



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 17. 3. 2021; Sprejeto Accepted: 19. 4. 2021
UDK UDC: 821.161.1Dostoevskij F. M.:2-67
DOI: 10.34291/Edinost/76/02/Kristovic
© 2021 Kristovič & Zabukovec CC BY 4.0

Sebastjan Kristovič, Urša Zabukovec

Pomen in razsežnost dialoga pri Dostojevskem

The Significance and Dimension of the Dialogue in Dostoevsky

Izvleček: Dialog pri Dostojevskem ne pomeni preprostega komuniciranja, kot na splošno to besedo razumemo danes. V sodobnem času dialog pogosto razumemo v smislu retoričnega prepričevanja, ki vedno temelji na taki ali drugačni moči in s katerim želimo drugega prepričati v svoj prav, v svojo resnico, ki je edina prava. Kadar drugi ne sprejema/-jo te »absolutne resnice«, ki jo poseduje nekdo ali neka skupina, je le še majhen korak do vsiljevanja te resnice, ki v sebi vedno nosi moment nasilja in posledično pomeni degradacijo človekovega dostojanstva in osebne svobode.

V prispevku sta preko fenomenološko-hermenevtične in analitično-sintezne metode predstavljena pomen in razumevanje dialoga v delih Dostojevskega. Dostojevski odpira novo razsežnost razumevanja dialoga, ki je v konstitutivni navezavi *biti* z razumevanjem svobode, ljubezni, identitete, lepote, vere in smisla. »Biti« (lat. *existere*) pri Dostojevskem pomeni »biti v dialogu«. Dialog ima v tem smislu sidrišče na ontološki ravni in spada v *red ljubezni* (*ordo amoris*). Ljubezen pa ni neko trenutno razpoloženje ali čustveni zanos, temveč je osnovni princip eksistence, delovanja in življenja. Tako razumljena je ljubezen vrhunec dialoga. Paradigma dialoga pri Dostojevskem tako predstavlja *modus operandi* univerzalnega dialoga. Nedvomno je ključni pojem, ki bo v temelju zaznamoval skupno prihodnost človeštva in zemlje, prav »dialog«.

Odnos do Judov je pri Dostojevskem izrazito ambivalenten. To pravzaprav ne preseneča, saj je ambivalentnost zapisana v sam gen Dostojevskega in njegovega dela. Ambivalentnost kompleksnega »judovskega vprašanja« se pri pisatelju rešuje na pristno dialoški ravni, katere konstitutivni element je dejavna ljubezen.

Ključne besede: Dostojevski, dialog, svoboda, smisel, ljubezen, judovstvo

Abstract: *Dialogue in Dostoevsky does not mean simple communication, as we generally understand this notion today. In modern times, we often understand dialogue in the sense of rhetorical persuasion, which is always based on one or another power and with which we want to convince others of our right, our truth as the only one correct. When others do not accept this »absolute truth« possessed by someone or a group, we are a step away from imposing this truth, which always includes the threat of force and consequently means a degradation of human dignity and personal freedom.*

The article presents the meaning and understanding of dialogue in Dostoevsky's works through the phenomenological-hermeneutic and analytical-synthetic methods. Dostoevsky opens a new dimension to the understanding of dialogue, which is in constitutive connection to be by understanding freedom, love, identity, beauty, faith, and meaning. »To be« (lat. existere) in Dostoevsky means »to be in dialogue«. In this sense, dialogue has an anchor at the ontological level and belongs to order of love (ordo amoris). But love is not some current mood or some emotional ecstasy, it is the basic principle of existence, action and life. In this context, love is the culmination of dialogue. The paradigm of dialogue in Dostoevsky thus represents the modus operandi of universal dialogue. Undoubtedly, the key concept that will fundamentally mark the common future of humanity and the earth is precisely »dialogue«.

Dostoevsky's attitude towards Jews is markedly ambivalent. This isn't really surprising, since ambivalence is written into the very DNA of Dostoevsky and his work. The writer resolves the ambivalence of the complex »Jewish question« on a genuinely dialogical level, the constitutive element of which is active love.

