

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
ODDELEK ZA PRIMERJALNO KNJIŽEVNOST IN LITERARNO TEORIJU

ZALA FURLAN

**RAZUM IN RAZODETJE V DELU *BRATJE*
*KARAMAZOVI***

Diplomsko delo

Ljubljana, 2017

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
ODDELEK ZA PRIMERJALNO KNJIŽEVNOST IN LITERARNO TEORIJO

ZALA FURLAN

**RAZUM IN RAZODETJE V DELU *BRATJE
KARAMAZOVI***

Diplomsko delo

Mentorja:

izr. prof. dr. Janko Lozar Mrevlje

red. prof. dr. Tomislav Virk

Dvopredmetni univerzitetni študijski

program prve stopnje Filozofija;

Dvopredmetni univerzitetni študijski program

prve stopnje Primerjalna književnost in

literarna teorija

Ljubljana, 2017

ZAHVALA

Teu, za vso nesebično pomoč v zadnjih osmih letih.

Mentorjema, dr. Tomislavu Virku in dr. Janku Lozarju, za odpiranje vprašanj in postavljanje smerokazov na poteh književnosti in filozofije. Staršema, Ernesti in Hariju, za postavljane smerokazov na poteh življenja.

IZVLEČEK

Razum in razodetje v delu *Bratje Karamazovi*

Besedilo vzporeja Heglov pojem nesrečne zavesti z Ivanom Karamazovim – junakom iz romana Dostojevskega *Bratje Karamazovi* – ter pojem razodete religije z Aljošo Karamazovim – junakom iz istoimenskega romana. Tako Ivan kot tudi Aljoša utelešata razvoj zavesti, ki si želi absolutnega spoznanja. Skozi literarnoteoretski diskurz Bahtina podrobneje spoznamo formo polifonega romana, paradigmatične junake romanov Dostojevskega ter distinkcijo med Dostojevskim - pisateljem in Dostojevskim - publicistom.

Ključne besede:

Aljoša Karamazov, Ivan Karamazov, nesrečna zavest, razodeta religija, razum, vera, polifoni roman, samozavedanje

ABSTRACT

Reason and revaluation in *The Brothers Karamazov*

This undergraduate thesis sheds light on the parallels between Hegel's term unhappy consciousness and Ivan Karamazov – the protagonist of Dostojevski's novel *The Brothers Karamazov* – and between Hegel's term revealed religion and Aljoša Karamazov – the protagonist from the same novel. Both of the protagonists, Ivan and Aljoša, personify the development of consciousness that yearns for absolute knowledge. Through Bahtin's literary theoretical discourse, the form of polyphonic novel, the paradigmatic protagonists of Dostojevski's novels and the distinction between Dostojevski as a novelist and as a publicist are discussed in details.

Key words:

Alyosha Karamazov, Ivan Karamazov, German idealism, unhappy consciousness, revealed religion, reason, polyphonic novel, faith, self-consciousness

Kazalo

Uvod.....	8
Med razumom in razodetjem	9
Hegel, dialektična sinteza in doseg idealistične dialektike.....	11
Lessing: <i>Modri Natan</i>	13
O Dostojevskem	15
Forma romanov Dostojevskega	17
O junakih	19
<i>Bratje Karamazovi</i>	23
Branje <i>Bratov Karamazovih</i> skozi Hegla	25
Ivan Karamazov, podoba nesrečne zavesti.....	27
Aljoša Karamazov, podoba razodete religije.....	31
Zaključek	39
Viri in literatura	41
Izjava o avtorstvu	43

»Romani Dostojevskega niso pravi romani, temveč tragedije, vendar tragedije posebne vrste. To je duhovna tragedija skupne človeške usode, enega človeškega duha, ki pa se v različnih trenutkih svoje poti razodeva zgolj z različnih strani.

Nikolaj Berdjajev

Uvod

Diplomsko delo obravnava pojma nesrečne zavesti in razodete religije, kakor se kažeta skozi lika Ivana in Aljoše Karamazova v delu Dostojevskega *Bratje Karamazovi*. Zadnje delo ruskega realističnega avtorja predstavlja vrh in sklep njegovega ustvarjanja. Razmišljali bomo o likih Ivana in Aljoše kot primer dveh posameznikov, ki imata izrazito drugačna pogleda na svet. Ivan je predstavljen kot »najnovejši človek«, otrok zahoda in novoveškega preporoda. Aljoša, na drugi strani, pa kot pravoslavni menih, otrok Rusije in božjega razodetja. Oprli se bomo na poglavji o nesrečni zavesti in razodeti religiji v *Fenomenologiji duha* ter skušali najti nekaj idejnih vzporednic med besedili.

Literarno teoretski del bo namenjen razlikovanju med Dostojevskim kot pisateljem - umetnikom in pisateljem - publicistom. Posvetili se bomo formi romanov Dostojevskega in arhetipu junaka, kot se kaže v njegovih delih. Seznanili se bomo s pojmom »samozavedanja junaka«.

Predpostavljamo, da se v liku Ivana utelešajo karakteristike nesrečne zavesti, v liku Aljoše pa bomo iskali podobo razodete religije. Razmišljali bomo, kako, kje in na kakšen način se kažejo Ivanove poteze nesrečne zavesti ter enak postopek uporabili za Aljošo.

Med razumom in razodetjem

Po veri je bil poslušen Abraham, ko je bil poklican v deželo, ki naj bi jo prejel v delež; in odšel je, ne da bi vedel kam gre.

Pismo Hebrejcem 11,8

Zdi se, da je Dostojevski v Aljoši in Ivanu utelesil paradigmatični človeški razkol. Nasproti idealizmu postavi materializem, nasproti Jobu postavi Hegla, nasproti Jeruzalemu postavi Atene, nasproti ideje odrešitve postavi idejo spoznanja. Nekje med razumom in razodetjem pa lebdi *Bratje Karamazovi*.

Ivan posebej novodobnega človeka, ki noče zgolj verjeti. Želi si biti prepričan. Za Ivana ni hujšega, kot je priznanje, da bi se bilo mogoče dokopati do resnice drugače kot po poti razuma. Misel, da obstaja bog, ki je nad etiko in nad razumom, je zanj nevzdržna. V tem pogledu je dedič Kantove filozofije, ki je s svojimi kritikami dodobra pretresla filozofska tla in postavila v središče subjekt. Njegov um hrepeni po vsesplošnih in nujnih sodbah. S Kantom um postane edini in glavni sodnik resničnega. Po Descartesovih stopinjah, ki so začrtale pot novoveškemu subjektu, dvomi v tisto, kar je imel za trdno in gotovo. Subjekt postane tisti, ki kreira lastno usodo, tisti, ki preko lastnih naporov dostopa k resnici. Resnica postane prehojena pot, ki jo je tlakoval subjekt sam, s pomočjo razuma in kritične filozofije. Subjekt, ki išče, pričakuje, da bo našel. Tu nastopi poglobljena zarez med spekulativno in biblično filozofijo. Pri slednji ni subjekt tisti, ki bi sam diktiral svojo usodo, svoja spoznanja in posledično vednost. V Pismo Rimljanom je zapisano: »Našli so me, kateri me niso iskali. Razodel sem se njim, ki po meni niso spraševali.«¹ V tem stavku je zajeto bistvo vere. Njena nerazumljivost in skrivnostnost.

Ruski filozof Solojev je zapisal: »Znano je, da je v srednjem veku obstajala teorija o dvodelni resnici: resnici razodetja in filozofski resnici. Toda zdaj, po Descartesu, Spinozi, Leibnizu, Kantu in Heglu, kdo si upa obujati srednjeveške teorije?«² Dostojevski bi na to nemara odgovoril, da bi jih moral obujati vsak slehernik. Lik Aljoše, ki je učenec meniha

¹ *Sveto pismo*, Iz pisma Rimljanom 10, 20.

² Šestov, 2001, str. 104.

Zosime, uteleša človeka, ki je po Abrahamovem vzoru odšel, ne da bi vedel kam gre. S svojim življenjskim nazorom je dokazoval, da z vero ne izgubi ničesar, pridobi pa vse.³ Vera zanj ni predstavljala odpovedi razumu temveč njegovo nadgraditev. Njegova vera je bila manifestacija njegove svobode, njegov način bivanja v svetu in edini možni način spopadanja z realnostjo, ki je bila kruta, nepravična in nerazumljiva.

Ivan postavlja Aljošo pred sodbo lastnega uma, pred sodbo občih dejstev. S svojim početjem postavlja pred sodbo filozofije celo religijo samo. Noče se počutiti kot suženj vere, hoče pa biti prepričan in ne zgolj prisiljen v avtoriteto mišljenja. V tem vidi svoje pojmovanje svobode – kot možnost izbire. Sam je, vsaj tako misli, izbral razum. Mišljenje postane zanj absolutni sodnik, pred katerim se mora religija, z njo pa tudi Aljoša, opravičiti in pojasniti.

³ Ibid., str. 91 – 94.

Hegel, dialektična sinteza in doseg idealistične dialektike

Nemška klasična filozofija, ki je nedvomen vrh vse novoveške filozofije, vsebuje skupino idealističnih filozofij, za katere je značilno, da so motivirane z idejo sistema, da težijo k postavitvi absolutnega spoznanja in da se trudijo zaobseči celoto sveta. [...] Nemška klasična filozofija je hkrati »simptom« in dejavni moment zavesti nepovratnega zgodovinskega preskoka, meščanske revolucije.

