

LITERATUROZNAWSTWO

*Michał Kruszelnicki*

Dolnośląska Szkoła Wyższa (Wrocław)

**BRACIA KARAMAZOW:  
NIECZYSTA HOSANNA DOSTOJEWSKIEGO**

***The Brothers Karamazov: Dostoevsky's Tainted Hosanna***

**ABSTRACT:** The present article investigates the problem of how and to what degree the text of *The Brothers Karamazov* allows to authenticate the ethical message of the novel, propagated by *starets* Zosima and his disciple Alyosha Karamazov as a response to Ivan Karamazov's devastating arguments against God's world of involuntary suffering. Several recent scholarly works on Dostoevsky's last novel are being referred to in order to deconstruct Zosima's positive message and reveal its weaknesses that simultaneously constitute the weaknesses of Christian theodicy, against which Ivan was rising up so powerfully. The main part of my argumentation rests on the belief that Zosima and Alyosha approve of the "economic" idea of God at odds with Dostoevsky's own vision of Christianity, a God from whom one has to "buy" a right to salvation. Secondly, they approach the problem of child's death in a somewhat instrumental manner, regarding it as a means of bringing an actual or symbolic "benefit" to his loved ones and intimates. In this way, I argue, Zosima and Alyosha betray the imperative of unconditional love and respect for the other's otherness. My presentation leads to a series of concluding statements, which show Dostoevsky's last novel as "Hosanna" indeed, yet hosanna tainted to a considerable degree, polluted by profound doubts sown by the author himself.

**KEYWORDS:** Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, Ivan, rebellion, Alyosha, Zosima, suffering and death of children, forgiveness, hosanna

1. W *Braciach Karamazow* część poświęcona wspomnieniom i pouczeniom starca Zosimy tradycyjnie zwraca uwagę badaczy jako wyjątkowa w dziele Dostojewskiego pod względem natężenia nieskrywanego dydaktyzmu<sup>1</sup>. Jako jeden z pierwszych głos zabrał w tej kwestii Lew Szestow, który począwszy od pracy *Dobro w nauczaniu hr. Tołstoja i F. Nietzschego, poprzez Filozofię tragedii i Na szalach Hioba*, nie przestawał wskazywać na rozdział między „prawdziwym”, jego zdaniem, Dostojewskim, oferującym posępne wglądy w człowieczeństwo i stawiającym „przekłete pytania” a Dostojewskim – moralnym nauczycielem ludzkości, samozwańczym i – trudno się nie zgodzić – chybionym ostatecznie „prorokiem”, który w najtrudniejszych momentach odczuwał potrzebę znalezienia „najlepszego możliwego wyjścia dla szalejącej w duszy burzy”<sup>2</sup>.

Dostojewski zaplanował traktującą o Zosimie część szóstą *Braci Karamazow* pt. *Rosyjski mnich* jako „punkt kulminacyjny powieści”, zawierający odpowiedź i refutację argumentów Iwana Karamazowa. Tak też odnosi się do niej w listach, choć niekiedy owym punktem kulminacyjnym określa część piątą pt. *Pro i contra*<sup>3</sup>, w której Iwan ogłasza słynny „bunt” wobec Bożego świata. Swoje zamiary Dostojewski zwierzał kilkakrotnie w listach do swojego wydawcy Mikołaja Lubimowa oraz do Konstantego Pobiedonoscewa:

Księga piąta jest w moim mniemaniu kulminacyjnym punktem powieści i jej wykończenie wymagało szczególnej dbałości. (...) idea tej książki polega na zobrazowaniu strasznego bluźnierstwa i źródeł idei rozkładu w naszych czasach, w Rosji, w środowisku młodzieży oderwanej od rzeczywistości. I jednocześnie chodzi mi o ukazanie triumfu nad tym bluźnierstwem, nad anarchizmem. Triumf ten przygotowuję teraz właśnie w ostatniej wypowiedzi umierającego starca Zosimy, jednego z bohaterów powieści<sup>4</sup>.

Wielu badaczy uważa, że pomimo wysiłku, jaki Dostojewski włożył w opracowanie rozdziału o Zosimie („Długo nie mogłem sobie poradzić z tym starcem, od początku lata męczyłem się nad nim”<sup>5</sup>), nie istnieje w ogóle możliwość udzielenia racjonalnej odpowiedzi na oskarżenia wniesione przez Iwana. Jak pisał Edward H. Carr:

<sup>1</sup> Por. S. Hackel, *The Religious Dimension: Vision or Evasion? Zosima's Discourse in The Brothers Karamazov*, [w:] M.V. Jones, G.M. Terry (red.), *New Essays on Dostoevsky*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 140.

<sup>2</sup> L. Szestow, *Dobro w nauczaniu hr. Tołstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*, przeł. i oprac. J. Chmielewski, wstęp J. Dobieszewski, Wyd. UW, Warszawa 2006, s. 149.

<sup>3</sup> F. Dostojewski, *Listy*, przeł. i komentarz opracowali Z. Podgórzec i R. Przybylski, PIW, Warszawa 1979, s. 510, 515, 525, 547.

<sup>4</sup> Ibidem, *List do Mikołaja Lubimowa*, z 10 maja 1879 roku, s. 510–511.

<sup>5</sup> F. Dostojewski, „*Twój bez reszty*” (*Listy do żony 1875–1880*), przełożył i przypisami opatrzył Z. Podgórzec, Puls, London 1999, s. 256–257.

Oskarżenie nie doczekało się odpowiedzi i nie mogło się doczekać w racjonalnym planie. W rzeczy samej jasnym jest, że obiekcje Iwana są w dużym stopniu obiekcjami samego jego twórcy i że Dostojewski w pełni uznawał ich wagę. Odpowiedzieć na nie można tylko przenosząc cały problem na inny, ponad-racjonalny poziom<sup>6</sup>.

Wydawać by się zatem mogło, że o tym, czy nauki Zosimy rzeczywiście odpierają argumenty Iwana, zdecydować może tylko wiara. Jak zwracał uwagę Malcolm V. Jones, dla czytelników o zapleczu religijnym twierdzenie o fundamentalnie chrześcijańskim charakterze twórczości Dostojewskiego przyjmowane jest jako oczywistość, podczas gdy dla czytelników niewierzących traktowane bywa jako „zaprzeczenie wszystkiego tego, co nowoczesne i ponadczasowe w jego dziele”<sup>7</sup>. Ci drudzy mają prawo uznawać cały dyskurs Zosimy wręcz jako szokująco naiwny i ofensywny zarówno wobec rodziców, którzy dzieci stracili, jak i z perspektywy samych dzieci – ofiar niezawinionego cierpienia i śmierci.

Znany jest pogląd, że twórczość Dostojewskiego jest słabsza w tych momentach, w których uprawia on moralne kaznodziejstwo i głosi prawosławną utopię, którą następnie z całych sił stara się narzucić, niczym piękną apollińską zasłonę, na mroczne otchłanie ludzkiego życia, które sam przed czytelnikami otworzył. Rudolf Neuhäuser zauważał, że „rozdział pt. *Z życia i pouczeń starca Zosimy* tradycyjnie odbierany jest jako słabe odparcie poglądów Iwana oraz jako powtórzenie konserwatywnej ideologii samego autora”<sup>8</sup>. John Jones twierdził, że: „*Rosyjski mnich* nie jest żadną odpowiedzią na słowa Iwana i Wielkiego Inkwizytora, a już na pewno nie ich refutacją”<sup>9</sup>. Harold Bloom odrzucał całkowicie postać Zosimy jako fatalnego teologa, w trywialny sposób wykładającego biblijną *Księgę Hioba*. Amerykański komentator wypowiada się w tej kwestii w charakterystyczny dla siebie, bezkompromisowy sposób:

Jego interpretacja *Księgi Hioba* należy do najsłabszych w historii teodycei. To, co najtrudniej zaakceptować w tej księdze, jej zakończenie, według którego Bóg daje Hiobowi całkowicie nowy zestaw synów i córek, tak samo dobrych, jak ci pierwsi,

---

<sup>6</sup> E.H. Carr, *Dostoevsky. A New Biography*, Boston 1931, s. 28.

<sup>7</sup> M.V. Jones, *Dostoevskii and Religion*, [w:] W.J. Leatherbarrow (red.), *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 148.

<sup>8</sup> R. Neuhäuser, *The Brothers Karamazov. A Contemporary Reading of Book VI, 'A Russian Monk'*, „Dostoevsky Studies” 1986, nr 1, s. 137. Ten i następny cytat (Harold Bloom) z literatury krytycznej, negatywnie oceniającej Zosimę jako przeciwnika Iwana, przytaczam za tekstem Susan McReynolds, „*You Can Buy the Whole World*”: *The Problem of Redemption in the Brothers Karamazov*, „The Slavic and East European Journal” 2008, vol. 52, nr 1, s. 91–92.

<sup>9</sup> J. Jones, *Dostoevskij*, Oxford University Press, Oxford 1983, s. 330.

jest honorowane przez Zosimę jako szczyt boskiej mądrości. Trudno jest odpowiedzieć Wielkiemu Inkwizytorowi za pomocą takiego wzniesłego idiotyzmu<sup>10</sup>.

