

Leszek Augustyn

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

MEFISTOFELES À REBOURS. KOMENTARZ DO KOSZMARU IWANA KARAMAZOWA

Mephistopheles à rebours. Commentary to Ivan Karamazov's Nightmare

ABSTRACT: The article is an attempt to formulate a philosophical interpretation of the figure of Ivan Karamazov's "devil" or to explicate the theoretical and conceptual connotations associated with the demonic motif in Fyodor Dostoyevsky's novel *The Brothers Karamazov*. The reasoning follows the line: the author of the novel – the hero of the novel – the figure of the devil. The questions explored in the article are related to the duality of Ivan, a character depicted in the novel (this issue is discussed within a broader anthropological context), to the conceptual and – most importantly – ideological background for "Ivan Karamazov's nightmare", to the intellectual and ethical conflicts unfolding in him, and finally to the ambiguous relationship between Christianity and socialism (theological and political contexts).

KEYWORDS: Fyodor Dostoyevsky, Russian philosophy, philosophy of literature, literary demonology

Embarras de richesse. Czy wobec bogactwa egzegetycznej, krytycznej i filozoficznej literatury poświęconej Dostojewskiemu można poważnie się jeszcze na sformułowanie czegoś istotnie nowego? * Zapewne twórczość to tyle onieśmielająca, co i prowokująca, na pewno stymulująca do podejmowania wciąż na nowo „starych”, pozornie tylko wyczerpanych tematów. Zanurzając się w lekturze *Braci Karamazow* czytelnik zdaje się odczuwać przepływy nieokreślonego niepokoju, doświadczać, jeśli nie zerwania, to przynajmniej nadwyżę zaufania do świata ustalonych norm. Nic więc dziwnego, że punktem wyjścia dla „uczestniczącego” myślenia o świecie Dostojewskiego mogłaby też stać się taka właśnie „subiektywna” – to znaczy: od-autorska i od-czytelnicza – perspektywa, każdorazowo wystawiająca odbiorcę dzieła literackiego na nowy powiew sensu, pozwalająca dostrzec w nim coraz to inny odcień idei, słowem – dająca kolejną szansę interpretacyjną. Obok bodaj najśłynniejszego rozdziału powieści, poematu prozą „autorstwa” Iwana o Wielkim inkwizytorze, wiążąc się

* Podstawę artykułu stanowi referat wygłoszony na konferencji: *Dostojewski i filozofia. Достоевский и философия. Dostoyevsky and Philosophy*, IFiS PAN (Warszawa, 2021).

z nim wieloma niemi, rozdział *Diabeł. Koszmar Iwana Fiodorowicza* stawia – przed najbardziej nawet wytrawnym czytelnikiem – trudne wyzwanie interpretacyjne. Ten bowiem zadziwiający epizod opowieści o Iwanie – wedle trafnego ujęcia Sergiusza Bułgakowa – „ma kształt osobliwego monologu rozwijającego się w formie dialogu”¹. Nie sposób jednak nie zauważyć, że w tym wypadku forma wyrasta wprost z wewnętrznie rozszczępionej treści, którą myśliciel-artysta chce jednocześnie myślowo ująć i artystycznie wyrazić.

1. Halucynacja, solilokwium, spotkanie

Iwan Fiodorowicz Karamazow toczy swój monolog-dialog znajdując się w stanie pobudzenia nerwowego, wzmożenia chorobowego. Na początek przywołajmy kontrowersyjne – zarówno ze względu na treść, jak i na osobę – rozważania innego bohatera prozy Dostojewskiego, a mianowicie Arkadiusza Iwanowicza Swidrygajłowa. Otóż ten przyszły samobójca rozprawia o poznawczych walorach chorób, które osłabiając u ludzi poczucie zwyczajnego świata działają na rzecz poznania innego, wyższego i duchowego. Jak pamiętamy, podobne przeżycia były dane także księciu Lwu Mikołajewiczowi Myszkiniowi. Wedle Swidrygajłowa choroba może zatem wiązać się z ponadprzeciętną, spirytualistyczną, a nawet mistyczną, wrażliwością i tym samym wyzwalać w człowieku jego nadzwyczajne zdolności. Dopóki jednak człowiek pozostaje zdrowy, żyje na sposób ziemski i nie potrzebuje takich doświadczeń:

Natomiast jak tylko zachoruje, jak tylko zostanie naruszony normalny ziemski ład w organizmie, wnet się zaznaczy możliwość innego świata, a im bardziej człowiek chory, tym więcej ma kontaktów z innym światem, tak że gdy umrze zupełnie, to wprost przechodzi do tamtego innego świata².

Iwan jest chory – to prawda, jego stan potwierdzają chociażby oględziny lekarskie. Niemniej jednak nie jest chory śmiertelnie, chyba że uznamy jego myśli samobójcze za objaw choroby terminalnej. Nie zachorował „po prostu”, chociażby tak, jak przydarzyło się to Hipolitowi Terentiewowi, który w obliczu ograniczenia, jakim stał się wyrok wydany nań przez przyrodę, stopniowo pogrążając się w chaosie wiary i niewiary, ulega – skądinąd bez powodzenia: natura i tej możliwości mu odmawia – pokusie „jedynej możliwości czynu”³. Iwan zapadł natomiast na „chorobę wieku”, trawi go gorączka kultury rosyjskiej, której głównego symptomu należałoby dopatrywać się w zradyzalizowanym światopoglądzie inteligenckim. Cierpi wobec tego na swoiste rozdwojenie. Można nawet przyjąć, że spośród bohaterów Dostojewskiego jest on

¹ S. Bułgakow, *Iwan Karamazow jako typ filozoficzny*, przeł. R. Papiński, [w:] *Wokół Tolstoja i Dostojewskiego*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2000, s. 153.

² F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, London 1992, s. 265.

³ F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Z. Podgórzec, London 1992, s. 437.

najbardziej rozdwojoną postacią⁴. Ale ta właśnie najbardziej rozszczepiona osobowość w świecie fikcji literackiej – jak można podejrzewać – odnosi się do realnej, nadto realnej osoby ludzkiej, a mianowicie do samego Fiodora Michajłowicza Dostojewskiego. A skoro sam pisarz uznaje siebie za „zwykłego” członka społeczności ludzkiej, to również Iwan Fiodorowicz przedstawia sobą podobny, paralelny stan osoby ludzkiej w świecie literackim. Wzmiankę o tej podstawowej prawdzie natury ludzkiej znajdujemy w korespondencji pisarza. Otóż w liście do Katarzyny Junge wyznaje:

Dlaczego pisze Pani o rozdwojeniu? Jest to najbardziej zwykła cecha ludzi... co prawda niezupełnie zwykłych. (...) Dlatego jest mi Pani bliska, ponieważ to rozdwojenie jest w Pani dokładnie takie samo jak we mnie. Odczuwałem je zresztą przez całe życie. (...) świadomość, że w naszej naturze istnieje poczucie moralnego długu wobec samego siebie i wobec ludzkości. Oto co znaczy to rozdwojenie⁵.