Keywords: *Dostoevsky, dialogue, freedom, meaning, love, Judaism*

Uvod – aktualnost Dostojevskega

V letošnjem letu obhajamo dvestoto obletnico rojstva pisatelja Dostojevskega. Težko najdemo avtorja, ki nam je o človeku povedal več kot prav Fjodor Mihajlovič Dostojevski (1821–1881). Težko najdemo koga, ki se je spustil tako globoko v človekovo zavest, v človekove globine in v njegovega duha. Že v mladosti je slutil, da se spušča na »nevaren« in »skrivnosten« teren. Zadal si je eno najtežjih nalog: raziskovati človeka. Dostojevski je na genialen način obelodanil, da človek ni monolitna struktura, da človek ni nekakšna duševna »monada« in tudi ni psiho-fizični ustroj, kot ga še danes želijo prikazati v znanosti in stroki. Človek še zdaleč ni bitje, ki mu gre v življenju predvsem za užitek, kot je trdil Freud. Psihoanaliza se je že dolgo nazaj sesula sama vase, in sicer prav zaradi napačne antropološke zasnove. Človek tudi ni bitje, ki bi ga gnala – in uravnavala njegovo vedenje – volja do moči, kot je trdil Nietzsche in pozneje na svojstven način Adler. Nietzsche in Adler sta napačno predpostavljala, da je človekovo najgloblje hrepenenje – hrepenenje po moči. Človek hoče, želi in hrepeni po nečem višjem, globljem, kot sta zgolj užitek in moč. Človek najgloblje hrepeni po tem, da bi njegovo življenje imelo smisel. (Frankl 2015)

Dostojevski je v svojih velikih romanih pokazal, da človek ni »nekaj«, kar bi se dalo preprosto opredeliti in razumeti – v naslednjem koraku pa »obvladati«. Človek ni »nekaj«, ampak je »nekdo«. Ta »nekdo« pa je vedno zaznamovan s presežnostjo, z duhom, z dostojanstvom in z obličjem. Prav to obličje pomeni nezapopadljivost, nedoumljivost in skrivnost



v najširšem/najglobljem smislu. Že pri osemnajstih letih je bratu Mihailu napisal: »Človek je skrivnost. Njo je treba razreševati, in če jo boš razreševal vse življenje, nikoli ne reci, da si zapravljaj svoj čas. Ukvarjam se s to skrivnostjo, ker hočem biti človek.« (1982a, 9)

Človek je v sebi nezaključeno bitje in v sebi združuje različne kontradiktornosti, ambivalentnosti, strasti. Je bitje, ki hrepeni po vsem »lepem in vzvišenem«, po »idealu«, po »lepoti«, po »živem življenju«, ki se bori s svojim egom (»jazom«), s svojo svobodo in s svojo »širino«, s »kristalno palačo« in s »podtaljem«, človek ni »orgelski žebelj« ali »klavirska tipka«, človek je bitje, ki hrepeni po »duhovnem prepору« (Dostojevski 2010; 2017a; 2017b; 2018). Človek ni homeostatično bitje, ampak je bitje, ki je v nenehni notranji duhovni razpetosti – razpet je med idealom in karamazovsko silo (2010). Prebujena človekova duša je večplastna, polna notranjih bojev in večnega iskanja odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja. Človek ne dela vedno samo tega, kar mu koristi, kot danes zatrjujejo različne kognitivno-psihologistične teorije, ki so se ujele v past determinizma in redukcionalizma, marveč je človekovo hotenje lahko v nasprotju z njegovimi koristmi (2017a, 31).

Ta rudar duše se je spustil globoko v človekovo notranjost, v to nedoumljivo in skrivnostno prostranost, jo s svojim pretanjenim čutom in genialnim duhovnim uvidom razgrnil pred bralcem ter mu tako ponudil brezčasen vpogled v resničnost in skrivnost, ki se ji reče človek. Kardinal Franz König pravi, da so liki Dostojevskega »duhovno in telesno tako resnični, da se pogosto, ne da bi hotel, opiram nanje. Dela Dostojevskega so temeljna. Na tisoč načinov se ponavlja notranji boj človeka, ki ga vse življenje zasleduje problem o obstoju Boga.« (1985, 195) O veličini Dostojevskega pričajo tudi pomenljive besede drugega velikega ruskega genija Tolstoja, ki jih je izrekel po njegovi smrti v pogovoru z vdovo Ano Grigorjevno:

Vseskozi obžalujem, da se nisem nikoli srečal z vašim možem. [...] Dostojevski je bil zame drag človek, morda edini, ki sem ga hotel marsikaj vprašati in ki bi mi na marsikaj lahko tudi odgovoril. [...] Dostojevski je bil zame vedno človek, v katerem je bilo veliko pravega krščanskega občutja. (Dostojevski 2007, 280–281)



Še več, celo nihilist Nietzsche, ki je s svojim »kladivom« razdrobil praktično vse in vsakogar, mu je izkazal iskreno spoštovanje. Označil ga je za »globokega človeka« in dodal, da je Dostojevski edini psiholog, od katerega se je lahko kaj naučil, in da znanstvo z njim spada med najlepša srečna naključja njegovega življenja. (Nietzsche 1989, 92–93) Bil je naravnost vznemirjen, ko je prebral *Zapiske iz mrtvega doma*. Po letu 1887, ko ga je odkril, ga v naslednjih dveh letih v korespondencah omenja trinajstkrat, vedno naklonjeno in pogosto navdušeno.