Aleksander Dolinin podziela Szestowowskie jeszcze przekonanie, że rysując obraz Zosimy, Dostojewski „przekształca się w kaznodzieję i doznaje swojej największej klęski. Pojawiło się zadanie przedstawienia w sposób przekonujący dostojnego obrazu rosyjskiego mnicha. I była też obawa, czy uda się wykonać to zadanie dlatego, że jeśli jego życie ma być realistyczne, to chcąc nie chcąc musi występować w nim sporo komizmu. Okazało się jednak, że jest w nim nie tyle komizm, ile nuda. Nie udało się stworzyć obrazu dostojnego mnicha, bo naruszona została zasada realizmu”<sup>11</sup>. Wśród polskich badaczy Tadeusz Sucharski, dokonujący co prawda oglądu dzieła „z lotu ptaka”, bez pochylania się nad tak ważnymi dla twórczości Dostojewskiego szczegółami, twierdził, że podjęta w *Braciach Karamazow* próba przesłonięcia tragicznej, charakterystycznej dla Dostojewskiego wizji świata, nie powiodła się:

Po raz kolejny natomiast, jak się wydaje, przecząco odpowiedział pisarz na pytanie, czy możliwa jest miłość do bliźniego. Po raz kolejny postać realizująca ideał Chrystusa okazała się niezdolna do ewangelizowania bliźnich, do „zarażenia” ich swoją miłością do człowieka. (...) Udało mu się co prawda stworzyć postać „czystego, idealnego chrześcijanina”, ale jednorazową i, by tak rzec, „momentalną”, pozbawioną apostołskiej skuteczności; postać, która nie jest w stanie uchronić innych przed złem. Mesjanistyczne marzenie, prawosławna utopia nie zdołały jednak Dostojewskiemu zatrzeć ostrości realistycznego postrzegania, przesłonić obrazu świata<sup>12</sup>.

Podobny pogląd wciąż utrzymuje się wśród wielu badaczy i okresowo powraca w kolejnych analizach powieści. Istotną rolę wydaje się tu odgrywać „zachodnia” optyka postrzegania twórczości Dostojewskiego, w ramach której bardzo trudne, jeśli nie niemożliwe, okazuje się zrozumienie głębokiego i jakże „rosyjskiego” przekonania Dostojewskiego o próżności i niebezpieczeństwie niegodzenia się ze strasznymi wyrokami losu. Z drugiej jednak strony dysponujemy mnożącymi się od pewnego czasu opiniami komentatorów, którzy całkowicie aprobują zarówno teologiczną odpowiedź Zosimy na zagadnienie zła i cierpienia w świecie jak i jej

---

<sup>10</sup> H. Bloom, *Introduction*, [w:] *Fyodor Dostoevsky's The Brothers Karamazov*, Edited and with an Introduction by Harold Bloom, Chelsea House, New York 1988, s. 4.

<sup>11</sup> А.С. Долинин, *Последние романы Достоевского. Как создавались „Подросток” и „Братья Карамазовы”*, Советский писатель, Москва 1963, s. 304. [http://www.imli.ru/upload/elibr/russliteratura/Dolinin\\_A.S.\\_Poslednie\\_romany\\_Dostoevskogo.\\_1963.pdf](http://www.imli.ru/upload/elibr/russliteratura/Dolinin_A.S._Poslednie_romany_Dostoevskogo._1963.pdf) (23.06.2016).

<sup>12</sup> T. Sucharski, *W poszukiwaniu „doskonale pięknych postaci”*. *O języku agape w wielogłosowym chaosie świata Dostojewskiego*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2009, nr 7, s. 65.

praktyczną inscenizację w powieści w postaci kluczowego wątku, jakim jest śmierć Iliuszy Sniegiriowa i jej znaczenie dla zawiązania nowej chrześcijańskiej wspólnoty chłopców pod egidą Aloszy<sup>13</sup>. Bardzo wiele i znakomicie napisano o tym jak precyzyjnie Dostojewski przygotował grunt dla jasnego, optymistycznego zakończenia swojej ostatniej powieści i o tym jak w przestrzeni dzieła, która zaczyna się od rozpaczliwej odwiedzającej Zosimę kobiety po śmierci jej ostatniego dziecka, rozwija wraz z wątkiem chłopca rozszarpanego przez psy oraz kończy sceną umiarkowania kolejnego dziecka (Iliuszy Sniegiriowa) i bólu jego ojca, Dostojewski osiąga „zwycięstwo nad śmiercią”. Kluczowe okazuje się w tym kontekście znaczenie motta do Braci Karamazow, zaczerpniętego z ewangelicznej przypowieści o ziarnie pszenicy, które „jeżeli obumrze, przynosi plan obfity (J, 12, 24). Na prośbę pisarza, wspomnieć warto, słowa te umieszczone zostały również na jego nagrobku.

Gdzieś pomiędzy tymi dwoma zantagonizowanymi perspektywami sytuuje się pogląd, że żadnego z dwóch planów powieści: religijnego – pozytywnego i optymistycznego, związanego z postaciami Zosimy i Aloszy, oraz egzystencjalnego – negatywnego i pesymistycznego, związanego z figurą Iwana, nie da się po prostu pogodzić<sup>14</sup>, istnieją one od siebie nie jako niezależnie, pozwalając (zgodnie z fundamentalnymi tezami Michaiła Bachtina) czytelnikowi na wybór takiego, który najbardziej doń trafia.

Zarazem jednak w mocy wydają się pozostawać słowa Roberta Louisa Jacksona, w myśl których każda „krytyczna interpretacja *Braci Karamazow*, czegokolwiek innego by nie robiła, musi ostatecznie zająć się kwestią tego, w jaki sposób ‘cała powieść’, jak to ujmuje Dostojewski, poszukuje ‘odpowiedzi’ na bunt Iwana”<sup>15</sup>. Skoro tak, to pytaniem, na jakie warto poszukać odpowiedzi, nie jest: czy dana orientacja religijna pozwala bardziej rozjaśnić i poszerzyć rozumienie tekstu *Braci Karamazow*, czy może służy jedynie zaprezentowaniu osobowości i światopoglądu danego badacza kosztem obiektywnej tekstowej analizy, której zadaniem jest zdać sprawę z artystycznej wartości powieści, bo każdy filolog z pewnością zgodzi się z tym drugim twierdzeniem, lecz raczej: czy i w jakim stopniu sam tekst powieści uwiarygodnia jej etyczne przesłanie, będące w zamiarze Dostojewskiego odpowiedzią na druzgocące argumenty Iwana? To właśnie jest kwestia, której mam zamiar bliżej przyjrzeć się w prezentowanym artykule.

---

<sup>13</sup> Zob. np. С. Сальвестрони, *Библейские и святоотеческие источники романа «Братья Карамазовы»*, [w:] Г.М. Фридлендер (red.), *Достоевский. материалы и исследования*, t. 15, Наука, Санкт-Петербург 2000, s. 282–304; К.А. Степанян, *Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского*, Крига, Санкт Петербург 2010, s. 294–322; R.L. Jackson, *Alyosha's Speech at the Stone: „The Whole Picture”*, [w:] R.L. Jackson (red.), *A New Word on The Brothers Karamazov*, Northwestern University Press, Evanston 2004, s. 234–253.

<sup>14</sup> J.C. Oates, *The Double Vision of “The Brothers Karamazov”*, “The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1968, vol. 27, nr 2, s. 203.

<sup>15</sup> R.L. Jackson, *Alyosha's Speech at the Stone...*, s. 234.

2. W literaturze krytycznej poświęconej *Braciom Karamazow* pojawiły się dwie ścieżki interpretacyjne, które dystansując się wobec pozatekstowych kwestii światopoglądowych uważnie i przemierzając tekst, pozwalają zdekonstruować pozytywny przekaz Zosimy i odkryć jego słabości, będące *de facto* słabościami całej chrześcijańskiej teodycei, przeciwko której z taką pasją powstał Iwan Karamazow. Pierwsza z nich, zaproponowana przez Susan McReynolds<sup>16</sup>, skupia się na drobiazgowej analizie „merkantylnego języka” w powieści, jakiego używa zarówno Iwan, jak i, o dziwo, Zosima, mówiąc o zbawieniu. Autorką drugiej interpretacji jest Harriet Murav<sup>17</sup>, która oświetla tekst *Braci Karamazow* za pomocą XX-wiecznej filozofii różnicy, w ramach której filozofowie Jacques Derrida i Emmanuel Lévinas spektakularnie dyskutowali problem aporii możliwości/niemożliwości prawdziwie etycznego stosunku do cierpienia i śmierci drugiego człowieka.

Przyjrzyjmy się bliżej tym dwóm niezwykle inspirującym lekturom ostatniego dzieła Dostojewskiego. Pierwsza z wymienionych badaczek podkreśla fakt, że dla Iwana Karamazowa zbawienie, owa „przyszła harmonia”, jest „rzeczą na sprzedaż, jaką nabywa się za pomocą dziwacznej monety cierpienia dzieci”<sup>18</sup>. Iwan mówi tak:

Słuchaj, jeżeli wszyscy powinni cierpieć, aby cierpieniem okupić (w oryginale: *купить* – przyp. M.K.) wieczną harmonię, to dlaczego dzieci, powiedz mi, proszę. Zupełnie nie mogę zrozumieć, czemu one mają cierpieć i dlaczego mają cierpieniem okupić harmonię? Dlaczego one też stały się mierzwą do użyźniania jakiejś przyszłej harmonii?<sup>19</sup>.

McReynolds idzie dalej, twierdząc, że o ile czytelnicy powszechnie zwracają uwagę na obecność języka ekonomii w oskarżeniu Boga, to umyka im z pola widzenia fakt, że Zosima opiera się na takim samym słownictwie w celu zachęcenia ludzi do wiary. W scenie spotkania Zosimy z wiernymi starzec wysłuchuje spowiedzi kobiety, która zabiła, a przynajmniej „przyspieszyła” śmierć swojego chorego męża i radzi jej w następujących słowach: „Miłością wszystko można *okupić* i wszystko zbawić. (...) Miłość jest skarbem tak bezcennym, że możesz świat cały *okupić*, i nie tylko swoje, ale i cudze grzechy *odkupić*” (I, 63, podkr. moje – M.K.).

<sup>16</sup> S. McReynolds, „*You Can Buy the Whole World*”: *The Problem of Redemption in the Brothers Karamazov*, „The Slavic and East European Journal” 2008, vol. 52, nr 1.