Kilka miesięcy zaś później w liście do innej adresatki – Marii Poliwanowej – wskazuje na powszechną, doświadczaną i opisywaną przez niego samego, dziwną skłonność natury ludzkiej oraz towarzyszące jej niechciane skutki życiowe: „Naturalnie, że człowiek zawsze będzie się rozdawać i dzięki temu będzie na pewno cierpiał”⁶. Czy rozdwojenie, łączące się z cierpieniem, niesie również w sobie samym jakąś obietnicę wyzwolenia? Bo jeśli tak było, to zaiste diabeł byłby człowiekowi do czegoś potrzebny! Odnosząc się do wskazanych wypowiedzi epistolarnych Dostojewskiego trzeba jednak przyznać, że co najmniej dwie sprawy wymagają w nich podkreślenia, a raczej dalszych rozwinięć. Po pierwsze, źródeł samego rozdwojenia należy się doszukiwać w świadomości moralnej, w powinnościach tak względem własnej osoby, jak i względem innych ludzi, a nawet całej ludzkości. Nawiązywania zatem relacji konkretnych i abstrakcyjnych. Po drugie, w życiu ludzkim rozdwojenie jawi się czymś nieuniknionym i, co więcej, nierozzerwalnie wiąże się z cierpieniem.

Tymczasem przywołajmy jeszcze inną odautorską wskazówkę, a mianowicie niezwykle ważny dla omawianego tematu autokomentarz do „koszmaru Iwana”, który można odnaleźć w jednym z listów do Mikołaja Lubimowa:

Mój bohater ma oczywiście halucynacje, ale miesza je ze swoimi koszmarami. Kiedy człowiek zaczyna czasami tracić możliwość rozróżniania rzeczywistości od zjawy, co zdarza się każdemu co najmniej raz w życiu, to fakt ten ma nie tylko aspekt fizyczny

⁴ Por.: P. Жирар, *Достоевский: от двойственности к единству*, пер. с фр. Г. Куделич, Москва 2013, s. 83.

⁵ F. Dostojewski, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 571-572 (list z 11 kwietnia 1880 r.).

⁶ F. Dostojewski, *Listy...*, s. 622-623 (list z 16 sierpnia 1880 r.). Przypomnijmy, że już w 1846 roku Dostojewski opublikował opowiadanie *Sobowtór: poemat petersburski* – utwór znamienne zatytułowany, tematycznie i treściowo odnoszący się do nieustannie nurtującego pisarza zagadnienia rozdwojenia osobowości. Motyw ten powraca z sugestywną siłą w powieści *Młodzik* (1875).

(choroba), lecz również duchowy, zgodny z charakterem bohatera. Kiedy widzi zjawę, neguje jej realność, ale kiedy zjawa znika, jest przekonany o jej realności. Dręczony niewiarą, podświadomie pragnie jednocześnie, aby zjawa nie była fantazją, lecz czymś rzeczywistym”. (...) To tylko diabeł, mały diabeł, a nie Szatan z «ognistymi skrzydłami»⁷.

Zmieszanie, nakładanie się na siebie rzeczywistości i zjawy to fakt fizyczno-duchowy. To choroba, słabość fizyczna stwarza dla jego zaistnienia dogodne warunki. Duchowość niejako wzmaga swoją siłę w zetknięciu z fizyczną słabością. Otóż człowiek, znajdując się w opisanej sytuacji, skoro tylko widzi zjawę próbuje jej zaprzeczyć, gdy zaś ona znika – stara się przydać jej realności. Wierzy i nie wierzy, a przez to właśnie popada w sprzeczność. Pragnie relacji konkretnej, nawet jeśli pozostaje w stanie „oderwania”, w kręgu wyłącznie własnych abstrakcji. Tym samym Dostojewski zakresła pewną możliwość diagnostyczną, interpretacyjną. Źródłem pomieszania pojęć i wystąpienia ontycznych stanów sprzecznych czyni bowiem „niewiarę”, ujmowaną w sensie religijnym, która podświadomie dąży do uczynienia zjawy (fantazji, nieprawdy, kłamstwa) czymś rzeczywistym. Czyżby – mimo wszystko – ludzka „niewiara”, nie zważając na nic, *contra rationem*, pragnęła „wierzyć”? Czyżby była ona postawą li tylko zależną, stanowiskiem niesamodzielnym, niesamowystarczalnym? A może zgoła opcją nie-życiową? Otóż podobnie jak wiara religijna, która w sposób jawny domaga się zaistnienia cudu prawdy w świecie nieprawdy, umiejscowienia jej w samym sercu „świata upadłego”, gdyż pragnie nade wszystko doświadczać oczywistości przedmiotu swej wiary, tak i niewiara (ateizm, socjalizm) pragnie zaistnienia „cudu nieprawdy”, przebywania pośród swoich „zjaw” i „fantazji”. Obydwa te pragnienia wydają się jednak nieść w sobie spore niebezpieczeństwa. Co więcej, to one właśnie stają się przesłankami dla demonologii Iwana. „Myślę, że jeśli diabeł nie istnieje, a stworzył go człowiek, to stworzył go na własny obraz i podobieństwo” – dokładnie tak, jak niegdyś przydarzyło się autorowi tych słów, w „przededniu białej gorączki”⁸. Parodystyczna figura diabła w „koszmarze Iwana” zdaje się być zatem skrojona na miarę jego intelektualnych i duchowych aspiracji⁹.

2. Iwan Fiodorowicz i jego diabeł

W sensie klasycznym można Dostojewskiemu odmawiać miana filozofa – nic na tym nie tracimy, natomiast z powodzeniem może on uchodzić za filozofa w sensie nieklasycznym, pisarza i myśliciela eksperymentującego z ideami filozoficznymi, zwłaszcza zaś z ideami, których oddziaływanie doświadczył w swoim własnym życiu.

⁷ F. Dostojewski, *Listy...*, s. 620 (list z 10 sierpnia 1880 r.).

⁸ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Pomorski, Kraków 2004, s. 277, 725.

⁹ Nie oznacza to bynajmniej banalizacji wątku diabolicznego w całej powieści, w której „samozniszczenie, nie-byt, fałsz, okrucieństwo, tajemnica, śmiech i wstręt”, dotykając większości jej bohaterów, łączą się w figurze Szatana, por. R.L. Belknap, *The Structure of The Borthers Karamazov*, The Hague, Paris 1967, p. 34-41.

