

# Ljubezen v *Svetem pismu* in v delih Dostojevskega

Spričo aktualne svetovne situacije, v kateri smo soočeni s celim nizom izzivov, zlasti na področju svetovnega miru in socialne pravičnosti, se kaže pot meddržavnega, medkulturnega in medverskega dialoga kot tista, ki bi lahko privedla do odgovorov na vprašanja prihodnosti človeštva. Pri tem je ključnega pomena iskanje in poglobljanje lastnih stališč, kajti šele na podlagi njih je sploh možno tvorno stopati v dialog in skozenj spreminjati zgodovinsko danost, v katero smo postavljeni.

Za nas kristjane se zdi najpomembnejši in tudi najpotrebnejši premislek vprašanja ljubezni kot temeljne krščanske zapovedi. V tem našem razmišljanju se bomo v to vprašanje poglobili skozi prizmo literature, tega subtilnega medija, ki zmore globoko prodreti v globine človeške biti, od koder naj bi pronicalo tudi vse njegovo plemenito in dobro. Tudi tisto najbolj zlahtno, kar premore človek – ljubezen. Pri tem nam bo v pomoč pisec, ki so ga sodobniki razglašali za genialnega poznavalca človeške duše, sam pa se je skromno imel za "iskalca človeka v človeku" – Fjodor Mihajlovič Dostojevski.

Obravnavo vprašanja ljubezni pri Dostojevskem se morda na prvi pogled zdi nekoliko vprašljiva, saj gre za temo, ki je bila pri tem velikem ruskem pisatelju in mislecu nekoliko v ozadju. Dostojevski se je namreč veliko posvečal opisovanju temnih plati človeške narave in stvarnosti – povedano z avtorjevim izrazom – vprašanjem "podtalja"<sup>1</sup>. Tako se je zlasti v *Zločinu in kazni*, *Idiotu*, *Besih* in *Bratih Karamazovih* veliko mudil ob vpra-

šanjih trpljenja, zla, nihilizma ipd.,<sup>2</sup> vendar v njih najdemo tudi vneto iskanje tistih prvin človekovega bivanja in delovanja, skozi katere bi se človek lahko prerodil v "novo življenje"<sup>3</sup>. In mednje bi naj sodila tudi ljubezen. Z njo se je Dostojevski intenzivno ukvarjal v svojih dnevniških zapisih. Tako se v *Dnevniku pisatelja* sprašuje, ali je človek zmožen ljubiti po Kristusovi zapovedi in po njegovem zgledu: *"Toda ko se je pojavil Kristus kot človekov utelešeni ideal, je postalo jasno kot beli dan, da mora najvišji, zadnji razvoj osebnosti prav tako doseči natanko to (čisto na koncu razvoja, na točki, ko doseže cilj), da bi človek odkril, spoznal in se z vso močjo svoje narave prepričal, da je najbolj vzvišena naloga, ki jo človek lahko uresniči s svojo osebnostjo, s popolnim razvojem svojega jaza, v tem, da se temu jazu odpove, da ga popolnoma izroči vsem in sleherniku scela in brez sebičnosti. V tem je največja sreča"*.<sup>4</sup>

Dostojevski v tem odlomku ljubezen postavlja v tesno bližino s Kristusom. Krščansko razumevanje ljubezni je pustilo sled tudi v njegovih romanih, zlasti v *Bratih Karamazovih*, v katerih je to vprašanje najintenzivneje obravnaval. Kakšno pa je to njegovo razumevanje krščanske ljubezni, pa bo skušal odgovoriti pričujoči zapis. Da je bil sicer miselni svet Dostojevskega res tesno prepleten s krščanstvom, ni sporno, kajti o tem pričajo že njegovi zapiski, korespondenca in publicistika.<sup>5</sup> Da pa bi lahko odgovorili na vprašanje o tem, kakšno razumevanje novozavezne ljubezni najdemo v njegovih romanih, si moramo le-to najprej natančneje ogledati.

## **Novozavezna ljubezen – agápe**

*Agápe* je v grškem izvirniku *Nove zaveze* najpogostejši izraz za ljubezen. Agápe je namreč najpogostejše rabljeni izraz zanjo,<sup>6</sup> ni pa edini, saj je bil poleg tega grškega izraza za ljubezen v poganskem helenizmu na voljo tudi besede *eros* (koprnjenje po lepem, resničnem in dobrem), *filía* (prijateljska ljubezen) in *storgév* (naravna povezanost). Dejstvo je, da že pri prevajanju *Stare zaveze* v grščino stopijo izrazi *eros*, *filía* in *storgév* v ozadje, saj so se prevajalci za prevod ljubezni raje posluževali predvsem izrazov *agápesis* (krepost trajnega nagnjenja do dobrega) in *agápe*.<sup>7</sup> Po domnevah poznavalcev naj bi bila ta odločitev pogojena z upoštevanjem fonetične sorodnosti med hebrejskim izrazom za ljubezen - 'ahab-' in grškim korenem 'agap-'. Tudi pisci *Nove zaveze* so za ljubezen pretežno uporabljali izraza *agápesis* in *agápe*, nakar je prevladala raba slednjega in tako je mesto središčnega izraza za ljubezen v *Novi zavezi* zavzela *agápe*.<sup>8</sup>

V *Novi zavezi* nastopi *agápe* kot temeljna krščanska zapoved, in sicer kot ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega, ki sta nezdružljivo povezani in sta sinteza ter nadgradnja ostalih zapovedi.<sup>9</sup> Človek lahko izpolnjuje to temeljno zapoved na podlagi izkustva Božji ljubezni, ki doseže vrh v darovanju Sina v spravo za človeške grehe.<sup>10</sup> Tej ljubezni lahko človek odgovarja z ljubeznijo do svojega bližnjega,<sup>11</sup> celo nasprotnika,<sup>12</sup> kajti Bog se je namreč s človekovim bližnjim povsem poistovetil.<sup>13</sup>