Če je Kanta z začudenjem in skrivnostjo navdajalo zvezdnato nebo nad njim in moralni zakon v njem (2003a, 186), je za Dostojevskega to gotovo bil človek, (ne)smrtnost duše in (ne)obstoj Boga. Če je po Kantu namen uma, da usmerja razum, pri tem pa ga »vodijo« tri transcendentalne ideje uma (ideja *jaza*, *sveta* in *Boga*), ki so nekakšne regulativne naravne težnje (2003b), je koordinatni sistem Dostojevskega, v katerem se vse dogaja, veliko bolj eksistencialne in ontološke narave. Kant je svojo konstrukcijo moralnosti, da ta ne razpade, utemeljil na treh temeljnih predpostavkah (postulati praktičnega uma), da je človek svoboden, da je duša nesmrtna in da Bog obstaja (2003a). V nasprotju s Kantom Dostojevskega nista zadovoljili gola racionalizacija in zaverovanost v človekov razum – Kant je namreč obstoj Boga zreduciral na moralno razmerje v človeku, s čimer je religijo ponižal na raven morale. Znana je trditev Dostojevskega, da če ni Boga, je vse dovoljeno (2010). Vendar obstaja ključna razlika med Kantom in Dostojevskim – Bog pri Dostojevskem ni samo nekakšna racionalna regulativa ali pa varovalka moralnosti. Dostojevski je upošteval, in to na najresnejši – ontološki – možen način, dve ključni bivanjski kategoriji: (dejavno) ljubezen in osebno svobodo. V zadnjih beležkah (1880–1881) je zapisal: »Ni dovolj definirati moralo po meri pripadnosti svojim prepričanjem. Ves čas je treba sebi postavljati vprašanje: Ali so moja prepričanja pravilna? To je možno preveriti samo na en način – Kristus? Ampak to ni več filozofija, to je vera, vera je pa rdeča barva.« (Dostojevski 1982b, 174)

Nesmrtnost duše in obstoj Boga sta določala njegovo celotno misel. Seveda ne zgolj na racionalni, spekulativni ravni, ampak na najgloblji, eksistencialni ravni. Ti dve temi nista v jedru zaznamovali samo vseh njegovih del, ampak tudi njegovo bivanjsko realnost. Za Terencijem bi lahko ponovil: *Homo sum: humani nihil a me alienum puto* (Človek sem: nič človeškega mi ni tuje). Po njegovem je ateistična ljubezen nemogoča: »Odsotnost Boga



se ne more zamenjati z ljubeznijo do človeštva, ker človek bi se takoj vprašal: Zaradi česa naj bi ljubil človeštvo?» (Dostojevski 1982b, 165) Prav tako je nedoumljiva ljubezen brez vere v nesmrtnost duše: »Izjavljam – zaenkrat še vedno brez dokaza, da si ljubezni do človeštva ne moremo zamisliti, je (povsem) nedojemljiva in popolnoma nemogoča brez vzajemne vere v nesmrtnost človeške duše.« (165)

Velike teme, ki zadevajo zadnja in temeljna bivanjska vprašanja človekove eksistence, kot so nesmrtnost duše, obstoj Boga, osebna svoboda in ljubezen, pri Dostojevskem ne obstajajo same zase oz. same po sebi. Razrešujejo, razgrinjajo in konstituirajo se vedno v dialogu. Brez dialoga pravzaprav ni *Bratov Karamazovih*, ni *Zločina in kazni*, ni *Idiota*, ni *Besov*, ni *Mladeniča*, ni *Ponižanih in razžaljenih*, ni *Zapiskov iz mrtvega doma* in ni *Zapiskov iz podtalja*. Brez dialoga tudi ni Dostojevskega.

1 Obstajati in ustvarjati pomeni dialoško komunicirati

Dialog pri Dostojevskem ne pomeni preprostega komuniciranja (lat. *communicatio, communicare*), kot na splošno to besedo razumemo danes – poročanje, sporočanje, razpravljanje, deljenje mnenj ipd. V sodobnem času dialog pogosto razumemo v smislu retoričnega prepričevanja, ki vedno temelji na taki ali drugačni moči, ko želimo drugega prepričati v svoj prav, v svojo resnico, ki je edina »prava« resnica. Kadar drugi ne sprejema/-jo te *absolutne resnice*, ki jo poseduje nekdo ali neka skupina, je le še majhen korak do vsiljevanja te resnice, ki v sebi vedno nosi moment nasilja in posledično pomeni degradacijo človekovega dostojanstva in osebne svobode.

Tu moramo narediti kratko zastranitev: svoboda kot taka, se pravi sama po sebi, v resnici sploh ne obstaja, je umeten racionalistični konstrukt. Konstitutivnost svobode je v vedno v dialogu, v odnosu do nečesa. Posameznik je vedno svoboden ZA nekaj ali pa svoboden OD nečesa. Podobno kot npr. barva ne obstaja sama po sebi – vedno je nekaj take barve (recimo, miza je rjave barve). Ni si mogoče predstavljati rjave barve same po sebi. Enako tudi svobode ni same po sebi.



