

URŠKA ZABUKOVEC

Kraków – Lublana

## „Taka otóż chwilka”. Stan duchowy człowieka a jego percepcja rzeczywistości w powieści *Bracia Karamazow* F. Dostojewskiego

Streszczenie: W powieści *Bracia Karamazow* można w zależności od stanu duchowego człowieka odróżnić dwie przeciwstawne percepcje rzeczywistości: „percepcję zewnętrzną” oraz „percepcję w ukryciu”. Iwan Karamazow będąc w grzesznym stanie duchowym (pragnie śmierci ojca) za pomocą rzekomo pięknej idei o moralnej sprawiedliwości i zadośćuczynieniu wciąga brata Aloszę w „demoniczną eucharystię” i doprowadza go do buntu przeciwko Bogu. Alosza zapomina o niepojętości Bożej istoty, co powoduje zmianę jego percepcji rzeczywistości. Bohater wciąga Boga w sieć relacji czysto ludzkich, opartych na regule wzajemności i żąda od Niego „dowodów materialnych”. W świecie Dostojewskiego możliwa jest *metanoia*. Dokonuje się ona niespodziewanie i uwarunkowana jest gotowością otwarcia się człowieka na podarowaną mu łaskę.

Słowa kluczowe: demoniczna eucharystia, diabelskie pragnienie, dialog kuszenia, metanoia, (nie)wzajemność, percepcja rzeczywistości, Boska sprawiedliwość, stan duchowy.

### 1. Dwa rodzaje percepcji rzeczywistości

Aby można było śledzić subtelne przemiany w stanie duchowym dwóch bohaterów ostatniej powieści F. Dostojewskiego, Iwana i Aloszy Karamazow, oraz towarzyszące im zmiany postrzegania świata, chcemy najpierw przedstawić dwie główne, przeciwstawne postawy duchowe, które Michaił Bachtin określiłby mianem monologicznych<sup>1</sup>, czyli niezmiennających się w trakcie powieści. Postawy te reprezentowane są przez panią Chochłakow oraz starca Zosimę. Istotnym aspektem omawianego zagadnienia jest postrzeganie zachowania Dmitrija Karamazowa przez wymienionych bohaterów. Porównajmy obie wypowiedzi.

<sup>1</sup> Pojęcie „monologiczności” i „dialogiczności” czy też „polifoniczności” w odniesieniu do powieści oraz autora M. Bachtin rozwija w monografii o Dostojewskim: M. M. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского*, w: *Собрание сочинений*, Москва 2002, t. 6.

Dzień po swoim pokłonie Dmitrijowi w monasterskiej celi (rozdział *Po co taki człowiek żyje!* w księdze *Nieprzyzwoite zgromadzenie*)<sup>2</sup> starzec Zosima powiedział: „Pokłoniłem się wczoraj przed jego wielkim przyszłym cierpieniem”. A trochę dalej: „Zwidziało mi się wczoraj coś strasznego... jakby w jego spojrzeniu wyraził się cały jego los. Miał wczoraj takie spojrzenie w pewnej chwili... że aż zatrwożyłem się w sercu moim nad tym, co sobie zagotuje ten człowiek. Raz jeden czy drugi w życiu widziałem u niektórych taki właśnie wyraz twarzy... jakby zwierciadło całego przeznaczenia owych ludzi, a przeznaczenie ich niestety się spełniło” (BK, 348).

Gdy Dmitrij, zrozpaczony z powodu braku trzech tysięcy rubli, decydujących o jego honorze, szuka ostatniej nadziei u pani Chochłakow, ta mówi do niego: „Sto razy przypatrzyłam się panu, kiedy pan przechodził, i powtarzałam sobie: oto człowiek energiczny, który powinien zostać poszukiwaczem złota. Studiowałam nawet pański chód i orzekłam: ten człowiek znajdzie dużo złota. – Poznała to pani po chodzie? – uśmiechnął się Mitia. – A tak, po chodzie również. Cóż, Dmitriju Fiodorowiczu, czyżby pan zaprzeczał, że po chodzie można określić charakter człowieka? Nauki przyrodnicze to potwierdzają” (BK, 467).

Na pierwszy rzut oka w postępowaniu starca Zosimy i pani Chochłakow chodzi o ten sam mechanizm: bohaterowie na podstawie komunikacji niewerbalnej (wyrazu twarzy czy oczu oraz sposobu chodzenia) przewidują przyszły los bohatera. Pani Chochłakow, analizując sposób poruszania się, przewiduje, że Dmitrij kiedyś będzie bogatym człowiekiem, podczas gdy Zosima przeczuwa w losie bohatera przyszłą tragedię. Gdy jednak bliżej przyjrzymy się postępowaniu i wnioskom obu bohaterów, widzimy, że chodzi o dwie zupełnie różne rzeczy, o dwa różne sposoby percepcji rzeczywistości.

Pani Chochłakow, „doświadczony doktor dusz”, jak ironicznie nazwie ją narrator (BK, 466), obserwuje chód człowieka i na podstawie jego energiczności i prędkości wnioskuje, że ta osoba byłaby utalentowana w jakiejś dziedzinie, trzeba tylko ukierunkować ją na właściwą drogę, by mogła realizować swój „energetyczny” potencjał. W przypadku Dmitrija jest to, zdaniem pani Chochłakow, kopalnia złota, bogacenie się w sensie materialnym. Po zdobyciu dóbr materialnych bohater mógłby zacząć służyć ludziom. Swoją radę pani Chochłakow nazywa „uratowaniem” – „Przyrzekłam pana uratować i uratuję” (BK, 467) – a samą siebie realistką – „O, jestem teraz realistką, Dmitriju Fiodorowiczu. Od dzisiaj (...) jestem skończoną realistką i chcę się poświęcić działalności praktycznej. Jestem uleczona” (BK, 467).

Starzec Zosima z kolei skupia się nie na obserwacji chodu, lecz na twarzy i oczach. Twarz (oczy) już jako taka ma większą wagę jeżeli chodzi o wymowność<sup>3</sup>. Jest ona rzeczywiście częścią ciała, czyli czymś zewnętrznym,

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty z powieści w tłumaczeniu polskim pochodzą z: F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Kraków 2009. Odsyłacz do każdego cytatu podajemy bezpośrednio w tekście w formie: BK, numer strony.

<sup>3</sup> A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Kraków 2002, s. 101-117.

materialnym, ale w „epifanii twarzy” nie chodzi już o twarz w jej aspekcie fizycznym czy materialnym (piękna-brzydka, młoda-stara), lecz o twarz jako ludzkie oblicze. Oblicze nosi w sobie ślad człowieczeństwa, a także przypomnienie cierpienia, słabości, niedoli<sup>4</sup>. Nie dający się ukryć język oczu (twarzy) jest zatem szczególnym ukazywaniem się innego człowieka, objawieniem, podczas gdy odtwarzanie charakteru postaci na podstawie jej zachowania (chodu), jak to robi pani Chochłakow, stanowi dzieło naszej własnej, już zdobytej wiedzy<sup>5</sup>. Oczy (wzrok) Dmitrija wyrażają, używając terminologii antropologii prawosławnej, jego stan duchowy, który może nie być zgodny z chwilowym nastrojem bohatera<sup>6</sup>. Jednak właśnie ten stan decyduje o przyszłości człowieka, stanowi jak gdyby tło jego czynów, glebę, na której (wy)rosną<sup>7</sup>. I właśnie ten stan duchowy Dmitrija dostrzegł starzec Zosima, patrząc na oczy (twarz) bohatera. O starcu Zosimie można zatem powiedzieć, że „widział w ukryciu” (por. Mt 6, 4), jego słowo jest, używając terminologii M. Henry’ego<sup>8</sup>, „słowem życia”, które mówi w czuciu, w sposób doznaniowy, podczas gdy pani Chochłakow mówi o sprawach świata, o tym, co zostało przedstawione w rzeczywistości, w „objętości zewnątrz”. Jej słowo jest „słowem świata”. Potwierdza to także fakt, że pani Chochłakow w swych wnioskach dotyczących sposobu chodzenia i jego związku z charakterem Dmitrija powołuje się na nauki ścisłe<sup>9</sup>, Zosima natomiast nie

<sup>4</sup> M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z E. Levinasem*, Warszawa 2008, s. 66-67.

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa 2002, s. 63-64.

<sup>6</sup> Por. następującą charakterystykę Dmitrija Karamazowa: „Nawet kiedy się denerwował i przemawiał z rozdrażnieniem, spojrzenie nie ulegało bodaj nastrojowi ducha i wyrażało coś innego, niekiedy zgoła nie licującego z tym nastrojem. «Trudno poznać, o czym myśli», stwierdzali czasem jego rozmówcy” (BK, 88). Jako „nastrój ducha” tłumaczy się wyrażenie „внутреннее настроение”, czyli (dosłownie) „nastrój wewnętrzny”.

<sup>7</sup> Wg wschodnich ascetów grzech może oznaczać występny czyn oraz namiętność, stan ducha, trwałą wewnętrzną dyspozycję. Wydaje się, że Zachód bardziej podkreśla funkcjonalny wymiar grzechu (grzech jako występny czyn), natomiast Wschód – na zasadzie analogii ze stanem modlitewnym (gr. *katástasis*), który liczy się bardziej od pojedynczego dobrego czynu – więcej wagi przywiązuje do wewnętrznej dyspozycji człowieka, grzesznego stanu, *bycia-w-grzechu*. Podkreśla więc jego ontologiczny wymiar. T. Śpidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, Kraków 2005, s. 239-240.

<sup>8</sup> M. Henry, *Słowa Chrystusa*, Tarnów 2010, s. 95-107.

<sup>9</sup> Dostojewski bardziej niż samej nauki, której przyznawał niewątpliwe zasługi w rozwoju ludzkości, obawiał się wypaczonego stosunku wobec niej ludzi. Najjaskrawiej wyraził swe obawy w opisie światowej wystawy w Londynie: „O, wystawa jest zdumiewająca. Czujemy straszliwą potęgę, która skupiła w jedno stado wszystkich tych niezliczonych ludzi, przybyszów z całego świata; wyczuwamy gigantyczną myśl; czujemy, że tu już coś osiągnięto, że jest w tym zwycięstwo, triumf. Nawet jeżeli jesteśmy zupełnie niezależni, czujemy jakiś strach. Czyż w samej rzeczy nie osiągnięto ideału? – myślimy – czy to nie koniec? Czy nie jest to faktycznie „jedna owczarnia”? Czy nie wypada w samej rzeczy uznać tego za absolutną prawdę i ostatecznie oniemić? (...) Jest to niemal biblijny obraz, coś jak Babilon, jakieś proroctwo z Apokalipsy, spełniające się na naszych oczach. Czujemy, że trzeba wiele odwiecznej odporności duchowej i negacji, aby się nie poddać, nie ulec wrażeniu, nie schylić czoła przed faktem i nie ubóstwiać Baala, czyli nie uznać istniejącego stanu rzeczy za swój ideał...” F. Dostojewski, *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 2010, s. 92-93.

potrzebuje świadków z tego świata: jako starzec, czyli jako człowiek na wskroś przepelniony łaską Ducha Świętego, który osiągnął szczyt chrześcijańskiego życia duchowego i posiada olbrzymie duchowe doświadczenie, może przemawiać z głębin swej duszy, z tego miejsca, gdzie wryty został w nim obraz Boży<sup>10</sup>. Są to więc dwie krańcowe postawy człowieka wobec świata, dwa przeciwstawne sposoby percepcji rzeczywistości. Pierwszy z nich można nazwać „percepcją w ukryciu” lub „percepcją niewidzialnego”, drugi natomiast – „percepcją zewnątrz”.

## 2. Stan duchowy Iwana Karamazowa.

### Diabelskie pragnienie

Centralnym wydarzeniem *Braci Karamazow* jest ojcobójstwo, popełnione przez sługę Smierdiakowa, kierującego się maksymą Iwana: jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone. Smierdiakow dokonuje w praktyce tego, czego Iwan pragnie. Oto słowa Iwana Aloszy: „Bądź pewien, że zawsze go (tj. ojca, Fiodora Pawłowicza) obronię. Ale w tym przypadku oddaje pole swym pragnieniom” (BK, 178).

