

داستانایو فسکی و دین

مالکوم وی. جونز
ترجمه ضیاء تاج الدین

داستانایو فسکی، رمان نویسی مسیحی بوده، پرخی خوانندگان این نکته را بیان ساده حقیقی انگار می پندارند، اما سایر خوانندگان آن را به انکار همه جنبه های نو و پرخوردار از اهمیت ماندگار در آثار بی قدهای می کنند. بیکن هر دو دسته در یک مورد اتفاق نظر دارند. داستانایو فسکی در زمان های اوج اعلاناتی دین را با جدیت بر پایه موازین خود دین می پذیرد؛ دین به رغم آنچه در اثر مان های برجسته انجیلی آن دوره مشهور است، دارای جایگاهی حاشیه ای نیست. افزون بر این، مسیحیت در اندکی و آثار داستانایو فسکی درگیر پیگیری شدید با دلائل بازنویس نوع ایجاد شد. در مورد داستانایو فسکی، هیچ یک از این دو دارای ماهیتی عجیب یافته و عاری از تشریح آن گونه که در دوره منگه ویکتوریا مشاهده می شد، نیست. فقط در واپسین سالهای زندگی او به هنگام نوشتن برادران کارآموز بود که داستانایو فسکی توانست با کتابهای از امودی در دفترچه یادداشت خود اعلام کند که با گذر از دوره تردید به ایمان دست یافت ایست و هفت، ۱۸۶۱ در سال ۱۸۴۹، انگار که وی در میدان سیمپسون فسکی اعلام خود را انتظار می کشید. این واژه ها را زمره می کرد؛ اما با مسیح عیشخور خواهیم شد. در سال ۱۸۶۱ اسپینسف متحد با انجمن خشک با وی همخوان شد. دره ای از احوال «فارغ از آنچه پیش از این واپسین دم در باب حیات و معات در ذهن داستانایو فسکی گذاشت. سنگینی واژه های اسپینسف از آن پس به گونه ای هرگز وی را رها نساخت.

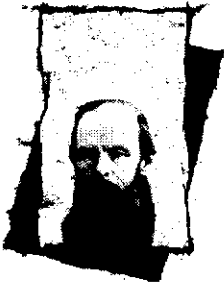
بنابر این، بیشتر اختلاف نظرها در باره میراث دین از نگاه داستانایو فسکی معطوف به نسبت



پروگرام علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پیشہ کار جامع علوم انسانی

ایمان به بی‌ایمانی در ادبیات داستانی اوست. برخی خوانندگان زندگی و نوشته‌های او را مبین پیروزی روح مسیحیت قلمداد می‌کنند که سرانجام از رهگذر آن ایمان تزلزل‌ناپذیر به تمثال مسیح از گهواره تا گور به وی قوت قلب داد و موجب شد تا در برابر انبوهی از چالش‌های بنیادین که رویاروی زندگی عذاب‌آور خود او و نیز محیط روشنفکری دوره او قرار داشت، سر تسلیم فرود نیاورد. همه این چالش‌ها به گونه‌ای زنده و پرشور در ادبیات داستانی او تبلور یافت. او پس از بازگشت از سیبری و در سالهای پختگی و درایت سودای آن داشت که از رمان‌هایش به مثابه محملی برای مجادله‌ای دینی بهره گیرد که در آن جهان‌بینی مسیحی سرانجام به پیروزی دست خواهد یافت. این سودا در ساختار و درونمایه آثار اصلی ادبی او تجلی یافته است و به نوبه خود درک تام آن جز با قرائت آن بر اساس این پس‌زمینه میسر نخواهد شد.^۲

سایر خوانندگان به رغم اذعان به اینکه داستایفسکی در روزگار فلاکت خصوصاً بر روی سکوی اعدام و اوقات مشقت بار در سیبری در واپسین سالهای زندگی با زهد دینی سنتی تسلی می‌یافت، عظمت او را در توانایی برای گذر به فراسوی این انگاشت‌های تسلی‌بخش و به کارگیری شخصیت‌ها و راویان برای ارائه کشاکش‌های ناگشوده و ناگشودنی روح می‌پندارد که به بیان او «مسائل لعنتی» نام دارند. این دسته از خوانندگان ممکن است با این تردید رویارو شوند که آیا ذهن ناآرام او هرگز به ثبات غایی دست یافت و اگر چنین است آیا این امر اندکی هم با قرائت ما از رمان‌هایش پیوند دارد که اساساً درباره کشاکش و ناگشودگی است. در واقع، گفته می‌شود که داستایفسکی به گونه‌ای چنان مجاب‌کننده و چندگونه از الحاد جانبداری می‌کند که بسیاری از خوانندگان (از جمله شخصیت‌های برجسته ادبی مانند دی. اچ. لارنس، آلبر کامو، و وی. رزائف) ترغیب به این استنتاج شده‌اند که این همان است که او قلباً باور دارد. این خوانندگان بر توان و پایایی تردیدهای دینی داستایفسکی (که تقریباً به مثابه اعتقادات الحادی است) و نیز بر توانایی خلل‌ناپذیر او برای بیان بسیار آتشین و مجاب‌کننده این تردیدها در پایان زندگی‌اش خصوصاً در برادران کارامازوف تأکید می‌ورزند. در مقابل، بسیاری از این خوانندگان معاصر، تصویرگری داستایفسکی در مورد شخصیت‌های دینی و استدلال‌های او را اصلاً مجاب‌کننده نمی‌انگارند. همان‌طور که خود داستایفسکی در اثری دیگر عنوان می‌کند، او «فرزند روزگار خویش» بود (بیست و هشت / ۱، ۱۷۶: نامه پایان ژانویه تا ۲۰ فوریه ۱۸۵۴) و در این عصر



روشنفکران بنیادگرایی که نهایتاً دین را رد کرده بودند، با تکاپوی بسیار از انواع گوناگونی از الحاد علمی جانبداری می کردند. عصر او مانند عصر ما بود و مسیحیت لااقل در بین طبقات فرهیخته در معرض خروج از عرصه بود و یادگار شگفت انگیز فرهنگ عامه دوره ماقبل علم یا گواه اختلال مشاعیر قلمداد می شد.

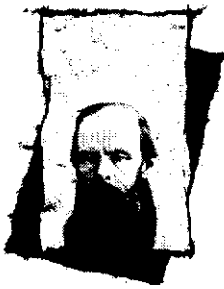
مجادله‌ای غیر بنیادین تر اما به همان اندازه شورانگیز مربوط به سرشت مسیحیت از نگاه داستایفسکی است. آیا این مسیحیت را باید منحصراً روح انسان گرایی اسلاو یعنی راست آیینی آمیخته با ملی گرایی روسی پنداشت که داستایفسکی در واپسین سال‌های زندگی با پافشاری فزاینده به آن اذعان کرد؟ این دیدگاه مورد عنایت برخی خوانندگان ارتدکس است و اکنون مورد بازشناسی داستایفسکی شناسان روسیه در دوره پس از شوروی است. آیا مسیحیت در رمان‌های او اساساً از نوع فرقه‌ای و حتی ارتدادآمیز است که هنوز دارای نشانه‌هایی از سوسیالیسم مسیحی دوره جوانی اوست که دینی با نشانه‌هایی اندک از خدا، الهیات، احکام جزمی، آیین عشای ربانی ارتدوکس، و در واقع رفتن به کلیساست؟ آیا این مسیحیت حتی حاکی از تحولات بنیادین در روحانیت و الهیات مسیحی در نیمه دوم سده بیستم نیست؟ فارغ از هر رویکردی که اتخاذ کنیم، مسیحیت داستایفسکی سهم چشمگیری در فعالیت روشنفکرانه‌ای دارد که رمان‌های او از خواننده می طلبد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

گرچه در روزگار داستایفسکی، مسیحیت در خانواده‌های تحصیلکرده روسی (مانند خانواده تولستوی و تورگنیف) معمولاً خارج از عرصه بود، اما بی تردید وضعیت در خانواده داستایفسکی چنین نبود.^۳ داستایفسکی در خاطرات یک نویسنده (۱۸۷۳) حکایت می کند که در یک خانواده زاهد روسی دیده به جهان گشود و از اووان کودکی با تعالیم مسیحیت آشنا بود (بیست و یک، ۱۳۴؛ بخش ۱۶). این دو عامل، یعنی خاطرات دوره کودکی و محیط خانوادگی زاهدانه، برای او اهمیت حیاتی داشت. در دوره کودکی از او خواسته می شد تا دعاها را در حضور مهمانان از بر بخواند. برادرش آندرنی نقل می کند که آنان یکشنبه‌ها و در روزهای مقدس و در شب قبل از آن با خواندن دعای مغرب همواره در مراسم عشای ربانی کلیسا شرکت می کردند. این کلیسا متصل به بیمارستان مسکو بود که پدرشان پزشک آنجا بود.^۴ والدین داستایفسکی از گروهی نبودند که به طور سنتی اعمال دینی را بجا می آوردند.

آندرنی می‌گوید که آنان خصوصاً مادرشان به شدت متدین بودند. هر رخداد چشمگیر در خانواده آنان نشان از اعمال دینی متناسب با آن داشت، و داستایفسکی تعالیم دینی را از خادم کلیسای بیمارستان آموخت. او در خاطرات یک نویسنده در اوت ۱۸۷۷ توصیف می‌کند که چگونه تخیلاتش پیش از یادگیری خواندن مشحون از رخدادهایی راجع به زندگی قدیسان (بیست و پنج، ۲۱۵) بود که مظهر پارسایی، شفقت، دردمندی، خضوع و ایثار مسیحایی بودند. این تصورات با سفر سالانه خانواده برای زیارت صومعه تثلیث سنت سرگیوس در شصت مایلی مسکو جان تازه‌ای می‌گرفت. این رخدادهای عمده خانوادگی تا ده سالگی در زندگی داستایفسکی استمرار یافت. او در نامه‌ای به ای. ان. مایکف به تاریخ ۲۵ مارس ۱۸۷۰ ادعا می‌کند که دارای نظراتی صائب در مورد صومعه هاست، زیرا از کودکی با آنها آشنا بوده است (بیست و نه، ۱/، ۱۱۸). در زندگی نامه‌های داستایفسکی نیز هرگز این نکته از قلم نیفتاده است که مادرش خواندن ترجمه روسی کتاب اصول دینی سده هجدهم آلمان با عنوان صدو چهار داستان دینی از انجیل عهد عتیق و انجیل عهد جدید برای کودکان^۵ اثر یوهانس هوبنر، را به او آموخت. این همان کتابی است که در آخرین رمان داستایفسکی، زوسیما پیر در دوره کودکی آن را مطالعه می‌کرد (چهارده، ۲۶۴؛ کتاب ۶، بخش ۲). این کتاب که باید آن را از بر می‌کردند، از این حیث اهمیت دارد که شامل بسیاری از داستان‌های انجیل مانند داستان هبوط در باغ عدن، داستان ایوب و داستان برانگیختن لاتساروس است که بعدها نقش عمده‌ای در رمان‌های داستایفسکی ایفا کرد. شاید داستان آلام نابحق ایوب و عصیان او علیه خداوند (که داستایفسکی آن را در پیوند با زوسیما می‌داند و پاسخی تلویحی به عصیان ایوان کارامازف است) دارای عمیق‌ترین تأثیرات بر داستایفسکی بود. داستایفسکی این داستان را به تنهایی در هشت سالگی و دیگر بار در پنجاه و پنج سالگی یعنی به هنگام نوشتن جوان خام و برادران کارامازف مطالعه کرد (بیست و نه، ۲/، نامه ۱۰ ژوئن ۱۸۷۵).

همچنین در دوره کودکی بود که داستایفسکی پی برد مردم روسیه با معنویتی عمیق پیوند دارند. داستان دهقانی به نام مارنی که فیودر جوان را به هنگام فرار از یک گرگ خیالی نجات داد، داستان مشهوری است. مهربانی حیرت‌انگیز این مرد در موقع کشیدن صلیب بر کودک تسکین‌یافته اثری ماندگار بر خاطره داستایفسکی برج گذاشت. او این داستان را در خاطرات یک نویسنده در فوریه ۱۸۷۶ (بیست و دو، ۵۰-۴۶) حکایت کرد. خاطرات دوره کودکی همان گونه که در برخی از شخصیت‌پردازی‌های داستایفسکی برجستگی



یافته است، برای وی اهمیتی بسیار داشت. برای نمونه، آلیوشا کارامازف در پایان رمان می‌گوید که مردم چه بسیار از تحصیل سخن می‌گویند، لیکن شاید سرآمد همه تحصیلات خاطره زیبا و مقدسی است که از دوره کودکی برجا مانده است (پانزده، ۱۹۵، پسگفتار، بخش ۳).

