

## **PRAXIS CHRZEŚCIJAŃSKA A PIĘKNO, CZYLI DLACZEGO MOŻNA MÓWIĆ, IŻ ALEKSY KARAMAZOW JEST „PIĘKNYM CZŁOWIEKIEM”**

PAULINA BOGUSZ-TESSMAR

Estetykę F. Dostojewski rozumie jako piękno samodoskonalenia się człowieka<sup>1</sup>, nie oddziela więc on, jak stwierdza A. de Lazari, estetyki od etyki, lecz raczej kategorię piękna czyni naczelną zasadą swej filozofii<sup>2</sup>. Chciałabym widzieć piękno u Dostojewskiego jako realizację chrześcijańskiej praxis, którą rozumiem jako działanie zorientowane na drugiego człowieka i na świat w miłości, pracę zespołową, braterskie bycie z innymi i dla innych<sup>3</sup>. Właśnie taka praca, jak ujmuje to Norwid w *Promethidionie*, tworzy piękno: „Bo nie jest światło, by pod korcem stało, / Ani sól ziemi do przypraw kuchennych, / Bo piękno na to jest, by zachwycalo / Do pracy – praca, by się zmartwychwstało”. Bycie jednym z tymi, z którymi, wedle przesłanek naturalnych, to bycie nie powinno zaistnieć, spełnia się u Dostojewskiego w przestrzeni „serca głębokiego” Aleksego – głównego bohatera powieści *Bracia Karamazow* – poprzez symetrię oraz w przestrzeni powierzchni zawsze poprzez asymetrię. Piękno praxis spełnia się poprzez zajęcie symetrycznej postawy wobec Wcielenia, a tym samym zależy od symetrycznej postawy wobec samego siebie, zgody na współpracę z łaską (synergizm), uświadomienia sobie małości własnego człowieczeństwa (podatność

---

<sup>1</sup> F. Dostojewski, *Z notatników*, przeł. Z. Podgórzec, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 57.

<sup>2</sup> A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Ibidem, Łódź 2000, s. 133.

<sup>3</sup> *Praktyczny Słownik Biblijny*, pod red. A. Grabner-Haider, przeł. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1994, s. 1047.

na upadek i grzech). Wszystkie te cechy warunkują rozumienie Piękną, którego wyrazicielem jest „piękny człowiek” Dostojewskiego – człowiek zdążający ku przeobóstwieniu. Inaczej mówiąc „człowiek wewnętrzny” tożsamy z „człowiekiem prawdziwym” (człowiek z prawdy) musi transformować Piękno na czyn służby za Drugiego. Musi zatem przekraczać piękno utopii estetycznej i erotyczną zmysłowość żądz (piękno Sodomy) na rzecz pokochania człowieka jako takiego, osoby w jej ludzkim byciu. Doskonałym tego przykładem jest przemiana, jakiej ulegają Dymitr i Grusza pod wpływem rodzącej się miłości, w której dokonuje się przejście od eros ku agape. Punktem odniesienia dla ich nowej miłości jest wesele w Kanie (wesele łączy erotyzm z agape), obraz miłości narzeczonych w Chrystusie, gdzie przemiana wody w nowe wino symbolizuje „charyzmatyczną miłość” jako nową wspólnotę nowych stworzeń<sup>4</sup>.

