

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ & ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΕΠΙ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΑ



Η Ελευθερία και το Πρόσωπο στο Έργο του Φ.Μ. Ντοστογιέφσκι

Έβανα Πέτροβιτς – Χριστοπούλου



ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ
Έλση Μπακονικόλα – Γιαμά

ΑΘΗΝΑ – 2017

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ & ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΕΠΙ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΑ



Η Ελευθερία και το Πρόσωπο στο Έργο του Φ.Μ. Ντοστογιέφσκι

Έβανα Πέτροβιτς – Χριστοπούλου



ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ
Έλση Μπακονικόλα – Γιαμά

ΑΘΗΝΑ – 2017

*Στη μνήμη του πνευματικού μου πατέρα Mihailo Vasic
Και στη σύζυγό του Nadezda*

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ανάγκη να διερευνήσω το πρόβλημα της ελευθερίας συμπίπτει με τον γενικό προβληματισμό μου για την μοίρα του ανθρώπου της νεωτερικότητας, ριγμένου στην απομόνωση και την ηθελημένη ή άθελη μοναξιά. Έπειτα από την δύσκολη προσωπική εμπειρία του πολέμου στην ιδιαίτερη πατρίδα μου, τη Γιουγκοσλαβία, αναζητούσα απαντήσεις για τα βασανιστικά ερωτήματα σχετικά με την ρίζα και τον λόγο ύπαρξης του κακού, για τον τρόπο που εναντιώνεται και ελευθερώνεται κανείς από το κακό, ποια είναι η ευθύνη μας για τον Άλλον, τον πλησίον αλλά και ολόκληρη την κοινωνία. Αυτά τα ερωτήματα με οδήγησαν σε βαθύτερες προβληματικές και θετικές έννοιες, ως αντίβαρα στα προηγούμενα. Κατανόησα ότι στο κακό αντιτάσσεται κανείς με το φως, στην υπαρξιακή απόγνωση με την ελπίδα και στο μηδενισμό, ως το προϊόν της νεωτερικότητας, με ένα ολοκληρωμένο Πρόσωπο. Σ' αυτή την προσπάθεια επέλεξα να εξετάσω τα στοχαστικά μονοπάτια του Ντοστογιέφσκι, πεπεισμένη ότι ο τρόπος του υπήρξε επώδυνος, συνάμα αληθής και λυτρωτικός. Επιπλέον, θεώρησα ότι ο μεγάλος συγγραφέας και, σύμφωνα με τον Ν. Μπερντιάεφ, «ο πιο μεγάλος Ρώσος μεταφυσικός»¹, υπήρξε πρωτοπόρος του ευρωπαϊκού υπαρξισμού, γιατί με επιτυχία και ιδιαίτερη δύναμη πνεύματος συνδύασε την δυτικοευρωπαϊκή φιλοσοφική παράδοση με την ορθόδοξη πνευματικότητα – με τις ρίζες της στους Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας. Με αυτό τον τρόπο πέτυχε να ενώσει τα δύο, πολλές φορές, αντίπαλα στρατεύματα και να προσφέρει σημαντικές απαντήσεις και λύσεις για τα, εδραιωμένα στον μηδενισμό, αδιέξοδα στα οποία περιέπεσε η φιλοσοφία στην Δύση, αλλά και στα φλέγοντα ανθρωπολογικά ζητήματα της νεωτερικότητας εν γένει.

Σκοπός της έρευνας είναι να επιχειρήσει την κατανόηση της σημασίας της ελευθερίας και να απαντήσει στο πρόβλημα της σημασίας της ελευθερίας εν σχέση με την ευτυχία. Πολλές φορές ο άνθρωπος, που είναι αποφασισμένος να κατακτήσει την ελευθερία, πρέπει να αποποιηθεί την ευτυχία, και αυτό συνεπάγεται ψυχικό σθένος. Ο Ντοστογιέφσκι αντιλαμβάνεται ότι η ελευθερία καθ' εαυτή δεν λύνει άπαξ και δια παντός όλα τα ζητήματα της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά μάλλον προσθέτει πολλά επί πλέον. Το ζήτημα αυτό εξετάζει στον Μύθο του Μεγάλου Ιεροεξεταστή. Ο ολοκληρωτισμός είναι άλλο ένα τέχνασμα, που επιστρατεύεται ο Μεγάλος Ιεροεξεταστής, με το οποίο εξασφαλίζεται η φαινομενική ευτυχία, αλλά καταργείται το πρόσωπο. Εκεί βρίσκουμε την θεμελιακή διαφοροποίηση με το άτομο της νεωτερικότητας, το οποίο ακριβώς προέκυψε ως απαλοιφή του προσώπου, ως η αναίρεσή του. Το άτομο ως φορέας της θλιβερής κατάστασης στην οποία έπεσε η ανθρωπότητα, πνίγεται στην μοναξιά, την

¹ Νικόλαος ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, (Μτφρ. Νίκου Μασούκα), Εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 11

αποξένωση και την έχθρα. Ο Ντοστογιέφσκι σκιαγραφεί τις ιδιαίτερες αυτές, πνευματικά νοσηρές, καταστάσεις δημιουργώντας τους χαρακτήρες που τις αντιπροσωπεύουν: τον Υπόγειο Άνθρωπο, τον Ρασκόλνικοβ, τον Κυρίλωφ, τον Φιόντορ, τον Ντμήτρι, τον Ίβαν Καραμάζωβ και τον Σμερντιάκωφ. Τονίζει ότι η διάγνωση των καιρών μας είναι ο απόλυτος ατομισμός: «Όλοι στον αιώνα μας χώρισαν και έγιναν μονάδες, ο καθένας αποτραβιέται στη μοναξιά του, ο καθένας απομακρύνεται από τον άλλον, κρύβεται και κρύβει, και καταλήγει να απωθεί τους ομοίους του και να απωθείται από αυτούς.»²

Στον μηδενισμό ο Ντοστογιέφσκι απαντά με την οντολογία του προσώπου, υπεύθυνου για τον Άλλο, ολοκληρωμένου μέσα από την διαδικασία του εξαγνισμού δια μέσου των δυσκολιών και των βασάνων της ζωής. Είναι μια παλαιά, συνάμα νέα, αντίληψη για το πρόσωπο, που βρίσκει τις ρίζες της στην νηπτική παράδοση και εκφράζεται με τα πρόσωπα του γέροντα Ζωσιμά και του Αλιόσα στο έργο «Αδερφοί Καραμάζωβ», της Σόνια Μαρμελάντοβα, της Ντούνια και άλλων ενάρετων προσώπων. Είναι οι άνθρωποι που απαρνήθηκαν τον εγωισμό τους και είναι ενωτικοί στην ανεπανάληπτη ιδιαιτερότητά τους. Στα πρόσωπά τους βρίσκεται η λύση στο δράμα της ανθρώπινης τραγωδίας, όπως την είδε ο Ντοστογιέφσκι. Σαφώς είναι πρωτότυπο και ιδιαίτερο, αντί της θεωρητικής επεξήγησης της φιλοσοφικής λύσης που επινόησε, να παρουσιάζει κανείς ζωντανά παραδείγματα προς μίμηση. Ο υπαρξιστής Ντοστογιέφσκι, ως συγγραφέας, είχε αυτό το προτέρημα στην έκφραση.

Στην έρευνα του συγκεκριμένου θέματος με ώθησε η ανάγκη συσχέτισης και σύγκρισης των μελετών και έργων των φιλοσόφων που επηρεάστηκαν από το έργο του Ντοστογιέφσκι, οι οποίοι προέρχονται από το πνευματικό υπόβαθρο τόσο της Ρωσίας όσο και της Δύσης. Μια μελέτη του προβλήματος της ελευθερίας και του προσώπου στο έργο του Ντοστογιέφσκι, η οποία να συνδυάζει αφενός τον προβληματισμό των αγγλόφωνων ερευνητών γύρω από την ελευθερία του ανθρώπου, αφετέρου τη σημασία του προσώπου όπως αυτή συναντάται στην ρωσική και ελληνική φιλοσοφική και θεολογική παράδοση, έλλειπε από την ελληνική γλώσσα. Ιδιαίτερα, οι μελέτες στην ελληνική δεν αφορούν άμεσα το έργο του Ντοστογιέφσκι, αλλά τα ζητήματα της χριστιανικής πνευματικότητας και του προσώπου. Αυτές με βοήθησαν να αναζητήσω τις χριστιανικές πνευματικές ρίζες από τις οποίες ο Ντοστογιέφσκι άντλησε τις απόψεις του, τους φιλοσοφικούς προβληματισμούς και τις υπαρξιακές απαντήσεις του.

Αθήνα, 25 Ιανουαρίου 2017

Ίβανα Πέτροβιτς-Χριστοπούλου

² Φ.Μ. Ντοστογιέφσκι, *Αδερφοί Καραμάζωβ* 'Β, (Μτφρ. Άρη Αλεξάνδρου), Εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα 1954, σ. 164.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στο πρώτο κεφάλαιο εξετάζεται η γλώσσα και το μυθιστόρημα ως τρόπος έκφρασης των φιλοσοφικών ιδεών του Φ. Μ. Ντοστογιέφσκι. Τον κεντρικό ρόλο στα μυθιστορήματά του δεν έχει ο χαρακτήρας, αλλά η ιδέα που εκείνος αντιπροσωπεύει. Επίσης, ξεπροβάλλει η μορφή έκφρασης του φιλοσοφικού στοχασμού μέσω του πολυφωνικού μυθιστορήματος, που εκ των πραγμάτων αποκλείει την έκφραση μίας μόνο ιδέας, μίας μοναδικής οπτικής. Έπειτα μελετούμε την έννοια του προσώπου, για την οποία κάνουμε μια σύντομη αναφορά στην ιστορία του όρου καθώς και σε μερικούς από τους σημαντικότερους στοχαστές που τους διέκρινε ένας ιδιαίτερος προβληματισμός γύρω από την έννοια του προσώπου, του Εγώ και της κοινωνίας (Martin Buber, Leon Seston, Nikolai Berdyaev, Edmond Husserl, Emmanuel Levinas).

Στο δεύτερο κεφάλαιο, ο κεντρικός χαρακτήρας είναι Ο άνθρωπος του *Υπογείου* και τα θέματα που συσχετίζονται με εκείνον: το απρόσωπο, ο Λογοκρατικός εγωισμός και η απάντηση του Ντοστογιέφσκι. Ο άνθρωπος του *Υπογείου* είναι ένας κοινός, ωστόσο απόλυτα αποξενωμένος άνθρωπος, ο οποίος εξομολογείται ενώπιον μας. Δεν έχει όνομα, τέχνασμα στο οποίο προστρέχει ο συγγραφέας για να τονίσει το ότι ο χαρακτήρας του στερείται προσωπικότητας. Ωθούμαστε να πιστέψουμε πως δεν διαθέτει πλέον ανθρώπινη υπόσταση όντας προϊόν της εποχής του μοντερνισμού. Στο πλαίσιο της ψυχολογίας του ανθρώπου του *Υπογείου* εξετάζεται η ολέθρια επίδραση του εγωισμού επί της ύπαρξης και η επικείμενη αποκαθήλωση της κοινωνίας των ανθρώπων ως έσχατη συνέπειά της. Ο άνθρωπος του *Υπογείου* ενσαρκώνει την έντονη διαμαρτυρία του συγγραφέα ενάντια στη ντετερμινιστική ιδέα περί της φύσεως του ανθρώπου και της απόρριψης του προσώπου εντός μιας αυστηρώς αιτιοκρατικά οργανωμένης κοινωνίας.

Το τρίτο κεφάλαιο ασχολείται με την αθανασία της ψυχής και την έννοια του παραλόγου όπως αποτυπώνονται στο έργο του Ντοστογιέφσκι και του Camus. Ο προβληματισμός του Ντοστογιέφσκι θα εκφραστεί στο έργο του *Οι Δαιμονισμένοι* και συγκεκριμένα μέσα από τον χαρακτήρα του Κυρίλωφ. Εκεί βλέπουμε ψήγματα του προβληματισμού πάνω στα όρια της αυτονομίας και της ελευθερίας του προσώπου και την αυτοκτονία ως εκούσιο αφανισμό του προσώπου και έμπρακτη άσκηση των ορίων της αυτονομίας. Κατά τον Κυρίλωφ, η πηγή για τον φόβο του θανάτου βρίσκεται στο ανθρώπινο δημιούργημα, τον Θεό, γιατί ο άνθρωπος δημιούργησε τον Θεό για να απαλλαγεί από τον τρόπο του τετελεσμένου της ύπαρξης. Ανάμεσα στους σύγχρονους στοχαστές και κορυφαίους συγγραφείς του γαλλικού υπαρξισμού, ο Αλμπέρ Καμύ, θα ανταποκριθεί στην πρόκληση και θα υιοθετήσει την έννοια της *λογικής αυτοκτονίας* και του παραλόγου, στην οποία οδηγείται ένας άνθρωπος απαλλαγμένος από τους συναισθηματισμούς και την πίστη στην αθανασία της ψυχής. Ο Καμύ εκτιμά ότι στο πιστεύω του Κυρίλωφ, εδραιώνεται όλη η φιλοσοφία του παραλόγου.

Το τέταρτο κεφάλαιο πραγματεύεται την σχέση του προσώπου με την ελευθερία και της ελευθερίας με το ζήτημα της ευθύνης για τον Άλλον. Αν θέλουμε να εξετάσουμε το βαθύτερο νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης και μοίρας και να προσεγγίσουμε την αυθεντικότητα του προσώπου, θα έλθουμε αντιμέτωποι με το πρόβλημα της ελευθερίας. Ο ιδεολόγος της απόλυτης ελευθερίας, Ίβαν Καραμάζωβ, αντιπροσωπεύει το ιδεολογικό ρεύμα-στόχο που συνοψίζεται στο αξίωμα «όλα επιτρέπονται· η ελευθερία δεν ορίζεται από φραγμούς». Εν συνέχεια, εξετάζεται το έργο *Έγκλημα και τιμωρία*, όπου γίνεται λόγος για τον φόνο ως πράξη επανάστασης κατά τη μηδενιστική ιδεολογία του Ρασκόλνικοβ. Ο ίδιος αποζητά την απόλυτη ελευθερία αλλά τη χάνει και βρίσκεται στο περιθώριο της κοινωνίας. Συμπερασματικά, η θέση του Ντοστογιέφσκι αναδεικνύει το δίπτυχο της ελευθερίας (εσωτερική-εξωτερική) και επικεντρώνεται στην ευθύνη του ανθρώπου για τους άλλους και για την κοινωνία. Συνάνθρωποι και κοινωνία αποτελούν το αδιάσπαστο πλαίσιο εντός του οποίου εγγράφεται η ελευθερία του προσώπου.

Το πέμπτο κεφάλαιο αφορά τον Μεγάλο Ιεροεξεταστή ως τη μορφή που ασπάζεται την πεποίθηση πως ο άνθρωπος οφείλει να καταθέσει την ελευθερία του στον βωμό του κοινού καλού και της γενικής ευδαιμονίας. Στον συγκεκριμένο μύθο βρίσκεται ο πυρήνας και η κορύφωση της μεταφυσικής σκέψης του Ντοστογιέφσκι. Ο Ίβαν Καραμάζωβ, επινοητής του Μύθου του Μεγάλου Ιεροεξεταστή, θα αμφισβητήσει τις αξίες και θα ορίσει εκ νέου τι είναι νόμιμο και τι σωστό. Διερωτάται: «Ποιο είναι το νόημα του πόνου και μόχθου και γιατί οι δίκαιοι να υποφέρουν; Προς τι να μαθαίνουμε το καλό και το κακό αν αυτή η γνώση κοστίζει τόσες θυσίες;». Άλλο ένα εξαιρετικά σημαντικό ζήτημα που θέτει ο Ίβαν είναι εκείνο της ελευθερίας στο να πράξουμε το κακό, της προέλευσης του και του *τρόπου της ύπαρξης* που θα διασφαλίζει την μείωση ή την μεταμόρφωση του κακού σε καλό.

Τέλος, το έκτο κεφάλαιο φέρει την ονομασία *Η ολοκλήρωση του προσώπου* και επικεντρώνεται στον Αλίοσα Καραμάζωβ και τον γέροντα Ζωσιμά, δύο σημαντικούς χαρακτήρες για τον ίδιο τον συγγραφέα, γιατί με τον βίο και τη στάση τους επιφέρουν την κάθαρση επί του συνόλου των χαρακτήρων του Ντοστογιέφσκι. Ο Ντοστογιέφσκι τοποθετείται πάνω στο θέμα του ηθικού Νόμου και της πίστewς. Ενώ δεν εναντιώνεται στο ηθικό Νόμο, ωστόσο δεν τον θεωρεί ως ύψιστο και αλάθητο κριτήριο της ηθικής αξιολόγησης των επιμέρους πράξεων και συμπεριφορών. Στο παρόν κεφάλαιο παρουσιάζονται οι ομοιότητες και οι διαφορές στην τοποθέτηση του σε σχέση με εκείνη του Καντ. Επίσης, γίνεται διαφοροποίηση μεταξύ της κοινωνίας προσώπων και της απρόσωπης κοινωνικότητας και στο πλαίσιο αυτό εκφράζονται οι ομοιότητες και οι διαφορές με τις απόψεις του Σαρτρ. Οι δύο συμφωνούν στο ότι ο άνθρωπος βιώνει το απόλυτο αίσθημα εγκατάλειψης και απόγνωσης, μην έχοντας τρόπο να αντιμετωπίσει την ίδια του

τη μοναξιά σε ένα κόσμο χωρίς πρόσωπα. Ωστόσο διαφωνούν στον τρόπο αντιμετώπισης και επίλυσης του προβλήματος.

Το τελευταίο υποκεφάλαιο πραγματεύεται την έννοια του τέλους του προσώπου και της ύπαρξης, δηλαδή το κατεξοχήν πρόβλημα της σωματικότητας και του θανάτου. Ο Ντοστογιέφσκι θα μας οδηγήσει από τη θεώρηση του θανάτου ως *σκανδάλου* – όπως ο θάνατος του πατέρα Καραμάζωβ και του στάρετς Ζωσιμά – στη θεώρηση του θανάτου ως οδού προς τη λύτρωση και την τελική αποκατάσταση της αθάνατης ψυχής, με την αναφορά στον θάνατο του μικρού Ηλιούσενκα στο τέλος των Αδερφών Καραμάζωβ. Μελετούμε τις τελευταίες σελίδες του έργου, όπου παρουσιάζεται η πρόταση του Ντοστογιέφσκι για μια καινή κοινωνία των ελεύθερων προσώπων, που βασίζεται στη συμπόνια, την αγάπη και την αδερφοσύνη.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Στο συναρπαστικό, επίπονο, δύσκολο, αλλά και τελικά λυτρωτικό ταξίδι, είχα την τύχη να δεχθώ πολύτιμη βοήθεια και συμπαράσταση από τους καθηγητές, τους συναδέλφους ερευνητές και την οικογένεια μου, χωρίς τους οποίους δεν θα μπορούσε να ολοκληρωθεί η παρούσα διατριβή.

Θα ήθελα πρώτα να ευχαριστήσω την αγαπητή μου καθηγήτρια, κ. Έλση Μπακονικόλα – Γιαμά, διότι με την πολύτιμη καθοδήγηση, τις συμβουλές και τις εύστοχες παρατηρήσεις της, για μένα υπήρξε και είναι οδηγός και συμπαραστάτης στο ταξίδι της έρευνας, το γεμάτο προκλήσεις και αναμετρήσεις με τις προσωπικές δυνάμεις και αντοχές. Επίσης, οφείλω να ευχαριστήσω και τα υπόλοιπα μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, την καθηγήτρια Χαρά Μπανάκου – Καραγκούννη και την καθηγήτρια Λίζυ – Ελένη Λασιθιωτάκη, για την πολύτιμη βοήθειά τους και το παράδειγμά τους, που με ενέπνευσε να ακολουθήσω την ακαδημαϊκή πορεία. Επίσης, ευχαριστώ τον κ. Predrag Cicovacki, καθηγητή φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο του Holly Cross (ΗΠΑ), για τις αφειδώς προσφερόμενες συμβουλές και το υλικό για την έρευνά μου. Ευχαριστώ, επίσης, το Κοινωνοφελές Ίδρυμα “Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης” από το οποίο έλαβα υποτροφία στη διάρκεια ενός έτους πράγμα που με βοήθησε σημαντικά στο να αποπερατώσω την διατριβή μου. Σημαντική βοήθεια και προσφορά έλαβα από την κ. Αντιγόνη Σκόρδα, καθηγήτρια φιλολογίας, και την ευχαριστώ για τις εύστοχες και οξυδερκείς παρατηρήσεις και την επιμέλεια του παρόντος κειμένου. Ολοκληρώνοντας, θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στον σύζυγό μου, Πέτρο, για την αμέριστη συμπαράσταση, αγάπη και δαψιλή βοήθεια καθ’ όλη την διάρκεια της κοπιώδους έρευνάς μου. Επέδειξε απaráμιλλη υπομονή και κατανόηση, αλλά και ψυχικό σθένος, όταν το χρειαζόμουν.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος.....	1
Περίληψη	3
Ευχαριστίες.....	7
Περιεχόμενα	8
Εισαγωγή.....	11
I. Ντοστογιέφσκι και Πρόσωπο.....	23
I.1. Υπαρξισμός και Ντοστογιέφσκι	23
I.2. Η γλώσσα ως έκφραση του προσώπου.....	26
I.3. Τι εστί πρόσωπο;.....	29
I.3.1. Η αναφορικότητα του προσώπου	33
I.3.2. Η συνείδηση του προσώπου – το συνειδέναι.....	35
I.3.3. Ευθύνη και ευθύνη για τον Άλλον – Emmanuel Levinas...	36
I.4. Το πρόσωπο και το πρόβλημα του Εγώ	40
II. Ο άνθρωπος του Υπογείου	43
II.1. Το απρόσωπο, ο Λογοκρατικός Εγωισμός και η απάντηση του Ντοστογιέφσκι.....	43
II.2. Ο εγωισμός του Υπογείου ανθρώπου.....	52
III. Η Αθανασία της Ψυχής και το νόημα του Παραλόγου	59
III.1. Ντοστογιέφσκι και Camus	59
III.2. Ο επαναστατημένος άνθρωπος	72

IV. Ελευθερία και Ευθύνη	79
IV.1. Η ελευθερία στον Ντοστογιέφσκι	79
IV.2. Η ελευθερία κατά τους μαρξιστές και η απάντηση του Ντοστογιέφσκι	88
IV.2.1. Έγκλημα και τιμωρία	88
IV.2.2. Ο Άσωτος γιος	105
IV.3. Η ευθύνη έναντι του άλλου	119
IV.3.1. Η Σόνια και ο Ρασκόλνικοβ	119
IV.3.2. Ο έρωας.....	124
IV.3.3. Οι αρετές της Σόνια, η ταπείνωση	129
V. Ο Ίβαν Καραμάζωβ και τα όρια της Ελευθερίας.....	133
V.1. Ο Μύθος του Μεγάλου Ιεροεξεταστή και ο Φ.Μ. Ντοστογιέφσκι.....	133
V.2. Η ελευθερία και το πρόβλημα του κακού.....	145
VI. Η Ολοκλήρωση του Προσώπου.....	157
VI.1. Ο στάρετς Ζωσιμάς και το τέλειον του προσώπου	157
VI.1.1. Νόμος ή συμπόνια	158
VI.2. Κοινωνία προσώπων έναντι κοινωνικότητας.....	166
VI.3. Χάρις και ελευθερία.....	172
VI.4. Το σώμα, η ψυχή και ο θάνατος	175
VI.5. Η αγάπη ως τρόπος πραγμάτωσης του προσώπου	181
Συμπέρασμα.....	187
Βιβλιογραφία	191
Πίνακας Εννοιών.....	199

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η μορφή του Φ.Μ. Ντοστογιέφσκι (1821 – 1881), μιας συγγραφικής και στοχαστικής ιδιοφυίας με καθολική-σφαιρική σκέψη, αναδύθηκε τη δεκαετία του 1860 στη Ρωσία, την εποχή που μαίνονταν έριδες μεταξύ των ιδεολογικών ρευμάτων των Σλαβόφιλων και των Φιλοδυτικών. Το εξαιρετικό έργο του αποτύπωσε έναν στοχασμό βαθύτατο και πρωτότυπο, λειτουργώντας ενωτικά. Η ευφυΐα του σκιαγράφησε τα βάθη του ψυχισμού του σύγχρονου ανθρώπου και του ακραία σύνθετου πνευματικού του κόσμου. Μια έντονη αίσθηση σκεπτικισμού έβαινε παράλληλα με την έσχατη, φωτεινή ελπίδα του στοχαστή ότι το καλό τελικά θα κατισχύσει· η βαθιά θρησκευτική του πίστη συνοδοιπορούσε με την ένθερμη υπεράσπιση της ελευθερίας της βούλησης. Αλλά αυτό που εν τέλει χαρακτηρίζει τον Ντοστογιέφσκι είναι η αγωνιώδης διερεύνηση των ανθρώπινων υπάρξεων, που έχουν πάντοι να μετέχουν της αγαπητικής με αλλήλους κοινωνίας, είτε τελούν ως ιδιώτες είτε ως πολίτες του έθνους-κράτους. Η φωνή του Ντοστογιέφσκι ακούγεται σε αυτόν τον απελπισμένο κόσμο εμφατικά, προτρέποντας τον προς την ενότητα και την αδελφοσύνη και καταγγέλλοντας το υπαρξιακό αδιέξοδο του εγωισμού και της αλαζονικής φιλαυτίας.

Αν θεωρήσουμε, μαζί με τον Λόσκυ, ότι η φιλοσοφία – εν αντιθέσει με την επιστήμη – φέρει τα γνωρίσματα του λαού που την γεννά, στη Ρωσία η φιλοσοφία αναπτύχθηκε με καθαρά χριστιανικά γνωρίσματα. Ο Λόσκυ συνδέει τις απαρχές της ρωσικής φιλοσοφίας με τους Σλαβόφιλους, τον ποιητή Aleksey Khomyakov και τον κριτικό της λογοτεχνίας (1804 – 1860) Ivan Kireyevsky (1806 – 1856).³ Το βέβαιον είναι ότι η φιλοσοφία αυτή καθορίστηκε μεν από τον χαρακτήρα του ρώσικου λαού, οφείλει όμως την καίρια μορφοποίησή της στον εμβληματικό στοχαστή της Ρωσίας, τον συγγραφέα Ντοστογιέφσκι· γι' αυτό, αντί ενός βιογραφικού σημειώματος του ίδιου, θα παρουσιάσουμε εν συντομία τα κυριότερα ιδεολογικά ρεύματα που καθόρισαν τη στοχαστική του πορεία.

Οι Σλαβόφιλοι⁴ ήταν ιδεολόγοι που υποστήριζαν πως η Ρωσία ήταν προορισμένη να απορρίψει τις επιρροές της Δ. Ευρώπης, να εδραιώσει την

³ Илија МАРИЋ, *Φιλοσοφία на Истоку Европе*, Εκδόσεις Πλατο, Βεογραд 2002., σ. 168. (=Ilija Maric, *The Philosophy on the East of Europe*, Plato, Belgrade 2002.)

⁴ Βλ. Peter J.S. DUNCAN, *Russian Messianism- Third Rome, revolution, Communism and after*, London and New York, Routledge, 2000, σ. 18. «Τα τρία στοιχεία του Ουβάρωβ – η Ορθοδοξία, η απολυταρχία και το narodnost (έθνος) – είναι αυτά που πίστευαν και οι Σλαβόφιλοι, αν και ο τρόπος που ερμήνευαν αυτές τις έννοιες συνήθως διέφερε από τον προκαθορισμένο τρόπο. Τόσο η επίσημη ιδεολογία όσο και οι Σλαβόφιλοι υπήρξαν εχθρικά προσκείμενοι στις δυτικές ιδέες του φιλελευθερισμού και του σοσιαλισμού. Και οι μεν και οι δε θεωρούσαν ότι η Ρωσία διέφερε κατά κάποιο τρόπο από τη Δύση.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

ύπαρξή της κυρίως στην Ορθοδοξία – κατ’ εξοχήν στοιχείο της ρωσικής ιδιαιτερότητας (*samobytnost*)⁵ – και να καλλιεργήσει το πνεύμα της ενότητας (*sobornost*), το οποίο υπαγόρευε την άρνηση του ατομισμού και το άνοιγμα του ανθρώπου στην αγάπη και την αλληλεγγύη.⁶

Ένας από τους πιο σημαντικούς όρους στην αντίληψη των Σλαβόφιλων ήταν η έννοια της προσωπικότητας, η οποία δεν σχετιζόταν αποκλειστικά με το μεμονωμένο πρόσωπο, αλλά διευρυνόταν σε μια σύλληψη προσωπικότητας συνόλων, εθνών-κρατών κ.λπ.⁷ Ανάλογα με τον πολιτισμό αναφοράς, διέκριναν δύο τύπους προσωπικότητας, τον δυτικό τύπο και τον ρωσικό. Η ανθρώπινη προσωπικότητα στη Δύση, *το πρόσωπο*, θεωρείτο από τους σλαβόφιλους αποκομμένο, κατακερματισμένο, απομονωμένο και μοναχικό – ένας τύπος προσώπου αυτόνομου και, ταυτόχρονα, εγωιστικού· εμφανιζόταν να διακατέχεται από την έντονη αίσθηση του *ι-διωτικού* και της *ατομικής ταυτότητας*. Αντίθετα, ο ρώσικος τύπος, ο μορφοποιημένος από την Ορθοδοξία, φαινόταν πως διατηρεί καθάρια τη χριστιανική του πίστη και πως αντλούσε την κοινωνική του διάσταση από την κοινότητα. Εξετάζοντας τη μοναδικότητα της Ορθόδοξης προσωπικότητας, όπως την εννοούσαν οι Σλαβόφιλοι, θα διαπιστώσουμε ότι χαρακτηρίζεται από ισχυρούς διαπροσωπικούς δεσμούς και βασίζεται στη χριστιανική ηθική καθώς και στις ομοιότητες προς αυτήν παραδοσιακές σχέσεις του *μοιράζεσθαι*.⁸ Στον αντίποδά της τοποθετείται η σύγχρονη δυτικότεροτη κοινωνία με τάσεις δημιουργίας αυτονομημένων

⁵ *Ibid.*, σ. 22.

⁶ Βλ. Arthur D. REES, “An Interpretation of Slavophilism” in: *The Scientific Monthly*, Vol. 1, No. 1 (Oct., 1915), [47-55], σ. 50-51. «Οι Σλαβόφιλοι δηλώνουν ότι μόνο η Ρωσία έχει τη αληθινή ελευθερία, την πίστη και την αδελφότητα, στα οποία δυστυχώς υστερούν οι άλλες χώρες. Επιπλέον, υπάρχει αυτή η παλαιά και θαυμάσια κληρονομιά των συστήματος της κοινής γαιοκτημοσύνης, όπου η έμφυτη δικαιοσύνη του Ρώσου αγρότη φαίνεται από την εθελούσια και δίκαιη διαίρεση και το μοίρασμα της γης με τους αδελφούς του, σε καθορισμένα χρονικά διαστήματα. Μακριά από την Ευρώπη – την Ευρώπη του ανταγωνισμού και των φρικτών εργοστασίων! Την Ευρώπη των καταστροφικών δυνάμεων, των άπληστων καταπατητών της γης, της πάλης του κεφαλαίου και της εργατιάς, όπου η κοινωνία συγκροτείται, όχι όπως στη Ρωσία με τα δεσμά της αφοσίωσης, της αδελφοσύνης και του κοινού συμφέροντος, αλλά μόνο με το χρήμα και την απληστία, όπου οι ελεύθεροι στοχαστές, οι άθεοι και οι υλιστές αφθονούν, που ο τρόπος ζωής και οι σκέψεις τους θα διατάραζαν τα ιερά, ορθόδοξα αισθήματα της Ρωσίας, θα αναστάτωναν την παλαιά συνείδησή της και θα δηλητηριάζαν την ταπεινοφροσύνη της με γογγυσμούς γεμάτους δυσaréσκεια και εξέγερση.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

⁷ Εξαιρετική εξήγηση στο: Albert ALYOSHIN, “The Slavophil lexicon of personality” in: *Studies in East European Thought* (2009) 61:77–87, σ. 77

⁸ *Ibid.*, σ. 78.

προσωπικότητων, περικλείστων όμως και αυτοαναφορικών· οι Σλαβόφιλοι στόχευαν στην υπέρβαση της αυτοαναφορικότητας και στο άνοιγμα των προσώπων προς την αγαπητική κοινωνία. Η σχέση με τον Θεό, την πηγή του παντός, είναι το καίριο στοιχείο που καθορίζει το πρόσωπο, την υπόστασή του. Αλλά για να φτάσει κανείς στην κατάσταση να ζει ἐν Θεῷ, χρειάζεται να έχει πίστη.

Ένας λόγος για τον οποίο οι Σλαβόφιλοι άσκησαν σφοδρή κριτική στην δυτική φιλοσοφική σκέψη ήταν ο ρεαλισμός που επικρατούσε σε όλα τα επίπεδα της ανθρώπινης ζωής. Ο Alyoshin δίνει την εξής εξήγηση: «Ο άψυχος μηχανισμός της λογικής είναι το μέρος του πολιτισμού που εκμηδενίζει συνεχώς την ολότητα της ζωής και οχυρώνεται στις αρχές του κόσμου τούτου. Η αναζήτηση για μια εναλλακτική λύση αποσκοπεί στο να φανερωθεί η πηγή της οργανικής σκέψης που θα αντιστοιχεί στην ίδια τη ζωή και δεν θα υποκύψει σε αντικειμενοποίηση, τυποποίηση και μηχανοποίηση, αλλά θα είναι ουσιαστική, όχι αφηρημένη, και προσωπική ως προς την ουσία της.»⁹ Εδώ ακριβώς ανιχνεύουμε τα προφανή, κοινά σημεία με τις κριτικές θέσεις του Ντοστογιέφσκι απέναντι στη δυτική νοοτροπία και κουλτούρα· την απόλυτη επικράτηση της *Ευκλείδειας λογικής* στη Δύση αντιμαχόταν ο ίδιος, με σφοδρότητα.

Η ιδέα του *Pochvennichestvo*¹⁰ υπήρξε δεκτική σε συγκεκριμένες αντιλήψεις των Σλαβόφιλων. Διαδόθηκε με τα περιοδικά *Vremia* (Χρόνος, 1861–3) και *Erokha* (Εποχή, 1864–5), τη συντακτική επιτροπή των οποίων αποτελούσαν ο Φιόντορ Μιχαήλοβιτς Ντοστογιέφσκι, ο αδερφός του Μιχαήλ, ο κριτικός Απόλλων Αλεξάνδροβιτς Γρηγόρεφ και ο Νικολάι

⁹ *Ibid.*, σ. 80. (Μτφρ. της συγγραφέα).

¹⁰ P. J.S. DUNCAN, *Russian Messianism - Third Rome, revolution, Communism and after*, σ. 32.

Pochvennichestvo (Russian: Почвенничество; IPA: [ˈpɒtɕɐˈnnʲɪtɕɪstvə]. «Η θέση των οπαδών του *pochvennichestvo* ήταν πάντα η συμφιλίωση – η συμφιλίωση της Ρωσίας και της Δύσης, των Σλαβόφιλων και των Δυτικόφιλων, της μορφωμένης κοινωνίας με τον απλό λαό και την γη (*pochva*). Το *Pochvennichestvo* έχει μεταφραστεί ως η αγάπη για ‘τα πατρία εδάφη’ ή ‘η επιστροφή στη γη’. Το 1862, ο Στράχωβ εξήγησε ότι ‘η γη’ σήμαινε το σύμπλεγμα μοναδικών χαρακτηριστικών του ρωσικού λαού. Οι οπαδοί της ιδέας, οι *pochvenniki*, απέρριψαν την ιδέα ότι η Ευρώπη αντιπροσώπευε το καθολικό ιδεώδες. Η Ευρώπη ήταν μόνο ένα μέρος αυτού του ιδεώδους, και η Ρωσία, όπως κάθε έθνος, είχε να συνδράμει με τις δικές της αρχές και να παίζει τον δικό της ρόλο σ’ αυτό το ιδεώδες. Ο ρωσικός όρος ‘*narodnost*’, σήμαινε για τον Ντοστογιέφσκι την ικανότητα του συνδυασμού των Ρωσικών με τις Δυτικές ιδέες. Όπως είπε στο *μανιφέστο Vremia* το φθινόπωρο του 1860: «Η Ρωσική ιδέα ίσως θα είναι η σύνθεση όλων αυτών των ιδεών που η Ευρώπη με τέτοιο πείσμα, με τέτοιο θάρρος, αναπτύσσει στα καθεκαστα έθνη της».

Νικολάεβιτς Στράχωβ. Η επιστροφή στις ρίζες, η ζωοδότρα γη των προγόνων και ο ίδιος ο δρών λαός ήταν κάποια από τα βασικά πιστεύω του κινήματος. Ο Aksakov, ένας από τους Σλαβόφιλους, τονίζει την σπουδαιότητα του λαού και της γης με τα εξής: «Οι άνθρωποι είναι αυτή η μεγάλη δύναμη και ο δεσμός που μας κρατάει μαζί. Το μεμονωμένο άτομο, αποξενωμένο από τους ανθρώπους, θα ήταν ένα άχρηστο εγωιστικό ον και η ανθρωπότητα, στη συνέχεια, θα ήταν απλά μια κενή αφαίρεση. Το διασπαστικό, φίλαντο στοιχείο της προσωπικότητας πρέπει να ελέγχεται από την ανώτερη δύναμη της ζωντανής κοινωνίας των ανθρώπων, ή, με άλλα λόγια, από το γενναιόδωρο χάρισμα της μέθεξης των προσώπων.»¹¹

Η σπουδαιότητα αυτής της ισχυρής σχέσης με τις ρίζες εμφανίστηκε ως αντίδραση στην αυξανόμενη αποξένωση της ρωσικής διανοήσης από τη μητρική ρωσική κουλτούρα, λόγω του γεγονότος ότι πολλοί Ρώσοι διανοούμενοι σπούδαζαν στη Δύση και, γοητευμένοι από το πνεύμα της, προσπάθησαν να μιμηθούν ή να υιοθετήσουν το δυτικό πολιτισμικό μοντέλο – κάτι που αποτυπώνεται και στη συχνή χρήση της γαλλικής – ώστε να φέρουν τη Ρωσία πιο κοντά στην Ευρώπη.

Οι δυτικόφιλοι, ωστόσο, όπως ο Πισάρεβ, δεν απαρνιόνταν τη Ρωσία, αλλά έδειχναν τη δυσaráσκειά τους για τις κοινωνικές ανισότητες και την τρομερή καταπίεση των μουζίκων, του λαού. Ο Πισάρεβ θεωρούσε πως μόνον η αθεΐα και η ρεαλιστική αντιμετώπιση των κοινωνικών προβλημάτων της ρωσικής κοινωνίας ήταν η λύση. Ο Χέρτσεν υποστήριζε πως σλαβόφιλοι και δυτικόφιλοι ήταν αδέρφια, έτρεφαν την ίδια αγάπη για τη χώρα, αλλά είχαν διαφορετική προσέγγιση ως προς τα προβλήματα που την ταλάνιζαν.¹² Ορθή είναι η παρατήρηση του Παπαγιώργη ότι η αγάπη και ο πόνος

¹¹ Βλ. Α. ALYOSHIN, “The Slavophiles lexicon of personality”, σ. 83, (Μτφρ. της Συγγραφέα).

¹² Βλ. Κωστή ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗ, *Ντοστογιέφσκι*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 1990, σ. 87. Επίσης, σημαντική διάκριση μεταξύ των συντηρητικών και των φιλελεύθερων (φιλοδυτικών) στο άρθρο του Richard Pipes, “Russian Conservatism in the Second Half of the Nineteenth Century” in: *Slavic Review*, Vol. 30, 1 (Mar., 1971), [121-128], σ. 127. «Στο πιο θεμελιώδες, φιλοσοφικό επίπεδο, το επιχείρημα των συντηρητικών από τη μία πλευρά και των φιλελεύθερων και ριζοσπαστικών από την άλλη, αφορά τη φύση του ανθρώπου. Στους ριζοσπάστες, ο άνθρωπος είναι από τη φύση του τέλειος: οι αδυναμίες του οφείλονται εν μέρει ή εξ ολοκλήρου στους ατελείς θεσμούς υπό τους οποίους ο ίδιος είναι υποχρεωμένος να ζει. Μόλις αναμορφωθούν οι θεσμοί με έναν ‘λογικό’ τρόπο, ο άνθρωπος θα πρέπει αμέσως να φανερώσει τον αληθινό και ευγενή εαυτό του. Οι συντηρητικοί είναι απαισιόδοξοι. Όντας αντίθετοι με την προηγούμενη ιδέα, εκείνοι θα προωθήσουν την έννοια του ανθρώπου ως εγγενώς διεφθαρμένου. Η άποψη αυτή κάποιες φορές στηρίζεται στην χριστιανική έννοια του προπατορικού αμαρτήματος, και κάποιες φορές στον βιολογικό παράγοντα της ζωώδους επιθετικότητας. Στην πιο ακραία της μορφή, αυτή η άποψη για τον άνθρωπο βρίσκει την έκφρασή της στα συγγράμματα του Ντοστογιέφσκι. Το κεντρικό θέμα εδώ είναι η θέση,

για την πατρίδα τους από τη μία, και η αδυναμία να βρεθεί λύση στην τραγική κρίση της ρωσικής κοινωνίας από την άλλη, τους οδήγησαν στο να γίνουν αρνησιπάτριδες.¹³

Ο Ντοστογιέφσκι, όμως, πίστευε ακράδαντα στις ψυχικές δυνάμεις του ρωσικού λαού και τη δυνατότητά του να κατακτήσει τα υψίπεδα της πολιτιστικής και πνευματικής προσφοράς στην ανθρωπότητα. Στο *Ημερολόγιο του συγγραφέα* αναφέρει ότι οι ιστορικές συνθήκες υπό τις οποίες ζούσε ο ρωσικός λαός για αιώνες ήταν τόσο σκληρές και καταστροφικές για το ήθος του, που είναι απορίας άξιον πώς αυτός ο λαός μπόρεσε να ανταπεξέλθει στη στέρηση, την απελπισία και να αναδυθεί με την ψυχή του ακέραιη, διατηρώντας την ανθρωπιά του.¹⁴ Όποιος έχει πονέσει για τα βάσανα της ανθρωπότητας, συνεχίζει ο Ντοστογιέφσκι, θα κατανοήσει τη διαφθορά και την ηθική ασχήμια στην οποία περιέπεσαν οι λαϊκές μάζες και θα τη συγχωρέσει, γιατί κάτω από τη λάσπη βρίσκεται μαργαριτάρι – αυτά τα απίστευτα, φωτεινά παραδείγματα αγίων και ενάρετων ανθρώπων που προέρχονταν κατ' ευθείαν από τα κατώτατα στρώματα του λαού. Τον λαό πρέπει να τον κρίνουμε όχι σύμφωνα με το πώς εμφανίζεται, αλλά παρατηρώντας ποια είναι τα ιδεώδη του, τι ποθεί πραγματικά να γίνει.¹⁵

Ως λογοτέχνης, ο Ντοστογιέφσκι μάς προμηθεύει με λαμπρά παραδείγματα προσώπων και χαρακτήρων αντιπροσωπευτικών του λαού του, που ανιχνεύονται απειράριθμα, σε όλη την έκταση της ρωσικής λογοτεχνίας. Κατά τον συγγραφέα, ό,τι είναι καλό και όμορφο στους χαρακτήρες του Goncharov και Turgenev – όλα προέρχονται από την ενωτική τους σχέση με τον λαό, αυτή η επαφή με τον λαό τούς έδωσε εξαιρετική δύναμη. Εκείνοι πήραν από τον λαό την απλότητα ψυχής, καθαρότητα, μακροθυμία, ανοιχτό μυαλό και ακακία, αντίθετα από όλα τα παραμορφωμένα, γεμάτα

που βασίζεται σε μια βαθιά γνώση της ανθρώπινης ψυχολογίας πολύ μπροστά από την εποχή του, κατά την οποία ο άνθρωπος υποκρύπτει κάτω από το πολιτισμένο του προσωπείο, ισχυρές, παράλογες και καταστροφικές ορμές. Η φυσική τάση του ανθρώπου δεν είναι το να αγαπά, αλλά να μισεί, και αυτό που τον κρατά από το να μετατρέψει το μίσος του σε δολοφονία είναι η πίστη στην αθανασία της ψυχής και ο φόβος της μετά θάνατον τιμωρίας.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

¹³ *Ibid.*, σ. 88.

¹⁴ Φ.Μ. Ντοστογιέφσκι, *Το ημερολόγιο του συγγραφέα*. [επιμ.] Ντίνα Σαμοθράκη. [μεταφρ.] Δημήτρης Β. Τριανταφυλλίδης. Αθήνα : Εκδόσεις Αρμός, 2006. Τόμ. Α' μέρος - 1873: Β' μέρος -1876. (=Φ.Μ. Достоевски, *Дневник писца 1876*, Μτφρ. Мирко Ћорђевић, Εκδ. Партизанска књига, Београд 1981, σ. 51.

¹⁵ *Ibid.*, σ.51.

υποκρισία πράγματα τα οποία σαν δανεικά και ξένα προς την ψυχή, δουλικά ήρθαν από αλλού.¹⁶

Ενδιαφέρουσα είναι η συσχέτιση που κάνει μεταξύ της πανανθρώπινης και ρωσικής κουλτούρας. Στο πρώτο άρθρο του στο περιοδικό «*Vremya*» (1861), τονίζει πως η ιδέα της πανανθρώπινης αλληλεγγύης υποχωρεί όλο και πιο πολύ στην Ευρώπη.¹⁷ Αντίθετα, στη Ρωσία υπάρχει έντονη η αίσθηση συμπάθειας προς τον πλησίον, ανεξαρτήτως έθνους ή καταγωγής. Εκεί, επικρατεί επίσης νηφαλιότητα στον τρόπο που οι άνθρωποι εκδηλώνονται, λείπει η έπαρση και η αυτοπροβολή. Ο συγγραφέας διακρίνει στις εκδηλώσεις του λαού του μια φρεσκάδα, μια δυναμική που εξελίσσεται· αν και ο ρωσικός λαός δέχεται τα δυτικά ιδεώδη, μένει, ταυτόχρονα, σε απόσταση από τη διαφθορά και το στυγνό οικονομικό συμφέρον που χαρακτηρίζουν τη Δύση. Ακριβώς γι' αυτό μπορεί να αφομοιώσει τα καλά της Ευρώπης, να αναζωογονήσει τις διδαχές της με τη δύναμη και την ψυχική του νιότη και να τα μετακενώσει σε αυτήν. Ο Zhenkovsky διαβλέπει στο άρθρο την αντίληψη του Ντοστογιέφσκι για τον ρόλο που η Ρωσία έμελλε να διαδραματίσει, προφανώς πανευρωπαϊκά. Εκτιμά μάλιστα ότι σταδιακά, ο ποθούμενος αυτός ρόλος επηρέασε την αντικειμενικότητα της κρίσης του και από μια αρχικά αποστολική διάσταση του ρόλου της Ρωσίας προσέλαβε εν τέλει τη μορφή του μεσσιανισμού¹⁸

Η Ρωσία συνδέθηκε στενά με την οικουμενικότητα, εφόσον ο Ντοστογιέφσκι θεώρησε πως μόνον εκείνη μπορούσε να φέρει μια «παγκόσμια ειρήνη» και να αναλάβει την ευθύνη όλου του κόσμου. Παρ' όλο που του ήταν γνώριμη η ιδέα του «χριστιανικού σοσιαλισμού»¹⁹, όπως την οραματίζονταν οι Σλαβόφιλοι, η λύση που πρότεινε ο ίδιος αφορούσε σε μια παγκόσμια ένωση ανθρώπων-αδερφών εν Χριστῷ, εντός της οποίας η Ρωσία θα ήταν πρωτοπόρος και οδηγός. Αλλά αυτή η μεγάλη ιδέα εμπεριείχε επίσης τον κίνδυνο της αυτοαναφορικότητας και του εθνικού ναρκισσισμού. Επρόκειτο για μια ιδέα με τάσεις αμφίρροπες, γιατί αφ' ενός δήλωνε την ευγενή και μεγαλόψυχη πρόθεση για μια παγκόσμια ενότητα, την αδερφοσύνη των λαών που θα επικρατούσε αν η Ρωσία ακολουθούσε πιστά το χριστιανικό, ορθόδοξο πνεύμα, αφ' ετέρου εγκολπωνόταν την επικίνδυνη πλάνη ότι μόνον ο ρωσικός λαός διαθέτει τις ψυχικές δυνάμεις να φέρει τη χριστιανική αναγέννηση σε μια Ευρώπη που είχε αρνηθεί προ πολλού τον Χριστό.

¹⁶ *Ibid.*, σ. 52.

¹⁷ Βλ. Βασίλη Ζένκοβσκι, *Οι Ρώσοι στοχαστές και η Ευρώπη, Η κριτική της ευρωπαϊκής κουλτούρας από τους Ρώσους στοχαστές* (=Василий ЗЕНКОВСКИЙ, *Руски мислиоци и Европа, Критика европске културе код руских мислилаца*, Логос, Београд 2012.), σ. 164-165.

¹⁸ *Ibid.*, σ. 166.

¹⁹ Κωστής ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ, *Ντοστογιέφσκι*, σ. 89-90.

Ο Μπερντιάεφ θεωρεί ότι μια τέτοια ιδέα ήταν άκρως ουτοπική γιατί πρέπει κανείς να λάβει υπόψη του τον χαρακτήρα του ρωσικού λαού, τη φυσιογνωμία της ίδιας της χώρας. Ο ίδιος θεωρεί τη Ρωσία ως την πλέον αναρχική χώρα και τον λαό της έναν άκρως α-πολιτικό λαό.²⁰ Ο αναρχισμός υπήρξε το κατ' εξοχήν γνώρισμα του ρωσικού πνεύματος, της ιντελιγκέντσιας, της ρωσικής Αριστεράς και της πολιτικής Δεξιάς. Ακόμη και οι Σλαβόφιλοι ήταν ένα κίνημα χωρίς πρόγραμμα και οργάνωση, ο δε Μπερντιάεφ θεωρεί ότι το μεγαλύτερο σφάλμα τους υπήρξε η ανάδειξη των προαναφερθέντων χαρακτηριστικών του ρωσικού λαού ως χριστιανικών αρετών.²¹ Κρίνει λοιπόν ότι το αυθαίρετο και το χειμαρρώδες ενός λαού δεν θα μπορούσαν να αποτελέσουν ασφαλή οδηγό για την πνευματική σωτηρία και την ανόρθωση μιας κοινωνίας σε κρίση, πόσο μάλλον της ευρωπαϊκής.

Ένα από τα σημαντικά προβλήματα που απασχολούσε τον Ντοστογιέφσκι ήταν εκείνο της Ευρώπης, ως φορέα της ευρωπαϊκής κουλτούρας και η σχέση της με την Ρωσία. Ο Ντοστογιέφσκι έτρεφε αγάπη προς την Ευρώπη και με αγάπη υπήρξε σκληρός της επικριτής. Την αποκαλεί νεκροταφείο αλλά ένα νεκροταφείο αγαπημένο. Για εκείνον η Ευρώπη ήταν οιονεί νεκρή, γιατί είχε εγκαταλείψει τα υψηλά ιδανικά της και την ουσιαστική πίστη της στην ενότητα και την ειρήνη. Στο *Ημερολόγιο του συγγραφέα*, στο υποκεφάλαιο με τίτλο *Σκέψεις για την Ευρώπη*²², σημειώνει ότι εκ πρώτης όψεως διαφαίνεται εκεί μια βαθιά διαίρεση, μια έντονη απομόνωση. Στη Ρωσία επίσης υπάρχει αυτό το φαινόμενο, είναι όμως προϊόν παρεξήγησης και άσκοπης σπατάλης δυνάμεων σε έριδες τεχνητές, όχι πραγματικές. Στην Ευρώπη, οι διαίρεσεις είναι ιδεολογικές, ξεκάθαρες, οριστικές. Η ρίζα του κακού ανιχνεύεται στις βαθιές πολιτικές διαφοροποιήσεις, ιδιαίτερα στη Γαλλία, όπου μια ολιγαρχία δρα προς το συμφέρον των πλουσίων και υπάρχει πλήρης απουσία οργανωμένης, κοινής δράσης για το κοινωνικό καλό. Το κίνημα των σοσιαλιστών στη Γαλλία προσβλέπει απολύτως στην επιστήμη και σε μια λογικοκρατική – μαθηματική θα λέγαμε – λύση.

Ο Ντοστογιέφσκι διαπιστώνει πως η ειρήνη διακυβεύεται από τον μη-δενισμό, τον αυταρχισμό και την κομμουνιστική ιδεολογία, που, αν εδραιωθούν, θα δημιουργήσουν ανίερες ανακατατάξεις, θα αναδείξουν στην εξουσία τους χειρότερους επί των καλύτερων. Μας μεταφέρει τη

²⁰ Νικόλαος Μπερντιάεφ, «Η ρώσικη ψυχή» στο: *Φαινομενολογία της ρωσικής ψυχής* (=Николај БЕРЃАЈЕВ, “Душа Русије” in: *Феноменологија руске душе, о карактеру и менталитету Руса*, Београд, Логос, 2008., σ. 7.)

²¹ *Ibid.*, σ. 9.

²² Φ.Μ. Ντοστογιέφσκι, *Το ημερολόγιο του συγγραφέα* (=Φ.Μ. Достоевски, *Дневник писца 1876*, σ. 98-100.)

ρήση: *ôte-toi de là que je m'y mette* (Φύγε από εκεί για να πάρω την θέση σου).²³

Πέρα από την κριτική του προς τον μηδενισμό – τότε πλέον βαθιά εδραιωμένο στην ευρωπαϊκή κουλτούρα – ο Ντοστογιέφσκι στηλίτευσε τον καισαροπαπισμό, μορφή του Καθολικισμού, καθώς και τον άθεο σοσιαλισμό. Υποστήριξε ότι ο Καθολικισμός και άθεος σοσιαλισμός αποσκοπούσαν στο να αρνηθεί ο άνθρωπος την ελευθερία του και αντ' αυτής να αναζητήσει μόνον την ευτυχία. Ο Shigaylon των *Δαιμονισμένων* αποτελεί παράδειγμα χαρακτήρα ο οποίος ιδεολογικά τείνει στην αναζήτηση και τη δημιουργία ενός επίγειου παραδείσου, ο δε Μεγάλος Ιεροεξεταστής στους *Αδελφούς Καραμάζωβ* εμφορείται επίσης από την ιδέα ενός κόσμου όπου κατισχύει η δική του, οραματική τάξη.²⁴

Όσον αφορά στον αθεϊσμό και στον μηδενισμό, ο Ντοστογιέφσκι πίστευε ότι επικράτησαν στους κόλπους της ρωσικής διανόησης ως αποτέλεσμα της απομάκρυνσης της τελευταίας από τον λαό· οι διανοούμενοι, ξεκομμένοι από τους λαϊκούς ανθρώπους του μόχθου, έχασαν, επίσης, τον Θεό. Η συνέπεια της απώλειας του Θεού ήταν η έκλειψη της ηθικής και η τοποθέτηση του ανθρώπου στη θέση του θεού..²⁵

Στο άλλο υποκεφάλαιο, το οποίο αφιερώνει στη μνήμη της Ζωρζ Σαντ, λέγει ότι οι Ρώσοι έχουν δύο πατρίδες, την Ρωσία και την Ευρώπη και ότι αυτό το γεγονός είναι αδιαπραγμάτευτο. Η αγάπη για την Ευρώπη είναι η αγάπη και η αφοσίωση στην πανανθρώπινη ιδέα.²⁶ Κατά τον Ντοστογιέφσκι, το αίτημα των Σλαβόφιλων για εντατικότερη προσήλωση στη Ρωσία και ανάθεση μεγαλύτερης ευθύνης προς εκείνην δεν εκφράζει παρά την προσδοκία για μια Ρωσία που θα παρουσιαστεί απέναντι στην Ευρώπη χαρίζοντάς της μέρος από τον πνευματικό της πλούτο ως προσφορά αγάπης.

Στις αρχές του εικοστού αιώνα, εμφανίστηκαν νέα φιλοσοφικά ρεύματα στη Ρωσία, τα οποία έδωσαν μια άλλη πνοή στις ιδέες τους Ντοστογιέφσκι. Στοχαστές όπως οι Ροζάνοφ, Μερεσκόβσκι, Σ. Μπουλγκάκοφ, Σεστώφ, Μπερντιάεφ, Β. Ιβάνοφ υπήρξαν οι πρωτεργάτες της νέας πορείας της ρωσικής διανόησης, από την οποία επηρεάστηκε και η Ευρωπαϊκή σκέψη. Μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα επισήμανση του Μπερντιάεφ ως προς το έργο του Ντοστογιέφσκι αφορά στο προφητικό βλέμμα του τελευταίου, που οραματίστηκε χαρακτήρες όπως οι Σάτωφ, Κυρίλωφ, Βερχοβένσκι, Σταβρόγκιν, Ίβαν Καραμάζωβ. Ο Μπερντιάεφ υποστηρίζει ότι την εποχή του συγγραφέα τέτοιοι χαρακτήρες δεν υφίσταντο, υπήρχε όμως μια προαίσθηση για την ανθρώπινη αγωνία όπως αυτή φανερώθηκε

²³ *Ibid.*, σ. 101.

²⁴ Βλ. P. J.S. DUNCAN, *Russian Messianism- Third Rome, revolution, Communism and after*, σ. 35.

²⁵ *Ibid.*, σ. 36.

²⁶ *Ibid.*, σ.190.

μόλις τον 20^ο αιώνα.²⁷ Υπήρχε όμως μια προαίσθηση σαν προφητεία. Ακριβώς γι' αυτό, ο Μπερντιάεφ συμπεριλαμβάνει τον Ντοστογιέφσκι στους συγγραφείς της εποχής της Επανάστασης.

Ο συγγραφέας είχε κατανοήσει ότι η υπονόμευση των θεμελίων της ευρωπαϊκής κοινωνίας – είτε επρόκειτο για θεμέλια οικονομικά είτε ηθικά είτε υπαρξιακά – θα οδηγούσε σε έκρηξη ολέθρια. Γνώριζε πόσο εκκωφαντική μπορεί να είναι η έκρηξη του θυμού και της οργής λαού και κοινωνίας, εφόσον θα κατάφερναν να σπάσουν τα δεσμά τους. Γνώριζε τι εγκυμονεί η συλλογική φθίνουσα πορεία και προσπάθησε με τη στοχαστική του πένα να δείξει την ανάβαση προς την έξοδο, μην αγνοώντας τις αλληλοσυγκρουόμενες τάσεις που επικρατούσαν στον ευρωπαϊκό χώρο τον 19^ο αιώνα. Παρουσιάζει μπροστά στον αναγνώστη καλειδοσκοπικά τον πυρετώδη αναβρασμό, τον ακυρωτικό σκεπτικισμό, τον πόλεμο που είναι προ των θυρών και όλα τα κοινωνικοπολιτικά προβλήματα που θα οδηγούσαν σε επανάσταση.²⁸

Για τον ίδιο τον Ντοστογιέφσκι, το κρίσιμο γεγονός στη ζωή και την ύπαρξή του υπήρξε η σύλληψή του και η θανατική ποινή που του αποδόθηκε για τη δράση του ως μέλος του Κύκλου Petrashevsky.²⁹ Αυτή η έσχατη εμπειρία τον συγκλόνισε και σφράγισε ανεξίτηλα την κοσμοθεωρία του και τη στοχαστική του πορεία. Υπό την επίδραση του γεγονότος αυτού, αλλά και των ιδεών του Belinsky, τάχθηκε υπέρ των φτωχών, των αδύναμων και των ανυπεράσπιστων. Τότε έγραψε το έργο Φτωχόκοσμος.

Στη Δύση, αντίστοιχα, ο φιλόσοφος που ενσάρκωσε το πνεύμα της εποχής ήταν ο Νίτσε, ο οποίος τόλμησε επίσης να έρθει αντιμέτωπος με τα

²⁷ Βλ. Νικόλαος ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 234. “Στην πρώτη ρωσική επανάσταση και στη δεύτερη, τη μεγάλη Ρωσική επανάσταση εμφανίστηκαν όλοι οι τύποι του Ντοστογιέφσκι, που στη δεκαετία του εβδομήντα του περασμένου αιώνα ήταν κρυμμένοι κι ακόμη δεν είχαν πάρει σάρκα και οστά. Τότε το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι τους κυοφορούσε με πάθος. Στις επαναστάσεις εκδηλώθηκε ο θρησκευτικός και απολιτικός χαρακτήρας της ανταρσίας, που εξέφρασαν οι Ρώσοι επαναστάτες. Ο Ντοστογιέφσκι κατά ένα ασυνήθιστο τρόπο μας πλησίασε πιο κοντά στην επανάσταση.”

²⁸ Βλ. Εδουάρδος ΤΟΥΡΝΕΪΖΕΝ, *Ντοστογιέφσκι, Τα ύστατα όρια του ανθρώπου*, Δόμος, Αθήνα 2016, σελ. 20.

²⁹ Ο συγκεκριμένος κύκλος μάλλον δρούσε για την ανατροπή του τσάρου Νικόλαου του Α' και, στις 22 Απριλίου 1849, συνελήφθη και φυλακίστηκε. Ένα βράδι, ο Ντοστογιέφσκι ανάγινε στα μέλη του κύκλου μια επιστολή του Belinsky προς τον διάσημο συγγραφέα Nikolai Gogol, στην οποία ασκούσαν κριτική προς την Εκκλησία και την κυβέρνηση. Οι δικαστές καταδίκασαν όλους τους κατηγορούμενους σε θάνατο. Στις 22 Δεκεμβρίου του 1849, ο Fyodor οδηγείται, μαζί με τα άλλα μέλη του Κύκλου Petrashevsky, ενώπιον του αποσπάσματος, αλλά την τελευταία στιγμή ανακοινώθηκε η απόφαση του Τσάρου να μετατρέψει την θανατική καταδίκη σε καταναγκαστικά έργα, στο Ομσκ της Σιβηρίας.

πιστεύω του και να αναθεωρήσει τις πρωταρχικές του ιδέες και πεπειθήσει. Ο Ρώσος φιλόσοφος, Λεβ Σεστόφ, έδωσε μια εξαιρετικά ακριβή εξήγηση των κοινών τόπων που υπάρχουν μεταξύ του Νίτσε και του Ντοστογιέφσκι· αυτοί βρίσκονται στις ρίζες και τα θεμέλια από τα οποία αντλούσαν δύναμη και έμπνευση οι δύο στοχαστές³⁰.

Ο Λεβ Σεστόφ εκκινεί από τον όρο *BesPOCHvenost*³¹ (*беспоЧвенность*), αντιθετικό προς τον *Pochvennichestvo*, ο οποίος έχει αναφερθεί προηγουμένως και σημαίνει το έδαφος, τη γη, το χώμα. Η έλλειψη βέβαιου στηρίγματος, ρίζας, γερού πατήματος θα ήταν το ακριβές νόημα του *BesPOCHvenost*, το οποίο αποδίδεται στην απώλεια στέρεης βάσης της ανθρώπινης ζωής, στην αβεβαιότητα, την ανασφάλεια. Κατά συνέπεια, πρόκειται για έναν ψυχολογικό τρόπο διαφυγής – εξόδου από μια κατάσταση απώλειας των βέβαιων αναφορών – μια προσπάθεια να βρεθούν νέες, έστω ιδεατές, κραταιές βάσεις. Είτε κανείς προαναγγέλλει τον υπεράνθρωπο είτε τη βούληση για δύναμη είτε το αιώνιο καλό, πρόκειται σε κάθε περίπτωση για μια προσπάθεια να καλυφθεί ένα οδυνηρό κενό. Για τον Σεστόφ, οι δύο διανοητές, σε κάποια φάση της στοχαστικής τους εξέλιξης, έχασαν τη γη κάτω από τα πόδια τους και βρέθηκαν μετέωροι, ανήμποροι να υπερασπιστούν τα πρωταρχικά τους πιστεύω.³²

Η περίοδος που ο Νίτσε έγραψε τη «Γέννηση της τραγωδίας» αντιστοιχεί σε φάση που ίσχυε γι' αυτόν ακόμη κάποιο στέρεο σημείο αναφοράς. Ο Ντοστογιέφσκι, βρισκόμενος σε αντίστοιχη θέση, έγραψε τον «Φτωχόκοσμο». Από την άλλη, το «Πέρα από το καλό και το κακό» και το «Υπόγειο» είναι έργα που προμηνύουν την απώλεια της προηγούμενης, γνώριμης σταθερότητας.³³ Θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Νίτσε, σ' αυτή τη διαδρομή του, δεν βρήκε τον μίτο της Αριάδνης και την έξοδο, δεν είχε καμιά απάντηση περί νέων, βέβαιων σημείων αναφοράς. Ο Ντοστογιέφσκι πέρασε δια πυρός και σιδήρου, πάλεψε με τους δαίμονές του, καταλήγοντας πως τίποτα το ανθρώπινο δεν του ήταν ξένο.³⁴

Διαπίστωσε ότι για να κατανοήσει ο άνθρωπος το μεγαλείο του προσώπου του, χρειάζεται να δεχθεί πρωτίστως την προσωπική ευθύνη μέσα

³⁰ Λεβ Σεστόφ, *Η φιλοσοφία της τραγωδίας, Ντοστογιέφσκι και Νίτσε* (= Лав ШЕСТОВ, *Достоевски и Нице*, ()), εκδ. Слобо Лубве Београд, 1979, σ. 265.)

³¹ *Ibid.*, σ. 264.

³² *Ibid.*, σ. 263.

³³ *Ibid.* σ. 265.

³⁴ Βλ. Εδουάρδος ΤΟΥΡΝΕΪΖΕΝ, *Ντοστογιέφσκι, Τα ύστατα όρια του ανθρώπου*, σ. 19. «Πάθη, βάσανα, πόθοι, προαισθήματα για επικείμενα δεινά και μακρινές οδοί απολυτρώσεως. Όλα αυτά πολιορκήσαν τον Ντοστογιέφσκι, τον οδήγησαν σε δοκιμασίες τον συγκίνησαν και τον βασάνισαν. Προαισθάνθηκε και προείδε την ανακάλυψη και το μήνυμα του Ζαρατούστρα-Νίτσε για την παρακμή του ανθρώπου, αλλά συνάμα τον τιτάνιο πόθο του για τον υπεράνθρωπο.»

από την ελευθερία που του δίνεται και να ακολουθήσει τον σταυρικό δρόμο του πόνου, της αμφισβήτησης και της αίσθησης μιας απέραντης μοναξιάς. Μόνον μετά από μια τέτοια πορεία θα μπορέσει να πει ότι βρήκε το σίγουρο και στέρεο σημείο πίστεως και αγάπης. Ο Ντοστογιέφσκι κατάφερε, με μια κοπιώδη πορεία, να βρει το χαμένο σημείο αναφοράς – αυτό που έκτοτε θα είναι ο Χριστός, το πρόσωπο της τέλει αγάπης, της πίστεως· αναγνωρίζοντας αυτήν τη μόνη στέρεη και βέβαιη αναφορά, πόθησε να τη μοιραστεί με όλη την ανθρωπότητα, που παρέπαιε μέσα στην ανασφάλεια και διψούσε για απαντήσεις.

Κατά τον Μπερντιάεφ, ο Ντοστογιέφσκι «είναι ο μεγαλύτερος Ρώσος μεταφυσικός και όλες οι μετέπειτα μεταφυσικές ιδέες μας πηγάζουν από τον Ντοστογιέφσκι.»³⁵ Επίσης, για ορισμένους σχολιαστές, ο Ντοστογιέφσκι ήταν ο πρόδρομος του Υπαρξισμού, επηρεάζοντας σημαντικά τους κατεξοχήν αντιπροσώπους του, τον Νίτσε, Καμύ και Σαρτρ.³⁶ Εν αντιθέσει με τον Τολστόι, που είναι εξαιρετικός στην ψυχολογική σκιαγράφηση των χαρακτήρων του, ο Ντοστογιέφσκι προσθέτει στο ενδιαφέρον για τον ψυχισμό, ακόμη μια διάσταση, εκείνη της πνευματικότητας, της διαπάλης καλού - κακού και της εσχατολογίας μέσα στα πλαίσια της ορθόδοξης χριστιανικότητας

Το συγγραφικό έργο του Ντοστογιέφσκι είναι μνημειώδες και αποτέλεσε σταθμό στην παγκόσμια διανόηση, επηρεάζοντας πληθώρα φιλοσόφων, συγγραφέων, ανθρώπων των γραμμάτων, αλλά και άπειρους ανώνυμους αναγνώστες. Όμως στο έργο του δεν εμπεριέχονται μόνον μεγάλες αξίες, αλλά και υπολογίσιμοι πνευματικοί κίνδυνοι, πρωτίστως γιατί ο ίδιος δεν αποσκοπούσε να διδάξει αλλά να διαβεί μαζί με τον αναγνώστη του τα δύσβατα μονοπάτια του υποσυνείδητου, να διατρέξει μέχρι το τέρμα την υπαρξιακή αβεβαιότητα, να ανασύρει στην επιφάνεια τους ανθρώπινους φόβους και τους ανομολόγητους πόθους. Ψηλάφησε λοιπόν όλες τις πτυχές του Είναι, τις εξέθεσε στη διπλή ματιά, τη δική του και του αναγνώστη, όταν ακριβώς ο τελευταίος δεν είχε επιχειρήσει ποτέ άλλοτε τέτοια διερεύνηση, φοβούμενος τα τέρατα που μπορούσαν να εμφανιστούν. Ο Ντοστογιέφσκι, επίσης, κατανόησε ότι η ρωσική ψυχή τείνει προς την αυτοκαταστροφή, κυριεύεται από μια ορμητικότητα άλογη· διαθέτει μια χειμαρρώδη φύση που την οδηγεί μακριά από την τάξη, όμως διακρίνεται ταυτόχρονα από βαθύ συναίσθημα και πλούτο βιωμάτων. Με γενικότερους

³⁵ *Ibid.*, σ. 235.

³⁶ Βλ. Stephen MICHELMAN, *Historical Dictionary of Existentialism*, Toronto, Plymouth, The Scarecrow Press, 2008, σ. 119. «Η ιδιότητα του προδρόμου του υπαρξισμού έχει απονεμηθεί στον Ντοστογιέφσκι από τον Αμερικανό φιλόσοφο και κριτικό, Walter Kaufmann. Ο Kaufmann ισχυρίστηκε στην δημοφιλή ανθολογία του ‘Ο Υπαρξισμός από τον Ντοστογιέφσκι στον Σαρτρ’, ότι ‘Το Υπόγειο’ του Ντοστογιέφσκι είναι ‘η καλύτερη εισαγωγή στον υπαρξισμό που γράφτηκε ποτέ’.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

όρους, ο άνθρωπος και η τραγωδία του, όπως μας αποκαλύπτονται στο έργο του, είναι προσπελάσιμοι στην ελπίδα – η τραγωδία μπορεί να βιωθεί και ο άνθρωπος να ωριμάσει και να εμπλουτιστεί. Πόνος και βάσανα καθόλου δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ως τρόπος ζωής, αποτελούν ωστόσο μια οδό αναγκαία, που πρέπει κανείς να διανύσει, όπως στο πλατωνικό σπήλαιο, ώστε να κατορθώσει να φτάσει από το σκοτάδι στο φως.

I. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ ΚΑΙ ΠΡΟΣΩΠΟ

I.1. Υπαρξισμός και Ντοστογιέφσκι

Το φιλοσοφικό ρεύμα του υπαρξισμού εναντιώνεται στην ιδεαλιστική, συστηματοποιημένη φιλοσοφία του Έγκελου και την ανασκευάζει. Οι υπαρξιστές εξέφρασαν την άποψη ότι είναι αδύνατη η έκφραση των αξιών μέσω ενός αυστηρού φιλοσοφικού συστήματος, γιατί έτσι στενεύουν παραμορφωτικά τα ίδια τα όρια της ανθρώπινης υπόστασης. Ωστόσο, η δική τους φιλοσοφική προσέγγιση δεν απέφυγε, αναγκαστικά, τη συστηματοποίηση που υφίστανται οι φιλοσοφικές θεωρίες.

Ο Ντοστογιέφσκι υπήρξε πρόδρομος αλλά και έξοχος εκφραστής των ιδεών του υπαρξισμού. Το δικό του κινητήριο πάθος και η μεγίστη προσπάθειά του ως συγγραφέα και στοχαστή ήταν η εναντίωση απέναντι στην αντικειμενοποίηση του ανθρώπου, δηλαδή του προσώπου και των διαπροσωπικών του σχέσεων, της ίδιας της ύπαρξής του. Το στοιχείο της υποκειμενοποίησης είναι ικανό καθαυτό να μας φέρει στο κέντρο της υπαρξιακής φιλοσοφίας ή της φιλοσοφίας της υποστάσεως.³⁷ Μάλιστα, ο τρόπος που ο Ντοστογιέφσκι το επιτυγχάνει σε φιλοσοφικό και λογοτεχνικό επίπεδο έχει ιδιαίτερη αξία. Αν και δεν υπήρξε φιλόσοφος με την έννοια αυτού που προτείνει μια ολοκληρωμένη φιλοσοφική θεωρία, σαφώς αναρωτήθηκε και έδωσε μια απαντητική πρόταση σε ερωτήματα καίρια περί της υπάρξεως και της ζωής. Το ντοστογιεφσκικό μυθιστόρημα, ως μέσο, εκφράζει το πολυδιάστατο της πραγματικότητας, τις θέσεις και αντιθέσεις των χαρακτήρων, χωρίς να καταφεύγει ο συγγραφέας σε αυστηρή συστηματοποίηση θέσεων. Αυτό ακριβώς το μέσον έγινε το εργαλείο του συγγραφικού μόχθου του Ντοστογιέφσκι.

Ο Julian Ross υποστηρίζει ότι η λογοτεχνία εν γένει προσφέρει μια σημαντική βοήθεια στη φιλοσοφία, όταν εκφράζει καθολικές και μεταφυσικές ιδέες μέσα από την ιστορία ενός συγκεκριμένου χαρακτήρα ή τη σειρά των γεγονότων σε ένα μυθιστόρημα. Λέγει:

«Η διαίσθηση, όταν ορίζεται και ελέγχεται μέσα από ένα έργο τέχνης, δεν λειτουργεί εχθρικά, αλλά συμπληρωματικά ως προς την καθαρή λογική, και μπορεί να περιγράψει τις ιδέες, που η λογική από μόνη της

³⁷ Βλ. Doreen M. TULLOCH, "Sartrean Existentialism", in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 2, No. 6 (Jan., 1952), [31-52], σ. 32. «Τα πιο βασικά και γενικά χαρακτηριστικά όλης της φιλοσοφίας του υπαρξισμού είναι η έμφαση στην 'υποκειμενικότητα' και η σημασία του ύπαρχειν δια της συνείδησης του εαυτού. [...] Οι Υπαρξιστές, συνεπώς, ενδιαφέρονται για τις τυπικά ανθρώπινες καταστάσεις και θα μπορούσαμε να πούμε ότι η αφετηρία τους είναι η ανθρώπινη κατάσταση, δηλαδή η κατάσταση του να υπάρχει κανείς στον κόσμο. Αυτό οδηγεί στο να δοθεί έμφαση στη σημασία του ότι ο εαυτός είναι πάντα ένας ενσαρκωμένος εαυτός και ως τέτοιος βρίσκεται σε επαφή με τον κόσμο στον χώρο και στον χρόνο.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

είναι ανίκανη να εκφράσει. Η λογοτεχνία, συνεπώς, έχει τη δύναμη όχι μόνο να επεξηγεί την έννοια της φιλοσοφίας, αλλά να επιφέρει την διάθεση της δημιουργικής κατανόησης, η οποία αναβιώνει ζωντανά τα συναισθήματα των αναγνωστών του.»³⁸

Εκτός από την καινοτομία αυτή στον τρόπο έκφρασης των φιλοσοφικών του θέσεων, ο Ντοστογιέφσκι εκμεταλλεύεται επίσης μία ιδιότυπη λογοτεχνική πρόταση, το λεγόμενο **πολυφωνικό** μυθιστόρημα – εν αντιθέσει προς το σύνηθες μονοφωνικό.³⁹ Στο πολυφωνικό μυθιστόρημα, όλες οι δυνατότητες εξαντλούνται μέχρις εσχάτων, ποικίλες απόψεις αλληλοσυγκρούονται ισοδύναμα μέχρι του σημείου της αναπάντεχης σύγκλισής τους, και, παραδόξως, όλες προβάλλουν εξίσου αποδεκτές και έγκυρες. Ο Ντοστογιέφσκι είχε τη δύναμη να μας παρουσιάζει όλες τις δυνατές εκδοχές που γεννιούνται από μια συγκεκριμένη άποψη.⁴⁰ Έτσι, το πολυφωνικό μυθιστόρημα υπήρξε εξαιρετικά γόνιμο εργαλείο στην ανάδειξη θέσεων τις οποίες τα ρεύματα της φιλοσοφίας της υποστάσεως είχαν εκπονήσει. Ανακατασκευάζοντας το πολύπλευρο πρίσμα της πραγματικότητας, ο Ντοστογιέφσκι δεν επιθύμησε να μας πείσει να σκεφτόμαστε σαν εκείνον, να συμμεριστούμε τις δικές του απόψεις. Θέλησε, αντίθετα, να διευρύνει το πνευματικό μας πεδίο και να μας οδηγήσει στο να κατανοήσουμε τον ανεξάντλητο δυναμισμό της ανθρώπινης ζωής και να υιοθετήσουμε την ανεκτικότητα. Έτσι, ποτέ οι χαρακτήρες του δεν σχετίζονται με συμβάντα, θανάτους ή άλλες ακραίες καταστάσεις. Πολύ πιο σημαντικές και ουσιαστικά ανατρεπτικές είναι οι εσωτερικές κρίσεις και η σύγχυση των ηρώων του, η απόγνωση και το αδιέξοδο που αντιμετωπίζουν· αυτά είναι που ενδιαφέρουν τον συγγραφέα και αυτά είναι που θα διέπουν τη ζωή των χαρακτήρων του.⁴¹ Θα λέγαμε πως στον Ντοστογιέφσκι ακραίες είναι οι πνευματικές καταστάσεις που ρίχνουν τον άνθρωπο σε ένα σταυροδρόμι, σε μια διπολική κατάσταση του είτε/είτε. Εξ άλλου, η εποχή του καθιστούσε

³⁸ Βλ. David PATTERSON, “The Unity of Universal Philosophy and Literature as revealed by Shestov’s Approach to Dostoevsky”, *Studies in Soviet Thought*, Vol. 19, 3 (1979), [219-231], σ. 220. (Μτφρ. της Συγγραφέα).

³⁹ Βλ. Μιχαήλ ΜΠΑΧΤΙΝ, *Ζητήματα της ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, (μτφρ. Αλεξάνδρα Ιωαννίδου), Πόλις, Αθήνα 2000, σ. 12. “Ο Ντοστογιέφσκι είναι ο δημιουργός του πολυφωνικού μυθιστορήματος. Επινοεί όντως ένα νέο μυθιστορηματικό είδος. Γι’ αυτόν το λόγο, το έργο του δεν χωράει σε πλαίσιο. Στα έργα του, η φωνή του ήρωα εμφανίζεται με τη δομή που παίρνει στα συνηθισμένα μυθιστορήματα η φωνή του συγγραφέα. [...] Κατέχει αποκλειστική αυτονομία στη δομή του έργου. Ηχεί, θα έλεγε κανείς, πλάι στον συγγραφικό λόγο και ενώνεται μαζί του, καθώς και με τις απολύτως άρτιες φωνές των άλλων ηρώων.”

⁴⁰ *Ibid.*, σ. 68. Επίσης, βλ. Alain TOUMAYAN, “‘I more than the Others’: Dostoevsky and Levinas”, *Yale French Studies*, No. 104 (2004) [55-66], σ. 57.

⁴¹ *Ibid.*, σ. 112.

δυνατή την δημιουργία διπολικών καταστάσεων και του πολυφωνικού μυθιστορήματος, χάριν πολυεπιπεδικότητας και αντιφατικότητας που επικρατούσαν στην κοινωνία.⁴²

Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι κεντρικό ρόλο στα μυθιστορήματά του δεν έχει πλέον ο χαρακτήρας, αλλά η ιδέα που εκείνος αντιπροσωπεύει. Επίσης, η ίδια η μορφή του πολυφωνικού μυθιστορήματος αποκλείει την έκφραση μιας και μόνον ιδέας, μίας μοναδικής οπτικής.⁴³ Ο κάθε χαρακτήρας εμφορείται από μία ιδεολογία που μας καλεί είτε να συμφωνήσουμε είτε να διαφωνήσουμε μαζί της. Κάθε χαρακτήρας προκαλεί επίσης τον άλλο σε μια αντιπαράθεση ιδεολογιών και σε μια προσπάθεια ιδεολογικής *μετάνοιας*. Ο Ίβαν Καραμιάζωβ προσπαθεί να πείσει πως η ορθολογική οδός, έστω και αν οδηγεί σε αδιέξοδο και απόγνωση, παραμένει ο μόνος λογικός τρόπος να αντέξουμε την αδικία και τον πόνο. Ο άνθρωπος του Υπογείου είναι άκρως πειστικός όταν εκθέτει τους λόγους για τους οποίους κάποιος φτάνει να βιώνει τη ματαιότητα και την απόγνωση. Η λογική του μηδενισμού φαντάζει απόλυτα αποδεκτή. Προτιμάμε, παρά ταύτα, να συμφωνήσουμε και να ασπαστούμε τελικά την ιλαρή ιδεολογία του Αλιόσα, που με το παράδειγμα της ζωής του δίνει την ανταπάντηση στην ιδεολογία του μηδενισμού.

Όλοι οι κεντρικοί χαρακτήρες του Ντοστογιέφσκι έχουν προικιστεί με την αναζήτηση υψηλών ιδανικών και με έναν έγκυρο στοχασμό για τα μεγάλα υπαρξιακά προβλήματα.⁴⁴ Οι ιδέες και τα ιδανικά τους προσδιορίζουν την υπόστασή τους. Αν ο στοχασμός τούς αφαιρεθεί, ο χαρακτήρας και η ύπαρξή τους παύουν να υφίστανται. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι το κάθε πρόσωπο-χαρακτήρας είναι ένα αυτόνομο, μοναχικό, απομονωμένο όν ή πως η ιδέα που αντιπροσωπεύει υφίσταται περικλειστη στη σκέψη του. Αντιθέτως, η κάθε μεγάλη ιδέα αποτελεί επίδικο ζήτημα, διαμορφώνεται και εξελίσσεται μόνον χάρη στον διάλογο με τον άλλον, με τις ξένες προς τον καθένα μας ιδέες, που έρχονται να μας αντιπαρατεθούν.⁴⁵

Η διαλεκτική των ιδεών επισκιάζει τις περισσότερες φορές τη διήγηση, την μυθοπλασία και συναρπάζει με την ένταση της σύγκρουσης των αντιπαράθεσεων, σαν να επρόκειτο για τη σύγκρουση πολλών, ξένων μεταξύ τους, κόσμων. Το Εγώ που γνωρίζει και κρίνει, ο κόσμος ως αντικείμενο γνώσης δεν αποδίδονται από τον συγγραφέα σε ενικό αλλά σε πληθυντικό. Και συμβαίνει έτσι, γιατί ο Ντοστογιέφσκι κατόρθωσε να ξεπεράσει τον σολιψισμό και τοποθέτησε στο κέντρο του συγγραφικού του έργου το ζήτημα των σχέσεων ανάμεσα σε πολλά Εγώ, ανάμεσα σε πολλούς και έτερους φορείς γνώσεως, σε σχέσεις πέραν του ενός Εγώ που στρέφεται

⁴² *Ibid.*, σ. 46.

⁴³ *Ibid.*, σ. 117.

⁴⁴ *Ibid.*, σ. 137.

⁴⁵ *Ibid.*, σ. 139.

στον κόσμο.⁴⁶ Εν ολίγοις, ο συγγραφέας επικεντρώνεται σε πρόσωπα που ξεδιπλώνονται μπροστά στα μάτια μας, και όχι σε άτομα ή οντότητες που στερούνται δυναμισμού και εξέλιξης. Δεν τον ενδιαφέρει να αναδείξει χαρακτήρες που συμπαθεί, αλλά όλους ανεξαιρέτως, «τον κακοποιό, τον άγιο, τον συνήθη αμαρτωλό, οι οποίοι όταν αναπτύζουν μέχρι τέλους την προσωπικότητά τους, έχουν όλοι κατά κάποιον τρόπο ίση αξία. Είναι προσωπικότητες που αντιστέκονται στα σκοτεινά ρεύματα του μέσου όρου που εκμηδενίζει τα πάντα.»⁴⁷ Εκτός από την προσωπικότητα, ο συγγραφέας ενδιαφέρεται να αναδείξει τις μεταξύ των σχέσεις. Η προσωπική σχέση είναι εκείνη που καθορίζει το πρόσωπο.

«Η ουσία, το Είναι, 'αυτοαποκρύβεται' στον τρόπο με τον οποίο είναι ό,τι είναι, και αυτός ο τρόπος είναι τα πρόσωπα, φορείς των ενεργειών της ουσίας, και τα πράγματα του προσώπου, αποτελέσματα των ενεργειών της ουσίας, που είναι πάντοτε προσωπικές. [...] Η **προσωπική σχέση** αποτελεί τη δυναμική πραγμάτωση του αυθεντικού τρόπου της ύπαρξης και είναι δυνατό να γνωρισθεί μόνο ως γεγονός βιωματικής εμπειρίας. Το γεγονός της σχέσης και μόνο είναι η καθολική υπαρκτική και γνωστική δυνατότητας, το πλήρωμα της ύπαρξης και της γνώσης.»⁴⁸

Χαρακτηριστική είναι η ποικιλία των ντοστογιεφσκιών χαρακτήρων, πολύ συχνά άκρως αντίθετων μεταξύ τους, αλλά και τόσο όμοιων, σχεδόν διδύμων· είναι ο Ρασκόλνικοβ και ο Σβιντριγκάϊλοβ, ο Λούζιν και ο Λεμπεζιάνικοβ, ο Σταβρόγκιν και ο Πέτρος Βερχοβένσκι, ο Σάτωφ και ο Κυρίλωφ, ο Ίβαν Καραμάζωβ και ο Σμερντιάκωφ, ο διάβολος και ο Ρακίτιν.⁴⁹ Τα αδέρφια Καραμάζωβ ως προσωπικότητες καθίστανται γνώριμα σε μας μέσω των διαλόγων. Το παρελθόν τους και τα κοινά τους βιώματα δεν μας αφορούν, μας ενδιαφέρει όμως το πώς ο καθένας τους ανέπτυξε την προσωπικότητά του, γιατί αυτό καθορίζει εξ ολοκλήρου το παρόν τους. Η συγγένεια εξ αίματος τούς επηρεάζει μόνον ως προς τη σχέση που έχουν με τον δυνάστη πατέρα τους και έτσι γίνεται φανερό ότι κάθε πρόσωπο - φορέας ιδέας απαντά διαφορετικά στην ίδια αντικειμενική πραγματικότητα, οικοδομεί το δικό του *modus vivendi* και αναζητά τη δική του διέξοδο.

1.2. Η γλώσσα ως έκφραση του προσώπου

Στον Ντοστογιέφσκι, ο τρόπος έκφρασης των ιδεών κάθε χαρακτήρα καθορίζει και την εξέλιξή του. Ο διάλογος επιτρέπει τη δημόσια ακρόαση

⁴⁶ *Ibid.*, σ. 159.

⁴⁷ *Ibid.*, σ. 20. Επίσης, σημαντική διευκρίνιση στη σελίδα 148.

⁴⁸ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, Εκδόσεις Δόμος, Αθήνα 1987, σσ. 227-8.

⁴⁹ Βλ. Μιχαήλ ΜΠΑΧΤΙΝ, *Ζητήματα της ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, σ. 171.

και δοκιμασία των ιδεών, οι οποίες έτσι εγκαταλείπουν το αυτοαναφορικό μικρο-σύμπαν του ατόμου και υφίστανται την αντι-δράση άλλων ιδεών· εδώ ακριβώς άρχεται η προσωπική σχέση.

«Και αν ονομάσουμε ήθος του ανθρώπου τη δυναμική κλιμάκωση ή το μέτρο των διαφοροποιήσεων ανάμεσα στην προσωπική-αγαπητική σχέση και στην εγωκεντρική αυτάρκεια της ατομικότητας (ανάμεσα στο ‘κατά φύσιν’- προσωπικό και στον ‘παρά φύσιν’- ατομικό τρόπο της υπάρξεως), τότε η γλώσσα είναι μια από τις κατεξοχήν φανερώσεις του ανθρωπίνου ήθους. Υποταγμένη στην εγωκεντρική ατομικότητα, η γλώσσα γίνεται ένα μέσο ή όργανο για την εξυπηρέτηση των ατομικών αναγκών, επιθυμιών ή απαιτήσεων. Λέξεις, όπως η δικαιοσύνη, ο έρωτας, η ελευθερία, η ευσέβεια, η ομορφιά, η αλήθεια, χάνουν τον συμβολικό τους χαρακτήρα, παύουν δηλαδή να σημαίνουν και να συντονίζουν την προσωπική εμπειρία. Μια τέτοια αντιμετώπιση της γλώσσας αποβλέπει στην υποταγή της ζωής στη γλώσσα και όχι της γλώσσας στη δυναμική της ζωής. Το αντίστροφο γλωσσικό ήθος φανερώνεται σε εκείνη τη χρήση της γλώσσας που διασώζει και υπηρετεί την προσωπική σχέση. Μιλώντας για χρήση της γλώσσας που υπηρετεί την προσωπική σχέση, πρέπει να εννοήσουμε ένα δυναμικό- ηθικό γεγονός ελευθερίας: ασκητική υποταγή του εγωκεντρισμού της ατομικής ύπαρξης στον κοινό λόγο, δηλαδή στη σημαντική της προσωπικής εμπειρίας... Η γλώσσα τότε υπηρετεί τον διάλογο της προσωπικής σχέσης, εκφράζει, προκαλεί και συντονίζει την προσωπική εμπειρία, είναι μια δυναμική κλήση σε κοινωνία και σχέση.»⁵⁰

Ο Λεβινάς συσχέτιζε στενά το πρόσωπο με το λέγειν, όπου η αυθεντική σχέση με το άλλο πρόσωπο ανιχνεύεται κατά την ομιλία μαζί του.⁵¹ Ίσως οι συνομιλίες των προσώπων ή οι διάλογοι των χαρακτήρων ως επιλεγμένος τρόπος ή τεχνική, να ήταν ήδη έμπρακτη έκφραση της φιλοσοφίας του προσώπου που είχε κατά νου ο Ντοστογιέφσκι.

Κατά τον Μ. Bakhtin, το λογοτεχνικό είδος που διαπερνά όλο το συγγραφικό του έργο είναι η μενίπεια σάτιρα. Αυτή, όπως και ο σωκρατικός διάλογος διακρίνονται κάτω από τη μεταμόρφωση και την προσαρμογή τους στα δεδομένα και τις ανάγκες της σύγχρονης λογοτεχνικής έκφρασης.

⁵⁰ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σσ. 232-33.

⁵¹ Βλ. Εμμανουήλ ΛΕΒΙΝΑΣ, *Ηθική και άπειρο*, (μτφρ. Κωστή Παπαγιώργη), Εκδόσεις Ίνδικτος, Αθήνα 2007, σελ. 57. “Μέσα στην ομιλία διέκρινα πάντα το λέγειν από το λεχθέν. Το γεγονός ότι το λέγειν πρέπει να ενέχει ένα λεχθέν είναι μια αναγκαιότητα ομόβαθμη με εκείνη που επιβάλλει μια κοινωνία, με τους νόμους της, τους θεσμούς της και τις κοινωνικές της σχέσεις.[...] Δύσκολα σιωπά κανείς ενώπιον κάποιου· αυτή η δυσκολία βρίσκει το έσχατο θεμέλιό της στην ιδιόζουσα σημασία του λέγειν, άσχετα προς το λεχθέν.”

Δεν πρόκειται λοιπόν για κάποια υφολογική αντιγραφή. Ο Μπάχτιν, στην προοπτική μιας θεωρίας της λογοτεχνίας, προτείνει ως βασικό επίπεδο έρευνας την ομιλία, την επικοινωνία ως άμεση χρήση της γλώσσας, όχι την αφήγηση. Η ουσία της επικοινωνίας είναι ο διάλογος, άρα η κοινωνική συνύπαρξη και αντιπαράθεση των φωνών.⁵²

Πολύ ενδιαφέρουσα είναι η παρατήρησή του πως η γλώσσα εκφράζει την ιδεολογία, η ιδεολογία με τη σειρά της καθορίζει τη γλωσσική χρήση, συνεπώς αυτές οι δύο έννοιες είναι αλληλένδετες. Συμβαίνει μάλιστα μια πραγματική, συνεχής αντιπαράθεση μεταξύ τους που δεν οδηγεί σε εγγεληνική σύνθεση θέσης-αντίθεσης, αλλά σε μονιμότερη πάλη των αντίθετων ιδεολογικών θέσεων.⁵³ Πάντως, στις αντιθέσεις που αναδεικνύονται κατά τους διαλόγους των χαρακτήρων, ο συγγραφέας μένει αμέτοχος. Κατά τον Μπάχτιν, η προσωπική άποψη του Ντοστογιέφσκι δεν αναφαίνεται πουθενά καθαρά, όλη την ευθύνη και τη δυναμική της εξέλιξης αναλαμβάνουν οι σχεδόν αυτόνομοι χαρακτήρες. Η R. Wellek θεωρεί πως αυτή η άποψη είναι ακραία και λαθεμένη· ακόμη, ότι η πολυφωνία στα έργα του Ντοστογιέφσκι λειτουργεί μεταφορικά, πρόκειται δηλαδή για μια αναλογία που παρατηρείται, γενικότερα, στα μυθιστορήματα.⁵⁴

Κατά την άποψη της Wellek, είναι απαραίτητο να σταθούμε στην ανάγκη του Ντοστογιέφσκι να οδηγήσει τις ιδέες μέχρι τις ακραίες τους συνέπειες και να αναλύσει εξίσου λεπτομερώς εκείνες που δεν συμμερίζεται ο ίδιος. Αξιολογούσε, ωστόσο, τις ιδέες των διαλεγόμενων χωρίς να αποκαλύπτει την προσωπική του θέση, εφαρμόζοντας με μαεστρία έναν κανόνα εν πλήρει ισχύ στη λογοτεχνία.⁵⁵

⁵² Βλ. Λουκά ΤΣΙΤΣΙΠΗ, “Ο Bakhtin και η Ποιητική του σαν κριτική προοπτική για την γλώσσα και τη λογοτεχνία”, Σύγκριση/Comparison 6 (1995), [122-138], σ.127. “Η λέξη στην ουσία της είναι πολυφωνική, δηλαδή μονίμως απευθύνεται στο λόγο ενός άλλου. Η λέξη εμπεριέχει εγγενώς τις οπτικές γωνίες άλλων ομιλητών και κοινωνικών στρωμάτων. Περικλείει τους αξιολογικούς τόνους άλλων φωνών προς τις οποίες αποτελεί μιαν απάντηση. Επομένως η λέξη βρίσκεται στην υπηρεσία μιας φωνής την οποία μπορούμε να ορίσουμε σαν την οπτική γωνία πάνω στον κόσμο.”

⁵³ *Ibid.*, σ.129 “Ο Μπαχτινικός εξελικτισμός ειδικά στη λογοτεχνία, δεν επιτρέπει απώλειες μέσα από τη σύνθεση των αντιθέτων, διότι τίποτε δεν χάνεται στην ποιητική μνήμη των ειδών του λογοτεχνικού λόγου, σύμφωνα με τη θεωρία αυτή.”

⁵⁴ Βλ. Renu WELLEK, “Bakhtin’s view of Dostoevsky: ‘Polyphony’ and ‘Carnivalesque’”, *Dostoevsky Studies*, Vol.1, 1980, [31-39], σ. 32.