Genialnost Dostojevskega je v tem, da ima njegov junak svobodo, lastno zavest, s čimer je tudi nosilec dostojanstva. V tem se v največji meri razlikuje od vseh drugih avtorjev. Dostojevski ni uporabil romana, da bi predstavil in uveljavil neko idejo (kot npr. Tolstoj) ali nekega junaka. Junaki Dostojevskega so svobodni in imajo lastno zavest. Resnica junaka pa se konstituira v dialogu in skozenj. Dialog je glavni nosilec celotnega dogajanja in razvoja. V tem kontekstu lahko razumemo kritičnost Bahtina do Grossmana, ki dialoškost razume zgolj na ravni nekakšne zunanje forme oz. dramske oblike. Bahtin pri Dostojevskem prepoznava dialoškost na povsem drugi ravni:

Dramska celota je v tem smislu, kot smo že povedali, monološka, roman Dostojevskega pa je dialoški. Ta roman se ne izgrajuje kot celota ene zavesti, ki je objektivno sprejela vase druge zavesti, ampak kot celota medsebojnega delovanja več zavesti, izmed katerih niti ena ni v celoti postala objekt kake druge zavesti. (2007, 24)

Gre namreč za t. i. »skrajno dialoškost« oz. za »dialoškost poslednje celote«. Osnovni element človekovega dostojanstva je osebna svoboda. Dostojanstvo pa je konstitutivni element vsakega človeka. Ko Dostojevski svojim junakom »priznava« avtonomno zavest in avtonomno svobodo, jim pravzaprav omogoča/priznava njihovo dostojanstvo. Na ta način dostojanstvo ni samo nekakšna pritiklina ali lastnost, ampak je nekaj, kar je lastno vsakemu človeku – človek ima dostojanstvo zato, ker je človek, in ne zato, ker izpolnjuje določene pogoje (je koristen, mlad, zdrav, lep, močan ipd.) ali ima določene lastnosti (fizične, duševne, socialne, materialne ...). Dostojanstvo je v tem smislu »ontološka kategorija«, vsak človek ima »posebno vrednost«, in zato imajo vsi ljudje enako dostojanstvo (Kleindienst 2019, 266–267). Dostojevski na ta način preseže solipsizem, pri njem namreč ni neosebne resnice. Ravno ta »skrajna« dialoškost se upira različnim sižejsko-pragmatičnim razlagam in enozavestni ideji. Tudi Bahtin ima kritično držo do mnogih dostojevskologov, ki skušajo razumeti dela Dostojevskega brez upoštevanja osebne svobode in avtonomne zavesti junaka: »Namesto medsebojnega vplivanja več nezlitih zavesti so se ukvarjali z odnosi med idejami, mislimi in nazori, ki zadoščajo eni sami zavesti.« (2007, 14) Obstaja bistvena razlika med zaključeno podobo popredmetenega junaka in podobo polnopravnega junaka s svojim lastnim svetom ter nezaključeno zavestjo. To potrjevanje drugega, upoštevanje zavesti



in resnice drugega je pravzaprav samo jedro dialoga pri Dostojevskem in tudi bistvo vseh njegovih del. Kot navaja Bahtin, je to »strukturalno posebnost« prvi zatipal Vječeslav Ivanov, ni pa je razvil do konca.

Potrditi tuji »jaz« ne kot objekt, ampak kot drugi subjekt – to je glavno načelo svetovnega nazora Dostojevskega. Potrditi tuji »jaz«: »ti si« – to je ta naloga, pravi Ivanov, ki jo morajo rešiti junaki Dostojevskega, da bi s tem premagali svoj etični solipsizem, svojo izolirano »idealistično« zavest, in spremenili drugega človeka iz sence v resnično stvarnost. (15)

Načelo avtorjevega svetovnega nazora je: »Potrditev tuje zavesti, ne kot objekt, ampak kot polnopravni subjekt, je etično-religiozno izhodišče, ki določa vsebino romana (katastrofa izolirane zavesti).« (15) Še več, »junake namreč čaka polom, ker ne zmorejo do konca potrditi drugega – 'ti si'. Junakovo potrjevanje (oz. nepotrjevanje) tujega 'jaza' je torej tema literarnih del Dostojevskega.« (15)