Chrześcijaństwo (w tym prawosławie) nie opracowało osobnej tzw. teologii pragnienia. Temat pragnienia stanowi ważną część antropologii ascetycznej. Pragnienie, rozumiane jako dążenie do czegoś czy chęć (posiadania) kogoś lub czegoś, stanowi podstawową rzeczywistość ludzkiego bycia. Pragnienie to dynamiczne jądro człowieka, centralne pojęcie ontologii ekstazy<sup>11</sup>. W tekstach mistycznych pragnienie rozumiane jest jako ożywiający ukierunkowanie w niepojętą Nieskończoność, która – pozbawiona świata złudzeń (*doxa*) – pozwala człowiekowi na pełną realizację jego człowieczeństwa, zbiegając się z beznamietnością (*apatheia*)<sup>12</sup>.

Nie zawsze jednak pragnienie przyjmuje takie ukierunkowanie. Pragnienie jest wolną odpowiedzią każdego poszczególnego człowieka na pierwotne wołanie, które teologia może nazywać przestrzenią z góry podarowanej łaski (*gratia preventis*)<sup>13</sup>. Człowiek może odpowiedzieć (odezwać, otworzyć się) lub nie odpowiedzieć na to wołanie (podarowaną mu łaskę), może więc ukierunkować swoje pragnienie gdzie- i jakkolwiek, bo jest wolny. Niemniej jednak za swoją odpowiedź poniesie odpowiedzialność. W rzeczywistym życiu konsekwencje

<sup>10</sup> Zob. Митрополит Сурожский Антоний, *Духовность и духовничество*, [http://www.metropolit-anthony.orc.ru/be/be\\_6.htm](http://www.metropolit-anthony.orc.ru/be/be_6.htm) (odczyt z dn. 20 października 2010 r.).

<sup>11</sup> P. Jevremović, *Dinamika osebe v spisih sv. Maksima Spoznavalca (Dynamiczność osoby w pismach św. Maksyma Wyznawcy)*, w: tenże, *Psihoanaliza. Hermenevtika. Cerkveni očetje (Psichoanaliza. Hermenevtika. Ojcowie Kościoła)*, Ljubljana 2006, s. 142.

<sup>12</sup> G. Kocijančič, „Še?” *O slovenskem lacanovstvu in njegovih razlagah novoveške ontologije („Jeszcze?” O słoweńskim lacanizmie i jego interpretacjach nowoczesnej ontologii)*, w: tenże, *Posredovanja (Przekazywania)*, Celje 1996, s. 355. Tłum. rosyjskie: Г. Коциянчич, *Введение в христианскую философию*, Санкт-Петербург 2009, s. 344.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 354; tłum. rosyjskie, s. 344.

decyzji, tj. weryfikacja czy falsyfikacja ludzkich pragnień mogą być sprawą tylko sądu eschatologicznego<sup>14</sup>, natomiast w dziele literackim, tzn. utworze fikcyjnym, który jest płodem autorskiej wyobraźni – preferencji, pragnień, odczuć, przeczuć, intuicji pisarza itd., zweryfikowanie pragnień jest mniej lub bardziej jasne i jednoznaczne (np. choroba i obłąd Iwana, „nowy człowiek”, którego odnalazł w sobie Dmitrij Karamazow) i być może zależy, mówiąc językiem M. Bachtina, od stopnia monologiczności czy polifoniczności głosu autora.

Celem praktyki ascetycznej jest *apatheia*, stan beznamiętny. Nie oznacza to, że pragnienie należy zniszczyć. Pragnienie winno zostać przeobrażone, przebóstwione. Jednym z najgroźniejszych niebezpieczeństw, jakie czyha na człowieka w tym procesie, jest to, że człowiek błędnie rozpoznaje jako swoje własne pragnienie, które podsuwa mu diabeł. By odpowiednio wcześniej rozpoznać diabelskie podstępny, nad wyobrażeniami musi czuwać umysł (myśli i pragnienia są mniej lub bardziej wyartykułowaną, werbalizowaną i symbolicznie przekazywaną formą wyobraźni)<sup>15</sup>. Jeśli umysł zdiagnozuje myśl czy pragnienie jako diabelskie, powinien się od niego zdystansować i go zwalczać, a nie flirtować z nim, wyrazić nań zgodę i mu ulec, czyli – wpaść w zniewolenie<sup>16</sup>.

Istotę tego problemu oddał w swoim zachowaniu Iwan Karamazow: z jednej strony mówi, że będzie bronił ojca (przed Dmitrijem), że nie dopuści do jego śmierci, ale z drugiej strony właśnie tej śmierci pragnie. Iwan więc obiecuje Aloszy, że będzie postępował wbrew swym pragnieniom. Obserwując zachowanie Iwana, przekonujemy się, że bohater kłamie, ponieważ nie dotrzymuje obietnicy. Iwan powoli staje się niewolnikiem swego diabelskiego pragnienia (pragnienie *śmierci* innego nie może być pragnieniem anielskim czy ludzkim) i działa tak, by doprowadzić do jego urzeczywistnienia. Jak zobaczymy, Iwan, będąc narzędziem diabła, postara się także skusić brata Aloszę.

Takie pierwsze znaczące zachowanie Iwana ma miejsce w celi starca Zosimy, gdzie bohater w skrócie przedstawia swoją teorię („jeżeli nie ma Boga i nieśmiertelności, to wszystko jest dozwolone”), jak gdyby oczekując na ocenę tej tezy przez starca Zosimę. Starzec mówi, co następuje: „Serce pańskie męczy się tą nierozstrzygniętą jeszcze ideą. Ale nawet męczennik lubi się czasem zabawiać swoją rozpaczą, też jak gdyby z rozpaczą. Na razie zabawia się pan z rozpaczą – a to artykułami w prasie, a to salonowymi dyskusjami, samemu nie wierząc we własną dialektykę i z bólem serca kpiąc z siebie przy jej pomocy... Kwestia ta jeszcze się w panu nie rozstrzygnęła i to jest pańskie wielkie nieszczęście, bo uparcie domaga się rozstrzygnięcia...” (BK, 91).

Taki jest stan duchowy Iwana na początku powieści. Z biegiem wydarzeń rozpacz w nim staje się coraz silniejsza, demoniczne pragnienie, któremu Iwan daje pełną wolność, coraz bardziej daje o sobie znać. Odczuwa to sam

<sup>14</sup> Tamże, s. 355 (344).

<sup>15</sup> P. Jevremović, *dz. cyt.*, s. 146.

<sup>16</sup> O procesie zniewalania człowieka przez namiętne myśli (*logismoj*) zob. K. Leśniewski, *Nie potrzebują lekarza zdrowi*, Lublin 2006, s. 153-219.

Fiodor Pawłowicz, który pomimo wszystkich swoich niedostatków (chciwość, pożądlivość, kłamstwo, pijaństwo itd.), dysponuje pewnego rodzaju przenikliwością. Oto co mówi Iwanowi na podstawie obserwacji jego oczu: „Co się na mnie gapisz? Co mi tu takie oczy robisz? Patrzą te twoje oczy na mnie i mówią: «Moczymorda!» Podejrzliwe te twoje oczy, pogardliwe oczy...” (BK, 170). Wzmianka o podejrzliwych i pogardliwych oczach Iwana nabiera znaczenia, gdy spojrzymy na tę kwestię porównawczo. Tak zresztą robi i Fiodor Pawłowicz. Oto co powie o oczach Aloszy zaraz po komentarzu o oczach Iwana: „Ot, Aloszka, jak patrzy, to oczy aż mu jaśnieją. Alosza mną nie gardzi” (BK, 91).

### 3. Duchowy stan Aloszy. Ikona powieściowa

Ze wszystkich braci Karamazow to Alosza jest najbardziej bezgrzeszny, najbliższy ideałowi Chrystusa. Wskazują na to zarówno cechy jego osobowości, stosunek do innych ludzi, jak i sposób, w jaki narrator pisze o tym bohaterze.

Alosza jako jedyny z braci nie pragnie (choćby chwilowo, jak Dmitrij<sup>17</sup>) śmierci ojca. Przeciwnie, narrator często powtarza, że Alosza nigdy nie osądzał ojca, a nawet był do niego szczerze i otwarcie przywiązany. Bohater kochał ludzi i sam był przez nich kochany – posiadał szczególny dar zjednywania miłości. Alosza nikogo nie osądzał, nikogo nie potępiał i nikim nie gardził, a ze swej strony był pewien, że nikt na świecie nie zdoła go skrzywdzić<sup>18</sup>. Jest to wyraźny przejaw chrześcijańskiej postawy w świecie<sup>19</sup>. Znamionną cechą jego osobowości było też to, że – w odróżnieniu od Iwana – nigdy nie troszczył się, na czyj koszt będzie żył. Inaczej niż inteligent Iwan, Alosza nie tylko nie podjął studiów, a nawet nie ukończył liceum.

Miłość tkwiącą w Aloszy i zjednującą miłość innych oddaje następująca scena: „(...) zapamiętał (on) pewien wieczór, letni, pogodny, otwarte okno, skośne promienie zachodzącego słońca (skośne promienie najmocniej utkwily mu w pamięci), w kącie pokoju obraz święty, płonąca lampkę, a przed obrazem na kolanach szlochającą histerycznie, z jękiem i krzykiem, własną matkę, co trzyma go oburącz, ściska aż boleśnie i modli się za niego do najświętszej

<sup>17</sup> Por. słowa Dmitrija Karamazowa: „Tak, niestety, chciałem go zabić, wiele razy chciałem... niestety, niestety!” (BK, 556).

<sup>18</sup> Por. słowa narratora: „Alosza był pewien, że na całym świecie nikt go nie zechce skrzywdzić, nawet nie tylko nie zechce, ale nie zdoła. Był to dlań pewnik przyjęty raz na zawsze, bez refleksji, i w tej pewności szedł przed siebie bez najmniejszych wahań” (BK, 128).

<sup>19</sup> Por. słowa św. Jana Chryzostoma: „Na początku bowiem powiedziałem i teraz powtórzę na zakończenie, że jeżeli ktoś doświadcza krzywdy i szkody, to doznaje jej od samego siebie, a nie od innych, choćby nawet tysiące (wrogów) napadało na niego. Jeśli bowiem sam siebie nie skrzywdził, to gdyby nawet zesłi się wszyscy mieszkańcy ziemi i morza, w najmniejszej nawet rzeczy nie mogliby mu zaszkodzić”. Św. Jan Chryzostom, *Kto sam sobie nie zaszkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może*, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 123.

Matki, i odrywa od siebie, i unosi oburącz ku obrazowi, jakby powierzała go opiece Matki Najświętszej... i nagle wbiega niańka, wyrywa jej go w popłochu. Co za obrazek!” (BK, 29).

Całą scenę można odczytać jako ikonograficzny obraz Aloszy Karamazowa<sup>20</sup>. Autor poprzez zestawienie niebieskiego oraz ziemskiego obrazu wskazuje na ich podobieństwo, a także na ich różnicę. W roli prototypu (praobrazu) występują Chrystus i Bogarodzica, a w roli ich ziemskiego odzwierciedlenia – Alosza i jego matka Sofia. Paralelizm ten nadaje bohaterowi i jego matce cechy świętości, a sam gest Sofii – unoszenie młodzieńca ku Bogarodzicy – podkreśla ontologiczną hierarchiczność tych sylwetek: Alosza i Sofia, chociaż przepełnieni łaską, pozostają ludźmi, podatnymi na grzech, cierpienie i śmierć. I właśnie jako istota ludzka Sofia może modlić się do Bogarodzicy, prosić ją, by wzięła jej syna pod swą opiekę. O tym natomiast, że wspomnienie-wizja jako całość dla Aloszy stała się pewnego rodzaju ikoną, świadczy jego reakcja na opis tej sceny przez Fiodora Pawłowicza. Alosza powtarza dokładnie zachowanie swej matki Sofii, czyli odtwarza postawę modlącej się kobiety przed świętym obrazem<sup>21</sup>. O ikonograficzności samej sceny świadczy także motyw promieni zachodzącego słońca, w którym można rozpoznać odpowiednik złotego „koloru” na ikonach, symbolizującego łaskę Bożą, przenikającą stworzenie (ikonę i scenę powieściową)<sup>22</sup>.