W tym sensie sam Dostojewski jako twórca może być postrzegany jako problem filozoficzny. Dla pisarza, autora powieści, Iwan najprawdopodobniej stanowił też literacką figurę, w której spersonifikował – jeśli można tak powiedzieć – własne zderzenia ze światem idei. Postać ta, jak wiele innych, byłaby kimś przychodzącym z odległej już przeszłości: niedoszłym socjalistą pragnącym dobra ludzkości, a mimo to przyczyniającym się do zła w świecie, czyli – idealistą zabłąkanym na drogach do prawdy. Tak przynajmniej pisarz mógł już w tym czasie spoglądać na swoją własną przeszłość i przynajmniej częściowo odnosić ją do terażniejszości. Autora *Braci Karamazow* – jak się okazało, powieści ostatniej, i w tym sensie „testamentowej” – można bowiem do pewnego stopnia rozumieć jako rozczarowanego progresistę, byłego pietraszewca, który próbował osadzić swój na nowo „odzyskany” świat w ramach szeroko rozumianego konserwatyizmu (nie można wszakże zapominać o tej ważnej składowej światopoglądu, na jaki złożyły się tak drogie sercu pisarza idee poczwiennickie). Autora niepotrafiącego przemilczać, ani skrywać stale nawracających niepokojów i nagłych napadów fobii. Przy takim zaś podejściu postać Iwana byłaby ważnym aspektem, niemniej jednym z wielu, jakie ostatecznie złożyły się na bogatą osobowość pisarza i znalazły swój własny, jakże osobny i niepokojący wyraz w jego twórczości. Wszak osobowość ludzka pozostaje zawsze jednością w stawaniu się, całością nieustannie zagrożoną rozpadem. Tym bardziej – osobowość twórcza. Wspomniany aspekt to zarazem artystycznie i intelektualnie usamodzielniony, rzecz można, literacko upostaciowiony problem filozoficzny. Ostatecznie problematyka podejmowana przez Iwana, a właściwie mówiąc – ucieleśniana w nim samym, składa się na integralną część uniwersum ideowego powieści i jej szerszego tła ideologicznego.

Poprzez diabła (a może też dzięki niemu) Iwan mówi przede wszystkim o sobie samym, świecie idei, i własnym sposobie postrzegania świata przeżywanego. Zażyłość i jowialność staroświeckiego diabła – „pieczeniarka w dobrym tonie” – świadczy nie tylko o karykaturalności samej tej postaci, ale również o istnieniu jakiejś szczególnej więzi, a nawet wspólnoty Iwana z infernalną emanacją jego umysłu. Podstarzały diabeł Iwana nie nadąza za zmianami, mentalnie nie jest w stanie im poddać. W podkreślanej przez młodzieńca różnicy, zrodzonej z urażonej dumy rozumu ludzkiego („oświecony” ateizm, „filantropijny” socjalizm), dochodzi do głosu – dialogując w monologu – zwątpienie w zasadność jego własnych zasad. W nowej sytuacji, w jakiej znalazł się bohater powieści, kwestia etyczna nieodmiennie pozostawała w mocy, natomiast zmieniły się same okoliczności życia. Teoria Iwana wyrosła z wyselekcjonowanych ziaren-faktów; przypomnijmy, że skupiała się na cierpieniach niewinnych dzieci. Niemniej jednak jej swoiście ateistyczne komplikacje (Iwan jako socjalista świat-stworzenie boże odrzuca, ale sprawy Boga nie chce, nie może, i to w imię owej sprawy, unieważnić) przyczyniały się do wzmożenia jego etycznego buntu¹⁰. Ważne są również dalsze konsekwencje. Na kartach powieści, w sposób przerysowany, co zdaje się wy-

¹⁰ Iwan jest przeto paradoksalistą: to ateista, który „przyjmuje Boga”, co tylko zaostrza jego stanowisko, por. S.R. Sutherland, *Atheism and the Rejection of God. Contemporary Philosophy and “The Brothers Karamazov”*, Oxford 1977, p. 25, 31.

nikać ze sposobu obrazowania postaci i zarazem rzutować na rangę jej przekazu, poglądy Iwana zreferował Piotr Aleksandrowicz Miusow:

(...) dla każdej osoby prywatnej, na przykład jak my tutaj, która nie wierzy ani w Boga, ani w swą nieśmiertelność, prawo moralne natury winno się bezzwłocznie obrócić w całkowite przeciwieństwo poprzedniego, religijnego, i że egoizm posunięty nawet do zbrodni nie dość, iż powinien być dozwolony człowiekowi, to nawet uznany za nieodzowne, najrozumniejsze i omalże najszlachetniejsze wyjście w jego sytuacji¹¹.

Chcąc nie chcąc nasuwają się więc podobieństwa, zapożyczenia, utożsamienia. Wskażmy chociażby na swoisty trójkąt zależności, zakreślony ręką Jakowa Gołosowkera. Otóż Iwan nie odgradza się od diabła, a diabeł od Iwana, podobnie jak i Paweł Fiodorowicz Smierdiakow nie oddziela swoich własnych, a w istocie tylko zapożyczonych, poglądów od idei Iwana. I odwrotnie, i wzajemnie: Iwan nie może odciąć się od swoich myśli wcielanych w czyn przez przyrodniego, nieprawego brata. Poglądy filozoficzne diabła i Smierdiakowa są *in effectu* takie same i wspólnie odnoszą się do poglądów Iwana, a mówiąc dokładniej – utożsamiają się z nimi¹². Iwan nie może uciec przed konsekwencjami swoich idei, może, co najwyżej, spróbować – wbrew faktom – przyjąć na siebie winę ojcobójstwa. Odkrywa, że nie tylko ideą człowiek żyje. W tym więc sensie rację ma Bułgakow, który podejrzewa, że Iwan jako postać faustyczna pozostaje bohaterem głęboko rozczarowanym:

Diabeł Iwana nie jest metafizycznym Mefistofeilesem, symbolizującym abstrakcyjny pierwiastek zła i ironii; jest on wytworem zbolalej duszy samego Iwana, częścią jego własnego «ja». Wszystko, co dręczy Iwana, czym gardzi i czego w sobie nienawidzi, uosabia diabeł¹³.

Przed wszystkim jest rozczarowany – sobą samym. Dlatego też skazuje siebie na wewnętrzną niezgodę i, by tak rzec, cierpi na uwewnętrznienie sprzeczności życia-w-świecie.

