

Barbara Czarzybon
Uniwersytet Jagielloński

IRRACJONALNOŚĆ NATURY LUDZKIEJ I „CUD WOLNOŚCI”
WEDŁUG FIODORA DOSTOJEWSKIEGO
(WOKÓŁ SIEMIONA FRANKA
ROZUMIENIA HUMANIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO)

„Pomóż mi zrozumieć życie” — oto najistotniejsza prośba, z jaką czytelnik zwraca się do pisarza, gdy sięga po jego książkę¹.

Wolność jest dana człowiekowi od natury i pierwszą troską człowieka jest najszybsze przekazanie jej komuś².

W rosyjskiej myśli literacko-filozoficznej szczególne miejsce przynależy zagadnieniu jednostki ludzkiej. Problem ten został podjęty i — jak się wydaje — najgłębiej opracowany przez Fiodora Dostojewskiego³. Andrzej Walicki pisze, że „zagadka człowieka” stanowi „punkt węzłowy” najważniejszych

¹ W. Rożanow: *Czytając Dostojewskiego (Fragment przedmowy do pełnego wydania dzieł Dostojewskiego z 1894 roku)*. Przeł. Z. Podgórzec. „Literatura na Świecie” 1983, nr 3 (140), s. 15.

² F. Dostojewski: *Aforyzmy*. Wybór i przekład Z. Podgórzec i R. Przybylski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1976, s. 43.

³ Spośród polskojęzycznych prac poświęconych antropologii autora *Zbrodni i kary* przypomnijmy tylko niektóre: L. Budrecki: *Antropologia filozoficzna Dostojewskiego*. „Literatura na Świecie” 1983, nr 3 (140), s. 275–281; K. Nowikowa: *Antropologia Dostojewskiego*. „Logos i Ethos” 2006, nr 1 (20), s. 122–143; A. Rażny: *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1988; D. Jewdokimow: *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza 2009; A. Woźniak: *Gogol i Dostojewski. Od antropologii do bogoczołwieczeństwa*. W: *Słowianie Wschodni: duchowość, mentalność, kultura. Księga jubileuszowa dedykowana profesorowi Ryszardowi Łużnemu w siedemdziesięciolecie urodzin*. Red. A. Rażny, D. Piwowarska. Kraków: Bohdan Grell i Córka 1997, s. 121–125; L. Kiejzik: *Dostojewski i Sołowjow — przyczynek do antropologii filozoficznej tych myślicieli*. „Transformacje” 1993, nr 3–4, s. 120–123.

problemów filozoficznych poruszanych w dziełach wybitnego Rosjanina, do których zaliczyć wypada zagadnienie dobra i zła, a także zagadnienie wolności i konieczności (lub przymusu)⁴. Krótko mówiąc, Dostojewski rozpatruje indywiduum ludzkie w aspekcie jego życia duchowego⁵. Janusz Dobieszewski, współczesny polski badacz twórczości rosyjskiego pisarza, zwraca uwagę na to, że

[...] dzieło Dostojewskiego [...] jest [...] antropocentryczne, choć w jego horyzoncie prześwituje idea bogocześnictwa (a nie człowiekoboskości). Przy czym jest oczywiście u Dostojewskiego tak, że człowiek, pytając o siebie, próbując zdać sobie sprawę z siebie samego, nieuchronnie natyka się na Boga, jednak autor *Braci Karamazow* nie chce pozwolić, by zapomniane zostało, kto pyta; by nie stało się tak, że w którymś momencie, na przykład w obliczu świetności odpowiedzi, znika perspektywa pytania. [...] Tak jak człowiek zawsze natyka się na Boga, tak Bóg zawsze ujawnia się w kontekście ludzkiej subiektywności⁶.

W tym miejscu należy podkreślić, że Bóg w koncepcji Dostojewskiego stanowi w ogóle konieczny horyzont myślenia człowieka oraz myślenia o człowieku⁷.

W stosunku wielkiego prozaika do człowieka właśnie Nikołaj Bierdiajew upatruje jego geniuszu. Twierdzi, że w dziełach Dostojewskiego jednostka ludzka jest wszystkim: „wszystko pojawia się wyłącznie w człowieku,

⁴ A. Walicki: *Dostojewski a idea wolności*. W: tegoż: *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2000, s. 153–154, 203, 205. Por.: T. Obolovitch: *Dostojewski jako metafizyki. Próba metarefleksji*. W: *Metafizyka a literatura w kulturze rosyjskiej — Метафизика и литература в русской культуре*. Red. taż. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2012, s. 169: „Istotnie, Dostojewski wnikliwie ukazuje i analizuje złożoność człowieka, jego sytuacji życiowej, wyznawanych wartości, sumienia; przedstawia nieustannie toczącą się w nim walkę dobra i zła, balansowanie osoby ludzkiej między świadomymi, wolnymi decyzjami a nieuświadomionymi skłonnościami i poruszeniami, raz po raz nadchodzącymi wątpliwościami a niezachwianymi przekonaniem. Interesuje go odwieczny problem cierpienia, zwłaszcza niewinnych (przysłowiowej ‘łezki dziecka’ Iwana Karamazowa), jak też oczyszczenia, osiągnięcia szczęścia poprzez cierpienie (co ma miejsce m.in. w *Zbrodni i karze*), ludzkiej odpowiedzialności, grzechu i kary, namiętnego, czysto zwierzęcego pragnienia życia i nieprzeniknionej tajemnicy śmierci, a w związku z tym — nieśmiertelności, samobójstwa i kary śmierci, nadziei i rozczarowania, ufności i rozpaczy, zgorszenia krzyża i światła zmartwychwstania, diabelskiego buntu i autentycznej ewangelicznej pokory...”.