## **Agápe v eksegetsko-teoloških raziskavah**

Zgodovina eksegeze *agápe* je bogata. Njen temeljit prikaz najdemo v delu *Eros in agápe* A. Nygrena, ki velja za referenčno študijo na tem področju.<sup>14</sup> V njej Nygren poda poglobljen historiat eksegeze *agápe* z vsemi pogloblitimi razlagalci in njihovim razumevanjem novozavezne ljubezni. Nygren jih loči na tiste,

ki razumejo ljubezen kot motivirano in na tiste, ki jo razumejo kot zastonsko.

Kot prvega Nygren vzame v pretres apostola Pavla (5/10-ok. 67 po Kr.). Po Pavlu človek ko želi postati vreden Božje ljubezni s tem, da dosledno spolnjuje postavo in torej gleda na ljubezen na pravičniški način, gleda na ljubezen z zgrešenim pogledom. V *Pismu Rimljanom* namreč pravi, da je postava nekaj, kar človeka ne odrešuje, pač pa pogublja, je nekaj, kar daje več moči grehu (Rim 5,20).<sup>15</sup> Človek je padel, zato lahko odrešenje pride samo od Boga in njegove milosti (2 Kor 5,18-19)<sup>16</sup> in ne od človekovega izpolnjevanja postave, tj. od njegove vrednosti, zaključuje Nygren. Iz vsega tega se da sklepati, da je ljubezen po sv. Pavlu nekaj, kar ni pogojeno z vrednostjo in privlačnostjo ljubljenega, pač pa je to ljubezen iz zastonske velikodušnosti ljubečega, ki se zastonsko žrtvuje za ljubljenega. Take ljubezni danost ljubljenega ne prizadeva in ne pogojuje. Ljubeči je v sebi zadovoljen in daje ljubezen iz svoje prepolnosti. Vendar čeprav sv. Pavel dejansko zelo poudarja Božjo milost in usmiljenje, manj pa človekovo aktualno vrednost in njegova prizadevanja,<sup>17</sup> pa to vendarle ne vodi nujno v zastonsko razumevanje ljubezni. Nasprotno, Božja ljubezen namreč lahko ravno v človeški grešnosti in nemoči najde motiv svoje ljubezni. Naš ugovor potrjujejo tudi tisti Pavlovi odlomki, ki poudarjajo (potencialno) človekovo vrednost, zaradi katere se namreč Bog tudi žrtvuje za človeka. Bog namreč s svojo ljubečo žrtvijo, katere vrh je v darovanju Sina, želi človeka osvoboditi iz suženjstva greha in ga narediti sina.<sup>18</sup> Iz tega je razvidno, da Bog ljubi motivirano.

V nadaljevanju raziskave zgodovine razumevanja ljubezni obravnava Nygren Janeza Evangelista (ok. 100 po Kr.). Ključno mesto za razumevanje krščanske ljubezni pri njem je po Nygrenu: "*Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen. Bog je ljubezen,*

in tisti, ki ostaja v ljubezni, ostaja v Bogu in Bog ostaja v njem" (1 Jn 4, 8.16).<sup>19</sup> Pri njem se je po Nygrenu Božja ljubezen izkazala kot neodvisna od zunanjih vzrokov, saj ima temelj v Bogu samem oziroma je istovetna z njegovim lastnim bistvom. Iz tega Nygren zaključi, da tudi evangelist Janez razume ljubezen kot zastonski akt.<sup>20</sup> Vendar pa tudi pri sv. Janezu lahko najdemo številna mesta, kjer je govora o motivirani ljubezni Boga do človeka. V njih je izpostavljena Božja želja odrešiti človeka, zaradi katere je človeku pripravljen žrtvovati svojega Edinca.<sup>21</sup> In s takšno ljubeznijo Bog človeku zapoveduje ljubiti, kajti samo tako lahko ta v polnosti zaživi svoje Božje otroštvo,<sup>22</sup> za katerega je bil ustvarjen. Bog torej človeka ljubi z željo, saj ga želi vrniti v stanje, ki je v skladu s svojim načrtom. Iz tega lahko sklenemo, da ljubi z razlogom.

O motivirani ljubezni je govora tudi pri apostolskih očetih, kajti po njihovem pojmovanju ljubimo nekoga zato, ker je pravičen. V spisih Justina Filozofa, v *Didache* in v *Barnabovem pismu* je namreč po Nygrenu opazen poudarek na judovskem pojmovanju ljubezni, kar naj bi se najbolj jasno kazalo v poudarjanju pomena *nómos* (postava). Po tem nomičnem razumevanju ljubezni je ljubezni vreden samo tisti, ki spolnjuje postavo, torej tisti, ki je pravičen.<sup>23</sup>

V diametralno nasprotno razumevanje ljubezni pa bi lahko uvrstili gnostike, ki so se od samega začetka krščanstva (npr. v apokrifnih evangelijih [Tomažev evangelij, Hipolitovi spisi ipd.]) v svojem razumevanju ljubezni opirali na platonistično razumevanje ljubezni kot težnje k dobremu, lepemu, resničnemu.<sup>24</sup> Pri tem razumevanju ljubezni gre za hrepenenje, željo, za ljubezen, ki želi doseči svoj cilj. Gre namreč za eros, ki je kozmično počelo usmerjanja, impulz h gibanju in dejavnosti, kar je značilno za splošno grško pojmovanje ljubezni.<sup>25</sup> Eros trga celotno bitje iz njegove danosti in najvišja stopnja njego-

vega hrepenenja je hrepenenje po Bogu. Pri Platonu prehaja od nižjega, čutnega predmeta ljubezni, k višjemu, nadčutnemu, miselnemu in končno k mističnemu uzrtju Lepote same,<sup>26</sup> k polnosti resnice, pravice in lepote.<sup>27</sup> Ker je torej ljubezen pri gnostikih želja po doseganju cilja, jo uvrščamo v motivirano razumevanje ljubezni.

