

KNJIŽEVNO-BIBLIJSKI PRISTUP TEODICEJSKOJ PROBLEMATICI

Krešimir ŠIMIĆ, Osijek

Sažetak

Patnje koje se gomilaju tijekom povijesti pokazuju da je čovjek *homo patiens*. Stoga W. Kasper zaključuje kako je sugovornik današnje teologije upravo čovjek patnik. Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* je osvijestila važnost književnosti i umjetnosti za razumljiviji navještaj kršćanske poruke. Stoga se za današnji teološki diskurs pokazuje od izuzetne koristi oslušivanje teodicejske problematike u književnom stvaralaštvu i biblijskim tekstovima. Na tom se tragu u radu iznosi književna obrada teodicejske problematike, detektirane na temelju sheme četiriju koncentričnih krugova teodicejske problematike, u Goethea, Manna, Dostojevskog, Camusa i Pavličića te, što se tiče biblijskih tekstova, u knjizi o Jobu i Ivanovu evanđelju.

Ključne riječi: teodiceja, književnost, Faust, Goethe, Mann, Dostojevski, Camus, Pavličić, Job, Ivan, ljubav.

HOMO PATIENS

»Od čega si nas to spasio, Nazarećanine?«, uzviknuo je nakon Drugog svjetskog rata prognanik iz Istočne Njemačke sjedeći na klupi ispred zgrade Caritasa u zapadnom Berlinu. Nakon rušenja Berlinskog zida, poprimivši nove, još složenije dimenzije, jeka ovoga duhovnog krika još uvijek odzvanja u našim ušima. Papa Pavao VI. gotovo 25 godina poslije Drugog svjetskog rata prigodom proslave pedeset godina djelovanja Međunarodne organizacije rada uzvikuje: »*Poslušajte taj krik boli koji se i nadalje diže iz čovječanstva koje pati!*«¹

Očito je da je sugovornik današnje teologije čovjek patnik, koji postojeću situaciju nespasenosti konkretno doživljava i pritom postaje svjestan nemoći i ograničenosti svog ljudskog bića.² Štoviše, patnje koje se gomilaju tijekom povijesti otkrivaju da je čovjek *homo patiens*.³ Povežemo li tu činjenicu s činjenicom,

¹ Usp. *Sto godina katoličkog socijalnog nauka* (ur. Marijan Valković), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991., str. 358.

² Usp. KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista*, UPT, Đakovo, 1994., str. 248.

³ Usp. KUŠAR, Stjepan, *Filozofija o Bogu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., str. 108.

koja je danas već postala očita – a to je da uporište za jednu »metafiziku«, te tako i za spoznaju Boga, moramo tražiti u samoj ljudskoj egzistenciji – sasvim je jasno da se, činilo se zaboravljena, teodicejska problematika ponovno »nameće s posebnom drskošću« (Anzelmo). Imamo li uz to na umu i da Drugi vatikanski koncil u pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes* ističe da su »na svoj način također književnost i umjetnost od velike važnosti za život Crkve. One nastoje razumjeti narav vlastitu čovjeku, njegove probleme i njegovo iskustvo u pokušaju da upoznaju i usavrši samog sebe i svijet. Trude se također da otkriju njegov položaj u povijesti i u svemiru, da osvijetle ljudske bijede i radosti, potrebe i moći i da naslute bolju sudbinu čovjeka. Tako one mogu pridoći čovječiji život koji one, već prema vremenu i kraju, izražavaju u mnogostrukim oblicima (...) Tako se bolje očituje spoznaja Boga; evanđeosko propovijedanje postaje shvatljivije čovječjem umu, te se pojavljuje kao sraslo s ljudskim prilikama« (br. 62), čini se sasvim opravdanim o teodicejskoj problematici progovoriti osluškujući književno stvaralaštvo. U tom ćemo se nastojanju poslužiti *shemom četiriju koncentričnih krugova* koju je na tragu P. Henricija ocrtao S. Kušar u djelima *Filozofija o Bogu* i *Odakle teodiceja*.

TEODICEJSKA PROBLEMATIKA PREMA SHEMI ČETIRIJU KONCENTRIČNIH KRUGOVA

Iako sam naziv teodiceja (od grč. *theos*, bog i *dike*, pravo, pravednost) potječe od G. W. Leibniza – on ju, naime, prvi put spominje 1697. u jednom pismu u kojemu najavljuje svoj budući spis *Teodicejski ogled o Božjoj dobroti, ljudskoj slobodi i podrijetlu zla* (1710.) »koji se sastoji iz međusobno povezanih razmišljanja koja je Leibniz u usmenom i pismenom obliku iznio u diskusijama s pruskom kraljicom Sophie – Charlotte. Pritom se radilo o odgovorima na argumente što ih je P. Bayle iznio u svom djelu *Dictionaire* protiv spojivosti zla u svijetu s postojanjem beskrajno moćnog, mudrog i dobrog Boga«⁴ – on je, u širem smislu, mnogo stariji jer označava filozofijski nauk o Bogu, odnosno pitanja o Božjem postojanju, o Božjoj biti ili naravi te o odnosu Boga i svijeta. U tom je smislu teodicejska problematika bliska metafizici i ontologiji.⁵ U užem se smislu, dakle, teodicejska problematika bavi pitanjem odnosa Boga i svijeta, odnosno misaonim nastojanjima koja pokušavaju opravdati Božju dobrotu, pravednost i svemoć sučelice zlu i patnji prisutnima u povijesti i stvorenju.⁶ Takva teodicejska problematika u užem smislu

⁴ Usp. *Isto*, str. 5.

⁵ Usp. *Isto*.

⁶ Usp. *Isto*, str. 105. Poznato nam je iz jednog Laktancijeva zapisa da se Epikur zapitao ako Bog hoće ukinuti zlo a ne može, onda je on nemoćan i nije Bog, ili on može a neće dokinuti zlo, onda je zao, ili i može i hoće, no otkud onda zlo?

prisutna je već u Augustina i u patrističkoj tradiciji.⁷ Ipak, ona se u povijesti teologije detektira tek u novovjekovlju.⁸ Tu situaciju na tragu P. Henricija pokušava pokazati S. Kušar *shemom četiriju koncentričnih krugova*. Svaki od četiriju krugova tematizira jednu razinu teodicejske problematike. Tako najveći, prvi, krug teodicejskih pitanja obuhvaća cijelo čovječanstvo, sva njegova iskustva trpljenja, i tiče se zapravo svakog čovjeka: zašto i otkud zlo i trpljenje? Ipak samim tim, čini se, nije se postavljalo pitanje i o smislu zla i patnje, a još manje pitanje koje bi išlo za opravdanjem Boga sučelice zlu i patnji.⁹ Najuzi, četvrti, krug teodicejske problematike smješta se u razdoblje od 1710., kada Leibniz objavljuje svoje djelo *Teodicejski ogled o Božjoj dobroti, ljudskoj slobodi i podrijetlu zla*, do 1791. kada se pojavljuje Kantov spis *O neuspjelosti svih pokušaja teodiceje*.

Prema Leibnizu Bog u svojoj bezgraničnoj ljubavi i dobroti kreira *najbolji mogući svijet* koji u sebi uključuje i postojanje zla, budući da svijet koji bi bio u potpunosti savršen logički nije moguć. Naime, svijet identičan samome Bogu bio bi sam Bog. »Prema Leibnizu postoje tri tipa zla: metafizičko zlo (nesavršenost svijeta u cjelini), prirodno zlo (patnje uzrokovane bolešću ili prirodnim nepogodama) i moralno zlo (grijeħ). Prva dva tipa nužna su jer bi bez njihova postojanja svijet bio zapravo gori no što jest (tu se Leibniz vraća na tezu o finalnom, većem dobru), dok treći tip zla Bog ne želi, ali ga dopušta zbog većeg dobra što ga donosi postojanje slobodne volje, a koje podrazumijeva i njezinu zlouporabu. Leibnizova je teodiceja teleološka: sloboda je nužna za moralni i osobni razvitak čovječan-

⁷ Prema Kasperu se gotovo sva tradicionalna promišljanja ovoga problema mogu svesti na dva moguća odgovora: *monizam* i *dualizam*. Prvi odgovor svodi zlo na samoga Boga, a drugi zlo svodi na neko od Boga neovisno počelo. Već je Platon tvrdio da od Boga može doći samo dobro, a u kršćanskoj teološkoj misli Bog se određuje kao apsolutna slobodna ljubav. Dakle, već i u antici, a posebice u kršćanskoj misli, dolazi, ustvari, do odbacivanja ovih dvaju odveć pojednostavljenih odgovora. Poimanje Boga kao apsolutne slobodne ljubavi nužno isključuje dualizam koji ograničuje Boga i monizam koji nije ljubav. Slijedilo je shvaćanje kako Bog dopušta zlo samo radi dobra, kao sredstvo providnosti i reda kozmosa. Bog bi, dakle, prema ovakvom shvaćanju trebao dozvoliti zlo u svijetu ili kao kaznu za grijeh, ili kao kušnju i sredstvo pročišćenja, ili kao sredstvo za isticanje svega bogatstva kozmosa i ljepote dobrog.

Ovakva teodiceja prisutna je u povijesno-filozofskom argumentu kojim se pokušalo dokazati postojanje Boga. Drži se da je najgenijalnije djelo u tom smislu Augustinovo djelo *O državi Božjoj*, kojim Augustin, u svojoj teologiji povijesti, iznosi mišljenje da je povijest istovremeno djelo i znak providnosti. (Usp. KASPER, WALTER. *Bog Isusa Krista*, UPT, Đakovo, 1994., str. 172)

⁸ Od Augustina je »povezanost slobode i teodiceje postala upravo usudbenim pitanjem zapadnog ontoteologijskog intoniranog filozofijskog i teologijskog mišljenja sve do danas«. (Usp. AUGUSTIN, Aurelije, *O slobodi volje*, Demetra, Zagreb, 1998., pogovor S. Kušara *Odakle teodiceja*, str. 387)

⁹ Usp. AUGUSTIN, Aurelije, *O slobodi volje*, Demetra, Zagreb, 1998., pogovor S. Kušara *Odakle teodiceja*, str. 387.

stva, a zlo se javlja kao negativna popratna pojava čije će postojanje biti opravdano u budućnosti.«¹⁰

Kant teodiceju shvaća kao »obranu višnje mudrosti Tvorca svijeta protiv optužbe koju protiv nje podiže um iz onoga što je u svijetu protusvrhovito«. ¹¹ To znači da je subjektivno ishodište teodicejskog pitanja za Kanta jedna točno određena potreba uma, naime da se mnoštvo naših iskustava da strukturirati kao uređeni sustav svrha. ¹² Dakle, ljudski problem trpljenja, patnje i zla u Kantovu se filozofiranju suzio na »pravni postupak pred sudištem uma koji optužuje i vodi proces protiv Stvoritelja«. ¹³

Hegel pak cijelu svoju filozofiju povijesti shvaća kao dokaz da providnost vlada svijetom. On stoga svoju filozofiju povijesti shvaća kao teodiceju koja se događa u povijesti. ¹⁴

Očito je da se u novovjekovnu filozofiranju radi o, za kršćane, neprihvatljivom reduciranju apsolutnosti suverene Božje slobode.

Do takvog stanja, prema Kušaru, dolazi zbog drugog i trećeg kruga teodicejske problematike. To su grčka filozofijska strujanja i promišljanje svijeta i božanstva te kršćanska vjera u Boga stvoritelja svijeta. Drugi je krug donio sliku uređenog svijeta, *kozmosa*, u kojemu je zlo rubna pojava, nekakav manjak. Kod stoika se pak nalazi drugačija nijansa, jer je prema njima Logos imanentan svijetu. Stoga on upravlja svijetom po svom providenju. Javlja se pitanje kako je patnja i trpljenje u svijetu u skladu s božanskim umom koji ravna svijetom? »Stoici su problem riješili bezuvjetnim podvrgavanjem usudbenom redu svijeta i nastojanjem pojedinca (mudraca) da stekne *neosjetljivost*. ¹⁵ Taj drugi krug stoga nije bio dostatan za strogu formulaciju teodicejskog pitanja.