⁵ „Uważa się mnie za psychologa: jestem tylko realistą w wyższym znaczeniu tego słowa, to znaczy odsłaniem wszystkie tajniki duszy ludzkiej” (F. Dostojewski: *Sentencje*. Wybór i przekład Z. Podgórzec. Białystok: Łuk 1993, s. 53).

⁶ J. Dobieszewski: *Fiodor Dostojewski. Kilka uwag*. W: tegoż: *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*. Kraków: Universitas 2012, s. 96–97.

⁷ M. Polaczek: *Antropologiczne podstawy dialektyki idei w twórczości Fiodora Dostojewskiego*. Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego 2007, s. 104, 111; praca doktorska dostępna w Śląskiej Bibliotece Cyfrowej: <www.sbc.org.pl/Content/11924> (17.02.2013).

wszystko dzieje ze względu na niego”⁸. Bierdiajew głosi nawet coś więcej, a mianowicie odnotowuje, że ten szczególny rodzaj „zatopienia się” w problemie człowieka był przed Dostojewskim właściwie nieobecny. Autor *Zbrodni i kary* nie jest zatem artystą w potocznym tego słowa rozumieniu; Dostojewski — to prawdziwy geniusz-antropolog, wnikający w głębię tajemnic natury ludzkiej i rozpracowujący je, to „eksperymentator, twórca doświadczalnej metafizyki natury ludzkiej”⁹. Emigracyjny filozof pisze o Dostojewskim następująco:

Dostojewski interesuje się człowiekiem w stanie gwałtownego ruchu. Zstępuje do czarnych otchłani i tam znajduje światłość. [...] Biegunowość, antynomiczność prowadzą do głębi natury człowieka. W samej głębi nie ma spokoju, nie ma jedności, jest pełen napiętności ruch. [...] Ruch ogarnia nie tylko powierzchnię bytu, ale także jego głębię. Jest to bardzo charakterystyczne dla antropologii i ontologii Dostojewskiego¹⁰.

Także dla innego przedstawiciela formacji zwanej w literaturze przedmiotu „rosyjskim renesansem religijno-filozoficznym”, Siemiona Franka, Dostojewski jest nie tyle artystą, ile raczej mędrce, gnostykiem, nauczycielem życia¹¹. Człowiek — czy wyrażając się precyzyjniej — prawdziwa istota jedności ludzkiej — jest tym tematem, wokół którego obraca się cała myśl autora *Braci Karamazow*¹². Frank przekazuje, że o ile studia i ocena przez Rosjan spuścizny Dostojewskiego wciąż są nieadekwatne w stosunku do jego geniuszu, o tyle ludzie Zachodu zauważyli oraz docenili jego geniusz właśnie jako myśliciela religijnego ofiarującego określone objawienia ducha ludzkiego¹³.

⁸ M. Bierdiajew: *Obraz człowieka w twórczości Dostojewskiego*. Przeł. S. Chabiera. W: *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa*. Red. J. Dobieszewski. Warszawa: Wydanie Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego 2001, s. 249.

⁹ Tamże, s. 250. Istotę „eksperymentu metafizycznego” bierze na warsztat Monika Polaczek. Autorka dysertacji *Antropologiczne podstawy dialektyki idei w twórczości Fiodora Dostojewskiego* pisze tak oto: „Hipotezy człowieka na temat swojego statusu ontologicznego domagają się jednak weryfikacji i uprawomocnienia. Podmiot dąży więc do ich potwierdzenia na drodze szczególnego eksperymentu, który nazywam eksperymentem metafizycznym. Eksperyment ten jest metodą definiowania się wolnego podmiotu w odniesieniu do Absolutu i za pośrednictwem idei. Idee w relacji człowieka z Absolutem pełnią rolę miary i ‘narzędzia’ pomocnego w definiowaniu. Stosunek człowieka do idei okazuje się miarą jego stosunku do Absolutu i, zarazem, stosunek człowieka do Absolutu mierzy się jego stosunkiem do idei” (M. Polaczek: *Antropologiczne podstawy dialektyki idei...*, s. 4).

¹⁰ M. Bierdiajew: *Światopogląd Dostojewskiego*. Przeł. H. Paprocki. Kęty: Antyk 2004, s. 32.