Alosza Karamazow, chociaż obdarzony szczególną łaską, pozostaje członkiem rodziny Karamazow, w jego żyłach płynie krew karamazowska. O swej „karamazowszczyźnie” wypowiada się bohater w dialogu z bratem Dmitrijem: „Zaczerwieniłem się nie z powodu twych słów, ale dlatego, że jestem taki sam jak ty. (...) To są szczeble tej samej drabiny. Ja stoję na najniższym, a ty na górze, może na trzynastym. (...) Kto stanął na najniższym szczeblu, i tak niechybnie dojdzie do najwyższego. – To może nie stawać? – Jak kto może, to lepiej nie stawać. – A ty możesz? – Chyba nie” (BK, 138).

Słowa Aloszy można byłoby nazwać samospełniającym się proroctwem, gdyby nie to, że przyzwolenie na podszepty diabła, na *logismoj*, jest wolnym gestem człowieka. Alosza już stanął na drabinie karamazowszczyzny, tkwi w nim „taki diablík”, jak trafnie wyraził się Iwan. Właśnie tego „diablíka” w młodszym bracie Iwan wykorzystuje, wzywa, stara się do niego przemówić, jak gdyby uaktywnić go w czasie słynnej rozmowy w knajpie. Analiza zachowania Aloszy przemawia za tym, że usiłowania starszego brata były skuteczne.

<sup>20</sup> Д. Э. Томпсон, *‘Братья Карамазовы’ и поэтика памяти*, Санкт-Петербург 2000, s. 87–89.

<sup>21</sup> Por.: „Alosza nagle zerwał się z miejsca, całkiem jak jego matka wedle opowieści, plasnął w ręce, potem zakrył nimi twarz, opadł jak podcięty na krzesło i nagle zadygotał cały w histerycznym napadzie niespodziewanego, konwulsyjnego i bezgłośnego łkania. Niezwykle podobieństwo do matki szczególnie uderzyło starego” (BK, 172).

<sup>22</sup> W zachodzącym słońcu można widzieć także symbol Chrystusa. Takie znaczenie ma słońce w starej, dobrze znanej Dostojewskiemu modlitwie prawosławnej „Свет вечерний”. Д. Э. Томпсон, *dz. cyt.*, s. 88–89.

#### 4. Kuszenie. Demoniczna eucharystia

Kluczowym momentem w losie Aloszy jest jego rozmowa z Iwanem w knajpie. Do tej rozmowy na pierwszy rzut oka dochodzi niespodziewanie, przez przypadek. Alosza, szukając brata Dmitrija w ojcowskim ogrodzie, zauważył siedzących na ławeczce Marfę Piotrowną i Smierdiakowa, grającego na gitarze. Alosza, który chciał zostać niezauważony, nagle kichnął i w ten sposób został zmuszony do nawiązania rozmowy ze Smierdiakowem. Gdy Alosza zapytał Smierdiakowa o Dmitrija, ten odesłał go do knajpy, gdzie samotnie siedział Iwan, rozkoszując się zupą rybną. Smierdiakow, wysyłając Aloszę w objęcia Iwana, wystąpił w roli jego sługi, popiecznika.

Od tego momentu dla Aloszy zaczyna się walka z diabelskimi podszeptami. Gdy Alosza wszedł do knajpy, Iwan najpierw zaprosił go na obiad – na zupę rybną, herbatę i wiśniowe konfitury. Zupa rybna odegrała w powieści niemałą rolę. Jest to najlepsza specjalność Smierdiakowa, który w Moskwie wyszkolił się na kucharza.

Co jest niepokojącego w tym, że ktoś lubi częstować się potrawą, przyrządzoną przez Smierdiakowa? Aby odpowiedzieć na to pytanie, przypomnijmy sobie inne znaczące czyny Smierdiakowa.

Bohater ten w przeszłości lubił wieszać koty, a potem ceremonialnie je grzebać. Już w dzieciństwie okazało się, że sprawy wiary są mu zupełnie obce, wydają mu się nielogiczne i śmieszne (por. jego komentarze podczas nauki i czytania Biblii o tym, skąd wzięło się światło pierwszego dnia, skoro Bóg stworzył słońce dopiero trzeciego dnia, lub jego komentarz do anegdoty Grigorija o rosyjskim żołnierzu (rozdział *Kontrowersja* w księdze *Lubieżnicy*)). Zauważono już, że w powieści Smierdiakow okazał się inicjatorem łańcucha tragicznych wydarzeń<sup>23</sup>: to właśnie on zasugerował Iwanowi wyjazd z miasta, gdy sam szykował ojcobójstwo. Od umierającego Iluszeczki dowiadujemy się, że to właśnie Smierdiakow nauczył go „sztuczki”, która doprowadziła do (domniemanej) śmierci psa Żuczki, a mianowicie rzucanie psom kawałków chleba z wetkniętą szpilką. Smierdiakow uczy dzieci jak zabijać, w powieści sam zabija, a w końcu popełnia samobójstwo. W ten sposób może on być postrzegany jako ucieleśnienie ducha śmierci, nicości.

Zupę, którą gotuje Smierdiakow, bardzo lubią Fiodor Pawłowicz oraz Iwan. Obaj chcą poczęstować nią także Aloszę<sup>24</sup>. W knajpie Alosza chętnie zgadza się na propozycję Iwana: „Niech będzie zupa rybna, niech będzie też potem herbata, zgłodniałem – wesoło przyznał Alosza. (...) Niech będą i konfitury, teraz też je lubię” (BK, 280).

<sup>23</sup> R. Belknap, *The Structure of The Brothers Karamazov*, Illinois 1989, s. 64-65.

<sup>24</sup> Por. słowa Fiodora Pawłowicza: „Kawa wyborna, à la Smierdiakow. Od kawy i od kulebiaków artystą jest u mnie Smierdiakow, a prawda, i od zupy rybnej. Przyjdź kiedyś na zupę rybną, uprzedź tylko zawczasu...” (BK, 154-155) oraz: „Przyjdź kiedyś, jak najszybciej, na zupę, zupę rybną ugotuję, specjalną, nie taką, jak dziś, przyjdź koniecznie!” (BK, 217).

Pragnienie i głód to słowa, które często przywoływane są w Piśmie Świętym. Mają one wielkie znaczenie, ponieważ „oznaczają życie doświadczające ograniczeń, życie takiego ciała jak nasze, które sobie nie wystarcza, które samo nie może obdarzyć siebie życiem, wieczne potrzebujące, pragnące i cierpiące”<sup>25</sup>. Podając człowiekowi jedzenie lub picie, takie jakie znamy, zaspokajamy jego podstawowe, czysto ludzkie potrzeby. W analizowanym przypadku chodzi jednak o coś więcej. Smierdiakow – duch śmierci, zaspokaja nie ludzkie potrzeby (jedzenia i picia), lecz potrzeby diabelskie. Jego zupa rybna to jakby trujący napój, którym jej bohater poi ludzi wokół siebie, przede wszystkim Iwana. Zupa rybna jest nośnikiem diabelskiej, zniewalającej energii, którą Iwan teraz chce zatruć Aloszę. Spożycie tej zupy w ujęciu symbolicznym ma takie konsekwencje, jak spożycie zakazanego owocu: to, co zewnętrzne w stosunku do natury ludzkiej, to, co jest jej obce (element demoniczny), wchodzi w obręb ludzkiej natury, staje się dla człowieka wewnętrzne, jego własne<sup>26</sup>. Rozkoszowanie się zupą rybną można zatem nazwać „demoniczną eucharystią”<sup>27</sup>. Akt spożywania „owocu”, rozumiany w ten sposób, stanowi kulminacyjny akt kuszenia<sup>28</sup>.

Paralela między jedzeniem (słodkością) oraz demonicznością zarysowuje się w monologu Iwana, w opowiadaniach o okrucieństwach Turków: „Ci Turcy, nawiasem mówiąc, z *zamiłowaniem* (oryg. с сладострастием) znęcali się też nad dziećmi... Obecność matki stanowiła właśnie główną *rozkosz* (oryg. сладость). Ale otóż pewien obrazek, który mnie szczególnie zainteresował. Wyobraź sobie: niemowlętko w ramionach drżącej matki, a wokoło w chałupie Turcy. Wymyślili sobie wesołą igraszkę: pieszczą niemowlę, śmieją się, żeby rozśmieszyć dziecko, udaje się im, niemowlę się roześmiało. W tejże chwili Turek wymierza w nie pistolet i z odległości dwudziestu centymetrów od jego twarzy. Chłopiec zaśmiewa się radośnie, wyciąga rączki do pistoletu, aż tu nagle artysta pociąga za spust i rozwala dziecku głowę... Majstersztyk, prawda? Nawiasem mówiąc, Turcy podobno przepadają za *słodyczami* (oryg. сладкое). (BK, 293; wyróżnienie moje – U.Z.).

„Słodki” to jeden z czterech podstawowych smaków w tradycji rosyjskiej. Chociaż zazwyczaj nacechowany jest pozytywnym znaczeniem, niekiedy może kojarzyć się także z przewrażliwieniem, rozpieszczeniem, lenistwem lub powierzchniowym blaskiem, za którym kryje się rozpusta<sup>29</sup>. W *Braciach Karamazow* „słodkie” traktowane jest jako coś, za czym kryje się nie tyle rozpusta, ile agresja i okrucieństwo. „Słodkim” posługuje się diabeł (lub jego słudzy – Iwan i Smierdiakow), by uwieść innych. Taką interpretację potwierdzają także inne

<sup>25</sup> M. Henry, *dz. cyt.*, s. 76.

<sup>26</sup> K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 271.

<sup>27</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 96.

<sup>28</sup> K. Gryz, *dz. cyt.*, s. 271.

<sup>29</sup> Г. Кабакова, *О сладких поцелуях и горьких слезах: заметки о гастрономии тела*, w: *Тело в русской культуре*, red. Г. Кабакова, Ф. Конт, Москва 2005, s. 67–68.

przykłady (słodkiego) jedzenia w powieści. Przypomnijmy sobie słowa Lise w rozmowie z Aloszą: „Mam pewną książkę, czytałam o jakimś tam sędzie gdzieś tam, że żydek czteroletniemu chłopczykowi najpierw wszystkie paluszki oberznął u obu rączek, a później ukrzyżował go na ścianie, przybił gwoździami i ukrzyżował, a przed sądem mówił, że chłopczyk umarł szybko, po czterech godzinach. To ma być szybko! Piszą: jęczał, wciąż jęczał, a tamten stał i napawał się jego widokiem. To pięknie! (...) Czasem myślę, że to ja sama go ukrzyżowałam. On wisi i jęczy, a ja siądę sobie naprzeciwko i będę jadła kompot z ananasa. Bardzo lubię kompot z ananasa” (BK, 702-703).

Tutaj jeszcze raz mamy do czynienia z wyraźną paralełą między okrucieństwem, upajaniem się cudzym cierpieniem, a rozkoszowaniem się smakiem kompotu ananasowego. Ważne jest to, że Lise do takiej duchowej desperacji doprowadził nikt inny jak Iwan Karamazow, który często gości u pani Chochłakow<sup>30</sup>. Gdy Lise opowiedziała mu o umierającym dziecku i kompocie, Iwan „roześmiał się nagle i powiedział, że to rzeczywiście pięknie. A potem wstał i wyszedł” (BK, 703). A Alosza, zapytany, czy Iwan zadrwił z niej, odpowiada: „Nie, bo może on sam wierzy w kompot z ananasa. On także bardzo teraz cierpi, Lise” (BK, 703)<sup>31</sup>.

Wracamy do rozmowy między Iwanem i Aloszą. Częstowanie brata zupą rybną oraz słodką konfiturą stanowi część uwodzicielskiej strategii Iwana Karamazowa. Jego monolog nt. niesprawiedliwości i zła, które panują w świecie i za które nikt nie odpowiada, jest niczym innym, jak czystą, wyrachowaną retoryką, za pomocą której Iwan chce uwieść Aloszę, uwikłać go w sieć czysto ludzkiego, „euklidesowego” rozumowania, które kończy się rozpaczą Aloszy. Opisy okrucieństw nad dziećmi oraz jego żądza ukarania sprawców zła stanowią sugestywne przedstawienie idei, ukazanej jako jakieś dobro, pragnienie którego zaczyna przenikać do serca Aloszy<sup>32</sup>. Alosza, siedząc i słuchając tyrady Iwana, coraz bardziej łączy się do podsuniętej sugestii, aż w końcu, gdy Iwan po opisie historii z generałem, który wypuścił na chłopczyka całe stado psów, by go rozszarpały, zapyta Aloszę: „I co... co z takim zrobić? Rozstrzelać? Rozstrzelać dla satysfakcji instynktu moralności? Powiedz, Aloszka!”, ten odpowie: „Rozstrzelać!” (BK, 299), czyli – przyzwoli na urzeczywistnienie rzekomego piękna idei Iwana („satysfakcja instynktu moralności”)<sup>33</sup>. Jest to ten decydujący

<sup>30</sup> Omawiana scena znajduje się w rozdziale *Diablątko*, a ten nieprzypadkowo stanowi część książki, zatytułowanej *Brat Iwan Fiodorowicz!*

<sup>31</sup> W oryginale Alosza nie mówi, że Iwan „cierpi”, lecz że jest on „chory” (болен). Wydaje nam się, że lepiej byłoby zachować tę dosłowność, ponieważ ukazuje ona na związek między grzesznością a chorobą (por. Łk 5,31-32).