U trećem krugu se javlja kršćansko uvjerenje koje proizlazi iz Objave: Sve-mogući stvoritelj iz ničega stvara svijet i u svojoj očinskoj i moćnoj providnosti ravna njim. Tako se ovdje stoička providnost susreće s Božjim prethodnim znanjem: Bog koji stvara svijet po svojim zamislima jest sveznajući – tu je uključeno znanje o onome što će se dogoditi i što ovisi o ljudskoj slobodi. Neizbježno se, dakle, nameće pitanje o odnosu znanja i htijenja u Bogu, ali i pitanje o eventualnom Božjem udioništvu u zlim djelima njegovih slobodnih i neslobodnih stvo-

¹⁰ LUDVIG, Sonja, »Demonizam u romanu Braća Karamazovi F. M. Dostojevskog«, *Umjetnost riječi*, XLIV, br 2-3, Zagreb, 2000., str. 156.

¹¹ Usp. *Isto*, str. 392.

¹² Usp. *Isto*.

¹³ Usp. *Isto*, str. 393.

¹⁴ Usp. KASPER, WALTER. *Isto*, str. 172.

¹⁵ *Isto*, str. 395.

rova, odnosno pojavljuje se pitanje o Božjoj odgovornosti za zlo događanje u njegovu stvorenju.¹⁶

Preduvjeti za novovjekovnu teodicejsku problematiku zaoštravaju se pojavom srednjovjekovnog skotizma i nominalizma, jer u tim filozofijsko-teologijskim smjerovima temeljnim Božjim atributom postaje *omnipotentia*, svemoć.¹⁷ U prvi plan se probija ideja da je Bog kao premudri i svemogući Stvoritelj neposredno odgovoran za svaku pojedinost u svijetu. Tako da se ovdje po prvi puta u povijesti ljudske misli stječu uvjeti za sudsku raspravu o Bogu pred forumom ljudskog uma u kojoj će Božja svemoć biti optužena u ime Božje mudrosti.¹⁸

Dakle, teodicejsko pitanje u užem smislu nastalo je preklapanjem drugog i trećeg kruga, tj. preklapanjem grčkog filozofijskog pitanja o umnom redu svijeta te biblijsko-kršćanskog pitanja o svemogućem Bogu stvoritelju koji stvara svijet iz ničega.

Ovakva *shema četiriju koncentričnih krugova* omogućuje nam i detektiranje teodicejske problematike u književnosti. Naime, imamo li na umu ovu shemu, postaje jasnije zašto se teodicejska problematika javlja tek u novovjekovnoj književnosti, i to posebice pojavom romana, iako i tijekom antike nastaju književna djela poput Homerovih epova *Ilijada* i *Odiseja*, Eshilove dramske trilogije o *Prometeju*, Sofoklove *Antigone* ili Euripidove *Medeje*, koja govore o zlu i patnji. Mi ćemo stoga naše razmatranje književne artikulacije teodicejske problematike započeti novovjekovnim književnim stvaralaštvom, i to prikazom faustovske tradicije koja je iznjedrila Goetheovu dramu *Faust* i Mannov roman *Doktor Faustus*.

FAUSTOVSKA TRADICIJA

Srednjovjekovni književni motiv Fausta, prema Z. Škrebu, proizlazi iz revolta protiv stege konvencionalno-društvenog morala predfeudalističkog i feudalističkog srednjeg vijeka.¹⁹ Iz tog se revolta rađa fiktionalna slika pogodbe pojedinca s đavlom. Čovjek se odriče *onog* svijeta, a zauzvrat mu đavao ispunjava sve njegove želje i obasipa užicima *ovog* svijeta. O povijesnoj pak osobi Fausta sačuvale su se brojne vijesti iz prve trećine 16. stoljeća. Tako prvu vijest o Faustu nalazimo u latinskom pismu šponhajmskog opata Johannes Trithemiusa što ga je 1507. godine napisao jednom humanističkom učenjaku. 1513. godine Fausta spominje njemački humanist Conrad Mutianus Rufus kao sljepa-

¹⁶ Usp. *Isto*, str. 396.

¹⁷ Usp. *Isto*, str. 397.

¹⁸ Usp. *Isto*, str. 398.

¹⁹ Usp. GOETHE, Johann Wolfgang, *Faust*, ABC naklada, Zagreb, 1995., pogovor Z. Škreba, str. 555.

ra komu se dive samo neuki. Luther i Melanchthon također spominju Fausta i njegova hvalisanja i proricanja.²⁰

»U sedmom desetljeću 16. stoljeća množe se pismena svjedočanstva za priču o doktoru Faustu, koja je stala zadobivati oblik povijesti jednog života. Priča je znala gdje se Faust rodio, gdje je studirao, kada je putovao, gdje i kako je umro.«²¹ Prvi takvi životopisi nisu sačuvani. Prva pak anonimna tiskana povijest Faustova života dolazi iz 1587. godine. Vrlo je vjerojatno da je već taj prvi nepoznati pisac tiskane povijesti Faustova života dao Faustu crte, koje nisu izbrisane u gotovo svim kasnijim obradama ove priče, lika koji žudi za apsolutnom spoznajom. U tom prvom tiskanom izdanju iz 1587. godine seljački sin Faust postaje liječnik, ali se bavi i čaranjem te zaziva đavla. Ukazuje mu se duh s kojim Faust razgovara u tri navrata: kod trećeg susreta duh mu odaje da se zove Mephostophiles. Faust se predaje đavlu i obvezuje da će mu nakon dvadeset i četiri godine potpuno pripadati. Đavao ga zauzvrat obasipa svim čutilnim užicima, ali sva ostala poglavlja govore ipak o Faustovoj želji za spoznajom. Pisac te prve tiskane povijesti, dakle, Fausta prvenstveno prikazuje kao osobu koja se prodala đavlu ne toliko radi čutilnih užitaka koliko radi spoznaje, što nepoznati pisac osuđuje.²² Redakcija pak iz 1599. godine nastoji od Fausta učiniti običnog putenog grješnika koji se neprestano kaje zbog svog saveza s đavlom, a izostavljaju se problemi vezani za ljudsku spoznaju. 1674. godine nirnberški je liječnik Nicolaus Pfitzer preradio ovu redakciju uvrstivši u nju poglavlje o Faustovoj ljubavi prema lijepoj siromašnoj služavci iz njegova susjedstva koja odolijeva njegovu napastovanju. 1725. godine se pojavila još jedna redakcija koja je zadržala samo one elemente prijašnjih redakcija koji su se doista usjekli u pučko pamćenje.²³

Prvu dramsku obradu faustovska je tradicija dobila u 16. stoljeću u Engleskoj. Napravio ju je najveći Shakespeareov prethodnik Christopher Marlowe, koji je za pozornicu napisao *Tragičnu povijest doktora Fausta*. U svojoj dramskoj obradi Marlowe je posebice istaknuo upravo snažnu Faustovu želju za spoznajom.²⁴

18. stoljeće se prema liku Fausta odnosilo odbojno. »Kad prosvijetljeni građanski pisci 18. stoljeća spominju Fausta, govore o njemu kao o općepoznatom liku pučke predaje i vulgarne književnosti. Za njih taj Faust ima neizbrisiv žig vulgarnosti koji mu sprečava da uđe u sferu prave umjetnosti, u naprednu književnost prosvijetljenih građanskih slojeva 18. stoljeća.«²⁵

²⁰ Usp. Isto, str. 558.

²¹ Isto, str. 561.

²² Usp. Isto, str. 562.

²³ Usp. Isto, str. 563.

²⁴ Usp. Isto, str. 564.

²⁵ Isto, str. 565.

Ipak, G. E. Lessing pokušava Faustov lik podići u sferu »prave« umjetnosti, no ne izlazi nakraj s pučkim Faustom. Većinu podataka o Lessingovu Faustu nalazimo tek u izdanju njegove ostavštine što ju je priredio njegov brat Karl 1786. godine.²⁶

GOETHEOV FAUST

Čini se da je Goetheu povod da se zaokupi faustovskom tradicijom dalo prijateljavanje s Herderom, koji je, iako stariji od Goethea samo pet godina, uveo Goethea u svijet svojih misli. Goethe je pak u Herderu prepoznao tipično faustovsku sudbinu tadašnjeg njemačkog intelektualca. Goethe se tako Faustom počeo baviti već u svojoj mladosti i nije prestao sve do smrti. Goetheov je Faust u početku bio lik koji čezne za apsolutnom spoznajom, dok je Mefistofeles, kojega preuzima iz srednjovjekovnih redakcija, predstavnik ljudske animalnosti, ali lucidne i svjesne animalnosti koja se na misaonom području očituje kao dosljedni cinizam.²⁷ U izdanju fragmenata iz 1790. godine postaje očito kako Goetheov Faust u svojoj individualnoj sudbini prikazuje razvoj snaga ljudskog rada. Faust postaje, ustvari, simbol težnje za napretkom. Nakon toga Goethe odustaje od bavljenja Faustom da bi nakon Schillerova poticanja 1808. godine u osmom svesku svojih sabranih djela objavio prvi dio Fausta.²⁸ No, da bi Goethe nastavio rad na svom Faustu bio je potreban još jedan poticaj, koji je došao od Eckermanna. Tako 1833. godine, godinu poslije smrti, u izdanju djela iz ostavštine izlazi i drugi dio Goetheova Fausta.²⁹ Za razliku od prvog koji je podijeljen samo na prizore, drugi dio Fausta ima čak pet činova.

Već je na početku prvog dijela Goetheove obrade faustovske tradicije prisutna jedna znatna novina: Goethe ugovor vezan uz rok pretvara u okladu koja tijekom zbivanja čini znatno otvorenijim negoli je to bilo moguće u prethodnim redakcijama, a drugim pak dijelom, koji je prepun likova iz antičke tradicije, pozornicu Fausta proširuje prostorno i vremenski na gotovo tri tisuće godina. Čini se kako je Margareta iz prvog dijela simbol božanskog u ljudskom životu, dok je u drugom dijelu Helena simbol ljepote koja spaja prirodu i čovjeka. U skladu s tim, Mefistofeles je u prvom dijelu opreka čistoj i dubokoj Margaretinoj humanosti, a u drugom dijelu je opreka idealu ljepote, utjelovljenom u Heleni, te stoga ne djeluje više kao simbol zla već kao rugoba. Suodnos je prvog i drugog dijela možda najočitiji u prizorima *Valpurgina noć* iz prvog dijela, odnosno *Klasična Valpur-*

²⁶ Usp. *Isto*.

²⁷ Usp. *Isto*, str. 580.

²⁸ Usp. *Isto*.

²⁹ Usp. *Isto*, str. 587.

gina noć iz drugog dijela. Dok je *Valpurgina noć* prepuna likova iz narodne demonologije, *Klasična Valpurgina noć* je prepuna likova i simbola iz antičke mitologije te prirodnih znanosti. Tu se »s povijesnog stajališta spajaju posve udaljena doba, s filozofskog stajališta svaruju najheterogeniji elementi. Antikni svijet sa svojim mitovima i predsokratovskom filozofijom prirode, i doba Faustovo, dakle doba humanizma, stapaju se jedno s drugim, elementi grčke filozofije prirode i orfike, učenja Platonova i moderne predodžbe o prirodi što ih je imalo Goetheovo doba redaju se jedno do drugoga« (Busch). Dakle, čini se kako je Goetheov Faust umjetnička sinteza povijesti zapadne kulture, simbol čovjeka koji čezne za znanjem i ljepotom. Ipak, vrlo je znakovito da Goetheov Faust zbog te čežnje ne završava u paklu, u đavlovim rukama. Baš kao što je na kraju prvog dijela Margareta spašena, na kraju drugog dijela još je na veličanstveniji način spašen sam Faust. Tako prvi dio završava:

Mefistofeles:

Osuđena je!