¹¹ С.Л. Франк: *Вера Достоевского*. W: tegoż: *Русское мировоззрение*. Санкт-Петербург: Наука 1996, s. 353.

¹² Tenże: *Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию дня смерти Достоевского)*. „Путь” 1931, nr 27, s. 72.

¹³ Tenże: *Вера Достоевского*, s. 353–354; tenże: *Достоевский и кризис гуманизма...*, s. 71.

Frank poświęcił Dostojewskiemu kilka ważnych prac. W dalszej części artykułu będę posiłkować się głównie Frankowską interpretacją twórczości Dostojewskiego (mówiąc ściślej: będę bazować na Franka interpretacji zagadnienia humanizmu¹⁴ w myśli rosyjskiego powieściopisarza), obecnej w takich artykułach jak: *Достоевский и кризис гуманизма*¹⁵ (ma on charakter — by tak rzec — okolicznościowy; powstał mianowicie dla uczczenia pamięci 50. rocznicy śmierci Dostojewskiego), *Апостол человечности*¹⁶, *Вера Достоевского*¹⁷, *Из духовной мастерской Достоевского*¹⁸, a także *Легенда о Великом инквизиторе*¹⁹. Dyskutując problem chrześcijańskiego humanizmu Dostojewskiego, wskażę — za Frankiem — na zależność zachodzącą między irracjonalną naturą człowieka i tzw. cudem wolności (чудо свободы). Trzeba wszakże pamiętać, że „kluczem do zrozumienia poszukiwań ideowych Dostojewskiego jest — jak pisze Andrzej Walicki — ogromne zagadnienie narodzin indywidualizmu oraz związana z nim problematyka filozoficzna, ogniskująca się wokół zagadnienia wolności”²⁰.

Z kolei w końcowych partiach tego szkicu postaram się przybliżyć dość kontrowersyjną wykładnię pewnych idei Dostojewskiego sformułowaną przez Konstantina Leontjewa; spróbuję rozważyć m.in. zasadność Leontjewowskich oskarżeń pod adresem autora *Braci Karamazow* o głoszenie przezeń abstrakcyjnego humanizmu.

* * *

Według autora pracy *Достоевский и кризис гуманизма* humanizm jest określoną postacią wiary w człowieka, stanowiącą zarazem początek i wyróżnik historii nowożytnej. Wiara w człowieka jako takiego, tzn. w człowieka w pewnym sensie pozostawionego samemu sobie oraz ujmowanego w oderwaniu od i w przeciwstawieniu do innego rodzaju bytu sta-

¹⁴ Temat humanizmu Dostojewskiego podejmują u nas przede wszystkim Bohdan Urbankowski oraz Danuta Kułakowska. Zob. B. Urbankowski: *Dostojewski — dramat humanizmów*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza 1978; D. Kułakowska: *Dostojewski. Antynomie humanizmu według „Braci Karamazowów”*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN 1987.

¹⁵ С.Л. Франк: *Достоевский и кризис гуманизма*..., s. 71–78.

¹⁶ С.Л. Франк: *Апостол человечности*. W: tegoż: *Русское мировоззрение*..., s. 357–360.

¹⁷ Tenże: *Вера Достоевского*..., s. 353–357.

¹⁸ С.Л. Франк: *Из духовной мастерской Достоевского*. Przeł. В. Курапина. W: tegoż: *Русское мировоззрение*..., s. 350–353.

¹⁹ С.Л. Франк: *Легенда о Великом инквизиторе*. W: tegoż: *Русское мировоззрение*..., s. 367–374.

²⁰ A. Walicki: *Dostojewski a idea wolności*..., s. 154.

nowi istotny moment humanizmu. W tym znaczeniu humanizm jest czymś różnym od chrześcijańskiej wykładni człowieczeństwa. Chrześcijaństwo kładzie bowiem nacisk na związek jednostki ludzkiej z Bogiem oraz na świadomość pozostawania w tej relacji²¹.

Frank wyróżnia trzy główne rodzaje humanizmu: „oświeceniowy” (*просветительный*), „romantyczny” (*романтический*) oraz „naturalistyczny” (*натуралистический*). W pierwszym rodzaju humanizmu, tj. w humanizmie oświeceniowym, człowiek zostaje wyróżniony na podstawie właściwej mu rozumności, a w drugim, tzn. w humanizmie romantycznym, podkreśla się przede wszystkim duchowość istoty ludzkiej. Z kolei w humanizmie naturalistycznym człowiek rozpatrywany jest jako istota zmysłowa. Tę formę humanizmu kojarzyć wypada m.in. z lewicą heglowską, z filozofią Ludwika Feuerbacha, z materializmem. Według Franka w humanizmie naturalistycznym w skrytej postaci jest już obecny kryzys, a nawet rozkład wiary humanistycznej. Mówiąc o oświeceniowym i romantycznym typie humanizmu, filozof zaznacza, że szczególnego rodzaju syntezą wyróżnionych form jest tzw. socjalizm utopijny. Ten z istoty swej humanitarny — jak pisze Frank — socjalizm charakterystyczny jest dla lat 30. i 40. dziewiętnastego stulecia. Jak wiadomo, wywarł on znaczny wpływ nie tylko na rosyjską myśl w ogóle, ale i — w szczególności — na młodego Dostojewskiego²².