W artykule postaram się odpowiedzieć na pytania: z jakimi problemami łączy się pojęcie praxis chrześcijańskiej, jakie konteksty uruchamia i w jakie relacje wchodzi, jeśli za punkt wyjścia przyjmie się wybrane sytuacje z życia Aleksego – „pięknego człowieka”, o którym narrator wyraził się, iż jest „działaczem” i ma „rdzeń jakiejś całości”. Nie jest to jednak „działacz” w pozytywistycznym, utylitarnym tego słowa znaczeniu, gdzie liczy się działanie liniowe, przynoszące tylko wymierny pożytek, natomiast działanie Aleksego jest osadzone na najistotniejszej podstawie – „rdzeniu całości”. Posiadanie „rdzenia” realizujące się dzięki pamięci i wierności samemu sobie (czego dowód daje Aleksy wspominając swoją matkę modlącą się z nim na rękach przed ikoną w promieniach zachodzącego słońca) musi aktywizować się w realnej bezpośredniości relacji „twarzą w twarz” z każdym Innym, Drugim, inaczej staje się, podobnie jak ikona w muzeum, „światłem trzymanym pod korcem”. Posiadanie „rdzenia” nie zwalnia więc Aleksego z procesu dojrzewania do samoświadomości i samopoznania, i nie może zastąpić kontaktów z interakcyjną grą porządku powierzchni wycofaniem się w zacisze klasztornej życia, czego zresztą pragnie Aleksy, nie mogąc rozeznaczyć się w mroku linearnej wydarzeniowości: „Czemu, czemu starzec go wysłał w świat? Tu cisza, tu świątynia, a tam – zamęt, tam mrok, w którym od razu gubisz się i błędzisz...”<sup>5</sup> (s. 189, I). Jako środek w głębi serca Aleksego, „rdzeń”, by stać się źródłem znaczących treści prowadzących innych do życia duchowego, realizować chrześcijańską praxis, musi spełniać jednocześnie funkcję niezmienną podstawy wyznaczającej granicę prawdziwej, a nie zmystyfikowanej tożsamości w dynamicznej i dialektycznej strukturze świata artystycznego

<sup>4</sup> P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 226.

<sup>5</sup> Wszystkie kolejne cytaty pochodzą z tego wydania: F. Dostojewski, *Dzieła wybrane. Bracia Karamazow*, t. 6, t. 7, przeł. A. Wat, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1959. Numery stron będą podawane w nawiasie po cytacie.

*Braci Karamazow.* „Działacz” to nie tylko obecny ciałem powiernik, któremu można zaufać lub się nim posłużyć, to również ten, dla którego sprawy każdego Innego, Drugiego nabierają znaczenia indywidualnej, duchowej troski, a służba dla bliźniego, poruszając serce, aktywizuje się w ukryciu, na zewnątrz natomiast prezentując twarz obecnego w nim „żywego piękna”: „Był roslým, rumianolitym, tchnącym zdrowiem i pogodą dziewiętnastoletnim wyrostkiem. Był nawet bardzo piękny i zgrabny [...] miał ciemnoblond włosy, regularny, chociaż nieco wydłużony owal twarzy i błyszczące, ciemnoszare, szeroko rozstawione oczy, był przeważnie zamyślony, z wyglądu bardzo spokojny” (s. 35, I). Miał też ten rodzaj wewnętrznego skupienia, który można nazwać, idąc w ślad za określeniem Fiodora: „milczy, bo milczy, ale wszystko widzi” (s. 27–28, I).

„Żywe piękno” jako odpowiednik „żywego wnętrza” (w przeciwieństwie do pięknej, lecz martwej „twarzy” Stawrogina) i jednocześnie powaga i spokój malujące się na twarzy Aloszy świadczą o człowieku bardzo żywotnym, o pulsującej energii życia, którą, w relacji do Opatrzności, można rozumieć jako niezbędny potencjał łaski. Dzięki niemu Alosza nie jest obojętny na bieg wydarzeń. Twarz i postawa zapowiadają, iż bohater czuje się włączony w nurt życia, w jego **przeżywanie**, pojmując je jako całość żywą, ruchomą (Bóg jest żywy), która otwiera go na potrzeby innych, umożliwia, mimo upadków, dostrzeganie w nich dobra: „ojciec nie jest zły”, mówi Alosza, tylko „zepsuty” (s. 209, I); „serce ojca jest lepsze od głowy” (s. 164, I). Z drugiej strony jednak, intensywne przeżywanie życia cudzego, a osobiście życia najbliższych mu, jak i własnego, stanowi okazję do stanięcia wobec samego siebie, czyli do penetracji własnego Karamazowskiego serca, Karamazowskiej natury. Taki typ działania nadaje Aloszy szczególny rodzaj dynamizmu. Łącząc „niebo z ziemią”, to, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne, najmłodszy syn Fiodora jest zarówno dla samego siebie, jak i innych „transcendentem rzeczywistości” (określenie wg Seweryniaka)<sup>6</sup>, którego istota sprowadza się do „pośredniczenia” między trzema rzeczywistościami: przestrzenią horyzontalną, wertykalną i przestrzenią „głębi” – głębi natury Karamazowskiej nie zawsze uświadamianej przez Aloszę. O wartości bycia „transcendentem” decydują czynniki integrujące: miłość agapiczna w stosunku do „innego” jako realizacja chrześcijańskiej praxis, a dzięki niej świadomość współuczestniczenia w ludzkim losie – będąc „innym”, jest jednym z nas: „bo i pan jest jak ja! – zawołał w zachwycie Kola [...] Pan jest prorokiem! O, my się zbliżamy do siebie panie Karamazow. Wie pan, najbardziej mnie zachwyca, że pan mnie traktuje zupełnie jak równego sobie. A my nie jesteśmy sobie równi, bynajmniej, pan stoi wyżej! Ale zbliżamy się do siebie” (s. 224, II), oraz współodpowiedzialność za każdego Innego, która wychodzi poza świadomość wspólno-

