

# Pot iz nasilja brezbožnega človekoljubja v svobodo krščanske dejavne ljubezni, III.

Dosedanja razprava je pokazala, da je v romanih Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega moč najti dejavno ljubezen. V njegovem romanu z naslovom *Bratje Karamazovi* je ta drža v Bogu utemeljenega ljubečega služenja sočloveku, v katerem je človeku dana polna življenjska uresničitev, v polnosti razvita. Ker je med Dostojevskega razumevanjem dejavne ljubezni in krščanskim razumevanjem le-te zaznavna določena sorodnost, je potrebno raziskati, v kolikšni meri je bila krščansko razumljena dejavna ljubezen Dostojevskemu dejansko v navdih.

## Vplivi na razvoj razumevanja dejavne ljubezni pri Dostojevskem

Da je temeljne korenine, iz katerih je Dostojevski črpal pri oblikovanju dejavne ljubezni kot služenja bližnjemu, s katerim človek odpira prostor blagodejnemu Božjemu delovanju in v tem najde polno srečo, potrebno iskati v krščanskem duhovno-miselnem horizontu, priča njegova misel iz pisma N. D. Fonvizinovi:

*“O sebi naj povem, da sem otrok stoletja, vseskozi otrok nevere in dvoma in bom to celo (to vem) prav do groba. Kakšne strahotne muke mi je povzročila in jih še zdaj povzroča ta žeja po veri, ki je v moji duši toliko močnejša, kolikor več je v meni nasprotnih razlogov. Kljub temu mi Bog včasih pošlje trenutke, ko sem docela pomirjen, v tistih trenutkih sem si izoblikoval simbol vere, v katerem mi je vse jasno in sveto. Ta simbol je kaj preprost: vera, da ni*

*nič čudovitejšega, globokega, bolj prijaznega, modrega, pogumnega in popolnega od Krista, a ne le da tega ni, ampak si z ljubosumno ljubeznijo dopovedujem, da tudi ni mogoče. Še več: ko bi mi kdo dokazal, da Krist ni resničen, in ko bi bilo dejansko res, da je resnica zunaj Krista, bi raje ostal s Kristom kot z resnico.”*<sup>1</sup>

Navedeni odlomek dokazuje, da je Dostojevski pri svojem temeljnem iskanju, torej tudi pri umetniškem ustvarjanju, črpal navdih (tudi in predvsem) v veri v Kristusa. Da je krščanstvo res bistveno oblikovalo njegovo razumevanje dejavne ljubezni, poudarja tudi raziskovalec Lauth. Ob tem pa opozarja na dejstvo, da je bil Dostojevski (tudi) pri obravnavi tega vprašanja vse-skozi zavezan umetniški svobodi, s katero je izvirno preinterpretiral vplive krščanske, natančneje, pravoslavne duhovnosti, ki je nanj vedno bolj izrazito vplivala, zlasti po letu 1870.<sup>2</sup>

Da bi jasneje razumeli, kako je krščansko razumevanje dejavne ljubezni vplivalo na Dostojevskega, si je le-tega najprej potrebno ogledati.

## Krščansko razumevanje dejavne ljubezni

Da bi lahko osvetlili krščansko razumevanje dejavne ljubezni, se mora naša analiza osredotočiti na novozavežno ἀγάπη, ki je njen temelj. Zato se najprej podajmo na kratek sprehod skozi ključna mesta *Nove zaveze*, v katerih je govor o ἀγάπη.

### Ἀγάπη v *Novi zavezi*

Preden se bo raziskava lahko osredotočila na analizo novozaveznih odlomkov o ἀγάπη, se je potrebno posvetiti samemu izrazu ἀγάπη. Gre namreč za najpogostejše rabljeni (in torej ne edini) izraz za 'ljubezen' v *Novi zavezi*.<sup>3</sup>

#### Izraz ἀγάπη

V času helenizma, v katerem je nastal grški prevod *Stare in izvirnik Nove zaveze*, ἀγάπη ni bila edini možni izraz za 'ljubezen' v grščini. Poleg ἀγάπη so bili namreč na voljo tudi ἔρως (izraz za ljubezen, koprnjenje po lepem, resničnem in dobrem), φιλία (pojem za prijateljsko ljubezen) in στοργή (ime za naravno ljubezen, povezanost). Vendar prevajalci *Stare zaveze* v grščino izrazov ἔρως, φιλία in στοργή za prevod pojma ljubezni skoraj niso uporabili, pač pa so segali predvsem po izrazih ἀγάπη in ἀγάπησις (izraza, ki označujeta krepost trajnega nagnjenja do dobrega).<sup>4</sup>

Po domnevah poznavalcev naj bi bila ta njihova odločitev pogojena (predvsem) z upoštevanjem fonetične sorodnosti med hebrejskim izrazom za 'ljubezen' 'ahab-' in grškim korenem 'agap-'. Hebrejski izraz 'ahab' ima široko pomensko polje: zajema vse od zakonske in erotične do starševske ter prijateljske ljubezni, ljubezni do bližnjega in sovražnikov ter Božje ljubezni in ljubezni do Boga. V prevodu *Stare zaveze* je bila nato celotna pomenska lestvica tega izraza prenesena na grški koren 'agap-'.<sup>5</sup>

Pisci novozaveznih tekstov so za ljubezen najpogostejše uporabljali izraza ἀγάπησις in ἀγάπη, dokler ni sčasoma povsem prevladala ἀγάπη.<sup>6</sup> Za natančnejšo določitev pomenskega polja, ki ga pokriva ta osrednji novozavezni izraz za 'ljubezen', pa je potrebna kratka analiza ključnih odlomkov iz *Nove zaveze*, v katerih je govor o ἀγάπη.

### Ključna mesta pojavljanja ἀγάπη v *Novi zavezi*

Osnovne poteze ἀγάπη v *Novi zavezi* so verjetno v najbolj strnjeni in izčrpnih oblikah podane v znameniti Pavlovi hvalnici ljubezni:

*"Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ljubezen se ne ponaša, se ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane. Ljubezen nikoli ne mine"* (1 Kor 13,4-8).

Tu opisna ἀγάπη, drža darujočega služenja sočloveku,<sup>8</sup> je uresničenje največje in temeljne Božje zapovedi človeku, naj ljubi Boga in bližnjega kakor samega sebe:

*"Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo. Druga pa je tale: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Večja od teh dveh ni nobena druga zapoved"* (Mr 12,30-31).<sup>9</sup>

Človeka torej k ἀγάπη kliče Bog sam, in sicer z naročilom, naj služi bližnjemu tudi za ceno lastnega življenja. V tem bo našel veliko veselje, kot pravi Kristus v predsmrtnem naročilu učencem:

*"Ostanite v moji ljubezni! Če se boste držali mojih zapovedi, boste ostali v moji ljubezni, kakor sem se tudi jaz držal zapovedi svojega Očeta in ostajam v njegovi ljubezni. To sem vam povedal, da bo moje veselje v vas in da bo vaše veselje dopolnjeno. To je moja zapoved, da se ljubite med seboj, kakor sem vas jaz ljubil. Nihče nima večje ljubezni kot ta, da dá življenje za svoje prijatelje"* (Jn 15,9-13).