Zdaniem Franka, kryzys humanizmu został najgłębiej przeżyty i prze-myślany właśnie przez Dostojewskiego. Rosyjski powieściopisarz wsławił się tym, że — przeżywszy owo załamanie — przewyciężył je w sposób absolutnie oryginalny²³. Jak pamiętamy, do utraty wiary w idee socjalistyczne doszło u niego podczas pobytu na katordze. Zrozumiał wówczas, że nie sposób immanentnie przyjąć socjalizmu, który stanowi tylko zewnętrzną jedność. „Socjalizm [...] może [...] oznaczać wyłącznie powierzchowną okcydentalizację w najgorszym stylu”²⁴. Socjalizm — to religia Człowieka-Boga, u podstaw której tkwi samowola ludzkiego indywiduum²⁵. Fanatyzm socjalistów będzie wiązał Dostojewski z szaleńczym głosem przez nich zgubnej idei „zniszczenia Boga”²⁶. Na zesłaniu Dostojewski przeżył „historię powtórných narodzin” własnych przekonań, a jego późniejsze prace przedstawiają „irracjonalne podglebie wyobcowanej ze społeczeństwa

²¹ С.Л. Франк: *Достоевский и кризис гуманизма...*, s. 72.

²² Tamże, s. 73–74. Zob.: С.Л. Франк: *Из духовной мастерской Достоевского...*, s. 353.

²³ Tenże: *Достоевский и кризис гуманизма...*, s. 75–76.

²⁴ L. Augustyn: *Kształtować chaos. Dostojewski w oczach Borysa Wysszeslawcewa*. W: *Metafizyka a literatura w kulturze rosyjskiej...*, s. 208.

²⁵ Wątek ten rozwinięty zostanie w dalszej części niniejszego artykułu.

²⁶ A. Walicki: *Dostojewski a idea wolności...*, s. 165.

jednostkowej jaźni”²⁷. W liście do Natalii Fonwizinej z tamtego okresu przekazał on coś bardzo ważnego:

[...] wierzyć, że nie ma nic piękniejszego, głębszego, sympatyczniejszego, rozumniejszego, odważniejszego i doskonalszego od Chrystusa i z żarliwą miłością mówić sobie, że nie tylko nie ma, lecz nie może być. Więcej, gdyby mi ktoś udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywiście tak było, że prawda jest poza Chrystusem, to wolałbym pozostać z Chrystusem niż z prawdą²⁸.

Wypowiedź ta została opatrzona przez Fredericka Ch. Coplestona takim oto komentarzem:

Stwierdzenie to niektórym może się zdawać szokujące (bo wskazuje na obojętność wobec prawdy), a innym budujące. Proponuję uwzględnić jednak, że pisarz utożsamia się z Chrystusowym uznaniem miłości za wartość nadrzędną, z Jego poszanowaniem wolności ludzkiej, odrzuceniem światowych zwierzchności potęgi, odmową jednoczenia istot ludzkich za pomocą przemocy. Innymi słowy, choćby można było wykazać, że Boga nie ma, a rzeczywistość jest obojętna na ludzkie wartości, Dostojewski pragnąłby mimo to, by istoty ludzkie stały się takie, jakimi chciał je widzieć Chrystus, i by zostało urzeczywistnione braterstwo ludzkie. Ujmując rzecz inaczej, choćby nie było żadnego Boga, a Chrystus nie miałby poruczonej przez Boga misji, Dostojewski mimo to dochowałby wierności pewnym sądom wartościującym. Nie ma niczego szokującego w tej postawie. Nie wymaga ona obojętności w sensie pejoratywnym wobec prawdy. Jest wyrazem rozróżnienia między tym, co jest, a tym, co być powinno²⁹.

Frank konstatuje, że autor *Zbrodni i kary* daleki jest od jakiegokolwiek idealizacji człowieka. Jednostka ludzka przedstawiona na kartach dzieł wybitnego Rosjanina stanowi przeciwieństwo dobrego z natury człowieka oświecenia, kierującego się rozumem; jest ona również przeciwieństwem „pięknej i szlachetnej duszy” romantycznej. Człowiekowi — tak, jak charakteryzuje go Dostojewski — właściwa jest krótkowzroczność, w jego życiu dominuje zło oraz dysharmonia. To wszystko wiąże się — i na to Frank zwraca szczególną uwagę — z najgłębszą istotą jednostki ludzkiej. Dostojewski jawi się Frankowi jako „advokat” wszystkich swoich niemoralnych bohaterów, a jego wiarę interpretuje w kategoriach wiary w szansę odrodzenia jednostki upadłej³⁰. Na prawach dygresji odnotujmy, że — występując

²⁷ Tamże, s. 157. Zob. też: D. Kułakowska: *Dostojewski...*, s. 261.