<sup>6</sup> H. Seweryniak, *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2005, s. 34.

towego habitus w rejonu uniwersum miłości Chrystusowej i odpowiedzialności za samego siebie, która skłania ku uświadomieniu, jaki rodzaj naturalnej (genetycznej) skłonności się posiada. Czyste i jasne relacje Aleksego w stosunku do innych bohaterów *Braci Karamazow*, nie naznaczone żadnym cieniem pychy, tworzą piękno nie podlegające zmysłowości, lecz adekwatne dla pejzażu miłości agapicznej i dobra, które się z nią wiąże: „Konkret dobra polega na uczynieniu wartości z drugiego człowieka [...]. W wartościowaniu drugiego człowieka Dobro jest bardziej pierwotne niż Zło”<sup>7</sup>. W odniesieniu do relacji dialogowej Ja – Ty, piękno, kryjące się w działaniu Aleksego mierzy się nie wartością Ja, lecz Ty, a ściślej tym, co istnieje pomiędzy Ja i Ty, a co można określić, idąc za myślą Levinasa, jako zastępowanie Innego nawet w cierpieniu, bez tematyzowania go: „kiedy cierpimy przez kogoś podatność na zranienie polega także na cierpieniu za niego. Chodzi właśnie o to przekształcenie się „przez” w „za”, o to zastąpienie „przez” przez „za””<sup>8</sup> (myśl Levinasa wyraźnie koresponduje z kenotyczną misją Jezusa – Chrystus umiera przecież nie „przez” człowieka, a „za” człowieka).

Misja zlecona Aleksemu przez Zosimę – „godzić i jednoczyć” („zaczynaj miły, zaczynaj łagodny swe dzieło!” (s. 426, I), mówi Zosima o „odsłoniętym obliczu”) – ma się wypełnić już tu, na ziemi. Alosza ma zamiar wyjechać do Anglii (nastawionej ikonoklastycznie), czyli tam, gdzie chrześcijańska praxis domaga się szczególnie składania w duchu Chrystusowej posługi świadectwa miłości czynnej. O byciu chrześcijaninem bowiem decydują „przynoszone owoce” (Łk. 6, 43-45), a nie tylko wyrażane w sensie liturgicznym wyznanie wiary. W tym kontekście posiadanie przez Aleksego „rdzenia” jest nie przeszkodą, lecz pomocą w sprawowaniu misji apostołskiej. Jeśli ludzie czynu, a do takich zaliczyć trzeba Aloszę, są synami Królestwa Bożego, to „rdzeń” określający tożsamość osobistą i zbiorową bohatera jako symboliczny znak przynależności do Kościoła prawosławnego, otrzymuje wymiar równoznaczny z byciem „człowiekiem prawdziwym”, tzn. człowiekiem identycznym z samym sobą. Aleksy przestaje być tylko posiadaczem „rdzenia” jako „jakiejsz całości”, a „staje się” w procesie zmian, przeobrażeń, żywą całością – obrazem syna Bożego, oczywiście w takim stopniu w jakim pozwala mu jego człowieczeństwo.