<sup>17</sup> H. Murav, *From Skandalon to Scandal: Ivan’s Rebellion Reconsidered*, „Slavic Review” 2004, vol. 63, nr 4.

<sup>18</sup> S. McReynolds, „*You Can Buy the Whole World*”..., s. 94.

<sup>19</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, przeł. A. Wat, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, t. I, Puls, London 1993, s. 276. Dalsze przypisy z *Braci Karamazow* zamieszczam już bezpośrednio w tekście, liczba cyfra rzymska oznacza numer tomu, cyfry arabskie zaś numer strony.

Oto przed czytelnikiem pojawia się alternatywa nie w postaci dwóch różnych koncepcji Boga (Iwana: gnostycko-ateistycznej i Zosimy: chrześcijańskiej/prawosławnej), lecz „między akceptacją a odrzuceniem wizji Boga jako handlarza oraz zbawienia jako przedmiotu na sprzedaż za właściwą cenę”<sup>20</sup>. Oczywiście dla Dostojewskiego samo przypuszczenie, że autentyczne chrześcijaństwo może mieć coś wspólnego z ekonomią transakcji i wymiany byłoby skandaliczne. Ale w powieści, pisze McReynolds: „założenie, że Bóg podlega zasadom logiki wymiany, przekonanie, że Bóg, niebiański kupiec, gwarantuje sprawiedliwą wymianę kary i nagród, przenika całą powieść”<sup>21</sup>. Badaczka wskazuje m.in. na fragmenty poświęcone drugiej żonie Fiodora Karamazowa – Sofii Iwanownej, o której jej dawna despotyczna opiekunka, generałowa Worochowa, „wychowawczyni i dręczycielka zarazem” (19), usłyszawszy o jej nieszczęściach, mówi swoim rezydentkom: „Dobrze jej tak, Bóg ją skarał za niewdzięczność” (21) oraz Grzegorzowi, który również po tym jak ta sama generałowa zjawiła się w domu starego Karamazowa, by niejako adoptować porzuconych przez ojca Iwana i Aloszę, zdradza się z tą samą koncepcją Boga jako rachmistrza, działającego zgodnie z zasadami ludzkiej „księgowości”: „Bóg zapłaci za sierotki” – mówi do generałowej (21).

Dostojewski robi rzecz jasna wiele, by obnażyć i skrytykować jakikolwiek związek wiary chrześcijańskiej z myśleniem „ekonomicznym”. Fiodor Karamazow, przedstawiany na ogół jako człowiek moralnie odstręczający, który „nigdy nie zapominał o lokacie swego kapitału i zawsze jakoś przysparzał sobie majątku, co prawda przeważnie za pomocą dosyć nikczemnych kombinacji” (19), zarzuca mnichom z Zosimowego monasteru, że „spodziewają się zapłaty w niebiesiech” za poszczenie: „za taką zapłatę i ja gotów jestem pościć! Nie, mnichu świątobliwy, bądź no cnotliwy w życiu, bądź pożyteczny dla społeczeństwa nie zamykając się w monasterze na gotowy chleb, nie licząc na nagrodę tam w górze, z tym to trudniej będzie” – mówi stary „lubieżnik” (106). McReynolds zauważa, że sugestię Karamazowa, jakoby chrześcijańscy mnisi mieli operować tak merkantylnym rozumieniem Boga i zbawienia, dyskredytować ma fakt, że wyraża ją tak podły i zdegenerowany człowiek jak on, zarazem jednak badaczka twierdzi, że: „jedną z ulubionych technik powieściowych Dostojewskiego jest wkładanie niektórych z jego największych idei w usta nieprzyjemnych charakterów”<sup>22</sup>.

Według słów Zosimy lektura biblijnej księgi Hioba była dlań najważniejszym doświadczeniem duchowym w życiu. Jak święty starzec tłumaczy śmierć niewinnych i niczego nieświadomych dzieci Hioba? Posłuchajmy:

---

<sup>20</sup> S. McReynolds, „*You Can Buy the Whole World*”..., s. 95.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 96.

Co za księga to Pismo Święte; jaki cud i jaką siłę dano dzięki niej człowiekowi! (...) I ile tajemnic rozstrzygniętych i objawionych: Bóg znowu podnosi Hioba z upadku, oddając mu majątność w dwójnasób; mijają lata, i oto Hiob znowu jest ojcem, i znowu kocha dzieci swoje. „Panie! Jakże mógł, zdawałoby się, pokochać nowe swoje dzieci, skoro tamtych nie ma, skoro tamte stracił! Czyż tamte wspominając, może być szczęśliwy jak dawniej z tymi nowymi, jakkolwiek by je kochał?” Ależ może, może: dawne cierpienie – i to jest wielka tajemnica ludzkiego żywota – przechodzi stopniowo w cichą, tkliwą radość (327).

Jeśli odpowiedzią na straszne pytania Iwana Karamazowa ma być po prostu „tajemnica” boskiej sprawiedliwości, jak chce Zosima, żonglujący kolejnymi synonimami słowa *тайна*: „tajemny”, „nieskończony”, „nieznany”, „niepojęty”, „skryty” (326–327, 358) – niezrozumiała dla człowieka pozbawionego wiary, to trudno nie zauważyć, że taką „tajemnicę” oferował też ludziom Wielki Inkwizytor, tylko że jako narzędzie sprawowania politycznej władzy.

W analizowanym fragmencie zastanawia również, że uwaga Zosimy poświęcona jest całkowicie reakcji Hioba na utratę swoich pierwszych dzieci, nie zaś na kwestię tego, jaka „sprawiedliwość” może w ogóle wchodzić w grę w sytuacji, gdy niewinni ponoszą śmierć z niezrozumiałych dla siebie wyroków „Opatrzności”. McReynolds pisze, że „w opowieści Zosimy pierwsze dzieci Hioba zredukowane zostają do wskaźnika lub monety wymienianej między nim a Bogiem i że w cierpieniu doświadczają one tego, co powieść określa jako najgorszy los – zapomnienia”<sup>23</sup>. „Tajemnicą” zatem, jak to widzi autorka, nie jest to, że Hiob w jakiś nadzwyczajny sposób „zapomina” o pierwszych swoich dzieciach (Zosima) i ostatecznie „godzi się” z Bogiem, lecz to, jak można w ogóle dopuścić myśl o tym, że życie dzieci może zostać wciągnięte w sprawy ich ojca, człowieka dorosłego, z Bogiem i że nikt nie zwraca uwagi na ich „niepomszczoną” – jak to mówił Iwan – śmierć. To właśnie przeciwko takiemu rozumowaniu występował Iwan: „przecież dzieci nie mogą być z nami solidarne w grzechu, a jeżeli jest prawdą, że i one muszą odpowiadać za grzechy swoich ojców, to ta prawda nie jest z tego świata i dla mnie niepojęta” (276). Postawy Hioba Iwan nijak nie potrafiłby zrozumieć. Co to bowiem znaczy, przejść do porządku dziennego nad faktem, że zginęły twoje własne dzieci? Czy Hiobowi ktoś jakoś cudownie zresetował świadomość? Wymazał jego najgłębsze ludzkie instynkty i odruchy niczym dokument, który po chwili wgra się na nowo, prezentując nową, gotową do ponownego zapisania kartę? Zosima eksplikuje zdarzenia z *Księgi Hioba* odwołując się do pojęcia „tajemnicy”, podczas gdy na przykład Wasylj Rozanow staje po stronie rozpaczającego człowieka, który stracił dzieci, próbuje go zrozumieć, pytając, jak żyć dalej i wychwalać Stworzenie

<sup>23</sup> Ibidem, s. 102.



ze świadomością tego, co się wydarzyło? „Zgaś we mnie świadomość i wraz z nim daj mi zapomnienie, zmieszaj znowu z ziemią, z której mnie stworzyłeś. Ale jeżeli świadomość moja nie zgaśnie, wolę bardziej nad moimi rozszarpanymi dziećmi, aniżeli kontemplować potęgę Twojej prawdy. Nie chcę pocieszenia, chcę w mękach serca mojego całą wieczność dzielić mękę moich straconych dzieci”<sup>24</sup>. Być może rekompensata, jakiej doświadcza Hiob w postaci „nowych dzieci”, obróci się jeszcze w radość, ale – jak trzeźwo przypomina Rozanow, owa radość „nie całkiem zajmuje miejsce dawnej goryczy, bynajmniej nie wypiera jej. I takie jest prawo duszy ludzkiej, tak jest ona dana i urządzona”<sup>25</sup>.

W zamykającym księgę szóstą rozdziale pt. *Z życia i pouczeń starca Zosimy* duchowu mistrz Aloszy przestrzega, że nie wolno być niczym sędzią i że prawdziwa kara za czynienie zła jest zawsze karą wyrzutów sumienia i samo-oskarżeń:

Jeśli możesz wziąć na siebie przestępstwo owego przestępcy, który przed tobą stoi i którego sądzisz sercem swoim, weź je bezzwłocznie i sam za niego znoś cierpienia, jemu zaś odpuść bez wyrzutu. I gdyby nawet prawo uczyniło ciebie jego sędzią, o ile będzie top w twojej mocy – uczynj w duchu to samo, albowiem odejdzie on od ciebie i sam siebie osądzi surowiej, niżbyś ty to uczynił. (I, 358)

Co jednak, jeśli przestępca nie jest „dobrym chrześcijaninem” i obce mu będą wyrzuty sumienia? Gdy będzie jak owi dręczyciele dzieci z opowieści Iwana? Diabeł zwiadujący się później bohaterowi całkowicie wykpiwa ideę kary jako wyrzutów sumienia. Przekonuje, że wygrali na tym jedynie „ludzie bez sumienia, bo i co mu z wyrzutów sumienia, kiedy wcale tego sumienia nie ma?” (II, 340). Ale Zosima znów miałby gotową odpowiedź. Jego filozofia „odpowiedzialności wszystkich wobec wszystkich” dopuszcza możliwość, że grzesznik może nie otrzymać kary, ale gdzieś w innym miejscu jakiś inny złoczyńca dobrowolnie przyzna się do winy (tak jak „tajemniczy gość” Zosimy, zabójca własnej narzeczonej Michaił uczynił z jego namowy), dzięki czemu „prawda” ostatecznie wyjdzie na jaw:

Jeśli zaś odejdzie z pocałunkiem twoim, a będzie nieczuły i naigrywać się będzie z ciebie, i wtedy niech cię to w błąd nie wprowadza: to znaczy, że czas jego nie nadszedł jeszcze, lecz nadejdzie, a jeśli nie nadejdzie, to i tak jeśli nie on, to kto inny za niego powie i odcierpi, i osądzi, i obwini się sam, i prawda będzie dopełniona. Wierz w to, niewzruszenie wierz, albowiem na tym zasadza się nadzieja i cała wiara świętych (I, 358, podkr. moje – M.K.).