داستایفسکی در سال‌های ۱۸۳۸ تا ۱۸۴۳ در دانشکده مهندسی ارتش در سنت پترزبورگ دانش آموخت. اوبه سبب عادت‌های معتکفانه و صرف همه وقت آزادش برای مطالعه شهرت یافت. ای. آی. ساولف، افسر دانشکده در آن زمان، خاطر نشان می‌سازد که داستایفسکی شدیداً متدین بود و به دقت همه تکالیف کلیسای ارتدکس را بجا می‌آورد. او نسخه‌هایی از چهار کتاب اول انجیل عهد جدید و نسخه‌هایی از کتاب هاینریش چوکه با عنوان لحظه‌های نیایش را با خود به همراه داشت. داستایفسکی همواره پس از خطابه‌های پدر پلوکتف در مورد دین پشت سرش می‌ایستاد و مدت‌ها با او گفتگو می‌کرد. سایر دانشجویان، او را «فاتی راهب» خطاب می‌کردند (دولینین، اف. ام. داستایفسکی در خاطرات همعصرانش، جلد ۱، ص ۹۷). به نظر جوزف فرنک که زندگینامه داستایفسکی را نوشت، یکی از جنبه‌های جالب کتاب چوکه این بود که «تفسیری احساس‌انگیز از مسیحیت را موعظه می‌کرد که مطلقاً عاری از مضمون جزم‌اندیشانه و آمیخته با تأکید شدید بر کاربرد اجتماعی عشق مسیحایی بود» (فرنک، ریشه‌های طغیان، ص ۷۸). این آیینی بود که داستایفسکی فعالانه تلاش می‌کرد تا در دانشکده به آن تحقق بخشد. سرانجام نیز این آیین مورد تکریم همدرسان او واقع شد. بنابراین، با این برهان می‌توان باور کرد که گرایش داستایفسکی به سوسیالیسم مسیحی که خاستگاه‌های آن در اروپای غربی بود، در این زمان آغاز شد. گرچه این گرایش به ظاهر متضمن کاهش اعتقاد داستایفسکی به مذهب ارتدکس بود، اما هماهنگ با شور و شوق عاشقانه او در مورد آن دسته از رمان‌نویسان، شاعران و نمایشنامه‌نویسان غربی بود که او آثارشان را با شوری سرکش می‌بلعید. او برخی از آنان مانند شیلر، هوگو، و جورج سند را در زمره نویسندگان بزرگ مسیحی می‌دانست، و شایان ذکر است که این گونه تلقی منحصرأبرخاسته از ایمان او به مذهب ارتدکس نبود. داستایفسکی به مناسبت درگذشت جورج سند در خاطرات یک نویسنده در ژوئن ۱۸۷۶ نوشت که گرچه جورج سند نمی‌توانست آگاهانه با این اندیشه بنیادین ارتدکس موافقت کند که «در سراسر گیتی توسل به موجودی جز خداوند مایه رستگاری نیست»، اما او در اندیشه و احساس خود با

یکی از تفکرات اساسی مسیحیت یعنی تصدیق شخصیت انسان و آزادی و مسئولیت وی موافق بود. جورج سند که با خدا باوری و ایمانی راسخ به خداوند و جاودانگی جان سپرد، شاید مسیحی ترین زن روزگار خویش بود (بیست و سه، ۳۷).

چندان جای تردید نیست که این واژه‌ها آمیزه‌ای از دیدگاه‌های داستایفسکی در دوره جوانی و دوره کمال است. او در دوره کمال، سوسیالیسم غربی اروپایی را صرفاً گامی زیانبخش و فرسویانه از کاتولیک‌گرایی به سوی سوسیالیسم الحادی تلقی نمی‌کرد (نکته‌ای که وی بعدها با صدای بلند بر آن تأکید ورزید). بلکه آن را بازتاب روشن اندیشه بنیادین ارتدکس می‌پنداشت. این پنداشت ناشی از آن است که داستایفسکی قادر بود اندیشه‌های بنیادین ارتدکس را در هر لولایی بازشناسد، حتی در اروپای غربی که در آن روزگار عاری از زمینه و صیغه ارتدکس بود. در دانشکده مهندسی، شیفتگی او به آثار شیلر، سند، و گروهایی از نویسندگان رومانئیست که در آثارشان به همه خصایل ناب و والا در روحیه انسانی ارج می‌نهادند، دوستی شورمند او را با برژنسکی و شیدلفسکی برانگیخت و مستحکم ساخت. وی در عین حال آثار سایر نویسندگان رومانئیست مانند هوفمان، بالزاک، اوژن سو، و گوته را مطالعه می‌کرد که از جنبه‌های ماوراء الطبیعی و تاریک روح انسان، پیمان فاستی با شیطان، و تلاش حرمت شکنانه برای غصب جایگاه خداوند در گیتی تمجید می‌کردند.^۶

داستایفسکی در سال ۱۸۴۴ برای شروع زندگی مخاطره‌آمیز خود در نقش نویسنده حرفه‌ای از ارتش استعفا کرد، و اندکی بعد دست‌نویس رمان او با عنوان توده فقیر مورد استقبال پرشور و یسریون بلینسکی، مقام ارشد دانشکده علوم طبیعی، قرار گرفت. تقدیر این بود که داستایفسکی مانند همه آنهایی که با او ملاقات می‌کردند، افسون بلینسکی شود. داستایفسکی مدتی مورد تمجید محافل ادبی سنت پترزبورگ قرار گرفت. او سال‌ها بعد از سوسیالیسم پرشور بلینسکی حکایت کرد که از بسیاری جهات با ارزش‌های مورد نظر او سازگار بود. برای مثال، بلینسکی شالوده اخلاقی سوسیالیسم واقعی را تصدیق می‌کرد و خطرات جامعه «لانه مورچه‌ای» را درک می‌کرد. با وجود این، داستایفسکی نقل می‌کند که بلینسکی بر خلاف سوسیالیست‌های تخیلی احساس می‌کرد که باید مسیحیت را نابود کند، زیرا سوسیالیسم او ماهیتی الحادی داشت. داستایفسکی در خاطرات یک نویسنده در سال ۱۸۷۳ از واقعه‌ای یاد می‌کند که بلینسکی در بحبویه نقلی غراً علیه مسیح به داستایفسکی اشاره کرد و خطاب به یکی از دوستان خود گفت: «هرگاه



از مسیح سخن می‌گویم، سیمایش منغص می‌شود، گویی می‌خواهد گریه سر دهد. داستایفسکی می‌گوید که بلینسکی حتی از رنان (که مسیح را کمال زیبایی انسانی می‌پنداشت) فراتر رفت و او را معمولی‌ترین انسان یا در بهترین وجه نیروی تازه‌ای برای سوسیالیسم می‌دانست. داستایفسکی نقل می‌کند که در این زمان فوریه محبوبیت خود را از دست داده بود و جورج سند، کابه، پی‌یر لورو، پرودون و فویرباخ قهرمانان خاص بلینسکی بودند (بیست و یک، ۱۲-۱۸ بخش ۲). کاملاً محتمل است که بلینسکی او را با آثار اشتراوش و اشتیرنر نیز آشنا ساخته باشد. از همان مقاله سال ۱۸۷۳ چنین بر می‌آید که او کاملاً به موضع بلینسکی گرویده باشد که مسلماً شامل الحاد او نیز می‌شد. بعداً در همان سال، او حتی تصور کرد که شاید می‌توانست رهرو نیچائف بی‌مسلك شود (بیست و یک، ۱۲۹، بخش ۱۶). با وجود این، شواهد دیگری مانند گفته‌های دکتر اس.دی. یائفسکی (دولینین، اف.ام. داستایفسکی در خاطرات همعصرانش، جلد اول، ص ۱۶۹). وجود دارد که داستایفسکی را بارها از اواسط تا اواخر دهه ۱۸۴۰ ملاقات کرد. این شواهد آشکارا با شواهد قبلی تناقض دارد، و امروزه اکثر دانش‌پژوهان بر این باورند که از این حیث داستایفسکی با نگاه به گذشته، در مورد تسلیم خویش در قبال بلینسکی غلو کرده است. جوزف فرنک به طرز مجاب‌کننده‌ای استدلال می‌کند که داستایفسکی در محفل بکتف و دوستی با والدین مایکف توانست حامیانی برای دیدگاه‌های پیشرو و اخلاقی - دینی خود بیابد (فرنک، ریشه‌های طغیان، صص ۲۰۱، ۲۱۰).

داستایفسکی به احتمال بسیار در مورد دیدگاه‌های دینی و تقید دینی خود تردید داشت و خود را در تنگنای بین دو امر بایسته می‌دید: تعهد به مذهب ارتدکس و تمثال مسیح از یک سو و خشم از سرکوب طبقات فرودست جامعه از سوی دیگر. این دو گاهی او را به سوی افراط سوق می‌داد، و فشارهای ناشی از آن او را سخت متألم می‌کرد. سرانجام در سال ۱۸۴۹ زمانی که به سبب شرکت در توطئه سیاسی پیتراشفسکی دستگیر شد، اتهام اصلی علیه او قرائت نامه بلینسکی به گوگول در ملاً عام بود. بلینسکی در این نامه گوگول را شماتت کرد که مسیح، مبشر آزادی، عدالت، و برادری را با کلیسای ارتدکس که نوکر استبداد و سرکوب است، یکی پنداشت.^۷ بی تردید، داستایفسکی با این نظر دمساز بود. گرچه او تحت نفوذ بلینسکی کژراهه اردوگاه سوسیالیسم تخیلی و بعدها ارتباط با محفل پیتروشفسکی را در پیش گرفت، اما همواره در مواجهه با برتاختن بر تمثال مسیح حد و

مرزی را مشخص می‌ساخت. هرگز نشد که این تمثال او را به جنبشی عمیق درنیاورد. داستایفسکی به رغم تعهد به تمثال مسیح کماکان خود را در معبر فلسفه‌هایی قرار می‌داد که در بردارنده و مدافع اندیشه‌های الحادی بنیادین بود. افروزن براین، او خود را در مدار این فلسفه‌ها قرار می‌داد. شرکت مکرر او در اجلاس‌های محفل پیتراشفسکی در پاییز ۱۸۴۸ آغاز شد و محلی را برای تبادل نظر تأمین کرد تا وی با اندیشه‌های متفکران برجسته سوسیالیست و ماتریالیست آن دوره مواجه شود. ای. بویس گیسون در این گفته خود محقق است که کتاب فویرباخ به نام سرشت مسیحیت اثری است که باید همواره در بررسی شخصیت داستایفسکی مدنظر قرار گیرد. نکته مورد نظر این نیست که آیا داستایفسکی این اثر را خوانده است یا نه، زیرا همه افراد پیرامون او از این اثر سخن می‌گفتند. به نظر فویرباخ نباید تجربه دینی را نادیده انگاشت، بلکه باید آن را فرافکنی ذهن انسان تلقی کرد.^۸ به همین سان، اینکه بنیادی‌ترین تردیدها در مورد ادعاهای دینی بخشی از سنگ بنای ایدئولوژیک رمان‌های داستایفسکی است، گواه تأثیر عمیق و ماندگار متفکرانی نظیر بلینسکی و پیتراشفسکی و حتی شدیدتر از آن اسپیشنف بر آگاهی خلاقانه داستایفسکی در طی این دوره سازنده از زندگی اوست.

انبوهی از شواهد نشان می‌دهد که داستایفسکی در طی دوره ارتباط با محفل پیتراشفسکی و شاخه‌های آن از خشونت علیه ستم‌دیدگان و محرومان به خشم می‌آمد؛ اما این دال بر این است که او همانند پیتراشفسکی و اسپیشنف، انقلاب از پایین را راه حل این معضل می‌دانست. مع هذا او در ۱۳ آوریل ۱۸۴۹ دستگیر شد. در پی آن، داستایفسکی در قلعه پیتروپل زندانی شد و بازجویی‌هایی توان فرسا از او به عمل آمد. او پس از بهبود شرایط موفق به خواندن و حتی نوشتن شد. او هر آنچه را که در دسترس بود، مطالعه می‌کرد؛ اما چنین می‌نماید که خصوصاً به شرح حال در مورد زیارت از اماکن مقدس و آثار سنت دیمیتری استوف (بیست و هشت / ۱۵۷، نامه ۱۸ ژوئیه ۱۸۴۹) علاقه داشت که شامل نمایشنامه‌هایی با درونمایه‌های دینی در سنت سده‌های میانه بود. او از برادرش خواست تا نسخه‌های فرانسوی و اسلاوی انجیل (عهد جدید و عهد عتیق) را در اختیار او قرار دهد. مع هذا هیچ نشانه‌ای از غوطه‌ور شدن تمام عیار او در دین برای دست کشیدن از اندیشه‌های دنیوی وجود ندارد، زیرا او مصرانه خواستار نسخه‌هایی از یادداشت‌هایی از میهن و آثار شکسپیر بود. نوشته‌های او نیز گواه این امر است؛ در اینجا بود که او قهرمان کوچک را نوشت که فحوای



دینی آن بیش از سایر آثار اولیه او نیست. مع هذا بنا بر گمانه زنی فرنک^۹ شاید این دوره مبین آغاز فرآیندی از مطالعه دقیق کتاب‌های مقدس باشد که طی چهار سال حبس او در قلعه‌ای در اومسک به اوج رسید. در طی این سالها عهد جدید یگانه متنی بود که او می‌خواند.

داستایفسکی به رغم آنچه بر سکوی اعدام به اسپیشنف گفت: «ما با مسیح محشور خواهیم شد». در آن دم روحی آرام نداشت. حکم اعدام غیر مترقبه و تعویق غیر مترقبه آن در واپسین لحظه‌ها ایمان پارساترین قدیسان را در بوته آزمایش قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد که داستایفسکی کماکان امید داشت پس از مرگ جسمانی‌اش حادثه‌ای رخ دهد و به همان اندازه در وحشت از امر ناشناخته بود که از چشم انداز اعدام قریب الوقوع. با این همه، شایسته نیست که بر اساس احساسات داستایفسکی در چنین لحظه‌ای به استنتاج در مورد دیدگاه‌های دینی او بپردازیم. سال‌ها بعد، او تجربیات یک انسان محکوم را بر روی سکوی اعدام به شکل داستان (هشت، ۵۲-۵۱؛ قسمت ۱، بخش ۵) در حکایت شاهزاده میشکین در مورد خانواده اپانچین در رمان ابله به تصویر کشید. صرف نظر از اینکه این تجربیات بازتاب مبسوط تجربیات خود داستایفسکی است یا نه، او بی‌شک قادر بود گزارشی دست اول از این تجربیات ارائه کند. او از آن پس می‌دانست ایمان موضوعی نیست که در حاشیه زندگی و مرگ باشد، بلکه ارتباطی حیاتی با هر لحظه از تجربیات او دارد.