Działalność Aleksego ma charakter ekumeniczny. Za jego pośrednictwem, łączy Dostojewski konkretny, ekumeniczny wymiar swego czynu z przepowiadaniem Zosimy o „promieniowaniu ludu rosyjskiego” na innych. Energetyczne działanie Aloszy przełożone na chrześcijańską praxis, którą ma on realizować w Anglii, oznaczałoby również, ujmując problem w aspekcie antropologicznym, prywatyzację deprywatyizacji. Deprywatyizacja – zjawisko obserwowane przez Dostojewskiego w czasie podróży na Zachód, widoczne już w XIX wieku w ob-

<sup>7</sup> E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 2008, s. 248.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 164.

rębie kultury mieszczańskiej (burżuazyjnej) związane ze wzrastającą rolą pieniądza w przemyśle, handlu i kulturze, praktycznie w każdej sferze życia: społecznego, kulturalnego, politycznego i rodzinnego (symbol Kryształowego Pałacu, idea „Milionu” w *Młodziku*) zabija w człowieku sferę jego prywatności, uzależniając w ten sposób jednostkę od manipulujących nią wpływów zewnętrznych, a tym samym wyobcowującą od doświadczenia samego siebie. Wersja chrześcijaństwa proponowana przez Zosimę („zosimizm” wg Kułakowskiej)<sup>9</sup> i wdrażana w życie czynem przez Aloszę, mogłaby być również dla nie-Rosjan próbą zrozumienia tradycji biblijnej w świetle życia każdego człowieka, a nie tylko próbą zrozumienia życia w świetle tradycji biblijnej, a tym samym mogłaby umożliwić człowiekowi w realnym świecie nowe doświadczenie własnej osoby. Praca Aleksego spełniłaby zatem elementarny warunek miłości bliźniego, gdzie bliźni oznaczaliby, zgodnie m.in. z przypowieścią *O miłosiernym Samarytaninie* każdego człowieka, którego się spotyka (*bliźnij*).

Wychodzenie ku Innemu jako absolutna wrażliwość i odpowiedzialność za Drugiego i losy świata wpisuje się w uniwersalizm wartości miłości agapicznej, miłości do bliźniego, która wiedzie przez cierpienie krzyża, egzystencjalny ból sprzeczności. Na drodze ustawicznego wychodzenia ku Innemu (za Innego) wzorem postawy dla Dostojewskiego jest postawa Jezusa – ucieleśnienie objawienia Bożego daru pełni łaski, miłości bezinteresownej, przyjmującej cierpienie innych na siebie, nie wolne od duchowej walki (ogród Oliwny, tu „ciemnica lochu pod pałacem Inkwizytora”). Miłość ta, odradzając życie przez łaskę nadaje taki wymiar całości, w którym stopień głębokości braku miłości do bliźniego („nadmiar wsobności”) równoważy się miarą głębokości oddawania się za bliźniego („nadmiarem” miłości). W ten sposób rodzącą się symetryczną Całość można przyjąć za prawidłowość wpisującą się w proces piękna, które deifikuje człowieka. Postawa asymetryczna z kolei prowadzi do niemożności, mówiąc językiem Junga, indywiduacji, czyli zjednoczenia ego z jaźnią, a w aspekcie teologicznym do komunii z Bogiem przez łaskę. Dostojewski zaleźność tę przedstawia, wyrażającym się w aspekcie przestrzennym, przeciwstawieniem kierunków przestrzeni: lewa – prawa, góra – dół, wiążąc je zarówno z późniejszym, konkretnym i aktywnym działaniem praxis – twórczym czynem Aleksego, czyli założeniem przez niego nowej społeczności młodych, Nowego Kościoła odnowy chrześcijańskiej (dwunastu chłopców – analogon dwunastu apostołów), posadowionej na cierpieniu i śmierci niewinnego (baranka) – Iliuszy Sniegiriowa, który umiera „za ojca” i za prawdę<sup>10</sup>, a zobrazowanego wcześniej w wyborze kierunku

<sup>9</sup> D. Kułakowska, *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 212.

<sup>10</sup> W. Wietłowska, *Twórczość Dostojewskiego w świetle paraleli literackich i folklorystycznych*, przeł. E. Bielinowicz, J. Piasecka, „Literatura na świecie” 1983, nr 3 (140), s. 84–85.

drogi: „A teraz ty na prawo, ja na lewo” (s. 313, I), mówi Iwan do Aleksego w ostatniej scenie rozdziału „Pro i contra” podsumowującego ich rozmowę w „Stołecznym Grodzie” oraz przeniesieniem znaczenia tych kierunków na dostrzeganą przez Aleksego asymetrię ciała Iwana. Postrzega on w oddalającej się sylwetce brata zaburzenia w układzie ruchu: „nagle zauważył, że Iwan idzie jakos chwiejnie” i w układzie ramion: „i że prawe jego ramię widziane z tyłu, wydaje się niższe od lewego” (s. 314, I).