<sup>32</sup> Jest to jeden z paradoksów zła. Józef Tischner pisze: „Zło, aby pociągnąć ku sobie, przybiera cudze oblicze – oblicze dobra. Kusi nie jako zło, lecz jako jego przeciwieństwo”. Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 173.

<sup>33</sup> Znamienne pod tym względem jest także to, że Iwan częstuje Aloszę zupą rybną. Danie to można zinterpretować symbolicznie. Ryba była wczesnochrześcijańskim graficznym symbolem Chrystusa; ryba po grecku to *ichthys*, co stanowi akronim powstały z określenia: *Jesous*

moment w procesie kuszenia, gdy u człowieka akceptacja na poziomie intelektu łączy się z wolą<sup>34</sup>. A zatem, dialog Iwana z Aloszą w gospodzie można by nazwać, używając terminologii J. Tischnera, „dialogiem kuszenia”.

Na to, że tu rzeczywiście mamy do czynienia z pojedynkiem diabła i człowieka, wskazują także inne elementy, zdradzające stan duchowy Iwana Karamazowa. Po pierwsze, jest to śmiech Iwana, który często towarzyszy jego wypowiedziom oraz stanowi reakcję na pytania Aloszy. Śmiech Iwana jest śmiechem diabelskim: jest on niezaraźliwy i niekiedy przechodzi w uśmieszek, w kpinę i drwinę, wprowadzając Aloszę w stan niepewności i dezorientacji<sup>35</sup>. Oto kilka przykładów: „Może i tak, – uśmiechnął się Alosza. – Przecież, bracie, nie kpisz teraz ze mnie? – Ja mam kpić?” (BK, 287); „A więc wyobraź sobie, że może ja też uznaję Pana Boga – roześmiał się Iwan. – To dla ciebie niespodzianka, co? – Tak, oczywiście, jeżeli tylko i tym razem nie kpisz” (BK, 288); „Nie wierzysz w Boga, – dodał (Alosza), tym razem już z wielkim smutkiem. W dodatku wydało mu się, że brat spogląda nań kpiąco” (BK, 323); „I ty wraz z nim (tj. z Wielkim Inkwizytorem), i ty? – zawołał gorzko Alosza. Iwan roześmiał się” (BK, 323).

Na kolejny element, zdradzający diabelskie zniewolenie Iwana, natrafiamy przy pożegnaniu obu braci. Po pierwsze, Iwan proponuje Aloszy iść w prawo, a on pójdzie w lewo, czyli – w stronę diabła<sup>36</sup>. Po drugie, Alosza, patrząc wstecz za Iwanem, zauważa, że brat kuleje. Chromanie jest, zgodnie z Księgą Rodzaju (32,24-32), mistycznym znakiem po walce z Bogiem i wyraża ukrytą wobec Niego winę<sup>37</sup>. Alosza, zauważając to, szybko pobiegł do monasteru. Bohater, wedle badaczki rosyjskiej, ucieka nie tyle przed Iwanem, co przed diabłem, który przybrał oblicze człowieka (Iwana)<sup>38</sup>.

Ucieczka jednak nie jest jedyną odpowiedzią Aloszy na kuszenia Iwana, zniewolonego przez diabła. Na „bunt” brata oraz na jego poemat o Wielkim Inkwizytorze Alosza odpowiada także „literacką kradzieżą” – pocałunkiem.

Gest Chrystusa z poematu (całuje on Wielkiego Inkwizytora) oraz Aloszy (całuje Iwana) można interpretować na różne sposoby. Inkwizytor miał rację: Chrystus nie musi nic dodawać do tego, co już powiedział. Z tego punktu

---

*Christos Theon Yios Soter*, czyli *Jezus Chrystus Boży Syn Zbawiciel*. Jako symbol Chrystusa ryba posiada dwojakie znaczenie: po pierwsze, łącząc się z chrztem, oznacza neofitę, a po drugie, ma odniesienie do Eucharystii. Świętym pokarmem chrześcijan jest Eucharystia, Chrystus, czyli ryba (*ichthys*). Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 297-300. Ryba, którą Iwan częstuje Aloszę, stanowi zatem niewerbalny odpowiednik komunikatu werbalnego – złej idei, która przybrała oblicze dobra. Zupę rybną w powieści przygotowywał bowiem Smierdiakow, duch zła.

<sup>34</sup> K. Gryz, *dz. cyt.*, s. 269.

<sup>35</sup> B. Ветловская, *Роман Ф. М. Достоевского „Братья Карамазовы”*, Санкт-Петербург 2007, s. 112-114.

<sup>36</sup> W. J. Leatherbarrow, *A Devil's Vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's major Fiction*, Evanston 2005, s. 156.

<sup>37</sup> R. Przybylski, M. Janion, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996, s. 19.

<sup>38</sup> B. Ветловская, *dz. cyt.*, s. 121.

widzenia pocałunek jest jego jedyną możliwą odpowiedzią na zarzuty Inkwizytora. Pocałunkiem, czyli dotykiem, Chrystus podkreśla swoją obecność tu i teraz, przypomina Inkwizytorowi o obecności Logosu, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, podkreśla bezustanną, nieprzerwaną aktualność swych słów. Pocałunek Chrystusa, a potem pocałunek Aloszy, jest także demonstracją słów Chrystusa, stanowiących o istocie chrześcijaństwa: Miłujcie waszych nieprzyjaciół! Te słowa Chrystusa (por. Łk 6,20-35) rozkładają świat ludzki, świat relacji czysto ludzkich, opartych na wzajemności. Nietrudno miłować kogoś, kto miłuje ciebie, nietrudno dobrze czynić komuś, kto i tobie czyni dobrze, nietrudno pożyczać komuś, od kogo się otrzymuje z powrotem. Relacje, bazujące na wzajemności, są relacjami ludzkimi *par excellence*, ponieważ dyktuje je życie i jego potrzeby<sup>39</sup>. Relacje wzajemności ze swą równowagą tworzą trwałe fundament, na którym spoczywa społeczeństwo. Jednak relacje te, oparte na regule wzajemności, pomijają wewnętrzny, oparty na tajemnicy związek człowieka z Bogiem, tworzący podstawę ludzkiej egzystencji<sup>40</sup>. Pocałunek Chrystusa, rozumiany jako przejaw miłości wobec nieprzyjaciela, jest zatem radykalną krytyką prawa wzajemności, jest radykalną manifestacją niewzajemności, będącej najważniejszą cechą wewnętrznego i ukrytego związku Boga z człowiekiem. Bóg jest dobry także dla niewdzięcznych i złych (por. Łk 6, 35).

Pocałunek Aloszy jest natomiast także odpowiedzią i krytyką teorii Iwana. Cały Iwanowski bunt przeciwko Bogu i jego stworzeniu polega na krytyce braku sprawiedliwości, czyli – wzajemności. Iwan nie chce – nie tylko nie chce, lecz wręcz nie pozwala na to, – by matka wybaczyła zabójcy cierpienia własnego dziecka: „A wreszcie nie chcę, żeby matka obejmowała oprawcę, który zaszczuł psami jej syna! Niech nie waży się mu przebaczyć! Jeśli wola, niech przebaczy w swoim imieniu, niech przebaczy oprawcy bezmierne cierpienie matczyne; ale cierpienia swojego rozszarpanego dziecka nie ma prawa przebaczyć, niech nie waży się przebaczyć oprawcy, choćby samo dziecko mu przebaczyło!” (BK, 301) Iwan chce odpłaty, żąda wzajemności, którą on nazywa sprawiedliwością: „Co mi z tego, że nie ma winnych, a ja o tym wiem – muszę mieć nagrodę (oryg. *возмездие* – dosłownie: odwet, odpłata), bo w przeciwnym razie siebie unicestwię! I to nagrodę nie gdzieś tam, kiedyś, w nieskończoności, ale tutaj, już na ziemi, żebym ją ujrzał na własne oczy” (BK, 300). Pocałunek Aloszy jako demonstracja czy afirmacja radykalnej niewzajemności, odrzucenie tzw. naturalnych związków i starego prawa (oko za oko, ząb za ząb), jawi się jako odrzucenie Iwanowej „nagrody”. Jeżeli Iwan (poprzez swego Inkwizytora) ma na celu poprawianie struktury społecznej, to postawa Aloszy skierowana jest jak gdyby przeciwko światu. Jeżeli Iwan kondycję ludzką rozumie jako coś, co ma pochodzenie naturalne, a człowieka tylko w relacji do innych ludzi, czyli jako syna, ojca, brata itd., to Alosza, przeciwnie, kondycję ludzką rozumie w świetle pochodzenia boskiego, co oznacza, że wszystko, co dotyczy człowieka, jego czynów,

<sup>39</sup> M. Henry, *dz. cyt.*, s. 45.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 55.

gestów, uczuć, musi wynikać z jego relacji z Bogiem. Iwanowską percepcję świata można zatem nazwać „percepcją zewnątrz” (widzialnych relacji w świecie), podczas gdy Alosza widzi „w ukryciu”, dostrzega to, co jest niewidzialne. Dla Aloszy już nie jesteśmy synami, siostrami, ojcami, przyjaciółmi lub wrogami, lecz wszyscy jesteśmy – synami Bożymi.

## 5. „Taka otóż chwilka”

Alosza spożył „zakazany owoc”, dał wewnętrzne pozwolenie dla idei Iwana, mimo naśladowania gestu Chrystusa, wyrażającego chrześcijańską postawę wobec rzeczywistości. Element diabelski powoli staje się jego własnym, zawładnie jego duszą, o czym świadczy jego zachowanie. Bohaterowi, jak i Lise, zaczynają śnić się diabły. Jest to znak niespokojności, choroby jego duszy<sup>41</sup>. Najbardziej charakterystyczna pod tym względem jest jego reakcja na rozkład trupa starca Zosimy. Jak zobaczymy, świadczy ona o przyjęciu przez Aloszę Iwanowskiej (czyli: diabelskiej) percepcji rzeczywistości.

Motyw olfaktyczny (smród rozkładu ciała zmarłego) można rozumieć na wiele różnych sposobów, czego dowodem są rozmaite, często sprzeczne interpretacje licznych badaczy Dostojewskiego. W smrodzie, świadczącym o zniszczeniu, gniciu ciała po śmierci, można widzieć, jak to w powieści robi prawie cały monaster, oznakę grzeszności zmarłego. W przypadku Zosimy jest to jeszcze bardziej znaczące, ponieważ wszyscy od niego oczekiwali czegoś wręcz przeciwnego – za życia uważany był bowiem za starca. Reakcja mnichów jest w pewnym sensie wierna tradycji hagiograficznej, w której niezniszczalność ludzkiego ciała po śmierci traktowana jest jako znak świętości zmarłego<sup>42</sup>. Argumentem przeciwko takiej interpretacji może być fakt, że mądrość Zosimy bardziej niż w oficjalnej ideologii cerkiewnej zakorzeniona jest w wierze i tradycji ludowej. Zgodnie z ludowymi wierzeniami zniszczenie ciała jest jak gdyby wstępnym warunkiem przyjęcia zmarłego przez Matkę Ziemię<sup>43</sup>. Człowiek, którego ciało po śmierci nie podlegało rozłożeniu, uważany był za zmarłego nienaturalną śmiercią lub mającego związek z nieczystą siłą (tzw. *заложные покойники*)<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Por. 89 apoftegmat *Pierwszej centurii o miłości św. Maksyma Wyznawcy*: „Gdy dusza zaczyna czuć się zdrowa, wtedy także jej sny zaczynają być czyste i pogodne”. M. Spoznavalec, *Izbrani spisi (Pisma wybrane)*, Celje 2000, s. 51 (tłum. z j. słoweńskiego – U.Z.).