²⁸ List F. Dostojewskiego do N. Fonwizinej po 20.02.1854. W: F. Dostojewski: *Listy*. Przeł. Z. Podgórzec i R. Przybylski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1979, s. 114–115.

²⁹ F. Copleston: *Historia filozofii*. T. X: *Filozofia rosyjska*. Przeł. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2009, s. 151.

³⁰ С.Л. Франк: *Достоевский и кризис гуманизма...*, s. 76; tenże: *Апостол человечности...*, s. 359–360; tenże: *Вера Достоевского...*, s. 354–356.

na przekór opiniom tych badaczy twórczości Dostojewskiego, którzy uznają go za wybitnie „mrocznego” pisarza — Henryk Paprocki zalicza autora *Zbrodni i kary* w poczet największych optymistów chrześcijańskich, wiążąc optymizm Rosjanina z pojmowaniem przezeń eschatologii w kategoriach pełnej realizacji oraz wiary w możliwość nawrócenia i odrodzenia się każdego człowieka³¹. Dodajmy, że wiarą w moralne odrodzenie grzesznej istoty ludzkiej jest nie tylko Dostojewskiego wiara w człowieka jako takiego, ale też jego wiara w Rosję (*scil.* lud rosyjski)³².

Wielce wymowne okazują się dla nas słowa samooceny „człowieka z podziemia”: „Sądzę [...], że najtrafniejsze określenie człowieka jest to: istota dwunożna i niewdzięczna”³³. Przywołany wyżej teolog napisze nawet, że „człowiek z lochu” stanowi fundament antropologii Dostojewskiego³⁴. W rozbudowanej recenzji eseju *Lew i mysz...* myśl Paprockiego skoryguje Jerzy Dobieszewski, pisząc, że „antropologia Dostojewskiego oparta jest na ‘człowieku z podziemia’”³⁵; samo podziemie jest zaś „ucieczką od świata zwyczajności, ugruntowanej normalności, doświadczeniem zaś do samotniczej, rozdarłej wolności-podmiotowości, której autentyzm nie ulega żadnej wątpliwości; jest to wręcz podmiotowość chorobliwie autentyczna”³⁶.

Jan Krasicki w pracy zatytułowanej *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej* pisze, że u Dostojewskiego człowiek potrzebuje Boga, gdyż nie jest istotą doskonałą³⁷. Według polskiego badacza

Dostojewski dostrzegł niebezpieczeństwo największego upadku człowieka tam, gdzie człowiek Zachodu skłonny jest upatrywać swoją największą chwałę. Tam, gdzie człowiek euklidesowego rozumu skłonny jest upatrywać szczytu swych możliwości, Dostojewski widzi jego największe zagrożenie. [...] Dla Dostojewskiego największą pokusą jest życie bez łaski, czyli właściwie bez tego, co światu przyniósł Chrystus („Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” — J 1, 17). Dostojewski pokazuje pułapki rozumu, ale nie poprzestaje na tym i głosi Chrystusa³⁸.

³¹ H. Paprocki: *Dostojewski*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. III. Red. T. Gadacz, B. Milerski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 265.

³² С.И. Франк: *Бера Достоевско...*, s. 356. Przypomnijmy, że według Urbankowskiego humanizm Dostojewskiego fundują trzy wartości, tzn. absolutna wartość jednostki ludzkiej, Bóg oraz naród. Por. B. Urbankowski: *Dostojewski...*, s. 331.

³³ F. Dostojewski: *Notatki z podziemia*. Przeł. G. Karski. W: tegoż: *Notatki z podziemia*. *Gracz*. Przeł. G. Karski i W. Broniewski. Warszawa: Puls 1992, s. 27.

³⁴ H. Paprocki: *Lew i mysz, czyli Tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce 1997, s. 7.

³⁵ J. Dobieszewski: *Fiodor Dostojewski...*, s. 99.

³⁶ Tamże.

³⁷ J. Krasicki: *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*. Kraków: Homini 2012, s. 169.

³⁸ Tamże, s. 130–131.

Antropologia Dostojewskiego pozostaje w nierozzerwalnym związku z jego chrystologią; jak słusznie stwierdza Copleston, „Dostojewskiego wizja tego, czym życie ludzkie mogłoby i powinno być, jest wyraźnie chrystocentryczna”³⁹. Wzorami XIX-wiecznego Chrystusa, tj. „doskonałego człowieka” byli dla Rosjanina pierwsi chrześcijanie, jurodiwi, a także Don Kichot. Mimo iż pracujący przez całe życie nad powstaniem właściwie jednej tylko powieści Dostojewski doszedł do wniosku, że stworzenie „powieści o Chrystusie” jest rzeczą niewykonalną, zaś *Idiotę*, który wyszedł spod jego pióra, sam ocenił nader krytycznie, to według Krasickiego „swoim życiem i dziełem obronił jednak swojego Chrystusa”⁴⁰.