Pisarz nawiązuje tym obrazem do mistycznego rozumienia formy, gdzie piękno symetrii nie wynika z cech zewnętrznych, lecz jest emanacją pewnego stanu duszy – to samo dotyczy kierunku, uporządkowania lub liczby elementów. „Chwiejny chód” Iwana w odniesieniu do osi pionowej zaprzecza symbolice pionowości, której sens sprowadza się do dynamiki, ruchu zdążającego ku górze, odpowiadającego wartościom moralnym. G. Bachelard oznajmia wręcz, iż „wyrażając wartości moralne, nie sposób oderwać się od osi pionowej”<sup>11</sup>. Linia prosta zawsze jest aktywnością. W zestawieniu z krzywymi (chwiejny – krzywy chód Iwana) wyraża receptywność (podległość wpływom zewnętrznym) i energetyczną niespójność (słabość). W uporządkowaniu na płaszczyźnie z kolei, lewa strona symbolizuje regres, stłumienie, strefę początków kojarzoną z nieświadomością i ciemnością, analogicznie, pójść na lewo to kierować się ku nieświadomości i przeszłości<sup>12</sup>. Strona lewa jest też odpowiednikiem strefy dolnej, kojarzonej z tyłem. Obserwacja sylwetki Iwana dotyczy właśnie tyłu postaci, a więc potwierdza, mówiąc językiem Junga, istnienie siły destruktywnej w osobowości Iwana<sup>13</sup> jako odpowiednika jego jedynie słusznej prawdy blokującej możliwość otwarcia się na inną prawdę, niezbędną w rozwoju duchowym. Semantyka słowa „lewy” również odbija tę zależność<sup>14</sup>. Prawa strona, którą wy-

<sup>11</sup> G. Bachelard, *L'Air et le songes*, Paryż 1943, [w:] J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 2001, s. 315.

<sup>12</sup> J. E. Cirlot, op. cit., s. 148.

<sup>13</sup> J. Prokopiuk, *Wstęp*, [w:] C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 15-16.

<sup>14</sup> Łacińskie „sinister” (lewy) to w języku angielskim tyle co lewa strona herbu, ale też zło, groza. W ikonografii np. Judasz jest oddzielony od reszty i przedstawiany tyłem lub bokiem do widza, np. na fresku *Ostatnia Wieczerza* Adrei del Castagno z roku 1450 lub na fresku Domenica Ghirlandaio *Ostatnia Wieczerza* z 1486 roku, podobnie jak inne postacie symbolizujące grzech (zło), np. asymetrycznie, karykaturalnie i z profilu głowy „uczonych w piśmie” otaczające frontalnie i centralnie, a więc zgodnie z symetrią, usytuowaną postać młodzieńczego Jezusa na obrazie Dürera *Jezus pomiędzy uczonymi*, z profilu przedstawione wyobrażenie szatana na bizantyjskich dekoracjach mozaikowych lub umieszczenie w dolnej części obrazu diabła z profilu kuszącego Józefa na ikonie *Narodzenie Chrystusa* (Szkoła Rublowa, XV w. Galeria Trietiakowska, Moskwa). W wyobraźni eschatologicznej, w apokaliptyce biblijnej, średniowiecznej ikonografii na lewicy znajdują się ci, którzy pójdą w ogień wieczny, na dół, do piekła (Mt. 25, 30), np. obrazuje taki podział m.in. *Sąd Ostateczny* H. Memlinga.

znacza prawica Boga – symbol łaski, opieki i zbawienia (Ps. 110, Mt. 26, 64), a więc również to wszystko, co mieści się po tej stronie, jest otwarte na życie w łasce i określa duchowość oraz wartości wyższe w człowieku. Analogicznie, kierowanie się na prawo to zdążanie ku światłu i przyszłości, wznoszenie się<sup>15</sup>. Paradoksalnie, chociaż nauka oficjalna uznaje pogląd o równoważności lewego i prawego, góry i dołu, przecież najnowsze badania genotypu człowieka ujawniają, iż ta równoważność nie jest taka oczywista i dla życia człowieka obojętna. Pomijając geograficzną asymetrię rozkładu lądów i mórz na powierzchni ziemi lub asymetrię rozmieszczenia wewnętrznych narządów w człowieku, np. układ krwionośny z sercem po lewej stronie, podanie chorującemu na fenylketonurię pożywienia z lewoskrętną postacią fenylalaniny (w genotypie człowieka lewoskrętna fruktoza i prawoskrętna glukoza potwierdzają istnienie asymetryczności) może spowodować tragiczny przebieg choroby, podczas gdy prawoskrętna jej postać takich skutków nie powoduje.