Nasprotno razumevanje ljubezni je po Nygrenu značilno za Marciona (ok. 2. st. po Kr.),<sup>28</sup> ki razume ágape v zastonskem smislu. Proti Marcionovemu razlaganju ljubezni nastopi Tertulijan (ok. 150-225 po Kr.) in sicer v spisu *Adversus Marcionem*,<sup>29</sup> ki se v duhu apostolskih očetov opira na judovsko nomično razumevanje ljubezni in torej razume krščansko ljubezen kot motivirano ljubezen.<sup>30</sup> Smer razumevanja krščanske ljubezni kot motiviranega akta so izbrali tudi cerkveni očetje. Tako je Origen (ok. 185-253/54 po Kr.) zapisal, da "*sam Oče ni brezstrasten, temveč ima strast ljubezni*".<sup>31</sup>

Odločilni premik v razumevanju ljubezni kot motivirane ljubezni se je zgodil pri Pseudo-Dioniziju Areopagitu (5-6 st. po Kr.). "*Bog je eros*"<sup>32</sup>, pravi Areopagit. Zaradi prepolnosti svoje popolnosti ljubi sebe z neskončnim erosom ali, natančneje, on sam je ta eros, s katerim se ljubi. Prav zaradi te prepolnosti popolnost prekipeva (stvarjenje) in tudi k tej emanirani popolnosti je usmerjen Božanski eros (Božja ljubezen do stvarstva in človeka prav posebej).<sup>33</sup> Ravno v ljubezni do stvarstva se krščanski Bog-eros razlikuje od grškega razumevanja Boga, ki takšne ljubezni ni poznal. Ta krščanski Bog-eros je po Pseudo-Dioniziju torej ekstatičen;<sup>34</sup> njegova ljubezen se poraja iz presunjenosti nad svojo neskončno lepoto, ki ga odpira v neskončno ljubezen do vsega. Ta ljubezen se obrača tudi na človeka, ki je poleg vsega ustvarjenega nastal z izlitjem prepolnosti Božje ljubezni. Ker je človek odsvit neskončne Božje lepote, je hkrati odsvit erosa, saj je Bog

eros. Ker ta Bog-eros ljubi samega sebe, tudi človek-eros ljubi Boga. Za temeljno človekovo izkušnjo se tako pri Dioniziju po Nygrenu izkaže izkušnja prepolnosti Božje lepote, iz katere izvira in h kateri vseskozi teži. In ker je ta Bog ljubezen sama, je pot želje po polnosti lepote, polnosti Boga, pot ljubezni. Ta ljubezen ima cilj, to je dosego Boga - polnosti lepote. Glede krščanske ljubezni pri Pseudo-Dioniziju Areopagitu lahko tako sklenem, da je motivirana.

Tudi razumevanje ljubezni pri sv. Avguštinu (354-430) sodi po Nygrenu v motivirani pol. Za ljubezen uporablja sv. Avguštin dva izraza, in sicer *caritas* (želja po dosegi popolnega Stvarnika) in *cupiditas* (želja po posedovanju ustvarjenega). Medtem ko *caritas* človeka usmerja kvišku, ga *cupiditas* pritiska navzdol.<sup>35</sup> Pri *caritas* in *cupiditas* gre po sv. Avguštinu za dva vidika motivirane ljubezni, ki jo imenuje *amor sui* - želja narediti sebi dobro.<sup>36</sup> Obstaja pa nevarnost, da človek v stremečem dvigovanju k Bogu ostane

v samem sebi zaradi napuha.<sup>37</sup> Tako ostane v *cupiditas* in ne uspe v izpopolnjevanju *caritas*. Človekova težnja, težnja končnega k neskončnemu, se sama namreč ne more uresničiti, kajti človek je nepopoln, zato je edina možna uresničitve te težnje v tem, da se nekaj, kar je popolno, torej Bog, skloni k človeku in se mu da skozi svojo ljubezen.<sup>38</sup> Božja ljubezen je predpogoj uresničitve človekovega erosa,<sup>39</sup> Božji spust k človeku pa sv. Avguštin poimenuje *gratia* (milost).<sup>40</sup> Če se Bog ne bi ponižal do človeka s svojo milostjo, se človek ne bi mogel nikoli dvigniti do Njega s svojo *caritas*. S tem se Avguštin vrača na sled erosa - milost je namreč vključena v vzpenjajočo shemo kot nujno sredstvo vzpona samega.<sup>41</sup> Po sv. Avguštinu je torej *amor sui* jedro ljubezni. Celo ljubezen do bližnjega se v bistvu izkaže kot *amor sui*. Ko človek ljubi človeka, mu želi dobro in mu želi Boga in s tem ga dela Božjega. Bog je človekov največji užitek, zato se ljubezen do bližnjega izkazuje za *amor sui*. Skozi ljubezen do bliž-



Frans Hals: **Mož s klobukom**, 1660/66, olje na platnu, 79,5 x 66,5 cm, Državna zbirka, Galerija Alte Meister, grad Wilhelmshöhe, Kassel, Nemčija.