Vendar pa junaki Dostojevskega v dialogu ne razkrivajo in ubesedujejo samo samih sebe. V dialogu se dogaja/vzpostavlja tudi samozavedanje. Dostojevski ne govori o človeku, ampak človeka nagovarja. Človek je »subjekt nagovora« (Bahtin 2007, 286). Človeka ne moremo »obravnavati«, ker ga na ta način popredmetimo. Človek se lahko razkrije le sam, razkrije pa se preko dialoga. V središču umetniškega ustvarjanja Dostojevskega je dialog, vendar ne kot sredstvo, ampak kot cilj sam po sebi. »Biti pomeni dialoško komunicirati. Ko se konča dialog, se konča vse.« (286) Še več, junak ne nagovarja samo drugega, njegova avtonomna zavest se ne srečuje samo z drugo avtonomno zavestjo, ampak junak »nagovarja« tudi samega sebe – gre za dimenzijo notranjega dialoga. Tudi ta notranji dialog ni nekaj sižejškega, ampak gre za dialog med »jazom« in »globljim jazom«, ki junaka večkrat pripelje tudi do notranje razklanosti, dvojnosti (npr. Ipolit, Rogožin, Nastasja Filipovna, knez Miškin, Liza, Kirilov, Stavrogin, Raskolnikov, Ivan Karamazov). Zaradi vsega navedenega bralca Dostojevskega nenehno spremlja občutek, da je na neki skrivnostni način ves čas zraven in prisluškuje junakovim besedam ter vsem njegovim mislim, tudi najbolj skritim. Na poseben način junak nagovarja tudi bralca samega in ga vabi v dialog.



Šele v tem kontekstu lahko razumemo, kaj pomeni »lepota bo rešila svet«, ki odzvanja v *Idiotu* (2010). Seveda ne gre za nekakšno profano, imanentno, plastično lepoto. Lepota ima v tem primeru izrazito transcendentno razsežnost, ki je v samem temelju zaznamovana z odrešenjskim vidikom. Gre za dialoško razpetost med umetnostjo in religijo, med vero in razumom. Konstitutivni element lepote je resnica, ideal in odrešenje – gre torej za odrešenjsko lepoto. Absolutna lepota (ideal) pa je za Dostojevskega samo ena – oseba Jezusa Kristusa. V tem smislu se preko Evangelija/Kristusa kaže/razodeva lepota R/resnice in ideala. Samo v tem kontekstu lahko pravilno razumemo znano trditev Dostojevskega, da četudi bi mu kdo dokazal, da resnica ni v Kristusu, še več, četudi bi resnica »dejansko« bila zunaj Kristusa, bi raje ostal s Kristusom kot z resnico. Merilo etičnih ravnanj pri Dostojevskem ni človeški razum ali logika kot npr. pri Kantu, merilo ni »nekaj« ali neko prepričanje, ampak Nekdo. Dostojevski se je zelo globoko zavedal nevarnosti modernega ateizma in njegovih logičnih posledic – nihilizma in relativizma: »Če nimamo avtoritete in vere v Kristusa, bomo v vsem zapadli v zablode. Obstajajo moralne ideje. Te izhajajo iz religioznega čutenja, vendar se samo z logiko ne morejo dokazati in – upravičiti. Življenje bi bilo neznosno.« (181)

Resnica ni nekaj statičnega, monolitnega in pasivnega, nekaj, kar bi kdo »posedoval«. Znana je klasična (metafizična) definicija: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Pri Dostojevskem je resnica v temelju zaznamovana z dialoškimi »nastajanjem«, resnica se razkriva v dialogu. Podobno je Heidegger opozoril na antično razumevanje resnice: *a-letheia* – resnica kot neskritje oz. razkritje v smislu »ereignis« (dogodek, dogodje, dogajajoče) (2005, 53–61). Lepota, resnica, ideal, svoboda, smisel in ljubezen imajo skupni imenovalc – dialog. Dialog ima v tem smislu sidrišče na ontološki ravni in spada v *red ljubezni* (*ordo amoris*). Ljubezen pri Dostojevskem ni neko trenutno razpoloženje ali čustveni zanos, ampak je osnovni princip eksistence, delovanja in življenja – dejavna ljubezen. V tem smislu je dejavna ljubezen vrhunec dialoga in predstavlja osnovni smisel (nadsmysel) človeške eksistence. Prav ta dejavna, konkretna in učinkovita ljubezen je »lepota«. Najvišja manifestacija svobode in človekovega dostojanstva je prav ljubezen. V ospredju ljubezni nisem »jaz«, ampak si »ti«. Sva »midva«.