Glas (odozgo):

*Spašena!*³⁰

Za kraj drugog dijela sam Goethe piše Eckermannu: »Uostalom, priznat ćete mi da je konac, kad se spašena duša kreće uvis, bio za mene vrlo težak, i da mi se kod tako nadzemaljskih stvari kakve jedva možemo naslutiti lako moglo dogoditi da, pokušavajući koješta, promašim cilj – da svoje poetske invencije nisam ograničio i učvrstio oštrim konturama kršćansko-crkvenih figura i predodžbi.«³¹ Stoga u posljednjem prizoru drugog dijela kada Faust biva spašen i odveden u nebo, susrećemo Patera ecstaticusa, odnosno svetog Antonija, Patera profundusa, svetog Bernarda iz Clairvauxa, Patera seraphicusa, svetog Franju Asiškog, zatim blažene dječake, Mater gloriosu, majku Kristovu, Magnu peccatrix, veliku grešnicu iz Lukina evadelta, Mulier samaritana, Samarićanku iz Ivanova evadelta, Mariu egyptiacu, Mariju iz Egipta, iz pričanja života svetaca. Dakle, Goethe Fausta smješta u društvo svetaca, odnosno u raj.

Na tragu Tertulijanova kritičkog pitanja o odnosu Crkve i Akademije mogli bismo se upitati što zajedničko imaju Faust i Božji sveci? Naime, već prvotna biblijska artikulacija teodicejske problematike prisutna u izvještaju o grijehu prvih ljudi ističe da je korijen zla i patnje u želji za »apsolutnim«, faustovskim znanjem i ljepotom (usp. Post 3). »Plod stabla što je nasred vrta« (Post 3,3) je »za mudrost poželjno« (Post 3,6) i »za oči zanimljivo« (Post 3,6). Goetheov Faust je pak simbol čovjeka koji žudi upravo za onim što je »za mudrost poželjno« – znanje – i

³⁰ Usp. *Isto*, str. 217.

³¹ Usp. *Isto*, str. 550-551.

»za oči zanimljivo« – ljepota. Odnosno, Goetheov Faust pokazuje kako biblijski prvi grijeh ljudi u novovjekovnoj filozofiji povijesti postaje zapravo početkom povijesti, iskorak iz tutorstva u prostor slobode i u načelno neograničeni spoznajni i tvorbeni hod čovjeka kroz vrijeme.³² On otkriva da u njemačkom idealizmu postoji jedan »okret od filozofijske teologije stvaranja prema čovjeku kao autonomnom subjektu. Tu se zlo funkcionalizira u svijetu te postaje pokretačkom silom u povijesti«. ³³

Iako sama želja za znanjem i ljepotom nije po sebi zla, imamo li na umu da Goetheov Faust simbolički sintetizira novovjekovna misaona gibanja, posebice njemački idealizam, pa tako i teodicejsku problematiku, postat će nam jasnije zašto Faust u Mannovoj obradi, u kojoj književna obrada faustovske tradicije doživljava svoj »teodicejski« vrhunac, dobacuje »očajničko *Ne!* lažnom i mlitavom štovanju Boga po ukusu građana« (Mann).

MANNOV FAUST

T. Mann je svoj roman *Doktor Faustus* napisao tijekom boravka u emigraciji u Kaliforniji, a o tom je romanu, za koji tvrdi da ga je ispunio nemirima i dvojbama, pružio više podataka negoli za bilo koje djelo iz bogata osobnog opusa. *Doktor Faustus* je povijesni roman i to u dvostrukom smislu: u njega je upisana povijest njemačkih kulturnih i društvenih gibanja u desetljećima prije i poslije Prvog svjetskog rata, a u asocijativnom produžetku u prošlost Mann obuhvaća i sastavnice Njemačke povijesti srednjeg vijeka i razdoblja reformacije; no, u isti je mah taj roman i novi element u povijesti književne građe i tematike vezane uz faustovsku tradiciju.³⁴

Mann ulančava i stapa književnu i društvenu povijest na način koji čitatelju stalno budi svijest da iskustvenu zbilju valja shvatiti kao zbir čestica kojima smisao pružaju ideje iz književne povijesti.³⁵

Roman je izazvao veliku pozornost već za prvog objavljivanja 1947. godine u Stockholmu, u njemačkoj emigrantskoj nakladi. Mann je, naime, Fausta, koji je u srednjovjekovnoj predaji i tijekom reformacije bio nešto između opsjenara i mislitelja željnog apsolutne spoznaje, pretvorio u modernog skladatelja. Njegov je, dakle, nasljednik faustovske tradicije umjetnik, te je njegova spekulativnost estetski usmjerena, što uostalom naziremo već i u Goethea, koji u drugi dio svog djela uvodi Helenu – simbol ljepote.

³² Usp. KUŠAR, Stjepan, *Filozofija o Bogu*, str. 122.

³³ Isto, str. 121-122.

³⁴ Usp. MANN, THOMAS. *Doktor Faustus*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2000., pogovor Viktora Žmegača *Magija i demonizam glazbene umjetnosti Doktora Faustusa Thomasa Manna*, str. 661.

³⁵ Usp. *Isto*.

Mann svom modernističkom skladatelju Adrianu Leverkuhnu određuje životnu putanju u kojoj se u mnogočemu mogu prepoznati aluzije na faustovsku tradiciju, na život lika kojega je njegova bezobzirnost i ohola znatiželja odvela u ruke zlotvora. Mann ipak u svom romanu isključuje elemente pučke demonologije, te predaju oživljava kao alegoriju. Sva su zbivanja u romanu podvrgnuta zakonima fizičke i društvene zbilje. Faustovski savez s đavlom Mann zamijenjuje zaraznom spolnom bolešću, infekcijom koja isprva donosi rasplamsaje stvaralačke snage, ali naposljetku vodi u rasap duhovnih sposobnosti. Stoga i Leverkuhnov susret s đavlom više liči na prikaz privenjenja, kao što je to u Dostojevskog kada se Ivan Karamazov susreće s đavlom, tj. empirijski dokučivih sadržaja svijesti.

Sam pripovijedni čin Mann povjerava Leverkuhnovu bliskom prijatelju filologu Zeitblomu, koji po svojoj ulozi podsjeća na komentatore iz romana 18. i 19. stoljeća, ali i na mistificirane pripovjedače ili kroničare u pripovjednim djelima romantizma. Zeitblom nas vodi kroz Leverkuhnov život: mladost u gradu s tragovima srednjovjekovne kulture, studij teologije prekinut zbog snažne želje za glazbom, prve skladbe, koban spolni doživljaj, boravak u Italiji, razdoblje poslije Prvog svjetskog rata, pogoršanje bolesti, oproštaj od skladanja kantatom o učenjaku Faustu, čime ustvari Leverkuhn umjetnički sažima svoj faustovski životni put, pomračenje uma u godinama kad Njemačka ulazi u mrak Hitlerove strahovlade i naposljetku smrt 1940. godine. Zeitblom životopis svog neobičnog prijatelja priča s prekidima i vremenskim pomacima, prema sjećanju, ali ipak u osnovi kronološki. Međutim, autor se ne poigrava samo duhovnim oprekama između glavnih likova nego pruža i »parodistički« uvid u različite, dijelom također oprečne književne koncepcije, odnosno u pluralističko stanje umjetnosti na početku 20. stoljeća. Tako su neka poglavlja Leverkuhnove biografije ispričana na način koji odgovara načelima naturalističkog determinizma, dok neka druga svojim stapanjem fikcionalnih i dokumentarnih sastavnica zbunjuju čitatelja navikla na uobičajeno pripovjedno tlo.³⁶ Tematska tradicija kojoj se priklanja Mann temelji se na književno-kritičkim pretpostavkama romantizma.³⁷ Zacijelo smo, prema Žmegaču, najbliži književnopovijesnoj okosnici romana ako u njemu spoznamo pokušaj sinteze moderne obrade građe i obnovu romantičkih motiva o tragičnom raskolu umjetničke egzistencije. Za Žmegača je *Doktor Faustus* roman svjedočanstvo kluturnopovijesne dijagnoze koju pokazuje; djelo je, dakle, i samo dojmljiv primjer modernističke problematike 20. stoljeća.³⁸

Ipak, uz sve rečeno olako se propušta zapaziti da Mannov roman otvara temeljna teodicejska pitanja. Štoviše, taj roman je romaneskna artikulacija teodi-

³⁶ Usp. *Isto*, str. 664.

³⁷ Usp. *Isto*.

³⁸ Usp. *Isto*, str. 668.

cejske problematike. Adrian Leverkuhn, koji svoj faustovski život sažima zbor-sko-simfonijskim djelom *Jadikovke doktora Faustusa*, poticaj za to djelo dobiva u trenutku kada mu umire, napadnut odvratnom bolešću, posljednja ljubav, nećak Nepomuk. Anđeoski dječak čije je predivne večernje molitve slušao s velikim udivljenjem. Pripovjedač Zeitblom nakon Nepomukove stravične smrti lamentira:

»*On nam je otet, to neviđeno milo biće oteto je s ove zemlje – oh, moj Bože, kako tražim neke blage riječi za tu najnesхватljiviju okrutnost kojoj sam ikad bio svjedok i koja još i danas baca moje srce u iskušenje da digne gorke optužbe – da pače, da se pobuni protiv takve okrutnosti. Kao da ga je zgrabilo nešto stravično divlje i bjesomučno (...)*«³⁹

Sam Leverkuhn, osjećajući se odgovornim za smrt djeteta, uzvikuje Zeitblomu, koji ga je pokušao utješiti:

»*Ostavi se toga, ostavi se toga i, kako rekoh, križaj se! Tamo se gore odlučuje. I nemoj se križati samo za samoga sebe, čini to i za mene i zbog moje krivnje! – I još kakve krivnje, kakva grijeha, kakva zločina – da smo pristali na to da dođe, da sam dopustio da dođe u moju blizinu, da su moje oči počivale na njemu! Ti moraš znati da su djeca iz nježne stvari, ona su lako primljiva za otrovne utjecaje ...*«⁴⁰

Ne mireći se s takvim svijetom, svijetom u kojem nevini pate, Leverkuhn u svojoj kantati o Faustu potpuno obrće ideju zavođenja, tako što Faustus otklanja misao o spasenju, otklanja je kao iskušavanje – ne samo zbog vjernosti ugovoru već i zbog toga što on iz sve duše prezire pozitivnost svijeta za koji bi ga htjeli spasiti, prezire laž božanskoga blaženstva toga svijeta. To je još mnogo snažnije i mnogo jasnije razrađeno u sceni s dobrim starim liječnikom i susjedom, prikazanim ustvari kao zavodnikom, iako on Faustusa poziva k sebi da bi ga pokušao obratiti, ili upravo stoga što ga želi obratiti. Sve to podsjeća bez ikakve sumnje na to kako je davao kušao Krista. Ovdje pak ono Agape postaje očajničko Ne! dobačeno lažnom i mlitavom štovanju Boga po ukusu građana. No, postoji u kantati *Jadikovke doktora Faustusa* još jedno znakovito obrtanje smisla, obrtanje koje se javlja na samom kraju Leverkuhnova djela, ono obrtanje »*koje na kraju toga djela beskrajne jadikovke tiho, snažnije od razuma, dira osjećaj onom rječitom neizrecivošću koja je dana samo glazbi. Mislim na završni, orkestralni stavak kantate u kojem se zbor gubi, a koji zvuči kao Božja jadikovka nad propadanjem njegova svijeta, kao ojađene riječi Stvoriteljeve – Nisam tako htio. Ovdje, tako mi se čini, prema kraju, dosegnuti su krajnji akcenti žalosti, posljednje je očajavanje postalo izraz, i – teško je reći, značilo bi povrijediti djelo koje ne zna ni za kakav ustu-*

³⁹ MANN, THOMAS. *Doktor Faustus*, Naprijed–Otokar Keršovani, Zagreb–Rijeka, 1976., str. 474.