Ko človek poskuša udeležiti Božjo zapoved popolnega darovanja za bližnjega, to je ἀγάπη, mu je zanjo zgled Bog sam s svojo žrtvujočo se ἀγάπη do človeštva. Ta doseže vrhunec v Božjem darovanju Sina v spravo za človeške grehe, v katerem je človeštvu dano osrečujoče poveljčanje:

*"Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor*

vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje" (Jn 3,16).<sup>10</sup>

Človek v tem, iz zgleda Božje ἀγάπη črpajočem,<sup>11</sup> ljubečem darovanju za bližnjega (tudi nasprotnika),<sup>12</sup> torej v ἀγάπη, ljubi Boga samega,<sup>13</sup> zato mu je ravno v njej dana možnost najgloblje osrečujočega zedinjenja z Njim,<sup>14</sup> ki je Ljubezen sama:

*"Božja ljubezen do nas pa se je razodela v tem, da je Bog poslal v svet svojega edinorojenega Sina, da bi živeli po njem. Ljubezen je v tem - ne v tem, da bi mi vzljubili Boga. On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v pravno daritev za naše grehe. Ljubi, če nas je Bog tako vzljubil, smo se tudi mi dolžni ljubiti med seboj. Boga ni nikoli nihče videl. Če pa se med seboj ljubimo, ostaja Bog v nas in je njegova ljubezen v nas postala popolna. Mi smo spoznali ljubezen, ki jo ima Bog do nas, in verujemo vanjo. Bog je ljubezen, in tisti, ki ostaja v ljubezni, ostaja v Bogu in Bog ostaja v njem" (1 Jn 4,9-12.16-16).<sup>15</sup>*

Iz tega kratkega shematičnega pregleda ključnih odlomkov iz *Nove zaveze*, v katerih je govor o ἀγάπη, je mogoče razbrati, da ta izraz označuje iz zgleda radikalno žrtvujoče se Božje ἀγάπη črpajoče ljubeče služenje bližnjemu, s katerim človek izkazuje ljubezen Bogu samemu<sup>16</sup> in sta mu v njem dani veselje ter sreča.

Za še bolj poglobljeno razumevanje novozavezne ἀγάπη pa je potreben pregled temeljnih teoloških študij, ki so se ukvarjale z njeno eksegezo, da bi se tako slednjič lahko izrisale temeljne poteze krščanskega razumevanja dejavne ljubezni.

## Teološko-eksegetske študije o ἀγάπη

Teologija je v teku zgodovine dajala različne odgovore na vprašanje o tem, kakšne so temeljne poteze ἀγάπη v *Novi zavezi*. O tem priča študija *Eros in agápe* Andersa Nygrene, ki velja za referenčno na tem po-

dročju.<sup>17</sup> V njej je namreč podan izčrpen historiat temeljnih eksegetskih študij o ἀγάπη od začetkov krščanstva vse do danes.

Tem študijam je skupno mnenje, da gre v ἁγίῳ kot ljubečem služenju sočloveku za posnemanje radikalno darujoče se Božje ἀγάπη, torej da človek udejanja največjo Božjo zapoved ljubezni do bližnjega (in Boga) takrat, ko ima njegova ljubezen svoj temelj v Bogu.

Mnenja eksegetov pa se razhajajo glede vprašanja o tem, ali je za ἀγάπη res značilna tudi dimenzija želje, hotenja, hrepenenja po samouresničenju, ki je nakazana v nekaterih novozaveznih odlomkih. Zato bo poglavje, ki sledi, namenjeno ravno iskanju odgovora na vprašanje, kako so interpreti gledali na ta vidik ἀγάπη.

## Apostol Pavel

Apostol Pavel, pisec znamenitih apostolskih pisem kristjanom prvih cerkvenih občin (Rimljanom, Korinčanom, Galačanom, Efežanom, Filipljanom, Kološanom, Tesaloničanom, Timoteju, Titu, Filemonu in Hebrejcem) iz najbolj zgodnjega obdobja krščanstva (umrl naj bi okrog leta 67 po Kristusu), je v njih razmišljal o naravi ἀγάπη.

Iz njegove hvalnice ljubezni v *Prvem pismu Korinčanom*, v kateri je rečeno, da 'ljubezen ne išče svojega' (1 Kor 13,5),<sup>18</sup> Nygren sklepa, da Pavel razume ἀγάπη kot ljubezen, v kateri ni prizadevanja za izpolnitev lastne želje ali hotenja, ampak le altruistično razdajanje za druge.<sup>19</sup>

Vendar je iz številnih odlomkov Pavlovih pisem jasno razvidno ravno nasprotno. Apostol Pavel namreč na več mestih pravi, da je Bog človeku v polnosti pokazal svojo ἀγάπη s tem, ko je zanj na križu daroval svojega Sina,<sup>20</sup> da bi ga s tem osvobodil iz suženjstva greha in ga naredil za sina<sup>21</sup> ter ga tako vrnil v stanje, za katero ga je bil ustvaril, namreč da bi zaživel osrečujoča 'dobra



Andreja Muha: *Svetinje*, 2001, akril na platnu, 100 x 120 cm.

dela' (ljubezni).<sup>22</sup> Pri tej Božji želji pa gre tudi za izpolnitev njegove lastne sreče, saj je Bog s tem, ko osvobodi in povzdigne človeka, svojo ustvarjenino, sam poveličan v svojem veličastvu.<sup>23</sup>

Božja ἀγάπη je torej ljubezen, v kateri je moč najti tudi željo po lastnem dobrem, in tako je tudi človeška ἀγάπη, ki je odsev te Božje ἀγάπη, ljubezen z dimenzijo želje po lastni sreči. Ta se mu glede na besede apostola Pavla, ki govori o (delih) ἀγάπη kot o stanju osvobojenosti, veselja in sreče, v njej tudi izpolni.

## Janez Evangelist

Tudi Janez Evangelist, avtor *Evangelija po Janezu* (in domnevno treh pisem ter *Razodetja*), je tako kot apostol Pavel pisec zgodnjega obdobja krščanstva (umrl naj bi okrog leta 100 po Kristusu), pri katerem zaseda vprašanje ἀγάπη pomembno mesto.

Po Nygrenu je za razumevanje ἀγάπη pri evangelistu Janezu ključno tole mesto:

*"Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen"* (1 Jn 4,8).<sup>24</sup>

Iz tega odlomka, v katerem je govor o Božji ἀγάπη, ki je v bistvu isto kot Bog sam,

je po Nygrenu moč sklepati, da Janez razume Božjo ἀγάπη kot samo v sebi sklenjeno celoto, ki ne potrebuje ničesar (zunaj sebe) in je torej brez želje ter motiva po njenem ureniče(va)nju.<sup>25</sup>

Vendar je v Janezovih besedilih mogoče najti številna mesta, na katerih tudi Evangelist tako kot apostol Pavel govori o Božji ἀγάπη kot ljubezni z željo, in sicer z željo po odrešitvi človeka, zaradi česar je Bog žrtvoval svojega Edinca in s tem človeku omogočil, da lahko v delih ljubezni do bližnjega v polnosti zaživi Božje otroštvo.<sup>26</sup> S tem prizadevanjem za dobro človeka pa Bog dosega izpolnitev tudi lastnega dobrega, saj je s tem, ko je poveljčan Sin (in skozenj človeštvo), poveljčan tudi sam.<sup>27</sup>

Bog torej človeka ljubi z željo po samopoveljčanju, zato je tudi človekova ἀγάπη, ki črpa iz zgleda Božje ἀγάπη, ljubezen z željo po samoizpopolnitvi. Na podlagi povedanega je moč narediti sklep, da tudi Janez Evangelist razume ἀγάπη kot ljubezen z dimenzijo želje po sreči.