njega človek vedno bolj prihaja do svojega cilja, namreč da bi užival v Bogu.<sup>42</sup> Pomemben dokaz za to, da je temelj ljubezni amor sui, najdeva sv. Avguštin v svetopisemskem stavku: Bog je ljubezen, to pa se po njegovem najbolj nazorno kaže v dinamiki Svete Trojice, iz katere se vidi, da Bog ljubi samega sebe. Oče namreč ljubi Sina, Sveti Duh pa je poosebljenje te ljubezni. Ker je Bog hkratnost teh oseb, med katerimi vlada ljubezen, je torej Bog ljubezen do samega sebe, je amor sui (1 Jn 4,16).<sup>43</sup> Tako lahko torej tudi za razumevanje ljubezni pri sv. Avguštinu sklenemo, da spada v motiviran pol.

## Agápe in sodobni interpreti

Z nastopom renesanse se je pod vplivom zanimanja za novoplatonski eros močno povečalo število interpretacij, v katerih je ljubezen razumljena kot motiviran akt. Reakcija nanje so bile razlage, ki so pri ljubezni poudarjale izključno zastonjski pol. Najvišji izraz takšne interpretacije najde Nygren pri Luthru.<sup>44</sup> Na tej interpretativni liniji se gibljejo tudi sodobni interpreti, ki poudarjajo ločenost krščanske ljubezni od erosa – poženja, želje, hrepenenja. Mednje sodi E. Stauffer, po katerem se v odločitvi za pojem agápe, ki je v grških poganskih besedilih veljal za pojem *“trezne ljubezni v smislu spoštovanja ali prijateljskega sprejemanja”*,<sup>45</sup> kaže odločitev za specifično pojmovanje ljubezni kot nasprotja grškega sveta erosa: *“V svetu, ki propada zaradi erosa in ki prazno skuša preseči samega sebe s sublimacijami erosa, Cerkev, ki je sama povsem odvisna od usmiljenja Božje ljubezni, udejanja ljubezen, ki ne želi, temveč daje”*.<sup>46</sup> Tudi K. Barth locira krščansko pojmovanje ljubezni ločeno od poželenjskega erosa, kajti po njegovem se krščanska ljubezen *“obrača k drugemu zaradi njega samega. Noče ga zase. Sploh ga noče. Drugo ljubi, ker to v svoji vrednosti ali tudi v svoji nevrednosti obstaja prav kot to drugo”*.<sup>47</sup>

Tudi po samem A. Nygrenu izraz krščansko razumevanje ljubezni z erosom nima stičnih točk.<sup>48</sup> Njeno temeljno določilo je namreč zastonjskost: *“V krščanstvu je ljubezen z razlogom človeška ljubezen, ljubezen brez razloga pa je Božja ljubezen”*.<sup>49</sup> In je ljubezen, *“ki jo zahteva krščanstvo, podoba tiste agápe, ki jo razodeva Bog. Kakor slednja mora biti spontana, brez računanja na korist, brezmejna in brezpogojna”*.<sup>50</sup> Nygren torej jasno loči med agápe, ki se žrtvuje, se sklanja, ki je pot Boga k človeku in je zastonjska, brez razloga in motiva, ki se ne boji izgubiti niti svojega življenja in je neodvisna od vrednosti svojega predmeta, in erosom, ljubeznijo želje, ki teži kvišku in je pot človeka k Bogu, je egocentrična in odvisna od vrednosti svojega predmeta.<sup>51</sup> Tako tudi Nygren krščansko ljubezen razume kot izključno zastonjsko dejanje.

## Agápe – motivirana ljubezen

Zgodovina eksegeze agápe – novozavezne ljubezni, je na vprašanje o tem, ali je leta zastonjski akt, ali pa vključuje dimenzijo želje in je torej motiviran akt, dala različne odgovore. Vendar med njimi tako številčno kot tudi po tehtnosti argumentov prevladuje drugo razumevanje.

Temeljna pomanjkljivost ljubezni kot nemotiviranega, zastonjskega akta se zdi v tem, da ne uspe upoštevati človekovega hrepenenja, želje po dosegi popolnosti. Zdi se namreč, kot da razume pol želje kot stranpot, ki se ji človek mora odpovedati, da bi se tako čim bolj priljučil zastonjski Božji ljubezni, s katero Bog ljubi svet. V tem razumevanju ljubezni tako zija velika razdalja med Bogom in človekom, kar pa ni v skladu z razumevanjem Boga kot Stvarnika, ki s tem, ko dela dobro človeku, svoji stvaritvi, dela dobro tudi samemu sebi. Tako torej Bog ljubi motivirano.

V razumevanju ljubezni kot motiviranega dejanja pa je upoštevana človekova hrepenenjska narava, hkrati pa se izkaže, da ta ni

v nasprotju z Božjo naravo. V njej se namreč prav tako nahaja želja - želja Boga po samem sebi in s tem tudi po človeku, ki ga je ustvaril. Torej tako kot človeška je tudi Božja ljubezen motivirana. Na vprašanje o tem, ali je moč takšno razumevanje ljubezni najti tudi v romanih Dostojevskega, pa bomo skušali odgovoriti v nadaljevanju.

## Agápe in Dostojevski

Že uvodoma je bilo pokazano, da se je Dostojevski v svojih romanih ukvarjal z vprašanjem ljubezni in da je bilo njegovo razumevanje ljubezni tesno povezano s krščanskim razumevanjem. Več o njegovem razumevanju tega vprašanja pa bomo skušali dognati s pomočjo analize nekaterih njegovih temeljnih romanov.