⁴⁰ *Isto*, str. 479.

pak i prožeto je neizlječivom boli, kad bi se htjelo reći da ono do svoje posljednje note pruža bilo kakvu drugu utjehu osim one koja je u samom izrazu i u tome da se oglašuje – da je, dakle, utjeha u tom da je stvorenju za njegovu bol uopće dan glas. Ne, ta mračna tonska pjesma sve do zadnjeg časa ne dopušta nikakvu utjehu, nikakvo pomirenje, nikakvo preobraženje. Ali kako, ako bi umjetničkom paradoksu da se iz totalne konstrukcije rađa izraz – izraz kao jadikovka – odgovarao religiozni paradoks da bi iz najdublje izgubljenosti, makar samo kao najtiše pitanje, mogla proklijati nada? To bi bila nada s onu stranu beznadnosti, transcendentalnost očajavanja – ne izdaja tog očajavanja, nego čudo koje je iznad vjere. Poslušajte samo kraj, poslušajte ga sa mnom: jedna se skupina instrumenata povlači za drugom, a ono što ostaje, čime djelo svršava, jest visoki g jednoga cella, zadnja riječ, zadnji glas koji se gubi, koji lagano utihnjuje u pianissimo-fermate. Zatim nema više ničega – šutnja i noć. Ali onaj zvuk koji se zadržao u šutnji i kao da još titra, a koji više nije i samo ga još duša osluškuje, svršetak je tuge, i sad ga više nema – on mijenja smisao i stoji kao svjetlo u noći».⁴¹

Zeitblom završava roman slutnjom »a ona je gotovo jednaka čvrstu osvjedočenju, u njegovu se izjalovljenom pokušaju bijega krila i mistična ideja spasenja vrlo dobro poznata starijoj teologiji«.⁴²

Dakle, faustovska tradicija preko Goethea te posebice Manna postaje književna artikulacija teodicejske problematike, koja ipak svoj vrhunac ostvaruje u romanu F. M. Dostojevskog *Braća Karamazovi*, romanu *par excellence* što se tiče književne artikulacije teodicejske problematike, romanu čiji su utjecaji očiti i u Mannovu *Doktoru Faustusu*.

DOSTOJEVSKI: AKTIVNA LJUBAV

Rad na svom posljednjem romanu *Braća Karamazovi* F. M. Dostojevski je započeo u ljeto 1878. godine u doba intenzivnih susreta s tada mladim filozofom i mistikom V. S. Solovjovom. S njime je jednom prilikom posjetio poznati Optin manastir, koji su u traganju za izvornom duhovnošću posjetili i Gogolj i Tolstoj. U razgovorima sa Solovjovom bilo je zamišljeno da Dostojevski napiše roman temeljen na ideji Crkve kao »pozitivnom društvenom idealu«. No zamisao za fabularnu osnovicu Dostojevski je, prateći u tisku rasplet zamršenog sudskog slučaja obitelji Iljinski: stariji je sin deset godina nedužan robijao zbog optužbe za ocu-bojstvo, da bi tada mlađi brat priznao da je on izvršio zločin i podmetnuo dokaze za optužbu starijeg brata, izgradio četiri godine prije razgovora sa Solovjovom.⁴³

⁴¹ *Isto*, str. 492.

⁴² *Isto*, str. 509.

⁴³ Usp. LUDVIG, SONJA. *Isto*, str. 153.

Dostojevski je, dakle, imajući već zacrtan plan za roman, nakon susreta sa Solovjovom napisao svoj posljednji roman kojim je pokušao ocrtati tadašnja proturječja u društvu, s jedne strane ateizam, a s druge pojava određenog duhovnog oživljavanja, sažeta u jednoj »slučajnoj« ruskobitjelji, držeći da je izvorna kršćanska poruka ona koja nudi izlaz iz proturječja.

Proturječja koja je Dostojevski pokušao razriješiti svoj vrhunac imaju upravo u teodicejskoj problematici. Teodicejska problematika je mjesto gdje se lome koplja.

Iako se teodicejski problem nazire i u Dimitriju Karamazovu, kojemu se problem patnje nezaštićenih problematizira u snu, dakle intuitivno, a osim toga uzročnik joj je priroda, ipak se izričiti teodicejski problem otvara u poglavlju *Buna* u kojemu Ivan Karamazov odgovara svom mlađem bratu Aljoši, koji ga je upitao: »*Hoćeš li mi objasniti zašto ne prihvaćaš svijet?*«⁴⁴

Nakon što je opisao grozne patnje djece, Ivan Karamazov odgovara Aljoši:

»Slušaj me: uzeo sam samo djecu zato da bi bilo očividnije. O ostalim suzama, kojima je natopljena cijela Zemlja od kore do centra neću reći ni riječi: temu sam namjerno suzio. Ja sam stjenica i sasvim ponizno priznajem da ne mogu shvatiti zašto je sve tako uređeno. Ljudi su, znači, sami krivi: njima su dali raj, a oni su poželjeli slobodu i oteli vatru s neba, znajući i sami da će postati nesretni. Znači, ne treba ih žaliti. O, po mom jadnom, zemaljskom, euklidovskom umu, ja znam samo to da patnja postoji, da krivca nema, da sve nastaje jedno iz drugog izravno i jednostavno, da sve teče i usklađuje se – ali sve to je samo euklidovska besmislica, ja to znam, ali se ne mogu složiti da po njoj živim! Što ja imam od toga što krivaca nema i što ja to znam – meni treba osveta, inače ću uništiti sebe. I to ne osveta negdje i nekad u beskonačnosti, već ovdje na zemlji, i da je ja osobno vidim. (...) Nisam ja zato patio da bih sobom, svojim zločinima i patnjama nađubrio nekom buduću harmoniju. Hoću da vidim svojim očima kako će srna leći pored lava i kako će zaklani ustati i zagrliti se sa svojim ubojicom. Ja hoću da budem prisutan kada će svi odjednom saznati zašto je bilo tako. Na ovoj želji se zasnivaju sve religije na zemlji, a ja vjerujem. Međutim, tu su djeca, i što ću ja tada s njima raditi? To je pitanje koje ne mogu riješiti (...)

Napokon, ja neću da se mati zagrlji s mučiteljem, koji je naredio da psi rastrgnu njenog sina! Ona mu ne smije oprostiti! Ako hoće, neka mu oprost za sebe, neka oprost mučitelju neizmjernu svoju materinsku patnju. Ali stradanje svog rastrgnutog djeteta ona nema pravo oprostiti, i ne smije oprostiti mučitelju kada bi mu i samo dijete oprostilo! A kada je tako, ako oni ne smiju oprostiti, gdje je tu harmonija. Postoji li u cijelom svijetu biće koje bi moglo i imalo pravo oprostiti?»⁴⁵

⁴⁴ DOSTOJEVSKI, FJODOR MIHAJLOVIČ. *Braća Karamazovi*, IRO »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1982., str. 312.

⁴⁵ *Isto*, str. 321-322.

U srcu Ivana Karamazova, koji promatra odvratne patnje nevine dječice, raste buna baš kao i u srcu Mannova fiktivna pripovjedača filologa Zeitbloma, kojemu nakon grozne smrti milog dječaka Nepomuka dođe »*da digne gorke optužbe – da pače, da se pobuni protiv takve okrutnosti*«. ⁴⁶

Ivan Karamazov, dakle, odbacuje tradicionalno rješenje teodicejske problematike koje je izlaz vidjelo u krajnjoj harmoniji, anticipirajući, ustvari, potrebu drugačijeg rješenja, rješenja koje će čitatelju ubrzo biti ponuđeno u odgovoru mladog Aljoše.

»*Pa to biće postoji, i ono može sve oprostiti, sve i svima i za sve, zato što je ono samo dalo svoju nevinu krv za sve i za svakoga. Ti si njega zaboravio, a na njemu se zida zgrada, njemu će klicati: U pravu si, Gospode, jer su se otvorili putovi tvoji.*« ⁴⁷

Ivan, »obrnuti teolog« (R. Peaceu), ovako odgovara Aljoši:

»*Ne, nisam ga zaboravio, već sam se, naprotiv, cijelo vrijeme čudio zašto ga tako dugo ne spominješ, jer obično vaši u polemikama prije svega njega ističu.*« ⁴⁸

Zatim slijedi čuvena Ivanova poema *Veliki inkvizitor*.

S. Ludvig smatra da Ivan Karamazov ovom poemom istražuje implikacije pokušaja opravdanja zla s obzirom na slobodnu volju; Ivan tu ne teži objašnjenju podrijetla i značenja slobodne volje za čovječanstvo, nego zacrtava njezinu posljednicu; sloboda ne može postojati bez patnje. Problematika se raspravlja kroz podrobnu interpretaciju Kristovih iskušenja u pustinji, a tri pitanja kojima je Sotona kušao Isusa prikazuju se kao komprimati cjelokupne buduće povijesti svijeta i čovječanstva. Inkvizitor stoga smatra da ukoliko je sloboda koju Krist donosi čovječanstvu izvor patnje i zla, čovjeka je potrebno osloboditi od slobode, i to putem tri sile: *čuda, tajne i autoriteta*. ⁴⁹ Stoga Ivanova poema dekonstruira inkvizitorovu negativnu, demonsku, teodiceju, koja pod izlikom dobročinstva i ljubavi prema čovječanstvu skriva, ustvari, mržnju i ropstvo. Iako kritika uobičajene teodiceje koja izvor patnje i zla vidi u slobodnom izboru čovjeka ne gubi na snazi, poema završava znakovitim Kristovim poljupcem inkvizitoru. Ivan Karamazov shvaća da je *aktivna ljubav* odgovor na teodicejske probleme, ali ipak drži da je *Kristova ljubav prema ljudima nemoguće čudo na zemlji*. Ivan odbacuje *aktivnu ljubav*.

Dakle, Dostojevski na teodicejske probleme odgovara učenjem o *aktivnoj ljubavi* i sućuti što proizlaze iz dubokog duhovnog iskustva ⁵⁰, ne umanjujući patnje

⁴⁶ MANN, THOMAS. *Isto*, str. 474.

⁴⁷ DOSTOJEVSKI, FJODOR MIHAJLOVIČ. *Isto*, str. 323.

⁴⁸ *Isto*.

⁴⁹ Usp. LUDVIG, SONJA. *Isto*, str. 160.

⁵⁰ Berdjajev stoga Dostojevskog naziva pneumatolog. (Usp. KRIBL, Josip. *Tko je Veliki inkvizitor?*, Zagreb, Župni ured »Nova Bukovica«, 1990., str. 7.

pojedinaца koji trpe. Takva je »teodiceja sadržana u liku starca Zosime koji joj osigurava teoretski okvir, ali demonstrira i njezinu praktičnu primjenu, pri čemu Aljoša Karamazov funkcionira ne samo kao neposredni sljedbenik dotičnih učenja nego i kao medijator između duhovnog starčeva okruženja i svjetovnih junaka. Zosima ne ignorira teodicejske probleme koje zadaje Ivan, nego priznaje postojanje strašnih patnji u svijetu, kao i logiku *oslobađanja od slobode* iznesenu u *Legendi o Velikom inkvizitoru*, ali istodobno kritizira suvremeni sekularizam koji uporište isključivo traži u znanosti i racionalizmu, zanemarujući duhovno. Istinska se čovjekova sloboda sastoji u mogućnosti odabira između dobra i zla, između ljubavi djelatne, *žive i pakla i paklene vatre* onih koji su se *čitavi predali sotoni i njegovom gordom duhu*. Odabir zla samodestruktivni je čin, a otuđenje koje proizlazi iz sveopće sekularizacije inhibira najbolje potencijale čovječanstva i nijeće njegovu slobodu. Za Zosimu istinska sloboda postoji jedino unutar religijske perspektive, gdje čovjek može pronaći izvor (aktivne) ljubavi i sućuti kao snagu koja pročišćuje dušu, koje funkcioniraju kao oruđa duševne transformacije prema religijskom idealu (...) Odabrali dobro znači afirmirati upravo ono što Ivanov racionalizam i skepticizam, koji u svojoj nezaustavljivoj analizi razaraju um i ostavljaju ga bez nekog finalnog zaključka, smatraju nemogućim: voljeti čitav svijet do točke mistične ekstaze.