Darko Štrajn

Da bi lahko razumeli vsaj del historičnega okvira, v kontekstu katerega je vzkliła nemška klasična filozofija, moramo omeniti spor o spinozizmu. *Spinozismusstreit* se je začel z zasebnim dopisovanjem, nato pa se je razvil v javno razpravo med Jacobijem in Mendelssohnom. Jacobi zapiše, da je vsaka filozofija, v kolikor je dosledna, nujno spinozistična, torej deterministična. Vednost po njegovem mnenju temelji na veri, saj razum ni sposoben misliti svobode. Razum namreč deluje po načelu zadostnega razloga, kar vodi v determinizem, nihilizem, ateizem in amoralizem. Razum izhaja iz točke, ki je neracionalna in neutemeljena, zato razum ne more utemeljiti niti samega sebe. Vsako racionalno spoznanje torej izhaja iz vere kot iracionalne predpostavke.⁴ Torej lahko filozofija lahko torej izbira med verovanjem in nevednostjo, zato se velja vprašati, ali sploh še govorimo o filozofiji. Na to vprašanje so odgovarjali vsi predstavniki nemške klasične filozofije, najuspešnejši pri tem je bil Hegel.

Hegel, s katerim je nemška klasična filozofija doživela svoj vrh, utemelji celotno svojo filozofijo na podlagi enega načela: bivanja in razvoja absolutnega duha. Dve podobi zavesti, ki se kažeta skozi razvoj absolutnega duha (nesrečna zavest in podoba razodete religije), bosta obravnavani v nadaljevanju.

Samorazvoj duha se začne s prvobitno stopnjo ideje – ta je hkrati bit in nič - in sicer hotenje po samospoznanju.⁵ Heglov sistem se začne s pojmom »čiste biti«, ki je

⁴ Kobe, 1998/99, str. 43.

⁵ Jerman, 1989, str. 57.

izpraznjen vsake vsebine, je prazen pojem in zato najbolj abstrakten. Filozofija, na drugi strani, je za Hegla tisto najbolj konkretno.

V *Filozofiji zgodovine* je Hegel zapisal sledeči stavek: »*Kar jeumno, je resnično, kar je resnično, jeumno.*«⁶ Zadnja triada absolutnega duha se razveže v umetnost, religijo in filozofijo. Tu absolutni duh konča svoje potovanje. V umetnosti zre samega sebe v popolni svobodi, v religiji se zre pobožno, v filozofiji pa se miselno dojame ter se vrne vase – krog je sklenjen. Heglova filozofija je končna postaja absolutnega duha.⁷

V tem diplomskem delu se bomo opirali na Heglovo *Fenomenologijo duha*, predvsem na poglavji o nesrečni zavesti in razodeti religiji.

⁶ Jerma, 1989, str. 57.

⁷ Ibid., str. 57.

Lessing: *Modri Natan*

O tem, kaj je bistvo religije je razmišljal tudi Lessing. Zelo nazorna je zgodba o treh prstanih, ki je vzeta iz dramskega besedila *Modri Natan*.

»Modrega Natana je sultan Saladin vprašal po tem, katera vera in kateri zakon sta mu najbolj sprejemljiva. V odgovor na to ponudi parobolo o prstanu: na vzhodu naj bi živel mož, ki je imel neprecenljiv prstan, ki je svojega lastnika, ki ga je nosil s to vero, približal tako Bogu kot ljudem. Prstan se je prenašal skozi generacije, dokler ni lastnik prstana postal oče, ki je imel tri sinove, ki jih je enako ljubil. V trenutkih šibkosti je vsakemu izmed sinov obljubil nasledstvo prstana in ker jih ni hotel razočarati je na skrivaj umetniku naročil, da izdelava čim natančnejši kopiji. Tako so ob smrti očeta sinovom bili zapuščeni trije prstani; sinovi pa so se sprli, saj je vsak od njih živel v veri, da ima pravi prstan prav on. Ko so šli pred modrega sodnika, jih je tako odslovil: »Vsak izmed vas ima očetov prstan. Zato verjemi vsak, da pravi je njegov. [...] Predajte vsak se svoji nepodkupni ljubezni, ki predsodkov ne pozna. Vsak prizadevaj si, kakor za stavo dokazati moč kamna v prstanu in bodi moči tej s krotkostjo, z milo spravljivostjo in dobrotlostjo in srčno vdanostjo v namene božje – v pomoč!«⁸

Lessing si je postavil vprašanje o razmerju med razumom in razodetjem. Spraševal se je, kakšno vlogo ima dejstvo, da je bila religija razodeta. In če je bila razodeta, čemu potem želja po njeni razumski obravnavi. Tudi razodetje bi moralo biti, kot pojav med pojavi, postavljeno pred sodbo uma. Vendar resničnost religije ni nekaj, kar bi bilo mogoče dokazovati. Resničnost empiričnih dejstev in resničnost religije obstajata na a priori ločenih nivojih. Z racionalnim čiščenjem zavrže pojem »bistva religije«. Resničnost religije so učinki, ki jih poraja pri verujočih. Iracionalni moment (čudež, razodetje) je nujen moment religije, saj le tako proizvaja zunanje učinke pri ljudeh. Resnica ni nekaj, kar bi obstajalo v polju objektivnega. Kateri prstan je resničen je odvisno od tega, kako ga nosimo (torej, kako se obnašamo ali še drugače, kako delujemo v svetu.)

⁸ Lessing, 1981, str. 91.

Pot do resničnega je notranji moment resničnega samega. Resnica tako postane proces, postane dogajanje.⁹

⁹ Kobe, 2016/2017, zapiski s predavanj »Nemška klasična filozofija«.

O Dostojevskem

Po Bahtinu Dostojevski ni zgolj pisatelj - umetnik, temveč tudi publicist - mislec.¹⁰ Tradicija literarne vede je nezavedno medbesedilno utrjevala prepričanja, da se literarno besedilo nanaša na avtorjevo življenje, prepričanja, ideologijo ali na neko zunajbesedilno resničnost. Pri Dostojevskem jasno vidimo, kako zelo različna sta lahko pogleda pisatelja - umetnika in pisatelja - človeka.

Če želimo biti pri interpretaciji dela dosledni, moramo biti pozorni, da ne pripišemo avtorju karakteristik, ki mu jih ne gre pripisati. V kontekstu romana *Bratje Karamazovi* bomo opozorili na nekaj idej, ki bi jih bralec lahko nevede pripisal tudi pisatelju - publicistu.

Četudi je v romanu vseskozi prisotna ideja egalitarnosti, dejavne ljubezni, bratstva in odpuščanja, tako na ravni posameznika kot tudi naroda, v *Dnevniku pisatelja* beremo o drugačnem nazoru Dostojevskega. Zdi se, kot da ne bi želel dokončne sinteze, kot bi si jo želela Ivan in Aljoša. Neutrudno postavlja Zahod v pozicijo proti Rusiji. Za Dostojevskega je jasno, da en drugemu ne predstavljata enakovrednega nasprotnika. Zahod je s svojo "katoliško idejo" in "protestantsko idejo" poln zablod in protislovji. Stalno je prisoten njegov apriorno odklonilen odnos tako do evropske civilizacije kot do ideologij, ki naj bi to civilizacijo utemeljevale.¹¹ Rusija, na drugi strani, predstavlja utopični ideal "ruskega socializma" zgrajen na idealih ruskega kmečkega ljudstva.¹² Ostro zavrača "katoliško idejo", katere utelešenje je Francija, ki kljub revoluciji in ateizmu še vedno nadaljuje katoliško miselnost. "Francoska ideja, ki naj bi osvobodila človeški duh katolištva, se je po mnenju Dostojevskega nazadnje spremenila "v materializem, despotizem in nrvnost katolicizma."«¹³ Sovražna usmerjenost proti Franciji seveda izvira iz sovražne nastorjenosti proti katolicizmu samemu. Označi ga za "glavno pogubo za vso Evropo" in celo "tretjo hudičevo skušnjava."¹⁴ Ravno tako je pisatelj - publicist

¹⁰ Skaze, 2012, str. 293.

¹¹ Ibid., str. 312.

¹² Ibid., str. 309.

¹³ Ibid., str. 310.

¹⁴ Ibid., str. 312.

uperjen proti protestantski ideji, ki ni nič drugega kot religija, osnovana na podlagi skupnega sovražnika. Edina ideja, ki ima še možnost "rešitve človeških usod in usod Evrope" je slovanska ideja. Ta je polna modrosti in avtentičnosti, ki jo premore zgolj pobožno pravoslavno ljudstvo. Kanček te miselnosti lahko občutimo tudi v našem romanu in sicer v liku starca Zosime. Njegov lik uteleša nesporno avtoritetno in moralno superiornost, ki jo Dostojevski pripisuje pravoslavnim menihom. Zanj predstavljajo ljudi, ki so najbolj povezani z rusko zemljo in dušo ter tako najbližje bogu. Dostojevski - publicist označi boj za oblast kot zgodovinsko stalnico, kar se precej razlikuje od vtisa, ki ga dobi bralec *Bratov Karamazovih*, ki so prežeti z idejami sobivanja in soobstajanja posameznikov.

Na enem primeru smo predstavili veliko protislovje med pisateljem-umetnikom in pisateljem - publicistom. Naj nam služi kot opozorilo pred prehitrimi zaključki o pisatelju kot človeku zgolj na podlagi njegovega umetniškega izražanja. Dostojevski je resnično bil velik umetnik, prodoren mislec in luciden poznavalec ljudstva in posameznika. A bil je predvsem človek, s svojimi pomanjkljivostmi, protislovji in tudi slabimi platmi.

"Kozmos Dostojevskega je namreč preobsežen in kar preveč raznolik, da bi si ga prilastila katera koli ideologija in še manj takšna ali drugačna politična miselnost [...] Dostojevski tudi sam sebi ni bil ravno zvest zaveznik, preveč trpljenja in tragike je doživel in prestajal kot človek v vsakdanjem življenju in kot pisatelj in publicist na svoji poti skozi "peklenški ogenj" dvomov (rekli bi, nezaključen in v večnost odprtega dvogovora Ivana in Aljoše Karamazova) k resnici ponižanega Kristusa."¹⁵

¹⁵ Ibid., str. 316.