<sup>42</sup> Przedstawienie o niezniszczalności ciała w słowiańskich prawosławnych kulturach związana jest z wiarą w szczególną więź między duszą a ciałem, której nawet śmierć nie jest w stanie zerwać. Interpretacja tego zjawiska (niezniszczalności ciała nieboszczyka) nie jest jednak jednoznaczna: jeżeli na północy Słowiańszczyzny niezniszczalność ciała jest dowodem świętości, to na Bałkanach, przeciwnie, niezniszczalność odbierana jest jako znak nieczystości i wampiryzmu. Zob. С. Толстая, *Тело как обитель души: славянские народные представления*, w: *Тело в русской культуре*, red. Г. Кабакова, Ф. Кошт, Москва, 2005, s. 61.

<sup>43</sup> L. Ivanits, *Dostoevsky and the Russian People*, Cambridge 2008, s. 165-167.

<sup>44</sup> W. J. Leatherbarrow, *dz. cyt.*, s. 158.

Jeszcze inne, zdaje się, najbardziej odpowiadające całościowemu zamysłowi powieści, spojrzenie na zapach rozkładu ciała Zosimy przedstawia W. Wietłowska<sup>45</sup>. Starzec jest kimś, kto ma prawo i moc odpuszczania grzechów. Odpuszczając grzechy, starzec przyjmuje je do swej duszy i, co za tym idzie, za nie odpowiada. W tym świetle „odór rozkładu” oznacza tylko, że od tego momentu „smród grzechów” – jego grzechów i grzechów innych – już nie obciąża (duszy) Zosimy<sup>46</sup>.

Uwzględniając powyższe interpretacje, a szczególnie ostatnią, proponujemy spojrzeć na motyw zapachu z uwzględnieniem jego funkcji interakcyjnej, tj. oddziaływania na innych, wywoływania z ich strony odpowiedniej reakcji, świadczącej o ich stanie duchowym (a nie o stanie duchowym Zosimy, do czego odnosiły się powyższe interpretacje motywu olfaktycznego). „Odór rozkładu” jest znakiem, przypomnieniem o naszej własnej grzeszności, a reakcja Aloszy (oraz mnichów) na smród przypomina reakcję Iwana Karamazowa na niesprawiedliwość i zło, które panują w świecie. „Odór rozkładu” mnisi błędnie interpretują jako przejaw grzeszności nieboszczyka, a nie ich własnej<sup>47</sup>, a ukryta radość, która zapanowała w monasterze, jest radością z powodu mniemanego upadku Zosimy. Troszeczkę inne zabarwienie, chociaż o takim samym podłożu duchowym, nosi reakcja Aloszy. Rozkładu ciała Zosimy bohater nie odbiera jako przejaw grzeszności nieboszczyka albo swojej własnej, lecz jako brak „najwyższej sprawiedliwości”: „Znowu jednak rzecz trzeba, iż nie cudów żądał, lecz jedynie «najwyższej sprawiedliwości», która w jego przeświadczeniu została obrażona, to zaś właśnie w tak okrutny i nagły sposób zraniło jego serce” (BK, 414). W smrodzie bohater widzi znak braku czy kapitulacji Bożej Opatrzności: „Aż tu ten właśnie, który powinien był zostać wyniesiony, jak wierzył Alosza, ponad świat cały – ten właśnie, miast należnej mu chwały, doczekał strącenia i pohańbienia! Za co? Kto był mu sędzią? Kto mógł wydawać taki wyrok? (...) Gdzie Opatrzność i jej palec? Czemuż tu ukryła swój palec «w najpotrzebniejszej chwili» (myślał Alosza) i sama bodaj zapragnęła poddać się ślepym, niemym, niemiłosiernym prawom natury?” (BK, 414-415). Takie odbieranie „odoru rozkładu” jest przejawem logiki euklidesowej. Rozum euklidesowy postępuje samowolnie i egocentrycznie (antropocentrycznie), wciąga wszystko, w tym i (pojęcie) Boga w swoją zamkniętą sieć powiązań, przypisuje mu różne, czysto ludzkie charakterystyki (np. sprawiedliwość) oraz wymaga od Niego, by postępował zgodnie ze swoją dobrocią i sprawiedliwością (rozumianymi po ludzku).

W tym miejscu trzeba zrobić krótką dygresję. W postępowaniu czy rozumowaniu katafatycznym (nazywanym też symbolicznym) nie ma nic złego czy

<sup>45</sup> В. Ветловская, *dz. cyt.*, s. 214-215.

<sup>46</sup> *Tamże*, s. 215.

<sup>47</sup> Por. słowa mnicha Feraponta: „Postów nie przestrzegał wedle reguły swych ślubów, toteż stał się znak. (...) Konfekty go kusily, paniusie mu je w kieszeni przywoziły, na czaj się łakomił, brzuchowi wygadzał, napełniał go słodkościami, a umysł myślą chelpliwą... Przez to i leży w sromocie...” (BK, 410).

błędnego, dopóki człowiek, nadający Bogu najróżniejsze imiona (miłość, dobro, światło, piękno, sprawiedliwość, mądrość itd.), ciągle, nieustannie pamięta o tym, że istota Boga jako taka jest niepojęta, że te wszystkie imiona, które nadajemy Bogu, tak naprawdę nic nam o Jego istocie nie mówią<sup>48</sup>. Człowiek może medytować o Bogu i uprawiać katafatykę, może nawet – podczas doświadczenia mistycznego – dostępować niestworzonych przebóstwiających energii<sup>49</sup>, musi to jednak robić na tle apofatyki, czyli nie zapominając o tym, że istota Boga jest nieudzielna i niepojęta<sup>50</sup>. I właśnie owa niepojętość Boga jest tym, o czym chwilowo zapomniał Alosza i co świadomie ignoruje Iwan Karamazow. Zapomnienie to powoduje zupełną zmianę percepcji rzeczywistości, która polega na koncentrowaniu się na „objęciach zewnątrz”. Do „takiej otóż chwilki”<sup>51</sup> doprowadziła Aloszę zgoda na dialog z diabłem.

## 6. Walka i klęska Iwana Karamazowa

Iwan pożegnał się z Aloszą i ruszył w kierunku ojcowskiego domu. Bohater jest już dosyć silnie oplątany pajęczyną diabła, jego wolność (wolna wola) jest mocno ograniczona, o czym przekonuje nas następująca scena: „Na ławce przed furtką (...) siedział lokaj Smierdiakow, a Iwan Fiodorowicz, skoro tylko rzucił nań okiem, pojął, że na sercu też siedzi mu lokaj Smierdiakow i że tego właśnie człowieka serce znieść nie może” (BK, 327).

Iwan czuje wstręt wobec tego człowieka, denerwuje go bezceremonialność, familiarność, z jaką Smierdiakow odnosi się do niego, chce się nawet rzucić na lokaja, ale w rzeczywistości dzieje się coś zupełnie innego: „Lewe, leciutko

---

<sup>48</sup> Nt. „boskiej sprawiedliwości” por. u Aeropagity: „Otóż jeżeli jest prawdą, co mówimy o tych rzeczach, to ci, którzy oskarżają boską sprawiedliwość, sami nie wiedząc o tym, popełniają jawną niesprawiedliwość, ponieważ mówią, że śmiertelnym należy się nieśmiertelność, niedoskonałym – doskonałość, że jest rzeczą konieczną, by byty, które same się poruszają, były poruszane przez inne, że identyczność należy się odmienności, słabym – doskonała potęga, bytom czasowym – istnienie wieczne, podlegającym zmianie – niezmiennność, a przyjemnościom chwilowym – wiecznotrwałość. W ogólności, oni wierzą, że co jest dane jednym, należy do drugich. Ale my musimy wiedzieć, że boska sprawiedliwość jest rzeczywiście prawdziwą sprawiedliwością, ponieważ rozdziela te rzeczy, które są stosowne dla każdego z bytów, zgodnie z tym, co się każdemu z nich należy, i to ona zachowuje naturę każdego bytu we właściwym porządku i w obrębie odpowiadających mu mocy”. Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 296.

<sup>49</sup> Teologia Kościoła Wschodniego rozróżnia w Bogu trzy hipostazy, istotę (lub: naturę) oraz energie – naturalne emanacje. Dla prawosławnej nauki o łasce kluczowe jest rozróżnienie między istotą a energiami. Nawet jeśli poprzez energie mamy – na miarę naszych możliwości – udział w Bogu, to dostępujemy wszystkiego, co z natury posiada Bóg, z wyjątkiem identyczności co do istoty. Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007, s. 69–90.

<sup>50</sup> Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *dz. cyt.*, s. 217–335.

<sup>51</sup> *Taka otóż chwilka* (*Такая минутка*) – jest to tytuł rozdziału Księgi siódmej *Braci Karamazow*, w której zniewolenie Aloszy przez diabła osiąga szczyt.

przymrużone oczko mrugało i uśmiechało się, jakby przygadując: «Gdzie tak idziesz, i tak nie przejdiesz, widzisz przecież, że my obaj, mądrzy ludzie, mamy o czym pogadać». Iwan Fiodorowicz zatrząsł się z oburzenia: «Precz, łajdaku, nie jestem, błźnie, dla ciebie towarzystwem!» – już miał to na języku, ale, ku jego wielkiemu zdziwieniu, sfrunęło mu z języka całkiem co innego: «Jak tam ojciec, śpi czy już się obudził?» – wymówił cicho i łagodnie, sam tym zdziwiony, i naraz równie niespodziewanie przysiadł na ławce<sup>52</sup>. Dalej podobnie: „Dziwisz mi się, bo co? – urywanym, surowym tonem zapytał Iwan Fiodorowicz, ledwo się hamując, aż nagle ze wstrętem uprzytomnił sobie, że odczuwa jak najwyższą ciekawość i że nie ruszy się stąd, póki jej nie zaspokoi” (BK, 329). Iwan z oburzenia i wstrętu zamierza rzucić się na Smierdiakowa, ale w końcu zawraca do furtki. „Jutro wyjeżdżam do Moskwy, jeżeli chcesz wiedzieć (...) – oznajmił nagle ze złością, głośno i wyraźnie, że aż później sam się sobie dziwił, co go skłoniło, by powiedzieć o tym Smierdiakowowi” (BK, 336).

Omawianą scenę można rozpatrywać jako ostateczne ulegnięcie Iwana wobec diabła (Smierdiakowa). Lewe (sic!), uśmiechające się (sic!) i przymrużone oko Smierdiakowa zaprasza Iwana do rozmowy, wyzywa go, a Iwan nie potrafi mu się oprzeć. Wszystko, co Iwan czyni i mówi w omawianej scenie, nie jest zgodne z jego wolą. Jego wola przylgnęła do podsunętej przez diabła sugestii: Iwan wyjeżdża z miasta, nie chcąc być, jak mówi Aloszy słowami Kaina, „stróżem brata swego Dmitrija” (BK, 284).

Już po ojcobójstwie mają miejsce trzy słynne spotkania Iwana ze Smierdiakowem<sup>52</sup> oraz wizja-spotkanie Iwana z diabłem. Trzy spotkania ze Smierdiakowem można traktować jako całość, która ma na celu uświadamianie Iwanowi, do czego doprowadziło jego pragnienie. Szerzej: Iwan uświadomił sobie, że pragnienia mają wpływ na rzeczywistość, czyli, że pragnienia to też czyny. Uświadomił więc sobie swoją winę, współdziałal w ojcobójstwie. I nie tylko. Gdy Iwan przychodzi do Smierdiakowa po raz drugi, ten już zupełnie wyzdrowiał po ataku epilepsji i siedzi przy biurku w okularach: „Ten najbliższy w świecie szczegół w dwójnasób rozeźlił Iwana Fiodorowicza: «Taka kanalia, i to jeszcze w okularach!»,» (BK, 738) Okulary zwykle kojarzą się z rozumem, racjonalnością, zdolnościami intelektualnymi. Intelkt, rozum w powieści odnosi się przede wszystkim do Iwana; to on pisze artykuły, tworzy teorię, które w ostatecznym rachunku, jeżeli rozumieć je dosłownie, w trybie orzekającym, sankcjonują zbrodnię<sup>53</sup>. Iwan, patrząc na Smierdiakowa – sprytnego, podłego mordercę w okularach, patrzy na uzewnętrznione odbicie samego siebie (czy znacznej części samego siebie).