## Gnostiki

Od zgodnjih obdobij krščanstva naprej so tudi gnostiki (npr. v apokrifnih evangelijih, npr. Petrov, Tomažev, Jakobov ipd.) govorili o ἀγάπη in se pri njeni razlagi opirali na grško, platonistično razumevanje ljubezni (erosa),<sup>28</sup> katere končni cilj je uzrteje Lepote same,<sup>29</sup> to je doživetje polnosti dobrega, resničnega in lepega.<sup>30</sup> Gnostiki tako razumejo ἀγάπη kot ljubezen, katere temeljna dimenzija je doseganje cilja, je torej želja.

## Cerkveni očetje

O tem, da je želja po sreči sestavni del ἀγάπη, so razmišljali tudi cerkveni očetje. Tako je Origen (185-253/54 po Kristusu) zapisal, da "Oče ni brezstrasten, temveč ima strast ljubezni".<sup>31</sup>

Pomemben premik pri razlaganju ἀγάπη kot akta želje po lastnem dobrem se zgodi

pri Pseudo-Dioniziju Areopagitu (mislec iz preloma 5. v 6. stoletje po Kristusu), ki pravi, da Bog, ki je Ljubezen (Eros), s prepolnostjo ljubezni ljubi vse ustvarjeno, zlasti človeka, ki je (najodličnejši) odsvit Njegove neskončne Lepote.<sup>32</sup> V tej ljubezni do stvarstva, predvsem do človeka, Bog ljubi samega sebe.<sup>33</sup> Človek, ki je ustvarjen iz Božje Lepote, k njej vseskozi teži, in ker je ta Lepota Ljubezen, je pot do nje ravno eros, ljubezen, polna želje. Pri Areopagitu je torej ἀγάπη razumljena kot eros, kot ljubezen želje po sreči, pa naj gre za ἀγάπη Boga (ki v ljubezni do stvarstva in človeka ljubi samega sebe kot prepolnost Lepote) ali človeka (ki v ljubezni teži k Bogu kot prepolnosti Lepote, iz katere je izšel).

Tudi sv. Avguštin (354-430 po Kristusu) razume ἀγάπη kot akt želje po lastnem dobrem, pravi Nygren.<sup>34</sup> Po Avguštinu je ljubezen, ki je človekova temeljna tendenca in se imenuje *amor sui* – želja narediti sebi dobro –,<sup>35</sup> sestavljena iz dveh komponent, in sicer iz *cupiditas* (želje po posedovanju ustvarjenega) in *caritas* (želje po dosegu popolnega Stvarnika).<sup>36</sup> Človek se kot nepopolno bitje v svojem prizadevanju za (lastno) popolno dobro ne sme osredotočati na cupiditas, temveč na caritas, kajti s tem omogoča, da se lahko k njemu skloni Bog in mu dá svojo popolno ljubezen,<sup>37</sup> ki jo Avguštin imenuje *gratia* (milost).<sup>38</sup> In ravno Božja gratia je tista, ki človeku omogoča, da se dvigne k Njemu s svojo caritas,<sup>39</sup> to je z deli ljubezni do bližnjega, s katerimi bližnjega dela vedno bolj Božjega (kajti Bog je ljubezen sama) in se s tem vedno bolj približuje tistemu, za kar si vseskozi prizadeva, namreč da bi užival v Bogu.<sup>40</sup> Tako torej tudi sv. Avguštin razume ἀγάπη kot držo z dimenzijo želje po sreči.

## Sodobni interpreti

Z nastopom renesanse se je pod vplivom novoplatonističnega razumevanja ljubezni kot erosa močno povečalo število interpre-

tacij, v katerih je ἀγάπη razumljena kot ljubezen, katere temeljna dimenzija je želja po lastnem dobrem.

Kot reakcija nanje so se pojavile interpretacije, ki so v ἀγάπη videle ljubezen kot brezželjni akt. Začetek te interpretativne linije sega k Markionu (okoli 2. st. po Kristusu),<sup>41</sup> kar je razvidno iz Tertulijanove (okoli 150-225 po Kristusu) polemike z njim, in sicer v spisu *Adversus Marcionem*.<sup>42</sup> V njem Tertulijan v nasprotju z Markionom tako kot apostolski očetje razvija razumevanje ἀγάπη kot ljubezen z željo po popolnosti.<sup>43</sup>

Svoj vrh naj bi interpretativna linija, katere začetek sega k Markionu, doživela pri Martinu Luthru,<sup>44</sup> meni Nygren, njene prvine pa je moč zaslediti tudi pri nekaterih sodobnih interpretih, kot so Stauffer, Nygren idr.

Tako naj bi bilo po Staufferjevem mnenju že iz krščanske odločitve za izraz ἀγάπη, ki je v grških poganskih besedilih označeval "trezno ljubezen v smislu spoštovanja ali prijateljskega sprejemanja",<sup>45</sup> razvidno, da ta označuje specifično, grškemu erosu nasprotno razumevanje ljubezni. Zato Stauffer meni, da "v svetu, ki propada zaradi erosa in ki zaman skuša preseči samega sebe s sublimacijami erosa, Cerkev, ki je sama povsem odvisna od usmiljena Božje ljubezni, udejanja ljubezen, ki ne želi, temveč daje".<sup>46</sup> Stauffer torej razume ἀγάπη kot izrazito brezželjno ljubezen.

Tudi po Nygrenovem mnenju ἀγάπη v *Novi zavezi* z grškim erosom nima stičnih točk.<sup>47</sup> Po njegovem je namreč ἀγάπη "podobna Božje agápe, ki je spontana, brez računanja na korist, brezmejna in brezpogojna"<sup>48</sup> ter predvsem zastonjska, saj Evangelij pravi: "Zastonj ste sprejeli, zastonj dajajte" (Mt 10,8).<sup>49</sup> Po Nygrenu torej v ἀγάπη ne more biti dimenzije želje po lastnem dobrem, kar naj bi bilo po njegovem mnenju zlasti jasno razvidno iz tistih svetopisemskih odlomkov, v katerih je govor o Božji ljubezni, ki ne ra-

čuna na rezultate<sup>50</sup> in ki ljubi predvsem tiste, od katerih se lahko nadeja najmanj koristi, namreč padle in grešne.<sup>51</sup>

Vendar Franco Bolgiani, pisec spremne študije k italijanski izdaji Nygrenove knjige *Eros in agápe*, kritično opozarja na nedoslednost Nygrenove interpretacije ἀγάπη ravno v tej točki. Po njegovem namreč Nygren pri svoji interpretaciji ἀγάπη jemlje iz *Nove zaveze* zgolj tiste odlomke, v katerih je poudarjeno, da Bog ljubi grešnega človeka, denimo "Nisem prišel klicat pravičnih, ampak grešnike" (Mr 2,17), pri tem pa ne upošteva celotne vrstice "Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni" (Mr 2,17).<sup>52</sup> S tem Bolgiani opozori na dimenzijo želje v Božji ἀγάπη, ki človeštvu pošilja svojega Sina z željo, da bi ga dvignil iz greha in ga vrnil v njegovo prvotno, z Božjo voljo usklajeno stanje.

Analiza interpretacij, ki v ἀγάπη ne najdejo momenta želje po samoizpopolnitvi, po lastnem dobrem, po sreči, kaže, da sicer upoštevajo darovanjski, razdajajoči, radikalno žrtvujoči se del ἀγάπη, ne upoštevajo pa momenta želje po sreči, ki je ravno tako njen bistven del, kot je pokazal že omenjeni interpret Franco Bolgiani. Iz tega se lahko zaključi, da je želja po doseganju lastnega dobrega ena ključnih dimenzij novozavezne ἀγάπη.