2 Dostojevski in Judje

O temi »Dostojevski in Judje« je bilo prelitega že mnogo črnila, a kljub temu s svojo globino, kompleksnostjo, predvsem pa ambivalentnostjo še vedno vzbuja živo zanimanje (McReynolds 2008). Očitki o antisemitizmu, ki naj bi bil povezan s slovanofilskim izvorom pisateljevega svetovnega nazora, z ruskim nacionalno-religioznim mesianizmom, ki je kot tak nujno v konfliktu z judovskim, niso iz trte zviti; Dostojevski v svojih romanih Jude večkrat upodablja groteskno, kot polpismene religiozne fanatike, kakršen je, vsaj na prvi pogled, Isaja Fomič iz *Zapiskov iz mrtvega doma*, ali pa kot oderuške »Žide«, »Židke«, »Židuhe« ipd., nad katerimi se v svojih spominskih zgraža Arkadij Dolgoruki, prvoosebni pripovedovalec in junak romana *Mladenič*, ki pa si, zanimivo, tudi sam želi postati »bogat kot Rothschild«. Tu se že kaže ambivalentnost Dostojevskega, ki pa sega še dlje – v globino umetniških podob, ki nam jih ponujajo njegovi romani; šele analiza teh podob nam pomaga bolje razumeti njegov odnos do Judov.

V *Dnevniku pisatelja* za leto 1877 je Dostojevski v poglavju z naslovom *Judovsko vprašanje* zapisal:

Lotiti se vprašanja, kakšen je položaj Juda v Rusiji in o situaciji Rusije, ki ima med svojimi sinovi tri milijone Judov, presega moje moči. [...] A nekakšno mnenje o tem vseeno lahko imam, in izkazalo se je, da je to mnenje nenadoma začelo nekatere Jude tudi zanimati. Že nekaj časa od njih dobivam pisma, v katerih mi resno in ogorčeno očitajo, da jih »napadam«, da »sovražim Žida«, da ga sovražim ne zaradi njegovih slabosti, »ne kot izkoriščevalca«, ampak da jih sovražim prav kot pleme, nekako v duhu: »češ, Judež je Kristusa prodal«. (2004, 80–81)

In nadaljuje: »Kdaj in s čim sem izrazil svoje sovraštvo do Judov kot do naroda? Ker v mojem srcu takšnega sovraštva nikoli ni bilo in ker tisti Judje, ki me poznajo in s katerimi sem se družil, to vejo, bom že takoj na začetku, še preden karkoli rečem, to obtožbo enkrat in za vselej zavrzel.« (2004, 80–81) Po zanikanju obtožbe, da je antisemit, se Dostojevski loti pojasnitve in utemeljitve, tj. upravičenja svojega delno odklonilnega odnosa do Judov; poudarja, da Judje, raztreseni po svetu, vedno in povsod oblikujejo *status in statu*, »državo v državi«, kar po njegovem



ni posledica preganjanj, ampak nekakšnega »nezadržnega instinkta« oz. »ideje«. Lastnosti judovskega ustvarjanja »države v državi« so po mnenju pisatelja »odtujenost in segregacija na ravni religiozne dogme, nezlitljivost, vera v to, da na svetu obstaja samo ena nacionalnost, Jud, druge pa sicer obstajajo, vendar vseeno velja, kot da jih ni« (2007, 218). In prav ta drža je tisto, kar je za pisatelja nesprejemljivo, saj gre za neke vrste zavestno nasprotovanje ideji oz. idealu *vsečloveškosti*, ki ga je razvijal v zrelih letih in ki naj bi bil po njegovem značilen za ruski mesianizem.¹ Še bolj jasno to opiše v pismu svoji dobri znanki Ju. F. Abaze leta 1880:

Misel, da se morajo vrste ljudi, ki so prejele izvorno idejo od svojih utemeljiteljev in ki so se ji nato več generacij podrejele, posledično nujno izroditi v nekaj ločenega od človeštva kot celote ali celo, v najboljših pogojih, v nekaj, kar je človeštvu kot celoti sovražno – ta misel je resnična in globoka. Takšni so recimo Judje – od Abrahama pa vse do naših dni, ko so se sprevrgli v Žide. Kristus je bil (poleg vsega drugega) popravek te ideje, saj jo je razširil v vsečloveškost. A Judje niso hoteli tega popravka, vztrajali so v vsej svoji prejšnji ozkosti in premočrtnosti, zaradi česar so se namesto v vsečloveškost spremenili v sovražnike človeštva, zavračajo vse, razen samih sebe, in so zdaj dejansko nosilci antikrista, ki bodo, o tem ni dvoma, zavladali za nekaj časa. (1988, 191–192)

V pisateljevi publicistiki, še bolj pa v zasebni korespondenci zadnjih let življenja je mogoče najti veliko takih misli; Dostojevski se je o družbenih in političnih pojavih – ki močno presegajo zgolj »judovsko vprašanje« – vedno izrekal brez dlake na jeziku. A kadar je govoril o nacionalnostih, mu ni šlo za etnografske skice ali sociološke analize, ampak ga je zanimala ontološka globina pojava, njegov odnos do *ideal*a vsečloveštva.² Jedka kritika določene lastnosti ne pomeni zavračanja nekega pojava – ali nacije – kot celote, ampak je znak pisateljeve nazorske širine in osupljive,