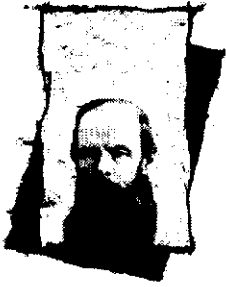
سال‌هایی که داستایفسکی در قلعه‌ای در اومسک گذرانند، تأثیری نازدودنی بر او گذاشت. در تابولسک به هر یک از محکومان مرتبط با جریان پیتروشفسکی نسخه‌ای از عهد جدید به زبان روسی جدید داده می‌شد. این یگانه کتابی بود که در زندان در دسترس آنان بود و لذا یگانه کتابی بود که داستایفسکی طی چهار سال بعد مطالعه کرد. نسخه داستایفسکی از این کتاب برجای مانده است و سراسر حاوی نشانه‌هایی است که او در دوره‌هایی با ناخن دست حک کرده است و بعداً زیر برخی واژه‌ها خط کشیده و حاشیه نویسی کرده است. این نسخه را دانش‌پژوهان خصوصاً پیتر خستا به دقت واریسی کرده‌اند تا نشانه‌هایی را بیابند که نشان می‌دهد چه نکته‌هایی بیش از همه برای داستایفسکی اهمیت داشت.^{۱۰} این یافته‌ها در آنچه ذیلاً ارائه می‌شود، بازتاب یافته است.

نگرش داستایفسکی به زندگی و نیز زندگی معنوی خود او لاجرم بر اثر هشت سال تبعید خصوصاً چهار سال اقامت در قلعه دچار دگرگونی دائمی شد. او از نزدیک با شر رویارو شد و لذا به تخیل‌گرایی شیلری او در دوره نوجوانی ضربه‌هایی مرگبار وارد آمد. او

همچنین موفق به شناخت ذلت شدید مردم روسیه شد و به ارزش معنوی این ملت ایمان آورد. او در خاطرات یک نویسنده در اوت ۱۸۸۰ که در پاسخ به اعتراض‌های گرادوفسکی به خطابه پوشکین نوشته شد، تجربیات خود را در اومسک حکایت کرد و به رویارویی با این نظر منتقدان خود پرداخت که گویا او مردم روسیه را نمی‌شناسد. داستایوسکی می‌افزاید که مردم روسیه دگرباره مسیح را در وجود او جای دادند، مسیحی که نخست در دوره کودکی در خانه پدری با او آشنا شد و سپس با گرویدن به لیبرالیسم اروپایی نزدیک بود او را از دست بدهد (بیست و شش، ۱۵۲). او تأکید می‌کند که کلیسای ارتدکس به رغم همه به اصطلاح کاستی‌ها ایمان مردم را به حقیقت مسیح طی سدها رنج و محنت راسخ ساخت. این امر با سرودهای دینی و دعاها به خصوص دعای سنت ایفریم سوری تحقق یافت که سرآغاز آن «خدا و رب زندگانی ما» و دربردارنده «کل سرشت مسیحیت» است (بیست و شش، ۱۵۱). داستایفسکی از دعا‌های زاهدانه زندانیانی تأثیر پذیرفت که شماره ربانی هرگز در جانشان به خاموشی نگرانید.

داستایفسکی پس از رهایی از قلعه در ژانویه ۱۸۵۴ نامه‌ای به ناتالیا فانویریا نوشت که اکنون شهرت بسیار دارد و ورد زبان‌هاست. ناتالیا کسی بود که داستایفسکی نسخه عهد جدید را از دستان او دریافت کرد.

ناتالیا دمیتریفنا، من از منابع بسیار شنیده‌ام که سخت به دین ایمان داری، اما ایمان تو به دین و آنچه خود تجربه کرده و احساس کرده‌ام مرا واداشته است تا به تو بگویم که لحظه‌هایی در زندگی هست که آدمی چونان «علف خشکیده» عطش ایمان دارد و آن را هم می‌یابد، زیرا حقیقت به گاه مصیبت تالوویی درخشان‌تر دارد. در مورد خود اعتراف می‌کنم که فرزند زمان خویش یعنی فرزند بی‌ایمانی و تردید در این دم و یقیناً تا دم مرگ هستم، و این عطش ایمان عذاب دهشتناکی را برای من به همراه داشته و خواهد داشت. هر چه استدلال‌های متضاد فزونی می‌یابد، این عطش در وجود من شعله‌ورتر می‌گردد. با این حال، خداوند گاهی لحظه‌هایی از آرامش مطلق را به من ارزانی می‌دارد. در چنین لحظه‌هایی است که عشق می‌ورزم و در می‌یابم دیگران نیز به من عشق می‌ورزند. در چنین لحظه‌هایی است که نشانه حقیقت را در خویش می‌پرورانم، نشانه‌ای که برای من هویدا و مقدس است. این نشانه‌ای



بس ساده است: ایمان به این که هیچ امری پالوده‌تر، ژرف‌تر، دلکش‌تر، خردمندانه‌تر، مهیورانه‌تر، و بی کاستی‌تر از مسیح نیست؛ مسیح را نه فقط از این حیث همتایی نیست، بلکه با عشقی رشکمندانه به خود می‌گوییم که نمی‌توان همتایی برای مسیح یافت. حتی اگر کسی بخواهد بر من ثابت کند که حقیقت در بیرون از مسیح نهفته است، من خوش‌تر دارم که با مسیح بمانم تا با حقیقت. (بیست و هشت، ۱، پایان ژانویه تا بیست فوریه ۱۸۵۴)

در باب اهمیت این نوشته برای داستایفسکی در سال‌های بعد بحث‌های زیادی شده است، خصوصاً این فرایینی که او تا دم مرگ فرزند بی‌ایمانی و تردید باقی خواهد ماند. یقیناً داستایفسکی در اواخر دهه ۱۸۷۰ مطلبی در تأیید این فرایینی نوشت. مع‌هذا او هرگز نتوانست این توان را که با افراط‌گرایی در تردید و بی‌ایمانی همذات است در خود فرو نشاند؛ و افرادی که خواهان تأکید بر عمق ایمان او در سال‌های بعد هستند، گاهی این واقعیت را کتمان می‌کنند. این نامه در عین حال گواه سه واقعیت مهم و مثبت است. واقعیت اول این است که داستایفسکی لحظه‌هایی از آرامش معنوی را تجربه کرد. واقعیت دوم این است که به نظر می‌رسد استدلال‌های الحادی به جای تضعیف ایمان داستایفسکی بر عطش ایمان او دامن می‌زد. واقعیت سوم مربوط به تأثیر عظیم تمثال مسیح به مثابه انسانی آرمانی بر داستایفسکی است. این تأثیر بنا بر نظر یکی از شخصیت‌های رمان شیاطین حتی با استدلال ریاضی نیز انکارناپذیر است (ده، ۱۹۸، قسمت ۲، فصل ۱). یقیناً داستایفسکی پس از رهایی و انتقال به سیمیپالاتینسک به یک ارتدکس برخوردار از ایمان کامل‌انگیزی بدل نشد. ورنه حکایت می‌کند که سرگرمی دلپسند آنان در سیمیپالاتینسک این بود که در شب‌های گرم بر روی علف دراز بکشند و به سوسوی میلیون‌ها ستاره در آسمان چشم بدوزند. در این لحظه‌ها بود که آگاهی از عظمت قادر متعال و قدرت مطلق الهی قلبشان را آرام می‌ساخت و آگاهی آنان از بی‌مقداری خویش روحشان را تسکین می‌داد. نظر ورنه حکایت این است که داستایفسکی در سیمیپالاتینسک «نسبتاً زاهد بود، اما به کلیسا نمی‌رفت و کشیشان خصوصاً کشیشان سبیری را خوش نداشت. مع‌هذا او با وجود و شغف از مسیح سخن نمی‌گفت» (اف. ام. داستایفسکی در خاطرات همعصرانش، جلد ۱، ص ۲۵۴). هم چنین شواهدی در دست است که او مشتاق کندوکاو در مورد جنبه‌های فلسفی و روان‌شناختی حیات معنوی و حتی پژوهش در باره

اسلام بود. داستایفسکی در فوریه ۱۸۵۴ در نامه‌ای به برادرش از او تمنا کرد که نسخه‌ای از قرآن، سنجش خرد ناب کانت، و فلسفه تاریخ هگل را برای او بفرستد (بیست و هشت/ ۱۷۳، ۱). تقریباً در همان زمان، ورنانگل حکایت می‌کند که آن دو بر آن بودند که فلسفه هگل و روان کاروس را ترجمه کنند (اف. ام. داستایفسکی در خاطرات همعصرانش، جلد اول، ص ۲۵۰). این شواهد همراه با آنچه ما در مورد علائق فکری داستایفسکی پس از بازگشت به موطنش روسیه می‌دانیم، حاکی از آن است که او مشتاق بود تا مسیحیت را در قالبی گسترده‌تر قرار دهد و راه‌هایی را بکاود که فلسفه پندارگرای معاصر از طریق آن به همعصران او امکان داده بود تا بدون دست کشیدن مطلق از سنت دینی به بازسنجی آن بپردازند. جنبه دیگری از تجربه دینی داستایفسکی در آن زمان در حکایت اس. وی. کوالفسکایا آمده است که بر اساس آن داستایفسکی در سبیری دچار حمله صرع در عید پاک شد و طی آن همانند محمد پیامبر مجاب شد که به راستی از عرش دیدن کرد و به شناخت خداوند نائل آمد (همان، صص ۷-۳۴۶). این تجربیات در حالات شاهزاده میشکین در ابله (هشت، ۱۸۸، قسمت ۲، بخش ۵) تجلی یافته است. داستایفسکی به استراخف گفت: «من طی چند لحظه شادمانی‌ای را تجربه می‌کنم که در شرایط معمول ناممکن است و اکثر مردم شناختی از آن ندارند. من سازگاری تمام عیاری را در خود و در کل جهان احساس می‌کنم و این احساس چنان شدید و خوشایند است که انسان می‌خواهد برای رسیدن به چند لحظه از آن از ده‌ها سال یا شاید از کل زندگی خود دست بردارد» (دولینین، اف. ام. داستایفسکی در خاطرات همعصرانش، جلد ۱، ص ۲۸۱). گرچه شدت و کثرت حمله‌های صرع در داستایفسکی یکسان نبود، اما تا پایان زندگی او ادامه داشت (کاتو، داستایفسکی و فرآیند آفرینش ادبی، صص ۱۳۴-۹۰).

به رغم آنکه داستایفسکی گهگاه از آرامش برخوردار بود و تعهد شورانگیزی به تمثال مسیح داشت، تصویری که ما از بازگشت او به روسیه در پایان دهه ۱۸۵۰ داریم تصویر انسانی آشفته حال و پرسشگر است که در معرض تجربیات عارفانه پر شور و زودگذر قرار دارد و به طور فزاینده‌ای متقاعد می‌شود که روحیه عامه مردم روسیه سرشار از گنجینه‌های معنوی است و غریب‌دگی و جدایی جوانان روسیه (از جمله خود او) از خاک میهن صدماتی را به روحیه روسی وارد می‌کند.

این دیدگاه‌ها در بازگشت داستایفسکی به بخش اروپایی روسیه به شکل‌های مختلف در



ذهن اوقوت یافت. سفرهای او در قاره اروپا، تجربه او در مورد جنبش انقلابی پس از رهایی، مباحثه‌های او با هرتسن در لندن و ایتالیا، و مباحثه‌های او با گریگوریف و استارخف در مجله‌های تایم (ورمیا) و عصر (ایخا) که سردبیری آنها را به اتفاق برادرش میخائیل تا زمان مرگ در سال ۱۸۶۴ به عهده داشت، همگی منجر به آن شد که آموزه‌ای را همراه با همکارانش تدوین کند که «پوچونچستفو» نام داشت. درک این اصطلاح آسان اما ترجمه آن دشوار است. برخی آن را «محافظة کاری میهنی» می‌دانند که هدفش پر کردن شکاف عظیم بین غربی‌ها و اسلاودوستان روسیه پس از اصلاحات بود. داستایفسکی در سال‌های بعد به حلقه اسلاودوستان نزدیک‌تر شد. او به رغم پذیرش ضرورت بهره‌گیری از بهترین دستاوردهای تمدن غرب خواهان بازگشت به ارزش‌های روسی بود و آن را بیش از پیش راهگشای رستگاری مردم روسیه و حتی جهانیان می‌دانست. او همانند اسلاودوستان موعظه می‌کرد که اروپا از مدت‌ها قبل روح خود را به اصول خردگرایی محض، قانون‌پرستی، و فردگرایی فروخته است. این همان روحی است که کلیسای کاتولیک آن را از روم به ارث برد و به مذهب پروتستان و سپس به سوسیالیسم واسپرد که لاجرم به الحاد انجامید. بر عکس، روسیه با آرمان‌های جهان‌شمول و آشتی‌پذیر و نیز توانایی درک سایر ملت‌ها و متحدساختن آنها در ترکیبی عظیم موفق شد درک خود را از اجتماع سازمند به مفهوم ارتدکسی «سوبورنوست» (یگانگی معنوی) حفظ کند. این ارزشها در اثر او با عنوان یادداشت‌های زمستانی در مورد برداشت‌های تابستانی (روایت سفرهای او به اروپا در سال‌های ۱۸۶۲ و ۱۸۶۳)، در سیاست‌های سردبیری دو مجله مزبور، در مقاله‌های منتشر شده در خاطرات زمستانی (سال‌های ۱۸۷۳ و ۱۸۸۰)، و گاهی در زبان شخصیت‌های رمان‌هایش تجلی می‌یافت. این اندیشه‌ها شالوده سخنرانی او در مورد پوشکین در سال ۱۸۸۰ بود که موفقیت شورانگیزی داشت. همین نگرش است که داستایفسکی در زمان نگارش خاطرات زمستانی برای سال ۱۸۷۳ از آن با عنوان «نوزایی اعتقاداتش» یاد کرد (بیست و یک، ۱۳۴؛ بخش ۱۶). خاستگاه ارزش‌هایی که شالوده این دیدگاه را تشکیل می‌داد، سنت کلیسای ارتدکس روسیه بنا بر تعبیر اسلاودوستان برجسته بود و تردیدی نیست که بسط جهان‌بینی منسجم بر پایه ارزش‌ها سهم بسزایی در تثبیت حیات فکری و عاطفی داستایفسکی و احیای حرمت او در جامعه متعالی روسیه ایفا کرد. او در سال بعد به کنستانتین پیدانوستسف، والی شورای مدیره مقدس، و خانواده سلطنتی

تقرب یافت. همان گونه که ملاحظه شد، گرچه داستایفسکی دیگر با اندیشه های انقلابی و لیبرال دمساز نبود، اما خاطرات خوش خود را از نویسندگان رمانتیک اروپا حفظ کرد. او در دوره جوانی آثار این نویسندگان را با ولع خوانده بود.