Według trafnej formuły, zaproponowanej przez Grigorija Pomeranca, dwaj bohaterowie prozy Dostojewskiego – Rodion Romanowicz Raskolnikow i Iwan Fiodorowicz Karamazow – są w istocie „bohaterami czyścicowymi”. Obydwaj ci bohaterowie kłamrowi (kardynałni) dzieł prozatorskich¹⁴ – otwierających i zamykających słynny pięcioksiąg Dostojewskiego – mają bowiem w świecie powieściowym do odegrania nader istotną rolę, nie tylko narracyjną, ale i intelektualną. Poziomem intelektualnym

¹¹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, s. 85.

¹² Por.: Я.Э. Голосовкер, *Достоевский и Кант: Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»*, в кн. Голосовкера: *Имагинативный абсолют*, Москва 2012, с. 244.

¹³ S. Bułgakow, *Iwan Karamazow...*, s. 153.

¹⁴ Dwaj odźwierni: stojący u drzwi bądź to do „izdebki myśli” ubogiego studenta, bądź też do puszczonej wolno „idei światowych”.

przekraczają pozostałe postacie i z tego względu ustanawiają sobą „intelektualne centra powieści”¹⁵. Co więcej, z charakteru i zachowania bohaterowie czyścicowi pozostają w świecie ambiwalentni, są skłonni do spowiedzi i nieustannie dialogujący z innymi – jak łatwo się domyślić – zarówno z bohaterami piekła, jak i z bohaterami nieba¹⁶. Tak więc Iwan Fiodorowicz znajduje się w stanie ambiwalentnym, przyprawiającym go o cierpienia; co już w początkowych partiach powieści przeczuwał i sugestywnie potwierdzał starzec Zosima. Dlatego też Iwan może i powinien być postrzegany jako figura centralna *Braci Karamazow*, wokół której rozciąga się skomplikowana sieć relacji osobowych i problemowych. Co z kolei bezpośrednio wiąże się ze skłonnością do przeżywania stanów sprzecznych, doznawania rozdwojeń wewnętrznych.

Jednym z takich, bodaj czy nie najważniejszych, problemów pozostawała dlań kwestia etyczna. Otóż według Bułgakowa, powróćmy raz jeszcze do tego autora, tak dręczący Iwana problem moralny wyrasta z bezwzględnie przyjętych przezeń przesłanek filozoficznych:

Iwan z rzetelną odwagą i z nieugiętą konsekwencją wyciąga etyczne wnioski z filozofii ateizmu lub – jeśli można przywołać filozoficzny termin naszych dni – pozytywizmu; dochodzi do niewesołej dla siebie konkluzji, że kryterium dobra i zła, czyli kryterium moralności w ogóle, nie może być ustanowione bez metafizycznej bądź religijnej sankcji¹⁷.

Zgodnie z powyższą diagnozą dramat Iwana polega na tym, że będąc naturą na wskroś etyczną, jednocześnie czuje się przymuszonym do odrzucenia etyki¹⁸. Wyjawia tym samym nieprzewidywalną sprzeczność socjalizmu jako światopoglądu materialistycznego. Pozwala też rozróżnić dwa porządki, przeważnie utożsamiane ze sobą. Jak zauważa Iwan, niezwykle łatwo jest bowiem pomylić „końcowe wyniki socjalizmu i chrześcijaństwa” – co zresztą przydarzało się i liberalizmowi europejskiemu, i rosyjskiemu „dyletantyzmowi liberalnemu”, a niekiedy nawet policji politycznej¹⁹. Skąd bierze się zatem różnica w tym podobieństwie? W sukurs takiemu, opartemu na rozróżnieniu intencji, rozumowaniu bohatera Dostojewskiego przychodzą uwagi wygłoszone przez diabła z koszmaru Iwana:

Mefistofeles, kiedy zjawił się u Fausta, oznajmił, że złego pragnąc, zawsze dobro zdziała. Ano, niech mu tam będzie, ze mną jest akurat na odwrót. Jestem być może jedynym człowiekiem w całej naturze, który kocha prawdę i szczerze pragnie dobra²⁰.

¹⁵ Г. Померанц, *Открытость бездне: Встречи с Достоевским*, Москва – Санкт-Петербург 2015, s. 90.

¹⁶ Ibidem, s. 92.

¹⁷ S. Bułgakow, *Iwan Karamazow...*, s. 157. Notabene ujęcie to koresponduje z poglądami Leszka Kołakowskiego, wyrażonymi najpełniej w książce *Jeśli Boga nie ma...*

¹⁸ Por.: ibidem, s. 157.

¹⁹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, s. 84.

²⁰ Ibidem, s. 743.

Po pierwsze, diabeł – pocziwy człowiek – pragnie dobra, lecz zło czyni. Po drugie, szczerze kocha prawdę i dobro. Diabeł Iwana uległ zatem daleko posuniętej antropomorfizacji, zszedł niejako do poziomu „zwykłego” bytu ludzkiego. Wykazuje też – o dziwo – dobre intencje! Odsłania poniekąd lepszą, bo ludzką jedynie, stronę swej natury. Co więcej, odtąd ten upadły anioł dba o „reputację człowieka przyzwoitego”. Na miarę ludzką przeto Iwan doświadcza obecności diabła, uczłowieczonego, żyjącego pragnieniami, rozczarowaniami i troskami ludzkimi. Być może taki jest diabeł Iwana, jak i Bóg jego? Diabeł cierpi na tę samą dolegliwość, co i Iwan: „Przecież i ja, całkiem jak ty, chory jestem od tych wszystkich tam fantastyczności”²¹. Podczas rozmowy Iwan nie chce, żeby i tym razem diabeł – tak jak czynił był to już niegdyś – tylko „filozofował”, fantazjował, oddawał się grze pojęć, to znaczy – popadał w świat pozorów. Czyżby więc sam odcinał się od dawnego siebie? Jedno jest pewne: w obliczu tragicznych wydarzeń, nabierając świadomości opłaty, jaką należy uiścić na rzecz racji rozumu „oderwanego”, który niebacznie popadł w abstrakcje, Iwan próbuje wyrwać się z sidła „czystego” rozumu, ująć z „piekła rozumu”²². Oczywiście, na poziomie rozumu nie jest on w stanie rozwiązać stojącego przed nim problemu, w którym węzłowo połączyła się kwestia nieśmiertelności z zagadnieniem (nie-)przekraczalnych granic moralności. Można jednak dojść do przekonania, że Dostojewski w swojej powieści wskazuje przynajmniej na możliwość jego przekroczenia w oparciu o formułę „Bóg jest miłością”²³.