---

<sup>24</sup> В.В. Розанов, *Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского*, <http://www.vehi.net/rozanov/legenda.html>

<sup>25</sup> Ibidem.

Zdaniem Joyce C. Oates w postulowanej przez Zosimę wizji chrześcijaństwa „indywidualny człowiek nie istnieje; czy jeden człowiek czy drugi, czy ten uchwyci prawdę, czy inny, to nie ma znaczenia – liczy się tylko owa ‘prawda’”<sup>26</sup>. Iwan nie chce jednak, tak jak inni, bezrefleksyjnie wierzyć w naukę, która wymazuje fakt konkretnego ludzkiego cierpienia w świecie tu i teraz, skupiając się na oczekiwaniu na objawienie jakiejś „prawdy” w przyszłości. Dlatego „rezygnuje całkowicie z harmonii”, bo żadna prawda i harmonia „nie odkupi” już też wylanych przez cierpiące i ginące dzieci (I, 276–277). „Patos Iwana” – pisze E. Siemionow, również dostrzegający problem „merkantylizacji” stosunków między Bogiem a człowiekiem w *Braciach Karamazow* – „tkwi w zaprzeczaniu panowania nad człowiekiem bezdusznych, uśmiercających życie sił, pozbawiających ludzką osobowość inicjatywy i odpowiedzialności. Ostrze jego paradoksów wymierzone jest przeciwko potędze ślepej, formalnej konieczności, to protest przeciwko ‘niebiańskiej biurokracji’”<sup>27</sup>.

Zasadę wymiany zaszczyt Zosimie jego młodo zmarły brat Markieł. Starzec wspomina, jak w pewnym momencie, niedługo przed śmiercią, brat chwycił go za ramiona, spojrział głęboko w oczy i powiedział: „Idź teraz, baw się, żyj za mnie” (324). Zosima wyznaje przed uczniami, że: „brat mój nieboszczyk był drogowskazem i przeznaczeniem z góry na drogę mego życia, albowiem, gdyby się nie pojawił w moim życiu, wówczas może, tak to sobie tłumaczę, nie przywdziałbym szaty mnicha” (320). Znowu mamy do czynienia z próbą wykazania, że śmierć innego może być „korzystna” dla jego bliskich. Druga lekcja otrzymana w schedzie po zmarłym polega na tym, że zaakceptowanie owej zasady wymiany może „zostać wynagrodzone satysfakcjonującym substytutem za stracone dziecko”<sup>28</sup>. Dla Zosimy rolę „rekompensaty” za brata pełnić będzie Alosza: „Aleksy – powiada starzec – wydaje mi się tak podobny do niego, brata mego, duchowo, iż wielokrotnie uważałem go wręcz za onego młodzieńca, jak gdyby ów wrócił do mnie u kresu mej tajemniczej drogi” (320).

Podsumowując dotychczasowe uwagi, rzecz można, że odpowiedzią Zosimy na zarzuty Iwana jest myślenie w kategoriach rzeczywistego bądź czysto symbolicznego „zysku” po śmierci bliskiej osoby, czyli przedmiotowe podejście do zmarłych, próba instrumentalizacji ich śmierci, przypisania jej celów i funkcji, jakich ona *de facto* nie posiada. McReynolds argumentuje, że wbrew słowom samego Iwana, jakoby posługiwał się on „euklidesowym rozumem”, to właśnie on najbardziej unika pułapek świadomości ekonomicznej i zasad logiki wymiany w myśle-

<sup>26</sup> J.C. Oates, *The Double Vision of The Brothers Karamazov...*, s. 212.

<sup>27</sup> Е.И. Семенов, *К вопросу о месте главы “Бунт” в романе “Братья Карамазовы”*, [w:] Г.М. Фридендер (red.), *Достоевский. Материалы и исследования*, т. 2, Наука, Ленинград 1976, s. 133, podkr. moje – M.K.

<sup>28</sup> S. McReynolds, *“You Can Buy the Whole World”...*, s. 101.

niu o relacji człowieka do Boga i zbawienia, co ostatecznie potwierdza jego wycofanie się z myśli o Boskiej zemście wobec tych, którzy krzywdzili nawet własne dzieci. O ile Zosima przekonuje, że „Biada temu, kto skrzywdzi dziecko” (356), podtrzymując wizję chrześcijaństwa jako religii przeliczającej zasługi na zasądzone przez Boga nagrody i kary, to Iwan w ogóle nie jest zainteresowany jakkolwiek wizją pośmiertnej retribucji: „Ale na co mi pomsta, na co mi piekło dla katów, co tu piekło może naprawić, skoro tamci są już umęczeni?” (277).

3. Być może Zosima winien jest uproszczeń w swoich quasi-teologicznych rozumowaniach, ale po śmierci starca ich właściwej korekty dokonać może jego ukochany uczeń – Alosza Karamazow. Ma on chwilę słabości, gdy załamuje się po śmierci mistrza, co prawda nie jest on człowiekiem „słabej wiary”, spodziewającym się koniecznie „cudu”, niemniej jednak również wierzy, że Bóg przeliczający zasługi na nagrody nie dopuściłby do takiej „niesprawiedliwości”, którą jawi mu się podległość ciała Zosimy, tym samym dla wszystkich naturalnym prawom gnicia („sprawiedliwości łaknął, nie tylko samych cudów” [II, 20]).

„Kuszony” przez Iwana, który wedle znanego, lecz z dystansem przyjmowanego przez nas religijnego ujęcia Walentyny Wietłowskiej, realizuje w rozmowie z bratem „diabelską misję”<sup>29</sup>, nękanym pytaniem, co zrobić z człowiekiem, który posłał psy gończe, by rozszarpały żywca chłopca na oczach jego matki, Alosza odpowiada wreszcie: „Rozstrzelać” (I, 275). Wyrządzone zło domaga się adekwatnej kary – oto pogląd, jakiemu wydaje się adwokatować uczeń Zosimy, zgodnie z logiką ekonomicznej wymiany. Jako że Iwan, o czym przed chwilą była mowa, nie widzi żadnego sensu w idei kary *post factum*, to jego reakcją na zgodę Aloszy na „rozstrzelanie” generała-potwora, który napuścił psy na dziecko, należałoby odczytywać jako mocno ironiczną: „Brawo! – zawołał w jakimś zachwycie Iwan – brawo! Jeżeli tyś to powiedział... Ty, mnich! A widzisz, jaki to szatan czai się i w twoim serduszku, Aloszko Karamazow!”. W rzeczywistości, być może, Iwan próbuje odciągnąć Aloszę od podobnego myślenia, dlatego też mówi mu: „Zanadto mi jesteś drogi, nie chcę cię utracić i nie oddam cię twojemu Zosimie” (275).

Jeśli Alosza przez jakiś czas hołduje zasadzie wymiany, to wydaje się, że przewzięcia on to myślenie w wyniku pięknie opisanego doświadczenia mistycznego w scenie po wyjściu z celi Zosimy. Po tym przeżyciu Alosza wydaje się upostaciowieniem jednego z najważniejszych przesłań starca, zgodnie z którym kochać trzeba wszystkich i wszystko bezwzględnie, bez oczekiwania niczego w zamian tu, na ziemi, bądź po śmierci. O ile Zosima jedynie naucza i teoretyzuje prawdziwie chrześcijańską postawę wobec świata, Alosza wciela ją w życie, nieustannie działa.

---

<sup>29</sup> В.Е. Ветловская, *Роман Ф.М. Достоевского „Братья Карамазовы”*, Издательство Пушкинский Дом, Санкт-Петербург 2007, s. 120.

Rozanow jako jeden z pierwszych uwypuklił różnicę między najmłodszym z braci Karamazow a poprzedzającym go wzorem idealnego człowieka – Myszkinem z *Idioty*:

Książę Myszkin, tak jak Alosza, jest czysty i bezgrzeszny (...). Myszkin pozbawiony jest namiętności wskutek swojej chorobliwej natury, do niczego nie dąży, niczego nie próbuje urzeczywistnić, on tylko obserwuje życie, ale w nim nie uczestniczy. Bierność jest jego cechą wyróżniającą. Alosza, przeciwnie, ma naturę przede wszystkim czynną, a jednocześnie jasną i spokojną<sup>30</sup>.