Chrystus rosyjskiego prozaika stanowi inkarnację piękna. Piękno natomiast, będąc ideałem duchowym, jest jednocześnie dobrem. W liście do siostrzenicy Dostojewski pisze o tym następująco:

Ideę powieści [*Idioty* — B.C.] noszę w sobie od dawna i bardzo jestem do niej przywiązany. Jest do tego stopnia trudna do wyrażenia, że długo nie miałem odwagi przenieść jej na papier i jeśli uczyniłem to teraz, to wyłącznie dlatego, że znalazłem się w sytuacji niemal rozpaczliwej. Myśl przewodnią powieści — to przedstawienie człowieka doskonałego. Nie ma nic trudniejszego na świecie, zwłaszcza obecnie. Wszyscy pisarze, nie tylko zresztą nasi, lecz również europejscy, którzy próbowali przedstawić piękno doskonałe, zawsze ponosili klęskę ze względu na bezmiar tego zadania. Piękno jest ideałem, a ideał zarówno nasz, jak i cywilizowanej Europy nie został jeszcze wypracowany. Na świecie jest tylko jedna doskonale piękna postać — to Chrystus — i już pojawienie się tej bezmiernie, nieskończenie pięknej postaci samo w sobie jest cudem niepojętym⁴¹.

Chrystus jest więc dla człowieka ideałem i wzorcem moralnym. Dzieło Dostojewskiego wzięte w całości stanowi świadectwo tego, że każda jednostka ludzka może być „powtórzeniem Chrystusa”⁴². Dodajmy, że taki obraz zdecydowanie nie odpowiadał Konstantinowi Leontjewowi. Ten opowiadający się po stronie surowego, ascetycznego czy wręcz despoticznego chrześcijaństwa myśliciel głosił bowiem, że *Legenda o Wielkim Inkwizytorze* przedstawia „mdłego, wszystko przebaczącego Chrystusa”. Leontjew konstatawał, że w poemacie Iwana Karamazowa doszło również do zafałszowania obrazu Wielkiego Inkwizytora, będącego dlań uosobieniem praktyczności nauki chrześcijańskiej⁴³.

³⁹ F. Copleston: *Historia filozofii*. T. X, s. 138. Zob. też: J. Krasicki: *Człowiek i Bóg...*, s. 74.

⁴⁰ J. Krasicki: *Człowiek i Bóg...*, s. 123; emfaza — oryg.

⁴¹ List F. Dostojewskiego do Z. Iwanowej z dn. 1/13.01.1868. W: F. Dostojewski: *Listy...*, s. 230.

⁴² J. Dobieszewski: *Fiodor Dostojewski...*, s. 105.

⁴³ L. Stołowicz: *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*. Przeł. B. Żyłko. Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2008, s. 191.

Wróćmy jednak do Siemiona Franka i jego odczytania dzieła autora *Braci Karamazow*. Otóż Frank jest zdania, że nikt tak ostro jak Dostojewski nie zdawał sobie sprawy z niedoskonałości świata, z ogromu obecnego w nim cierpienia i zła⁴⁴. Należy jednak pamiętać, że Dostojewski wzywa jednocześnie do ofiarnej i — jak pisze Frank — ślepej miłości do świata, posiadającej cudotwórczą moc przemiany piekła życia doczesnego w raj⁴⁵.

Dostojewski czuje znaczenie ontologicznej głębi irracjonalnej strony ducha ludzkiego. W ciemności tej dostrzega wypaczoną oznakę prawdziwej rzeczywistości. Frank zwraca uwagę na fakt, że w ujęciu Dostojewskiego wszelkie zło, do jakiego zdolny jest człowiek, wywodzi się z duszy ludzkiej, stanowi oznakę pewnego szczególnego natężenia życia duchowego. Owa irracjonalna głębia ducha ludzkiego, będąc źródłem wszelkiego zła, chaosu, krótkowzroczności i buntu, stanowi jednocześnie płaszczyznę, na której dochodzi do spotkania człowieka z Bogiem⁴⁶. Jest to sama istota osoby ludzkiej. W jednym ze szkiców do *Braci Karamazow* Dostojewski mówi o niej jako o „cudzie wolności”⁴⁷.

To, co jest źródłem zła w człowieku, staje się u Dostojewskiego źródłem uwielbienia człowieka⁴⁸. Według Franka Dostojewski, dając światu „nowe objawienie człowieka” (*новое откровение о человеке*), okazuje się XIX-wiecznym „apostolem ludzkości” (*апостол человечности*). Nikt wcześniej w sposób tak dobitny nie zdał sprawy z absolutnej wartości każdego człowieka. Rosyjski autor nakazuje czcić każdą — nawet najbardziej nikczemną — osobę, jako że jest ona obrazem Boga⁴⁹. Dostrzeżenie abso-

⁴⁴ Na to samo zwraca uwagę Lew Szeszow (właśc. Jehuda Schwarzmann), w którego przekonaniu Dostojewski ani nie ukrywa zła, ani nie przedstawia świata i życia człowieka jako czegoś racjonalnego. Por.: L. Szeszow: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Przeł. C. Wodziński. Warszawa: Czytelnik 1987, s. 52.