Forma romanov Dostojevskega

Vprašanje o sami formi romanov Dostojevskega ni pogosto postavljeno. Bahtin zapiše:

"Večina literarno teoretičnih in literarno zgodovinskih raziskav o Dostojevskem še vedno ignorira svojevrstnost njegove umetniške forme in išče posebnost v njegovi vsebini – v temah, idejah, posameznih podobah, iztrganih iz romanov in ovrednotenih zgolj z vidika njihove realne življenjske vsebine."¹⁶

Če spregledamo literarno novost forme, ki jo uvede Dostojevski, zlahka spregledamo tisto bistveno v njegovih delih. "Pravilno razumljena umetniška forma ne oblikuje že najdene in gotove vsebine, temveč omogoča, da to vsebino šele prvič najdemo in uvidimo."¹⁷ Forma romanov Dostojevskega je nosilec smisla njegovega pisanja. Lahko bi dejali, da je razumevanje oblike prvi korak k razumevanju Dostojevskega.

Dostojevski uvede nov romanski žanr - polifoni roman. Zaradi tega je razumevanje njegovih del s pomočjo starih shem praktično nemogoče. Svet romana ni več enoten, monološki svet avtorjeve zavesti namreč predstavlja "množico samostojnih in nezlitih glasov ter zavesti, pristno polifonijo polnovrednih glasov."¹⁸ Sedaj lahko vidimo zakaj romanov ne moremo razumeti s pomočjo starih shem. Ti bi se nam zdeli kaotični. Junaki romanov Dostojevskega živijo svojevrstno življenje. Tako zapiše:

"V njegovih delih se pojavi junak, čigar glas se izgrajuje na enak način kot glas samega avtorja v romanih običajnega tipa. Junakova beseda o samem sebi in svetu ima enako veljavo kot običajna avtorjeva beseda; ne podreja se objektni junakovi podobi kot ena izmed njegovih karakteristik, kot tudi ne predstavlja zvočnika, skozi katerega bi prihajal avtorjev glas."¹⁹

Nasproti Berdjajevemu razumevanju, da so vsi junaki Dostojevskega v resnici on sam oziroma del njegove osebnosti, stoji Bahtin, ki Dostojevskega predstavi v prometejski luči. Tako kot Prometej ustvarja kipce in jim vdihuje življenje, Dostojevski

¹⁶ Bahtin, 2007, str. 55.

¹⁷ Ibid., str. 55.

¹⁸ Ibid., str. 10.

¹⁹ Ibid., str. 55.

ustvarja literarne like in jim vdihuje svobodno voljo. Le če prevzamemo Bahtinovo pozicijo, lahko povsem razumemo formo polifonega romana. Samo junaki, ki niso zgolj podaljški avtorja in različnih delov njegove osebnosti, lahko sobivajo in soobstajajo v dialoški polifonega romana. Roman je zgolj odsev dialoški in polifoničnosti življenja.

B. M. Engelgardt razume svet Dostojevskega kot razvijajoči se filozofski monolog. Bahtin takšno razumevanje zavrača.

"Heglovsko razumljen enoten, dialektično nastajajoči duh ne more ustvariti ničesar razen filozofskega monologa. Iz monološkega idealizma pa se ne more razviti množstvo nezlitih zavesti. V tem smislu je enoten nastajajoči duh, celo samo kot podoba, Dostojevskemu tuj. Svet Dostojevskega je globoko pluralističen."²⁰

Poudariti je potrebo, da je Dostojevski večravenskost in protislovnost našel v objektivnem, družbenem svetu. Dialoški in protisloven je svet sam in ne zgolj junakova notranjost. Če bi bil svet enoten in monološki, junak znotraj njega pa protisloven v duhu, bi Dostojevskega šteli za romantika. Tako bi lahko tudi dejansko uporabili heglovsko koncepcijo človeškega duha, ki se razvija skozi protislovno nastajanje.²¹ Vidimo torej, da je za razumevanje likov Ivana in Aljoše ključno, da ju dojemamo kot samostojna glasova, kot medija za ideji. Vsekakor drži, da se junaka skozi roman razvijata in spreminjata, vendar vseskozi ostajata v dialogu. Polemiziranje se prične v poglavju Brata se seznanita in ne doseže sprave do konca romana. Junaka nikdar ne dosežeta sinteze. Bralcu ne ostane drugega, kot da se sprijazni z odprtim koncem in dejstvom, da se dialog nikdar ne konča. Tukaj nastopi tudi polemika o nedokončanosti romana. Bahtin zapiše, da se (z razliko od *Zločina in kazni*) roman o bratih Karamazovih zaključi docela polifonično, vendar to ne pomeni nič drugega kot do, da ostaja z običajnega, monološkega vidika nedokončan.²²

²⁰ Ibid., str. 35.

²¹ Ibid., str. 51.

²² Ibid., str. 31.

O junakih

Če popkovina, ki povezuje junaka z avtorjem ni prerezana, pred nami ni več literarno delo ampak osebni dokument.

Mihail M. Bahtin

Ker je narava tega diplomskega dela takšna, da se ukvarjamo predvsem z junakom romana, je potrebno nameniti nekaj besed tudi splošni podobi junaka v delih Dostojevskega.

Bahtin zelo nazorno in natančno opiše arhetip junaka, ki se pojavlja v polifonem romanu:

"Dostojevskega ne zanima junak kot pojav stvarnosti, za katerega so značilne trdne in določene socialnotipične in individualno karakterne lastnosti, kot določeno obličje, sestavljeno iz objektivnih in enopomenskih lastnosti, ki skupaj odgovarjajo na vprašanje "Kdo je on?". Ne, Dostojevskega zanima junak kot posebno gledišče na svet in na samega sebe, kot smiselna in vrednotenjska pozicija človeka v odnosu do samega sebe in do stvarnosti, ki ga obdaja. Za Dostojevskega ni pomembno, kaj njegov junak pomeni v svetu, ampak to, kaj svet pomeni za junaka in kaj junak pomeni samemu sebi."²³

Če v kontekstu napisanega razmišljamo o Ivanu in Aljoši se lahko z Bahtinom nedvomno strinjamo. Ivan in Aljoša nista tako fascinantna kot "ploščati", enodimenzionalni osebi marveč kot gledišči na svet. Tako kot ni bil namen Dostojevskega, tako tudi ni naš namen odgovarjati na vprašanje "Kdo je on?". Je pa namen tega dela vsaj orisati to gledišče na svet skozi katerega gledata Ivan in Aljoša. Ukvarjali se bomo predvsem s tem, "kaj svet pomeni za junaka." Za Aljošo je to svet, kjer lahko udejanja božja načela, daje zgled moralnosti in čuti boga. Izbere življenje pravoslavnega meniha saj "ga je bila ta pot tisti čas edina presunila in se mu zazdela tako rekoč idealen izhod za ljubezen

²³ Ibid., str. 57.

njegove duše, trgajoč se iz mraka posvetne zlobe k luči ljubezni."²⁴ Ivanu svet pomeni nerazrešeno matematično enačbo, ki čaka nanj, da jo reši. Sam meni, da mu bo to uspelo po poti racionalizma, ateizma in logocentrizma.

Podobi Heglove nesrečne zavesti in razodete religije lahko zgolj služita kot orodje za delno analizo likov. Povlečemo lahko par ohlapnih, a vendar nazornih vzporednic med podobama zavesti iz *Fenomenologije duha* in junakoma *Bratov Karamazovih*. Vendar naš cilj vsekakor ni to, da bi lika spravili v ozek predal določene podobe in z njima dokončno opraviti. Z njima je, tako kot s katerim koli likom Dostojevskega "dokončno opraviti" praktično nemogoče. Tako pridemo do še ene karakteristike naših junakov: notranje nezaključenosti.

Ravno tako, kot je odprt in nezaključen sam konec romana, so nezaključeni tudi liki. Že v poglavju o formi romana smo spoznali, da je v svetu Dostojevskega - pisatelja vse v neprestanem gibanju in dialogu. Ne zgolj junaki sami s seboj ali drugimi, v dialogu so tudi ideje. Pisatelj je bil večkrat označen za "velikega umetnika ideje". Po Bahtinovem mnenju, si je tak naziv pridobil predvsem zato, ker je znal poslušati in slišati vse ravni in odtenke življenja okoli sebe.

"Slišal je vodilne, priznane, glasne glasove epohe, se pravi vodilne ideje (oficialne in neoficialne), slišal je šibke glasove oziroma ideje, ki se še niso v celoti izrazile, skrite ideje, ki so šele začele zoreti, nekakšne zarodke bodočih nazorov."²⁵

Junaki Dostojevskega stopajo na mesto gledišča sveta in so kot literarni liki nezaključeni. Kot je bilo že zapisano, so junaki Dostojevskega deležni samostojnosti in svobode. Popkovina, ki jih je povezovala z avtorjem je bila prerezana - celotna stvarnost junaka postane njegovo samozavedanje.²⁶ Ni ničesar, kar bi obstajalo zunaj zavesti junaka. Avtor ničesar ne "ohrani zase." Samozavedanje je torej tista bistvena karakteristika, ki jo gre pripisati junakom Dostojevskega. Resnica o sebi je venomer tudi

²⁴ Dostojevski, 1977, str. 203.

²⁵ Bahtin, 2012, str. 104.

²⁶ Ibid., str. 58.

resnica o svetu. Nerešena misel o samem sebi je venomer tudi nerešena misel o svetu. Zabrisana je meja med objektom in subjektom.