باید اذعان کرد که اندیشه های اسلاو دوستانه داستایفسکی از نظر او چندان جالب نبود و دلایل موجهی هم برای آن وجود دارد. نخست اینکه این اندیشه ها دارای مایه های پرخاش گرانه، پندآمیز، ملی گرایانه، و گاهی یهودستیزانه است. دوم اینکه این اندیشه ها نشانه ای از اصالت فکری ندارد و به اعتقاد برخی افراد فاقد یکپارچگی فکری است. دلیل دیگر، همان گونه که پیشتر بحث نمودیم، این است که انسان از اظهارات بی وقفه داستایفسکی در مورد عظمت روسیه و شکوه های او در مورد ناتوانی مردم اروپای غربی برای درک این عظمت آزرده می شود (ختسا، فیودر داستایفسکی، ص ۲۸۵). مع هذا مهمترین دلیل این است که به نظر می رسد این اندیشه ها اصلاً مبین جنبه های اصیل و روشنگر در ادبیات داستانی برجسته داستایفسکی نیست و وجه اشتراک اندکی با ویژگی هایی دارد که داستایفسکی را به نویسنده ای با اعتبار جهانی بدل ساخته است. هیچ شخصیتی در رمان های بزرگ داستایفسکی از جمله روایان آنها بر تمامیت فلسفه فردی داستایفسکی مهر تأیید نمی گذارد. حتی شاتف در رمان شیاطین که شخصیتی هم رأی با دیدگاه های داستایفسکی در مورد بسیاری از امور (مانند خداشناسی مردم روسیه، اهمیت اصل زیبایی شناختی، و چشم انداز ظهور مسیح در روسیه) است، نمی تواند خود را متقاعد سازد که به وجود خداوند اقرار کند.

در واقع، آنچه نشانه های ارزشمندی برای درک رمان های داستایفسکی به دست می دهد، ایدئولوژی داستایفسکی در سال های پایانی نیست، بلکه تکاپوی او در سال های اولیه است. البته این نکته شگفت انگیز نیست، زیرا داستایفسکی بارها به خوانندگانش یادآور می شود که موضوع مهم سفر است، نه رسیدن به مقصد. همان گونه که ایپولیت در ابله می گوید:

می توان اطمینان داشت که کریستف کلمب نه فقط واقعاً به هنگام کشف آمریکا بلکه طی فرآیند کشف آن شاد بود. یقیناً شادی او شاید دقیقاً سه روز قبل از کشف دنیای جدید یعنی زمانی به اوج رسید که خدمه شورشی او با نومییدی به اروپا بازگشتند[....] زندگی است که اهمیت دارد؛ فقط زندگی و فرآیند مستمر و جاویدان کشف اهمیت دارد. نه خود کشف. (هشت، ۳۲۷؛ قسمت ۳؛ بخش ۵)

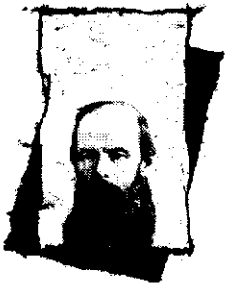


داستایفسکی احساسات مشابهی را در مقاله سال ۱۸۶۱ با عنوان «آقای...بف و مسئله هنر» (همجده، ۹۷) از زبان قهرمان یادداشت‌های زیرزمینی (پنج، ۱۱۸؛ قسمت ۱، بخش ۹، بروز می‌دهد. آنچه در رمان‌های داستایفسکی مشاهده می‌شود، بازتاب فرآیند کشف یا کشف مجدد سنت مسیحی در مواجهه با دهشتناک‌ترین (و شاید شورشی‌ترین) مخالفان آن است. این همان فرآیند بازاندیشی در مورد مسیحیت در گفتمان است که صرف نظر از سلوک معنوی داستایفسکی در رمان‌هایش به فرجام غایی نرسید. در واقع، هنگامی که داستایفسکی به مناسبت مرگ نخستین همسرش ماریا دمتریفنا به ثبت تفکراتش در دفتر یادداشت سال ۱۸۶۴ پرداخت، این استدلال را سنگ بنای باور خود به جاودانگی ساخت. داستایفسکی می‌دانست که دوست داشتن دیگران به قدر خویش بر اساس فرمان مسیح ناممکن است، زیرا نفس انسان او را از این کار باز می‌دارد. از این رو، تصریح می‌کند که فقط مسیح را توان دست یازیدن به این مهم بود و او آرمان جاویدانی است که فرد باید طبق قانون طبیعت برای تقرب به او بکوشد. در زمان ظهور مسیح در قالب جسمانی آشکار شده است که او نمونه تکامل غایی فردیت انسان است. لذا عالی‌ترین بهره فرد از نفس خود نابودی آن و واسپاری تام و فداکارانه آن به دیگران است. در این مقطع است که قانون نفس و قانون انسان‌گرایی محو می‌شوند و در هم می‌آمیزند. مع هذا چنانچه این نکته هدف غایی انسانیت باشد، پس از دستیابی به آن زیستن معنایی نخواهد داشت. لذا فرد در رهگذر تکامل گرا و نافرجام است: «به باور من، چنانچه با نیل به این هدف بزرگ همه چیز رو به خاموشی نهد و نابود شود و به دیگر سخن چنانچه با نیل به این هدف، هیچ حیاتی برای فرد باقی نماند، آن گاه نیل به این هدف بزرگ کاملاً بی معنا خواهد بود. از این رو، آینده‌ای که پیش روست، زندگی لاهوتی است» (بیست، ۱۷۳-۱۷۲، مدخل مورخ ۱۶ آوریل). همان طور که ملاحظه خواهد شد، باور به جاودانگی یگانه اصل در آموزه مسیحیت سنتی است که داستایفسکی همواره بر آن صحنه می‌گذاشت و بر این باور استوار بود که وظیفه معنوی فرد بر روی زمین لاجرم نافرجام خواهد بود.

از این رو، آگاهی دینی داستایفسکی تا اواسط دهه ۱۸۶۰ سمتگیری‌های متعددی داشت. او آشکارا موفق شده بود همه این سمتگیری‌ها را در ایدئولوژی اسلاو دوستی به هم پیوند دهد؛ اما شور و شوق سنجیده‌ای که خصوصاً گاهی در تبلیغ شالوده‌های این ایدئولوژی در سال‌های بعد از خود بروز می‌داد، شاید معیار شکنندگی عمارتی باشد که او بنا نهاد.

هرگاه که نوشتن رمان مطرح می‌شد، او دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی اتخاذ می‌کرد. این دیدگاه‌ها شاید تا کنون در انبوهی از نوشتارگان انتقادی آن چنان که شایسته است توصیف نشده است، اما دارای وجه اشتراک با استعاره کریستف کلمب و خدمه شورشی او در آستانه کشف آمریکاست. زمانی که داستایفسکی می‌گوید مصیبت (از جمله نومییدی معنوی) برانگیزنده ایمان است، به نکته‌ای بسیار چشمگیر در مورد ترکیب ایدئولوژیک ادبیات داستانی خود اشاره می‌کند. گویی همه آثار اصلی او حول چالش بنیادین معاصر در مورد مسیحیت یعنی بیان بی‌ایمانی می‌چرخد و او از طریق نوشته‌ها یا طرح‌هایش می‌کوشد از منظر مسیحیت پاسخ شایسته‌ای به آنها دهد.

اکنون به آثار اصلی او می‌پردازیم. گرچه به دشواری می‌توان به درونمایه‌های دینی در یادداشت‌های زیرزمینی دست یافت، اما معمولاً می‌توان شخصیتی اصلی را ملاحظه کرد که، همانند داستایفسکی، روشنفکری با پرسش‌های غایی فلسفی است. در ظاهر، قهرمان علم‌طغیان علیه اندیشه‌های مترقیانه رایج در دهه ۱۸۶۰ را برافراشته می‌سازد، خصوصاً این اندیشه که آدمیان موجوداتی خردمندند و فقط باید علایق بخردانه و راستین را بر آنان آشکار ساخت تا آن را دنبال کنند، و نیز این اندیشه که آدمیان جزئی از جهان طبیعت هستند که بر اساس یافته‌های علم تابع قوانین آهنین علت و معلولی است و لذا ایمان به آزادی اراده امری فریبنده و کل مفهوم مسئولیت اخلاقی امری واهی است. قهرمان به این اندیشه‌ها اعتراض می‌کند و می‌گوید که خرد فقط جزئی از قوای فکری انسان را تشکیل می‌دهد و به ندرت اعمال او را تعیین می‌کند؛ افزون بر این، انسان‌ها صرفاً از پذیرش آنچه علم در باره واهی بودن آزادی می‌گوید، سرباز می‌زنند. در واقع، حتی اگر جامعه‌ای کاملاً خردگرا تشکیل شود، مردم دسیسه می‌چینند تا آن را سرنگون کنند. قهرمان نیز مشکلات فلسفی عمیق‌تری دارد که به ندرت در باره آنها اظهار نظر می‌شود. یکی از این مشکلات، امکان‌ناپذیری دستیابی به شالوده‌ای پایدار برای یقین فلسفی است. در ظاهر، پاسخ قهرمان در این مورد نیز حمایت بی‌تابانه از اراده فرد است. این موضع موجب شده است که داستایفسکی طرفدار آگزیستانسیالیسم قلمداد شود. با این همه، دلایل متنی و فرامینی نشان می‌دهد که این اعتراض کلام آخر قهرمان نیست. پیامدهای دهشتناک بازی مهار نشده اراده فرد در رؤیای راسکولنیکف راجع به سبیری در جنایت و مکافات و نیز در «سرمفتش» در برادران کارامازف توصیف شده است. ما می‌دانیم که داستایفسکی در ابتدا



بر آن بود تا راه حلی مسیحی برای مسائل مرد زیرزمینی ارائه کند. او این سخنان را در زمان مرگ همسرش یعنی دقیقاً پس از تکمیل بخش اول داستان به رشته تحریر درآورد. بنابراین، شاید این سخنان نشانه‌ای از مفهوم این داستان باشد. مع‌هذا ما فقط با اشاراتی در متن روبرو هستیم که مهم‌ترین آنها این شم قهرمان است که راه حلی بهتر از آنچه در یادداشت‌های او آمده است، وجود دارد و شاید این راه حل مربوط به «حیات زنده» (پنج، ۱۲۱، ۱۷۸، قسمت ۱، بخش ۱۱، قسمت ۲، بخش ۱۰) باشد. این نکته حیاتی در مورد برخورد داستایفسکی با دین را باید به خاطر داشت. این نکته یادآور این سخن مسیح است که «من طریقت، حقیقت، و حیاتم» (یوحنا ۱۴:۶؛ ختسا، داستایفسکی و عهد جدید او، ص ۳۹). این نکته همچنین به ما خاطر نشان می‌سازد که مسیحیت از نظر داستایفسکی بیش از آنچه مجموعه‌ای از باورهای مقرر باشد، «شکلی از زندگی»^{۱۱} است که همه قوای فکری انسان از جمله عطش او برای مقدسات را تمام و کمال مدنظر دارد. «شکلی از زندگی» عبارتی است که استوارت ساترلند با اشاره به سخن ویتگنشتاین وضع کرد. همان گونه که داستایفسکی در یکی از یادداشت‌های خود بیان می‌کند: «فرابینی اناجیل این است که قوانین صیانت نفس و آزمایش علمی به هیچ کشفی نائل نخواهد شد و هرگز انسان‌ها را ارضا نخواهد کرد، زیرا انسان‌ها از حیث اخلاقی نه با ترقی و ضرورت بلکه با پذیرش زیبایی متعالی ارضا می‌شوند»^{۱۲}. چنین می‌نماید که یادداشت‌های زیرزمینی این پرسش را مطرح می‌سازد: چه بر سر روشنفکر دوران ما خواهد آمد که حس خود از تقدس و درک خود از حیات زنده را از دست داده است و خود را بنده اندیشه‌های رایج ترقیخواهانه ساخته است؟ انسان زیرزمینی، پاسخ داستایفسکی به این پرسش است. بدین ترتیب، او به مقابله با چالش‌های سماجت‌آمیزی بر می‌خیزد که رویاروی دین قرار دهد: خردگرایی، فیزیک جبرگرا، خوش بینی تاریخی، اخلاقیات سودگرایانه، اباحه اخلاقی هیچ‌انگاران، و نابسندگی زبان انسان برای نیل به حقیقت معین. با وجود این، داستایفسکی به روش منفی با این چالش‌ها مقابله می‌کند. او پیامدهای این اندیشه و استنتاج منطقی حاصل از آنها را برای فرد و جامعه آشکار می‌سازد و فقط به این اشارت بسنده می‌کند که راه دیگری نیز هست.