Kwestia Boga, a także – stanowiący jej rewers – problem ateizmu, zajmują w planie ideowym powieści miejsce szczególne, a na pewno – wyróżnione. Jak wiemy, nie Boga odrzuca Iwan, ale świat stworzony. Cóż to znaczy? W swoich abstrakcyjnych rozumowaniach – przypomnijmy scenę rozmowy w salonie – neguje istnienie Boga. Gdzie indziej zaś, podczas słynnej sceny-rozmowy w traktierni z bratem Aleksym Fiodorowiczem, przyznaje jednak, że twierdził tak raczej w celach prowokacyjnych²⁴. Akceptuje i odrzuca Boga jednocześnie, a zatem – żyje sprzecznością. Paradoks ów zdaje się wynikać z tego, że przyjmuje Boga euklidesowego, poniekąd antropomorfizując go, stosując doń skalę ludzką²⁵. A taki Bóg, stworzony na podobieństwo ludzkie, nie jest w mocy oprzeć się krytyce rozumu ludzkiego. Wynika stąd tylko jeden możliwy wniosek: Bóg nie istnieje. Brat Dymitr Fiodorowicz ujął to subtelniej i, być może, prawdziwiej: „Iwan nie ma Boga. On ma ideę”. Skromnie jeszcze od siebie dodając: „Nie na mój rozmiar”²⁶. Skoro więc Iwan chce mieć Boga na miarę rozumu euklide-

²¹ Ibidem, s. 729.

²² Por.: Я.Э. Голосовкер, *Достоевский и Кант...*, c. 298, s. 298. Autor utożsamia rozum Iwana z Kantowskim „czystym rozumem”. Tradycja to jednak szersza: Kartezjańska formuła *je pense donc je suis* – to wspólna filozoficzna płaszczyzna spotkania Iwana i diabła. Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, s. 736.

²³ Por.: R.L. Jackson, *Dialogues with Dostoevsky. The Overwhelming Questions*, Stanford 1993, II. 302. Formuła ta wywodzi się z I Listu św. Jana (4, 16).

²⁴ Por.: F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, s. 271.

²⁵ Por.: S.R. Sutherland, *Atheism...*, p. 36.

²⁶ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, s. 677.

sowego i przeciwstawia mu innego – „nieдоступnego” i „nieznanego” – Boga, którego nie do końca sobie uświadamia, to pozostaje mu wadzić się z Bogiem „uczynionym na miarę ludzką”²⁷. Innymi słowy, Iwan zajmuje się euklidesowym Bogiem rosyjskich młodzieńców, co – jak wiemy – ostatecznie musi go doprowadzić do odmowy wiary w Boga²⁸. Ateizm wychodzi od *negacji Boga*, natomiast socjalizm bierze swój początek od *negacji świata* jako stworzenia bożego. Obydwa te stanowiska łączą się w jednym i tym samym punkcie: prowadzą do przyjęcia *nihilizmu aksjologicznego*. Uznając ten ostatni za teoretyczną i praktyczną podstawę same te stanowiska stają się *negacją życia*. A jeśli tak rzecz ma się, to w konsekwencji „wszystko jest dozwolone”, nawet zabójstwo, nawet ojcostwo.

3. Teodycea a sprawa socjalizmu

Zgodnie z propozycją Sergiusza Hessena postać Iwana reprezentuje poziom „dobra refleksyjnego” i tym samym odsyła do problemu teodycei. Niemniej również prowadzi do – tyleż niespodziewanego, co nieuniknionego – przekonania, że tak naprawdę świat nie może być rozumowo usprawiedliwiony, co skłania bohatera literackiego do opowiedzenia się za opcję woli – „filozofią buntu”. Iwan dąży do ustanowienia dobra autonomicznego, albowiem jest przekonany, że istotne dobro jest sednem wolności. I dopiero wtedy, gdy pozostaje się z nim w zgodzie – na poziomie intelektualnym, wolicjonalnym i praktycznym – można, a nawet powinno się przystąpić do przekształcania świata²⁹. Jeśli zaś z Bogiem komuś nie po drodze, to pozostaje mu z diabłem (a raczej człowiekiem prometejskim – ale cóż to za różnica?) być za pan brat. A przynajmniej – śmiało iść z nim na dobrowolną współpracę. Tak więc Iwan: „(...) przeprowadza najbardziej zasadniczą rozprawę z niemoralnością Boga w imię prometejskich obowiązków człowieka”³⁰. Z goryczą w sercu, gdyż rozczarowanie skłania go do poddania się fatalizmowi, musi przyznać rację diabłu. Nic więc dziwnego, że w jego

²⁷ Oczywiście, inną sprawą jest Bóg Iwana, a inną Bóg Dostojewskiego. Można na przykład – jak czyni to James S. Scanlan – wyprowadzić z pism Dostojewskiego filozoficzny argument na rzecz istnienia Boga, na który składałyby się dwie przesłanki: (1) argument z *consensus gentium*: powszechne występowanie wiary w Boga, i (2) argument z doświadczenia religijnego: odwołujący się do przeżyć epileptycznych pisarza opisanych przezeń w powieści *Idiota* (por. F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 236-238), czyli doświadczenia pozaczasowej nieskończoności, wszech-jedności i szczęścia. Por. J.S. Scanlan, *Dostoevsky on the Existence of God*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1999, t. 44, p. 63-71. Zastrzeżenia i afirmacje dotyczące prawdziwości doświadczeń związanych ze stanami chorobowymi, podobnie jak i w wypadku rozważań Swidrygajłowa, pozostają nadal w swej mocy. Autorska afirmacja w opisie przeżycia księcia Myszkina jest jednak zdecydowanie mocniejsza.

²⁸ Por.: S.R. Sutherland, *Atheism...*, p. 55-56. Autor ten podkreśla rolę emocji w ujęciu specyfiki wiary i niewiary (ateizmu) przez rosyjskiego pisarza.

²⁹ Por.: С.И. Гессен, *Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского*, [w:] Idem, *Избранные сочинения*, Москва 1999, s. 582-585.

³⁰ Cz. Miłosz, *Dostojewski i Sartre*, [w:] Idem, *Widzenia transoceaniczne*, t. 1: *Dostojewski – nasz współczesny*, red. B. Toruńczyk, Warszawa 2010, s. 145.

rozgorączkowanej wyobraźni, karmionej zawiedzioną miłością do ludzi, zrodził się obraz Wielkiego inkwizytora³¹.