Na tej točki se lahko vrnemo k Fichteju in njegovemu individuumu. Sam v svoji filozofiji izhaja iz čistega jaza in ga misli kot absolutno samostojnega. Jaz je nekaj, kar določa stvari in niso stvari tiste, ki določajo jaz. Jaz postavlja samega sebe, jaz je delujoče in obenem produkt tega delovanja.

"Samozavedanje kot umetniška dominanta izgrajevanja junaka ni enako drugim lastnostim njegove podobe, saj jih vsrkava vsa kot svoje gradivo in jih s tem oropa vsakršne določujoče in zaključujoče moči."²⁷

Junak, ki je vsezajemajoč, ne stoji več nasproti svetu, objektu, ampak drugi zavesti, drugemu samozavedanju. Tako se zgodi pripoznanje drugega kot meni enakega in vzpostavitev dialoškosti. Tako Ivan kot tudi Aljoša ne stojita v navzkrižju s svetom. Objektivna realnosti ni predstavljena kot tisto drugo in tuje, temveč postane "resnica lastne zavesti". Ali povedano z Bahtinovimi besedami:

"Ta "resnica", do katere se mora dokopati junak in se na koncu resnično dokoplje s tem, ko sam sebi razjasnjuje dogodke, je za Dostojevskega v bistvu lahko le resnica lastne zavesti."²⁸

Na kratko se seznanimo še z eno Heglovo poanto, ki jo lahko povežemo z Bahitom in posledično Dostojevskim. V *Fenomenologiji duha* je ključna točka, na kateri pade razlika med zavestjo in svetom.

»Podobno kot se spretnjeni svet sam od sebe razloči od samega sebe, vendar v tej razliki najde samega sebe, enako je tudi jaz ali samozavedanje gibanje, ki se postavlja kot svoje nasprotje vendar je v tem nasprotju še zmeraj on sam: jaz sem jaz. Subjekt in objekt sta povsem sovpadla in s tem postala eno samozavedanje.

²⁷ Ibid., str. 60.

²⁸ Ibid., str. 67.

Točka, kjer je zavest stopila za zaveso, točka, kjer zavest ve, da je ona sama tisto, kar se ji je pred tem kazalo kot njej tuji predmet. Ta prelom je nedvomno eden od ključnih preobratov, strukturnih preobratov na poti *Fenomenologije duha*.«²⁹

²⁹ Kobe, 2000/01, str. 118 – 119.

Bratje Karamazovi

Bratje Karamazovi so zadnji roman Dostojevskega. Ta predstavlja idejni sklep romanov *Zločin in Kazen*, *Idiot* in *Mladenič*. Napoved vseh štirih velikih romanov dobimo v *Zapiskih iz podtalja*. Dostojevski, pretresen z izkušnjo obsodbe na smrt, oprostitev in nato zapora, zapusti območje socialno naravnanih romanov in se poda v povsem neznano področje. Poda se v literaturo kaotičnih likov, ki niso le v nasprotju s svetom, temveč predvsem sami s sabo. Likov, za katere se zdi, da so marionete v rokah neznanih sil. Likov, ki neprestano potiskajo meje, iščejo zarezo med dobrim in zlim, med božjim in človeškim, med močjo in pokornostjo, med zločinom in kaznijo, med razumom in razodetjem.

Dostojevski je bil proglašen tako za krščanskega misleca, ki je z romanom *Bratje Karamazovi* napisal odo krščanstvu, kot tudi za velikega ateista, celo nasprotnika krščanskega nauka. Dejstvo je, da je roman poln tez in v enaki meri zastopanih antitez. Tako ena in druga stališča so zastopana z enako mero doslednosti in zagretosti. Avtor se ne opredeli za nobeno izmed danih pozicij.

Zunanja fabula se vrti okoli umora starega Karamazova. Ta dogodek predstavlja zunanji vrh romana. Sojenje, obsodba in življenje po njej pa razplet. Seveda je poleg glavnega zunanjega zapleta še cela vrsta drugih, manjših zapletov: tekmovanje med starim Karamazovim in starejšim sinom Dimitrijem za ljubezen Grušenjke, razni denarni dolgovi in medsebojni odnosi treh sinov. Veliko je strahov preteklosti, ki nikoli ne zapustijo romana. Bralec čuti težo, ki jo nosi priimek Karamazov, kot da bi bila v njem skrita neizbežna usoda. Nešteto je dialogov, monologov, opisov ruskih mest, pokrajin in ljudi. Dostojevski opisuje hladno rusko zemljo in njene tople ljudi. Kot je značilno za slog Dostojevskega, je zunanje ogrodje zgodbe zgolj način, da pritegne pozornost bralca. Šele ko je ta povsem prevzet z liki in zapleti, lahko nastopi pravo sporočilo romana. Bralec je tako prisiljen, da se poglobi v filozofsko problematiko. Zunanji dogodki so le predpogoj, odprejo idejni prostor, v katerem se lahko liki polno razvijejo v svojih značilnostih in protislovjih. Vsi zapleti, umori, dolgovi, spletke, ljubezenske drame niso tam, da bi bile same sebi namen, temveč so tam zato, ker se v njih pokaže človeška

narava. Človek je primarni fokus vsega njegovega ustvarjanja. V emocionalno težkih situacijah, brezizhodnih trenutkih, velikih dvomih, ki jih sprožijo zunanji dejavniki, iz človeka izbruhne tisto, kar Dostojevskega najbolj fascinira – iracionalno, podtalno, nerazumljivo in nerazložljivo. Kot je sam dejal, je v *Bratih Karamazovih* opisana naključna družina³⁰. Torej bi lahko izbral katerokoli drugo. Nič torej ni na družini Karamazov takega, kar bi bilo samo po sebi izjemno. Kar pa je nedvomno izjemno, je človeški faktor. Je raznolikost možnosti, kako se soočati s svetom. Tu je Dimitrij, ki je v vseh ozirih najbližji svojemu očetu. Je tisti, ki se predaja hipni zadovoljitvi čutnih užitkov. S svojo hedonistično naravnostjo želi zadovoljstvo v vsakem trenutku, a to se mu že v naslednjem trenutku izmakne. Dimitrija lahko označimo za nevtralen prikaz človeške narave. Sam ni niti dober niti slab. Ima sposobnost delati dobro in slabo in pozna mejo med enim in drugim. Vendar se zaradi svojega šibkega karakterja pogosteje odloča za slednje. Podoba njegovega lika se spremeni na samem koncu dela. Kljub temu da ni zakrivil umora svojega očeta, se ne odloči za pobeg marveč sprejme dosojeno kazen. Sprejme jo z besedami, da bo le tako lahko odplačal za svoje grešno življenje. Njegov brat Ivan je intelektualen upornik družine Karamazov, ki tako kot mladi Dostojevski spoznava, da ni vse v človeku naravnano po principu razuma. Aljoša je pisateljev ponovni poskus upodobitve »absolutno dobrega človeka«³¹, ki je vseskozi moralno neoporečen. Predstavlja vez, najprej med brati, pa tudi med ostalimi liki. Smrdljakov, pokorni sluga, nekakšna fizična manifestacija Ivanove misli, da če ni boga, je vse dovoljeno. Lik, ki mu bralec zlahka ne bi pripisoval vloge, ki jo na koncu prevzame: vloge morilca.

Trije bratje Karamazovi, ki so bili od mater zapuščeni, oče pa je nanje pozabil, so bili prisiljeni odraščati sami. Nekakšni ruski samorastniki. Njihovih likov torej ne gre pripisovati niti vzgoji, genom ali okolju.

³⁰ Brnčič, 1977, str. 593.

³¹ Prvega poskusa literarne upodobitve »absolutno dobrega človeka« se Dostojevski loti v romanu *Idiot* (1868) in sicer v liku Miškina.

Branje *Bratov Karamazovih* skozi Hegla

»Da bi [veda] postala tisto pravo vedenje ali porodila element vede, kar je njen čisti dojem,³² se mora prekopati skozi dolgo pot.

Po eni strani je treba prenašati dolžino te poti, zakaj vsak moment je nujen; - po drugi strani se je treba pri vsakem od njih pomuditi, zakaj vsak je sam neka individualna cela podoba in je motren absolutno le, kolikor je njegova določenost motrena kot celota ali konkretum ali je celota motrena v svojevrstnosti tega določila. [...]

In izkustvo imenujejo prav to gibanje, v katerem se neposredno, ne-izkušeno tj. abstraktno, najsibo čutne biti ali pa le mišljenega enostavnega, odtujiti in potem iz te odtujitve povrne k sebi in potemtakem je šele sedaj predočeno v svoji dejanskosti in resnici kot tudi last zavesti.

Kar se zdi, da poteka zunaj nje, da je dejavnost do nje, je njeno lastno početje, in ona kaže, da je po bistvu subjekt.«³³

Fenomenologijo duha beremo kot nadaljevanje projekta, ki je izšel iz spora o spinozizmu, torej kot poskus imanentne in znanstvene utemeljitve znanosti same. Kot sklepni moment nastopa pojem absolutne vednosti, ker je pojem enak predmetu in vednost ve, da ve. Predstavlja sklepni moment linije, ki se je začela s Kantovim razumom, ki sam iz sebe postavlja formo, preko Fichtejevega jaza, ki postavlja vse, kar je, in Schellingovega jaza, ki ravno tako postavlja vse, kar je in vključuje naravo. Sklepni moment nastopi v Heglovem absolutu.³⁴

Pisanje Dostojevskega je eno samo gibanje. Literarni liki se premikajo v vse smeri, gradijo in rušijo. Je pisatelj razvoja. V nasprotju z objektivnim, zunanjim svetom, ki je pogosto hladen, monoton, siv, statičen, je notranji svet likov venomer ognjen in dinamičen. »Pri njem ideje živijo organsko življenje, imajo svojo neizbežno, življenjsko

³² Nemško besedo »*der Begriff*« bomo z avtorjevo konsistentnostjo med izbrano literaturo prevajali kot pojem in ne kot dojem.