Zemlju cjelivaj i neumorno, neutaživo je voli, svakoga voli, sve voli, traži takav zanos i ekstazu. Smoči zemlju suzama radosti svoje i ljubi te suze svoje. Ekstaze se te ne stidi, cijeni je, jer to i jest dar Božji, veliki, jer on nije mnogima dan, nego odabranima«. ⁵¹

CAMUS: SVETAC BEZ BOGA?

Iako se smatra da je djelo *Pobunjeni čovjek* središnje mjesto Camusova opusa⁵², roman *Kuga* je posebno znakovit imamo li na umu književnu artikulaciju teodicejske problematike. Taj je roman i svojevrsna reakcija na roman F. M. Dostojevskog *Braća Karamazovi*.

⁵¹ *Isto*, str. 163.

⁵² Usp. TARLE, Jere. *Camus – književnost, politika, filozofija*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1991.

Zanimljivo je da sam Camus u jednom intervjuu u svezi njegova *Pobunjenog čovjeka* ističe: »Ja nisam filozof i nikada nisam težio da to postanem. *Pobunjeni čovjek* ne teži da bude iscrpna studija revolta koju bih morao upotpuniti i ispravljati. Znam sve što mu nedostaje u pogledu obaveštavanja i mišljenja. Htio sam samo iznijeti jedno iskustvo, svoje, a znam da je to iskustvo i mnogih drugih. U stanovitom pogledu ta je knjiga ispovjest, makar jedna vrsta ispovjesti za koju sam sposoban i za koju su mi bile potrebne četiri godine da je oblikujem točno sa svim nijansama. Ja osobno ne vjerujem u izdvojene knjige. Čini mi se da djela nekih pisaca tvore cjelinu u kojoj jedno djelo osvjetljava drugo, a sva su okrenuta jedna prema drugima.« (Usp. CAMUS, Albert. *Kronike*, Zora, Zagreb, 1971., str. 172)

Dodjeljujući 1957. godine Nobelovu nagradu A. Camusu Švedska akademija je odlučila nagraditi »jedno važno književno djelo koje iznosi na vidjelo pitanja što se danas postavlja ljudskoj savjesti«. ⁵³

Roman započinje opisivanjem štakora koji izlaze iz svojih legla i ugibaju po ulicama sjevernoafričkog grada Orana u kojem izbija epidemija smrtonosnog oblika kuge. Grad zatvara svoja vrata za promet i tako postaje simbolom zatvorenog svemira, svemira bez Boga. Kuga uzrokuje strahote – fizičku i mentalnu bol. A »zlo nije po ljudskoj mjeri, pa čovjek drži da je to nešto irealno, ružan san koji će proći. Ali uvijek ne prolazi nego se nastavlja, a prolaze ljudi i to ponajprije humanisti, jer nisu poduzeli mjere opreza«. ⁵⁴ Podrijetlo kuge nije poznato, a ipak postaje svakodnevnim usud stanovnika Orana. Nema načina da se ona izbjegne. Stoga kuga postaje simbol same smrti, jer je poput smrti neizbježna. Camus na takvoj pozadini prikazuje reakcije mnoštva likova.

Liječnik Bernard Rieux, koji se, pomažući bolesnicima, svim snagama bori protiv kuge, na Tarroujevo pitanje: »Zašto ste vi tako odani i požrtvovalni kad ne vjerujete u Boga?« ⁵⁵ odgovara: »Budući da je poredak u svijetu reguliran smrću, bit će možda za Boga bolje da u njega ne vjerujemo i da se borimo svim silama protiv smrti, ne dižući pogled prema nebu gdje on šuti.« ⁵⁶

Sam Jean Tarrou je, nakon što je kao mladić prisustvovao sudskom procesu u kojemu je njegov otac, javni tužitelj, tražio smrtnu kaznu za jednog kriminalca, tridesetogodišnjaka koji je izgledao »iskreno prepadnut onim što je počinio« ⁵⁷, zaključio da je sam neizravno sudjelovao u smrtima tisuću ljudi te zaključio da svi imamo kugu. Otada je, napustivši oca, čitav svoj život posvetio traženju načina da postane svetac bez Boga.

U jednom razgovoru s dr. Rieuxom Tarrou ističe:

»Mene zanima, ukratko rečeno, kako se postaje svecem – zaključio Tarrou bez ikakve patetike.

No vi ne vjerujete u Boga.

Točno. No može li čovjek biti svecem, a da Boga i nema? To je danas jedini problem za koji znam.« ⁵⁸

Gospodin Michel, pazikuća u jednoj stambenoj zgradi, silno je uvrijeđen što štakori izlaze iz svojih rupa i ugibaju u njegovoj zgradi. Najprije nije čuo da ih ima,

⁵³ CAMUS, Albert. *Kuga, Pad*, Školska knjiga, Zagreb, 1995.; pogovor Jere Tarle *Albert Camus – književnost i kriza civilizacije*, str. 335.

⁵⁴ *Isto*, str. 32.

⁵⁵ *Isto*, str. 96.

⁵⁶ *Isto*, str. 97.

⁵⁷ *Isto*, str. 183.

⁵⁸ *Isto*, str. 188.

ali je na kraju primoran to priznati. Stari Španjolak je u pedesetoj godini života, kada je umirovljen, smjesta legao u krevet nakon čega je mjerio vrijeme dan za danom premještajući zrna graška iz jedne posude u drugu kako bi znao kada je vrijeme za jelo. Ništa u njegovu životu – unutrašnje ili vanjsko, objektivno ili subjektivno – nema vrijednost.

Kriminalac Cottard je sretan jer je u istoj opasnosti od smrti kao i svi drugi, pa je bar u tome s drugima. No, najznačajniji je lik, što se tiče teodicejske problematike, otac Paneloux.

U trenutku kada Oranom hara kuga otac Paneloux sprema propovijed koja se iščekuje s velikim zanimanjem. U krcatoj katedrali on započinje propovijed riječima: »*Braćo moja, vi ste u nevolji; braćo moja vi ste to i zaslužili.*«⁵⁹ Odmah nakon te rečenice citirao je biblijski tekst o izlasku Izraelaca iz Egipta da bi zatim rekao: »*Od početka povijesti Božja pedepsa obara ohole i slijepce, sileći ih da pokleknju pred njim. Razmislite o tom i kleknite.*«⁶⁰

Tražeci razloge zlu i patnji, otac Paneloux zaključuje: »*sada znate da je to grijeh, kao što su to saznali Kain i djeca njegova, oni prije potopa, oni u Sodomi i Gomori, faraon i Job, a tako i svi prokletnici.*«⁶¹ Otac Paneloux je tom propovijedi pokazao »*božansko podrijetlo kuge i kazneni karakter tog zla.*«⁶² No, ubrzo poslije toga otac Paneloux prisustvuje jednom umiranju djeteta: »*Krupne suze izbijahu iz upaljenih vjeđa, potekoše njegovim olovnastim licem, a na kraju krize, iscrpljeno, grčeci svoje koštunjave noge i ruke s kojih u posljednjih četrdeset i osam sati nestade mesa kao da se rastopilo, dijete poprmi u svom krevetu pozu Raspetoga što je djelovalo gotovo groteskno.*«⁶³

Nakon tog prizora slijedi dijalog oca Panelouxa i dr Rieuxa:

»*Razumijem – promrmlja Paneloux. – Čovjek se buni jer to premašuje ljudsku mjeru. No možda moramo ljubiti ono što ne možemo shvatiti.*

Rieux se naglo uspravi. Gledao je Panelouxa svom snagom i svom strašću kojoj se mogao dovinuti. Onda strese glavom.

Ne, časni Oče – reče on. – Ja zamišljam ljubav drugačije. Do posljednjeg časa odbijati ću ljubiti svijet gdje djeca bivaju mučena.

Panelouxovo se lice poremeti i smrkne: kao da je preko njega prešla sjena.

Ah, doktore – reče žalosno – shvatio sam upravo što znači milost.«⁶⁴

⁵⁹ *Isto*, str. 73.

⁶⁰ *Isto*.

⁶¹ *Isto*, str. 75.

⁶² *Isto*, str. 76.

⁶³ *Isto*, str. 158.

⁶⁴ *Isto*, str. 162.

Zatim ubrzo slijedi i druga propovijed oca Panelouxa, sada pred polupraznom katedralom. Govorio je mnogo blaže i pomirljivije nego prvi put, a slušatelji su primijetili u nekoliko navrata da se u svom izražavanju koleba i ne govori više »vi« nego »mi«. Objašnjavao je da ima stvari koje se mogu objasniti pred licem Božjim, i takvih koje se ne mogu objasniti, posebice zlo. Postoji zlo koje je nužno, ali i zlo koje se čini beskorisno. A nema na svijetu važnije stvari nego je patnja djeteta; užas koji ta patnja izaziva i razlozi koje valja pronaći da bismo sve to objasnili. Tu nas Bog pritišće o zid. Otac Paneloux sada nije nudio jednostavna objašnjenja i lake mogućnosti da bi se popeo preko zida. Bilo bi mu lako reći da vječnost nebeskih slasti koje čekaju dijete može nadoknaditi njegove muke. Ali on stvarno ne zna kako je. Tko uopće zna da li vječno trajanje neke radosti može izravnati i nadoknaditi jedan trenutak ljudske boli. Onaj koji bi to ustvrdio, ne bi svakako bio kršćanin, jer je njegov Spasitelj upoznao bol u svim udovima i u duši. On ostaje podno zida, vjeran onom raspeću kojemu je simbol križ. Ostaje licem u lice s patnjom djeteta i uzvikuje: *»Braćo, došao je čas. Valja sve vjerovati ili sve poreći. A tko bi se među vama usudio sve poreći?«*⁶⁵

Traženje odgovora je *»povlastica kršćanina, njegova nagrada i korist. To je i njegova krepost.«*⁶⁶

Otac Paneloux je potom počeo kazivati *»da krepost potpunog prihvaćanja o kojoj govori, ne može biti shvaćena u suženom smislu koji joj obično pridajemo; da se radi o banalnom pomirenju, rezignaciji, pa ni o poniznosti koja se teško postiže. Radi se, istina, o poniznosti, ali o takvoj u kojoj je poniženi suglasan. Patnja djeteta ponizuje, zacijelo, i srce i duh. No zato treba ući u stvar (...) Tako će kršćanin znati u danome času da se prepusti božanskoj volji, makar bila i nerazumljiva. Ne može se kazati ja to shvaćam, ali je to neprihvatljivo. Treba prodrijeti u jezgru neprihvatljivosti koja nam se pruža da bismo tako izvršili svoj izbor. Patnja djece naš je gorki kruh, no bez toga kruha naša bi duša stradala od duhovnog glada.«*⁶⁷ Zatim propovjednik zapita slušatelje: *»Kako se dakle imamo vladati i što nam je zapravo činiti?«*⁶⁸ te nudi neobičan odgovor: *djelotvoran fatalizam.*

»Ne radi se o tom da bismo odbijali mjere opreza, nijekali razumni poredak što ga društvo unosi u nered epidemije. Ne treba slušati moraliste koji tvrde da valja pasti na koljena i sve napustiti. Nego treba koraknuti naprijed u tminu, malko naslijepo i kušati činiti dobro. Što se tiče ostaloga, treba ostati pasivan i spremno prepustiti Božjoj volji sve, pa i smrt nevine dječice, ne tražeći lijeka za sebe (...) Treba dopustiti i prihvatiti sablazan, jer moramo birati, hoćemo li Boga mrziti ili

⁶⁵ Isto, str. 166.

⁶⁶ Isto.

⁶⁷ Isto, str. 167.