در جنایت و مکافات نیز چالش اصلی برای دین از سوی روشنفکر دهه ۱۸۶۰ مطرح می‌شود که با سری پر باد نقش خداوند را (که بعدها داستایفسکی آن را خدا - انسان نامید) بر عهده می‌گیرد و بر این باور است که حق دارد حیات و ممات دیگران را رقم زند، در

مورد سایر انسان‌ها به قضاوت بنشینند، و حتی مسیر تاریخ را تغییر دهد، زیرا او در حقیقت انسانی بزرگ با پیامی نو برای بشریت است. راسکولنیکف به خود می‌قبولاند که چنین انسانی است (گرچه این به منزله ساده‌سازی مفرط و فاحش شخصیت روحی اوست) و مرتکب دو جنایت می‌شود. مابقی رمان دربردارنده رویدادهایی است که توأم با فرآیند تردید در ذات خود و تسلیم غایی در مقابل مقامات است. داستایفسکی نمونه این سرپر باد روشنفکرانه را در هیچ‌انگاران جوان دهه ۱۸۶۰ می‌دید که نه فقط از سودگرایی پست مبتنی بر داروینیسیم اجتماعی الهام می‌گرفتند، بلکه ملهم از کیش ابرمرد بودند که نمونه آن دستاوردهای ناپلئون اول و آرزوهای ناپلئون سوم بود. این رمان همگام با تأکید بر اراده فرد نشان می‌دهد که راسکولنیکف احساس می‌کرد تقدیر در زندگی او نقش دارد. راسکولنیکف به هنگام طراحی نقشه قتل تصادفاً از وجود روسپی جوان سونیا مارملادوا آگاه می‌شود و سرانجام تصمیم می‌گیرد که در مقابل او اعتراف کند. سونیا نخستین شخصیت در بین شخصیت‌های مقدس اصلی در رمان‌های داستایفسکی است؛ شخصیت‌هایی که زندگی آنان نه بر ستیز با زندگی بلکه بر پذیرش آن استوار است؛ شخصیت‌هایی که تجلی سنت «ابله مقدس» هستند و شخصیت آنان نشانه ایمان ساده بر اساس خضوع، شفقت، بصیرت، و ملاحظت معنوی است. شاید مورد آخر بیش از همه برای ذهن غربی دست‌نیافتنی باشد. وی. ان. زاخارف نقش اساسی این اندیشه را در منظومه‌های داستایفسکی از منظومه پراحساس توده فقیر گرفته تا منظومه‌های بعدی نشان داده است. خواننده غربی ممکن است ملاحظت معنوی را معادل احساسی‌گری تلقی کند؛ اما جنبه‌های دیگری در این مفهوم روسی نهفته است: رأفت قلب و برانگیختگی احساسات ملاحظت‌آمیز که غنای عشق مسیحایی را با ستایش و پارسایی برای بیان الطاف الهی درمی‌آمیزد.^{۱۳} سونیا ابداً انسانی آسوده خاطر نیست و ایمانش به آسانی آشفته می‌شود. با این حال، او عامل نوزایی معنوی راسکولنیکف است و با خواندن داستان عروج لازاروس از انجیل یوحنا (یوحنا، ۱۱) برای راسکولنیکف این نوزایی را به جریان می‌اندازد. این داستان بیانگر مفهوم مرگ و رستاخیز و درونمایه عید پاک است؛ و از نظر مسیحیت اسطوره‌ای است که در این رمان به سرنوشت راسکولنیکف از زمان خودکشی معنوی او به هنگام ارتکاب قتل تا آغاز نوزایی حیات معنوی او در سبیری شکل می‌بخشد.^{۱۴} می‌توان همانند راجر کاکس استدلال کرد که این اسطوره واقعاً به کل



این رمان شکل می‌بخشد و از ضدساختار نخوت و عقوبت که خواننده بر اثر عنوان رمان مجذوبش می‌شود، گذر می‌کند. از این رو، اکثر خوانندگان غیر دینی تصور می‌کنند که بدیل دینی آن ناموجه است. کاکس همچنین مدت‌ها پیش از بازشناسی این واقعیت توسط متخصصان روسیه استدلال کرده بود که اناجیل یوحنا (یعنی انجیل یوحنا، نامه‌های یوحنا، و کتاب مکاشفات) خصوصاً تأکید بر اولویت مشیت بر قانون که مورد نظر پل نیز بود، جایگاه خاصی در آثار داستایفسکی داشت. این اندیشه با نگرش روس‌ها به فرد جنایتکار به مثابه موجودی «تیره بخت» و نه مطرود پیوند دارد و سراسر رمان جنایت و مکافات را فراگرفته است. یثیرختسا خاطر نشان می‌سازد که بررسی بخش‌هایی از نسخه عهد جدید که داستایفسکی زیر آنها خط کشیده است، بر اهمیت اناجیل یوحنا صحه می‌گذارد که بر فرمان به عشق و تعریف گناه به مثابه رد مسیح تأکید دارند (ختسا، فیودر داستایفسکی، ص ۲۲۲).

با این همه، الهیات ارتدکس سنتی و کلیسا و لذا مفهوم «سویورنوست» (کلیسا به مثابه اخوت در سایه خداوند) که بعدها برای داستایفسکی اهمیت شایانی یافت، هیچ نقش چشمگیری در این رمان ایفا نمی‌کند. «رستاخیز» راسکولنیکف با تربیت مسیحی او میسر شد (گیسون، دین داستایفسکی، صص ۹۳-۹۲)، زیرا او همانند داستایفسکی خاطرات شورانگیزی از دوره کودکی داشت که ظاهراً با ورود مادر و خواهرش جانی تازه یافت. سونیا و هیچ یک از سایر شخصیت‌ها نمی‌کوشند تا استدلال‌هایی را در مخالفت با الحاد راسکولنیکف مطرح سازند. سونیا نه روشنفکر است و نه قدیس ارتدوکس سنتی. اگر او تجلی نوعی «ابله مقدس» هم باشد، فقط از دورادور این گونه است. او تارک دنیا نشده است و تظاهر به بلاهت نمی‌کند تا نخوت معنوی خود را بپسندد، بلکه به ناچار به روسپی‌گری روی آورده است تا مخارج خانواده‌اش را تأمین کند. تبار او از حیث ادبی شامل نمایندگان «روسپی محض» در سنت رومانیتیک اروپایی است. او شکل دیگری از زندگی را ارائه می‌کند، اما داستایفسکی این شکل‌های بدیل را کنار هم نمی‌گذارد. او شخصیت‌هایی را وامی‌دارد تا بر اساس فلسفه خود با یکدیگر تعامل کنند. همان گونه که ملاحظه خواهد شد، نمی‌توان یقین داشت که کدام فلسفه در چارچوب یک اثر داستانی معین پیروزمند سربر خواهد آورد. ۱۵

شخصیت شاهزاده میشکین در رمان ابله بحث‌های آتشی را برانگیخته است. شاید که

این بحث در صورتی فروکش می‌کرد که ما نمی‌دانستیم داستایفسکی که او را (دیر هنگام طی دو ماه برای تکمیل قسمت اول) همچون «مرد زیار و به مفهوم مثبت» می‌پنداشت، به الگوهای ادبی مانند آقای پیک و یک (دیکنز)، دون کیشوت (سروانتس) و ژان والژان (هوگو) مراجعه کرده بود (بیست و هشت/۲، ۲۵۱؛ نامه اول ژانویه ۱۸۶۸)، و یادداشت‌هایی را بر جا گذاشته که در آنها «شاهزاده» در کنار نام مسیح قرار گرفته است. مع هذا یقیناً میشکین خصوصاً در بخش نخست این رمان با انبوهی از درونمایه‌های مسیحی که برخاسته از عهد جدید و سنت مذهبی روسیه است پیوند دارد. میشکین در داستان‌های طولانی خود برای زنان اpanچین از اناجیل نقل می‌کند که تا حدی ناشی از کودک‌واری و علاقه‌اش به کودکان، دل‌بستگی‌اش به الاغ، داستان ماری، و این نیز ناشی از واقعیت است که او مایل به گفتگو بر اساس تمثیل است. ال. میولر تأکید می‌کند که میشکین تجلی همه خصایلی است که در سعادت‌مندی‌هایی که در موعظه‌ای بر فراز کوه مطرح شده، مورد تأکید قرار گرفته است: او «ضعیف النفس»، سربه‌زیر، بامروت، دارای خلوص قلبی، و میانجی صلح است. به همین سان، او تبلور ارزش‌هایی است که سنت پل (کورینیایی‌ها: ۷-۴: ۱۳) ستوده است (قرنتی‌ها ۷-۴): او هرگز خودپسند نیست و به آسانی نمی‌رنجد، خطایی نمی‌کند، بر معصیت دیگران با پیروزمندی نمی‌نگرد، بر اثر حقیقت به شعف می‌آید، و باور دارد که عشق را توان هم‌اوردی با هر چیزی هست و ایمان، امید، و شکیبایی مبتنی بر عشق را کرانه‌ای نیست. ۱۶ افزون بر این، تجربه دینی میشکین شامل وجه معنوی بی‌بدیلی در ادبیات داستانی داستایفسکی است که شالوده آن حالت صرعی او و فروغ درونی خیره‌کننده‌ای است که لمح‌های از روحش فوران می‌کند و آرامش عمیقی را انتقال می‌دهد که سرشار از وجد و امید موزون و آرام، سرشار از درک علت غایی، ترکیبی از زیبایی و نیایش، و آمیزه متعالی حیات است (هشت، ۱۹۵؛ قسمت ۲، بخش ۵).

در بادی امر چنین می‌نماید که ابله استثنایی بر این قاعده است که رمان‌های داستایفسکی بیشتر به خدمه شورشی کشتی معطوف است تا به کشتیبانی که مهلم از ایمان به چشم‌انداز فراروی خود در افق است. مع هذا گرچه این رمان با معرفی قهرمانی قدیس در شخصیت شاهزاده میشکین آغاز می‌شود، (هم از حیث متن و هم از حیث دانسته‌های ما در مورد تاریخچه پیچیده آفرینش آن) هویداست که نویسنده یا راوی به طور فزاینده‌ای از ترتیب اجزای رمان ناخرسند است. موضوع عجیبی در پایان قسمت اول رخ می‌دهد. گویی نیروی رایشگر، داستایفسکی و



رمانش را به سوی پیکربندی متعارف سوق می‌دهد. زمانی که او قسمت سوم رمان را می‌نوشت، یادداشت‌هایش حاوی تذکاری در حاشیه در مورد توصیف موجز و رسای ایپالیت و اختصاص کل طرح داستان به او بود (نه، ۲۸۰). او پیش از این تذکار در یادداشتی نوشت: «ایپالیت محور اصلی کل رمان است. او حتی بر شاهزاده نفوذ دارد، گرچه اساساً می‌داند هرگز نمی‌تواند او را از آن خود سازد» (نه، ۲۲۷). این حرکتی فوق‌العاده در مورد شخصیتی است که از سایر جنبه‌ها شخصیتی فرعی و حاشیه‌ای می‌نماید و اساساً اندیشه‌ای است که بعدها در طراحی حوادث توسط نویسنده بروز می‌کند^{۱۷}. مع‌هذا این حرکت تا قسمت دوم که در آن تمثالی کاملاً متفاوت و تباهی‌آور از مسیح از طریق نسخه روگوزین از تصویر هولین از مسیح بر روی صلیب ارائه می‌شود، در حاشیه می‌ماند. روگوزین دوست دارد که به تصویر نگاه کند. میشکین هراسان می‌شود و می‌گوید که این تصویر ممکن است فرد را به سوی بی‌ایمانی سوق دهد. بعدها هنگامی که ایپالیت با مرگی قریب‌الوقوع در این رمان رویارو می‌شود، به تفصیل چنین می‌گوید: در اینجا نمی‌توان از این پرسش حیرت‌انگیز رهایی یافت: اگر مرگ چنین دهشتناک و قوانین طبیعت چنین قدرتمند است چگونه می‌توان بر آنها چیره شد؟ چگونه می‌توان بر آنها چیره شده حال آنکه آن یگانه‌ای که در سراسر زندگی‌اش بر طبیعت چیره شد و آن را مسخر خود ساخت نتوانست بر مرگ و قوانین طبیعت چیره گردد...؟ زمانی که به این تصویر می‌نگریم، طبیعت را چونان جانوری عظیم، سرسخته و گنگ و به عبارت دقیق (بسیار دقیق‌تر، اما شاید عجیب‌تر) چونان دستگاهی عظیم با جدیدترین طراحی می‌بینیم که آن موجود والا و گراتقدر را نابخردانه در چنگ خود می‌فشرد، در هم می‌شکند و خون‌سردانه و سنگدلانه می‌بلعد موجودی که به تنهایی همتای کل طبیعت و قوانین آن و کل این کره خاکی بود و شاید اینان جملگی برای ظهور او خلق شده‌اند. (هشت، ۳۳۹؛ قسمت ۳، بخش ۶)

بی‌تردید این خدمه شورش در ادامه رمان ماهیت خود را که مبتنی بر آزمنندی، خودپسندی، تحقیر و مطالبه حقوق است، بر ملا می‌سازند؛ و اگر میشکین چند صباحی با آنان می‌سازد، این فقط در ازای تقدس اوست. وجه مشخص این گذار، حرکت از درون‌نمایه‌های یادآور اناجیل به سوی درون‌نمایه‌های مکاشفه‌ای است. یکی از شخصیت‌ها به نام لیدیف حتی وظیفه تفسیر کتاب مکاشفه را بر عهده می‌گیرد، و روایت دچار تکانه‌ای سرگیجه‌آور می‌شود که میشکین دیگر توان توقف ندارد. اساس زندگی همواره برای او در گستره‌ای ورای دسترس