³³ Hegel, 1998, str. 31 – 32.

³⁴ Kobe, 2016/2017, zapiski s predavanj »Nemška klasična filozofija«.

usodo. To je dinamično življenje idej, v njem ni ničesar statičnega, ni okostenelosti in neživljenjskosti.«³⁵

Heglov pojem ni nekaj danega, marveč zadanega. Je v nastajanju, spreminjanju, nikoli ni zares istoveren sam s seboj. Je v večnem boju nasprotji, razumevanju in sprejemanju protislovij in njihovem končnem ukinjanju. »Dostojevski je umetniško razreševanje idejnega problema, je tragično vzgibanvanje idej. Junak iz podtalja je ideja, Raskolnikov je ideja. [...] Ivan Karamazov je ideja. Vsi junaki Dostojevskega so slepo predani takšni ali drugačni ideji, omamljeni so z idejo, vsi pogovori v njegovih romanih izražajo čudovito dialektiko idej.«³⁶ Tako Ivan kot Aljoša utelešata razvoj zavesti, ki si želi absolutnega spoznanja. V svojem spoznavanju sta aktivna, sta, kot je zapisal Hegel, v »momentu samorazvoja absolutnega duha ali ideje.« Njuni življenji sta odlična literarna uprizoritev »razvojne oblike biti.«

³⁵ Berdjajev, 2011, str. 11.

³⁶ Ibid., str. 30.

Ivan Karamazov, podoba nesrečne zavesti

»Stenica sem in z vsem ponižanjem priznam, da nikakor ne morem razumeti, zakaj je vse tako urejeno. Ljudje so pač menda sami krivi: raj jim je bil dan, pa so si zaželeli svobode in ukradli ogenj z neba vedoč, da bodo zaradi tega nesrečni. Torej jih ni kaj pomilovati. O, po svojem mnenju, po svojem klavernem evklidskem razumu vem samo to, da je trpljenje, da krivcev ni in da vse neposredno in preprosto izvira drugo iz drugega, da vse teče in se uravnoveša med seboj – a kaj, ko je to samo evklidski nesmisel, vem, da je, in ne morem se sprijazniti s tem, da bi živel v njem. [...] Meni se hoče povračila in če ga ne dobim, se uničim.«³⁷

Ivan Karamazov

Nesrečna zavest je zavest nerešljivih protislovji. Nesrečna zavest je v sebi razklana, sebi neenaka, notranje razdvojena. »Je nesrečna, ker je zavest dvojega v enem. Hoče večnosti, a je le časovna, hoče onostranstvo, a je le tostranska, hoče obče, a je le posamična. Nemenljiva in spremenljiva zavest si neposredno stojita nasproti – most med njima ni mogoč.«³⁸ Ostajata dva pogleda, ki sobivata v nesrečni zavesti. Prvi je pogled nemenljivega (*das Unwandelbare*), občega in drugi, partikularnega, subjektivnega, spremenljivega. Da lahko nesrečna zavest kot taka sploh obstaja, mora biti ta notranji razkol ves čas prisoten. Edini pravi in resnični pogled, kot ga dojema nesrečna zavest, je pogled občega. Zato edina pot do resnice za nesrečno zavest vedno ostaja »zunaj«, nedosegljiva, povsem eksterna človekovim željam. S Heglovimi besedami:

»S tem je navzoče notrinsko gibanje čiste duševnosti, ki boleče čuti samo sebe, ampak kot razdvojitev; gibanje neskončnega hrepenenja, ki ima zagotovost, da je njegovo bistvo takšna čista duševnost, čisto mišljenje, ki se misli kot posameznosti; da je od tega predmeta ravno zato, ker se sam misli kot posameznost, spoznano in pripoznano. Hkrati pa mu je to bistveno nedosegljivo onostranstvo, ki v zajemanju uide ali je celo že ušlo. [...] Namesto da bi zajela bistvo, ga le čuti in je padla nazaj vase.«³⁹

³⁷ Dostojevski, 1977, str. 313.

³⁸ Dolar, 1990, str. 66.

³⁹ Hegel, 1998, str. 118.

Zavest prehaja v stadij nesrečne zavesti preko stoicizma in skepticizma. Skeptik veleva, da ni univerzalnih pravil, ni univerzalnega vedenja. Ničesar ne jemlje za resnično, razen svoje lastne zmožnosti presoje, ali bo neko dejstvo sprejel ali zavrgel. Šele, ko se skeptik zave lastnega paradoksa, postane nesrečna zavest. Nesrečna zavest je sicer izpeljana iz pozicije skepticizma, vendar naredi korak naprej. Zaveda se dejstva, da ne more zanikati občosti, saj je ta predpogoj skeptične drže. Postavljena je torej pred razcep: ali sprejemati resnico pasivno, torej skozi doktrine, dogme, razodetje ali aktivno in se tako vrniti spet k skepticizmu in se nanašati zgolj na resničnost lastne zmožnosti presoje. Nesrečna zavest se torej zaveda obstoja občega, nemenljivega vendar hkrati ve, da so potrebni subjektivna udeležnost, delo in aktivnost, da bi bila pozicija vednosti dosežena. Nesrečna zavest se torej zaveda drugega pola (različnega od svoje subjektivnosti), tj. občega, božjega očesa, kot to imenuje Pinkard, vendar se istočasno zaveda svoje nezmožnosti dosega te pozicije. Božji pogled mora večno ostati nekaj presežnega, zunanjega in nedosegljivega. Kot je bilo že povedano, je most med subjektivnim in objektivnim za nesrečno zavest nemogoč.

Razdeljena zavest prinaša razdeljen svet. Ivan Karamazov pooseblja prav ta notranji razkol, ki se kaže tudi v razklanem svetu. Ivan je skozi celotno delo razdvojen med vero in nevero. Išče most, s katerim bi povezal okolje, v katerega je bil rojen (ruska pravoslavna cerkev), in okoljem, ki si ga je izbral sam (zahod, ki je v polnem razmahu vzhajajočega posameznika). Stoji med Evropo in Rusijo, med razumom in razodetjem. V kontekstu družine Karamazov stoji med svetniško čistim Aljošo in dekadentnim, razuzdanim Dimitrijem. Stoji na pol poti med željo po veri v boga in željo do vere v razum. Zaradi naštetega, Ivana neprestano prežema občutek odtujenosti, nepripadnosti, osamljenosti. Ne najde zavetja ruske pravoslavne skupnosti, kot brat Aljoša in Zosima, niti zavetja v lastni arognaci samoljubju, kot oče Karamazov in brat Dimitrij. Za kaj takega je preveč samorefleksiven in skromen. Zato ostaja venomer izločen in brezdomen. Po mojem mnenju, se razkol najbolje manifestira, v pogovoru z vernim Aljošo v poglavju Brata se seznanita. Kljub temu, da je vseskozi prisotna želja, da bi našel nekaj trdnega in stabilnega, ne more z gotovostjo preiti na nobenega od možnih bregov. Svet, kot ga čuti Ivan Karamazov, je v tem oziru ostro razdeljen. Deli ga na

božjega stvarnika, ki ga sprejema, in na njegovo stvaritev, torej svet, ki jo zavrača. Kot je zapisano v peti knjigi, v poglavju Brata se seznanita:

»In tako sprejemam boga, in to ne samo drage volje, ampak še več, sprejemam tudi njegovo neskončno modrost in njegov cilj – ki sta nam povsem neznana, verujem v red in smisel življenja, verujem v večno harmonijo, ki se bomo vsi tako rekoč zlili v njej, verujem v besedo, h kateri teži vse vesoljstvo in ki je bila samo »pri bogu«, in je samo bog, no, in tako dalje in tako dalje do neskončnosti. [...] No, in zdaj si predstavljam, da v končnem seštevku ne sprejemam tega božjega sveta, čeprav vem, da obstoji, in ga celo sploh ne dopuščam. Boga se ne branim, razumi to, a sveta, ki ga je on ustvaril, sveta božjega ne sprejemam, niti ne morem privoliti v to, da bi ga sprejel. Da se jasneje izrazim: prepričan sem kakor otrok, da se bodo muke in rane zacelile in zgladile in bo vsa bridka smešnost človeških protislovji zginila kakor klavrno slepilo in gnusna izmišljotina šibkega in kakor atom majhnega človekovega evklidskega razuma, in da se bo, naposled, v svetovnem finalu, v trenutku večne harmonije, zgodilo in pojavilo nekaj tako dragocenega, da bo zadostovalo za vsa srca, za potolaženje sleherne nevolje in odkupljenje vse človeških zločinov in krvi, ki so jo prejeli ljudje, zadoščalo, da bo mogoče ne samo odpustiti, ampak celo opravičiti vse, kar se je zgodilo z ljudmi – le naj, le naj se vse to zgodi in pojavi, a jaz tega ne sprejemem in nočem sprejeti.«⁴⁰

Ivanovo osvobajanje izpod božjega primeža le pogloblja prepad v njem samem. Kljub temu da se aktivno poskuša osvoboditi skozi razum, ostaja globoko v sebi razdvojen in s tem suženj lastnega razuma. Zavrača avtoriteto boga in duhovnika kot nekoga, ki ima posebne zmožnosti navezovanja stika z onstranstvom. Niti preko duhovnika kot religioznega mediatorja ne najde mostu do občega. Univerzalno zanj ostaja nedosegljivo. Nezmožnost priti do občega niti po poti razodetja niti po poti razuma, Ivana pripelje do zloma, ki se dovrši v poglavju Vrag. Dialog med hudičem in Ivanom po mojem mnenju predstavlja zgoščeno in skristalizirano podobo Ivana kot globoko razklane nesrečne zavesti. Ivan se želi prepričati, da je hudič zgolj njegova manifestacija in ne samostojna entiteta. Kot sam pove: »Ti si utelešenje mene samega, a samo ene moje strani, mojih misli in čustev, tistih, ki so najbolj grda in bedasta.«⁴¹

⁴⁰ Dostojevski, 1977, str. 302.