⁵⁵ *Ibid.*, σσ. 32-33. Επίσης, «Είναι ‘αντικειμενικός’ με την έννοια ότι ξέρει πώς να αναπτύξει τις ιδέες τις οποίες απορρίπτει (όπως πρέπει και ο κάθε δραματουργός), αλλά δεν μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση ότι στο ‘Έγκλημα και τιμωρία’, για παράδειγμα, κατανοούμε πλήρως το τι ο Ντοστογιέφσκι θεωρεί καλό και τι κακό και ότι συμφωνεί με τη βιβλική εντολή: ‘Ου φονεύσεις’ ούτε ακόμη και μια

I.3. Τι εστί πρόσωπο;

Η ίδια η ετυμολογία της λέξης *πρόσωπο* προτάσσει μια σχέση, μια επικοινωνία και έναν διάλογο. Η λέξη, από το *προς* και *ὤψ*, *μέτωπον*, σημαίνει ότι έχω το βλέμμα μου, την όψη μου στραμμένη προς τον άλλον, σε ό,τι είναι μπροστά στα μάτια μου.⁵⁶ Ήδη ίδια η έννοια του προσώπου παραπέμπει στην *αναφορικότητα*⁵⁷, στη σχέση προς κάτι, χωρίς το οποίο δεν μπορούμε να μιλήσουμε για το πρόσωπο. Το πρόσωπο⁵⁸ είναι διαφορετικό και πολλές φορές αντίθετο με το άτομο⁵⁹, ακριβώς γιατί συνεπάγεται τη σχέση προς άλλο πρόσωπο, ενώ το άτομο συσχετίζεται με ένα σύνολο, που

‘ψείρα’, όπως μια γριά, άχρηστη και ακόμη και επιβλαβή τοκογλύφο.» (Μτφρ. της Συγγραφείας), σ.33.

⁵⁶ Joseph H. THAYER, *Thayer's Greek Lexicon*, New York, American Book Company 1889, Η όψη τινός, το πρόσωπον τῆς γενέσεως, the face with which one is born (A. V. his natural face), James 1:23; πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον (cf. Winer's Grammar, §27, 1 n.; 122 (116)) and ἐπὶ το πρόσωπον, Matthew 17:6; Matthew 26:39; Luke 5:12; Luke 17:16; 1 Corinthians 14:25; (Revelation 7:11 Rec.; ἔπεσαν ἐπὶ τὰ πρόσωπα, Revelation 11:16; Revelation 7:11G L T Tr WH)

⁵⁷ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 21.

⁵⁸ Βλ. Μάριου ΜΠΕΓΖΟΥ, *Θρησκευτικό λεξικό*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2000, σ. 459. “Το πρόσωπο αποτελεί μια από τις τρεις αναλυτικές έννοιες του εαυτού και του ατόμου με τις οποίες η ανθρωπολογία προσεγγίζει το ζήτημα της ανθρώπινης ταυτότητας στα διάφορα πολιτισμικά συμφραζόμενα. Η έννοια του προσώπου αναφέρεται στη θεώρηση του ανθρώπου ως μέλους της κοινωνίας. Αναφέρεται, δηλαδή, στις νομικές, ηθικές και συμβολικές ποιότητες, ιδιότητες και ικανότητες που χαρακτηρίζουν και συγκροτούν το δρων υποκείμενο μιας κοινωνίας. Απ’ αυτή την άποψη όλα τα άτομα μιας κοινωνίας δεν είναι οπωσδήποτε πρόσωπα, ή δεν είναι σε όλες τις φάσεις της ζωής τους. Από την άλλη, ιδιότητες προσώπου μπορούν να έχουν οι νεκροί, οι θεοί ή τα πνεύματα. Το πρόσωπο σε όλες τις κοινωνίες συνίσταται από ορισμένα στοιχεία που απαρτίζουν μια αναγνωρισμένη και ονοματισμένη ατομικότητα. Οι συνιστώσες αυτές ποικίλλουν κατά πολιτισμό και αφορούν υλικά στοιχεία όπως αίμα, σπέρμα, σάρκα, ή άλλες σωματικές ουσίες, άυλα στοιχεία, π.χ. διάφορες, ή ενδιάμεσες καταστάσεις, όπως πνοή, ατμός, σκιά και αύρα. Η χριστιανική, π.χ. ψυχή, που συνιστά την ενότητα του προσώπου και το δεσμό του ανθρώπου με τον προσωπικό Θεό, είναι μια από τις πολιτισμικές εκδοχές των ψυχικών συνιστωσών του προσώπου.”

⁵⁹ *Ibid.*, σσ. 81-82. “Η έννοια του ατόμου αποτελεί, μαζί με τις έννοιες του προσώπου και του εαυτού, μια από τις συνιστώσες της ανθρώπινης ταυτότητας. Η έννοια παραπέμπει στα πολιτισμικά κριτήρια βάσει των οποίων ανθρώπινο ον αποτελεί χωριστό μέλος του ανθρώπινου είδους. Η αναλυτική έννοια του ατόμου δεν ταυτίζεται με την ιδεολογία του ατομικισμού, η οποία μπορεί να υπάρχει ή να απουσιάζει στους διάφορους πολιτισμούς.”

λειτουργεί με απρόσωπους θεσμούς και κανόνες. Κατά τον Turcesku, η έννοια του προσώπου δεν υπήρχε στην αρχαιότητα, ή τουλάχιστον όχι όπως την εννοούμε σήμερα. Αρχικά, ορίζεται από τους Καππαδόκες.⁶⁰ Στον Χριστιανισμό, το πρόσωπο βρίσκει την έκφραση και την ουσία του στο κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση, άρα στη σωματική του διάσταση, όπου το πρόσωπο δεν είναι πλέον μάσκα αλλά εκφράζει την ταυτότητα του ανθρώπου.⁶¹

⁶⁰ Βλ. Lucian TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press, London 2005, σ. 7. «Ένα πρόσωπο είναι 'μια αδιαίρετη, μοναδική και ως εκ τούτου ανεπανάληπτη ενότητα στην ανθρώπινη ύπαρξη'. Αυτό που εννοεί ο επινοητής αυτής της δήλωσης είναι ότι οι αρχαίοι δεν γνώριζαν τη σύγχρονη, μετα-καρτεσιανή έννοια του προσώπου, όμως είχαν μια ορισμένη αντίληψη για το πρόσωπο, έστω και ελάχιστα εξετασμένη. [...] Μια άλλη σειρά μελετών έχει υποστηρίξει ότι για διάφορους λόγους οι αρχαίοι δεν είχαν ορίσει και ούτε έδειχναν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για να εξετάσουν περαιτέρω την έννοια του ανθρώπινου ατόμου. Παρά το γεγονός ότι ο Πλωτίνος ήρθε πιο κοντά στο να αναγνωρίσει την έννοια της ξεχωριστής ανθρώπινης ατομικότητας, εν τέλει δεν το πραγματοποίησε. Ένα βήμα μπροστά έκανε ο Πορφύριος, ο πιο γνωστός μαθητής του Πλωτίνου, ο οποίος όρισε το άτομο ως ένα μοναδικό σύνολο ιδιοτήτων. Όπως υποστηρίζω σ' αυτό το βιβλίο, σποραδικά υπήρχε η έννοια του προσώπου στην αρχαία φιλοσοφία πριν από τους Καππαδόκες. Επιπλέον, οι Καππαδόκες παρουσίασαν μια μάλλον σύνθετη έννοια του προσώπου.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

⁶¹ Βλ. Predrag CICOVACKI, *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, 2012, σ.167. «Η λέξη 'πρόσωπο' δείχνει την επιφάνεια των πραγμάτων, αυτό που παρουσιάζεται σε μας. Οι εκφράσεις του προσώπου στον άνθρωπο είναι ενδεικτικές των σωματικών και ψυχικών καταστάσεων. Το πρόσωπο δεν είναι κομμάτι σώματος και κομμάτι ψυχής, αλλά και τα δύο μαζί. Το πρόσωπο είναι ένα σταυροδρόμι, ένα σημείο συνάντησης του σώματος και της ψυχής, γι' αυτό ανήκει εξίσου και στα δύο. Οι αρχαίοι Έλληνες δεν δίνουν καμία ιδιαίτερη προσοχή στα ανθρώπινα πρόσωπα. Τα εξαιρετικά τους γλυπτά φανερώουν ότι οι ίδιοι ενδιαφέρονται πολύ περισσότερο για την ομορφιά του ανθρώπινου σώματος. Οι Ρωμαίοι προχωρούν παρά πέρα, με την έννοια του ότι συσχετίζουν το πρόσωπο με την μάσκα. Η λατινική λέξη *persona* σημαίνει τη μάσκα που χρησιμοποιούσε ο ηθοποιός. Χρησιμοποιώντας διάφορες μάσκες, οι ίδιοι ηθοποιοί σε μια παράσταση μπορούν να παίξουν διαφορετικούς ρόλους. Οι Ρωμαίοι δείχνουν μεγαλύτερη ενσυναίσθηση από τους Έλληνες τόσο στην ιδιωτική τους ζωή, όσο και στα θέατρα τους, σχετικά με το ότι υπάρχουν πολλά παιχνίδια που παίζουμε με τα πρόσωπά μας: το παιχνίδι του ξεσκεπάσματος και της απόκρυψης, της παραπλάνησης και της εξαπάτησης. Η σημασία του προσώπου και της προσωπικότητας αυξάνει δραματικά με την άνοδο του Χριστιανισμού. Ενώ στην αρχαία Ελληνική και Ρωμαϊκή οντολογία η προσωπικότητα είναι απλώς μια προσθήκη στο ανεξάρτητα υπάρχον, για τους Χριστιανούς η προσωπικότητα αποτελεί την πραγματική του ουσία. Το σώμα εξασφαλίζει την ταυτότητα ενός ανθρώπου, δηλαδή, την ατομικότητα του, αλλά όχι και την προσωπικότητά και την πνευματικότητα του. Αυτή η άποψη εκφράζεται πλήρως μέσα από το πρόσωπο. Η Βίβλος είναι γεμάτη αξέχαστες αναπαραστάσεις, από το πρόσωπο του

Μια σημαντική διάκριση μεταξύ προσώπου και ατόμου εμφανίζεται επίσης: Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, αυτές οι έννοιες δεν είναι ταυτόσημες. Ο Δ. Σκλήρης δίνει μια ξεκάθαρη εξήγηση των όρων: «Ο όρος *ἄτομον* είναι περισσότερο λογικός και μεταφυσικός και αναφέρεται αποκλειστικώς και μόνον στο κτιστό ον ως μία μεταφυσική και λογική ιεραρχία γενών, ειδών και ατόμων. [...] Ο όρος *ἄνθρωπος* έχει έναν πολύ συγκεκριμένο οντολογικό χαρακτήρα: Πρόκειται για το γεγονός του ερχομού στην ύπαρξη για τα κτιστά όντα [...] 62· με άλλα λόγια, για το πώς ένα συγκεκριμένο ον υποστασιάζει τη φύση του με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Ο όρος *υπόστασις* εφαρμόζεται ακόμη και επί των ζώων, και θα μπορούσε ενδεχομένως να εκταθεί σε οποιοδήποτε ον μπορεί να υποστασιαστεί ως συγκεκριμένη οντότητα με κάποιο βαθμό εσωτερικής συνοχής. Ο όρος «*πρόσωπον*» ταυτίζεται με την υπόσταση σε πολλά χωρία. Ωστόσο, δεν χρησιμοποιείται ποτέ για να δηλώσει ζώα, ή άλλα όντα, παρά μόνον για τον Θεό, τους ανθρώπους.»⁶³

Δεδομένου του ότι το πρόσωπο αυτοπροσδιορίζεται μέσα από τη σχέση και τη συσχέτιση με το άλλο πρόσωπο, εκείνο δεν χάνει την ατομικότητα και την ιδιαιτερότητά του. Κάθε άλλο. Η ατομικότητα είναι το σημείο διαφοροποίησης από τον άλλο, που κάνει τη σχέση εφικτή, αλλιώς θα υπήρχε μια ενιαία μάζα ίδιων υποκειμένων, κάτι που υποχρεωτικά θα οδηγούσε σε απόλυτη στατικότητα.

Στο κίνημα του υπαρξισμού, ως κατ' εξοχήν έκφραση μιας φιλοσοφίας του διαλόγου, συναντάμε τον Martin Buber, συγγραφέα των έργων

Ιώβ στο πρόσωπο του Χριστού πάνω στο σταυρό. Καθώς στη Δύση το πρόσωπο του Θεού, όπως και τα ιερά αντικείμενα, παρουσιάζονται σε γλυπτά και πίνακες ζωγραφικής, τον ρόλο αυτό στην Ορθοδοξία του Ντοστογιέφσκι τον αναλαμβάνουν οι εικόνες.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

⁶² Βλ. Διονύση ΣΚΛΗΡΗ, «Πρόσωπο, Άτομο καὶ Γνώμη στὴ σκέψη τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ», *Θεολογία* 84,3 (2013), [65-110], σ. 72. «Ὡς τρόπος υπάρξεως στὴν αἰδίο Τριάδα θὰ μπορούσε νὰ νοηθεῖ τὸ πὼς μὴ θεία Ὑπόσταση ὑπάρχει αἰωνίως με ἕναν τρόπο προσωπικῆς αἰτιότητος, ἤτοι ὡς ἀγέννητος ὁ Πατήρ, ὡς γεννητὸς ὁ Υἱός, ἢ ὡς ἐκπορευτὸν τὸ Πνεῦμα. Με ἄλλα λόγια, ἡ ὑπόστασις καὶ στὴν Τριάδα σχετίζεται με ἕνα γεγονός υποστασιασμοῦ, μόνον που στὴν Τριάδα πρόκειται περισσότερο γιὰ μὴ αἰδίο προσωπικὴ αἰτιότητα. Παρ' ὅλα αὐτά, ἀν καὶ ἡ ὑπόστασις σχετίζεται στενά με τὰ λεγόμενα υποστατικά ιδιώματα, μάλλον δὲν μπορούμε νὰ θεωρήσουμε ὅτι ἐξαντλεῖται σὲ αὐτά, ὡς παρομοίως ἀν καὶ ἡ ὑπόσταση εἶναι πρόσωπο-σε-σχέση, ὥστόσο δὲν ἐξαντλεῖται ἀπολύτως ἀπὸ τὴν σχέση. Ὡς πρὸς αὐτό, ἡ μαξιμιανὴ ἐννοία τῆς υποστάσεως δὲν ταυτίζεται με τὴν ακινάτειο ἐννοία τοῦ προσώπου ὡς σχέσης.» Ἐπίσης, βλ. τὴν ἐξαιρετικὴ ἀνάλυση τοῦ π. Νικόλαου Λουδοβίκου, «Τὸ πρόσωπο ὡς ὁ τόπος καὶ ὁ τρόπος τῆς κοινωνίας τῶν ὄντων», in: *Ἐυχαριστιακὴ ὀντολογία. Τὰ ευχαριστιακά θεμέλια τοῦ εἶναι, ὡς ἐν κοινωνία γίνεσθαι, στὴν εσχατολογικὴ ὀντολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ*, Ἀθήνα, Δόμος 1992, [208-2015].

⁶³ *Ibid.*, σ. 73

“Ich und Du”(Εγώ και Συ, 1922.), “Das Problem des Menschen” (*Το πρόβλημα του ανθρώπου*, 1948.), “Schriften über das dialogische Gebild” (*Συγγραφές περί της διαλογικής αρχής*, 1954). Ο Σεστόφ θαυμάζει την ένταση της στοχαστικής του αναζήτησης, που είναι πέρα ως πέρα μια ουσιαστική, ζωτικής σημασίας δραστηριότητα. «Χρειάστηκε το δικό του πάθος για τον στοχασμό, ώστε να βρεθεί κάποιος και στην εποχή μας που θα ανανεώσει τον διακαή πόθο για αναζήτηση και εύρεση, όπως σε παλιές εποχές, όταν οι άνθρωποι δεν δημιουργούσαν την αλήθεια, αλλά εκείνη αποκαλυπτόταν μπροστά τους.»⁶⁴ Ο Buber θεωρεί ότι ο άνθρωπος είναι το κεντρικό θέμα και ερώτημα που πρέπει να μας απασχολήσει και στο οποίο οφείλουμε να αναζητήσουμε την απάντηση. Στο έργο του, *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, λέγει ότι η στιγμή στην φιλοσοφία που σημειώθηκε η απομάκρυνσης από το ερώτημα του τι εστί άνθρωπος, αποτελεί το σύστημα του Έγγελου: «Αρχικά, συντελείται μια τόσο ριζοσπαστική απομάκρυνση από την ανθρωπολογική προβληματική, που όμοιά της δεν είχε γνωρίσει ποτέ πριν η ιστορία της ανθρώπινης σκέψης. Εννοώ το σύστημα του Hegel, το σύστημα δηλαδή που άσκησε αποφασιστική επίδραση όχι μόνο πάνω στη νοοτροπία, αλλά και στην κοινωνική και πολιτική πρακτική μιας εποχής-επίδραση που ευνόησε την πτώχευση του συγκεκριμένου ανθρώπινου προσώπου και της συγκεκριμένης ανθρώπινης κοινωνίας προς χάριν του Λόγου του κόσμου, των διαλεκτικών διαδικασιών, των αντικειμενικών του μορφωμάτων.»⁶⁵ Η επίδραση αυτή φτάνει μέχρι τον Kierkegaard, αλλά εκεί σταματά και με τον Δανό φιλόσοφο ξεκινά ξανά η ενασχόληση με την σημασία του προσώπου.

Ήδη, από τους τίτλους των έργων του Μπούμπερ, διακρίνεται ένας ιδιαίτερος προβληματισμός γύρω από την επικοινωνία του Εγώ με τον Άλλον, τη σχέση που καθορίζει την υπόσταση του εγώ μας, το Είναι μας.⁶⁶ Η κεντρική έννοια που εκφράζει τη διττή σχέση του Εγώ προς το Εσύ είναι η αναφορά, που διέπει την αμοιβαία σχέση μεταξύ των ανθρώπων. Αλλά η αναφορά δεν συνεπάγεται μόνον τη σχέση προς το άλλο πρόσωπο, αλλά και προς το αντικείμενο (Es).⁶⁷ Βεβαίως, όπως λέγει ο Σεστόφ, αυτές οι λέξεις,

⁶⁴ Βλ. Lev SHESTOV, *Speculation and Revelation: the Religious Philosophy of Vladimir Soloviev and Other Essays* (=Лав ШЕСТОВ, Умозрење и откривење, религиозна философија Владимира Соловјова и други чланци, Београд, Плато, 2003, σ. 106.)

⁶⁵ Martin BUBER, *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, (Μτφρ. Χαράλαμπος Αποστολόπουλος), Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1987, σελ. 39.

⁶⁶ Βλ. Γρηγόριο ΚΩΣΤΑΡΑ, *Martin Heidegger, ο φιλόσοφος της μερίμνης*, Αθήναι 1999, σ. 59.

⁶⁷ *Ibid.*, σ. 59.

οι τόσο χαρακτηριστικές για τον στοχασμό του Μπούμπερ, προέρχονται άμεσα από την εντρύφηση του στον ιουδαϊκό στοχασμό και τη Βίβλο.⁶⁸

Το σημείο όπου συγκλίνουν όλοι οι φιλόσοφοι της *διαλογικής σκέψης* είναι εκείνο της προσωπικής-διαλογικής σχέσης, το ιδιαίτερο *συμβάν* της συνάντησης, που δεν συνεπάγεται ούτε κοινωνική ούτε δημόσια ύπαρξη. Δηλαδή, η κοινωνία των πολλών δεν ορίζει τη διαπροσωπική σχέση, αλλά είναι η διαπροσωπική σχέση που προηγείται της κοινωνίας και μάλιστα τη θεμελιώνει.⁶⁹ «*Η διαμεσολάβηση της κοινωνίας έρχεται πολύ αργά: και χωρίς αυτή διάκειται ήδη κατά τον ένα ή τον άλλο τρόπο απέναντι στον Άλλο, αν όχι άμεσα, όπως ισχυρίζονται η φιλόσοφοι του Διαλόγου, οπωσδήποτε δια μέσου του κόσμου και των συνθηκών του, όπου είναι ριγμένη η νοούμενη εκάστοτε ως δική μου ύπαρξη (jemeiniges Dasein).*»

I.3.1. Η αναφορικότητα του προσώπου

Ο Μπούμπερ τονίζει πόσο εξαιρετικά αρνητική για το πρόσωπο και τη διαλογική σχέση είναι η ανώνυμη, απρόσωπη κοινωνία.⁷⁰ το απομακρύνει από τον αληθινό του εαυτό και το αναγκάζει να χαθεί σε ένα Όλον που δεν γνωρίζει την επικοινωνία, αλλά τη μετριότητα μιας επιβεβλημένης τάξης, μιας έξωθεν νοοτροπίας και συγκεκριμένων, υπαγορευμένων στόχων.

Στην ίδια κατεύθυνση κινείται ο Ρώσος υπαρξιστής, Μπερντιάεφ, υπογραμμίζοντας πως το πρόσωπο δεν πρέπει και δεν μπορεί να ξεδιπλώνεται ως μέρος ενός κοινωνικού όλου, γιατί απλούστατα τελεί ως αυτόνομη, ανεπανάληπτη αξία και όχι ως μέσον οργάνωσης της κοινωνίας.⁷¹

⁶⁸ Βλ. Lev SHESTOV, *Speculation and Revelation: The Religious Philosophy of Vladimir Soloviev and Other Essays*, σ. 108. Ο Σεστώφ τονίζει πως στα αναφερόμενα έργα του αποφεύγει να κάνει αναφορά στην Βίβλο και τον χριστιανισμό, και αυτό οφείλεται στην προσπάθειά του να ελευθερώσει την ιουδαϊκή διδασκαλία από τα στοιχεία του φανταστικού και του μυθικού, και να κρατήσει όλη την δύναμη και δυναμισμό που διέπει τον στοχασμό της.

⁶⁹ Βλ. Χ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟ, *Ο Martin Buber και το πρόβλημα του ανθρώπου, προϋποθέσεις, δομές και όρια της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας του*, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 1991, σ. 15.

⁷⁰ *Ibid.*, σ.16. “Ο άνθρωπος μέσα στην κολεκτίβα δεν είναι ο άνθρωπος με τον άνθρωπο. Εδώ δεν ελευθερώνεται το πρόσωπο από την απομόνωσή του, συνδεδεμένο με κάτι που σφύζει από ζωή, κάτι που ζει στο εξής μαζί του. Η ολότητα με τις αξιώσεις της πάνω στην ολότητα ενός εκάστου αποσκοπεί με συνέπεια και επιτυχία στη μείωση, ουδετεροποίηση, υποτίμηση, βεβήλωση της κάθε είδους σχέσης προς ο, τι έχει ζωή.”

⁷¹ Βλ. Νικόλαος ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Πέντε στοχασμοί περί υπάρξεως*, (μτφρ. Βάσω και Σωτήρη Γουνελά), Εκδόσεις Παρουσία, Αθήνα, 1996, σ. 187.

Ως τρόπος συγχρωτισμού των ανθρώπων, η κοινωνία αμβλύνει τη μοναξιά ή την απομόνωση, γίνεται όμως ένα τοπίο αποξένωσης του προσώπου από τον ίδιο τον εαυτόν του. Όσο παράδοξο και αν φαίνεται, υφίσταται μια επικοινωνία που αποβαίνει απρόσωπη και αποτελεί το αντίστροφο της διαπροσωπικής επικοινωνίας, της γνήσιας και αληθινής βάσης που οδηγεί περαιτέρω στην κοινωνία των προσώπων. Ο Μπερντιάεφ λέγει: «*Η μοναξιά δεν μπορεί να νικηθεί μέσα στην κοινωνία, μέσα στο πλήθος των ανθρώπων, στον αντικειμενοποιημένο κόσμο. Αυτό γίνεται με τη μέθεξη στον πνευματικό κόσμο. Στην αυθεντική μέθεξη το πρόσωπο δεν αντιπροσωπεύει παρά τον εαυτό του, υποδύεται τον εαυτό του και όχι τον άλλο και, αντί να ενσαρκωθεί μέσα σε ένα άλλο εγώ, ενώνεται στο «εσύ» παραμένοντας ο εαυτός του.*»⁷² Εδώ εκφράζεται όλη η ουσία του προβλήματος της μοναξιάς και της αποξένωσης, η οποία εντοπίζεται στη ρίζα της, στον *ίδιο τον εαυτό* και την ακύρωση της μοναδικότητάς του, όχι στις αλλαγές που επιφέρει το κοινωνικό γίγνεσθαι.

Στη φιλοσοφία του διαλόγου του Μπούμπερ, σημαντικό είναι να μην παρερμηνευθεί η έννοια του Εγώ σε σχέση με το εγώ του Άλλου, ως μοναχική και αυτάρκης ύπαρξη που ξεκινάει και καταλήγει στο ίδιο της το Είναι.

«*Ο άνθρωπος αποκτά την αναζητούμενη πληρότητα όχι με τον τρόπο που να κτίζει σχέση ως προς τον εαυτό του, αλλά μόνο μια ορισμένη 'σχέση ως προς τον εαυτό ενός άλλου'*»⁷³. Και οι δύο, ανεξάρτητα, βιώνουν το πεπερασμένο της υπάρξεως, αλλά το σημείο του τέμνεσθαι, θα τους δώσει την πρόγευση του Απείρου και Αιώνιου. Και εδώ φτάνουμε στο θεμέλιο της φιλοσοφίας του, στην έννοια του *Μεταξύ*, με το οποίο ηττάται το στείρο και μοναχικό Εγώ. Από το *Μεταξύ* προσδιορίζεται όλη η πραγματικότητα και το ίδιο το Είναι.⁷⁴

Ακριβώς αυτό το προσδιοριστικό σημάδι του Είναι, το *Μεταξύ*, ως καίρια στιγμή στη σχέση των προσώπων, βλέπουμε να διαχέεται σε όλο το έργο του Ντοστογιέφσκι. Τα πρόσωπα που προβαίνουν σε μια πράξη, προσδιορίζονται από τη σχέση τους με κάποιο άλλο πρόσωπο, είτε προς τη

⁷² *Ibid.*, σ. 187

⁷³ Βλ. Χ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟ, *Ο Martin Buber και το πρόβλημα του ανθρώπου*, σ.58.

⁷⁴ *Ibid.*, σ. 61. Ο Buber κατατάχθηκε ρητά ενάντια στην ατομικιστική “φαινομενολογική ανθρωπολογία” και την λεγόμενη άποψη του Heidegger περί της δι’ εαυτήν πραγμάτωσης της ύπαρξης. Ο ίδιος λέγει: «... η υπέρβαση της σφαίρας της υποκειμενικότητας που επιδιώκεται στην οντολογία του Μεταξύ δεν σημαίνει παρά την εγκατάλειψη του εδάφους της υπερβατολογικής φιλοσοφίας, που απεκάλυψε ο Husserl και επί του οποίου κινούνται, παρόλες τις διορθώσεις και τροποποιήσεις τους, επίσης οι Heidegger και Sartre». M. Theunissen, *Der Andere*, σ. 261.

θετική είτε – ενίοτε – προς την αρνητική κατεύθυνση. Το *Μεταξύ* των προσώπων σφραγίζει ολόκληρη τη συγγραφική του δημιουργία, τη χρωματίζει με την ποιότητά του. Ο μόνος που δεν καταφέρνει τον ετεροπροσδιορισμό με το άλλο πρόσωπο ούτε αφίσταται της εγωιστικής και ολέθριας αυτοαναφορικότητας είναι ο μοναχικός άνθρωπος του Υπογείου. Αυτός δεν έχει όνομα ή δεν θα το μάθουμε ποτέ, και αυτό συμβαίνει σκόπιμα, έρχεται ως κατακλείδα της αποτυχίας του, εν μέσω όλων των άλλων προσώπων του έργου, που έχουν όνομα.

1.3.2. Η συνείδηση του προσώπου – το συνειδέναι

Το αμέσως επόμενο βήμα της αναφορικότητας του προσώπου είναι η συνειδησή του για τον Άλλον, για τα πράγματα, την πραγματικότητα, καθώς και η συνείδηση του ιδίου. Ο Husserl καταδεικνύει πως η συνείδηση πάντα κατευθύνεται προς κάποιο αντικείμενο, έχει κάποιο σκοπό, άρα είναι πάντα συνείδηση κάποιου πράγματος,⁷⁵ αλλά η συνείδηση καθ' εαυτήν είναι απόλυτα ανεξάρτητη ενότητα.⁷⁶ Η φαινομενολογία του Χούσερλ, με την μέθοδό της, μπορεί βεβαίως να επικεντρωθεί και σε πράγματα που ανήκουν είτε στη μυθοπλασία είτε στον φυσικό κόσμο, αλλά μέσω *Epoche* όλα τα αντικείμενα και τα φαινόμενα οριοθετούνται σε ιδιότητες που μπορούν να εξεταστούν ως βίωμα, και με τον τρόπο αυτόν αποκτούν ισότητα μπροστά στην συνείδηση.⁷⁷

Για τη φαινομενολογία, ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι καθοριστικός, αλλά εκείνη πρέπει να κάνει ένα άλμα από τον άγονο και κενό νοήματος στοχασμό προς μια ακριβή, συγκεκριμένη και αμερόληπτη ενασχόληση με τα ίδια τα φαινόμενα, σε ό,τι είναι προσιτό στην διόραση μας.⁷⁸ Ο Χούσερλ μάς καλεί να επιστρέψουμε στα ίδια τα πράγματα, όπως τα αντιλαμβανόμαστε μέσα από τη συνείδηση, στο υποκειμενικό υπόβαθρο κάτω από το οποίο είναι δυνατή η εμπειρία των πραγμάτων· επίσης, να επιστρέψουμε

⁷⁵ Βλ. Barry SMITH and David WOODRUFF SMITH ed., “Introduction” in: *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, σ. 11.

⁷⁶ *Ibid.*, σ. 12.

⁷⁷ *Ibid.*, σ. 12.

⁷⁸ Βλ. Mihailo Djuric, *Το στοιχείο της συγχρονικότητας*, (= Mihailo ĐURIĆ, *Stihija Savremenosti*, Beograd, Srpska književna zadruga, 1972, σ. 25). Ο Đurić τονίζει πως ο Husserl θεωρούσε ότι η περιγραφή των φαινομένων είναι κυρίαρχο στοιχείο της φιλοσοφικής έρευνας, γιατί φτάνει ως το νόημα των φαινομένων και την ουσία των πραγμάτων, και στα ίδια τους τα θεμέλια. Όμως εκείνη πρέπει να πάει και ένα βήμα πάρα πέρα, στον στοχασμό πάνω στην εμπειρία της έρευνας των φαινομένων και στις συνθήκες της υποκειμενικότητας κάτω από τις οποίες είναι εφικτή αυτή η εμπειρία,

στους διαφορετικούς τρόπους που σχετιζόμαστε με αυτά τα αντικείμενα, δηλαδή στην αναφορικότητα.⁷⁹

Πέρα και αντίθετα από τον αυστηρό σκεπτικισμό και τον θετικισμό, η φαινομενολογία ανοίγει τον ορίζοντα της γνώσης των φαινομένων, που γίνεται μια καθαρά προσωπική και υποκειμενική υπόθεση. Η εξέταση των φαινομένων από τη συνείδηση του επιμέρους προσώπου έχει την ίδια σπουδαιότητα και βαρύτητα που κατέχουν οι επιστήμες της Φυσικής στην εξέταση των αντικειμένων και των φαινομένων του φυσικού κόσμου.

Η φαινομενολογία αποδίδει στην υποκειμενική συνείδηση και τις γνώσεις που εκείνη αποκομίζει νομιμότητα και βαρύτητα ισάξιες με τις γνώσεις που στηρίζονται στην εμπειρική παρατήρηση και την επιστημονική απόδειξη. Ακόμη και αν η γνώση της υποκειμενικής συνείδησης διαφέρει από πρόσωπο σε πρόσωπο, είναι ωστόσο εφικτή, σημαντική και επιθυμητή, όπως σημαντική και επιθυμητή είναι η διαφοροποίηση των προσώπων. «*Η διαφορά ανάμεσα στην υποκειμενικότητα της γνώσης και στην αντικειμενικότητα του συνειδησιακού περιεχομένου της γνώσης δεν είναι θεωρητική, δεν αναφέρεται σε έναν ψυχολογικό ιδεαλισμό, αλλά είναι πραγματική, ορίζει την πραγματικότητα του προσώπου, δηλαδή την προτεραιότητα του προσώπου ως προς την συνείδηση.*»⁸⁰ Το γεγονός της συνείδησης δίνει στο πρόσωπο τη σωστή του διάσταση και ολοκλήρωση, γιατί το πρόσωπο δεν είναι απλώς ένα νοηματικό, νοητικό και συλλογιστικό είναι.

Ο Χούσερλ επιμένει στην άποψη ότι μόνον η συνείδηση (το καθαρό εγώ) είναι το απόλυτο ον, το απόλυτο είναι· η ύπαρξη όλων των άλλων όντων προσδιορίζεται από τη συνείδηση και αυτή η υπερβατική σχέση είναι η σχέση οντολογικής εξάρτησης μεταξύ της υπερβατικής συνείδησης και του όλου φυσικού κόσμου.⁸¹

I.3.3. Ευθύνη και ευθύνη για τον Άλλον – Emmanuel Levinas

Η ευθύνη είναι μια λέξη άρρηκτα συνδεδεμένη με το πρόσωπο, γιατί το χαρακτηρίζει και το προσδιορίζει με τη σημασία της. *Εϋθυνα* εννοιολογικά σημαίνει ίσιωμα, δηλαδή ευθύτητα στις πράξεις, διόρθωση των

⁷⁹ Βλ. B. SMITH and D. WOODRUFF SMITH, *The Cambridge Companion to Husserl*, σ. 9. Στη συνέχεια αναφέρεται η διαφορά του Husserl και του Heidegger. Ο Husserl βλέπει την συνείδηση ως καθαρά λογική, νοητική δραστηριότητα η οποία αποτελείται από μέρη και στιγμές μιας διανοητικής πράξης. Αντίθετα ο Heidegger αποφεύγει τοις λέξεις υποκείμενο και συνείδηση, αλλά επικεντρώνεται σε ό,τι ονομάζει το είναι, την εμπειρία και τις πράξεις του ανθρώπου και κατά πόσο αυτές είναι αυθεντικές ή μη.

⁸⁰ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΠΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 24.

⁸¹ Βλ. Herman PHILIPSE, “Transcendental idealism”, in: *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge Univ. Press, 1995, [239- 322] σ. 250.

πράξεων και ίσιος βίος.⁸² Επίσης, σε άλλες γλώσσες σημαίνει τον διάλογο, δηλαδή σχέση, επικοινωνία και απάντηση προς τον άλλον.⁸³ Οι δύο αυτές σημασίες προσδιορίζουν το βάρος του όρου *ευθύνη*, ως ευθείας οδού που μας κατευθύνει στην κοινωνία με τους άλλους. Ως πρόσωπο είμαι υποχρεωμένος να μεριμνώ για τον Άλλον και να μην αποκλίνω από τον ίδιο δρόμο.

Στο σημείο αυτό θα σταθούμε στη σημασία που αποδίδει στην ευθύνη ο Γάλλος στοχαστής, Ιμμάνουελ Λεβινάς και τη βαθιά επίδραση που αυτός δέχτηκε από το έργο του ο Φ.Μ. Ντοστογιέφσκι. Πρέπει να τονιστεί ότι, σταθερά και επίμονα, την πένα του Ντοστογιέφσκι κινητοποιούσε το ερώτημα της σχέσης με τον Άλλον, της ευθύνης μας προς αυτόν και ότι αυτό το ερώτημα βρίσκει στους *Αδερφούς Καραμάζωβ* την απάντησή του. Ο Άλλος, άγνωστος και ταυτόχρονα πλησίον, είναι ο δάσκαλος που με μαθαίνει τι είναι φτώχεια, αποξένωση, και συνάμα μού υποδεικνύει την καλοσύνη και την ομορφιά. Η προσήλωση του συγγραφέα στους *Φτωχούς* (1846), τους *Ταπεινωμένους και καταφρονημένους* (1861), τους ανθρώπους του *Υπογείου* (1864) φανερώνει μιαν άλλη πτυχή της ευθύνης μας για τον Άλλον. Η φράση του «Όλοι είμαστε υπεύθυνοι για όλους και εγώ πιο πολύ από τους άλλους.»⁸⁴ αποτέλεσε τον ακρογωνιαίο λίθο στον στοχασμό του Λεβινάς επί του προβλήματος της ευθύνης του προσώπου για το άλλο πρόσωπο. Δια στόματος του Μαρκέλου, του αδερφού του στάρετς Ζωσιμά, γίνεται γνωστή η συγκλονιστική ομολογία του γέροντα μπροστά στη μητέρα και τον αδερφό του λίγο πριν πεθάνει: «... η ζωή είναι Παράδεισος και όλοι μας στον Παράδεισο βρισκόμαστε μόνο που δεν θέλουμε να το καταλάβουμε. Μα αν το καταλαβαίναμε, αύριο κιόλας θα γινόταν ολάκερος ο κόσμος Παράδεισος. [...] Αγαπημένοι μου, τι έκανα και με αγαπάτε; Γιατί αγαπάτε έναν άνθρωπο σαν και εμένα; Και γιατί δεν το καταλάβαινα πρωτύτερα, γιατί δεν το εκτιμούσα; [...] αν με λυπόταν ο Θεός και με άφηνε να ζήσω, εγώ θα υπηρετούσα εσάς, γιατί πρέπει οι άνθρωποι να υπηρετούν ο ένας τον άλλον. [...]

⁸² Βλ. Γ. ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗ, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα, Κέντρο λεξικολογίας 2002., σ. 689. Η λέξη ευθύνη προέρχεται από το ρήμα εὐθύνω “ἰσιώνω”, και η μεταφορική της σημασία είναι διαχειριστική ευθύνη, διαχειριστικός έλεγχος που ασκήθηκε δημόσια σε εκείνους που είχαν αναλάβει δημόσια καθήκοντα. Όποιος αναλάμβανε τέτοιο καθήκον, ήταν υπόλογος ενώπιον όλων. Άρα υπεύθυνος είναι εκείνος που ζει με ευθύτητα και οι πράξεις του, χωρίς μυστικά και ψεύδη, μπορούν να αντέξουν την κριτική του κοινού.

⁸³ Βλ. Bogoljub SIJAKOVIC, «Περί αγιότητας και ευθύνης» στο: *Ιστορία, ευθύνη, αγιότης* (=Bogoljub ŠIJAKOVIĆ, O svetosti i odgovornosti“, in: *Istorija, odgovornost, svetost, Oktoih, Podgorica* 1997 [67-75]., σ. 71.) La responsabilité, responsibility, (re-spondeo lat.απαντώ), Ответственность, Die Verantwortung, одговорност.

⁸⁴ Βλ. Φιόντορ Μιχαήλοβιτς ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδελφοί Καραμάζωβ Β΄*, σ. 206.

*Ο καθένας μας είναι ένοχος μπροστά στους άλλους και πιο πολύ από όλους εγώ.»*⁸⁵

Η ευθύνη ως ηθική κατηγορία είναι η πρώτη και βασική δομή της υποκειμενικότητας. Για τον Λεβινάς, έχω ευθύνη για τον Άλλον σημαίνει πως έχω ευθύνη ακόμη και για εκείνο που δεν με αφορά, που δεν το αντικρίζω καν, πόσω μάλλον για αυτό που έχω μπροστά μου, που το αντιμετωπίζω και βλέπω την όψη του.⁸⁶ Σημαντική προϋπόθεση για να αντιμετωπίσω τον Άλλο με ευθύνη, είναι η *καθ-αίρεση* του εγώ μας, ώστε να φτάσουμε σε μια θεμιτή *αν-ιδιο-τελή* σχέση.⁸⁷ Έχω την ευθύνη του Άλλου ήδη από το βλέμμα του. Ακόμη και πριν αποδεχθώ το γεγονός ότι ευθύνομαι, είμαι ήδη υπεύθυνος για εκείνον. Συνήθως θεωρούμε ότι οι πράξεις μας μάς χαρακτηρίζουν και μας καθιστούν υπόλογους ενώπιον των άλλων, αλλά στον Λεβινάς εντοπίζουμε μια έτι αυστηρότερη στάση: *«Είμαστε υπεύθυνοι για την ευθύνη του άλλου και αυτή η σχέση ξεπερνά την πρόθεση και τη συνάντηση. Δεν αφορά καν στο γνώριμο της φυσιογνωμίας του άλλου, γιατί δεν χρειάζεται ο Άλλος να μου είναι οικείος ή συμπαθής για να μου είναι εγγύς και να είμαι υπεύθυνος για εκείνον».*⁸⁸ Επίσης, η ευθύνη μου είναι αποκλειστική, αμεταβίβαστη. *«Η υπευθυνότητα με επιβαρύνει αποκλειστικά και, ανθρωπίνως, δεν μπορώ να την αρνηθώ. Αυτό το φορτίο συνιστά την υπέρτατη αξιοσύνη του μοναδικού.»*⁸⁹ Η ευθύνη μάς δίνεται ως δώρο που δεν είναι δυνατόν να απωθήσουμε παρά μόνον να αξιοποιήσουμε.

Η εγγύτητα του Άλλου δεν είναι το μέτρο του χωροχρόνου μεταξύ μας, αλλά αυτό που προϋπάρχει κάθε υποκειμενικότητας και που είναι «μυστική γέννηση υποκειμένου».⁹⁰ Συνεπώς, ο πλησίον μου είναι ο διπλανός

⁸⁵ *Ibid.*, σ. 206

⁸⁶ Βλ. Εμμανουήλ ΛΕΒΙΝΑΣ, *Ηθική και άπειρο, διάλογοι με τον Φίλιπ Νεμό*, (μτφρ. Κωστή Παπαγιώργη), Εκδόσεις Ίνδικτος, Αθήνα 2007, σ. 55-56. Ο Levinas μιλάει για το συμβάν του να αντικρίζω την όψη του άλλου, το πρόσωπό του, σε ηθική βάση, δηλαδή πέρα από την αντίληψη των χαρακτηριστικών του. Τι είναι η όψη του για μένα, και ποιο νόημα και μήνυμα μου μεταφέρει.

⁸⁷ *Ibid.*, σ. 61. “Δυσπιστώ απέναντι στη λέξη ‘αγάπη’ που έχει εξευτελιστεί, αλλά η ευθύνη για τους άλλους, το είναι-για-τον-άλλον μου φάνηκε εκείνη την εποχή ότι διέκοπτε το ανώνυμο και α-νόητο θρόισμα του είναι.”

⁸⁸ *Ibid.*, σ. 63.

⁸⁹ *Ibid.*, σ. 68. Ο Λεβινάς συνεχίζει, αναφερόμενος στον Ντοστογιέφσκι: «Ως αναντικατάστατο εγώ, είμαι ο εαυτός μου μονάχα στο μέτρο που είμαι υπεύθυνος. Μπορώ να υποκαταστήσω τους πάντες αλλά κανείς δεν μπορεί να με υποκαταστήσει. Αυτή είναι η αναπαλλοτρίωτη ταυτότητα του υποκειμένου. Επί τούτου ακριβώς αποφαίνεται ο Ντοστογιέφσκι: ‘Είμαστε όλοι υπεύθυνοι για τα πάντα και για όλους έναντι όλων, και εγώ περισσότερο υπεύθυνος απ’ όλους’».

⁹⁰ Emmanuel LEVINAS, *Otherwise than being or beyond essence*, (= Emmanuel LEVINAS, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, Nikšić, Jasen, 1999.

μου, αλλά και εκείνος ο τυχαίος περαστικός, που βρέθηκε στον δρόμο μου, που με βοήθησε, ο Σαμαρείτης.⁹¹ Όλη αυτή η σχέση μπορεί να χαρακτηριστεί ως οιονεί *δια-κονία* – όρος του Λεβινάς – του πλησίον που με προτρέπει στο να πράττω, έχοντας υπόψη το καλό του Άλλου, χωρίς να υπολογίζω και να προσέχω αν ο Άλλος καλλιεργεί την ίδια αίσθηση υπευθυνότητας για μένα.⁹² Έτσι, το πρόσωπο δεν αυτοπροσδιορίζεται κλεισμένο σε μια ατάραχη εσωτερικότητα, αλλά ετεροπροσδιορίζεται από τη σχέση του με τον πλησίον, δοκιμάζεται στην ένταση και την ανασφάλεια αυτής της συνάντησης με τον άλλον που δεν επιλέγουμε, αλλά μας δίνεται.

*«Ο Άλλος ως άλλος άνθρωπος βρίσκεται σε θέση ανωτερότητας ή κατωτερότητας, εμφανίζεται ως φτωχός και ξένος, ως χήρα και ορφανό, αλλά ταυτόχρονα και ως δάσκαλος που καλείται να καθιερώσει και να προσδιορίσει την ελευθερία μου.»*⁹³

Το αντίστροφο, η ευθύνη του Άλλου για μένα, είναι μόνον δικό του θέμα, που δεν με αφορά και δεν πρέπει να με επηρεάζει.⁹⁴

Η ύπαρξη που είναι απόλυτα αλτρουιστική, άνευ συμφέροντος και σκοπιμότητας, είναι η απόλυτα υπεύθυνη ύπαρξη, που δεν διστάζει να αυτοθυσιαστεί. Μια τέτοια φύση βιώνει τη μοναδικότητά της γνωρίζοντας ότι η ευθύνη είναι μόνον δική της, δεν μπορεί κανένας άλλος να πάρει τη θέση της και να αναλάβει τον ρόλο της. Ως προς την ευθύνη για τον Άλλον, δεν ισχύει η αντιμεταχώρηση. Αυτό ακριβώς προσδιορίζει την ύπαρξη και ορίζει τη μοναδικότητά της.

Σημαντική είναι η διευκρίνιση του Λεβινάς σχετικά με το πρόσωπο και το Άπειρο: Το πρόσωπο *σημαίνει* το Άπειρο, έχει θεϊκή προέλευση και σχετίζεται άμεσα με την ηθική με τρόπο ώστε *«το Άπειρο δεν εμφανίζεται*

σ. 211.) Η εγγύτητα δεν έχει σχέση με την απόσταση ούτε κάποια αμεσότητα της επικοινωνίας, αλλά η σημασία της όψης, του προσώπου που βρίσκεται μπροστά μας.

⁹¹ Drago PEROVIĆ, *Levinas versus Hajdeger, ontološka i etička deferencija i pitanje ljudske zajednice*, Beograd, Jasen, 2006, σ. 247

⁹² Βλ. Εμμανουήλ ΛΕΒΙΝΑΣ, *Ηθική και άπειρο, διάλογοι με τον Φίλιπ Νεμό*, σ. 64.

⁹³ Βλ. Emmanuel LEVINAS, *Totality and Infinity, an essay on exteriority*, (Translated by Alphonso Lingis), Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston, London 1979, σ. 290.: Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, (Μτφρ. Κωστή Παπαγιώργη), Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα 1989.

⁹⁴ Βλ. Εμμανουήλ ΛΕΒΙΝΑΣ, *Ηθική και άπειρο, διάλογοι με τον Φίλιπ Νεμό*, σ. 65. Ο Λεβινάς κάνει αναφορά στο έργο του *Ολότητα και Άπειρο*, διευκρινίζοντας πως η «... η διυποκειμενική σχέση είναι ασύμμετρη. Τούτο σημαίνει ότι είμαι υπεύθυνος για τον άλλο χωρίς να προσδοκώ αμοιβαιότητα. Η αμοιβαιότητα είναι δική του δουλειά.»

ποτέ ως θέμα, αλλά μέσα στην αυτούσια ηθική σήμανση - δηλαδή στο γεγονός ότι όσο πιο δίκαιος είμαι, τόσο μεγαλύτερη είναι η ευθύνη μου.»⁹⁵ Εδώ ο Λεβινάς εισάγει τον όρο της αγιότητας, αναγκαίο στη σχέση προσώπου, ευθύνης και ενός καθήκοντος που δεν τελειώνει ποτέ. Πρότυπο ανθρώπου με κατ' εξοχήν επίγνωση του καθήκοντος και της μέριμνας προς τον Άλλον είναι ο στάρετς Ζωσιμάς, στους Αδερφούς Καραμάζωβ.

1.4. Το πρόσωπο και το πρόβλημα του Εγώ

Η φύση του προσώπου που έχει ωριμάσει και πραγματωθεί είναι τέτοια που δεν υποφέρει τη μίμηση, δεν υποφέρει τίποτα απ' όσα της υποβάλλονται έξωθεν. Μια εκπαίδευση που στηρίζεται στην υποβολή και τη μίμηση βρίσκεται στους αντίποδες της ίδιας της ουσίας του προσώπου, τείνει να συγκροτήσει όχι το πρόσωπο, αλλά τη γενική τάξη και αρμονία.

Στο άρθρο του V. Molchanov, εξετάζεται το Εγώ, ως πρόβλημα και ως όρος που χρησιμοποιήθηκε με ποικίλους τρόπους από τους φιλοσόφους της Ρωσίας.⁹⁶ Παραδείγματος χάριν, για τον Σολοβιόφ, το Εγώ είναι μια κενή φόρμα ή απλώς ένα ουδέτερο και αδιάφορο μέσο για την ανάκτηση της εμπειρίας.⁹⁷ Κατά τον Karinskij το Εγώ είναι προϊόν της συνείδησης και δεν έχει συγκεκριμένο περιεχόμενο, αλλά έρχεται μαζί με την ανάμνηση της εμπειρικής πράξης, παρά με την εμπειρία καθ' εαυτή.⁹⁸ Επίσης, για τον Καρίνσκι εξαιρετικά ενδιαφέρον αποτελεί το Εγώ το οποίο παρουσιάζεται στην συνείδηση όχι σαν πραγματικό υποκείμενο αυτής, αλλά σαν ιδέα.⁹⁹ Με τον τρόπο αυτό, το Εγώ αποτελεί αντικείμενο των αισθήσεων, που έχει κάποια χαρακτηριστικά που μπορούν να παρατηρηθούν, με μόνη την διαφορά ότι το Εγώ ανήκει στη βάση του εσωτερικού μας είναι.

Μόνο με τον Gustav Špet φτάνουμε στην έννοια του Εγώ που ταυτίζεται σχεδόν με την έννοια του προσώπου, με τα ιδιαίτερα και

⁹⁵ *Ibid.*, σ. 69.

⁹⁶ Βλ. Victor MOLCHANOV, "The Ego: the problem and the term as treated by Russian Philosophy", in: *Studies in East European Thought*, Vol. 61, No. 2/3, *The Discourse of Personality in the Russian Intellectual Tradition* (August, 2009), [181-188].

⁹⁷ *Ibid.*, σ. 182. Όπως αναφέρεται στο άρθρο, ο Σολοβιόφ είχε πολλές και ποικίλες αναφορές στο Εγώ. Οι έννοιες διέφεραν μεταξύ τους, αλλά ο κοινός γνώμονας πάντα ήταν η κριτική και εναντίωση στην χρήση του όρου όπως την εννοούσε ο Ντεκάρτ. Για τον Ντεκάρτ το Εγώ αποτελούσε την πράξη και η διαδικασία του να στοχάζεται κανείς, ενώ για τον Σολοβιόφ το Εγώ είναι αυτή η ίδια η σκέψη.

⁹⁸ *Ibid.*, σ.183.

⁹⁹ *Ibid.*, σ. 186.

ανεπανάληπτα χαρακτηριστικά γνωρίσματα. Επίσης, από «ένα πράγμα ό-
πως πολλά άλλα γύρο μας»¹⁰⁰, γίνεται *ψυχο-φυσικό* Εγώ.¹⁰¹ Κατά τον Σπετ,
το Εγώ είναι ένα και μοναδικό αντικείμενο, κατέχει το *είδος* και την ενότητα
και είναι φορέας ορισμένου περιεχομένου. Το περιεχόμενο αυτό είναι οι
εμπειρίες μας. Στη συνέχεια, επηρεασμένος από τον Σολοβιόφ, ο Σπετ ει-
σαγάγει την έννοια του *Sobornost* (καθολικότητα), της κοινωνίας των
μοναδικών και ανεξάρτητων Εγώ, αλλά απορρίπτει τον ισχυρισμό του Σο-
λοβιόφ, κατά τον οποίο για να φτάσει κανείς στην αλήθεια, πρέπει να χάσει
το Εγώ του.¹⁰² Ο Σπετ θα αναγνωρίσει την ανεπανάληπτη φύση του Εγώ,
στην οποία συνδυάζεται το προκαθορισμένο με την ελευθερία της βούλη-
σης, την ατομική του θέση στην κοινωνία, αλλά και τις σχέσεις εντός της
κοινωνίας που τον καθορίζουν.¹⁰³

Η υπερφίαλη αξίωση για μία παγκόσμια τάξη που θέλει να υποβιβά-
σει το ανθρώπινο πρόσωπο σε μέσον, θεσμοθετεί την κοινωνική καταπίεση.
Κάθε ιδέα που ευαγγελίζεται την τάξη, καταντά δεσποτική και καταπιέζει
το πρόσωπο. Καμιά ιδέα δεν μπορεί να εμπλουτίσει και να πραγματώσει το
πρόσωπο, παρά μόνον αν είναι ενσωματωμένη στην ανθρώπινη ύπαρξη. Η
ανύψωση του ανθρώπου, η υπέρβαση της καταπίεσης που ασκεί πάνω του
ο κόσμος, είναι δυνατόν να επιτευχθεί με την αντικατάσταση των στοιχειω-
δών σχέσεων του γένους από πνευματικούς δεσμούς, τους δεσμούς που
ορίζονται ως *προσωπικοί*.

¹⁰⁰ *Ibid.*, σ. 186.

¹⁰¹ *Ibid.*, σ. 186-7.

¹⁰² *Ibid.*, σ. 187.

¹⁰³ *Ibid.*, σ. 187. Η θεωρία του Σπετ τοποθετεί το συμφέρον του κάθε ένα και μο-
ναδικού Εγώ σαν το καλύτερο κριτήριο για την λειτουργία του κοινωνικού
συνόλου.

II. Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΤΟΥ ΥΠΟΓΕΙΟΥ

II.1. Το απρόσωπο, ο Λογοκρατικός Εγωισμός και η απάντηση του Ντοστογιέφσκι

Όλα τα έργα του Ντοστογιέφσκι διηγούνται το ιστορικό μιας προσωπικότητας, πώς δηλαδή αναπτύσσεται, ποια είναι τα εμπόδια και οι προβληματισμοί που κάνουν έναν άνθρωπο να επιλέξει τον επώδυνο μα σωστό δρόμο προς την κατάκτηση του προσώπου. Πολλά είναι τα αντιπαραδείγματα και οι πειρασμοί που ακολουθούν τον διαβάτη σε αυτή την πορεία και υποδεικνύονται προς αποφυγή. Αλλά το μέγιστο των προβλημάτων κατά τη διερεύνηση της οντολογίας του προσώπου είναι το ξέον ζήτημα του Εγώ, του εγωισμού που τόσο εντατικά εξετάζεται στο *Υπόγειο*.

«Το εγώ μπορεί να πραγματώσει το πρόσωπο, να γίνει πρόσωπο. Αυτή η πραγμάτωση του εαυτού, προϋποθέτει αυτοπεριορισμό, μια αβίαστη αυτοϋποταγή στο υπερπροσωπικό, τη δημιουργία υπερπροσωπικών αξιών, την απόδραση από τον εαυτό και τη διείσδυση μέσα στον Άλλον. Το Εγώ μπορεί όμως να παραμείνει εγωκεντρικό, να καταφάσκει στον εαυτό του, να είναι γεμάτο από τον εαυτό του, ανίκανο να ανοιχτεί στον Άλλον.»¹⁰⁴

Ο εγωκεντρισμός καταστρέφει την προσωπικότητα. Είναι το μέγιστο εμπόδιο που συναντά το πρόσωπο στην πραγμάτωσή του. Η προσωπικότητα προϋποθέτει την αποδοχή της πραγματικότητας και την ικανότητα να ανοίγεται προς αυτήν. Αν παγιδευτεί στον εγωκεντρισμό, ο άνθρωπος είναι ένα πλάσμα στερημένο προσωπικότητας, που σπάει τους δεσμούς του με την πραγματικότητα και τρέφεται με φαντάσματα, ψευδαισθήσεις και αυταπάτες.»¹⁰⁵

Σ' αυτό το κεφάλαιο θα εξετάσουμε τη φύση του ανθρώπου του *Υπογείου*, ένα παράδειγμα ανθρώπινης κατάστασης προς αποφυγήν. Με αφορμή την ιστορία που ξεδιπλώνεται στον αναγνώστη, θα θίξουμε δύο θέματα που έχουν άμεση σχέση με το πρόβλημα του προσώπου: την ελευθερία της βούλησης και το σύμφυτο ζήτημα του εγωισμού, που αποτελεί την εκκίνηση της καταστροφικής πορείας του προσώπου. Ο άνθρωπος του *Υπογείου* είναι ελεύθερος αλλά δεν ξέρει τι να κάνει την ελευθερία του, και εκείνη παραμένει ένα ανεκμετάλλευτο τάλαντο, μια εκ των προτέρων χαμένη προοπτική ευτυχίας. Και δεν είναι τόσο η ελευθερία καθ' εαυτή, όσο η σχέση της με την εθελούσια επιλογή του καλού και του κακού, που μας

¹⁰⁴ Βλ. Ν. ΜΠΕΡΝΤΙΑΓΙΕΦ, *Πέντε στοχασμοί περί υπάρξεως*, σ. 192.

¹⁰⁵ *Ibid.*, σ. 193.

ταλανίζει. Ο ίδιος ο Ντοστογιέφσκι σχεδόν ποτέ δεν μιλάει ανοιχτά για το κακό, εμμένει όμως στην αφετηρία του, δηλαδή την ελευθερία ως μεταφυσική κατηγορία.¹⁰⁶ Άμεσα συνδεδεμένο με το πρόβλημα της ελευθερίας είναι εκείνο του υπέρμετρου εγωισμού, που ουσιαστικά αναιρεί την ελευθερία και ακινητοποιεί τη βούληση. Αυτή την αλληλένδετη σχέση θα εξετάσουμε παρακάτω.

Ο άνθρωπος του *Υπογείου* είναι ένας κοινός, απόλυτα αποξενωμένος άνθρωπος που επιχειρεί να εξομολογηθεί ενώπιον μας. Δεν του αποδίδεται όνομα, στερείται προσωπικότητας, ωθούμαστε να πιστέψουμε πως δεν διαθέτει πλέον ανθρώπινη υπόσταση. Είναι προϊόν της εποχής του μοντερνισμού. Ωστόσο, δεν χαρακτηρίζεται ούτε από έλλειψη συνείδησης ούτε από κενό αυτοσυνειδησίας. Αντιθέτως, κατατρίβεται υπέρμετρα με τη συνειδησή του, θεωρώντας αυτή την ιδεοληπτική του ενασχόληση ως αρχή όλων των προβλημάτων του.¹⁰⁷

*«Ωστόσο, έχω την ακράδαντη πεποίθηση ότι όχι μόνο η υπερβολική πνευματική δραστηριότητα, αλλά κάθε είδους πνευματική δραστηριότητα είναι αρρώστια.»*¹⁰⁸

Ο άνθρωπος μιας τόσο οξυμμένης συνείδησης δεν είναι ικανός να αναπτύξει σχέσεις πέρα και έξω από τον εαυτό του· τα αντικείμενα και οι άνθρωποι γύρω του εμπίπτουν στον ορίζοντά του ανάλογα με τις μεταστροφές της διάθεσής του, όχι από τη δική τους πραγματική υπόσταση.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Βλ. Predrag CICOVACKI, *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, σ. 68. Επίσης, για την έννοια του κακού, όπως το αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος του Υπογείου, το *Zloi* (κακός). βλ. Linda WILLIAMS, "The Underground Man: A Question Of Meaning", in: *Studies in the Novel*, Vol. 27, No. 2 (Summer 1995), [129-140], σσ. 129- 130. Αναφέρει από τις εξομολογήσεις του υπόγειου ανθρώπου μαθαίνουμε τους λόγους που τον κάνουν κακό. «Ο ίδιος χαρακτηρίζει τον εαυτό του ως *zloi*, το οποίο συνήθως μεταφράζεται ως 'μοχθηρός'. Το *zloi*, επιπλέον, υποδηλώνει την ανηθικότητα, ενώ η μοχθηρία, η φαυλότητα και η αχρειότητα οφείλονται σε κάποια ηθική ατέλεια. [...] Το δεύτερο μέρος αρχίζει με την ομολογία του υπόγειου ανθρώπου κατά την οποία η εμμονή του με τον εαυτό του, η 'ατέρμονη ματαιοδοξία' του, είναι η ρίζα των προβλημάτων του, το μοιραίο ελάττωμα του χαρακτήρα του και όλο το υπόλοιπο του μυθιστορήματος θα χρειαστεί για να φανερώσει πώς αυτό το ελάττωμα τον έκανε *zloi*.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

¹⁰⁷ *Ibid.*, σ. 47.

¹⁰⁸ Φ. Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΦΣΚΙ, *Το Υπόγειο*, Αθήνα, Γράμματα, 2006, σ. 20.

¹⁰⁹ Βλ. James MCLAHLAN, "'I loved you since the Beginning of Time': The Problem of the Person In Boehme, Schelling, Dostoevsky, Errol Flyn and Jan Olof Bengtsson" in: *The Pluralist*, Vol.3, No.2, (Summer 2008), [81-99], σ.92. «Ο Υπόγειος άνθρωπος του Ντοστογιέφσκι είναι ένα εξαιρετικό λογοτεχνικό παράδειγμα της διαδικασίας ανάπτυξης- ιδιαίτερα του πειρασμού του να χάσει

Ο Ντοστογιέφσκι ανατέμνει ενώπιον του αναγνώστη τον Υπόγειο άνθρωπο, δεν προβαίνει καθόλου σε μία αναλυτική παρουσίαση της εξομολόγησής του, όπως αρχικά φαίνεται. Η εξομολόγηση θα ήταν μια ηθελημένη κατάθεση ψυχής, των λαθών και παθών της, ενώ η ανατομία είναι μια αναγκαστική απόσπαση της αλήθειας.¹¹⁰ Εξ άλλου, ο άνθρωπος του Υπογείου είναι τυφλωμένος από τον εγωισμό του σε τέτοιο βαθμό που δεν μπορεί να έρθει αντιμέτωπος με τα λάθη του και να τα παραδεχθεί. Συνεπώς, δεν μπορεί να εξομολογηθεί γιατί δεν θεωρεί τον εαυτό του υπεύθυνο για τις συμφορές του. Κλεισμένος σε έναν φαύλο κύκλο αμφισβήτησης και αυτοαναιρέσης, παραμένει δέσμιος μιας αλυσίδας αποτυχιών, παγιδευμένος σε μια άγονη απραγία που τον γεμίζει απόγνωση. Το είναι του οδηγείται σε κατακερματισμό και διάλυση, νόημα και λόγος ύπαρξης χάνονται γι' αυτόν.

«Εξηγούμαι: η ηδονή μου προερχόταν από την πλήρη επίγνωση της κατάπτωσής μου, γιατί κι ο ίδιος καταλάβαινα πως είχα αγγίξει τα βάθη της ατιμίας, πως ήταν πολύ βρωμερό μα δεν μπορούσε και να γίνει αλλιώς, δεν υπήρχε κανένας τρόπος να ξεφύγω και να γίνω καλύτερος γιατί ... δεν ήξερα πραγματικά τι αλλαγή θα έπρεπε να διαλέξω.»¹¹¹

Βυθισμένος στην απόγνωση, δεν είναι σε θέση να αντιληφθεί την ευθύνη που του αναλογεί. Είναι επίσης χαρακτηριστική η αποξένωσή του από την ίδια του τη φύση: αναπολεί με νοσταλγία τον φυσικό άνθρωπο που κάποτε ήταν, δηλαδή ένας άνθρωπος της απλότητας, της καθημερινότητας και της δράσης.

«Λοιπόν, αυτόν τον πρακτικό άνθρωπο εγώ τον θεωρώ άνθρωπο αληθινό και ισορροπημένο, έτσι όπως τον θέλει η στοργική μητέρα μας, η φύση. [...] όταν μπροστά στον ισορροπημένο άνθρωπο βάλουμε τον αντίθετό του, τον άνθρωπο με υπερτροφική συνείδηση, που δεν βγήκε από την μήτρα της φύσης αλλά από κάποιο δοκιμαστικό σωλήνα.»¹¹²

κανείς τον εαυτό του, μέσα στο χάος των ανεκπλήρωτων δυνατοτήτων. [...] Ο άνθρωπος του δέκατου ένατου αιώνα, κατά τον ήρωα του Ντοστογιέφσκι, για να είναι πλήρως συνειδητοποιημένος, πρέπει να μην έχει χαρακτήρα, να είναι άνθρωπος χωρίς ποιότητα.» (Μτφρ. της Συγγραφείας)

¹¹⁰ Βλ. Predrag CICOVACKI, *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, σ.53. «Η εξομολόγηση αποτελεί μια εθελούσια ομολογία των λαθών μας, η ανατομία είναι μια αναγκαστική απόσπαση της αλήθειας [...] Αλλά αποκαθλώνοντας τους άλλους, αποκαθλώνουμε και τους εαυτούς μας. Η ανατομία των άλλων μπορεί τελικά να είναι η ανατομία του εαυτού μας.» (Μτφρ. της Συγγραφείας)

¹¹¹ Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Το Υπόγειο*, σ. 21.

¹¹² *Ibid.*, σ. 23.

Ο Μπερντιάεφ δίνει μια σύντομη εξήγηση της σχέσης *προσώπου* και *εγώ*, επισημαίνοντας την καταστροφική επήρεια του εγωκεντρισμού στην προσωπικότητα. Κατά τον ίδιο, το εγώ μπορεί να πραγματώσει το πρόσωπο μόνο υπό την προϋπόθεση του αυτοπεριορισμού και της εκούσιας αυτοϋποταγής στο *υπερπροσωπικό*, μέσω απόδρασης από τον εαυτό του.¹¹³ Αντίθετα, ο άνθρωπος του *Υπογείου* λέγει:

«Ο καθωσπρέπει άνθρωπος μιλάει με μεγαλύτερη ευχαρίστηση μόνο για τον εαυτό του.»¹¹⁴

Πολλές κριτικές¹¹⁵ εντάσσουν το συγκεκριμένο έργο στην ιδεολογική δίνη των μηδενιστών και τη συγκεκριμένη ιστορική διάσταση της Ρωσίας του 19^{ου} αιώνα. Θεωρούν ότι το *Υπόγειο* αποτελεί κριτική απάντηση¹¹⁶ του Ντοστογιέφσκι στο κίνημα του *λογοκρατικού εγωισμού* που ανέδειξαν οι Ρώσοι μηδενιστές. Επιλέγοντας να εκθέσει τον εγωισμό ως κίνητρο και κινητήρια δύναμη κοινωνίας και ατόμου, ο αφηγηματικός του τρόπος μάς εξασφαλίζει, ωστόσο, τη δυνατότητα να ανιχνεύσουμε μέχρι την έσχατη απόληξή της τη σκέψη και τη διαλεκτική ενός εγωιστή και να αναγνωρίσουμε την απόγνωση στην οποία αυτός οδηγείται. Μας συγκλονίζει η ολέθρια επίδραση του εγωισμού επί της ύπαρξης και η επικείμενη αποκαθήλωση της κοινωνίας των ανθρώπων ως έσχατη συνέπειά της. Στη δεκαετία του 1860, ο συγγραφέας διέκρινε ότι ένας κίνδυνος εξαπλωνόταν στη Ρωσία, ξένος προς την πνευματική της παράδοση, ο οποίος ήταν δυνατόν να προξενήσει επιζήμιες κοινωνικές ανατροπές. Η χώρα έβαινε προς

¹¹³ Βλ. Ν. ΜΠΕΡΝΤΙΑΓΙΕΦ, *Πέντε στοχασμοί περί υπάρξεως*, σ. 192.

¹¹⁴ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Το Υπόγειο*, σ. 19.

¹¹⁵ Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's The Greatest Characters: A New Approach to "Notes from Underground", Crime and Punishment, and The Brothers Karamazov*, New York, Palgrave MacMillan, 2008, σ. 5. «Το εισαγωγικό σημείο με το οποίο ξεκινά το 'Υπόγειο' δείχνει την πρόθεση του Ντοστογιέφσκι να μας δείξει έναν πρωταγωνιστή, κοινωνικό-πολιτισμικού τύπου, ο οποίος είναι το αναπόφευκτο αποτέλεσμα της κατάστασης στην οποία βρισκόταν η ρωσική κοινωνία. [...] Ο Φρανκς συνδέει διάφορες πτυχές του έργου, από την οπτική της ψυχολογίας ως προϊόντος της ιδεολογίας. Αντλεί την πεποίθηση του υπόγειου ανθρώπου από την κουλτούρα του και την ψυχολογία του από τις ίδιες πεποιθήσεις του.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

¹¹⁶ Βλ. James P. SCANLAN, "The Case against Rational Egoism in Dostoevsky's 'Notes from the Underground'" in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 3 (Jul., 1999), [549-567] σ. 552. «Ο ίδιος προσάπτει στον υπόγειο άνθρωπο επιχειρήματα που ανταποκρίνονται με λογική στους συγκεκριμένους ισχυρισμούς – επιχειρήματα που, από φιλοσοφικής άποψης, αθροίζονται σε μια συντριπτική ορθολογική κριτική του Λογοκρατικού Εγωισμού.»

μία δυτικότροπη εκκοσμίκευση και τα φαινόμενα του ορθολογικού εγωισμού και του μηδενισμού επέφεραν τάχιστα την έναρξη της ηθικής διαφθοράς της.¹¹⁷

Εξαιρετικά σημαντικό ήταν το σημείο συνάντησης του μηδενισμού και της θεωρίας του Chernyshevsky περί εγωισμού ως κινητήριας δύναμης μιας κοινωνίας όπως η ρωσική. Ο Ντοστογιέφσκι στόχευσε την επιτομή τους γιατί διέβλεψε σε αυτήν τον τόπο εκκίνησης των κοινωνικών και πολιτικών δεινών που θα ακολουθούσαν με την επανάσταση των μπολσεβίκων.

Ο Νικολάϊ Τσερνισέφσκι (1828-1889)¹¹⁸ έγραψε το 1863 το μυθιστόρημα «*Τι να κάνουμε;*» με σαφείς πολιτικές προεκτάσεις. Παρά τις όποιες επιφυλάξεις του Γ. Πλεχάνωφ (1856-1918), το μυθιστόρημα άσκησε υπολογίσιμη επίδραση στις γενιές των Ρώσων επαναστατών της δεκαετίας του 1860 και του 1870, ενώ συγχρόνως μπορεί να θεωρηθεί ότι περιέχει ζητήματα τα οποία αργότερα προσέγγισε και ο Λένιν (1870-1924). Η έννοια της προόδου της κοινωνίας, αλλά και της ατομικής ευτυχίας, και κυρίως η αναφορά στο «*Κρυστάλλινο παλάτι*» που έχει ερμηνευθεί ως η οικοδόμηση του σοσιαλιστικού επίγειου παραδείσου, προσέλκυσαν το ενδιαφέρον των επαναστατικών τάξεων στη Ρωσία.

Ο Τσερνισέφσκι ήταν οπαδός του ωφελιμισμού και του *λογοκρατικού εγωισμού*, τον δε δεύτερο χαρακτήρισε ως «επιστημονικό θεμέλιο της ηθικής». Συντάχθηκε με το πνεύμα των φυσικών επιστημών, και, ακολουθώντας τους Γάλλους στοχαστές του 18^{ου} αιώνα, τοποθετεί τον πυρήνα όλων των δράσεων και αντιδράσεων, είτε πρόκειται για εγωιστικές είτε μη, στην αυταρέσκεια και την προσωπική πλεονεξία. Αρχικά, μηδενιστές ονομάστηκαν εκείνοι που δεν αναγνώριζαν καμία αρχή και αυθεντία, καμία θρησκευτική πεποίθηση ή ηθική ιδέα, εφόσον αυτές δεν υπόκειντο σε κοινωνική χρησιμότητα και δεν αντλούσαν το κύρος τους από τη λογική. Να θυμίσουμε ότι στη Ρωσία του 19^{ου} αιώνα οι μηδενιστές ήταν οι εκπρόσωποι του ριζοσπαστικού ρεύματος της «ραζνοτσίνικης διανόησης», δηλαδή οι διανοούμενοι που δεν ήταν ευγενείς, εισήγαγαν τον υλισμό και απέρριπταν τα «κοινωνικά ερείσματα της δουλοπάροικης Ρωσίας».¹¹⁹

Ο μηδενισμός υπήρξε εξαιρετικά αρνητικός προς κάθε τι που αφορά στην παράδοση, στην πολιτική ή θρησκευτική αυθεντία, ήταν όμως απολύτως θετικός στη δύναμη της επιστημονικής γνώσης. Οι μηδενιστές θα

¹¹⁷ *Ibid.*, σ. 553.

¹¹⁸ Βλ. Vasily Vasilevich ZENKOVSKY, *A History of Russian Philosophy*, trans. George L. Kline, Vol. 1, London: Routledge & Kegan Paul, 1953, σ. 331.

¹¹⁹ Βλ. *Φιλοσοφικό εγκυκλοπαιδικό λεξικό*, σ. 385. Στη συνέχεια ο όρος χρησιμοποιήθηκε ως ένας κακός χαρακτηρισμός που προδίδει η τσαρική πλευρά σε όλες τις επαναστατικές δυνάμεις των δεκαετιών του 1860 και 1870.

μπορούσαν επίσης να χαρακτηριστούν ως υλιστές με την έννοια της απόρριψης της ύπαρξης του θείου. Είναι όμως λάθος να τους κατατάσσουμε σε αντιδραστικούς επαναστάτες που διψάνε για κοινωνική αλλαγή μέσω της βίας και του αναρχισμού. Προσέβλεπαν σε έναν νέο άνθρωπο, έναν νέο *Προμηθέα* που θα θέσει καινούργιους, ανθρώπινους νόμους και κανόνες, θα ανυψώνεται πάνω από την ανθρώπινη φύση και θα είναι αυτόνομος.¹²⁰ Στόχος τους ήταν η κοινωνική αλλαγή και η ριζική απόρριψη των δεδομένων κοινωνικών θεσμών και των κανόνων που ορίζουν απόλυτα τη ζωή του ατόμου· αλλαγή με έναν τρόπο θετικιστικό, μέσω της επικράτησης της επιστήμης σε όλα τα επίπεδα του κοινωνικού γίγνεσθαι. «Ο ρωσικός μηδενισμός προσέγγιζε τον αριστερό εγελιανισμό εν γένει, και τον Feuerbach ειδικότερα. Ωστόσο, σε αντιδιαστολή με την εξέλιξη του γερμανικού αριστερού εγελιανισμού, που αποδεχόταν την αναγκαιότητα της διαλεκτικής ανάπτυξης στην ιστορία, και κατά συνέπεια έναν αυστηρό περιορισμό στην ελευθερία και στην ισχύ της ανθρώπινης βούλησης, ο ρωσικός μηδενισμός απέδιδε στον άνθρωπο μια σχεδόν απόλυτη εξουσία όσον αφορά τον μετασχηματισμό της κοινωνικής και πολιτικής ύπαρξής του. Η θεωρητική βάση γι' αυτή τη μηδενιστική έποψη ήταν η πίστη πως η ιστορία δεν καθοριζόταν από αμετάβλητους νόμους, αλλά από ελεύθερα άτομα. Ο ρωσικός μηδενισμός υπ' αυτή την έννοια προσέγγιζε περισσότερο τον Fichte παρά τον γερμανικό αριστερό εγελιανισμό.»¹²¹

Στο ίδιο επιστημονικό πλαίσιο συμπεριελάμβαναν και την ηθική, υποστηρίζαν την ανάγκη να θεμελιωθεί αυτή ως μια θετική επιστήμη και απέρριπταν τη δυαδική φύση του ανθρώπου, αποτελούμενη από σώμα και ψυχή. Η θεωρητική αντίληψη του λογοκρατικού εγωισμού συγκλίνει απολύτως με εκείνη του μηδενισμού, όσο και αν οι θεμελιωτές του πρώτου δεν το αναγνωρίζουν ρητά. Συνακόλουθα, η πνευματική βάση του μηδενισμού αποτέλεσε γόνιμο έδαφος για τον μπολσεβικισμό και τη ρωσική επανάσταση· ο Λένιν, νέος ακόμα, δέχτηκε τη βαθιά επίδραση του Τσερνισέφσκι, ο δε Μαρξ τον σεβόταν.¹²²

Στην ίδια κατεύθυνση της πίστης στο απόλυτο κύρος της λογικής, η θεωρία του λογοκρατικού εγωισμού ορίζει μία πράξη συμφέρουσα για κάποιον αποκλειστικά και μόνον επειδή αποδεικνύεται λογική. Είναι όμως εξαιρετικά ενδιαφέρον να σταθούμε στις αρχικές απόψεις ενός στοχαστή από τον κύκλο των εγελιανών της Ρωσίας και ιδρυτή του επαναστατικού ουτοπισμού, τον Bakunin. Πιστεύοντας έντονα στον ρόλο του ατόμου ως φορέα αλλαγών, ο Μπακούνιν δεν απέρριψε ποτέ τη χριστιανική άποψη για

¹²⁰ Βλ. Michael Allen GILLESPIE, *Ο Μηδενισμός πριν από τον Νίτσε*, (μτφρ. Γεωργίου Ν. Μέρτικα), Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2004, σ. 245.

¹²¹ *Ibid.*, σ. 252.

¹²² Βλ. Vasily Vasilevich ZENKOVSKY, *A History of Russian Philosophy*, σ. 240

το πρόσωπο και τη σημαντική του θέση στην κοινωνική αλλαγή και στην οποιαδήποτε δημιουργική δράση.

«Ό,τι είναι μεγαλειώδες, μυστηριώδες και ιερό βρίσκεται μονάχα στην απλή και αδιαπέραστη ατομικότητα, που εμείς ονομάζουμε ξεχωριστό και μοναδικό πρόσωπο. Το καθολικό και γενικευμένο, θεωρημένο ως κάτι αφηρημένο, έχει πεθάνει. Μόνον ο Θεός, που αποκαλύπτεται ως πρόσωπο, και η αθάνατη ατομικότητα και μοναδικότητα που καθρεφτίζονται διά του Πνεύματος του Θεού – του ανθρώπινου προσώπου, είναι ζώσα αλήθεια.»¹²³

Λέγει χαρακτηριστικά πως «η ατομικότητα πρέπει να εκλείψει ώστε τη θέση της να πάρει η προσωπικότητα. Ο Θεός, που ριζώνει στην προσωπικότητα, δρα στα βάθη της ατομικότητας κάθε ανθρώπινου όντος. Όμως, το πρόσωπο του Θεού, η αθανασία και η ανθρώπινη αξιοπρέπεια μπορούν να γίνουν κατανοητές μόνον πρακτικά, μέσω της ελεύθερης δράσης. Η δράση, στην ουσία της, είναι η ανάδειξη του Θεού στον ίδιο μας εαυτό.»¹²⁴

Αυτό φαντάζει παράδοξο στον αναγνώστη του Μπακούνιν ως αναρχικού επαναστάτη, όμως τα συγγράμματά του μας αποκαλύπτουν μια πτυχή του ρωσικού ριζοσπαστισμού, εκείνου που διατηρούσε τις ρίζες του στην ορθόδοξη παράδοση παρ' όλο που επέλεξε τη ρήξη με τους εκκλησιαστικούς θεσμούς.¹²⁵ Η αντιεκκλησιαστική στάση έμελλε να οδηγήσει τελικά στον αθεϊσμό.

Το κεντρικό σημείο αναφοράς στον μηδενισμό και τον λογοκρατικό εγωισμό, υπήρξε η έννοια του προσωπικού συμφέροντος. Επίσης, ο οδηγός της συμπεριφοράς, ιδεολογικά, σε σημαντικό βαθμό είναι και η απόλαυση, η οποία είναι και το ζητούμενο του καθενός. Η ηθική ποιότητα της απόλαυσης έγκειται στο ότι το αγαθό και το καλό είναι το να εξασφαλίζουμε την απόλαυση, τόσο στον εαυτό μας όσο και στους άλλους. Αυτός είναι και ο ορισμός του αλτρουισμού, κατά τους οπαδούς της θεωρίας του μηδενισμού. Αλλά ακόμη και αν όλα τα συναισθήματα, τα κίνητρα και οι πράξεις ορίζονται από το προσωπικό συμφέρον και βασίζονται σ' αυτό, προσωπικό συμφέρον και συμφέρον του άλλου θα έπρεπε να έχαιραν του ίδιου σεβασμού. Ο σεβασμός δεν θα απέρρεε από ηθική υποχρέωση, αλλά την απόλυτα λογική συνέχεια που συνδέει άρρηκτα το προσωπικό συμφέρον ως

¹²³ Βλ. Vasily Vasilevich ZENKOVSKY, *A History of Russian Philosophy*, σ. 250. Το χωρίο είναι από το έργο του Bakunin, *Sochineniya [Works]*, Moscow 1911, III, 49.

¹²⁴ *Ibid.*, σ. 250.

¹²⁵ *Ibid.*, σ. 252. «Η βασική κατεύθυνση της σκέψης του Μπακούνιν παρέμεινε θρησκευτική, όχι μόνο στη φρασεολογία, αλλά στην ουσία – στο πλαίσιο της θρησκευτικής εμμένειας.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

απόλυτο κριτήριο για το άτομο και την κοινωνία. Η συμπόρευση του προσωπικά καλού και συμφέροντος με το κοινό καλό ως στόχο του καθενός αποτελεί ακριβώς την ανυπέρβλητη δυσκολία σε αυτή τη θεωρία. Οι θιασώτες της δεν αρνούνται το γεγονός ότι οι άνθρωποι είναι πλεονέκτες και ότι θα προτιμήσουν το δικό τους συμφέρον ακόμη και εις βάρος του άλλου.

Θα σταθούμε στην ιδέα που προσδιόρισε τις φιλοσοφικές αλλά και κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις στη Ρωσία. Πρόκειται για την ιδέα του ατομισμού και τη σπουδαιότητα που δίνεται στον άνθρωπο ως μονάδα που αποτελεί τον φορέα των ιστορικών αλλαγών, του επαναστατικού δυναμισμού και των βαθιών κοινωνικών μεταρρυθμίσεων. Ο Τσερνισέφσκι υπήρξε θεμελιωτής του ρωσικού θετικισμού και υλισμού, ήταν ένθερμος υποστηρικτής του αυστηρού διαχωρισμού Κράτους και Εκκλησίας. Όλη η θεωρία του βασιζόταν στον υλισμό και τον απλοϊκό ωφελιμισμό και στηριζόταν στον ανεξάντλητο δυναμισμό του ατόμου-πρωταγωνιστή του εγχειρήματος της επανάστασης και της ριζικής ανατροπής ολόκληρης της κοινωνίας. Προσηλωμένος στο πανίσχυρο άτομο, ο Τσερνισέφσκι γειτνιάζει με τον θρησκευτικό *ανθρωπολογισμό*, τη 'θρησκεία του ανθρώπου-Θεού' του Φόϋερμπαχ¹²⁶, όπου ο ίδιος ο άνθρωπος γίνεται το μέτρο των πραγμάτων, θεμελιωτής των κανόνων και ο απόλυτος εξουσιαστής της μοίρας του. Όμως, γιατί η ρηξικέλευθη αυτή στάση υπήρξε, εν τέλει, προάγγελος αρνητικών ιστορικών γεγονότων, αντίθετα από την υπεσχημένη κοινωνική δικαιοσύνη και πρόοδο; Την απάντηση θα τη βρούμε στο ίδιο το σύγγραμμα του Τσερνισέφσκι, όπου προωθείται η ιδέα της αυτόβουλης ανθρώπινης δράσης, η δύναμη του καπρίτσιου και του αδιαμφισβήτητου δογματισμού. Λέγει ο Τσερνισέφσκι:

«Η σημαντικότερη μας έννοια, το ουσιαστικότερο μας πιστεύω είναι το ότι όλοι μας μέσα μας κουβαλάμε την ιδέα της ιδιότροπης αυτόνομης βούλησης. Νομοθετικοί κανόνες και προσωπικές προσπάθειες σε μας φαντάζουν αδύναμες, ακόμη και γελοίες. Εμείς επιθυμούμε όλα να τα κάνουμε με την δύναμη του καπρίτσιου, της αχαλιναγώγητης αποφασιστικότητας. [...] Για μας η πρώτη προϋπόθεση της επιτυχίας, όσον

¹²⁶ Βλ. Vasily Vasilevich ZENKOVSKY, *History of Russian Philosophy*, σ.335. «Ο Τσερνισέφσκι είναι μια από τις πιο εξέχουσες προσωπικότητες του Ρωσικού κοσμικισμού. Ο κοσμικισμός στοχεύει στο να αντικαταστήσει τη θρησκευτική κοσμοθεωρία, διατηρώντας παράλληλα όλες τις αξίες που εμφανίστηκαν στον κόσμο με τον Χριστιανισμό [...] η αισθητική του εξύμνηση της πραγματικότητας έχει κάποια απρόσμενα κενά, αλλά οι ακτίνες του φωτεινού αυτού *συμπαντισμού* (cosmism: πολιτική κίνηση που συνδύασε τα στοιχεία της ηθικής και θρησκείας με τις θεωρίες για το σύμπαν και την ανθρωπότητα [Παρατήρηση της Συγγραφέα]) σηματοδοτούν τις μεταφυσικές διαισθήσεις της Ορθοδοξίας». (Μτφρ. της Συγγραφέα) Από αυτό το χωρίο φαίνεται η αδιαχώριστη σχέση ρωσικής διανόησης με την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, ακόμα και σε στοχαστές που βάδιζαν στα χνάρια του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και θετικισμού.

αφορά ακόμη και στις δίκαιες και καλές προθέσεις, είναι όλοι οι άλλοι να μας υπακούσουν τυφλά και άνευ αμφισβήτησης. Καθένας από μας είναι ένας μικρός Ναπολέον.»¹²⁷

Αυτό το σημαντικό χαρακτηριστικό της επαναστατικής σκέψης του ρωσικού ριζοσπαστισμού θα χρωματίσει σε μεγάλο βαθμό τη μετέπειτα πολιτική πορεία της Ρωσίας και θα εκδηλωθεί στον μπολσεβικισμό, κατά την Οκτωβριανή επανάσταση και μετά. Τέτοια σχέση υπακοής και υποταγής υπήρχε από την αρχή στους μπολσεβίκους, και κορυφώθηκε με τον ερχομό του Στάλιν στη θέση του Ναπολέοντα.¹²⁸ Είναι ένα μοντέλο αυθαίρετης βούλησης που, πολεμώντας ενάντια στην αρχή του ρωσικού φεουδαρχισμού και μοναρχικού απολυταρχισμού, κατάντησε μια άλλη μορφή απολυταρχισμού, δικτατορίας του ενός ανθρώπου εντός μιας ριζοσπαστικής ιδεολογίας.

Ο Κάντορ, ορμώμενος από το έργο του Ντοστογιέφσκι, υιοθετεί τον όρο *καραμαζωβισμός*, που ισοδυναμεί με την έννοια του καπρίτσιου και με την ιδέα της «μιας στιγμής» κατά την οποία όλα θα αλλάξουν ριζικά. Ο *καραμαζωβισμός* είναι και *μπολσεβικισμός*, ως ιδεολογία και πράξη της ριζικής, απόλυτης αλλαγής δια της βίας, που αντί να κτίζει, γκρεμίζει.

Το σημαντικό σχετικά με την παρουσίαση των επιχειρημάτων του μηδενισμού και της κριτικής που του άσκησε ο Ντοστογιέφσκι, έγκειται στο γεγονός της γενικευμένης παρουσίας του μηδενισμού στις μετέπειτα ιδεολογίες, οι οποίες επέφεραν ολέθρια αποτελέσματα στην Ευρώπη και στην ανθρωπότητα. Κατά τον Ντοστογιέφσκι, κάθε ιδεολογία με παρόμοιο υπόβαθρο με αυτό του μηδενισμού και του λογοκρατικού εγωισμού, θα έχει εξ ίσου αρνητικά αποτελέσματα. Αφού οι ολέθριες για την κοινωνία ιδεολογίες ξεκινάνε από έναν νοσηρό ατομισμό, έτσι και η εξυγίανσή της ξεκινά από τη δημιουργία ολοκληρωμένων προσωπικοτήτων.

Εύλογο θα ήταν το ερώτημα πώς ένα μυθιστόρημα, όπως το *Υπόγειο*, που διηγείται την ιστορία ενός αποξενωμένου, απόλυτα μοναχικού ανθρώπου, μπορεί να χαρτογραφήσει μια ολόκληρη κοινωνία, να αποτυπώσει τα προβλήματά της. Ποια είναι η πραγματική σχέση των δύο, κατά πόσον η κοινωνία καθορίζει την ανθρώπινη υπόσταση; Η απάντηση του Ντοστογιέφσκι είναι έμμεση και βρίσκεται ακριβώς στο άρρηκτο της σχέσης ανθρώπου-κοινωνίας, όπως και της ελεύθερης βούλησης του ενός και των πολλών. Ο άνθρωπος του Υπογείου είναι αυτάρκης αλλά κλεισμένος στον

¹²⁷ Βλ. Βλαντίμιρ Κάντορ, «Καραμαζωβισμός ως σύμβολο της ρωσικής ορμητικότητας» στο: *Φαινομενολογία της ρωσικής ψυχής* (=Владимир КАНТОР, “Карамазовщина као симбол руске стихије”, in: *Феноменологија руске душе*, Београд, Логос, 2008., σ.252.)

¹²⁸ *Ibid.*, σ. 252.

εαυτόν του, αποκομμένος από την κοινωνία των ανθρώπων, συνεχώς απασχολημένος με τους προσωπικούς του φόβους, τους στόχους, τις ανησυχίες, τις μικρο-μέριμνες, τις μεταπτώσεις του θυμικού. Όμως η ανικανότητά του να αγαπάει και να συμπονάει τον άλλο είναι το πλέον ξεκάθαρο δείγμα του υπέρμετρου εγωισμού του, και αυτό μας φανερώνεται στο δεύτερο μέρος του μυθιστορήματος.

II.2. Ο εγωισμός του Υπογείου ανθρώπου

Σε αυτό το κεφάλαιο θα παρουσιάσουμε τα επιχειρήματα που καταρρίπτουν τη θεωρία των οπαδών του λογοκρατικού εγωισμού και θα επιχειρήσουμε να προχωρήσουμε ένα βήμα παραπέρα. Θα εξετάσουμε την ηθική στάση του Υπογείου ανθρώπου και του εγωισμού του, ως προϊόντα ελεύθερης επιλογής. Επίσης, θα συσχετίσουμε την καντιανή ηθική θεωρία με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης.

Ο Καντ στην *Μεταφυσική των ηθών* αναδεικνύει τη σημασία του καθήκοντος ως κριτηρίου της ηθικής πράξεως, αλλά ταυτόχρονα τονίζει πως είναι αμφίβολο αν μια πράξη γίνεται οπωσδήποτε από καθήκον, άρα αν έχει πράγματι ηθική αξία. Λέγει χαρακτηριστικά: «Σε όλες τις εποχές υπήρξαν φιλόσοφοι που αρνήθηκαν εντελώς την ιδέα του καθήκοντος ως πραγματικό κίνητρο μέσα στις ανθρώπινες πράξεις, και απέδωσαν το κάθε τι στον περισσότερο ή λιγότερο εξευγενισμένο εγωισμό. [...] Πράγματι, είναι εντελώς αδύνατο να εξακριβωθεί μέσω εμπειρίας έστω και μια μόνο περίπτωση, όπου μια σύμφωνη προς το καθήκον πράξη βασίστηκε μόνο σε ηθικά αίτια και στην ιδέα του καθήκοντος.»¹²⁹ Εν συνεχεία, υπό αμφισβήτηση θέτει ο Καντ την ορθή χρήση της λογικής ως κυρίαρχου, ασφαλούς κριτηρίου της ηθικής πράξης, και εδώ εντοπίζεται το αντεπιχείρημα απέναντι στον , ο οποίος αναγνωρίζει ως αφετηρία για κάθε πράξη αποκλειστικά το ανθρώπινο συμφέρον, τοποθετώντας το εντός της σφαίρας της λογικής. Συμβαίνει, μάλιστα, να γίνεται κατάχρηση της λογικής προς ικανοποίηση των ροπών μας. Λέγει ο Καντ, «είτε της καθεμίας χωριστά είτε και συμβιβάζοντας τες αρμονικότερα όλες μαζί.»¹³⁰ Ο λόγος για τον οποίο δεν μπορούμε με βεβαιότητα να γνωρίζουμε αν τα κίνητρα μιας πράξης είναι εγωιστικά ή όχι βρίσκεται στην ενδόμυχη διαδικασία αξιολόγησης, που δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί απτά, έστω και αν η έκφασή της είναι μια ορατή πράξη, ηθική ή μη.

Ο Καντ διακρίνει την πράξη που έχει ως κίνητρο την εγωιστική ροπή, από μια ηθική πράξη που εκκινεί από το καθήκον. Δεν αρνείται την αδυναμία της ανθρώπινης φύσης να πράττει σταθερά ό,τι το καθήκον προστάζει

¹²⁹ Βλ. Ιμμάνουελ KANT, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, (μτφρ. Γιάννη Τζαβάρα), Αθήνα, Δωδώνη, 1984. σ. 51.

¹³⁰ *Ibid.*, σ.51.

και επισημαίνει ότι μια εγωιστική πράξη παραμένει απόδειξη της αδυναμίας, είναι ασύμβατη με το κριτήριο της ηθικής πράξης. Λέγει:

«Από αγάπη για την ανθρωπότητα παραδεχόμαστε ότι οι περισσότερες από τις πράξεις μας είναι σύμφωνες με το καθήκον, αλλά εάν προσέξουμε βαθύτερα, σκοντάφτουμε παντού στο αγαπημένο Εγώ μας, που ξεπροβάλλει ξανά και ξανά. Για τον εαυτό τους νοιάζονται οι άνθρωποι και όχι για την αυστηρή προσταγή του καθήκοντος, η οποία συχνά απαιτεί αυταπάρνηση.»¹³¹

Από την άλλη πλευρά, ο λογοκρατικός εγωισμός όπως τον όρισε ο Τσερνισέφσκι, πρότασε την πράξη που ο άνθρωπος νομίζει πως θα του εξασφαλίσει το μεγαλύτερο δυνατό καλό, συνυπολογίζοντας τις συνθήκες. Όσοι συμμερίζονταν τις αντιλήψεις του Τσερνισέφσκι θεωρούσαν την ανθρώπινη φύση ανίκανη να επιλέξει και να πράξει αντίθετα προς το συμφέρον της. Αλλά εδώ έγκειται και το μη αποδείξιμο της πρότασης Τσερνισέφσκι, επειδή το κριτήριο του συμφέροντος και του ηθικά σωστού ορίζονται από την αντίληψη που έχει ο καθένας γι' αυτά, στο τι νομίζει πως τον συμφέρει υπό συγκεκριμένες συνθήκες. Κατά τον Καντ, το κριτήριο του συμφέροντος ή αυτού που εκλαμβάνεται ως ηθικά ορθό δεν είναι ορατά και δεν αφορούν στην πράξη αλλά στο κίνητρο, όχι στο καθήκον αλλά στη ροπή.

Ο άνθρωπος του Υπογείου αποτελεί μία απάντηση στον λογοκρατικό εγωισμό, ακριβώς επειδή ο συγγραφέας εκδύει τον εγωισμό από την ιδεολογική διάσταση που του προσέδωσαν οι Τσερνισέφσκι και Πισάρεβ και τον εκθέτει ως ωμό, συνήθη ανθρώπινο εγωισμό υπό την εξέταση του αναγνώστη, περιγράφοντας ενδελεχώς τις ενέργειες και τις σκέψεις ενός ανθρώπου σε πλήρη απομόνωση. Για τον άνθρωπο του Υπογείου μόνον η συνεχής ενδοσκόπηση αποτελεί πηγή νοήματος, όμως η εντατική κατατριβή της συνείδησής του με ένα εγώ περίκλειστο δεν είναι παρά το κύριο σύμπτωμα μιας ύπαρξης που νοσεί. Ο κοινός εγωισμός ξεπροβάλλει από το Υπόγειο φθίνων, λόγω της ακατάπαυστης αυτοεξέτασης, της ενδελεχούς ανάλυσης ιδίων πράξεων, σκέψεων, κινήτρων, συμπεριφορών, λόγου. Τα περιθώρια για αυθορμητισμό, ελευθερία και προοπτική ευτυχίας είναι ελάχιστα. Μένοντας έξω από τη ζωή, κάθε απόπειρα δράσης του υπόγειου ανθρώπου σκοντάφτει σε αλληλοαναιρούμενες σκέψεις και αλληλοσυγκρουόμενα κίνητρα. Παρουσιάζοντας ο Ντοστογιέφσκι έναν τέτοιου τύπου ψυχισμό, απευθύνει το μέγιστο αντεπιχείρημα στους οπαδούς του λογοκρατικού εγωισμού, οι οποίοι προέτασαν τη δράση, αναιρώντας κάθε μεταφυσική διάσταση της πραγματικότητας.

Ο Ντοστογιέφσκι υποδεικνύει δυο κύρια σημεία σχετικά με το πρόβλημα του εγωισμού:

¹³¹ Ibid., σ. 52.

