 - Поповић, Сп., Јустин, *Философске Урвине*. Београд: Космос, 1987
- 77 - Селиверстов, Ю., *О Великом инквизиторе. Достоевский и последующие*. Москва: Молда гварди, 1991
- 78 - Старец, Силуан, *Тајовна радост-радосна тага*, Струмица: Слово од Водоча, 2000
- 79 - Стојановић, Драган, *рајски ум Достојевског*, Чигоја, Београд, 2003
- 80 - Татакис, Василиј, *Историја на Византиската филозофија*. Скопје: Култура, 1998
- 81- Флоровски, В. Георгије, *Путеви руског богословља*. Подгорица: Цид, 1997
- 82 - Флоровски, Георгије, *Хришћанство и култура*. Београд: Логос, 1996
- 83 - Шкловски, Виктор, *За и против*. Београд: Графос, 1987
- 84 - Штајнберг, Арон, *Систем слободе Ф. М. Достојевског*. Београд: Логос, 1996

[illegible]