<sup>52</sup> Tak nazywają się trzy rozdziały jedenastej księgi, zatytułowanej *Brat Iwan Fiodorowicz*, a mianowicie: *Pierwsze widzenie ze Smierdiakowem*, *Powtórna wizyta u Smierdiakowa* oraz *Trzecie i ostatnie spotkanie ze Smierdiakowem*.

<sup>53</sup> O tym, że Iwan zawsze mówi w trybie warunkowym (*jeżeli* Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone), a Smierdiakow teorię tę przetwarza w tryb orzekający, zob. G. S. Morson, *Verbal Pollution in The Brothers Karamazov*, „PTL: a Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature” 1978, nr 3, s. 229.

Podczas tego spotkania Iwan uświadamia sobie, że nie jest lepszy od swego sługi, lecz z powodu tego odkrycia, w przeciwieństwie do Zosimy, który swego czasu doszedł do podobnego wniosku, wpada w rozpacz<sup>54</sup>.

Gdy podczas ostatniego spotkania Smierdiakow zaproponował Iwanowi lemoniadę, która, wedle jego słów, „orzeźwia, jak rzadko” (BK, 752), Iwan odmówił. Odmowa „Smierdiakowowskiej wody”, po której znów będzie pragnął, stanowi krok w kierunku wyzwolenia się spod władzy diabła. Kolejny krok na tej drodze stanowi zmiana stosunku Iwana wobec pijanego chłopca. Po drodze do Smierdiakowa pijany chłop uderzył w Iwana, a ten wściekle odepchnął go. Chłop upadł na ziemię. „Iwan podszedł do niego. Tamten leżał wznak, bez ruchu, bez zmysłów. «Zamarznie!» – pomyślał Iwan i ruszył dalej do Smierdiakowa” (BK, 748). Tam Iwan podjął decyzję, by donieść na Smierdiakowa oraz przyznać się do współudziału w morderstwie. Po drodze do domu natrafił na tego samego chłopca, który nadal leży na ziemi, już prawie zmarznięty. Iwan zaopiekował się nim, ratując człowieka, którego wcześniej z nienawiścią naraził na śmierć. Bohater zdaje sobie sprawę, że jego postępowanie jest konsekwencją wcześniejszej decyzji: „«Gdybym nie podjął tak niezłomnego postanowienia co do jutra – pomyślał naraz z lubością – nie zatrzymałbym się na całą godzinę, żeby umieścić gdzieś tego chłopka, minąłbym go i plunął na to, że zamarznie...»”, (BK, 763).

Bohater jednak nie potrafił ocalić samego siebie. „Rozstrzygnął tę kwestię, kierując się do domu: «Jutro wszystko razem!» szepnął on do siebie i, rzecz dziwna, niemal cała radość, całe samozadowolenie pierzchnęły w mgnieniu oka. Kiedy wszedł do swego pokoju, poczuł na sercu lodowaty ucisk – jak gdyby wspomnienia, a raczej przypomnienia o czym dręcząco wstrętnym, co właśnie teraz czeka w tym pokoju, w tej chwili, a i dawniej tu bywało” (BK, 763). Przyczyną jego ześlizgnięcia się z powrotem w stan zupełnie ciemności jest przesunięcie działań na jutro. Iwan nie skorzysta z danej mu szansy i nie podejmie walki ze złem.

Sen-koszmar Iwana, podczas którego bohater rozmawia z diabłem, odsłania mu kolejną prawdę o samym sobie i tym popycha go dalej w kierunku obłądzenia. Iwan, oglądając i słuchając diabła, patrzy na swoje lustrzane odbicie. Już podczas spotkań ze Smierdiakowem bohater uświadomił sobie swoją winę, a teraz podczas tego spotkania uświadamia sobie coś jeszcze bardziej przerażającego. Iwan widzi prawdziwą relację między swoim rozumem a pragnieniami, czyli – między teorią o tym, że wszystko jest dozwolone, a pragnieniem śmierci ojca. Diabeł (czyli – sam Iwan) eksponuje prawdę, którą bohater zaczął dostrzegać już podczas trzeciego spotkania ze Smierdiakowem, a mianowicie, że jego teoria jest tylko zasłoną dymną dla głębszego pragnienia śmierci własnego ojca – „...jeżeli jednak zachciało się komuś szwindelków, po cóż by jeszcze, wydawałoby się,

<sup>54</sup> J. W. Connolly, *The Intimate Stranger. Meeting with the Devil in Nineteenth-Century Russian Literature*, New York 2001, s. 225.

sankcja prawdy?” (BK, 786)<sup>55</sup>. Diabeł ostatecznie ściąga Iwana z właściwej drogi ocalenia, blokuje wszelką chęć i siłę do walki z nim przez to, że jego wzniosłe teorie, żądania sprawiedliwości dla „poniżonych i skrzywdzonych”, piękno diabelskiego czynu czy chęci poprawiania rzekomo niesprawiedliwego świata utopi w błocie niskiego pragnienia<sup>56</sup>.

W tym miejscu narrator rezygnuje ze swej wszechwiedzy o Iwanie Karamazowie, tj. nie ma już wglądu do świadomości (myśli, snów, wizji, pragnień itd.) bohatera<sup>57</sup>. Wszystkie opisy bohatera od tego momentu ograniczają się do zewnątrzności, tj. do jego zachowania, gestów, wypowiedzianych słów. Oznacza to, że narrator, opisując zachowanie bohatera, nie posługuje się już interpretacją psychologiczną. Jest to w pewnym sensie chwyt autora-narratora, sygnalizujący następny, poważniejszy stopień zniewolenia bohatera przez diabła<sup>58</sup>.

Ostatnim powieściowym czynem Iwana jest jego wystąpienie w sądzie. Pierwotnie zamierza powiedzieć, że zabójcą ojca był Smierdiakow oraz przyznać się do współuczestnictwa w zbrodni. Z tego zamiaru zakpił sobie i wyśmiał się diabeł podczas snu-koszmaru. Iwan zdaje sobie sprawę z tego, że taki gest nie byłby niczym innym, jak tylko gestem pychy i żądy próżnej chwały<sup>59</sup>. Wystąpienie Iwana w sądzie byłoby zdrowym, tzn. nie-namiętym wystąpieniem, jeżeli byłoby pozbawione egocentryzmu, a byłoby skupione na losie brata Dmitrija. Z punktu widzenia prawnego Iwan nie jest zabójcą, mordercą jest Smierdiakow. I to są fakty, ważne dla sądu. Chociaż na początku można odnieść wrażenie, że Iwan rzeczywiście porzucił swe pierwotne zamiary (bohater, chociaż niechętnie, jednak odpowiada na pytania w sposób krótki i sensowny), to jego fizjonomia przepowiada katastrofę: „Ubrany był nienagannie, ale jego twarz przynajmniej na mnie wywarła chorobliwe wrażenie: była w tej twarzy jakaś ziemistość, jakieś podobieństwo twarzy umierającego. Oczy miał zamglone; podniósł je i powiódł wzrokiem po sali. Alosza zerwał się nagle z krzesła i jęknął: ach!” (BK, 827) Twarz bohatera, pozbawiona życia, zdradza zniewolenie przez diabła, ducha śmierci. Potwierdzeniem tego jest dalsze zachowanie bohatera. Iwan się załamuje, wpada w furję i oskarża zgromadzonych o zabójstwo ojca (zarzuca im pragnienie śmierci ojca). Po tych oskarżeniach prosi o wodę: „Macie wodę? Dajcie mi się napić, na Boga!” (BK, 829)

<sup>55</sup> J. W. Connolloy, *dz. cyt.*, s. 228.

<sup>56</sup> V. Snoj, *Človek v dialogu: Ivan Karamazov in njegov satan (Człowiek w dialogu: Iwan Karamazow i jego szatan)*, „Literatura” 2008, maj/junij, s. 204.

<sup>57</sup> R. Belknap, *The Structure of The Brothers Karamazov*, s. 79.

<sup>58</sup> Psychologiczna interpretacja zachowania człowieka uniemożliwia absolutne lub alegoryczne rozumienie poszczególnych gestów. Brak takiej psychologizacji pozwala czytelnikowi odnieść wrażenie, że bohater już nie jest osobą z wolną wolą, lecz tylko narzędziem jakieś wyższej, transcendentnej siły (w przypadku Iwana – diabelskiej).

<sup>59</sup> Por.: „Chcesz tam pójść przez dumę, wstaniesz i powiesz: «To ja zabiłem, i po co się tak zżymacie ze zgrozy, kłamiście wszyscy! Gardzę waszą opinią, gardzę waszą zgrozą». Tak on (tj. diabeł) mówi o mnie, aż naraz powiada: «A wiesz, marzy ci się, że cię pochwalą: niby że zbrodniarz, morderca, ale wielkiego ducha, przyznał się, bo chciał ocalić brata!»” (BK, 791).

Tę prośbę bohatera trzeba rozpatrywać w świetle innych powieściowych motywów gastronomicznych. Do tej pory Iwan żywił się zupą rybną Smierdiakowa. Podczas jednego ze spotkań ten ostatni zaproponował mu także lemoniadę. Jest to, jak zostało powiedziane wyżej, „woda”, po której człowiek (Iwan) znów i zawsze poczuje pragnienie. Na tym miejscu, gdy bohater znajduje się na granicy – nie tylko duchowej, lecz też fizycznej – śmierci, jego krzyk-wołanie o wodę „na Boga” (oryg. Христа ради) trzeba rozumieć symbolicznie – jako wołanie o „wodę żywą”, chrześcijańską wodę miłości, prawdy i życia wiecznego (por. J 4,14). Bohater jednak nie potrafi się wyzwolić z diabelskich szponów, zaczyna opowiadać o swych spotkaniach z diabłem, a potem rzuci egzekutora, gdy ten weźmie go za rękę, o podłogę. Ostatnie jawienie się Iwana na scenie powieściowej kończy się wymownym krzykiem: „Ale już nadbiegła straż, pochwycono go, a on nagle jął wołać głosem wielkim” (BK, 831). Krzyk ten jest krzykiem złych duchów, wychodzących z opętanych: „Tłumy słuchały z uwagą i skupieniem słów Filipa, ponieważ widziały znaki, które czynił. Z wielu bowiem opętanych wychodziły z donośnym krzykiem duchy nieczyste, wielu też sparaliżowanych i chromych zostało uzdrowionych” (Dz 8,6-7).

## 7. Walka i ocalenie Aloszy. Prawdziwa Eucharystia

Wracamy do „takiej otóż chwilki” w życiu Aloszy. Jego duchowe załamanie wyraża się nie tylko w zmianie percepcji rzeczywistości, lecz także w zmianie zachowania. Rakitin spotyka Aloszę leżącego pod drzewem twarzą ku ziemi. Jego twarz się zmieniła i już nie promienieje łagodnością<sup>60</sup>. Nie bez znaczenia jest także pytanie Rakitina, czy Aloszę ktoś obraził. Przypomnijmy, że jedną z najbardziej chrześcijańskich cech bohatera było właśnie to, że pojęcie (i uczucie, stan) obrazy było mu zupełnie obce. A tu, zdaje się, bohater obraził się na samego Boga, nie postępującego zgodnie z jego oczekiwaniami, nie będącego „sprawiedliwym”. Na pytania i prowokacje Rakitina Alosza odpowiada myślą, zapożyczoną u Iwana: „Ja nie buntuję się przeciwko Bogu, ja tylko «nie akceptuję Jego świata» – krzywo się nagle uśmiechnął” (BK, 416). Jest to jeszcze jeden przejaw grzesznego stanu duchowego, do którego bohater dał się sprowadzić Iwanowi. Kolejne przejawy tego samego to reakcja Aloszy na kuszenie Rakitina: gdy ten proponuje mu kielbasę, Alosza się zgadza, zgadza się także na wódkę i, ostatecznie, na to, że pójdzie z nim do kobiety (Gruszeńki).

U Gruszy, gdzie Rakitin spodziewa się ujrzeć „hańbę sprawiedliwego” i prawdopodobny „upadek” Aloszy, niespodziewanie dochodzi do zwrotu w biegu wydarzeń. Istotną rolę odegra tu gest, który można nazwać „podanie cebulki”. „Cebulka” jest ludową legendą i przedstawia folklorystyczny odpowiednik

<sup>60</sup> Por. słowa Rakitina: „Wiesz, aż ci się twarz zmieniła. Ani śladu tej twojej dawniej sławetnej łagodności” (BK, 416).

chrześcijańskiego tematu zbawienia za pomocą dobrych uczynków<sup>61</sup>. Czym jest w powieści ten „dobry uczynek”, za pomocą którego Gruszeńka i Alosza „wskrzესili się” nawzajem?