Problematyka skupiona wokół osoby Iwana, ucieleśniona w jego postaci, krąży od zagadnienia Boga do kwestii społecznej, i na odwrót. Iwan zresztą z dużą dawką ironii wypowiada się o dyskusjach rosyjskich chłopców, owych „młodzików”, pytających o istnienie bądź nieistnienie Boga. Jednocześnie rozważających inne, rzekomo odrębne zagadnienie: jakie obietnice dla człowieka i ludzkości przynosi socjalizm? W istocie zaś rzeczy utożsamiających obydwa te porządki. Iwan chce świadomie przekroczyć taki naiwny, „przedkrytyczny” poziom świadomości. (Czy mu się to udało? Diabeł sądzi inaczej!). Zagadnienia istnienia Boga i natury świata, ustanowienia w nim na nowo porządku, nie są i nie powinny być tożsame. Pomieszanie ich bierze się z dominacji rozumu oderwanego: prymatu teorii nad życiem. Dlaczego zatem chrześcijaństwo i socjalizm są pozornie tak do siebie podobne, a w istocie tak się między sobą różnią? Chrześcijaństwo nie zatrzymuje się na tym świecie – neguje absolutność świata, to znaczy odrzuca ciężącą nad nim samotność, a czyni to w imię świata szerszego, innego, boskiego. W przeciwieństwie do niego socjalizm neguje świat historyczny, namiętnie oddaje się złudnej nadziei na jego przyszłą gruntowną przebudowę i nie potrafi przełamać ludzkiej samotności w świecie. Wbrew obietnicy wydaje człowieka na łup cierpienia: skazuje go na najokrutniejszą samotność.

Na poparcie tych tez przywołajmy świadectwa słowne, sformułowane *expressis verbis* wypowiedzi pisarza, w których bezpośrednio i na sposób realistyczny – jak podkreśla, odnosi się do zagadnienia socjalizmu i jego nihilistycznej otoczki (a może raczej: bez-istoty?). Otóż w liście do Mikołaja Lubimowa pisarz podkreśla:

Nie jest to negacja Boga, lecz sensu tego, co On stworzył. Cały socjalizm wyszedł i zaczął swoją działalność od negacji sensu rzeczywistości historycznej, a doszedł do idei zniszczenia i anarchizmu. Główni anarchiści byli w wielu wypadkach ludźmi o szczerych przekonaniach. Bohater mój wybrał temat w moim przekonaniu nie do odparcia: bezsensowne cierpienie dzieci, i wyprowadza z niego absurd całej rzeczywistości historycznej. Nie wiem, czy moja realizacja jest dobra, ale wiem, że bohater mój jest w najwyższym stopniu rzeczywisty³².

W korespondencji z Oberprokuratorem Najświętszego Synodu Konstantym Pobiedonoscewem sędziwy pisarz w krótkich słowach stara się wyjaśnić sens współczesnych zmagających duchowych i wskazać na źródła kryzysu cywilizacyjnego. Obstaje zarazem przy realizmie swego opisu: „Dziś natomiast z całych sił neguje się dzieło Boga, świat Boży i jego sens. Na tym właśnie polega niedorzeczność współczesnej cywilizacji. Toteż pocieszam się nadzieją, że nawet mimo tak oderwanej tematyki nie zdra-

³¹ Por.: Cz. Miłosz, *Dostojewski badał choroby ducha. Wywiad*, [w:] Idem, *Widzenia transoceaniczne*, t. 1, s. 178.

³² F. Dostojewski, *Listy...*, s. 511 (list z 10 maja 1879 r.).

dziłem realizmu”³³. Odwołajmy się jeszcze do potocznych słów z kolejnego listu zaadresowanego do Mikołaja Lubimowa, w którym pojawia się interesujący nas trop literacki, a mianowicie „podszept diabelski”, przeciwstawiający szczęście człowieka – Chrystusowi, a socjalizm – chrześcijaństwu:

Współczesny nihilista, najbardziej wściekły nihilista, otwarcie przyznaje się do tego, co radzi mu diabeł, i twierdzi, że jest to ważniejsze dla szczęścia ludzi niż Chrystus. Jest to krzykliwy program naszego rosyjskiego socjalizmu, jednocześnie idiotyczny i straszny (ponieważ zagarnął naszą młodzież): chleb, wieża Babel (to znaczy przyszłe królestwo socjalizmu) i całkowite zniewolenie wolności sumienia. To właśnie proponuje oszalały nihilista i ateista! Różnica polega na tym, iż nasi socjaliści (a Pan wie, że nie jest to tylko podziemna nihilęcina) to świadomi jezuici i łgarze, którzy nie przyznają się, że ich ideałem jest zniewolenie sumienia ludzkiego i sprowadzenie ludzkości do poziomu bydłęcego stada, podczas gdy mój socjalista, Iwan Karamazow, jest człowiekiem szczerym, który otwarcie się przyznaje, iż zgadza się z poglądami Wielkiego Inkwizytora na ludzkość, i twierdzi, że wiara Chrystusowa wzniosła jakoby człowieka o wiele wyżej, niż jest tego wart³⁴.

Iwan jako socjalista wydaje się w pełni świadomy niższości własnej prawdy o człowieku od prawdy przyniesionej przez Chrystusa, to znaczy chrześcijańskiego objawienia o człowieku – zgodnie z tym, co przepowiedział już ustami swojego bohatera: Wielkiego inkwizytora. Stawia jednak na bliższą tej prawdy człowiekowi niż „wyniesiona pod niebiosa”, odległa prawda Chrystusa. W tym sensie uznaje więc siebie za realistę, a przez autora może być uznany za człowieka szczerego. Co, jak sądzimy, nie pozostaje bez znaczenia. Niewykluczone bowiem, że sprawa Iwana jest literackim odbłaskiem niedgysiejszych zmagani intelektualnych (w wymiarze wewnętrznym też duchowych) młodego Dostojewskiego z filozofującym krytykiem – Wissarionem Bielińskim. Podobnie jak bunt Iwana mógł być przepracowaną reminiscencją, jakąś formą powtórzenia słynnego buntu Wissariona. Wszak wyczuwalna jest autorska sympatia do postaci Iwana. Karykaturalne przedstawienie zwykłego, „małego diabła”, a nie przywołanie nie-ludzkiego Szatana, może wskazywać na szczególny, jeśli nie wyjątkowy, stosunek pisarza do tego bohatera. Oczywiście, podejście takie jest też dość prostym chwytem literackim. Zazwyczaj zastosowanie ironii jest o wiele skuteczniejszym zabiegiem niż patos w zwalczaniu jakiegoś stanowiska. Nie zapominajmy, że ideę prawomyślną – niewykluczone przy tym, że zainspirowaną przez ideał teokracji sołowjowowskiej – Dostojewski przypisał już w początkowych scenach *Braci Karamazow* właśnie Iwanowi; młodemu, acz zdolnemu autorowi artykułu o „przerastaniu” państwa w Kościół³⁵.