## Zločin in kazen

V romanu *Zločin in kazen* je poglobljeno obravnavo vprašanja ljubezni moč zaslediti v likih. Razkolnikova in Sonje Marmeladove. Z vprašanjem ljubezni se je Razkolnikov spopadel že pred svojim zločinom in sicer ob srečanju z zlorabljeno deklico na bulvarju, ki ji po prvem nagibu priskoči na pomoč.<sup>52</sup> Nekoliko pozneje skorajda nehote priskoči na pomoč tudi družini umrlega znanca Marmeladova, vendar pa ima pri tem pred očmi predvsem željo spreminjati svet: "*Zdaj pa je tu kraljestvo razuma in svetlobe... in volje, in moči ... zdaj bomo že videli, kaj zmoremo*".<sup>53</sup> V temelju nekaterih njegovih del ljubezni je želja spremeniti svet po svoji predstavah. In čeprav se njegova ravnanja vsaj na zunaj ne zde egoistična, kajti Razkolnikov v delih ljubezni pokaže veliko požrtovalnost, vse tja do samopozabe (npr. pri skrbi za revnega sošolca ali rešitvi dveh otrok iz požara),<sup>54</sup> pa v njegovih ravnanjih prevlada zaverovanost v lastne predstave in načrte. To se kaže že v tem, da se vseskozi zanaša in opira izključno nase in svoje spo-

sobnosti (npr. v javnem zagovarjanju Sonje, ko jo obtožijo kraje),<sup>55</sup> k temu pa vztrajno spodbuja tudi Sonjo (npr. pogovorih, v katerih ji očita, da je s svojim vdanim žrtvovanjem in upanjem na Božjo pomoč dopustila uničenje svoje družine).<sup>56</sup> In čeprav se pri tem sklicuje na Kristusa, ki je zapovedal delati v dobrobit bližnjega, zlasti nemočnih otrok,<sup>57</sup> dejansko dela izključno iz sebe in lastnih vzgibov: "*Kaj je treba narediti? Zločiti, kar je treba, enkrat za vselej, pa konec: in vzeti trpljenje nase! Kaj? Ne razumeš? Boš pozneje razumela ... Svobodo in oblast, predvsem pa oblast! Nad vsemi temi trepetajočimi bitji in nad vsem mravljiščem! To je cilj*".<sup>58</sup> Iz te misli je jasno razvidno, da so Razkolnikova dela ljubezni motivirana. V njih v resnici uresničuje predvsem svoje samovoljne želje, kar pa ga pripelje do roba, do misli na samomor. Šele v pogovorih s Sonjo postopno uvidi zmotnost svojih idej in predstav ter stopi na pot iskanja "novega življenja".

V Sonji srečamo povsem drugo osebo. V njej težko najdemo izoblikovane želje, ona zgolj živi dano situacijo in jo vdano prenaša. V njenem ravnanju zasledimo pretežno trpno darovanje in žrtvovanje same sebe, ki doseže vrhunec v odločitvi za prostitucijo, s katero želi poskrbeti za materialno preživetje očetove družine. V kolikor so v njej vendarle želje (npr. želja obvarovati bratca in sestrice), jih ne načrtuje udejanjiti sama, temveč se obrača izključno na Boga in na njegovo voljo.<sup>59</sup> Sonja je po R. Guardiniju sposobna tolikšne nesebičnosti zato, ker v svoje ravnanje ne vpleta zahteve po lastni potrditvi.<sup>60</sup> Ravno zaradi popolnega zanikanja lastnih želja naj bi bila torej sposobna te herojske ljubezni. Ta njena lastnost pride zlasti do izraza v njenem ravnanju z Razkolnikovim (zlasti v pismih njegovih sestri Dunji, v kateri se sama povsem vzdrži lastnih sodb in mnenj ter povsem daje priti do izraza objektu svojega opisovanja)<sup>61</sup> in z ostalimi jetniki v katorgi.<sup>62</sup> Ker živi po-

polno vdanost, ki ne računa na svoj delež, se lahko povsem razdaja, čeprav se zdi, da njena prizadevanja ostajajo brez rezultata.<sup>63</sup> Sonjina ljubezen se kaže kot povsem nemotivirana in zdi se, kot da Dostojevski ravno to držo razume kot pravo, saj jo ob izteku romana "nagradi" s spreobrnitvijo Razkolnikova, za katero si je tako goreče prizadevala, hkrati pa je njena žrtev Svidrigajlova inspirirala, da je finančno poskrbel za njeno družino.

Iz doslej povedanega bi lahko sklepali, da je ideal ljubezni pri Dostojevskem povsem

zastonjsko dejanje. Vendar pa se zastavlja vprašanje, ali je to res in, ali bi bilo takšne ljubezni človeško bitje sploh zmožno. Človek je namreč nepopolno bitje, bitje doseganja in želje. Tudi pri Sonji, ki je izrazito altruistična oseba, najdemo želje. V teh se Sonja razlikuje od Razkolnikovega s tem, da se jih nadeja uresničiti s pomočjo Boga, medtem ko se Razkolnikov opira izključno nase. Razlika med njima torej ni v prisotnosti ali odsotnosti želja, temveč v tem, kako jih nameravata uresničiti.



Rembrandt, **Kopalka v ribniku**, 1655, olje na lesu, 61,8 x 47 cm, National Gallery, London, Velika Britanija.

Iz povedanega je razvidno, da se Dostojevski v tem romanu nagiba bolj k razumevanju ljubezni kot motiviranega akta.