⁴¹ Ibid., str. 403.

Sama bom poglavje interpretirala skozi predpostavko, da je vrag Ivan sam, oziroma, kot je bilo zapisano, najbolj »grda in bedasta« podoba njega. Če torej z gotovostjo trdimo, da je vrag manifestacija Ivanovih misli, postane sledeči odstavek zelo zanimiv za nadaljnje razmišljanje:

»Sanjam da bi se dokončno in nepovratno utelesil, v kaki debeli, sedem pundov težki trgovki in jel verovati v vse, v kar ta veruje. Moj ideal je, da bi stopil v cerkev in iz srca postavil svečo, bog mi je priča! Tedaj bi bilo konec mojega trpljenja.«⁴²

V obravnavanem poglavju Ivana njegov notranji razkol pripelje do duševnega zloma. Nekaj, kar se je do tedaj kuhalo in vrelo zgolj v njegovi notranjosti, je udarilo na površje in zahtevalo svoj davek. Ta pa je Ivanovo mentalno zdravje. Hudič, ali naj kar zapišemo Ivan, tu govori o svoji želji, da bi se za vekomaj utelesil v težko trgovko in brez kančka dvoma veroval, kar veruje ona. In ko bi stopil v cerkev in iskreno prižgal svečo, bi verjel v božjo milost. Pokoril bi se dogmam in avtoriteti, pokorno sprejel, kar bi mu bilo ponujeno, v zameno pa bi se končalo trpljenje. Trpljenje, ki sta ga povzročili dvom in želja, da bi po poti razuma prišel do absoluta. Vendar druga stran Ivana, noče biti zgolj pasivno odrešena preko nekega neznanega, nedoumljivega, oddaljenega boga, temveč želi aktivno sodelovati kot subjekt. In to, da lahko aktivno sodeluje, ne pomeni nič drugega, kot da uporablja svoj razum. Ali kot zapiše sam: »Komaj me obide želja, da bi kaj razumel, že se izneverim dejstvu – jaz pa sem sklenil, da ostanem pri dejstvu.«⁴³. Ivan kljub vsem naporom in trpljenju ostaja vzhajajoč novodoben subjekt, ki je vendarle še vedno priklenjen z okovi starih dogem in prepričanj.

⁴² Ibid., str. 410.

⁴³ Ibid., str. 312.

Aljoša Karamazov, podoba razodete religije

»Ljudstvo se bo postavilo brezbožniku po robu in ga premagalo, ostala pa bo samo pravoslavna Rusija. Zato čuvajte ljudstvo in čuvajte njegovo srce. V tišini ga vzgajajte. To je vaša meniška naloga, kajti ljudstvo je nosilec boga.«⁴⁴

Iz pogovorov in naukov starca Zosime

Obravnava religije pri Heglu je v nasprotju z obravnavo religije v romantiki. Religija postane izraz uma in ne zgolj stvar občutenja. Hegel religijo razdeli na obči pojem, na partikularno, oziroma zgodovinsko določeno religijo, in razodeto religijo. S slednjo se bomo srečali v tem poglavju. Pojem boga je določen s substanco, ki je posredovana s subjektivnostjo. Je odraz samozavedanja posameznika in posledično je odraz samozavedanja skupnosti. Bog pri Heglovem pojmu razodete religije obstaja zgolj na način refleksije skupnosti, obstaja kot skupnost verujočih. Ta misel mi je služila kot orodje za analizo Aljoše. Ker je bil Aljoša pod velikim vplivom svojega duhovnega učitelja, starca Zosime, bom v pričujočem poglavju pisala o obeh. Oba sta pravoslavna meniha, moža trdne vere in zaupanja v boga. Oba občutita boga preko dejavne ljubezni. Ljubiti boga za oba pomeni predvsem ljubiti ljudi. Tu je torej moja glavna vzporednica, ki sem jo potegnila med Aljošo Karamazovim in Heglovo podobo razodete religije: prisotnost boga se prenese iz neke oddaljene, nerazumljive daljave onostranstva na tuzemskost, na skupnost, na božje občestvo in dejavno ljubezen med ljudmi. Bog ne obstaja več kot nekaj nedostopnega (kot pri podobi nesrečne zavesti), ampak kot refleksija božjega občestva skozi rituale in verske prakse.⁴⁵ Bog postane »bog med nami«, bog med ljudstvom ali kot izreče starec Zosima, ljudstvo je nosilec boga.

Da bi sploh razumeli, kaj je tisto bistveno, kar razlikuje Ivanovo in Aljoševo podobo boga moramo razumeti, kako se je pojem boga spreminjal do prihoda krščanstva in kako se je lahko sploh odprl »socialen prostor«⁴⁶ za razodeto religijo. Začeti je potrebno pri Grkih in grški komediji. Ironija grške komedije je omogočala, da se je posameznik distanciral

⁴⁴ Ibid., str. 403.

⁴⁵ Rituale in verske prakse tu mislim v najširšem pomenu besede: verski obredi, zakrament, spoved, molitev, samorefleksija, meditacija, premišljevanje, pokora, branje svetega pisma itd.

⁴⁶ Pinkard, 1994, str. 250 - 253.

od ustaljenih družbenih norm, avtoritete, celo bogov. Komedija je individuumu – igralcu, omogočila, da se je preko nje oddaljil od družbe, katere del je. S te razdalje je lahko z ironijo in komičnostjo gledal na religijo, moralo in politiko. Bistveno je, da samega sebe medtem ni razumel kot aktivnega člana te skupnosti.⁴⁷ Posamezniku je torej dana možnost, da se preko umetniškega izražanja distancira od družbenih struktur. Preko Grkov in Rimljanov se je odprl nov prostor, ki je omogočal novo obliko religije – razodeto religijo. Religija oddaljenih, polčlovečnih bogov, ki živijo svoje življenje na gori Olimp, neodvisno od ljudi, je umrla. Hegel zapiše takole:

»Ravno tako je [pošlo] zaupanje v večne zakone bogov, kot so obnemela preročišča, ki so se delala, kot da vedo tisto posebno. Kipi so le trupla, katerim je ušla oživljajoča duša, tako kot je himna le besede, katerim [je ušla] vera, mize bogov so brez duhovne hrane in pijače, in iz njenih iger in praznovanj se zavesti ne vrača vesela enotnost sebe z bistvom.«⁴⁸

Nastopi krščanstvo. Razlika, ki postane ključna za razumevanje podobe razodete religije, je božje utelešenje. Bog je bil prisoten v živem človeškem bitju, Kristusu. Bil je božji sin in božja prisotnost med ljudmi. Bil je božji sin, del svete trojice, a hkrati povsem človeški v svojih dvomih, trpljenju in končno tudi smrti. Bog se torej utelesi v človeku, zapusti nebo in se spusti na zemljo. Božja prisotnost torej ni nekaj, kar je tam zunaj, nekaj ločenega od ljudi, temveč je refleksija samozavedanja skupnosti. Ni več nekaj, kar je v metafizičnem smislu ločeno od človeka in njemu nedoumljivo (kot pri nesrečni zavesti) marveč je božja skupnost (in njena samorefleksija) tista, ki primarno sploh omogoča obstoj božanstva. Božanstvo torej ni nič drugega kot samorefleksija skupnosti skozi religiozne prakse.⁴⁹ Ali povedano s Heglovimi besedami »On je veden kot samozavedanje in je temu neposredno očit, zakaj [duh] je ono samo, božja narava je isto, kar je človeška, in ta enotnost je to, kar se zre.«⁵⁰ Da je bil bog razodet torej pomeni, da je bog začel obstajati zgolj znotraj božjega občestva. V Stari zavezi, torej v času pred božjim utelešenjem, nastopa oddaljeni, avtoritarni, jezni bog. Bog onstran človekovega življenja, bog ki biva v nebesih in je povsem distanciran od življenja ljudi. Odrešenje čaka le izbrani narod, pa še to po mnogoterih preizkušnjah. V Novi zavezi, z

⁴⁷ Ibid., str. 249.

⁴⁸ Hegel, 1998, str. 118.

⁴⁹ Pinkard, 1994, str. 253.

⁵⁰ Hegel, 1998, str. 383.

božjim učlovečenjem bog najde mesto znotraj človeštva. Sveto v očeh Hegla ni človeška izmišljotina ali bajka, temveč tisto substencialno, kar predstavlja skupno podlago vsem človeškim prizadevanjem in vrlinam. Je tisto, kar šteje kot absolutna vrednota. Bog je bil utelešen, je trpel in umrl, da bi prinesel možnost odrešenja vsem ljudem. Podoba boga kot človeka, postane zgled in možnost za identifikacijo ljudi. Vera postane rešilna lestev iz zla narave, v katero sta človeštvo spravila Adam in Eva.