Πρώτον, ότι ο εγωισμός ακινητοποιεί τις δυνάμεις του ανθρώπου αντί να τις ενισχύει, οδηγώντας τον στην αδράνεια και την καταστροφή. Ο εγωισμός δεν είναι η ρίζα της προόδου, πόσο μάλλον στην εκδοχή του λογοκρατικού εγωισμού. Λέγει χαρακτηριστικά ο άνθρωπος του *Υπογείου*:

«Όχι μόνο δεν μπόρεσα να γίνω κακός, μα δεν μπόρεσα να γίνω τίποτε, ούτε κακός ούτε τιποτένιος, ούτε ήρωας ή ένα τόσο δα ζώφιο. Τώρα περνώ τα τελευταία χρόνια της ζωής μου εξοργισμένος από τη σαρκαστική και τιποτένια παρηγοριά, πως ένας έξυπνος άνθρωπος δεν κατορθώνει ποτέ να πετύχει στον προορισμό του, μόνο ένας ηλίθιος το καταφέρνει. Μάλιστα, κύριε, ο άνθρωπος του δέκατου ένατου αιώνα έχει την ηθική υποχρέωση να γίνει ένα τίποτα, γιατί ο άνθρωπος της δράσης είναι γενικά ένα περιορισμένο πνεύμα.»¹³²

«Ωστόσο, έχω την ακράδαντη πεποίθηση ότι όχι μόνο η υπερβολική πνευματική δραστηριότητα, αλλά κάθε είδους πνευματική δραστηριότητα είναι αρρώστια.»¹³³

Δεύτερον, ο συγγραφέας καταδεικνύει την ολισθηρή βάση επί της οποίας θεμελιώθηκε το κρίσιμο ζήτημα του συμφέροντος εκάστου, ως του μόνου ασφαλούς κινήτρου, ως της μόνης γνήσιας, κινητήριας δύναμης για την κοινωνική πρόοδο, όπως πρέσβευε ο Τσερνισέφσκι· στην αντίληψη του τελευταίου, το συμφέρον απέρρεε από την εγωιστική μας φύση και όφειλε να ρυθμίζεται από αυτήν, συνεπώς δεν θα ήταν δυνατόν να ισχύουν άλλες, μεταφυσικές αξίες πέραν των μαθηματικών αξιωμάτων. Αυτό αποτελούσε εξ άλλου και το κλειδί της ευτυχίας, τόσο του ατόμου όσο και της κοινωνίας, εφόσον ο μηχανισμός του λογοκρατικού εγωισμού θα οργάνωνε μια νέα, σύμφωνα με την επιστήμη, κοινωνική τάξη.

Όμως, ο βασανιστικά άγονος βίος του υπογείου ανθρώπου δεν ανοίγει καμιά προοπτική γαλήνης ή ευτυχίας. Η υπερτροφική συνείδηση του ανθρώπου του *Υπογείου* προξενεί μόνον μια κατάσταση ασφυξίας, μιας υπαρξιακής *ναυτίας*, όπως θα τη χαρακτήριζε ο Σαρτρ. Ο Άλλος τού προξενεί δυσφορία, τύψεις, απελπισία, επειδή θυμίζει τον χαμένο παράδεισο μιας κοινωνίας προσώπων που παραμένει απροσπέλαστη.

Μια εξαιρετικά σημαντική πτυχή στην εξέταση του ψυχισμού του ήρωα είναι κάποια δεδομένα του παρελθόντος που υπεισέρχονται δραστικά στη διάπλασή του – και αυτά μας τα αποκαλύπτει ο ίδιος ο υπόγειος άνθρωπος.¹³⁴ Με σπάνια αναλυτική ματιά ανασύρει τις ρίζες της τραγικής εξέλιξης της ζωής του, κατοπτεύει τον χαρακτήρα του ως αποτέλεσμα καιρίων επιδράσεων του περιβάλλοντός του κατά την τρυφερή του ηλικία.

¹³² Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Το Υπόγειο*, σ. 18.

¹³³ *Ibid.*, σ. 20.

¹³⁴ Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters*, σ. 5.

Όταν ήταν μικρός διψούσε για την προσοχή και την αγάπη των γύρω του, όμως ποτέ δεν την είχε. Μια εξήγηση για την τωρινή αλλόκοτη συμπεριφορά του βρίσκεται στο παρελθόν και στον τρόπο που τον έβλεπαν και του συμπεριφέρονταν οι κοντινοί του άνθρωποι. Λέγει τα εξής:

«Αν είχα οικογένεια στα παιδικά μου χρόνια, δε θα ήμουν αυτό που είμαι. Πολλές φορές το συλλογίζομαι αυτό. Όσο άσχημα και να περνά κανείς στην οικογένειά του, είναι πάντα ο πατέρας και η μητέρα μας, δεν είναι εχθροί μας ούτε ξένοι. Ακόμη κι αν σου έδειχναν αγάπη μια φορά το χρόνο, ξέρεις ωστόσο ότι βρίσκεσαι σπίτι σου. Εγώ μεγάλωσα χωρίς τους γονείς μου. Γι' αυτό ίσως έγινα έτσι... αναίσθητος.»¹³⁵

Ελλείπει μιας αυθεντικής, σημαντικής εμπειρίας αυθόρμητης και ειλικρινούς επικοινωνίας, αυτός ο άνθρωπος έχει κλειστεί στο υπόγειο του ψυχισμού του, κρύβεται από τον κόσμο αποφεύγοντας την οικειότητα με τον οποιονδήποτε. Στερημένος σημαντικών, εντυπωτικών εμπειριών όπως η οικογενειακή θαλπωρή και η ασφάλεια, δεν ανήκει πουθενά. Το μόνο ζητούμενο στη ζωή του είναι να διαθέτει κάποιο υποκατάστατο της ασφάλειας, όπως είναι η κυριαρχία, ο έλεγχος.¹³⁶ Το επίπλαστο μιας οιονεί ασφάλειας διέπει τις φιλικές του σχέσεις και τις συγκινησιακές του μεταστροφές. Η έντονη ανάγκη να τον αποδέχονται όπως είναι, να τον αγαπάνε και να του αφιερώνονται, του χαρίζει ένα εφήμερο αίσθημα ασφάλειας, νοήματος ύπαρξης, όμως γρήγορα αυτά αντικαθίστανται από μια αίσθηση απέχθειας, όταν ο πιστός φίλος, ο σύμμαχος σε όλα, φαίνεται ότι εν τέλει δέχθηκε να καταθέσει την αυτονομία του στο βωμό της φιλίας, κάτι που για τον υπόγειο άνθρωπο είναι δείγμα αδυναμίας.¹³⁷

Ο Ντοστογιέφσκι, μέσω του χαρακτήρα της Λίζας, παρουσιάζει μια εναλλακτική λύση στα προβλήματα τόσο του λογοκρατικού εγωισμού όσο και του βασανισμένου ανθρώπου του υπογείου. Η λύση αυτή είναι το να δίνει κανείς προτεραιότητα στις ανάγκες του Άλλου πάνω από τις δικές

¹³⁵ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Το Υπόγειο*, σ. 96.

¹³⁶ Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters*, σελ. 9. «Ως μέρος μιας ευρύτερης λύσης, η υψηλότερη αξία είναι η ανωτερότητα και όχι η αγάπη. Η υπόληψη, η συμπόνια, και η αφοσίωση έχουν απαξιωθεί ως σημάδια αδυναμίας, όπως και κάθε έκφραση τρυφερών συναισθημάτων. Θαυμάζονται η ισχύς, η αποδοτικότητα και η σκληρότητα, όπως επίσης και η αδίστακτη επιδίωξη της εξουσίας. Τον κόσμο τον αντιλαμβάνονται ως μια ζούγκλα στην οποία το δίκαιο είναι με τον ισχυρό, όπου ο πιο ευπροσάρμοστος επιβιώνει και όλοι φροντίζουν για τα δικά τους συμφέροντα. Υπάρχει μια αποστροφή για την εξάρτηση, την αδυναμία και την ταλαιπωρία στις οποίες στηρίζεται η λύση της αυτο-αναίρεσης.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

¹³⁷ *Ibid.*, σ. 13.

του.¹³⁸ Ο άνθρωπος του *Υπογείου* συνειδητοποιεί ότι δεν μπορεί να σωθεί, γιατί δεν μπορεί να θυσιάσει το θέλημά του για κάποιον άλλο και ότι δεν μπορεί να αγαπήσει ουσιαστικά την Λίζα, με τον τρόπο που εκείνη τον αγαπάει. Η αγάπη προσώπων, όχι ατόμων, αλλά και γενικά η αγάπη για την ανθρωπότητα, αποτελεί για τον Ντοστογιέφσκι το θεμέλιο του νοήματος της ζωής.¹³⁹

Ο υπόγειος άνθρωπος περνά δίπλα από τους ανθρώπους και πορεύεται πέρα από αυτούς, προς τον χαοτικό, εσώτερο κόσμο του. Σε κείνον τον κόσμο κυριαρχεί η εξιδανίκευση του εαυτού του σαν μοναδικού ήρωα ενός ονειρώδους αλλά και αβέβαιου βασιλείου· εδώ ακριβώς παρατηρείται ένα επιπλέον χαρακτηριστικό του τρόπου του να υπάρξει ακραία:

«Ονειροπολούσα τρομερά. Ονειροπολούσα τρεις μήνες αδιάκοπα. Γι- νόμουν ξαφνικά ήρωας. [...] Πίστευα, έλπιζα, αγαπούσα. Πίστευα τυφλά ότι σαν από θαύμα, από κάποια εξωτερική σύμπτωση, ο ορίζο- ντας θα ξεκαθαρίσει, θα μεγαλώσει [...] Σχεδόν έβλεπα τον εαυτό που να ξεπηδά μέσα στον κόσμο, στεφανωμένος με δράση, πάνω σ' ένα λευκό άλογο. [...] Ή ήρωας, ή μέσα στη λάσπη, δεν υπάρχει μέσος όρος. Αυτό με έφαγε.»¹⁴⁰

Η αυταπάτη, η ονειροπόληση περί μεγαλείου, κάνουν για λίγο να επι- στρέψει η χαμένη αυτοεκτίμηση, γρήγορα όμως ο άνθρωπός μας προσγειώνεται ξανά στην πραγματικότητα βιώνοντας εκ νέου, ακόμα πιο βασανιστικά, την αποξένωση από τους ανθρώπους και τη ζωή.

Η αίσθηση που γεννάται στην ψυχή του ανθρώπου του *Υπογείου* είναι εκείνη που μας φέρνει στη ρίζα της φιλοσοφίας της υπάρξεως και σε μια *σαρτρικού* τύπου οντολογία. Το Είναι, κατά τον Σάρτρ, που είναι κρυμμένο, αποκαλύπτεται μέσω εκείνων των συναισθημάτων της δυνατής αντιπά- θειας, της ηθικής και πνευματικής πτώσης, της φθοράς και της αστάθειας, της έντονης αίσθησης του εσωτερικού ρύπου¹⁴¹, κατ' εξοχήν χαρακτηρι- στικά των όσων μας εκφράζει ο άνθρωπος του *Υπογείου*. Οι σκέψεις του κατακλύζονται από την απέχθεια για τον Άλλον και ο ίδιος επιχειρεί να ε- λευθερωθεί από το βάρος μιας έντονης αίσθηση αηδίας, οπισθοχωρώντας

¹³⁸ Βλ. Linda L. WILLIAMS, "The Underground Man: A Question of Meaning", in: *Studies in the Novel*, Vol. 27, No. 2 (summer 1995), pp. 129-140, σ. 138.

¹³⁹ *Ibid.*, σ. 139. «Δίνοντας στο Εγώ την μεγαλύτερη αξία, καταλήγει στο να γίνει zloi. Για τον Ντοστογιέφσκι, το θεμελιώδες νόημα δεν έγκειται στην επιστήμη ή στον λογοκρατικό εγωισμό του Τσερνισέφσκι, αλλά στο να βάζουμε τα συμφέρο- ντα των άλλων πάνω και πριν από τα δικά μας συμφέροντα – στην γνήσια αγάπη για τους άλλους.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

¹⁴⁰ Βλ. Φ.Μ.ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Υπόγειο*, σ. 63-64.

¹⁴¹ Βλ. Γρ. ΚΩΣΤΑΡΑ, *Martin Heidegger Ο φιλόσοφος της Μερίμνης*, σ. 52.

ατάκτως σε ακόμη πιο πνιγηρές στενωπούς. Γνωρίζει πως θα γελοιοποιηθεί αν παρευρεθεί σε δείπνο όπου δεν είναι προσκεκλημένος, παίρνει ωστόσο την απόφαση να εμφανιστεί εκεί, αγωνιώντας ταυτόχρονα για το αποτέλεσμα της αλλοπρόσαλλης συμπεριφοράς του. Ο αναγνώστης βιώνει την ίδια έντονη δυσφορία με τον ήρωα του μυθιστορήματος, καθώς συναισθάνεται την τραγικότητα της αποξενωμένης του φύσης και διαβλέπει την κατάληξη της υπόγειας ζωής του.

Η ανάγκη του υπόγειου ανθρώπου για πράξη και δράση δεν θα στοχεύσει ποτέ στο απώτερο καλό και ωφέλιμο που θα μπορούσε να ιδωθεί ως συμφέρον για τον ίδιο· απορρέει από την αχαλίνωτη, αμορφοποίητη θέλησή του, που ψάχνει τρόπο να εξωτερικευθεί, παρασύροντάς τον στη σκοτεινή της δίνη.

Ο άνθρωπος του *Υπογείου* είναι το αντιπαράδειγμα του ωμού εγωιστή, επειδή οι πράξεις του δεν ορίζονται ούτε από κάποιο κίνητρο, ούτε από συμφέρον ούτε από στόχο. Συμβαίνει απλώς, ό,τι πράττει – αν και φαίνεται να αντιβαίνει τη λογική – να είναι απόλυτα σύνηθες και αναμενόμενο με τα καθημερινά μέτρα. Ο εγωισμός που ενδιαιτάται στο *Υπόγειο* είναι ουσιαστικά ο *εγωισμός της θέλησης* και όχι του προσωπικού συμφέροντος, όπως έχουμε συνηθίσει να το αντιλαμβανόμαστε.¹⁴²

Ο Scanlan ορθά παρατηρεί ότι η ελευθερία καθ' εαυτή και το συμφέρον είναι τα κατ' εξοχήν σημεία όπου ο λογοκρατικός εγωισμός μετεωρίζεται και καταρρέει¹⁴³:

Αν οι υπέρμαχοι του *λογοκρατικού εγωισμού* θεωρούν ότι ο κάθε άνθρωπος οφείλει να πράττει ανάλογα με το προσωπικό του συμφέρον, και αν υποθέσουμε πως αυτό το συμφέρον είναι η δυνατότητα ελεύθερης επιλογής, τότε δεν λένε τίποτα άλλο από το ότι οι άνθρωποι πρέπει να δρουν ανάλογα με την *ελεύθερη βούλησή* τους. Αυτό όμως βρίσκεται σε αντίφαση με τη ντετερμινιστική στάση τους, σύμφωνα με την οποία, αν ο καθένας πράττει ανάλογα με το συμφέρον του, όλοι μαζί θα αποκτήσουν την ευτυχία σε μια απόλυτα οργανωμένη κοινωνία. Ωστόσο, παρατηρείται συχνά να μην συνάδει η ανθρώπινη συμπεριφορά ούτε με τη λογική ούτε με το συμφέρον, αλλά με τις ποικίλες μεταστροφές της θέλησης και να οδηγεί σε κοινωνικές μορφές κάθε άλλο παρά άρτια οργανωμένες.

Για να μην φτάσουν σε αντίφαση, οι υπέρμαχοι του λογοκρατικού εγωισμού θα μπορούσαν να αρνηθούν την ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης ή να μην την θεωρήσουν πλέον ως ένα από τα αγαθά ή τα πλεονεκτήματα

¹⁴² Βλ. James P. Scanlan, “The Case against Rational Egoism”, σ. 561. «Οι ελεύθερες υπάρξεις θα ρισκάρουν τα πάντα, θα έρθουν αντιμέτωποι με κάθε κίνδυνο, και συνειδητά θα βλάψουν τον εαυτό τους για να διεκδικήσουν την ελευθερία τους.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

¹⁴³ *Ibid.*, σ. 564.

προς αναζήτηση, τότε όμως η θεωρία του λογοκρατικού εγωισμού θα αποδεικνυόταν λαθεμένη· γιατί είναι γεγονός πως τίποτα δεν μπορεί να υποκαταστήσει την ελεύθερη βούληση και πολλές φορές αυτή μπορεί να υπερσχύσει όλων των άλλων κινήτρων και αφορμών. Ο άνθρωπος του Υπογείου ενσαρκώνει τη ζωντανή ένσταση του συγγραφέα ενάντια στη ντετερμινιστική ιδέα περί της φύσεως του ανθρώπου και της απόρριψης του προσώπου εντός μιας αυστηρώς αιτιοκρατικά οργανωμένης κοινωνίας.

Η τραγικότητα του ήρωα είναι αφυπνιστική επειδή επιτυγχάνει να εκμηδενίσει την απόσταση ανάμεσα σε μας και την ερμητική, σκοτεινή ύπαρξη του Υπογείου, την οποία ποτέ δεν θα είχαμε την ευκαιρία να πλησιάσουμε και να παρατηρήσουμε ενδελεχώς, αν δεν μας την αποκάλυπτε ο συγγραφέας. Μαζί του, στοχαζόμαστε επί μιας δυσδιάκριτης εκδοχής της πολύπτυχης σύνθεσης ανθρώπου και κοινωνίας – εκδοχή που την εποχή του Ντοστογιέφσκι ήταν ακόμη αδιόρατη, ωστόσο η μεγαλοφυΐα του μπόρεσε να μας επισημάνει. Ο σκοτεινός χαρακτήρας του πλησίον που προκαλεί την απέχθεια των συνανθρώπων, είναι ακριβώς το προϊόν και το αποτέλεσμα στάσεων και συμπεριφορών του κοινωνικού συνόλου, της επικρατούσας ιδεολογίας, των αξιών και των αντιλήψεων της εκάστοτε εποχής. Η κραυγή απελπισίας από το Υπόγειο απευθύνεται και αφορά στον καθέναν μας γιατί ο άνθρωπος του Υπογείου κρύβεται εντός του, ως ένας άγνωστος εαυτός.

Στο τέλος του έργου, ο συγγραφέας συμπεραίνει:

«Σε ένα μυθιστόρημα πρέπει να παρουσιάσεις έναν ήρωα, κι εδώ έχουν συγκεντρωθεί επίτηδες όλα τα χαρακτηριστικά του αντι-ήρωα. [...] Καταντήσαμε να θεωρούμε ‘την πραγματική ζωή’ σαν αγγαρεία, σχεδόν σαν ένα επάγγελμα, και όλοι μέσα μας είμαστε της γνώμης ότι είναι προτιμότερο να ζει κανείς τη ζωή των βιβλίων. Γιατί κάνουμε τόσες ανοησίες; Τι ζητάμε; Ούτε και οι ίδιοι ξέρουμε! [...] Όσο για μένα, στη ζωή μου έφτασα στα άκρα εκείνο που εσείς δεν τολμάτε ούτε στο μισό δρόμο να φέρετε. Γι’ αυτό το λόγο ίσως να είμαι πιο ζωντανός από σας. [...] Βαριόμαστε και που είμαστε άνθρωποι, άνθρωποι με σάρκα και οστά αληθινά, ντρεπόμαστε γι’ αυτό και το θεωρούμε ατιμία μας. Γυρεύουμε να γίνουμε ένας τύπος γενικού ανθρώπου που δεν υπήρξε ποτέ.»¹⁴⁴

¹⁴⁴ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Υπόγειο*, σ. 126.

III. Η ΑΘΑΝΑΣΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΟΥ ΠΑΡΑΛΟΓΟΥ

III.1. Ντοστογιέφσκι και Camus

Το *Ημερολόγιο του συγγραφέα* αποτελεί κείμενο προνομιακό, όταν κανείς επιχειρεί να εξετάσει τις ύψιστες βεβαιότητες και ιδέες που διακατέχουν τον Ντοστογιέφσκι απέναντι στο ανθρωπολογικό – υπαρξιακό ζήτημα. Σε αυτό το ημερολόγιο, διαδέχονται το ένα μετά το άλλο κείμενα συγκλονιστικά, που σκιαγραφούν ανθρώπους οι οποίοι, ανήκοντας στο περιθώριο, ψηλάφισαν το παράλογο και ατένισαν το απύθμενο βάθος του. Θα μπορούσε κανείς να προσεγγίσει το *Ημερολόγιο* ως ένα σύνολο βιοματικών δοκιμίων εξαιρετικά χρήσιμων για την κατανόηση της σκέψης του Ντοστογιέφσκι. Τα φύλλα του εισάγουν τον αναγνώστη σε ένα μακρό σχόλιο επί της τότε επικαιρότητας: Ποικίλα ανθρώπινα συμβάντα - συχνά ακραία – ή βασανιστικές διαπροσωπικές σχέσεις διαπλέκονται με γεωπολιτικές αλλαγές, συνθέτοντας ένα πανόραμα εποχής. Όμως, ο κύριος σκοπός του Ντοστογιέφσκι είναι η αδρή παρουσίαση της διαχρονικότητας του ανθρώπινου πόνου, της αναπόδραστης αλληλεπίδρασης ατόμου και κοινωνίας καθώς και της συνθετότητας των ανθρώπινων αντιδράσεων απέναντι στα γεγονότα – συνθετότητα που πρωτίστως χαρακτηρίζει τον ανθρώπινο βίο.

Έτσι, μέσω των ανθρώπινων ιστοριών που παρουσιάζονται στα φύλλα του *Ημερολογίου*, ο λογοτέχνης επενεργεί στον αναγνώστη διδακτικά: αναλαμβάνει τον ρόλο του αναλυτή που ευαισθητοποιεί τον αποδέκτη του κάνοντάς τον να στραφεί στις «άχρωμες», σε πρώτο βλέμμα, πτυχές κάθε ιστορίας, η σημασία των οποίων λανθάνει κάτω από την επιφάνεια της καθημερινότητας.

Τη βέλτιστη συνόψιση του ντοστογιεφσκικού εγχειρήματος κατορθώνει ο Νικολάι Μπερντιάεφ: «Ολόκληρο το έργο του Ντοστογιέφσκι αποτελεί μια εκπροσώπηση του ανθρώπου και της μοίρας του. Ο συγγραφέας παλεύει με τον Θεό και τελικά εναποθέτει τον άνθρωπο και τη μοίρα του στα χέρια του θεανθρώπου. [...] Στον Ντοστογιέφσκι δεν υπάρχει τίποτα έξω από τον άνθρωπο, ούτε η φύση ούτε ο κόσμος των πραγμάτων ούτε και οτιδήποτε μέσα στον άνθρωπο που έχει σχέση με τη φύση, το περιβάλλον και την αντικειμενική τάξη της ζωής. Μόνο το πνεύμα του ανθρώπου έχει ύπαρξη και μόνο αυτό ενδιαφέρεται να ερευνήσει.»¹⁴⁵

Ολόκληρο το έργο του Ντοστογιέφσκι διακρίνεται από την προσπάθεια είτε διεισδυτικής ανάλυσης είτε – καλύτερα – εναργούς σκιαγράφησης του ψυχισμού ενός κεντρικού προσώπου, με το οποίο ο αναγνώστης εγκαθιδρύει δεσμούς, όχι λόγω γεγονότων συναρπαστικών ή περιπετειώδους

¹⁴⁵ Βλ. Ν. ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σσ. 39-40.

βιογραφίας του ήρωα, αλλά λόγω των επιδράσεων που αυτός ασκεί σε πρόσωπα γύρω του. Για τα κεντρικά του πρόσωπα, ο Ντοστογιέφσκι δημιουργεί *προσομοιώσεις* βίων και μοίρας, με βάση τον χαρακτήρα τους, τις ιδεολογικές τους αναφορές και, εν τέλει, τις επιλογές που κάνουν – επιλογές κρίσιμες, που επικαθορίζουν συνολικά τη ζωή τους.

Ο κεντρικός ήρωας αποτελεί το κέντρο της αφηγηματικής σύνθεσης, γύρω από τον οποίο οι υπόλοιποι χαρακτήρες φέρεται να ενεργούν αντιστικτικά ή – κάποτε – διαλεκτικά: «*Η συγκρότηση των μυθιστορημάτων του Ντοστογιέφσκι θεμελιώνεται και κυριαρχείται από μια κεντρική μορφή. Πρόσωπα και γεγονότα στρέφονται προς την κεντρική μορφή, κι αυτή με τη σειρά της στρέφεται προς αυτά. Ο κεντρικός ήρωας εκπροσωπεί το ανθρώπινο αίνιγμα που όλα τα υπόλοιπα δευτερεύοντα πρόσωπα προσπαθούν να το εξιχνιάσουν.*»¹⁴⁶ Εξαίρεση αποτελεί το *Ημερολόγιο του συγγραφέα*, όπου οι τροχιές των προσώπων είναι φορείς των μηνυμάτων. Ένα από αυτά τα μηνύματα, που αυτονομήθηκε ως θέμα, έγινε αφορμή εντονότατων αντιδράσεων στη ρωσική κοινωνία: η αυτοκτονία ως εκούσιος αφανισμός του προσώπου.

Ανάμεσα στους σύγχρονους στοχαστές και κορυφαίους συγγραφείς του γαλλικού υπαρξισμού, ο Αλμπέρ Καμύ, θα ανταποκριθεί, ως ιδιότυπο πνεύμα της υπαρξιστικής φιλοσοφίας, στην πρόκληση εκείνου του θέματος, που ήταν η αυτοκτονία. Ο Ντοστογιέφσκι καταπιάνεται με το δύσκολο και αμφιλεγόμενο αυτό ζήτημα στο τεύχος Οκτωβρίου και Δεκεμβρίου του 1876. Οι εκφάνσεις αυτής της έσχατης ανθρώπινης πράξης, είτε ως πράξης άσκησης της ελεύθερης βούλησης είτε ως απόδειξης του μάταιου και παράλογου της ανθρώπινης ύπαρξης, είναι το θέμα που θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

Σ' αυτό το τεύχος, ο Ντοστογιέφσκι θα αναφέρει τρεις περιπτώσεις αυτοκτονίας που διαφέρουν μεταξύ τους ως προς τα κίνητρα των προσώπων που τις διέπραξαν:

Στην πρώτη περίπτωση, μια νεαρή κοπέλα αυτοκτονεί εξ αιτίας μιας αφόρητης αίσθησης ανίας και απουσίας νοήματος στη ζωή της, όπου όλα είναι προκαθορισμένα από τον πατέρα της και την κοινωνική της τάξη. Στη

¹⁴⁶ *Ibid.*, σ. 41. Πολύ οξυδερκής η παρατήρηση του Μπερντιάεφ σχετικά με τους χαρακτήρες στα έργα του συγγραφέα: «Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι οι σκοτεινοί τύποι – Σταβρόγκιν, Βερσίλωφ, Ίβαν Καραμάζωβ – ξεσκεπάζονται μόνοι τους και όλα κινούνται γύρω τους, ενώ οι φωτεινοί τύποι – Μίσκιν, Αλιόσα- ξεσκεπάζουν τους άλλους και η κίνησή τους μεταβαίνει σ' αυτούς. Ο Αλιόσα ξεσκεπάζει τον Ίβαν (που είναι ένα αίνιγμα) και ο Μίσκιν προσπαθεί να μαντέψει τον ψυχικό κόσμο της Ναστάσια Φιλίπποβνα και της Αγλαΐας. Οι φωτεινοί τύποι κατέχουν το δώρο της ενοράσεως, σπεύδουν να βοηθήσουν τους ανθρώπους. Οι σκοτεινοί τύποι έχουν στη φύση τους κάτι το αινιγματικό που τους κάνει να φθείρονται και να βασανίζονται. Έτσι λοιπόν παρουσιάζεται η φυγόκεντρη και κεντρομόλος κίνηση στα μυθιστορήματα του Ντοστογιέφσκι.» σ.41.

δεύτερη περίπτωση, μια νεαρή ράφτρα εγκαταλείπει τη ζωή γιατί της είναι αδύνατον να αυτοσυντηρηθεί οικονομικά. Ο συγγραφέας, έκπληκτος, αποκαλύπτει ότι η αυτόχειρας βρέθηκε νεκρή να κρατά μία εικόνα στα χέρια της και ότι είχε προσευχηθεί πριν από τη μοιραία πράξη της. Η συγκεκριμένη αυτοκτονία, απόλυτα λιτή στην πραγμάτωσή της, επενδυμένη μόνον με την πίστη στο έλεος του Θεού και τη μοιρολατρική πεποίθηση πως έτσι έπρεπε να γίνει, προσδίδει μία απρόσμενη διάσταση στη μέχρι τότε αντιμετώπιση της αυτοχειρίας ως πράξης εξ υπαρχής καταδικαστέας και αποκρουστικής. Πολύ περισσότερο, επανοηματοδοτεί την αυτοκτονία ως οδυνηρή επιλογή που μετριέται με το ανθρώπινο μέτρο των ταπεινών και, υπό αυτό το πρίσμα, αποτελεί τρανό υπαινιγμό σε μια συνολική κοινωνική δυσλειτουργία. Μια τέτοια στάση απέναντι στην αυτοκτονία απάδει προς ό,τι πρέσβευαν μηδενισμός και ατομισμός.¹⁴⁷

Στην τρίτη περίπτωση, ο Ντοστογιέφσκι παραθέτει το γράμμα ενός αυτόχειρα στο οποίο διατυπώνονται συγκεκριμένα οντολογικά ερωτήματα για το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης και αποκαλύπτεται πως ο κύριος λόγος για την αποτρόπαιη πράξη ήταν η ανία. Συνείδηση και επίγνωση αποτέλεσαν τα κύρια αίτια της δυστυχίας του αυτόχειρα, όπως φανερώνει και η φράση του, οιονεί ρητό: *Έχω επίγνωση, άρα υποφέρω*. Ο τρίτος αυτόχειρας, υλιστής εκ πεποιθήσεως, ομολογεί στο γράμμα του πως θα προτιμούσε να είχε φύση «...παρόμοια με εκείνη των ζώων, δηλαδή να ζω και να μην το γνωρίζω συνειδητά. Η συνείδησή μου αυτή δεν είναι αρμονία, μα αντιθέτως δυσαρμονία, γιατί δεν είμαι ευτυχισμένος για αυτήν. Κοιτάζετε ποιοι στον κόσμο είναι ευτυχείς. Ποιοι είναι εκείνοι που δέχονται να ζουν; Είναι μόνο εκείνοι που μοιάζουν περισσότερο με τα ζώα, που δεν έχουν ανεπτυγμένη συνείδηση και ασχολούνται με τα βασικά...»¹⁴⁸

Ο τρίτος αυτόχειρας αρνείται κατηγορηματικά να είναι ευτυχισμένος, γιατί δεν αντέχει την ιδέα του απόλυτου κενού και της υπάρξεως που ως μόνο σκοπό και τέλος της έχει τον θάνατο, το μηδέν και την ανυπαρξία στο επέκεινα. Αφού ο ίδιος δεν μπορεί να αναιρέσει μια τέτοια συνθήκη, είναι τουλάχιστον ελεύθερος να καταστρέψει τον εαυτό του, γιατί «... αδυνατεί να αντέχει και πλήττει στη σκέψη να υπομένει την τυραννία για την οποία δεν είναι γνωστό ποιος είναι ο υπεύθυνος.»¹⁴⁹

Ο Ντοστογιέφσκι θα γράψει ένα κεφάλαιο για το τεύχος Δεκεμβρίου, στο *Ημερολόγιο του συγγραφέα 1876*, όπου προβαίνει σε μία ερμηνεία του προσωπικού του ενδιαφέροντος περί αυτοκτονίας και εξηγεί γιατί επιχείρησε να την μελετήσει σε βάθος. Ομολογεί ότι αναγκάστηκε να δώσει

¹⁴⁷ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Το ημερολόγιο του συγγραφέα* (= *Dnevnik pisca 1876*), σ. 320.

¹⁴⁸ *Ibid.*, σσ. 323-4.

¹⁴⁹ *Ibid.*, σ. 324.

απάντηση στις απρόσμενες εχθρικές αντιδράσεις και παρερμηνείες των λεγομένων του, υπογραμμίζοντας ευκρινώς τον σκοπό του εγχειρήματός του. Λέγει χαρακτηριστικά:

«Κατά την γνώμη μου, ο μεγαλύτερος φόβος για το μέλλον μας κρύβεται ακριβώς στο ότι το μεγαλύτερο μέρος των μορφωμένων στη Ρωσία όλο και πιο πολύ εδραιώνεται στην απιστία, στην έλλειψη πίστεως στην ψυχή και την αθανασία της. Ακόμα, αυτή η απιστία ριζώθηκε όχι λόγω κάποιας βαθιάς πεποίθησης, αλλά από μια ιδιαίτερη αδιαφορία προς την ίδια την ύψιστη ιδέα της ανθρώπινης ύπαρξης. Έχει πάρει σοβαρές διαστάσεις στον λαό και έχει γίνει σχεδόν χαρακτηριστικό γνώρισμά του. Αλλά Χωρίς την ύψιστη ιδέα δεν μπορεί να υπάρξει ούτε ο άνθρωπος ούτε το έθνος. Και πάνω στη γη υπάρχει μια και μοναδική ύψιστη ιδέα και αφορά την αθανασία της ψυχής. Όλα τα άλλα ιδεώδη για την ζωή προέρχονται από αυτή τη- μία και μεγαλύτερη.¹⁵⁰

»Εγώ σας διαβεβαιώνω ότι η αγάπη για την ανθρωπότητα δεν μπορεί να βοηθεί, μάλλον είναι αδύνατη χωρίς την πίστη στην αθανασία της ψυχής. Εκείνοι που θέλουν τον άνθρωπο να μην πιστεύει στην αθανασία της ψυχής, και στη θέση αυτής της πίστεως βάζουν κάποια υψηλά ιδανικά της ζωής, όπως η αγάπη για την ανθρωπότητα, κατ' ουσία φυτεύουν στις καρδιές των ανθρώπων ένα μίσος για την ίδια την ανθρωπότητα.¹⁵¹

»Και εν τέλει, είναι ολοφάνερο πως η αυτοκτονία μετά από τη χαμένη πίστη στην αθανασία της ψυχής, είναι κάτι εντελώς αναπόφευκτο, σχεδόν αναγκαστικό. Χωρίς την πίστη στην αθανασία, χάνονται οι δεσμοί με τη ζωή και το νόημά της, και φτάνει κανείς, μέσω μιας μόνιμης και ασυνείδητης θλίψης, στην αυτοκτονία. Αν η πίστη στην αθανασία είναι τόσο αναγκαία για τη ζωή του ανθρώπου, τότε αυτή είναι η κανονική και φυσική κατάστασή του. Με μια λέξη, η ιδέα για την αθανασία είναι

¹⁵⁰ Ibid., σ. 393. Επίσης, βλ. Ε.Π. Παπανούτσος, *Πρακτική φιλοσοφία*, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1984. σ. 204. Η σπουδαιότητα της ιδέας για την αθανασία της ψυχής βρίσκεται ήδη στον Πλάτωνα που «έδωσε σ' αυτή την υψηλόφρονα θεώρηση μια εξαιρετικά υποβλητική τροπή. Πόθος αθανασίας, έφεση και επιδίωξη αιωνιότητας είναι για τον Έλληνα σοφό η ουσία και η δικαίωση της ζωής, η βαθιά και αξερίζωτη ορμή που σε όλη την κλίμακα των έμβιων όντων εξωτερικεύεται με τον έρωτα. Να υψώνεται πάνω από τη φθορά με την κατάκτηση της διάρκειας είναι το νόημα και η αξία του υπάρχεις. Σκοπός και αποτέλεσμα: να ξεπεραστεί ο θάνατος, να διατηρηθεί η ύπαρξη σ' αυτό που είναι από τη φύση της αιωνιότητα.»

¹⁵¹ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Το ημερολόγιο του συγγραφέα* (= *Dnevnik pisca* 1876), σ. 395.

*η ίδια η ζωή, η τελική της φόρμουλα και αρχική πηγή αλήθειας και γνώσεων για την ανθρωπότητα.»*¹⁵²

Οι ιδέες του Ντοστογιέφσκι άσκησαν καταλυτική επίδραση στη σκέψη του Καμύ, ο οποίος, παραλαμβάνοντας το θέμα της αυτοκτονίας όπως ο Ρώσος λογοτέχνης το επαναπροσδιόρισε, εκτίμησε πως είτε αυτό κατευθύνει κάποιον προς την απόλυτη ταύτιση με τις θέσεις του Ντοστογιέφσκι είτε οδηγεί στη ριζική άρνηση και την αντιδραστική κριτική του. Ο Καμύ δηλώνει: «*Στα μυθιστορήματα του Ντοστογιέφσκι το θέμα τίθεται τόσο έντονα που δεν μπορεί παρά να οδηγήσει σε ακραίες λύσεις. Η ύπαρξη είναι ψέμα ή είναι αιώνια.*»¹⁵³ Αυτή η υπαρξιακή και διανοητική ένταση που το συγκεκριμένο δίλημμα προκαλεί, καθιστώντας, υπό όρους, αποδεκτή την έσχατη πράξη, νοσηματοδοτεί εκ νέου τα πλέον σημαντικά ερωτήματα, της ζωής, της ελευθερίας και του θανάτου. Μπορεί να πει κανείς πως «*Ο μύθος του Σίσυφου*» είναι ένα δοκίμιο που διαλέγεται με τις ιδέες του μεγάλου Ρώσου στοχαστή, και διαρθρώνεται με ερωτήσεις και απαντήσεις οργανωμένες γύρω από τις κύριες θεματικές που εγείρει ο στοχασμός του Ντοστογιέφσκι. Αλλά και *Οι Δαιμονισμένοι*, με τον χαρακτήρα του Κυρίλωφ, άσκησαν επίσης καταλυτική επίδραση στη διαμόρφωση των απόψεων του Καμύ, όπως ο *Μύθος του Σίσυφου* δείχνει.¹⁵⁴

Το κεντρικό πρόβλημα, το πλέον χαρακτηριστικό, που μελετάται στον *Μύθο του Σίσυφου* είναι εκείνο του παραλόγου (absurd). Κατά τον Καμύ, ο Ντοστογιέφσκι υπήρξε ο απόλυτος στοχαστής του παραλόγου, αυτός που κατανόησε σε βάθος όλη την προβληματική του θέματος στις οντολογικές, ηθικές, ψυχολογικές και υπαρξιακές του διαστάσεις.¹⁵⁵ Αρχικά, ο Καμύ έκανε ανάλυση του παραλόγου στα πλαίσια του μυθιστορήματος,

¹⁵² *Ibid.*, σ. 395.

¹⁵³ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο μύθος του Σίσυφου, Δοκίμιο για το παράλογο*, (μτφρ. Νίκη Καρακίτσου-Ντουζέ), Καστανιώτη, Αθήνα 2007, σ. 35.

¹⁵⁴ Βλ. Ray DAVIDSON, *Camus: Challenge of Dostoevsky*, Exeter, Exeter University Press, 1997, σ. 70. «Οι George Strem, Ervin Brody, Kriztina Horvath, Nadine Naton, Julie Vincent και εγώ υπήρξαμε οι πιο ένθερμοι οπαδοί και εκτιμητές της βαθιάς εκτίμησης του Καμύ προς τον χαρακτήρα του Κυρίλωφ, έστω και αν τα άρθρα αυτά εμπεριέχουν μεγάλο εύρος των παραλλαγών αυτής της άποψης. Ο Brody είναι ο πιο ενθουσιώδης στην αντίδρασή του ως προς την ανάλυση που έκανε ο Καμύ για τον χαρακτήρα του Κυρίλωφ, θεωρώντας ότι είναι μια 'μοναδική ερμηνεία', ενώ η Julie Vincent υποστηρίζει ότι οι ανεπάρκειες των γαλλικών μεταφράσεων τις οποίες χρησιμοποιούσε ο Καμύ, τον έκαναν να παραβλέψει ορισμένες αρνητικές πτυχές του χαρακτήρα του Κυρίλωφ και να εξιδανικεύσει κάποιες άλλες, αν και η ίδια παραδέχεται ότι αυτό, από μόνο του, δημιούργησε 'μια νέα παράδοση στην ερμηνευτική του χαρακτήρα'» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

¹⁵⁵ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο μύθος του Σίσυφου*, σ. 36.

παραμένοντας στο αισθητικό στοιχείο της έκφρασης του Ντοστογιέφσκι, χωρίς ακόμη να τον κατατάσσει στους φιλοσόφους της υπέρξεως.

Ο Καμύ υποστηρίζει πως το μοναδικό φιλοσοφικό πρόβλημα, αξιωματικά καίριο, είναι εκείνο της αυτοκτονίας.¹⁵⁶ Οι λόγοι που οδηγούν σ' αυτήν είναι πάντα ανεξέλεγκτοι, απροσδιόριστοι και αφορούν στις σκέψεις, στην εσωτερική, ψυχική και πνευματική κατάσταση του ατόμου που προβαίνει στην έσχατη πράξη της αυτοκτονίας. Ορθώς επισημαίνει ένα σημαντικό στοιχείο, «στο οποίο ούτε η κοινωνία δεν δίνει μεγάλη σημασία», δηλ. την αδιαφορία των άλλων, του κοινωνικού περίγυρου απέναντι στον πόνο και τη θλίψη που βιώνει ένας άνθρωπος. Εδώ ακριβώς ταυτίζεται η σκέψη του με εκείνη του Ντοστογιέφσκι, ο οποίος τόνιζε εμφατικά την εγκληματική ανθρώπινη αδιαφορία και στόχευε στην ευαισθητοποίηση μιας κοινωνίας που ράθυμα παραδιδόταν στη σκληρή υπερκείμενη των ανθρωπίνων νομοτέλεια και την κοινωνική ανισότητα. Λέγει ο Καμύ: «Συχνά οι εφημερίδες αναφέρουν ως αίτια της αυτοκτονίας βαθιές μελαγχολίες ή ανίατη ασθένεια. Θα έπρεπε όμως να ξέρουμε μήπως την ίδια μέρα ένας φίλος του απελπισμένου του μίλησε με έναν τόνο αδιάφορο. Αυτός ο φίλος είναι ο υπαίτιος. Γιατί αυτό φτάνει για να ξεσπάσουν οι θλίψεις και η κούραση που είναι ακόμα μετέωρες.»¹⁵⁷

Έτσι, ο Καμύ υιοθετεί την έννοια της λογικής αυτοκτονίας, που παρπέμπει σε μια πράξη όχι απελπισίας αλλά ιδεολογικής πεποιθήσεως. Σε αυτή τη λογική αυτοχειρία οδηγείται ένας άνθρωπος κατόπιν εργώδους διαλεκτικής διαδικασίας και στοχασμού, απαλλαγμένος από τους συναισθηματισμούς και την πίστη στην αθανασία της ψυχής. Άραγε, αυτή η απαλλαγή αποτελεί πράγματι δείγμα απελευθέρωσης της βούλησης του ανθρώπου ή τον οδηγεί σε ακόμη μεγαλύτερη σκλαβιά, εκείνη της τυραννίας της λογικής πάνω στην ίδια την ύπαρξη;

Ο Καμύ αφορμάται από τον ντοστογιέφσκι χαρακτήρα του Κυρίλωφ· αναφέρει: «Στο μεταξύ, ξέρουμε ότι το ίδιο θέμα ενσαρκώνεται, πιο πλατιά, στον Κυρίλωφ, ήρωα των 'Δαιμονισμένων', υπέρμαχο της λογικής αυτοκτονίας. Ο μηχανικός Κυρίλωφ εξομολογείται σε κάποιο σημείο πως θέλει να απαλλαγεί απ' τη ζωή γιατί 'αυτή είναι η ιδέα του'. Εννοείται πως πρέπει να δεχτούμε τη λέξη κυριολεκτικά. Αυτό γίνεται για μια ιδέα, είναι μια σκέψη που τον ετοιμάζει για τον θάνατο. Είναι η ανώτερη αυτοκτονία. Προοδευτικά, σ' όλο το μήκος των σκηνών όπου το προσωπείο του Κυρίλωφ φωτίζεται σιγά σιγά, μας αποκαλύπτεται η θνητή σκέψη που τον εμψυχώνει.

¹⁵⁶ Ibid., σ. 4.

¹⁵⁷ Ibid., σ. 4. Επίσης, σε άλλο σημείο (σ. 91) θα αναφέρει πως: «Ο Ντοστογιέφσκι περιγράφει τις συνέπειες που μπορούν να έχουν αυτοί οι πνευματικοί ακροβατισμοί σε μια ανθρώπινη ζωή. Λογική αυτοκτονία, έτσι το ονομάζει ο Ντοστογιέφσκι στο *Ημερολόγιο*. Ο αυτοκτόνος εκδικείται, κατά κάποιο τρόπο».

*Πράγματι ο μηχανικός επαναλαμβάνει τις σκέψεις του 'Ημερολογίου'.*¹⁵⁸ Ο Κυρίλωφ θεωρεί ότι ένας άνθρωπος που βρίσκεται στην κατάσταση του διακατέχεται από το έντονο συναίσθημα φόβου. Υποφέρει γιατί φοβάται την ιδέα των βασάνων και του θανάτου. Βασανίζεται, φοβούμενος τα βάσανα. «Η ζωή είναι οδύνη, η ζωή είναι φόβος και ο άνθρωπος είναι δυστυχής.» Από την άλλη, ο Κυρίλωφ θεωρεί πως βρήκε τη λύση στο αιώνιο πρόβλημα του ανθρώπου και πως η αυτοκτονία του είναι μια απάντηση στον βασανιστικό φόβο θανάτου. Όπως λέγει ο Καμύ, «*τελικά ετοιμάζει την πράξη του μέσα σε ένα συναίσθημα ανάμικτο από επανάσταση και ελευθερία.*»¹⁵⁹

Η αυτοκτονία ως πράξη που απορρέει από συνειδητή επιλογή αποτέλεσε στο παρελθόν σημείο διαφοροποίησης μεταξύ χριστιανισμού και αρχαίας ελληνικής σκέψης, η οποία τελούσε υπό την υλιστική θεώρηση της πραγματικότητας.¹⁶⁰ Στην περίπτωση του Κυρίλωφ ενυπάρχει εμφανώς η

¹⁵⁸ *Ibid.*, σ. 92.

¹⁵⁹ *Ibid.*, σ. 92.

¹⁶⁰ Βλ. Simon Critchley, *The Book of Dead Philosophers*, London, Granta Books, 2008, σσ. 148-9. «Ο Radicati ξεκινά από μια απλή θέση, ότι τα άτομα είναι ελεύθερα να επιλέξουν το δικό τους θάνατο. Το δικαίωμα στο θάνατο βασίζεται σε μια ριζικά υλιστική αντίληψη της φύσης, που είναι εμπνευσμένη από τα επιχειρήματα των Επικούρειων και των Στωικών κατά τους οποίους η αυτοκτονία είναι μια έντιμη πράξη: η νόμιμη αποχώρηση από μια κατάσταση αφόρητου πόνου. Τέτοιες απόψεις απορρίφθηκαν από την Χριστιανική παράδοση ως παγανιστικές, ιδίως από τον Αυγουστίνο και τον Ακινάτη, αν και, όπως έχουμε ήδη δει, ήδη στον Πλωτίνο βρίσκει κανείς τα επιχειρήματα εναντίον της αυτοκτονίας. Για έναν Χριστιανό, η ζωή είναι κάτι χαρισμένο, είναι ένα σημείο αναφοράς, επί του οποίου έχουμε το δικαίωμα χρήσης (*usus*), αλλά όχι διακυβέρνησης (*dominion*), κάτι το οποίο είναι προνόμιο του Θεού. Ένας αληθινός Χριστιανός πρέπει να αγωνιστεί υποφέροντας σαν Χριστιανός στρατιώτης. Η στάση αυτή άρχισε να αμφισβητείται τον δέκατο έβδομο αιώνα με την άνοδο της επιστήμης και της υλιστικής άποψης για την φύση, γενικά η αντίληψη της πραγματικότητας ως ύλης και κίνησης κατά τον Χομπς και η αθεϊστική ερμηνεία της, κατά τον Σπινόζα, ταύτισης του Θεού με τη φύση. Κατά την άποψη αυτή, ο θάνατος δεν είναι τίποτα άλλο παρά η διάλυση ενός αθροίσματος ατόμων. Είναι η μεταμόρφωση μιας υλικής μάζας σε μια άλλη, από ένα ζωντανό ανθρώπινο ον σε κάτι νεκρό. Ο Radicati επαναφέρει τη σοφία του Επίκουρου με τον ακόλουθο τρόπο: 'Θα πάψουμε να υπάρχουμε με έναν τρόπο, προκειμένου να αρχίσουμε να υπάρχουμε με άλλο [...] Για τον Χιουμ, όπως και για τον Ραντικάτι, η αυτοκτονία είναι μια πράξη που δεν πρέπει να δικαστεί, γιατί είναι μια εντελώς εύλογη απάντηση στην ανυπόφορη δυστυχία.' Ο Χιουμ προσθέτει: 'Πιστεύω ότι κανένας άνθρωπος ποτέ δεν πέταξε την ζωή, ενώ άξιζε να τη ζει.' Οι άνθρωποι δεν θα αυτοκτονήσουν εκών άκων, γιατί ο φόβος του θανάτου είναι μεγάλος. Αλλά αν η ζωή έχει γίνει ένα αβάσταχτο φορτίο, τότε, κατά τον Χιουμ, είναι δικαιολογημένο να πάρουμε μια τέτοια απόφαση [...] Το πρόβλημα της αυτοκτονίας στοίχειωνε τον Schopenhauer. Όπως ο Dale Jacqueline

σύγκρουση μεταξύ των δύο αυτών θεωρήσεων· εν τέλει θα επικρατήσει η «παγανιστική», στωική θεώρηση που ανάγει την αυτοκτονία σε πράξη αξιοπρέπειας. Μια ανάγκη για γαλήνη και η επιθυμία να απελευθερωθεί από το ασφυκτικό αίσθημα του πεπερασμένου, οδηγεί τον Κυρίλωφ να επιλέξει τη λυτρωτική απαλλαγή του από την ιδέα του Θεού. Κατά έναν τρόπο, επιδιώκει να ελευθερωθεί από εκείνο το αιώνιο και άπειρο στοιχείο της ύπαρξής του. Ο πόθος του είναι αγνός και ειλικρινής. Ο Καμύ χαρακτηρίζει τον Κυρίλωφ ως «αγνό και οργισμένο, παθιασμένο, μεθοδικό και συναισθηματικό. Δεν ωθείται στην πράξη του από μεγαλομανία. Μόνον που παίρνοντας τις λέξεις κυριολεκτικά, θα γίνει γελοίος.»¹⁶¹

Ο Ντοστογιέφσκι εκφράζει βαθύτατη κατανόηση για τα κίνητρα που ωθούν τον Κυρίλωφ στην πράξη του – η προσωπικότητά του χαρακτηρίζεται από ευγενείς πόθους και βάθος ψυχής, δεν έχει τίποτα από το χυδαίο και επιφανειακό των νιχιλιστών Καραμάζωβ. Στην αποτρόπαιη πράξη του διακρίνεται η μέριμνα για τον άνθρωπο και η προσπάθεια να απαλλαγεί η ανθρωπότητα από την πιο βασανιστική σκέψη, τη μνήμη θανάτου. Στα μάτια του Κυρίλωφ, η πηγή για τον φόβο του θανάτου βρίσκεται στο ανθρώπινο δημιούργημα, τον Θεό, γιατί ο άνθρωπος δημιούργησε τον Θεό για να απαλλαγεί από τον τρόπο του τετελεσμένου της ύπαρξης. Επομένως, εκείνος που θα απαλλαγεί από τον φόβο θανάτου διά της αυτοκτονίας, απαλλάσσεται και από την ανάγκη του για Θεό, καταργώντας τον λόγο της ύπαρξής Του.¹⁶² Λέγει ο Κυρίλωφ: «*Τρία χρόνια έψαχνα την ουσία της θεότητάς μου και τη βρήκα. Η ουσία της θεότητάς μου είναι η ανεξαρτησία. Εάν*

ορθώς υποστηρίζει, θα μπορούσε να φανεί ότι ο Σοπενχάουερ τοποθετείται υπέρ της αυτοκτονίας, με έναν ενθουσιώδη τρόπο. Ωστόσο, ο ίδιος επιμένει ότι η αυτοκτονία είναι μια δειλή πράξη. Γιατί; Η απάντηση βρίσκεται στη μεταφυσική του. Το βασικό επιχείρημα στο μεγαλύτερο φιλοσοφικό έργο του Σοπενχάουερ, 'Ο κόσμος ως βούληση και ως παράσταση', είναι ότι ο κόσμος είναι απλά μια σειρά από εφήμερες εμφανίσεις. Πίσω από αυτές τις εμφανίσεις βρίσκεται η τεράστια, παράλογη, απόρρητη και ανελέητη Βούληση. Ως εκ τούτου, και αυτή η σκέψη εδραιώνεται στον Freud, εμείς στην πραγματικότητα δεν έχουμε βούληση, αλλά η βούλησή μας ελέγχεται από έναν ασυνείδητο φορέα, πάνω στον οποίο δεν έχουμε καμία εξουσία. Το πρόβλημα με την αυτοκτονία, λοιπόν, είναι ότι διατηρεί την ψευδαίσθηση της εκουσιότητας. Για τον Σοπενχάουερ, η μόνη επιτρεπτή περίπτωση αυτοκτονίας είναι η εκούσια λιμοκτονία του ασκητή, που θα δούμε και παρακάτω στο παράδειγμα της Simone Weil. Ο ίδιος γράφει: 'Ο υψηλότερος βαθμός ασκητισμού, η απόλυτη άρνηση της πρόσκαιρης συνείδησης, είναι ο εθελούσιος θάνατος μέσω λιμοκτονίας.'» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

¹⁶¹ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο μύθος του Σίσυφου*, σ. 93.

¹⁶² Βλ. Ray DAVIDSON, *Camus: Challenge of Dostoevsky*, σσ.74-76. Στη συνέχεια, ο άνθρωπος εναποθέτει την θέλησή του πάνω από κάθε τι και γίνεται ο ίδιος θεός πάνω στη γη. «Ο άνθρωπος επιβεβαιώνει, όταν καταστρέφει τον Θεό, ότι η βούληση του δεν υπόκειται σε κανέναν μεγαλύτερο από ότι αυτόν τον ίδιο [...] Με

ο Θεός δεν υπάρχει, είμαι θεός.» Στόχος του είναι η πανανθρώπινη επίτευξη του ιερού σκοπού, της ευδαιμονίας, ευτυχίας και δόξας, η δε πράξη του θεωρεί πως θα επιβεβαιώσει την πολυπόθητη ελευθερία του. Προσπαθεί να πείσει τον εαυτό του πως αν οι άνθρωποι απαλλαγούν από πόνο και φόβο (πρωτίστως φόβο θανάτου), θα κατανοήσουν, όντας σαν τους θεούς που είναι ελεύθεροι από φόβο, ότι «*όλα είναι καλά*». Αυτό ακριβώς είναι το παράλογο της υπόθεσης. Με τα λόγια του Καμύ, ο Κυρίλωφ, «*.... στη θνητή λογική του προσθέτει μια ασυνήθιστη φιλοδοξία που φανερώνει ολοκληρωμένα την προσδοκία του: θέλει να σκοτωθεί για να γίνει θεός. Ο συλλογισμός γίνεται με κλασική διαύγεια. Εάν δεν υπάρχει θεός, είναι θεός ο Κυρίλωφ. Ο Κυρίλωφ είναι υποχρεωμένος να σκοτωθεί. Ο Κυρίλωφ οφείλει λοιπόν να σκοτωθεί για να γίνει θεός. Αυτή η λογική είναι παράλογη, μα είναι αυτή που πρέπει. Όμως, το ενδιαφέρον βρίσκεται στο να δοθεί κάποιο νόημα σ' αυτήν τη θεότητα, την ξαναφερμένη στη γη.*»¹⁶³

Ο Καμύ εκτιμά ότι εδώ ακριβώς, στο πιστεύω του Κυρίλωφ, εδραιώνεται όλη η φιλοσοφία του παραλόγου. Στην φράση: *Όλα είναι καλά*, βρίσκεται η ρίζα του παραλόγου- εκείνος που αυτοκαταστρέφεται- προσμένει να γίνει θεός. Στην λογική επεξεργασία του Κυρίλωφ, διακρίνεται η επιρροή της φιλοσοφίας του Μπακούνιν και του Φόϋερμπαχ.¹⁶⁴ Ο Φόϋερμπαχ υποστηρίζει πως ακόμη και ο ίδιος ο άνθρωπος δεν υπάρχει έξω από την λογική και όλη η έννοια *πας* πρέπει να είναι στο *πώς* να κυριαρχήσει ο λόγος σε όλες τις εκφάνσεις της πραγματικότητας και να «*καταστραφούν οι ως τώρα κοσμοϊστορικοί τρόποι αντίληψης για τον χρόνο, τον θάνατο, το εγώ, το άτομο, το πρόσωπο και το έξω από το τέλος – το απόλυτο, και ως απόλυτο θεωρούμενο πρόσωπο, ο θεός κλπ. [...] στο οποίο υπάρχει η βάση της ως τώρα ιστορίας καθώς επίσης και η πηγή του συστήματος.*»¹⁶⁵.

το που καταστρέφει την αφετηρία που είναι ο Θεός, ο άνθρωπος μπορεί να γίνει Θεός επί Γης, γιατί δεν υπόκειται σε κανέναν κύριο ή οποιαδήποτε ανώτερη θέληση.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

¹⁶³ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο μύθος του Σίσυφου*, σ. 92-93.

¹⁶⁴ Βλ. Predrag CICOVACKI, *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, σ. 135. «Τη στιγμή, που διαμορφώνεται η ορθολογική σκέψη του Κυρίλωφ, αναγνωρίζουμε την επιρροή του Μπακούνιν και του Φόϋερμπαχ. Ο Μπακούνιν συμπεραίνει: 'Όσο υπάρχει ο Θεός, ο άνθρωπος είναι ένας σκλάβος.' Δεδομένου ότι 'ο άνθρωπος είναι ορθολογικός, δίκαιος και ελεύθερος', ο άνθρωπος δεν είναι σκλάβος και 'κατά συνέπεια, δεν υπάρχει Θεός'. Παρά το γεγονός ότι ο στοχασμός του Φόϋερμπαχ είναι πιο διακριτικός, τα συμπεράσματά του είναι παρόμοια.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

¹⁶⁵ Βλ. Λούντβιχ ΦΟΪΕΡΜΠΑΧ, *Για την κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας*, (Μετάφρ. Σ. Καμπουρίδη), Εκδόσεις Αναγνωστίδη, Αθήνα 1980. σσ. 9-10. Ο Φόϋερμπαχ τοποθετείται: «Αν ο άνθρωπος ασχολείται με την πιο τρελή αντίφαση, αν και μιλά για τα πράγματα μόνο σαν αποσπασμένα και χωρισμένα από τη νόηση, αν και νομίζω ακόμα λιγότερο ότι η νόηση είναι κάτι υποκειμενικό που δεν

Όσο και αν ο Καμύ καταφάσκει κριτικά στον ντοστογιεφσκικό Κυρίλωφ, είναι αντίθετος με την αντίληψη μιας ελευθερίας που για να εδραιωθεί πρέπει πρώτα να αναιρέσει την ύπαρξη του Θεού. Ο *homme absurde* του Καμύ δεν θέτει καν ζήτημα επιβολής μιας υπεράνω όλων ανθρώπινης θέλησης ούτε της ύπαρξης μιας καταστατικής αρχής ότι ο Θεός δεν υπάρχει· ο θάνατος, για τον *homme absurde* είναι εξ ορισμού παρών και το τέλος προκαθορισμένο.¹⁶⁶ Η προσοχή του Καμύ στρέφεται εξ ολοκλήρου στο παρόν, χωρίς τις αναδρομές στο παρελθόν, που θα βαραίνουν τη συνείδηση. Δεν στρέφεται ούτε στο μέλλον, που δεν είναι επ' ουδενί ελέγξιμο ή προβλέψιμο από τον άνθρωπο.

Η ζωή καθορίζεται από τη συνήθεια· τον γελοίο χαρακτήρα της ίσως είναι σε θέση να αναγνωρίσει εκείνος που πεθαίνει εκούσια, συνειδητοποιώντας *«την απουσία κάθε βαθιάς αιτίας, τον ανόητο χαρακτήρα της καθημερινής κίνησης και την ματαιότητα του πόνου.»*¹⁶⁷ Εδώ συνοψίζεται – πέρα από ψευδαισθήσεις – ολόκληρη η επιχειρηματολογία του αυτόχειρα, στην οποία υποφώσκει μια βαθύτατη αίσθηση αποξένωσης. Για τον Καμύ, *«...αυτή η απόσταση του ανθρώπου από τη ζωή του, του ηθοποιού από το σκηνικό του αποτελεί κυριολεκτικά το συναίσθημα του παραλόγου.»*¹⁶⁸ Διερωτάται αν το παράλογο οδηγεί στο θάνατο ή αν η αυτοκτονία έρχεται ως αποτέλεσμα της λογικής, εφόσον η λογική σκέψη μπορεί να οδηγήσει στο συμπέρασμα πως η ζωή είναι χωρίς νόημα, όλα αφόρητα και μάταια, ώστε – εν τέλει – να φτάνει κάποιος στο θάνατο. Εδώ, η σκέψη του Καμύ τέμνεται με εκείνη του Ντοστογιέφσκι στον περί λογικής αυτοκτονίας

υπάρχει στην πραγματικότητα, πολύ περισσότερο που ο ίδιος ο άνθρωπος δεν υπάρχει έξω από τη νόηση, μπορεί καθαρότατα να αποδειχθεί πως η νόηση είναι ο γενικότερος, ο περιεκτικότερος χώρος όλων των πραγμάτων και υποκειμένων κι ακόμα ότι κάθε πράγμα, κάθε υποκείμενο είναι αυτό που είναι μόνο διαμέσου της παράστασης στην ίδια τη νόηση.»

¹⁶⁶ Βλ. Ray DAVIDSON, *Camus: Challenge of Dostoevsky*, σ. 77. Η παρατήρηση του Joseph Marek είναι εύστοχη: «Η ελευθερία είναι η αφετηρία του Ντοστογιέφσκι, και αυτήν προσπαθεί να αποσαφηνίσει και να αιτιολογήσει. Εν αντιθέσει, η ελευθερία, για τον Καμύ, προκύπτει μόνο ως μία από τις συνέπειες της έκφρασης του παραλογισμού: το πρόβλημα της ελευθερίας δεν είναι πια κεντρικό πρόβλημα. Ο Καμύ μας προβάλλει έναν άνθρωπο που αποφασίζει να ζήσει ως ελεύθερο πρόσωπο τη στιγμή που αναγνώρισε όλο τον παραλογισμό της θέσης στην οποία βρίσκεται. Όμως, δεν προοριζόταν αρχικά για την ελευθερία, ούτε ορίζεται ουσιαστικά από εκείνη. Σ' αυτό το σημείο ο Καμύ ριζικά διαφοροποιεί τον εαυτό του από τον Σαρτρ και τους άλλους υπαρξιστές, που στέκονται πιο κοντά στον Ντοστογιέφσκι.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

¹⁶⁷ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο Μύθος του Σίσυφου*, σ. 5.

¹⁶⁸ *Ibid.*, σ. 5.

προβληματισμό του. Ριζικό αίτιο της καταστροφικής πράξης δεν παρουσιάζεται να είναι ο παραλογισμός, αλλά η λογική.

Το μόνο παράδοξο και παράλογο του προβλήματος έγκειται στο γεγονός ότι είναι ακριβώς η λογική που εμφανίζεται να γεννά μια τέτοια πράξη, και όχι το παράλογο. *«Με τη βοήθεια λοιπόν αυτού του ακαθόριστου συναισθήματος του παραλογισμού, ίσως μπορέσουμε και φτάσουμε στους διαφορετικούς μα αδελφικούς κόσμους της σκέψης, της τέχνης να ζεις ή γενικά της τέχνης. Αφετηρία είναι το κλίμα του παραλογισμού. Τέρμα, το παράλογο σύμπαν και εκείνη η πνευματική στάση που φωτίζει τον κόσμο με ένα καθαρό φως κάνοντας έτσι να φανεί ένα ξεχωριστό, ένα προνομιούχο και αδιάλλακτο πρόσωπο.»*¹⁶⁹

Το παράλογο, συνεπώς, αποδεσμεύεται από το αντίβαρο της λογικής και ανοίγει άλλους δρόμους και μονοπάτια, αποκαλύπτοντας μια διαφορετική διάσταση της πραγματικότητας και το αυθεντικό του προσώπου. Το παράλογο αναιρεί το υποκριτικό και ψεύτικο προσωπείο και - όντας ρηξικέλευθο - μας κατευθύνει προς την αλήθεια και τη μοναδικότητα του προσώπου. Αποτελεί την αφετηρία ενός δρόμου που δεν έχει παρά μοναδικό τέρμα το πρόσωπο καθ' εαυτό. Το τέρμα μπορεί να είναι είτε η αφύπνιση είτε η ασυνείδητη επιστροφή στην πρωταρχική στάση. *«Στο τέλος της αφύπνισης βρίσκεται το αποτέλεσμα που φτάνει με τον καιρό: αυτοκτονία ή αναθεώρηση.»*¹⁷⁰ Μ' άλλα λόγια, το παράλογο είναι η μόνη οδός προς τη λύτρωση – πέρα από τον μηδενισμό που καθιστά την ύπαρξη ανεκτή. Καταφέρνει, ίσως, να νικήσει το θάνατο έστω και προσωρινά και να απεγκλωβίσει τον άνθρωπο από την μελαγχολία του φθαρτού. *«Ο Κυρίλωφ, λοιπόν, οφείλει να σκοτωθεί από αγάπη για την ανθρωπότητα. Οφείλει να δείξει στ' αδέρφια του έναν βασιλικό και δύσκολο δρόμο που θα βαδίζει πάνω του πρώτος. Αυτή είναι μια παιδαγωγική αυτοκτονία. Επομένως, ο Κυρίλωφ θυσιάζεται. Αλλά εάν σταυρώνεται, δεν είναι απατημένος. Παραμένει άνθρωπος-θεός, πεισμένος για ένα θάνατο χωρίς μέλλον, διαποτισμένος από την ευαγγελική μελαγχολία. 'Εγώ', λέει, 'είμαι δυστυχισμένος γιατί α ν α γ κ ά ζ ο μ α ι να επιβεβαιώσω την ελευθερία μου'. Έτσι, αυτός είναι νεκρός, οι άνθρωποι επιτέλους φωτίζονται, αυτή η γη θα γεμίσει από τσάρους και θα λάμψει από ανθρώπινη δόξα. Η πιστολιά του Κυρίλωφ θα γίνει το σύνθημα της τελικής επανάστασης. Δεν τον σπρώχνει, λοιπόν, η απελπισία στο θάνατο μα η αγάπη του πλησίον για τον ίδιο.»*¹⁷¹

Εδώ ακριβώς αποκαλύπτεται ένας βαθύτερος δεσμός του Καμύ με τον Ντοστογιέφσκι. Πρόκειται για το κοινό σημείο αναφοράς τους, την αποκάλυψη της αληθινής και γνήσιας προσωπικότητας. Ο Καμύ υποστηρίζει ότι *«...το παράλογο σύμπαν κι εκείνη η πνευματική στάση που φωτίζει τον κόσμο*

¹⁶⁹ Ibid., σ. 11.

¹⁷⁰ Ibid., σ. 12.

¹⁷¹ Ibid., σ. 94.

με ένα καθαρό φως κάνοντας έτσι να φανεί ένα ξεχωριστό, ένα προνομιούχο κι αδιάλλακτο πρόσωπο.»¹⁷² Η διαδικασία της αφύπνισης είναι δραματική, όμως μαζί με τον «πόθο του απόλυτου»¹⁷³ αποσκοπεί στην ενότητα και την πληρότητα του προσώπου. Ωστόσο το τέλος της είναι αβέβαιο, και αβέβαιη παραμένει και η πραγματική γνώση του εαυτού μας. Ο ίδιος μας ο εαυτός θα παραμείνει ξένος. «Γι' αυτόν τον κόσμο και για τον εαυτό μου είμαι ένας ξένος, οπλισμένος σε κάθε περίπτωση με μια σκέψη που από τη στιγμή που διαπιστώσει, αρνιέται τον εαυτό της.»¹⁷⁴

Πέρα από την αποκάλυψη του αληθινού προσώπου – διαδικασία που αφορμάται από το παράλογο - η κατεύθυνση από και προς το παράλογο είναι διαμετρικά αντίθετη στους δύο συγγραφείς. Για τον Ντοστογιέφσκι το παράλογο είναι λογική συνέπεια της απουσίας πίστεως στην αιωνιότητα της ψυχής, ενώ ο Καμύ θεωρεί ότι το παράλογο ορίζεται ως η απουσία λογικής, ως τρόπος και ευκαιρία για το πρόσωπο να βγει από τα δεσμά της λογικής και προκαθορισμένης πραγματικότητας και να γνωρίσει την αλήθεια. Κατά τον Ντοστογιέφσκι, η πίστη στην αθανασία της ψυχής είναι η μόνη φυσική στάση του ανθρώπου, ο ακρογωνιαίος λίθος της ίδιας της ύπαρξής του.¹⁷⁵ Με αυτή την προκειμένη, ο Ρώσος στοχαστής θα καταλήξει σε ένα και μόνο συμπέρασμα-θέση.

Σε δύο αποσπάσματα, το πρώτο από το *Ημερολόγιο του συγγραφέα* και το δεύτερο από τους *Αδελφούς Καραμάζωβ* φανερώνεται μια πλήρης μεταφυσική στροφή, που οδηγεί τον συγγραφέα σε νέα φιλοσοφική θέση. Αισθανόμενος την υποχρέωση να απαντήσει στις διαμαρτυρίες ορισμένων κριτικών που απέρριψαν τον συλλογισμό του λογικού αυτοκτόνου, θα αναπτύξει τη συλλογιστική του στα επόμενα τεύχη του «Ημερολογίου» και θα καταλήξει: «Εάν η πίστη στην αθανασία είναι τόσο αναγκαία για την ανθρώπινη ύπαρξη (χωρίς αυτή θα σκοτωνόταν), τότε αυτή είναι η φυσική τάξη της ανθρωπότητας. Αφού είναι έτσι, η αθανασία της ανθρώπινης ψυχής, χωρίς

¹⁷² *Ibid.*, σ. 11.

¹⁷³ *Ibid.* σ. 16.

¹⁷⁴ *Ibid.* σ. 18.

¹⁷⁵ Βλ. όλη την σχετική ανάλυση στο Κεφάλαιο 3. Suicide and Logic in: Ray DAVIDSON, *Camus: The Challenge of Dostoevsky*. «Η πίστη στην αθανασία είναι τόσο απαραίτητη για τον άνθρωπο, ακριβώς γιατί είναι η κανονική κατάσταση της ανθρωπότητας. Επειδή αυτό είναι έτσι, η αθανασία της ψυχής υπάρχει χωρίς καμία αμφιβολία. Με λίγα λόγια, η ιδέα της αθανασίας αποτελεί την ίδια τη ζωή, είναι η ύπαρξη, η οριστική της διατύπωση, η κύρια πηγή της αλήθειας για την ανθρώπινη φυλή και της επίγνωσης του τι είναι πεπερασμένο.» (Μτφρ. της συγγραφέα), σ. 33.

αμφιβολία υπάρχει».¹⁷⁶ Εκτός απ' αυτό, στις τελευταίες σελίδες των *Αδελφών Καραμάζωβ*, όπου φτάνει στη λύση της η γιγαντιαία αναμέτρηση του ανθρώπου με τον Θεό, τα παιδιά ρωτάνε τον Αλιόσα: «Καραμάζωβ, είναι αλήθεια αυτό που λέει η θρησκεία, πως θ' αναστηθούμε και θα ξαναδούμε ο ένας τον άλλο;» Και ο Αλιόσα απαντάει: «Οπωσδήποτε θα ξαναϊδωθούμε, θα διηγηθούμε χαρούμενα όλα όσα έγιναν».¹⁷⁷

Αντίθετα, ο Καμύ θεωρεί πως η ζωή, ακριβώς επειδή έχει αδιαμφισβήτητο τέλος στη δεδομένη γήινη συνθήκη και επειδή είναι μία και μοναδική, επιβάλλεται να είναι γεμάτη χαρά και απολαύσεις, μέχρι την τελευταία στιγμή. Για τον Καμύ, το παράλογο είναι αντίθετο στον θάνατο, και συνάδει κατ' απόλυτο τρόπο με την έννοια της ευτυχίας. Ακριβώς επειδή η ζωή στερείται νοήματος, οφείλει να είναι πλούσια και απολαυστική στην κάθε της στιγμή. Στον Μύθο του Σίσυφου ο Καμύ λέγει: «Δεν ανακαλύπτει κανείς το παράλογο αν δεν επιχειρήσει να γράψει κάποιο εγχειρίδιο ευτυχίας... Όμως, ένας κόσμος υπάρχει. Η ευτυχία και το παράλογο είναι δύο παιδιά της ίδιας γης. Είναι αχώριστα. Θα ήταν σφάλμα να πει κανείς πως η ευτυχία γεννιέται αναγκαστικά από την ανακάλυψη του παραλόγου. Συμβαίνει το ίδιο συχνά, το συναίσθημα του παραλόγου να γεννιέται από την ευτυχία.»¹⁷⁸ Τρέφοντας ασίγαστο ενδιαφέρον για τη σκέψη του Ρώσου λογοτέχνη, καταλήγει: «Έτσι, μυθιστορήματα όπως το *Ημερολόγιο* θέτουν το θέμα του παραλόγου. Εγκαθιδρύουν τη μέχρι θανάτου λογική, την έξαρση, την τρομοκρατική ελευθερία, τη δόξα των τσάρων που γίνεται ανθρώπινη. Όλα είναι καλά, 'όλα επιτρέπονται' και τίποτα δεν είναι μισητό: είναι όλες παράλογες κρίσεις... Και, χωρίς αμφιβολία, κανείς δεν ήξερε σαν τον Ντοστογιέφσκι να δώσει στον παράλογο κόσμο τόσο κοντινές και βασανιστικές γοητείες.»¹⁷⁹

Αλλά και η ίδια η θεματική, η λογοκριτική αυτοκτονία, έκανε τον Καμύ – αναντίστοιχο στις φιλοσοφικές του θέσεις προς ό,τι ο Ντοστογιέφσκι πρόσβευε – να στραφεί με έντονο ενδιαφέρον στα βασανιστικά ερωτήματα που ο Ρώσος στοχαστής έθεσε ως προς το ζήτημα της αυτοκτονίας. Ασχολήθηκε διεξοδικά και επανειλημμένα με αυτό, αν και η αγάπη για τη ζωή, ακόμη και όταν κανένα νόημα δεν ανιχνεύεται σ' αυτήν, αποτελούσε για εκείνον όρο *sine qua non*. Στη διερεύνησή του δεν ωθήθηκε από υποκειμενικούς λόγους, αλλά από ένα καθαρά διαλεκτικό πρόσταγμα

¹⁷⁶ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Το ημερολόγιο του συγγραφέα* (= *Dnevnik pisca* 1876), σ. 390.

¹⁷⁷ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο Μύθος του Σίσυφου*, σ. 96.

¹⁷⁸ *Ibid.*, σ. 106.

¹⁷⁹ *Ibid.*, σσ. 95-96.

απέναντι σε αυτό που ο στοχασμός του Ντοστογιέφσκι είχε συλλάβει και αναδειξεί.¹⁸⁰

Στο *Μύθο του Σίσυφου* η ζωή δεν εκλαμβάνεται ως παράλογη· ο άνθρωπος κατέχει αναπαλλοτρίωτη την ελευθερία να σκέφτεται και να δρα.¹⁸¹ Το παράλογο δημιουργείται από τη σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο, μέσω της ελευθερίας που αυτός διαθέτει. Ο Καμύ δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην Τέχνη, όχι μόνον ως μορφή ανθρώπινης έκφρασης αλλά και ως τρόπο να πασχίσει κανείς για την ελευθερία. Η Τέχνη δεν είναι απότοκο κάποιου ιδεολογικό-πολιτικού αγώνα, είναι δημιουργία σκέψης, πνευματική πρόκληση και αφύπνιση που εκκολάπτει νέες ιδέες.¹⁸²

III.2. Ο επαναστατημένος άνθρωπος

Το έργο του Ντοστογιέφσκι «*Οι Δαιμονισμένοι*» αποτέλεσε κείμενο-πρόκληση για να αναπτύξει ο Καμύ τις ιδέες του περί επαναστατικής δράσης και να ανιχνεύσει τον τρόπο με τον οποίο η δράση αυτή οργανώθηκε κατά τη διάρκεια της Ιστορίας. Το φιλοσοφικό υπόβαθρο της επανάστασης ως όρου μεταφυσικού ανιχνεύεται σε διαφορετικές ιδεολογίες, την πραγματική όμως έκφρασή της αποκτά με την *πράξη* του επαναστατημένου ανθρώπου. Σε αυτή τη φύση της *πράξης* επικεντρώνεται το έργο του Γάλλου υπαρξιστή, το οποίο τροφοδοτείται σημαντικά από τους *χαρακτήρες* «των

¹⁸⁰ Βλ. Ray DAVIDSON, *Camus: The Challenge of Dostoevsky*, σ. 37. «Αν η αγάπη του Καμύ για την ζωή και το αίσθημα πληρότητας είναι όντως πραγματικά, τότε η προβληματική για την αυτοκτονία θα μπορούσε καλύτερα να περιγραφεί ως ένα δραματικό τέχνασμα, που να τον βοηθά να εκφράσει πλήρως την αγάπη του, απορρίπτοντας την αυτοκτονία. Αν τα πράγματα είναι έτσι, θα μπορούσε να προστεθεί ότι ο Καμύ, στο πρώιμο έργο του, δεν ασχολήθηκε με την αυτοκτονία γιατί έτρεφε ιδιαίτερο ενδιαφέρον γι' αυτήν ή τον κυρίευε ως πειρασμός, αλλά μάλλον ένας από τους κύριους παράγοντες στην αποσαφήνιση υπήρξε η στοχαστική του προσήλωση στον Ντοστογιέφσκι.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

¹⁸¹ Βλ. Heiner WITTMANN, *Aesthetics in Sartre and Camus, The Challenge of Freedom*, Frankfurt am Main, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2009, σ. 107.

¹⁸² *Ibid.*, σ. 110. «Ο Καμύ εξετάζει τη σχέση μεταξύ τέχνης και πολιτικής. Ένα έργο τέχνης, μέσα από την ίδια την ύπαρξή του, αναιρεί την επιτυχία μιας ιδεολογίας [...] Αφού οι ιδεολογίες έχουν αρχίσει να παρουσιάζουν ολοκληρωτικές απαιτήσεις, πλέον δεν πρέπει να παραβλέπεται η έντονη αντίθεση μεταξύ των καλλιτεχνών και των κατακτητών. Οι καλλιτέχνες είναι σε θέση να διαφοροποιηθούν και να κάνουν λεπτές διακρίσεις, ενώ οι κατακτητές, που καταπιάνονται με την ιδεολογία, δεν επιτρέπουν καμία διαφορά και απόκλιση.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

τριών δαιμονισμένων». ¹⁸³ Ο Καμύ εστιάζεται κυρίως στο προεξαγγελτικό μήνυμα του ντοστογιεφσκικού έργου, το οποίο αποκαλύπτει την ένδεια του μηδενισμού, της έσχατης ελευθερίας, χωρίς όρια. Οι σφοδρές ενστάσεις του Ρώσου στοχαστή ως προς την ορθότητα των ιδεών του μηδενισμού θα αποδειχτούν σωστές, όπως έχει αποκαλύψει η ιστορική τους πορεία και το αδιέξοδο στο οποίο κατέληξαν.

Η αρνητική ελευθερία, η ακραία έκφραση της οποίας απαντάται στον επαναστατημένο άνθρωπο και τις πράξεις του, είτε καταλήγει στην αυτοκτονία ως επιστέγασμα της απόλυτης ελευθερίας είτε φτάνει στη δολοφονία, τη μηδενιστική δολοφονία, όπως τη χαρακτηρίζει ο Καμύ. *«Η απόλυτη ελευθερία χλευάζει τη δικαιοσύνη. Η απόλυτη δικαιοσύνη αρνείται την ελευθερία. Για να καταστούν αποδοτικές, οι δύο έννοιες πρέπει να βρουν, η μια στην άλλη, τα όρια τους. Κανείς δεν θεωρείται ελεύθερος αν δεν είναι συγχρόνως και δίκαιος, ούτε δίκαιος αν δεν είναι ελεύθερος. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, δεν μπορούμε να συλλάβουμε την έννοια της ελευθερίας χωρίς τη δυνατότητα να λέμε καθαρά τι είναι δίκαιο και τι άδικο, να διεκδικούμε ολόκληρη την ανθρώπινη υπόσταση, στο όνομα ενός μορίου της υπόστασης που αρνείται να πεθάνει. Υπάρχει, τέλος, μια δικαιοσύνη, αν και τελείως διαφορετική, στην αποκατάσταση της ελευθερίας, της μοναδικής άφθαρτης αξίας της ιστορίας. Οι άνθρωποι πέθαιναν πάντα δικαιολογημένα μόνο για την ελευθερία, και δεν πίστευαν έτσι ότι πέθαιναν ολοκληρωτικά.»* ¹⁸⁴

Μια αρχή διέπει την όλη υπόσταση του επαναστατημένου ανθρώπου, και αυτή είναι το αίτημα να αποκατασταθεί η τάξη, η ενότητα και η δικαιοσύνη. Ο Καμύ ορίζει αυτή την αρχή ως εξής: *«Ο επαναστάτης απαιτεί να του αναγνωρίσουν ξεκάθαρα την αξία, γιατί ψυχανεμίζεται ή γνωρίζει ότι, χωρίς αυτή την αρχή, η αταξία και το έγκλημα θα βασίλευαν στον κόσμο. Η εξέγερση εκδηλώνεται σ' αυτόν ως διεκδίκηση σαφήνειας και ενότητας. Η πιο στοιχειώδης ανταρσία εκφράζει, παραδόξως, την προσδοκία για την εγκαθίδρυση μιας τάξης.»* ¹⁸⁵ Ο επαναστατημένος άνθρωπος αναζητά την ολοκλήρωση της ύπαρξης, στη σωτηρία όχι μόνον του ιδίου αλλά και της κοινωνίας, της οποίας είναι αυτός το μέλος. Η σωτηρία του θα έρθει όταν ο ίδιος από τον κατακερματισμό αναχθεί στην ακεραιότητα, η δε κοινωνία θα σωθεί όταν θα αποτελέσει συσπειρωμένο σύνολο ολοκληρωμένων ανθρώπων. Αυτό ακριβώς προανήγγειλε ο Ντοστογιέφσκι στα έργα του: μια καινή κοινωνία και έναν καινό άνθρωπο, δίκαιο, ολοκληρωμένο και ελεύθερο. Αντιστικτικά, ο Ντοστογιέφσκι σκιαγράφησε ανθρώπους που απώλεσαν την ελευθερία τους, που χάθηκαν στα σκοτάδια της αποξένωσης, εγκλωβίστηκαν σε μια ζοφερή μοίρα και είδαν την ύπαρξή τους να θρυμματίζεται.

¹⁸³ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο Επαναστατημένος άνθρωπος*, (μτφρ. Ν. Καρακίτσου-Douge και Μ. Κασαμπάλογλου-Roblin), Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη 2014, σ. 45.

¹⁸⁴ *Ibid.*, σσ. 46-8.

¹⁸⁵ *Ibid.*, σ. 50.

έδειξε πού οδηγεί η άσκηση της έσχατης ελευθερίας και η στροφή προς επιλογές που βασίζονται σε μια βούληση δήθεν παντοδύναμη.

Ακριβώς το ίδιο σκεπτικό ακολουθεί ο Καμύ, χωρίς να ασπάζεται τις υπαρξιακές λύσεις και θέσεις που εκπονεί ο Ντοστογιέφσκι. Ο Καμύ ορίζει τον επαναστατημένο άνθρωπο ως ένθεο, που επιζητεί την τάξη και ταυτόχρονα κατηγορεί τον Θεό ως υπαίτιο για τη θνητή του φύση.¹⁸⁶ Ο στοχασμός του βαδίζει παράλληλα με αυτόν του Ντοστογιέφσκι, ως προς τα κίνητρα, τις προθέσεις και τα αποτελέσματα της επανάστασης ενάντια στον Θεό: «Η ανθρώπινη ανταρσία καταλήγει σε μεταφυσική επανάσταση. Πορεύεται από το φαίνεσθαι στο πράττειν, από τον δανδή στον επαναστάτη. Όταν ο θρόνος του Θεού γκρεμίζεται, ο επαναστάτης θα αναγνωρίσει ότι τούτη τη δικαιοσύνη, τούτη την τάξη, τούτη την ενότητα που μάταια έψαχνε στην υπόστασή του, έχει τώρα τη δυνατότητα να τις δημιουργήσει με τα ίδια του τα χέρια και να δικαιολογήσει συνεπώς την καθαίρεση του Θεού. Τότε θα αρχίσει μίαν απελπισμένη προσπάθεια για να ιδρύσει, ακόμη και με το έγκλημα αν χρειαστεί, την αυτοκρατορία των ανθρώπων. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς τρομακτικές συνέπειες, από τις οποίες γνωρίζουμε μόνο μερικές προς το παρόν.»¹⁸⁷

Αυτές τις καταστροφικές συνέπειες βίαιων κοινωνικών αλλαγών διαβλέπει ο Ντοστογιέφσκι αρχικά στον Υπόγειο άνθρωπο και διεξοδικά στους Δαιμονισμένους. Στο πρόσωπο του Νετσάεβ ο συγγραφέας θα προβεί σε μια μελέτη της πολυπλοκότητας και της επικινδυνότητας της κατάστασης που επικρατούσε στην Ρωσία εκείνη την εποχή. Ο ίδιος διέβλεπε όχι την έλευση της επανάστασης αλλά το φάσμα της ολοκληρωτικής καταστροφής. Οι επαναστάτες που πρόβαλλαν μέσα από τη ρωσική κοινωνία δεν παρωθούνταν πλέον από ευγενείς πόθους, αλλά βρίσκονταν σε κατάσταση απόλυτης ηθικής διαφθοράς, δαιμονισμένοι. Η ρηξικέλευθη και αρκετά ακραία άποψη που απαντάται σε πρόσωπα των Δαιμονισμένων αφορά στην αθανασία, μέσω της επίτευξης ενός είδους τελειότητας, μιας υπέρβασης που τείνει στη θεοποίηση του ίδιου του προσώπου¹⁸⁸ – ενός *Übermensch* του

¹⁸⁶ *Ibid.*, σ. 50-51. «Ο μεταφυσικός άνθρωπος, λοιπόν, δεν είναι σίγουρα άθεος, όπως θα μπορούσαμε να πιστέψουμε, οπωσδήποτε όμως είναι βλάσφημος. Είναι πρώτα από όλα βλάσφημος στο όνομα της τάξης, κατηγορώντας τον Θεό ως πατέρα του θανάτου και ως ύψιστο σκάνδαλο.»

¹⁸⁷ *Ibid.*, σσ.52-53

¹⁸⁸ Βλ. Predrag CICOVACKI, *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, σ. 118. «Ο Στεπάν, ο Πέτρος και ο Σταβρόγκιν μπαίνουν στον πειρασμό με το όνειρο να κάνουν τους εαυτούς τους 'μεγαλύτερους από τη ζωή'. Ο Ντοστογιέφσκι θέλει να τονίσει τον κίνδυνο αυτής της στάσης [...] Όχι μόνο δεν θα μπορούσα να γίνω θεός, αλλά όσο ισχυρότερη είναι η επιθυμία μου για την θεοποίηση του εαυτού μου, τόσο μεγαλύτερη θα είναι η αυταπάτη μου, εν τέλει, και η απελπισία μου.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

Νίτσε: Ο Βερχοβένσκι υποστηρίζει ότι η θνητή ύπαρξη του ανθρώπου τείνει αδιαμφισβήτητα να λατρεύει κάτι πολύ ανώτερο από αυτήν και άφθαρτο. Συνεπώς, αν η λατρεία στρέφεται στον Θεό, ο άνθρωπος προσδιορίζεται από το αιώνιο και άφθαρτο Όν που λατρεύει. Αν η λατρεία έχει ως αντικείμενο το φθαρτό Εγώ, το οριοθετημένο από τα πάθη του, τότε η ανθρώπινη ύπαρξη τείνει προς την αρνητική ελευθερία και εγκλωβίζεται σε μια πραγματικότητα απ' όπου το νόημα έχει αφαιρεθεί. Αν παραγκωνιστεί η επιούσια ανάγκη του ανθρώπου να πιστεύει και να τείνει προς κάτι ανώτερο και ιερό,¹⁸⁹ είναι αναπόφευκτες οι επιπτώσεις του εγχειρήματος: κενότητα του Εγώ, απελπισία, μηδενισμός, καταστροφή, τόσο του ατόμου όσο και της κοινωνίας ολόκληρης. Η μοίρα της Ευρώπης φαίνεται πλέον να καθορίζεται από τις επιλογές εκείνων που την οδηγούν στη σκοτεινή περίοδο ενός αυτοτροφοδοτούμενου μηδενισμού.

Το συγκεκριμένο σημείο καμπής ανιχνεύεται ήδη στον Ρουσσώ και στους μετέπειτα Ρομαντικούς. Εκεί ο όρος ελευθερία θα αποκτήσει το νέο περιεχόμενο της αυτοδημιουργίας, της αυτοεκπλήρωσης και της διόρθωσης της Φύσης, χωρίς τη συμβολή του Θεού και πέρα από το κρίσιμο *κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν*.¹⁹⁰ Αυτές οι θέσεις καθορίζουν για τον Ντοστογιέφσκι

¹⁸⁹ *Ibid.*, σ. 121. «Ο Ντοστογιέφσκι σαφώς κατανοεί ότι δεν μπορούμε, ας πούμε, να σχεδιάσουμε την πραγματικότητα, χωρίς να έχουμε ένα αντικείμενο λατρείας. Χρειαζόμαστε κάποιον ή κάτι που μπορούμε να θεωρήσουμε ιερό για την προσωπική μας αντίληψη της πραγματικότητας. Χρειαζόμαστε κάποιον ή κάτι υψηλότερο από το δικό μας εγώ, ένα είδωλο στο οποίο μπορούμε να εναποθέσουμε τις ελπίδες μας και προς το οποίο μπορούμε να στραφούμε την στιγμή της κρίσης. Ο Στέπαν Βερχοβένσκι (του οποίου το επώνυμο προέρχεται από τη ρωσική λέξη *verkhovenstvo*, που σημαίνει 'υπεροχή', 'κύρος', 'κυριαρχία') εκφράζει μια σχετική άποψη: 'Το νόημα ολόκληρης της ζωής της ανθρώπινης ύπαρξης βρίσκεται στο ότι ο άνθρωπος πρέπει να λατρεύει κάτι απείρως μεγαλύτερο. Το αμέτρητο και το άπειρο είναι εξίσου απαραίτητα για τον άνθρωπο, όσο είναι και ο μικρός πλανήτης στον οποίο ζει' (Pt. III, Ch. 7, παρ. Iii, 679-80).8» (Μτφρ. της συγγραφείας)

¹⁹⁰ *Ibid.*, σ. 122. «Ο Στέπαν, ακολουθώντας τον Ρουσσώ, ίσως εννοεί ότι τα υψηλότερα ιδανικά αφορούν την ελευθερία και την ευτυχία όλων. Μέχρι τον Ρουσσώ, η ιδέα της ελευθερίας γινόταν κατανοητή αρνητικά, ως την απουσία εμποδίων στην ήδη καθορισμένη πορεία της σκέψης και της δράσης μας. Με τον Ρουσσώ, και αργότερα με τους Ρομαντικούς, έρχεται η ιδέα της ελευθερίας με την θετική έννοια, η ιδέα της κατανόησης της ενδόμυχης φύσης μας. Η ελευθερία με την θετική έννοια, στη συνέχεια γίνεται συνώνυμη με την προσωπική έκφραση και την αυτοολοκλήρωση. Στο πρώτο μισό του εικοστού αιώνα, οι υπαρξιστές ανέπτυξαν ένα παρόμοιο θέμα που αφορά την αναζήτηση της αυθεντικότητας. [...] Για τον Ντοστογιέφσκι, η αναδημιουργία της ανθρωπότητας σημαίνει να στραφούμε εναντίον του Θεού: Οι ρομαντικοί προσπαθούν να 'διορθώσουν και να κατευθύνουν την φύση' όχι σύμφωνα με την εικόνα του Θεού, αλλά σύμφωνα με την εικόνα του Ανθρώπου». (Μτφρ. της συγγραφείας)

την αρχή του τέλους της Ευρώπης. Ο Καμύ θα εκφράσει την ίδια ανησυχία με εκείνη του Ντοστογιέφσκι: «Πάντως, πέρα από τούτη την πηγή ζωής, η Ευρώπη και η επανάσταση φθίνουν μέσα σε θεαματικούς σπασμούς. [...] Ο φόβος παγώνει μια Ευρώπη που κατοικείται από φαντάσματα και μηχανές. Ανάμεσα σε δύο εκατόμβες, τα ικριώματα στήνονται στα βάθη των υπογείων. [...] Η πραγματική καταδίκη αυτής της εποχής είναι ότι μας κάνει να σκεφτόμαστε πως δεν είναι αρκετά αιματηρή. Να το άκρον άωτον του μηδενισμού: ο τυφλός και μανιασμένος φόνος γίνεται μια όαση, και ο ανόητος εγκληματίας δίνει μια αίσθηση ανακούφισης κοντά στους πανέξυπνους δημίους μας. Αφού για πολύ καιρό το ευρωπαϊκό πνεύμα πίστεψε ότι θα μπορούσε να παλέψει ενάντια στον θεό μαζί με ολόκληρη την ανθρωπότητα, αντιλαμβάνεται τώρα ότι πρέπει να παλέψει και ενάντια στους ανθρώπους, αν δεν θέλει να πεθάνει. [...] Το βασίλειο της θείας χάριτος νικήθηκε, αλλά και το βασίλειο της δικαιοσύνης καταρρέει. Η Ευρώπη πεθαίνει από τούτη την απογοήτευση. Η εξέγερσή της συνηγορούσε υπέρ της ανθρώπινης αθωότητας, να όμως που γίνεται σκληρή απέναντι στην ίδια την ενοχή της. Δεν προλαβαίνει καλά καλά να εκδηλώσει τη στροφή της προς την ολότητα, και αμέσως συμμερίζεται την πιο απελπισμένη μοναξιά.»¹⁹¹

Η ηθική της ανηθικότητας, όπου όλα θα επιτρέπονται μη γνωρίζοντας τι πρέπει να απαγορευτεί, θα οδηγήσει σε μια ολοκληρωτική κοινωνία, όπου, τα χαμένα θεμέλια έχουν δώσει τη θέση τους στον ίλιγγο του κενού. Ταυτόχρονα, η απόλυτη επιθυμία για εξουσία και ισχύ θα εξαφανίσει κάθε δυνατότητα εξισορρόπησης δυνάμεων και άσκησης έμπρακτης ελευθερίας - αυτής που θα αποτρέπει ένα πρόσωπο από το να επέμβει οριοθετώντας την ελευθερία του άλλου προσώπου. Ιδεολογικά νομιμοποιημένος πλέον, ο ανταγωνισμός θα επιβάλει την απόλυτη ελευθερία ως λειτουργική αρχή του συστήματος.

Ο Σιγάλιεβ των *Δαιμονισμένων* αφορμάται από την επιθυμία για ισότητα, καταλήγει όμως στον μηδενισμό και στη δημιουργία μιας κάστας απολυταρχικών ηγετών που θα φέρουν την απόλυτη ελευθερία στην ανθρωπότητα¹⁹² μέσω της βίας και της καταπίεσης. Με αυτόν τον τρόπο η πρωταρχική ιδέα των επίδοξων καινοτόμων στους *Δαιμονισμένους* και τα όποια αγνά αρχικώς κίνητρά τους αναιρούνται· καταλήγουν να είναι οι Μεγάλοι Ιεροεξεταστές, οι ανώτατοι λειτουργοί ενός ολοκληρωτικού καθεστώτος.

¹⁹¹ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο Επαναστατημένος άνθρωπος*, σσ. 449-451.