1 Treba je dodati, da je bil za Dostojevskega problem »države v državi« veliko širši in ga ni povezoval samo z Judi. S tem terminom je označeval tudi problem ruske inteligence; v članku *Dva tabora teoretikov* iz leta 1862 je denimo zapisal: »Reforme Petra Velikega so pri nas ustvarile svojevrsten 'status in statu', ustvarile so t. i. izobraženo družbo.«

2 Pri tem je treba poudariti, da vsečloveštvo (rus. всечеловечество), kot ga razume Dostojevski, ni podobno današnji globalizaciji: ne gre za homogenizacijo družbe, za brisanje razlik in identitet, ampak za »svobodo (torej tudi različnost) v edinosti«, za t. i. »duhovno skupnost« (rus. соборность).



brezkompromisne iskrenosti do sebe in do svojih bralcev. (Cassedy 2005, 65–76)

To trditev lahko najboljše ponazorimo ob odlomku iz romana *Bratje Karamazovi* – odlomku, ki vsebuje »židovski motiv« in zaradi katerega je pisatelj vedno znova deležen očitkov o antisemitizmu. Liza Hohlakova, bolno, invalidno dekle, pravi Aljošu Karamazovu:

»Imam neko knjigo, v kateri sem brala o nekem sodišču, ne vem več, kje, češ da je neki Žid štiriletnemu dečku najprej porezal vse prste na ročicah in ga nato razpel na steno, pribil ga je z žebliji in razpel. Pozneje je na sodišču rekel, da je deček umrl hitro, že po štirih urah. Res hitro, ni kaj! Menda je stokal in stokal. Žid je pa stal zraven in se naslajal ob pogledu nanj. To je dobro!«

»Dobro?«

»Dobro. Včasih mislim, da sem ga sama razpela. Visi in stoka, jaz pa se usedem nasproti in jem ananasov kompot. Zelo rada imam ananasov kompot.« (2010, 672)

Smisel te scene nam razkrivajo Lizine besede »Včasih mislim, da sem ga sama razpela«. Liza tega zločina, o katerem je brala v neki knjigi, ne more dojemati drugače *kot svojega lastnega*. Na resnično antisemitsko misel »Židje so razpeli Kristusa« kristjan Dostojevski – skozi lik Lize – kot da odgovarja: Židje so razpeli Kristusa, a to je bilo enkratno dejanje, mi – mi vsi, vsak izmed nas – pa to počnemo vsak dan, saj je v središču zemlje Razpelo, vsak naš greh pa je nov žebelj v telo Križanega, nova rana na njegovem telesu.³ Sporočilo pisatelj še dodatno začini z motivom ananasovega kompota: ne samo da vsak dan z vsakim grehom ponovno razpenjamo Kristusa, ampak se k njemu, razpetemu in trpečemu, obračamo s prošnjami za *sladko* življenje.

3 Podrobneje o tem in o interpretaciji drugih na videz antisemitskih motivov v romanih Dostojevskega glej: Касакина 2007.



Če se ne spotaknemo ob besedo Žid in ob legendo o judovskem žrtvovanju nedolžnih otrok, ampak si pustimo iti naprej ter prizor beremo globinsko – v kontekstu romana kot celote in svetovnega nazora Dostojevskega (ki nikoli ni podcenjeval svojih bralcev), moramo ugotoviti, da Lizina pripoved o razpetem dečku ne razkriva pisateljevega antisemitizma, ampak nam, nasprotno, postavlja ogledalo – spominja nas na *našo lastno krivdo*: na to, da je vsaka krivda naša in da tuje krivde ni – o čemer pravzaprav govori ves zadnji roman Dostojevskega, ki je velik poziv k dialoški »dejavni ljubezni«, načelu, ki po pisateljevem mnenju edino vodi v udejanjanje ideala vsečloveškosti.

Sklep

Koordinatni sistem ustvarjalnosti Dostojevskega, v katerem se vse začne, dogaja in konča, je dialog, dialoškost. Dostojevski nam je v svojih brezčasnih delih na različne načine prikazal, da svoboda ni stvar metafizične racionalnosti, ampak najgloblje ontološke resničnosti. Svoboda je nujen predpogoj človekovega dostojanstva, ki se kot takšno, v svoji drugi razsežnosti, realizira na dialoški način. Realizirano dostojanstvo se namreč kaže v človekovem odnosu do sebe in do drugega oz. v samospoštovanju in spoštovanju drugega (Kleindienst 2017, 126). Prav tako se tudi identiteta vzpostavlja preko dialoga. Za pristen dialog pa je nujen pogoj bivanjsko občutenje osebne svobode in dialoško priznavanje osebne dostojanstva. Dostojevski nam tako predstavlja *modus operandi* strpnosti (tolerance), medkulturnega in medverskega dialoga ter ohranjanja človeškega dostojanstva (svojega in tujega).