## Krščansko razumevanje dejavne ljubezni in Dostojevski

Iz kratkega pregleda mest pojavljanja ἀγάπη v *Novi zavezi* in historiata njenih interpretacij je razvidno, da gre pri ἀγάπη za iz zgleda radikalno darujoče Božje ἀγάπη črpajoče ljubeče služenje bližnjemu, v katerem je človeku dana izpolnitev njegove najbolj temeljne želje, to je želje po sreči.

V teh temeljnih potezah novozavezne ἀγάπη, ki so temelj krščanskega razumevanja dejavne ljubezni, je moč razbrati tudi poteze dejavne ljubezni pri Dostojevskem kot dejavnem služenju sočloveku, s katerim člo-

vek odpira prostor blagodejnemu Božjemu delovanju in v tem najde polno srečo.

S tem se potrjuje hipoteza, da je imela krščanska duhovnost temeljni vpliv na Dostojevskega in na njegovo razumevanje dejavne ljubezni. Na vprašanje o tem, katere so tiste prvine krščanske duhovnosti, ki so bistveno oblikovale njegovo razumevanje dejavne ljubezni, bo skušalo odgovoriti naslednje poglavje.

### Pravoslavna duhovnost in αγάπη Dostojevskega

Iz tega, da je Dostojevski živel in ustvarjal v Rusiji druge polovice 19. stoletja, ki je bila globoko zaznamovana s pravoslavjem, je moč sklepati, da je pravoslavna duhovnost pomembno vplivala na njegovo razumevanje dejavne ljubezni. Da je ta duhovnost res bistveno zaznamovala ustvarjanje Dostojevskega, menita tako Reinhard Lauth kot tudi Henri de Lubac. Slednji za Dostojevskega celo pravi, da je bil 'sin pravoslavja', saj je *"dihal ozračje pravoslavja in si tako globoko prisvojil njegovega duha"*.<sup>53</sup>

Temu mnenju je moč pritrditi tudi zato, ker je Dostojevski simpatiziral s slavianofilskimi idejami,<sup>54</sup> to je z idejami političnega gibanja, ki je v pravoslavju videlo najvišjo obliko krščanstva.<sup>55</sup> Iz te interpretativne linije pravoslavja izhaja tudi ideja o mesijanskem poslanstvu ruskega naroda, o kateri je Dostojevski spregovoril v pismu Majkovu, v katerem pravi, da je ruski narod zaradi svojega pravoslavja poklican ponesti krščansko vero (katoliškemu) Zahodu, ki se je izneveril Kristusu.<sup>56</sup> Ta ideja je pustila močno sled v misli Dostojevskega, vendar je bil do nje vsekozi (zlasti pa v zadnji dobi ustvarjanja) tudi zelo kritičen, saj je v njej slutil nevarno ost nasilnega ekspanzionizma.<sup>57</sup>

Ker je torej v umetniškem snovanju Dostojevskega res zaznati vpliv pravoslavja, se postavlja vprašanje, kako so prvine pravoslav-

ne duhovnosti oblikovale njegovo razumevanje dejavne ljubezni. Da bi lahko prišli do odgovora na to vprašanje, si je potrebno najprej predočiti specifikko pravoslavnega razumevanja αγάπη.

### Pravoslavje in αγάπη

Odgovor na vprašanje o pomenu αγάπη v pravoslavni duhovnosti je možno (po)iskati z analizo dogme o izhajanju Svetega Duha, ki je bila dogmatska osnova za veliko shizmo leta 1054, v kateri se je krščanstvo razcepilo na zahodni, katoliški, in vzhodni, pravoslavni del.<sup>58</sup>

Po besedah teologa Hansa Ursa von Balthasarja se specifična pravoslavja (ter njegovega razumevanja Boga in αγάπη) najbolj izrazito pokaže v poudarjanju povratka Sina k Očetu ob spremenjenju na gori Tabor. Po pravoslavnem razumevanju je bil ta Sinov začasni povratek k Očetu potreben zato, da bi se učencem razodel način, po katerem Sveti Duh, dahnjen iz Očeta, vstopi v zgodovino, natančneje, v Cerkev kot tisti duhovni prostor, katerega je za ta vstop pripravil Sin.

Po pravoslavnem razumevanju namreč Sveti Duh izide zgolj iz Očeta, v nasprotju s katoliškim razumevanjem, po katerem Sveti Duh izhaja iz Očeta in Sina, v čigar daritvi na križu in vstajenju je bil posredovan človeštvu. Zaradi tega poudarka, da namreč Sveti Duh izhaja zgolj iz Očeta, daje pravoslavje največji poudarek kontemplaciji in liturgiji, v kateri se v najbolj neposredni obliki ponavlja dogodek sevanja Očetove luči - Svetega Duha na gori Tabor.<sup>59</sup>

Na podlagi tega kratkega prikaza dogme o izhajanju Svetega Duha je razvidno, da pravoslavje poudarja držo odmika, s katero Kristus dopušča, da Oče pošlje Duha, to je Duha svoje αγάπη, v svet in ga preobrazi. Ker za αγάπη velja, da gre v njenih delih za posnemanje Božje αγάπη, to pomeni, da po pravoslavnem razumevanju človek deluje v duhu

ἀγάπη takrat, ko po Kristusovem zgledu (ki je Bogočlovek in s tem človeku za posnemanje najbližji) zavzame držo odmaknjene odprtosti, s katero dopušča, da Bog sam vstopa v situacije in jih preobraža.

Prvine pravoslavnega razumevanja ἀγάπη kot v Kristusovem zgledu utemeljene trpne drže dopuščanja vstopa Božje ἀγάπη v svet je moč najti tudi v razumevanju dejavne ljubezni pri Dostojevskem kot človekove drže dopuščanja, da Božja (po)moč pronica v stiske sočloveka. Na vprašanje o tem, do kolikšne mere je na Dostojevskega razumevanje dejavne ljubezni dejansko vplivala pravoslavna ἀγάπη, in od kod naprej si je pisatelj pri tem dopustil ustvarjalno svobodo, pa bo skušalo odgovoriti naslednje poglavje.

## Prvine pravoslavne ἀγάπη v dejavni ljubezni Dostojevskega

Stična točka med pravoslavnim razumevanjem ἀγάπη in dejavno ljubeznijo Dostojevskega je moment človekovega razpiranja prostora za vstop preobražujoče Božje ἀγάπη. Pri tem se postavlja vprašanje, ali je Dostojevski povsem sledil pravoslavni ἀγάπη, natančneje, ali je to omogočanje vstopa Božje ἀγάπη razumel na način človekove odprtosti, zadržanosti in celo odmika.

Da bi bil odgovor na to vprašanje lahko pritrديلen, je moč sklepati zlasti iz več odlomkov v *Bratih Karamazovih*, v katerih daje Dostojevski velik poudarek pasivnemu, skoraj odmaknjenemu in manj aktivnemu, angažiranemu pristopu k življenju in celotni stvarnosti. Tako denimo s tem, ko v govoru starca Zosima imenuje ljudstvo<sup>60</sup> in ljudstvu zveste menihe<sup>61</sup> zaradi neomejene ponižnosti in zvestobe izročilu vere nosilce Kristusove resnice,<sup>62</sup> postavlja v ospredje človekovo držo zadržanega sprejemanja in ponižnega dopuščanja.