Gdy Gruszeńka, siedząc u Aloszy na kolanach, dowiaduje się o śmierci Zosimy, pobożnie się przeżegna i zeskakuje z jego kolan. Ten szczery odruch oraz spontaniczne współodczuwanie z Aloszą, które ucieleśniły się w odruchowych gestach, stanowią właśnie ową „cebulkę”, o której mówi ludowa legenda. „Przywróciłaś mi duszę,” mówi do niej Alosza, doznający szacunku i współczucia tam, gdzie najmniej tego oczekiwał. Z drugiej strony, Alosza także wyciągnął Gruszę z „ognistego jeziora”: uzalił się nad nią, przebaczył, nazwał ją swoją siostrą, potrafił rozpoznać w niej kochającą i cierpiącą duszę. Właśnie tym uwypukleniem czy przywołaniem jej dobroci i zdolności do kochania bohater powstrzymuje jej diabelskie zamiary („Miałam taką myśl podłą, żeby go zjeść...” (BK, 428)).

Duchowa przemiana Gruszeńki znalazła wyraz w postawie czy pozycji jej ciała. Jeżeli wcześniej, chcąc uwieść Aloszę, siedziała u niego na kolanach, to teraz sama pada przed nim na kolana. Postawa klęcząca wyraża głęboką świadomość własnego grzechu oraz pragnienie bycia w zgodzie z Chrystusem. Klęcząc, spostrzegamy ogromny rozdźwięk między swym pragnieniem a naszym konkretnym życiem i postępowaniem, a także uznajemy, że podnieść nas z upadku, z grzesznego stanu, zdolna jest tylko moc Boga<sup>62</sup>. Gruszeńka, chociaż klęczy przed Aloszą, to w tej konkretnej scenie symbolicznie klęczy przed Bogiem. Obraz Gruszy, „jak szalem zdjętej” (в исступлении) padającej przed nim na kolana, tworzy paralelę z obrazem matki Aloszy, która z nim na rękach pada na kolana przed obrazem Bogarodzicy<sup>63</sup>. Alosza, który we wspomnieniu-wizji stanowił jak gdyby ziemskie odzwierciedlenie Chrystusa, którego matka oddała pod opiekę Bogarodzicy, teraz, w tej scenie, występuje w roli Chrystusa, przed którym klęka i okazuje skruchę Gruszeńka (ona sama nazywa go „mój cherubin”!)<sup>64</sup>.

Ocalony Alosza, wracając do klasztoru, zostawia za sobą smutek z powodu śmierci starca oraz gniew z powodu braku „sprawiedliwości”; bohater gotów jest do spotkania ze (zmartwychwstałym) Zosimą podczas swego snu-wizji<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Krótkie streszczenie legendy: zła baba po śmierci wrzucona została do „ognistego jeziora”, ponieważ w życiu nie zrobiła ani jednego dobrego uczynku. Anioł-stróż, współczując jej, przypomniał sobie, że baba kiedyś dała biednej kobiecie cebulkę. Anioł wyciągnął do baby w jeziorze tę cebulkę, by wyciągnąć ją z piekła. Gdy pozostali grzesznicy w jeziorze zaczęli się za babę, żeby się zbawić, baba zaczęła ich kopać i krzyczeć „to moja cebulka!”. W tym momencie cebulka się zerwała i baba poleciała z powrotem do jeziora.

<sup>62</sup> A. Donghi, *Gesty i słowa. Wprowadzenie do języka symbolicznego*, Kraków, 1999, s. 24-26.

<sup>63</sup> Д. Э. Томпсон, *dz. cyt.*, s. 116.

<sup>64</sup> Zmiana duchowa Gruszeńki jest trwała. Bohaterka, dla której pieniądze stanowiły jedną z najważniejszych rzeczy na świecie, teraz bierze do siebie i utrzymuje biednego starca Maksymowa, zlituje się także nad biednymi Polakami i posyła im pieniądze i, co jest najważniejsze, zostawia łagodne i komfortowe życie i jedzie za Dmitrijem.

<sup>65</sup> W ten sposób została wyraźnie podkreślona paralela między duchowym stanem (grzesznym lub, przeciwnie, modlitewnym) człowieka a jego sennymi obrazami. Wcześniej, będąc jak

W klasztorze, u ciała starca Zosimy, Alosza słucha, jak ojciec Paisjusz czyta fragment Ewangelii o weselu w Kanie<sup>66</sup>. Słuchanie jest podstawowym zachowaniem ucznia Chrystusa. Nie jest ono zwyczajną czynnością słuchową, lecz umieszczeniem się słuchającego w zasięgu spojrzenia Boga. Przyjęcie Słowa Bożego przez człowieka jest centrum misterium bosko-ludzkiego i jednocześnie pozwoleniem człowieka na kierowanie sobą<sup>67</sup>. Scena w celi Zosimy stanowi demonstrację powyższych słów. Powolne zapadanie Aloszy w sen podczas słuchania Ewangelii symbolizuje powolne, stopniowe przenikanie łaski do jego duszy, powolne nasycenie się Słowem Bożym, oddanie się w ręce Boga, przyzwolenie bohatera na kierowanie sobą. W tej wizji, w której niektórzy badacze rozpoznają powieściową ikonę-tryptyk<sup>68</sup>, na uwagę zasługuje gest podjęcia Aloszy z kolan przez Zosimę: „Starzec podtrzymał Aloszę ręką, ten podniósł się z klęczek” (BK, 439). Wrócimy do tego gestu za chwilę. Innym znamienym szczegółem jest słońce, które pojawiło się już w pierwszej powieściowej ikonie – wizji-wspomnieniu Aloszy, z której bohater najbardziej zapamiętał „promień zachodzącego słońca”. W tej drugiej sennej wizji Słońce zapisane jest z dużej litery i nie ma już żadnych wątpliwości, że chodzi o kanoniczny, patrystyczny symbol Chrystusa. Alosza, chociaż we śnie, jednak na własne oczy ogląda Boga.

Po tej interakcji z Bożym Logosem Alosza wychodzi z celi; jego dusza zapragnęła swobody, rozległości. Świat, ziemia, przyroda w tym momencie stanowią odzwierciedlenie stanu jego ducha: czytamy, że ziemiska cisza złała, zespoliła się z niebieską, niebo i ziemia stały się jednością, a ziemiska tajemnica stała się gwiazdną. Jest to ucieleśnienie słów-Prawdy Zosimy, że wszystko, co jest tutaj, na ziemi, ma swe korzenie w „innych światach”. Alosza, jak podcięty upada na ziemię, obejmuje ją i całuje, oblewając ją łzami. Pozycja ciała Aloszy przypomina jego postawę „buntowniczą”, postawę, zaprezentowaną w momencie, kiedy natrafił na niego Rakitin – także wtedy Alosza leżał na ziemi, twarzą w dół. Te dwie postawy ciała, pozornie, zewnętrznie identyczne, wewnętrznie jednak istotnie różnią się między sobą. Pierwsza wyraża bunt Aloszy, jak gdyby zamknięcie się na Boskie stworzenie, którego bohater rzekomo nie przyjmuje, podczas gdy druga – jest wyrazem obcowania z „innymi światami”<sup>69</sup>. Z tej pozycji Alosza wstaje już jako niezłomny bojownik na całe życie: „Upadł na ziemię jako słaby młodzik, powstał zaś jako niezłomny na całe życie rycerz i nagle pojawił to i poczuł, w tejże chwili swego zachwycenia” (BK, 441). Gest czy ruch ten przypomina ruch ze snu-wizji, o którym była mowa wcześniej. Tam Zosima

---

gdyby pod duchową władzą Iwana i jego monologów, Aloszy śniły się diabły, a teraz, gdy „przywróconą mu duszę”, śni mu się obraz raj.

<sup>66</sup> Przebieg sceny nie jest niczym nowym w twórczości Dostojewskiego: sytuację, gdzie jeden bohater czyta Słowo Boże, a inny słucha (i doznaje przemiany umysłu – *metanoi*), można znaleźć także w *Poniżonych i skrzywdzonych*, *Zbrodni i karze* oraz *Biesach*.

<sup>67</sup> A. Donghi, *dz. cyt.*, s. 40-42.

<sup>68</sup> Д. Э. Томпсон, *dz. cyt.*, s. 284.

<sup>69</sup> Chodzi o typowe dla prawosławia kosmiczno-liturgiczne doświadczenie stworzenia. Zob. Т. Горичева, *Блажен иже и скоты милует*, Любляна 2010, s. 28.

podjął Aloszę z pozycji klęczącej, przekonując go, aby nie bał się Boga, który jest nieskończenie miłościw. Tu jest podobnie – bohater po tym, jak coś niezłomnego i niewzruszonego zstąpiło do jego duszy, wstaje z pozycji leżącej, pełen zachwytu. W obu przypadkach chodzi o gest synergiczny, będący następstwem czy rezultatem działań obu – Boga i człowieka.

Znakiem duchowego przemienienia bohatera jest zmiana percepcji rzeczywistości. Przypomnijmy sobie odpowiedź Aloszy na pytanie w sądzie, skąd wie, że jego brat Dmitrij nie jest winien morderstwa: „Nie mogłem nie wierzyć bratu. Wiem, że mnie nie oszuka. Widziałem po jego twarzy, że nie kłamie. – Tylko po twarzy? To wszystkie pańskie dowody? – Nie mam ponadto dowodów” (BK, 819). Bohater, który wcześniej żądał materialnego, zewnętrznego dowodu Bożej łaski i świętości ukochanego starca, tutaj, w sądzie, wpatrując się w twarz brata, „wie”, że jest on niewinny. Znowu mamy do czynienia z tym, o czym pisaliśmy we wstępie, porównując percepcję pani Chochłakow z percepcją Zosimy: postępowanie Aloszy w obu przypadkach tylko pozornie wydaje się być identyczne – na podstawie zewnętrznego, materii tego świata (ciała, zapachu, twarzy) bohater wnioskuje o duchowości (świętości, niewinności, sprawiedliwości). A tak naprawdę to w pierwszym przypadku chodzi o wymaganie materialnego dowodu na istnienie Boga, Bożej łaski („najwyższej sprawiedliwości”), natomiast w drugim przypadku chodzi o duchowy dowód materialnego, zewnętrznego faktu: bohater, przenikając – poprzez twarz, oczy – w duszę czy ducha brata, widzi, że jest on niewinny. Dlatego niepotrzebne są mu inne dowody, szczególnie materialne. Percepcja Aloszy jest teraz znowu „percepcją w ukryciu”, czy „percepcją niewidzialnego”, a jego słowo – „słowem życia”, które jako takie nic nie jest dłużne światu; mówi ono nie o świetle (jak słowo pani Chochłakow, Iwana czy Inkwizytora), lecz o życiu samym<sup>70</sup>. W ten sposób można rozumieć także dalsze słowa bohatera. Gdy Alosza zostanie zapytany o to, czy „twarz” brata jest jedynym dowodem jego niewinności, to bohater przypomina sobie, że Dmitrij podczas ich ostatniego spotkania bił się w piersi powtarzając, że ma możliwość odzyskać honor i że ta możliwość kryje się właśnie tam, w piersiach. „Pomyślałem wtenczas, że uderzając się w piersi, mówi o sercu, ciągnął Alosza – że w sercu mógłby znaleźć siły, by zmyć z siebie jakąś okropną hańbę, która go czeka i której istoty nie chce nawet mnie wyznać” (BK, 819-820). Alosza rozumie gest uderzenia się w piersi zgodnie z symboliką chrześcijańską, czyli jako gest skruszowanego serca, pragnącego w pokorze przebaczenia<sup>71</sup>, ale potem nagle przychodzi mu do głowy, że serce nie znajduje się w tym miejscu, lecz troszeczkę niżej: „Ta myśl wydawała mi się głupia, a tymczasem może on rzeczywiście wskazywał na ten gałganek, w który zaszył półtora tysiąca!...” (BK, 820) My byśmy powiedzieli, że myśl, która przysłała do głowy Aloszy, wcale nie jest „głupia”. Patrząc na nią z punktu widzenia różnych percepcji rzeczywistości można stwierdzić, że była to myśl czy „słowo świata”, odwołujące się do zewnątrz (miejsce serca w ciele człowieka), podczas

<sup>70</sup> M. Henry, *dz. cyt.*, s. 133.