³³ Ibidem, s. 516 (list z 19 maja 1879 r.).

³⁴ Ibidem, s. 518-519 (list 11 czerwca 1879 r.).

³⁵ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, s. 76. Teoretyczne sformułowanie idei, por.: F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982, t. 3, s. 159 („ideał wschodni”), s. 447 („socjalizm” rosyjski).

Jednocześnie tak droga sercu pisarza idea konserwatywna została uzupełniona przezeń – tak w beletryście, jak i w publicystyce – przez ludowy, prawosławny i chrześcijański „socjalizm rosyjski”. Jakkolwiek by więc było, powieściowy diabeł może być postrzegany jako literacka karykatura dobrych intencji Iwana, Iwana jako socjalisty, socjalisty rozczarowanego. Wolno zatem przypuszczać, że w jednej i tej samej figurze zawierałaby się również autokarykatura pisarza z czasu jego „nieprawomyślniej” młodości³⁶. Nieco trywializując rzecz całą, ale bynajmniej nie tracąc sensu podstawowego, można by więc rzec, że była to krytyka światopoglądu socjalistycznego przeprowadzona niejako w myśl znanego, popularnego przysłowia: „dobrymi chęciami piekło jest brukowane”.

* * *

Na zakończenie tych rozważań spróbujmy przynajmniej zbliżyć się do odpowiedzi, jaką można by dać na nieco ekscentrycznie sformułowane i bezceremonialnie zadane pytanie: do czego diabeł okazał się potrzebny? Najlepszej odpowiedzi, jak się zdaje, udziela sam autor powieści. Otóż i wyznanie diabła-komedianta:

(...) skazany jestem na to, żeby «zawsze przeczyć», a tymczasem mam w sobie szczerą dobroć i jestem z gruntu niezdolny do negacji. (...) Gdyby na ziemi wszystko było rozumnie urządzone, nic by się nie działo, a musi się coś dziać. Staram się więc posłusznie, z goryczą w sercu, żeby coś się działo, czynię na rozkaz rzeczy nierozumne. Ludzie mimo swej niezaprzeczonej mądrości biorą całą tę komedię za coś poważnego. Na tym właśnie polega ich tragedia. Cierpię też, oczywiście, ale... za to przynajmniej żyją, żyją realnie, a nie w świecie fantazji, bo cierpienie to przecież samo życie. (..) A cóż ja? Cierpię, a jednak nie żyję³⁷.

Powraca zatem schemat: rozdwojenie – cierpienie – scalenie, czyli – zbawienie. Tym samym powtarza się również wariacja z problematyczną konkluzją: Jeśli Boga nie ma..., to należałoby uwolnić ludzkość od diabła. Ale to przecież grozi stagnacją, wyrugowaniem ze świata wolności i twórczości. To bowiem diabeł, jako siła negacji, jest czynnikiem dynamizującym historię. Być może zatem, z jednej strony, sam konserwatyzm nie wystarcza, nie jest w stanie objąć zróżnicowania, odnaleźć się w całej złożoności procesu stawania-się-świata. Pełnia domaga się swoich własnych, „pełniejszych” praw... Dlatego też należałoby przypomnieć tak bliską sercu pisarza ideę wszechczłowieczeństwa, i wraz z nią przywołać postać Włodzimierza Sołowjowa. Opowiedzieć się za takim rozumieniem kultury, w którym zawierałyby się również

³⁶ Jak wiemy, biografia pisarza zawierała i takie doświadczenie: „(...) sam jestem starym «nieczajewowcem», też stałem na szafocie, skazany na śmierć, i zapewniam was, że stałem w towarzystwie ludzi wykształconych”. F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982, t. 1, s. 405.

³⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow...*, s. 734-735.

wszelkie autentyczne osiągnięcia czasów współczesnych, nie wykluczając również idei o proweniencji okcydentalnej. Z drugiej zaś strony, otwarcie przyznać, że socjalizm, który zakłada docelową i ostateczną stagnację, chce zamienić społeczeństwo w uporządkowane, zorganizowane, słowem – w absolutnie doskonałe „mrowisko”, wznieść nową wieżę Babel. Tam bowiem, gdzie nie ma rozdwojenia, nie ma też wolności, nie ma cierpienia, ale nade wszystko – nie ma możliwości zbawienia indywidualnego, pozostaje wyłącznie *pseudo*-zbawienie społeczne. Czyżby więc ateizm jako socjalizm, osiągając swoje cele, znosił sam siebie? Wszelako konsekwencja w rozwijaniu przyjętych zasad, nawet jeśli są to zasady „samowoli i buntu”, może prowadzić umysł ludzki do nieoczekiwanych wniosków: „Ateizm «euklidesowego umysłu» powinien odrzucić również świat, powinien zbuntować się przeciwko przyszłej harmonii świata, powinien odrzucić ostatnią religię – religię postępu”³⁸. Tym więc sposobem, przekonuje Mikołaj Bierdiajew, dialektyka Iwana podprowadza nas do problematyki zbawczej *sensu stricto*, wiedzie ku Królestwu Bożemu, pozwala wyzwolić się spod władzy państwa ziemskiego. Oczywiście, droga to daleka: „Do harmonii świata człowiek powinien dojść przez wolność wyboru, przez dobrowolne przezwyciężenia zła”³⁹. Niewykluczone jest zatem, że taka byłaby też – niestety, nieopisana – przyszła dola Iwana.

Rozważania wokół postaci Iwana skłaniają do przekonania, że w wypadku twórczości Dostojewskiego, a zwłaszcza jego arcydzieła *Bracia Karamazow*, można mówić o literackiej próbie przedstawienia religijnej i filozoficznej kondycji człowieka współczesnego, człowieka jego czasów. Poczucia kryzysu najpełniej dochodzącego do głosu wśród przedstawicieli młodego pokolenia. Myśliciel wskazuje również drogi odnowy, jakie w przestrzeni świata ludzkiego powinny odnosić się do – stale rozdławiającej się w procesie historycznym – jedności metafizycznej, religijno-społecznej. Nie można przy tym tracić z oczu jej jakże dwuznacznego, niebezpiecznego związku z jednością polityczną! W wymiarze historycznym ludzkość nieustająco bowiem podąża niełatwymi, cierniowymi drogami pod przewodem „Boga miłości”, czyli Boga, który łączy to, co pozostaje rozdzielone w świecie (*coincidentia oppositorum*)⁴⁰. Specyfika podejścia

³⁸ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 86.

³⁹ Ibidem, s. 86.