Ta poudarek je viden tudi v poklonu stvarstvu, s katerim se v Zosimovem<sup>63</sup> in Al-

joševem življenju začenja življenje v duhu dejavne ljubezni in v katerem so na simbolni način nakazane njene temeljne poteze, namreč da je drža zadržanega, odprtega dopuščanja pronicanja Božje milosti. Da se ta prehod v logiko ἀγάπη, to je v logiko dopuščanja delovanja Božje ἀγάπη, zgodi ravno ob stiku z naravo, ni naključje, saj se po pravoslavnem verovanju Bog skozi jo še posebej intenzivno razodeva in daje.<sup>64</sup>

Narava je namreč prežarčena z Božjo svetlobo (od tod je tudi moč razumeti izrazito spoštljiv odnos slovanskih narodov do zemlje kot matere,<sup>65</sup> ki skupaj s človekom čuti in joka v času katastrof<sup>66</sup>), ker v njej ni samovoljnega onemogočanja pronicanja Božje ἀγάπη, saj nima svobodne volje in ne more grešiti. Tako je človek poklican, da posnema naravo s tem, da z deli ἀγάπη dopušča presevanje Božje luči na način kontemplativnega, umirjenega, spoštljivega, skoraj nedejavnega odnosa do stvarstva. Skozi ta dela pride do odkrivanja oziroma odstiranja vseprisotnega Boga,<sup>67</sup> kar je tudi cilj celotno stvarnost prežemajoče in prenavljajoče ἀγάπη in se imenuje pobožanstvenje.<sup>68</sup>

Dostojevskega razumevanje dejavne ljubezni pravoslavnemu razumevanju ἀγάπη ni sorodna samo v tem, da je način človekovega razpiranja prostora za vstop preobražujoče Božje ἀγάπη, temveč tudi v tem, da je to omogočanje vstopa Boga hkrati odprtost, zadržanost in celo odmik. Ta drža se kaže zlasti v delih obeh osrednjih likov *Bratov Karamazovih*, to je pri Zosimu in Aljošu. Čeprav oba aktivno delujeta v svetu, je njuna temeljna drža pri tem drža radikalne odprtosti, skorajda zadržanosti, s katerim dopuščata delovanje Boga in reševanje na videz nerešljivih življenjskih situacij.

Da je torej to res temeljna drža, kar zadeva dejavno ljubezen pri Dostojevskem, pričajo tudi Zosimove besede iz predsmrtnega govora:

*“Pred kako mislijo se v dvomih ustaviš, zlasti pa ob pogledu na grehe ljudi, in se vprašaš: ‘Ali naj se lotim posla s silo ali ponižno ljubeznijo?’ Odloči se vselej za ponižno ljubezen. Če se tako odločiš enkrat za vselej, si boš lahko podvrgel ves svet. Ljubeča ponižnost je silna moč, najsilnejša med vsemi, ničesar ni, kar bi ji bilo podobno. Sleherni dan in sleherni uro, sleherni minuto hodi okoli samega sebe in se opazuje, da bo tvoj obraz blag in lep.*

*Vidiš, šel si mimo majhnega otroka, jezen si šel mimo njega, z grdo besedo na jeziku in s togoto v duši; ti morda niti nisi opazil otroka, ta pa te je videl in tvoj odurni, brezbožni obraz mu je morda ostal v srcecu, ki se ne more braniti. Ti nisi vedel tega, a mogoče je, da si že s tem vrgel vanj slabo seme, ki bo nemara pognalo, in vse samo zato, ker se nisi zadržal pred otrokom in nisi vzgojil v sebi pazljive in delavne ljubezni.”<sup>69</sup>*



Andreja Muha: *Himalaja*, 2006, oljni pastel, 21 x 30 cm.

Dostojevski je torej zlasti v *Bratih Karamazovih* (pod vplivom pravoslavnega razumevanja αγάπη) razvil dejavno ljubezen kot globoko osrečujoče dejavno služenje sočloveku, s katerim človek na način zgleda in nevsiljivega pogovora ter molitve odpira prostor za vstop blagodejne Božje αγάπη v svet. Na osnovi teh dognanj, po katerih je izkazan odločilen vpliv krščanske misli na razumevanje dejavne ljubezni pri Dostojevskem, bo slednjič lahko opravljena (kritična) analiza interpretacije *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*.

V njej je namreč Dušan Pirjevec interpretiral Dostojevskega razumevanje dejavne ljubezni v nekrščanskem ključu. Do odgovora na vprašanje glede posledic tega Pirjevčevega interpretativnega odmika pa bomo lahko prišli šele, ko si bomo njegovo študijo, ki ima pomemben vpliv na sodobno slovensko razumevanje človekoljublja in ostalih človekovih temeljnih bivanjskih drž, поблиže ogledali.

## **Pirjevčev razumevanje dejavne ljubezni v študiji *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu***

V študiji *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu* gre za edini Pirjevčev spis, v katerem se ta (eksplicitno) ukvarja z vprašanjem dejavne ljubezni, hkrati pa je to tudi zadnje delo, s katerim je zaokrožil svojih dvanajst spremnih študij k (evropskim) romanom iz zbirke *Sto romanov*<sup>70</sup> in ki velja za njegov temeljni oziroma najboljši spis.<sup>71</sup>

V njem je Pirjevec že v izhodišču opozoril na temeljno definicijo razumevanja dejavne ljubezni, ki naj bi jo po njegovem Dostojevski podal skozi besede starca Zosime namenjene gospe Hohlakovi:

*“Potrudite se, da boste dejavno in neugnano ljubili svoje bližnje. V enaki meri, kakor boste napredovali v ljubezni, se boste tudi prepričevali o Božjem bitju in o nesmrtnosti svoje duše. Če pa dosežete v ljubezni do bližnjega*

*popolno samozatajevanje, tedaj boste nedvomno dobili vero in noben dvom vam ne bo mogel več prodreti v dušo. To je preskušeno, to je zanesljivo.”*<sup>72</sup>

Vendar se Dostojevskega dejavne ljubezni do sočloveka po Pirjevcu ne sme razumeti v smislu *“nekakšne individualno psihološke ali pa socialno-moralne lastnosti in da se slednjič sprevrže celo v nekakšno dobrotvorno delovanje ali kaj podobnega”*.<sup>73</sup> Pri dejavni ljubezni gre namreč za mnogo bolj kompleksno držo, potrebno temeljite obravnave.

Pirjevec se zaradi tega najprej loti obravnave *“ljubezni do človeštva, ki jo Dostojevski uprizarja predvsem kot ozadje, na katerem naj bi se kar najbolj jasno zarisali obrisi one druge, se pravi dejavne ljubezni do sočloveka”*.<sup>74</sup> Zato svojo raziskavo najprej osredotoči na analizo ljubezni do človeštva.