## Idiot

V romanu *Idiot* so dela ljubezni strnjena v liku Leva Nikolajeviča Miškina. Ta je kljub svoji na videz omahljivi in šibki naravi sposoben pogumnih dejanj ljubezni do bližnjega. Tako neustrašno brani Varjo pred fizičnim napadom njenega brata Gavрила,<sup>64</sup> se zavzame za javno osramočeno Nastasjo Filipovno,<sup>65</sup> izjemno požrtvovalnost pa pokaže tudi do Marie.<sup>66</sup> Vendar pa najdemo v romanu tudi dogodke, v katerih je Miškin samo nema priča tuje stiske. Miškin se namreč v tuje trpljenje vživi vse do samopozabe, v kateri ni zmožen pomagati. Ta njegova do skrajnosti prignana altruistična drža se kaže zlasti v odnosu do Nastasje Filipovne. Čeprav ga nanjo veže tudi njena izjemna privlačnost, je v ospredju njegovega občutenja brezmejno sočutje do njenega trpljenja.<sup>67</sup> In ravno to izrazito trpno stanje nemega sočutja Miškinu onemogoči, da bi pravočasno preprečil večkrat napovedan Rogožinov umor Nastasje Filipovne. Pretresen od silovitosti dogajanja, ki se zgosti okrog tega umora, Miškin znova zdrsne v duševno bolezen, iz katere se je zdramil na začetku romana.

Ravno do skrajnosti prignana Miškino va sočutna, zastonska ljubezen je torej tista, ki botruje katastrofi. Čeprav Miškin sam neposredno ne povzroča zla, pa ga s svojim pasivnim spremljanjem nehote podpira. Destruktivna narava te njegove nemotivirane, zastonske ljubezni se v najbolj jasni luči pokaže v zlomu njenega nosilca, v tem primeru Miškina, ki v redukciji lastne želje, hotenja, motivi, postopno izgubi svoj jaz, svojo osebnost. Iz tega je razvidno, da se Dostojevski tudi v *Idiotu* bolj bliža motiviranemu razumevanju ljubezni.

## Bratje Karamazovi

Dostojevski se je vprašanja ljubezni najtemeljiteje in najbolj poglobljeno lotil v izrisovanju lika starca Zosime. Ta v svojem predsmrtnem govoru nasproti logiki sveta, ki išče srečo v neomejeni svobodi zadovoljevanja želja: "*Svet pravi: 'Potrebe imaš, zato jih tudi nasiti! /.../ Ne boj se jih zadovoljiti, še povečaj jih!'*" – tako uči dandanes svet,"<sup>68</sup> postavi Zosima drugo pot, pot načrtnega osvobajanja iz suženjske poslušnosti lastnim željam in samovolji, ki omejujejo človekovo svobodo in s tem preprečujejo njegovo resnično srečo.<sup>69</sup>

Iz tega bi morda lahko sklepali, da razume starec Zosima ljubezen kot dejanje, v katerem človek ne išče izpolnitve lastnih želja, torej da je bližje nemotivirani ljubezni. To domnevo potrjujejo njegove besede, namenjene gospe Hohlakovi: "*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*".<sup>70</sup> V predsmrtnem nagovoru tudi pravi: "*Plačila pa nikoli ne išči, zakaj tudi brez tega je že veliko tvoje plačilo na tej zemlji: tvoja duhovna radost, ki jo doseže samo pravičnik*".<sup>71</sup> Iz navedenih odlomkov je razvidno, da naj človek v ljubezni ne išče plačila, kar pa ne pomeni, da v njej ni deležen zadoščenja. Nasprotno, takrat, ko ljubi, dosega najvišjo radost, zato (nevede) ljubi motivirano. Po Zosimi je človek povabljen ljubiti, kajti ravno v ljubezni odkriva Boga, v katerem najde svojo najvišjo srečo: "*Ljubite vse stvarstvo Božje v celoti in vsako zrnce peska posebej. Vsak listič in vsak žarek Božji ljubite! Ljubite živali, ljubite rastline, ljubite sleherno stvar. Če boš ljubil sleherno stvar, se ti bo odkrila tudi skrivnost Božja v stvareh*".<sup>72</sup>

S takšno ljubeznijo starec Zosima uči ljubiti tudi Aljošo. Zanj le-ta dozori šele ob starčevi krsti, ob poslušanju odlomka o svatbi v Kani Galilejski. V njem odkrije Boga kot tistega, ki si želi radost ljudi: "*Ne v gorju, tem-*

več v radosti je Kristus obiskal ljudi, človeški radosti je pomagal, ko je prvikrat storil čudež... "Kdor ljubi ljudi, ljubi tudi njihovo radost."... Pokojnik je to ponavljal sleherni trenutek, bila je ena izmed njegovih najvažnejših misli ...".<sup>73</sup> V sanjah, v katere Aljoša zdrsne ob poslušanju odlomka, mu starec o Kristusu pravi: "iz ljubezni do nas nam je postal enak in se veseli z nami ter spreminja vodo v vino, da bi radost gostov ne prenehala; novih gosto čaka, neugnano kliče novih, zdaj in vekomaj".<sup>74</sup> V njih je nato še enkrat podčrtana Zosimova misel, da je človek povabljen dosegati to radost skozi dela ljubezni,<sup>75</sup> ki se je Aljoša še odločneje oklene in zaživi.