قرار دارد. وضعیت برای ناستازیا فیلیپوفتا نیز این گونه است. او نیز تمثالی از مسیح را همراه با یک کودک نشان می‌دهد. در این تمثال، نگاه مسیح به نقطه‌ای دوردست در افق خیره‌مانده است و اندیشه‌ای به بزرگی گیتی در چشمان او موج می‌زند (هشت، ۳۸۰، قسمت ۳، بخش ۱۰). شایان ذکر است که در این رمان، تمثال مثبت از مسیح را ناستازیا فیلیپوفتا ارائه می‌کند، نه میشکین. بر خلاف آنچه برخی خوانندگان انتظار دارند، میشکین در پایان روز، مسیح روسی نیست و به «تجدید حیات» هیچ کس توفیق نمی‌یابد؛ در واقع، او به ندرت قدیسی سنتی است. گرچه او تا حد خارق‌العاده‌ای مظهر منش‌هایی (مانند شفقت، بصیرت، خضوع، زیبایی دوستی، رافت قلب و بخشندگی) است که داستایفسکی به شخصیت مسیح نسبت می‌دهد و همچون داستایفسکی دارای نگاهی گذرا به بهشت از طریق حمله صرعی است، اما این نگاه گذرا احساس فلاکت بار محض را در پی دارد که بیشتر مربوط به محمد پیامبر است تا مسیح. همچنین او نمی‌تواند ریشه‌های روسی خود را به خاطر آورد و فقط خاطرات جورواجور از سوئیس پروتستان را با خود وارد رمان می‌کند. افزون بر این، به نظر نمی‌رسد که او مسیحی مؤمن به مفهوم سنتی آن باشد؛ او در مراسم کلیسای ارتدکس شرکت نمی‌کند و سال کلیسای مسیحی را جشن نمی‌گیرد؛ و به نظر می‌رسد که مراسم تدوین ژنرال ابولگین نخستین مراسم ارتدکس است که او تا کنون در آن شرکت کرده است. سایر شخصیت‌ها برداشت‌های متفاوتی از او دارند: از ابله، ابله مقدس، دمکرات و ردل دغلکار گرفته تا شوالیه فقیر پوشکین و دون کیشوت سروانتس؛ اما هیچ یک او را قدیس ارتدوکس نمی‌پندارد. آنانی که مصرانه تمثالی از تقدس ارتدکس را در او می‌بینند، باید از خود بپرسند که آیا او در پایان همان شخصی است که کلیسای ارتدکس روسیه احتمالاً او را قدیس بخواند. با این همه، او موفق می‌شود تمثالی از تعالی را در سایر شخصیت‌ها آشکار کند و نشانه‌ای از واقعیت متعالی ارائه کند که زمان در آن جای ندارد (هشت، ۱۸۹، قسمت ۲، بخش ۵). گرچه تکوین و پردازش شخصیت میشکین را می‌توان پیروزی هنرمندانه و به احتمال قریب به یقین ماندنی‌ترین تصویر از تقدس مسیحی در رمان واقع‌گرا دانست، اما عملکرد او به منزله مظهر فضائل مسیحی و «مرد زیارو به مفهوم مثبت آن» کماکان بحث‌انگیز است. در بین کسانی که از ناکامی او افسوس می‌خورند، برخی آن را به مسیحیت او انتساب می‌دهند و سایرین او را به قدر کافی مسیحی نمی‌دانند (گیبسون، دین داستایفسکی، صص ۱۱۳-۱۱۲). هر دو دیدگاه قابل دفاع است. خود داستایفسکی گمان می‌کرد که به هدف دست نیافته است و این رمان



یک دهم نیات او را برآورده نکرده است (بیست و نه / ۱۰؛ نامه ۲۵ ژانویه ۱۸۶۹). با وجود این، او پرشورترین تجربیات معنوی خود را در این رمان جای داد و بحث در مورد فرآیندهای تاریخی را که در رمان قبلی مطرح کرده بود، به بحث در مورد ماهیت گیتی ارتقا داد.

داستایفسکی سال‌های ۱۸۷۱-۱۸۶۷ را با دومین همسرش، آنا گریگورینا، در اروپا گذراند. همان گونه که گیسون (دین داستایفسکی، ص ۳۸) خاطر نشان می‌کند، می‌توان گفت که داستایفسکی در سال ۱۸۶۹ سرشار از شور دینی بود و کمتر از گذشته به کلیسا بدگمان بود، اما کماکان دغدغه‌های روشنفکرانه داشت. ظاهر او پیشرفتی بیش از پیشکین نداشت، کسی که با اطمینان می‌گفت: «شفقت قانون اصلی حیات آدمی است» (هشت، ۱۹۲؛ قسمت ۲، بخش ۵)، و می‌کوشید خود را متقاعد سازد که «ملحد همواره در مورد موضوعی دیگر سخن می‌گوید» (هشت، ۱۸۴؛ بخش ۲، قسمت ۴). مع‌هذا زمانی که او به روسیه بازگشت، دوستش نیکلای استراخف شهادت داد (و آنا گریگورینا شهادت استراخف را تأیید کرد) که طی اقامت داستایفسکی در خارج، روحیه مسیحی که همواره در جان او جای داشت به ثمر نشست. داستایفسکی پیوسته گفتگوها را به موضوع‌های دینی می‌کشاند. علاوه بر این، طرز سلوک او دگرگون شده بود و از ملاطفت بزرگی برخوردار شده بود که از احساسات متعالی مسیحی حکایت داشت. ۱۸ البته داستایفسکی به روایت سایر شاهدان همواره چنین نبود، ۱۹ بلکه به نظر می‌رسد که سالهای تبعید در اروپا موجب تقویت مسیحیت اسلاو دوستانه در دهه آخر زندگی او شد. دگرگونی چشمگیر دیگری رخ داد که گزیده زیر از یادداشت او در مورد رمان شیاطین روشنگر آن است. مسیح در اندیشه‌های او هویدامی‌شود، امانه به مثابه مظهر کمال حصول ناپذیر در زمین بلکه به مثابه آرمان غایی در هیبت آدمی و به عبارتی تجسم کلام الله در انجیل یوحنا:

بسیاری گمان می‌کنند که برای مسیحی بودن کافی است به آموزه اخلاقی مسیح ایمان داشت. آنچه جهان را نجات می‌بخشد، آموزه مسیح یا آیین مسیح نیست، بلکه ایمان به تجسم کلام الله در جسم آدمی است [...] تنها با این ایمان می‌توان به ربانیت و شعفی نائل آمد که ما را به طور تنگاتنگ به او متصل می‌سازد و قادر است ما را از انحراف از صراط مستقیم برهاند. (بازده، ۱۸۸-۱۸۷)

شیاطین، رمان بزرگ داستایفسکی پس از رمان ابله، تاحدی مبتنی بر برنامه تحقیق نیافته او برای «زندگی گناهکار کبیر» است. این رمان شامل چندین درونمایه دینی، گفتگوهای

برجسته در مورد مقوله‌های دینی، توهمات شیطان، ابله مقدس، و «زن انجیلی» است، اما نقش عمده‌ای در تطور دینی او ندارد. تردیدی نیست که خدمه شورشی در این مورد سلطه دارند و لذا شگفت‌آور نیست که بسیاری از درونمایه‌های دینی مثلاً در قسمت‌های بعدی ابله دارای خصلت مکاشفه‌آمیز است. داستایفسکی به ساختار مورد پسند خود رجوع می‌کند که در آن شخصیت اصلی به بیان شکلی از الحاد و اباحه اخلاقی فلاکت‌بار می‌پردازد یا دیگران را ترغیب به بیان آن می‌کند. گرچه این رمان ملهم از رویداد فرعی مربوط به نیچائف است و نیچائف در شخصیت پتر ویرخوونسکی تجلی می‌یابد، اما شخصیت اصلی استاوروگین است. داستایفسکی در یادداشتی که یادآور یادداشت او در مورد ایپالیت است، چنین نوشت: «همه چیز در شخصیت استاوروگین نهفته است. استاوروگین همه چیز است» (یازده، ۲۰۷).

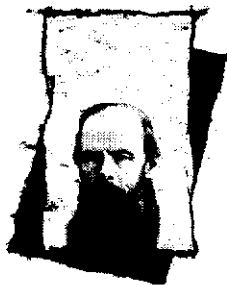
در واقع، همان‌طور که این رمان نشان می‌دهد، استاوروگین نه فقط الهام‌بخش اندیشه‌های ویرخوونسکی بلکه اندیشه‌های شاتف و کیرلیف است. خود او هرگز هیچ کاری را شایسته انجام نیافته است و حتی قادر نیست توجه خود را مدتی معطوف به کاری کند. در فصل سانسور شده‌ای به نام «پیشگاه تیخون» که او در پیشگاه اسقف تیخون در صومعه محلی به گناهان خود اعتراف می‌کند، از تیخون می‌خواهد قطعه‌ای از کتاب مکاشفات را نقل کند که در آن «کم اشتیاقان» تقیب می‌شوند (کتاب مکاشفات: ۱۶-۱۴:۳). این همان استاوروگین است. تیخون اعلام می‌کند که جایگاه ملحد مطلق از حیث سلسله مراتب در رده‌ای ماقبل ایمان کامل قرار دارد، اما استاوروگین حتی چنین جایگاهی ندارد. مع هذا شورمندی‌های گذرای او موجب تربیت مریدان پرشور شده است. بر اساس رویکرد داستایفسکی به دین، شاتف و کیرلیف مهمترین شخصیت‌ها از این دست هستند. همان‌گونه که قبلاً خاطر نشان شد، شاتف که تجسم برخی از خصایل فردی شخصیت‌های مقدس مورد نظر داستایفسکی است، با برخی از اصول آیین اسلاو دوستانه او دمساز است؛ او خصوصاً این اعتقاد خود را ابراز کرد که اصل زیبایی شناختی در امور انسان بسیار مهم‌تر از دانش و خرد است. مردم روسیه مردمی خداشناس هستند، و ظهور دگرباره مسیح در روسیه روی خواهد داد. مهم‌تر از همه اینکه او به زبان خود این اندیشه داستایفسکی را بیان می‌کند که انسانیت با نیرویی هدایت می‌شود که منشأ «اشتیاق سیری‌ناپذیر و مستمر برای رسیدن به هدف غایی و در عین حال انکار آن است» (ده، ۱۹۸،



قسمت ۲، فصل ۱). مع هذا گرچه شاتف به این امور اعتقاد دارد، اما فقط می تواند اذعان کند که به خداوند ایمان خواهد داشت. چنین می نماید که شاتف به منزله تجلی آیین اسلاودوستی داستایفسکی با مانعی مهم رویارو می شود. یقیناً گیسبون در این گفته خود محق است که گفتگوی بین شاتف و استاوروگین نشان می دهد که داستایفسکی پس از کندوکاو بی امان در مورد پیشرفت دینی خود درمی یابد که این پیشرفت ها پوشالی است (دین داستایفسکی، ص ۱۴۲). گرچه کیریلف سرگشته به نظر می رسد، اما الحاد خود را جانگیرانه اعلان می کند. تصویر او از جهان بی خدا به دلگیری جهان ایپالیت است و ظاهراً بازتاب گفتگوی خود داستایفسکی با اسپیننف بر روی سکوی اعدام است. در این تصویر، مسیح که کل این کره خاکی بدون وجود او جنون مطلق بر پایه دروغ و «نمایش چندگانه شیطان» است، خود قربانی خیال باطل می شود؛ بهشت یا رستخیزی در کار نیست (ده، ۴۷۰، قسمت ۳، فصل ۶). کیریلف نیز همچون میشکین دارای حالات صرعی است. او نیز به طور گذرا هماهنگی جاویدان را به مفهوم تام آن احساس می کند و چنان شور دل انگیزی در مورد کل طبیعت و حقیقت دارد که جاننش را فدای آن می کند؛ اما این تجربه ای بیگانه با حیات مادی است که در آن مردم در رنج و هراس هستند و کیریلف آن را به مثابه رسالت مسیحاگونه خود می داند تا با جانفشانی نشان دهد که اگر خدایی نباشد، آنگاه همه چیز مربوط به اراده آن فردی است که می تواند با نثار جان خود به بارزترین شیوه ممکن بر رنج و هراس چیره گردد (ده، ۴۷۰، قسمت ۳، فصل ۶).