¹⁹² Βλ. Ray DAVIDSON, *Camus: The Challenge of Dostoevsky*, σ. 163. «Για τον Καμύ, η φιλοσοφία του Σιγάλιεβ ανακοινώνει 'την τρομοκρατία του θεοκρατικού ολοκληρωτισμού στον εικοστό αιώνα'. Η φιλοσοφία του, που γεννήθηκε από μια βαθιά επιθυμία για ισότητα, ευρισκόμενη σε εξέγερση κατά της καταπίεσης, υποκύπτει απεγνωσμένα στο μηδενισμό και δημιουργεί μια νέα ελίτ τάξη Καισάρων.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

Η πρόταση του Ντοστογιέφσκι για τη λύση της ζοφερής συνθήκης υπό την οποία η κοινωνία τελούσε και τελεί, είναι η κατίσχυση της πλέριας χριστιανικής αγάπης και η αποδοχή της Θείας Δύναμης ως αυθεντίας, αρχής και τέλους του Είναι και της ελευθερίας, τόσο του προσώπου όσο της κοινωνίας. Αντιθέτως, η πρόταση του Καμύ έχει κέντρο μια αγάπη ανθρώπινη, γήινη, που θα οριοθετείται από την ευθύνη. Ο Καμύ προσβλέπει σε μία επανάσταση νοηματοδοτημένη με τέτοιον τρόπο ώστε να σέβεται το πρόσωπο, την ελευθερία και την ίδια την ζωή.¹⁹³ Είναι βέβαιο ότι ο Ντοστογιέφσκι δεν θα δεχόταν ποτέ μια τέτοια θέση· μόνον μια απόλυτη και τέλεια αυθεντία όπως ο Θεός μπορεί να εγγυάται την ευθύνη και τα όρια του ελεύθερου ανθρώπου. Όμως, αυτό που απομένει ως σημαντικό να διατηρήσουμε, δεν είναι τόσο ο βαθμός προσέγγισης ή απόκλισης μεταξύ των απόψεων των δύο στοχαστών όσο το γεγονός ότι το ντοστογιεφσκικό έργο έγινε αντιληπτό από τον Γάλλο φιλόσοφο ως ύψιστη διανοητική πρόκληση, και επέδρασε γόνιμα σε κείνον και σε άλλους σπουδαίους φιλοσόφους του υπαρξισμού.

¹⁹³ *Ibid.*, σ. 168. «Η εναλλακτική λύση και απάντηση του Καμύ στον Χριστιανικό Τσαρισμό του Ντοστογιέφσκι ήταν η συγκράτηση των αυθεντικών εξεγέρσεων. Είναι περιττό να πούμε ότι μια τέτοια απάντηση δεν θα ικανοποιούσε τον Ντοστογιέφσκι: κατ' αυτόν καμία λαϊκή ή αστική αξία δεν θα υφίσταται σε ένα ηθικό κενό, δεδομένου ότι η αρχή, προκειμένου να αναγνωρισθεί, πρέπει να είναι απόλυτη, που σημαίνει βασισμένη στο θείο μυστήριο.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

IV. ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΕΥΘΥΝΗ

IV.1. Η ελευθερία στον Ντοστογιέφσκι

Αν θέλουμε να εξετάσουμε το βαθύτερο νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης και μοίρας και να προσεγγίσουμε την αυθεντικότητα του προσώπου, θα έλθουμε αντιμέτωποι με το πρόβλημα της ελευθερίας, τόσο στην αφετηρία όσο και στην κατάληξη της συλλογιστικής μας πορείας. Ως προς το περιεχόμενο και τη σημασία του, ο όρος *ελευθερία* κατέχει καίρια θέση στο έργο του Ντοστογιέφσκι, συνδεόμενος κατ' ευθείαν με το νόημα και τον σκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης.

Για τον Isaiah Berlin, η «θετική», όπως την χαρακτηρίζει ο ίδιος, έννοια της λέξης *ελευθερία* γεννιέται από την επιθυμία του ατόμου να είναι αυτεξούσιο. Το άτομο διατυπώνει το αίτημα να διέπεται η ζωή του από τις δικές του αποφάσεις και όχι από έτερους, εξωτερικούς παράγοντες. «*Θέλω να είμαι υποκείμενο και όχι αντικείμενο. Η συμπεριφορά μου να καθορίζεται από κίνητρα, συνειδητά ελατήρια δικά μου, και όχι από εξωγενή αίτια. Θέλω να είμαι ανεξάρτητη προσωπικότητα και όχι ένας άνθρωπος χωρίς οντότητα. [...] Προπάντων, όμως, θέλω να αντιλαμβάνομαι τον εαυτό μου ως ένα ον που σκέπτεται, βούλεται και δρα, ένα ον που έχει την ευθύνη των επιλογών του και που μπορεί να τις αιτιολογήσει επί τη βάση των ιδεών και των επιδιώξεων του.*»¹⁹⁴ Υποκειμενική αίσθηση και αντικειμενική πραγματικότητα απέχουν στο βαθμό που η θετική, πραγματική ελευθερία εμπλέκεται ως καίριο ζήτημα τόσο με την κατάσταση της εσωτερικής μας ύπαρξης όσο και με τις συνθήκες έξω και γύρω από εμάς. Το πόσο εφικτή

¹⁹⁴ Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, (μτφρ. Γιάννη Παπαδημητρίου), Αθήνα, Εκδόσεις Scripta 2001, σ. 271. Η ελευθερία κατέχει εξαιρετικά σημαντική θέση στην φιλοσοφία του υπαρξισμού. Βλ. και *Historical Dictionary of Existentialism*, σ. 156. «Για τους υπαρξιστές η ελευθερία είναι το καθοριστικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης και η ξεχωριστή έννοια της ελευθερίας βρίσκεται στο επίκεντρο της υπαρξιακής φιλοσοφίας. Σε γενικές γραμμές, η υπαρξιακή ελευθερία αφορά την ικανότητα να διαμορφώσει κανείς τη ζωή του σύμφωνα με τα σχέδια και τις υποχρεώσεις του, αντί να καθορίζεται από εξωτερικούς παράγοντες, όπως είναι η κληρονομικότητα, η κοινωνία, η οικογένεια και η μοίρα. Η ελευθερία, επομένως, δεν περιορίζεται σε μια συγκεκριμένη 'δύναμη' της θέλησης. Αντίθετα, αποτελεί μια γενική δύναμη επιλογής και αυτονομίας, που είναι εμφανής σε μια σειρά από συμπεριφορές και ενέργειες, οι οποίες προσδίδουν στην ύπαρξή τον ανθρώπινο χαρακτήρα της. Οι Υπαρξιστές τείνουν να δεχθούν την αλήθεια περί μεταφυσικής ελευθερίας ή 'ελευθερίας της βούλησης' ως, εκ πρώτης όψεως, ένα δεδομένο της προσωπικής εμπειρίας του ανθρώπου. Γενικά δεν τους αφορούν τα παραδοσιακά επιχειρήματα υπέρ της ελεύθερης βούλησης έναντι του ντετερμινισμού.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

είναι μια τέτοια ακραία αντίληψη περί ελευθερίας αντικατοπτρίζεται ξεκάθαρα στη φράση - ρήση: «Αισθάνομαι ελεύθερος στο βαθμό που πιστεύω πως όλα αυτά ισχύουν, και υπόδουλος στον βαθμό που είμαι αναγκασμένος να παραδεχτώ πως τίποτα από όλα αυτά δεν ισχύει.»¹⁹⁵ Ακριβώς σ' αυτή την αντίθεση μεταξύ της επιθυμίας για απόλυτα ελεύθερη βούληση και της αντικειμενικά προσδιοριζόμενης ελευθερίας του προσώπου εντοπίζεται όλη η τραγικότητα του ανθρώπου - θέμα που ριζώνει και διαχέεται σε όλο το έργο του Ντοστογιέφσκι. Μεταξύ δύναμης και αδυναμίας, απολυτότητας και μηδενισμού κινείται η προσπάθεια του προσώπου να βρει τη λύτρωση από τα βάσανα της πεπερασμένης και φθαρτής συνθήκης του – βάσανα τα οποία κρίνονται ως τέτοια, ακριβώς λόγω της ελευθερίας του.

Θα υποστηρίξουμε, ακολουθώντας τον Μπερντιάεφ, πως το πρόβλημα της ελευθερίας υφίσταται, στο έργο του Ντοστογιέφσκι, ως ύψιστη πρόκληση ώστε η ανθρώπινη φύση να παρουσιαστεί σε όλες τις εκφάνσεις της και συνάμα με έναν τρόπο σκληρό: «... Αυτό που έχουν αποκαλέσει σκληρότητα στο έργο του, εξαρτάται στενά από την ελευθερία. Υπήρξε σκληρός γιατί δεν θέλησε να απαλλάξει τον άνθρωπο από το βάρος της ελευθερίας ούτε να τον απολυτρώσει από τον πόνο καταστρέφοντας την ελευθερία. Έριξε τον άνθρωπο σε μια πελώρια ευθύνη ανάλογη με την αξιοπρέπεια ενός ελεύθερου όντος. Θα μπορούσε κανείς να απαλλάξει τους ανθρώπους από τα βάσανα αν τους έπαιρνε πίσω την ελευθερία.»¹⁹⁶

Ο Μπερντιάεφ επισημαίνει πως η ελευθερία είναι τόσο σημαντική για τον Ντοστογιέφσκι που «...θίγει την ανθρωποδικία και τη θεοδικία. Σ' αυτήν πρέπει να αναζητηθεί η δικαίωση του ανθρώπου και η δικαίωση του Θεού. [...] Ο άνθρωπος αρχίζει να υφίσταται όταν επαναστατεί με την ελευθερία, όταν οδηγείται στον πόνο και την παραφορά, νιώθοντας έτσι πως είναι ελεύθερος. Και έτσι ο άνθρωπος προσπαθεί να αγγίξει τα έσχατα βάθη της ελευθερίας.»¹⁹⁷ Η ελευθερία συνιστά το υπαρξιακό παράδοξο που φαινομενικά θα σήμαινε την άμεση λύτρωση από τον πόνο, όμως οδηγεί πρώτα στον πόνο και μετά στη λύτρωση. Συνιστά παράδοξο, γιατί αποσπά το πρόσωπο από το βόλεμα και τη στασιμότητα, στα οποία τείνει εκ φύσεως και το ωθεί στην απόρριψη του βάρους της ευθύνης και της συνείδησης. Συνεπώς, το αναγκαστικό καλό, αυτό που επιβάλλεται ερήμην της ελεύθερης βούλησης μετατρέπεται σε κακό, και μόνον το καλό που προέρχεται από ελεύθερη προαίρεση είναι αυτό που αποκτά πραγματική υπόσταση και ηθική διάσταση. «Το αναγκαστικό καλό δεν είναι καλό, γίνεται το ίδιο το κακό. Το ελεύθερο καλό όμως, που είναι το μοναδικό καλό, προϋποθέτει την ελευθερία του κακού. Εδώ βρίσκεται η τραγωδία της ελευθερίας την οποία ο Ντοστογιέφσκι ερευνήσε βαθιά. [...] Η ελευθερία καταστρέφεται είτε από την ορμή

¹⁹⁵ Ibid., σ. 271.

¹⁹⁶ Βλ. Ν. ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 67.

¹⁹⁷ Ibid., σ.68.

του κακού, που κρύβει στα σπλάχνα της, είτε από τον εξαναγκασμό προς το καλό. Οι πυρές της Ιεράς Εξέτασης αποτελούν το πιο φρικτό σημείο αυτής της τραγωδίας.»¹⁹⁸ Πράγματι, ο Μέγας Ιεροεξεταστής θα είναι η μορφή που θα ασπαστεί - πιο πολύ από όλους τους χαρακτήρες στα έργα του Ντοστογιέφσκι - την πεποίθηση πως ο άνθρωπος οφείλει να καταθέσει την ελευθερία του στον βωμό του κοινού καλού και της γενικής ευδαιμονίας. Το ερώτημα που τίθεται είναι αν μια τέτοια αποποίηση της ελευθερίας του ατόμου οδηγεί πράγματι στην ευτυχία του συνόλου ή απλώς επιβάλλει την ιδεολογική μαζικοποίηση, την ομοιομορφη συλλογική συμμόρφωση. Όπως εύλογα ερωτά ο Μπέρλιν: «*Το να αναγκάζεις έναν άνθρωπο σημαίνει να του στερείς την ελευθερία του – ελευθερία όμως από τι; Η αρνητική ελευθερία απαντά στο ερώτημα: Ποιο είναι το πεδίο εντός του οποίου ένα υποκείμενο, ένα άτομο ή ένα σύνολο ανθρώπων, μπορεί ή θα έπρεπε να μπορεί να κάνει ή να είναι ό,τι είναι ικανό να κάνει ή να είναι, χωρίς την επέμβαση των άλλων; Η δε θετική ελευθερία συνδέεται με την απάντηση στο ερώτημα: Από τι ή από ποιον εκπηγάει η εξουσία ή η δυνατότητα επέμβασης που μπορεί να υποχρεώσει κάποιον να κάνει ή να είναι αυτό και όχι το άλλο;*»¹⁹⁹ Είναι ξεκάθαρο πως η ελευθερία προσδιορίζεται και αυτοπροσδιορίζεται σε σχέση με τους άλλους, ποτέ δεν είναι ελευθερία ως αυτοαναφορικότητα.

Ο Ντοστογιέφσκι τοποθετεί τον Μεγάλο Ιεροεξεταστή στο κέντρο εκείνης της εξουσίας που πραγματεύεται και οριοθετεί τη θετική, κατά Μπέρλιν, ελευθερία, προσφέροντας ένα πλαίσιο εφαρμόσιμο από οποιαδήποτε πηγή εξουσίας, όταν αυτή τείνει να αλώσει το αυτεξούσιο του ατόμου. Απέναντι σε μια τέτοια εξουσία, το πρόσωπο του Χριστού ως αρχέτυπο και παράδειγμα προς μίμηση απαντά στο ερώτημα περί αρνητικής ελευθερίας. «*Τι μπορεί και τι πρέπει να κάνει ο άνθρωπος για να κατακτήσει την ελευθερία του ανεξαρτήτως των συνθηκών;*» θα μπορούσε να είναι το ερώτημα που θέτει ο Ντοστογιέφσκι αντιστικτικά προς τον λόγο που εκπορεύεται από τον Μεγάλο Ιεροεξεταστή. Ο Χριστός δίνει την απάντηση με τη σιωπηλή του παρουσία. «*Και ο Χριστός είναι αυτή η τελική ελευθερία, που δεν είναι άστατη, επαναστατική και περιορισμένη στο φαύλο εγωιστικό της κύκλο που καταστρέφει τον άνθρωπο, αλλά είναι εκείνη η ελευθερία γεμάτη περιεχόμενο, που καθιστά αιώνια την εικόνα του ανθρώπου.*»²⁰⁰ Ο Μπερντιάεφ παρατηρεί ότι στην ανθρώπινη μοίρα ενός Ρασκόλνικοβ, ενός Σταβρόγκιν, Κυρίλωφ, Ιβάν Καραμάζωβ η μαρτυρία για την παρουσία αυτής της αλήθειας καταγράφεται συνεχώς και βασανιστικά.²⁰¹ Η τραγωδία της

¹⁹⁸ Ibid., σ. 70.

¹⁹⁹ Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, σ. 257.

²⁰⁰ Βλ. Ν. ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 78.

²⁰¹ Ibid., σ. 78.

προσωπική επιλογής των ηρώων του είναι μια ίσως αρνητική απόδειξη αυτής της αλήθειας – ο τρόπος για να διαπιστωθεί πού καταλήγει κάθε προσωπική αποκλίνουσα από την κοινή πορεία. Η αλήθεια ελευθερώνει²⁰², και όσο οι χαρακτήρες του Ντοστογιέφσκι επιμένουν να επιλέγουν την ψευδαίσθηση από την αλήθεια τόσο απομακρύνονται από την πραγματική ελευθερία και την πνευματική ολοκλήρωση. Πώς όμως αντιλαμβάνονται την ελευθερία οι τραγικοί αυτοί χαρακτήρες του Ντοστογιέφσκι; Θα ήταν επιτυχής και αναμφισβήτητη η εκπλήρωση των στόχων τους ή ακόμα και τότε θα ήταν εγκλωβισμένοι και δυστυχείς;

Ο Μπέρλιν θα θέσει μια σειρά από ερωτήματα που κάλλιστα θα μπορούσαν να αποδοθούν στον Ντοστογιέφσκι: *«Τι αξία μπορεί να έχει η ελευθερία για αυτούς που δεν μπορούν να την χρησιμοποιήσουν; Τι αξίζει η ελευθερία αν δεν υπάρχουν οι κατάλληλες προϋποθέσεις χρησιμοποίησής της; Οι άνθρωποι έχουν προτεραιότητες. Υπάρχουν καταστάσεις- για να χρησιμοποιήσω μια φράση που ο Ντοστογιέφσκι απέδιδε με σατιρική διάθεση στους μηδενιστές- στις οποίες ένα ζευγάρι παπούτσια είναι πολύ πιο σημαντικό από τα έργα του Πούσκιν. Η ατομική ελευθερία δεν είναι απλώς η απουσία καταναγκασμού: ένας τέτοιος ορισμός δεν θα κατάφερνε παρά να μεγιστοποιήσει ή να ελαχιστοποιήσει σε τέτοιο βαθμό το εύρος του όρου ελευθερία, ώστε να χάσει κάθε νόημα.»*²⁰³

Το σύνθετο νόημα της ελευθερίας δεν καθορίζεται απλώς από απουσία εξωτερικών ορίων και δεσμών, αλλά αφορά και στην εσωτερική ελευθέρωση από προσωπικούς δαίμονες και δεσμά των παθών μας. Ο Μπέρλιν μιλά για μια θέληση για αναγνώριση, αξία και δύναμη που παρακινεί προς την κατάκτηση μιας, θα λέγαμε, *φαινομενικής* ελευθερίας. Αυτό που ως σημαντικό και έσχατο μπορεί να επιζητούν κοινωνίες ή άτομα που ζουν σε συνθήκες ελευθερίας είναι η ανάγκη για σωστή και επαρκή αναγνώριση της προσωπικής ιδιοσυστασίας - όχι ανάγκη για αυτόνομη και

²⁰² Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, σ. 302. «Ο Comte εκφράζει ρητώς κάτι το οποίο η ορθολογιστική αντίληψη περί πολιτικής, ήδη από τότε που πρωτοεμφανίστηκε στην αρχαία Ελλάδα, απλώς υπονοούσε. Μόνον ένας ορθός τρόπος ζωής είναι δυνατόν να υπάρχει. Οι σοφοί τον υιοθετούν αυθορμήτως και για τούτο ονομάζονται σοφοί. Οι μη σοφοί πρέπει να οδηγηθούν σε αυτόν τον τρόπο ζωής με κάθε πιθανό μέσον που έχουν στη διάθεσή τους οι σοφοί. Για ποιο λόγο άλλωστε πρέπει να ανεχόμαστε τη διαιώνιση και την εξάπλωση πραγμάτων που είναι κατά τεκμήριο εσφαλμένα; Οι ανώριμοι και οι απαίδευτοι πρέπει να εμπεδώσουν την εξής ιδέα: 'Μόνον η αλήθεια απελευθερώνει και ο μόνος τρόπος για να μάθω κάποτε την αλήθεια είναι να κάνω σήμερα στα τυφλά αυτό το οποίο κάποιοι άλλοι, που τη γνωρίζουν, με διατάζουν ή με αναγκάζουν να κάνω, πεπεισμένοι καθώς είναι πως μόνο έτσι θα αποκτήσω σαφή αντίληψη της πραγματικότητας και ελευθερία ισάξια της δικής τους.'»

²⁰³ *Ibid.*, σ. 261.

ανεξάρτητη οργάνωση της κοινωνίας και της ίδιας της ζωής. «Μπορεί κάλλιστα να επιζητώ, όχι αυτό που θα ήθελε να με δει ο Mill να επιζητώ, δηλαδή να ζω ασφαλής από τον καταναγκασμό, την αυθαίρετη σύλληψη, την τυραννία, την στέρηση ενός όποιου βαθμού ελευθερίας δράσης, και να έχω στη διάθεσή μου ένα πεδίο εντός του οποίου δεν θα είμαι νομικά υπόλογος ενώπιον κανενός για τις ενέργειές μου. Ομοίως μπορεί να μην επιζητώ την ορθολογική οργάνωση της κοινωνίας ή την τελείωση του σοφού που είναι πλήρως απαλλαγμένος από τα πάθη. Αυτό που επιζητώ μπορεί να είναι απλούστατα να μην με αγνοούν, να μην με περιφρονούν, να μην με αντιμετωπίζουν με συγκαταβατικότητα ή αδιαφορία – εν ολίγοις να με αντιμετωπίζουν ως άτομο, να αναγνωρίζουν την ατομικότητά μου, να μην με θεωρούν απλό μέλος ενός συνόλου χωρίς ιδιότητες, μια στατιστική μονάδα χωρίς αναγνωρίσιμα, καθαρώς ανθρώπινα χαρακτηριστικά και δικούς της σκοπούς.»²⁰⁴ Πρόκειται για ένα αίτημα ουσιώδες, που πηγάζει από τη μύχια ανθρώπινη προσωπικότητα και συμβάλλει τόσο στη λειτουργικότητα του προσώπου όσο και σε αυτήν της ίδιας της κοινωνίας.

Όταν επιδιώκουμε μια κοινωνική θέση, κατ' ουσίαν επιζητούμε την κοινωνική αναγνώριση. Μια τέτοια εξάρτηση από την κοινωνία και η εκ μέρους της αποδοχή της συμπεριφοράς και της δράσης μας, θέτει σε αμφισβήτηση την εκούσια ελευθερία και τη μοναδικότητά μας, καθιστώντας μας όμηρο συχνά λανθασμένων πεποιθήσεων και ιδεολογιών. Βέβαια, η ανάγκη του «ανήκειν» είναι συνήθως εντονότερη από την αυτονομία, την ανεξαρτησία και την ελευθερία, δηλ. την ανάδυση του γεγονότος του προσώπου. Στη μορφή του Σμερντιάκωφ – ο οποίος δεν διστάζει να πράξει φόνο χωρίς αίσθηση ευθύνης γιατί υπακούει τυφλά στον ηθικό αυτουργό του φόνου Ίβαν - η ανάγκη του «ανήκειν» είναι έκδηλη. Όταν ο Ίβαν φεύγει για το χωριό Τσερμασνιά, είναι σαν να αφήνει ελεύθερο τον Σμερντιάκωφ να σκοτώσει τον Φιόντορ Παύλοβιτς:

Καθώς τον αποχαιρετούσε, «... ο Σμερντιάκωφ έτρεξε να του διορθώσει το χαλί.

– Βλέπεις... στην Τσερμασνιά πάω... είπε ξαφνικά δίχως να το θέλει ο Ιβάν Φιοντόροβιτς. Του ξέφυγε και χθες με κάποιο μάλιστα μικρό νευρικό γέλιο. Αυτό το θυμόταν για πολύ καιρό αργότερα.

– Σωστά το λένε λοιπόν πως με έναν έξυπνο άνθρωπο και η κουβέντα έχει ενδιαφέρον, απάντησε σταθερά ο Σμερντιάκωφ κοιτάζοντας διαπεραστικά τον Ιβάν Φιοντόροβιτς.»²⁰⁵

Ο Σμερντιάκωφ επιλέγει να υπακούσει το πρόσωπο το οποίο κατεξοχήν αντιπροσωπεύει το ιδεολογικό ρεύμα-στόχο του Ντοστογιέφσκι, και που συνοψίζεται στο αξίωμα «όλα επιτρέπονται· η ελευθερία δεν ορίζεται

²⁰⁴ Ibid., σ. 309.

²⁰⁵ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, τόμος Β', σ. 191.

από φραγμούς». Το παράδοξο της σχέσης Σμερντιάκωφ – Ιβάν Φιοντόροβιτς δεν βρίσκεται τόσο στην ιδιόμορφη αλληλεξάρτηση των δύο όσο στην εγκατάλειψη από την πλευρά του Σμερντιάκωφ της προσωπικής ελευθερίας του στον βωμό της άρσης κάθε ηθικού φραγμού. Για να κερδίσει την εύνοια του Ίβαν, ο Σμερντιάκωφ θα προβεί σε αποτρόπαιο φόνο, γεγονός που θα προκαλέσει την απέχθεια του Ίβαν, θα τον επανατοποθετήσει κριτικά ενώπιον της ίδιας του της θεωρίας και θα τον βυθίσει σε αφόρητες τύψεις για ό,τι ο ίδιος προκάλεσε. Ο Μπέρλιν άριστα εξηγεί έναν τέτοιο μηχανισμό: «...όταν επιθυμώ να απελευθερωθώ από μια κατάσταση πολιτικής ή κοινωνικής εξάρτησης, αυτό που κατ' ουσίαν επιθυμώ είναι να αλλάξει η στάση που κρατούν απέναντί μου εκείνοι των οποίων η γνώμη και η συμπεριφορά συμβάλλουν στη διαμόρφωση της εικόνας που έχω για τον εαυτό μου. [...] Μπορεί να αισθάνομαι ανελεύθερος επειδή δεν αναγνωρίζομαι ως αυτόνομο άτομο, ή πάλι, επειδή ανήκω σε μια ομάδα που δεν είναι αναγνωρισμένη ή δεν χαίρει του δέοντος σεβασμού: έτσι, προσβλέπω στη χειραφέτηση της τάξης μου, της κοινότητάς μου, του έθνους μου, της φυλής μου ή του επαγγέλματός μου. Η επιθυμία μου αυτή μπορεί να είναι τόσο έντονη ώστε μέσα στο πάθος μου για αναγνώριση να προτιμώ να με καταναγκάζει ή να με κακοκυβερνά ένα μέλος της φυλής μου ή της κοινωνικής μου τάξης, το οποίο όμως με αναγνωρίζει ως άνθρωπο και ως αντίπαλο, ήτοι ως ίσον προς ίσον, παρά να με καλομεταχειρίζεται με ανεκτικότητα και με συγκατάβαση, ένα άτομο που ανήκει σε κάποια ανώτερη ή απόμακρη ομάδα, ένα άτομο που δεν με αναγνωρίζει για αυτό που επιθυμώ να είμαι.»²⁰⁶ Ο Σμερντιάκωφ θεωρεί πως τίποτα από όλα όσα του συμβαίνουν δεν θα είχαν γίνει αν εκείνος ήταν ίσος με τους άλλους, αν του είχαν δοθεί ίδιες ευκαιρίες και ίδια κοινωνική θέση με τους προνομιούχους στους οποίους ανήκε και ο Ίβαν. Παρόμοια με αυτή είναι η τοποθέτηση του Κόλια προς τον Αλιόσα Καραμάζωβ: «'Ω, πόσο σας αγαπώ και σας εκτιμώ αυτή τη στιγμή, επειδή και εσείς ντρέπεστε για κάποιο ανεξήγητο λόγο! Γιατί και εσείς είσαστε σαν και μένα!', φώναξε ενθουσιασμένος ο Κόλια. [...] 'Ξέρετε, αυτό που με ενθουσιάζει περισσότερο από όλα είναι που μου φέρεστε σαν να ήμουν εντελώς ίσος με εσάς.'»²⁰⁷

Η σχέση Ίβαν – Σμερντιάκωφ, καίριας σημασίας για την κεντρική πράξη του μυθιστορήματος, προβάλλει γεμάτη αντινομίες, ματαιώση, υπογείες εντάσεις αλλά και ματαιοδοξία. Πρόκειται για ένα εκρηκτικό μείγμα που θα έχει ολέθρια αποτελέσματα.²⁰⁸ Εν τέλει ο Ίβαν εγκαταλείπει το πατρικό του, πιστεύοντας ότι θα ελευθερωθεί από τον εαυτό του και το πνεύμα

²⁰⁶ Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, σσ. 309, 311.

²⁰⁷ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, τόμος Γ', σσ. 350-351.

²⁰⁸ Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters*, σ. 159. «Η σχέση του Ιβάν προς τον Σμερντιάκωφ [...] χαρακτηρίζεται από ψυχαναγκαστική συμπεριφορά, αυταπάτη, εξωτερίκευση και εσωτερική σύγκρουση. Επισπεύδει το φόνο του Φιόντορ και την μετέπειτα ψυχολογική κρίση του Ιβάν. Ο Ιβάν αρχικά είναι

των Καραμάζωβ – «η δύναμη των Καραμάζωβ, η δύναμη της ποταπότητας των Καραμάζωβ»²⁰⁹, όπως το χαρακτήρισε – όμως η δραπέτευση δεν επιφέρει παρά την αίσθηση μιας σκλαβιάς «εν ελευθερία», γίνεται η σπουδαία αφορμή να αναδυθεί η ενοχή του για ένα φόνο πριν ακόμα διαπραχθεί, αλλά του οποίου αυτός θα είναι ο ηθικός αυτουργός.

Καθώς ταξιδεύει προς την Τσερμασνιά, ο Ιβάν σκέπτεται: «*‘Ας πάνε να χαθούν όλα τα περασμένα. Τέλειωσα για πάντα με τον κόσμο του παρελθόντος. Δεν θέλω να τον ξέρω ούτε και να ακούσω τίποτα γι’ αυτόν. Θα πάω σε έναν καινούργιο κόσμο, σε καινούργια μέρη και θα ρίξω μια μαύρη πέτρα πίσω μου. ‘Μα αντί να ενθουσιαστεί, η ψυχή του σκυθρωπιάζει ξαφνικά τόσο πολύ και η καρδιά του ήταν τόσο λυπημένη όσο ποτέ άλλοτε. Όλη τη νύχτα τα σκεφτόταν. ‘Είμαι ένας ελεεινός!’*, ψιθύρισε μέσα του.»²¹⁰

Ο ιδεολόγος της απόλυτης ελευθερίας Ιβάν αναγνωρίζει στο πρόσωπο του πατέρα του Φιόντορ Παύλοβιτς, την πηγή όλων των συμφορών και αδικιών. Ο φόνος του πατέρα του, πράξη αναντίστοιχη προς ό,τι ο Ιβάν πρέσβευε, θα του στερούσε την ελευθερία του, θα ήταν ένα κακό καθαυτό και λόγω των συνεπειών που θα επέφερε, όμως ο κόσμος θα αποκόμιζε ένα καλό, την απονομή της δικαιοσύνης για όλα τα «θύματα» του πατέρα του, την αποκατάσταση που φέρει η θεοδικία. Το δίλλημα του Ιβάν βασίζεται στην ερώτηση αν ο αγώνας για την ελευθερία από το κακό εν τέλει ωφελεί και αν οι άνθρωποι επιδιώκουν τέτοια ελευθερία. Ίσως η ελευθερία να μην αποτελεί έσχατο στόχο των ανθρώπων· κατά τον Ρώσο κριτικό Μπελίνσκι, το δίλημμα μπορεί να μας οδηγήσει στην απόρριψη της ελευθερίας, αν το τίμημα που πληρώνουμε γι’ αυτήν είναι πολύ μεγάλο. Όπως λέγει χαρακτηριστικά, αν είναι οι άλλοι άνθρωποι να στερηθούν την ελευθερία για χάρη μου, και οι συνάνθρωποι μου να εξακολουθήσουν «να ζουν μέσα στην ένδεια, στην αθλιότητα, στην ειρκτή τότε δεν τη θέλω ούτε για μένα, την απορρίπτω κατηγορηματικά και προτιμώ χίλιες φορές να μοιραστώ την τύχη τους».²¹¹

Ο Ιβάν θυμίζει στον αδερφό του Αλιόσα τη στιγμή που επιθύμησε τον θάνατο του πατέρα του:

φιλικός προς τον Σμερντιάκωφ, αλλά στη συνέχεια αναπτύσσει όλο και πιο έντονη απέχθεια γι’ αυτόν. Αρχικά εκφράζει το ενδιαφέρον του για τον Σμερντιάκωφ, τον θεωρεί αυθεντικό και μαζί του συζητά τα φιλοσοφικά προβλήματα. Ο Σμερντιάκωφ βλέπει στο πρόσωπο του Ιβάν τον μέντορά του και είναι βαθύτατα εντυπωσιασμένος από τον ισχυρισμό του ότι όλα επιτρέπονται. Παρά το γεγονός ότι ο Ιβάν θεωρεί τον Σμερντιάκωφ «υπηρέτη και μια αχρεία ψυχή», η υψηλή γνώμη που ο Σμερντιάκωφ έχει για εκείνον του τρέφει τον εγωισμό.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

²⁰⁹ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, τόμος Β', σελ. 167.

²¹⁰ *Ibid.*, σ. 193.

²¹¹ Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, σ. 262.

«– Θυμάσαι όταν μετά το φαγητό ο Ντιμήτρι όρμησε μέσα και χτύπησε τον πατέρα και εγώ σου είπα ύστερα στην αυλή πως το δικαίωμα της επιθυμίας το κρατώ για τον εαυτό μου; Πες μου. Σκέφτηκες τότε πως θέλω το θάνατο του πατέρα;

– Το σκέφτηκα, απάντησε χαμηλόφωνα ο Αλιόσα.

– Αυτό είναι φανερό, δεν είναι δύσκολο να το μαντέψει κανείς. Μήπως όμως σκέφτηκες τότε πως εγώ θέλω ακριβώς να ‘φάει μια οχιά την άλλη’, δηλαδή να σκοτώσει ο Ντιμήτρι τον πατέρα και μάλιστα όσο γίνεται πιο γρήγορα... και πως δε θα είχα αντίρρηση να συντελέσω και εγώ σ’ αυτό.»²¹²

Τα κίνητρα του είναι υπαρξιακά και όχι ωφελμιστικά. Ωθείται, όπως οι ιδεολόγοι του μηδενισμού και του αναρχισμού, σε ηθικές αναζητήσεις περί του πώς θα εγκαθιδρυθεί το κράτος δικαίου, ευτυχίας, ευμάρειας. Στον προβληματισμό του εύλογα κίνητρα και επιχειρήματα τον είχαν οδηγήσει στο συμπέρασμα για γκρέμισμα των υφιστάμενων θεσμών και ριζικής ανασύστασης της ανθρώπινης κοινωνίας. Όμως ο φόνος του πατέρα του και η αναπόδραστη αναγνώριση της ενοχής του επαναφέρουν αυτούσιο το βασανιστικό του δίλημμα και αδιέξοδο.

Ο Σμερντιάκωφ θα φέρει στο φως, καλύτερα από κάθε άλλον, τους φόβους και τις μύχιες επιθυμίες του Ιβάν. Θα του πει:

«Όστε νόμισες, βρε παλιάνθρωπε, πως ήθελα τότε να σκοτώσω τον πατέρα μαζί με τον Ντιμήτρι;»

Και θα καταλήξει: «Δεν θα μπορούσατε ποτέ να σκοτώσετε εσείς ο ίδιος και ούτε το θέλατε, όμως θέλατε να τον σκοτώσει κάποιος άλλος. Αυτό το θέλατε.»²¹³

Και πάλι σαρκάζοντας, ο Σμερντιάκωφ θα πει: «Και εγώ το σκέφτηκα τότε για μια στιγμή πως υπολογίζατε και σε μένα,» δίνοντας έτσι ώθηση να ξεδιπλωθεί ο μίτος των ανομολόγητων σκέψεων του Ιβάν. Και ο γιος Καραμάζωβ θα συνειδητοποιήσει πως η ιδεολογική του στάση απέναντι στην ελευθερία και την κοινωνική αλλαγή επιφυλάσσει θλιβερά αποτελέσματα: βίαιο θάνατο, προσωπικές τύψεις και οδυνηρή αναθεώρηση. Ο Ντοστογιέφσκι μας παρουσιάζει το μονοπάτι που ακολουθεί ο στοχασμός του Ιβάν ώστε να αναδυθεί, συνακόλουθα, η μεταμέλεια: «Να πάω να καταγγείλω τώρα τον Σμερντιάκωφ; Μα τι να καταγγείλω, αφού είναι αθώος; Αυτός θα με κατηγορήσει; Αλήθεια, γιατί πήγα τότε στην Τσερμασνιά; Γιατί; ... Μα βέβαια κάτι περίμενα να γίνει, έχει δίκιο. Ναι, αυτό περίμενα τότε, αυτό, αλήθεια είναι! Το ήθελα, το ήθελα να γίνει φόνος! Το ήθελα, άραγε, να γίνει

²¹² Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, τόμος Δ', σ. 99.

²¹³ *Ibid.*, σ. 106.

φόνος!; Το ήθελα; Πρέπει να σκοτώσω τον Σμερντιάκωφ! Αν δε θα έχω τώρα το θάρρος να σκοτώσω τον Σμερντιάκωφ, είμαι ανάξιος να ζω!». ²¹⁴ Αμέσως μετά συνειδητοποιεί ότι είναι συνένοχος. «Αν σκότωσε ο Σμερντιάκωφ και όχι ο Ντμήτρι, τότε σίγουρα είμαι και εγώ συνένοχος γιατί τον παρακίνησα. [...] Όμως, αν σκότωσε αυτός και όχι ο Ντμήτρι τότε δεν χωράει η αμφιβολία πως είμαι και εγώ ο φονιάς.» ²¹⁵

Ο Μπέρλιν, σε οιονεί διάλογο με τον Ίβαν, σχολιάζει: «Θα μπορούσα να πω πως αντισταθμίζω αυτή την απώλεια αποκτώντας κάποια οφέλη όσον αφορά στη δικαιοσύνη, την ευτυχία ή την ειρήνη: η απώλεια ωστόσο παραμένει. Θα αποτελούσε μάλιστα σύγχυση αξιών να ισχυριστώ πως μπορεί μεν η ατομική μου ελευθερία, υπό την φιλελεύθερη έννοια του όρου, να χάνεται, αλλά αυξάνεται κάποιο άλλο είδος ελευθερίας – η κοινωνική ή η οικονομική. Μολαταύτα, γεγονός παραμένει ότι, μερικές φορές, προκειμένου να διασφαλιστεί η ελευθερία κάποιων ανθρώπων, πρέπει να περιοριστεί η ελευθερία κάποιων άλλων.» ²¹⁶

Υπάρχει η εξωτερική ελευθερία, που δεν συνεπάγεται αναγκαστικά την εσωτερική ελευθερία του πνεύματος· επίσης, υπάρχει – έστω και αν το πρόσωπο είναι στα δεσμά – η εσωτερική ελευθερία. Η διάκριση ή η σύγχυση των δύο κατηγοριών είναι κομβικής σημασίας. Το ερώτημα «ποια από τις δύο είναι πιο σημαντική και πιο αναγκαία;» γίνεται αφετηρία για έναν κοπιώδη προβληματισμό.

Το επιχείρημα για τη δυαδικότητα της ελευθερίας δεν βρίσκεται στην προσπάθεια να οριστεί η μια από τις δύο ως ορθότερη, αυθεντική ή μοναδική. Αντιθέτως, πρέπει να οριστούν σαφώς τα όρια μεταξύ των δύο ελευθεριών, όπως τις ονομάζει ο Μπέρλιν: η θετική και η αρνητική ελευθερία. Επίσης, σημαντικό είναι η ελευθερία να μην διασπαστεί σε πολλές, διαφορετικές κατηγορίες ή είδη, να έχει μια σταθερή και διαχρονική αξία. ²¹⁷ Ο Μπέρλιν επισημαίνει σχετικά με τη θετική ελευθερία τα εξής: «Από ιστορική άποψη, ωστόσο, η 'θετική' αντίληψη της ελευθερίας ως εξουσίας και κυριότητας του εαυτού, καθώς υποδηλώνει έναν ορισμένο διχασμό του ανθρώπου, συνδέθηκε πιο εύκολα, τόσο στην θεωρία όσο και στην πράξη, με τον διχασμό της προσωπικότητας μεταξύ ενός υπερβατικού, κυρίαρχου εξουσιαστή και ενός συνόλου επιθυμιών και παθών που πρέπει να

²¹⁴ Ibid., σ. 109.

²¹⁵ Ibid., σ. 110.

²¹⁶ Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, σ. 263.

²¹⁷ Βλ. Gerald C. MacCALLUM, Jr., "Negative and Positive Freedom", in: *The Philosophical Review*, Vol. 76, No. 3 (Jul., 1967) [312-334], σ. 276. Επίσης, σχετικά με την θετική και αρνητική ελευθερία, βλ. Morton White, "Positive Freedom, Negative Freedom and Possibility", in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 11 (Jun 7, 1973), [309-317].

εξουσιαστούν και να υποταχθούν. Το ιστορικό αυτό στοιχείο στάθηκε καθοριστικό. Τούτο αποδεικνύει ότι κάθε αντίληψη περί ελευθερίας απορρέει και από μια διαφορετική άποψη σχετικά με το τι είναι το Εγώ, το άτομο, ο άνθρωπος. Αρκεί κανείς να νοθεύσει τον ορισμό του ανθρώπου, και μπορεί έπειτα να δώσει στην έννοια της ελευθερίας ό,τι νόημα θέλει. Και δυστυχώς, η πρόσφατη Ιστορία έχει περίτρανα αποδείξει πως δεν πρόκειται απλώς για ένα ζήτημα ακαδημαϊκής φύσεως.»²¹⁸

Οι αντικρουόμενες μεταξύ τους εκδοχές περί απουσίας ή παρουσίας της ελευθερίας εντός των ανθρώπινων κοινωνιών απορρέουν:

- α) από το πώς γίνεται αντιληπτή η φύση της ελευθερίας καθ' εαυτή,
- β) από τη σχέση μεταξύ της ανάγκης για ελευθερία και επίτευξης όποιου άλλου κοινωνικού οφέλους,
- γ) τη θέση που η ελευθερία, κατ' επέκταση, κατέχει στην ιεράρχηση ωφελημάτων και αγαθών και
- δ) από τις συνέπειες μιας πολιτικής που αποσκοπεί στην κατάκτηση της ελευθερίας.²¹⁹

IV.2. Η ελευθερία κατά τους μαρξιστές και η απάντηση του Ντοστογιέφσκι

IV.2.1. Έγκλημα και τιμωρία

Το έργο *Έγκλημα και Τιμωρία* είναι η συνέχεια μιας πολεμικής, που ο Ντοστογιέφσκι είχε ξεκινήσει κατά τη συγγραφή του έργου του *Το Υπόγειο*. Η πολεμική αυτή και τα επιχειρήματα που τη στηρίζουν στοχεύουν το πνεύμα της εποχής του, τον μηδενισμό και την πεποίθηση περί έλευσης του Υπερανθρώπου: Ο χαρακτήρας του Ρασκόλνικοβ είναι το αφυπνιστικό παράδειγμα ενός τραγικού ήρωα, νιχιλίστη, που θα αναγεννηθεί όταν αποτάξει τη λογική και ξαναβρεί την πίστη του στον Χριστό και το Ευαγγέλιο, μέσω της Σόνιας. Ο συνεργάτης του Ντοστογιέφσκι, Στράχωβ, επισημαίνει ότι το *Έγκλημα και Τιμωρία* είναι το πρώτο έργο όπου ο συγγραφέας θα εισαγάγει έναν δυστυχή μηδενιστή που δρα με όπλο του τη θεωρία – εκείνη τη θεωρία που κατά τον Τσερνισέφσκι είναι από τη φύση της ψυχρή και καθιστά εξ ίσου ψυχρό τον νου, όταν αυτός προσεγγίζει τα πράγματα.²²⁰ Όμως ο φόνος, ως αποτέλεσμα αυτής της ψυχρής και ανελέητης λογικής, είναι η πράξη που αντί να προσδώσει στον φονιά ένα αίσθημα υπεροχής και το χαρακτηριστικό γνώρισμα ενός ανθρώπου που είναι κυρίαρχος της ζωής

²¹⁸ Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, σ. 276.

²¹⁹ Βλ. Gerald C. MacCALLUM, Jr., “Negative and Positive Freedom”, σ. 312.

²²⁰ Βλ. Donald FANGE, “Apogee: Crime and Punishment”, στο: *Fyodor Dostoevsky's Crime and Punishment*, ed. By Richard Peace, London, Oxford Univ. Press 2006, [17-37], σ. 21.

και του θανάτου – κατ' εξοχήν ιδιότητα του Θεού – τον οδηγεί, αντίθετα, μακριά από τους ανθρώπους, διαρρηγνύοντας βίαια τις όποιες κοινωνικές σχέσεις του. Η ίδια του η συνείδηση τον καθιστά σκλάβο της, γίνεται ο δέμιός του. Σε αυτή τη σχέση δημίου-θύματος, το επίδικο αντικείμενο είναι το ίδιο το πρόσωπο και η σωτηρία του.

Εξαιρετική είναι η παρατήρηση του καθηγητή Γιανναρά που αφορά στην έννοια της σχέσης ως μεταφυσικής διάστασης και μέτρου πραγμάτων του προσώπου – την έκ-σταση ως τρόπο εγκαθίδρυσης σχέσης. *«Η σχέση, ως εκστατική αυθυπέρβαση, συνιστά μian υπαρκτική δυνατότητα και όχι μια δεδομένη υπαρκτική δυνατότητα. [...] η αδυναμία προσωπικής σχέσης δεν σημαίνει την απουσία οποιασδήποτε σχέσης με τον αντικείμενο κόσμο, αλλά την απώλεια του εκ-στατικού χαρακτήρα αυτής της σχέσης – χαρακτήρα που αναδείχνει την προσωπική ετερότητα και κάνει δυνατή την ερωτική μέθεξη και κοινωνία. Η απώλεια του εκστατικού χαρακτήρα περιορίζει τη σχέση στην νοητική επισήμανση των αντι-κειμένων ουσιών, ταυτίζει την ύπαρξη με τη σκέψη, το είναι με το νοεόν. Η νοητική δυνατότητα ή ενέργεια της φύσης δεν διαφοροποιεί και δεν διαφοροποιείται ως προσωπική ετερότητα στο γεγονός της σχέσης, αλλά αντικειμενοποιείται ως κοινή και απρόσωπη φυσική δυνατότητα, υποτάσσεται στην αντικειμενική χρησιμότητα που υπηρετεί την ατομική αυτάρκεια. Η ανθρώπινη ύπαρξη εκπίπτει στα υπαρκτικά όρια της φυσικής ατομικότητας, είναι μια οντική μονάδα προικισμένη απλώς με ατομική αυτοσυνειδησία και συλλογιστική ικανότητα.»*²²¹

Το έγκλημα θα αποτελέσει κεντρικό μοτίβο στα έργα του Ντοστογιέφσκι, η δε εγκληματική πράξη γίνεται το μέσον ώστε να εκφραστεί το «όλα επιτρέπονται». Εδώ η ύπαρξη ταυτίζεται με το νοεόν, η προσωπική ετερότητα εγκαταλείπεται εξ υπαρχής. Το έγκλημα, *«παραχωρώντας τη μέγιστη ελευθερία στον ήρωα του, του επιτρέπει να παραβεί όλους τους κανόνες και όλους τους νόμους, εφόσον ο φόνος είναι το βαρύτερο αμάρτημα. Όμως το ερώτημα είναι σαφές: 'Αντέχει ή δεν αντέχει ο άνθρωπος τον φόνο;'»*.²²² Και ο λόγος για τον οποίο ο ήρωας θα προστρέξει στο έγκλημα δεν οφείλεται σε κάποια νοσηρότητα που εκπορεύεται από τον ίδιο· η φονική πράξη προβάλλει αναπότρεπτη, για να φωτίσει ολόπλευρα το νόημα και τη μεταφυσική της ελευθερίας.²²³

Στο *Έγκλημα και Τιμωρία*, ο Ρασκόλνικοβ έρχεται αντιμέτωπος με το αποτέλεσμα της ιδεολογίας του και ταυτόχρονα δείχνει ότι είναι αδύναμος

²²¹ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 286.

²²² Βλ. Κωστή ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗ, *Ντοστογιέφσκι*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1990, σ. 249.

²²³ Βλ. Edward WASIOLEK, "Crime and Punishment" in: *Fyodor Dostoevsky's Crime and Punishment*, ed. By Richard Peace, Oxford Univ. Press 2006, [51-75], σ. 55.

να υποστεί τις συνέπειες μιας τέτοιας ιδεολογίας. Ο τρόπος του Ντοστογιέφσκι είναι ίσως πολύ πιο αφυπνιστικός από τη σωκρατική διαλεκτική, που σαφώς θα οδηγούσε στο ανάλογο συμπέρασμα. Η εικόνα ενός Ρασκόλνικοβ που τελικά δεν αντέχει το βάρος της απόγνωσης στην οποία τελεί μετά από τον φόνο, αποκαλύπτει με ενάργεια τα ολέθρια αποτελέσματα της καταστροφικής ιδεολογίας του μηδενισμού. Μια από τις πολλές ερμηνευτικές προσεγγίσεις του έργου στρέφεται στο πρόβλημα των συνεπειών του μηδενιστικού κινήματος στη Ρωσία και της πνευματικής κατάστασης στην οποία βρισκόταν η ιντελιγκέντσια. Ο Καμύ συμμερίζεται τον προβληματισμό του Ντοστογιέφσκι. Τον φόνο ως πράξη επανάστασης τον ονομάζει μηδενιστικό φόνο και επισημαίνει: *«Αυτός που αρνείται τα πάντα και παίρνει το δικαίωμα να σκοτώνει, ο Σαντ, ο δανδής φονιάς, ο ανελέητος Μοναδικός, ο Καραμάζωβ, οι ζηλωτές του μανιασμένου ληστή, ο σουρεαλιστής που πυροβολεί μέσα στο πλήθος, διεκδικούν τελικά την ολοκληρωτική ελευθερία, την απεριόριστη επίδειξη της ανθρώπινης έπαρσης. Ο μηδενισμός συγχέει με το ίδιο μένος πλάστη και πλάσματα. Καταργώντας κάθε αξίωμα ελπίδας, απορρίπτει κάθε όριο και, τυφλωμένος από μίαν αγανάκτηση που ούτε καν αντιλαμβάνεται πλέον τις αιτίες της, καταλήγει να θεωρεί ότι είναι αδιάφορο να σκοτώνεις αυτό που είναι ήδη προορισμένο να πεθάνει.»*²²⁴

Είναι αξιοσημείωτο το ότι ο Καμύ συνδέει την ολοκληρωτική και απεριόριστη ελευθερία με την έπαρση που τυφλώνει. Γίνεται πλέον μια κατηγορία της ηθικής συμπεριφοράς και όχι απλώς μια αξιολογία που περιλαμβάνει τα αποτελέσματα πράξεων ανθρώπου και κοινωνίας. Η ελευθερία συνεπάγεται την ευθύνη για τον Άλλον και δεν μπορεί να υπάρξει ως αξία αυτονομημένη από την ηθική πράξη του προσώπου.

Το Έγκλημα και Τιμωρία αποτελεί τη συνολική σκιαγράφιση του ψυχισμού του φονιά που αφού προβαίνει στην πράξη του φόνου καταρρέει σταδιακά, μη δυνάμενος να διαφύγει από την απόγνωση.

Ο φόνος είναι η πράξη ενός επαναστατημένου ανθρώπου που τελικά θα βρεθεί στο περιθώριο της κοινωνίας, καταδικασμένος σε μοναξιά και αποκλεισμό. Μια εξαιρετική παρατήρηση του Αλμπέρ Καμύ αποδίδει τη σωστή διάσταση στην επιλογή του φόνου ως τρόπου έκφρασης της επανάστασης εναντίων δεδομένων αξιών: *«Στη λογική πρέπει να απαντήσουμε ότι ο φόνος και η εξέγερση είναι έννοιες αντιφατικές... Αν αυτός ο κόσμος δεν έχει ανώτερη έννοια, αν ο άνθρωπος έχει μόνο τον άνθρωπο για εγγυητή, αρκεί ένας άνθρωπος να αφαιρέσει μια μόνο ύπαρξη από την κοινωνία των ζωντανών για να αποκλείσει τον εαυτό του από αυτήν. Όταν ο Κάιν σκοτώνει τον Άβελ, φεύγει στην έρημο.»*²²⁵ Αυτή ακριβώς είναι και η μοίρα του Ρασκόλνικοβ. Ο Καμύ, αμέσως μετά, σαν να είχε στον νου τον συγκεκριμένο ήρωα και τον συμβολισμό που φέρει το όνομά του (Ρασκόλνικ-εκείνος που

²²⁴ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο Επαναστατημένος άνθρωπος*, σ.454.

²²⁵ *Ibid.*, σ.453.

χωρίζει, διαχωρίζει, που φεύγει από τα καθιερωμένα και κοινά, ο αιρετικός), προσθέτει: *«Μόλις χτυπήσει, ο επαναστάτης χωρίζει τον κόσμο στα δύο. Ορθωνόταν στο όνομα της ταυτότητας του ανθρώπου με τον άνθρωπο και θυσιάζει την ταυτότητα καθιερώνοντας με το αίμα τη διαφορά. Η μοναδική υπόστασή του, στο κέντρο της αθλιότητας και της καταπίεσης, βρισκόταν σ' αυτή την ταυτότητα. Η ίδια ορμή, που αποσκοπούσε στην επικύρωση αυτής της ταυτότητας, την εξαφανίζει.»*²²⁶

Πλέον είναι φανερό πως η ελευθερία δεν θεωρείται απλώς το αγαθό που προσφέρεται από την κοινωνία στα μέλη της - και για κάποιους δεν είναι καν το κυρίαρχο αγαθό. Εδώ διακρίνουμε τα ερωτήματα που βασάνιζαν τον Ντοστογιέφσκι και τον οδήγησαν στο να θέσει το ζήτημα με τα λόγια του Υπογείου ανθρώπου: «Να σωθεί ο κόσμος ή εγώ να πίνω το τσάι μου;», «Να με ενδιαφέρει το κοινωνικό καλό, η ελευθερία του, ή να την θυσιάσω για την προσωπική μου, έστω και εφήμερη, ευμάρεια;». Είναι μια ανάγκη του ατόμου να αντλεί ασφάλεια και σιγουριά από την κοινωνία και τα οφέλη της, αλλά ταυτόχρονα να επιδιώκει την αυτονομία του μέσα σ' αυτήν. Να είναι μέρος του συστήματος και της νομοτέλειάς του αλλά και να καταπολεμά κάθε είδους συστηματοποίηση και κατηγοριοποίηση που μπορεί να του επιβληθεί. Είναι επίσης γεγονός, ότι η ελευθερία μπορεί να χρησιμοποιηθεί για «ευτελείς σκοπούς», στο βωμό των ιδεολογιών και της ιστορικής αναγκαιότητας.²²⁷ Το ατομικά αυτεξούσιο υποτάσσεται στο συλλογικά επικυρίαρχο.

Η ελευθερία χάνει το νόημα και τον σκοπό της όταν γίνει αυτοσκοπός ή όταν ανακηρυχθεί σε σύστημα που ακυρώνει τον άνθρωπο. Ακριβώς τότε, η ελευθερία αυτοκαταργείται. Ίσως γι' αυτό ο Μιλλ θεωρούσε ιερή την προστασία της ατομικής ελευθερίας. Η θέση του ήταν ότι αυτή είναι καθοριστικής σημασίας: *«... αν ο άνθρωπος δεν είναι ελεύθερος να ζήσει όπως θέλει, να έχει μια συμπεριφορά που θίγει μόνο τον εαυτό του, ο πολιτισμός δεν μπορεί να προοδεύσει, η αλήθεια, ελλείψει μιας ελεύθερης αγοράς ιδεών, δεν μπορεί να λάμψει, η αυθορμησία, η πρωτοτυπία, η ιδιοφυΐα, η διανοητική ενέργεια και το ψυχικό θάρρος δεν μπορούν να αναπτυχθούν. Η κοινωνία θα συντριβεί υπό το βάρος της 'συλλογικής μετριότητας'».*²²⁸ Ο Ντοστογιέφσκι

²²⁶ Ibid., σ.453.

²²⁷ Βλ. Ν. ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Αλήθεια και αποκάλυψη*, (μτφρ. Χρήστου Μαλεβίτση), Αθήνα, Εκδόσεις Αρμός, 2010, σ. 148. «...για τους κομμουνιστές η ελευθερία ενσωματώθηκε στο σοβιετικό Κράτος, στο συλλογικό. Αλλά σύμφωνα με τον δικό τους τρόπο σκέψης, η ανθρώπινη προσωπικότητα, βεβαίως, δεν είναι προικισμένη με ελευθερία. Ελευθερία είναι απλώς η υπηρεσία του καθολικού πνεύματος ενσωματωμένου στο Κράτος, ή η υπηρεσία της κομμουνιστικής κοινωνίας, ο λεβιάθαν, το συλλογικό. Ωστε και ο απόλυτος ιδεαλισμός αρνείται την ελευθερία, όπως και ο διαλεκτικός υλισμός.»

²²⁸ Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, σ. 265. Προηγουμένως ο Berlin αναφέρει: «Ο Jefferson, Burke, Paine, Mill συνέταξαν ο καθένας τον δικό

θα έβλεπε την ελευθερία του προσώπου ως την ουσιαστική, αναγκαία βάση για κάθε άλλη ελευθερία. Ο Μπερντιάεφ επιλέγει την προσωποκεντρική φιλοσοφία ως βέβαιη αφετηρία για την υπεράσπιση της ελευθερίας.²²⁹ Ο Ντοστογιέφσκι θεωρούσε ότι χωρίς την ελευθερία του προσώπου στο να διαπράξει αμαρτία, να κάνει ηθελημένα το κακό – γεγονός που αποτελεί υπέρβαση των ορίων της ελευθερίας – δεν μπορεί να νοηθεί κένωση, αρμονία και τελείωση του κόσμου. Γι' αυτόν, ο καταναγκασμός αναιρεί την αρμονία. Έτσι, ο Ντοστογιέφσκι φθάνει στην άρνηση του οργανωμένου σοσιαλισμού, της θεοκρατίας και του Καθολικισμού. Αρνείται ακόμη και την ηθικότητα και την ηθικολογία, ως οργανωμένη και επιβαλλόμενη συμμόρφωση, που απαλείφει το προσωπικό ίχνος επιβάλλοντας μια καθολική ομοιομορφία. Αντιθέτως, προτάσσει το ήθος, την προσωπική υπευθυνότητα και ευθύνη. Πράγματι, οι κομμουνιστικές κοινωνίες δεν διέπονται τόσο από μια – ίσως αναμενόμενη – έλλειψη ηθικής, όσο από μια έντονα ρυθμιστικού χαρακτήρα ηθικότητα²³⁰. Εκείνο που λείπει είναι η αναγνώριση του υποκειμένου, η ελευθερία του πνεύματος και του προσώπου. Ο Ένγκελς θεωρούσε πως το άτομο πρέπει να δρα με βάση τη σχέση αιτία-αποτέλεσμα, ώστε τελικά να κατακτήσει την ελευθερία του. Η μαρξιστική ρήση «η ελευθερία είναι η αναγνώριση και επίγνωση της αναγκαιότητας» επιβεβαιώνει αυτή τη στάση.²³¹ Αλλά η αναγκαιότητα για τον Ντοστογιέφσκι αποτελεί άρνηση της συνθήκης της ελευθερίας και της ελεύθερης βούλησης, γιατί καταργεί την ελεύθερη επιλογή του ανθρώπου να πράξει το καλό ή το κακό

του κατάλογο ατομικών ελευθεριών. Όλοι τους όμως προβάλλουν το ίδιο εν πολλοίς επιχείρημα σχετικά με τους λόγους για τους οποίους η εξουσία πρέπει να κρατείται σε απόσταση. Αν δεν θέλουμε να εξευτελίσουμε ή να απαρνηθούμε τη φύση μας, πρέπει να διασφαλίσουμε την ύπαρξη ενός minimum προσωπικής ελευθερίας. Δεν μπορούμε να είμαστε απόλυτα ελεύθεροι: πρέπει να απαρνηθούμε μέρος της ελευθερίας μας, για να διαφυλάξουμε την υπόλοιπη. Η ολοκληρωτική όμως απάρνηση της ελευθερίας είναι αυτοκαταστροφική.» σ. 264.

²²⁹ Βλ. Ν. ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Αλήθεια και αποκάλυψη*, σ. 149.

²³⁰ Βλ. John SOMERVILLE, “Marxist Ethics, Determinism, and Freedom”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.28, No. 1(Sept., 1967) [17-23], σ. 22. «Επίσης, όποιος έχει μείνει, για οποιοδήποτε χρονικό διάστημα, σε κάποια από τις εναπομένουσες κομμουνιστικές χώρες, δεν μπορεί να του έχει ξεφύγει η ισχυρή αίσθηση του ηθικού, συχνά μάλιστα ηθικόλογου, τόνου που διέπει την κοινωνία, παρά τις πολύ γνωστές και συχνά δημοσιοποιημένες παρεκκλίσεις.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

²³¹ *Ibid.*, σ. 20-21. Είναι σωστή η διευκρίνιση ότι: «Η ελευθερία είναι η αναγνώριση της αναγκαιότητας. [...] Η ελευθερία μπορεί να επιτευχθεί, αν κατανοήσουμε και χρησιμοποιήσουμε τους συγκεκριμένους νόμους της αιτιότητας (αναγκαιότητας) που διέπουν την κατάστασή σας.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

και με αυτή του την επιλογή να ορίσει το μέλλον και την έκβαση των γεγονότων. Συνεπώς, ο άνθρωπος έχει την ευθύνη για τις επιλογές του, στον βαθμό που αυτές δεν προσδιορίζονται από εξωτερικούς παράγοντες και την αναγκαιότητα. *«Είμαι ελεύθερος στον βαθμό μόνο που είμαι αυτόνομος. Υποτάσσομαι μεν σε νόμους, πρόκειται όμως για νόμους τους οποίους είτε έχω μόνος μου ανακαλύψει εντός μου είτε έχω επιβάλει εγώ ο ίδιος στον εαυτό μου χωρίς κανέναν καταναγκασμό. Ελευθερία σημαίνει υποταγή. Είμαι ετερόνομος, σημαίνει ότι εξαρτώμαι από εξωγενείς παράγοντες, ότι γίνομαι άθυρμα του εξωτερικού κόσμου, τον οποίο δεν μπορώ να ελέγξω και ο οποίος με υποδουλώνει και με κρατά υπό τον έλεγχό του [...] Θα ήθελα απλώς να παρατηρήσω ότι οι συγγενικές έννοιες της ελευθερίας ως κατανίκησης (ή αποφυγής) μιας μη πραγματοποιήσιμης επιθυμίας και της ελευθερίας ως ανεξαρτησίας από τη σφαίρα της αιτιότητας έχουν διαδραματίσει κεντρικό ρόλο τόσο στην πολιτική όσο και στην ηθική.»*²³²

Πληθώρα από παράδοξα στο έργο του Ντοστογιέφσκι παραπέμπουν σε μερικά από τα πλέον σημαντικά υπαρξιακά ζητήματα. Εντοπίζουμε δύο από αυτά τα παράδοξα, της ελευθερίας ως αυτονομίας και της ελεύθερης υποταγής. Ο άνθρωπος τείνει να γίνει πρόσωπο, ανεξάρτητο, ανεπανάληπτο και ολοκληρωμένο, όμως αυτό δεν μπορεί να το καταφέρει ενδίδοντας στην απεραντοσύνη της βούλησης και της αυτοδιάθεσης. Ούτε όμως είναι δυνατόν να ζει, αδύναμος και βασανισμένος, υπό το κράτος της άτεγκτης νομοτέλειας ή του ηθικισμού, χωρίς την ύπαρξη της παρηγορητικής χάρις.

Το πρόσωπο ανήκει, βέβαια, σε έναν κόσμο νομοτέλειας, όπου η ακολουθία αιτίου-αιτιατού θεωρείται δεδομένη. Όμως, αν και μέρος του φυσικού κόσμου, *«η οντολογική διαφορά προσώπου και φύσεως, η ταυτόχρονη υπαρκτική ταυτότητα και ετερότητα, συνιστά την ενική ανθρώπινη ύπαρξη ως συγκεκριμένο υπαρκτικό γεγονός ελευθερίας: Ελευθερίας του προσώπου έναντι της φύσεως, προσδιορισμού της φύσεως από την προσωπική ετερότητα.»*²³³ Το πρόσωπο πραγματώνεται και προσδιορίζεται εντός της

²³² Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, σ. 279. Επίσης σημαντική διευκρίνιση αφορά την ελευθερία ως ελευθερία από κάτι και την ελευθερία για να κάνουμε και να πράξουμε κάτι όπως ακριβώς το επιθυμούμε. Βλ. και Gerald C. MacCallum, Jr., "Negative and Positive Freedom", in: *The Philosophical Review*, Vol. 76, No. 3 (Jul., 1967), [312-334], σ. 319. «Αναγνωρίζοντας ότι η ελευθερία πάντα είναι τόσο η ελευθερία από κάτι όσο και η ελευθερία του να κάνει κανείς κάτι ή να γίνει κάτι, έχει κάποιος τότε τα μέσα να βγάλει νόημα από τις ατέρμονες διαμάχες που αφορούν, για παράδειγμα, ερωτήματα όπως το πότε ένα πρόσωπο είναι πραγματικά ελεύθερο, το γιατί η ελευθερία είναι σημαντική και σε τι θεμελιώνεται η σπουδαιότητά της.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

²³³ Βλ. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΠΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 295.

φύσης και σε σχέση με αυτή, όμως την υπερβαίνει ως «εκστατικό γεγονός»²³⁴ που έχει συγκριμένα χαρακτηριστικά γνωρίσματα και στόχους. Τι είναι, όμως, αντίθετο της εκστατικής κίνησης που διαφοροποιεί το πρόσωπο από την φύση; Είναι η στασιμότητα ή η έκπτωση από την μοναδικότητα σε ατομικότητα; Ποιο είναι το στοιχείο που οδήγησε τον Ρασκόλνικοβ σε μια ψευδεπίγραφη αυτοπραγμάτωση και απελευθέρωση, σε μια απόλυτη αναίρεση της προσωπικότητας του και στην πτώση του σε κατάσταση αποτυχίας, αρνητικότητας, μηδενισμού και δυστυχίας;

Ο Ρασκόλνικοβ επιθυμούσε να ελευθερωθεί από τα δεσμά του φυσικού κόσμου όπου η προσωπικότητα είναι αδύνατον να πραγματωθεί, υπό το βάρος προκαθορισμένων καταστάσεων, που οι οικονομικοί και κοινωνικοί παράγοντες ορίζουν. Εναντιώθηκε στην εικόνα που είχε σχηματιστεί για εκείνον, ως προς τη δυσμενή οικονομική του κατάσταση και όχι ως προς την προσωπικότητα, τα χαρίσματα και γνωρίσματα του. Για την υπόλοιπη κοινωνία εκείνος δεν ήταν ένας σκεπτόμενος, νέος άνθρωπος, αλλά ένας φτωχός που η μοίρα του εξαρτάται από τη βούληση μιας πλούσιας, ηλικιωμένης τοκογλύφου. Ο Ρασκόλνικοβ επέλεξε λοιπόν να καταστρέψει την εξάρτησή του από αυτήν την εικόνα, να αφανίσει βίαια την πηγή της δικής του προσωπικής ανεπάρκειας. Νιώθοντας ότι δεν είναι σημαντικός για τους άλλους, επιθυμώντας να γίνει ο άλλος Ναπολέων, υπολογίζει ότι θα βρεθεί σε θέση ισχύος. Ο Μπέρλιν θα περιγράψει τον πόθο του: *«Μπορεί τα μέλη της κοινωνίας μου να μην μου παραχωρούν αρνητική ελευθερία, είναι ωστόσο μέλη της ομάδας στην οποία ανήκω και εγώ. Μου δείχνουν την ίδια κατανόηση που τους δείχνω κι εγώ. Και αυτή ακριβώς η κατανόηση είναι που με κάνει να αισθάνομαι σημαντικός σε τούτον τον κόσμο.»*²³⁵ Όμως, η κοινωνία δεν τρέφει εμπάθεια και κατανόηση για οποιοδήποτε άσημο και φτωχό μέλος της και ο Ρασκόλνικοβ το βιώνει έντονα. Αισθάνεται αποκομμένος από την κοινωνία και τους ανθρώπους, μα και από την ίδια του την ύπαρξη. Για να αντιμετωπίσει αυτή την κατάσταση κάνει ακριβώς το αντίθετο από εκείνο που επιθυμεί, κόβει όποια γέφυρα υπήρχε μεταξύ του ίδιου και της κοινωνίας, διαπράττοντας φόνο. Με αυτόν τον τρόπο θα δραπετεύσει από τη μισητή θέση του, θα βρεθεί όμως σε μιαν άλλη, εξίσου μισητή, αυτή της καταδίκης και της απομόνωσης. Θα βρεθεί σε κατάσταση πτώσης. *«Η αποτυχία ή άρνηση της προσωπικής σχέσης, η έκπτωση του προσώπου στο υπαρκτικό επίπεδο της φυσικής ατομικότητας, συνεπάγεται την εξάντληση της αλήθειας των όντων στη νοητική και συνειδησιακή επισήμανση της φαινόμενης οντικής ατομικότητας, αποκαλύπτοντας το μηδέν ως την άλλη όψη της οντικής φανέρωσης, ως την υποκρυπτόμενη ουσία κάθε όντος.»*²³⁶ Η

²³⁴ Ibid., σ. 295.

²³⁵ Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, σ. 312.

²³⁶ Βλ. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΠΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 288. Ο Χρ. Γιανναράς αναφέρει πως ακριβώς «η ταύτιση της ουσίας με το μηδέν είναι η συγκλονιστικότερη

επίτευξη αυτής της ουσιαστικής, καθολικής προσωπικής σχέσης, η αποκατάσταση του προσώπου και της αναφορικότητας προς τους άλλους, δεν μπορεί παρά να βρίσκεται στο ίδιο το πρόσωπο που βιώνει την κατάσταση της ατομικότητας και της αποξένωσης. «Ο άλλος είναι η φανέρωση της ατομικής απόστασης, η αφορμή για να βιωθεί η υπαρκτική μοναχικότητα. Αλλά μόνο η αφορμή. Το ίδιο το γεγονός της υπαρκτικής μοναχικότητας, που διασώζει την εκ-στατική δυνατότητα, αλλά ως αδυναμία καθολικής προσωπικής σχέσης, προϋποθέτει ένα δεύτερο Πρόσωπο στο οποίο να κατευθύνεται η εκ-στατική αναφορά ως αποτυχία σχέσης- ένα Πρόσωπο και όχι μιαν ατομικότητα σε απόσταση.»²³⁷ Αυτό το πρόσωπο μπορεί να είναι ο Θεός, γιατί είναι άπειρος και δεν εκπίπτει.

Ο Μπερντιάεφ επεξηγεί τον όρο *αυθαίρετη θέληση*: «Οι ήρωες που εκδηλώνουν την αυθαίρετη θέληση καταστρέφονται μαζί με αυτήν. Στον Σβιντριγκάιλοβ και τον Φέντορ Παύλοβιτς Καραμάζωβ επισημαίνουμε αυτά τα διαλυτικά στοιχεία της προσωπικότητας και φυσικά δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για ελευθερία. Η αχαλίνωτη, απεριόριστη ελευθερία της επιθυμίας καθιστά τους ανθρώπους δούλους, τους αφαιρεί την ελευθερία του πνεύματος. Ο Ντοστογιέφσκι [...] ερευνά τα οντολογικά αποτελέσματα αυτού του δαιμονισμού της ανθρώπινης φύσεως. Οι δαιμονικές δυνάμεις καταστρέφουν την ελευθερία και τον ίδιο τον άνθρωπο. Μήπως ο Βερσίλωφ, ένας από τους πιο ευγενείς ήρωες του Ντοστογιέφσκι, είναι ελεύθερος; Στη σχέση του με τις ιδέες δεν γνωρίζει την ελεύθερη εκλογή. Τον θέλγουν ιδέες αντίθετες μεταξύ τους. Ήθελε να σώσει την ελευθερία του και έτσι την έχασε. Είναι διασπασμένος και γι' αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί ελεύθερος. [...] Η επεξεργασία του θέματος της ελευθερίας φθάνει στην αποκορύφωσή της στους Αδελφούς Καραμάζωβ. Η απέραντη θέληση και η έσχατη εξέγερση του Ίβαν Καραμάζωβ τον ωθούν σε μια πορεία χωρίς σηματοδότηση και έτσι ακριβώς συνυφαίνουν την τραγικότητα του προσώπου. Εν προκειμένω αποκαλύπτεται με την αξιοθαύμαστη μεγαλοφυΐα του Ντοστογιέφσκι η αλήθεια ότι η ελευθερία της απέραντης βούλησης, της ανενδοίαστης αυτοπεποίθησης οδηγεί όχι μόνο στην άρνηση του Θεού, του κόσμου και του ανθρώπου, αλλά και στην άρνηση της ίδιας της ελευθερίας.»²³⁸

Ο Σεστώφ αναφέρει ότι ο Ντοστογιέφσκι συνεχίζει τη δριμύτατη κριτική που ξεκίνησε ο Μπελίνσκι, επί της θεμελιακής ιδέας της εγγελιανής φιλοσοφίας, που αναγνωρίζει θέση στη θρησκεία μόνον εντός των ορίων

αποκάλυψη που οφείλουμε στην οντολογία του Heidegger: το μηδέν αποδείχεται η μόνη μεταφυσική πραγματικότητα.»

²³⁷ Ibid., σ. 310.

²³⁸ Βλ. Ν. ΜΠΕΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 83.

της λογικής και του νου.²³⁹ Ερωτά ο Σεστόφ ακολουθώντας τον σκέψη του Ντοστογιέφσκι: «Τι μπορεί η θρησκεία εντός των ορίων της λογικής να προσφέρει στην ανθρωπότητα; Πώς θα μπορούσε να βοηθήσει τον άνθρωπο; Με το σκεπτικό πως η έλλειψη αρμονίας είναι η βάση της αρμονίας;» Εν ολίγοις, το ζήτημα είναι τι να κάνουμε με τον απλό άνθρωπο που καταχράστηκε την ελευθερία του, ξεπέρασε τα όρια του σωστού, του ηθικού και του δίκαιου και διέπραξε παρανομία; Πρέπει να καταδικαστεί από την κοινωνία, να του αφαιρεθεί πλήρως η ελευθερία, να βρεθεί στο περιθώριο και να αποκλειστεί κοινωνικά ως απόλυτα κακός; Ή προτιμότερο είναι να αντιμετωπιστεί με κατανόηση, ανθρωπιά και ευσπλαχνία; Το απόλυτο του ηθικού νόμου θα παρότρυνε στο πρώτο. Ο Ντοστογιέφσκι θα προτείνει, στη θέση του, το πνεύμα της Καινής διαθήκης, φέρνοντας ξανά στο προσκήνιο τον νόμο της συγχώρεσης, της ευσπλαχνίας και της αγάπης. Η συγκλονιστική σκηνή όπου ο Ρασκόλνικοβ θα εκφράσει τον πόνο και το μαρτύριο που βιώνει μετά τον φόνο, προσδίδει μια νέα διάσταση σε ένα κατεξοχήν υπαρξιακό ζήτημα, εκείνο της κατάχρησης της ελευθερίας και της διάπραξης φόνου.

«Ας δεχθούμε μάλιστα πως ήταν και λάθος- δεν πρόκειται για αυτήν. Η γριά ήταν μόνο μια κακιά στιγμή. Εκείνο που επιζητούσα ήταν να ξεπεράσω τον φραγμό όσο το δυνατόν νωρίτερα... δεν σκότωσα ένα πλάσμα ανθρώπινο, αλλά δολοφόνησα μιαν αρχή, την αρχή [...] Η ηθική αρχή; Γιατί πριν από λίγο εκείνος ο χαζός ο Ραζουμίχιν τα έβαλε με τους σοσιαλιστές; Είναι άνθρωποι φιλόπονοι και πρακτικοί, δουλεύουν για την 'παγκόσμια ευτυχία'. [...] Όχι, όχι, η ζωή μου δόθηκε μόνο μια φορά για πάντα και δεν θέλω να περιμένω εκείνη την παγκόσμια ευτυχία. Θέλω να ζήσω τη ζωή μου, αλλιώς καλύτερα να μην ζήσω.»²⁴⁰

«Ω, πόσο την μισώ τώρα τη γριά! Μου φαίνεται πως θα την ξανασκοτώνα αν ξαναγύριζε στη ζωή. Δύστυχη Ελισάβετ! Γιατί να βρεθεί εκεί μέσα; ... Ελισάβετ! Σόνια! Φτωχούλες, τόσο ταπεινές τόσο ήσυχες, με τόση γλύκα στα μάτια! Αγαπημένα πλάσματα! Σόνια, γλυκιά μου Σόνια!»²⁴¹ «Αν είχα σκοτώσει γιατί πεινούσα, θα ήμουν τώρα ευτυχισμένος.»³⁴⁴ «Ήρθα σε σένα, Σόνια, επειδή δεν μπόρεσα να το βαστάξω μόνος μου και ήρθα να ξεφορτωθώ σε βάρος άλλου.» «Γιατί, στα αλήθεια, έτσι είναι, Ήθελα να γίνω Ναπολέον, γι' αυτό σκότωσα. Σκότωσα όπως σκοτώνουν οι μεγάλες προσωπικότητες.»³⁴⁹.

²³⁹ Βλ. Lav Shestov, *Speculation and Revelation: the Religious Philosophy of Vladimir Soloviev and Other Essays* (=Лав Шестов, Умозрење и откривење, Религиозна философија Владимира Соловјова и други чланци.), σ. 166.

²⁴⁰ Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Έγκλημα και τιμωρία*, (Μτφρ. Σωτήρη Παταντζή), Αθήνα, Εκδόσεις Γράμματα, 2006, σσ. 231-2.

²⁴¹ *Ibid.*, σ. 232.

Πέρα από το κεντρικό γεγονός του φόνου, ο Ντοστογιέφσκι καθόλου δεν στοχεύει στο να διερευνήσει τη σχέση μεταξύ παρανομίας και προσωπικής ευθύνης και κατ' επέκταση της καθαυτό τιμωρίας που θα επιβληθεί.²⁴² Ο στόχος του είναι μάλλον αντίθετος από αυτό. Ο Ρασκόλνικοβ είναι ήδη διωγμένος και περιθωριοποιημένος από την κοινωνία, καταδικασμένος σε ένα φρικτό μαρτύριο συνειδήσεως. Ξανά, ο Μπερντιάεφ θα αφουγκραστεί το τι αποτυπώνει ο Ντοστογιέφσκι στα λόγια και τις σκέψεις του Ρασκόλνικοβ: «Ο Ντοστογιέφσκι κατανόησε ότι στην ελευθερία του υποχθόνιου ανθρώπου βρίσκεται ο πυρήνας του θανάτου. Η ελευθερία του Ρασκόλνικοβ που θέλει να ξεπεράσει τα ανθρώπινα όρια, προκαλεί τον εκμηδενισμό της συνειδήσεώς του, την κατάπτωση, την υποδούλωση. Η ελευθερία του Σταβρόγκιν τον οδηγεί σε εκμηδενισμό όλων του των δυνάμεων, στην εξουθένωση, την εξάντληση και τον αφανισμό της προσωπικότητας. Η ελευθερία του Κυρίλωφ που θέλει να γίνει Θεός, τον οδήγησε στην άγνη, τρομερή κατάπτωση. Εν προκειμένω, το παράδειγμα του Κυρίλωφ είναι το πιο σπουδαίο. Ο Κυρίλωφ θεωρεί την αυθαίρετη θέληση καθήκον, ιερή υποχρέωση. Οφείλει να εκδηλώσει αυτή τη θέληση για να δείξει στον άνθρωπο πως μπορεί να κατακτήσει υψηλούς στόχους. Και ο Κυρίλωφ είναι ένας αγνός άνθρωπος, απαλλαγμένος από πλάνες και ολέθρια πάθη. Βρίσκουμε σ' αυτόν ίχνη μιας αγιότητας φυσικής. Παρόλα αυτά, αυτός ο αγνός άνθρωπος, που απέρριψε τον Θεό και θέλησε να γίνει ο ίδιος Θεός, καταδικάζεται να καταστραφεί. Έτσι χάνει την ελευθερία του. Γίνεται ένας δαιμονισμένος, πέφτει στην κυριαρχία των κακών πνευμάτων, τη φύση των οποίων αγνοεί. Και έτσι μας παρουσιάζει την εικόνα ενός ήσυχου και αινιγματικού δαιμονισμένου. Στην πνευματική του ελευθερία έχουν διεισδύσει αρρωστημένα κύτταρα. Πολύ λίγο μπορεί να θεωρηθεί ένας πνευματικά ελεύθερος άνθρωπος. Ο δρόμος της θεοποιήσεως του ανθρώπου οδηγεί στην καταστροφή του ίδιου του ανθρώπου και της ανθρώπινης ελευθερίας. Αυτό είναι το κεντρικό θέμα του Ντοστογιέφσκι.»²⁴³

Ο Ρασκόλνικοβ δεν αναφέρει σε ποιο ιδεολογικό υπόβαθρο εντάσσεται ούτε ποιες ιδέες υπερασπίζεται, αλλά φαίνεται ξεκάθαρα πως εντάσσεται στη νεολαία που στήριζε το σοσιαλιστικό κίνημα της εποχής και είχε έντονη επαναστατική δράση. Ένεκα της λογοκρισίας, ο Ντοστογιέφσκι εστιάζεται στο ηθικό υπόβαθρο της δράσης προσώπων που θα ανήκαν στο ιδεολογικό κίνημα του μηδενισμού.²⁴⁴ Απορρίπτει κατηγορηματικά την άνευ όρων εμπιστοσύνη στον άνθρωπο και τη φύση του καθώς

²⁴² Βλ. Lav Shestov, *Speculation and Revelation: the Religious Philosophy of Vladimir Soloviev and Other Essays* (=Умозрење и откривење, Религиозна философија Владимира Соловјева и други чланци,) σ. 166.

²⁴³ Βλ. Ν. ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 82.

²⁴⁴ Βλ. Κωστή ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗ, *Ντοστογιέφσκι*, σ. 233. Επίσης, ο Μπερντιάεφ αναφέρει στο έργο του *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 69.: «Η ελευθερία δεν

και τη θεώρηση πως η πηγή του κακού δεν βρίσκεται στον άνθρωπο και τα πάθη του, αλλά στις συνθήκες και τον κοινωνικό περίγυρο. Η μηδενιστική στάση διαμορφώνει την αντίληψη ότι ο άνθρωπος διαπλάθεται αποκλειστικά από εξωτερικούς παράγοντες, συνεπώς δεν του αναλογεί σχεδόν καμία ευθύνη για τις πράξεις του. Αυτό οδηγεί σε ένα φαύλο κύκλο μεταφοράς ευθυνών, όπου ούτε η κοινωνία ούτε τα μέλη της απαλλάσσονται από τη διαφθορά, εφόσον το βάρος της ευθύνης μετατοπίζεται από τα μεν στη δε.

Αλλά και η απόλυτη ελευθερία είναι μια αφηρημένη ιδέα, ασύμβατη με την έννοια της ανθρώπινης κοινωνίας: *«Η ελευθερία που παραχωρείται σε έναν άνθρωπο ή έναν λαό, ώστε αυτός να ζει κατά τον τρόπο που επιλέγει και επιθυμεί, πρέπει να σταθμίζεται σε συνάρτηση με τις απαιτήσεις διαφόρων άλλων αξιών, όπως της ισότητας, της δικαιοσύνης, της ευτυχίας, της ασφάλειας, της δημόσιας τάξης, για να αναφέρουμε απλώς τις πλέον χαρακτηριστικές. Τούτο εξηγεί γιατί η ελευθερία δεν μπορεί να είναι απεριόριστη.[...] Ο σεβασμός προς τις αρχές της δικαιοσύνης ή το όνειδος που αισθανόμαστε από την κατάφωρη ανισότητα αποτελούν ανθρώπινες εκδηλώσεις τόσο βασικές όσο και η επιθυμία για ελευθερία. Το ότι δεν μπορούμε να έχουμε τα πάντα δεν συνιστά απλώς πιθανότητα, αλλά μια αναγκαία αλήθεια.»*²⁴⁵ Μια απόλυτη αξία ή έννοια δεν είναι εφικτή από τη στιγμή που υπάρχουν αξίες άλλων ατόμων που επίσης δεν μπορούν να παρβιαστούν, ούτε μπορεί οποιαδήποτε απόλυτη στάση να τηρηθεί όταν κυβερνά η πλειοψηφία και όχι ένας. Ο Μπέρλιν, σχετικά με την ελευθερία και τη δημοκρατία, εκφράζει την άποψη ότι η καθαυτό δημοκρατία δεν είναι *«λογικά συνυφασμένη με την ατομική ελευθερία και, όπως η ίδια η Ιστορία το μαρτυρεί, έχει επιδείξει κατά καιρούς αδυναμία να την προστατεύσει, καίτοι παραμένοντας πιστή στις αρχές της.»*²⁴⁶

Το σημαντικότερο μήνυμα που μας δίνει ο Ντοστογιέφσκι στο έργο *«Έγκλημα και Τιμωρία»*, είναι το θέμα της ταπείνωσης ως κατεξοχήν τρόπου μετάβασης στη χριστιανική ζωή. Τα πρόσωπα του Ρασκόλνικοβ, της Σόνια, του Μαρμελάντοβ φτάνουν στην ταπείνωση και ασπάζονται την ταπεινότητα, καθώς το Είναι εκμηδενίζεται και επιστρέφει στην κένωση. Η παραδοχή του κενού αποτελεί αφετηρία για την πορεία προς μια νέα υπόσταση, την ύπαρξη ενός προσώπου με ελπίδα και πίστη στη λύτρωση και

μπορεί να ταυτιστεί με το καλό, με την αλήθεια, με την τελειότητα. Η ελευθερία έχει την ιδική της αυτόνομη φύση. Η επαναστατική ελευθερία των ηρώων του Ντοστογιέφσκι εγγίζει τα έσχατα όρια της εντάσεως. Οι ήρωες αυτοί μέσα στο χριστιανικό κόσμο αποκαλύπτουν νέες πλευρές της ανθρώπινης μοίρας... Ο Ρασκόλνικοβ, ο Σταβρόγκιν, ο Κυρίλωφ, ο Ίβαν Καραμάζωφ, βρίσκονται στο τέρμα...»

²⁴⁵ Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, σ. 329.

²⁴⁶ *Ibid.*, σ. 322.

την πνευματική ανάσταση. Πρόκειται βέβαια για μια διαδικασία συνάμα ελπιδοφόρα και αφόρητα σκληρή. Ο Ντοστογιέφσκι είναι απόλυτος στην άποψη ότι μόνο μέσω του δύσκολου δρόμου της ταπείνωσης βρίσκει κανείς τον δρόμο προς την λύτρωση.²⁴⁷

Η θέση του Ντοστογιέφσκι είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, γιατί αναδεικνύει το δίπτυχο της ελευθερίας (εσωτερική-εξωτερική) και επικεντρώνεται στην ευθύνη του ανθρώπου για τους άλλους, για την ανθρώπινη κοινωνία συνολικά. Συνάνθρωποι και κοινωνία αποτελούν το αδιάσπαστο πλαίσιο εντός του οποίου εγγράφεται η ελευθερία του προσώπου. Αν το πρόσωπο ενεργήσει ώστε εσωτερικά να επιτύχει την ελευθερία του από τα πάθη και τον κακό του εαυτού, αυτό θα επενεργήσει και στο κοινωνικό σύνολο, η δε τελειοποίηση του προσώπου συντελεί στην τελειοποίηση της κοινωνίας. Ο Ντοστογιέφσκι έμεινε πιστός στην ιδέα αυτή μέχρι το τέλος της ζωής του. Πάντοτε τον ενδιέφερε ο άνθρωπος ως κοινωνία – και η ανθρωπότητα ολόκληρη. Εδώ συναντιέται η σοσιαλιστική του πολιτική επιλογή με τη χριστιανική του πίστη. Υπήρξε σοσιαλιστής και ταυτόχρονα χριστιανός. *«Η ελευθερία ως εγωιστική εκδήλωση αυτοκαταστρέφεται, δημιουργεί αντινομίες, αποσυνθέτει και εξαφανίζει τον άνθρωπο. Με εσωτερική και φυσική αναγκαιότητα οδηγεί στη δουλεία, την εικόνα υποτέλειας του ανθρώπου. Δεν αναμένει τον άνθρωπο εξωτερική τιμωρία, το βαρύ χέρι του νόμου, αλλά το εσωτερικό θείο στοιχείο τον πλήττει αμείλικτα στη συνείδηση, τον καίει σε θεία φωτιά και τον βυθίζει σε σκοτάδια και άβυσσο που ο ίδιος διάλεξε. Αυτή είναι η μοίρα του ανθρώπου, η μοίρα της ανθρώπινης ελευθερίας. Ο άνθρωπος πρέπει να διανύσει τον δρόμο της ελευθερίας, αλλά η ελευθερία μεταβάλλεται σε δουλεία και καταστρέφει τον άνθρωπο, όταν αυτός στην άγρια ορμή της ελευθερίας δεν αναγνωρίζει τίποτα πιο πάνω από τον εαυτό του. [...] Και όταν η ελευθερία δεν έχει κανένα περιεχόμενο, κανένα αντικείμενο, κανένα δεσμό ανάμεσα σ' αυτήν την ίδια και τη θεία ελευθερία, τότε η ελευθερία εκμηδενίζεται. Και όταν τα πάντα επιτρέπονται στον άνθρωπο, τότε η ελευθερία υποδουλώνεται μέσα στον ίδιο τον εαυτό της. Και αυτή η υποδούλωση σημαίνει την καταστροφή του ανθρώπου. Η ανθρώπινη ελευθερία εγγίζει στην πιο τέλεια έκφρασή της την ανώτερη ελευθερία, αυτήν που βρίσκεται στη σφαίρα της αλήθειας. Αυτή λοιπόν είναι η αδυσώπητη διαλεκτική της ελευθερίας. Οδηγεί στο δρόμο της θέωσης. Και*

²⁴⁷ Βλ. Henry M.W. RUSSELL, "Beyond the Will: Humiliation as Christian Necessity 'Crime and Punishment'", in: *Dostoevsky and the Christian Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, [226-236], σ. 231. Ο σχολιαστής πολύ εύστοχα τονίζει πως η ταπείνωση ως αληθινή ταπεινότητα δεν πρέπει να νοηθεί ως κάποιου είδους μαζοχισμός ή αυτομαστίγωση και να ενταχτεί στα πλαίσια ψυχισμού και όχι υπαρξισμού όπου και ανήκει. «Η θεωρία της αυταπάρνης δεν πηγάζει από ένα άρρωστο ψυχισμό, αλλά από την Ορθόδοξη Παράδοση της αποφαιτικής γνώσης. Ο Ντοστογιέφσκι μπορεί καλύτερα να κατανοηθεί μέσα από αυτή την παράδοση.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

εκεί ενώνεται η ανθρώπινη με τη θεία ελευθερία, η εικόνα του ανθρώπου με τη θεία εικόνα.»²⁴⁸

Η τυπική ελευθερία κινδυνεύει να περιφρονηθεί όταν θεωρηθεί αυτο-νόητη, να καταργηθεί λόγω της ευκολίας με την οποία άτομο και κοινωνία την χειρίζονται. Η ουσιαστική ελευθερία συνεπάγεται κόπο και μόχθο, και η κατάκτησή της βρίσκεται στο ίδιο πεδίο με την κατάκτηση της αλήθειας. Ο χριστιανισμός θεωρεί την ουσιαστική ελευθερία επιούσια, σημαντικότερη της όποιας τυπικής ελευθερίας, γιατί ακριβώς συνεπάγεται και την αλήθεια της υπάρξεως που ελευθερώνει τον σκλαβωμένο από το ψεύδος:

*«Ο Χριστιανισμός είναι η υπερνίκηση της τραγωδίας που συνεπάγεται η αντινομική έκφανση ελευθερίας-αναγκαιότητας. Αλλά η ελευθερία του ανθρώπινου πνεύματος, η ελευθερία της συνειδήσεως, ανήκει στο περιεχόμενο της χριστιανικής αλήθειας. Ο Ντοστογιέφσκι προτάσσει τη δυνατότητα ομολογίας εκείνης της αλήθειας που τελικά θα καταστήσει τον άνθρωπο ελεύθερο. [...] Όμως ο δρόμος αυτός της αλήθειας οδηγεί τον άνθρωπο μέσα από σκοτάδια, αβύσσους, διασπάσεις και τραγικές διαστάσεις. Ο δρόμος αυτός δεν είναι ούτε ευθύς ούτε ομαλός.»*²⁴⁹

Η κατάκτηση της ελευθερίας θα μπορούσε να σημαίνει την επιδίωξη μιας μορφής ασφάλειας, αντίθετης από αυτή μιας εξουσιαστικής αρχής που ορίζει τις μοίρες των ατόμων. Είναι ανάλογη με την ανάγκη για κατάκτηση ατομικής ή εθνικής ανεξαρτησίας. Ο αγώνας για την ανεξαρτησία ατόμων ή εθνών «απέχει ένα μόλις βήμα από τις αντιλήψεις εκείνων που, όπως ο Καντ, ταυτίζουν την ελευθερία όχι με την εξάλειψη των επιθυμιών, αλλά με την κατανίκηση και την καθυπόταξη τους. Είμαι ελεύθερος στο βαθμό μόνο που είμαι αυτόνομος. Υποτάσσομαι μεν σε νόμους, πρόκειται όμως για νόμους τους οποίους είτε έχω μόνος μου ανακαλύψει εντός μου είτε έχω επιβάλει εγώ ο ίδιος στον εαυτό μου χωρίς κανέναν καταναγκασμό. Ελευθερία σημαίνει υποταγή. Είμαι ετερόνομος, σημαίνει ότι εξαρτώμαι από εξωγενείς παράγοντες, ότι γίνομαι άθυρμα του εξωτερικού κόσμου, τον οποίο δεν μπορώ να ελέγξω και ο οποίος με υποδουλώνει και με κρατά υπό τον έλεγχό του... Θα ήθελα απλώς να παρατηρήσω ότι οι συγγενικές έννοιες της ελευθερίας ως κατανίκησης (ή αποφυγής) μιας μη πραγματοποιήσιμης επιθυμίας και της ελευθερίας ως ανεξαρτησίας από τη σφαίρα της αιτιότητας έχουν διαδραματίσει κεντρικό ρόλο τόσο στην πολιτική όσο και στην ηθική».²⁵⁰ Η ελευθερία ως υποταγή είναι αντίθετη στο δόγμα «όλα επιτρέπονται» και έχει άμεση σχέση με την ταπείνωση ως αξία του χριστιανισμού που τόσο πολύ εκτιμούσε ο Ντοστογιέφσκι. Ο Ρασκόλνικοβ αντιτίθεται σ' αυτήν προτάσσοντας μια ελευθερία χωρίς φραγμούς και αιτιότητα, θεωρώντας πως αν

²⁴⁸ Βλ. Ν. ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σσ. 76-77.

²⁴⁹ *Ibid.*, σσ. 72-73.

²⁵⁰ Βλ. Isaiah BERLIN, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, σ. 279.

αφανίσει έναν άνθρωπο, σύμβολο κακίας και εκμετάλλευσης, θα κατατροπώσει το κακό που κρατάει δέσμιους πολλούς ανθρώπους και όλη την κοινωνία. Ο Ρασκόλνικοβ εναντιώθηκε σε ένα *τρόπο* κατάργησης της ελευθερίας, όπως είναι η τοκογλυφία. Αυτό το *τρόπος* αποτελεί την πηγή του κακού γιατί εντέλει ο άνθρωπος χάνει την αυτονομία του, την αξιοπρέπειά του και την ελευθερία του, σωματική και πνευματική.

Ο Ρασκόλνικοβ είναι το παράδειγμα του ανθρώπου που επιζητεί να καταπολεμήσει το κακό με άλλο κακό, ακόμη και αν χρειάζεται να βρεθεί εκτός νόμου, αντιτιθέμενος στους ηθικούς φραγμούς και τη φωνή της συνείδησης. *«Αυτό λοιπόν είναι το τραγικό πεπρωμένο των ηρώων του Ντοστογιέφσκι, η ελευθερία ξεπερνά τα δικά της όρια, την ίδια την επαναστατική της ορμή. Έτσι γίνεται κενή, δεν έχει αντικείμενο, εξαντλεί τον άνθρωπο. Αυτά τα γνωρίσματα έχει η ελευθερία του Σταβρόγκιν και του Βερσίλωφ. Αυτή η ίδια η ελευθερία αποσυνθέτει την προσωπικότητα του Σβιντριγκάιλοβ και του Φέντορ Παύλοβιτς Καραμάζωβ, οδηγεί τον Ρασκόλνικοβ και τον Βερχοβένσκι στο έγκλημα και καταστρέφει σαν δαιμονική που είναι τον Κυρίλωφ και τον Ίβαν Καραμάζωβ.»*²⁵¹ Η κινητήρια δύναμη που παρακίνησε τον Ρασκόλνικοβ στο έγκλημα δεν είναι η φιλαργυρία, η επιθυμία να κλέψει, αλλά ο ωφελιμισμός που αφορά σε ολόκληρη την κοινωνία. Αλλά ακριβώς αυτή η επιλογή θα τον αποσπάσει βίαια από την κοινωνία ολόκληρη, ενεργοποιώντας μέσα του μια ταχύτατη, συνολική διαφοροποίηση από τις αρχές που τον είχαν διαπλάσει και τις οποίες τιμούσε.²⁵²

Η σκέψη ότι ο φόνος μιας τοκογλύφου θα ωφελούσε πολλούς ανθρώπους που θα έβρισκαν την ελευθερία τους, γεννήθηκε για πρώτη φορά στον Ρασκόλνικοβ όταν επισκέφτηκε την Αλιόνα Ιβάνοβνα, αλλά ενισχύθηκε περαιτέρω όταν κρυφάκουσε τη συζήτηση μεταξύ ενός φοιτητή και ενός αξιωματικού. Από εκείνη τη συζήτηση μαθαίνουμε για τον χαρακτήρα της γριάς τοκογλύφου Αλιόνα Ιβάνοβνα:

« (Αξιωματικός) – Και άρχισε να λέει πως είναι κακιά και ιδιότροπη και πως μία μέρα μόνο να καθυστερούσες να της πας τα λεφτά το έχανες το ενέχυρο. Έδινε το ένα τέταρτο της αξίας του ενέχυρου και έπαιρνε τόκο πέντε και επτά ακόμα τοις εκατό το μήνα κ.λπ. Είπε, ακόμα, πως η γριά είχε αδερφή, που τη λέγανε Ελισάβετ. Την έδερνε αδιάκοπα και

²⁵¹ Βλ. Ν. ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 76.