Seveda je Aljoša ljubil že prej: "Ljudi je imel rad: zdelo se je, da je preživel vse življenje s popolno vero v ljudi, in pri tem ga ni imel nikoli nihče niti za prostodušnega niti za naivnega človeka. Nekaj je bilo v njem, kar je govorilo in prepričevalo (in to tudi še vse življenje potlej, vse življenje), da noče biti ljudem sodnik, da noče vzeti nase sodbe in da bi za nič ne maral obsoditi svojega bližnjega. Videti je bilo celo, da je vse dopuščal, ne da bi količkaj obsojal".<sup>76</sup> Vendar čeprav je Aljoša ljubil v krotkem dopuščanju, ni ljubil brez cilja: "brž ko je koga vzljubil, se je takoj lotil dela, da mu pomore. Za to pa je bilo treba postaviti cilj, treba je bilo zanesljivo vedeti, kaj je za vsakega od njiju dobro in potrebno".<sup>77</sup> Da bi dosegel cilj svoje ljubezni, Aljoša moli: "Tvoje so poti: po potih, ki jih ti veš, jih odreši. Ti si ljubezen, ki pošiljaš vsem tudi radost".<sup>78</sup> Čeprav je Aljoša od svojega starca veliko slišal o radosti, ki naj bi jo človek dosegal skozi ljubezen, pa pride do tega končnega razloga svoje ljubezni šele ob doživetju njegove smrti. Vse do globinskega pretresa, ki ga ob tem dogodku doživi, Aljoševa ljubezen ni rodila zelenih sadov – ne pogovor s Katerino Ivanovno, v katerem se še razplamtijo razgrete razdiralne strasti med Mitjo, Ivanom in njo,<sup>79</sup> prav tako ne pogovor z bratom Ivanom o maščevanju

nad mučitelji otrok,<sup>80</sup> in nenazadnje tudi ne pogovor o Ivanovi *Legendi o Velikem inkvizitorju*. V Aljoša s svojo prenatrženostjo brata nehoti potrdi na začrtani poti, ki potem posredno botruje očetomoru.<sup>81</sup> Takoj po starčevi smrti se Aljoša celo povsem preda notranji stihiji in pozabi na starčevo naročilo, da naj poskrbi za brata, s tem pa zamudi priložnost preprečiti zločin.<sup>82</sup>

Že ob srečanju z Grušenjko se Aljoša delno predrami,<sup>83</sup> vendar pa se temeljni preobrat v njem zgodi šele ob Kani Galilejski, ko spozna, da je poklican v ljubezni odkrivati srečo in radost. Povedano z drugimi besedami – v motivirano ljubezen.

## Sklep

Kot je razvidno iz povedanega, najdemo pri Dostojevskem tako motivirano kot tudi zastojno ljubezen. Pri Sonji Marmeladovni in knezu Miškinu najdemo izrazito nemotivirano ljubezen. Gre za ljubezen izgorevanja za druge, ki pa je relativno nemočna (Sonja) ali celo destruktivna (Miškin). Na prehodu iz zastojne v motivirano razumevanje ljubezni se nahaja Aljoša Karamazov, medtem ko Razkolnikov in starca Zosimovo razumevanje ljubezni lahko poimenujemo kot motivirana ljubezen. Ta pride do izraza pri Zosimi, zlasti v njegovem poudarjanju radosti, v katero naj bi človek prehajal z deli dejavne ljubezni.

In ravno v motivirani ljubezni lahko iščemo tisto razumevanje ljubezni, ki je Dostojevskemu najbližje, saj je starec Zosima nedvomno ena njegovih najbolj dodelanih in notranje doslednih likov. S tem se Dostojevski bolj približuje tistim krščanskim razlagalcem ljubezni, ki ljubezen razumejo kot motiviran akt, akt želje. In morda je ravno ta ljubezen pot, po kateri bo hodil sodobni kristjan v doseganju svojega Cilja – Radosti. In nenazadnje je morda ravno to smer, ki bo sodobnika odtegnila od sledenja ponaredkov in napotila k iskanju pristne Sreče.

1. Izraz izvira iz romana *Zapiski iz podtalja*, življenje podtalnega človeka pa Dostojevski zasleduje tudi v vseh naslednjih romanih (*Zločin in kazen*, *Besi*, *Idiot*, *Bratje Karamazovi*)
2. Prim. T. Virk, *Zločin je kazen*, v: F. M. Dostojevski, *Zločin in kazen*, Ljubljana 1997, 560.
3. O novem življenju Dostojevski govori v *Dnevniku pisatelja*, o koreniti odločitvi za prehod v novo življenje pa zlasti v *Zločinu in kazni*.
4. F. M. Dostojevski, *Nova beseda*, Ljubljana 1989, 173.
5. O svoji veri in o odnosu do Boga piše Dostojevski na več mestih, v še posebej zgoščeni obliki pa v pismu 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". Prim. F. M. Dostojevski, *Nova beseda*, Ljubljana 1989, 199.
6. A. Nygren je na podlagi filološkega pregleda *Svetega Pisma* prišel do sklepa, da so njegovi pisci pretežno rabili besede *agape*, manj pa druge izraze za ljubezen (npr. *eros*). Prim. A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971, 14.
7. Prim. T. Söding, geslo *agape*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, izd. W. Kasper, Band 1, Freiburg/Breisgau 1993, 220.
8. Odslej bom v besedilu namesto grških črk pri zapisu te besede uporabljala latinske črke.
9. Obe zapovedi najdemo tako v *Evangelijih* kot v apostolskih pismih: "Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej podobna: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki" (Mt 22,37-40). Prim. tudi: Mr 12,30-33; Lk 10,27; Rim 13,8-10; Jak 2,8; Gal 5,5-6,13-14.
10. "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). Prim. tudi: Jn 17,22-26; Rim 5,5-8; Ef 1,4-6; Ef 2,4-7.
11. "Novo zapoved vam dam, da se ljubite med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, tako se tudi vi ljubite med seboj! Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste med seboj imeli ljubezen" (Jn 13,34-35). Prim. tudi: Jn 14,15,21,23-24; Jn 15,9-10,12-13,17; 1 Jn 4,7-12,16-21; 1 Jn 3,1,10-11,14,16-18,23-24; 1 Jn 2,10; 1 Jn 5,1-3; 2 Jn 1,5-6; Ef 5,1-2; Ef 17-19; Kol 3,12-14.
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. G. Kocijančič, *Eros in agape pri Maksimu spoznavalcu*, v: *Tretji dan 3* (2000), 23.
15. "Postava pa je nastopila zato, da bi se prestopek pomnožil" (Rim 5,20).
16. "Vse je od Boga, ki nas je po Kristusu spravil s seboj, nam pa naložil službo sprave, namreč to, da je bil Bog tisti, ki je v Kristusu spravil svet s seboj, s tem da ljudem ni zaračunal njihovih prestopkov, nam pa je zaupal besedo sprave" (2 Kor 5,18-19).
17. "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).
18. "Vemo da je bil naš stari človek križan z njim vred, da bi bilo telo greha uničeno in da bi mi več ne hlapčevali grehu" (Rim 6,6). Prim. tudi: Gal 4,3-7; Ef 1,4-6; Ef 4,22-24.
19. Prim. A. Nygren, n. d., 123.
20. Prim. A. Nygren, n. d., 125.
21. "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). Prim. tudi: Jn 17,22-26.
22. "Novo zapoved vam dam, da se ljubite med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, tako se tudi vi ljubite med seboj! Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste med seboj imeli ljubezen" (Jn 13,34-35). Prim. tudi: Jn