Ale czy rzeczywiście Alosza do końca wyzbył się myślenia w kategoriach wymiany? Spójrzmy jak uzasadnia on śmierć Iliuszy Sniegiriowa, biednego i prześladowanego swego czasu przez rówieśników syna haniebnie poniżonego przez Dymitra kapitana Sniegiriowa. Po śmierci Iliuszy, w kunsztownie skonstruowanej scenie przy kamieniu upamiętniającym miejsce pochówku chłopca, Alosza zachęca swoich młodych uczniów do przeobrażenia Iliuszy w pozytywne i dobroczynne wspomnienie, mające spełniać funkcję pedagogiczno-motywuującą: „Wiedzcie, że nie ma nic lepszego, silniejszego, zdrowszego i pożyteczniejszego dla życia nad jakieś dobre wspomnienie, zwłaszcza wyniesione z dzieciństwa (...). Skoro przypomnimy sobie, jak odprowadzaliśmy Iliuszę (...) może to właśnie wspomnienie uchroni [nas] od złego czynu...” (II, 474–475). W postawie Aloszy w obliczu cudzej tragedii wciąż doszukiwać się można tej samej logiki racjonalno-celowościowego myślenia o śmierci niewinnych, podpadającej pod czołowy zarzut Iwana wobec „Bożego świata”. Co prawda Robert Louis Jackson świetnie pokazywał, że do spotkania przy kamieniu dochodzi „naturalnie”, a wspomnienie zmarłego chłopca pojawia się w duszy Aloszy nagle i spontanicznie, co świadczy o autentyczności przeżywania tej straty („Coś jakby przeszło mu serce” [II, 473]). Z kolei sama mowa Aloszy, w przeciwieństwie do mowy Iwana, nie jest uprzednio przygotowana i zaplanowana, lecz „wyłania się organicznie z tego momentu ciszy, głębokiej czci i szacunku do dziecka”. Podczas gdy Iwan rzuca przed oczy Aloszy nagie fakty wzięte z gazet („Jestem, uważasz, miłośnikiem i zbieraczem niektórych facykików i, czy uwierzysz, wypisuję z gazet i z opowiadań, zewsząd, przeróżne anegdotki, mam już wcale niezłą kolekcję” – [I, 270]), to Alosza, kontynuuje Jackson, „mówi konkretnie o realnej osobie, o dziecku, które znał. Jego ‘całościowy obraz’ pochodzi bezpośrednio z życia, z bezpośredniego kontaktu z Iliuszą”<sup>31</sup>.

Alosza z pewnością unika lapsusu Zosimy, który w swojej wykładni tragedii Hioba przechodzi jak gdyby obojętnie obok losu jego pierwszych, uśmierconych

<sup>30</sup> В.В. Розанов, *Легенда о Великом инквизиторе...*

<sup>31</sup> R.L. Jackson, *Alyosha's Speech at the Stone...*, s. 240.

przez Boga dzieci, ale czy nie jest tak, że każda próba nadania sensu śmierci Iliuszy, uczynienia jej czymś „korzystnym”, tak czy inaczej lekceważy tragedię śmierci dziecka i jego przedśmiertnego cierpienia? Emmanuel Lévinas w tekście pt. *Cierpienie bezużyteczne*, problematyzującym potworne doświadczenie Żydów w czasie Holokaustu, wystąpił z dramatycznym twierdzeniem, że cierpienie nigdy nie ma sensu i celu. To tylko człowiek Zachodu, będzie nieustannie

poszukiwał sensu tego skandalu (...). Odwoła się do królestwa transcendentnych celów ustanowionych przez jakąś życzliwą mądrość – absolutną dobroć Boga, którego w pewien sposób definiuje właśnie ta nadnaturalna dobroć, albo dobroć w niewidoczny sposób rozlaną w Przyrodzie i w Historii, i rządzącą ich drogami w sposób wprawdzie bolesny, ale tak, że prowadzą one do Dobra. Od tej pory cierpienie staje się sensowne, w taki czy inny sposób podporządkowane metafizycznej celowości, którą dostrzec pozwala wiara religijna albo wiara w postęp. Wierzenia, których wymaga teodycea! Wielka idea konieczna dla wewnętrznego spokoju dusz w naszym niespokojnym świecie<sup>32</sup>.

Harriet Murav, której zawdzięczam inspirację Lévinasowską, zwraca uwagę na zastanawiającą strukturę czasową w finalnej mowie Aloszy:

Moment terazniejszy ustępuje niemal całkowicie na rzecz rozważania przyszłości. Z perspektywy terażniejszości Alosza rzeźbi kształt przyszłego wspomnienia, którego przywołanie i efekt chce uprzednio przygotować. Upamiętnienie Aloszy nie skupia się na jego życiu, lecz na znaczeniu jego śmierci<sup>33</sup>.

Zarówno Zosima, jak i Alosza odpowiadają na fakt niezasłużonego cierpienia z perspektywy znaczenia, jakie objawić ono może w przyszłości, są przekonani, że śmierć bliskiej osoby ma jakąś funkcję do spełnienia dla tych, którzy zostali przy życiu. Ale prawdziwie etyczna odpowiedź na cierpienie i śmierć niewinnego nie powinna szukać dróg ich usprawiedliwienia, spragmatyzowania, a nawet „rozumienia”, bo w przypadku takiego horrendum, jak śmierć niewinnego dziecka, nie ma nic do rozumienia! Na cierpienie owo można tylko odpowiedzieć, obnażając i w nieskończoność przypominając fakt, że się zdarzyło. Dlatego Iwan powiadał: „Nic nie rozumiem i nie chcę teraz rozumieć, chodzi mi tylko o fakty. Dawno już postanowiłem nie rozumieć. Jeśli zechcę coś zrozumieć, to od razu tym samym zmienię fakty, a ja postanowiłem trzymać się faktów...” (I, 275).

O dziwo jednak, sam Iliusza okazuje się adherentem idei pośmiertnej rekompensaty! Przed śmiercią prosi swojego ojca o to, by sobie „wziął dobrego chłopczyka, innego (...), nazwał go Iliuszą i kochał zamiast niego” (II, 252). Już wcześniej

<sup>32</sup> E. Lévinas, *Cierpienie bezużyteczne*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 406–407.

<sup>33</sup> H. Murav, *From Skandalon to Scandal: Ivan's Rebellion Reconsidered...*, s. 769.

zresztą chłopiec zdradził swoje przywiązanie do idei Boga, który odpłaca pięknym za nadobne. Kola Krasotkin sprawozdaje Aloszy, że „chory ze łzami w oczach trzykrotnie przy mnie powtórzył: „Dlatego jestem chory, tatusiu, że wtedy Żuczkę zabiłem, to Bóg mnie ukarał” (II, 225). Susan McReynolds ma zatem rację: Dostojewski konsekwentnie, i zupełnie wbrew własnej wizji prawosławnego chrześcijaństwa, używa języka „księgowości”, zarówno gdy pisze o arcy-głębokich, jak i bardziej prozaicznych ludzkich doświadczeniach...

4. Iwan nie jest jedyną postacią, która nie ufa oferowanej przez Zosimę i Aloszę idei pocieszenia przez wymianę. Wśród pielgrzymów przybyłych do Zosimy znajduje się kobieta, która pochowała czwórkę dzieci, niedawno swojego ostatniego, najbardziej ukochanego „syneczka”: „Syneczka opłakuję, ojczcie, trzy latka miał, trzy miesiące brakowało, a trzy latka by miał. Z powodu syneczka zadreczam się, ojczcie, z powodu syneczka. (...) zapomnieć go nie mogę” (I, 59–60). Zosima pociesza ją, mówiąc, że jej synek na pewno jest aniołkiem u Pana Boga, że „na pewno stoi przed obliczem Pana i cieszy się, i raduje” (60). Ale do kobiety ten argument nie trafia. Tak samo przecież pouczał ją jej mąż. Ona jednak chciałaby jeszcze raz zobaczyć i usłyszeć dziecko:

(...) gdybym ja tylko raz jeden na niego popatrzała, gdybym raz jeden jemu się znów przyjrzała, nie podeszłabym, nie przemówiłabym, tylko bym się w kącie zaciąła; tylko przez chwilkę jedną spojrzeć, posłuchać, jak ugania po dworze, jak przyjdzie i krzyknie swoim głosikiem: ‘Mamo, a gdzieś ty?’ Tylko raz go posłuchać, jak nóżkami swoimi po izbie tupocze, tylko raz jeden, nóżkami swoimi, tup-tup, tak drobniutko, drobniutko (60–61).

Ale wie, że n i g d y go już nie zobaczy. Może i syneczek jest aniołkiem u Boga, ale cóż z tego, skoro „nie ma go między nami, tam gdzie zawsze siedział” i matka już nie usłyszy dźwięku jego śmiechu i jego biegających nóżek. Zosima wypowiada wobec tego niemal dokładnie tę samą myśl, jaką później powtórzy swoim uczniom: „w końcu płacz ten w cichą radość się przemieni i będą łyzy twoje gorzkie łzami cichego roztkliwienia i serdecznego oczyszczenia, które grzechy twe wygładzi” (61), „dawne cierpienie przechodzi stopniowo cichą, tkliwą radość” (327). Wreszcie, dostrzegając opór kobiety wobec takiej formy pocieszenia, Zosima wpada w ton ostrzegająco-karcący i powołuje się na ideę odpowiedzialności przybyłej za dom rodzinny i męża, którego zostawiła po śmierci dziecka. „Ale grzech opuszczać męża. Wracaj do domu kobieto i miej o niego staranie” (61). To ten argument ostatecznie przekonuje ją do powrotu.