²⁵² Βλ. Janet G. TUCKER, *Profane Challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2008, σ. 158. «Αυτή την 'αιρετική απιστία' τη συναντάμε στο έργο 'Έγκλημα και Τιμωρία', όπου το κεντρικό πρόβλημα δεν είναι η οικονομική κατάσταση του Ρασκόλνικοβ, αλλά η βασική έννοια μας είναι η παρεκτροπή του από 'τα πρότυπα της συμπεριφοράς με τα οποία είχε ανατραφεί'» (Μτφρ. της συγγραφέα)

την έκανε ό,τι ήθελε παρ' όλο που ήτανε κοντούλα και σιχαμένη, ενώ η Ελισάβετ είχε μπόι ένα και ογδόντα, το λιγότερο. [...]

(ο φοιτητής): – Άκου να σου πω κάτι: Την καταραμένη τη γριά στο ορκίζομαι πως είμαι ικανός να τη σκοτώσω και να τη ληστέψω δίχως την παραμικρή τύψη. ... Φυσικά στα αστεία το είπα, αλλά πρόσεξε: Από τη μια μεριά έχουμε μια γριά, ζώο, βλάκα, πεισματάρα, κακιά και άρρωστη που δεν είναι χρήσιμη σε κανέναν, αύριο, μεθαύριο θα πεθάνει φυσικά. Καταλαβαίνεις; Άκου τώρα τη συνέχεια: από την άλλη μεριά, έχουμε δυνάμεις νέες δροσερές, που χάνονται επειδή δεν έχουν τα μέσα να συντηρηθούν, και χάνονται κατά χιλιάδες, σε όλα τα μέρη του κόσμου. Με τα λεφτά της γριάς που προορίζονται για το μοναστήρι θα μπορούσαν να γίνουν ή να βελτιωθούν εκατό, χίλια ωραία έργα ή να πάνε μπροστά άλλες τόσες θαυμάσιες πρωτοβουλίες. Εκατοντάδες και χιλιάδες υπάρξεις θα μπορούσαν να μπουν σε ένα δρόμο καλό, δεκάδες σπίτια θα μπορούσαν να σωθούν από την εξαθλίωση, από τη διάλυση, από την καταστροφή, από τη διαφθορά. Και όλα αυτά με τα λεφτά της γριάς. Τη σκοτώνεις, παίρνεις τα λεφτά της και μπορείς ύστερα να αφιερώσεις τη ζωή στο γενικό καλό της ανθρωπότητας με αυτά τα χρήματα. Δεν νομίζεις λοιπόν, ότι θα εξαλειφθεί ολότελα αυτό το μικροεγκληματάκι από τις χιλιάδες καλές πράξεις που θα κάνεις; Με μια μονάχα ζωή, θα σωθούν χιλιάδες άλλες ζωές από το τέλμα και την αποσύνθεση. Δίνεις ένα μόνο νεκρό και κερδίζεις χιλιάδες ζωές- ζήτημα δηλαδή καθαρής αριθμητικής. Άλλωστε, τι σημασία μπορεί να έχει στην κοινή ζυγαριά η ζωή αυτής της φθισικιάς, ηλίθιας και κακιάς γριάς; Δεν αξίζει περισσότερο από μια ψείρα ή μια κατσαρίδα, θα έλεγα, μάλιστα, πως αξίζει και λιγότερο ακόμα, γιατί αυτή η βρομόγρια είναι βλαβερή στην ανθρωπότητα. Τρέφεται με τη ζωή του πλησίον της; Είναι ένα άγριο θηρίο. Τελευταία δάγκωσε πάνω στη λύσσα της το δάχτυλο της Ελισάβετ και παρά λίγο να της το κάψουν.»²⁵³

Ο φοιτητής περιγράφει με ειλικρίνεια όλους τους λόγους που θα διακαίωναν όποιον προέβαινε στη δολοφονία της γριάς. Οι λόγοι είναι πραγματικοί, αλλά ο φοιτητής παραμένει στο θεωρητικό επίπεδο χωρίς να διαπράξει δολοφονία, όπως λέει. Όμως ο Ρασκόλνικοβ επηρεάζεται βαθιά από αυτή την ιδέα και θα την πραγματοποιήσει έστω και αν αρχικά διστάζει. Σ' αυτό το σημείο επιβεβαιώνονται εκ νέου τα λόγια του στάρετς Ζωσιμά, ότι όλοι ευθυνόμαστε για όλους και είμαστε υπόλογοι ο ένας για τον άλλο. Ιδέες και σκέψεις που εκφράστηκαν και έγιναν αντιληπτές από τον Ρασκόλνικοβ τυχαία, αποτέλεσαν την απαρχή μιας παρανομίας ή μιας πράξης που θα έχει ολέθρια αποτελέσματα. Ο φοιτητής δεν διέπραξε έγκλημα, δεν είχε συναίσθηση της επίδρασης που άσκησε στον Ρασκόλνικοβ εκείνη τη

²⁵³ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Έγκλημα και τιμωρία*, σσ. 57-58.

στιγμή, αλλά κατά έναν τρόπο, ιδεολογικά, είναι ο ηθικός αυτουργός της δολοφονίας. Ο Ντοστογιέφσκι θα δείξει από μια τέτοια λεπτομέρεια πόση ευθύνη φέρουν οι ιδεολόγοι μιας τέτοιας κοσμοθεωρίας, που αποδίδει δικαιοσύνη χωρίς έλεος, κρίνει, δικάζει και έχει αναμφισβήτητη πεποίθηση στην ηθική της ορθότητα.

Ο συγγραφέας δείχνει αριστοτεχνικά τον εσωτερικό αγώνα του Ρασκόλνικοβ και το υπαρξιακό αδιέξοδο στο οποίο βρίσκεται. Από τη μια υπάρχει ο πυρετός να σχεδιάσει το έγκλημα και από την άλλη ο τρόμος και οι τύψεις στη σκέψη να διαπραχθεί ο φόνος. Πρόκειται για ένα αδιέξοδο-λαβύρινθο, μια χαώδη κατάσταση τραγικής διάσπασης της προσωπικότητάς του, από την οποία προσπαθεί να βγει και να βρει τον δρόμο της σωτηρίας και γαλήνης. Συχνά στο έργο αναφέρεται πως η προσευχή είναι τρόπος να επιδιωχθεί η ηρεμία και η πίστη σε μια αίσια έκβαση των πραγμάτων. Μια σκηνή εκφράζει όλη την ένταση και τον πόνο του Ρασκόλνικοβ, την υπαρξιακή σύγκρουση και τη διέξοδο που βρίσκει στην προσευχή και την πίστη στην ανώτερη δύναμη που μπορεί να τον ελευθερώσει:

«Σηκώθηκε όρθιος, κοίταζε γύρω του χαμένα σαν να απορούσε που βρισκότανε εδώ και τράβηξε κατά τη γέφυρα Τ. ... Ήταν χλωμός, τα μάτια του έκαιγαν, τα πόδια και τα χέρια του είχαν μεγάλη ατονία. Ωστόσο, του φάνηκε πως ανάσαινε πιο εύκολα τώρα. Ένιωθε πως είχε αποτινάξει από πάνω του το βρωμερό βάρος, που τον πλάκωνε τόσον καιρό και η ψυχή του ξαλάφρωνε ξαφνικά και ξαναβρήκε την γαλήνη της. 'Κύριε', προσευχήθηκε, 'δείξε μου το σωστό δρόμο και θα απαρνηθώ εκείνο το καταραμένο μου... όνειρο.' Παρ' όλη του τη αδυναμία, δεν ένιωθε καθόλου κούραση, θα έλεγε κανείς πως το απόστημα που ωρίμαζε έναν ολόκληρο μήνα στην καρδιά του, έσπασε τώρα. Η ελευθερία! Η ελευθερία! Τώρα, ελευθερώθηκε από τις μαγείες, από αυτά τα μάγια, από την φρικτή υποβολή.»²⁵⁴

Μια άλλη σκηνή αποδίδει την ένταση της απόγνωσής του, φανερώς πλέον και στους γύρω του:

«(μητέρα): – Δεν ξέρω τι έχεις, Ρόντια, ίσαμε τώρα νόμιζα πως σ' ενοχλούσαμε εμείς, τώρα όμως βλέπω πως σε περιμένουνε μεγάλοι πόνοι και αυτό είναι η αιτία της θλίψεώς σου.

(Ρασκόλνικοβ): – Δεν μπορώ να μείνω παραπάνω, πρέπει να φύγω οπωσδήποτε.

(μητέρα): – Κι εγώ δεν μπορώ να έρθω μαζί σου;

²⁵⁴ Ibid., σ. 54.

(Ρασκόλνικοβ): – Όχι, Γονάτισε όμως και παρακάλεσε για μένα τον Θεό. Ίσως να φτάσει ως τον Θεό η προσευχή σου.»²⁵⁵

Η αλλού: «Δεν φαινόταν να είναι στα καλά του. Δεν μπορούσε να σταθεί ούτε στιγμή στο ίδιο μέρος ούτε να συγκεντρώσει την προσοχή του σε ένα πράγμα. Οι σκέψεις του πηδούσαν πότε εδώ πότε εκεί, έχανε τα λόγια του και τα χέρια του έτρεμαν ανάλαφρα. Η Σόνια έβγαλε αμίλητα από το συρτάρι δύο σταυρούς, έναν ξύλινο και έναν άλλο από μπρούντζο.

– Αυτό σημαίνει συμβολικά ότι δέχομαι να άρω τον σταυρό μου! [...]

– ‘Κάνε το σταυρό σου, προσευχήσου τουλάχιστο λιγάκι’, τον παρακάλεσε η Σόνια με φωνή τρεμουλιαστή και φοβισμένη.

– Ω, αν είναι να σε ευχαριστήσει αυτό το πράγμα, να προσευχηθώ όσο θέλεις, Σόνια, με όλη μου την καρδιά.

Το είπε αυτό και ωστόσο κάτι άλλο ήθελε να πει, ολότελα διαφορετικό. Έκανε τον σταυρό του πολλές φορές.»²⁵⁶

Η όλη διαδικασία της μεταμέλειας του Ρασκόλνικοβ αποτελεί επίσης εικόνα μιας κοινωνίας που επηρεάζεται όλο και περισσότερο από μια κοσμοθεωρία διασπαστική, καταστροφική. Το παράδειγμα του Λεμπεζιάτνικοβ είναι εμφανές, όταν αυτός επιτίθεται με μανία στην υπάρχουσα πολιτική και κοινωνική τάξη, θέτοντας ως βάση όλου του κοινωνικού γίγνεσθαι τον όρο συμφέρον. Ότι είναι χρήσιμο είναι και ηθικώς ζητούμενο. Κατά Ντοστογιέφσκι, ο ωφελιμισμός και ο σοσιαλισμός ως ιδέες είναι άκρως επικίνδυνες, γιατί εν τέλει οδήγησαν σε αυξανόμενη εγκληματικότητα, παραβατικότητα και ψυχικές διαταραχές.²⁵⁷ Η ψυχική σύγχυση του Ρασκόλνικοβ και η ανυπόφορη αγωνία του πριν και μετά τον φόνο το επιβεβαιώνουν. Όχι μόνον οι τύψεις συνειδήσεως που τον βασάνιζαν, αλλά πρωτίστως η απελπισία και το αδιέξοδο, υπήρξαν απότοκα της τότε καινοφανούς θεωρίας που επιβιώνει ως τις μέρες μας.

²⁵⁵ Ibid., σ.428.

²⁵⁶ Ibid., σ.435.

²⁵⁷ Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters*, σ. 60. «Ο Ρασκόλνικοβ είναι ο πιο εξεζητημένος εκφραστής των σύγχρονων ιδεών, και αυτές οι ιδέες είναι που τον οδήγησαν στην δολοφονία και την ψυχολογική διάλυση. Κανείς δεν μπορεί να ζήσει με τέτοια πιστεύω. Ο φοιτητής δεν έχει καμία πρόθεση να πράττει σύμφωνα με την απλή αριθμητική, και ο Λεμπεζιάτνικοβ βρίσκει τον εαυτό του να συμπεριφέρεται σύμφωνα με την παραδοσιακή έννοια της τιμής, όταν καταγγέλλει τον Λούζιν ως αχρείο για το ότι ψευδώς κατηγορήσε την Σόνια ότι κλέβει χρήματα.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

Άλλοι χαρακτήρες που ασπάζονται ωφελμιστικές ιδέες είναι ο Πέτερ Πέτροβιτς Λούζιν, ο αρραβωνιαστικός της Ντούνια, και ο Σβιντριγκάιλοβ. Ο τελευταίος θα ορίσει την αθεΐα και την απόρριψη της θρησκευτικής παράδοσης και ηθικής ως υπαίτιες για την ηθική αναρχία που επικρατούσε στη ρωσική και την ευρωπαϊκή κοινωνία. Αν και οπαδός του ωφελισμού, αντιλαμβάνεται, βέβαια, σε αδρές γραμμές τη διαφθορά που πολιορκεί μέσω αυτής της ιδεολογίας την κοινωνία. Από τους προσωπικούς του εφιάλτες και την αγωνία θα αναζητήσει δραπετεύση, προστρέχοντας στη Ντούνια, μια ψυχή ευλογημένη και γαλήνια, που τελικά κατανοεί τη διεφθαρμένη φύση και τις ανήθικες προθέσεις του. Εκεί ακριβώς διαφέρει ο Σβιντριγκάιλοβ από τον Ρασκόλνικοβ. Δεν έχει πρόθεση να απομακρυνθεί από τις συνήθειες του και την ιδεολογική του επιλογή, έστω και αν συνειδητοποιεί ότι αυτές θα τον οδηγήσουν στην καταστροφή. Είναι το *alter ego* του Ρασκόλνικοβ, η αρνητική εικόνα του προσώπου που θα ήταν ο Ρασκόλνικοβ αν δεν επέλεγε τον δρόμο της επιστροφής προς τον αληθινό εαυτό του και την υπαρξιακή αναγέννηση.

Το διακριτικό πρόσωπο του μυθιστορήματος είναι ο Ραζουμίχιν, ο καλύτερος φίλος του Ρασκόλνικοβ, που το όνομά του και μόνον προδιαθέτει τον ο αναγνώστη να του προσδώσει τα χαρακτηριστικά της διαυγούς λογικής και της σταθερότητας [razum-razym, στα ρώσικα σημαίνει νους, λογική]. Ο Ραζουμίχιν, ως συνετός και σώφρων άνθρωπος, θα αποτελέσει τον συνδετικό κρίκο μεταξύ του ορθολογιστή και δυστυχημένου Ρασκόλνικοβ και της γεμάτης χάρη, υπομονή και ευλάβεια Σόνιας. Οι γραμμές πορείας των δυο τους τέμνονται στο σημείο όπου η μετάνοια και η ταπείνωση επίσης συναντώνται.

IV.2.2. Ο Άσωτος γιος

Αναζητώντας την απόλυτη ελευθερία, ο Ρασκόλνικοβ ήλπιζε, όπως ο άσωτος υιός, ότι θα απαλλασσόταν από όλα τα προβλήματα και θα διέφευγε από το υπαρξιακό αδιέξοδο στο οποίο είχε βρεθεί. Στη Βίβλο, ο άσωτος υιός νόμιζε πως αν αποδεσμευόταν από τον πατέρα του και αποκτούσε πλήρη ελευθερία, θα ήταν δυνατό να βρει ό,τι ποθούσε η ανήσυχη ψυχή του. Αντιστοίχως, ο Ρασκόλνικοβ επιδίωξε να αποδεσμευτεί πλήρως από τις προσταγές της συνειδήσής του, απώθησε την αγάπη και τη μέριμνα της μητέρας του – μιας μητέρας που στήριζε όλες της τις ελπίδες στη δική του κοινωνική επιτυχία και ανέλιξη. Αντίθετα προς τις μητρικές προσδοκίες, ο Ρασκόλνικοβ βυθίζεται στην απόγνωση, παγιδευμένος στην ιδεολογία του μηδενισμού που είχε ασπαστεί. Είχε την πεποίθηση πως έπρεπε να πασχίσει ν' αλλάξει τον κόσμο, να σπρώξει τα πράγματα σε ριζική αναδιάρθρωση ώστε το κακό να σταματήσει να υφίσταται, οι κοινωνικές ανισότητες και η αδικία να απαλειφθούν. Όμως, το έλλειμμα του ηθικού ελέγχου που αφήνει χώρο στο «όλα επιτρέπονται» καθιστά επιτρεπτό και το κακό ως μέσον για την πάταξη άλλου κακού και, στην περίπτωση Ρασκόλνικοβ, αυτό είναι ο φόνος

της κακιάς τοκογλύφου. Ο Ρασκόλνικοβ επιλέγει το έγκλημα. Είναι ο αυθεντικός εκπρόσωπος μιας γενιάς νέων διανοούμενων που δελεάστηκαν από τις ιδέες του ουτοπικού σοσιαλισμού, του μηδενισμού και του ωφελιμισμού. Κοινός θα είναι ο δρόμος προς τη λύτρωση και για τον ήρωα και για τη γενιά του, που πασχίζει κι αυτή ν' ανακόψει την πτώση της.²⁵⁸

Η πάταξη της αδικίας δεν είναι το μόνο κίνητρο του Ρασκόλνικοβ στο εγχείρημά του να καταλύσει το κακό με το κακό. Ο Ντοστογιέφσκι θα σκύψει εντατικά πάνω σε έναν καίριο παράγοντα διάπλασης της ανθρώπινης προσωπικότητας, τον παράγοντα της οικογένειας, φωτίζοντας ένα άλλο κίνητρο του φόνου, με ευθεία αναφορά στις οικογενειακές σχέσεις. Η κριτική δεν έχει σταθεί αρκετά στο σημείο αυτό και δεν του έχει δώσει την πρέπουσα σημασία. Το *Ημερολόγιο του συγγραφέα* φανερώνει την πίστη του Ντοστογιέφσκι στην καταλυτική επίδραση αυτού του παράγοντα επί της ανθρώπινης προσωπικότητας και του ψυχισμού.

Ο φόνος αναμένεται να μειώσει την εσωτερική ένταση που προκαλεί στον Ρασκόλνικοβ η επιθυμία της μητέρας του να επιτύχει ο γιος της μια καλύτερη ζωή για κείνον, την ίδια και την αδελφή του, ενώ ο κοινωνικός περίγυρος τον θεωρεί αποτυχημένο και ο Ρασκόλνικοβ το ξέρει. Ένα γράμμα της μητέρας του προς αυτόν αποκαλύπτει το σκεπτικό και τα συναισθήματά της, συγκινώντας τον και ταυτόχρονα τρομάζοντάς τον: «Ξέρεις πόσο σ' αγαπώ. Εσένα μόνον έχουμε πια στον κόσμο, εγώ και η Ντούνια, εσύ είσαι το παν για μας, όλη μας η ελπίδα, όλη μας η πίστη για το μέλλον. [...] Για διάφορους λόγους η Ντούνια δε μπορούσε να φύγει απ' αυτό το απαίσιο σπίτι, προτού περάσουν έξι βδομάδες το λιγότερο. Ξέρεις, βέβαια, την αδερφή σου, ξέρεις πόσο φρόνιμη είναι και τι σταθερό χαρακτήρα έχει. Η Ντούνια μπορεί να υποφέρει πολλά κι έχει αρκετό θάρρος, για να μη λυγίσει, ακόμα και στις πιο κρίσιμες περιστάσεις. Απέφυγε μάλιστα να μου τα γράψει όλα αυτά, για να μη με στενοχωρήσει, αν και αλληλογραφούσαμε συχνά. Η Μάρθα Πετρόβνα δεν ήθελε ν' ακούσει τίποτε κι έφτασε ως το σημείο να χτυπήσει τη Ντούνια, την έβριζε μια ώρα ολόκληρη και στο τέλος διέταξε να τη στείλουνε στην πόλη, στο σπίτι μας, μέσα σ' ένα χωριάτικο κάρο, όπου είχαν πετάξει όλα της τα πράματα, ρούχα, εσώρουχα, ανακατωμένα, δίχως να τα ταχτοποιήσουν κάπου. Έβρεχε με τ' ασκί και η Ντούνια, ταπεινωμένη και καταντροπιασμένη, αναγκάστηκε να κάνει δεκαεφτά βέρστια δρόμο, μαζί με τον χωρικό, μέσα σ' ένα κάρο ξέσκεπο. Κρίνε τώρα και μόνος σου, αν μπορούσα ν' απαντήσω στο γράμμα σου, που πήρα πριν από δυο μήνες. Βρισκόμουν κι

²⁵⁸ Βλ. Janet G. TUCKER, *Profane Challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment*, σ. 161. «Ο Ρασκόλνικοβ είναι ο εκπρόσωπος μιας χαμένης γενιάς νέων διανοούμενων που τους παρέσυρε ο ωφελιμισμός, ο ουτοπικός σοσιαλισμός και ο μηδενισμός και, ταυτόχρονα, το μέσο για την επιστροφή αυτής της χαμένης γενιάς – μιας γενιάς των 'χαμένων προβάτων' – πίσω στην Ορθοδοξία. Η βοσκή των ακάθαρτων χοίρων, τελετουργικά, συμβολίζει την μεγάλη πτώση του Άσωτου υιού.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

εγώ σε απόγνωση. Δεν τόλμησα να σου πω την αλήθεια, γιατί θα λυπόσουνα πολύ, θα αγανακτούσες και θα πικραινόσουνα. Κι ύστερα, τι μπορούσες να κάνεις; Το πολύ- πολύ να χειροτέρευες ακόμα περισσότερο τα πράγματα. Εξ άλλου μου το είχε απαγορεύσει η Ντούνια.»²⁵⁹

Αμέσως μετά από αυτή την πολύ δύσκολη δοκιμασία που πέρασαν η Ντούνια και η μητέρα της, στην οποία ο Ρασκόλνικοβ δεν τις προστάτεψε όσο θα έπρεπε, ακολουθεί η πρόταση γάμου από τον Λούζιν. Η μητέρα θυσιάζει συνειδητά την κόρη της για το καλό του Ρασκόλνικοβ αλλά και της ίδιας: «Ξέρεις καλά τον χαρακτήρα της αδελφής σου, Ρόντια. Είναι μια κοπέλα θετική, υπομονετική και μεγαλόψυχη, όσο κι αν η καρδιά της φλογίζεται από αισθήματα - την ξέρω εγώ πολύ καλά. Φυσικά, δεν υπάρχει αίσθημα, ούτε από μέρους του, ούτε από μέρους της Ντούνιας, δεν πρόκειται για κανένα μεγάλο έρωτα. Αλλά η Ντούνια, εκτός του ότι είναι έξυπνη, έχει και μια ψυχή ευγενική, είναι άγγελος σωστός και πιστεύει πως έχει καθήκον να κάνει τον άντρα της ευτυχισμένο. Αλλά κι αυτός θα φροντίζει για την ευτυχία της, δεν έχουμε κανένα λόγο ν' αμφιβάλλουμε γι' αυτό, αν και πρέπει να ομολογήσω πως έγιναν πολύ βιαστικά τα πράγματα. Έπειτα, είναι άνθρωπος αρκετά έξυπνος και υπολογιστής και ασφαλώς θα το καταλαβαίνει ότι η συζυγική του ευτυχία θα είναι τόσο πιο σίγουρη, όσο πιο ευτυχισμένη θα είναι η Ντούνια.... Και μένα, λόγου χάρη, μου φάνηκε κάπως απότομος στην αρχή, μπορεί όμως να μου φάνηκε έτσι γιατί είναι ντόμπρος - σίγουρα αυτό θα είναι.»²⁶⁰

Ο Λούζιν θα εκφράσει ανοιχτά τη σκληρότητά του προς τη Ντούνια: «Μας είπε ότι και πριν να γνωρίσει τη Ντούνια, είχε πάρει την απόφαση να διαλέξει για γυναίκα του μια νέα, δίχως προίκα, που να έχει όμως περάσει από μεγάλη φτώχεια, γιατί, λέει, ο άντρας δεν πρέπει να χρωστάει τίποτα στη γυναίκα του και είναι πολύ καλύτερα να τον βλέπει σαν ευεργέτη της.»²⁶¹

Η Ντούνια θα αυτοθυσιαστεί για τον αδελφό και τη μητέρα της, συνειδητά. Πριν πάρει την απόφαση, θα περάσει τη νύχτα άγρυπνη, θα γονατίσει και θα προσευχηθεί πολλή ώρα μπροστά στα εικονίσματα και έπειτα θα ανακοινώσει πως δέχεται να παντρευτεί τον Λούζιν. Η μητέρα αισθάνεται ανακούφιση, χωρίς να σκέφτεται πόσο θα υποφέρει η κόρη της, πόσο αβάσταχτη θα είναι η ζωή της δίπλα σε έναν σκληρό άνθρωπο. «Ο Πιότρ Πετρόβιτς, θα έφευγε για την Πετρούπολη. Έχει κάτι σπουδαίες υποθέσεις, που επιβάλλουν την παρουσία του εκεί πέρα και θέλει ν' ανοίξει στην Πετρούπολη δικηγορικό γραφείο. Ασκεί το επάγγελμα του δικηγόρου από πολύν καιρό και τώρα τελευταία κέρδισε μια μεγάλη δίκη. Είναι απόλυτη ανάγκη να 'ρθει στην Πετρούπολη - έχει μια σημαντική υπόθεση στον Άρειο Πάγο. Έτσι, αγαπημένε μου Ρόντια, θα μπορέσει οπωσδήποτε να σου φανεί πολύ χρήσιμος. Και η Ντούνια κι εγώ έχουμε τη γνώμη ότι θα μπορούσες από τώρα

²⁵⁹ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Εγκλημα και τιμωρία*, σ. 30.

²⁶⁰ *Ibid.*, σ. 27.

²⁶¹ *Ibid.*, σ. 30.

κιάλας ν' αρχίσεις την καριέρα σου και να θεωρείς το μέλλον σου απόλυτα εξασφαλισμένο.»²⁶² Μέσα σ' αυτή την περικοπή δένουν θαυμάσια η άδοξη θυσία της αδελφής με τα χρησιμοθηρικά κίνητρα της μητέρας. Η τελευταία δεν έχει άγνοια της θυσίας της κόρης της προς χάριν άλλων και παροτρύνει τον Ρασκόλνικοβ να συνεχίσει να θρέφει αμείωτη αγάπη για την αδελφή του, διαισθανόμενη πως η κυνικότητα του Λούζιν μπορεί προοπτικά να διαταράξει τις αδελφικές σχέσεις:

«Αγάπα την αδελφή σου Ντούνια, Ρόντια μου, αγάπα τη όσο σ' αγαπάει κι εκείνη. Και να ξέρεις ότι σ' αγαπάει απέραντα, πολύ περισσότερο κι απ' τον εαυτό της τον ίδιο. Είναι άγγελος, σου λέω, και συ, Ρόντια μου, είσαι το παν για μας, η ελπίδα μας και η παρηγοριά μας για το μέλλον. Φτάνει να 'σέ ευτυχισμένος και θα 'μαστέ ευτυχισμένες και εμείς.»²⁶³

Παρ' όλα αυτά η μεγάλη θυσία που συνειδητά επέλεξε η αδερφή του ώστε εκείνος να επωφεληθεί, δεν θα αποτελέσει κίνητρο για κείνον ώστε να βελτιώσει την θέση του σύμφωνα με τις προσδοκίες της μητέρας. Όταν διαβάζει στην επιστολή της μητέρας του πως η αδερφή του πέρασε μια νύχτα γεμάτη αγωνία προσευχόμενη μπροστά από την εικόνα της Παναγίας του Καζάν, πριν την απόφαση να αυτοθυσιαστεί δεχόμενη ως σύζυγό της τον Λούζιν, ο Ρασκόλνικοβ αναγνωρίζει στην Ντούνια το βιβλικό πρότυπο της αυτοθυσίας προς όφελος των άλλων παραδεχόμενος πως η «ανάβαση στο Γολγοθά είναι σίγουρα αρκετά δύσκολη» (σελ. 58).²⁶⁴ Ο συμβολισμός είναι αισθητός σε όλο το έργο. Ο Ρασκόλνικοβ αρνιέται τη συμμόρφωσή του να άρει τον δικό του σταυρό, μετά όμως θα υποχωρήσει αποδεχόμενος πως είναι ο μοναδικός τρόπος συμφιλίωσης με τον εαυτό του και τους άλλους. Αυτό φαίνεται από τα λόγια του προς τη Σόνια, όταν εκείνη του δίνει τον ξύλινο σταυρό που κάποτε φορούσε η Λιζαβέτα. Θα της πει πως για εκείνον αποτελεί το σύμβολο της αποδοχής του δικού του χρέους.²⁶⁵

Οι αδιέξοδες παλινδρομήσεις του οξύνουν την πνευματική του σύγχυση και την ψυχική αναστάτωση, αλλά ακόμη και τη στιγμή που επανέρχεται εντονότερη, διαυγέστερη η εκδοχή του φόνου και κατισχύει, ο

²⁶² *Ibid.*, σ. 33.

²⁶³ *Ibid.*, σ. 33.

²⁶⁴ Βλ. George GIBIAN, "Traditional Symbolism in Crime and Punishment", in: PMLA [Modern Language Association of America], Vol. 70, No. 5 (Dec., 1955), [979-996], σ. 985.

²⁶⁵ *Ibid.*, σσ. 986-990. «Όταν ο Ρασκόλνικοβ δέχεται από την Σόνια τον σταυρό της Λιζαβέτα φτιαγμένο από ξύλο κυπαρισσιού, δείχνει ότι αναγνωρίζει την σημασία του. Λέγοντας στην Σόνια: 'Αυτό συμβολίζει ότι αποδέχομαι να σηκώσω τον σταυρό μου', εκείνος υπονοεί ότι είναι αποφασισμένος να αναζητήσει μια νέα ζωή αποδεχόμενος τον πόνο και τα βάσανα.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

θυμός και η οργή του προς την οικογένεια δεν υποχωρούν, επειδή το βάρος που του έχει ανατεθεί είναι ανυπόφορο. Ένα κουβάρι φανερών και κρυφών συγκρούσεων, προσταγών και άρνησής τους τυραννούν τον Ρασκόλνικοβ.²⁶⁶

Μεταπηδώντας απελπισμένα από την ενοχή στον μηδενισμό και από κει σε μια αναρχία παρορμήσεων, προσπαθεί να απωθήσει τα πολλά και ανυπόφορα *Πρέπει* που τον συνθλίβουν· δεν πρόκειται λοιπόν εδώ για έλλειψη ηθικών φραγμών ή για κοινωνική αναισθησία. Επιθυμεί να είναι ελεύθερος να πράττει κατά συνείδηση, όμως η κυριαρχική αγάπη της μητέρας του καταφέρνει να τον γεμίζει με ενοχές και τεράστια αίσθηση ανεπάρκειας. Μια τέτοιας έντασης εσωτερική σύγκρουση μαζί με το ιδεολογικό υπόβαθρο του νυχλισμού θρυμματίζουν κάθε απaráβατο κανόνα και τον οδηγούν στην εγκληματική συμπεριφορά. Η δική του ευθύνη είναι αναμφισβήτητη υπαρκτή. Όμως ο Ντοστογιέφσκι σκιαγράφησε το προφίλ ενός νέου που έπραξε το κακό πασχίζοντας να απορρίψει την ισχυρή πίεση που ασκούν η μητέρα του, η οικογένεια και η κοινωνία. Στο μυθιστόρημα, αυτό το τρίπτυχο είναι επίσης ένα συνεχές κακό, γιατί τα άτεγκτα προστάγματα του δεν αφήνουν περιθώρια για λάθη και αποτυχίες. Σε μια κοινωνία που διέπεται από έναν ρηχό ορθολογισμό εκτοπίζοντας το θρησκευτικό και ηθικό αίτημα, ο Ντοστογιέφσκι στέκεται δίπλα στον άνθρωπο που παραδέρνει και πέφτει μόνος. Στο *Ημερολόγιο του συγγραφέα*, ο Ντοστογιέφσκι μας δείχνει ότι οι τρέχουσες κοινωνικές αξίες διατηρούν το κύρος τους με την εξ ίσου επιβολή της επιδοκιμασίας και της απόρριψης, και εκφράζει την πεποίθηση ότι οι νέοι άνθρωποι της εποχής του υποφέρουν λόγω έλλειψης ανώτερων στόχων και ιδεωδών. Η οικογένεια είναι ένα πλαίσιο σιωπηλό, και κανείς δεν θα κοπάσει να μιλήσει για την αθανασία της ψυχής ή να αναρωτηθεί γι' αυτήν, παρά μόνον για να την χλευάσει.²⁶⁷ Αυτή η γενιά παραμένει λοιπόν μόνη της στην αναζήτηση ενός ιδεώδους, ενός νοήματος

²⁶⁶ Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters, A New Approach to "Notes from Underground", Crime and Punishment, and The Brothers Karamazov*, σ. 83. «Όπως και στην ανάλυσή μου για τον άνθρωπο του Υπογείου, θεωρώ ότι η άποψη της Karen Horney περί της εσωτερικής μάχης μεταξύ των αντικρουόμενων εσωτερικών επιταγών, ή των 'πρέπει', είναι χρήσιμη στην κατανόηση των εσωτερικών ταλαντώσεων του πρωταγωνιστή. Ένα σύνολο από 'πρέπει' οδηγεί τον Ρασκόλνικοβ στην διάπραξη του φόνου, ενώ το αντίθετο σύνολο απορρίπτει έντονα μια τέτοια ενέργεια. [...] Αυτό το μοτίβο πίσω - μπρος επαναλαμβάνεται σε όλο το έργο, με πολλές παραλλαγές. Το βασικό ερώτημα μετά τη δολοφονία είναι αν πρέπει να ομολογήσει ή όχι. Οι αμφιταλαντεύσεις του Ρασκόλνικοβ μερικές φορές εμφανίζονται στο επίπεδο του συνειδητού, αλλά κάποιες φορές υπάρχει μια ασυνείδητη αντίδραση ενάντια στις παρορμήσεις και τις εσωτερικές προσταγές που έχουν γίνει κυρίαρχες.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

²⁶⁷ Βλ. Φ.Μ. Ντοστογιέφσκι, *Το ημερολόγιο του συγγραφέα*. (= *Дневник писателя* 1876), σ. 397.

ζωής· αποπλισμένη από κάθε σταθερό έρεισμα, με μόνο εφόδιο τη δική της ικμάδα, η γενιά αυτή έχει ήδη εκπέσει.²⁶⁸ Η απαισιοδοξία του συγγραφέα αφορμάται από τη σιωπή των διανοουμένων, τη συλλογική αποξένωση από την παράδοση, την απομάκρυνση των νέων από τον ρωσικό λαό και τις αναφορές του.²⁶⁹ Θεσμοί διατήρησης μιας παρηγορητικής και θεραπευτικής συνέχειας των γενεών όπως είναι η οικογένεια και η Εκπαίδευση, επικεντρώνονται κατά τον Ντοστογιέφσκι κυρίως σε θέματα άμεσων, χρηστικών πρακτικών, οι δε αξίες ελίσσονται γύρω από την κοινωνική ισχύ. Πώς λοιπόν μπορεί κανείς να κατηγορεί την νεολαία;, αναρωτιέται ο Ντοστογιέφσκι. Στα πρώτα κεφάλαια του *Ημερολογίου του συγγραφέα* υποδεικνύονται τα πιο σημαντικά προστάγματα που αφορούν στους νέους. Πέρα από την αναγκαία επαναφορά των ηθικών ερεισμάτων και του Νοήματος, η εργασία, η ολοκλήρωση ενός έργου, διαπλάθει χαρακτήρες και χτίζει υγιείς σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Ακόμα και οι καλύτεροι χαρακτήρες μπορούν να υποκύψουν στον πειρασμό της ανηθικότητας, αν εμμένουν στη ραθυμία. Επίσης, ένας βίος χωρίς ιδανικά, μα πρωτίστως χωρίς την πίστη στην αθανασία της ψυχής δεν είναι καθόλου καλός σύμβουλος στη διάπλαση των νέων.²⁷⁰ Η ίδια η ιδέα της αθανασίας της ψυχής είναι η πηγή της ζωής, της αλήθειας και της επίγνωσης της υπάρξεως του προσώπου.

Ο Ρασκόλνικοβ είναι άνθρωπος με ευαισθησία και καλοσύνη για τους άλλους, βασανισμένος από πολλές εσωτερικές συγκρούσεις. Αυτό θα φανεί καθαρά από το τρομερό όνειρο που θα δει. Στην αφήγηση του ονείρου θα φανεί πόσο ασύμβατη προς την προσωπικότητα και τα ενδόμυχα συναισθήματά του είναι η πράξη του φόνου που σχεδιάζει και διαπράττει, πόσο ενάντια είναι στο χριστιανικό του Πιστεύω.²⁷¹

Ο Ρασκόλνικοβ βλέπει ένα τρομακτικό όνειρο, που τον παραπέμπει στην παιδική του ηλικία. Είναι εφτά χρονών και έχει πάει περίπατο με τον πατέρα του, έξω απ' τη πόλη.

«... Περπατούνε τώρα κι οι δυο τους, αυτός και ο πατέρας του, στο δρόμο που πάει προς το κοιμητήριο, και περνάνε μπροστά απ' την ταβέρνα. Κρατάει τον πατέρα του απ' το χέρι και κοιτάζει με τρόπο κατάκει. Μια παράξενη λεπτομέρεια του τραβάει την προσοχή: Καθώς φαίνεται γίνεται αυτή την ώρα πανηγύρι. Μεσ στο πλήθος υπάρχουν διάφοροι μικροαστοί με τα κυριακάτικα τους, γυναίκες του λαού με τους

²⁶⁸ *Ibid.*, σ. 397.

²⁶⁹ *Ibid.*, σ. 398.

²⁷⁰ *Ibid.*, σσ. 393-395.

²⁷¹ Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters, A New Approach to "Notes from Underground", Crime and Punishment, and The Brothers Karamazov*, σ. 85.

άντρες τους και κάθε είδους άνθρωποι του σκοινιού και του παλουκιού. Είναι όλοι τους μεθυσμένοι και τραγουδάνε, ενώ μπροστά στην πόρτα της ταβέρνας βρίσκεται ένα κάρο, αλλά κάρο παράξενο: Είναι ένα από κείνα τα πελώρια τετράτροχα, όπου ζέχνουν άλογα πολύ γερά και μεταφέρουν εμπορεύματα και κρασοβάρελα. Ξαφνικά, έγινε μεγάλη φασαρία: Απ' την ταβέρνα, άρχισαν να βγαίνουν με φωνές, με τραγούδια και μπαλαλάικες κάτι ρωμαλέοι μουζίκοι, τύφλα στο μεθύσι, με πουκάμισα κόκκινα και θαλασσιά και με τα κοντογούνια τους ανάρριχτα στους ώμους. 'Ανεβείτε! Ανεβείτε! όλοι σας', φωνάζει ένας απ' αυτούς, κάποιος νέος με δυνατό σβέρκο και κάτι μούτρα χοντρά και κόκκινα σαν καρότο, 'Σας πάω όλους! Ανεβείτε!' Και παίρνει στα χέρια του το καμουτσί, απολαμβάνοντας προκαταβολικά την ηδονή που θα χτύπαγε τη φοραδίτσα. [...] Γελάνε κι όλοι γύρω και, πραγματικά, πώς να μη γελάσεις; Ένα ψοφαλογάκι σαν κι αυτό να τραβήξει τέτοιο βάρος καλπάζοντας! Δυο παιδιά, που είχαν ανεβεί στο κάρο, παίρνουν αμέσως από ένα καμουτσί για να βοηθήσουν τον Μικόλκα. Η φοραδίτσα τραβάει με όλες τις δυνάμεις της, αλλά κάθε άλλο παρά καλπάζει. Μόλις που κατορθώνει να κάνει λίγα βήματα! Σέρνει τα πόδια της στο έδαφος, βογγάει απ' τα χτυπήματα που πέφτουν βροχή στην πλάτη της, καθώς τη δέρνουν με τρία καμουτσίκια. ... 'Βαράτε τη στη μουσούδα, στα μάτια! Μαστιγώστε τη στα μάτια!', φωνάζει ο Μικόλκα. 'Πέστε κι ένα τραγουδάκι, ρε παιδιά', φωνάζει ένας απ' αυτούς που ήτανε στο κάρο.

Κι όλοι όσοι βρίσκονταν στο κάρο άρχισαν να λένε ένα τραγούδι με βρομόλογα, ακούγεται το ντέφι και σφυρίγματα σε κάθε αντιστροφή. Και η χοντρή τραχανίζι πάντα τα φουντούκια της χασκογελώντας. Στο μεταξύ, το παιδί τρέχει κοντά στο άλογο, ορμάει προς τα μπρος και βλέπει που το μαστιγώνουν στα μάτια, καταμεσής στα μάτια! Κλαίει. Φουσκώνει η καρδιά του, κυλάνε τα δάκρυα. Ένας απ' αυτούς που ανεβοκατέβαζαν τα μαστίγια τον χτυπάει ξυστά στο πρόσωπο, αλλά δεν το νιώθει καθόλου, στριφογυρίζει τα χέρια του, φωνάζει, ορμάει κατά τον γέρο με την άσπρη γενειάδα που κουνάει το κεφάλι του και κατακρίνει πέρα για πέρα αυτό το πράγμα. [...] Ο Μικόλκα στέκεται όρθιος στο πλάι κι αρχίζει να τη χτυπάει ανώφελα με το λαστό στη ραχοκοκαλιά: Η φοραδίτσα τεντώνει τη μουσούδα της, βγάζει ένα βαθύ στεναγμό και ψοφάει. 'Ψόφησε!', φωνάζουν απ' το πλήθος. 'Γιατί να μη θέλει να τρέξει;', 'Δικιά μου ήτανε!', φωνάζει ο Μικόλκα με το λαστό στο χέρι και με τα μάτια κοκκινισμένα. Λυπάται, καθώς φαίνεται, που δεν έχει να χτυπήσει και τίποτ' άλλο. 'Ε, λοιπόν, αλήθεια. Είναι ολοφάνερο τώρα, δεν είσαι χριστιανός', ακούστηκαν τότε να λένε πολλές φωνές απ' το πλήθος. Το καημένο το παιδί τα 'χει χαμένα. Μπήγει μια κραυγή, ανοίγει δρόμο μεσ' απ' το πλήθος, αγκαλιάζει τη νεκρή και ματωμένη μουσούδα

του ζώου και το φιλεί στα μάτια και στα χείλη... Ύστερα, ρίχνεται ξαφνικά με λύσσα πάνω στον Μικόλκα με τις γροθιές σφιγμένες.»²⁷²

Σ' αυτή την συγκλονιστική σκηνή, γεμάτη συμβολισμούς και βίαιες εικόνες, αποκαλύπτεται μπροστά στα μάτια του αναγνώστη όλος ο ψυχισμός του Ρασκόλνικοβ, που πόρρω απέχει από εκείνον ενός σκληρού και ανένδοτου εγκληματία. Το όνειρό του συνοψίζει τις πολλές, βασανιστικές του τύψεις για τις προσωπικές αμαρτίες του και αυτές ολόκληρης της ανθρωπότητας.²⁷³ Το όνειρο είναι η τελευταία υποσυνείδητη προσπάθειά του να κρατηθεί μακριά από έναν τρόπο ζωής που είναι ενάντια στη λογική και τη βούλησή του. Είναι μια απελπισμένη προσπάθεια να ακολουθήσει τη δική του, προσωπική φωνή, εντούτοις την απορρίπτει περιφρονητικά ως σημάδι μιας ασθένειας που διέρχεται.²⁷⁴

Διαφωτιστική είναι η παρατήρηση πως η αριθμητική παίζει σημαντικό ρόλο στο έργο και σχετίζεται με γεγονότα από τη ζωή του συγγραφέα.²⁷⁵ Ο Ντοστογιέφσκι αποκαλύπτει την ηλικία του Ρασκόλνικοβ αναφερόμενος στην χρονιά 1865, όταν εκείνος είναι είκοσι τριών χρόνων. Ο Ρασκόλνικοβ είδε το όνειρο όταν ήταν επτά χρονών, το 1849, ακριβώς την χρονιά που ο Ντοστογιέφσκι συλλαμβάνεται για την δράση του στο κύκλο του Πετρασέβσκι. Ένα τόσο δραματικό όνειρο θα μπορούσε κάλλιστα να συνδέεται με την τραυματική περιπέτεια του ίδιου του συγγραφέα, τότε που αισθάνθηκε να είναι ο άσωτος υιός, ο αποξενωμένος από τη ρωσική ιδέα και τις πνευματικές του ρίζες - αυτός που παρασύρθηκε στους δρόμους της δυτικής

²⁷² Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Εγκλημα και τιμωρία*, σσ. 46-53.

²⁷³ Βλ. James F. LIGHT, "Violence, Dreams, and Dostoevsky: The Art of Nathaniel West", in: *College English*, Vol. 19, No. 5 (Feb., 1958), [208-213], σ. 212. Θα γίνει αναφορά ενός άλλου ονείρου στη φυλακή της Σιβηρίας: «Είναι εύκολο να θυμηθούμε πολλούς χαρακτήρες του Ντοστογιέφσκι που κυριαρχούνται από το ενοχλητικό αίσθημα της ενοχής, οι οποίοι συχνά προσπαθούν να κουβαλήσουν στους ώμους τους τη συλλογική ενοχή της ανθρωπότητας. [...] Εκείνο που πρέπει να μάθει ο Ρασκόλνικοβ, και το μαθαίνει στο φρικτό όνειρο που βλέπει κατά την διαμονή του στο νοσοκομείο των φυλακών της Σιβηρίας, είναι ότι η έννοια του ηθικά και πνευματικά ανώτερου ανθρώπου, ο οποίος είναι τόσο ελεύθερος ώστε να βρίσκεται πάνω από τους νόμους, είναι σαν πανούκλα που εξαπλώνεται σε όλον τον κόσμο.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

²⁷⁴ Βλ. George GIBIAN, "Traditional Symbolism in Crime and Punishment", σ. 985. Συμβολισμός του Γολγοθά επίσης στη στιγμή που ο Ρασκόλνικοβ αποδέχεται την τιμωρία του. «Η ομολογία του Ρασκόλνικοβ περιγράφεται με τρόπο που θυμίζει το πάθος του Χριστού στο δρόμο προς τον Γολγοθά: πηγαίνει στο 'δρόμο του πάθους'.»

²⁷⁵ Βλ. Janet G. TUCKER, *Profane Challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment*, σ. 164.

σκέψης. Ο πατέρας, στο όνειρο, μένει απαθής μπροστά στον φόνο ενός αθώου πλάσματος. Πολύ εύστοχα παρατηρεί ο σχολιαστής πως ο πατέρας συμβολίζει την ιντελιγκέντσια της εποχής του 1840, η οποία, παρόλο που γνωρίζει ότι η ρωσική κοινωνία συνθλίβεται κάτω από το βάρος της ανισότητας και της εξαχρείωσης, επιλέγει να μείνει απαθής και αμέτοχη σε οποιαδήποτε προσπάθεια καταγγελίας ή εξάλειψης των κοινωνικών αδικιών.²⁷⁶ Το όνειρο, επίσης, εμπεριέχει συμβολικά την αθωότητα που χάνεται τάχιστα στην τριβή της με τη ζωή, η παρουσία της όμως δεν παύει να αποτελεί τον άριστο δείκτη της στάσης που πρέπει να έχει κανείς ώστε να παραμείνει ακέραιος και ηθικός.

Άνιση είναι η μάχη της αθωότητας, της ενεργητικής συμπάθειας και της καλοσύνης του παιδιού, με τον σκληρό και απάνθρωπο κόσμο των μεγάλων, αυτών που είναι θρασείς, δαιμονικά σκληροί και νοσηρά φιλήδονοι – και τελικά η αθωότητα θα γνωρίσει πικρή ήττα. Μόνο ο θάνατος μπορεί να σταματήσει την απέραντη αγωνία ενός δίκαιου που υποφέρει. Το κακό όμως δεν σταματά. Η θυσία ενός αθώου πλάσματος που θα παραδοθεί στα χέρια των σκληρών δημίων και θα μαστιγωθεί ανελέητα παραπέμπει στην μαρτυρική θυσία του Χριστού ως αμνού του Θεού [κατά Ιωάννη 1:29 και 1:36]. Σημαντικό στοιχείο στο έργο του Ντοστογιέφσκι είναι επίσης ο συμβολισμός που εμπεριέχει την παράδοση, τον χριστιανισμό αλλά και τις παγανιστικές καταβολές της ρωσικής κουλτούρας· είναι άξιος αναφοράς, γιατί συμπυκνώνει τρία στοιχεία που συνυφαίνουν το πρωταρχικό, έμπεδο πλαίσιο υποδοχής και διαμόρφωσης της ανθρώπινης προσωπικότητας.²⁷⁷

Όπως τόσες άλλες φορές στα μυθιστορήματα του Ντοστογιέφσκι, οι επιλογές που κάνουν οι χαρακτήρες ποτέ δεν αφορούν και δεν επηρεάζουν μόνον τις ζωές τους, αλλά επηρεάζουν και όσους άμεσα συνδέονται με τα

²⁷⁶ *Ibid.*, σ. 164. «Ούτε ο πατέρας μπορεί να φθάσει κάποτε στην εκκλησία. Ίσως υπερασπιστεί τους διανοούμενους της εποχής (της δεκαετίας του 1840) έχοντας επίγνωση των κοινωνικών προβλημάτων με τα οποία δεν μπορούσε να έρθει αντιμέτωπος με κανένα ουσιαστικό τρόπο. Θεωρεί ότι αυτά τα χτυπήματα είναι ‘ne Nashe Delo’ (‘δεν είναι η δουλειά μας’), όταν στην πραγματικότητα κάθε κακοτυχία είναι η δουλειά του καθένα. Ο άνθρωπος του 1840 θα ξεπροβάλει αργότερα, στο μυθιστόρημα Δαιμονισμένοι. Εκεί θα πάρει τη μορφή του Στέπαν Βερχοβένσκι, του πνευματικού ‘πατέρα’ των νέων γενιών, συμπεριλαμβανομένου και του δολοφονικού Σταβρόγκιν.»

²⁷⁷ Βλ. George GIBIAN, "Traditional Symbolism in Crime and Punishment", σ. 981. «Ο παραδοσιακός συμβολισμός, που βασίζεται σε μορφές που είχε ορίσει η χριστιανική παράδοση μαζί με εκείνες που προέρχονται από την ρωσική μη-Χριστιανική, ενδεχομένως προ-χριστιανική και παγανιστική, λαϊκή σκέψη και έκφραση, είναι ένα σημαντικό στοιχείο στη δομή του έργου ‘Έγκλημα και τιμωρία’. Η εξαιρετικές, συμβολικές απεικονίσεις στο μυθιστόρημα είναι αυτές του νερού, της βλάστησης, της γης, του ηλίου και του αέρα, και πρωτίστως, της Ανάστασης του Λαζάρου και του Χριστού.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

κύρια πρόσωπα. Όλοι οι αναφερόμενοι χαρακτήρες στο έργο, σαφώς δεν είναι το ίδιο σημαντικοί. Όμως συμβάλλουν στην άνευ δογματισμού, πολύ-πλευρη προσέγγιση των ακραίων καταστάσεων, ψυχικών διεργασιών αλλά και της ίδιας της αλήθειας.²⁷⁸ Ο κατεξοχήν στόχος όμως δεν είναι η κατάκτηση αυτής ή όποιας αλήθειας, αλλά η αναζήτηση των διαφόρων επιλογών και των απώτερων αποτελεσμάτων και καταλήξεων, στις οποίες οδηγούν οι επιμέρους επιλογές. Ακριβώς οι επιλογές είναι που διαμορφώνουν τους χαρακτήρες και τα πρόσωπα, όπως αυτά ξεδιπλώνουν μπροστά μας. Ο Ρασκόλνικοβ κάνει λάθος επιλογές, προσπαθώντας με αυτές να φτάσει στον στόχο του, που είναι η κατάκτηση της απόλυτης ελευθερίας. Όμως, λόγω ελευθερίας της βούλησης και ελευθερίας των επιλογών, επιλέγει μετέπειτα τον δρόμο της αποκατάστασης και ηθικής διόρθωσης. Αναλαμβάνει την ευθύνη που μέχρι τότε δεν αντιλαμβανόταν την σπουδαιότητα και την θέση της.

Τη μεγάλη ευθύνη που το πρόσωπο φέρει για την ίδια του τη ζωή αλλά και τις ζωές των άλλων, ο Ρασκόλνικοβ θα τη συνειδητοποιήσει αργότερα. Η συνειδητοποίηση αυτής της ευθύνης, σε μια αγωνιώδη και συνταρακτική στιγμή, θα μεταστρέψει όλη του την πορεία και θα τον οδηγήσει στον δύσβατο δρόμο της μεταμέλειας.

Με το θέμα της ευθύνης και της επιρροής που του άσκησε η Σόνια θα ασχοληθούμε στο επόμενο υποκεφάλαιο. Η Σόνια, ως κατεξοχήν υπεύθυνο πρόσωπο, θα αποτελέσει για τον Ρασκόλνικοβ το παράδειγμα προς μίμηση ως προς την αποδοχή της έκπτωσης, της ταπείνωσης, της μεταμέλειας και της λύτρωσης.

Δύο παραβολές κατέχουν σημαντική θέση στο έργο. Η παραβολή του Λαζάρου και η παραβολή του Ασώτου υιού. Στις δύο αυτές παραβολές παρουσιάζονται τρία σημαντικά στοιχεία της χριστιανικής ορθόδοξης πίστης, η δύναμη του Θεού, το θαύμα της ζωής μετά θάνατον και η απεραντοσύνη, το μεγαλείο της αγάπης του Θεού για όλους τους ανθρώπους.²⁷⁹ Στο επίκεντρο της παραβολής του Ασώτου Υιού βρίσκεται η Θεία δύναμη και η

²⁷⁸ Βλ. Predrag CICOVACKI, *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, σ. 82. «Επιπλέον, το κίνητρό του στις συζητήσεις δεν είναι πάντα η αναζήτηση της αλήθειας. Ο Ντοστογιέφσκι μας κρατά σε εγρήγορση ώστε να αποτρέψει το να υπερισχύσει μια άποψη και μας προειδοποιεί ενάντια σε κάθε είδους δογματισμό. Επίσης, εξυπηρετεί μια σημαντική, 'θεραπευτική' λειτουργία: τον ειλικρινή διάλογο με τους άλλους και όχι την ορθολογική ανάλυση, ο οποίος οδηγεί στην απόκτηση εμπιστοσύνης στους άλλους και στη ζωή». (Μτφρ. της συγγραφέα)

²⁷⁹ Βλ. Janet G. TUCKER, *Profane Challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment*, σ. 145. Επίσης, σε άλλο σημείο: «Το πιο σημαντικό για την παρούσα πραγματεία, 'Η παραβολή του Ασώτου' – όπως η ιστορία του Λαζάρου – μπορεί να διαβαστεί ως μια εισαγωγή για το έργο 'Εγκλημα και τιμωρία' και τα μεγάλα ζητήματα που εξετάζονται σ' αυτό: την πίστη

Ανάσταση, η επιστροφή του ασώτου ως γεγονός. Το άπειρο της θείας αγάπης στρέφεται προς τους αμαρτωλούς – αυτούς τους απόλυτα εξισωμένους ενώπιον του Θεού. Όπως όλοι οι αμαρτωλοί, έτσι και ο Ρασκόλνικοβ, πριν επιστρέψει στους κόλπους της κοινωνίας, θα περάσει από διάφορα στάδια που θα τον στιγματίσουν. Τα στάδια αυτά συμπίπτουν με εκείνα που πέρασε ο άσωτος γιός. Η παραβολή του Ασώτου είναι παράλληλη με την εντατική αναζήτηση και τα πάθη του ήρωα του Ντοστογιέφσκι. Η παραβολή αναδιατυπώνεται από τον συγγραφέα, καθώς η αφήγησή του παρακολουθεί τον Ρασκόλνικοβ κατά την πτώση και την ανέλιξή του προς τη σωτηρία, όταν επαναστρέφεται προς μια χριστιανική κοινωνία, έτοιμη να τον υποδεχτεί, στα πρόσωπα της Λιζαβέτα και της Σόνιας.²⁸⁰

Αλλά αρχικά υπάρχει η αγωνία· μαζί με τον φόβο, όχι μόνον η πείνα αλλά και κάθε άλλου είδους απειλή εντείνει την αγωνία. Ο Ρασκόλνικοβ αγωνιά για καθετί που μπορεί να του συμβεί. Αν ο φόβος έχει συγκεκριμένο αντικείμενο, η συμπυκνωμένη αγωνία του ήρωα είναι ακαθόριστη. Είναι κάτι που δεν είναι τίποτα. Ένα μηδέν. Μια κατάσταση δηλαδή που τον κάνει να αμφιβάλλει για το καθετί, μηδενίζοντας κάθε αξία της ζωής - την ίδια τη ζωή με τις απολαύσεις της, που τις είχε θέσει αποκλειστικό του σκοπό.

Τα στάδια της πορείας του άσωτου υιού είναι τρία και προβάλλονται στη βιβλική αφήγηση ανάγλυφα. Στο πρώτο στάδιο, οι φάσεις είναι οι εξής²⁸¹: α) Ο φόβος του ασώτου πώς να αξιοποιήσει την ελευθερία του όταν αποδεσμεύτηκε από τον πατέρα του και «απεδήμησεν εις χώραν μακράν», αλλά και φόβος για τη συγκεκριμένη απειλή του θανάτου που αντιμετώπισε αργότερα εξαιτίας της πείνας όταν «έγένετο λιμός ισχυρός κατά την χώραν εκείνην» β) Η αγωνία του ασώτου για καθετί που θα μπορούσε να συμβεί ανά πάσα στιγμή και θα απειλούσε τη ζωή του, για κάθε αόριστη απειλή εκμηδενισμού της ύπαρξής του γ) Η απελπισία λόγω του έσχατου ξεπεσμού και μιας επερχόμενης ολοκληρωτικής καταστροφής.

Στο δεύτερο στάδιο διακρίνονται α) Η συναίσθηση ενοχής για τη ζωή της ασωτίας που τον έφερε σ' ένα τέτοιο κατάντημα, σχεδόν στα πρόθυρα του θανάτου β) Η εκλογή μιας νέας, διαφορετικής ζωής, ή η απόφαση επιστροφής στο πατρικό σπίτι γ) Η ομολογία ενοχής προς τον ουρανό και

στον Θεό, στο Χριστό, την Ανάσταση, τη μετάνοια, και την Ορθοδοξία. Στην προσπάθειά του να προσεγγίσει ένα κοινό αποτελούμενο από νέους, ο Ντοστογιέφσκι αναδιατυπώνει την ιστορία του Λαζάρου και την Παραβολή του Ασώτου υιού και το καταφέρνει με τον πιο αποτελεσματικό τρόπο, προσφεύγοντας στις πρώτες, παιδικές αναμνήσεις τους και εκθέσεις τους στην χριστιανική διδασκαλία (και την ρωσική παράδοση).» (Μτφρ. της συγγραφέα), σ. 146.

²⁸⁰ Ibid., σ. 148.

²⁸¹ Βλ. Μ. Κ. ΜΑΚΡΑΚΗ, *Η ψυχολογία του ασώτου, Τα τρία στάδια της υπαρξιακής πορείας του*, Αθήνα, Εκδόσεις Αρμός, 2011, σ. 22.

ενώπιον του πατέρα («ήμαρτον εις τόν ούρανόν καί ενώπιόν σου»), μια εξομολόγηση που παραπέμπει στον πνευματικό πατέρα ως αντιπρόσωπο του Θεού (του ουράνιου Πατέρα, που τον συμβολίζει ο πατέρας της παραβολής).

Στο τρίτο στάδιο διακρίνουμε τις εξής φάσεις: α) Την προσευχή ως μέσο επικοινωνίας του ασώτου με το Θεό, μετά την αποκατάστασή του κοινά στον πατέρα του β) Τη θεία λατρεία με κέντρο τη θεία Λειτουργία, και ιδιαίτερα τη θεία Ευχαριστία ως αναπαράσταση της θυσίας του Χριστού που συμβολίζει «ό μόσχος ό σιτευτός» γ) Την εξιλέωση που απορρέει από τη σταυρική θυσία ως εκδήλωση αγάπης του Θεού.²⁸²

Είναι σημαντικό να εξετάσουμε εδώ το θέμα της αμαρτίας και τη θέση της στην υπαρξιακή πάλη του Ρασκόλνικοβ. «*Η αμαρτία δεν είναι μια φύση, φύση κακή, που υπάρχει υποστατικά ως ένας πόλος αντίθετος προς την αγαθότητα του Θεού. Η αμαρτία είναι μια αποτυχία, η αποτυχία των προσώπων να ολοκληρωθούν ως πρόσωπα στην καθολική σχέση και κοινωνία μεταξύ τους και με τον Θεό, είναι μια ελεύθερη προαίρεση, μια λαθεμένη εκλογή. Η λαθεμένη εκλογή έχει οπωσδήποτε συνέπειες στη φύση του ανθρώπου, αφού κάνει αυτόνομη την ατομική θέληση και φύση και, επομένως, τεμαχίζει και αλλοιώνει την προσωπική ένδεια και καθολικότητα της φύσης.*»²⁸³ Η φύση που επιλέγει την αστοχία δεν σημαίνει ότι στην ουσία της μεταβάλλεται σε κακή φύση. Η φύση που πέφτει από την καθολικότητα της προσωπικής κοινωνίας στην ατομικότητα, την απόσυρση, τη μοναχικότητα του αποξενωμένου όντος, είναι ένα είδος άσκοπης ύπαρξης ή ακόμα και ανυπαρξίας, όντας μακριά από την πηγή της ζωής και του ίδιου του Είναι. Η αμαρτία τότε δεν είναι μόνο μια ανήθικη πράξη, δεν χαρακτηρίζεται ως έκπτωση από κάποιον ηθικό κανόνα, αλλά είναι η στέρηση από την κοινωνία με το καλό, με τον Θεό.

Ο άνθρωπος επιλέγει ελεύθερα να πράξει κάτι, που θα τον οδηγήσει μακριά από την χώρα των ζώντων, από την πνευματική του πατρίδα, και θα

282 *Ibid.*, σ. 23-24. Στη συνέχεια μπορούμε να βρούμε την διαφορά στη στάση μεταξύ του φαρισαίου και του τελώνου που θα αναδείξει την σημαντική αυτή αρετή της ταπεινοφροσύνης που θα οδηγήσει τον Τελώνη σε μεταμέλεια και αλλαγή, ενώ τον Φαρισαίο στην πτώση: «Ως γνωστός υποκριτής ο Φαρισαίος έχει κάτι το κοινό με κάποιον που ασκεί την υποκριτική τέχνη. Όπως ένας ηθοποιός, και μάλιστα του αρχαίου θεάτρου που χρησιμοποιούσε ειδική μάσκα ή προσωπίο, ή οποιοσδήποτε προσωπιδοφόρος που επιδιώκει ν' αποκρύψει την πραγματική του μορφή, έτσι κι ο Φαρισαίος φορούσε κι αυτός τη δική του μάσκα, το δικό του προσωπίο. Ανέβηκε στο ιερό να προσευχηθεί, όπως μας λέει στην παραβολή του ο Χριστός, κι ήταν σαν ν' ανέβηκε πάνω στη σκηνή για να παίξει κάποιο ρόλο. Εντελώς αντίθετη από την υπερήφανη στάση του Φαρισαίου είναι η στάση του ταπεινού τελώνη που στεκόταν πολύ πίσω στο ναό και δεν τολμούσε ούτε τη ματιά του να σηκώσει στον ουρανό.» σελ. 26-7.

²⁸³ Βλ. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 368.

τον οδηγήσει στην πλάνη. Η αμαρτία δεν είναι η παράβαση του νόμου, αλλά άσκοπη κατάχρηση της ελευθερίας προς το κενό νοήματος παραχθέν. «*Η αμαρτία είναι το ηθικό περιεχόμενο του μηδενός ως υπαρκτικού γεγονότος, το μέτρο του μηδενισμού της υπαρκτικής πληρότητας, της αδιάκοπης πτώσης στην ανυπαρξία που δεν ολοκληρώνεται ποτέ.*»²⁸⁴ Ο άνθρωπος λοιπόν δοκιμάζει συνεχώς την ελευθερία του, κάνοντας επιλογές. Η κατεύθυνση των επιλογών του μπορεί να οδηγήσει είτε στην αμαρτία, στο κενό νοήματος παραχθέν, είτε στην αρετή της κοινωνίας με τον Θεό και τους ανθρώπους. Στην ουσία, μέση οδός δεν υπάρχει, γιατί το όλον και το μηδέν δεν συναντιούνται σε κανένα σημείο. Επίγνωση αυτού του γεγονότος έχει ο Ρασκόλνικοβ, όταν κατανοεί πως δεν μπορεί να μάχεται ενάντια στην αδικία και το κακό, πράττοντας άλλο, μεγαλύτερο κακό.

Ο Ρασκόλνικοβ θα ακολουθήσει τα εξής βήματα στην προσωπική του πορεία προς τη λύτρωση. Σε πρώτο στάδιο μετακομίζει από την επαρχία, την ασφάλεια και το ανέφελο ζην, στη μεγάλη πόλη, τη «μακρινή χώρα», όπου κατισχύει το κλίμα της αποξένωσης και ο ψυχρός, δυτικού τύπου, ορθολογισμός. Η πόλη, κατά τον Ντοστογιέφσκι, σπάει τους δεσμούς των ανθρώπων με την παράδοση και το ρωσικό πνεύμα, τις χριστιανικές αξίες και σπρώχνει στη λήθη κάθε ασφαλές σημείο αναφοράς.²⁸⁵

Ως άξιος αντιπρόσωπος της γενιάς του, ο Ρασκόλνικοβ θα χαθεί στο απέραντο τοπίο του μηδενισμού, του αναρχισμού, της μοναξιάς και της αποξένωσης, θα διανύσει όλο τον Γολγοθά της βασανισμένης του συνείδησης και τελικά θα γυρίσει πίσω στο πατρικό του σπίτι, στους κόλπους της αγάπης, της συγχώρεσης και της λύτρωσης. Οι αναμνήσεις των παιδικών του χρόνων έρχονται για να τον επαναφέρουν στη χώρα των ζώντων, όπως ακριβώς συνέβη στην παραβολή του Ασώτου. Θα αποδεχθεί την τιμωρία του χωρίς γογγυσμούς, γιατί έτσι θα εξιλεωθεί για το έγκλημα που διέπραξε. Θα είναι μια αποδοχή της ενοχής του χωρίς επιφύλαξη, χωρίς όρους. Η εξομολόγηση του Ρασκόλνικοβ μπροστά σε όλους είναι η εξομολόγηση του Ασώτου – κατευθύνεται ταυτόχρονα προς τους ανθρώπους και τον Θεό. Ο Ρασκόλνικοβ διαλέγεται με δύο, προσεύχεται στον Έναν και ταυτόχρονα απευθύνει ταπεινά αίτημα παλιννόστησης προς τους συνανθρώπους του για να το δεχθούν, όπως ο Άσωτος στην παραβολή. Έτσι επέρχεται η αποκατάσταση της σχέσης, της κοινωνίας των προσώπων, του

²⁸⁴ *Ibid.*, σ. 369.

²⁸⁵ Βλ. Janet G. TUCKER, *Profane Challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment*, σ. 162. «Η διαμονή του Ρασκόλνικοβ στην Αγία Πετρούπολη μοιάζει με την ζωή στο κενό, όπου δεν υπάρχει κανείς άλλος. Δεν είναι παράδοξο το ότι αποτυγχάνει να συναντηθεί με τη χήρα μητέρα και την αδελφή του – ειδικά στον απόηχο των δολοφονιών – όταν αυτές καταφτάνουν στην Αγία Πετρούπολη (φυσικό τόπο κατοικίας του Λούζιν) στο πλαίσιο της προετοιμασίας για τον γάμο της Ντουνία.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

ενός ανθρώπου με τους άλλους ανθρώπους, αλλά και του ανθρώπου με τον Θεό. Είναι μια σημαντική ελευθερία που καθιστά τη ζωή υποφερτή και όμορφη, γιατί ελευθερώνει από το μαρτύριο της συνειδήσεως. Στη σκηνή της μεταμέλειας, ο Ρασκόλνικοβ ζητά από τη Σόνια τον τρόπο της λύτρωσης και εκείνη του τον προσφέρει:

«Ψτάνει όμως, Σόνια, φτάνει! Άφησε με πια! Άφησε με!», είπε άξαφνα με θλίψη, «άφησε με στην κατάντια μου». «Τι μαρτύριο!», είπε η Σόνια αφήνοντας ένα βογγητό.

‘Ε, καλά... τι να κάνω τώρα; Λέγε’, τη ρώτησε άξαφνα ανασηκώνοντας το κεφάλι του και κοιτάζοντας την, ενώ στο πρόσωπο του είχε απλωθεί μια τρομερή απόγνωση.

‘Τι να κάνεις;’, είπε η Σόνια και πετάχτηκε από την θέση της, ενώ τα μάτια της που ήταν γεμάτα δάκρυα ως τώρα, άστραψαν ξαφνικά. ‘Σήκω επάνω (τον άρπαξε από τους ώμους κι εκείνος ανασηκώθηκε κοιτάζοντας την με κατάπληξη). Πήγαινε αμέσως, τώρα, στάσου σ’ ένα σταυροδρόμι, γονάτισε, φίλησε πρώτα-πρώτα τη γη που τη σπίλωσες, κάνε μετάνοιες προς όλα τα σημεία του ορίζοντα και φώναξε δυνατά μπροστά σε όλους: Σκότωσα!. Τότε ο θεός θα σου ξαναδώσει τη ζωή. Θα πας; Θα πας;’, τον ρώτησε τρέμοντας ολόκληρη σα να την είχε πιάσει κρίση, πιάνοντας του και τα δυο χέρια και σφίγγοντας τα δυνατά, ενώ τον κοίταζε με βλέμμα φλογερό.»²⁸⁶

Ο επίλογος της παραβολής, ο επίλογος του μυθιστορήματος, αλλά και κείνος της ζωής του συγγραφέα θα είναι ίδιοι. Στη Σιβηρία ο Ρασκόλνικοβ θα συμφιλιωθεί με τον εαυτό του και με τον Θεό, κάτι το οποίο συνέβη και στον Ντοστογιέφσκι, όταν βρέθηκε εκεί καταδικασμένος για τέσσερα χρόνια σκληρής δουλειάς.²⁸⁷ Ο συμβολισμός του ονείρου του, όπου η αθωότητα ηττάται, θα φανερώνει αντιστικτικά τη φρικτή πράξη της δολοφονίας. Ο επίλογος της παραβολής όπως και της επιστροφής του Ρασκόλνικοβ κλείνουν τον κύκλο της χαμένης και ξανακερδισμένης αθωότητας. Η προσωπικότητα που κατακερματίστηκε από την αμαρτία, τώρα πλέον ολοκληρώνεται. Ιδού τα λόγια του Χρ. Γιανναρά, αντί του συμπεράσματος: «Η αποκατάσταση του προσώπου στην ακεραιότητα και στην καθολικότητά του, το να γίνει άνθρωπος ‘όλος πρόσωπον’, ορίζει το υπαρκτικό τέλος του ανθρώπου και την κατάληξη της ηθικής του πορείας.»²⁸⁸

²⁸⁶ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Έγκλημα και τιμωρία*, σ. 349.

²⁸⁷ Βλ. Janet G. TUCKER, *Profane Challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment*, σ. 165.

²⁸⁸ Βλ. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 370.

IV.3. Η ευθύνη έναντι του άλλου

IV.3.1. Η Σόνια και ο Ρασκόλνικοβ

Ο Ρασκόλνικοβ αισθάνεται μετά τον φόνο απομονωμένος, αποκομμένος από την κοινωνία και τους ανθρώπους. Τον βασανίζει το βαθύ αίσθημα μιας μοναχικότητας που προβάλλεται στο διηνεκές. Έστω και αν δεν έχει τύψεις συνειδήσεως για την αποτρόπαια πράξη του, αυτή η απομόνωση από τους άλλους τον κάνει να μεταστραφεί και να μετανοήσει. Ουσιαστικά, αυτό που τον καθιστούσε άτομο και όχι πια πρόσωπο, είναι αυτή η έλλειψη εγγύτητας και επικοινωνίας με τους άλλους. Η επιθυμία για την επαναφορά αυτής της σχέσης θα τον κάνει να παραδεχθεί το έγκλημά του και να δεχθεί την τιμωρία του. Η Σόνια αποτελεί πρόσωπο αναφοράς για εκείνον, πρόσωπο απ' όπου εκπορεύεται η πρώτη αποδοχή και συγχώρηση. Εκτός αυτού, ο Ρασκόλνικοβ αισθάνεται μια ιδιαίτερη ψυχική σύνδεση με την Σόνια, γιατί την θεωρεί εξίσου αμαρτωλή με εκείνον, εξίσου παραβατική και ένοχη. Το γεγονός αυτό αποτελεί τον τρόπο που θα απαλλαχθεί από τις ενοχές του και θα γεφυρώσει το χάσμα που δημιουργήθηκε μεταξύ εκείνου και της ανθρωπότητας.

*«Αφήστε με μόνο μου. Το έχω πάρει απόφαση. Ο, τι και αν γίνω εγώ, είτε χαθώ είτε όχι, θέλω να είμαι μόνος μου. Ξεχάστε με ολότελα. ... Ίσως αναστηθούν όλα.»*²⁸⁹ Με συναισθήματα ντροπής, αυτοτιμωρίας, έπαρσης και εν τέλει βαθιάς πίστης στη λύτρωση και ανάσταση, ο Ρασκόλνικοβ, σε μια δραματική σκηνή, θα διακόψει όλες τις σχέσεις με τους αγαπημένους του ανθρώπους, μα και με όλη την ανθρωπότητα. Υπό το βάρος της συνείδησης, μην έχοντας τρόπο να αποκαταστήσει την πραγματικότητα και να γυρίσει τον χρόνο πίσω, μετά από αυτό το παραλήρημα, ο Ρασκόλνικοβ θα κατευθυνθεί προς τη Σόνια, προσπαθώντας με αυτό τον τρόπο να γυρίσει στους ανθρώπους σαν ένας μετανιωμένος Ρασκόλνικ (σχισματικός, αποστάτης) που δεν αντέχει την απομόνωση και τον κατακερματισμό της προσωπικότητάς του. Η Σόνια είναι το πρόσωπο που λειτουργεί διαλεκτικά ως αντίποδας στη στάση/θέση Ρασκόλνικοβ και παρ' όλο που και η ίδια τελεί εν αμαρτία εξ ανάγκης (η οικογένειά της είναι βυθισμένη σε χρέη και ακραία φτώχεια), θα αποτελέσει παράδειγμα αρετής και ταπεινότητας.²⁹⁰

²⁸⁹ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Έγκλημα και τιμωρία*, σ. 263.

²⁹⁰ Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters, A New Approach to "Notes from Underground", Crime and Punishment, and The Brothers Karamazov*, σ. 97. «Όπως έχουμε ήδη δει, η λύση της Σόνια έχει δοξαστεί και η Σόνια συνήθως θεωρείται ως μια φιγούρα που είναι εκεί για να εξυπηρετήσει τους σκοπούς του Ντοστογιέφσκι. Θεματικές κριτικές τονίζουν το ότι εκείνη αποτελεί την ενσάρκωση 'όλων των χριστιανικών αρετών' ιδιαίτερα της ταπεινότητας και της ανιδιοτελούς αγάπης. Η ψυχαναλυτική κριτικός Louis Breger εστιάζει στο ρόλο

Αυτή είναι που θα βοηθήσει τον Ρασκόλνικοβ, επειδή η άδολη πίστη της στον Θεό την τροφοδοτεί με ανεξάντλητη δύναμη και απαντοχή. Η Σόνια έχει κάνει συμφωνία με τον Θεό, πιστεύοντας στο μυστήριο και το θαύμα που θα αξιωθεί, εάν βοηθήσει άλλον άνθρωπο που στερείται νοήματος και πίστης στη λύτρωση. Κατά κάποιο τρόπο, η Σόνια χρειάζεται τον Ρασκόλνικοβ τόσο όσο την χρειάζεται και κείνος, γιατί βοηθώντας τον να οδηγηθεί στον δρόμο της μεταμέλειας, η ίδια θα κατορθώσει να φέρει σε πέρας τον δικό της αγώνα, να λυτρωθεί από τους δικούς της φόβους και να προσδώσει νόημα στο διπλό μαρτύριο μιας συνείδησης που την ελέγχει και μιας ζωής που τη γεμίζει ντροπή.

Ο Ρασκόλνικοβ, αρχικά, θα την φέρει αντιμέτωπη με βασανιστικά ερωτήματα που θα κλονίσουν την πίστη της και θα της κινήσουν τις χειρότερες υπόνοιες για το αβέβαιο και τραγικό μέλλον της ίδιας και των παιδιών της Καταρίνα Ιβάνοβνα, αν μείνουν ορφανά και απροστάτευτα. Μπροστά της ξεδιπλώνει ο Ρασκόλνικοβ βιώματα του παρόντος και του παρελθόντος της, θέλοντας να την πείσει πως τίποτα δεν έχει νόημα - δεν υπάρχει το δίκαιο, ούτε ελπίδα. Σε όλα εκείνη απαντά πως *δεν θα επιτρέψει ο Θεός*. Ο Ρασκόλνικοβ θα αμφισβητήσει την πίστη της:

« – Μα θα είναι καλύτερα να πεθάνει η Καταρίνα Ιβάνοβνα!

– Όχι, δεν θα είναι καλύτερα. Ω, μην το λέτε αυτό, δεν θα το επιτρέψει ο Θεός. [...] Δεν θα αφήσει ο Θεός να γίνει τέτοιο κακό. Όχι, όχι, ο Θεός θα την προστατέψει - Θεέ μου!, φώναξε απελπισμένα.

– Μα μπορεί να μην υπάρχει ο Θεός, απάντησε ο Ρασκόλνικοβ με ένα είδος άγριας χαράς, και άρχισε να γελάει κοιτάζοντας την.

Το πρόσωπο της Σόνιας αλλοιώθηκε απότομα. Ένας σπασμός τρεμουλιαστός πέρασε στα χαρακτηριστικά της. Τον κοίταξε με ανέκφραστη αυστηρότητα, κάτι πήγε να πει, αλλά δεν μπόρεσε να βγάλει λέξη από το στόμα της, ξαφνικά άρχισε να κλαίει με λυγμούς. [...] Ξαφνικά, ο Ρασκόλνικοβ γονάτισε κατάχαμα και της φίλησε τα πόδια. Η Σόνια οπισθοχώρησε και η καρδιά της σφίχτηκε άξαφνα. Ο Ρασκόλνικοβ σηκώθηκε αμέσως.

– Δεν γονάτισα μπροστά σου, γονάτισα μπροστά σ' όλο τον ανθρώπινο πόνο, της είπε με φωνή παράξενη.

Πριν από λίγη ώρα είπα σε κάποιον που σε πρόσβαλε πως δεν αξίζει ούτε το μικρό σου δακτυλάκι και πως σήμερα το πρωί έκανα την τιμή στην αδερφή μου να τη βάλω να καθίσει δίπλα σου...

της στο να βοηθήσει στην αποκατάσταση του Ρασκόλνικοβ.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

– Αχ, του είπατε τέτοιο πράγμα; Και μπροστά της; φώναξε τρομαγμένη η Σόνια.

*Τιμή να καθίσει δίπλα μου! Μα, εγώ είμαι... ατιμασμένη.»*²⁹¹

Κατά βάθος, ο Ρασκόλνικοβ επιθυμεί να αλλάξει και να ταπεινωθεί, να βρει την σωτηρία του και να αναγεννηθεί ως Χριστιανός. Γι' αυτό προστρέχει στη Σόνια, έστω και αν δεν το παραδέχεται αρχικά στον εαυτό του.

Στο ίδιο πλαίσιο, θα της ζητήσει να του διαβάσει την παραβολή της ανάστασης του Λαζάρου.²⁹² Ο συμβολισμός της συγκεκριμένης παραβολής δεν είναι καθόλου τυχαίος. Ο Ρασκόλνικοβ θα σηκωθεί από το θάνατο που προκάλεσε ο ίδιος, ταυτόχρονα υπέστη και το πνευματικό θάνατο, από το οποίο σηκώνεται με την βοήθεια της δυνατής και ουσιαστικής πίστεως της Σόνιας. Εξ άλλου, ο Λάζαρος είναι ο προστάτης άγιος των απελπισμένων²⁹³, και η Σόνια όπως και ο Ρασκόλνικοβ θα πιστέψουν ότι μπορούν να βρουν τον τρόπο για την πνευματική τους ανάσταση. Ο Ντοστογιέφσκι θεωρούσε την ανάγνωση και την παραβολή της ανάστασης του Λαζάρου τόσο σημαντική που της αφιέρωσε σχεδόν ένα ολόκληρο κεφάλαιο. ΟΙ συμβολισμοί που ενώνουν την παραβολή με τον βίο του Ρασκόλνικοβ είναι αρκετοί. Χαρακτηριστικό είναι το χρονικό διάστημα των τεσσάρων ημερών από τον θάνατο και την ταφή σε ανάσταση του Λαζάρου, από τη μία, και το διάστημα των τεσσάρων ημερών από το έγκλημα του Ρασκόλνικοβ μέχρι την στιγμή της μεταμέλειάς του και της ανάγνωσης από τη Σόνια του συγκεκριμένου χωρίου από την Αγία Γραφή.²⁹⁴ Η παραβολή αποτελεί πρόταση του

²⁹¹ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Έγκλημα και τιμωρία*, σ. 270.

²⁹² Βλ. Irina KIRILLOVA, "Dostoevsky's Markings in the Gospel according to St John", in: *Dostoevsky and the Christian Tradition*, ed. By George Pattison and Diane Oenning Thompson, Cambridge Univ. Press, 2001, [41-50], σ. 48. «Στο 'Έγκλημα και τιμωρία' αυτή η θέση αντανakλάται με ψυχολογικούς όρους που κωδικοποιούν την πνευματική της σημασία. Ο Ρασκόλνικοβ είναι πνευματικά νεκρός και μόνο ένα θαύμα που να παρακάμπτει φυσικούς και ψυχολογικούς νόμους μπορεί να τον σώσει. Αυτή η συνειδητοποίηση τον ωθεί να ζητήσει από την Σόνια να του διαβάσει την Ανάσταση του Λαζάρου». (Μτφρ. της συγγραφέα)

²⁹³ Βλ. Janet G. TUCKER, *Profane Challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment*, σ. 45. «Ούτε πρέπει να ξεχνάμε, όπως μου το επεσήμανε ο William Darden, ότι ο Λάζαρος είναι ο προστάτης άγιος των απελπισμένων, κάτι το οποίο λειτουργεί εδώ και για τους δύο, την Σόνια – που διατηρεί την πίστη της, παρά τις αντίξοες συνθήκες – και τον Ρασκόλνικοβ, ο οποίος θα επιστρέψει στην πίστη, ενισχυμένος από τις αναμνήσεις της παιδικής του ηλικίας των εκκλησιαστικών Ακολουθιών.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

²⁹⁴ *Ibid.*, σ. 143. «Το ότι διαβάζει για τον Λάζαρο, που αναστήθηκε εκ των νεκρών μετά από τέσσερις ημέρες στον τάφο, είναι ιδιαίτερα σημαντικό για τις δύο όψεις του θανάτου – είτε την πνευματική ή την σωματική – και για την πνευματική αναγέννηση που επακολουθεί, στην οποία θεμελιώνεται το μεγάλο αυτό

συγγραφέα για το μόνο διέξοδο από την τρομακτική απόγνωση και το σκοτάδι της ηθικής διαφθοράς στην οποία βρέθηκε ο Ρασκόλνικοβ, αλλά και η Σόνια. Από κοινού θα βρουν το δρόμο της λύτρωσης, συγκεντρωμένοι γύρω από το βιβλίο της Καινής διαθήκης που θα τους οδηγήσει στον Χριστό.

Ο επίλογος του μυθιστορήματος δεν μας αφήνει να μάθουμε αν τελικά ο Ρασκόλνικοβ κατάφερε να αναστηθεί από την κατάσταση που βρέθηκε και αν η μεταμέλειά του ήταν πράγματι ολοκληρωτική. Ο σκοπός του συγγραφέα είναι να διδάξει, να προσφέρει μια λύση στον κάθε πεπτωκότα και πεφορτισμένο άνθρωπο ο οποίος δεν βρίσκει διέξοδο από την απελπισία και προσωπική του κόλαση. Ο Ντοστογιέφσκι θέτει όρια μεταξύ της δύναμει και ενεργείας σωτηρίας, μεταξύ του Θεού και του ανθρώπινου, αφήνοντας στον άνθρωπο τον *τρόπο* της υπαρξιακής του λύτρωσης, και στον Θεό την τελική κρίση και απόφαση. Στο έργο σκιαγραφείται η αγωνιώδης διαδικασία της πνευματικής ανόρθωσης από το άτομο σε σώο και ολοκληρωμένο πρόσωπο. Αυτή η διαδικασία δεν έχει τέλος και δεν οριστικοποιείται παρά μόνο με τον θάνατο, γι' αυτό παραμένει μέχρι το τέλος αβέβαιη και αμφίβολη. Η σημαντική θέση της παραβολής αφήνει να νοηθεί πως όλοι είναι καλεσμένοι στην Ανάσταση, την προσωπική ανάσταση από το παλιό είναι στο κενό πρόσωπο, αλλά και στην ανάσταση του Γιού του Θεού ως μόνης οδού προς την σωτηρία της όλης ύπαρξης.²⁹⁵

Η συμπεριφορά της Σόνιας θα αποδείξει πως η ευθύνη και η αγάπη θα υπερσχύσουν όλων των πραγματικών εμποδίων, και πόσο σημαντική είναι η ευθύνη στην κοινωνία προσώπων. Ο Λεβινάς ορίζει την ευθύνη ως κατεξοχήν γνώρισμα του προσώπου, ως την αναπαλλοτρίωτη ταυτότητά του. Σε αυτό οδηγείται από τον Ντοστογιέφσκι του οποίου και παραθέτει τη γνωστή ρήση: *«Είμαστε όλοι υπεύθυνοι για τα πάντα και για όλους έναντι όλων, και εγώ περισσότερο υπεύθυνος απ' όλους.»* Ευθύνη για τον Λεβινάς σημαίνει υπευθυνότητα για τον Άλλο, παράλληλα με το γεγονός της ανακάλυψης του Άλλου ως προσώπου. Αυτό επιδιώκεται με το να *«περιγράφουμε θετικά το πρόσωπο, και όχι μόνο αρνητικά. [...] Θετικά, θα πούμε ότι άπαξ και με αφορά ο Άλλος, είμαι υπεύθυνος για λογαριασμό του, χωρίς καν να οφείλω να αναλάβω ευθύνες απέναντί του· η ευθύνη του με βαρύνει.»*²⁹⁶ Κατά τον Λεβινάς, το πρόσωπο με διατάσσει – ζητά από μας να είμαστε υπεύθυνοι για εκείνο, χωρίς να αναμένουμε αντίστροφα την ευθύνη του άλλου προσώπου

μυθιστόρημα του Φιόντορ Ντοστογιέφσκι. Η ιστορία του Λαζάρου είναι ουσιαστικής σημασίας ως ένα σύμβολο-κλειδί για τις τέσσερις ημέρες του Ρασκόλνικοβ που πέρασαν μεταξύ του φόνου και των πρώτων διστακτικών βημάτων του προς την ανάκαμψη». (Μτφρ. της συγγραφέα)

²⁹⁵ Βλ. Irina KIRILLOVA, "Dostoevsky's Markings in the Gospel according to St John", σ. 47.

²⁹⁶ Βλ. Εμμανουήλ ΛΕΒΙΝΑΣ, *Ηθική και άπειρο*, σ. 63.

για μας. Αυτό είναι κάτι που αφορά εκείνο, όχι εμάς. Με άλλα λόγια, υπάρχει μια «*ασυμμετρία στη δι-υποκειμενική σχέση*» εμού και του άλλου, γιατί εγώ εκπληρώνω έμπρακτα την υπευθυνότητά μου για τον Άλλο, χωρίς να προσμένω την αμοιβαία του θυσία. Λέγει χαρακτηριστικά: «*Η αμοιβαιότητα είναι δική του δουλειά. Στο μέτρο ακριβώς που ανάμεσα στον άλλο και σε μένα η σχέση δεν είναι αμοιβαία, υπόκειμαι στον άλλον· με αυτή ουσιαστικά την έννοια είμαι 'υπό-κείμενο'. Εγώ υπό-βαστάζω τα πάντα.*» Και παραθέτει τη ρήση του Ντοστογιέφσκι: «*Είμαστε όλοι ένοχοι για τα πάντα – όλοι έναντι όλων – και όχι ένας πιο ένοχος από όλους τους άλλους.*»²⁹⁷ Η Σόνια θα προχωρήσει περαιτέρω, θα νιώθει υπεύθυνη για την «υπευθυνότητα του άλλου», συμπάσχοντας με τον Ρασκόλνικοβ στον πόνο και την ενοχή του. Η στάση της δηλώνει ό,τι και τα λόγια του Σαρτρ: «*Είμαι υπεύθυνος για τον εαυτό μου και για όλους και δημιουργώ μιαν ορισμένη εικόνα του ανθρώπου που επιλέγω· λοιπόν, επιλέγοντας τον εαυτό μου, επιλέγω τον άνθρωπο.*»²⁹⁸ Πράγματι, την ευθύνη δεν μπορεί κανείς να την αποσείσει από τους ώμους του, γιατί είναι πάντα συνυπεύθυνος – υπεύθυνος για τις πράξεις του ή για ό,τι παραλείπει να πράξει.²⁹⁹

Η Σόνια είναι πρόσωπο με την πιο ουσιαστική σημασία της λέξεως, γιατί ανταποκρίνεται στο πόνο του άλλου «μέχρι να εξιλεωθεί για λογαριασμό των άλλων».³⁰⁰ «*Εγώ υπό-βαστάζω τον άλλον, είμαι υπεύθυνος για λογαριασμό του. Βλέπουμε λοιπόν ότι στο ανθρώπινο υποκείμενο μαζί με την ολική υποταγή, εκδηλώνεται και η πρωτοτοκία μου. Η ευθύνη μου είναι απαρχώρητη, ουδείς μπορεί να με αντικαταστήσει.[...] Η υπευθυνότητα με επιβαρύνει αποκλειστικά και ανθρωπίνως, δεν μπορώ να την αρνηθώ. Αυτό*

²⁹⁷ *Ibid.*, σ. 65-66.

²⁹⁸ Βλ. Ζαν- Πωλ ΣΑΡΤΡ, *Ο Υπαρξισμός είν' ένας ανθρωπισμός*, (μτφρ. Κώστα Σταματίου) Αθήνα, Εκδόσεις Αρσενίδη, 1965. σ. 300. Σε άλλο σημείο (σ. 298.) ο Σαρτρ αναφέρει τα εξής σημαντικά για την κατανόηση του όρου ευθύνη: «*Αν πραγματικά η ύπαρξη προηγείται της ουσίας, ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος για ό,τι είναι. Έτσι, το πρώτο διάβημα του υπαρξισμού είναι να καταστήσει τον κάθε άνθρωπο κάτοχο αυτού που είναι και να ακουμπήσει πάνω του την πλήρη ευθύνη της ύπαρξής του. Και όταν λέμε ότι ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος για τον εαυτό του, δεν εννοούμε πως ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος για την συγκεκριμένη, την περιορισμένη ατομικότητά του, αλλά πως είναι υπεύθυνος για όλους τους ανθρώπους.*»

²⁹⁹ Βλ. Ε.Π. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, *Πρακτική φιλοσοφία*, Αθήνα, Εκδόσεις Δωδώνη, 1984, σ. 223. «*Ακόμη και ό,τι αποφασίζεται ερήμην του ανθρώπου πραγματοποιείται με τη συγκατάθεση ή με την έλλειψη της αντίστασής του, με την παρουσία ή με την απουσία του, επομένως κατά κάποιο τρόπο μαζί του.*»

³⁰⁰ Βλ. Ε. ΛΕΒΙΝΑΣ, *Ηθική και άπειρο*, σ. 67.

το φορτίο συνιστά την υπέρτατη αξιολόγηση του μοναδικού. Ως αναντικατάστατο εγώ, είμαι ο εαυτός μου μονάχα στο μέτρο που είμαι υπεύθυνος.»³⁰¹ Το ότι η Σόνια αποτελεί πρόσωπο αλλά και παράδειγμα προς μίμηση, αποκαλύπτεται όταν σιωπηλά, με την διακριτική της στάση και έκφραση του προσώπου της, επηρεάζει τον Ρασκόλνικοβ να αλλάξει. Το πρόσωπό της αποκτά το νόημα μιας χριστιανικής εικόνας, που σιωπηλά και με την πνευματική έκφραση μας θυμίζει το επέκεινα, το κόσμο της αιωνιότητας και αγάπης, που δεν υπακούει στους κανόνες του φθαρτού τούτου κόσμου. Η Σόνια είναι υπεύθυνη για τον Ρασκόλνικοβ, και δεν υποκύπτει σε συναισθηματισμούς όσο και αν βασανίζεται από την όψη ενός απελπισμένου ανθρώπου που υποφέρει. Αντικρίζοντας το πρόσωπό της, ο Ρασκόλνικοβ θα αποφασίσει να ομολογήσει το έγκλημά του και θα πάρει την δύσκολη απόφαση της μεταμέλειας.³⁰² Η Σόνια επίσης αποτελεί παράδειγμα προσώπου που θα σταματήσει το ατέλειωτο κύκλο της καταστροφής και της βίας, θα επιλέξει την συγχώρεση, ταπείνωση και αγάπη, αντί της ωμής εκδίκησης και σκληρότητας.³⁰³

IV.3.2. Ο έρωτας

Σ' αυτό το υποκεφάλαιο θα θίξουμε τα ερωτήματα που αφορούν στη θέση του έρωτα ως συνθήκης που ανορθώνει το πρόσωπο, στο πώς αυτός ορίζεται στη σχέση της Σόνιας και του Ρασκόλνικοβ και αν μπορεί ν' αποτελέσει αυθυπέρβαση ή είναι απλώς ένα ένauσμα για την καθολική μεταμέλεια και αλλαγή του προσώπου. Εξ άλλου το πρόσωπο είναι άρρητα

³⁰¹ *Ibid.* σσ. 67-68.

³⁰² Βλ. Harriet MURAV, "Crime and Punishment: Psychology on Trial", in: *Dostoevsky's Crime and Punishment*, ed. by Harold Bloom, New York, Chelsea House Publisher, 2004, [87-104], σ. 101. «Στη Σόνια κάνει την πρώτη εξομολόγηση, όπως σε μια εικόνα και σε εκείνην τελικά επιστρέφει στο τέλος του μυθιστορήματος. Καθώς πηγαίνει να την επισκεφθεί για τελευταία φορά, ο Ρασκόλνικοβ λέει στον εαυτό του ότι αισθάνεται την ανάγκη να δει το πρόσωπό της, 'να αντικρίσει την ταλαιπωρία', να την 'κοιτάξει' στο πρόσωπο.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

³⁰³ Βλ. Predrag CICOVACKI, *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, σ. 101. «Υπάρχει ακόμη μία επιλογή, και αυτή ενδιέφερε τον Ντοστογιέφσκι περισσότερο από όλα. Το θύμα έχει την επιλογή να προσπαθήσει να το σταματήσει τον φαύλο κύκλο της βίας, αντί να τον συνεχίσει. Αντί της τιμωρίας, το θύμα μπορεί να επιλέξει τη συγχώρεση. Αντί της δικαιοσύνης, τη συμπόνια. Αυτό είχε κατά νου ο Ντοστογιέφσκι δημιουργώντας τον χαρακτήρα της Σόνια. Στο 'Υπόγειο' η Λίζα θα λυπηθεί τον άνθρωπο του υπογείου, αλλά στη συνέχεια θα γυρίσει την πλάτη της και θα φύγει. Αντίθετα, η Σόνια ακολουθεί τον Ρασκόλνικοβ στη Σιβηρία, αποφασισμένη να περιμένει οκτώ ολόκληρα χρόνια για να ξεκινήσουν μαζί μια νέα ζωή.» (Μτφρ. της Συγγραφέα)

συνδεδεμένο με την αγάπη, γιατί είναι ο τρόπος της πραγματοποίησής του. *«Η αγάπη απαλλάσσει το πρόσωπο από την μοναξιά και του γνωρίζει την μέθεξη, κατ' εξοχήν χαρακτηριστικό του. Η αγάπη προϋποθέτει το πρόσωπο, βρίσκεται σε μια διαδικασία, μέσα στην οποία το πρόσωπο βγαίνει από τον εαυτό του για να συναντήσει το άλλο πρόσωπο και δια της οποίας το πρόσωπο αναγνωρίζεται και επιβεβαιώνεται για πάντα.»*³⁰⁴

*«Θα μπορούσαμε να προσδιορίσουμε τον έρωτα ως την υπαρκτική φορά για την υπέρβαση των ορίων της ατομικότητας, για την αναίρεση της χρονικής συνέχειας και της αναπότρεπτης φθοράς. Η συνολική επομένως έκσταση της ατομικότητας μπορεί να μην στρέφεται προς τον θάνατο, αλλά να είναι έκσταση ερωτική. Η ερωτική, όμως, έκσταση της φυσικής ατομικότητας δεν επαρκεί για την αυθυπέρβασή της, δεν είναι αυτή που ορίζει το ερωτικό γεγονός της προσωπικής καθολικής αναφοράς.»*³⁰⁵ Με την εξήγηση που δίνει ο Γιανναράς θα συμφωνούσε ο Ντοστογιέφσκι μιας και ο έρωας κατείχε μεν σημαντική θέση στο έργο του, δεν είχε όμως τη σημαντικότερη. Κατά τον Μπερντιάεφ, ο έρωας είναι η αποκάλυψη της τραγικότητας του βίου του ανθρώπου και η δοκιμασία για τον ίδιο προερχόμενη από την ελευθερία του, γιατί πάντα συνάδει με τις ελεύθερες επιλογές του.³⁰⁶ Οι τραγικοί ήρωες έχουν τις μούσες τους: Ο Μίσκιν ερωτεύεται την Ναστάσια Φιλίπποβνα, ο Ντμήτρι Καραμάζωβ την Γκρούσενκα, ο Βερσίλωφ έχει την Κατερίνα Νικολάγιεβνα και ο Σταβρόγκιν ερωτεύεται πολλές γυναίκες.