چنانچه دیدگاه های دینی شاتف و کیریلف کاستی های ویرانگری داشته باشد، همین مطلب ممکن است در مورد استفان ویرخوونسکی، پدر هیچ انگار جوان و استاد استاوروگین صادق باشد. او نیز در روزهای پایان زندگی از سرتافاق به فراز اصلی کتاب مکاشفه برمی خورد و از خواندن آن به شوق می آید. او همراه با آن فرازی از انجیل لوقا را در مورد خوک گادارایی بر می خورد که راوی داستایفسکی از آن در کتیبه او بهره می گیرد (انجیل یوقا ۳۷ - ۸:۳۲). گفته می شود که استاوروگین «آنگاه که به چیزی ایمان دارد، ایمان ندارد که به آن ایمان دارد، و آنگاه که به چیزی ایمان ندارد، ایمان ندارد که به آن ایمان ندارد» (ده، ۴۶۹، قسمت ۳، فصل ۶). مع هذا بر خلاف او، ورخوونسکی ارشد درمی یابد که مشکل اصلی او این است که حتی به آنچه به دروغ می گوید، ایمان دارد (ده، ۴۹۷، قسمت ۳، فصل ۷). تقریباً بدیهی است که این تفکرات، اعتبار همه نظام های فکری

را با تردیدی بزرگ مواجه می‌سازد. شاید سؤال شود که چرا داستایفسکی باید شکل‌های مختلف ایمان نامتعارف دینی را با چنین تفصیلی در زمانی مطرح کند که به ظاهر مبتنی بر رویدادهای سیاسی فاقد مضمون آشکار دینی است. پاسخ به این پرسش این نیست که داستایفسکی تصور می‌کرد رویدادهای سیاسی و توأم با آن سرگشتگی معنوی و اخلاقی پیامد جنبی و اجتناب‌ناپذیر جامعه‌ای است که «اندیشه الزام آور» و ایمان به تمثال مسیح را از دست داده است، گرچه وضعیت این گونه بود. علت آن کشمکش خود او با این مسائل لعنتی بود و رمان‌های او بازتاب اجتناب‌ناپذیر این فرآیند است. این نکته حتی در مورد جوان خام صادق است که رمان بزرگ ماقبل آخر اوست. گرچه در این نوشتار کوتاه نمی‌توان به آن پرداخت، اما همان‌طور که گیسون خاطر نشان می‌سازد، این رمان نه فقط شامل بحث‌های دینی جالب است، بلکه شخصیت‌های آن بر خلاف رمان‌هایی مانند ابله مطالبی را از کتاب مقدس نقل می‌کنند (دین داستایفسکی، ص ۱۵۳). افزون بر این، ناپردی راوی (ماکار) و مادر واقعی او (سوفیا) مظهر برداشت مثبت از دین دهقانان هستند که بدیل آن را در سایر آثار داستانی داستایفسکی که در آنها ملاحظت معنوی جایگاه برجسته‌ای دارد، نمی‌توان یافت. این رمان درونمایه عجیبی را دنبال می‌کند که نخستین تجلی آن را می‌توان در اعترافات استافروگین یافت (یازده، ۲۲ - ۲۱). این درونمایه بعداً به دو شکل در جوان خام (سیزده، ۲۹۰، ۳۷۹ - ۳۷۴؛ قسمت ۳، فصل ۱، فصل ۷)، سپس در داستان «رؤیای مرد مضحک» (بیست و پنج، ۱۱۹ - ۱۰۴)، و نهایتاً در شعر ایوان کارامازف در مورد «بالا آمدگی زمین شناختی» (پانزده، ۸۳؛ کتاب ۲، بخش ۹) پدیدار می‌شود. این درونمایه مربوط به «عصر طلایی» در زمین است. سه تجلی از تجلیات این درونمایه مبتنی بر تعبیر داستایفسکی از تابلوی کلود لورن به نام آمیس و گالاته است که او در نگارخانه درسدن مشاهده کرد. نقطه اشتراک آنها توصیف زندگی ساده شبانی در گذشته دور و در یونان اسطوره‌ای است که بهشتی بر روی زمین است و آدمیان در آنجا در شادی، صلح، هماهنگی، و وفور نعمت زندگی می‌کنند. گیسون همه این متون را با یکدیگر مقایسه و مقابله می‌کند (دین داستایفسکی، صص ۱۶۸-۱۵۴). در «رؤیای مرد مضحک»، بهشت بر اثر رواج دروغ ویران می‌شود. این داستان به جای درونمایه‌های کلیمی از درونمایه‌های باستانی بهره می‌گیرد تا به بازسازی افسانه هبوط بنا بر روایت سفر پیدایش بپردازد. پیامدهای هبوط از معصومیت که در اینجا بازگویی می‌شود، این

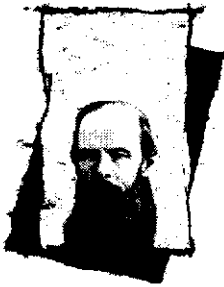


است که زبان آدمی دیگر ابزار معتبری برای بیان حقیقت نیست. در این مورد ما کار دلگاروکی (در جوان خام) در ستایش از خلقت خداوندی در زمان حال گامی فراتر از میشکین برمی‌دارد. میشکین معمولاً دارای احساس بیگانگی از طبیعت است، حال آنکه ماکار اعتقاد دارد هر چیز بمعنای است و بزرگترین معمای همه وجود آن چیزی است که پس از مرگ در انتظار ماست (سیزده، ۲۹۰، قسمت ۳، فصل ۱). واژه‌ای که ماکار را در ذهن تداعی می‌کند، «بلاگوبرازی» (شکل درست) است. آنچه ماکار باید ارائه کند، فلسفه تجریدی زندگی یا تأمل در باب وضعیت فلاکت بار ایبالیست یا کیریلف بر اثر الحاد نیست؛ بلکه «شکل دیگری از زندگی» است که در آن نمونه زندگی جاویدان در این دنیا تجربه می‌شود.

آخرین رمان داستایفسکی از بسیاری جنبه‌های مهم، رمانی بی بدیل است؛ اما او خود بارها شهادت داد که آرزو می‌کرد رمان برادران کارامازف محملی برای اثبات حقانیت مذهب ارتدکس باشد. تردیدی نیست که او مطالعات و پژوهش‌های میدانی خود را با چنان تفصیلی انجام داد که بتواند تصویری واقعی از زندگی در صومعه ارتدکس به دست دهد. دیدار او از صومعه‌ای در آبتینا پوستان در تابستان ۱۸۷۷ همراه با ولادیمیر سولوفوف جوان در نیل به این هدف نقش داشت و با مطالعه وسیع متون دینی کامل شد. بی تردید در این نوشتار مجمل نمی‌توان حق مطلب را در مورد غنای بافت دینی این رمان ادا کرد. این رمان دربردارنده بسیاری از درونمایه‌های مکاشفه‌ای است که در رمان‌های اولیه او مشاهده کرده‌ایم. پیوند زندگی مسیحی با احساسات لطیف معنوی مانند شفقت، خضوع، زیبایی، معصومیت، عدم داورگیری، و عشق به همسایه همراه با تلمیحاتی در مورد تجلی و..... جملگی در این رمان وجود دارد. به نظر می‌رسد خطابه زوسیما برای مدعوین آنگاه که دوئل را به پایان می‌برد (چهارده، ۲۷۲، کتاب ۶، بخش ۲)، سرود ستایش از خلقت خداوندی و بازتاب سخنان ماکار باشد. با استدلال می‌توان نشان داد که درونمایه عید پاک (که در کتیبه برگرفته از انجیل یوحنا ۱۲:۲۴ تجلی یافت) ساختار کل رمان را رقم می‌زند. مجادله ضددینی مستدل در فصلی با عنوان «شورش» و «سرمفتش» به تنهایی الهام‌بخش انبوهی از مقاله‌ها و حتی کتاب‌ها بوده است و توجه الهیون کاتولیک، پروتستان، و ارتدکس و نیز فیلسوفان دین را به خود معطوف ساخته است. این امر تا حد کم‌تری در مورد شخصیت زوسیما و «انجیل» او مصداق دارد که طبق برنامه داستایفسکی برای رد دیدگاه‌های سرمفتش طرح‌ریزی شده بود. البته اهمیت دینی این رمان محدود به

این فصل‌ها نیست. هر سه برادر (ایوان، آلیوشا، و دیمیتری) در این گفتگو نقش دارند، درست همان طور که فیودر کارامازف، میوسف، اسمردیاکف، راکیتین، و راهبان این نقش را به طور نیمه تقلیدی در صومعه محلی ایفا کردند.

به طور خلاصه اساس مجادله دینی در اینجا نیز معطوف به خدمه شورش است که نماینده آنها روشنفکر جوانی به نام ایوان کارامازف است. او با واگویی سخنان مشهور بلینسکی در رد هگل که در نامه‌ای به بوتکین اظهار داشت، برای برادرش آلیوشای خام مجموعه کاملی از اتفاقات را در مورد قساوت علیه کودکان روایت می‌کند که از روزنامه‌ها جمع‌آوری کرده بود. سپس نتیجه می‌گیرد که از داوری در مورد وجود خداوند اجتناب می‌کند؛ اما اگر خدایی باشد و این دردمندی تاوان اجتناب‌ناپذیر برای ورود به بهشت باشد، در این صورت این تاوانی سنگین است و او «با احترام مجوز ورود به آن را پس می‌دهد». وی در ادامه به بازگویی اندیشه خود برای شعری روایی می‌پردازد که سرشار از تلمیحات به متون دینی است که در سده شانزدهم در سویل طرح‌ریزی شده است و در آن سرمفتش پیر بر سوزاندن افراد مرتد نظارت می‌کند. ناگاه مسیح پس از انجام اعمال روایت شده در انجیل قدم به این صحنه می‌گذارد. او خود را در سلول مفتش می‌یابد و مفتش بدون اذعان به ناسازگاری عمل سوزاندن انسان‌های هم‌نوع خود با آیین عشق کماکان به تفصیل به توجیه رویه خود و رویه کلیسای کاتولیک می‌پردازد. او این عمل را با تلمیح به داستانی از انجیل در مورد اغوای مسیح توسط شیطان در سرزمینی بایر توجیه می‌کند (لوقا ۱۳: ۱-۴) و نتیجه می‌گیرد که شیطان بحق بود و مسیح به خطا رفت. مسیح به انسانها آزادی داد، اما بار آزادی و آگاهی از لا وجودی خداوند به قدری سنگین است که نه همه مردم بلکه فقط معدودی از نخبگان آن را برمی‌تابند. آنچه مردم واقعاً با اشتیاق طلب می‌کنند، سه اصل «راز»، «اعجاز» و «اقتدار» است که مفتش از اغوای شیطان برمی‌گیرد. به بیان روشن‌تر، مردم خواهان چیزی برای پرستش، ارضای نیازهای مادی روزانه، و اقتدار سیاسی و اخلاقی کلیسا هستند. اینها چیزی است که کلیسا با اصلاح آموزه مسیح ارائه کند. مسیح حق ندارد که بازگردد و در کارها دخالت کند. در شعر ایوان، مسیح پاسخی نمی‌دهد؛ اما پیرمرد را می‌بوسد و اجازه می‌یابد تا آنجا را ترک کند. اهمیت این عمل و در واقع اهمیت کل این شعر را خوانندگان این رمان داستایفسکی به تفصیل مورد بحث قرار داده‌اند و برخی آن را فرایینی درخشان نظام‌های تمامیت‌خواه در سده بیستم می‌دانند که تا حدی در موطن داستایفسکی به وقوع پیوست. یکی از بحث‌ها در مورد «سرمفتش» را راجر کاکس ارائه می‌کند. او با تیزبینی



خاطر نشان می‌سازد که آنچه مفتش واقعا ارائه می‌کند «راز، اعجاز و اقتدار» نیست، بلکه «سحر، رازگونه‌سازی، و استبداد» است (کاکس، بین زمین و آسمان، ص ۲۱۰). گرچه شاید چنین باشد، اما این دو فصل عمدتاً به مثابه استدلال‌های محکم و انکارناپذیر علیه ایمان مسیحی تلقی شده است. نخست اینکه خدایی که این دردمندی را مجاز می‌داند، شایسته پرستش نیست؛ دوم اینکه مسیح اساساً در مورد خاستگاه‌های معنوی ابنای بشر و توانایی آنان بر ایفای نقش موجودات آزاد و اخلاق‌گرا گرافه‌گویی کرده است. داستایفسکی از قوت این استدلال‌ها آگاه بود و نگران بود که مبادا نتواند در بقیه این رمان به طور مؤثر این استدلال‌ها را رد کند. مع‌هذا او قویاً بر این باور بود که رد این استدلال‌ها نه بر اساس استدلال منطقی بلکه به طور غیرمستقیم از طریق همنشینی و تعامل شکل‌های دیگر زندگی صورت می‌گیرد. مبلغان اصلی شکل مسیحی زندگی، برادر ایوان به نام آلیوشا و برادر بزرگش به نام زوسیما هستند.

برخلاف ایوان که از نظم آفرینش نفرت دارد و عنوان می‌کند که در صورت عدم وجود خداوند و فقدان جاودانگی هر عملی مجاز است، زوسیما ایمان به ثمربخشی زندگی سرشار از عشق فعال را در کنار این یقین قرار می‌دهد که هر انسانی مسئول هر چیز و همه چیز است (چهارده، ۲۷۰؛ کتاب ۶ بخش ۲) کل رمان این دیدگاه را در مورد قتل فیودر کارامازف و محکومیت پسرش دمتری آشکار می‌کند. زوسیما بر این باور است که خاستگاه چنین زندگی سرشار از عشق در ورای جهان طبیعت قرار دارد و یقیناً هیچ قرابتی با عشق انتزاعی و الحادی به انسانیت ندارد. اگر فعالانه به هر چیزی عشق بورزیم، هر روزه راز الهی را در امور به طور فزاینده‌ای درک خواهیم کرد (چهارده، ۲۸۹؛ کتاب ۶ بخش ۳).