## **Ljubezen do človeštva ali abstraktna ljubezen**

Po Pirjevcu ljubezen do človeštva *“ni dejavna ljubezen do bližnjega in ji za bližnjega sploh ne gre”*.<sup>75</sup> Zaznati jo je po njegovem mogoče na primer pri gospe Hohlakovi, ki ne ljubi človeka kot človeka, pač pa ga ljubi zaradi pohvale:

*“Če je kaj, kar bi moglo mahoma ohladiti mojo ‘dejavno ljubezen’ do človeštva, tedaj je to samo nehvaležnost. Skratka, jaz delam za plačo in zahtevam takojšnje plačilo, to je, pohvalo zase in plačilo z ljubeznijo za ljubezen. Drugače nisem zmožna nikogar ljubiti!”*<sup>76</sup>

Da pri tej ljubezni dejansko gre *“samo za prikrivanje in legalizacijo sovraštva do človeka kot posameznika”*,<sup>77</sup> je po Pirjevcu razvidno iz besed starca Zosime, v katerih o svojem sogovorniku modrem zdravniku pripoveduje:

*“Ljubim človeštvo’, je pravil, ‘toda čudim se sam sebi: čim bolj ljubim človeštvo nasploh, tem manj ljubim ljudi kot take, to je, vsakega posebej, kot posameznike. V svojih sanjarijah’, je rekel, ‘sem neredko prihajal do strastnih*

načrtov o tem, kako bi služil človeštvu, in nemara bi se bil dal v resnici križati za ljudi, ko bi bil kdo nenadoma zahteval kaj takega, čeprav nisem zmožen, da bi preživel s komerkoli le dva dni v isti sobi - to vem iz skušnje. Brž ko je kdo blizu mene, že tlači njegova osebnost moje samoljubje in utesnjuje mojo svobodo. V enem samem dnevu lahko zamrzim tudi najboljšega človeka: tega zato, ker pri kosilu predolgo je, onega zato, ker ima nahod in venomer smrkva. Sovražnik ljudi postajam', je dejal, 'brž ko se me le dotaknejo. Zato je bilo vselej tako, da je postajala moja ljubezen do človeštva tem bolj goreča, čim bolj sem sovražil ljudi kot osebe sploh'.<sup>78</sup>

Tudi v besedah, ki jih Ivan Karamazov govori bratu Aljošu, najde Pirjevec prvine te na- pačne ljubezni:

"Nekaj ti moram priznati", je začel Ivan 'nikoli nisem mogel razumeti, kako more človek ljubiti svoje bližnje. Prav bližnjih po mojem mnenju ni mogoče ljubiti - kvečjemu oddaljene. /.../ Da vzljubimo človeka, se mora skriti našim očem, komaj pa nam pokaže svoj obraz, je ljubezni konec'. /.../ 'Odmišljeno je še mogoče ljubiti bližnjega in kateri krat celo tudi še od daleč, od blizu pa skoraj nikoli ne.'<sup>79</sup>

V analizi te ljubezni do človeštva, ki ne ljubi človeka zaradi njega samega, opozori Pirjevec na Ivanov izraz 'ljubiti odmišljeno', ki ga prevaja z 'abstraktno', tudi 'splošno', 'obče', torej nekaj, kar ni dostopno neposrednemu čutnemu dožemanju, in mu zato pripada ime 'ideja', 'pojem', 'bistvo', 'resnica'.<sup>80</sup> Iz tega Pirjevec sklepa, da pri (Ivanovi) ljubezni do človeštva res ne gre za ljubezen do konkretnega človeka, temveč za ljubezen do abstraktne ideje o njem, zato to (njegovo) ljubezen do človeštva poime- nuje abstraktna ljubezen.

Abstraktna ljubezen "ljubi le idejo, pojem ali bistvo človeštva in človeka",<sup>81</sup> torej namesto konkretnega človeka ljubi predstavo oziroma idejo o njem, ki ji človek kot "živ, otipljiv

in enkratni posameznik nikoli ne more ustrezati, tako da je med idejo in živim človekom vedno neukinljiva razlika",<sup>82</sup> pravi Pirjevec, in ta "razlika je seveda neusklajenost bivanja z bistvom oziroma eksistence z esenco".<sup>83</sup>

V potrditev teze, da gre pri abstraktni ljubezni za ljubezen do esence človeka, s katero je konkretni človek kot eksistenca neusklajen, Pirjevec navaja Ivanove besede iz pogovora z Aljošo:

"Po mojih pojmih je Kristusova ljubezen do ljudi na svoj način čudež, ki ni mogoč na zemlji. Res je, da je bil Bog. Toda mi nismo bogovi. Jaz na primer lahko globoko trpim, a kdo drug ne more nikoli spoznati, kolikšno je moje trpljenje, prav zato, ker je drug, ne pa jaz, in mimo tega je človek tudi malokdaj pripravljen priznati drugega za trpina (kakor da je to nekakšno dostojanstvo). Zakaj ne privoli v to, kako misli? Zato, na primer, ker mu smrdim, ker imam bedast obraz ali ker sem mu kdaj stopil na nogo. Vrh tega je trpljenja več vrst: poniževalno trpljenje, ki me ponižuje, na primer lakoto, bo moj dobrotnik še dopustil, toda količ kaj višje trpljenje za idejo - ne, to dopusti le v redkih primerih, zato ker me bo na primer pogledal in mahoma opazil, da nikakor nimam obraza, kakršnega bi moral po njegovi domisljiji imeti človek, ki trpi za tako in tako idejo. In glej, tisti mah mi odvzame svoje dobrote, in to niti ne iz hudobnega srca."<sup>84</sup>

V abstraktni ljubezni, ki je ljubezen do predstave, ideje ali esence človeka, ne pa do konkretnega človeka kot eksistence, je esenca pred eksistenco in tako je druga podrejena prvi. Ker je torej za abstraktno ljubezen temeljna esenca, saj je "zavezana zgolj ideji in bistvu, gre ji najprej za logiko in samo za smisel, zanj je življenje možno le, če je življenje v duhu logike in smisla",<sup>85</sup> se znotraj nje mora dogajati spreminjanje eksistence v skladu s esenco, da bi na ta način sploh lahko dobila legitimnost svojega obstoja.

## Sklep

Na podlagi izsledkov o temeljnih potezah abstraktne ljubezni, ki služijo analizi temeljnih potez dejavne ljubezni, je možno sklepati, da gre po Pirjevcu pri dejavni ljubezni za ljubezen do konkretnega človeka in ne do predstave ali ideje o njem, za ljubezen, ki daje prednost eksistenci pred esenco in zato eksistence tej esenci ne priličuje.

O njej bo natančneje spregovorilo nadaljevanje razprave, ki bo slednjič podalo (kritično) primerjavo med Pirjevčevim in Dostojevskega razumevanjem dejavne ljubezni v luči njune krščanske (ne)zaznamovanosti.

1. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Nova beseda*, Ljubljana, 1989, 199.
2. Prim. Reinhard Lauth, *Die Philosophie Dostojevskis*, München, 1950, 41-42.
3. Anders Nygren je na podlagi pregleda grškega (prevoda) *Svetega pisma Stare in Nove zaveze* prišel do sklepa, da so pisci pretežno rabili besede ἀγάπη, manj pa druge izraze za ljubezen. (Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 14.)
4. Prim. Thomas Söding, geslo *agape*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, izd. W. Kasper, Band 1, Freiburg/Breisgau, 1993, 220.
5. Prim. Thomas Söding, geslo *agape*, v: n. d., 221.
6. Prim. Thomas Söding, prav tam.
7. V vseh navedenih novozaveznih citatih nastopa ljubezen kot prevod za ἀγάπη. (Prim. *Novum Testamentum Graece*, izd. Nestle-Aland, Stuttgart, 1993 [27. predelana izdaja])
8. Prim. tudi: Kol 3,12-14.
9. Prim. tudi: Mt 22,37-40; Lk 10,27; Jn 13,34-35; Jn 14,15,21.23-24; Jn 15,17; Rim 13,8-10; Gal 5,5-6,13-14; Jak 2,8; 1 Jn 4,21; 1 Jn 5,1-3; 2 Jn 1,5-6.
10. Prim. tudi: Rim 5,5,8; Ef 1,4-6; Ef 2,4-7.
11. "Posnemajte torej Boga, saj ste njegovi ljubljeni otroci, in živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus vzljubil nas in je daroval sam sebe za nas kot blago dišečo daritev in žrtev Bogu" (Ef 5,1-2).
12. "Slišali ste, da je bilo rečeno: Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika. Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, da boste postali sinovi svojega Očeta, ki je v nebesih" (Mt 5,43-45). Prim. tudi Lk 6,35.
13. "Kajti lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti, tujec sem bil in ste me

sprejeli, nag sem bil in ste me oblekli, bolan sem bil in ste me obiskali, v ječi sem bil in ste prišli k meni. Resnično povem vam: Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili" (Mt 25,35-36.40).