⁶⁸ Isto.

ljubiti. A tko bi se usudio privoljeti mržnju? Braćo moja (...) ljubiti Boga nije lako (...) Ali samo ona može izbrisati dječje patnje i dječju smrt, a bilo kako mu drago, jedino ta ljubav može je učiniti nužnom, jer je ne može shvatiti (...) Evo vjere kojoj se moramo približiti. Na tom vrhuncu (...) iz tobožnje nepravde iskrsnut će istina. Tako u mnogim crkvama na jugu Francuske umrli od kuge snivaju vjekovima ispod kamenih ploča crkvenoga kora, a svećenici zbore iznad njihovih grobova, i duh koji šire, iskršava iz tog praha u kojem djeca imaju svoj udio.»⁶⁹

Ne čudi stoga da pisac koji svom liku u usta stavlja ove riječ, na novinarski upit: »Ne možemo li zaključiti da je ta patnja djece – uzaludna koliko i čudovišna i ničim opravdana – jedna od očitosti koje vas navode da odbacujete vjerovanje u ono što kršćani nazivaju božanskom Providnošću i da Stvaranje smatrate velikim promašenim djelom? Toj patnji kršćanin može suprotstaviti jedino čin vjere ... Ali taj čin vjere kršćanina, to podvrgavanje razuma najsrमतnijoj nepravdi, samo je povlačenje i bježanje. Kršćanin ovdje prihvaća vjeru samo da bi sebe spasio, da bi spasio mir svoje duše. Jedini stav dostojan čovjeka jest stav dr. Rieuxa koji odbacuje čak i pomisao da se pomiri sa zlom i koristi svu snagu svoje inteligencije i svog srca kako bi odagnao patnju van ljudskog dometa. Nije li to temelj vaše misli?« odgovara: »Promislio bih prije nego da kao vi kažem da je kršćanska vjera povlačenje. Može li se ta riječ napisati i za jednog Augustina ili jednog Pascala?«⁷⁰

Čini se, dakle, da se u Camusovoj književnoj obradi teodicejske problematike radi o »ateizmu na veću slavu Božju« (O. Marquardt)?

PAVLIČIĆ: »OBRNUTA« TEODICEJA

Iako su u nas »zabrinutu teološku misao« izrekli naši pjesnici – jedna je od bitnih konstanti, kako je to primijetio Tomislav J. Šagi-Bunić, hrvatske poezije *duhovni krik*⁷¹, bar tamo od Kranjčevića preko Krleže i Antuna Branka Šimića⁷² – ipak roman P. Pavličića *Koraljna vrata* zauzima, kako to primjećuje D. Oraić Tolić, iznimno mjesto i u Pavličićevu osobnom opusu, i u suvremenoj hrvatskoj književnosti, pa i u širem sklopu europske postmoderne. Razlog tomu su neobičan raspored svih važnih značajki Pavličićeve osobne poetike i poetike postmoderne kulture te pitanje o dobru i zlu, što ga je dotad izraziti postmodernist prvi puta, možda ne potpuno svjesno, ali zacijelo potpuno jasno, postavio upravo u tom romanu.⁷³ Pavličića, koji

⁶⁹ *Isto*, str. 168.

⁷⁰ Usp. CAMUS, Albert, *Kronike*, str. 114.

⁷¹ Usp. ŠIMIĆ, Krešimir, *Između očaja i vapaja*, Književna Rijeka, 1 (2003.), str. 64-71.

⁷² Usp. DUDA, Bonaventura, *Rukovet domovinskih tema*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str. 40.

⁷³ Usp. PAVLIČIĆ, Pavao, *Koraljna vrata*, Znanje, Zagreb, 2001., pogovor Dubravke Oraić Tolić *Vrata u postmoderni*, str. 198.

ovim romanom propituje tako učestalu temu postmodernog književnog stvaralaštva, odnos književnosti i zbilje, muče i pitanja o dobru i zlu, koja su ujedno i ontološka pitanja o svijetu i njegovu poretku.

Nakon izuzetnog otkrića cjelovitog autografa Gundulićeva *Osmana* zagrebački filolog s jednim staklenim okom Krsto Brodnjak ubrzo upada u nepriliku jer prah, koji intezivno miriše na lipu, s pronađena autografa djeluje čudotvorno, ozdravlja sve koji dođu u dodir s njim, osim djecu i invalide te Pelegrina oboljelog od AIDS-a. Kako na otoku Lastovu počnu ozdravljati nasmrt bolesni i stari, tako se počinju razboljevati djeca. Otočani uvode diktaturu zdravlja proganjajući invalide i Pelegrina te zanemarujući djecu. Krsto Brodnjak shvaća kako savršenstvo, čega je simbol cjeloviti *Osman*, ne donosi nikakvo dobro jer završava u ideologiji totalitarizma koji briše razliku između bolesti i zdravlja, dobra i zla.

»*Eto, vidite – živnuo je don Špiro. – A znate li vi što to znači, da sad odjednom više nema bolesti? Pa, kad se ukine bolest, onda se ukida i zdravlje, i razlika među njima. Ne zna se više, što je ... – Zastao je kao da se boji dalje govoriti, kao da se plaši vlastitih riječi, a usput je okrznuo pogledom Teru. Neuka žena odmah je sve shvatila, pa je nestala u kuhinji.*

A Krsto Brodnjak je ubacio:

– *Kao da se više ne zna što je dobro, a što zlo.*

– *E, e, eto, eto, to sam i ja htio ... – brzao je don Špiro. – Dobro, ovo je zasad sve još uvijek ograničeno i privremeno, ali daje čovjeku mislit ... Pa, znate li vi što znači, da se odjednom ukine bolest, patnja, nevolja, očaj, zlo? Što bi to bilo? To više ne bi bio ovaj svijet, to više ne bi bio svijet što ga je Bog stvorio.*«⁷⁴

Očito da Pavličićev roman ne zauzima posebno mjesto u njegovu osobnu opusu, u hrvatskoj književnosti, pa i u europskoj samo po tome što implicitno sadrži kritiku postmodernog književnog stvaralaštva sredstvima samog tog stvaralaštva, već i stoga što Pavličić ponovno otvara u postmoderni zaboravljenu teodicejsku problematiku, no ovaj put pitajući se upravo suprotno od dotadašnje književne obrade ove problematike. U Pavličića se ne tematizira problem zla i patnje, nesavršenosti svijeta, već radije što bi se dogodilo kad bi svijet postao savršen, kad u njemu ne bi bilo zla i patnje? Poručuje li nam to Pavličić da je naš svijet, sa svim zlima i patnjama, ipak najbolji od svih zamislivih svjetova, kako je to tvrdio »otac« suvremene teodiceje Leibniz?

W. Kasper pronicljivo zapaža kako se Leibnizova *optimistička teodiceja* je dva još može razlikovati od pesimističkog, ili još više, tragičnog shvaćanja svijeta. Shvaćanje nesavršenosti kao metafizičkog zla čini tu nesavršenost još gorom, dok poimanjem zla u službi dobra zlo čini boljim. Takvim se pretvaranjem zla u sredstvo za postizanje većeg dobra, ustvari, zanemaruje ljudska sloboda. Kasper

⁷⁴ *Isto*, str. 139-140.

se stoga opravdano pita gdje je tu poštovanje pred trpljenjem svakog pojedinca, koji nije tek neki poseban slučaj općenitog, niti samo običan moment nekog ma kako veličanstvenog svjetskog reda? D. Solle je te pokušaje rješenja problema teodiceje čak nazvala *teološki sadizam*. U svakom slučaju, zaključuje Kasper, Ivan Karamazov F. M. Dostojevskog je s pravom istaknuo da se takva krajnja harmonija preskupo plaća te se požurio vratiti ulaznicu za takav svijet.⁷⁵

JOB: KRITIKA TEODICEJE

Starac Zosima prije svoje smrti ističe kako je upravo *Knjiga o Jobu* presudno djelovala na nj.

»(...) *Ne mogu bez suza čitati tu svetu priču. A koliko tu ima velikog, tajnog i nezamislivog! Slušao sam riječi podrugljivaca i hulitelja, ohole riječi: kako je mogao Gospod svog voljenog svetitelja predati đavlu za zabavu, uzeti mu djecu, kazniti njega samog bolestima i ranama, tako da je crijepom čistio gnoj sa svojih rana, i radi čega: samo da bi se mogao pohvaliti pred sotonom: Evo šta – kaže – može pretrpjeti moj svetitelj radi mene! Ali u tome je veličina što je u tome tajna – što su se tu prolazni lik zemaljski i vječna istina dodirnuli. Pred istinom zemaljskom izvršavao se akt vječne istine. Tu tvorac kao u prve dane stvaranja svaki dan završava pohvalom: Dobro je sve što sam stvorio – gleda Joba i ponovo se hvali stvorenjem svojim. A Job, hvaleći Gospoda, služi ne samo njemu nego će poslužiti i svemu što je on stvorio s koljena na koljeno i zauvijek, jer je tome i bio namijenjen. Gospode, kakva je to knjiga i kakve su to pouke.*«⁷⁶

Svetopisamska Knjiga o Jobu, taj dramski triptih, remek djelo mudrosne književnosti, počinje izvještajem u prozi kako je nekoć bogat i radostan živio veliki sluga Božji po imenu Job. Međutim, jednog dana »dodu sinovi Božji da stanu pred Jahvu, a među njima pristupi i Satan. Jahve tad upita Satana: Odakle dolaziš? – Evo prođoh zemljom i obidoh je, odgovori on. Na to će Jahve: Nisi li zapazio slugu moga Joba? Njemu na zemlji nema ravna. Čovjek je to neporočan i pravedan, boji se Boga i kloni zla! A Satan odgovori Jahvi: Zar se Job uzalud Boga boji? Zar nisi ogradio njega, kuću mu i sav posjed njegov? Blagoslovio si djelo njegovih ruku, stoka mu se namnožila na zemlji. Ali pruži jednom ruku i dirni mu u dobra: U lice će te prokleti! Neka ti bude! – reče Jahve Satanu. Sa svime što ima radi što ti drago.« (Job 1, 6-13)

»Pogođen najprije u svojim dobrima i u svojoj djeci, Job prihvaća da Bog uzme ono što mu je dao. Pogođen zatim u svom tijelu strašnom i odvratnom bolešću, Job ostaje Bogu podložan i odbija od sebe ženu koja mu savjetuje da prokune

⁷⁵ Usp. KASPER, Walter. *Isto*, str. 251.

⁷⁶ DOSTOJEVSKI, Fjodor Mihajlovič, *Isto*, str. 374.

Boga. Onda dolaze tri Jobova prijatelja, Elifaz, Bildad i Sofar, da ga ožale. Nakon toga proslova u prozi počinje veliki pjesnički dijalog«, bolje reći polilog, koji predstavlja glavni dio knjige.