Ο Μπερντιάεφ θα αναφερθεί σε όλους τους χαρακτήρες ως παραδείγματα προς αποφυγή, αλλά οι εκτιμήσεις τους οφείλουν να ελεγχθούν. Λέγει χαρακτηριστικά: *«Πουθενά δεν βρίσκεται μια υπέροχη μορφή του έρωτος, πουθενά μια γυναικεία μορφή που μπορεί να έχει αυτόνομη σημασία. Διαρκώς ένα οδυνηρό ενδιαφέρον ζυπνά το τραγικό πάθος της ανδρικής ψυχής. Η γυναίκα είναι μόνο μια εσωτερική τραγωδία του ανδρικού πνεύματος.»*³⁰⁷ Εδώ παραβλέπεται μια σημαντική μορφή που ως άλλη mater gloriosa θα αποτελέσει για τον Ρασκόλνικοβ έμπνευση και κινητήρια δύναμη προς υπέρβαση. Και αυτή είναι η Σόνια. Εκείνη θα υποδείξει τον δρόμο της μετάνοιας και της πραγματικής ταπεινοφροσύνης που θα αποβούν σωτήριες για τον κατεστραμμένο ψυχισμό του Ρασκόλνικοβ. Ο έρωτας, όπως και η πνευματική τους πορεία, δεν θα είναι εξωραϊσμένος ούτε ιδανικός οι συνθήκες εντός των οποίων θα πραγματοποιηθεί η κοινή τους πορεία. Όμως, ακριβώς γι' αυτό τον λόγο, θα είναι ανακουφιστικά και ελπιδοφόρα τα μηνύματα που προοικονομούν το γεγονός της κοινής τους σωτηρίας: ένας φονιάς και μια αμαρτωλή ανυψώνονται και καθαίρονται. Ο έρωας δεν είναι

³⁰⁴ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Πέντε στοχασμοί περί υπάρξεως*, σ. 222.

³⁰⁵ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το Πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 188.

³⁰⁶ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 116.

³⁰⁷ *Ibid.* σ. 117.

λοιπόν στοιχείο που διέπει την ανθρώπινη τραγικότητα· είναι η ελευθερία να επιλέγει ο άνθρωπος εκουσίως τη μοίρα του που συνιστά στοιχείο του τραγικού. Η τραγικότητα προκύπτει από την κατάκτηση της ελευθερίας. Είναι τότε που το Εγώ αρχίζει και διασπάται, η αγάπη για τον Άλλον χάνεται και η αγάπη προς τον εαυτόν μας την υποκαθιστά. Η αυθάδης αυτοπεποίθηση καταστρέφει την εγγύτητα με τον συνάνθρωπο και έτσι η προσωπικότητα φυλλοροεί, γιατί δεν αντλεί την ισχύ της παρά μόνον από την ένωση με τους άλλους.³⁰⁸

Η ανηθικότητα δεν αποτελεί την αρχή αλλά το σύμπτωμα της φθοράς και της γενικής πτώσης του προσώπου. «*Η ακολασία είναι μια συνέπεια της ανικανότητας για εκλογή, ένα αποτέλεσμα απώλειας της ελευθερίας και του κέντρου της βουλήσεως, ένα γλίστρημα στην άβυσσο του μηδενός, εξαιτίας της αδυναμίας να προσεγγισθεί το βασίλειο του όντος. Έτσι η ακολασία είναι σημάδι αδύναμης αντιστάσεως.*»³⁰⁹ Ο Ντοστογιέφσκι μας δίδαξε ότι η αυθαίρετη βούληση καταστρέφει την ελευθερία και η αυταρέσκεια την προσωπικότητα, γιατί αποτελούν εμπόδιο στη δυναμική αύξηση των αρετών και αρκούνται στην υπάρχουσα κατάσταση, που σταδιακά φθίνει και οδηγεί στην παρακμή. Για τη διατήρηση της ελευθερίας και της προσωπικότητας είναι απαραίτητη η ταπεινοφροσύνη, προς τους άλλους που είναι ισότιμοι με εμένα, αλλά και προς το τέλειο και αϊδίο Ον που είναι ο Θεός. Πάνω από την ταπείνωση υπάρχει η αγάπη και ο έρωτας ως «*τρόπος της κτιστής κοσμιότητας*».³¹⁰ «*Η προσωπικότητα συνδέεται με την αγάπη που νοείται ως μια πλήρωση και ολοκληρωμένη ένωση προσώπων.*»³¹¹ Ακριβώς σ' αυτή τη σχέση βρίσκεται το κλειδί της σωτηρίας για τον Ρασκόλνικοβ. Η αγαπητική σχέση που αναπτύσσει με τη Σόνια, θα τον βοηθήσει να αναδυθεί από την προσωπική του κόλαση, το σκοτεινό περίκλειστο του εαυτού του. Και όταν θα κάνει το βήμα προς την έξοδο από την κατάσταση του μονισμού στον οποίο αφανίζεται το πραγματικό είναι του, και όταν θα ανοιχτεί προς το άλλο πρόσωπο για να γνωρίσει το ουσιαστικό του εαυτό, αυτό πάλι δεν θα σημαίνει ότι θα θυσιάσει τον είναι του για την κοινωνία

³⁰⁸ *Ibid.*, σ. 128.

³⁰⁹ *Ibid.*, σ. 130.

³¹⁰ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το Πρόσωπο και ο έρωτας*, σ. 164. Ο Γιανναράς εξηγεί τον έρωτα ως τον τόπο της πραγμάτωσης της ένωσης κτιστού με το άκτιστο. «Ο άνθρωπος είναι η μοναδική δυνατότητα *προσωπικής* πραγμάτωσης του κοσμικού έρωτα. Αν ο έρωτας είναι ο *τρόπος* της κτιστής κοσμιότητας, ο κόσμος των κτισμάτων, αν είναι ο *τόπος* της σχέσης του κτιστού με το άκτιστο (ο τόπος ως τρόπος της υπέρξεως) και αν η σχέση ολοκληρώνεται μόνο στην προσωπική εκστάση, τότε το ανθρώπινο πρόσωπο είναι ο τόπος του κόσμου, η φανέρωση της αλήθειας του κόσμου ως ερωτικής απόκρισης στην προσωπική ενέργεια του Θεού.»

³¹¹ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 131.

του με τον Άλλο. Το μυστήριο της αγάπης είναι αχώριστο από το γεγονός ότι τα πρόσωπα δεν ταυτίζονται μεταξύ τους, ότι ένα άλλο πρόσωπο παραμένει πάντα ένα 'εσύ'. Ο Σολοβιόφ εξηγεί πολύ σωστά ότι: «*Το νόημα του ανθρώπινου έρωτα γενικώς είναι η δικαίωση και η σωτηρία της ατομικότητάς του μέσω της θυσίας του εγωισμού.*»³¹² Η κατάργηση του εγωισμού και της υπέρμετρης φιλαυτίας, που είναι εμφανείς στον Ρασκόλνικοβ, είναι η οδός της λύτρωσης και της αλήθειας. «*Η αλήθεια, ως ζώσα δύναμη, καταλαμβάνοντας την έσω ύπαρξη του ανθρώπου και συνεπώς οδηγώντας τον έξω από την ψευδή αυτοεπιβεβαίωση, ονομάζεται έρωτας. Ο έρωτας ως πραγματική κατάργηση του εγωισμού είναι η πραγματική δικαίωση και σωτηρία της ατομικότητας.*»³¹³ Το πρώτο και βασικότερο βήμα προς απόκτηση της ελευθερίας από τον εγκλωβισμένο εαυτό έγκειται ακριβώς στην απόκτηση αυτογνωσίας, του ότι ήμεθα πεπερασμένα και ατελή όντα. «*Το βασικότερο ψεύδος και το κακό του εγωισμού δεν βρίσκεται σ' αυτή την απόλυτη αυτοσυνείδηση και αυτοεκτίμηση του υποκειμένου, αλλά στο ότι, αποδίδοντας στον εαυτό του δικαίως απόλυτη αξία, αρνείται στους άλλους αυτή την αξία. Θεωρώντας τον εαυτό του κέντρο του κόσμου, πράγμα που ισχύει στην πραγματικότητα, μεταφέρει τους άλλους στην περιφέρεια του Είναι του, αναγνωρίζοντας τους μόνο επιφανειακή και σχετική αξία.*»³¹⁴ Ο έρωτας είναι ο τρόπος της σωστής αξιολόγησης του Εγώ με το Εσύ, όπου ο άλλος γίνεται ο πλησίον, ίσος με μένα, ούτε κατώτερης ούτε ανώτερης αξίας. Αυτή είναι μια βαθιά χριστιανική θεώρηση της σημαντικότητας του συνόλου των προσώπων ως ίσων, έναντι της μοναχικότητας του Εγώ ως ύψιστης αξίας. Να επιτευχθεί όμως αυτή η ισορροπία και να βρεθεί το σωστό μέτρο στην αξιολόγηση, απαραίτητο συστατικό είναι η πίστη. Με εκείνη υπερβαίνουμε την απλοϊκή εμπειρία των αισθήσεων³¹⁵ και τα κριτήρια που το ακολουθούν, τα οποία τις περισσότερες φορές είναι παραπλανητικά.

Η Σόνια υπήρξε για τον Ρασκόλνικοβ το πρόσωπο-φορέας φωτός, γιατί με την ταπεινοφροσύνη και τη θερμότητα της μπόρεσε να βρει δρόμο και τρόπο για την φανέρωση και πραγμάτωση της αγαπητικής ενότητας με τον

³¹² Βλ. Βλαδίμηρου ΣΟΛΟΒΙΟΦ, *Το νόημα του έρωτα*, Αθήνα, Εκδόσεις Αρμός, 2008, σσ. 52-53. Βλ. και Ν. Μπερντιάεφ, *Πέντε στοχασμοί περί υπέρβασης*, σ. 223. Ο Μπερντιάεφ θα εκφράσει την σχέση αυτή με τα εξής λόγια: «Η αγάπη του προσώπου είναι η σύλληψη της ταυτότητάς του και της ενότητάς του μέσα στην αδιάκοπη μεταβολή και στον διχασμό του, η σύλληψη του μεγαλείου του, ακόμη και μέσα στην πιο κατάφορη μικρότητα.»

³¹³ Ibid., σ. 54.

³¹⁴ Ibid., σ. 55.

³¹⁵ Ibid., σ. 126. «Στην εμπειρία των αισθήσεων θα πρέπει να αντιπαρατεθεί όχι κάποια αφηρημένη αρχή, αλλά μια άλλη εμπειρία – η εμπειρία της πίστης. Αυτή η τελευταία είναι ασυγκρίτως πιο δύσκολη από την πρώτη, γιατί θεμελιώνεται με μια πολύ πιο εσωτερική δράση από ότι η κατ' αίσθηση αντίληψη.»

Ρασκόλνικοβ, ενότητας με αναφορά στον Θεό. «Το ερωτικό πάθος και η συμπόνια έχουν βασικά και αιώνια στοιχεία, χωρίς τα οποία δεν μπορεί να υπάρξει αληθινός έρωας, και τα οποία δικαιώνουν απόλυτα τα αγαπημένα πρόσωπα. Αυτά τα δύο στοιχεία όμως πρέπει να διαφωτιστούν με το θείο φως και να συμπληρωθούν με την ένωση προς τον Θεό.»³¹⁶ Με αυτό τον τρόπο η σχέση μεταξύ των προσώπων αποκτά την ποιότητα και την αΐδια διάσταση από την φθαρτή και πεπερασμένη, ούσα κλειστή στο μοναχικό της εαυτό. «Στο ποσοστό που ο άνθρωπος συγκεφαλαιώνει την ερωτική αλληλουχία του κόσμου σε μια προσωπική αναφορά στον Θεό, ερμηνεύει και πραγματώνει και ιερουργεί τη ζωή ως ερωτική κίνηση του Θεού προς τα κτίσματα και των κτισμάτων προς τον Θεό, γίνεται ο τόπος της διπλής αυτής αγαπητικής φοράς, ο τόπος του κόσμου, αλλά και 'τόπος Θεού', η φανέρωση του μοναδικού τρόπου της υπάρξεως, που είναι ο έρωας της τριαδικής κοινωνίας.»³¹⁷ Πάνω στην έννοια της προσωπικής αναφοράς στον Θεό, ο Ντοστογιέφσκι αναφέρεται στα χωρία από το Κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο, από όπου αντλεί την βαθιά του πίστη σε έναν Χριστό αγάπης και ελέους, και όχι Θεού κριτή.³¹⁸ Είναι αναφορά σε έναν Θεό αγάπης και κοινωνίας προσώπων, όπου το κάθε πρόσωπο είναι μοναδικό και κρατάει την ιδιαιτερότητά του όντας μέλος μιας κοινωνίας πνεύματος. «Αντίθετα, η ουσία της αγάπης συνίσταται ίσα-ίσα στο ότι ανακαλύπτει πως το πρόσωπο του άλλου δεν ταυτίζεται με κανένα άλλο· στο ότι το πρόσωπο δεν βγαίνει από τον εαυτό του παρά για να βρει ένα άλλο πρόσωπο. Η αγάπη είναι δυαδική. Προϋποθέτει δύο πρόσωπα και όχι μια αδιαφοροποίητη ταυτότητα.»³¹⁹ Αυτή η μοναδικότητα και η ενότητα που αλληλοσυμπληρώνονται δίνει μια ιδιαίτερη δυναμική στην διαπροσωπική σχέση, που συνεχώς αναπτύσσεται και αλλάζει. Συνεπάγεται συγκρούσεις, αναθεωρήσεις, την εύρεση νέας ενότητας και θεμελίωση νέων βάσεων. «Ο αγώνας για την πραγμάτωση του προσώπου είναι ηρωικός. Ο ηρωισμός είναι κατεξοχήν προσωπική πράξη. Το πρόσωπο συνδέεται με την ελευθερία: χωρίς ελευθερία δεν υπάρχει πρόσωπο. Και η πραγμάτωση του προσώπου δεν είναι τίποτε άλλο παρά η κατάκτηση της εσωτερικής ελευθερίας, μιας ελευθερίας όπου ο άνθρωπος από εκεί και πέρα απαλλάσσεται από κάθε τι που τον καθορίζει απ' έξω.»³²⁰

³¹⁶ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το Πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 131.

³¹⁷ *Ibid.*, σ. 165.

³¹⁸ Βλ. Irina KIRILLOVA, "Dostoevsky's Markings in the Gospel according to St John", σ. 50.

³¹⁹ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 223.

³²⁰ *Ibid.*, σ. 225.

IV.3.3. Οι αρετές της Σόνια, η ταπεινότητα

Για να αξιολογήσουμε σωστά τη σπουδαιότητα της αρετής που αναγνωρίζουμε στην Σόνια, είναι σημαντικό να ορίσουμε κατ' αρχάς τη σημασία και τη θέση της ταπεινοφροσύνης εντός του ψυχισμού και του χαρακτήρα του προσώπου. Να είναι κανείς ταπεινός σημαίνει να μην εκλαμβάνει τους άλλους ως ασημαντες, ανάξιες υπάρξεις. Με την ταπεινοφροσύνη αίρεται, επίσης, η υπεροψία που παρακάμπτει την ανθρώπινη αλληλεξάρτηση, όπως και η αλαζονεία, που κατ' επέκταση απορρίπτει την προσωπική ευθύνη απέναντι στον εαυτό μας και τον Άλλον. Η ταπεινοφροσύνη είναι το βέλτιστο μέτρο μεταξύ της επίγνωσης των ορίων μας και της πίστης μας σε μία εν δυνάμει βελτίωση. Η Σόνια θα καταφέρει να βρει την ισορροπία μεταξύ της απόλυτης απελπισίας και της ακραίας αλαζονείας, καταφέροντας να κρατήσει την ελπίδα για τη δυνατότητα λύτρωσης μακριά από την καταστροφική διαφθορά και την ηθική παρακμή. Πολλοί κριτικοί τόνισαν τον ρόλο και τον χαρακτήρα της Σόνια ως ενσάρκωσης όλων των χριστιανικών αρετών.³²¹

Το αίσθημα κατωτερότητας απέναντι στους άλλους δεν αποτελεί στέρεη βάση για την ταπεινοφροσύνη.³²² Η πραγματική ταπεινοφροσύνη δεν είναι περιφρόνηση του εαυτού, γιατί ο ταπεινόφρων αντιμετωπίζει με υπομονή τα παραπτώματά του, αλλά έχει επίσης υπομονή και κατανόηση για τα ελαττώματα του Άλλου. Μπορούμε να πούμε πως είναι μια περιφρόνηση που δεν υποτιμά ούτε τους Άλλους ούτε τον ίδιο εαυτό, αλλά είναι σφαιρική γνώση και επίγνωση όλων εκείνων των στοιχείων που δεν είμαστε και όλων εκείνων που μας ορίζουν ως χαρακτήρες. Η ταπεινοφροσύνη είναι η στάση που εξασφαλίζει στο πρόσωπο από τη μια την επίγνωση του εξαρτώμενου και διεφθαρμένου, από την άλλη του ικανού και αξιοπρεπούς.³²³

Στην ταπεινοφροσύνη ενυπάρχει η απλότητα του χαρακτήρα· δεν πρόκειται εδώ για απλοϊκότητα, αλλά για συνειδητή απόσταση από μια πραγματικότητα που είναι σκληρή, προσεγγίζεται μονίμως από τη σκοπιά της συνήθειας, των καθιερωμένων προτύπων, και δεν αντανakλά παρά απλώς το φαινομενικό. Απλότητα είναι επίσης η τήρηση της απόστασης από

321 Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters, A New Approach to "Notes from Underground", Crime and Punishment, and The Brothers Karamazov*, σ. 97.

322 Jeanine GRENBORG, *Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption, and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005. σ. 190.

323 *Ibid.*, σ. 133. Και σε άλλο σημείο: «Ο ταπεινός άνθρωπος αντιλαμβάνεται τα όριά του με τρόπο που όχι μόνο δεν υπονομεύει, αλλά στηρίζεται στον αυτοσεβασμό. Ταυτόχρονα προωθεί τον σεβασμό για τους άλλους ως αξιοπρεπή θνητά όντα, χωρίς να υποκύψει στον πειρασμό να θεωρεί τον εαυτό του κατώτερο (ή ανώτερο) σε σχέση του άλλους.» (Μτφρ. της συγγραφέα), σ. 162.

τον δεδομένο μας εαυτό, που τείνει να συμμορφώνεται με τις κοινωνικές συμβάσεις και την απαίτηση αντιπληρωμής των παραπτωμάτων, του σφαλερού παρελθόντος, της ανθρώπινης πτώσης. Ταπεινοφροσύνη και απλότητα είναι λύτρωση από το βάρος του παρελθόντος και ξεδίπλωμα αρετών ενός προσώπου καινού, τέτοιου όπως θα μπορούσε να γίνει.

Η απλότητα ως αρετή οδηγεί το Είναι στη συνειδητοποίηση των αδυναμιών και των ορίων. Όπλα σημαντικά για μια τέτοια αρετή είναι το ηθικό σθένος και θάρρος. Χρειάζεται δύναμη να αντισταθεί κανείς σε παρορμητικές ροπές προς το κακό και να μην ενδώσει σε πάθη. Είναι δείγμα ψυχικού σθένους να επιλέξει την ανιδιοτελή αυτοθυσία αντί της εγωιστικής ικανοποίησης των πρόσκαιρων επιθυμιών. Η ταπεινοφροσύνη δεν είναι χαρακτηριστικό των αδύναμων χαρακτήρων αλλά των δυνατών, γιατί είναι μια αρετή που εναντιώνεται στη φυσική ροπή του ανθρώπου προς την εγωιστική, ναρκισσιστική συμπεριφορά και την ενστικτώδη αντίδραση στην πραγματικότητα.

Χωρίς αυτήν, το Εγώ αντιμετωπίζει τον Άλλον ως εχθρικό αντικείμενο. Αντιθέτως, μέσω αυτής, το Εγώ αποπειράται να απελευθερωθεί από τις αυταπάτες που το συγκροτούν και ταυτόχρονα το διαλύουν. Η Σόνια ενσαρκώνει όλες αυτές τις αρετές με ένα υπέροχα φυσικό τρόπο, παρ' όλη την αμαρτωλή ζωή της. Αποτελεί παράδειγμα χριστιανικής μεταμέλειας, μετάβασης από ένα αμαρτωλό ανθρώπινο ον σε ένα ον καινό, γεμάτο αγάπη και αρετή, μεταδίδοντας μια συγκλονιστική ελπίδα και ένα παράδειγμα αγώνα.

Η Σόνια δεν μετριέται πλέον με τα σταθμά των ανθρώπων, αλλά του Θεού, δημιουργεί κατά κάποιο τρόπο μια συμφωνία με τον Θεό. Θεωρεί ως σκοπό να καταθέσει το Εγώ της στο βωμό της αυτοθυσίας και της αγάπης χωρίς ιδιοτέλεια. Θεωρεί πως αν θυσιάσει τα πάντα για τους άλλους, ο Θεός θα εισακούσει τις προσευχές της και θα σώσει τα αγαπημένα της πρόσωπα από τη βέβαιη καταστροφή, θα τους χαρίσει την ευτυχία. Μόνον έτσι, έχοντας δυνατή πίστη στην αγάπη του Θεού, θα είναι ικανή να αντέξει πόνο και βάσανα που αλλιώς θα την οδηγούσαν σε παραφροσύνη και αυτοκαταστροφή.

Ένα ακόμη παράδειγμα της ταπεινοφροσύνης στο έργο του Ντοστογιέφσκι, που θα αποδείξει τη θαυμαστή αλλαγή συμπεριφοράς και τη μεταμέλεια, είναι εκείνο της Αικατερίνης στο έργο *Αδερφοί Καραμάζωβ*. Πρόκειται για μια γυναίκα που ξεπερνάει την αίσθηση της ντροπής για τις πράξεις της με μια βαθιά ταπείνωση και εν τέλει οδηγείται στον δύσκολο δρόμο της αυτογνωσίας, για την οποία έχει ήδη μιλήσει ο Καντ.³²⁴ Εδώ

³²⁴ *Ibid.*, σ.238. «Η Κατερίνα, αντιμετωπίζοντας την ντροπή της, είχε εισέλθει στην 'άβυσσο' και την 'κόλαση' της αυτογνωσίας, για την οποία μιλάει ο Καντ, αλλά πέρασε στην άλλη πλευρά. Η συνειδητή της αναγνώριση και αποδοχή της ντροπής της και πώς αυτό την επηρεάζει να αποφασίσει να μην επισκεφθεί τον Ντμήτρι, θα την βοηθήσει τελικά να αλλάξει τον τρόπο με τον οποίο το αίσθημα

φτάνουμε στο παράδοξο της ταπεινοφροσύνης ως ηθικής κατηγορίας. Το πρόσωπο που μπορεί να χαρακτηριστεί ταπεινό δεν ταπεινώνεται από άλλους ούτε το ίδιο αισθάνεται ταπεινωμένο και πληγωμένο. Είναι ήδη σε θέση ισχύος, γιατί βρίσκεται σε θέση αδύναμου όντος, το οποίο έχει αποδεχθεί τη μικρή, ατελή φύση του, τα ελαττώματα και τα παραπτώματά του. Η Καταρίνα αποκτά ταπεινοφροσύνη και ταυτόχρονα κατακτά τη γνώση του εαυτού της. Αυτό την καθιστά προσιτή και ανοιχτή στην επικοινωνία προς τους ανθρώπους. Οι άλλοι γίνονται σημαντικό σημείο αναφοράς στην απόκτηση αυτογνωσίας της, γιατί αποτελούν την πηγή αυτής της γνώσης, όπως ακριβώς αντικρίζουμε το πρόσωπό μας στον καθρέφτη. Ο Καντ τονίζει ότι οι φίλοι θα πρέπει να μοιράζονται τις απόψεις τους για τον χαρακτήρα του καθενός τους.³²⁵

Η ταπείνωση θα γκρεμίσει το τείχος μεταξύ του ατομικού Εγώ και του Εγώ του άλλου, θα ανοίξει δρόμο για την κοινωνία των προσώπων. Η οδός προς την ταπείνωση είναι το άλλο πρόσωπο, δια μέσω του οποίου επιτυγχάνεται η αυτογνωσία. Πλησιάζοντας τον Άλλον, αντικρίζοντάς τον, επέρχεται η αναγνώριση του εαυτού σαν μέσα από καθρέφτη. Ο Άλλος θα αντικατοπτρίσει τις αρετές και τα σφάλματά μου και θα καταστεί το όχημα της αυτογνωσίας μου. *«Η ταπεινοφροσύνη της την κάνει περισσότερο ανοιχτή σε επικοινωνία με άλλα πρόσωπα απ' όσο θα ήταν αλλιώς: τα άλλα πρόσωπα είναι μια ανεκτίμητη πηγή στην διαδικασία της αυτογνωσίας, τόσο μέσω της άμεσης επικοινωνίας όσο και μέσω της πιο έμμεσης παρατήρησης του πως οι άλλοι αντιδρούν για τον εαυτό τους.»*³²⁶ Ταπεινότητα και αυτογνωσία επιφέρουν την ηρεμία και τη σίγουρη ισορροπία ένεκα της επίγνωσης των προσωπικών ορίων και δυνατοτήτων. Δεν υπάρχει εδώ η μοναχικότητα μιας αυτοαναφοράς ή το περίκλειστο ενός ατόμου που κατατρίβεται με τις αδυναμίες του, αλλά το άνοιγμα του προσώπου προς τους άλλους.

Επίσης, το ίδιο το πρόσωπο αποτελεί για τους άλλους ένα όχημα αυτογνωσίας και είναι αυτή ακριβώς η αμοιβαιότητα που εμπλουτίζει τις

της ντροπής επηρέαζε την επιλογή της. Εκείνη, αντί να επιλέξει την αδράνεια, επιλέγει να επισκεφθεί τον Ντιμήτρι. [...] Τέλος, η Κατερίνα αποδέχεται την ντροπή και αυτό δείχνει επίσης την ανερχόμενη ταπεινοφροσύνη της. Πράγματι, η ταπεινοφροσύνη που στην πορεία καλλιέργησε, υπήρξε αναγκαία πράξη για εκείνην, πρώτον γιατί απέκτησε την αυτογνωσία και δεύτερον γιατί την επιστράτευσε στην ορθή έμπρακτη εφαρμογή της ρήσης της για αγαθοεργία.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

³²⁵ *Ibid.*, σ.240. «Ο Καντ, για παράδειγμα, τονίζει ότι οι φίλοι πρέπει να μοιράζονται τις απόψεις τους σχετικά με τον χαρακτήρα ο ένας του άλλου. Η Κατερίνα επηρεάζεται από ορισμένες πολύ ανθρώπινες συζητήσεις με τον Αλιόσα και φτάνει στη δική της αυτοπραγμάτωση.»

³²⁶ *Ibid.*, σ. 240

ανθρώπινες σχέσεις. Η αυτογνωσία κατά τον Καντ είναι καθήκον, αλλά ένα καθήκον που δεν καθιλώνει το πρόσωπο σε αποκλεισμό και μοναχικότητα.³²⁷ Αντιθέτως, καλλιεργώντας την ταπεινότητα, το πρόσωπο δεν φοβάται την κριτική, τη δέχεται με θετική διάθεση, ως δοσμένη ευκαιρία προς βελτίωση. Γνωρίζει ότι οι παγιωμένες απόψεις είναι φενάκη, δεν αντιστοιχούν στην πραγματικότητα και την αλήθεια, γι' αυτό είναι καλό να αναθεωρούνται.

Αν ο Ντοστογιέφσκι τονίζει την αναγκαία σχέση της αληθινής αγάπης με μια προσωπικότητα που αναγεννάται, πολύ σημαντική είναι, κατ' επέκταση, η σχέση της προσωπικότητας με την αθανασία. Χωρίς την αθανασία, χάνεται η βασική προϋπόθεση της πραγματικής αγάπης, και αυτή είναι η αιωνιότητα· η άνευ ορίων αγάπη που δεν γίνεται ποτέ φθαρτή, γιατί βασίζεται στο αιώνιο και αθάνατο ον, τον Θεό. *«Αλλιώς, υπάρχει στον κόσμο η αθεϊστική αγάπη, ξένη προς τη ζωή του Θεού και την αθανασία.»*³²⁸

Ή, με τα λόγια του Μπερντιάεφ: *«Η αγάπη ανάμεσα στον άνδρα και την γυναίκα, η αγάπη του ανθρώπου προς τον συνάνθρωπό του γίνεται αγάπη αθεϊστική, όταν απολεσθεί η πνευματική ελευθερία, όταν αφανισθεί το ανθρώπινο πρόσωπο, όταν στην αγάπη δεν υπάρχει αθανασία και αιωνιότητα. Η αληθινή αγάπη είναι η βεβαιότητα της αιωνιότητας.»*³²⁹

³²⁷ *Ibid.*, σ. 241. «Λέγοντας ότι η αυτογνωσία είναι ένα καθήκον, και ίσως ακόμη και το πρώτο των καθηκόντων κάποιου, το γεγονός αυτό δεν παγιδεύει το Καντιανό υποκείμενο σε έναν σολιψιστικό, ηθικό κόσμο. Είναι μόνο εκείνοι που επιχειρούν ένα τέτοιο έργο, χωρίς μια σωστή ταπεινοφροσύνη, η οποία αναγνωρίζει την αδυναμία της απόλυτης βεβαιότητας, που είναι επιρρεπείς σε μια τέτοια κριτική.» (Μτφρ. της συγγραφέα).

³²⁸ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 134.

³²⁹ *Ibid.*, σ. 136.

V. Ο ΊΒΑΝ ΚΑΡΑΜΑΖΩΒ ΚΑΙ ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

V.1. Ο Μύθος του Μεγάλου Ιεροεξεταστή και ο Φ.Μ. Ντοστογιέφσκι

«Χωρίς την ύψιστη ιδέα δεν υπάρχει ούτε άνθρωπος, μα ούτε και έθνος. Και η ύψιστη ιδέα σε τούτη τη γη είναι μόνο μία. Η ιδέα περί αθανασίας της ψυχής, γιατί όλες οι άλλες από αυτήν τη μια απορρέουν.»³³⁰

Η αθανασία της ψυχής αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο του στοχαστικού οικοδομήματος του Ντοστογιέφσκι. Είναι η έννοια απ' όπου όλα ξεκινούν και στην οποία όλα οδεύουν· μαζί με εκείνην, γεννάται το βασανιστικό ερώτημα του Ίβαν Καραμάζωβ: *«Προς τι όλη αυτή η γνώση του καλού και του κακού, αν αυτό μας στοιχίζει τόσο πολύ;»³³¹*

Αν αποκλείσουμε το γεγονός ότι η ψυχή είναι αθάνατη και ότι υπάρχει Θεός, τότε, κατά τον Ντοστογιέφσκι, δίνεται το περιθώριο σε ένα ανώτερο Ον να πάρει τη θέση του Θεού και να δομήσει εξ υπαρχής μια άλλη τάξη πραγμάτων, μια νέα ηθική. Αυτή τη θέση θα αναπτύξει ο κατ' εξοχήν ορθολογιστής διανοούμενος Ίβαν Καραμάζωβ στον Μύθο του Μεγάλου Ιεροεξεταστή.

Στον συγκεκριμένο μύθο και στην εκπεφρασμένη θέση του βρίσκεται ο πυρήνας και η κορύφωση της μεταφυσικής σκέψης του Ντοστογιέφσκι, και είναι ακριβώς η σκηνή του Μεγάλου Ιεροεξεταστή που παρέχει μεν τα ισχυρότερα επιχειρήματα για την αναίρεση της ύπαρξης του Θεού, οδηγεί δε στην πλέον θεμελιώδη επιβεβαίωση της ύπαρξής Του.³³² Το ποίημα είναι δημιούργημα του Ίβαν, δεδηλωμένου άθεου, ο οποίος ακολουθώντας αποδεικνύεται ένθεος. Η αλληγορική σκηνή εκτυλίσσεται στη Σεβίλλη, τον 16^ο αιώνα, εποχή της Ιεράς Εξέτασης, κατά την οποία προς δόξα Θεού καίγονται άνθρωποι που θεωρούνται αιρετικοί. Σ' αυτήν την εγκόσμια σκηνή, ο Χριστός κατεβαίνει αθόρυβα. Την προηγούμενη, ο Μέγας Ιεροεξεταστής, μπροστά στους Βασιλείς, ιππότες και Καρδινάλιους, είχε κάψει εκατό αιρετικούς με πρόφαση *ad maiorem gloriam Dei*. Σ' αυτό το ιστορικά

³³⁰ Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, Τόμ. Β', σσ. 134-5. «... 'ο φυσικός νόμος' – έτσι που αν λείπει από την ανθρωπότητα η πίστη για την αθανασία της ψυχής, θα εξαφανιστεί όχι μονάχα η αγάπη μα και η απαραίτητη δύναμη για την συνέχιση της παγκόσμιας ζωής. Και όχι μονάχα αυτό: σε μια τέτοια περίπτωση δεν θα υπάρχει πια τίποτα ανήθικο, όλα θα επιτρέπονται, ακόμα και η ανθρωποφαγία.»

³³¹ *Ibid.*, σ. 150.

³³² Βλ. Temira PACHMUSS, "Prometheus and Job Reincarnated: Melville and Dostoevskij" in: *The Slavic and East European Journal* Vol. 23, No. 1 (Spring, 1979), [25-37], σ. 31.

αληθοφανές περιρρέον κλίμα, ο θεάνθρωπος δεν εντάσσεται ως κριτής, γιατί η εγκόσμια άφιξή του έπεται του φρικτού μαρτυρίου των καταδικασμένων αθώων· δεν έρχεται συνεπώς να διορθώσει αλλά να παρατηρήσει ως γεμάτος συμπόνια και αγάπη ελεήμων Θεός. Εμφανίζεται με την ίδια εκείνη απλότητα και ταπεινότητα, όπως ακριβώς τον θυμόμαστε από την Αγία Γραφή. Δεν χαίρεται με την επιτελεσθείσα ανθρωποθυσία· αντιθέτως, βλέπει λυπημένος και σιωπηλός τη φρικτή κατάσταση στην οποία έχει πέσει η ανθρώπινη φύση. Ωστόσο, όσο αμαρτωλοί και διεφθαρμένοι αν έχουν γίνει, οι άνθρωποι εκδηλώνουν άμεσα μια «παιδιάστικη» πίστη σε Εκείνον. Συρρέουν γύρω του και τον παρατηρούν έκπληκτοι, σαν να ανακάλεσαν εκείνη τη στιγμή την ξεχασμένη Του ύπαρξη – εξ' άλλου η *ad maiorem gloriam Dei* δεν ήταν προσφορά στον Χριστό, αλλά σε κάποιον άλλον Θεό, που δεν του μοιάζει. Ο Ντοστογιέφσκι επισημαίνει πως τίθεται ευλόγως το ερώτημα, ποιο ήταν αυτό το χαρακτηριστικό που έκανε τον πιστό λαό να Τον αναγνωρίσει με μιας.³³³ Μας παραπέμπει γι' αυτό στον Μεγάλο Ιεροεξεταστή, που περιγράφεται από τον Ιβάν σαν γέρος με στεγνό πρόσωπο και βαθυλωμένα μάτια, γεμάτος καχυποψία και αντιπάθεια για τον ενθουσιασμό του πλήθους – ένας Ιεροεξεταστής που δυσανασχετεί τόσο, ώστε διατάζει να συλληφθεί ο Χριστός.³³⁴ Έτσι, στην αφήγηση ψηλαφείται το βαθύ αποτύπωμα του Αληθινού και του Ιερού, που ακόμα και σε μια κοινωνία διεφθαρμένων, παραμένει οικείο και αναγνωρίσιμο.

Ο λαός σε τούτο τον μύθο, όπως και τότε στην Ιερουσαλήμ, είναι βυθισμένος σε απόγνωση και οδύνη, όμως με μια ανέκφραστη χαρά και ελπίδα αποδέχεται τον Χριστό. Ακολουθεί μια δραματική σκηνή συνάντησης του Θεού με τον αντιπρόσωπο της επίγειας εξουσίας, μέσα σε μια στενόχωρη φυλακή. Εντός αυτού του σκηνικού, με τον Θεάνθρωπο να σιωπά, το μέγεθος της ανθρώπινης αλαζονείας γίνεται εκκωφαντικό: Ο Μέγας Ιεροεξεταστής βρισκόμενος μπροστά στο άπειρο, ατελεύτητο και τέλειο δεν πτοείται, δεν αισθάνεται μικρός και πρόσκαιρος αλλά υψώνει το ανάστημα και αποφασίζει να φυλακίσει και να εκδικάσει τη θεότητα· δεν πρόκειται για κάποια παρεξήγηση, για αμφισβήτηση του θείου ή της ταυτότητας του Χριστού, αφού ο Ιεροεξεταστής τον αναγνωρίζει αμέσως λέγοντας: «Είσαι εσύ;!».³³⁵

Με την επιμονή ενός φανατικού και ταυτόχρονα ενός ανθρώπου αβέβαιου για τον θρίαμβο της ιδεολογίας του, ο Ιεροεξεταστής θα προσπαθήσει

³³³ Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, Τόμ. Β', σ. 146.

³³⁴ *Ibid.*, σ. 148. «Και νά, η δύναμή του είναι τόσο μεγάλη, κι ο λαός είναι τόσο συνηθισμένος να τον υπακούει, που το πλήθος, υποταγμένο και τρεμάμενο, ανοίγει αμέσως μπροστά στους φρουρούς και εκείνοι, μέσα στην απόλυτη σιωπή που 'γινε ξαφνικά, σηκώνουν τα χέρια, Τον συλλαμβάνουν και Τον παίρνουν μαζί τους.»

³³⁵ *Ibid.*, σ. 151.

να πείσει τον Χριστό για τις θέσεις του. Ο Χριστός παραμένει σιωπηλός, αποπνέοντας τη βεβαιότητα της έσχατης νίκης της ελευθερίας του πνεύματος και του καλού, και είναι ακριβώς η άφωνη παρουσία Του που θριαμβεύει στον αγώνα της πειθούς, χαρίζοντας στην όλη σκηνή απαρámιλλη, θεία δύναμη και μεγαλείο. Σε αυτή τη σκηνή της αντιδικίας, όταν πια βρίσκονται μόνοι τους, ο ένας απέναντι στον άλλον, ο Μέγας Ιεροεξεταστής ξεκινά έναν αγώνα λόγου, γιατί αισθάνεται ότι κινδυνεύει ολόκληρη η εικόνα του στα μάτια των καταφρονεμένων υπηκόων του. Ρωτά τον Χριστό «Γιατί ήρθες να μας ενοχλήσεις;» επειδή η παρουσία Του και μόνον διασαλεύει την ιδεολογική βάση επί της οποίας ο Ιεροεξεταστής έχει θεμελιώσει όλη του την εξουσία ή – ακριβέστερα – το εύστροφο ιδεολόγημά του.

Ο Μύθος του Μεγάλου Ιεροεξεταστή είναι μια παραβολή άσκησης ισχύος και υπεροχής ανθρώπινης, όχι θεϊκής. Περιλαμβάνει όλη τη σκληρότητα και την υπεροψία απέναντι στον Θεό και τους υποδεέστερους των ισχυρών ανθρώπους, μπορεί δε να νοηθεί οιονεί ιστορία του Δυτικού προτάγματος, εκείνου που ωθεί σε οικονομική υπεροχή και εξουσία επί της ζωής και της μοίρας των πιο αδύναμων, των ευεπίφορων στην υποταγή. Ο Χριστός εμφανίζεται μπροστά στους χωρικούς της Σεβίλλης, και εκείνοι τον αγαλλιάζουν με αγάπη. Ωστόσο, όταν ο Μέγας Ιεροεξεταστής δίνει εντολή να Τον συλλάβουν, ο όχλος δεν αντιδρά, υποτάσσεται στην άδικη διαταγή και εν τέλει προσκυνά τον Ιεροεξεταστή. Σε αυτή τη δυνατή, δραματική σκηνή, αποκαλύπτεται η αδύναμη φύση του ανθρώπου, η ροπή του στη συμμόρφωση, όχι στην ελευθερία. Αποδίδεται με γλαφυρότητα η ατομική και συλλογική έμφοβη συναίνεση στις επιταγές της πρόσκαιρης εγκόσμιας εξουσίας. Ο όχλος εύκολα απορρίπτει την πράξη αγάπης και ελέους, που αποπνέει το πρόσωπο του Χριστού. Την ιδιότητα του ανθρώπου-θεού, αντιθέτως, την σφετερίζεται ο Μέγας Ιεροεξεταστής και έτσι φαίνεται να είναι σε θέση να επιβληθεί ακόμη και στον Θεάνθρωπο – πρωτίστως γιατί εδώ αυτό του παραχωρείται από τον Χριστό, το αντίπαλον δέος της αλαζονείας του εξουσιαστή.

Μέσω του Ιεροεξεταστή επικυρίαρχου, μας δίνεται η εικόνα μιας κοινωνίας υποταγμένων, που δεν βρίσκει το θάρρος να παλέψει για την ελευθερία της ούτε καν την ώρα της θείας, ελπιδοφόρας έλευσης. Η κατάθεση της ελευθερίας της στα πόδια του Ιεροεξεταστή είναι εκούσια, και για την Ιερά Εξέταση και την κάθε παρόμοια εξουσία αποτελεί θρίαμβο η κατάργηση της ελευθερίας, έπειτα από τη συνεχή και εργώδη προσπάθειά τους για κάτι τέτοιο. Λέγει ο Ιεροεξεταστής: *«Ελευθερία και πολύ ψωμί, που μπορεί να χορτάσει τον καθένα, είναι δύο πράγματα αδιανόητα, γιατί όταν συνυπάρχουν αυτά τα δύο, ποτέ μα ποτέ δεν θα μπορέσουν οι άνθρωποι να μοιράσουν δίκαια το ψωμί. Έτσι οι ίδιοι οι άνθρωποι θα καταλάβουν ότι δεν είναι ελεύθεροι γιατί είναι αδύνατοι, ακόλαστοι, τιποτένιοι και επαναστάτες. Υποσχέθηκες σ' αυτούς ουράνιο άρτο, αλλά μπορεί αυτός ο άρτος στα μάτια αυτού του αδυνάτου, κολασμένου και αιώνια αχάριστου ανθρωπίνου γένους να συγκριθεί με τον επίγειο άρτο; Κι όταν λοιπόν εν ονόματι του ουρανίου*

άρτου σε ακολουθούν χίλιοι και δέκα χιλιάδες οπαδοί, τι γίνεται με τα εκατομμύρια και τα δισεκατομμύρια των πλασμάτων που δεν έχουν τη δύναμη να θυσιάσουν τον επίγειο άρτο για χάρη του ουρανίου; Ή μήπως αγαπάς μόνο τις δέκα χιλιάδες των μεγάλων και ισχυρών; Και πρέπει λοιπόν τα υπόλοιπα εκατομμύρια, οι αναρίθμητοι αυτοί αδύνατοι άνθρωποι, που είναι σαν την άμμο της θάλασσας και που σε αγαπούν, να χρησιμεύουν μόνο σαν υλικά όργανα των μεγάλων και ισχυρών; Όχι, για μας είναι προσφιλείς και αδύνατοι. [...] Εν ονόματι αυτού του επιγείου άρτου θα επαναστατήσει μια μέρα το πνεύμα της γης εναντίον σου. Θα σε πολεμήσει και θα σε νικήσει. Τότε όλοι θα το ακολουθήσουν... Στη θέση του ναού σου θα υψώσουν έναν νέο ναό, έναν νέο πύργο της Βαβέλ.»³³⁶

Ο Μπερντιάεφ πολύ σωστά παρατηρεί πως αυτά τα προφητικά λόγια αναφέρονται στη σοσιαλιστική επανάσταση που θα έρθει και συμπληρώνει: «Για τον αθεϊστικό και υλιστικό σοσιαλισμό δεν υπάρχει αυτό το τραγικό πρόβλημα της ελευθερίας. Αναμένει την πρόοδο και τη σωτηρία της ανθρωπότητας από μια υλική και αναγκαστική οργάνωση της ζωής. Επιδιώκει να καταπιέσει την ελευθερία και να εξαφανίσει το άλογο στοιχείο της ζωής εν ονόματι της ευτυχίας, του χορτασμού και της γαλήνης των ανθρώπων. Οι άνθρωποι 'θα γίνουν ελεύθεροι όταν αρνηθούν την ελευθερία.'»³³⁷

Ο Μέγας Ιεροεξεταστής ενημερώνει τον Χριστό ότι η Καθολική Εκκλησία διόρθωσε την διδασκαλία Του και δέχθηκε στο Όνομά Του τους τρεις πειρασμούς που είχαν περιφρονηθεί από Εκείνον στην έρημο. Έχει πλέον καθιερώσει την ευτυχία ως ύψιστη αξία. Έχει απαλλάξει τους ανθρώπους από το αφόρητο βάρος της ελεύθερης βούλησης, για την οποία ούτως ή άλλως δεν ήταν άξιοι, όντας αδύναμοι και διεφθαρμένοι. Μια νέα τάξη πραγμάτων έχει εγκαθιδρυθεί, βασισμένη στο θαύμα, το μυστήριο και το κύρος. Στο βωμό της υπόσχεσης για καθολική ευτυχία και από αγάπη για την ανθρωπότητα, είναι απαραίτητο να θυσιαστούν κάποιοι άνθρωποι, έστω και αθώοι. Τέτοιες άδικες θυσίες αντλούν τη δικαιολόγησή τους από την επαγγελία της κοινωνίας που θα κατισχύσει: «Τότε θα τους δώσουμε μια ήρεμη και ταπεινή ευτυχία, την ευτυχία των αδύναμων πλασμάτων μια και έτσι πλάστηκαν... Θα τους αποδείξουμε πως είναι αδύναμοι, πως είναι μονάχα αξιολύπητα παιδιά, μα πως η παιδιάστικη ευτυχία είναι η πιο γλυκιά από όλες... θα μας αγαπούν σαν παιδιά επειδή θα τους επιτρέψουμε να αμαρτάνουν. Θα τους πούμε πως το κάθε κρίμα θα είναι συγχωρεμένο αν θα γίνει με την άδειά μας... Θα τους απαλλάξουμε από τη μεγάλη φροντίδα και τα τωρινά βάσανα της προσωπικής και ελεύθερης απόφασης.»³³⁸ Ο Μεγάλος

³³⁶ Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ, Β'*, σ. 159.

³³⁷ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το Πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 206.

³³⁸ Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ, Β'*, σ. 161-162.

Ιεροεξεταστής κατέχει τη βεβαιότητα μιας κοινωνίας έτσι προδιαγεγραμμένης, επειδή γνωρίζει ο ίδιος τι είναι το καλύτερο για τα μέλη της και διέπεται από τις αγαθότερες προθέσεις. Κατόπιν, έπονται λόγια απαξιωτικά για τους πιστούς του, και εν συνεχεία ο Ιεροεξεταστής διαβεβαιώνει τον Χριστό ότι η συνθήκη της μαζικής υποτέλειάς τους εγκαθιδρύθηκε λόγω της υπέρμετρης αγάπης που εκείνος και οι όμοιοί του τρέφουν προς τους ανθρώπους. Σαφώς, ο Μεγάλος Ιεροεξεταστής είναι μια εξαίρεση, γιατί δεν διάγει ζωή ευδαίμονα, δεν νέμεται τα ωφέληματα της νέας κοινωνίας όπως οι υπόλοιποι. Ομολογεί ότι είναι υποχρεωμένος να φυλάει το ένοχο μυστικό των υπηκόων του και να σηκώνει αυτός το συνολικό βάρος των τύψεων. Το τίμημα αυτής της αποστολής είναι η μεγάλη δυστυχία που βιώνει. Όσο για τους ελεγχόμενους υποτελείς, εκείνοι παραμένουν ευτυχείς, οιονεί ανέμελα παιδιά.

Αν όμως ανακαλέσουμε την περιγραφή της συλλογικής ανθρώπινης οδύνης στην αρχή της διήγησης, θα παρατηρήσουμε ότι η υπό τον Μέγα Ιεροεξεταστή κοινωνία καθόλου δεν θυμίζει όλα όσα ο ίδιος πρεσβεύει. Η δυστυχία, η απόγνωση, η απόλυτη σύγχυση και υποταγή γίνονται φραγμοί στην έξοδο προς την ελευθερία, γιατί λείπει από τους ανθρώπους το ψυχικό σθένος. Ο Ιεροεξεταστής, προσμετρώντας τα γνωρίσματα των υπηκόων του, δηλώνει ότι απεχθάνεται το γένος τους· δεν του αναγνωρίζει καμιά αξία παρά μόνον αυτή που έχει ο υποταγμένος στα μάτια του αυτού που άρχει. Ο απώτερός του σκοπός είναι η επιβολή ελέγχου και κίνητρό του η εκμαυλιστική αίσθηση της απόλυτης κυριαρχίας, όπως όταν κάποιος θεοποιείται ορίζοντας τη μοίρα και την πορεία της ανθρωπότητας.

Έπειτα από τον μονόλογό του, ο Χριστός παραμένει σιωπηλός και, αντί απάντησης, τον φιλάει· πρόκειται για μια συγκλονιστική πράξη ελέους και συγχώρεσης, άξια ενός θεανθρώπου, απείρως πιο δυνατή και λυτρωτική από την αυστηρή διαλεκτική του συνομιλητή Του.³³⁹ *«Είναι οι μεγάλοι Ιεροεξεταστές που φυλακίζουν τον Χριστό και έρχονται να του πουν πως η μέθοδός του δεν είναι η σωστή, πως η πανανθρώπινη ευτυχία δεν μπορεί να αποκτηθεί με την άμεση ελευθερία επιλογής ανάμεσα στο καλό και το κακό, αλλά με την κυριαρχία και την ενοποίηση του κόσμου. Πρώτα από όλα πρέπει να βασιλέψεις και να κατακτήσεις. Η βασιλεία των ουρανών θα έρθει όντως πάνω στη γη, αλλά εκεί θα βασιλεύουν οι άνθρωποι, αρχικά μερικοί που θα είναι οι Καίσαρες, αυτοί που πρώτοι κατάλαβαν και στη συνέχεια, με τον*

³³⁹ Βλ. Temira PACHMUSS, “Prometheus and Job Reincarnated: Melville and Dostoevskij”, σ. 33. «Το σιωπηλό φίλι του εξισορροπεί το βάρος ολόκληρης της διαλεκτικής του Μεγάλου Ιεροεξεταστή, ως βαθύ σύμβολο για τη συμπόνια και τη συγχώρεση - συμπόνια για τα δεινά του ηλικιωμένου Ιεροεξεταστή και συγχώρεση για την υπεροψία και την προδοσία του [...] το γνήσιο έλεος του Χριστού αντισταθμίζει την ανελέητη δικαιοσύνη του Μεγάλου Ιεροεξεταστή.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

*καιρό, όλοι οι άλλοι. Η ενότητα της δημιουργίας θα επιτευχθεί με όλα τα μέσα, αφού όλα επιτρέπονται.»*³⁴⁰

Εν τέλει, όλη η σκληρότητα της ζωής θα αναχθεί στον Θεό, ως απόλυτο τιμωρό. Αν και στην πραγματικότητα οι άνθρωποι θα υποφέρουν από τη σκληρότητα των Μεγάλων Ιεροεξεταστών, οι οργανωτές της νέας κοινωνίας θα προβληθούν ως θεόσταλτοι εκτελεστές της θείας δίκης. Πρόκειται για έναν τρόπο επικράτησής τους και χειραγώγησης των όλων των υπολοίπων ώστε να υποχρεωθούν σε υπακοή.³⁴¹ Ολόκληρο το σκεπτικό του Μεγάλου Ιεροεξεταστή αποτέλεσε, μάλιστα, θεωρία που συμπεριλήφθη στη χριστιανική θεολογία, αποκτώντας φανατικούς οπαδούς. Οδήγησε εν τέλει στην αθεΐα, εχθρική και κακόβουλη, που εναπόθεσε στον Θεό την ευθύνη για την ύπαρξη του κακού και της βίας. Ο Τουρνέϊζεν δίνει μια εκπληκτική επεξήγηση του μύθου με τα εξής: «Ο άνθρωπος θεωρεί αφόρητη την κτιστή του φύση, την εξάρτηση (και την άρνηση που την συνοδεύει) ολόκληρης της ορατής ζωής του από την αιώνια, αόρατη κτίση του Θεού, την κρίση του Θεού κάτω από την οποία στέκεται· τις πλάστιγγες του Θεού, πάνω από τις οποίες κάθεται, και αναζητά να απαλλαχθεί από τον θεό του εξουσιάζοντάς Τον. Το σημείο φυγής στο επέκεινα περνά εντός του έργου. Ο Θεός ο ίδιος γίνεται ένα συστατικό της πνευματικής και ιστορικής πραγματικότητας του ανθρώπου, και ως εκ τούτου ένας τέως Θεός, ένα είδωλο. Αυτή είναι η όντως επικίνδυνη εξέγερση, η «στασίαση» ενάντια στον θεό, επικίνδυνη καθότι συμβαίνει, όχι σε ανοιχτή ανταρσία, με αγέρωχη λησμονιά του θεού, πλην όμως εν ονόματι Του, και μάλιστα διαμέσου της επικλήσεώς του. Η έκθεση και ερμηνεία αυτής της ανταρσίας του ανθρώπου κατά του Θεού μέσα στη θρησκεία και την Εκκλησία, αποτελούν το περιεχόμενο της αφήγησης του Μεγάλου Ιεροεξεταστή του Ίβαν.»³⁴²

Ο χαρακτήρας-επινοητής του μύθου, ο Ίβαν Καραμάζωβ, υποφέρει ειλικρινά με τη θέα τόσων αθώων αναξιοπαθούντων, για τους οποίους κανένας δεν λογοδοτεί. Οι ευγενείς του πόθοι, οι εκπορευόμενοι από την αγάπη για την ανθρωπότητα, τον ωθούν σε μια διαλεκτική με το ίδιο το κακό και τον διάβολο, που εμφανίζεται μπροστά του και εν ριπή οφθαλμού γκρεμίζει το οικοδόμημα μιας νέας κοινωνίας, μιας νέας ηθικής επί ακραιφνών ανθρωπιστικών αξιών, όπως την είχε φανταστεί ο Ίβαν. Σε αυτή τη

³⁴⁰ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο επαναστατημένος άνθρωπος*, σσ. 107-8.

³⁴¹ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Αλήθεια και Αποκάλυψη*, σ. 184. «Ο Θεός απεικονίστηκε κακός και ανηλεής, και τούτο βεβαίως αντικατόπτριζε την ανθρώπινη κακία και ασπλαχνία. Αυτή η κακεντρέχεια του Θεού σχετίζεται με κάποια ερμηνεία της απολύτρωσης, με την θεωρία της αμαρτωλότητας της ανθρωπίνης φύσης, και με τα διδάγματα για την κόλαση. Μ' αυτά τα μέσα θέλανε να συγκρατήσουν τον άνθρωπο και ειδικά τις ανθρώπινες μάζες·»

³⁴² Βλ. Εδουάρδος ΤΟΥΡΝΕΪΖΕΝ, *Ντοστογιέφσκι, Τα ύστατα όρια του ανθρώπου*, σσ. 71-71.

διαλεκτική ανατροπή αποκαλύπτεται η ανεπάρκεια μιας καθολικής αγάπης προς την ανθρωπότητα, εφόσον αυτή δεν συνοδεύεται από την αγάπη προς τον κάθε άνθρωπο χωριστά. Αυτό ακριβώς σκέφτεται και αισθάνεται ο Ίβαν, με συνέπεια να διαβλέπει το εσωτερικό ρήγμα που ανοίγει, τη διπολική κατάσταση όπου η έντονη θέληση για κοινωνική αλλαγή αναχαιτίζεται από τη βαθύτατη αδυναμία να πιστέψει κανείς πως υπάρχει σωτηρία. Ο Ίβαν είναι ένας επαναστάτης που ούτε επαναστατεί ολοκληρωτικά ούτε βρίσκει τον δρόμο προς την Αλήθεια.³⁴³ Είναι, εν τέλει, ένας χαρακτήρας βαθιά βασανισμένος και δυστυχής, που επιθυμεί να ορίσει τα πάντα με τη λογική και την απόλυτη βεβαιότητα. Ο ορθολογισμός του είναι η πηγή των βασάνων του. Απόμακρος, υπό διχασμό, προσπαθεί με το ratio να ορίσει τι είναι το καλύτερο για τον ίδιο και την ανθρωπότητα, καταλήγοντας, στα μάτια του Ντοστογιέφσκι, στον αθεϊσμό και τη – στερημένης από ηθική – ματαιοδοξία.³⁴⁴ Η ματαιοδοξία, προϊόν αποξένωσης και προσωπικής διάσπασης, θυμίζει κατά πολύ τον σύγχρονο άνθρωπο που τείνει να ελέγχει και να ερμηνεύει με έναν απόλυτο, εγωκεντρικό τρόπο τον κόσμο και τον ίδιο του τον εαυτό. Κατά τον Ντοστογιέφσκι, ένα πρώτο βήμα για να ξεπεραστεί αυτή η παράδοση κατάσταση είναι το να υπάρξει πρωτίστως μια βαθιά και ουσιαστική αγάπη προς τον κάθε άνθρωπο ως ξεχωριστό άτομο και πρόσωπο, η οποία να μην υπάγεται στην καθολική έννοια της αγάπης προς την ανθρωπότητα.

Ο Ίβαν Καραμάζωβ μπορεί επίσης να θεωρηθεί ένας σύγχρονος Προμηθέας ή Ιώβ, φύση ανατρεπτική και ανυπότακτη, με θέληση για δράση και επανάσταση, με κίνητρο το καλό της ανθρωπότητας.³⁴⁵ Η T. Pachmuss παρατηρεί πως εν αντιθέσει με τον Προμηθέα και τον Ιώβ, που είχαν πραγματική πίστη και υπομονή στην πραγματοποίηση της αποστολής τους, ο σύγχρονός μας Προμηθέας ασχολείται σε υπέρμετρο βαθμό με τον εαυτό του, προβάλλει τον εγωκεντρισμό του χωρίς κανένα δισταγμό και μάχεται

³⁴³ Βλ. Temira PACHMUSS, “Prometheus and Job Reincarnated: Melville and Dostoevskij”, σ. 34.

³⁴⁴ Βλ. Richard L. CHAPPLE, “A Catalogue of Suffering in the Works of Dostoevsky: His Christian Foundation”, in: *The South-Central Bulletin*, Vol. 43, No. 4, (1983), [94-99], σ. 98. Πρόκειται για χαρακτήρες που ενώ αναζητούν να γίνουν αποδεκτοί από τους άλλους και την κοινωνία, καταφέρνουν να αποξενωθούν, ένεκα του ακραίου ορθολογισμού τους. Τέτοιοι χαρακτήρες είναι οι Ιππόλιτ από τον *Ηλίθιο*, Ίβαν και Φιόντορ Καραμάζωβ, Βερσίλωφ, Σταβρόγκιν και Κυρίλωφ από τους *Δαιμονισμένους*, Ρασκόλνικοβ από το *Έγκλημα και Τιμωρία*, καθώς και ο Υπόγειος άνθρωπος και ο Βαλκόβσκι από τους *Ταπεινωμένους και Καταφρονημένους*.

³⁴⁵ Βλ. Temira PACHMUSS, “Prometheus and Job Reincarnated: Melville and Dostoevskij”, σ.35.

οτιδήποτε σχετίζεται με την αρμονία και τάξη.³⁴⁶ Ο σημερινός Ιώβ είναι αποξενωμένος από τον Θεό, συνεπώς δεν είναι σε θέση καν να αντιδράσει, να επαναστατήσει εναντίον του Θεού ή να υπομείνει καρτερικά όλα τα δεινά. Τυπολογικά, στον Ιβάν Καραμάζωβ συγκλίνουν δύο σύγχρονες μορφές Προμηθέα και Ιώβ, που καταλήγουν στην απόφαση να αφανίσουν τον Θεό παρά να είναι σε αέναη διαπάλη με Εκείνον. Οι χαρακτήρες αυτοί έχουν χάσει τις αρετές που διέκριναν τους αρχέτυπους χαρακτήρες της μυθολογίας και της Παλαιάς Διαθήκης.³⁴⁷

Για τον Ιβάν Καραμάζωβ, ο Θεός δεν κρίνει αλλά κρίνεται, γιατί το δημιουργημά Του δεν έχει νόημα, αν το κακό υπάρχει και είναι αναγκαίο. Ο Ιβάν αποτελεί την ισχυρή φωνή όλων όσοι κατηγορούν τον Θεό για τη δημιουργία ενός κατάφωρα άδικου κόσμου και για το γεγονός ότι αυτός εμφύσησε στον άνθρωπο μια νοσηρή επιθυμία για την ελευθερία και την πνευματικότητα. Ο Ιβάν θα πάρει το μέρος των ανθρώπων σαν άλλος Προμηθέας, γιατί θα τους θεωρήσει αθώους και μη-υπευθύνους για την κατάντια της ανθρωπότητας, «δεν θα εμπιστευτεί πια τον εαυτό του σ' αυτό τον μυστήριο Θεό, αλλά σε μια πολύ ανώτερη αρχή, τη δικαιοσύνη. Θέτει σε λειτουργία την ουσιαστική επιχείρηση της εξέγερσης, αντικαθιστώντας το βασίλειο της θείας χάριτος με εκείνο της δικαιοσύνης.»³⁴⁸ Παρομοίως, ο Μεγάλος Ιεροεξεταστής αντιτίθεται για τους ίδιους λόγους στον Θεό. Δεν πιστεύει ούτε στον Θεό, μα ούτε στους ανθρώπους, όμως εγκαθιδρύει μια

³⁴⁶ *Ibid.*, σ.35.

³⁴⁷ *Ibid.*, σ.36.

³⁴⁸ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο επαναστατημένος άνθρωπος*, σελ. 99-100.

νέα τάξη πραγμάτων «εν ονόματι ενός οποιουδήποτε ελάχιστου ανθρώπου».^{349, 350} Ο Μπερντιάεφ ερμήνευσε αυτή την στάση ως μια προσπάθεια απελευθέρωσης από την συγκεκριμένη εικόνα περί Θεού που είναι επινόηση ανθρώπινη, αλλά και ένα μεγάλο φορτίο. Ο Μπερντιάεφ λέγει: «*Η άρνηση της ύπαρξης του Θεού συχνά θεωρήθηκε ως απελευθέρωση από ανάξιες αντιλήψεις περί Θεού, όπου ο Θεός νοήθηκε ως Κύριος, και ο άνθρωπος ως δούλος. Η ιδέα περί του Θεού τροποποιήθηκε τόσο πολύ, που κατέληξε*

³⁴⁹ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 202. «Το επαναστατικό και περιορισμένο στον εαυτό του 'ευκλείδειο πνεύμα' προσπαθεί να ιδρύσει μια καλύτερη τάξη του κόσμου από ο, τι έχει δημιουργήσει ο Θεός. Γιατί η θεϊκή τάξη είναι γεμάτη οδύνη. Ο Θεός επέβαλε στους ώμους του ανθρώπου το δυσβάστακτο βάρος της ελευθερίας και της ευθύνης.»

Πιο λεπτομερή εξήγηση της στάσης αυτής βρίσκουμε στον Bernard J. Paris, *Dostoevsky's Greatest Characters: A New Approach to "Notes from Underground," Crime and Punishment, and The Brothers Karamazov*, Palgrave MacMillan, NY, 2008. σ. 149. «Ο Ιεροεξεταστής ήταν κάποτε ένας πιστός που είχε 'φάει ρίζες στην έρημο και έκανε φρενήρεις προσπάθειες για να υποτάξει τη σάρκα του, ώστε να κάνει τον εαυτό του ελεύθερο και τέλειο'. Συνειδητοποίησε, ωστόσο, ότι οι περισσότεροι άνθρωποι δεν μπορούν να ζήσουν με το χριστιανικό ιδεώδες και από αγάπη για την ανθρωπότητα, 'γύρισε πίσω και εντάχθηκε στους έξυπνους ανθρώπους', τους άθεους. Ως ένας άπιστος, ο Ιεροεξεταστής συντάσσεται με όσους έχουν διορθώσει το έργο του Χριστού, με την κατασκευή μιας θρησκείας που είναι προσαρμοσμένη στην ανθρώπινη φύση και την ανθρώπινη κατάσταση. Η θρησκεία του κρύβει την απουσία του Θεού και της μετά θάνατον ζωής από τους οπαδούς του, εξαπατώντας τους στο ταξίδι τους προς τον θάνατο, έτσι ώστε 'τα φτωχά, τυφλά πλάσματα μπορεί, τουλάχιστον καθ' οδόν, να θεωρούν τους εαυτούς τους ευτυχισμένους'.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

³⁵⁰ Βλ. Predrag CICOVACKI, Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil" in: *Philotheos* 3 (2003), [215-230], σσ. 220, 224. «Ο Θεός είναι πραγματικά υπεύθυνος για τα τεράστια και άδικα βάσανα του ανθρώπου και εναπόκειται σε μερικούς γενναίους, Προμηθεϊκούς ανθρώπους να αναδιαμορφώσουν το ελαττωματικό δημιουργία του Θεού. Ένας από αυτούς είναι ο 'Μέγας Ιεροεξεταστής' του Ίβαν, ο οποίος δεσμεύεται να διασφαλίσει ότι τα ανθρώπινα όντα έχουν αρκετό ψωμί και μια 'σωστή' πίστη, αν και σε αντάλλαγμα θα πρέπει να εγκαταλείψουν την ελευθερία τους και κάθε γνήσια πνευματική φιλοδοξία. Ο Μεγάλος Ιεροεξεταστής και όχι ο Ιησούς είναι ο αληθινός ήρωας της ανθρωπότητας, γιατί αυτός (και η οργάνωσή του, δηλαδή, η Εκκλησία) διαλύει τις μη ρεαλιστικές ελπίδες του ανθρώπου ('ουράνια ελευθερία') και προστατεύει την ανθρωπότητα από περιττή ταλαιπωρία. Δεν είναι, λοιπόν, η απώλεια της ελευθερίας αποδεκτή τιμή για την καθοδήγηση του ανθρώπου μέσα στα τείχη της κοινωνικής δικαιοσύνης, της ειρήνης και της ευτυχίας; Δεν είναι η απώλεια της ελευθερίας, ένα αποδεκτό τίμημα για να καταπνιγεί ο χειρότερος εχθρός του ανθρώπου, η υπερηφάνεια του;» (Μτφρ. της συγγραφέα)

στην άρνηση της αξιοπρέπειας του ανθρώπου και της ανθρώπινης δημιουργικής δραστηριότητας, ώστε η μάχη εναντίον του Θεού να μετατραπεί σε μάχη χάριν του ανθρώπου. Τόσο φοβερά διαστράφηκε η πίστη στον Θεό από την διαδικασία της αντικειμενοποίησης και της κοινωνικοποίησης. Ο Θεός χρησιμοποιήθηκε για την υποστήριξη του κακού, του ψεύδους και της αδικίας.»³⁵¹ Αυτό πράγματι είναι το θλιβερό αποτέλεσμα της σκληρής μάχης των πολεμίων του Θεού, που εν τέλει καταλήγουν να είναι οι πολέμιοι του ανθρώπου, επίσης. Η αντικειμενοποίηση είναι αυτή ακριβώς η απλούστευση της πραγματικότητας μέχρι να χαθεί η σαφής διάκριση μεταξύ των αξιών, της ηθικής από την μία, και της αναξιοπρέπειας και ανήθικης πράξης από την άλλη.

Ο Ίβαν θα ξεδιπλώσει έναν στοχασμό ο οποίος θα αμφισβητήσει τις αξίες που έμελλε ο ίδιος να σεβαστεί, και θα ορίσει πλέον ο ίδιος, αυτόκλητα, τι είναι νόμιμο και τι σωστό. Αυτό θα τον οδηγήσει σε μια κοσμοαντίληψη παρόμοια με εκείνη του Ρασκόλνικοβ, κατά την οποία οι άνθρωποι διακρίνονται σε δύο ομάδες· η πρώτη περιλαμβάνει τους έξυπνους, τους εξαιρετικούς, στους οποίους ανήκει ο ίδιος, η δε δεύτερη τους υπάκουους, τις χωρίς ιδιαίτερη αξία μετριότητες, που αποτελούν την πλειονότητα.³⁵² Ωστόσο, αν και ριζοσπαστικός στις θέσεις του, ο Ίβαν δεν είναι ο άνθρωπος της δράσης αλλά της θεωρίας. Δεν θα μεταβεί από τις ιδεολογικές του θέσεις στις πράξεις, αυτό όμως δεν θα μειώσει την προσωπική του ευθύνη για το τι θα επακολουθήσει εντός της οικογένειας Καραμάζωβ. Όπως έχει αναφερθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Ίβαν συνειδητοποίησε τη μεγάλη του ηθική ευθύνη για το φόνο που διέπραξε ο Σμερντιάκωφ. Αν και δεν ήταν αυτουργός ο ίδιος, κατανόησε ωστόσο ότι η ευθύνη του είναι εξίσου μεγάλη με εκείνη του φονιά, μιας και το ιδεολογικό του κήρυγμα στον Σμερντιάκωφ είχε τέτοια επίδραση σε εκείνον που, εν τέλει, ο Σμερντιάκωφ πραγματοποίησε αυτό που ήθελε ο Ίβαν να κάνει, όμως δεν το τόλμησε.

Ο Ίβαν είναι περισσότερο ο αναζητητής και διανοούμενος που θέλει απαντήσεις σε συγκεκριμένα υπαρξιακά και καθολικά προβλήματα και πολύ λιγότερο ο διαφωτιστής που νοιάζεται για την ανθρωπότητα. Διερωτάται: «Ποιο είναι το νόημα του πόνου και μόχθου και γιατί οι δίκαιοι να υποφέρουν; Προς τι να μαθαίνουμε το καλό και το κακό αν αυτή η γνώση κοστίζει τόσες θυσίες;». Επομένως, δεν επιθυμεί να φέρει κάτι καλύτερο

³⁵¹ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Αλήθεια και Αποκάλυψη*, σ. 159.

³⁵² Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters*, σ. 145. «Όπως ο Ρασκόλνικοβ, κάνει διάκριση μεταξύ των απλών ανθρώπων, οι οποίοι είναι βλακωδώς υποτακτικοί, και των έξυπνων ανθρώπων, όπως ο ίδιος, που κατανοούν την αληθινή θέση τους. Σε αντίθεση με τον Ρασκόλνικοβ, όμως, ο Ίβαν δεν επιδιώκει να πείσει τον εαυτό του για την ανώτερη θέση του υπερβαίνοντας την παλιά ηθική.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

στην ανθρωπότητα, όπως κάποτε ο Προμηθέας, γιατί, απλούστατα, βρίσκεται ο ίδιος σε συνεχή αναζήτηση. Είναι ένας σκεπτικιστής, ένας φιλόσοφος του μηδενισμού, που ελπίζει ότι κάποτε θα πραγματοποιηθεί η ουτοπική κοινωνία που οραματίζεται. Κύριος στόχος του είναι όμως η προσωπική λύτρωση, η εγωιστική ανάγκη να βρεθούν οι απαντήσεις και να υπάρξει ελπίδα – όχι να βοηθηθεί η ανθρωπότητα.³⁵³ Ωστόσο, αν βλέπουμε στον Ίβαν, και στους όμοιους με αυτόν χαρακτήρες, τις σκιές των αρχέτυπων του Προμηθέα και του Ιώβ, χωρίς την ποιότητα και τις αρετές των τελευταίων³⁵⁴, τους στερούμε την ιδιαιτερότητα της διαφορετικής πορείας, το ανεπανάληπτο της προσωπικότητάς τους. Ο Ντοστογιέφσκι τούς εκχωρεί περιθώρια, δεν τους καταδικάζει σε μια μόνιμη, έκπτωτη κατάσταση απελπισίας, μηδενισμού, αθεϊσμού. Τρέφει μια βαθιά πίστη στο ότι ο Ίβαν θα βρει τον δρόμο του προς πνευματική ολοκλήρωση, θα συνθέσει τις απαντήσεις στους βασανιστικούς προβληματισμούς του. Προσδίδει και αναγνωρίζει στον χαρακτήρα του Ίβαν στοιχεία από τη δική του προσωπική αγωνία, την αναζήτηση του Θεού, τη φάση αθεϊσμού που είχε ο ίδιος περάσει. Αυτά τα στοιχεία εναγωνίας αναζήτησης είναι απολύτως ευανάγνωστα στον νηφάλιο και οξυδερκή στάρετς Ζωσιμά, όταν απευθύνεται στον Ίβαν: «*Κι αν ακόμα δεν μπορεί να λυθεί θετικά, ποτέ δεν θα λυθεί ούτε κι αρνητικά. Την ξέρετε κι ο ίδιος αυτή την ιδιότητα της καρδιάς σας. Και από αυτό προέρχεται όλο το μαρτύριό σας. Μα πρέπει να ευγνωμονείτε τον πλάστη που σας έδωσε μια ανώτερη καρδιά που είναι ικανή να υποφέρει αυτό το μαρτύριο: 'φιλοσοφείν περί τῶν ὑψίστων, ἐρευνᾶν τὰ ὕψιστα, ὅτι ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἡ κατοικία ἡμῶν ἐστί'.* Εἴθε να σας δώσει ο Θεός τη δυνατότητα να βρείτε τη λύση όταν θα βρίσκεστε ακόμα στη γη και εἴθε να ευλογεί την οδόν σας!»³⁵⁵

Πέρα από τον υπό διάσπαση Ιβάν Καραμάζωβ, μεταξύ τους συμπλέκονται αφ' ενός μεν ο ηθικός προβληματισμός περί ανθρώπινης ελευθερίας, προσδιορισμού των ορίων του καλού και του κακού και του τρόπου με τον οποίο αυτά επηρεάζουν την ανθρώπινη ζωή, αφ' ετέρου ο προβληματισμός

³⁵³ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, Α', σ. 136. «Προς το παρόν και εσείς διασκεδάσετε από απόγνωση, γράφοντας άρθρα, συζητώντας στα κοσμικά σαλόνια χωρίς και σεις ο ίδιος να πιστεύετε στη διαλεκτική σας και κοροϊδεύοντάς την μέσα σας με καημό και θλίψη... Δεν έχετε λύσει αυτό το πρόβλημα κι αυτό είναι το μεγάλο σας βάσανο γιατί το πρόβλημα ζητάει επιτακτικά μια λύση...»

³⁵⁴ Βλ. Temira PACHMUSS, "Prometheus and Job Reincarnated: Melville and Dostoevskij", σ. 36. «[...] Ο Ρόντιον Ρασκόλνικοβ ή ο Ίβαν Καραμάζωβ, που έχουν φύγει από τους αρχικούς μύθους και έχουν χάσει εκείνες τις αρετές που δίνουν στη ζωή των αρχαίων ηρώων νόημα και κάνουν τα βάσανά τους υποφερτά.»

³⁵⁵ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, Α', σ. 137.

που αφορά στην πολιτική, και συγκεκριμένα στο φαινόμενο ενός ολοκληρωτικού καθεστώτος, που στοχεύει στην επικράτηση της τάξης μέσω του απόλυτου ελέγχου, αφαιρώντας ελευθερίες και δικαιώματα και ελαφρύνοντας ταυτόχρονα την ύπαρξη από ευθύνες και ηθικά βάσανα.

Το ερώτημα που τίθεται είναι κατά πόσον οι πράξεις μας συνάδουν με τις προθέσεις μας και αν υφίσταται μία αντικειμενική οριοθέτηση. Ποιο είναι το κριτήριο για να χαραχτεί μια καθαρή γραμμή που να χωρίζει το κακό από το καλό; Είναι, άραγε, η ευτυχία ένα αγαθό άνευ όρων και μια απόλυτη αξία που πρέπει και υπάρχει ακόμα και εις βάρος ελευθερίας ή είναι μια επιούσια ποιότητα που προσδίδει το τελικό νόημα στη ζωή ενός ανθρώπου;

Σε θέση συμπεράσματος έρχεται ο σχολιασμός του Νικολάου Μπερντιάεφ για το νόημα και το μήνυμα της διαλεκτικής του Μύθου του Μεγάλου Ιεροεξεταστή. Ο Μπερντιάεφ θέτει μια πρωτότυπη βάση για την ερμηνεία του Μύθου, θεωρώντας ότι εδώ, όπως και στο «Όνειρο ενός γελοίου», ξεδιπλώνεται η *διαλεκτική του παραδείσου*.³⁵⁶ Αυτό σαφώς φαντάζει παράδοξο, έχοντας κατά νου το θέμα που πραγματεύεται ο Μύθος. Όμως, ο Ντοστογιέφσκι προσπαθεί να δείξει ότι δεν μπορούμε να δεχόμαστε την ύπαρξη ενός παραδείσου που δεν γνωρίζει τη *δοκιμασία* της ελευθερίας. Τι είναι ο παράδεισος της τέλει ηθικής και τάξης, χωρίς την προσωπική ελευθερία του καθενός; Εν τέλει, θα πρόκειται για έναν καταναγκαστικό παράδεισο. Και ένας τέτοιος παράδεισος δεν διαφέρει πολύ από την κόλαση, εφόσον δεν εμπεριέχει τη συνθήκη της ελευθερίας. Είναι κάτι το σκανδαλώδες και απωθητικό, μια κατάσταση που γεννά αντίδραση και βία, και κυφορεί το ίδιο της το αντίθετο: την κόλαση. Ακριβώς για αυτόν τον λόγο, ο παράδεισος που θα ακολουθήσει στο μέλλον θα έχει μεγαλύτερη αξία, γιατί θα υπάρχει κατόπιν ελεύθερης επιλογής,³⁵⁷ θαρραλέας νίκης επί κάθε δοκιμασίας, κατάκτησης του καλού και της αρετής. Ο Μπερντιάεφ χαρακτηρίζει έναν τέτοιο παράδεισο ως μια κατάσταση που ακολουθεί μετά από την κόλαση της αισθητής εμπειρίας του κακού καθώς και της εκούσιας απόρριψης αυτής της κόλασης.³⁵⁸

Δεν μπορούμε να επιστρέψουμε στον πρωταρχικό παράδεισο, δεν μπορούμε να ξεχάσουμε τον πόνο, τη θλίψη και την αστοχία της ύπαρξης που υλοποιείται με την αμαρτία και το κακό. Όμως μπορούμε να διανύσουμε όλον τον δρόμο της αυτογνωσίας και της επίγνωσης του καλού και του κακού.³⁵⁹ Η προ πτώσεως κατάσταση επέβαλε τη μη γνώση των πραγμάτων. Η ελευθερία από το κακό και ο παράδεισος ως απώτερος στόχος

³⁵⁶ Βλ. Nikolai Berdyaev, *The Destiny of Man*, (= Николај БЕРДЈАЈЕВ, *О човековом позвању, оглед из парадоксалне етике*, Београд, Zepter World Book, 2000), σλ. 310.

³⁵⁷ *Ibid.*, σ. 311.

³⁵⁸ *Ibid.*, σ. 312.

³⁵⁹ *Ibid.*, σ. 314.

αποκτιέται μόνον με γνώση και συνείδηση της ύπαρξης του κακού και της απόρριψής του, γεγονός που απαιτεί πνευματική προσπάθεια, αγώνα και θλίψη. Η γνώση του κακού και του καλού είναι ο μονόδρομος προς τη σωτηρία από τον φθαρτό κόσμο. Ο γυρισμός σε κάποια ιδεατή κατάσταση του πρωταρχικού παραδείσου δεν είναι εφικτός ούτε καν μέσω της εκούσιας λήθης της ύπαρξης και της πραγματικότητας.

V.2. Η ελευθερία και το πρόβλημα του κακού

Πώς προσεγγίζεται ένα τόσο δύσκολο ερώτημα περί του κακού; Ίσως ασφαλέστερη να είναι η προσέγγιση του κακού ως μυστηρίου και όχι ως προβλήματος. Ο Μαρσέλ έκανε αυτή την πολύ εύστοχη διευκρίνιση δίνοντας στο θέμα τη δέουσα βαρύτητα.³⁶⁰ Η εξέταση του κακού ως προβλήματος υπαγορεύει στον στοχαστή να κρατήσει ικανή απόσταση από αυτό που εξετάζει, να υιοθετήσει μια στείρα ουδετερότητα και να αφαιρέσει το μερίδιο της ευθύνης που έχουμε όλοι μας στην ύπαρξη και διατήρηση του κακού επί του παρόντος κόσμου.

Ο Ίβαν αρχίζει την εξέταση αυτού του ζητήματος με «μια παθιασμένη διαμαρτυρία εναντίον της συμφιλίωσης των αινιγμάτων και δοκιμασιών της ζωής με την θεία τάξη του κόσμου, όπως την υποστηρίζει η θρησκεία. Το αίνιγμα των δοκιμασιών δεν θα λυθεί δια μέσου της μέλλουσας αρμονίας, τόσο λαμπρά φαντασμένης, του αιώνιου κόσμου.»³⁶¹ Ο ίδιος περιγράφει με συγκινητικό τρόπο, βαθιά συναίσθηση και πόνο ψυχής, τα βάσανα των αθώων μικρών παιδιών που δεν είναι ένοχα αλλά υποφέρουν από το κακό σε όλες τις τρομακτικές του διαστάσεις – κακό που αποτελεί επιγέννημα της δικής μας ελεύθερης βούλησης, συνεπώς της δικής μας απόλυτης ευθύνης. *«Μα τα παιδάκια τίποτα δεν φάγανε και προς το παρόν είναι εντελώς αθώα. Τ' αγαπάς τα παιδάκια, Αλιόσα; Το ξέρω πως τ' αγαπάς και σίγουρα θα καταλαβαίνεις για ποιο λόγο θέλω να μιλήσω τώρα αποκλειστικά γι' αυτά. Αν υποφέρουν κι αυτά τρομερά σε τούτον τον κόσμο, είναι βέβαια γιατί πληρώνουν τις αμαρτίες των πατεράδων τους που φάγανε το μήλο. Όμως αυτός ο συλλογισμός ανήκει σε άλλον κόσμο και η ανθρώπινη καρδιά εδώ στη γη δεν μπορεί να τον καταλάβει. Δεν επιτρέπεται να υποφέρει ένας αθώος για κάποιον άλλο και μάλιστα ένας τέτοιος αθώος!»*³⁶² *«Το υποστηρίζω για μια ακόμα φορά πως υπάρχουν αρκετοί άνθρωποι που αγαπούν να βασανίζουν τα παιδιά, μονάχα τα παιδιά. Σ' όλα τ' άλλα πλάσματα, αυτά τα υποκείμενα,*

³⁶⁰ Βλ. Michael TRUE, “Evil as Mystery: Primal Speech and Contemporary Poetry” in: *Destined for Evil? A Twentieth Century Responses*, ed. by Predrag Ćičovački, Univer.of Rochester Press, 2005., [241-249], σ. 241.

³⁶¹ Βλ. Εδουάρδος ΤΟΥΡΝΕΪΖΕΝ, *Ντοστογιέφσκι, Τα ύστατα όρια του ανθρώπου*, σ. 79.

³⁶² Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, Β', σ. 129.

αυτοί οι ίδιοι οι βασανιστές, φέρονται με καλοσύνη και σεμνότητα σαν μορφωμένοι και πολιτισμένοι Ευρωπαίοι, μα αγαπάνε πολύ να τυραννούν τα μικρά παιδιά, και μάλιστα γι' αυτό ίσα ίσα αγαπάνε τα παιδιά. Τους δελεάζουν τα παιδιά γιατί ακριβώς είναι ανυπεράσπιστα, γιατί έχουν μίαν αγγελική εμπιστοσύνη, γιατί δεν μπορούν τίποτα να κάνουν και πουθενά να πάνε. Αυτό ίσα ίσα είναι που ανάβει το χυδαίο αίμα του βασανιστή.»³⁶³

Ακολουθεί σειρά ερωτημάτων που ταράζουν εκ θεμελίων όλο το πολιτισμικό μας οικοδόμημα, το μέχρι τούδε θεωρούμενο αποτελεσματικό, τελεσφόρο: «Τι να την κάνω την εκδίκηση; Τι νόημα έχουν για μένα όλα τα βάσανα των αμαρτωλών στην κόλαση, όταν το παιδί βασανίστηκε έως θανάτου; [...] Και τι αρμονία θα είναι αυτή όταν θα υπάρχει και η κόλαση;».³⁶⁴ «Αν πρέπει όλοι να υποφέρουν για να εξαγοράσουν με τα βάσανά τους την αιώνια αρμονία, τότε τι σχέση έχουν τα παιδιά, σε παρακαλώ; Είναι εντελώς ακατανόητο για ποιο λόγο πρέπει να υποφέρουν κι αυτά και γιατί να εξαγοράζουν με βάσανα την αρμονία. Γιατί τα πήρε κι αυτά το σχέδιο και θυσιάστηκαν για την μελλούμενη αρμονία, που θα τη χαρεί κάποιος άλλος; Το αλληλέγγυο στις αμαρτίες ανάμεσα στους ανθρώπους το καταλαβαίνω, καταλαβαίνω το αλληλέγγυο και στην ανταμοιβή, μα τα παιδάκια δεν έχουν καμιά σχέση με τις αμαρτίες κι αν είναι αλήθεια πως είναι κι αυτά συνυπεύθυνα με τους πατεράδες για τα κρίματα αυτών των τελευταίων, τότε φυσικά η αλήθεια αυτή δεν είναι του κόσμου τούτου και εγώ δεν μπορώ να την καταλάβω.»³⁶⁵ Ο Ντοστογιέφσκι θεωρεί πως η αιτία φανέρωσης του κακού στον κόσμο βρίσκεται ξεκάθαρα στον άνθρωπο και την ελεύθερη βούλησή του. Επίτηδες αναφέρω τον όρο φανέρωση και όχι ύπαρξη, ώστε να τονίσω πως το κακό δεν έχει μια ουσία, μάλλον αποτελεί μη ύπαρξη του αγαθού³⁶⁶ στις συμπεριφορές και διαθέσεις μας προς τον Άλλον.

Η αλληλένδετη σχέση ελευθερίας και κακού αποδίδεται συνοπτικά στη φράση του Ν. Μπερντιάεφ: «Η ελευθερία προϋποθέτει την εμπειρία του κακού».

Πράγματι, οτιδήποτε υποχρεωτικό εμφιλοχωρεί στην ελευθερία του προσώπου, ακόμη και στη σχέση του με το καλό, αργά ή γρήγορα οδηγεί

³⁶³ Ibid., σ. 134.

³⁶⁴ Ibid., σ. 131.

³⁶⁵ Ibid., σσ. 138-139.

³⁶⁶ Βλ. Ιωάννη Γρ. ΠΛΕΞΙΔΑ, *Η ανθρωπολογία του κακού, μια ανάγνωση του Γρηγορίου Νύσσης*, Τρίκαλα, Εκδόσεις Λογείον, 2013, σ. 69. Ο Ντοστογιέφσκι βρίσκεται στα χνάρια του Γρηγορίου Νύσσης κατά τον οποίο το κακό «... είναι μια ύπαρξη διαβρωτική η οποία εμφανίζεται όταν το αγαθό αλλοιώνεται ή χάνεται. Η παρουσία του κακού θεμελιώνεται στην έκλειψη του αγαθού. [...] Το κακό δεν υπάρχει καθαυτό. Δεν υπάρχει ως διαφορετική οντολογική πραγματικότητα, ως ύπαρξη η οποία είναι εκ φύσεως κακή. Ορίζεται μόνο μέσω της άρνησης.»

σε αντίθετο αποτέλεσμα, στο ίδιο το κακό.³⁶⁷ Αυτό αποκαλύπτεται ολοκάθαρα στη διαλεκτική του Μεγάλου Ιεροεξεταστή, αλλά σφραγίζει επίσης όλο το έργο του Ντοστογιέφσκι και ταλανίζει με τον έναν ή τον άλλον τρόπο όλους τους κεντρικούς χαρακτήρες του. Το κακό, μας δείχνει ο Ντοστογιέφσκι, είναι αναπότρεπτα αλληλένδετο με το πρόβλημα της ελευθερίας ώστε να το καθορίζει άμεσα. Η ελευθερία αποκτά τη μέγιστη σημασία της σε συνάφεια με την ύπαρξη του κακού, κατ' επέκταση στην εναντίωση του προσώπου σ' αυτό. Αν δεν υπήρχε ελευθερία, δεν θα κατανοούσαμε το κακό καθαυτό.³⁶⁸ Το κακό καθαυτό είναι στην πραγματικότητα η απουσία της πληρότητας, το ίδιο δεν έχει ουσία αλλά αποτελεί την έλλειψη ουσίας του καλού.³⁶⁹ Ο Άλαν Μπαντιού παρέχει μια ενδιαφέρουσα εξήγηση της φύσης του: «*Το κακό είναι μια δυνατότητα που ανοίγει μόνο μέσα από τη συνάντηση του καλού. Η ηθική των αληθειών, που σκοπεύει απλώς να προσδώσει συνέπεια στον άλλο και ο οποίος βρέθηκε να πρέπει να στηρίζει με τη ζωική εμμονή του την άχρονη εμμονή ενός υποκειμένου αλήθειας, είναι και η ηθική που προσπαθεί να αντιρροπήσει το Κακό, υπαγόμενη πραγματικά και πεισματικά στη διαδικασία μιας αλήθειας. [...] Η ηθική των αληθειών δεν διατείνεται ούτε ότι θα υποβάλει τον κόσμο στην αφηρημένη εξουσία ενός Δικαίου, ούτε ότι θα αγωνιστεί ενάντια σε ένα εξωτερικό και ριζικό Κακό. Προσπαθεί αντίθετα, με την δική της πιστότητα στις αλήθειες, να αντιρροπήσει το Κακό – για το οποίο αναγνώρισε ότι είναι η ανάποδη όψη ή η σκοτεινή πλευρά, αυτών των αληθειών.*»³⁷⁰ Ο κρίσιμος όρος είναι εδώ η *αντιρρόπηση του Κακού* εις τρόπον ώστε η αλήθεια να μην έλθει στην ίδια όχθη με το κακό, να μην γίνει δηλαδή η ίδια ψέμα και αντικείμενο της αντιρρόπησης. Ο μόνος τρόπος που προτείνει ο Ντοστογιέφσκι ώστε να επιτευχθεί αυτός ο στόχος, είναι η ταπείνωση, η αγάπη και η βαθιά πίστη στη Θεία δικαιοσύνη. Με παρόμοιο τρόπο εκφράζεται ο Γιανναράς,

³⁶⁷ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Αλήθεια και Αποκάλυψη*, σσ. 205-206. «Το υποχρεωτικό καλό, το καλό που επιβάλλεται με την βία θα μπορούσε να γίνει μέγιστο κακό. Ο Ντοστογιέφσκι έδειξε πως το καταλάβαινε τούτο καλύτερα από τον καθένα, με τον τρόπο που περιγράφει τις Ουτοπίες που υπόσχονται να φέρουν τον επίγειο παράδεισο, στην διαλεκτική του Μεγάλου Ιεροεξεταστή. Έτσι ο αγώνας εναντίον του κακού μπορεί να μετατραπεί στο ίδιο το κακό. Στο όνομα της αρετής και της δικαιοσύνης βασανίζουν τον κόσμο. Στο όνομα του ανθρωπισμού ενεργούν απάνθρωπα. Από τους εχθρούς της ελευθερίας, πραγματικούς ή φανταστικούς, στερούν την ελευθερία και τους μεταχειρίζονται με τη βία. 206. [...] Αυτοί που αγωνίζονται εναντίον του κακού δεν επιθυμούν οι κακοί άνθρωποι να απαλλαγούν από το κακό.»

³⁶⁸ Βλ. Δημήτρη ΤΣΙΝΙΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Το μυστήριο του κακού*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Νησίδες 2014, σ. 32.

³⁶⁹ *Ibid.*, σ.107.

³⁷⁰ *Ibid.*, σ. 97.

όταν λέγει πως ο τρόπος πραγμάτωσης του προσώπου ως ανεπανάληπτου όντος είναι ο έρωας, με την έννοια της δημιουργίας της ανεπανάληπτης και αγαπητικής σχέσης του προσώπου με τον Θεό και τον συνάνθρωπο.³⁷¹

Η Αγία Γραφή αναγνωρίζει το κακό όχι ως απλοϊκή έλλειψη καλού ή τέλειου, όχι απλώς ως έλλειψη πληρότητας, αλλά ως αστοχία της ελευθερίας που μετετράπη σε κακή βούληση και ηθική διαφθορά.³⁷² Ο Λάϊμπνιτς βλέπει στο κακό τη στέρηση του πλήρως αγαθού, κάτι το έξω από τον Θεό και τη δημιουργία του. Υπό αυτήν την έννοια επίσης, η αμαρτία είναι αστοχία που την έχει η κτήση, όχι ο Θεός, και χωρίς αυτήν «ο κόσμος δεν θα ήταν ο βέλτιστος δυνατός κόσμος, διότι χωρίς τη δυνατότητα της αμαρτίας δεν θα ήταν νοητό και δυνατό και το αγαθόν.»³⁷³ Η ελευθερία είναι εκείνη που κάνει τον κόσμο αυτό βέλτιστο και μόνον ο ελεύθερος άνθρωπος μπορεί να είναι μέτοχος αυτού του κόσμου.

Η προσωπικότητα συνδέεται με το κακό υπό την έννοια ότι μόνον το δυνάμει πρόσωπο μπορεί και διαπράττει το κακό γιατί έχει την ελευθερία ακριβώς να επιλέξει το κακό αντί του καλού. Μια απρόσωπη και άβουλη οντότητα δεν έχει ευθύνη, άρα δεν διαπράττει κακό εφόσον δεν έχει την ελευθερία να το επιλέξει.³⁷⁴ Στα χνάρια αυτής της τοποθέτησης βαδίζει ο

³⁷¹ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σσ. 164-5. «Ο άνθρωπος είναι η μοναδική δυνατότητα προσωπικής πραγμάτωσης του κοσμικού έρωτα. Αν ο έρωτας είναι ο τρόπος της κτιστής κοσμιότητας, ο 'κόσμος' των κτισμάτων αν είναι ο τόπος της σχέσης του κτιστού με το άκτιστο (ο τόπος ως τρόπος της ύπαρξης) και αν η σχέση ολοκληρώνεται μόνο στην προσωπική εκ-στάση, τότε το ανθρώπινο πρόσωπο είναι ο τόπος του κόσμου, η φανέρωση της αλήθειας του κόσμου ως ερωτική απόκριση στην προσωπική Ενέργεια του Θεού.»

³⁷² Βλ. Paul EVDOKIMOV, *The Struggle with God*, New Jersey, Glen Rock, Paulist Press, 1966. σσ. 72-73. «Προσθέτοντας το ανύπαρκτο στο υπαρκτό, αυτή [η ελευθερία] το έχει διαστρεβλώσει σε ένα κακόβουλο ον. [...] Αυτός γιορτάζει για την αρπαγή των ανθρώπων και τα φρικτά του ξεφαντώματα, αυξάνοντας το κενό που προκαλείται από την απουσία του Θεού, είναι γι' αυτούς η αρχή της κόλασης εδώ κάτω.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

³⁷³ Βλ. Δημήτρη ΤΣΙΝΙΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Το μυστήριο του κακού*, σ. 25. «Ο Θεός δεν περιχαράκωθηκε στη Θεία αυταρέσκεια της αιώνιας αυθυπαρξίας και α-κοινωνίας. Δημιουργώντας όντα έξω από τον εαυτό του, αναγκαστικά τα δημιούργησε κτιστά, άρα φθαρτά, ατελή σε κάποιο βαθμό. Οι ενέργειες του Θεού είναι ελεύθερες. Ενεργεί πάντοτε για το καλύτερο, αλλά δεν βρίσκεται κάτω από κανένα λογικό καταναγκασμό. [...] Θα μπορούσε να πλάσει έναν κόσμο που δεν θα περιείχε διόλου κακό, αλλά δεν θα ήταν τόσο καλός όσο ο υπάρχων κόσμος. Η ελεύθερη βούληση είναι το μέγα αγαθόν. Γι' αυτό θα ήταν λογικώς αδύνατον για τον Θεό να παραχωρήσει ελεύθερη βούληση και ταυτόχρονα να αποφασίσει ότι δεν πρέπει να υπάρχει α-αμαρτία, δηλαδή ελευθερία να διαπράττεται το κακό.»