Zgoła inną postawę przyjmuje zrozpaczony ojciec Iliuszy kapitan Sniegiriow, który, warto przypomnieć, już wcześniej objawił swoją pogardę wobec myślenia w kategoriach wymiany i rekompensaty, dumnie kontestując finansową pomoc Aloszy i Katarzyny Iwanowny, będącą *de facto* zadośćuczynieniem za doznaną ze

strony Dymitra Karamazowa krzywdę: „A co bym powiedział mojemu chłopcu, gdybym wziął pieniądze za naszą hańbę?” (I, 240). Ten bohater całkowicie odrzuca możliwość zastanawiania się nad „przyszłością” i troszczenia o „rodzinę” w obliczu śmierci syna. Troska o resztę rodziny ignorowałaby, jego zdaniem, absolutną wyjątkowość i niepowtarzalność tego pierwszego „innego”, który zmarł, zdradzałaby brak szacunku dla faktu niezасłużonego cierpienia i śmierci ofiary, fundamentalnej niesprawiedliwości. Sniegiriow z wściekłością występuje nawet przeciwko swojej żonie tylko dlatego, że pamięta, jak pewnego razu nie udało jej się stanąć na poziomie bezwzględnej miłości do dziecka, która winna wszystko wybaczać i wszystko rozumieć: „Nic nie dam, a jej na pewno nie dam. Ona go nie kochała. Ona mu wtedy zabrała armatkę, a on jej podarował” (II, 469). Tak jak Iwan, kapitan lekceważy ideę jakiegokolwiek przyszłej harmonii, jeśli jej ceną ma być śmierć dziecka: „Wolę zostać z niepomszczonymi cierpieniami moimi, z moim oburzeniem, choćbym nie miał racji” – mówił autor *Legendy o Wielkim Inkwizytorze* (I, 277). Tych cierpień nie da się w żaden sposób usunąć z pola widzenia, usprawiedliwić, a wreszcie – zrekompensować jakąś nową wartością, którą odkryłoby się później w życiu lub która w magiczny sposób miałyby objawić się „u końca czasów”. Na potwierdzenie swojej woli pamiętania o zmarłym do końca i za wszelką cenę, Sniegiriow przywołuje biblijne słowa, krzyżując: „Nie chcę innego chłopczyka! – Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, niech uschnie...” (II, 562). Zacytujmy może w całości niedokończony przez cierpiącego ojca fragment Psalmu 137: „Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, // niech uschnie moja prawica! // Niech język mi przyschnie do podniebienia, // jeśli nie będę pamiętał o tobie, // jeśli nie postawię Jeruzalem // ponad największą moją radość” (*Biblia Tysiąclecia*). Po pogrzebie Iliuszy Alosza próbuje zdyscyplinować kapitana przypomnieniem mu o jego żonie, o „mamuśce”, która „czeka, siedzi, płacze, że chciał pan jej dać kwiatuszków Iliuszy” (472). Tak samo, zauważmy, Zosima przywoływał do porządku kobietę, rozpaczającą po śmierci swojego ostatniego „syneczka”. Sniegiriow zrywa się więc i biegnie do domu. Czytelnicy chcą już wytechnienia od tego całego koszmaru, oczekują być może sceny jakiejś wzniosłej konsolacji. Tu następuje jednak kolejny niezwykle bolesny epizod, podważający pobożno-życzeniową wizję Aloszy, w myśl której rodzina spotka się razem, by wspólnie przeboleć rozpacz po stracie: „Niech się wypłaczą – nie można ich teraz pocieszyć. Poczekamy chwilę i wrócimy” (473). Ojciec wpada bowiem do domu, wyciąga do „mamuśki” zmarznięte kwiaty, lecz nagle dostrzega puste buciki swojego syna pod łóżkiem. „Gdzie teraz twoje nóżki” – woła, by zaraz po tym usłyszeć straszny krzyk obłąkanej żony: „Gdzieżeś ty go zaniósł? Gdzieżeś ty go zaniósł?” (473). Wystarczy przeczytać opisy tej rozzdzierającej, niedającej się ukoić ludzkiej rozpacz, jakże mistrzowsko i niepowtarzalnie oddanej przez Dostojewskiego, i zestawzić je z kaznodziejskimi, wyglądającymi przerażającą rzeczywistość pouczaniami Zosimy, by przychylić się do opinii Lwa Szestowa, że:

prawdy Dostojewskiego tak samo boją się i nie znoszą powszechności, jak zwykli ludzie – wolności. (...) Zosima, jak i jego uczeń Alosza, to już są „działacze”, tzn. ci przedstawiciele wszystkości, dla których nie ma niczego wyższego od wiarygodności i oczywistych prawd, którzy dla wszystkiego, nawet dla „kaprysu”, żądają przede wszystkim gwarancji<sup>34</sup>.

5. W związku z powyższymi ustaleniami zgodzić wypada się z odpowiedzią, jakiej udziela Harriet Murav na na tradycyjne pytanie, czy w *Braciach Karamazow* mamy do czynienia ze „szczęśliwym zakończeniem”: „Czy skandal (śmierci dziecka – przyp. M.K.) został uszlachetniony (*elevated*) w postaci kamienia węgielnego, kamienia Iliuszy? Moim zdaniem jest raczej tak, że ten kamień węgielny zawsze już jest przeszkodą/aporią (*stumblingblock*). Wraz ze słowami ‘Niech żyje Karamazow!’ powracamy do aporii samej religii”<sup>35</sup>. Słowo wyjaśnienia stosowanej przez badaczkę „dekonstrukcyjnej” gry słów wydaje się w tym miejscu konieczne. Hebrajskie słowo *mikshowl* *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy już to jako „przeszkodę” (Kpł 19, 14), już to jako „zgorszenie”, w domyśle – moralne (zob. m.in. Mt 13, 41, 1 Kor 1, 23). W *Septuagincie* jednak termin ten przełożony został na greckie *skandalon*. Na grze tych dwóch pojęć: *skandalu* i *skandalonu* Murav zbudowała swój tekst. W oczach Iwana cierpienie i śmierć dziecka to skandal – wstrząs epistemologiczny i moralny, a zarazem *skandalon* – przeszkoda, aporia uniemożliwiająca mu zaakceptowanie sensu świata, aporia polegająca na tym, że możliwości odpowiedzi na etyczne żądanie innego nie da się oddzielić od jej niemożliwości.

W pracy *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* Szestow zauważył, że Dostojewski już w *Zbrodni i karze* obiecywał pokazanie „nowej, zupełnie nieznanej rzeczywistości”, lecz nie był w stanie wywiązać się ze swojej obietnicy. Cytując ostatnie zdanie powieści o Raskolnikowie, Szestow zapytuje:

Czy nie dźwięczy w tych słowach uroczyste przyrzeczenie? I czy nie wziął na siebie Dostojewski nauczycielskiego obowiązku pokazania nam tej nowej rzeczywistości, nowych możliwości dla Raskolnikowa? Lecz przyrzeczenie nie zostało spełnione. W przedmowie do *Braci Karamazow*, ostatniego już dokonania Dostojewskiego, znów spotykamy podobne przyrzeczenie. Jedna powieść Dostojewskiego nie wystarcza. Aby pokazać swojego obecnego bohatera, potrzebna jest mu jeszcze jedna książka, choć w *Braciach Karamazow*, którzy rozrosli się do tysiąca stron, powinno starczyć miejsca na opis „nowego życia”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Aletheia, Warszawa 2003, s. 110, 111.

<sup>35</sup> H. Murav, *From Skandalon to Scandal...*, s. 770.

<sup>36</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. i wstępem poprzedził C. Wodziński, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 115.



Rozanow, podobnie jak Szestow, jest przekonany, że *Bracia Karamazow* obiecują „nowe życie”, nie pokazują jednak, w jaki sposób owo życie miałyby wyglądać:

Właściwie w *Braciach Karamazow* przedstawione zostało tylko, jak umiera to, co stare; lecz to, co się odradza, chociaż zostało zarysowane, to pokrótce i niejako z zewnątrz (*сжато и извне*). Jak właściwie odbywa się samo odrodzenie – tę tajemnicę Dostojewski zabrał ze sobą do grobu. Sądząc po końcowej stronie *Zbrodni i kary*, on całe życie przygotowywał się do jego przedstawienia i powinno się ono wreszcie pojawić w późnych tomach *Braci Karamazow*, ale, wraz za śmiercią autora, nie dane było się temu spełnić. Najważniejsze zadanie swojego życia [Dostojewski] tylko zaplanował, ale nie zrealizował.<sup>37</sup>

Zapytajmy, czy Dymitr Karamazow nie jest tym charakterem, który dostał autentyczną szansę wcielenia w życie najdroższej dla Zosimy/Dostojewskiego idei, że wszyscy są winni wobec wszystkich i że wzięcie na siebie niezasłużonego nawet grzechu przybliży całą ludzkość do Bożej „prawdy”? Czy to nie jemu dane jest dźwignąć ciężar ekspiacji za wszystkich niewinnych ludzi, którzy cierpią i giną i przysparzają swoją niezawinioną śmiercią cierpienie swoim najbliższym? Deklarowana przez Dymitra wola pójścia na katorgę „za dziecioka” („za tego dziecioka pójdę teraz na katorgę, nie zabiłem, ale powinien iść na katorgę”, II, 260), zgodnie z nauką Zosimy, że wszyscy są odpowiedzialni za wszystkich, stanowi, jak pisano:

(...) apoteozę niezawinionego cierpienia i wszyscy ci, którzy w sercach pozostają dziećmi, stają się uczestnikami cierpienia Dymitra. (...) W tym momencie możemy dopiero uchwycić znaczenie tej [Dostojewskiego] doktryny. Zamęczone dzieci Iwana nie są odosobnionymi jednostkami. Są raczej konkretną manifestacją ‘dziecioka’, który cierpi za nas i za którego my wszyscy musimy cierpieć, jeśli ma nastąpić zbawienie. Dlatego też łzy małej dziewczynki w wychodku nie są bezsensowne<sup>38</sup>.