14. Prim. Jn 15,9-13.
15. Prim. tudi 1 Jn 3,16-18.23-24.
16. Po krščanskim pojmovanjem ljubezni velja, da ljubezen prihaja od Boga in se k Bogu vrača, in sicer preko ljubezni do bližnjega, zato sta ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega neločljivo povezani. (Prim. Tomaš Špidlik, *Osnove krščanske duhovnosti*, Maribor, 1998, 64-67.)
17. Prim. Gorazd Kocijančič, *Eros in agape pri Maksimu Spoznavalcu*, v: *Tretji dan* 3 (2000), 23.
18. "Ljubezen ne išče svojega" (1 Kor 13,5).
19. Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 107.
20. "Bog pa izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki" (Rim 5,8).
21. "Ko smo bili nedoletni, smo bili usuznjeni prvinam sveta. Ko pa je nastopila polnost časa, je Bog poslal svojega Sina, rojenega iz žene, rojenega pod postavo, da bi odkupil tiste, ki so bili pod postavo, da bi mi sprejeli posinovljenje. Ker pa ste sinovi, je Bog poslal v naša srca Duha svojega Sina, ki vpije: "Aba, Oče!" Potemtakem nisi več suženj, temveč sin, če si pa sin, si tudi dedič po Bogu" (Gal 4,3-7). Prim. tudi: Rim 6,6; Ef 1,4-6; Ef 4,22-24.
22. "Toda Bog, ki je bogat v usmiljenju, nas je zaradi velike ljubezni, s katero nas je vzljubil, čeprav smo bili zaradi prestopkov mrtvi, skupaj s Kristusom oživil - po milosti ste bili namreč rešeni - in z njim nas je obudil in nas posadil v nebesa v Kristusu Jezusu, da bi v prihajajočih vekih pokazal v svoji dobrosrčnosti do nas v Kristusu Jezusu čezmerno bogastvo svoje milosti. Z milostjo ste namreč odrešeni po veri, vendar to ni iz vas, ampak je Božji dar. Niste odrešeni iz del, da se ne bi kdo hvalil. Njegova stvaritev smo, ustvarjeni v Kristusu Jezusu za dobra dela; zanje nas je Bog vnaprej pripravil, da bi v njih živeli" (Ef 2,4-10).
23. "Takšen je bil blagohotni sklep njegove volje, v hvalo veličastva njegove milosti, s katero nas je obdaril v Ljubljenem. Da bi bili mi, ki smo že prej upali v Mesija, v hvalo njegovega veličastva" (Ef 1,5-6.12).
24. Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 123.
25. Prim. Anders Nygren, n. d., 125.
26. "Poglejte, kakšno ljubezen nam je podaril Oče: Božji otroci se imenujemo in to tudi smo. Ljubezen spoznavamo po tem, da je On dal

- življenje za nas. In tako smo tudi mi dolžni dati življenje za brate" (1 Jn 3,1.16).
27. "Če je Bog poveličan v njem, ga bo tudi Bog poveličal v sebi; in poveličal ga bo takoj. Kar koli boste prosili v mojem imenu, bom storil, da bo Oče poveličan v Sinu" (Jn 13,32; 14, 13).
28. Prim. Arthur Hilary Armstrong in Robert Austin Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, London, 1960, 81.
29. Prim. Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt am Main, 1973, 4. izd.
30. Prim. Platon, *Fajdros*, 251 A-252 C.
31. Origenes, *In Ezechelem*, VI, 6, PG 13, 715 A; prim. tudi: PG 13, 714 D.
32. Prim. Ps. Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus*, cap. I, § 7, PG 3, 595 C-597 D; cap. IV, § 1, PG 3, 693 B-695 A.
33. Ps. Dionysius Areopagita, n. d., cap. IV, §§ 7-17, PG 3, 701 C-715 D.
34. Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 571-573.
35. Prim. Anders Nygren, n. d., 542.
36. Prim. prav tam, 489.
37. Avguštín ne uporablja pojma agape, pač pa caritas. Prim. Anders Nygren, n. d., 482.
38. Prim. prav tam, 527.
39. Prim. prav tam, 536-537.
40. Prim. Anders Nygren, n. d., 563-564. Prim. tudi S. Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. XXX, 33, PL 34, 31-32.
41. Prim. Anders Nygren, n. d., 308.
42. Tertullianus, *Adversus Marcionem libri quinque*, v: *Corpus Christianorum, Series latina*, I, Turnhout, 1954, 441-726.
43. Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 327 sl. Gre za vpliv judovskega, tj. nomičnega razumevanja ljubezni, v katerem je ljubljen tisti, ki je te ljubezni spričo svoje pravičnosti vreden.
44. Prim. Anders Nygren, n. d., 683.
45. Viktor Warnach; nav. po: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, izd. H. Balz/ G. Schneider, Stuttgart/Berlin/Köln, 1992 (2. izd), 21.
46. Enthelbert Stauffer, geslo *agápe*, v: *Theological Dictionary of the New Testament*, izd. G. Kittel/ G. Friedrich, skrajšana izd. G. W. Bromiley, 1985 (ponat. 1990), 10.
47. Prim. Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, 12-13.
48. Anders Nygren, n. d., 70.
49. Prim. prav tam, 70.
50. Prim. prav tam, 69.
51. Prim. prav tam, 56.
52. Prim. Franco Bolgiani, *Anders Nygren e la ricerca tematica nella storia del Cristianesimo*, v: Anders Nygren, n. d., XXXII.
53. Henri de Lubac, *Drama ateističnega humanizma*, Celje, 2001, 278.
54. Slavjanofilske ideje, ki jih je zgostil v ideji t. i. 'počveničestva', je Dostojevski najbolj intenzivno razvijal v revijah *Čas* (1861-1863) in *Epoha* (1864-1865) ter v *Zapiskih iz mrtvega doma* (1860-1862), *Zimskih zapiskih o poletnih vtisih* (1863) in v romanu *Zapiski iz podtalja* (1864), njihove prvine pa je moč zaslediti tudi v poznejših delih.
55. Izraz 'slavjanofilstvo' je prvotno označeval ljubezen do cerkvenoslavnskega jezika in obreda ter do ruskih verskih tradicij. Slavjanofilska kulturno-politična struja je v idejnih spopadih s t. i. 'zahodnjaki' sredi 19. stoletja rusko narodnost tesno vezala na pravoslavje (to načelo so Rusi podedovali od Grkov). Po zgledu romantikov so slavjanofili idealizirali rusko preteklost in rusko narodnost, pravoslavje pa razglašali za najčistejšo obliko krščanstva. Rusiji so pripisovali visoko poslanstvo, katerega zadnji domet je vzpostavitev vzorne krščanske države. Med njimi so zelo pomembni Homjakov, Aksakov, deloma tudi Dostojevski idr. (Prim. nav. v: Franc Grivec, *Pravoslavje*, Ljubljana, 1918, 35.)
56. "Velika ideja o vesoljnem pomenu pravoslavne Rusije je temeljni kamen za prihodnjo vrhovno oblast na Vzhodu, širi se krog ruske prihodnosti, poraja se ideja ne le o veliki državi, marveč o celem novem svetu, ki mu je usojeno obnoviti krščanstvo z vse slovansko pravoslavno idejo in vnesti v človeštvo novo misel, ko se bo začel razkrajati Zahod, gniti pa bo začel tedaj, ko bo papež dokončno izmaličil Kristusa in s tem zaplodil ateizem v oskrnjenem zahodnem človeštvu." (Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Nova beseda*, Ljubljana, 1989, 227.)
57. Dostojevski je distanco do te ideje pokazal že v romanu *Idiot*, saj jo položi v usta kneza Miškina ob njegovem izbruhu v salonu Jepaničinovih in jo izpostavi občemu zasmehu: "V odpor zahodu mora zasijati naš Kristus, ki smo ga mi ohranili in ga oni sploh poznali niso! Ne da bi suženjsko prijemali za jezuitski trnek, temveč jim moramo ponesti svojo rusko omiko in jim zdaj stopiti na čelo." (Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Idiot*, Ljubljana, 1979, 588.)
58. Razvoj dogme o izhajanju Svetega Duha (tudi iz Sina) je trajal več stoletij. V prvotni različici veroizpovedi, določeni na drugem ekumenskem cerkvenem zboru v Carigradu leta 381, še ni omenjen Filioque (Filioque - 'in Sina' [gre za izhajanje Svetega Duha iz Očeta in Sina]), nato pa se je sporadično začela omenjati in širiti njegova raba, zlasti po pokrajinskem cerkvenem zboru v Toledu leta 587, nakar je v drugi polovici 9. stoletja carigrjski patriarh Fotij prepovedal