Asymetrycznie zobrazowana przez Dostojewskiego „cielesność Iwana” jako efekt „nadmiaru” (przerostu) własnego „ja” – podstawy własnej, solipsystycznej koncepcji życia, własnych wyobrażeń o życiu, w których wartość bliźniego sprowadza się do przedmiotu manipulacji w imię racji narzuconych przez inteligencję rozumową, czyniąc z niej schron – azyl przed cierpieniem za innych i z tego pułapu oceniając rzeczywistość („bilet” na życie, który zwraca Bogu Iwan), krzyżuje pisarz z innym rodzajem asymetrii, która polega na składaniu ofiary z siebie w imię miłości do bliźniego, służby dla Ty – liczy się nie „Ja” lecz „Ty” (taką postawę reprezentują np.: Alosza, Dymitr, Iliusza Sniegiriow, Grusza). Symbolicznie zatem wyraża postawa Iwana również istnienie zła jako ucieczki od Krzyża w znaczeniu „zawiśnięcia na Krzyżu”, a więc burzy koncepcję zbawczą, którą przynosi łaska Krzyża.

Asymetria, będąc również obserwowalną doświadczalnie cechą w planie ludzkich interakcji (kontakt Ja – Ty), w świecie artystycznym dzieł Dostojewskiego koresponduje z jego metodą realizmu i jednocześnie jest użyteczna (praxis) do wykorzystania w architekturze dzieł pisarza – buduje wprawdzie granice między innościami ale po to, by je przekraczając, łączyć. Nastawienie na podtrzymanie rozróżnialności (asymetria) umożliwia dialog, a więc każdorazowo dynamizuje relacje Ja – Ty, wprowadzając do niej nieprzewidywalne zmiany<sup>16</sup>. Dobro „odzyskane”, rodzące się z asymetryczności zderzeń ze złem, ożywia

<sup>15</sup> Z Ewangelii wynika, że łotr ukrzyżowany po prawicy Zbawiciela jest lepszy od tego po lewicy; na fresku Michała Anioła *Stworzenie Adama* to prawa ręka Boga wlewa życie w lewą rękę człowieka; w apokaliptyce biblijnej na prawicy znajduje się lud odkupiony.

<sup>16</sup> Podobny pogląd, powołując się na dzieło Bachtina – M. *Bachtin, Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 269, wyraża C. Emerson, *Niewspółobecność: czym jest, a czym nie jest*, przeł. M. Adamiak, [w:] *Ja – Inny. Wokół Bachtina. Antologia*, t. 2, pod red. D. Ulicka, Universitas, Kraków 2009, s. 147–148.

w Aloszy duchowe pokłady miłości zdolnej do „zradzania innych” (określenie D. Jastrzębia)<sup>17</sup>. Można zaryzykować stwierdzenie, że gdyby nie było „spotkań w zlu”<sup>18</sup> (np. Aloszy z Rakitinem, Aloszy z Iwanem lub z Fiodorem) prowadzących do konfrontacji z samym sobą i innym, który jest we mnie, a w relacji Ja – Ty z każdym Innym – Drugim, nie byłoby procesu przeobrażania się w żywą ikonę dziecka Bożego, którą nie tyle się jest (na co wskazuje „rdzeń”, który „ma” Alosza), ile każdorazowo trzeba odnawiać w starciach dobra ze złem przez kontakty z Drugim.