Ale historia Dymitra też nie została przedstawiona przez Dostojewskiego w sposób oczywisty i konkluzywny. Jako czytelnicy mniemamy jedynie, że Dymitr weźmie na siebie odpowiedzialność za zabójstwo ojca, którego faktycznie dokonał Smierdiakow za przyzwoleniem Iwana. Dymitr waży decyzję do samego końca, zasięga porady Aloszy, który zwalnia go z obowiązku odbywania katorgi, przekonując go z pełną odpowiedzialnością, że „nie jesteś gotów i nie dla ciebie jest taki krzyż. (...) jesteś niewinny i krzyż taki jest dla ciebie za ciężki” (II, 463). Sprzeciw Aloszy jest przemyślany i kategoryczny – ów „Boży człowiek” wcale nie

<sup>37</sup> В.В. Розанов, *Легенда о Великом инквизиторе...*

<sup>38</sup> R. Silbajoris, *The Children in The Brothers Karamazov*, “The Slavic and East European Journal” 1963, vol. 7, nr 1, s. 33–34.

jest pewien, że zawsze i wszędzie – wedle słów Zosimy – trzeba „obarczyć siebie odpowiedzialnością za wszystkie grzechy człowieka” (I, 357). Pamiętamy też naukę Zosimy o braniu na siebie cudzego przestępstwa („weź je bezzwłocznie i sam za niego znoś cierpienia”, 358) – geście prowadzącym do „dopełnienia się prawdy”. Ktoś gdzieś na świecie musi cierpieć za tych wszystkich, których „czas jeszcze nie nadszedł”, którzy nie pojmują jeszcze idei odpowiedzialności wszystkich wobec wszystkich. Alosza myślał, że ją rozumie, dopóki nie stanął w obliczu sytuacji, w której to jego własny brat będzie musiał cierpieć hańbą dla „wyższej prawdy”.

W ostatniej scenie, w drodze do domu Sniegirowów, gdzie czeka już trumna Iliuszy, Kola Krasotkin wyraża pragnienie „poświęcenia się za prawdę”, podobnie jak imponujący jego młodzieńczemu sercu Dymitr. Alosza odpowiada mu jednak z wykrzyknieniem: „Ale nie w takiej sprawie, nie z taką hańbą, nie tak straszliwie!” (II, 468). Sam Dymitr z początku odrzuca dyskurs Aloszy, obnażając zakłamanie w postawie człowieka, który nie jest gotów przyjąć pełni cierpienia, ucieka więc, za co później „siebie potępia i tam stara się okupić swój grzech” (464). Dymitrowi propozycja Aloszy kojarzy się z jezuickim nauczaniem, którym, jak wiadomo, wszyscy wierzący bohaterowie Dostojewskiego gardzą jak wszystkim, co ma związek z katolicyzmem: „Czy Mitka Karamazow mógłby nie uciec? Ale za to siebie potępię i tam będę się starał odkupić swój grzech! Zdaje się, że tak mówią jezuici, prawda?... Tak jak my teraz, co? – Tak – uśmiechnął się łagodnie Alosza” (464).

Czytająca Dostojewskiego w perspektywie religijnej Dorota Jewdokimow osądza, że w wyniku wewnętrznego wstrząsu i duchowej przemiany Dymitr „zgadza się na przyjęcie cierpienia (...). Postawa Dymitra może być rozumiana jako chrześcijańska postawa podążania za Chrystusem i wewnętrznego odtwarzania Jego obrazu. Dymitr chce z pokorą przyjąć hańbę i zniewagi. Przy tym, przyjmując cierpienie, bierze na siebie jednocześnie winy całego świata”<sup>39</sup>. Jewdokimow mocno upraszcza pełną wahania i niezdecydowania postawę Dymitra w końcowych partiach *Braci Karamazow*. Ostatnie słowa tego bohatera nie sugerują bowiem determinację w podążaniu pokorną chrześcijańską drogą, lecz coś zupełnie innego: „Nie, nie jestem zdolny do cierpienia! Łajdak jestem i tyle!” (465). Wraz z tymi słowami kończy się saga Dymitra. Nie wiemy, co stanie się z nim dalej: „czy nauki Zosimy, dotychczas będące tak dobrą przepowiednią życia Dymitra, okażą się nieważne? Czy Iwan i jego Wielki Inkwizytor ostatecznie zatriumfują i straszny ciężar wolnego wyboru okaże się zbyt duży dla takiego człowieka, jak Dymitr? Jaki plon wyda to ziarno pszenicy?” – zasadnie dopytuje Martin Goldstein<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Poznań 2009, s. 222 i n.

<sup>40</sup> M. Goldstein, *The Debate in The Brothers Karamazov*, „The Slavic and East European Journal” 1970, vol. 14, nr 3, s. 336.

Na zarzut o niezdolność Dostojewskiego do stworzenia prawdziwie „szczęśliwego zakończenia”, które wreszcie, zamiast grozy, chorobliwości, destrukcyjnych namietności i niekończącego się rozważania dręczących metafizycznych problemów, ukazałoby spokojne i radosne, „nowe życie” jakiegokolwiek bohatera, można oczywiście odpowiedzieć, wskazując na fakt, że Dostojewski planował pisać dalszy ciąg powieści, która miała być zaledwie częścią znacznie większego dzieła pt. *Żywot wielkiego grzesznika*. W *Nocie od autora* poprzedzającej tekst *Braci Karamazow* Dostojewski sam podkreślał, że „zasadnicza jest druga powieść – działalność mojego bohatera już w naszych czasach, w obecnej, bieżącej chwili. Pierwsza zaś powieść dotyczy zdarzeń, które rozegrały się trzynaście lat temu, i właściwie nie jest nawet powieścią, lecz epizodem z wczesnej młodości mojego bohatera” (I, 8). Dolinin przywołuje słowa żony pisarza Anny ze *Wspomnień*, że Dostojewski nie uważał bynajmniej *Braci Karamazow* za skończonych i planował dalej nad nimi pracować: „Alosza miał w nich grać główną rolę, przejść przez wszystkie etapy życia, by odnaleźć się w obozie rewolucjonistów-terrorystów”<sup>41</sup>. W studiach nad powieścią zaistniały próby wykazania, że sylwetka Aloszy nosi w sobie cechy, które dopiero w kolejnych tomach planowanego przez Dostojewskiego dzieła miały objawić swoje destrukcyjne efekty. James L. Rice przekonująco dowodził, że Dostojewski w kilku miejscach jak gdyby zdradza przed czytelnikiem złowieszczą przyszłość Aloszy, być może związaną z jakimś dramatycznym czynem, jakim autor planował go obciążyć. Opierając się na doniesieniach krytyka literackiego, podpisującego się pseudonimem „Z”, który w tekście z 26 maja 1880 roku zdał sprawę z szeroko rozpowszechnionych w Petersburgu plotek dotyczących dalszego rozwoju powieści<sup>42</sup>, Rice twierdzi, że Alosza miał w przyszłości dokonać zbrodni politycznej, być może zamachu na samego cara i że to właśnie ta idea objawiła się Aloszy w jego „euforycznie historycznej wizji” po wyjściu z celi Zosimy<sup>43</sup> („Jakby jakaś idea zapanowała w jego umyśle – i to już na całe życie, na wieki wieków” [II, 44]). Rozmowa z Rakitinem na tematy erotyczne, odejście z monasteru bez błogosławieństwa ze strony ojca Paisjusza („Alosza naraz uśmiechnął się z grymasem, dziwnie, bardzo dziwnie spojrział na pytającego go ojca” [19]), uwaga Rakitina, który znajdując Aloszę leżącego w lesie zauważa, że jego zawsze tak łagodna twarz zupełnie się zmieniła (21), a wreszcie omdlenia i utraty przytomności, będące dowodem chorobliwej, historyczno-epileptycznej natury, w rzeczy samej dowodzić mogą, że Alosza jest osobowością mocno erratyczną i skrajnie irracjo-

<sup>41</sup> А.С. Долинин, *Последние романы Достоевского...*, s. 234.

<sup>42</sup> Журнальные заметки, „Новороссийский телеграф” 1880, 26 мая, № 1578, подпись Z., cyt. [za:] J.L. Rice, *The Covert Design of “The Brothers Karamazov”: Alesha’s Pathology and Dialectic*, „Slavic Review” 2009, vol. 68, nr 2, 371–372.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 372.

nalną. Wedle planów Dostojewskiego, jego los wyjaśnić się miał jednak dopiero za trzynaście lat.

Pogląd, że *Bracia Karamazow* mieli doczekać się kontynuacji, jest „szeroko, choć nie powszechnie podzielany” – zauważa Goldstein<sup>44</sup>. Robert L. Belknap na przykład uchyla pogląd, jakoby Dostojewski „nie ukończył” powieści. Niekompletność fabuły nie jest tożsama z niekompletnością powieści jako artystycznego dzieła – argumentuje badacz: „Niekompletność może być stosowana przez artystę w ten sam sposób, jak każdy inny atrybut dzieła sztuki”<sup>45</sup>.

6. Godząc się z opinią Belknapa, przechodzimy i my do konkluzji, by odpowiedzieć na pytanie, czy *Bracia Karamazow* rzeczywiście są „*hosanną* Dostojewskiego”<sup>46</sup>. Czy owa *hosanna* z sukcesem przeszła przez „ognisty piec zwątpienia”, o jakim pisarz mówił w niewydanym komentarzu do krytycznych głosów recenzentów po opublikowaniu *Braci Karamazow*<sup>47</sup>, sam wskazując na swoje ostatnie dzieło jako dowód na to, że stało się tak w istocie, że „odnalazł światłość w ciemnościach” (Bierdiajew), które tak wstrząsająco skądinąd opisywał? Stawiając problem w ten sposób, musimy znów uważać, by nie wkroczyć na teren nierozstrzygalnej w istocie kwestii ideologicznego odbioru przesłania *Braci Karamazow*. Wiemy już jednak, że charakter tego odbioru zależy wyłącznie od światopoglądowo-religijnej orientacji czytelnika. Na przykład filozof egzystencjalistyczny i notoryczny sceptyk o nader problematycznym stosunku do wiary – Lew Szestow – będzie utrzymywał, że Dostojewski nigdy nie zdołał dostarczyć swoim czytelnikom ostatecznej chrześcijańskiej syntezy: „jedna powieść Dostojewskiego nie wystarcza. Aby pokazać swojego obecnego bohatera, potrzebna jest mu jeszcze jedna książka, choć w *Braciach Karamazow*, którzy rozrosli się do tysiąca stron, powinno starczyć miejsca na opis ‘nowego życia’”<sup>48</sup>. Inaczej będzie twierdził głęboko wierzący Paul Jevdokimow, który czyta Dostojewskiego w świetle rosyjskiej teologii i filozofii religijnej, równie mało co Szestow troszcząc się co prawda o ilustrowanie swoich tez za pomocą konkretnych fragmentów z dzieł pisarza. Jego zdaniem: „Powieść *Bracia Karamazow*, chociaż niedokończona, stanowi szczyt twórczości Dostojew-

<sup>44</sup> M. Goldstein, *The Debate in The Brothers Karamazov...*, s. 336.