⁴⁰ Na syntetyczny charakter doświadczenia natury Boga, przypominający opis ataku epilepsji, w jednej z notatek rosyjskiego pisarza (wzmiankowana notatka pochodzi z 1864 roku) zwraca uwagę J.S. Scanlan (*Dostoevsky...*, s. 69). Wcześniej, bo już w 1932 roku, pisał o tym ujęciu również Borys Wyszelsławcew, podkreślając jednocześnie znaczenie w nim zasady soborowości. Przytoczmy wpiery słowa Dostojewskiego: „Natura Boga jest pełną syntezą wszelakiego bytu, który sam siebie poznaje w wielości, w analizie. To zlanie się JA, to znaczy poznanie i syntezy ze wszystkim. «Kochaj wszystko, jak siebie samego». Na ziemi jest to niemożliwe, albowiem zaprzecza prawu rozwoju osoby i osiągnięciu skończonego celu, którym jest związany człowiek” (cyt. za: Б. Вышеславцев, *Достоевский о любви и бессмертии*, [в:] *Русский Эрос, или Философия любви в России*, сост. В.П. Шестаков, Москва 1991, c. 369). Wyszelsławcew skomentował to następująco: „Dlatego też Dostojewski mówi o syntetycznej naturze Chrystusa i Boga. Soborowość jest jednością przeciwieństw i, w konsekwencji, *jednością wszystkich, wszechjednością*” (ibidem, s. 374).

pisarza zasadzałyby się na tym, że jego rozważania (niekiedy wprost wyrażane, najczęściej jednak w szacie artystycznej) przebiegają raczej po stronie opowieści o świecie ludzkim – społecznym, aniżeli po stronie teorii *stricte* teologicznej. Wszak Bóg Dostojewskiego pozostaje nieuchwytny dla rozumu racjonalnego i jako taki przynależy do porządku przeżyciowego, duchowego. Wyrasta bardziej z doświadczenia religijnego niż poznania rozumowego. To świat ludzki wymaga usprawiedliwienia, i to dokładnie świat taki, jakim jest on przeżywany przez człowieka. Dostojewski zdaje się nas przekonywać, że rzeczywistości nie da się zrozumieć w jej pełni (*tout comprendre*), nie da się również rozgrzeszyć świata (*tout pardonner*), żyć życiem ludzkim i zarazem skutecznie ująć cierpieniu. Myśleć inaczej oznaczałoby popaść w nieodpowiedzialne, niedorzeczne fantazjowanie.

Przy takim zaś podejściu konserwatyzm Dostojewskiego, który próbuje zrozumieć *et altera pars*, i reagować – niejednokrotnie popadając w przesadę – na palące problemy świata współczesnego, mógł stanowić (jak się zdaje – nieco wymuszoną) podstawę ideologiczną, która umożliwiła przeprowadzenie jego pisarskiego, ideowego i artystycznego zamysłu. Można podejrzewać, że rozprawiwszy się z socjalizmem prometejsko-rewolucyjnym w *Biesach*, rosyjski pisarz, wraz ze swoim bohaterem – Iwanem Fiodorowiczem, powraca raz jeszcze w *Braciach Karamazow* do czasów swej młodości, do ideowych i politycznych, przede wszystkim zaś – traumatycznych przeżyć pietraszewców. Teraz jednak może uczynić to już z większą wyrozumiałością: jego diabeł został częściowo oswojony, pisarsko egzorcyzmowany.

References

- Belknap R.L., *The Structure of The Borthers Karamazov*, The Hague, Paris 1967.
- Bierdiajew M., *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004.
- Bułgakow S., *Iwan Karamazow jako typ filozoficzny*, przeł. R. Papiński, [w:] *Wokół Tolstoja i Dostojewskiego*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2000.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, przeł. A. Pomorski, Kraków 2004.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982, t. 1, 3.
- Dostojewski F., *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Z. Podgórzec, London 1992.
- Dostojewski F., *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979.
- Dostojewski F., *Zbrodnia i kara*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, London 1992.
- Gessen S.I., *Tragediya dobra v «Brat'yakh Karamazovykh»* Dostoyevskogo, [w:] idem, *Izbrannyye sochineniya*, Moskva 1999.
- Girard R., *Dostoyevskiy: ot dvoystvennosti k edinstvu*, per. s fr. G. Kudelich, Moskva 2013.
- Golosovker Ya.E., *Dostoyevskiy i Kant: Razmyshleniya chitatelya nad romanom «Brat'ya Karamazovy» i traktatom Kanta «Kritika chistoyu razuma»*, [v:] idem, *Imaginativnyy absolut*, Moskva 2012.
- Jackson R.L., *Dialogues with Dostoevsky. The Overwhelming Questions*, Stanford 1993.
- Miłosz Cz., *Dostojewski badał choroby ducha. Wywiad*, [w:] idem, *Widzenia transoceaniczne*, t. 1: *Dostojewski – nasz współczesny*, red. B. Toruńczyk, Warszawa 2010.
- Miłosz Cz., *Dostojewski i Sartre*, [w:] idem, *Widzenia transoceaniczne*, t. 1: *Dostojewski – nasz współczesny*, red. B. Toruńczyk, Warszawa 2010.

- Pomerants G., *Otkrytosť bezdne: Vstrechi s Dostoyevskim*, Moskva – Sankt-Peterburg 2015.
- Scanlan J.S., *Dostoevsky on the Existence of God*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1999, t. 44.
- Sutherland S.R., *Atheism and the Rejection of God. Contemporary Philosophy and “The Brothers Karamazov”*, Oxford 1977.
- Vysheslavtsev B., *Dostoyevskiy o lyubvi i bessmertii*, [w:] *Russkiy Eros, ili Filosofiya lyubvi v Rossii*, sost. V.P. Shestakov, Moskva 1991.

NOTA O AUTORZE

Leszek Augustyn, dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Ważniejsze publikacje: książki: *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków 2003; *Wolność w jedności? Borys Wyszewlawcew i rosyjska filozofia sobornosti*, Kraków 2012. **Artykuły:** *The shocks of history. The phenomenology of revolution as emerging from Lev Karsavin's views*, „The Interlocutor. Journal of the Warsaw School of the History of Ideas” 2018/2019, vol. 2, Warszawa 2019; *Dostojewski i sprzeczności XIX wieku*, [w:] *Filozofia kultury. XIX wiek*, (red.) B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, J. Skibowski, Kraków 2020; *O kruchości wartości i przetrwaniu kultury*, [w:] *Filozofia kultury. XX wiek*, (red.) B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, J. Skibowski, Kraków 2022.

ORCID: 0000-0002-8694-8702

Email: leszek.augustyn@uj.edu.pl