Dynamizm uzyskany przez krzyżowanie się perspektyw: zewnętrznej i wewnętrznej, w relacji symetria – asymetria na pierwszy plan w świecie artystycznym dzieł Dostojewskiego wysuwa funkcję asymetrii, odpowiadającą życiu powierzchni prawidłowość dialogizującą i dialektyzującą relacje interakcyjne w stosunkach międzyludzkich, symetrię z kolei w tejsze relacji sprowadza do pojęcia tendencji wyrównawczej, rozumianej jako „naddatek” – „jeden odpowiedzialny za wszystkich” – („ja bardziej niż inni”, mówi Alosza), dla której punktem odniesienia niezbędnym w samookreśleniu się, samoświadomości człowieka jest duchowe centrum nienarzucające się jako przymus – analogon „Powiedzianego” – lecz objawione w „Mówionym”<sup>19</sup>, tzn. w chwili wstrząsu duchowego, związanego z działaniem boskiej ekonomii Opatrzności; objawione w znaczeniu wydobywania, wyjawiania tego, co ukryte jest dla bohaterów Dostojewskiego wydarzeniem przenoszącym bohaterów w nową sytuację, która może się stać tropem prowadzącym do osiągnięcia duchowej równowagi pomiędzy miłością wychodzącą do Drugiego („za” Drugiego) a „wsobnością”. Równowaga ta wypełnia się w wolności przez akt wyboru wzięcia na siebie dobrowolnie Krzyża „Innego”: krzyż ojca bierze na siebie Iliusza, rodziny Karamazowów – Dymitr, młodego pokolenia – Aleksy, nawrócenia Rodiona – Sonia; analogiczną funkcję pełni gest wymiany krzyży przez Myszkina i Rogożyna oraz ofiarowanie krzyżyka Rodionowi przez Sonię, która otrzymała go od Lizawiety. Działania owe prowadzą do wewnętrznego piękna bohatera i w kontekście praxis chrześcijańskiej muszą przerodzić się w czyn owocujący powszechnym dobrem, które zmienia świadomość w relacji Ja – Ty i transformuje ją na działanie społeczne.

Jeżeli droga bohatera jest zgodna z jego wolą i sumieniem, i jest zjednoczona z łaską, dialog odkrywający przeciwstawne racje – dysharmonijną wewnętrzną niespójność celów bohaterów, pomieszanie wartości – przyjmuje wymiar dialogu prawdziwego, jako owocu ożywienia przez duchowy wstrząs

<sup>17</sup> D. Jastrzęb, *Duchowy świat Dostojewskiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 101.

<sup>18</sup> Określenie A. Rażny, *Fiodor Dostojewski, filozofia człowieka a problemy poetyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1988, s. 66-nn.

<sup>19</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. E. Kowalska, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1998, s. 35, 232.



ukrytego w bohaterze obrazu ikony dziecka Bożego i wymaga rozpoznania tego samego obrazu w Drugim. Rozpoznanie to dokonuje się w oparciu o perspektywę wewnętrzną, otwierającą świadomość na tożsamość wspólnego im etosu Piękna, Dobra i Prawdy – wartości adekwatnych do życia w duchu Chrystusowym, a więc takich, które są ponad podziałami dotyczącymi racji cząstkowych ucieleśnianych przez bohaterów – nosicieli różnych idei. Na tym poziomie relacji etycznych postawa wychodzenia ku Innemu (*wnienachodimos't*) jako postawa chrześcijańskiej praxis realizuje się działaniem w przestrzeni cielesnej, odniesionej do innych egzystencji – braterskim byciem z innymi i dla innych, a nigdy nie w izolacji; staje się wyrazem obdarzania Drugiego tym, co honorując odmiennosc, łączy, czyli bezinteresownego obdarowywania miłością, zrozumieniem i akceptacją osoby Drugiego jako tożsamej ze mną („kochaj bliźniego swego, jak siebie samego”) i w łączności z Chrystusem. Właśnie taką postawę realizuje Aleksy w czynach chrześcijańskiej praxis, dorastając w ten sposób, jak się wydaje, do „bycia pięknym człowiekiem”. Całościowa „realizacja” – jego jako osoby w rozumieniu personalizmu chrześcijańskiego – wychodzi poza jednostkę i uzyskuje pełnię obrazu dopiero w pracy na rzecz innych; pracy „przynoszącej owoce”, tj. założenie nowej wspólnoty młodych opartej na szczęśliwych związkach międzyludzkich – zaczątku (ziarnie) urealnijającej się idei sobornosti<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> И.А. Есаулов, *Категория соборности в русской литературе (к постановке проблемы)*, [w:] *Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Сборник научных трудов*, под ред. В.Н. Захарова, Петрозаводск 1994, s. 32-60.