- 14,15.21.23-24; Jn 15,9-10.12-13.17; 1 Jn 4,7-12.16-21; 1 Jn 3,1.10-11.14.16-18.23-24; 1 Jn 2,10; 1 Jn 5,1-3; 2 Jn 1,5-6.
23. Prim. A. Nygren, n. d., 232 sl.
24. Prim. A. Nygren, n. d., 275 sl.
25. Prim. A. H. Armstrong in R. A. Markus: *Christian Faith and Greek Philosophy*, London 1960, 81.
26. Prim. G. Krüger: *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt am Main 1973, 4. izd.
27. Prim. Platon: *Fajdros* 251 A-252 C.
28. Prim. A. Nygren, n. d., 308.
29. Tertulijan, *Adversus Marcionem*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum XLVII.
30. Prim. A. Nygren, n. d., 327 sl.
31. Origen, *Homilije k Ezekielu*, 6, 6.
32. Pseudodionizij Areopagit, *De divinis nominibus*, cap. IV, §§ VII-XVII.
33. Prim. Pseudodionizij Areopagit, n. d., cap. I, § VII; cap. IV, § I.
34. Prim. Pseudodionizij Areopagit, n. d., cap. IV, § XIII.
35. Prim. A. Nygren, n. d., 489.
36. Prim. A. Nygren, n. d., 542.
37. Prim. A. Nygren, n. d., 478; prim. tudi.: Sv. Avguštín, *In Joannis evangelium tractatus*, CXXIV, tract. II, 4.
38. Avguštín ne uporablja pojma agape, pač pa caritas. Prim. A. Nygren, n. d., 482.
39. Prim. A. Nygren, n. d., 476-480.
40. Prim. A. Nygren, n. d., 527.
41. Prim. A. Nygren, n. d., 536-537.
42. Prim. A. Nygren, n. d., 563-564; prim. tudi: Sv. Avguštín, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. XXX, 33.
43. Prim. A. Nygren, n. d., 565.
44. Prim. A. Nygren, n. d., 683.
45. V. Warnach; nav. po: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, izd. H. Balz/ G. Schneider, Stuttgart/Berlin/Köln 1992 (2. izd), 21.
46. E. 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. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*. Izbor: H. Gollwitzer, Frankfurt am Main/ Hamburg 1957, 160.
48. Prim. A. Nygren, n. d., 12-13.
49. A. Nygren, n. d., 55.
50. Prim. A. Nygren, n. d., 70.
51. Prim. A. Nygren, n. d., 184.
52. Prim. F. M. Dostojevski, *Zločin in kazni*, Ljubljana 1997, 52.
53. F. M. Dostojevski, n. d., 192.
54. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 541.
55. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 404 isl.
56. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 325.
57. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 332-334.
58. F. M. Dostojevski, n. d., 333.
59. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 327.
60. Prim. R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojevskis Werk*, München 1951, 72.
61. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 545.
62. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 551 isl.
63. Prim. R. Guardini, n. d., 77.
64. Prim. F. M. Dostojevski, *Idiot*, Ljubljana 1979, 131.
65. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 383.
66. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 80 isl.
67. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 95 isl.
68. F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana 1977, 401.
69. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 37.
70. F. M. Dostojevski, n. d., 73.
71. F. M. Dostojevski, n. d., 413.
72. F. M. Dostojevski, n. d., 408.
73. F. M. Dostojevski, n. d., 50.
74. F. M. Dostojevski, n. d., 52.
75. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 51,
76. F. M. Dostojevski, n. d., 26.
77. F. M. Dostojevski, n. d., 240.
78. F. M. Dostojevski, n. d., 205.
79. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 245 isl.
80. F. M. Dostojevski, n. d., 312.
81. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 337
82. Prim. F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi II*, Ljubljana 1977, 26 isl.
83. Prim. F. M. Dostojevski, n. d., 38.