Najprije je to govor u četvero: u tri niza besjeda (3–14, 15–21, 22–27). Job i njegovi prijatelji ogledavaju svoje shvaćanje božanske pravednosti. Misli se razvijaju slobodnim tijekom, poglavito osvjetljavanjem načela koja su postavljena na početku. Elifaz govori odmjerenošću koje odgovara bremenu godina, ali sa strogošću stečenom dugim iskustvom s ljudima. Sofar uzvraća žestoko poput mlada čovjeka, a Bildad nastupa kao neki mudrac, držeći sredinu između te dvojice. No sva trojica brane tezu o »ovozemaljskoj naplati: ako Job trpi, to je stoga«, tvrde oni, »jer je sagriješio; on može izgledati pravedan u svojim očima, ali to nije u Božjim očima. Suočeni s Jobovim uvjeravanjem o svojoj nevinosti, oni još jače ustrajavaju u svom stajalištu. Njihovim teoretskim razmatranjima Job suprotstavlja svoje bolno iskustvo i nepravednosti kojih je pun ovaj svijet. Job ne vidi izlaza te se koprca u tami. U svojoj duševnoj smetenosti istiskuje krikove pobune, ali i riječi podložnosti, kao što u svojoj tjelesnoj bolesti proživljava razdoblja krize i razdoblja smirenja. Taj naizmjenični stav dostiže dva vrhunca: čin vjere u poglavlju 19 i konačna obrana vlastite nevinosti u poglavlju 31. Zatim se pojavljuje nova osoba Elihu, koji ne daje za pravo ni Jobu ni njegovim prijateljima te govorničkom rječitošću (32–37) pokušava opravdati Božje ponašanje. Nato Jahve, prekidajući Elihua, odgovara Jobu iz oluje, to jest po uzoru starih teofanija. Ili bolje reći, odbija odgovoriti, jer čovjek nema pravo da Boga postavlja pred sudite, Boga koji je neizmjereno mudar i svemoguć. Job shvaća da je govorio riječima bezumnim (36, 1 – 42, 6). Knjiga završava zaglavkom u prozi: Jahve kori trojicu Jobovih sugovornika, a Jobu vraća sinove i kćeri i udvostručuje njegovo prijašnje imanje (42, 7-17).«⁷⁷

Ne mireći se, dakle, s teodicejom svojih tješitelja, Job uzvikuje Bogu:

*»O, kad bih znao kako ću ga naći,
do njegova doprijeti prijestolja
pred njim parnicu bih svoju razložio
iz kojih bi usta navrli dokazi.« (Job 23, 3.4)*

Job pitanje što mu ga nameće iskustvo trpljenja i patnje »ne gura u stranu svojim nesuvislim rezoniranjem niti ga neutralizira stoičkim ili budističkim prevladavanjima, nego se s njim suočava« (S. Kušar).

*»Ustima ja svojim stoga branit neću,
u tjeskobi duha govorit ću sada,
u gorčini duše ja ću zajecati.*

⁷⁷ Usp. *Jeruzalemska Biblija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., str. 625-627.

*Zar sam more ili nemam morskā,
Pa si stražu nada mnom stavio?
(...) pusti me, tek dah su dani moji!
Jer, za dlaku jednu on mene satire,
bez razloga rane moje umnožava.» (Job 7, 11-12; 16, 9-17)*

Job u patnji vapi pred Bogom, baš kao Isus Krist koji raspet vapi: »Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?« To je krik, tužaljka i pitanje onoga koji nikada nije Boga ostavio. Job poput Isusa izdržava Božje boštvo jer je Bog »drukčiji i sasvim drukčiji od jeke ljudskih želja« (S. Kušar). Ti vapaji nisu bili vapaji pred čovjekom i vapaji upućeni čovjeku. To su vapaji pred Bogom. Iščekivanje da se Bog pokaže Bogom. To je, ustvari, jobovska teodiceja. Tu se događa pravo obrtanje teodicejske problematike. Čovjek, patnik, iščekuje da mu Bog odgovori.⁷⁸ Sam Bog u epilogu knjige progovara Elifazu, jednom od one trojice Jobovih tješitelja:

»Ti i tvoja dva prijatelja raspalili ste gnjev moj jer niste o meni onako pravedno govorili kao sluga moj Job « (Job 42, 7).

Knjiga o Jobu nas uči da »u obliku pitanja, odsutnosti, granica, čovjek može iskusiti da je Bog za nj važan, te da svoju vlastitu egzistenciju mora razumjeti kao slušajuće čekanje na Božju riječ koja se objavljuje.«⁷⁹

IVAN, »LJUBLJENI UČENIK«: POZIV NA AKTIVNU LJUBAV

Pripovijedajući mlađem bratu Aljoši poemu *Veliki inkvizitor*, prema kojoj je Isus ponovno došao na zemlju »*tiho i neprimjetno*«, Ivan Karamazov posebice ističe monolog inkvizitora pred Isusom, tu *demoniziranu teodiceju*, koja pod pretenzijama dobročinstva i ljubavi prema čovječanstvu skriva mržnju i ropstvo: »*U tome i jest ono glavno što starac hoće da kaže. Strašni i mudri duh, duh samouništenja i nebića – nastavio je starac – veliki duh je govorio s tobom u pustinji, i nama su prenijeli u knjigama da te je kušao. A zar je tako? I zar se moglo reći bilo što istinitije od onoga što ti je on kazao u tri pitanja, i što si ti odbacio, i što su u knjigama nazivali iskušenjima? Međutim, ako se ikada na zemlji dogodilo potrebno čudo, onda se dogodilo tog dana, na dan ta tri iskušenja. I upravo u pojavi ta*

⁷⁸ S Kušar u knjizi *Filozofija o Bogu* donosi sljedeći citat: »W. Dirks svjedoči da mu je njegov prijatelj teolog R. Guardini na samrtni povjerio: Na Posljednjem sudu neće on (tj. Guardini, op. S.K.) dati da bude samo pitan, nego će i sam pitati; nada se usrdno da mu anđeo neće tada uskratiti pravi odgovor na ono pitanje na koje mu nijedna knjiga, pa ni Pismo, nijedna dogma i nijedno Učiteljstvo, nijedna teodiceja ni teologija, pa ni ona njegova, nije mogla odgovoriti: Zašto, Bože, ti strašni zaobilazni putevi prema spasenju, trpljenje nedužnih, krivnja?«, str. 105.

⁷⁹ KUŠAR, Stjepan, *Filozofija o Bogu*, str. 30.

tri pitanja se i sastojalo čudo. Ako bi bilo moguće zamisliti, samo radi primjera i radi probe, da su ta tri pitanja strašnog duha nestala bez traga iz knjiga i da ih treba obnoviti, ponovno smisliti i oblikovati da bi ih ponovno unijeli u knjige, i radi toga okupiti sve mudrace ljudske – vladare, poglavare crkve, znanstvenike, filozofe i pjesnike i staviti im u zadatak: smislite i oblikujte tri pitanja, ali takva koja ne samo što bi odgovarala veličini zbivanja već bi pored toga izražavala u tri riječi, samo u tri ljudska iskaza, cijelu buduću povijest svijeta i čovječanstva – misliš li ti da bi sva premudrost zemaljska, sjedinjena, mogla smisliti nešto bar slično po snazi i dubini onim trima pitanjima koja ti je zaista tada u pustinji postavio moćni i mudri duh? Već po samim tim pitanjima po čudu njihove pojave, mogao si shvatiti da nemaš posla s običnim ljudskim umom, nego s vječnim i apsolutnim. Jer u ta tri pitanja kao da je slivena u cjelinu i predskazana cijela dalja povijest čovječanstva i pokazana tri lika u kojima će se steći sve nerazrješive proturječnosti ljudske prirode na cijeloj zemlji.»⁸⁰

Doista, u daljnjem su tijeku romana *Braća Karamazovi* tri brata Karamazova – Ivan, Dimitrij, Aleksej – prikazana kao »tri lika u kojima se« oslikavaju »sve nerazrješive proturječnosti ljudske na cijeloj zemlji«. Pri kraju romana Ipolit Kirilovič, tužitelj Dimitrija Karamazova za ocoubojstvo, misleći na Gogoljev roman *Mrtve duše*, uzvikuje: »Veliki pisac prethodne epohe u epilogu svog najvećeg djela, personificirajući cijelu Rusiju u vidu vratolomne ruske trojke koja juri nepoznatom cilju, viče: Ah, trojko, ptico trojko, ko li te je izmislio!«⁸¹

U Dostojevskog čak i kompozicija romana slijedi ova tri *iskušenja*. Naime, svaka je od četiri knjige podijeljena na tri dijela, a epilog na tri poglavlja.

Izvještaj o kušnji u pustinji donose sva tri sinoptička evanđelja. Evanđelist Marko u svojoj »*Kušnji u pustinji*« ne navodi tri pitanja već samo napominje da Isus bijaše u pustinji četrdeset dana zajedno sa zvijerima – spominjanje divljih zvijeri podsjeća na mesijanski ideal o povratku rajskog mira koji su najavili proroci – da ga je iskušavao Sotona te da mu anđeli služahu (Mk 1, 12.13). Evanđelisti Matej i Luka proširuju Markovu »*Kušnju*« trima pitanjima koja su i u Mateja i u Luke identična, iako im sam redoslijed nije isti. To su tri pitanja u kojima se krije anatomija grijeha. Pitanja koja je zmija postavila Evi u Edenskom vrtu. Pitanja na koja je Eva reagirala tako da je »*vidjela da je stablo dobro za jelo, za oči zamamljivo, a za mudrost poželjno*« (Post. 3, 6). Evanđelist Matej ovako prikazuje Isusovu kušnju u pustinji:

»Duh tad odvede Isusa u pustinju da ga đavao iskuša. I propostivši četrdeset dana i četrdeset noći, napokon ogladnje. Tada mu pristupi napasnik i reče: Ako si Sin Božji, reci da ovo kamenje postane kruhom.

⁸⁰ DOSTOJEVSKI, Fjodor Mihajlovič, *Braća Karamazovi*, Otokar Keršovani, Rijeka, 1997., str. 272.

⁸¹ *Isto*, str. 740.

*A on odgovori: Pisano je: Ne živi čovjek samo o kruhu, nego o svakoj
Riječi što izlazi iz Božjih usta.*

*Davao ga tada povede u Sveti grad, postavi ga na vrh Hrama i reče
mu: Ako si Sin Božji, baci se dolje! Ta pisano je: Anđelima će svojim
zapovjediti za tebe i na rukama će te nositi da se gdje nogom ne
spotakneš o kamen. Isus mu kaza: Pisano je također: Ne iskušavaj
Gospodina, Boga svojega!*

*Davao ga onda povede na goru vrlo visoku i pokaza mu sva kraljevstva
Svijeta i slavu njihovu pa mu reče: Sve ću ti to dati ako mi se ničice
Pokloniš. Tada mu reče Isus: Odlazi, Sotono! Ta pisano je:
Gospodinu, Bogu svom se klanjaj i njemu jedinom služi! Tada ga pusti
Davao. I gle, anđeli pristupili i služili mu.» (Mt 4, 1-12)*

Smatra se da Matej i Luka predstavljaju izvještaj o kušnji u obliku midraša ili tumačenja događaja na način da bude pastoralno koristan za vjernike. To je učinjeno povezivanjem događaja s četrdesetodnevnom postom Mojsija i Ilije u pustinji te s velikim iskušavanjem Božje strpljivosti od strane naroda tijekom izlaska, kad se puk pobunio zbog jednoličnosti hrane koju im je Bog davao (mane) i počeo se klanjati zlatnom teletu. Nadalje, to je učinjeno pokazivanjem da je Isus Božji Sin koji predstavlja Izrael kao narod Božji. Svi Isusovi odgovori su navodi iz *Knjige ponovljenog zakona* (6–8). Smatra se da se sve kušnje na različite načine odnose na griješenje protiv zapovijedi ljubavi prema Bogu »*svim srcem, svom dušom i svom snagom*« (usp. Pnz 6, 5). Naime, stari su rabini smatrali da »srce« obuhvaća dva afektivna poriva – dobri i zli; »duša« znači život, pa čak i do mučeništva; »snaga« znači bogatstvo, posjed i druge dragocjenosti. Dakle, prema rabinskom shvaćanju, temeljna zapovijed ljubavi prema Bogu povezuje cijelu zgodu.⁸²

Evangelist Ivan ne prikazuje kao sinoptici kušnju u pustinji, ali donosi tri pitanja koja pronicu dubinu pitanja zapisanih u izvještaju o kušnji. Tri su pitanja koja donosi evangelist Ivan Isusova »oporuka« Crkvi.⁸³ Njih postavlja patnik koji

⁸² Usp. *Komentar Evanđelja i Djela apostolskih*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 1997., str. 153.