- uporabo te dopolnjene oblike veroizpovedi. V zahodni cerkvi je bila omenjena dogma dokončno določena za nauk vere na četrtem lateranskem koncilu l. 1215. (Prim. nav. v: Franc Grivec, *Pravoslavje*, Ljubljana, 1918, 36.)
59. Prim. Hans Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution*, v: *Skizzen zur Theologie*, IV, Einsiedeln, 1974, ang. prev.: Spirit and Institution, v: *Explorations in Theology*, IV, Rim, 1995, 113.
60. "Tako naš narod še vedno neomajno veruje v pravico ter priznava Boga in ganjeno joka. /.../ Rusijo pa bo Gospod rešil, kakor jo je rešil že nešteto krat. Iz ljudstva bo prišla rešitev, iz njegove vere in njegove ponižnosti. Očetje in učitelji, čuvajte vero ljudstva, kajti to niso puhle sanje. /.../ Toda Bog bo rešil svoje ljudi, zakaj Rusija je velika v svoji ponižnosti. /.../ Čuvajmo Kristusov obraz in kakor dragocen demant bo zasijal vsemu svetu..." (Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* I, Ljubljana, 1977, 403-405.)
61. "In vendar, koliko je v meništvu ponižnih in krotkih, žejnih samote in goreče molitve v tišini. /.../ Da bo prav od teh krotkih in žejnih samotne molitve morda še kdaj prišlo odrešenje ruske dežele! Saj ti so resnično v tišini pripravljeni, na dan in uro, na mesec in leto'. Dotlej pa hranijo v svoji samoti Kristusov obraz krasen in nepopačen, v čistosti Božje resnice, po sporočilu najstarodavnejših očetov, apostolov in mučnikov, in kadar bo treba, ga bodo odkrili omajani resnici sveta. Ta misel je veličastna. Na vzhodu bo zasijala ta zvezda." (Fjodor Mihajlovič Dostojevski, n. d., 400-401.)
62. "Prav ti ponižni in krotki postniki in molčečniki se bodo vzdignili in lotili velikega dela. V ljudstvu je rešitev Rusije. A ruski samostan je bil od nekdaj z ljudstvom. Če pa je ljudstvo osamljeno, smo tudi mi osamljeni. Ljudstvo veruje po naše in javni delavec, ki ne veruje v Boga, ne bo pri nas v Rusiji nič opravil, niti če bi prišel z odkritim in genialnim razumom. Pomnite to. 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 vzgajate. To je vaša meniška naloga, kajti to ljudstvo je nosilec Boga." (Fjodor Mihajlovič Dostojevski, n. d., 402-403.)
63. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, n. d., 381 sl.
64. Prim. nav. v: Franc Grivec, *Pravoslavje*, Ljubljana, 1918, 53.
65. Prim. Anton Štrukelj, *Značilnosti vzhodne duhovnosti*, v: Anton Štrukelj, *Šivanje raztrgane suknje*, Ljubljana, 1998, 107-108.
66. Prim. Ida Debevec, *Mistika vzhodnih cerkev in karmelska mistika*, Ljubljana, 1994, 24.
67. Prim. Anton Štrukelj, *Značilnosti vzhodne duhovnosti*, v: n. d., 102.
68. Prim. prav tam, 103.
69. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* I, Ljubljana, 1977, 409.
70. Pirjevčeve spremne študije k delom evropskega romanopisja v zbirki *Sto romanov* so izhajale v letih od 1964 do 1976, in sicer v sledečem zaporedju: *Ob Sartrovem 'Gnusu'* (k Sartrovem *Gnusu*), *Tragična komedija* (h Gogoljevimi *Mrtvim dušam*), *Zločin Julijana Sorela* (k Stendhalovemu romanu *Rdeče in črno*), *Zgubljene iluzije* (k Balzacovim *Zgubljenim iluzijam*), *Franz Kafka in evropski roman* (h Kafkovemu *Gradu*), *Vprašanje svobode* (k Jacobsenovemu *Niels Lyhneju*), *Smrt in akcija* (k Malrauxovi *Kraljevski poti*), *Revolucija in njena resnica* (k Stendhalovemu *Lucienu Leuwenu*), *Vprašanje moči* (k Laclosovim *Nevarnim razmerjem*), *Na začetku* (k Cervantesovem *Veleumnem plemiču don Kihotu iz Manče*), *Na poti k novemu romanu* (k Robbe-Grilletovemu *Vidcu*) in *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu* (k Dostojevskemu *Bratom Karamazovim*).
71. Prim. Tine Hribar, O Dušanu Pirjercu, v: *Nova revija* 193 (1998), 84.
72. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* I, Ljubljana, 1977, 73.
73. Dušan Pirjavec, *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v: n. d., 609.
74. Prav tam, 611.
75. Prav tam, 609.
76. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* I, Ljubljana, 1977, 74.
77. Dušan Pirjavec, *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v: n. d., 610.
78. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* I, Ljubljana, 1977, 75.
79. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, n. d., 303-304.
80. Prim. Dušan Pirjavec, *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v: n. d., 611.
81. Prav tam, 611.
82. Prav tam, 612.
83. Dušan Pirjavec, n. d., 612.
84. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi* I, Ljubljana, 1977, 304.
85. Dušan Pirjavec, *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, v: n. d., 613.