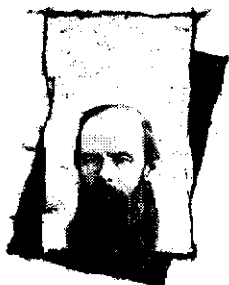
به نظر می‌رسد که ما به راستی آوارگانی در زمین هستیم و بدون تمثال گراتسنگ مسیح در مقابلمان، بایستی همانند نژاد انسان پیش از طوفان نوح هلاک می‌شدیم و راه خود را به کلی گم می‌کردیم. بسیاری از امور در زمین بر ما مکتوم است؛ اما در ازای آن، احساس رازگونه و ارزشمندی از پیوند زنده ما با جهانی دیگر به ما داده شده است که جهانی متعالی و مینوی است؛ و بنیادهای تفکرات و احساسات ما در اینجا نیست. بلکه در جهان‌های دیگر است. به همین دلیل، فیلسوفان می‌گویند که درک ماهیت امور در زمین ناممکن است. (چهارده، ۲۹۱-۲۹۰، کتاب ششم، بخش ۳)

تمثال ارزشمند مسیح که در صومعه‌های روسیه نگهداری می‌شود، یگانه راهنمای معتبر ما در زندگی است. بشر بدون این راهنما خود را نابود می‌کند. برخلاف گلایه ایوان در مورد

دردمندی معصومانه، زوسیما عظمت کتاب ایوب را در کنار گلایه ایوان قرار می‌دهد؛ قهرمان این کتاب به رغم دردمندی ناسزاوار به ستایش خداوند می‌پردازد (چهارده، ۲۶۵-۲۶۴، کتاب ۶، بخش ۲)، اما این دردمندی ممکن است لازمه نیل به شادی باشد.

آلیوشای جوان پس از آنکه هنگام مطالعه داستان عروسی در کانا واقع در جلیله (یوحنا، ۱۱-۲) در کنار تابوت زوسیما به خواب می‌رود، از تجربه‌ای عرفانی برخوردار می‌شود؛ او چیزی را تجربه می‌کند که در قلبش فروزان می‌شود و آن را مملو می‌سازد تا اینکه قلبش از اشک‌های شوقی که از ژرفای وجودش می‌تراود، به درد می‌آید. آلیوشا در این تجربه عرفانی احساس می‌کند که رشته‌های پیوند همه جهان‌های بی‌شمار خداوند در روحش به هم گره می‌خورد؛ چیزی به استواری خود فلک در روحش راه می‌یابد. او بر خاک می‌افتد و با بوسه بر زمین آن را غرق اشک می‌کند. او احساس می‌کند که کسی به دیدار روحش می‌آید و اندیشه‌ای ذهن او را مسخره می‌سازد که تا پایان زندگی با وی می‌ماند. به نظر می‌رسد که سکوت زمین با سکوت آسمان درمی‌آمیزد، و راز زمین بارز ستارگان پیوند می‌خورد (چهارده، ۳۲۸؛ کتاب ۷، بخش ۴). آلیوشا سه روز بعد و در پی فرمان برادر بزرگش صومعه را به قصد زندگی در این جهان ترک می‌کند. این گونه تأکید بر سکوت آسمان را برخی افراد به رگه... در الهیات ارتدکس پیوند می‌دهند که طبق آن ذات خداوند ادراک‌ناپذیر است و حضور خداوند را فقط باید از رهگذر آرامش معنوی و سکوت باطنی احساس کرد؛ تمثال‌های ذهنی مانعی در برابر این آرامش و سکوت است. در همه رخدادها این تأکید با این دیدگاه داستایفسکی سازگار است که زبان انسان قادر به بیان ژرف حقایق نیست (بیست و نه، ۷، ۱۰۲، نامه ۱۶ ژوئیه ۱۸۶۷).

داستایفسکی در نامه‌هایی به ویراستار خود ان. ای. لیویمف و نیز به پیدانوستسف (سی، ۷، ۱۲۲-۱۲۰، ۲۴ اوت ۱۸۷۹) بر نیت خود برای اثبات حقانیت مسیحیت و نگرانی‌اش در مورد ناکامی در نیل به این هدف صحنه می‌گذارد. مع هذا چنانچه رمان برادران کارامازف را منحصراً از این دیدگاه بخوانیم، به دلایل ساختاری و زندگینامه‌ای مشکلی بزرگ خواهیم داشت. نخست اینکه بسیاری از خوانندگان، این رویکرد به خواندن را خلاف شهود می‌دانند. آنان به درستی تصور می‌کنند که نقطه آغاز داستایفسکی «زندگی یک قدیس» نیست، بلکه «زندگی یک گناهکار کبیر» است؛ آنان همچنین از این نکته آگاه هستند که رمان‌های داستایفسکی به گونه‌ای شکل یافته است که هیچ دیدگاه دیگر رجحان ندارد. این رمان را



می توان از دیدگاه ایوان و حتی به طرز سودمندتری از منظری خواند که باختین آن را «رمان چندصدایی» نامید و در آن همه صداها از جمله صدای «نویسنده واقعی» ما را با دنیایی مواجه می سازد که در آن چنین مسایلی نهایتاً ناگشوده و ناگشودنی خواهد بود؛ ما در چنین دنیایی سیر می کنیم، اما هرگز به طور تام به سرزمین موعود دست نخواهیم یافت.^{۲۰}

گرچه دین در برادران کارامازف دارای همسانی تبارشناختی شدید با مذهب ارتدکس از منظر خصلت عام این مذهب است، اما کژروی های چشمگیری وجود دارد که بسیار مورد بحث قرار گرفته است. غالباً بحق اظهار می شود که آیین زوسیما مبنی بر مسئولیت هر فرد در قبال هر چیز و همه چیز، تجلی مفهوم ارتدکسی... است، اما در این خصوص به غایت غیرمتعارف است که زندگی مشترک سنتی کلیسا همراه با آیین عشای ربانی، احکام جزمی، و رعایت متعارف مراسم عبادی و آیین های دینی دارای اهمیتی چنین جزئی است. همان گونه که گیسیون اظهار می دارد، داستایفسکی مسیح را تقدیس می کرد، اما با کلیت الهیات پیوند چندانی نداشت (دین داستایفسکی، ص ۱۴). همچنین همان طور که هاگل، لینه، و دیگران نشان داده اند، تمثال های زوسیما و آلیوشا لاقبل به همان اندازه مرهون الگوهای داستانی اروپایی (مانند ویکتور هوگو و جورج سند) است که مرهون الگوهای قداست ارتدکس. هاگل با این سخن گیسیون موافق است که نهایتاً داستایفسکی در این رمان حتی در مورد خداوند طفره می رود و ترجیح می دهد که عمیق ترین شور دینی را بر پایه ای که در بهترین حالت دارای جنبه ای تزینی از دیدگاه مسیحی است، توصیف کند. البته این سخن بدین معنا نیست که متن دینی این رمان را شاید نتوان با ارجاع به متن مشترک ارتدوکس توضیح داد و غنا بخشید، بلکه صرفاً بدین معناست که متن داستایفسکی ما را با نکته ای کاملاً متفاوت مواجه می سازد. این «نکته متفاوت»، جوانه های ادراک جدید مذهبی است که در خاک ارتدوکس رشد یافته و با آمیزه ای از تمثال های اروپایی بارور شده است، و گاهی ذهن آن دسته از متفکران دینی را به خود مشغول کرده است که با مسائل سده بیستم در چالش بوده اند.

درباره زندگینامه داستایفسکی چه می توان گفت؟ گرچه ممکن است منابع دیگری در دسترس باشد، اما ادبیات داستانی او فی نفسه بهترین گواه آن چیزی است که واقعاً در ذهن او می گذشت. ما شاید به راستی امیدوار باشیم که او زندگی فلاکت بار خود را در مأمَن آرامش معنوی به پایان برد؛ اما خود او همواره اصرار می ورزید که مهم نیست، بلکه فرآیند تلاش برای نیل به آن است. در این مورد باید گفت که این فرآیند اصلاً با آسودگی قرین نبود. اظهار او مبنی

بر نیل به ایمان از رهگذر کوره تردید معمولاً به مثابه اذعان به پیروزمندی ایمان قلمداد می‌شود. مع هذا این اظهار به همین نسبت مربوط به عمق تجربه‌ای است که از تردید برمی‌خیزد. ما دقیقاً تا پایان رمان صدای واقعی روح معذب را در شخصیت ایوان کارامازف می‌شنویم. کسی را توان این نیست که این چنین بنویسد، مگر آنکه روح خود او لااقل در فرآیند آفرینش ادبی دچار چنین عذابی باشد. کسی را توان این نیست که خود را متقاعد به نوشتن چنین مطالبی کند، مگر آنکه این موضوع‌ها در آن لحظه برای خود او از حیث فکری و عاطفی مجاب‌کننده باشد. آری، همان‌گونه که داستایفسکی سال‌ها پیش از آن در نامه خود به فونوزینا خاطر نشان ساخته بود، در چنین لحظه‌های مصیبت‌بار بود که تمثال مسیح در غایت فروزندی بود. با این همه، شاید این نکته معیار واقعی میراث داستایفسکی باشد. آنچه در آن تردیدی نیست، این است که ما در آثار داستایفسکی نابغه‌ای را مشاهده می‌کنیم که با مسایل مربوط به بازاندیشی در مسیحیت در دوره معاصر در چالش است.

۱. به نقل از:

F.N.L'vov, 'Zapiska o dele petrashevtev' (A note on the Petrashevskii affair),
Literaturnoe nasledstvo, vol. 63 (Moscow: ANSSR, 1956), p. 188.

۲. نگاه کنید به:

Donald Nicholl, Triumphs of the spirit in Russia (London: Barton, Longman and
Todd, 1997), pp. 119 - 60

۳. نگاه کنید به:

Joseph Frank, Dostoevsky: The Seed of Revolt, 1821 - 1849 (Priceton University
Press, 1976), pp. 42 - 53; Geir kjetsaa, Fodor Dostoyevsky: A Writer's
Life (London: Macmilan, 1987), pp. 1-18.

4.A.S. Dolinin (ed.), F.M. Dostoevskii v vospominaniikh sovremennikov
(Dostoevskii in the Recollections of his Contemporaries), 2 vols.
(Moscow:khudozhe stvennaia literatura, 1964), vol.1, p. 61.

5. Leonid Grossman, Seminarii po Dostoevskomu (Seminar on Dostoevskii)
(Moscow and Petrograd:GIZ, 1922), p.68.

۶. شرح مبسوط مطالعات داستایفسکی را می‌توان در اثر زیر ملاحظه کرد:

Jacques Catteau, Dostoyevsky and the Process of Literary Creation (Cambridge
Univercity Press, 1989), pp 33-62.

7. V.G. Belinskii, Sobranie sochinenii v torakh (Collected Works), 3 vols.
(Moscow: OGIZ, 1948), vol. 3, p. 709.

8. A. Boyce Gibson, The religon of Dostoevsky (London: SCM Press, 1973), p.10.



9. Joseph Frank, *Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850-1859* (Princeton University Press, 1983), p. 23.
10. Geir Kjetsaa, *Dostoevsky and his New Testament* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1984).
11. Stewart R. Sutherland, *Atheism and the Rejection of God: Contemporary Philosophy and 'The Brothers Karamazov'* (Oxford: Blackwell, 1977), pp. 85-98.
12. 'Neizdannyi' Dostoevskii' (*The unpublished Dostoevskii*). *Literaturnoe nasledstvo*, vol.83 (Moscow: ANSSSR, 1971), p. 675.
13. V.N. Zakharov, 'Umilenie kak Kategorii poetiki Dostoevskogo' (*Spiritual tenderness as a category in Dostoevskii's Poetics*) in Knut Andreas Grimstad and Ingunn Lunde (eds.), *Celebrating Creativity* (Bergen: University 1997), of Bergen, pp. 237-55.

۱۴. نگاه کنید به:

Roger L. Cox, *Between Earth and Heaven: Shakespeare, Dostoevsky and the Meaning of Christian Tragedy* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969), pp. 140ff.

۱۵. برای مطالعه شرحی از راهبردهای روان شناختی که شالوده این تعامل است، نگاه کنید به:

- Malcolm V. Jones, *Dostoevsky after Bakhtin* (Cambridge University Press, 1990), pp. 77-95.
16. L. Miuller, *Obraz Khrista v romane Dostoevskogo Idiot'* (*The image of Christ in Dostoevskii's The Idiot*), in v.n. Zakbarov (ed.), *Evangel', Skii tekst russkoi Literature XVIII XX vekov* (*The Evangelical Text in Russian Literature*), vol. 2 (Petrizavodsk: Izdatel' stvo petrozavodskogo universiteta, 1998), pp. 374 84.

۱۷. نگاه کنید به،

Gary Saul Morson, "Tempics and The Idiot" in Grimstad and Lund (eds.), *Celebrating Creativity*, pp. 108 34.

18. A.G. Dostoevskaiia, *Vospominaniia* (*Memoirs*) (Moscow: Khudozhestvennaia literature, 1971), p. 201.

۱۹. مثلاً مقایسه کنید با روایت تیمافیووا در مورد نطق عتاب آمیز داستایفسکی راجع به ظهور فردی ضد مسیح در ۱۸۷۴ - ۱۸۷۳:

Dolinin F. M. *Dostoevskii v vospominaniiaakh sovremennikov*, vol. 2, p. 17.

یا مقایسه کنید با روایات لسکوف در مورد دفاع عبوسانه، لجوجانه، و ترشروبیانه داستایفسکی از مذهب ارتدکس در مقابل مذهب پروتستان

Leskov, *Sobranie sochinenii* (*Collected Works*), II vols, Moscow: Khudozhestvennaia literature, 1956 8, vol. II, pp. 134 56 N.S.

۲۰. در این نوشتار کوتاه نمی توان بحث جامعی را در مورد سایر شیوه های قرائت جنبه دینی این رمان ارائه کرد. من در اتوری دیگر به این موضوع پرداخته ام. نگاه کنید به:

Malcolm V. Jones, *The death and resurrection, of Orthodoxy in the works of Dostoevskii* in Jostein Bortnes and Ingunn Lunde (eds.), *Cultural Discontinuity and Reconstruction: The Byzanto Slav Heritage and the creation of a Russian National Literature in the Nineteenth Century* (OSLO: Solum Forlag, 1997), pp. 143 67.

همچنین نگاه کنید به:

George Pattison and Diane Oenning Thompson (eds.), *Dostoevsky and the Christian tradition* (Cambridge University Press, 2001).