⁸³ Ovdje je zanimljivo napomenuti kako se u književnom opusu »ranog« Andrića, točnije u njegovoj »prešućenoj« zbirci pjesama u prozi *Ex Ponto*, koje su nastale tijekom njegovog boravka u zatvoru, nalazi izuzetno zanimljivo viđenje teodicejske problematike. Ovdje donosimo epilog spomenute trodijelne zbirke koji je duboko nadahnut upravo epilogom Ivanova evanđelja, i u kojem je prisutan, baš kao i u Ivanovu evanđelju, *poziv na aktivnu ljubav*:

*»Mnogo samuješ i dugo ćutiš, sine moj, zatravljen si snovima, izmoren putevima duha.
Lik ti je pognut i lice blijedo, duboko spuštene vjeđe i glas kao škripa tamničkih vrata.
Iziđi u ljetni dan, sine moj!
Što si vidio u ljetni dan, sine moj?
Vidio sam da je zemlja jaka i nebo vječno, a čovjek slab i kratkovjek.
Što si vidio, sine moj, u ljetni dan?*

je na križu vapijao: »Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?«, onaj koji je izdramio Božje boštvo, onaj koji je na tragu *jobovske teodiceje* pateći vapijao za Božjim odgovorom.

»Nakon doručka upita Isus Šimuna Petra: Šimune Ivanov, ljubiš li me više nego ovi? Odgovori mu: Da, Gospodine, ti znaš da te volim. Kaže mu: Pasi jaganjce moje! Upita ga po drugi put: Šimune Ivanov, ljubiš li me? Odgovori mu: Da, Gospodine, ti znaš da te volim! Kaže mu: Pasi ovce moje! Upita ga treći put: Šimune Ivanov, voliš li me? Ražalosti se Petar što ga upita treći put: Voliš li me? Pa mu odgovori: Gospodine, ti sve znaš! Tebi je poznato da te volim. Kaže mu Isus: Pasi ovce moje!« (Iv 21, 15-18)

Evangelist Ivan, »ljubljeni učenik«, tri pitanja koja je Sotona postavio Isusu u pustinji i koja je Isus odbacio, pretvara u pitanja koja očekuju pozitivan odgovor. Evangelist Ivan negaciju pretvara u afirmaciju. »Ljubljeni učenik« zna da ljubav prema Bogu nije samo u odbijanju »čuda, tajne i autoriteta«, već i prije svega u *aktivnoj ljubavi*. Nasuprot »Boga filozofa«, koji se pokazuje kao čisto mišljenje, prema evangelistu Ivanu, »Bog Abrahama, Izaka i Jakova« kao Logos jest Ljubav. Stoga evangelist Ivan, baš kao i sinoptici, ne daje gotove odgovore na teodicejska pitanja, već poziva na, pupačićevski rečeno, »zaljublivanje u Ljubav«.

Goetheov pak Faust ovako razmišlja o prvim riječima Ivanova evangelja:

*»Tu piše: U početku bješe RIJEČ!
Već zapeh! Pomoć nužna mi je već!
Toliko RIJEČ ne vrijedi, nema zбора,
Drugačije to prevesti se mora,
Pa ako pravo duh me svjetuje,
Tu piše: U početku SMISO bje.
Odvagni dobro prvi redak taj,
Jer pero se zaletjet može, znaj!
Da l' SMISO djeluje i stvara sve?
Neka bude. U početku sila bje!*

*Vidio sam da je ljubav kratka, a glad vječna.
Što si vidio, sine moj, u ljetni dan?
Vidio sam da je ovaj život stvar mučna,
koja se sastoji od nepravilne izmjene grijeha i nesreće,
da živjeti znači slagati varku na varku.
Hoćeš da usneš, sine moj?
Ne, oče, idem živjeti.«*

(Usp. ANDRIĆ, IVO. *Ex Ponto, Nemiri, Lirika*, Mladost, Prosveta, Državna založba Slovenije, Misla, Sarajevo, Zagreb, Beograd, Ljubljana, Skopje, 1976.)

*Al tek što stadoh riječ tu da pišem,
Opominje me nešo da je brišem.
Duh pomaže! Već znam, u prvom retku
Nek mirno bude: ČIN bje u početku!» (1206-1240)⁸⁴*

Ukoliko Faustov prijevod ne čitamo na tragu novovjekovna shvaćanja da se Vječni Logos ostvaruje prijelazom iz mogućnosti u čin, već radije kao poziv na učinkovitu ljubav, utoliko smo u duhu *aktivne ljubavi* na koju poziva Uskrsli iz Ivanova evanđelja i starac Zosima iz romana F. M. Dostojevskog.

Starac Zosima ovako govori o *aktivnoj ljubavi*: »*Potrudite se voljeti svoje bližnje aktivno i neumorno. Koliko budete uspijevali u ljubavi, toliko ćete se uvjeravati u egzistenciju Boga*«. ⁸⁵

A ljubav i patnja idu nekako skupa. Naime, »ljubav, koja drugome daruje ne nešto nego samu sebe, znači upravo u tom sebedarju istodobno razlikovanje u sebi i samo-ograničenje. Onaj koji ljubi mora sam sebe suzdržavati, jer mu nije do samog sebe nego do drugoga. Još više, onaj koji ljubi dozvoljava da bude pogođen od drugoga: on postaje upravo u svojoj ljubavi ranjiv. Tako ljubav i trpljenje pripadaju zajedno. Trpljenje ljubavi nije samo pasivna pogođenost, nego aktivno dopuštanje da se bude pogođen«. ⁸⁶ Camusovim riječima: *djelotvoran fatalizam*.

ZAKLJUČAK

Iskustva su neskrivljene i nepravedne patnje, a posebice, kao što to ističu Dostojevski, Mann i Camus, patnja djece, egzistencijalno daleko jači argument protiv vjere u svemogućeg Boga od svih teoloških i filozofskih argumenata kojima se pokušava dokazati Božje postojanje i njegova naklonost prema čovjeku. Nepravedne su patnje *stijena ateizma* (G. Buchner). R. L. Rubenstein je čak tvrdio da teologija nakon Auschwitzta ne može više odgovorno govoriti o svemogućem i dobrom Bogu. Ipak, upravo zbog iskustva neskrivljene i nepravedne patnje, zbog patnje nevine djece, zbog iskustva Auschwitzta, moramo ponovno na svjetlo dana izvesti pitanje o Bogu i trpljenju, jer je postalo očito da postmoderni sekularizam samo još više gomila patnje. Stoviše, postaje jasno da mi i ne bismo mogli trpjeti da već nekako nemamo predodžbu o sretnom, neoštećenom bivovanju. Mi se, ustvari, bunimo protiv trpljenja i nespašenosti samo zbog »čežnje za sasvim drukčijim« (M. Horkheimer). Iskustva zla i trpljenja su iskustva kontrasta. Mi upravo u svojoj bijedi doživljavamo svoju veličinu. Stoga na stijeni trpljenja i sam ateizam doživljava brodolom. »Jer ni dokidanje Boga ne objašnjava trpljenje, niti

⁸⁴ GOETHE, Johann Wolfgang. *Isto*, str. 54.

⁸⁵ DOSTOJEVSKI, Fjodor Mihajlovič, *Isto*, str. 405.

⁸⁶ Usp. KASPER, Walter, *Isto*, str. 300.

ublažava bol. Čovjek koji u boli nad štetom kriči ima svoju vlastitu čast, koju mu nikakv ateizam ne može oduzeti« (J. Moltmann).⁸⁷

Ako, dakle, čovjek suočen s nepravednim patnjama i patnjama djece ne mora odustati od svoje časti, to može samo ako je moguć jedan novi početak koji se ne može izvesti iz uvjeta naše situacije. On to može samo ako postoji svemogući Bog. Stoga Toma Akvinski obrće tezu da bi zlo i patnje bile argument protiv postojanja Boga, ili još gore doživljavanje Boga kao nepravednog i okrutnog, te tvrdi: *Budući da postoji zlo, postoji Bog. (Summa contra gentiles, III,71)*. Dakle, iako je tradicionalna teodiceja neodrživa, ona je pokazala, i to posebice u svojoj književno-biblijskoj obradi, da se zlo i patnje može doživjeti samo u horizontu dobra. Relativnost zla naspram dobra ne znači pak nekakvo harmonizirajuće izjednačavanje, ili još gore, odvagivanje jednog naspram drugog.

Spoznaja da se zlo očituje u horizontu dobra otkriva u sebi proturječan karakter zla. Zlo nije neko ništa, ali je u sebi neodrživo. To pak znači, prema Kasperu, da nije problem opravdanje Boga, već opravdanje grješnika. Činjenica da grješnik živi unatoč svojem grijehu, pokazuje da je ljubav obuhvatila i grijeh, da ona prihvaćajući i opravdavajući grješnika, razotkriva zlo u njegovoj neodrživosti te ga nadvladava. Upravo u poistovjećivanju s grješnikom ljubav poništava grijeh tako što ga iznutra nadvladava dobrim. Time u obzoru nade postaje vidljiviji odgovor na problem zla i patnje. To je nada u događaj apsolutne ljubavi koja se poistovjećuje s trpljenjem i patnicima u svijetu. Pitanje o Bogu je pitanje o sućuti i supatništvu Božjem, pitanje o Božjem poistovjećivanju s trpljenjem i smrti čovjeka.⁸⁸

Možemo stoga reći da je stijena o koju se razbija svaki teizam i ateizam izazvan teodicejskom problematikom *križ*. Naravno ne onaj koji, kako kaže Goethe, stoji *okićen ružama*,⁸⁹ već križ na kojem se, prema biblijskoj tradiciji, otkriva ono neshvatljivo, da je svemogući Bog u stanju ne samo stvoriti divljenja vrijedan kozmos, već i da može uči u patnju i smrt a da ne propadne. Dakle, *locus classicus* kršćanskog promišljanja zla i trpljenja u svijetu je križ Isusa Krista, a ne spekulativna teologija i filozofija. No, za prihvaćanje je biblijske artikulacije teodicejske problematike potrebno jedno *sveto neznanje* – neznanje koje je blisko Sokratovu i Augustinovu *znanom neznanju*, ali koje se ne fundira samo u ljudskom razumu već ponajprije u ljubavi, te tako otvara horizont nade u kojemu se iščekuje konačni odgovor. Za prihvaćanje takvog odgovora potrebna je pak, kako je to pokazao »bezvjerac« Camus likom oca Panelouxa iz romana *Kuga*, milost.

Čini se da su to najjasnije naslutili književnici koji su problem teodiceje artikulirali mnogo konkretnije i komunikativnije negoli odveć apstraktni teološki i

⁸⁷ Usp. KASPER, Walter, Isto, str. 249.

⁸⁸ Usp. Isto, str. 252.

⁸⁹ Usp. LOWITH, Karl, *Od Hegela do Nietzschea*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1988., str. 24.

filozofski spekulativni diskursi. Stoga bismo danas, uz »Boga filozofa«, trebali govoriti i o »Bogu književnika«, koji se čini puno bliži »Bogu Abrahama, Izaka i Jakova«.

Summary

A LITERARY-BIBLICAL APPROACH TO THE THEODICEAN PROBLEM

The accumulation of suffering through history points to man as homo patiens. As W. Kasper puts it, the suffering man is essentially the co-speaker of today's theology. At the same time, the traditional theodicean discourse is shown to be incommunicable, in some respects even unsustainable. Therefore, following the path set out by the pastoral constitution Gaudium et Spes, and emphasizing the importance of literature and the arts in proclaiming the Christian message, we have taken a look at the theodicean problem in Western literature. We have high-lighted the theodicean problem contained in German literature, treating it in the tradition of Faust (J. W. Goethe i T. Mann), F. M. Dostoyevsky's novel The Brothers Karamazov, and Camus' novel The Plague, as well as taking into consideration our (Croatian) literature from the novel by P. Pavličić Koraljna vrata (The Coral Door), the first post-modern European novel that once again, looks at the theodicean problem. Furthermore, we have also considered the biblical treatise of the theodicean problem, with special reference to the Book of Job and John's Gospel, both of which call us to an active love.

Key words: theodicy, literature, Faust, Goethe, Mann, Dostoyevsky, Camus, Pavličić, Job, John, love.