³⁷⁴ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 93. Εν συνεχεία ο Μπερντιάεφ εξηγεί πως: «Η σχέση του Ντοστογιέφσκι προς το κακό

Ντοστογιέφσκι όταν στους χαρακτήρες του *Υπογείου* δίνει τη δυνατότητα επιλογής του κακού από το καλό. Πράγματι, οι Ρασκόλνικοβ, Βερχοβένσκι, Σμερντιάκωφ, επιλέγουν το κακό για αυτό το ίδιο, πιστεύοντας στην υπεροχή του έναντι του καλού. Θα υπακούσουν σε υποχθόνιες, βαθύτερες παρορμήσεις, αποβλέποντας στην απόκτηση ισχύος και την ταύτισή τους με τον υπεράνθρωπο που πάντα επιθυμούσαν να γίνουν.

Εκτός της απλοϊκής παρόρμησης και του πειρασμού ως κινήτρου για να ακολουθήσει κανείς την οδό του κακού, ο βαθύτερος προβληματισμός που βασάνιζε τον Ντοστογιέφσκι αφορά στην ίδια τη φύση του κακού. Ο συγγραφέας ελάχιστα ικανοποιείται με τη λύση που δίνει ο Άγιος Αυγουστίνος, ότι δηλαδή το Κακό σημαίνει απλώς την «απουσία του Θεού», δεν έχει αυτόνομη οντότητα, δεν υπάρχει από μόνο του, γιατί η πλάση, ο κόσμος καθ'αυτός, το δημιούργημα του Θεού, δεν μπορεί να είναι κακό.³⁷⁵ Ο Ντοστογιέφσκι απορρίπτει αυτή την απλουστευμένη κατά την άποψή του θεώρηση του κακού, γιατί με αυτή την τοποθέτηση το κακό σχετικοποιείται, κατατάσσεται ως απλή έλλειψη καλού, αφαιρείται η βαρύτητα των επιπτώσεων και των πράξεων που αφήνει πίσω του, παρόλο που η παρουσία του είναι εμφανής, βίαιη και καταστροφική. Για τον Ντοστογιέφσκι, η αυγουστίνηα θεώρηση είναι άκρως επικίνδυνη, γιατί μας αποτρέπει από το να υπολογίζουμε στα σοβαρά την ύπαρξη του κακού. Και όσο περισσότερο το αγνοούμε και το σχετικοποιούμε, τόσο αυξάνονται οι πιθανότητες να βρεθούμε είτε στη θέση του αυτουργού είτε στη θέση του θύματος.³⁷⁶ Είναι σημαντική αυτή η διευκρίνιση τόσο για την κατανόηση του έργου και της φιλοσοφίας του Ντοστογιέφσκι, όσο και για την κατανόηση της κρίσης που συνταράσσει τη Δυτική σκέψη.

Άξια προσοχής είναι και η φιλοσοφική/θεολογική ματιά του Γρηγορίου Νύσσης πως επιλέγουμε το κακό «... για δύο λόγους που συνδέονται μεταξύ τους άρρηκτα και αλληλοπεριχωρούνται. Ο πρώτος έχει να κάνει με την πλάνη στην οποία βρίσκεται ο άνθρωπος και την εξαπάτησή του από τον διάβολο, ενώ ο δεύτερος αναφέρεται στην αδυναμία του ανθρώπου να διακρίνει το αληθινά αγαθό από το ψευδώνυμο αγαθό.[...] Ο Γρηγόριος

αναφέρεται στη σχέση του με την προσωπικότητα, με τον περσοναλισμό. Ο ανεύθυνος ανθρωπισμός αρνείται το κακό, γιατί αρνείται την προσωπικότητα. Εν ονόματι του ανθρώπου, ο Ντοστογιέφσκι καταπολεμά έναν τέτοιο ανθρωπισμό.»

³⁷⁵ Βλ. Jaroslav PELIKAN, *The Melody of Theology: A Philosophical Dictionary* (=Јарослав ПЕЛИКАН, *Мелодија теологије, философски речник*, Београд, Никшић, Требиње, Јасен- Φιλόθεος, 2005.), σ. 76.

³⁷⁶ Βλ. Predrag CICOVACKI, “Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil”, σ. 220.

ακολουθεί πιστά τον ηθικό οπτιμισμό του Πλάτωνα και θεωρεί ότι ο άνθρωπος επιλέγει και πράττει το κακό στον βαθμό που αυτό εμφανίζεται ως αγαθό.»³⁷⁷

Ο Ντοστογιέφσκι φροντίζει να μας υποδείξει τις διαφορές στην προσέγγιση τριών τύπων των ανθρώπων. Οι διαφορές μεταξύ Αλιόσα και Ντμήτρι είναι έκδηλες, ωστόσο και οι δύο βρίσκουν τον δρόμο τους προς την πίστη, συμμερίζονται την άποψη πως η κάθαρση και η πνευματική λύτρωση κατακτώνται μέσα από τα βάσανα και τη βαθιά ταπείνωση. Ο δρόμος που ακολουθεί ο Ντμήτρι είναι σαφώς διαφορετικός από εκείνον του Αλιόσα, πιο περίπλοκος και ταραχώδης. Ο Αλιόσα διέρχεται από όλες τις δυσκολίες και τους πειρασμούς με σχετική ευκολία, χωρίς να αγγίξει τα όρια και να εκτεθεί σε σοβαρούς πνευματικούς κινδύνους, όπως ο Ντμήτρι ή ο πατέρας του. Όμως δεν παύει να είναι ένας από τους Καραμάζωβ και να συμμερίζεται το σκοτεινό τους πάθος για τη ζωή, που πολλές φορές τους οδηγεί σε κατάχρηση των δώρων της, μη λογαριάζοντας τις συνέπειες των πράξεων τους στους ιδίους και τους γύρω τους. Ο Ντμήτρι μαθαίνει από τα δεινά του, όντας ένας αμαρτωλός, και έτσι μπορεί να βρει τον δρόμο προς τη μετάνοια και τη ριζική αλλαγή.

Ο Ίβαν ανήκει σε μια άλλη κατηγορία ανθρώπων. Στην ηλικία των είκοσι τεσσάρων, είναι ένας πολύ καλλιεργημένος άνθρωπος με ικανές γνώσεις, προοδευτικές ιδέες και ανοιχτούς ορίζοντες. Με καλή ανατροφή, ευχάριστη εμφάνιση και λεπτούς τρόπους, εξαιρετικά έξυπνος και οξυδερκής, ο Ίβαν είναι άνθρωπος που με ευκολία θα μπορούσε να πετύχει στη ζωή του και να κάνει αισθητή την παρουσία του στους κύκλους των διανοουμένων της χώρας. Είναι παράδοξο το ότι μόνον ο Ίβαν, ή ο τύπος ανθρώπου που αυτός εκπροσωπεί, δεν βρίσκει λύτρωση από την απελπιστική μάχη με το κακό, τον πόνο και τις δοκιμασίες· σε αυτό το σημείο, ταυτίζεται απόλυτα με τον Ντοστογιέφσκι ως πρόσωπο. Οι δύο άλλοι χαρακτήρες θα βρουν τον τρόπο να βγουν από τις αδιέξοδες, απελπιστικές καταστάσεις.

Μια άλλη όψη του προβληματισμού γύρω από την ύπαρξη του κακού φαίνεται στη σχέση των αδερφών, Ντμήτρι και Ίβαν. Ο Ντοστογιέφσκι τονίζει τη βαρύνουσα διαφορά μεταξύ της κακής πρόθεσης και του ιδεολογικού υποβάθρου ενός διανοούμενου, και θεωρεί το δεύτερο πιο επικίνδυνο από μια ηθική ή νομική παράβαση· ή αλλιώς, θεωρεί πιο ανώδυνη την κακή πράξη ενός αμαρτωλού, εφόσον δεν είναι χρωματισμένη συνολικά από κακή πρόθεση και βαθύτερη πνευματική ή ηθική διαφθορά. Ο συγγραφέας αντιλαμβάνεται και δείχνει τη μηδενιστική στάση του Ίβαν ως καταστροφική, αν και κανένα έγκλημα δεν πραγματοποιήθηκε από εκείνον, κανένας νόμος δεν παραβιάστηκε· είναι όμως ο ηθικός αυτουργός της δολοφονίας του πατέρα του. Στο προηγούμενο κεφάλαιο αυτό εξετάστηκε

³⁷⁷ Βλ. Ιωάννη Γρ. ΠΛΕΞΙΔΑ, *Η ανθρωπολογία του κακού, μια ανάγνωση του Γρηγορίου Νύσσης*, σ. 97.

κατά την αναφορά μας στον Σμερντιάκωφ ο οποίος δεν θα μπορούσε να προβεί σε μια δολοφονία χωρίς την έμμεση παρότρυνση του αδερφού του. Ο Ίβαν Καραμάζωφ έχει επίγνωση της ευθύνης του, συνειδητοποιεί ότι το κακό δεν αφορά μόνον στην πράξη η οποία προσδιορίζεται ως κακή, αλλά πρωτίστως στην εσωτερική διάθεση και διαφθορά που οδηγεί αργά ή γρήγορα στην απτή εκδήλωση του κακού. Ο συγγραφέας θα δείξει ωστόσο συμπόνια και κατανόηση για τον Ντιμήτρι, που βασανίζεται από τύψεις, σηκώνει τον βαρύ σταυρό της τιμωρίας, αλλά γίνεται μετανοημένος αμαρτωλός και βρίσκει τον δρόμο προς τη λύτρωση και την αδιατάρακτη συνείδηση, ακριβώς γιατί είναι ο εσωτερικός του εαυτός που καθαίρεται και γαληνεύει. Ο Ντιμήτρι θα σωθεί, ενώ ο Ίβαν θα παραμείνει απόμακρος ως προς την τέλεση του εγκλήματος, ψυχικά κατακερματισμένος, διαταραγμένος, δυστυχής. Αυτή η ουσιώδης διαφοροποίηση ως προς την ηθική ευθύνη και την ενοχή διέπει τη χριστιανική θεώρηση της αμαρτίας και της σπουδαιότητας της μετάνοιας που προκύπτει από την επίγνωση της πνευματικής διαφθοράς του ανθρώπου. Ο Μπούμπερ αποδίδει επακριβώς αυτή την κρίσιμη διαφοροποίηση, λέγοντας ότι ο διεφθαρμένος και κακός άνθρωπος είναι εκείνος που έχει την εσωτερική *διάθεση* προς το κακό και εμμένει σ' αυτό, ενώ ο αμαρτωλός αποτελεί την *κατάσταση* που δεν χαρακτηρίζεται από μονιμότητα αλλά εμφανίζεται περιστασιακά, χωρίς να αλλοιώνει ολοκληρωτικά την προσωπικότητα του αμαρτωλού.³⁷⁸

Ο Ίβαν αντιπροσωπεύει κάθε Ευρωπαίο μηδενιστή και ορθολογιστή που δεν έχει απάντηση ως προς το πώς αντιμετωπίζεται το κακό σε κάθε του μορφή. Ο Καμύ προσεγγίζει με ευκρίνεια τη σκέψη του Ίβαν: Αρνείται κατηγορηματικά την ατομική σωτηρία και τάσσεται υπέρ των κολασμένων και αμετανόητων, που επιλέγουν να βασανίζονται χωρίς να αναζητούν θεϊκή παρέμβαση και παρηγοριά.³⁷⁹ Ο Ίβαν δεν απορρίπτει τη σωτηρία και δεν στοχεύει απλώς στο να αρνηθεί τον Θεό ώστε να αποδείξει την απερίοριστη ελευθερία του· αρνείται τη σωτηρία, γιατί δεν ικανοποιείται με τη λύση για τους πονεμένους και κολασμένους. Δεν τον ανακουφίζει καν το ενδεχόμενο της προσωπικής του σωτηρίας, όταν τόσοι άλλοι δεν θα σωθούν παρ' όλο που έχουν υποφέρει πολύ. Ο πόνος, κατά τον Ίβαν, δεν είναι λυτρωτικός, γιατί πολλές φορές οδηγεί στην πνευματική καταστροφή και όχι

³⁷⁸ Βλ. Martin BUBER, *Good and Evil: Two Interpretations*, σσ. 58-9. «Οι αμαρτωλοί ξανά και ξανά χάνουν τον τρόπο του Θεού, το κακό του αντιτάσσεται, σύμφωνα με τη βασική προδιάθεση της σύστασης τους. Ο αμαρτωλός κάνει κακό, ο κακός άνθρωπος είναι το κακό.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

³⁷⁹ Βλ. Αλμπέρ KAMY, *Ο επαναστατημένος άνθρωπος*, σ. 102. Με τα λόγια του Καμύ: «Η σωτηρία είναι αδύνατη για όποιον αισθάνεται πραγματικά συμπόνια για τον πλησίον του. Ο Ίβαν θα συνεχίσει να δίνει άδικο στον Θεό με τη διπλή άρνηση της πίστης, όπως αρνούμαστε την αδικία και το προνόμιο. Ένα βήμα παραπάνω και τότε από το Όλα ή τίποτα περνάμε στο Όλοι ή Κανένας.»

στη λύτρωση και τη σωτηρία. Ποια είναι η απάντησή του; Ένα μηδενιστικό «όλα επιτρέπονται».

Ο Ίβαν θέτει επίσης το ερώτημα περί θεοδικίας. Στην δική του περίπτωση η ελευθερία καταλήγει στην αυθαιρεσία και τελικά στην κατάργηση της πίστης στο καλό. Όταν ο άνθρωπος είναι πλέον Θεός επειδή κρίνει τον Θεό ως άδικο και τα έργα του ατελή, τότε όλα επιτρέπονται.³⁸⁰ Μην μπορώντας να βρει θεμιτό υποκατάστατο του ηθικού κανόνα, και εν μέσω της επανάστασής του ενάντια στο Θεό, ο Ίβαν κατανοεί ότι μπορεί να διαπράξει ένα έγκλημα χωρίς να φέρει ευθύνη ούτε η πράξη του να είναι καταδικαστέα. Νοερώς, αρχίζει να δικαιολογεί τον φόνο του πατέρα του και σ' αυτό βλέπει μια διέξοδο και μια λύση για το κακό. «Για να διαμαρτυρηθεί ενάντια στο κακό και στον θάνατο, αποφασίζει, σκόπιμα, να πει ότι η αρετή δεν υπάρχει, όπως δεν υπάρχει και η αθανασία, και αφήνει να σκοτώσουν τον πατέρα του.»³⁸¹

Ο Ντοστογιέφσκι θα κατανοήσει την επικινδυνότητα της διασπασμένης και κατακερματισμένης προσωπικότητας στην οποία θα οδηγηθεί ο άνθρωπος που ως ιδεώδες έχει τον *Übermensch*, τον υπεράνθρωπο. «Όλες οι σύγχρονες προσπάθειες για απόκτηση υπερανθρώπινης δυνάμεως είναι μηδαιμένες και αξιοθρήνητες. Τελικά οδηγούν τον άνθρωπο στην αποδυνάμωσή του και τον αφανισμό. [...] Οι τύψεις συνειδήσεως δεν καταβάλλουν τον άνθρωπο εξαιτίας μόνο του εγκλήματός του, αλλά τον καταβάλλουν εξαιτίας της αδυναμίας που εγκρύπτουν οι απαιτήσεις του για δύναμη.»³⁸² Ο Ευδοκίμωφ περιγράφει την κατάσταση στην οποία εκπίπτει ο βασανισμένος από τύψεις άνθρωπος ως μια οιονεί κόλαση έσχατης αποξένωσης, όπου η συνάντηση με το άλλο πρόσωπο καθίσταται μονίμως ατελέσφορη.³⁸³ Το παράδοξο με τον αθεϊσμό είναι ότι ενώ απορρίπτει τον Χριστό, συνάμα δέχεται τον σταυρό του. Ταυτοχρόνως, απορρίπτει το Βασίλειο του Θεού ενώ προσπαθεί να δημιουργήσει ένα βασίλειο επί γης που θα έχει τα χαρακτηριστικά της θείας αρμονίας. Ο Ευδοκίμωφ θα αναφερθεί στον Νίτσε – ο οποίος, στο αποκορύφωμα της παράνοιάς του, προσέθεσε στο όνομα του τον προσδιορισμό «ο Εσταυρωμένος» – καθώς και στον Μεγάλο Ιεροεξεταστή, τον

³⁸⁰ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σελ. 98.

³⁸¹ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο επαναστατημένος άνθρωπος*, σελ. 104.

³⁸² Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*, σ. 101.

³⁸³ Βλ. Paul EVDOKIMOV, *The Struggle with God*, σσ. 89-90. «Στην καρδιά μιας κολασμένης ύπαρξης, ο άνθρωπος αισθάνεται τον εαυτό του εγκαταλειμμένο στην ολοκληρωτική μοναξιά του. Ο Sheol επισημαίνει ένα μέρος του σκότους, και την κόλαση στα Ελληνικά, το μέρος όπου κανείς δεν βλέπει, όπου καμία ματιά δεν συναντά εκείνη του άλλου· η κόλαση δεν ξέρει από vis-a-vis, καμία συνάντηση πρόσωπο με πρόσωπο. Είναι ένα μέρος όπου υπάρχουν 'τα δάκρυα των θυμάτων και κανέναν να τα παρηγορήσει' [Eccles. 4, 1].» (Μτφρ. της συγγραφέα)

χλευαστή του υλισμού και του θετικισμού, του οποίου το μεγαλείο φάνηκε στο πάθος του για τον άνθρωπο.³⁸⁴

Όμως, τα πιο έκδηλα χαρακτηριστικά του Μεγάλου Ιεροεξεταστή είναι το ψέμα, με το οποίο προσπαθεί να πείσει τους πιστούς για τον ερχομό της τέλει κοινωνίας χωρίς τον Θεό, καθώς και το πάθος, με το οποίο εναντιώνεται στην αλήθειά Του. Ψέμα είναι ο τρόπος εναντίωσης στη θεία αλήθεια, μια διαστρέβλωση της πραγματικότητας ώστε τη θέση της αλήθειας να πάρει μια άλλη εκδοχή που συμφέρει τον καθένα. Ο Μπούμπερ δίνει έμφαση στο ψέμα ως συγκεκριμένο κακό που ο ίδιος ο άνθρωπος εισήγαγε στη Φύση. Το γεγονός αυτό δημιουργεί ρήγμα στα θεμέλια της κοινωνίας των ανθρώπων και του ίδιου του προσώπου.³⁸⁵ Με αυτόν τον τρόπο στη θέση της αρμονίας και της τάξης έρχεται η ταραχή και ο πόλεμος, το μίσος και η εχθρότητα. Ο Μεγάλος Ιεροεξεταστής γνωρίζει το καλό και την αλήθεια, αλλά ηθελημένα επιλέγει το ψέμα και τη διαβολή της αλήθειας. Ξεπροβάλλει λοιπόν ως αντίθετο του καλού όχι το κακό, αλλά το ψέμα και η διαστρέβλωση. Ο καλύτερος κόσμος που ο Ιεροεξεταστής επαγγέλλεται θεμελιώνεται στο κακό, το ψέμα και το πάθος που το συνοδεύει, και αυτά δικαιολογούνται διά του απώτερου στόχου, την επικράτηση του καλού.

Το ψέμα δεν γεννιέται μόνον από την κακή βούληση· γεννιέται από τα πάθη³⁸⁶ που αποτελούν πρόσφορο έδαφος για το θάνατο, γιατί το ψέμα

³⁸⁴ *Ibid.*, σ. 69. «Ίσως το πάθος για τον άνθρωπο πηγαίνει πέρα από ένα ορισμένο επίπεδο που είναι απλώς ανθρώπινο. Δεν είναι η ουσία της θείας καρδιάς αυτό το ίδιο πάθος, και δεν θα υπήρχε εδώ ένα από αυτά τα μυστηριώδη 'περάσματα στο όριο' [δηλαδή, 'οριακά στάδια']; Ίσως είναι απαραίτητο να είναι ένας άγιος 'φιλόανθρωπος', με τον τρόπο του Θεού, ώστε να νιώσει τη βαθιά ανταπόκριση. Υπάρχει ένας καθαρτικός αθεϊσμός, σύμφωνα με τα λόγια του Jules Lagneau, 'εκείνο το άλας, το οποίο εμποδίζει την πίστη στο Θεό από το να διαφθείρει τον εαυτό της'. Σε αυτή τη λειτουργία προστασίας και διασφάλισης, συνεργάστηκε με χάρη. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Χριστός του Μύθου του Ντοστογιέφσκι είναι σιωπηλός και φιλάει το πρόσωπο του Μεγάλου Ιεροεξεταστή που σφίγγεται με πόνο.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

³⁸⁵ Βλ. Martin BUBER, *Good and Evil: Two Interpretations*, Εκδόσεις Prentice Hall, New Jersey 1953, σ. 7-9. «Οι δύο βασικές ιδιότητες, επί των οποίων στηρίζεται η κοινή ζωή των ανθρώπων. Το να εύχεσαι το καλό ή η καλή θέληση, που σημαίνει την ετοιμότητα να εκπληρώσω για τον άλλο ό,τι μπορεί να περιμένει από μένα στη μεταξύ μας σχέση - και η πίστη ή η αξιοπιστία - που σημαίνει μια υπεύθυνη συμφωνία μεταξύ των πράξεών μου και ρητών μου σκέψεων. Έχουν εξαφανιστεί τόσο απόλυτα, ώστε η βάση της κοινής ζωής των ανθρώπων έχει αφαιρεθεί. Το ψέμα έχει πάρει τη θέση, ως μια μορφή ζωής, της ανθρώπινης αλήθειας, δηλαδή της αδιαίρετης σοβαρότητας του ανθρώπινου προσώπου με τον εαυτό του και με όλες τις εκφάνσεις του.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

³⁸⁶ Βλ. Δ. ΔΡΙΤΣΑ, Δ. ΜΠΑΛΙΑΤΣΑ, Δ. ΚΑΡΑΜΑΤΣΚΟ, *Λεξικό των πρωτοχριστιανικών, βυζαντινών όρων*, Αθήνα, Εκδόσεις Έννοια, 2005, σ. 246. «Τα

αμβλύνει το πνεύμα, τη σωφροσύνη και την οξυδέρκεια. Εδώ φαίνεται ότι το πάθος, όπως το περιγράφει ο Ντοστογιέφσκι, αποτελεί εμπόδιο στην πραγμάτωση του προσώπου, κατ' επέκταση παρεμποδίζει την άσκηση της ελευθερίας του προσώπου.³⁸⁷ Τα προαναφερθέντα περί στρέβλωσης της αλήθειας και αλλοίωσης της βούλησης μας οδηγούν στον ελκυστικό παράγοντα της οκνηρίας.³⁸⁸ Τα καλύτερα πνεύματα μπορούν να υποχωρήσουν μπροστά στη δελεαστική δύναμη της οκνηρίας και να καμφθούν. «Ο Μεγάλος Ιεροεξεταστής είναι γέρος και κουρασμένος γιατί η γνώση του είναι πικρή. Ξέρει ότι οι άνθρωποι είναι περισσότερο οκνηροί παρά δειλοί και πως προτιμούν την ειρήνη και τον θάνατο από την ελευθερία επιλογής ανάμεσα στο καλό και το κακό.»³⁸⁹

Ο Ντοστογιέφσκι επιδίωξε να περάσει τους χαρακτήρες του δια πυρός και σιδήρου, μέσα από την κόλαση, τα πάθη, τα δεινά και τον πόνο. Ο πόνος είναι συνέπεια του κακού, εμφανίστηκε με το προπατορικό αμάρτημα. Αλλά ο πόνος είναι επίσης ο μονόδρομος προς τη λύτρωση και τον Παράδεισο, γιατί αφυπνίζει και ελευθερώνει τον άνθρωπο, που έχει ροπή προς την πτώση.

Τα βάσανα της ζωής, η αδικία, το κακό είναι συνεπώς και τρόποι προς την υπέρβαση, ξυπνούν τον άνθρωπο από την πνευματική του οκνηρία και τον οδηγούν έξω από τα όρια της αδρανούς ύπαρξης, έξω από το πλατωνικό σπήλαιο του περικλειστού εαυτού. Τα κρυμμένα σημεία αποκαλύπτονται στο φως της αλήθειας. Αν λοιπόν τα δεινά και τα πάθη δεν μπορούν να δικαιολογηθούν, ο Ντοστογιέφσκι ανιχνεύει ωστόσο ένα νόημα στην ύπαρξη τους. Κατ' αυτόν, δεν είναι η ευκλείδεια λογική που αποκαλύπτει το

πάθη/το πάθος, = στα πλαίσια της χριστιανικής ηθικής και βιοθεωρίας ονομάζονται τα ελαττώματα και οι αδυναμίες εκείνες του ανθρώπου, που συνδέονται με την ψυχοσωματική υπόστασή τους. Αυτό συμβαίνει όταν ο άνθρωπος κυριεύεται από σκέψεις και επιθυμίες, οι οποίες πραγματικά τον καθιστούν δούλο τους. Η ζωή των αγίων και των ασκητών ήταν ένας διαρκής αγώνας εναντίον των παθών, που εμφωλεύουν μέσα στην ανθρώπινη ύπαρξη.»

³⁸⁷ Βλ. Paul EVDOKIMOV, *The Struggle with God*, σ.72. «Κάθε πάθος φέρει μέσα του το σπόρο του θανάτου, καθώς εξασθενίζει το πνεύμα της κρίσης. Ομοίως, κάθε κακό δεν δικαιολογείται από έναν καλό σκοπό, γιατί αυτό είναι ήδη η άρνησή του. Κάποιος μπορεί να πει ακριβώς το αντίθετο· τα καλά που γίνονται για έναν κακό σκοπό επίσης θα μετατραπούν σε κακό. Είναι εξ ολοκλήρου θέμα βάσης και αρχής. Οι πειρασμοί δεν έρχονται ποτέ στις προσδοκίες που διεγείρουν.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

³⁸⁸ *Ibid.*, σ. 74, «Ο Ντοστογιέφσκι και ο Μπωντλαίρ είπαν ότι ο κόσμος θα χαθεί, όχι από πολέμους, αλλά από μια γιγαντιαία και αφόρητη πλήξη, όταν, από ένα χασμουρητό, μεγάλο όσο κι ο κόσμος, θα εμφανιστεί ο διάβολος.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

³⁸⁹ Βλ. Αλμπέρ ΚΑΜΥ, *Ο επαναστατημένος άνθρωπος*, σ. 108.

νόημα της ζωής και απαντά στο ερώτημα γιατί υπάρχει το κακό. Ισχύει βεβαίως και το ότι ο άνθρωπος μπορεί να επαναστατεί και να εναντιώνεται στον Θεό λόγω των προσωπικών του βασάνων και δυσκολιών, θεωρώντας ότι υποφέρει άδικα, γι' αυτό επιθυμεί να τα αφανίσει και να τα εξαλείψει. Αυτό και μόνο μερικές φορές αρκεί για να τον οδηγήσει σε απόγνωση, σε φανατισμό και έχθρα προς τους συνανθρώπους και τον Θεό.

Εν κατακλείδι, δεν μπορεί να βρεθεί μια ορθολογική και λογικά αποδεκτή δικαιολογία για την ύπαρξη του πόνου, του κακού και της αδικίας. Είναι ένα δεδομένο της πραγματικότητας που μπορεί να υποστεί διόρθωση με την ελεύθερη βούληση, τη δοσμένη στον άνθρωπο για να επιλέγει το καλό αντί του κακού. Όμως, δεν μπορούμε να μιλάμε για την πλήρη εξάλειψή τους. Αυτή η θλιβερή πραγματικότητα ανάγκασε τον Ίβαν να αναζητήσει τρόπο και δρόμο προς την απελευθέρωση – έστω βίαιη – από την οδυνηρή πραγματικότητα. Δεν το κατάφερε και οδηγήθηκε σε μεγαλύτερη απελπισία και απόγνωση. Προηγήθηκε σ' αυτόν η απαίτηση να κατανοήσει το νόημα της ζωής και της υπάρξεως και έπειτα να αποδεχθεί την ίδια τη ζωή με όλες τις δοκιμασίες της.³⁹⁰ Αντιθέτως, ο στάρετς Ζωσιμάς θα δώσει το παράδειγμα, το *modus vivendi*, υποδεικνύοντας πως είναι καλύτερο να αποδεχθούμε τη ζωή εν ταπεινώσει και μέσω δοκιμασιών, για να καταλήξουμε στη λύτρωση και την ελευθερία. Μας καθοδηγεί έτσι πρώτα στη σύγκρουση με τον κακό μας εαυτό, την υπερηφάνεια και την έπαρση.

Ακολουθώντας την κεντρική ιδέα περί αλληλένδετης σχέσης κακού και ανθρώπινης ελευθερίας, φτάνουμε στην κρίσιμη συσχέτιση της ελευθερίας, του κακού και της σπουδαιότητας του προσώπου. Το κακό δεν είναι ένα εξωτερικό συμβάν ή παρέμβαση *ex nihilo*, αλλά το αποτέλεσμα της ανθρώπινης επιλογής να αγνοηθεί η σχέση με το καλό και αγαθό. Είναι άμεσο αποτέλεσμα της παραβίασης της ελεύθερης βούλησης και ως τέτοιο βρίσκει το αντίδοτό του ακριβώς στην ελεύθερη βούληση. Η διαμόρφωση ζώντων, ολοκληρωμένων προσώπων που δεν θα καθοδηγούνται από τις αισθήσεις, αλλά από την ηθική γνώση, την αρετή, την αγαθή βούληση και το έντονο αίσθημα ευθύνης για τον Άλλο είναι ένας τρόπος αντιμετώπισης του κακού. Γι' αυτό και ο Ντοστογιέφσκι παραθέτει το παράδειγμα του Αλιόσα, ενός νέου που έχει επιλέξει το αγαθό άνευ όρων, καθώς και του στάρετς Ζωσιμά ως ολοκληρωμένου, γαλήνιου ανθρώπου που αποπνέει την πληρότητα της εν Θεώ ζωής. Είναι σαν να δοκίμασε ο Ντοστογιέφσκι κάθε λογής πταίσμα προηγουμένως, το εξέφρασε στους επί μέρους χαρακτήρες του, ανέβηκε τον Γολγοθά των δοκιμασιών, των παραπτωμάτων, πορεύτηκε την οδό του ασώτου υιού και εν τέλει βρήκε τον δρόμο της σωτήριας επιστροφής, επιφυλάσσοντας για μας τον χαρακτήρα του Ζωσιμά ως την «άλλη» παρακαταθήκη και αποτίνοντας ο ίδιος φόρο τιμής σε τέτοιες υπάρξεις.

³⁹⁰ Βλ. Predrag CICOVACKI, "Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil", σσ. 224-5.

VI. Η ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

VI.1. Ο στάρετς Ζωσιμάς και το τέλειον του προσώπου

Ο Αλιόσα, το κεντρικό πρόσωπο, είναι δόκιμος μοναχός σε μοναστήρι – μια καινοτομία στην κατά τα άλλα πυρετώδη πλοκή των μυθιστορημάτων του Ντοστογιέφσκι. Ο ήρωας είναι ήρεμος, ολοκληρωμένος και μοιάζει να μην τον αγγίζει ο θόρυβος της κοσμικής ζωής και τα πάθη που χαρακτηρίζουν τους Καραμάζωβ. Εκείνος ανήκει στον κόσμο της πνευματικότητας, της γαλήνης και της εσωστρέφειας, ενώ η πλοκή εκτυλίσσεται πέραν αυτού. Όπως και στα υπόλοιπα έργα του Ντοστογιέφσκι, εκχωρείται εδώ μέγιστη προβολή σε χαρακτήρες περίπλοκους, με σκοτεινή όψη, υποβόσκουσα έξαρση, γεμάτους προβλήματα· σε αυτούς παρέχεται η ευρυχωρία να ξεδιπλώνουν τον εσωτερικό τους κόσμο, γεμάτο από ηθικά παραπτώματα και πάθη. Αυτός ο σκοτεινός κόσμος των προσώπων κεντρίζει την προσοχή μας σε όλα τα έργα του Ντοστογιέφσκι, παρόλο που ο συγγραφέας, πλάθοντας τους χαρακτήρες του, τους τοποθετεί συχνά υπό την οπτική του αντιπαραδείγματος. Επί του προκειμένου, η οικογένεια του Αλιόσα, οι Καραμάζωβ, είναι η αρένα του πάθους, των εμφανών και υπόκωφων συγκρούσεων μεταξύ πατέρα Φιόντορ και υιών Ντμήτρι, Ίβαν και Σμερντιάκωφ, η δε λυτρωτική λύση προτείνεται με το παράδειγμα του Αλιόσα και του στάρετς Ζωσιμά, δύο ανθρώπων που αποκόπηκαν με αποφασιστικότητα και σθένος από τα κοσμικά πάθη και τον ταραχώδη βίο. Ελλείψει του δραματικού στοιχείου στη ζωή των δύο αποτραβηγμένων από τα εγκόσμια ηθικών παραδειγμάτων, οι κριτικοί είχαν κυρίως επικεντρωθεί στις μορφές που συγκλονίζονται από πάθη και μονοπωλούν το ενδιαφέρον του αναγνώστη, όπως εκείνο του Ίβαν, του Ντμήτρι ή της Γκρούσενκα. Όμως, αν παρατηρήσουμε τον Αλιόσα, θα δούμε ότι αυτός είναι παρών σε όλες τις σημαντικές εξελίξεις και τα γεγονότα του μυθιστορήματος, μετέχοντας του πόνου και κατανοώντας το αδιέξοδο που βιώνουν τα αδέρφια του· ωστόσο, η στάση και το ήθος του πόρρω απέχουν από τις υψίφωνες αντιδράσεις στις οποίες οι άλλοι χαρακτήρες συνηθίζουν τον αναγνώστη.

Σ' αυτό το κεφάλαιο θα επικεντρωθούμε στα δύο αυτά αποτραβηγμένα από τον κόσμο πρόσωπα, τα τόσο σημαντικά για τον ίδιο τον συγγραφέα, γιατί οι χαρακτήρες τους επιφέρουν την κάθαρση επί του συνόλου του ντοστογιεφσκικού έργου. Η απλότητα και η απλοϊκότητά τους συνηχούν με την πρόταση του συγγραφέα για μια απλή, ταπεινή, ενάρετη ζωή και πίστη – όλα όσα λυτρώνουν τον άνθρωπο από το υπαρξιακό αδιέξοδο και την αυτοκαταστροφή. Θα προσπαθήσουμε να φωτίσουμε τις όψεις του χαρακτήρα τους ώστε να κατανοηθεί τι εστί όντως πρόσωπο.

«Μια Χριστοκεντρική φιγούρα, όπως εκείνη του Αλιόσα, λειτουργεί ως συνείδηση σε πολλούς άλλους χαρακτήρες και συχνά ονομάζεται χερουβείμ, άγγελος ή άγιος. Εκείνος γυρίζει το άλλο μάγουλο, αγαπά,

*συγχωρεί και υποφέρει για τους συνανθρώπους του. Δεν ασχολείται με τα του κόσμου. Και στο τέλος περιβάλλεται από τους μαθητές.»*³⁹¹

Η στάση του Αλιόσα είναι αναπάντεχη, ο νεαρός παρουσιάζεται ως λύση και λύτρωση που τείνει το χέρι προς όλους τους υπόλοιπους βασανισμένους χαρακτήρες του έργου που δεν μπόρεσαν να βρουν απάντηση στα μεγάλα ζητήματα της εσωτερικής ελευθερίας, της εφικτής ευτυχίας, της γαλήνης και της προσωπικής ολοκλήρωσης. Εν ολίγοις, της τελειότητας. Κατ' αρχάς ο Αλιόσα συναντά την τελειότητα στο πρόσωπο του στάρετς και αποφασίζει να ακολουθήσει τις διδαχές του, μέσω υπακοής και ταπείνωσης – μιας οδού διαμετρικά αντίθετης από εκείνην που έχει επιλέξει ο λογοκρατικός Ίβαν. Ο γέροντας τον συμβουλεύει να αγαπά τους πάντες, ακόμη και εκείνους που συνειδητά επιλέγουν την ανηθικότητα και τη διαφθορά· επίσης, τον προτρέπει στην ετοιμότητα της προσφοράς, της χαράς, πρωτίστως της ταπεινοφροσύνης και της ηρεμίας – καταστάσεις του πνεύματος που θα τον κρατούν μακριά από τον θόρυβο του κατακερματισμένου κόσμου.³⁹² Αυτός είναι ο μόνος τρόπος να φτάσει κανείς στην τελειότητα. «Ο τέλειος άνθρωπος συνεπώς είναι μόνον εκείνος που είναι όντως πρόσωπον, εκείνος δηλαδή που υφίσταται, που έχει τον “τρόπον υπάρξεως” του, που συνιστάται ως ον, κατά τον τρόπον ακριβώς με τον οποίον και ο Θεός υφίσταται ως ον- αυτό σημαίνει “υποστατική ένωσις” στην γλώσσα της ανθρώπινης υπάρξεως.»³⁹³ Ο Αλιόσα, από όλα τα αδέρφια Καραμάζωβ, επιλέγει τη δυσκολότερη οδό, αυτήν της αυτοπραγμάτωσης που τελικά θα αποδειχθεί ως η πλέον ομαλή και εύκολη οδός, μακριά από τριβές και χτυπήματα της μοίρας. Ο Αλιόσα είναι ο μόνος που εγκαταλείπει το Εγώ του ως κρίσιμο κριτήριο επιλογής, και αντ' αυτού επιλέγει την πίστη στην αρετή και τη δυναμική της σχέσης με τον Θεό, που θα επικρατήσει πάνω από όλες τις φαινομενικές νίκες του κακού.

VI.1.1. Νόμος ή συμπόνια

Όμως η δυσκολότερη και ίσως η πιο παράδοξη συμπεριφορά βρίσκεται στην προτροπή του στάρετς Ζωσιμά να αισθάνεται κανείς υπεύθυνος

³⁹¹ Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters*, σ. 190

³⁹² *Ibid.*, σ. 202. «Η διατήρηση της ταπεινότητας είναι απαραίτητη στη μέθοδο του Ζωσιμά να ελέγχει την πραγματικότητα, αλλά τόσο ο ίδιος όσο και ο Αλιόσα βλέπουν τους εαυτούς τους ως εξαιρετικούς ανθρώπους και πρέπει να αγωνίζονται διαρκώς ενάντια στο να βιώνουν αυτό το αίσθημα της ανωτερότητάς τους.» (Μτφ. της συγγραφέα)

³⁹³ Βλ. Ιωάννη ΖΗΖΙΟΥΛΑ, Μητροπολίτη Περγάμου, “Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοια του προσώπου”, in: *Ιμάτια Φωτός Αρρήτου, διεπιστημονική προσέγγιση του προσώπου*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Πουρναρά, 2002, [73-123], σ. 110.

για τις αμαρτίες και τα παραπτώματα των άλλων· όχι μόνο αυτό, αλλά και κάτι παραπάνω, πρέπει να νιώθει συν-ένοχος, γιατί δεν έγινε ο φωτοστάτης που θα έδειχνε στον πεπτωκότα άνθρωπο είτε πώς να αποφύγει το σφάλμα είτε πώς να βρει τον δρόμο προς τη λύτρωση. Πρόκειται για έναν παράλογο κανόνα, που δεν συνάδει με την κοινή λογική, λειτουργεί όμως λυτρωτικά για τον Αλιόσα, γιατί δίνει τη λύση στη φιλοσοφική θεώρηση του Ίβαν και στον Μεγάλο του Ιεροεξεταστή. Έχουν ένα κοινό γνώρισμα ο στάρετς και ο Ιεροεξεταστής, τον τρόπο που βλέπουν και αντιμετωπίζουν τους ανθρώπους ως παιδιά.³⁹⁴ Η διαφορά τους έγκειται στο ότι ο Μεγάλος Ιεροεξεταστής τούς στερεί την ελεύθερη βούληση θεωρώντας τους ανίκανους να την χειριστούν, και αφαιρώντας τους την ευθύνη αποκλείει τη δυνατότητα διόρθωσής τους, ενώ ο στάρετς Ζωσιμάς, ελαφραίνει την τεράστια ευθύνη που φέρουν, λέγοντας πως η πτώση οφείλεται στην αρρώστη και διεφθαρμένη φύση τους, που έχει ανάγκη από τη συμπόνια μας. «Αυτό που περιμένει ο Θεός από τον άνθρωπο δεν είναι η δουλική υποταγή, ούτε η υπακοή ούτε ο φόβος της καταδίκης, αλλά η ελεύθερη δημιουργική πράξη. Αλλά τούτο ήταν κρυμμένο μέχρι τον ορισμένο καιρό. Η αποκάλυψη που σχετίζεται με αυτόν δεν μπορεί να είναι μόνο θεία· πρέπει να είναι θεανθρώπινη αποκάλυψη, όπου ο άνθρωπος έχει μια ενεργό και δημιουργική μετοχή. [...] Το αμάρτημα δεν έγκειται στην ανυπακοή των εντολών και απαγορεύσεων του Θεού, αλλά στην δουλικότητα, στην απώλεια της ελευθερίας, στην υποταγή στον κατώτερο κόσμο, στην διάσχιση θείου-ανθρώπινου δεσμού.»³⁹⁵ Ο στάρετς Ζωσιμάς είναι παράδειγμα ανθρώπου εξολοκλήρου δοσμένου στην προσφορά, την αγάπη προς τον πλησίον και πιστού υπηρέτη της αρετής. Ο χαρακτήρας του αντανακλά τους μεγάλους πνευματικούς ανθρώπους της Ρωσίας της εποχής εκείνης, που επηρέασαν βαθύτατα τον Ντοστογιέφσκι.³⁹⁶ Στον στάρετς Ζωσιμά δεν θα συναντήσουμε ίχνος έπαρσης και

³⁹⁴ Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters*, σ. 203. «Ο Αλιόσα συνεχίζει λέγοντας ότι ο Πατέρας Zossima μία φορά του είπε 'να φροντίζει για τους περισσότερους ανθρώπους ακριβώς όπως θα έκανε για τα παιδιά καθώς και για ορισμένους από αυτούς όπως θα έκανε για τους αρρώστους στα νοσοκομεία'. Αυτό είναι πολύ καλοπροαίρετο, αλλά είναι επίσης και προστατευτικό. (Δεν θεωρούσε και ο Μεγάλος Ιεροεξεταστής, επίσης, τους περισσότερους ανθρώπους όπως τα παιδιά, ότι έπρεπε να τους προσέχουν εκείνοι που γνωρίζουν;)» (Μτφρ. της συγγραφέα)

³⁹⁵ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Αλήθεια και Αποκάλυψη*, σ.188.

³⁹⁶ Βλ. Malcolm V. JONES, *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*, Anthem Press, London, 2005, σ. 148. «Ορισμένες από αυτές τις παραδόσεις έχουν παραλειφθεί σε γραπτή μορφή και έχουν, όπως έχει πειστικά υποστηριχθεί, τροφοδοτήσει την απεικόνιση, ακόμη και τον λόγο του Ζωσιμά στους Αδελφούς Καραμάζωβ. Ο Sergei Hackel έχει διαπραγματευθεί μια σειρά από αυτές. Για παράδειγμα, υπήρξε ο Γέροντας Αμβρόσιος της μονής της Όπτινα, ο οποίος, όπως ήταν η συνήθεια του, κατά πάσα πιθανότητα έδωσε στον Ντοστογιέφσκι διάφορα

υπερηφάνειας, χαρακτηριστικά που ανήκουν στους αμέτοχους των αγώνων ενάντια στα πάθη. Το ήθος του στάρετς Ζωσιμά εκφράζεται με λόγια μεγάλης απλότητας, ταπεινοφροσύνης και πλήρους επίγνωσης του αδύναμου της ανθρώπινης φύσης, καθώς απευθύνεται στον Φιόντορ Καραμάζωβ, κατά την επίσκεψη του δεύτερου στο μοναστήρι.

«– Ενδοξότατε στάρετς, αποφανθείτε. Σας προσβάλλω με τη ζωηρότητά μου ή όχι; ξεφώνισε ξαφνικά ο Φιόντορ Παύλοβιτς.

– Σας παρακαλώ και σας, είπε ο στάρετς με τον πιο υποβλητικό τρόπο, να μην ανησυχείτε και να μη νιώθετε καμιά συστολή μπροστά μου. Μην πιέζετε τον εαυτό σας, φερθείτε σαν να ήσασταν στο σπίτι σας. Και το κυριότερο, μην ντρέπεστε τόσο πολύ τον εαυτό σας γιατί από αυτό ακριβώς προέρχονται όλα.»

Αμέσως μετά ακολουθεί η ενθουσιώδης δήλωση του Φιόντορ, η οποία όμως μέσα της έκρυβε μια δόση κυνισμού:

«– Όσο για σας, πανιερότατε, σας εκφράζω τον ενθουσιασμό μου! Και τώρα με την παρατήρησή σας: ‘Να μην ντρέπομαι τόσο πολύ τον ίδιο τον εαυτό μου γιατί από δω ξεκινάνε όλα’ – με την φράση σας αυτή με διαπεράσατε πέρα για πέρα και διαβάσατε μέσα μου. Γιατί έτσι ακριβώς γίνεται: όταν μπαίνω πουθενά, μου φαίνεται πως είμαι ο πιο πρόστυχος από όλους και πως όλοι με νομίζουν για παλιάτσο. Τότε λοιπόν λέω και εγώ μέσα μου: ‘Άσε να κάνω στ’ αλήθεια τον παλιάτσο. Δε με νοιάζει για τη γνώμη σας γιατί όλοι σας, μέχρι τον τελευταίο, είσατε πιο ποταποί από μένα!’ Γι’ αυτό είμαι παλιάτσος, από την ντροπή μου παίζω τούτο το ρόλο, από την ντροπή, ενδοξότατε στάρετς. Από φοβισμένη δυσπιστία κάνω όλη τούτη την φασαρία. Γιατί αν ήμουν βέβαιος πως, όταν μπαίνω κάπου, όλοι θα με δεχτούνε σαν τον ευγενικότερο κι εξυπνότερο άνθρωπο, Θεέ μου! Τι καλός που θα ήμουν τότε!

Δάσκαλε!, είπε και ξαφνικά έπεσε στα γόνατα. Τι πρέπει να κάνω για να κληρονομήσω την αιώνια ζωή;»³⁹⁷

βιβλία επ' ευκαιρία της σύντομης επίσκεψής του στο μοναστήρι με τον Vladimir Soloviev το καλοκαίρι του 1877. Ο Hackel υποστηρίζει ότι οι ταξιδιωτικές ιστορίες του μοναχού Παρθενίου μπορεί να έχουν επηρεάσει το ύφος παρουσίασης του Ζωσιμά και ότι ο Ντοστογιέφσκι ήταν, επίσης, σε θέση να αντλήσει έμπνευση από την περιγραφή της επίσκεψης του Παρθενίου στον Γέροντα Leonid. Ο πρόσφατα αγιοποιημένος Τύχωνα του Ζαντόνσκ, τον οποίο ο Ντοστογιέφσκι δήλωσε ότι είχε από πολύ καιρό πριν καλωσορίσει στην καρδιά του, ήταν πλούσια εκπροσωπημένος στη βιβλιοθήκη του και ο ίδιος αναγνώρισε ανοιχτά την επιρροή στον Ζωσιμά ορισμένων ομιλιών του Τύχωνα.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

³⁹⁷ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, Τόμος Α', σσ. 80-81.

Ο στάρετς είναι παράδειγμα ανθρώπου που έχει νικήσει το μεγάλο του πάθος και από τον δρόμο της ταπεινοφροσύνης οδηγήθηκε στην ελευθερία και τη θέωση.³⁹⁸ Εν ολίγοις, οι θεμελιώδεις αρετές κατά την διδασκαλία του στάρετς Ζωσιμά είναι η ανιδιοτελής αγάπη προς τον πλησίον, η χαρά του πνεύματος, η ταπεινοφροσύνη και η ακούραστη προσπάθεια στην αυτόβουλη προσφορά για το συμφέρον του πλησίον. Το να προσφέρει ει δυνατόν στον άλλον και να επιμένει κανείς στην απόλυτη ευθύνη για τις

³⁹⁸ Ο όρος *θέωση* έχει ιδιαίτερα σημαντική σημασία στην ηθική ολοκλήρωση του ανθρώπου. Στο *Λεξικό φιλοσοφικών όρων*, της Αιμιλίας Ξανθοπούλου (εκδόσεις Μέδουσα, Αθήνα 2006), σ. 270, συναντάμε τον εξής ορισμό: «Η ένωση της ανθρώπινης φύσης με το θείο, που εκφράστηκε από τον Πλάτωνα, τους νεοπλατωνικούς και τους χριστιανούς μυστικιστές του μεσαίωνα, ως το ύψιστο τέλος του ανθρώπου, περιγράφεται με τον όρο 'θέωση'. Ο θεοφιλής άνθρωπος, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, οδηγείται βαθμιαία προς την θέωση τονίζοντας συγχρόνως ότι κανένας στην πραγματικότητα δεν θέλει αν γίνει θεός, με την οντολογική έννοια, αλλά οφείλει ως θνητή φύση που είναι, να αντιμετωπίζει την προοπτική της αθανασίας και να μην οδηγείται μόνο προς τη θεώρηση θνητών πραγμάτων. (Ηθικ. Νικομ. Κ 1177b 31-34). Ο Πλάτων αναφέρει επίσης, ότι τόσο ο νους όσο και η ιδέα τείνουν προς το Αγαθό, με αποτέλεσμα η κοσμική πραγματικότητα να λαμβάνει τελεολογική μορφή και να ολοκληρώνεται στον τελικό σκοπό του, το Αγαθό. Ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί αντίστοιχα το ρήμα 'θεώμαι', το οποίο έχει ετυμολογική συγγένεια προς το θεός, καθώς και το ουσιαστικό 'θέωση'. Σύμφωνα με τον Πλωτίνιο, τα όντα χωρίζονται σε αληθή και αναληθή. Τα πρώτα θεώνται, τα δεύτερα αποτελούν αντικείμενο θέασης και προκύπτουν από τη θέαση των πρώτων. Βασικές δε περιοχές της θέασης είναι οι ανθρώπινες πράξεις, η τάση για γνώση, η γέννηση και η δημιουργία. Αλλά αντίστοιχα προς την καθολική θεϊκή ματιά, που είναι στραμμένη προς τα αισθητά, οφείλει και το ανθρώπινο βλέμμα να είναι στραμμένο προς την θεϊκή σημαντικότητα, προς το 'παν δει βλέπειν' (Πλωτ. *Ενν.Π* 9. 9-76) ή όπως αναφέρει αλλού 'τα πάντα τείνουν προς τη θέωση' (*Ενν. Π* 8. 1-2). Κατά την χριστιανική θεολογία και τη χριστολογική ερμηνεία, με τον όρο 'θέωση' αποδίδεται το ανθρωπολογικό πρόβλημα. Με την πτώση απομακρύνεται η ψυχή από το θεό και δεν μπορεί να κατευθύνει το βλέμμα της προς αυτόν, επειδή υποδουλώνεται στην ύλη. Με το μαρτύριο του Χριστού και την Ανάστασή του, ο άνθρωπος νίκησε τη δουλεία και κινείται, για να ξαναποκτήσει την πνευματικότητά του. Η τελική πνευματοποίηση θα επέλθει με τη συντέλεια του αιώνα, οπότε θα πραγματοποιηθεί και η θέωση. Τη θεωρία αυτή ιδιαίτερα υποστήριξαν οι μυστικιστές του μεσαίωνα, οι οποίοι προφανώς και υπό την επίδραση της στωικής 'περί της δι' όλων κράσεως' θεωρίας, αποδέχονται ως τέρμα την ύψωση της ψυχής και τη συνένωσή της με το θεό. Ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος αποδεχόταν ότι η προσέγγιση του θεού και η θέωση μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσα στον παρόντα κόσμο με την κάθαρση των αισθήσεων. Οι Ησυχαστές περιγράφουν τρία στάδια του ανθρώπου προς την ύψωσή του: α) η πρακτική ασκητική, β) η έλλαμψη μέσω της φυσικής θεωρίας, και γ) το μυστικό στάδιο της ένωσης.»

πράξεις του άλλου, τον καθιστά υπεύθυνο μπροστά σε όλη την ανθρωπότητα. Παράδοξο είναι ότι ένα τέτοιο βαρύ φορτίο δεν απολήγει σε καταστροφή για τον άνθρωπο που την ασκεί, αλλά μάλλον μεταστρέφεται σε ένα είδος πνευματικής απελευθέρωσης ή εξιλέωσης. «Αυτή η γνώση είναι τόσο σημαντική, γιατί μέσω εκείνης εμείς διατηρούμε την ταπεινοφροσύνη μας, φυλαγόμαστε από το να κρίνουμε τους άλλους, και αποφεύγουμε να επαναστατήσουμε εναντίον του Θεού.»³⁹⁹ Η γνώση της ταπείνωσης είναι η οδός της πνευματικής ανύψωσης, της ενάρετης ζωής και της προσωπικής ολοκλήρωσης.

Κατά τον Καντ, η ηθική του οποίου έμοιαζε στα μάτια του Σίλερ με την ηθική και το ήθος ενός καλόγερου,⁴⁰⁰ δεν αρκεί μόνο να κάνει κανείς καλές πράξεις για τους άλλους. Πρέπει να προσφέρει την καλή πράξη με τρόπο που να είναι σύμφωνος με την ιδέα που ο δέκτης της καλής πράξεως έχει για την ευτυχία.⁴⁰¹ Η ηθική του στάρετς Ζωσιμά εν αντιθέσει με εκείνη του Καντ, δείχνει επιείκεια, συμπόνια και ελεημοσύνη χωρίς όμως να κάνει ηθικούς συμβιβασμούς και υποχωρήσεις. Το συναίσθημα της συμπόνιας συγκαταλέγεται και αυτό στις αρετές που επιδιώκονται. Ο Καντ θεωρεί πως το μόνο συναίσθημα που χωρεί στην ηθική του φιλοσοφία είναι εκείνο του σεβασμού προς τον Νόμο.⁴⁰² «Η ηθική φιλοσοφία πρέπει να διαμορφωθεί όχι με βάση την ηθική πράξη και κάτω από τον έλεγχό της, αλλά εντελώς

³⁹⁹ Βλ. Bernard J. PARIS, *Dostoevsky's Greatest Characters*, σ. 204

⁴⁰⁰ Βλ. Ευάγγελου ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, *Η Ηθική*, Εκδόσεις Νόηση, Αθήνα 2010, σ. 148. «Θαυμαστής από τους φλογερούς του Kant, ο ποιητής Schiller γράφει γι' αυτή την άτεγκτη αυστηρότητα της καντιανής Ηθικής σε ένα γράμμα του (21 Δεκεμβρίου 1798): «Μένει πάντα μέσα στον Kant κάτι τι που, όπως και στον Λούθηρο, θυμίζει τον καλόγερο, τον καλόγερο που βέβαια άνοιξε τις πόρτες του κελιού του και έφυγε [...] Η καντιανή φιλοσοφία, στα ουσιαστικά σημεία, δεν επιτρέπει καμιά επιείκεια και έχει ένα χαρακτήρα τόσο αυστηρό που αποκλείει κάθε είδους συμβιβασμού. Αυτό για την αντίληψή μου είναι προς τιμήν της, γιατί δείχνει πόσο λίγο μπορεί να ανεχθεί την αυθαιρεσία. Έπειτα, μια τέτοια φιλοσοφία δεν θέλει να της κάνουμε υποκλίσεις.»

⁴⁰¹ Βλ. Jeanine GRENBERG, *Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption, and Virtue*, σ. 243. «... ο επίδοξος ευεργέτης δεν πρέπει απλά να προσπαθήσει να κάνει κάτι καλό για ένα άλλο άτομο, αλλά ειδικότερα πρέπει να συμμετάσχει σε αγαθοεργίες, σύμφωνα με την αντίληψη που έχει το άλλο άτομο για την ευτυχία, σε αντίθεση με μια επίδοξη πράξη ευεργεσίας αντιληπτή μόνο μέσα από τα μάτια της αυτο-αγάπης.» (Μτφρ. της συγγραφέα).

⁴⁰² Βλ. Ε.Π. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, *Πρακτική φιλοσοφία*, σ. 151. «Με το σεβασμό γίνεται υποκειμενικά συνειδητή η αντικειμενική αναγκαιότητα του Νόμου. Αφού η αγαθή βούληση και από κάθε είδος ψυχικής (παθολογικής) παρόρμησης πρέπει να λυτρωθεί και τους σκοπούς των πράξεων να μη λογαριάζει, άλλο δεν μένει για να την κινεί υποκειμενικά προς την αληθινή αρετή, παρά ο σεβασμός προς τον Νόμο.»

ανεξάρτητα από αυτήν. [...] Εμπρός στην ηθική συνείδηση θα ορθώσουμε όχι τον τύπο της τελειότητας που μπορεί να φτάσει ο άνθρωπος με τις πραγματικές του δυνάμεις, αλλά τις έννοιες του καθήκοντος και του ηθικού νόμου, όπως τις υπαγορεύει ο καθαρός πρακτικός Λόγος, παραγγέλλοντας στην ανθρώπινη βούληση όχι το τι μπορεί να επιτύχει, αλλά το τι πρέπει να επιδιώκει.»⁴⁰³ Ο Ντοστογιέφσκι σαφώς δεν εναντιώνεται στο Νόμο, αλλά δεν τον θεωρεί ως ύψιστο και αλάθητο κριτήριο της ηθικής αξιολόγησης των επιμέρους πράξεων και συμπεριφορών. Για τον Ντοστογιέφσκι ό,τι είναι νόμιμο δεν είναι πάντα δίκαιο και καλό, άρα δεν είναι δυνατόν να εκλαμβάνεται ως απόλυτο κριτήριο της ηθικής. Ο Φιόντορ Καραμάζωβ δεν έχει πράξει κάτι παράνομο εναντίον των παιδιών του, όμως ηθικά τα έχει ζημιώσει σε υπέρμετρο βαθμό. Γι' αυτό ο Ντιμήτρι δηλώνει πως ο πατέρας του δεν του χρωστάει κάτι νομικά, αλλά σίγουρα του χρωστάει ηθικά.⁴⁰⁴

Ο Esaulon τονίζει πως για τον Ντοστογιέφσκι η έκπτωση των ανθρωπινων σχέσεων σε απλώς νομοτελειακούς κανόνες είναι κατά κάποιο τρόπο άκαρπη και επικίνδυνη επιστροφή στην προ-χριστιανική εποχή.⁴⁰⁵ Ελλείψει χάριτος και συμπόνιας, οι σχέσεις των προσώπων είναι καταδικασμένες σε τυποποίηση και επανάληψη μιας νομοτέλειας που εκμαιεύει η ανθρώπινη αντίληψη και ως δημιουργήμα ανθρώπινο επιφέρει αλλαγές και γεννά λάθη. Κάτι που ίσχυε σε μια χρονική περίοδο ως κοινωνικά αποδεκτό και νόμιμο, σε μια άλλη ιστορική περίοδο είναι απεχθές και καταδικαστέο. Η ύπαρξη και το είναι που αντιμετωπίζονται αυστηρά και μόνο βάσει της νομοτέλειας, σε μια εποχή χαίρουν δικαίης αντιμετώπισης ενώ σε μία άλλη οδηγούνται σε καταστροφή. Ο Ντοστογιέφσκι τονίζει το πόσο σπουδαία είναι η χάρις, συμπόνια και η συγχώρεση για την εξομάλυνση παραπτωμάτων και παραβάσεων και για την ολοκληρωτική διόρθωση του κακού στον χαρακτήρα και την θέληση. Δηλαδή, θεωρεί ότι η ρίζα του

⁴⁰³ *Ibid.*, σ. 154.

⁴⁰⁴ Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, Α' 4, σ.111.

⁴⁰⁵ Βλ. Ivan ESAULOV, "The Categories of Law and Grace in Dostoevsky's poetics", in: *Dostoevsky and the Christian Tradition*, ed. By George Pattison and Diane Oenning Thompson, Cambridge Univ. Press, 2001, [116-132], σσ. 119-120, «Η ορθότητα και η νομιμότητα, σύμφωνα με τον Ντοστογιέφσκι, δεν είναι σε καμία περίπτωση η ανακάλυψη του Καθολικού πολιτισμού, μια έννοια που μερικές φορές αποδίδεται σε αυτόν. Αντιθέτως, για τον Ντοστογιέφσκι, η κυριαρχία στις ανθρώπινες σχέσεις των δικαστικών (νομικών) κριτηρίων εις βάρος των σχέσεων που βασίζονται στην Χάρη όπως αυτή γίνεται κατανοητή στα Ευαγγέλια, είναι μια άκαρπη και επικίνδυνη επιστροφή της ανθρωπότητας στην προ-Χριστιανική κατάσταση του κόσμου. [...] Σύμφωνα με τον Vysheslavtsev, ο οποίος βασίζει τη σκέψη του στον Άγιο Παύλο και την Ορθόδοξη αξιολογία, η αντινομία του Νόμου και της Χάριτος είναι η αντινομία 'δύο σπουδαίων συστημάτων αξιών', τα οποία είναι που είναι 'ασυμβίβαστα', με την έννοια ότι χρονικά αποκλείουν το ένα το άλλο.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

κακού βρίσκεται ήδη στις λαθεμένες, εγωιστικές σκέψεις και τάσεις, που οδηγούν τον άνθρωπο πέρα από την κοινωνία προσώπων. Ο Εσαούλοβ αναφέρει πολύ σωστά πως το κύριο παράπτωμα του Ρασκόλνικοβ δεν ήταν ο ίδιος ο φόνος ως βαρύ ποινικό αδίκημα, αλλά το γεγονός ότι ο φονιάς εθελούσια στερήθηκε της χάριτος και της κοινωνίας με τους άλλους, θέτοντας τον εαυτό του απέναντι και πάνω από τους άλλους.⁴⁰⁶ Αλλά εκείνο που θα τον συγκλονίσει και θα τον 'αναγκάσει' να αλλάξει, να μετανιώσει, είναι η συμπεριφορά της Σόνιας προς εκείνον, γεμάτη απέραντη συμπόνια και κατανόηση. Και η χάρις και η συμπόνια που είναι τόσο έντονα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της Σόνιας, προέρχονται από την μεγάλη της ταπεινοφροσύνη και την καρδιά γεμάτη αγάπη.

Εν τέλει, η συμπόνια είναι ένα συναίσθημα ή μια αρετή που απαιτεί κόπο στο να κατακτηθεί; Ίσως να είναι η αρετή που συντρέχει στο να κατακτηθούν άλλες κύριες αρετές, με τις οποίες ένα πρόσωπο καθορίζεται ως δίκαιο και αγαθό, αλλά είναι και η ίδια εξίσου σημαντική καθώς «ο Σοπεν-χάουερ έβλεπε στη συμπόνια το κατεξοχήν κίνητρο της ηθικότητας και την – ανυπέρβλητη και αδύνατον να ανατραπεί– προέλευση της αξίας της.»⁴⁰⁷

Ο στάρετς Ζωσιμάς θα δείξει συμπόνια και απαράμιλλο σεβασμό προς το βαρύ φορτίο που έμελλε να σηκώσει ο Ντμήτρι. Ο χαρακτήρας του Ντμήτρι διαπλάστηκε ώστε να διδάσκει, ακατέργαστος, απότομος, πολλές

⁴⁰⁶ *Ibid.*, σ. 128. «Η αληθινή ενοχή του έγκειται στο γεγονός ότι έχει στερούμενη Χάρη, ότι έπαψε να μετέχει στην κοινοτική ενότητα των ανθρώπων και έθεσε τον εαυτό του ενάντια στους άλλους ανθρώπους, προσπαθώντας ηθελημένα να καθορίσει την 'αξία' της ζωής της δικής του και των άλλων... Το νομικό έγκλημα είναι μόνο μία από τις συνέπειες αυτής της ενοχής. Ο Ντμήτρι Καραμάζωβ, από νομική άποψη δεν είναι ένας εγκληματίας που έχει παραβιάσει τα όρια των νομικών κανόνων: αυτός είναι ο λόγος που το Βιβλίο 12 έχει τον τίτλο 'Μία δικαστική πλάνη'. Ο Ίβαν, επίσης, δεν εγκαταλείπει τα όρια του νομικού χώρου. Ωστόσο, όπως ακριβώς και στην περίπτωση του Ρασκόλνικοβ, ο Ντοστογιέφσκι εφαρμόζει ένα άλλο κριτήριο σε αυτούς τους ήρωες, την παρουσία ή την απουσία της Χάριτος». (Μτφρ. της συγγραφέα) Επίσης, ο Χρ. Γιανναράς στο έργο του *Η Ελευθερία του ήθους*, Αθήνα, Εκδόσεις Ίκαρος 2011, σ. 303., πολύ σωστά επισημαίνει ότι: «Η πραγμάτωση της ζωής ως κοινωνίας έχει μια ηθική δυναμική απροσδιοριστία ασυμβίβαστη με κάθε οριστική σχέση ταυτότητας- με κάθε σχηματικό και νομικό προκαθορισμό της κοινωνίας.»

⁴⁰⁷ Βλ. André COMTE-SPONVILLE, *Μικρή πραγματεία περί μεγάλων αρετών*, (Μτφρ. Άντας Κλαμπατσέα), Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα, 2002, σ. 155. Επίσης, σ. 161, «Η συμπόνια αντιπαρατίθεται ευθέως στη σκληρότητα, που είναι ό,τι χειρότερο στον εγωισμό που διέπει τους πάντες, και μας οδηγεί κατά πολύ ασφαλέστερα από οποιαδήποτε θρησκευτική εντολή ή φιλοσοφικό αξίωμα.» Και σε άλλο σημείο: «... σεβασμός και συμπόνια είναι αυτά που συνιστούν το πνεύμα. Έτσι λοιπόν το πνεύμα γεννιέται μέσα στην οδύνη, την προσωπική οδύνη, και τότε έχουμε το κουράγιο, το θάρρος · την οδύνη του άλλου, και τότε έχουμε τη συμπόνια.»

φορές βίαιος, όμως στο βάθος αγνός και γενναίος. Λέγει χαρακτηριστικά: «Όλα είναι όμορφα σε αυτό τον κόσμο. Είναι όμορφα και ας είμαστε τόσο κακοί εμείς. Είμαστε κακοί και καλοί μαζί, και κακοί και καλοί...». ⁴⁰⁸ Ο Στάρετς γονατίζει μπροστά του και η γονυκλισία προοιωνίζεται την οδύνη και τον Γολγοθά που ο Ντμήτρι θα υποστεί για ένα έγκλημα που δεν έπραξε. Όμως, ο Ντμήτρι μετέχει της ευθύνης, είναι κατά τον Φρόυντ ένας από τους ηθικούς αυτουργούς του εγκλήματος: Οι τρεις αδερφοί, εκτός του Αλιόσα, φέρουν ευθύνη για τον φόνο του πατέρα, γιατί και οι τρεις έχουν περάσει στάδια παράνοιας, με τη σκέψη να απαλλαχτούν από την παρουσία του δια φόνου. ⁴⁰⁹ Έχοντας υπόψη αυτό το γεγονός, η συμπόνια και η ευσπλαχνία του στάρετς αποκτά μεγαλύτερο βάθος καθώς το έλεος θα βοηθούσε και θα λειτουργούσε ευεργετικά στην περίπτωση του Ντμήτρι, θα τον λύτρωνε από τον πειρασμό μιας αποτρόπαιης πράξεως, ακριβώς γιατί θα του πρόσφερε την ελπίδα ότι υπάρχει διέξοδος. Ο νόμος, από την άλλη, απλώς θα τον καταδίκαιε σε ισόβια τιμωρία χωρίς ίχνος ελπίδας για την επανόρθωση και αποκατάσταση της ηθικής και της ελευθερίας του προσώπου.

Ο Ντμήτρι αποδέχθηκε τον πόνο και την ταλαιπωρία ως τρόπο να απαλλαχτεί από τα δεσμά του πάθους και της άσκοπης ζωής του και μέσω του πόνου βρήκε το αληθινό του πρόσωπο και την ελευθερία του. Παραδόξως, η ελπίδα γεννάται από οδύνη και δρόμους οιονεί απέλπιδες. Ο Γκάμπριελ Μαρσέλ το εξηγεί λέγοντας πως «Στη βάση της ελπίδας υπάρχει η συνείδηση μιας κατάστασης που μας καλεί να απελπιζόμαστε (ασθένεια, απώλεια κ.τ.λ.). Να ελπίζω, σημαίνει να εμπιστεύομαι την πραγματικότητα, να βεβαιώνω ότι υπάρχει σ' αυτή κάτι, το οποίο θα θριαμβεύσει πάνω σ' αυτόν τον κίνδυνο.» ⁴¹⁰ Είναι εξαιρετικά σημαντικό το ότι ο ίδιος ο Ντμήτρι θα πει στο τέλος του βιβλίου πως βρήκε την ελπίδα, αναστήθηκε και βάδισε από το σκοτάδι στη ζωή, αναγνωρίζοντας τον δρόμο προς τη σωτηρία. Ο

⁴⁰⁸ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, Τόμος Α', σ. 85.

⁴⁰⁹ Βλ. Neal BRUSS, "The Sons Karamazov: Dostoevsky's Characters as Freudian Transformations", in: *The Massachusetts Review*, Vol. 27, No. 1 (Spring, 1986), [40-67], σ. 42. «Στη σελίδα αυτή του 'Ντοστογιέφσκι και Πατροκτονία', στο οποίο ο Φρόυντ διαπραγματεύεται το μυθιστόρημα, δηλώνει ότι 'όλα τα αδέλφια, εκτός από την αντιθετική φιγούρα του Αλιόσα, είναι εξίσου ένοχοι' για τη δολοφονία του αλόγιστου, άσωτου πατέρα τους. Στο μυθιστόρημα, η ενοχή για την πατροκτονία μετατοπίζεται σταδιακά από τον έναν αδελφό στον επόμενο. Και κάθε ένας από τους αδελφούς (συμπεριλαμβανομένου του 'αντιθετικού' Αλιόσα, του οποίου ο δεύτερος πατέρας, ο γέροντας Ζωσιμάς, πεθαίνει από φυσικά αίτια) υποφέρει από μια κρίση ή από ένα πυρετώδες παραλήρημα.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

⁴¹⁰ Βλ. Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935, σ. 108. Βλ. και Έλση ΜΠΑΚΟΝΙΚΟΛΑ-ΓΙΑΜΑ, *Gabriel Marcel, ο φιλόσοφος "οδοιπóρος"*, Αθήνα, Έννοια 2007, σ. 137.

Ντμήτρι θα ζει εξόριστος και φυλακισμένος, αλλά θα είναι ελεύθερος· βρήκε αυτό το κάτι, αυτή τη σπιθαμή ελπίδας που θα του δώσει δύναμη να αντέξει την εξορία και κάθε κακουχία, και αυτή βρίσκεται στην ελευθερία του νέου ανθρώπου, που άφησε πίσω του κάθε παράπτωμα, ό,τι παλιό τον έλκυε προς την καταστροφή, αναστήθηκε και βρήκε τη σωτηρία του.

VI.2. Κοινωνία προσώπων έναντι κοινωνικότητας

Αν ο μύθος του Μεγάλου Ιεροεξεταστή εστιάζει στη μάζα ατόμων που χειραγωγούνται επειδή τους αξίζει, ο Ντοστογιέφσκι προτάσσει την κοινωνία προσώπων και απαξιώνει την κοινωνικότητα που συνέχει τους ανθρώπους σε μάζα. Η κοινωνικότητα, ή το να μετέχει κανείς της κοινωνικής συνύπαρξης, καθιστά τον άνθρωπο μία απλή μονάδα, τον υποδουλώνει σε έναν αποκλειστικό τρόπο υπάρξεως που αντικειμενοποιείται από κοινωνικά προστάγματα και τα όρια. Τον υποχρεώνει να ακολουθεί συγκεκριμένους κανόνες και ως αντάλλαγμα να εισπράττει ορισμένες διευκολύνσεις. Το μέλος/άτομο δεν έχει καμιά υποχρέωση να αισθάνεται αλληλεγγύη, αγάπη, συμπόνια ή απλώς να κατανοεί τα λοιπά μέλη της κοινωνίας· αυτό επιτείνει τον απρόσωπο χαρακτήρα ενός συγκροτημένου μεν μορφώματος, στερούμενου όμως ζωτικών προθέσεων. Αντιθέτως, η κοινωνία προσώπων απαιτεί τη ζωντανή επικοινωνία των διαφορετικών και ταυτόχρονα όμοιων προσωπικοτήτων που δεν αλληλοαναιρούνται, αλλά συναντώνται στον κοινό άξονα πνεύματος και αγάπης. Η κοινωνία προσώπων ως οντολογικό γεγονός⁴¹¹, κρύβει μέσα της δυναμισμό πραγμάτωσης και ετερότητα έκφρασης. Τη διαφορά μεταξύ της κοινωνικότητας και της κοινωνίας προσώπων έχει περιγράψει και ο Μαρσέλ, αναφερόμενος στη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ *επικοινωνίας* και *κοινωνίας*. Η επικοινωνία που απλώς συμβαίνει χωρίς να γίνεται ουσιαστική και σημαντική για μας, καθιστά τον άλλο έναν άγνωστο, ενώ μια ουσιαστική σχέση που χαρακτηρίζεται

⁴¹¹ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Η ελευθερία του ήθους*, Αθήνα, Εκδόσεις Ίκαρος 2011, σ. 302. Ο Γιανναράς αναφέρει χαρακτηριστικά πώς προσδιορίζεται η κοινωνία των προσώπων. «Αν αντικειμενοποιήσουμε οριστικά το οντολογικό γεγονός της κοινωνίας στην ιστορική-φαινομενική του διάσταση, τότε παραμένουμε δέσμιοι της μεταφυσικής των συμβατικών νοηματικών ταυτοτήτων, υποκαθιστούμε απλώς με την έννοια κοινωνία την οντική σύλληψη του Είναι-καθ'εαυτό. Αν η κοινωνία είναι οντολογικό γεγονός και όχι οντική-νοηματική σύλληψη που αντικειμενοποιεί την ιστορική φαινομενικότητα, τότε προϋποθέτει τη δυναμική υπαρκτική του πραγμάτωσης, δηλαδή τον υποστατικό φορέα της δυνατότητας για κοινωνία, που είναι το κάθε μέλος της κοινωνίας. Και η δυνατότητα της κοινωνίας προϋποθέτει και τη δυνατότητα της μη κοινωνίας, δηλαδή την ελευθερία ως ορισμό του κοινωνικού γίνεσθαι.»

από αισθήματα συμπάθειας και αγάπης, είναι κοινωνία, και το άλλο πρόσωπο γίνεται το *Εσύ*.⁴¹² Ενδιαφέρουσα σχέση προσώπου και ελευθερίας αναδύεται και από την ματιά, τον τρόπο που αντιλαμβάνομαι τον συνάνθρωπο μου: «Όταν αντιμετωπίζω τον άλλον ως αυτός, τον μειώνω, τον περιορίζω σε μια φύση: 'ένα έμψυχο αντικείμενο που λειτουργεί με αυτόν τον τρόπο, κι όχι με τον άλλον'. Όταν όμως θεωρώ τον άλλον ως σύ, 'τον αντιμετωπίζω, τον συλλαμβάνω ως ελευθερία... διότι είναι ελευθερία, και όχι μόνο φύση.' Στην περίπτωση αυτή, συνεργάζομαι γι' αυτή του την ελευθερία, τον βοηθώ να απελευθερωθεί.»⁴¹³ Όταν βλέπω τον άλλον με αγάπη, του δίνω μια ευκαιρία να γίνει πρόσωπο, δηλαδή ελεύθερος από τα δεσμά της φύσης. Η αλληλουχία προσωπικής αυτοπραγμάτωσης και αγάπης έχει περιγραφεί από τον Νικόλαο Μπερντιάεφ στο φιλοσοφικό έργο *Πέντε στοχασμοί περί υπάρξεως*, και εκφράζει πιστότατα την στάση του Ντοστογιέφσκι που τοποθετεί τα κεντρικά ριζώματα της ηθικής στην καρδιά του ανθρώπου, στη συναισθηματική του σφαίρα. Το μυστήριο του προσώπου, κατά τον Μπερντιάεφ, «...αποκαλύπτεται μέσα στην αγάπη, μυστήριο μιας μοναδικής και αναντικατάστατης φυσιογνωμίας, μυστήριο που μένει κλειστό για όσους δεν αγαπούν.»⁴¹⁴ Και επειδή συνήθως υποδεχόμαστε το πρόσωπο του άλλου χωρίς αγάπη, χωρίς συμπάθεια, χωρίς καλοσύνη, η ταυτότητά του μένει ασύλληπτη. Το πρόσωπο είναι στενά δεμένο με την αγάπη. Μέσα από την αγάπη πραγματώνεται, μέσα από αυτήν υπερβαίνει τη μοναξιά.

Η αέναη διαδικασία της αποκάλυψης του προσώπου πραγματοποιείται στην ανακάλυψη του προσώπου του άλλου και μόνο έτσι μπορεί να ολοκληρωθεί, δηλαδή μέσω του άλλου, του πλησίον. Ειδάλλως, το Εγώ παραμένει κλεισμένο σε έναν φαύλο κύκλο αυτοαναφοράς χωρίς να ανοίγεται σε ένα άλλο πρόσωπο. Βγαίνοντας από το κλειστό και στατικό Εγώ, το πρόσωπο ανακαλύπτει τον δυναμισμό της αλλαγής χωρίς να «παραμορφώνεται» υπαρξιακά. Αυτό σημαίνει ότι η ύπαρξη ριζικά αλλάζει, συνάμα παραμένει ίδια και γνώριμη. Η κατάσταση κατά την οποία το πρόσωπο επιλέγει την κλειστή ακινησία, και δεν συναντά τον άλλον εν αγάπη, είναι εκείνη που μπορεί να χαρακτηριστεί ως προσωπική κόλαση. Ο Ντοστογιέφσκι θα επέλεγε τον ίδιο δρόμο της εν αγάπη συνάντησης των δύο προσώπων⁴¹⁵, εν αντιθέσει με τον Σάρτρ που θεωρεί την διαφορετική

⁴¹² Βλ. Gabriel MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, σσ. 192-193. Βλ. και Ε. Μπακονικόλα-Γιαμά, *Gabriel Marcel, ο φιλόσοφος "οδοιπόρος"*, σ. 53.

⁴¹³ *Ibid.*, σ. 55.

⁴¹⁴ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Πέντε στοχασμοί περί Υπάρξεως*, σ. 222.

⁴¹⁵ Βλ. Evgenia CHERKASOVA, *Dostoevsky and Kant, Dialogues on Ethics*, Amsterdam New York, Rodopi B.v. 2009, σ. 10. «Στα μυθιστορήματα του Ντοστογιέφσκι, βρίσκουμε μια τέτοια γνήσια philosophia cordis, ευαίσθητη στις

κατεύθυνση πιο εύλογη, θεωρώντας ότι ο Άλλος/οι Άλλοι είναι αυτοί που ταραίζουν και αποσταθεροποιούν τον κόσμο που έχω δημιουργήσει.⁴¹⁶ Ο ρόλος του Αλιόσα υπάρχει για να θυμίζει ότι ο τρόπος ύπαρξης που αποβλέπει στην ολοκλήρωση της προσωπικότητας έγκειται στη συνάντηση, στο άνοιγμα προς τον άλλον, στην προσπάθεια ο άλλος να βρει παρηγοριά στη συνάντηση αυτή.

Αντιθέτως, ο Σαρτρ βλέπει ότι υπάρχει μια μόνιμη ανταγωνιστικότητα μεταξύ των ανθρώπων, όπου ο καθένας προσπαθεί να αλλοτριώσει τον πλησίον, η συνείδηση του ενός επιδιώκει να καταστήσει αντικείμενο τη

αρμονίες και διαφωνίες της ζωής· μια φιλοσοφία που πρόθυμα εκτιμά, ακούει και ανταποκρίνεται στα πρωταρχικά ‘τραγούδια της καρδιάς’. Το πρωτοφανές άνοιγμα προς την άβυσσο της ζωής, όπου καμία ερώτηση δεν μπορεί να απαντηθεί οριστικά και όπου ‘όλες οι αντιφάσεις ζουν μαζί’, είναι η χρυσή υπογραφή του Ντοστογιέφσκι. Η ανθρώπινη καρδιά είναι μία από τις πιο αινιγματικές αντιφάσεις και ο Ντοστογιέφσκι προσκαλεί τους αναγνώστες του να τον ακολουθήσουν στην καλλιτεχνική εξερεύνηση αυτού του αινίγματος. [...] Το σύνθετο ρητορικό της καρδιάς έχει βαθιές ρίζες στη ρωσική σκέψη. Προέρχεται από τα πρώτα κείμενα των πατέρων της Ελληνικής και της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας και συνεχίζει μέσα από τις διδαχές των Ρώσων θεολόγων και των θρησκευτικών γερόντων (startsy) μέχρι και τον εικοστό αιώνα. Ειδικότερα, η σοφία της καρδιάς είναι ένα από τα αγαπημένα θέματα της Ορθόδοξης θεολογίας. Για παράδειγμα, ο Άγιος Μακάριος της Αιγύπτου (301-391) χαρακτήρισε την καρδιά ως την έκφραση του ‘εσωτερικού προσώπου’ και ως το επίκεντρο της ‘σοφής (ή λογικής) ουσίας’. Οι Ανατολικοί Πατέρες και αργότερα οι Ρώσοι startsy άρθρωσαν αυτό το ιδανικό της πνευματικής τελειότητας στο απόφθεγμα «πρέπει κανείς να είναι με το μυαλό του στην καρδιά.» Η ενότητα νου-καρδιάς βρίσκει την έκφρασή της στην τέχνη της λεγόμενης σοφής προσευχής και στην ‘προσευχή της καρδιάς’. Οι Σλαβόφιλοι του δέκατου ένατου αιώνα ανέπτυξαν αυτό το θέμα φιλοσοφικά, ενώ οι Ρώσοι συγγραφείς, κυρίως ο Ντοστογιέφσκι και ο Λέων Τολστόι, το ανέδειξαν καλλιτεχνικά. Σε σημαντικό βαθμό, η ρωσική θρησκευτική και πνευματική παράδοση είναι η παράδοση της καρδιάς και το έργο του Ντοστογιέφσκι είναι αναμφισβήτητο μία από τις δημιουργικές εκφράσεις της.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

⁴¹⁶ Βλ. Robert WICKS, *Modern French Philosophy: From Existentialism to Postmodernism*, London, One World 2003, σσ. 46-48. «Ο ‘κόσμος’ μου είναι έτσι κατασκευασμένος υπό το πρίσμα του συνόλου των αξιών, ή των εννοιών, που έχω συνάγει ως συνέπεια των ιδιαίτερων συμφερόντων μου. Αν δεν υπήρχαν άλλοι άνθρωποι στον κόσμο, ίσως να βίωνα, σπάνια, τη διακοπή του κόσμου μου, εφόσον δεν θα υπήρχε κανένα άλλο συμφέρον που θα ερχόταν σε αντίθεση με τα δικά μου. [...] Κατά την άποψη του Σαρτρ, το βλέμμα του άλλου ατόμου σε εμένα είναι θεμελιωδώς αρνητικό: είναι εκφοβιστικό, κλέβει τον κόσμο μου μακριά από μένα· ανατρέπει τα πεδία του κατασκευασμένου νοήματος μου· προβάλλει ένα διαφορετικό σύνολο αξιών πάνω μου· με κάνει να αισθάνομαι ευάλωτος· με κάνει να αισθάνομαι φοβισμένος. Σύμφωνα με τον Σαρτρ, όπως ο ίδιος αναφέρει στο έργο του *Κεκλεισμένων των Θυρών*, ‘η κόλαση είναι οι άλλοι’.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

συνείδηση του άλλου και τανάπαλιν· ο πλησίον επιχειρεί να κάνει αντικείμενο της συνείδησής του εκείνον που τον είχε κάνει υποχέριο της συνείδησής του. Με τα λόγια του καθηγητή Χρ. Γιανναρά: «Κάθε ατομικότητα διεκδικεί από τις άλλες ατομικότητες το απόλυτο δικαίωμα να υπάρχει καθ' αυτήν: κυριαρχείται από φυσική-ενστικτώδη ανάγκη επιβίωσης, διαίωσισης και επιβολής, γιατί είναι αυτή (η κάθε ατομικότητα) που εξαντλεί τις υπαρκτικές δυνατότητες της φύσης.»⁴¹⁷ Ο άλλος είναι κόλαση γιατί με προκαλεί να τον ανταγωνιστώ, όπως και εκείνος εμένα, σε μια άσκοπη μάχη επιβίωσης.

Έχοντας κανείς, κατά το Σαρτρ, γεννηθεί σε έναν ξένο και αφιλόξενο κόσμο, που η παρουσία των άλλων τον έχει μετατρέψει σε κόλαση γι' αυτόν, καλείται – προκειμένου να δημιουργήσει τον εαυτό του πορευόμενος από το Μηδέν στο Ον, από εκείνο που θα μπορούσε να γίνει σ' εκείνο που τελικά θα γίνει- να κατακτά εκ νέου την ελευθερία του, η οποία δεν είναι ούτε δεδομένη ούτε είναι δώρο, αλλά καθημερινό άθλημα.⁴¹⁸ Γι' αυτό αισθάνεται μόνος, εντελώς αβοήθητος, μην περιμένοντας τη βοήθεια κανενός Θεού, μην έχοντας για στήριγμα καμιά ηθική αρχή. Θα μπορούσαμε να πούμε πως μια τέτοια θεώρηση μοιάζει ακριβώς με την κοινωνικότητα στην οποία είναι ριγμένος ο άνθρωπος, αβοήθητος γιατί δεν υπάρχει επιλογή σε μια κοινωνία αδιάφορη και απρόσωπη. Ο Ντοστογιέφσκι συμφωνεί, αν το δούμε από αυτή την σκοπιά, με τον Σάρτρ. Ο άνθρωπος βιώνει απόλυτο αίσθημα εγκατάλειψης και απόγνωσης, μην έχοντας τρόπο να αντιμετωπίσει την ίδια του τη μοναξιά σε ένα κόσμο χωρίς πρόσωπα. Για τον Σαρτρ, όπως και για τον Ντοστογιέφσκι στον μύθο του Μεγάλου Ιεροεξεταστή, αυτό το ανυπόφορο βάρος οφείλεται στο ότι ο άνθρωπος έχει απόλυτη ελευθερία αλλά και απεριόριστη ευθύνη για όλες του τις επιλογές. Είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα η τοποθέτηση του Σαρτρ για τη συνοχή και τη σχέση ελευθερίας και ευθύνης. Ο άνθρωπος επιλέγει τι πρόσωπο θέλει να υπάρξει και καμιά προηγούμενη επιλογή του δεν ορίζει την επόμενη. Όταν επιλέγει την ατομικότητα και εν αντιθέσει με τις παρόμοιες ατομικότητες των άλλων, τότε βρίσκεται σε απομόνωση, ο άλλος «είναι η κόλαση γιατί

⁴¹⁷ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Η ελευθερία του ήθους*, σσ. 46-47.

⁴¹⁸ Βλ. Γρηγορίου ΚΩΣΤΑΡΑ, *Φιλοσοφική Προπαιδεία*, Αθήναι 1994, σ. 454. Επίσης ο Copleston, στην Ιστορία της Φιλοσοφίας του σημειώνει: «Ο Σαρτρ είναι αποφασισμένος να διατηρήσει την υπαρξιστική του άποψη για τον άνθρωπο ως ελεύθερο άτομο. Η αποφασιστικότητά του να κάνει την ανθρώπινη ελευθερία τον βασικό παράγοντα στην ιστορία σημαίνει ότι δεν μπορεί να δεχθεί οποιαδήποτε μηχανιστική ερμηνεία της ιστορίας, η οποία θα σήμαινε ότι τα ανθρώπινα όντα είναι απλά μαριονέτες ή όργανα ενός διαλεκτικού νόμου, ο οποίος λειτουργεί σε μια Φύση ξεχωριστή από τον άνθρωπο και ο οποίος συνεχίζει να διέπει την ανθρώπινη ιστορία.» (Μτφρ. της συγγραφείας) Frederic S.J. Copleston, *A History of Philosophy, Vol IX: Modern Philosophy*, Image Books Doubleday, New York 1994, σελ. 374.

μου αποκαλύπτει βασανιστικά την τραγική καταδίκη της ατομικής μου αυτοτέλει, την αδυναμία να υπάρξω ελεύθερος από τους φυσικούς προκαθορισμούς αγαπώμενος και αγαπώντας.»⁴¹⁹

Ο ίδιος μπορεί ανά πάσα στιγμή να διορθώσει τις επιλογές του και να ορίσει εκ νέου τι πρόσωπο θέλει να είναι. «Η θεωρία του Σαρτρ περί ελευθερίας είναι πολύτιμη ως προς την πρότασή της ότι μπορούμε να τροποποιήσουμε σημαντικά την προσωπικότητά μας, αν επιμείνουμε στον στόχο αυτό με επαρκή δύναμη. Στην πράξη, αυτό σημαίνει ότι θα μπορούσαμε, ακόμη και στο τελευταίο δευτερόλεπτο, να επιλέξουμε διαφορετική αντίδραση από εκείνη στην οποία μας οδηγούσαν οι συνήθειες του παρελθόντος. Αν επιτυγχάναμε αυτό το αποτέλεσμα μέσα σε πολλές διαφορετικές καταστάσεις, δεν θα περνούσε πολύς χρόνος μέχρι να γινόμασταν ένα νέο πρόσωπο. Με αυτό τον τρόπο, η θεωρία του Σαρτρ μας ενθαρρύνει να εξετάσουμε το ενδεχόμενο αποκατάστασης μιας νέας προσωπικότητας για τους εαυτούς μας και την εμπειρία της προσωπικής μεταμόρφωσης σε σχέση με τον προηγούμενο τρόπο της συμπεριφοράς μας.»⁴²⁰ Η επίγνωση, τουτέστιν, της απόλυτης ελευθερίας, μας οδηγεί προς το αυθεντικό πρόσωπο, γιατί μας προσφέρει την πρόκληση για ακατάπαυστη αλλαγή και βελτίωση. Είναι ένα πολύ θετικό μήνυμα προς την κατά και άλλα απαισιόδοξη περιρρέουσα ατμόσφαιρα που επικρατούσε ιδιαίτερος μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο και άφησε πολλά ερωτήματα για την ανθρώπινη φύση και τις καταστροφικές συνέπειες της συμπεριφοράς αυτών που θεώρησαν πως έχουν απεριόριστη ελευθερία και δικαίωμα επί της ανθρώπινης ζωής. Όταν ο άλλος αποτελεί την έμπρακτη βεβαίωση της αστοχίας μου να γίνω αληθινό πρόσωπο, για μένα εκείνος είναι η πηγή της δυστυχίας, άρα ίδια η κόλαση. Όμως η ανθρώπινη φύση πάντα μπορεί να διορθωθεί και ανά πάσα στιγμή να επιλέξει άλλη κατεύθυνση. Στη μάθηση περί εαυτού, για το τι στα αλήθεια είμαστε, μπορεί να μας βοηθήσει η συνέυρεση, η ματιά των άλλων προς εμάς, που μας αποκαλύπτει τις πτυχές του εαυτού μας που δεν γνωρίζαμε αλλά είναι φανερές στον παρατηρητή μας. Ο Σαρτρ λέγει στο *Είναι και το μηδέν*: «Στο 'εμείς' κανείς δεν αποτελεί το αντικείμενο. Το 'εμείς' περιλαμβάνει ένα πλήθος υποκειμένων που αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλο ως υποκειμενικότητες. [...] Αυτό μας φέρνει ξανά πίσω στο *Mitsein* του Heidegger.»⁴²¹ Υπάρχει μια αλληλένδετη σχέση μεταξύ εμού και του άλλου, κατά τον τρόπο που αυτή η σχέση με βοηθάει να μάθω κάτι για τον εαυτό μου και να βελτιωθώ.

Ο Ντοστογιέφσκι επίσης υποστήριξε πως υπάρχει μια αλληλένδετη σχέση μεταξύ των προσώπων, ζώσα και αέναη, και αυτή η στάση του βρήκε

⁴¹⁹ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Η ελευθερία του ήθους*, σ. 48.

⁴²⁰ Βλ. Robert WICKS, *Modern French Philosophy: From Existentialism to Post-modernism*, σ. 54.

⁴²¹ Βλ. *Being and Nothingness*, σ. 15.

πιστό ακόλουθο στο πρόσωπο του Ρώσου φιλοσόφου Βλαδίμηρου Σολοβιόφ και τον οδήγησε στο να την εντάξει δυναμικά στο δικό του φιλοσοφικό σύστημα, ως την καθολική συμπαντική ενότητα ή σλαβικά vseedinstvo.⁴²² Ο Ζένκοβσκι σ' αυτήν διακρίνει σπουδαίο άνοιγμα στη ρωσική διάνοηση και απαλλαγή από ένα είδος ιστορικού επαρχιωτισμού που χαρακτήριζε κατά κάποιο τρόπο την μέχρι τότε αρκετά εσωστρεφή ρωσική κουλτούρα. Η καθολικότητα καθώς και μια πανανθρώπινη συναίσθηση και αλληλεγγύη σφραγίζουν σθεναρά τη φιλοσοφία του Σολοβιόφ, ριζώνουν βαθιά στη ρωσική ορθόδοξη πνευματική κληρονομιά και μεταλαμπαδεύονται στις επόμενες γενιές.⁴²³ Εδώ, δηλαδή, το πρόσωπο καλείται να γίνει μια κοσμικών διαστάσεων ατομικότητα, η οποία μέσω του έρωτος, και μάλιστα του κοινού φυλετικού, προορίζεται να οδηγήσει τον κόσμο ολόκληρο στην πραγματοποίηση της σοφιανικής παν-ενότητας. Ταυτίζει δηλαδή ο Σολοβιόφ, πρώτος αυτός, το γεγονός του προσώπου με τον έρωτα. Όπως το λέει ο ίδιος, «η παγκοσμίως ενοποιημένη ουσία παραδίδεται μέσα στη μορφή του αγαπώμενου προσώπου' δημιουργώντας μια άμεση σχέση μεταξύ του φυλετικού έρωτα και της αληθινής ουσίας της παγκόσμιας ζωής.»⁴²⁴ Μια τέτοια κοσμικών διαστάσεων ενότητα ονειρευόταν και ο Ντοστογιέφσκι. Τις ανησυχίες για την υλοποίησή της εξέφρασε δια στόματος του Ίβαν.

Ο Ίβαν Καραμάζωβ θα εκφράσει τη βαθιά, μεγαλειώδη επιθυμία για ένα ενωμένο εν αγάπη και αλληλοσυγχώρεση ανθρώπινο γένος: «Πίστευα και θέλω να τα δω μονάχος μου κι αν ως τα τότε θα 'χω πεθάνει, πρέπει να με αναστήσουνε, γιατί θα πειραχτώ πολύ αν γίνουν όλα όταν εγώ θα απουσιάζω. Γιατί δεν υπόφερα εγώ για να χαρίσω με τα βάσανα και τους πόνους μου σε κάποιον άλλον την αιώνια αρμονία. Θέλω να δω με τα ίδια μου τα μάτια πως θα ξαπλώσει το ζαρκάδι δίπλα στο λιοντάρι και πως ο σφαγμένος θα σηκωθεί και θα αγκαλιάσει εκείνον που τον έσφαξε. Θέλω να βρίσκομαι εδώ πέρα όταν όλοι θα μάθουν ξαφνικά για ποιο λόγο ήταν όλα έτσι όπως ήταν. Πάνω σ' αυτή την επιθυμία βασίζονται όλες οι θρησκείες του κόσμου. Κι εγώ πιστεύω.»⁴²⁵ Μια τέτοια ευγένεια του πνεύματος, που μεριμνά για όλον τον κόσμο και όλη την κτίση, συνεπάγεται το θάρρος να βγει κανείς από την άνεση και την ανεμελιά και να εκτεθεί στον πόνο, την ανασφάλεια της μη γνώριμης, μη προκαθορισμένης οδού υπάρξεως.

⁴²² Βλ. π. Νικόλαου ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ, *Οι τρόμοι του προσώπου και τα βάσανα του έρωτα*, (κριτικοί στοχασμοί για μια μετανεωτερική θεολογική οντολογία), Εκδόσεις Αρμός, Αθήνα, 2009, σ. 73.