⁴⁵ С.Л. Франк: *Вера Достоевского...*, s. 355.

⁴⁶ Przypominając i wykorzystując wypracowaną przez Paula Ricoeura kategorię „wobec”, Anna Rażny wyjaśnia: „Dzięki swej duchowości bohater [powieści F. Dostojewskiego — B.C.] uzyskuje określony status: jest kimś, kto wchodzi w relację z Bogiem. Relacje te można ująć za Paulem Ricoeurem przez kategorię ‘wobec’ — człowiek stoi wobec Boga. Kategoria ‘wobec’ rządzi przede wszystkim pojęciem grzechu. Nie należy jej jednak rozumieć jako czynnika wyznaczającego to pojęcie. Jak podkreśla Ricoeur, ‘wobec’ nie oznacza jedynie pozycji istoty grzesznej w obliczu Stwórcy, który jest nie tylko tajemnicą, ale również dobrem najwyższym. Człowiek staje zatem przed wartością najwyższą i absolutną” (A. Rażny: *Słowo wstępne. Fiodor Dostojewski w kręgu problemów kultury*. W: *Fiodor Dostojewski i problemy kultury*. Red. taż. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2011, s. 8).

⁴⁷ С.Л. Франк: *Достоевский и кризис гуманизма...*, s. 76–77. Por.: И. Сумченко: *Взаимоотношение свободы и справедливости в философских исканиях Ф.М. Достоевского и Н.А. Бердяева*. W: *Метафизика а литература в культуре российской...*, s. 213–214, 222.

⁴⁸ С.Л. Франк: *Вера Достоевского...*, s. 356.

⁴⁹ Tenże: *Апостол человечности...*, s. 357. Myśl o bogopodobieństwie świata i człowieka, a także obrazu i praobrazu została przyswojona przez Dostojewskiego najpewniej pod wpły-

lutnej wartości osoby ludzkiej implikuje na gruncie myśli Dostojewskiego — jak dowodzi Frank — negację wszelkich prób osiągnięcia spokojnego i harmonijnego życia jednostki w oparciu o określone zewnętrzne sposoby, przekreślające jednak jej wolność wewnętrzną⁵⁰.

Frank podkreśla, że człowiek w ujęciu Dostojewskiego dąży do tego, aby mógł żyć właśnie jako człowiek, co należy rozumieć jako realizację siebie samego w zgodzie z całą irracjonalnością własnej natury⁵¹. Najgłębszą istotę człowieka tworzy u Dostojewskiego — czytamy w pracy *Легенда о Великом инквизиторе* — świadomość własnej wolności, rozumianej jako immanentna irracjonalność oraz twórcza trwoga⁵². Michał Bohun, odwołując się do Frankowskiej interpretacji, pisze:

Ową irracjonalną osnową jest wolność cenniejsza od kultury, harmonii, utartych przekonań o dobru i złu. Dostojewski odkrywa, że istota człowieka nie zamyka się w maestrii podporządkowania ziemskiej egzystencji, ale polega na mozolnym podnoszeniu się z upadku i uwalnianiu od zła⁵³.

Można rzec, że ludzkie pragnienie wolności (czy też pragnienie bycia samym sobą) funduje „ontologię człowieka”; w problematycznej i „nieuporządkowanej” wolności odnajduje Rosjanin ukrytą istotę jednostki ludzkiej⁵⁴. „[...] wolność [...] stanowi dla Dostojewskiego (a później dla Bierdiajewa) jedną z ważniejszych kategorii — nie tylko w sensie teologicznym czy antropologicznym, ale właśnie ontologicznym, jako fundamentalna [...] zasada rzeczywistości — przede wszystkim Boskiej, ale także ludzkiej”⁵⁵.

wem nauk biskupa Tichona Zadonskiego (prototyp starca Zosimy). Zob.: tenże: *Из духовной мастерской Достоевского...*, s. 351.

⁵⁰ Tenże: *Апостол человечности...*, s. 358.

⁵¹ Tenże: *Легенда...*, s. 370.

⁵² Tamże. Por.: M. Bierdiajew: *Метафізичний problem wolności*. W: tegoż: *Гłoszę wolność. Wybór pism*. Wybór i przekład H. Paprocki. Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 59–60: „Wolność rodzi zło, ale bez wolności nie ma również dobra. Przymusowe dobro nie byłoby dobrem. W tym właśnie tkwi podstawowa sprzeczność wolności. Wolność czynienia zła jest warunkiem wolności czynienia dobra. Zlikwidujcie przemocą zło, a nic nie pozostanie dla wolności dobra. Oto dlatego Bóg znosi istnienie zła. Wolność rodzi tragedię życia i cierpienie życia. Dlatego wolność jest trudna i surowa. Wolność jest najmniej łatwą sprawą w życiu i życie w wolności też nie jest łatwym życiem. Łatwiej żyć w konieczności. Fiodor Dostojewski, który wypowiedział bardzo głębokie myśli o wolności, zakładał, że najtrudniej człowiekowi jest znieść wolność ducha, wolność wyboru”.