V *Svetem pismu* je božji sestop iz neba opisal evangelist Janez:

“V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu, in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo. V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi. In luč sveti v temi, a tema je ni sprejela. Resnična luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, je prihajala na svet. Na svetu je bila in svet je po njej nastal, a svet je ni spoznal. V svojo lastnino je prišla in njeni je niso sprejeli. Tistim pa, ki so jo sprejeli, je dala moč, da postanejo Božji otroci.»⁵¹

Življenje je bilo luč ljudi, zapiše evangelist Janez. V dialogu, ki ga imata Ivan in Aljoša, v poglavju Brata se seznanita, Aljoša takole odvrne Ivanu:

»Mislim, da bi morali vsi na svetu najprej vzljubiti življenje. [...], potlej še logiko, kajti šele potlej morem dojeti njegov pomen. Vidiš, to se mi že davno svita. Polovica tvojega posla je opravljena Ivan, in dobljena: živeti ti je drago. Zdaj se moraš potruditi še za drugo polovico, pa boš rešen.«⁵²

V odlomku, je poleg omembe življenja⁵³, zanimiva še omemba božje skupnosti. Besedna zveza »božji otroci«, postane v Novi zavezi večkrat uporabljena v različnih delih. Je pokazatelj spremenjenega odnosa: v Stari zavezi bog ljudi nagovarja kot božje ljudstvo, izbrano ljudstvo, Izrael ipd. V Evangeliju po Janezu beremo: »Poglejte, kakšno ljubezen nam je podaril Oče: Božji otroci se imenujemo in to tudi smo. Svet nas zato ne spoznava, ker ni spoznal njega.«⁵⁴

⁵¹ *Sveto pismo*, Iz svetega evangelija po Janezu (Jn 1,1-18).

⁵² Dostojevski, 1977, str. 296.

⁵³ Življenje lahko tu interpretiramo na dva načina: prvič, kot na življenje Jezusa Kristusa, živega boga, ki se je utelesil in prinesl luč, ali drugič, kot življenje v splošnem, najširšem pomenu.

⁵⁴ *Sveto pismo*, Iz svetega evangelija po Janezu (Jn 1 3,1).

Celotno branje Nove zaveze je prežeto s tem občutenjem »boga med nami«. Sama sem izbrala evangelij po Mateju, saj ponuja dve zanimivi iztočnici. Prva, božja oblast v nebesih in zemlji (o čemer spregovori oče Pasilij), in druga, božja prisotnost med ljudmi.

«Tisti čas se je enajst učencev odpravilo v Galilejo na goro, kamor jim je bil Jezus naročil. Ko so ga zagledali, so se mu do tal priklonili, nekateri pa so dvomili. Jezus je pristopil in jim spregovoril: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite torej in poučujte vse narode. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih izpolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal! In glejte: jaz sem z vami vse dni do konca sveta.«⁵⁵

Oče Pasilij odgovarja Ivanu na polemike glede treh postavk v zvezi s cerkveno in posvetno oblastjo. Za nas je zanimiva predvsem zadnja predpostavka, da je »cerkev kraljestvo, ki ni od tega sveta«, ki jo oče Pasilij ostro zavrača z naslednjimi besedami:

»in se čudili besedam duhovske osebe, da je cerkev kraljestvo, ki ni od tega sveta. Če ni od tega sveta, tedaj je sploh ne more biti na zemlji. [...] Nebeško kraljestvo seveda ni od tega sveta, ampak v nebesih, toda vanj ni mogoče priti drugače kakor skozi cerkev, ki je ustanovljena na zemlji.«⁵⁶

Z utelešenjem Kristusa, s Heglovimi besedami, da je »bog neposredno čutno zrt kot stvarstvo, kot neki dejanski posamezni človek«⁵⁷, obstaja božje kraljestvo znotraj božjega občestva. Zgolj znotraj tega občestva je možno zveličanje, preko zemeljskega kraljestva je možna pot v nebeškega. Ali povedano drugače, kot je bilo povedano na Četrtem lateranskem koncilu: »Extra ecclesiam nulla salus« (Zunaj Cerkve ni zveličanja).

Zanimiva iztočnica za razmišljanje pri obravnavi lika Aljoše je njegovo meniško življenje. Krščanska percepcija človeka in sveta je bila venomer razdvojena: na tisto kar je v človeku naravno, živalsko, barbarsko, in tisto, kar je duhovno, spiritualno, božje. Da bi človek bil v stiku z božjim, se od njega zahteva trud in samoodrekanje. Človeška narava je bila torej (po zaužitem sadežu spoznanja, izgonu iz raja in izvornem grehu) videna kot zla, kot nekaj, pred čimer mora biti človek odrešen. In odreši ga lahko zgolj vera. Ta predstavlja lestev iz sveta prevzetnosti, pohlepa, napuha, torej greha. Če sta svet in

⁵⁵ *Sveto pismo*, Iz svetega evangelija po Mateju (Mt 28,16-20).

⁵⁶ Dostojevski, 1977, str. 85.

človeška narava videna kot zla, mora obstajati nekaj, kar znotraj tega sveta ohranja svetost, nedolžnost, božanskost. In ravno to predstavljajo samostani. So svet znotraj sveta. Za debelimi kamnitimi zidovi žive povsem samozadostno in sveto življenje dela, odrekanja in molitve. Zunanji svet se je dojemal kot nekaj tako zlega, da bi človek, ki bi hotel v polnosti ohraniti čisto dušo in biti najbližje bogu, kolikor je v minljivi človeški formi sploh mogoče, moral oditi v samostan. Ta ideja je bila poglavitni razlog, zakaj se je Aljoša odločil za vstop v samostan. Cerkev naj bi preko samostanov spravila svet z božanskim, vendar do sprave pride le med menihom in bogom. A tudi do te sprave pri Aljoši ni prišlo. Preden bi do tega sploh lahko prišlo, ga je starec Zosima odslovil iz samostana z naslednjimi besedami: »Kakor hitro me bog spozna za vrednega, da stopim predenj – pojdi tudi iz samostana. Odidi dokončno [...] Tu zdaj še ni mesto zate. Blagoslavljam te za veliko nalogo med svetom.«⁵⁸

Aljoša torej tekom romana ne doživlja »polne« meniške izkušnje boga, vsaj ne tako kot si je to zamislil. O namenu meniške izkušnje oče Ferapont zapiše slednje:

»Ljubite drug drugega, očetje,« je učil starec (kolikor se je potem Aljoša spominjal). »Ljubite ljudstvo božje. Saj nismo mi zato svetejši od posvetnih ljudi, ker smo prišli sem in se zaprli med te stene, ampak narobe, kdor je prišel sem, je že s tem, da je prišel, zase spoznal, da je slabši od vseh posvetnih ljudi in vseh in vsakogar na zemlji ... In čim dalj bo potlej redovnik živel med dvojimi stenami, tem globlje mora to čutiti in spoznati. Kajti v nasprotnem primeru ni imel za kaj priti sem. Kadar bo pa spoznal, da ni samo slabši od vseh posvetnjakov, ampak da je tudi pred vsemi ljudmi za vse in vsakogar kriv, za vse človeške grehe, vseobče in osebne, šele tedaj bo dosežen namen našega samotarstva.«⁵⁹

Glavna poanta, ki jo želim skozi lik Aljoše prikazati, je način, kako je v delu prezentiran bog. Ne kot neusmiljen sodnik ali nekdo, ki hladno usmerja človeško usodo, temveč kot refleksija božjega občestva, kot božja skupnost in dejavna ljubezen. Veliki učitelj razodetega boga kot razodete božje milosti in ljubezni je starec Zosima. V celoti povzame idejo razodete religije kot refleksije občestva, ko v svojih naukih izreče:

⁵⁸ Ibid.,1977, str. 99.

⁵⁹ Ibid.,1977, str. 402.

»Kdor ne veruje v boga, tisti tudi ne bo veroval v ljudstvo božje. Kdor pa je dobil vero v ljudstvo božje, bo zagledal tudi svetinjo njegovo, četudi dotlej sploh ni veroval vanjo.«⁶⁰

V svojih govorih posveča Zosima veliko pozornosti ideji človeške skupnosti. Ideja, da bi človek lahko našel resnično izkušnjo božje prisotnosti zaprt za samostanskimi zidovi, mu je tuja. Med svojimi nauki, ki jih zapiše Aljoša pove takole:

»Kajti dandanes si vsakdo prizadeva, da bi kar najbolj ločil svojo osebo od drugih, in hoče le v sebi izkusiti polnoto življenja [...] Kajti v našem stoletju, so se vsi razdelili na posameznike, vsakdo se umika v svoj brlog, vsakdo se oddaljuje od drugega in skriva sebe in to, kar ima, in konec je ta, da odbija sam sebe od ljudi in ljudi od sebe. Kajti navadil se je, da se nanaša samo nase, kot posameznik se je odtrgal od celote in naučil svojo dušo, da ne veruje več v človeško pomoč, v ljudi in človeštvo in samo še trepeče pred tem, da mu ne bi propadli denar in pravice, ki si jih je pridobil. Dandanes se človeški razum povsod s posmehom upira spoznanju, da resnična varnost človeka ni v njegovem osebnem, osamljenem naporu, marveč v obči skupnosti vseh ljudi.«⁶¹

Ravno zaradi slednjega (vere v človeka, vere v božje občestvo, v dejavno ljubezen) pošlje Zosima dvajsetletnega Aljošo med rusko bedo. Ve namreč, da si vsak človek želi izkusiti »polnoto življenja«. Seveda je predstav, kaj pomeni živeti »polnoto življenja«, vsaj toliko, kolikor je ljudi. Za Aljošo je bilo to takšno življenje, ki v vsem ustreza bogu. Mislil je, da ga bo lahko našel oddaljen od ljudi, v kontemplaciji in molitvi v samostanski tišini. Vendar resnice ni v osamitvi, resnica je v ruskem ljudstvu. Veliki poznavalec in občudovalec Dostojevskega, Berdjajev je o ruskem ljudstvu zapisal takole: »V ljudstvu se skriva uganka dejanskega življenja, v njem prebiva nekakšna posebna resnica, v njem prebiva Bog [...] Celovitost se je ohranila v ljudstvu, ki živi organsko življenje in pozna nekakšno neposredno resnico življenja.«⁶² Na tem mestu velja poudariti, da Dostojevski kot edini narod, ki ima pravega boga in je sposoben pravega božjega občestva, vidi ruski narod. Sam, tako kot mnogi Rusi, veruje v Rusijo prej kot v boga oziroma vidi skupnost ruskega naroda kot edini način vzpona k bogu.