<sup>45</sup> R.L. Belknap, *The Structure of the Brothers Karamazov*, Northwestern University Press, Evanston 1967, s. 100.

<sup>46</sup> Nawiązując do wymownego tytułu tekstu Karen Stepanian, „*The Brothers Karamazov*: Dostojewskij’s *Hosanna*”, „Studies in East European Thought” 2007, vol. 59, nr 1/2, s. 87–99.

<sup>47</sup> G. Herling-Grudziński, *Dwugłos o sumieniu Raskolnikowa*, w: tegoż, *Upiory rewolucji*, zebrał i opracował Z. Kudelski, Lublin 1992, s. 292, cyt. [za:] T. Sucharski, *W poszukiwaniu „doskonale pięknych postaci”...*, s. 54.

<sup>48</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche...*, s. 115.

skiego, jest syntezą, która zarazem stanowi syntezę jego własnego życia”<sup>49</sup>. Bez osadzenia w tekście podobne twierdzenia niewiele wnoszą do poszerzenia naszego rozumienia *Braci Karamazow*.

Nas jednak interesował sam tekst i pytanie, czy potwierdza on wiarygodność nauk Zosimy i Aloszy jako odpowiedzi na „bunt” Iwana? Po dokonaniu jego bliższej analizy, wystąpić można z szeregiem następujących twierdzeń.

Po pierwsze: pozytywna, chrześcijańsko-prawosławna narracja w powieści nie wytrzymuje próby ognia, przed jaką postawił ją Iwan Karamazow, jako że jej orędownicy, Zosima i Alosza, nie przestają operować argumentacją już *a priori* zanegowaną przez słynnego buntownika. Po drugie, wątek Dymitra Karamazowa nie doczekał się konkluzji. Dostojewski czy to nie potrafił, czy po prostu nie odważył się ukazać „nowego życia” być może dlatego, że, jak to lapidarnie lecz celnie ujął Tadeusz Sucharski: „negowanie albo nawet swego rodzaju imperatyw wątplenia był dla pisarza, ‘dziecięcia niewiary i zwątpienia’, stanem niemal naturalnym”<sup>50</sup>.

Dalej, Dostojewski nie był w stanie przekonująco odpowiedzieć na pytanie, czy możliwa jest bezwzględna miłość do bliźniego. Apel Zosimy, by przebaczać całemu światu a zwłaszcza tym, którzy wyrządzili nam zło („Brat mój, pacholę zane, prosił ptaszęta o przebaczenie: wydaje się to niedorzeczne, a przecie to wielka prawda”, „Jeśli cię otaczają ludzie źli i nieczuli i nie zechcą cię słuchać, padnij przed nimi na kolana i proś ich o przebaczenie”, I, 357, 359), jest co prawda szlachetny, ale porusza tylko Aloszę, nikogo więcej. Iwan Karamazow nie wybacza swojemu ojcu porzucenia go w dzieciństwie, podobnie jak jego pozostałych braci i być może dlatego jak sugerują niektórzy badacze, podnosi bunt przeciwko nieczułości na cierpienia dzieci Bogu-Ojcu. Julian Connolly zauważył, że po tym, jak opowiedział o strasznym losie dzieci, bitych, poniżanych i zabijanych, Iwan zgoła nieoczekiwanie umieszcza siebie w centrum narracji, czego bodaj najlepszą manifestacją jest blisko pięćdziesięciokrotne użycie zaimka „ja” na przestrzeni zaledwie dwóch ostatnich stron jego tyrady: „Nagle skupienie Iwana na niepomszczonych cierpieniach dziecka przechodzi w problem cierpienia samego Iwana i on najwyraźniej chce trzymać się swojego osobistego oburzenia tą kwestią. (...) Ta nagła zmiana w stronę osobistych uczuć Iwana może (...) wynikać z jego własnych doświadczeń z dzieciństwa”<sup>51</sup>. O Dymitrze Karamazowie po prostu nie wiemy, czy „wybaczy” on tym, którzy go niesłusznie skazali na katorgę i czy będzie w stanie unieść krzyż bycia tym, kto cierpi za innych, by, wedle słów Zosimy, „prawda

---

<sup>49</sup> P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 282.

<sup>50</sup> T. Sucharski, *Wposzukiwaniu „doskonale pięknych postaci”...*, s. 54.

<sup>51</sup> J.W. Connolly, *Dostoevsky's The Brothers Karamazov*, Bloomsbury, London/New York 2013, s. 63.

została dopełniona”. Katarzyna Iwanowna i Gruszeńka do końca nie potrafią sobie nawzajem przebaczyć i pogodzić się, choćby na konto uszczęśliwienia pogrążonego w desperacji Dymitra („I tyś mogła jej nie przebaczyć, skoro ona sama powiedziała ci ‘przebac’? – z goryczą wykrzyknął Mitia”, II, 467).

Wreszcie, konstrukcja postaci Aloszy dowodzić może, że bohater ten dysponuje pewnym irracjonalnym, ambiwalentnym potencjałem, który być może fatalnie objawić się miał dopiero w kolejnej części opowiadania.

Nic nie mówiliśmy o czwartym z braci Karamazow – Smierdiakowie – a przecież jest on postacią, która, stosownie odczytana, może wywrócić na nice całe moralne przesłanie powieści. Skoro ową pozytywną i optymistyczną ideą, jaką Dostojewski miał podarować czytelnikom przed śmiercią jest głoszona przez Zosimę nauka o „odpowiedzialności wszystkich za wszystkich”, skoro jego „dobra nowina” polega na tym, że nie ma czegoś takiego, jak „indywidualny grzech”, to czemu słowa te nie stosują się do Smierdiakowa? Czemu żaden z mieszkańców domu Karamazowów nie potrafił przyjąć na siebie części winy za zbrodnię, której dokonał Smierdiakow, a nie trzeba się długo domyślać, że miał po temu powody jako ktoś od urodzenia traktowany jak nie człowiek, bity, obmawiany i wyszydany? Wydaje się, że czytelnicy zostali tak poprowadzeni przez Dostojewskiego, iż ze łzami w oczach odkładają powieść, zbudowani jej chrześcijańskim i humanistycznym przesłaniem, pełni nadziei na „lepszy świat”, w którym żyć będą adepci prawosławnych nauk Zosimy i Aloszy, zarazem nie będąc w stanie empatycznie wczuć się w straszny dramat nieprawego syna, lokaja w domu własnego ojca i braci – Pawła Smierdiakowa<sup>52</sup>.

Na sam koniec naszych rozważań warto może wystąpić z następującą uwagą. Wnosząc z lektury niektórych prac krytycznych, można by sądzić, że wielu czytelników Dostojewskiego tęskni za jednoznacznością w odbiorze jego dzieła. Chcieliby oni, by twórczość pisarza niosła jakieś w pełni pozytywne a zarazem łatwo przyswajalne przesłanie, stąd też niestrudzenie przypisują mu „cechy święte i profetyczne”<sup>53</sup>. Jednoznaczność daje pewność i poczucie stabilności. Nie taki jest jednak świat Dostojewskiego. Szestow, który za główną ideę twórczości rosyjskiego pisarza uznał „przewyciężenie oczywistości”, powie wręcz, że „w powieściach Dostojewskiego nic z niczego nie wynika. Panuje w nich Tertulianowska ‘logika’, albo logika snu”<sup>54</sup>. Ten świat gwałtownie pręży się i wygina w ruchu permanentnego kwestionowania wszelkich oczywistości, druzgotania tradycyjnych, uspokajają-

<sup>52</sup> Zob. na ten temat: M. Kruszelnicki, *Dramat Smierdiakowa*, „Przegląd Rusycystyczny” 2016, nr 1, s. 19–20.

<sup>53</sup> M. Von Goubergen, *Concerning Lev Shestov's Conception of Ethics*, „Studies in East European Thought” 1996, vol. 48, nr 2/4, s. 223 i n.

<sup>54</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba...*, s. 82.

cych nas podziałów aksjologicznych i ich zastępowania przez dyskurs nierozstrzygalności, permanentnego zmagania i niespełnienia.

Podjęta w niniejszym tekście uważna lektura *Braci Karamazow* dowodzi raz jeszcze charakterystycznej dla Dostojewskiego niechęci i braku zaufania wobec jakiegokolwiek wizji moralnego zaspokojenia i światopoglądowej satysfakcji. Jest to, owszem, „*hosanna*”, lecz *hosanna* bardziej dramatycznie inwokowana, aniżeli wynikająca z autentycznej, radosnej wiary, że całe zło i nieszczęścia, jakie mogą towarzyszyć ludzkemu życiu, mogą zostać przewyciężone. Być może to wielka filozoficzna uczciwość samego Dostojewskiego wobec samego siebie sprawiła, że nawet jego finalna „*hosanna*” musiała okazać się w pewnym stopniu nieczysta, skażona zasianymi przez samego twórcę wątpliwościami. Właśnie te wątpliwości stanowią jednak czynnik, który tworzy z dzieł Dostojewskiego nieśmiertelne, pobudzające do ciągłego myślenia i zapytywania wyzwanie.