Dostojevski je na genialen način prikazal, da sožitje ni v ločevanju, osamljanju, absolutiziranju lastne resnice, razdvojevanju, iskanju razlik in prestavljanju krivde, temveč v skupnem iskanju pristnega dialoga in v skupnem iskanju *enega, dobrega, lepega* in *resničnega*. Kajti »vsi smo krivi za vse« (Dostojevski 2010). Edina rešitev je dejavna ljubezen, kajti samo preko ljubezni je mogoče priti do R/resnice. Drugega je mogoče v njegovi resničnosti spozna(va)ti in v njegovi svobodi prizna(va)ti samo v *redu ljubezni* (*ordo amoris*). Zato je vrhunec dialoga dejavna ljubezen, kar nam na pronicljiv način pove še en veliki Rus:



V ljubezni in samo v ljubezni je mogoče dejansko spoznanje Resnice. In obratno, spoznanje Resnice se razodeva z ljubeznijo: kdor je z Ljubeznijo, ta ne more ne ljubiti. Tu ni mogoče reči, kaj je vzrok in kaj posledica, zato ker sta tako eno kot drugo samo *strani* enega in istega skrivnostnega dejstva: vstopanja Boga vame kot subjekt, ki filozofira, in mene v Boga kot objektivno Resnico. [...] *Resnica, Dobro in Lepota* – ta metafizična triada ne pomeni treh različnih počel, ampak eno. To je eno in isto *duhovno življenje*, ki ga motrimo z različnih zornih kotov. [...] Razodeta resnica je ljubezen. Uresničena ljubezen je lepota. Moja lastna ljubezen je Božje delovanje v meni in moje v Bogu; to so-delovanje je vir moje udeležnosti v Božanskem življenju in bivanju, tj. v bitnostni ljubezni, kajti brezpogojna resničnost Boga se razkriva prav v ljubezni. (Florenski 2003, 121–122)

Paradigma dialoga pri Dostojevskem predstavlja *modus operandi* univerzalnega dialoga, ki ne absolutizira, a obenem tudi ne briše razlik. Nedvomno je ključni pojem, ki bo v temelju zaznamoval skupno prihodnost človeštva in zemlje, prav »dialog«.



Reference

- Bahtin, Mihail Mihajlovič.** 2007. *Problemi poetike Dostojevskoga*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Cassedy, Steven.** 2005. *Dostoevsky's religion*. California: Stanford University Press.
- Dostojevka, Ana Grigorjevna.** 2007. Življenje z genijem (*Spomini*). Kranj: Zelolepo.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič.** 1982a. *Odabrana pisma*. Beograd: Izdavačka radna organizacija »Rad«.
- . 1982b. *Dostojevski kao mislilac: Misli iz beležnica 1860–1881*. Ljubljana; Beograd: Partizanska knjiga; Izdavačko publicistička delatnost.
- . 1988. *Полное собрание сочинений в 30 томах, т. 30, кн. 1*. Ленинград: Наука.
- . 2004. *Idiot*. Ljubljana: Sanje.
- . 2004. *Собрание сочинений в девяти томах, т. 9, 2/2*. Москва: АСТ.
- . 2007. *Dnevnik pisatelja 2*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2010. *Bratje Karamazovi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2017a. *Zapiski iz podtalja*. Ljubljana: Beletrina.
- . 2017b. *Ponižani in razžaljeni*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2018. *Zapiski iz mrtvega doma*. Ljubljana: Beletrina.
- Florenski, Pavel.** 2003. *Ko spoznanje preraste v ljubezen*. Celje: Mohorjeva družba.
- Frankl, Viktor E.** 2015. *Zdravnik in duša*. Celje: Mohorjeva družba.
- Grossman, Leonid P.** 1963. *Rulletenburg*. Ljubljana: DZ Slovenije.
- Heidegger, Martin.** 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kant, Immanuel.** 2003a. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta.
- . 2003b. *Kritika čistoga uma*. Beograd: Dereta.
- Касаткина, Татьяна.** 2007. По поводу суждений об антисемитизме Достоевского. *Достоевский и мировая культура. Альманах*: 22.
- Kleindienst, Petra.** 2017. Understanding the different dimensions of human dignity: analysis of the decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia on the »Tito street« case. *Danube: law and economics review* 8/3: 117–147.
- . 2019. Zgodovinski temelji sodobne paradigme človekovega dostojanstva. *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani* 28/108–109: 259–282.
- König, Franz.** 1985. *Vera je svoboda*. Celje: Mohorjeva družba.
- McReynolds, Susan.** 2008. *Redemption and the merchant God: Dostoevsky's economy of salvation and antisemitism*. Evanston: Northwestern University Press.
- Nietzsche, Friedrich.** 1989. *Somrak malikov; Primer Wagner; Ecce homo; Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica.