⁶⁰ Ibid.,1977, str. 376.

⁶¹ Ibid.,1977, str. 338.

⁶² Berdjajev, 2011, str. 158.

Dostojevski opisuje in sprejema krščanstvo kot religijo dejavne ljubezni. Že v začetnem poglavju Starci, ko spoznavamo lik Aljoše, pisatelj o njem zapiše:

»Vendarle je svetnik, v njegovem srcu je skrivnost prenovljena za vse, tista moč, ki bo naposled uveljavila na svetu pravico in resnico – in tedaj bodo vsi ljudje sveti in bodo ljubili drug drugega in ne bo ne bogatih, ne siromakov, ne povišujočih in ne ponižanih, ampak vsi bodo kakor otroci božji in nastopilo bo pravo kraljestvo Kristusovo. To je tisto, o čemer je sanjalo Aljoševo srce.«⁶³

Tisto, kar pri Dostojevskem povezuje božji narod, je ljubezen. Bog se nahaja v dejavni ljubezni. V dialogu med gospo Hohlakovo in Zosimo je ta ideja prvič izpostavljena. Misel na smrt pretrese maloverno gospo in jo napolni z grozo in strahom pred vprašanjem, na katerega nima odgovora – kako dokazati boga. Zosima odgovarja:

»Potrudite se, da boste dejavno in neugnano ljubili svoje bližnje. V enaki meri, kakor boste napredovali v ljubezni, se boste tudi prepričevali o bitju in nesmrtnosti svoje duše. Če pa dosežete v ljubezni do bližnjega popolno samozatajenje, tedaj boste nedvomno dobili vero in noben dvom vam ne bo mogel več prodreti v duši. To je preskušeno, to je zanesljivo.«⁶⁴

Izkustvo boga je torej nemogoče po neposredni poti, ne obstaja nikakršno zretje boga, ne obstaja mistično razodetje boga v molitvi, temveč je izkušnja možna zgolj prek sočloveka, prek drugega. Dejavna ljubezen pa je delo in vztrajnost in za nekatere morda kar cela učenost⁶⁵, zapiše Zosima. Še enkrat je torej poudarjeno, da božja milost ni nekaj, kar bi bilo dano, marveč je zadano. Izkustvo dejavne ljubezni znotraj božjega občestva je cilj, ki zahteva aktivno participacijo človeka.

V poglavju Brata se seznanita Aljoša v dialogu z Ivanom izreče naslednje besede: »Tudi ta pravi, da človekov obraz mnogim v ljubeznim še neizkušnim ljudem pogosto brani ljubiti. A v človeštvu je vendarle veliko ljubezni, take, ki je skoraj podobna Kristusovi, to vem sam, Ivan...«⁶⁶ Kaj sploh misli Aljoša z »ljubeznijo, [...] ki je skoraj podobna Kristusovi«? To je ljubezen, katere predpogoj je obstoj boga. Berdjajev zapiše, da je »Kristusova ljubezen pravzaprav v tem, da uvidimo božje sinovstvo slehernega človeka.

⁶³ Dostojevski, 1977, str. 41.

⁶⁴ Ibid., 1977, str. 76.

⁶⁵ Ibid., 1977, str. 76.

⁶⁶ Ibid., 1977, str. 304.

Človek mora najprej vzljubiti Boga. To je prva zapoved [...] Človeka je mogoče ljubiti le zato, ker obstajaj Bog, edini Oče.«⁶⁷ Ljubezen do bližnjega je torej vseskozi ljubezen do boga.

⁶⁷ Berdjajev, 2011, str. 124.

Zaključek

*In če to stvarstvo sploh ne more v mere,
ki vanje tlači ga človeški duh?
Če so sistemi, sklepanja in vere
le strah pred ničem, spretno skrit v napuh?*

Janez Menart

»Pri Dostojevskem obstaja le en prevladujoči interes, le en problem, kateremu je posvetil vse svoje ustvarjalne moči. Ta problem je človek in njegova usoda.«⁶⁸ Delo *Bratje Karamazovi* kot svoj osrednji problem jemlje usodo štirih mož, povezanih z geni, a ločenih v duhu. Kot da ne bi bili sinovi istega očeta, trije bratje Karamazov živijo, delajo in vztrajajo zaprti v »človeški svet«. Svet ruske bede, ki ni doživel renesančnega preproda. Ljudstva, ki je verjelo v revolucijo, a zgubilo svobodo. Oseb, ki so prežete z iracionalnim in podtalnim.

Lika nam ne zastavljata ugank in vprašanj, saj sta uganki in vprašanji sama. Skozi celoten roman imamo občutek, da se Aljoša trudi razrešiti uganko, ki jo zanj predstavlja Ivan. Aljoša je obdarjen z nekakšno jasnovidnostjo in lucidnostjo. Zgolj njegova prisotnost v prostoru odpira novo polje vprašanj. Občutek imamo, da vidi v globino soljudi in ti pred njim ničesar ne morejo skriti. Aljoša je praznina, ki se napolni s prisotnostjo drugih. Sam je izpraznjen vsakršne vsebine, saj v njem živijo drugi, on sam pa obstaja za njih. »Dostojevski ni pisatelj duhovne transcendence, temveč duhovnem imanence.«⁶⁹ Bog je v Aljoši in Aljoša je v bogu. Ivan, na drugi strani, deluje zaprto, skrivnostno, temačno. Sam je izoliran od skupnosti, povsem je napolnjen s svojimi tegobami, oropan duhovne dimenzije. Skozi lika Aljoše in Ivana jasno vidimo, da je Dostojevski svoje junake vedno slikal v njihovi dvojini naravi. Tudi v Aljoši je nekaj barbarskega, živalskega, in v Ivanu nekaj svetega. Če ne drugega, pa vsaj želja po razrešitvi vprašanja o človeku, ki je vseskozi vprašanje o bogu.

⁶⁸ Berdjajev, 2011, str. 37.

⁶⁹ Ibid., str. 46.

Naloga, da bi predstavili Ivana kot nesrečno zavest in Aljošo kot podobo razodete religije -ter skozi ta pojma zajeli celotno njuno *bytie*⁷⁰ - je nemogoča. Če bi se trudili najti en krovni pojem pod katerega bi lahko spravili katerega od junakov ali kar Dostojevskega samega, bi povsem zgrešili bistvo. Ravno tako kot ostaja nezaključen konec romana, ostajajo nezaključeni liki. Namen tega diplomskega dela ostaja zgolj približevanje temu nikdar dosegljivemu cilju. Tako kot postane resnica s Heglom zadana in ne dana, so nam v preučevanje zadani, a nikoli dokončani, tudi romani Dostojevskega.

⁷⁰ Beseda *bytie* zaobjema pojme kot so *bit*, *bitje*, *bivanje*, *obstoj*.

Viri in literatura

Bahtin, Mihail. 2007. *Problemi poetike Dostojevskega*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura. Zbirka Labirinti.

Berdjajev, Nikolaj. 2011. *Svetovni nazor Dostojevskega*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Brnčič, Vera. 1977. *Dostojevski: Tvorec novega romana*. V *Bratje Karamazovi*, Ljubljana: Cankarjeva založba.

Dolar, Mladen. 1990. *Heglova fenomenologija duha I*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1977. *Bratje Karamazovi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1995. *Zapiski iz podtalja*. Ljubljana: Karantanija.

Fichte, Johann Gotlieb. 1984. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.

Jerman, Frane. 1989. *Filozofija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Kierkegaard, Soren. 2005. *Strah in trepet*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Kobe, Zdravko. 2016. *Osebni zapiski s predavanj »Nemška klasična filozofija«*, Ljubljana.

Kobe, Zdravko. 1998/99. *Predavanje iz Nemške klasične filozofije II, Problemi utemeljitve vednosti od Kanta do Fichteja*. Skripta za interno uporabo. Knjižnica oddelka za filozofijo. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Kobe, Zdravko. 2000/01. *Predavanje iz Nemške klasične filozofije II, Heglova Fenomenologija duha*. Skripta za interno uporabo. Knjižnica oddelka za filozofijo. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Lessing, Gotthold Ephraim. 1981. *Modri Natan: dramska pesenitev v petih dejanjih*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Menart, Janez, 1960. *Časopisni stih*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Pinkard, Terry. 1994. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. New York: Cambridge University Press.

Pirjevec, Dušan. 1989. *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*. V *Bratje Karamazovi* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Skaza, Aleksander. 2012. *Spremna beseda*. V *Dnevnik pisatelja II*. Ljubljana: Beletrina

Šestov, Lev. 2002. *Dostojevski in Nietzsche; premagovanje samorazvidnosti*. Ljubljana: LUD Literatura .

Šestov, Lev. 2001. *Med razumom in razodetjem: Izbor iz filozofskih del*. Celje: Mohorjeva družba.

Štrajn, Darko. 1984. *Fichte – filozof svobode*. V *Izbrani spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Izjava o avtorstvu

Spodaj podpisana ZALA FURLAN,

z vpisno številko 18130612,

sem avtorica diplomskega dela z naslovom:

RAZUM IN RAZODETJE V DELU BRATJE KARAMAZOVI

S svojim podpisom zagotavljam, da

- sem diplomsko delo izdelala samostojno pod mentorstvom
IZR. PROF. DR. JANKA LOZARJA MREVLJETA in RED.PROF.DR. TOMISLAVA
VIRKA
- soglašam z javno objavo elektronske oblike diplomskega dela na spletnih straneh
FF.

V Ljubljani, dne 18.9.2017

Zala Furlan