<sup>71</sup> A. Donghi, *dz. cyt.*, s. 43-45.

gdy pierwsza, spontaniczna myśl, która nawiedziła Aloszę, była „myślą życia”, percepcją tego, co jest niewidzialne: gest Dmitrija rzeczywiście był gestem skruszonego serca, wołającego o przebaczenie. Dowodem tego jest „nowy człowiek”, którego znalazł w sobie Dmitrij w trakcie jego powieściowej kalwarii.

Do omówienia została jeszcze tylko ostatnia scena – scena z Epilogu (*Pogrzeb Iluszczyki. Mowa przy kamieniu*). Scenę tę także można zaliczyć do tzw. ikon powieściowych<sup>72</sup>. Chodzi o ikonę *Komunia apostołów* (*Причащение апостолов*), na co wskazuje liczba zebranych ludzi – „Zebrało się ich dwunastu...” (BK, 927) – a także ułożenie postaci. W roli apostołów w powieści występują dzieci, co oznacza, że Alosza przewyższa ich wszystkich wzrostem. Takie ułożenie odpowiada np. mozaice *Komunia apostołów* w soborze św. Sofii w Kijowie, gdzie wzrost Chrystusa w stosunku do wzrostu apostołów przypomina stosunek między wzrostem dorosłego człowieka i dziecka, a dzieje się tak dlatego, że Chrystus stoi na ołtarzowym wzniesieniu<sup>73</sup>. W scenie można rozpoznać także motywy wina i chleba – w winie (wódce?) Sniegiriowa i naleśnikach na stypie. Znamienne jest to, że Kola Krasotkin potępiająco mówi tak o picciu Sniegiriowa, jak i o jedzeniu naleśników: „Jak pan myśli, panie Karamazow, czy mamy tu przyjść wieczorem? Przecież on się upije. (...) Dziwne to, panie Karamazow, taka rozpacz, a tu raptem jakieś bliny, wszystko to takie nienaturalne w naszej religii!” (BK, 933), na co Alosza odpowiada uspokajająco, objaśniając, że jest to jak najbardziej na miejscu (albo przynajmniej dopuszczalne): „Tak, może się upić. (...) Niech was nie peszy, że będziemy jeść bliny. To przecież starodawny, odwieczny obyczaj, też piękny – roześmiał się Alosza. – Ano chodźmy! Oto już idziemy ramię w ramię” (BK, 936).

Słowa Aloszy tworzą niewątpliwą symboliczną więź między naleśnikami a „chlebem” – ciałem Chrystusa. Spożywając je, człowiek „będzie żył na wieki” (J 6, 58). Na zjednoczenie się czy komunię dzieci i Aloszy wskazuje ostatnie przytoczone zdanie Aloszy („Oto już idziemy ramię w ramię”), a na „życie wieczne” – jego słowa: „Z pewnością zmartwychwstaniemy, z pewnością się spotkamy i wesoło, radośnie opowiemy sobie o wszystkim, co się zdarzyło – na wpół ze śmiechem, na wpół z zachwytem odparł Alosza” (BK, 936). Tę eucharystię, do której zaprasza Alosza i która zamyka ostatnią powieść Dostojewskiego, można, w odróżnieniu od Iwanowskiej, nazwać prawdziwą Eucharystią.

## 8. Zakończenie

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że analiza powieściowej drogi dwóch bohaterów potwierdza myśl, wyrażoną we wprowadzeniu, a mianowicie, że percepcja rzeczywistości człowieka w świecie Dostojewskiego zależy od jego stanu duchowego oraz zmienia się wraz z nim.

<sup>72</sup> Zob. Т. Касаткина, *Об одном свойстве пяти великих романов Достоевского*, w: *Характерология Достоевского*, Москва 1996, s. 280.

<sup>73</sup> *Tamże*, s. 280.

Człowiek zdolny jest do dwóch rodzajów percepcji, do tzw. „percepcji zewnętrznej” oraz do „percepcji niewidzialnego”, z których ta druga jest trwałym udziałem ludzi, przebywających w tzw. stanie modlitewnym (Zosima), podczas gdy pierwsza, charakterystyczna dla człowieka jako mieszkańca świata, może stać się skutecznym narzędziem diabelskiego kuszenia. Dzieje się tak wtedy, gdy człowiek, percypując „zewnątrze” albo zapomina o tym, że oprócz świata widzialnego istnieje także świat niewidzialny, a więc zapomina o Bożej niepojętości, o niesprowadzalności Boga do ludzkich pojęć (Alosza), albo na podstawie tejże percepcji opiera swój bunt przeciwko Bogu: gdyby Bóg rzeczywiście był Bogiem, to by nie dopuścił do zła i niesprawiedliwości, panujących w świecie, a więc Bóg nie istnieje<sup>74</sup>.

Przemiana umysłu (*metanoia*) w świecie Dostojewskiego jest możliwa, lecz nie za pomocą rozumowania czy teoretyzowania (czego oczekuje Iwan), a nawet nie za pomocą dialogu; przemiana umysłu i, co za tym idzie, zmiana percepcji rzeczywistości, dokonuje się niespodziewanie, w sytuacjach, gdy człowiek tego najmniej oczekuje. Potrzeba jednak na to zgody człowieka, jego otwarcia się na łaskę, przyjęcia i „podania cebulki”, do czego z dwóch braci zdolny był tylko Alosza. Ziarna łaski, które spadły na serce-skałę Iwana, „uschły, bo nie miały korzenia” (Mt 136).

Oprócz związku między percepcją człowieka i jego stanem duchowym, czego chcieliśmy dowieść, powieść *Bracia Karamazow* mówi nam jeszcze coś innego.

Po pierwsze, powieść pokazuje, że ludzkie pragnienie nie jest czymś, co nie miałyby żadnego związku z rzeczywistością, byłoby, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, sprawą *stricte* prywatną. Nasze pragnienia mają wpływ nie tylko na nasze zachowanie, lecz także na zachowanie innych (w powieści na zachowanie Smierdiakowa)<sup>75</sup>. Pragnienia mają realne skutki, zmieniają rzeczywistość. Po drugie, powieść zmusza nas do zastanowienia się nad pojęciem dialogu, który dzisiejsza humanistyka przedstawia jako coś wyłącznie pozytywnego, jako coś, do czego koniecznie trzeba dążyć na wszystkich poziomach życia człowieka (intymnym, narodowym, religijnym, międzykulturowym itd.), niemal jako panaceum na wszystkie problemy świata. Otóż powieść *Bracia Karamazow* dowodzi, że dialog może być brzemienny także w negatywne, wręcz tragiczne skutki. Rozmawiając z wewnątrznie rozdartą, rozszczępioną osobą, człowiek może – umyślnie lub też nie – przemawiać tylko do jednego głosu tej osoby, może wzywać jej diabelskie pragnienie i tym powodować coraz większe wewnętrzne rozdarcie, z czym mieliśmy do czynienia w przypadku Iwana i Smierdiakowa. Smierdiakow przyjmował diabelskie pragnienie Iwana jako wyraz całej osoby Iwana i tym się w swym postępowaniu też kierował, a tymczasem serce Iwana, jak prawdopodobnie serce większości z nas, „męczyło się nierozstrzygniętą jeszcze ideą” (BK, 91).

<sup>74</sup> Takich ludzi M. Henry, analizując *Przypowieść o siewcy*, nazywa ludźmi z sercem-skałą. M. Henry, *Słowa Chrystusa*, s. 121-122.

<sup>75</sup> Por. teorię R. Girarda nt. pragnienia mimetycznego zaprezentowaną w opracowaniu R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002.

## Literatura

- Бахтин М. М., *Собрание сочинений*, Москва 2002, t. 6.
- Belknap R., *The Structure of The Brothers Karamazov*, Illinois 1989.
- Connolloy J. W., *The Intimate Stranger. Meeting with the Devil in Nineteenth-Century Russian Literature*, New York 2001.
- Donghi A., *Gesty i słowa. Wprowadzenie do języka symbolicznego*, Kraków 1999.
- Dostojewski F. M., *Bracia Karamazow*, Kraków 2009.
- Dostojewski F. M., *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, Warszawa 2010.
- Evdokimov, P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.
- Girard R., *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002.
- Gryz K., *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009.
- Горичева Т., *Блажен иже и скоты милует*, Любляна 2010.
- Henry M., *Słowa Chrystusa*, Tarnów 2010.
- Ivanits L., *Dostoevsky and the Russian People*, Cambridge 2008.
- św. Jan Chryzostom, *Kto sam sobie nie zaszkodzi, temu nic zaszkodzić nie może*, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004.
- Jevremović P., *Psihoanaliza. Hermenevtika. Cerkevni očetje*, Ljubljana 2006.
- Кабакова Г., *О сладких поцелуях и горьких слезах: заметки о гастрономии тела*, w: *Тело в русской культуре*, red. Г. Кабакова, Ф. Конт, Москва 2005, s. 67-77.
- Kantor V., *Pavel Smerdyakov and Ivan Karamazov: The problem of temptation*, w: *Dostoevsky and the Christian Tradition*, red. G. Pattison, D. O. Thompson, Cambridge 2001, s. 189-226.
- Касаткина Т., *Характерология Достоевского*, Москва 1996.
- Кępiński A., *Poznanie chorego*, Kraków 2002.
- Коцианчич Г., *Введение в христианскую философию*, Санкт-Петербург 2009.
- Косијанчић Г., *Posredovanja*, Celje 1996.
- Leatherbarrow W. J., *A Devil's vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's major Fiction*, Evanston 2005.
- Leśniewski K., *„Nie potrzebują lekarza zdrowi...”: hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, Warszawa 2002.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007.
- Maksim Spoznavalec, *Izbrani spisi*, Celje 2000.
- Morson G. S., *Verbal Pollution in The Brothers Karamazov*, „PTL: a Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature” 1978, nr 3.
- Przybylski R. Janion M., *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005.
- de Saint-Cheron M., *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, Warszawa 2008.
- Snoj V., *Človek v dialogu: Ivan Karamazov in njegov satan*, „Literatura” 2008, maj/junij, s. 194-208.
- Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu: przewodnik systematyczny*, Kraków 2005.
- Митрополит Сурожский Антоний. *Духовность и духовничество*. [http://www.metropolitanthony.orc.ru/be/be\\_6.htm](http://www.metropolitanthony.orc.ru/be/be_6.htm) (odczyt z dn. 20 października 2010 r.).

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.

Толстая С., *Тело как обитель души: славянские народные представления*, w: *Тело в русской культуре*, red. Г. Кабакова, Ф. Конт, Москва 2005, s. 51–66.

Томпсон Д. Э., *‘Братья Карамазовы’ и поэтика памяти*, Санкт-Петербург 2000.

Ветловская В., *Роман Ф. М. Достоевского ‘Братья Карамазовы’*, Санкт-Петербург 2007.

## „The critical Moment”. The Spiritual State of The Individual and Perception of Reality in *The Karamazov Brothers* by Dostoevsky

### Summary

In *The Karamazov Brothers* the protagonist's perception of reality changes in line with changes in his spiritual state. Two extreme and opposing perceptions of reality are represented by schematic characters Ms Hohlakova and Father Zosima. The former is characterised by her so called „outward perception”, her voice is the „voice of the world”, speaking about the visible reality and seeking validation from witnesses. The Father Zosima's perception is, in contrast, „perception of the invisible”, his voice is the „voice of life”, coming from the depths of the human soul, and as such does not require witnesses. The article focuses on the spiritual paths of Alyosha and Ivan Karamazov. Ivan, driven by his diabolical desire for the death of his father, tempts his brother with the ostensibly beautiful idea of moral righteousness and retribution, pulls him into „demonic Eucharist” and leads him to the edge of utter despair. In this sinful state Alyosha forgets about the unfathomable nature of God's essence and this changes his perception of reality. The protagonist weaves God into human relations based on reciprocity and demands material proof from Him. This is the point where „outward perception”, normally neutral in and of itself, becomes the foundation for man's growing resistance towards God. In Dostoevsky's world *metanoia* is possible, it occurs unpredictably. The condition for *metanoia* is man's openness and willingness to accept God's grace.

Keywords: diabolic Eucharist, divine justice, diabolic desire, dialog of temptation, *metanoia*, perception of reality, spiritual state, (un)reciprocity.