⁴²³ Βλ. Βασίλη Ζένκοβσκι, *Οι Ρώσοι στοχαστές και η Ευρώπη, Η κριτική της ευρωπαϊκής κουλτούρας από τους Ρώσους στοχαστές* (= *Руски мислиоци и Европа*), σσ. 184-185.

⁴²⁴ Βλ. π. Νικόλαου ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ, *Οι τρόμοι του προσώπου και τα βάσανα του έρωτα*, (κριτικοί στοχασμοί για μια μετανεωτερική θεολογική οντολογία), σ. 77.

⁴²⁵ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, Β' σ. 138.

Η πραγμάτωση του προσώπου απαιτεί απaráμιλλο θάρρος, αναζητά να νικηθεί ο φόβος της ζωής και του θανάτου, ο φόβος που γεννά ο ωφελιμισμός, η μέριμνα για ευημερία, η προφύλαξη από κάθε κακό, χωρίς αναζήτηση της ελευθερίας και της τελείωσης. Επίσης, το θάρρος αποτελεί κύριο γνώρισμα του προσώπου κατά τον Μαρσέλ, γιατί δίνει έναυσμα στο να κρίνουμε ανεξάρτητα και πέρα από τις εκτιμήσεις των πολλών, που ενδεχομένως θα μας έδιναν αίσθημα ασφάλειας και αμεριμνησίας.⁴²⁶ Το άτομο δεν γνωρίζει την τραγωδία του θανάτου όπως τη νιώθει το πρόσωπο. Όσο περισσότερο το πρόσωπο προχωρεί στην πραγμάτωσή του τόσο το απειλεί ο θάνατος, γιατί το πρόσωπο, χάρη στην ουσία του ή στην ιδέα του είναι αθάνατο και αιώνιο. Ο άνθρωπος ήταν πρώτα σκλάβος της φύσης, ύστερα σκλάβος του Κράτους, του έθνους, της τάξης και τέλος σκλάβος της τεχνοκρατικής οργάνωσης της κοινωνίας. Αλλά η πραγμάτωση του προσώπου είναι η υπερνίκηση κάθε υποδούλωσης – είναι πια ο άνθρωπος που εξουσιάζει τα πάντα.⁴²⁷

VI.3. Χάρις και ελευθερία

Με μια παραβολή, ένα λαϊκό παραμύθι που διηγείται η Γκρούσενκα, επιτυγχάνεται η συγκινησιακή αναφορά στην ελπίδα σωτηρίας για κάθε άνθρωπο που παραστράτησε και αφέθηκε σε πάθη και κάθε λογής κακό. Είναι η περίφημη ιστορία του μικρού κρεμμυδιού, αφοπλιστική στην απλότητα και τη μεστότητά της. Η χάρις του Θεού θα κατισχύσει των σφαλμάτων και της διεφθαρμένης μας φύσης, αρκεί να απαρνηθούμε τον εγωισμό μας έστω για μια στιγμή και να βοηθήσουμε τον συνάνθρωπο.

« – Μια φορά κι ένα καιρό, ζούσε μια κακιά γυναίκα, σωστή μέγαιρα. Πέθανε κι ούτε ένα καλό δεν είχε κάνει στη ζωή της. Την άρπαξαν το λοιπόν οι διάβολοι και την πετάξαν στη φλογισμένη λίμνη. Τότε ο φύλακας-άγγελός της κάθισε και σκέφτηκε:

– Πρέπει να θυμηθώ καμιά καλοσύνη της για να πάω να την πω στο Θεό.

Θυμήθηκε, και μια και δυο πάει και λέει στο Θεό:

⁴²⁶ Βλ. Gabriel MARCEL, *Δοκίμιο συγκεκριμένης φιλοσοφίας*, (μτφρ. Α. Βαγενά), Αθήνα, Αναγνωστίδη, 1980, σσ. 126-127. Βλ. και Ελ. Μπακονικόλα-Γιαμά, *Gabriel Marcel, φιλόσοφος “οδοιπόρος”*, σ. 70. “Το πρόσωπο ... δεν δέχεται φήμες και ερμηνείες γεγονότων αβασάνιστα, αλλά αμφισβητεί, ερευνά, δεν γίνεται συνένοχος “κάποιων”, αντίθετα είναι η “ενεργός άρνησή τους”.

⁴²⁷ Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Πέντε στοχασμοί περί Υπάρξεως*, σ. 226.

– Αυτή, τότε λέει, έβγαλε ένα κρεμμυδάκι φρέσκο απ' το περιβόλι και το έδωσε σε μια ζητιάνα.

Κι ο Θεός απαντάει:

– Πάρε λοιπόν το ίδιο εκείνο κρεμμυδάκι, και πήγαινε πάνω απ' τη λίμνη. Βάστα το κρεμμυδάκι απ' τη μια άκρη κι ας πιαστεί αυτή απ' την άλλη. Τότε τράβα την. Αν τα καταφέρεις να την τραβήξεις απ' τη λίμνη, τότε ας πάει στον Παράδεισο. Όμως αν σπάσει το κρεμμυδάκι, θα πει πως καλά είναι εκεί που είναι.

Έτρεξε ο άγγελος στη γυναίκα και της λέει:

– Πιάσου γερά απ' το κρεμμυδάκι και εγώ θα σε τραβήξω .

Κι άρχισε να την τραβάει προσεχτικά. Την είχε βγάλει ολάκερη σχεδόν απ' τη λίμνη, μα μόλις είδαν οι άλλοι αμαρτωλοί πως την τραβάνε έξω, γαντζώθηκαν όλοι πάνω της για να βγουν κι αυτοί μαζί της. Μα η γυναίκα ήταν κακιά, σωστή μέγαιρα, κι άρχισε να τους κλωτσάει:

– Εμένα θέλουν να βγάλουν κι όχι εσάς. Δικό μου είναι το κρεμμυδάκι κι όχι δικό σας. Μόλις το είπε αυτό, το κρεμμυδάκι έσπασε. Κι αυτή ξανάπεσε στη λίμνη και καίγεται εκεί πέρα ως τα σήμερα. Ο άγγελος έβαλε τα κλάματα κι έφυγε.»⁴²⁸

Αυτή η συγκλονιστικά απλή, διδακτική παραβολή θα βρει τη συνέχειά της στις εξίσου απλές, μα τόσο ελπιδοφόρες διδαχές του στάρκετς Ζωσιμά. Αυτός είναι που με τη σειρά του θα τονίσει τον κίνδυνο να αντικατασταθεί η ελευθερία εν χάρη με τη νομοτελειακή ελευθερία του δικαίου, λέγοντας πως αν αντικαταστήσουμε τον Θεό με τον νόμο, ούτε θα αποκαταστήσουμε την απόλυτα δίκαιη τάξη ούτε θα εξασφαλίσουμε την ελευθερία. «Έτσι, σύμφωνα με τη λογική ενός κόσμου χωρίς την Χάρη, η ελευθερία ορίζεται από την ικανοποίηση των αναγκών, και την επίτευξη, από τη θέση του δικαίου, της τυπικής (νομικά) ισότητας. Ωστόσο, μακριά από το να είναι μια καθολικά αποδεκτή αντίληψη για την ελευθερία.»⁴²⁹ «Επειδή οι άνθρωποι έγιναν συνετοί, δίκαιοι, σοφοί και ευσεβείς δίχως τον Θεό, ο Θεός στέκεται σε μια γωνιά της γης και τον βλέπουν και τον αντιλαμβάνονται μονάχα οι περιφρονημένοι και απόκληροι, οι φαύλοι και διεφθαρμένοι.»⁴³⁰

⁴²⁸ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ Β'*, σσ. 301-302.

⁴²⁹ Βλ. Ivan ESAULOV, "The Categories of Law and Grace in Dostoevsky's poetics", σ. 131.

⁴³⁰ Βλ. Εδουάρδος ΤΟΥΡΝΕΪΖΕΝ, *Ντοστογιέφσκι, τα ύστατα όρια του ανθρώπου*, σ. 67.

Η χάρις καλύπτει τα σφάλματα και παραπτώματα και δίνει διέξοδο στην απελπισία. Ο Αλιόσα κινδυνεύει να χαθεί μετά από την απώλεια του γέροντα. Η πίστη του κλονίζεται και ο ίδιος βρίσκεται ένα βήμα πριν την ολέθρια αποδοχή των πειρασμών στην οποία τον οδήγησε ο Ρακίτιν. Αλλά αντί να υποκύψει στον πειρασμό της σάρκας και να επισυνάψει μια επιπόλαιη σχέση με την Γκρούσενκα, δέχεται τη δική της βοήθεια προς την πνευματική αφύπνιση. Σ' αυτή την ύστατη στιγμή κατά την οποία η πτώση θα κατέστρεφε όλη την προσπάθεια και τους καρπούς του μέχρι τότε αγώνα του, ο Αλιόσα δέχεται τη στήριξη όχι από τα αδέρφια του ή κάποιο συνετό και ενάρετο πρόσωπο, αλλά από μια, κατά τους άλλους αμαρτωλή γυναίκα, όμως για τον Αλιόσα αδερφή. Η Γκρούσενκα έχει συναίσθηση της διεφθαρμένης της φύσης και γνωρίζει ότι εύκολα μπορεί να κυριευτεί από τα πάθη. Όμως, σε εκείνη τη δύσκολη στιγμή που όλα διακυβεύονται, προσφέρει το κρεμμυδάκι στον Αλιόσα, ως ίστατο δείγμα αγάπης. Για να ατενίσουμε την αλήθεια για τον εαυτό μας, πρέπει να προβούμε σε διάλογο με τους άλλους⁴³¹, να ατενίσουμε το πρόσωπο του Άλλου, και με την δική του βοήθεια να αποκαταστήσουμε την πραγματική εικόνα μας. Η ίδια η Γκρούσενκα εναποθέτει την ελπίδα της στη χάρη και τη συγχώρεση των άλλων ανθρώπων, αλλά πρωτίστως ζητά την αγάπη και τη συγχώρεση του Θεού: «Θέλω να κάνω τρέλες, καλοί μου άνθρωποι. Ε, και τι μ' αυτό; Ο Θεός θα με συγχωρέσει. Αν ήμουν Θεός θα συγχωρούσα όλους τους ανθρώπους. 'Καλοί μου, αγαπητοί μου αμαρτωλοί, από σήμερα σας συγχωρώ όλους', θα τους έλεγα. Όμως εγώ θα τραβούσα και θα ζήταγα συγγνώμη: 'Συγχωρείστε, καλοί μου άνθρωποι, μια ανόητη'. Θεριό είμαι. Να τι είμαι. Θέλω να προσευχηθώ. Έδωσα ένα κρεμμυδάκι. Μια κακόψυχη σαν και μένα θέλει να προσευχηθεί! Μίτια, άσε τες να χορεύουνε, μην τις εμποδίζεις. Όλοι οι άνθρωποι στον κόσμο είναι καλοί, όλοι ως τον τελευταίο. Όλα είναι όμορφα σ' αυτό τον κόσμο. Είναι όμορφα κι εσείς είμαστε τόσο κακοί εμείς. Είμαστε κακοί και καλοί μαζί, και κακοί και καλοί.»⁴³²

Ο Ντοστογιέφσκι δείχνει με συγκλονιστικό τρόπο πως κανένας δεν είναι αξιότερος του άλλου και πως η ταπείνωση και η χάρις μπορούν να οδηγήσουν και τον πιο αμαρτωλό άνθρωπο στη θέση του ενάρετου και ολοκληρωμένου. «'Εκεί που όλο το ανθρώπινο και θετικό εκλαμβάνεται διαμέσου της ολικής αμφίβολης φύσης και της σχετικότητάς του, εκεί επομένως όπου κανείς δεν μπορεί να νιώθει πως οριστικά πλεονεκτεί του άλλου' και 'ο καθένας είναι ένοχος για όλους και για το καθετί' εκεί ακριβώς εξαιτίας αυτής της πανανθρώπινης αμφίβολης φύσης, η αμοιβαία απομόνωση και η αποκοπή από τους άλλους δεν έχουν πλέον νόημα, εκεί τελειώνει κάθε φαρισαϊσμός, κάθε πόθος να έχει κανείς δίκιο ενώπιον των άλλων και να

⁴³¹ Βλ. Predrag CICOVACKI, *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, σ. 223.

⁴³² Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ Γ'*, σ. 139.

υπερισχύει των άλλων, εκεί η αδελφοσύνη είναι εφικτή, είναι η μοναδική εντολή, δίπλα στην οποία άλλη δεν υπάρχει: 'Γιατί να μαλώνουμε και να παινευόμαστε ο ένας μπροστά στον άλλον; Γιατί δεν συγχωρούμε ο ένας τον άλλον;'»⁴³³

VI.4. Το σώμα, η ψυχή και ο θάνατος

Στον Ντοστογιέφσκι, η σωματική ομορφιά έχει μια ιδιαίτερη θέση. Αφ' ενός, πνευματικοί άνθρωποι όπως ο Αλιόσα και ο πρίγκιπας Μίσκιν έχουν μια ιλαρή έκφραση και όψη που εμπνέει εμπιστοσύνη και ηρεμία, αφ' ετέρου η γυναικεία ομορφιά είναι φορέας μιας υποχθόνιας, απειλητικής δύναμης εξαιτίας της ολέθριας επιρροής της στους επιρρεπείς στην απώλεια χαρακτήρες. Ο Ντοστογιέφσκι μοιάζει να χωρίζει το κάλλος, ακόμη και το σωματικό, σε δύο κατηγορίες, το ιλαρό, ήρεμο, εξιδανικευμένο κάλλος των αγνών και πνευματικά ανυψωμένων χαρακτήρων του, όπως είναι ο πρίγκιπας Μίσκιν, η αδερφή του Ρασκόλνικοβ Ντούνια, ο Αλιόσα αλλά και η Σόνια Μαρμελάντοβα. Από την άλλη υπάρχει η ομορφιά που τρομάζει τον θεατή, γιατί παραπέμπει σε ψυχικό πόνο, σε πνεύμα ταραγμένο ένεκα άσωτου βίου – ένα υποχθόνιο κάλλος το οποίο συναντάμε στα πρόσωπα της Γκρούσενκα, του Ντμήτρι, της Ναστάσια Φιλίπποβνα, του Ίβαν Καραμάζωβ.

*«Ο Ντοστογιέφσκι κάνει το παν για να αποτρέψει την οιαδήποτε ταύτιση των καλλονών με την ομορφιά τους. Η μια φέρεται ως ανεξημέρωτη δύναμη που καταλήγει στο μαχαίρι του εραστή της, η άλλη επιδίδεται σε χίλια δύο καμώματα στενοκέφαλής και κακομαθημένης παιδούλας. [...] Μέσα στον Ηλίθιο συντηρείται μόνιμα ένα κλίμα μυκτηρισμού για την ανέφικτη σχέση με την ομορφιά, που θέτει ένα πλήθος δυσεπίλυτων προβλημάτων στο μυθιστοριογράφο. Η καλλονή που εξοργίζει (όντας πολύ κοντά και πολύ μακριά από την ομορφιά της), ο εραστής που διεκδικεί (όντας και αυτός με τον τρόπο του πολύ κοντά στη λατρεία και στον αναθεματισμό της ομορφιάς), ο Μίσκιν τέλος που δεν διεκδικεί, αλλά οπλίζεται με ένα πρωτοφανές βλέμμα συγκατάβασης απέναντι στην ενσαρκωμένη ομορφιά.»*⁴³⁴ Το κεντρικό πρόβλημα που ο συγγραφέας βλέπει στην ομορφιά, και δη σωματική ομορφιά,

⁴³³ Βλ. Εδουάρδος ΤΟΥΡΝΕΪΖΕΝ, *Ντοστογιέφσκι, τα ύστατα όρια του ανθρώπου*, σ. 95.

⁴³⁴ Βλ. Κωστή ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗ, *Ντοστογιέφσκι*, σσ. 284-5. Το μυθιστόρημα *Ο Ηλίθιος* είναι γεμάτο περιγραφές προσώπων και των εκφράσεων. Ένα, γυναικείο, έχει την τιμητική της, αλλά θα σημάνει και το τραγικό τέλος του χαρακτήρα. *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, σελ. 161. «Το πρόσωπο της Ναστάσια Φιλίπποβνα κυριαρχεί στο μυθιστόρημα. Η ακτινοβόλα ομορφιά της, καταρχήν, φωτίζει όλο το τοπίο. Προς το τέλος του 'Ηλίθιου', το εντυπωσιακό πρόσωπο της Ναστάσια είναι ένα σκοτεινό σύννεφο που προμηνύει την καταδίκη όποιου την συναναστρέφεται. Ο Ρογκόζιν λέει στον πρίγκιπα ότι ερωτεύτηκε την Ναστάσια

είναι ότι μπορεί να φέρει καταστροφικές συνέπειες, αντιζηλίες και πάθη, όταν δεν συνοδεύεται από τις απαραίτητες ψυχικές αρετές και σωφροσύνη. Η έλλειψη ταπείνωσης και η παρουσία του υπέρμετρου ναρκισσισμού, μπορεί να είναι ολέθριος για ένα πρόσωπο, αλλά και ένα σύνολο προσώπων, γιατί καταργεί την διυποκειμενική⁴³⁵ σχέση ή μάλλον υποβιβάζει την διυποκειμενική σχέση στην λατρεία προς μόνο ένα πρόσωπο. Τότε η σχέση προσώπων είναι καταδικασμένη σε φθορά, γιατί και η ανθρώπινη ύπαρξη είναι πρόσκαιρη και με τον καιρό επιδέχεται φθορά. Στο τέλος πάντα βρίσκεται ο θάνατος.

Ο άνθρωπος είναι ον ιστορικό, έχει κληθεί να πραγματωθεί μέσα στην Ιστορία. Το πνεύμα της Ιστορίας είναι πνεύμα αντικειμενικό. Χάρη στην αντικειμενοποίησή της, η Ιστορία αδιαφορεί πλήρως για το ανθρώπινο πρόσωπο, είναι απέναντί του σκληρότερη και από τη Φύση και δεν το αναγνωρίζει ποτέ ως την ανώτερη αξία.⁴³⁶ Ο άνθρωπος είναι μέρος της Φύσης και της Ιστορίας με τη σωματικότητά του, το σώμα του διέπει την ύπαρξη του. Το σώμα, ως αναπόσπαστο μέρος της ύπαρξης, αποτελεί έμπιστο συνεργάτη της ψυχής προς επίτευξη της ολοκλήρωσης του προσώπου. Γι' αυτό δεν μπορούμε να εξετάσουμε το θέμα του προσώπου και της ύπαρξης χωρίς να θίξουμε το κατεξοχήν πρόβλημα της σωματικότητας, δηλαδή του προσώπου, επί του οποίου συναντώνται το σωματικό με το πνευματικό στοιχείο⁴³⁷ καθώς και της φθαρτής, υλικής παρουσίας του ανθρώπου που παραπέμπει στον θάνατο.

αμέσως και ότι δεν μπορούσε να κοιμηθεί εκείνο το βράδυ. Βλέποντας το πορτρέτο της Ναστάσια στο γραφείο του Στρατηγού Γιεπάντσιν, ο πρίγκιπας Μίσκιν μπορεί να καταλάβει τα συναισθήματα του Ρογκόζιν. Η ομορφιά της Ναστάσια είναι τόσο ασύγκριτη που παρακινεί την αυθόρμητη παρατήρηση της Αδελαΐδας: 'Κάποιος θα μπορούσε να γυρίσει τον κόσμο ανάποδα με μια τέτοια ομορφιά.'» (Μτφρ. της συγγραφέα)

⁴³⁵ Βλ. π. Νικόλαου ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ, *Οι τρόμοι του προσώπου και τα βάσανα του έρωτα*, σσ. 49-50. Άκρως ενδιαφέρουσα άποψη περί ναρκισσισμού: «[...] η θέση του Lacan πως ο ναρκισσισμός δεν σημαίνει καθόλου την απουσία διυποκειμενικών σχέσεων, αλλά εντελώς το αντίθετο, καθώς και τις παρατηρήσεις του Lagache ο οποίος διδάσκει πως ο σαδομαζοχισμός (όχι ως μια σεξουαλική διαστροφή αλλά ως τρόπος σχέσης) αντιπροσωπεύει την θεμελιώδη διάσταση της κοινής διυποκειμενικότητας»

⁴³⁶ Βλ. Ιωάννη Γρ. ΠΛΕΞΙΔΑ, *Η ανθρωπολογία του κακού, μια ανάγνωση του Γρηγορίου Νύσσης*, σ. 228.

⁴³⁷ Βλ. Predrag CICOVACKI, *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, σ. 169. «Για τον Ντοστογιέφσκι, το πρόσωπο είναι το σημείο συνάντησης του σωματικού και του πνευματικού, ή, γενικότερα, των δύο επιπέδων της ύπαρξης: του βέβηλου και του ιερού. Το σημείο αυτό μας επιτρέπει να δούμε μια σημαντική διαφορά μεταξύ του 'Ηλιθίου' και μερικών από τα μυθιστορήματα του Ντοστογιέφσκι με αρνητικό προσανατολισμό. Ο Θεός είναι απών στις 'Σημειώσεις από το Υπόγειο'

Ο θάνατος του στάρετς Ζωσιμά υπήρξε η πρώτη αφυπνιστική εμπειρία για τον Αλιόσα· ως γεγονός προκάλεσε γενικότερο σκάνδαλο και κλόνισε την πίστη του. Μπροστά στο σκηνώμα του γέροντα που εκπέμπει έντονη δυσσομία, ο Αλιόσα θεωρεί ότι η πίστη του χάνει τη στέρεη βάση της. Στην αναμονή του θαύματος που θα ακολουθούσε κανονικά μετά από τον θάνατο ενός αγίου, ο Αλιόσα δοκιμάζεται οδυνηρά, τριγυρισμένος από ανθρώπους με ρηχή αντίληψη περί του καλού και του κακού, του ενάρετου και του θεάρεστου. Ο Αλιόσα θεωρούσε πως ο άγιος έπρεπε να συντηρεί και να μαρτυρεί την αγία του φύση και μετά θάνατον, επιβεβαιώνοντας με το άφθαρτό του σώμα την αγιότητά του. Η πίστη του λοιπόν προδίδεται, υπό το βάρος της αντίληψης πως το σώμα εξαϋλώνεται μαζί με την ψυχή και από φορέας πάθους και θνητότητας, αποκτά, εφόσον είχε καταστεί αρένα άσκησης και πνευματικού αγώνα, τις ιδιότητες που έχει η ψυχή. Η άποψή του θα μπορούσε να συνοψιστεί στη θέση πως η αγιότητα είναι μια κατάσταση έξω και πάνω από την φύση, καθότι η φύση είναι κάτι το αρνητικό, το φθαρτό, αντίθετο της ψυχής που είναι αΐδια. Στιγμιαία, φαίνεται πως το έργο του γέροντα έμεινε ανολοκλήρωτο, προς ικανοποίηση όλων όσους ανέμεναν ότι η απουσία οφθαλμοφανούς αποδεικτικού στοιχείου της αγιότητας του σκηνώματος, θα κλόνιζε την αγάπη και τον σεβασμό του κόσμου προς το Ιερό. Όσοι από το περιβάλλον του περίμεναν απόδειξη του θαύματος, βρέθηκαν απογοητευμένοι. Στηριζόμενοι στην αντίληψη πως για το κάθε καλό που θα πράξουν, υπάρχει ανάλογη βράβευση και δόξα, δυσκολεύονται να κατανοήσουν το νόημα του ανιδιοτελούς καλού. Αυτή η έλλειψη απτού αποτελέσματος ενός ενάρετου βίου, απωθεί τους θεατές του σκηνώματος του στάρετς Ζωσιμά. Εν ολίγοις, γιατί να αγωνιά και να παλεύει κανείς για το καλό, όταν όλα βρίσκουν το τέλος τους στον θάνατο και τη φθορά;! Είναι σημαντικό λοιπόν να εξετάσουμε τη σχέση ανάμεσα στη χρονικότητα της ύπαρξης, τη φθορά, τον θάνατο και το πρόσωπο. Ορίζονται άραγε η ύπαρξη και το πρόσωπο από τη φθορά και τον θάνατο κατά τρόπο τετελεσμένο;

Όλη η ύπαρξη του ανθρώπου πράγματι οδεύει προς τον θάνατο. Το σώμα φθείρεται και αυτό θα σημάνει το τέλος του δεσμού ψυχής και σώματος. Μια εξαιρετική εξήγηση σχέσης σώματος και ψυχής βρίσκεται σε ακόλουθο απόσπασμα του Χρ. Γιανναρά: *«Η χοϊκή φύση του ανθρώπου είναι το μοναδικό, μέσα στην υλική Δημιουργία, ποίημα του Θεού, στο οποίο*

και στο μεγαλύτερο μέρος των ‘Δαιμονισμένων’. Υπάρχουν περισσότερες ενδείξεις για την παρουσία του θείου σε αυτόν τον κόσμο στο ‘Έγκλημα και Τιμωρία’ και η παρουσία αυτή είναι ακόμη πιο έντονα αισθητή στον ‘Ηλίθιο’. Ο Θεός δεν μπορεί να θεωρηθεί άμεσα και να γίνει πλήρως κατανοητός, αλλά η παρουσία Του εκδηλώνεται με ποικίλους τρόπους - μέσα από εικόνες και πρόσωπα, μέσα από τη ζωγραφική του Holbein καθώς και μέσα από τις πράξεις συμπόνιας του Μίσκιν. Το βέβηλο και το ιερό είναι άρρηκτα συνυφασμένα μεταξύ τους.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

‘προσφύεται’ η ‘υπερκόσμιος φύσις’ της ψυχής, ‘όμοτίμως έκαστω τῶν μορίων’ για να το αναδείξει σε προσωπική ύπαρξη, να αποτυπώσει στο σώμα την Εικόνα του προσωπικού Θεού.»⁴³⁸ Η μοναδικότητα της ψυχής όπως και της σχέσης ψυχής – σώματος αποτελεί σημαντικό κεφάλαιο στον ορισμό του ελεύθερου προσώπου. «Η φύση και το πρόσωπο δεν αντιπροσωπεύουν δύο μακρινές (ή ακόμη χειρότερα εχθρικές) πραγματικότητες, αλλά την μία πραγματικότητα του όντος-ως-διαλογικού-γεγονότος- ένας διάλογος που είναι πάντα προσωπικός, παρά το ότι δεν είναι πάντα σωτήριος (εξ ου και η θέση πως η θέλησή μας μπορεί να κινηθεί παρά φύσιν, δηλαδή ενάντια στον θείο λόγο/θέληση που είναι κρυμμένος σ’ αυτήν και βέβαια τότε η φύση γίνεται πραγματικά ένα φορτίο αναγκαιότητας.»⁴³⁹ Όμως, ο θάνατος για τους χριστιανούς συγγραφείς, αν και αποτελεί νομοτελειακό, βιολογικό γεγονός, παραμένει ένα αφύσικο γεγονός.⁴⁴⁰ Από τη στιγμή που διακόπτεται με τον θάνατο η σχέση ανθρώπου με τον Δημιουργό του, αυτό αποτελεί αφύσικο γεγονός.

Ο Ντοστογιέφσκι χρησιμοποιεί ως αφορμή τον θάνατο του γέροντα, ώστε να αποδείξει πως η πίστη μπορεί να παρερμηνεύει ή να υπερβάλλει άκριτα / να χάνει το μέτρο.⁴⁴¹ «Η ζωή είναι μια σειρά από πειρασμούς και δοκιμασίες. Αυτή η απλή δήλωση ίσως φανερώνει την πιο σημαντική διαφορά μεταξύ της αγνότητας του Πρίγκιπα Μίσκιν και της πίστης του Αλιόσα. Σε αντίθεση με την αγνότητα, την οποία κανείς είτε την έχει είτε όχι, η πίστη επιτυγχάνεται με την προσπάθεια. Σε αντίθεση με την αγνότητα, η πίστη είναι

⁴³⁸ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 70. Σε άλλο σημείο ο ίδιος διευκρινίζει πως: «... η διάκριση ψυχής και σώματος δεν αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο είναι ο άνθρωπος (ως φύση και άνθρωπος), αλλά στη σημαντική διαφοροποίηση του αποτελέσματος της φυσικής ενέργειας.» σ. 73.

⁴³⁹ *Ibid.*, σ. 27.

⁴⁴⁰ «Ο Γρηγόριος αποδέχεται τον θάνατο ως νομοτελειακό τέρμα της ανθρώπινης ύπαρξης, ως κυρίαρχο κατηγορημά της. Πρόκειται για ένα βιολογικό συμβάν, από το οποίο κανείς θνητός δεν μπορεί να ξεφύγει, [...] Δεν είναι ουσία ή ύπαρξη, αλλά στέρηση και ανυπαρξία.[...] Για τον Νύσσης, όπως και για όλους τους χριστιανούς συγγραφείς, ο θάνατος είναι αφύσικος και δεν ανήκει στον βίοκυκλο της οργανικής ύλης, αλλά είναι αποτέλεσμα της διακοπής της σχέσης του ανθρώπου με τον δημιουργό του.» Βλ. Ιωάννη Γρ. ΠΛΕΞΙΔΑ, *Η ανθρωπολογία του κακού, μια ανάγνωση του Γρηγορίου Νύσσης*, σσ. 160-163.

⁴⁴¹ Βλ. Predrag CICOVACKI, *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, σ. 221. «Η αναστάτωση μεταξύ των πιστών, των οποίων η πίστη εξαρτάται από τις αποδείξεις και τα θαύματα, είναι τόσο μεταδοτική που ακόμα και ο Αλιόσα δεν θα γλιτώσει από κακές αμφιβολίες. [...] Ο Αλιόσα φοβάται ότι ‘το χαζό, αναισθητό τέρας της φύσης’ ίσως μπορεί να έχει την τελευταία λέξη του.» (Μτφρ. της συγγραφέα)

αποτέλεσμα της ηθικής ωριμότητας.»⁴⁴² Όμως αυτή η ερμηνεία φαίνεται ανεπαρκής μπροστά στη σπουδαιότητα που στην ίδια την πίστη έδωσε ο ίδιος ο συγγραφέας. Η πίστη του Αλιόσα ήταν αποτέλεσμα πνευματικού αγώνα υπό την καθοδήγηση του γέροντα. Πώς κλονίστηκε εν ριπή οφθαλμού μπροστά στο θέαμα του θανάτου; Πρόκειται για το αέναο ζήτημα-πρόκληση απέναντι στο οποίο όλες τις φιλοσοφικές θεωρήσεις και θρησκείες επιστρατεύουν τις δυνάμεις τους για να απαντήσουν. «Ο τρόπος ένωσης και συμπαρουσίας του υλικού με το ψυχικό στοιχείο στο ανθρώπινο πρόσωπο έχει χαρακτηριστεί από τον Karl Popper ως το δυσκολότερο και βαθύτερο πρόβλημα της φιλοσοφίας.»⁴⁴³ Αυτή η αναγκαιότητα τηςφοράς προς θάνατον μπορεί να υπερνικηθεί μόνον με την υπέρβαση της φύσης μέσω της πίστης και της άσκησης ενάντια στα πάθη αλλά όχι ενάντια στο σώμα. «Η χρονικότητα της ατομικής ύπαρξης συνεχεται από τον θάνατο, η ύπαρξη είναι διαρκής περατότητα, το είναι της ατομικής ύπαρξης – ο τρόπος με τον οποίο είναι – μπορεί να οριστεί ως είναι προς θάνατον (*Sein zum Tode*), ως συνολική εκστατική φορά προς τον θάνατο.»⁴⁴⁴

Ο Αλιόσα, επηρεασμένος από τη δυτική σκέψη και τη φιλοσοφία του Ίβαν, βρίσκεται στο σταυροδρόμι των κοσμοθεωριών που αποφαίνονται για τη σχέση σώματος και ψυχής. Η φαινομενική διπολικότητα του ανθρώπου που πεθαίνει δημιουργεί μια σκανδαλώδη αίσθηση έχθρας μεταξύ σώματος και ψυχής, ώστε ο Αλιόσα να αισθάνεται απέχθεια προς μια, κατά τα άλλα, φυσική φορά των πραγμάτων. Αναμένει κάτι υπεράνω του φυσικού, από έναν άνθρωπο που ο βίος του υπήρξε υπόδειγμα πνευματικής ανυψώσεως και ασκητικής. «Στον δυτικό κόσμο, αντίθετα, το ανθρώπινο σώμα απαξιώνεται. Ο άνθρωπος, βέβαια, κατανοείται ως ένωση της ψυχής με το σώμα, αλλά η συμπαρομάρτης του σωματικού με το ασώματο στοιχείο δεν σημαίνει και την ισόκυρη θεώρησή του. Η δυτική χριστιανοσύνη, αποδεχόμενη ως δόγμα τη διδασκαλία του Αριστοτέλη για την ψυχή ως εντελέχεια του σώματος, ως τελική πραγμάτωσή του, παραθεωρεί τη σωματικότητα του ανθρώπου δίνοντας αξιολογική και οντολογική προτεραιότητα στον ψυχικό παράγοντα. [...] Η πόλωση αυτή συνεχίζεται σε όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα και γνωρίζει την κορύφωσή της στον Ντεκάρτ, σύμφωνα με τον οποίον το σώμα δεν είναι καθαυτό, αλλά τελεί υπό την στρατηγική σκοπιμότητα του ψυχικού στοιχείου. Στον Ντεκάρτ, όπως και σε ολόκληρη σχεδόν τη δυτική φιλοσοφική σκέψη, δεν έχουμε να κάνουμε με μια πραγματική ενότητα της ψυχής και του σώματος με βάση ισοδύναμης αλληλεπίδρασης, αλλά με μια

⁴⁴² Ibid., σ. 221.

⁴⁴³ Βλ. Ιωάννη Γρ. ΠΛΕΞΙΔΑ, *Η ανθρωπολογία του κακού, μια ανάγνωση του Γρηγορίου Νύσσης*, σ.149.

⁴⁴⁴ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 185.

καθυπόταξη του σωματικού στο νοητό.»⁴⁴⁵ Αντίθετα, στον Ντοστογιέφσκι δίδεται το παράδειγμα του ασκητή που απορρίπτει το αυτονομημένο από το θείο κάλεσμα θέλημα, και με άσκηση σωματική αρνείται να υποταχθεί σε ανάγκες απόλαυσης τροφής, σωματικής ηδονής, και όποιων σωματικών ανέσεων σκλαβώνουν την ψυχή και την οδηγούν στη λήθη· η αυτονομημένη θέληση αποσκοπεί στην εκπλήρωση των δικών της, εγωιστικών επιταγών και ορέξεων. Όμως ο ασκητικός βίος συνεπάγεται την υποταγή στις εντολές ως τρόπο ελευθερίας και αγάπης προς τον Θεό.⁴⁴⁶

Ακόμη και η αγιότητα που στη χριστιανική ηθική αποτελεί τον απώτατο σκοπό του πιστού, δεν αφορά μόνο στο πνεύμα αλλά και στο σώμα· δεν είναι εξαύλωση κατά την οποία ο άνθρωπος απεχθάνεται το σώμα του, αλλά μεταμόρφωσή του προς συνάντηση της ψυχής. «Σκοπός της άσκησης δεν είναι η καταπολέμηση του σώματος, αλλά η μεταμόρφωση του σωματικού στοιχείου ή του ψυχικού πάθους. Με την άσκηση ο άνθρωπος θέλει να απαλλαγεί από ό,τι εμποδίζει την απελευθέρωση του ζώντος, την απελευθέρωση της πνευματικής προσωπικότητας.»⁴⁴⁷ Το ελεύθερο μέσω της αυτοτέλειας πρόσωπο αποκαθιστά την αγαπητική σχέση ανθρώπου με τον Θεό, το πρωταρχικό του κάλλος και την ολότητα. Με αυτό τον τρόπο επηρεάζει τους άλλους ανθρώπους, και την κτήση όλη.⁴⁴⁸ Η ελευθερία του προσώπου συνεπάγεται την ελευθέρωση της φύσης και της κτήσης, ως συνέπεια αυτής της αποκατεστημένης, ολοκληρωμένης και σώας φύσης του προσώπου.

Ο Ντοστογιέφσκι θα μας οδηγήσει από τη θεώρηση του θανάτου ως σκανδάλου – όπως ο θάνατος του στάρετς Ζωσιμά – στη θεώρηση του θανάτου ως οδού προς τη λύτρωση και την τελική αποκατάσταση της αθάνατης ψυχής, εντάσσοντας τον θάνατο του μικρού Ηλιούσενκα στο τέλος των Αδερφών Καραμάζωβ. «Η συνείδηση του θανάτου είναι μια

⁴⁴⁵ Βλ. Ιωάννη Γρ. ΠΛΕΞΙΔΑ, *Η ανθρωπολογία του κακού, μια ανάγνωση του Γρηγορίου Νύσσης*, σ. 141.

⁴⁴⁶ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, σ. 301. «Στα πλαίσια της ορθόδοξης χριστιανικής ασκητικής, η υποταγή στις εντολές αποβλέπει στην ελευθερία και πραγματώνεται ως δικαιοσύνη έναντι της φύσης, και ως αγάπη έναντι του Θεού. Η αυτονομημένη αυτάρκεια της φύσεως, όπως εκφράζεται στις απρόσωπες απαιτήσεις των παθών, είναι μια αδικία απέναντι στην ίδια την φύση αφού τα πάθη είναι ‘παρά φύσιν’ ενέργειες της φύσεως.»

⁴⁴⁷ *Ibid.*, σ. 138.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, σ. 302. «Και μόνο με την ελευθερία του προσώπου από την υποταγή στην αναγκαιότητα της φύσεως ελευθερώνεται και η σύνολη φύση, η κτίση ολόκληρη, από τη φθορά της δίχως ζωτικό σκοπό αυτονομίας του κτιστού, για να αποκαλυφθεί ως δόξα και φανέρωση του θεού, λόγος προσωπικός του Δημιουργού της.»

δυνατότητα συγκεφαλαιωτικής αυτοσυνειδησίας της ατομικής ύπαρξης, δυνατότητα αυτεπιγνώσεως της ύπαρξης, ως συνολικής εκστατικής αναφοράς.»⁴⁴⁹

Το θέαμα του σκηνώματος του γέροντα και η δυσσομία του, δημιουργήσαν έριδες μεταξύ όσων παρευρέθησαν στο μοναστήρι περιμένοντας το θαύμα. Σε αντίθεση με το αναμενόμενο θαύμα, διαχέεται μια ατμόσφαιρα τρόμου και απογοήτευσης. Είναι το είδος της τιμωρίας που ο Ντοστογιέφσκι επιφυλάσσει στους μεγάλους, που έχουν χάσει την απλότητα και την αγνότητα της ψυχής, και πάντα περιμένουν επιβεβαίωση των όσων πιστεύουν μέσω θαυμάτων. Όμως ο άλλος θάνατος, αυτός του μικρού Ηλιούσα, θα ενώσει τους μέχρι τότε διαιρεμένους νέους, θα τους αφυπνίσει ώστε να αγωνιστούν για την προσωπική και τη γενική βελτίωση, και θα λειτουργήσει ως λυτρωτική, καίρια υπενθύμιση ότι το τέλος είναι αφετηρία και έσχατος σκοπός της κάθε ανθρώπινης ύπαρξης, αυτής που τείνει να ολοκληρώνεται εν αγάπη και εντός της κοινωνίας. Η καινότης, όπως πιστεύει ο συγγραφέας, θα έχει τις ρίζες της στα νέα παιδιά.

VI.5. Η αγάπη ως τρόπος πραγμάτωσης του προσώπου

Αν το ζητούμενο είναι το άνοιγμα της ανθρώπινης φύσης προς το άλλο πρόσωπο και η ενεργητική αγάπη προς τον άλλον ως εαυτόν, ο στόχος αυτός διακυβεύεται από τη μη επίτευξή του, από την άρση της δυνατότητας να αγαπήσουμε το άλλο πρόσωπο. Ο Ίβαν Καραμάζωβ θα εκφράσει το απραγματοποίητο αυτού του στόχου με απόλυτο και αμετάκλητο τρόπο. Το επιχείρημά του αφορά στον ίδιο τον χαρακτήρα του άλλου, το είναι του, που κατά κανόνα παραμένει κρυμμένο. Άπαξ και αποκαλυφθεί μπροστά στα μάτια μας, χάνεται κάθε ίχνος αγάπης λόγω του αφόρητου Είναι του Άλλου, που μόνο απέχθεια μπορεί να προκαλέσει. Με τα λόγια του Μπερντιάεφ: *«Η αγάπη είναι δυαδική. Προϋποθέτει δύο πρόσωπα και όχι μια αδιαφοροποίητη ταυτότητα. Το μυστήριο της αγάπης είναι αχώριστο από το γεγονός ότι τα πρόσωπα δεν ταυτίζονται μεταξύ τους, ότι ένα άλλο πρόσωπο παραμένει πάντα ένα 'εσύ'. [...] Η αγάπη του προσώπου είναι η σύλληψη της ταυτότητάς του και της ενότητάς του μέσα στην αδιάκοπη μεταβολή και στο διχασμό του, η σύλληψη του μεγαλείου του, ακόμη και μέσα στην πιο κατάφορη μικρότητα.»⁴⁵⁰* *«[...] Η πραγμάτωση του προσώπου είναι η πραγμάτωση της μέθεξης, μέσα στην κοινωνική ζωή και στην κοσμική ζωή, το ξεπέρασμα της απομόνωσης εκείνης που φέρνει τον θάνατο.[...] Η πραγμάτωση του προσώπου είναι μια αιώνια αυτοδημιουργία, μια ανάπτυξη του καινού ανθρώπου*

⁴⁴⁹ Βλ. Ιωάννη Γρ. ΠΛΕΞΙΔΑ, *Η ανθρωπολογία του κακού, μια ανάγνωση του Γρηγορίου Νύσσης*, σ. 185.

⁴⁵⁰ Βλ. Βλ. Νικόλαου ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, *Πέντε στοχασμοί περί Υπάρξεως*, σ. 223.

και ένα ξεγύμνωμα του παλαιού.»⁴⁵¹, ⁴⁵² Ο στάρετς Ζωσιμάς συνιστά: «Να αγαπάς, να γονατίζεις και να ασπάζεσαι τη γη. Να φιλάς την γη και να την αγαπάς ακούραστα, αχόρταγα, όλα να τα αγαπάς, να επιζητάς τον ενθουσιασμό και την έκσταση της αγάπης. Πότισε την γη με τα δάκρυα της αγαλλίασης και αγάπα αυτά τα δάκρυά σου. Αυτή την έκσταση μην την ντρέπεσαι, αγάπα την, διότι είναι μεγάλο δώρο του Θεού.»⁴⁵³ Ο Μαρσέλ ονομάζει την αγάπη “*βασικό οντολογικό δεδομένο*».⁴⁵⁴ Εκείνη μας δίνει έναυσμα για να αποκαλύψουμε το βαθύτερο Είναι του πλησίον και να γνωρίσουμε τον Θεό. Η αγάπη ορίζεται από την αμοιβαιότητα και τη μέθεξη, αποκλείοντας κάθε μονόδρομο ναρκισσισμό και φιλαυτία. «Έτσι η αγάπη ακούει, περιμένει, καταλαβαίνει και εκπλήσσεται από τον άλλον. Αυτό σημαίνει ότι τα πρόσωπα βεβαιώνονται στην ταυτότητά τους μόνο μ' έναν αμοιβαίο τρόπο, ή καλύτερα σε μια ελευθερία για απόλυτη αμοιβαιότητα, η οποία αφήνει τη δυνατότητα της ‘ετερότητας του ετέρου’ σταθερά ανοιχτή.»⁴⁵⁵

Η συγκλονιστική στιγμή με την οποία τελειώνει το έργο Αδερφοί Καραμάζωβ είναι ο θάνατος και η κηδεία του μικρού Ηλιούσα, και η ομιλία προς τιμήν του που θα εκφωνήσει ο Αλιόσα στον λίθο, σαν άλλο ακρογωνιαίο λίθο της επανένωσης, αποκατάστασης των πραγμάτων και της σωτηρίας όλων. Ο Αλιόσα επηρεασμένος από το θάρρος, την καλοσύνη και τον μεγάλο πόνο που βίωσε ο Ηλιούσα στη σύντομη ζωή του, θα μιλήσει στα παιδάκια, τους φίλους του Ηλιούσα, που έχουν τη ζωή μπροστά τους για να αγωνιστούν και να γίνουν καλοί, γενναίοι και τίμιοι.

«Γλυκά μου παιδάκια, ίσως να μην καταλάβετε αυτό που θα σας πω γιατί μιλάω συχνά όχι πολύ ξεκάθαρα μα ωστόσο θυμηθείτε τα λόγια μου και ύστερα κάποτε θα συμφωνήσετε με αυτά. Να ξέρετε λοιπόν πως τίποτα δεν υπάρχει υψηλότερο και δυνατότερο, υγιέστερο και χρησιμότερο για τη ζωή σας που έρχεται, από μια καλή ανάμνηση, και ιδιαίτερα από την παιδική ηλικία, από το πατρικό σπίτι. Σας λένε πολλά για την ανατροφή σας και να που κάποια τέτοια υπέροχη, άγια ανάμνηση, φυλαγμένη από τα παιδικά χρόνια, ίσως να είναι η καλύτερη ανατροφή. Αν μαζέψει κανείς μέσα του πολλές τέτοιες αναμνήσεις για τη ζωή, τότε έχει σωθεί για όλη του τη ζωή. Και μάλιστα και μια μονάχα καλή ανάμνηση αν μείνει στην καρδιά μας, κι αυτή μπορεί να μας σώσει κάποια

⁴⁵¹ Ibid., σ. 223.

⁴⁵² Ibid., σ. 227.

⁴⁵³ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ Β'*, σ. 257.

⁴⁵⁴ Βλ. ΕΛ. ΜΠΑΚΟΝΙΚΟΛΑ-ΓΙΑΜΑ, *Gabriel Marcel, φιλόσοφος “οδοιπόρος”*, σ. 106. Ο ίδιος λέγει στο *Les mystères de l'être* πως (σ. 107): “Η γνώση δεν θα ήταν τίποτα χωρίς την αγάπη. Θα ήταν χωρίς ζωή.”

⁴⁵⁵ Βλ. π. Νικόλαου ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ, *Οι τρόμοι του προσώπου και τα βάσανα του έρωτα, (κριτικοί στοχασμοί για μια μετανεωτερική θεολογική οντολογία)*, σ. 51.

στιγμή. Ίσως να γίνουμε κακοί αργότερα, ίσως και μια κακή πράξη ακόμα να μην έχουμε τη δύναμη να την αποφύγουμε, ίσως να ειρωνευόμαστε τα ανθρώπινα δάκρυα, και εκείνους που λένε όπως τώρα πριν λίγο αναφώνησε ο Κόλια: 'Θέλω να υποφέρω για όλους τους ανθρώπους', κι αυτούς ίσως να τους χλευάζουμε. Ωστόσο, όσο κακοί κι αν γίνουμε, πράγμα που να μη δώσει ο Θεός, μόλις θυμηθούμε πώς κηδεύαμε τον Ηλιούσα, πόσο τον αγαπούσαμε στις τελευταίες μέρες και πώς τώρα κουβεντιάζαμε τόσο φιλικά κι όλοι μαζί κοντά σ' αυτή την πέτρα, και τότε πάλι, ακόμα κι ο πιο σκληρός από μας κι ο πιο χλευαστής, αν γίνουμε τέτοιοι, δε θα τολμήσει μέσα του να κοροϊδέψει το πόσο καλός κι αγαθός ήταν τούτη δω τη στιγμή! Κι όχι μονάχα αυτό, μα μπορεί αυτή ίσα- ίσα η ανάμνηση να τον συγκρατήσει από το μεγάλο κακό, και να σκεφτεί και να πει: 'Ναι, ήμουν τότε καλός, γενναίος και τίμιος'. Ας ειρωνευτεί μέσα του, αυτό δεν είναι τίποτα, ο άνθρωπος συχνά ειρωνεύεται το καλό και το αγαθό. Αυτό γίνεται μονάχα από επιπολαιότητα. Μα σας βεβαιώνω, κύριοι, πως μόλις θα ειρωνευτεί, τότε αμέσως θα πει μέσα στην καρδιά του: 'Όχι, δεν έκανα καλά που ειρωνεύτηκα, αυτό δεν πρέπει να το περιγελάει κανείς!'»⁴⁵⁶

«Καραμάζωβ! φώναζε ο Κόλια: ώστε στ' αλήθεια λέει η θρησκεία πως όλοι μας θα σηκωθούμε από νεκροί και θα ξαναζήσουμε και θα ξαναδούμε πάλι ο ένας τον άλλον, και όλους και τον Ηλιούσετσα;

– Το δίχως άλλο θ' αναστηθούμε, το δίχως άλλο θα τον δούμε, και χαρούμενα, εύθυμα θα διηγηθούμε ο ένας στον άλλον όλα όσα γίνανε, μισογελώντας ενθουσιασμένος απάντησε ο Alyosha.

– Αχ, πόσο όμορφα θα 'ναι τότε! ξέφυγε του Κόλια»⁴⁵⁷

Στις τελευταίες σελίδες των Αδερφών Καραμάζωβ, ο Ντοστογιέφσκι θα παρουσιάσει την καινή κοινωνία των ανθρώπων, που θα βασίζεται στη συμπόνια, την αγάπη, την αδερφοσύνη. Η πρόταση του Ντοστογιέφσκι απέναντι στην άλλη, του οργανωμένου και αντικειμενοποιημένου κοινού βίου που θα ορίζεται μόνον από και με κανόνες, είναι η πραγμάτωση μιας κοινωνίας αγάπης και συμπόνιας. Βεβαίως, η κοινωνία διέπεται από την αρχή της ελευθερίας, συνεπώς ενέχει και την απάρνηση της κοινωνίας, ενδεχομένως. Γι' αυτό η κοινωνία προσώπων χαρακτηρίζεται από τη δυναμική μιας μη προκαθορισμένης πορείας, που όλο αλλάζει: είναι μια σχέση που ποτέ δεν είναι στάσιμη, που είτε αναπτύσσεται είτε φθίνει. Χαρακτηρίζεται επίσης από την απουσία αίσθησης ασφάλειας και οριστικότητας, γιατί τείνει συνεχώς προς την αυτοεπιβεβαίωση και την επανοικοδόμηση. Ο δυναμισμός και η δυνατότητα αλλαγής, διόρθωσης και

⁴⁵⁶ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ*, Δ'. σσ. 394-395.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, σ. 397.

συγχώρεσης δωρίζει στο πρόσωπο και στην κοινωνία την αειθαλή νιότη και ζωτικότητα (vitality). Ο Τουννέϊζεν το έχει εκφράσει με τα εξής λόγια: «Όλα τα σημεία και παραδείγματα μιας καινής ζωής μαρτυρούν για τη θεία δυνατότητα συγχωρέσεως, η οποία είναι παντελώς απρόσιτη στον άνθρωπο. Δεν πρέπει να συγχέουμε με καμία ηθική ή θρησκευτική ανάβαση. Αυτά ο Ντοστογιέφσκι τα αντιπαθούσε.»⁴⁵⁸

Ένα εξίσου σημαντικό στοιχείο για την πραγμάτωση της νέας κοινωνίας προσώπων αναδεικνύεται από την συνάντηση και την καινή κοινωνία των φίλων του Ηλιούσα: Το γεγονός της αλλαγής και μεταμέλειας. Μετά από την ομιλία του Αλιόσα, τα αγόρια που κάποτε έτρεφαν μίσος και περιφρόνηση προς τον Ηλιούσα, αυτά αισθάνονται μετά τον θάνατό του ότι αυτός που χάθηκε ήταν, εν τέλει, φίλος, αρχίζουν να τον αγαπούν και γίνονται φίλοι του. Ο Αλιόσα τους θύμισε ότι όλα διορθώνονται. Η περιφρόνηση που έτρεφαν προς τον Ηλιούσα επισκίασε την πρώτη ανάμνηση της φιλίας τους, αυτό τώρα τους δημιουργούσε τύψεις, αλλά για χάρη της μελλοντικής ζωής, πρέπει να την ξεπεράσουν και στη θέση της να βάλουν την αγάπη. Μπροστά στα μάτια του Αλιόσα γίνεται πράγματι μια θαυμαστή μεταλλαγή της σχέσης βίας και απέχθειας⁴⁵⁹ σε μια πραγματική αδερφοσύνη και αγνή αγάπη.

Χωρίς τη συνειδητή μεταμέλεια δεν υπάρχει ουσιαστική, αληθινή επικοινωνία και σχέση προσώπων. Εντός της ανιχνεύεται και η αποδοχή της αποτυχίας, ως αναπόσπαστο στοιχείο της φύσης του πεπτωκότος ανθρώπου. Προς επιβεβαίωση, ήδη στην αρχή του έργου, τα λόγια του στάρετς Ζωσιμά προς μια αμαρτωλή, αρκούν με την απλότητά τους να αποτελέσουν το κλειδί, το καίριο νόημα και το συμπέρασμα όλου του κεφαλαίου:

«Τίποτα μη φοβάσαι, ποτέ μη φοβάσαι και μην θλίβεσαι. Μιας και μετανοείς όλα θα σου τα συγχωρέσει ο Θεός. Μα και ούτε υπάρχει ούτε μπορεί να γίνει στον κόσμο τέτοιο κρίμα που να μην το συγχωρέσει ο Κύριος σε εκείνον που μετανοεί αληθινά. Φρόντισε μονάχα για την μετάνοια, για την αδιάκοπη μετάνοια, κι όσο για το φόβο, διώξε τον εντελώς από την καρδιά σου. Πίστευε πως ο Θεός σε αγαπάει τόσο που εσύ ούτε να το φανταστείς δεν μπορείς. Σε αγαπάει παρ' όλο που αμάρτησες. Σε αγαπάει μέσα στην αμαρτία σου. [...] Αφού μετανοείς, θα πει πως αγαπάς. Κι όταν θα αγαπάς, θα πει ότι είσαι ήδη τέκνο του Θεού. Η αγάπη εξαγνίζει τα πάντα, σώζει τα πάντα. Η

⁴⁵⁸ Βλ. Εδουάρδος ΤΟΥΠΝΕΪΖΕΝ, *Ντοστογιέφσκι, τα ύστατα όρια του ανθρώπου*, σ. 108.

⁴⁵⁹ Βλ. Evgenia CHERKASOVA, *Dostoevsky and Kant, Dialogues on Ethics*, σ. 96. «Στις τελευταίες σελίδες των Αδερφών Καραμάζωβ - ο τίτλος του οποίου υπονοεί την κεντρικότητα του προβλήματος της αδελφικότητας - γινόμαστε μάρτυρες της δραματικής μεταμόρφωση μιας κομματιασμένης, τυχαίας κοινότητας σε μια πραγματική αδελφότητα» (Μτφρ. της συγγραφέα).

*αγάπη είναι κάτι ανεκτίμητο και μ' αυτήν μπορείς όλο τον κόσμο να αποκτήσεις και όχι μονάχα τις δικές σου μα και τις ξένες αμαρτίες να εξαγοράσεις.»*⁴⁶⁰

Η αποδοχή της αποτυχίας και η ένδειξη σεβασμού της ελευθερίας να αποτυγχάνουμε είναι ένας τρόπος επιβεβαίωσης της ελευθερίας.⁴⁶¹ Η αποτυχία, προσωπική και των άλλων, οδηγεί στην συγχώρεση και κατ' επέκταση στην συμφιλίωση. *«Η συγχώρεση των αμαρτιών: ίσως αυτή είναι η ορθή λέξη για να εκφραστεί το βαθύτερο νόημα της λύσης· η λύση και ερμηνεία ολόκληρης της σύγχυσης της ζωής.»*⁴⁶² Η οδός της πνευματικής ολοκλήρωσης είναι τεθλιμμένη και στενή, όμως ο άνθρωπος δύναται να μην παραμείνει στην αποτυχία, αλλά να μεταστραφεί με τη μετάνοια και τη συνεχή εγρήγορση. Το ανθρώπινο πρόσωπο είναι το σημείο συνάντησης της ελευθερίας με την επιτυχία ή την αποτυχία του κοινωνικού γίνεσθαι και μόνον επί του προσώπου μπορεί να επιτευχθεί η επανόρθωση, είτε προσωπική είτε κοινωνική.

⁴⁶⁰ Βλ. Φ.Μ. ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, *Αδερφοί Καραμάζωβ Α'*, σσ. 97-98.

⁴⁶¹ Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Η ελευθερία του ήθους*, σ. 307. «Ο σεβασμός και η καταξίωση της αποτυχίας του ανθρώπου να πραγματώσει τη ζωή ως κοινωνία είναι σεβασμός και καταξίωση της ελευθερίας όχι ως 'αξία' και νομικό 'δικαίωμα', αλλά ως υπαρκτική αλήθεια του ανθρώπου.»

⁴⁶² Βλ. Εδουάρδος ΤΟΥΡΝΕΙΖΕΝ, *Ντοστογιέφσκι, τα ύστατα όρια του ανθρώπου*, σ. 52.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Το κεντρικό μέλημα των σύγχρονων κοινωνιών της Δύσης μοιάζει να είναι η κατάκτηση της ελευθερίας και η επιδίωξη της ευτυχίας. Ο έντονος ανταγωνισμός και ο απρόσωπος αγώνας για την επιβίωση και την ευμάρεια οδήγησε με την σειρά του στην κρίση των αξιών και εν τέλει στην ανεύθυνη ελευθερία χωρίς όρια. Ο άνθρωπος της νεωτερικότητας, επηρεασμένος βαθιά από τον μηδενισμό, βρίσκεται σε μια συνεχή εκ-στάση, ένεκα της ανάγκης του να αυτοπροσδιορίζεται από το φαίνεσθαι και το έχειν. Επιθυμεί να υπερτερεί σε δύναμη και υλικό πλούτο, κάτι το οποίο τον απομακρύνει ριζικά από την προοπτική συγκρότησης μιας ύπαρξης που αυτοελέγχεται. Διασπάται σε πλείστα ανούσια ζητήματα και προβλήματα, που δεν τον καθορίζουν ως πρόσωπο και αφήνεται στην κενή νοήματος διαπάλη για κυριαρχία έναντι των άλλων.

Κάτω από τη μάσκα της φαινομενικής ελευθερίας βρίσκεται το προσωπείο του μηδενισμού και εκεί είναι που ο Ντοστογιέφσκι αντιτάσσεται σε αυτό με την πρόταση για ένα πρόσωπο εν ελευθερία αγαπητικής σχέσης και ευθύνης για τον άλλον.

Στην ανάπτυξη των ιδεών του ο Ντοστογιέφσκι ακολούθησε την νηπτική πνευματικότητα των Πατέρων. Κατά τους Πατέρες, ο κόσμος είναι δημιούργημα Προσώπου, συνεπώς βασίζεται σε σχέσεις προσώπων και όχι σε σχέσεις άψυχων πραγμάτων. Επομένως, η μοναδική δυνατότητα για μια πλήρη και ολοκληρωμένη ζωή του κτιστού ανθρώπου είναι η οντολογική αναφορά και μέθεξη στη ζωή του ακτίστου, προσωπικού Θεού. Ο Ντοστογιέφσκι ανέδειξε αυτή τη θεώρηση σε επίπεδο εμπειρικό, έμπρακτα, χωρίς να εντρυφήσει στο θεωρητικό πλαίσιο της ορθόδοξης κληρονομιάς. Ξεδίπλωσε τις δυνατότητες που έχει ο άνθρωπος ώστε μέσω των παθών και του σταυρικού του αγώνα, να φτάσει στην προσωπική λύτρωση και ολοκλήρωση. Η προσφορά του έργου του στην επίλυση του προβλήματος του προσώπου έγκειται ακριβώς σ' αυτή την πολύτιμη πρόταση έμπρακτης άσκησης της ελευθερίας του προσώπου, που γεφυρώνει το χάσμα περί υπαρξιακής αντίληψης μεταξύ δυτικής και ανατολικής ευρωπαϊκής φιλοσοφικής σκέψης.

Οι χαρακτήρες του Ντοστογιέφσκι αποτελούν τους *τρόπους* ύπαρξης του προσώπου, πάνω από τους οποίους δεσπόζει η κοινή αναγκαιότητα της φύσης, της αίσθησης, τους σώματος, αλλά και των παθών. Κοινό γνώρισμά τους είναι το έκδηλα *αποσυνδεδεμένο Είναι*, η διάσπαση του εσωτερικού τους κόσμου χωρίς την ελπίδα της επανασυγκρότησης και της σωτηρίας. Το Εγώ υπερ-υψώνεται ως υποκατάστατο του προσώπου, γιατί ο άνθρωπος επιλέγει τον εγκλωβισμό στην ατομικότητά του και τη διάρρηξη της επικοινωνίας του με τον Άλλο. Ο Ρασκόλνικοβ είναι το εμβληματικό παράδειγμα του ανθρώπου που πίστεψε στην απεριόριστη δύναμη του περικλειστού, ατομικού εαυτού. Αισθάνθηκε ότι μπορεί να εξουσιάσει τη ζωή και τον θάνατο του Άλλου. Αυτό τον οδήγησε σε ακραία έκπτωση, σε απόγνωση.

Είναι ο άνθρωπος της πτώσης, ο απόλυτα μόνος, ο εξωμότης της γης και του ουρανού. Όταν εν τέλει βρίσκει τον τρόπο υπέρβασης της ατομικότητας μέσω του έρωτος και της μετάνοιας, τότε αποκαθιστά τη σχέση του με τον πλησίον και τον Θεό.

Σημαντικός σταθμός στο έργο του Ντοστογιέφσκι είναι αναμφίβολα ο Μύθος του Μεγάλου Ιεροεξεταστή, εξαιρετικά σημαντικού για το πρόβλημα του προσώπου, καθώς τονίζει τη σπουδαιότητα της ελεύθερης βούλησης του ολοκληρωμένου προσώπου. Το να εναποθέσει κανείς την ελεύθερη βούλησή του, την ελευθερία του, στον βωμό επίτευξης μιας εύτακτης νεωτερικά κοινωνίας, να τις θυσιάσει για μια ευτυχία υλική και μετρήσιμη, δεν τον οδηγεί σε κοινωνία ελεύθερων προσώπων, αλλά δουλοπρεπών ατόμων· αντί να καταργηθεί το κακό της ελεγχόμενης κοινωνίας του Μεγάλου Ιεροεξεταστή, αυτό ισχυροποιείται και διαιωνίζεται. Ο Ντοστογιέφσκι προτείνει την αναμόρφωση της θέλησης, την αλλαγή της κατεύθυνσης, τη στροφή από τη φιλαυτία στη φιλανθρωπία, από την αλαζονεία στην ταπεινοφροσύνη, από τη φιληδονία στον ασκητικό, λιτό βίο.

Ο συνοπτικός του λόγος περί αρετής δεν αποτελεί προσταγή, αλλά έρχεται ως συμπέρασμα στο τέλος της πορείας του κάθε χαρακτήρα του, που αναμετρήθηκε με τις προσωπικές του αδυναμίες και τα μεγάλα ηθικά και υπαρξιακά ζητήματα.

Ελευθερία του προσώπου σημαίνει ότι η ανθρώπινη φύση διαθέτει τη δυνατότητα αποδέσμευσης από το πεδίο ανάγκης. Σημαίνει ότι το πρόσωπο είναι σε θέση να επιλέξει τον *τρόπο* που θα υπάρχει, έχει τη δυνατότητα υπέρβασης της αναγκαιότητας, με το να ορίζει τι θέλει, σε πείσμα αλλότριων επιταγών. Ο Ντοστογιέφσκι μάς υποδεικνύει την κεφαλαιώδη σημασία του προσώπου, με τη ριζική αλλαγή και τη σταδιακή μεταμόρφωση εμβληματικών χαρακτήρων του, όπως ο Ρασκόλνικοβ, ο Ντμήτρι, η Σόνια, η Γκρούσενκα, αλλά και με τη γαλήνια αποχή από τη συμμόρφωση στην αναγκαιότητα και από την άσκηση ενάρετου βίου από τον στάρετς Ζωσιμά ή τον Αλιόσα και τον πρίγκιπα Μίσκιν. Η εξαιρετική δύναμη της θέλησης και της ψυχής που στο βάθος της παραμένει αγνή και διασώζεται, εμφανίζεται στο πρόσωπο της Σόνιας Μαρμελάντοβα,

Ζητούμενο δεν είναι ο άνθρωπος να αποφύγει την εξατομίκευση, η οποία ενυπάρχει αδιαμφισβήτητα στο πρόσωπο. Ζητούμενο είναι να *γεννηθεί* ο άνθρωπος *άνωθεν*, να ανακτήσει την αυθεντική αυτονομία του, να σπάσει τα δεσμά της αναγκαιότητας και να ξαναβρεί την ελευθερία του. Ο πόνος και η αγωνία γίνονται μέσα ευαισθητοποίησης και εγρήγορσής του, ώστε να απεγκλωβιστεί από τον άγονο ναρκισσισμό και τον μηδενισμό. Αν το τι είναι ελευθερία, καλό και κακό παραμορφώνονται από την ατομική αλαζονεία και επιφέρουν τη μοναξιά και την υπαρξιακή απόγνωση, η αναγέννηση και η λύτρωση του προσώπου κάπου παραμένει εν δυνάμει και μπορεί να γίνει εφικτή, αρκεί να βρεθούν οι στέρεες βάσεις για να θεμελιωθεί η πνευματική αναγέννηση.

Ο Ντοστογιέφσκι προτείνει τον αντι-μηδενισμό με εκείνα τα χαρακτηριστικά της αποδοχής του σταυρικού αγώνα έναντι του κακού για την τελική Ανάσταση του πνεύματος. Όλοι οι αναγεννημένοι χαρακτήρες του Ντοστογιέφσκι κατάφεραν να φτάσουν σ' αυτή την πολυπόθητη ελευθερία, την προσωπική σωτηρία τους, μέσω μίας και μοναδικής οδού, που είναι η αγάπη. Η αγάπη, ως απόλυτη ελευθερία, είναι ο μόνος έμπρακτος τρόπος αυτο-υπέρβασης και λύτρωσης, με την οποία αποκαθίσταται η σχέση του ανθρώπου με τον Θεό και με τον πλησίον.

Το τέλος ως σκοπός, η τελευταία λέξη των μυθιστορημάτων του, δεν είναι η παρακμή ούτε η απελπισία και ο θρίαμβος του θανάτου, αλλά η νικητήρια λέξη, η ακατάβλητη *Ανάσταση*: *«Θέλανε να μιλήσουν, αλλά δεν μπορούσαν. Τα μάτια τους είχανε πλημυρίσει από τα δάκρυα. Ήσαν χλωμοί και αδύνατοι, όμως πάνω στα τσακισμένα πρόσωπά τους σιγότρεμε τώρα η χαραυγή ενός καινούργιου μέλλοντος, μιας ολοκληρωτικής αναστάσεως σε μια καινή ζωή!»*. Αυτά είναι τα τελευταία λόγια του Ρασκόλνικοβ. Και από το κελί του Μίτια Καραμάζωβ, το τέλος του έργου σφραγίζουν αυτά τα λόγια: *«Αλιόσα, τούτους τους δύο μήνες, αδερφέ μου, βρήκα έναν άλλο άνθρωπο, λες και αναστήθηκε μέσα μου, μα ποτέ δεν θα παρουσιαζόταν μπροστά μου αν δεν χτύπαγε αυτό το αστροπελέκι. Είναι τρομερό! Τι με νοιάζει που θα σκάβω είκοσι χρόνια μέσα στα ορυχεία, αυτό καθόλου δεν το φοβάμαι, άλλο είναι που μου φαίνεται τώρα τρομερό: μη με εγκαταλείψει ο άνθρωπος που αναστήθηκε μέσα μου!»*

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ALYOSHIN, Albert. 2009.** “The Slavophile lexicon of personality”. *Studies in East European Thought*. Albert Alyoshin, “The Slavophile lexicon of personality” in: *Studies in East European Thought* (2009) 61:77–87, 2009, 61, σσ. 77–87.
- BERLIN, Isaiah. 2001.** *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*. [επιμ.] Henry Hardy. [μεταφρ.] Γιάννης Παπαδημητρίου. Αθήνα : Εκδόσεις Scripta, 2001.
- BRUSS, Neal. 1986.** The Sons Karamazov: Dostoevsky's Characters as Freudian Transformations. *The Massachusetts Review*. Spring 1986, Τόμ. 27, 1, σσ. 40-67 .
- BUBER, Martin. 1953.** *Good and Evil: Two Interpretations*. New Jersey : Εκδόσεις Prentice Hall, 1953.
- . **1987.** *Το πρόβλημα του ανθρώπου*. [μεταφρ.] Χαράλαμπος Αποστολόπουλος. Αθήνα : Εκδόσεις Γνώση, 1987.
- CHAPPLE, Richard L. 1983.** A Catalogue of Suffering in the Works of Dostoevsky: His Christian Foundation. *The South Central Bulletin*. 1983, Τόμ. 43, 4, σσ. 94-99.
- CHERKASOVA, Evgenia. 2009.** *Dostoevsky and Kant, Dialogues on Ethics*. Amsterdam, New York : Rodopi B.v., 2009.
- CICOVACKI, Predrag. 2003.** Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil. *Philotheos*. 2003, Τόμ. 3, σσ. 215-230 .
- . **2012.** *Dostoevsky and the Affirmation of Life*. New Brunswick and London : Transaction Publishers, 2012.
- COMTE-SPONVILLE, André. 2002.** *Μικρή πραγματεία περί μεγάλων αρετών*. [μεταφρ.] Μτφρ. Άντα Κλαμπατσέα. Αθήνα : Εκδόσεις Εξάντας-Νήματα, 2002.
- CRITCHLEY, Simon. 2008.** *The Book of Dead Philosophers*. London : Granta Books, 2008.
- DAVIDSON, Ray. 1997.** *Camus: Challenge of Dostoevsky*. Exeter : Exeter University Press, 1997.
- DOSTOJEVSKI, F.M. 1981.** *Dnevnik pisca 1876*. Beograd : Partizanska knjiga, 1981.
- DUNCAN, Peter J.S. 2000.** *Russian Messianism - Third Rome, revolution, Communism and after*. London and New York : Routledge, 2000.
- ĐURIĆ, Mihailo (Mihailo Djuric). 1972.** *Stihija Savremenosti (The Flow of the Modernism)*. Beograd : Publisher Srpska književna zadruga, 1972.

ESAULOV, Ivan. 2001. The Categories of Law and Grace in Dostoevsky's poetics. [επιμ.] George Pattison and Diane Oenning Thompson. *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge : Cambridge Univ.Press, 2001, σσ. 116-132.

EVDOKIMOV, Paul. 1966. *The Struggle with God*. [μεταφρ.] Sister Gertrude. New Jersey, Glen Rock : Paulist Press, 1966.

FANGE, Donald. 2006. Apogee: Crime and Punishment. [επιμ.] Richard Peace. *Fyodor Dostoevsky's Crime and Punishment*. London : Oxford University Press, 2006, 17-37 .

GIBIAN, George. 1955. Traditional Symbolism in Crime and Punishment. *PMLA [Modern Language Association of America]*. Dec. 1955, Τόμ. 70, 5, σσ. 979-996.

GILLESPIE, Michael Allen. 2004. *Ο Μηδενισμός πριν από τον Νίτσε*. [μεταφρ.] Γεώργιος Ν. Μέρτικας. Αθήνα : Πατάκη, 2004.

GRENBORG, Jeanine. 2005. *Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption, and Virtue*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005.

JONES, Malcolm V. 2005. *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*. London : Anthem Press, 2005.

KIRILLOVA, Irina. 2001. Dostoevsky's Markings in the Gospel according to St John. [επιμ.] George Pattison and Diane Oenning Thompson. *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge : Cambridge Univ.Press, 2001, σσ. 41-50.

LEVINAS, Emmanuel. 1999. *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja (Otherwise Than Being or Beyond Essence)*. [μεταφρ.] Spasoje Ćuzulan. Nikšić : Publisher Jasen, 1999.

—. **1979.** *Totality and Infinity, an essay on exteriority*. [μεταφρ.] Alphonso Lingis. The Hague, Boston, London : Martinus Nijhoff Publishers, 1979.

—. **2007.** *Ηθική και άπειρο, διάλογοι με τον Φίλιπ Νεμό*. [μεταφρ.] Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα : Εκδόσεις Ίνδικτος, 2007.

LIGHT, James F. 1958. Violence, Dreams, and Dostoevsky: The Art of Nathanael West. *College English*. Feb. 1958, Τόμ. 19, 5, σσ. 208-213.

MacCALLUM, Gerald C. 1967. Negative and Positive Freedom. *The Philosophical Review*. July 1967, Τόμ. 76, 3, σσ. 312-334.

MARCEL, Gabriel. 1940 . *Du refus à l'invocation*. Paris : Gallimard, 1940 .

—. **1935.** *Être et avoir*. Paris : Aubier-Montaigne, 1935.

- . 1980. *Δοκίμιο συγκεκριμένης φιλοσοφίας*. [μεταφρ.] Α.Βαγενάς. Αθήνα : Αναγνωστίδη, 1980.
- MCLAHLAN, James. 2008.** I loved you since the Beginning of Time’: The Problem of the Person In Boehme, Schelling, Dostoevsky, Errol Flyn and Jan Olof Bengtsson. *The Pluralist*. 2008, Τόμ. 3, 2, σσ. 81-99.
- MICHELMAN, Stephen. 2008.** *Historical Dictionary of Existentialism*. Toronto, Plymouth : The Scarecrow Press, 2008.
- MOLCHANOV, Victor. 2009.** “The Ego: the problem and the term as treated by Russian Philosophy”. *Studies in East European Thought*. The Discourse of Personality in the Russian Intellectual Tradition, Αύγουστος 2009, Τόμ. 61, 2/3, σσ. 181-188.
- MURAV, Harriet. 2004.** Crime and Punishment: Psychology on Trial. [επιμ.] Harold Bloom. *F.Dostoevsky's Crime and Punishment*. New York : s.n., 2004, σσ. 87-104.
- PACHMUSS, Temira. 1979.** Prometheus and Job Reincarnated: Melville and Dostoevskij. *The Slavic and East European Journal*. Spring 1979, Τόμ. 23, No. 1, σσ. 25-37.
- PARIS, Bernard J. 2008.** *Dostoevsky’s The Greatest Characters: A New Approach to “Notes from Underground”, Crime and Punishment, and The Brothers Karamazov*. New York : Palgrave MacMillan, 2008.
- PATTERSON, David. 1979.** The Unity of Universal Philosophy and Literature as revealed by Shestov’s Approach to Dostoevsky. *Studies in Soviet Thought*. 1979, Τόμ. Vol. 19, 3, σσ. 219-231.
- PEROVIĆ, Drago. 2006.** *Levinas versus Hajdeger, ontološka i etička deferencija i pitanje ljudske zajednice*. Beograd : Jasen, 2006.
- PHILIPSE, Herman. 1995.** Transcendental idealism. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995, σσ. 239- 322 .
- PIPES, Richard. 1971.** “Russian Conservatism in the Second Half of the Nineteenth Century” . *Slavic Review*. Mar. 1971, Τόμ. Vol. 30, 1, σσ. 121-128.
- REES, Arthur D. 1915.** An Interpretation of Slavophilism. *The Scientific Monthly*. 1915, Τόμ. 1 No. 1, σσ. 47-55.
- RUSSELL, Henry M.W. 2001.** Beyond the Will: Humiliation as Christian Necessity ‘Crime and Punishment’. [επιμ.] George Pattison and Diane Oenning Thompson. *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001, σσ. 226-236.

SCANLAN, James P. 1999. The Case against Rational Egoism in Dostoevsky's "Notes from the Underground". *Journal of the History of Ideas*. July 1999, Τόμ. 60, 3, σσ. 549-567.

ŠIJAKOVIĆ, Bogoljub. 1997. O svetosti i odgovornosti (On sainthood and responsibility). *Istorija, odgovornost, svetost*. Podgorica : Publisher Jasen, 1997, σσ. 67-75.

SOMERVILLE, John. 1967. Marxist Ethics, Determinism, and Freedom. *Philosophy and Phenomenological Research*. Sept 1967, Τόμ. 28, 1, σσ. 17-23.

TOUMAYAN, Alain. 2004. 'I more than the Others': Dostoevsky and Levinas. *Yale French Studies*. 2004, 104 , σσ. 55-66.

TRUE, Michael. 2005. Evil As Mystery: Primal Speech and Contemporary Poetry. [επιμ.] Predrag Čičovački. *Destined for Evil? A Twentieth Century Responses*. New York : Univer.of Rochester Press, 2005, σσ. 241-249 .

TUCKER, Janet G. 2008. *Profane Challenge and Orthodox Response in Dostoevsky's Crime and Punishment*. Amsterdam, New York : Rodopi, 2008. Τόμ. LII.

TULLOCH, Doreen M. 1952. Sartrean Existentialism. *The Philosophical Quarterly*. January 1952, Τόμ. 2, 6, σσ. 31-52.

TURCESCU, Lucian. 2005. *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*. London : Oxford University Press , 2005.

WASIOLEK, Edward. 2006. Crime and Punishment. [επιμ.] Richard Peace. *Fyodor Dostoevsky's Crime and Punishment*. London : Oxford University Press, 2006, 51-75.

WELLEK, Renu. 1980. Bakhtin' view of Dostoevsky: 'Polyphony' and 'Carnavalesque'. *Dostoevsky Studies*. 1980, 1, σσ. 31-39 .

WHITE, Morton. 1973. Positive Freedom, Negative Freedom and Possibility. *The Journal of Philosophy*. 7 June 1973, Τόμ. 70, 11, σσ. 309-317.

WICKS, Robert. 2003. *Modern French Philosophy: From Existentialism to Postmodernism*. London : OneWorld , 2003.

WILLIAMS, Linda. 1995. The Underground Man: A Question Of Meaning. *Studies in the Novel*. 1995, Τόμ. 27, 2, σσ. 129-140.

WITTMANN, Heiner. 2009. *Aesthetics in Sartre and Camus, The Challenge of Freedom*. [μεταφ.] Catherine Atkinson. Frankfurt am Main : Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2009.

ZENKOVSKY, Vasily Vasilevich. 1953. *A History of Russian Philosophy*. [μεταφ.] George L. Kline. London : Routledge & Kegan Paul, 1953. 1.

- ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Χαράλαμπος. 1991.** *Ο Martin Buber και το πρόβλημα του ανθρώπου, προϋποθέσεις, δομές και όρια της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας του.* Αθήνα : Gutenberg , 1991.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρήστος. 2011.** *Η ελευθερία του ήθους.* Αθήνα : Εκδόσεις Ίκαρος , 2011.
- . **1987.** *Το πρόσωπο και ο έρωας.* Αθήνα : Εκδόσεις Δόμος, 1987.
- Δ. ΔΡΙΤΣΑΣ, Δ. ΜΠΑΛΙΑΤΣΑΣ, Δ. ΚΑΡΑΜΑΤΣΚΟΣ. 2005.** *Λεξικό των πρωτοχριστιανικών, βυζαντινών όρων.* Αθήνα : Εκδόσεις Έννοια, 2005.
- Ιωάννης ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ, Μητροπολίτης Περγάμου. 2002.** *Από το προσωπίδιον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοια του προσώπου. Ιμάτια Φωτός Αρρήτου, διεπιστημονική προσέγγιση του προσώπου.* Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Πουρναρά, 2002.
- KAMY, Αλμπέρ. 2014.** *Ο Επαναστατημένος άνθρωπος.* [μεταφρ.] Ν.Καρακίτσου-Douge και Μ.Κασαμπάλογλου-Roblin. Αθήνα : Εκδόσεις Πατάκη, 2014.
- . **2007.** *Ο μύθος του Σίσυφου, Δοκίμιο για το παράλογο.* [μεταφρ.] Νίκη Καρακίτσου-Ντουζέ. Αθήνα : Εκδόσεις Καστανιώτη, 2007.
- KANT, Ιμμάνουελ. 1984.** *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών.* [μεταφρ.] Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα : Δωδώνη, 1984.
- ΚΩΣΤΑΡΑΣ, Γρηγόριος. 1999.** *Martin Heidegger, ο φιλόσοφος της μερίμνης.* Αθήναι : s.n., 1999.
- . **1994.** *Φιλοσοφική Προπαιδεία.* Αθήναι : s.n., 1994.
- ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΣ, π. Νικόλαος. 2009.** *Οι τρόμοι του προσώπου και τα βάσανα του έρωτα, (κριτικοί στοχασμοί για μια μετανεωτερική θεολογική οντολογία).* Αθήνα : Εκδόσεις Αρμός, 2009.
- . **1992.** *Το πρόσωπο ως ο τόπος και ο τρόπος της κοινωνίας των όντων. Η ευχαριστιακή οντολογία. Τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή.* Αθήνα : Δόμος, 1992, σσ. 208-215.
- ΜΑΚΡΑΚΗΣ, Μιχάλης Κ. 2011.** *Η ψυχολογία του ασώτου, Τα τρία στάδια της υπαρξιακής πορείας του.* Αθήνα : Εκδόσεις Αρμός, 2011.
- ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗΣ, Γεώργιος. 2002.** *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας.* Αθήνα : Κέντρο λεξικολογίας, 2002.
- ΜΠΑΧΤΙΝ, Μιχαήλ. 2000.** *Ζητήματα της ποιητικής του Ντοστογιέφσκι.* [μεταφρ.] Αλεξάνδρα Ιωαννίδου. Αθήνα : Πόλις, 2000.
- ΜΠΕΓΖΟΣ, Μάριος. 2000.** *Θρησκευτολογικό λεξικό.* Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα, 2000.

- ΜΠΕΡΝΤΙΑΕΦ, Νικόλαος. 2010.** *Αλήθεια και αποκάλυψη*. [μεταφρ.] Χρήστος Μαλεβίτσης. Αθήνα : Αρμός, 2010.
- . **1996.** *Πέντε στοχασμοί περί υπάρξεως*. [μεταφρ.] Γουνελάς Σωτήρης και Βάσω. Αθήνα : Παρουσία, 1996.
- . **2002.** *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκι*. [μεταφρ.] Νίκος Ματσούκας. Θεσσαλονίκη : Πουρνάρα, 2002.
- ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ, Φ.Μ. 2014.** *Αδελφοί Καραμάζωβ*. [μεταφρ.] Άρης Αλεξάνδρου. Αθήνα : Εκδόσεις Γκοβόστη, 2014.
- . **2014.** *Αναμνήσεις από το σπίτι των πεθαμένων*. [μεταφρ.] Άρης Αλεξάνδρου. Αθήνα : Εκδόσεις Γκοβόστη, 2014.
- . **2013.** *Για τον Πούσκιν*. [επιμ.] Αλέξανδρος Βέλιος. [μεταφρ.] Πάνος Σταθόγιαννης. Αθήνα : Εκδόσεις Ροές, 2013.
- . **2014.** *Δαιμονισμένοι*. [μεταφρ.] Άρης Αλεξάνδρου. Αθήνα : Εκδόσεις Γκοβόστη, 2014.
- . **2006.** *Έγκλημα και τιμωρία*. [μεταφρ.] Σωτήρης Παταντζής. Αθήνα : Εκδόσεις Γράμματα, 2006.
- . **1996.** *Ο έφηβος*. [μεταφρ.] Ανδρέας Σαραντόπουλος. Αθήνα : Εκδόσεις Σταύρος Ζαχαρόπουλος, 1996.
- . **2013.** *Ο ηλίθιος*. [μεταφρ.] Σοφία Βαρουσιάδου - Βάτσου. Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Μαλλιάρης Παιδεία, 2013.
- . **2015.** *Ο παίκτης*. [μεταφρ.] Κίρα Σίνου. Αθήνα, Μεταμόρφωση : Εκδόσεις Μίνωας, 2015.
- . **2002.** *Ο σωσίας*. [μεταφρ.] Βασίλης Τομανάς. Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Νησίδες, 2002.
- . **2013.** *Ταπεινοί και καταφρονεμένοι*. [μεταφρ.] Δημήτρης Παπαδόπουλος. Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Μαλλιάρης Παιδεία, 2013.
- . **2006.** *Το ημερολόγιο του συγγραφέα*. [επιμ.] Ντίνα Σαμοθράκη. [μεταφρ.] Δημήτρης Β. Τριανταφυλλίδης. Αθήνα : Εκδόσεις Αρμός, 2006. Τόμ. Α΄ μέρος - 1873: Β΄ μέρος -1876.
- . **2016.** *Το όνειρο ενός γελοίου ανθρώπου*. [μεταφρ.] Αλεξάνδρα Ιωαννίδου. Αθήνα : Εκδόσεις Μίνωας, 2016.
- . **2006.** *Το Υπόγειο*. [μεταφρ.] Γιώργης Σημηριώτης. Αθήνα : Γράμματα, 2006.
- . **1998.** *Χειμερινές σημειώσεις πάνω σε καλοκαιρινές εντυπώσεις*. [επιμ.] Κωστής Παπαγιώργης. [μεταφρ.] Αναστασία Μεσσήνη. Αθήνα : Εκδόσεις Καστανιώτη, 1998.

- ΞΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ, Αιμιλία. 2006.** *Λεξικό φιλοσοφικών όρων*. Αθήνα : Εκδόσεις Μέδουσα, 2006.
- ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ, Κωστής. 1990.** *Ντοστογιέφσκι*. Αθήνα : Εκδόσεις Καστανιώτη, 1990.
- ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, Ε.Π. 1984.** *Πρακτική φιλοσοφία*. Αθήνα : Εκδόσεις Δωδώνη, 1984.
- ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, Ευάγγελος. 2010.** *Η Ηθική*. Αθήνα : Εκδόσεις Νόηση, 2010.
- ΠΛΕΞΙΔΑΣ, Ιωάννης Γρ. 2013.** *Η ανθρωπολογία του κακού, μια ανάγνωση του Γρηγορίου Νύσσης*. Τρίκαλα : Εκδόσεις Λογείον, 2013.
- ΣΑΡΤΡ, Ζαν- Πωλ. 1965.** *Ο Υπαρξισμός είν' ένας ανθρωπισμός*. [μεταφρ.] Κώστας Σταματίου. Αθήνα : Εκδόσεις Αρσενίδη, 1965.
- ΣΚΛΗΡΗΣ, Διονύσης. 2013.** Πρόσωπο, Άτομο και Γνώμη στη σκέψη του αγίου Μαξίμου του Όμολογητή. *Θεολογία*. 2013, Τόμ. 84, 3, σσ. 65-110.
- ΣΟΛΟΒΙΟΦ, Βλαδίμηρος. 2008.** *Το νόημα του έρωτα*. [επιμ.] Ντίνα Σαμοθράκη. [μεταφρ.] Δημήτρης Β. Τριανταφυλλίδης. Αθήνα : Εκδόσεις Αρμός, 2008.
- ΤΟΥΡΝΕΪΖΕΝ, Εδουάρδος. 2016.** *Ντοστογιέφσκι, Τα ύστατα όρια του ανθρώπου*. [μεταφρ.] Μάρκελλος Πιράρ. Αθήνα : Δόμος, 2016.
- ΤΣΙΝΙΚΟΠΟΥΛΟΣ, Δημήτρης. 2014.** *Το μυστήριο του κακού*. Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Νησίδες , 2014.
- ΤΣΙΤΣΙΠΗ, Λουκά. 1995.** Ο Bakhtin και η Ποιητική του σαν κριτική προοπτική για την γλώσσα και τη λογοτεχνία. *Σύγκριση/Comparaison*. 1995, 6, σσ. 122-138.
- ΦΟΪΕΡΜΠΑΧ, Λούντβιχ. 1980.** *Για την κριτική της χεγκελιανής φιλοσοφίας*. [μεταφρ.] Σ. Καμπουρίδης. Αθήνα : Εκδόσεις Αναγνωστίδης, 1980.
- БЕРДЯКОВ, Николај (Nikolai Berdyaev). 2008.** Душа Русије (The Russian Soul). [συγγρ. βιβλίου] Добрило Аранитовић. *Феноменологија руске душе, о карактеру и менталитету Руса*. Београд : Логос, 2008.
- . 2000. *О човековом позвању, оглед из парадоксалне етике (THE DESTINY OF MAN)*. Београд : Εκδόσεις Zepter World Book, 2000.
- ЗЕЊКОВСКИ, Василиј (Vasili Zhenkovsky). 2012.** *Руски мислиоци и Европа, критика европске културе код руских мислалаца*. [μεταφρ.] trans. Maria and Branislav Markovic. Београд (Belgrade) : publisher Логос (Logos), 2012.
- КАНТОР, Владимир (Vladimir Kantor). 2008.** Карамазовщина као симбол руске стихије (Karamazovism as the symbol of the Russian

Plethoric Character). [επιμ.] Добрило (Dobriilo Aranitovic) Аранитовић. *Феноменологија руске душе (Phenomenology of the Russian Soul)*. Београд : Логос, 2008.

МАРИЋ, Илија (Ilija Maric). 2002. *Философија на Истоку Европе (Philosophy of Eastern Europe)*. Београд (Belgrade) : Publisher Плато (Plato), 2002.

ПЕЛИКАН, Јарослав (Jaroslav Pelikan). 2005. *Мелодија теологије, философски речник (The Melody of Theology)*. [μεταφρ.] Knezevic Mikonja. Београд, Никшић, Требиње (Belgrade, Niksic, Trebinje) : Publisher Јасен- Φιλόθεος, 2005.

ШЕСТОВ, Лав (Lav Shestov). 1979. *Достојевски и Ниче (Dostoevsky and Nietzsche)*. Београд : Слобо Лјубве, 1979.

—. **2003.** *Умозрење и откривење, религиозна философија Владимира Соловјова и други чланци (Speculation and Revelation: the Religious Philosophy of Vladimir Soloviev and Other Essays)*. Београд : Плато, 2003.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΕΝΝΟΙΩΝ

absurd, 63	A	ατομισμός, 2, 12, 50, 61 άτομο, 1, 14, 29-30, 49, 50, 67, 79, 81-84, 88, 92, 100, 119, 122, 139, 162, 166, 169, 172 αυτογνωσία, 131, 132 αυτοκτονία, 3, 60-65, 68, 69, 71-73 αυτονομία, 3, 79, 93, 180
Bespochvenost, 20	B	
Epoché, 35	E	βούλησης, 11, 43, 48, 50-52, 57, 60, 64, 79, 80, 92, 95, 114, 136, 145, 154-155, 188
homme absurde, 68	H	Δ Διαφωτισμός, 50
persona, 30	P	E εγωισμός, 2, 45-46, 49, 52-53, 56, 85, 164, 172 ελευθερία, 1- 4, 9, 11, 18, 21, 27, 39, 41, 44, 48, 53, 57, 63, 65, 67-69, 71- 79, 82-86, 90- 96, 101, 103, 115, 117, 125-128, 132, 135-137, 140-148, 151-152, 155, 158-159, 161, 164, 165-169, 172-173, 180-183, 185, 187-189, 191, 195 επανάσταση, 19, 47- 48, 51, 65, 69, 72, 74, 76-77, 90, 136, 139 επανάστασης, 4 ευδαιμονία, 4, 67, 81 ευθύνη, 1, 4, 8, 16, 18, 20, 28, 36-40, 45, 77, 79, 80, 83, 90, 92, 97-99, 103, 109, 114, 119, 122, 129, 138, 141-142, 145, 148, 151-152, 155, 159, 161, 165, 169, 187 Ευκλείδεια λογική, 13 ευτυχία, 1, 18, 57, 71, 75, 81, 87, 96, 107, 130, 136-137, 144, 162, 188
sobornost, 12	S	
Übermensch, 74, 152	Ü	Θ θάνατος, 3, 5, 9, 19, 61-69, 71, 74, 86, 89, 97, 113, 115, 121-122, 125, 141, 146, 152-154, 172, 175-182, 187, 189 θαύμα, 56, 114, 120-121, 136, 181 θεός, 37, 66, 67, 69, 74, 77, 95, 118, 120, 126, 141, 161, 173, 176, 177, 183 Θεός, 3, 13, 18, 29, 31, 49, 50, 59, 61, 65, 66, 68, 71, 74-75, 80, 89, 95, 97, 104, 113-118, 120, 122, 126, 128, 130, 132-135, 138, 140-143, 148-149, 151-153, 155, 158-159, 162, 169, 172-174, 177-180, 182, 184, 187-189 θετικισμός, 36 θέωση, 99
αγάπη, 5, 7, 9, 12-14, 17-18, 38, 53, 62, 69, 71, 105, 108, 122, 124-128, 130- 136, 141, 147, 159, 161, 171, 174, 177, 180-184, 189 αγωνία, 18, 104, 105, 108, 113, 115, 143, 188 αθανασία, 3, 15, 49, 62, 64, 70, 74, 109, 132, 152 αιώνιο, 34 αλήθεια, 45, 63, 70, 81, 94, 99, 100, 110, 114, 126, 147, 153-154 Άλλος, 1, 4, 8, 32, 35-39, 40, 43, 56, 90, 126, 129, 130-131, 146 αμφισβήτηση, 21, 45, 51 αναρχισμός, 17 αναφορικότητα, 35, 95 άνθρωπος, 1- 4, 8, 11-15, 20- 25, 30-36, 41- 46, 48, 52- 58, 67, 75, 80, 87-93, 99, 101, 110, 123, 130, 135, 140-145, 158-163, 175-180, 188-191, 195, 197 απελπισία, 15, 54, 69, 74, 75, 104, 115, 122, 155, 174, 189 απόγνωση, 4, 90, 169 αποξένωση, 45 απρόσωπο, 3, 8, 43, 166	A	

Κ

καθήκον, 37, 52-53, 97, 107, 132
κακό, 1, 4, 9, 17, 21, 43-44, 80-81, 98, 101, 105, 133, 138, 142-151, 154-155, 158, 163-164, 176-181, 189, 197
καρμαζώβισμός, 51
κοινωνία, 1, 4-5, 12, 25, 27, 31-34, 37, 41, 46, 49, 51, 57, 60, 64, 73-74, 76-77, 79, 83, 89-92, 94, 96-101, 105, 109, 113, 115-116, 119, 122, 126, 131, 134, 137, 139, 143, 164, 166, 169, 183-185, 188, 195
κοινωνικότητα, 166, 169

Λ

λογοκρατικός εγωισμός, 46-48, 51-55, 57-58
Λογοκρατικός Εγωισμός, 3, 8, 43

Μ

μεταφυσική, 52
μηδενισμός, 1, 2, 17-18, 25, 47-49, 51, 69, 73, 75-76, 80, 86, 88, 90, 94, 97, 105-106, 109, 117, 143, 187-189
μοναξιά, 1, 5, 34, 76, 90, 125, 152, 167, 169, 188
μοντερνισμός, 3, 44
μπολσεβικισμός, 51

Ν

νεωτερικότητα, 1, 187

Ο

ολοκλήρωση, 4, 36, 73, 82, 110, 143, 161, 168, 187
ολοκληρωτισμός, 1

Π

πάθος, 19, 23, 32, 84, 112, 125, 128, 150, 153, 154, 161
παράλογο, 3, 59, 63, 67, 68-72, 159, 195
πίστη, 3, 11-12, 15, 17, 48, 61-62, 64, 70, 88, 98-99, 103, 106, 110, 114, 120-121, 127-128, 130, 133, 134, 139, 141-143, 147, 150, 153, 157-158, 174, 177-178
πλησίον, 1, 16, 37-38, 58, 69, 102, 127, 151, 159, 161, 167-168, 182, 188-189
πολυφωνικό μυθιστόρημα, 3, 24, 25

προσωπικότητα, 3, 12, 14, 26, 30, 43-44, 46, 49, 69, 79, 83, 87, 91, 94-95, 97, 101, 106, 110, 113, 118, 126, 132, 148-149, 151-152, 168, 170, 180
πρόσωπο, 1, 2, 8, 12, 21, 23, 25, 26-27, 29-34, 36-37, 39-41, 43, 46, 48-49, 67-70, 74, 76-77, 80-81, 83, 85, 87, 89, 93-95, 99, 105, 111, 114, 116, 118-120, 122-129, 131-132, 134-135, 139, 148, 150, 152-153, 157-158, 164-165, 167, 169-172, 174-181, 184-185, 187-188, 195, 197

Σ

σκεπτικισμός, 11, 19, 36
Σλαβόφίλοι, 11-14, 16-18, 168
σοσιαλισμός, 18, 104, 106
συμφέρον, 16-17, 41, 49, 52-54, 57, 104, 161, 168
συνειδέναι, 8, 35

Τ

ταπεινοφροσύνη, 12, 126, 127, 129-132, 161, 164, 188

Υ

ύπαρξη, 1, 3-5, 26-27, 34, 45-46, 48, 53, 55, 60-62, 66, 68, 73, 75, 79, 116, 122, 133, 141, 144-145, 148, 152, 154, 168, 176-179, 181, 187
υπαρξισμός, 1, 3, 21, 23, 31, 60, 77, 79, 99, 123
υπόσταση, 3, 31-32, 44, 51, 73, 80, 98

Φ

φαινομενολογία, 35-36
φιλαυτία, 11, 127

Χ

χάρη, 25, 85, 105, 107, 136, 153, 172-174, 184
χριστιανικός σοσιαλισμός, 16

Ψ

ψυχή, 3, 5, 15, 17, 30, 45, 51, 62, 64, 66, 70, 109-110, 125, 133, 145, 161, 176-181, 188

Ω

ωφελισμός, 50