⁵³ M. Bohun: *Dostojewski. Nędza i wielkość kultury*. W: *Fiodor Dostojewski i problemy kultury...*, s. 20.

⁵⁴ В.В. Зеньковский: *История русской философии*. Т. I. Ростов-на-Дону: Феникс 1999, s. 487.

⁵⁵ T. Obolevitch: *Dostojewski jako metafizyk...*, s. 179.

Kluczowa w antropologii Dostojewskiego jest zatem wolność człowieka⁵⁶. Podmiot ludzki, ujęty jako byt, uzyskuje dzięki wolności — pisze Monika Polaczek — zupełnie wyjątkowy status ontologiczny; dzięki wolności jednostka ludzka jest w stanie stanowić sama o sobie, posiada możliwość samookreślenia się⁵⁷. Ta sama autorka nieco wcześniej wyjaśnia:

Dialektyka idei Dostojewskiego ukazuje złożoność i skomplikowanie metafizyczne człowieka. Jednak w tej nieustannej zmienności jest element niezmienny i jest nim stałe zdeterminowanie do samoidentyfikacji. Istotną cechą podmiotu metafizycznego jest więc niezmienna konieczność samoidentyfikacji i samotworzenia⁵⁸.

W podobnym duchu wypowiada się inna badaczka twórczości Dostojewskiego:

Свобода многогранна, её проявления чрезвычайно иррациональны и противоречивы, она связана со сложностью выбора, часто со страданиями и несчастьем. Но только свободный путь [...] позволяет человеку стать личностью, обрести себя, самореализоваться⁵⁹.

Siemion Frank podkreśla, że u Dostojewskiego jednostka ludzka nie ma prawa ani możliwości wyrzec się własnej wolności. Wolność w całej pełni jej irracjonalności stanowi swego rodzaju medium, poprzez które człowiek

⁵⁶ W polskim środowisku badaczy twórczości Dostojewskiego problem wolności interesował m.in. Andrzeja Walickiego, Józefa Tischnera, Tadeusza M. Jaroszewskiego, Michała Bohuna, Jarosława Grzecha, Annę Kościółek, Jacka Uglika, a także Dorotę Jewdokimow. Zob. A. Walicki: *Dostojewski a idea wolności...*, s. 153–205; J. Tischner: *Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel — Dostojewski — Descartes)*. „Znak” 1981, nr 1–2 (319–320), s. 123–142; T.M. Jaroszewski: *La phénoménologie de la liberté chez Dostoïevski*. „Humanitas” 1981, nr 7, s. 7–17 (esej ten w wersji polskojęzycznej zamieszczony został jako wprowadzenie do klasycznej już rozprawy Danuty Kułakowskiej *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, wydanej nakładem wydawnictwa Książka i Wiedza w Warszawie w roku 1981); M. Bohun: *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*. Katowice: Śląsk 1996, zwł. s. 42–45, 49–50, 57–58, 66–67, 70, 73–76, 82, 85, 102–103, 107–108, 116; J. Grzech: *Idea wolności chrześcijańskiej w ujęciu Fiodora Dostojewskiego*. „Nomos” 1997, nr 17, s. 45–66; tenże: *Raskolnikow i Kirillov — dwa portrety wolności absolutnej*. „Slavia Orientalis” 1995, nr 3, s. 341–349; tenże: *Idea wolności Dostojewskiego na tle poglądów wybranych przedstawicieli filozofii rosyjskiej XIX wieku*. „Slavia Orientalis” 1997, nr 3, s. 387–398; A. Kościółek: *Dar wolności a teoria środowiska na podstawie „Dziennika pisarza” Fiodora Dostojewskiego*. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego. Filologia Rosyjska” 1994, nr 33, s. 113–120; J. Uglik: *Wolność odpowiedzialna i wolność absolutna. Przyczynek do koncepcji dobra i zła w filozofii Fiodora Dostojewskiego*. „Edukacja Filozoficzna” 2003, nr 35, s. 303–311; D. Jewdokimow: *Między wolnością a koniecznością. Dostojewski w oczach Szestowa*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2006, nr 1, s. 143–160.

⁵⁷ M. Polaczek: *Antropologiczne podstawy dialektyki idei...*, s. 96.

⁵⁸ Tamże, s. 42.

⁵⁹ И. Сумченко: *Взаимоотношение свободы и справедливости...*, s. 223.

wchodzi w kontakt z Bogiem. Mówiąc nieco inaczej: to tutaj upatrywać można szansę na realizację dobra i osiągnięcie szczęścia przez jednostkę⁶⁰. Wolność w ujęciu Dostojewskiego stanowi — by użyć określenia Franka — „żywy fundament ontologiczny wszelkich pochodnych zasad rozumu i moralności, prawa i polityki” (*живой онтологический фундамент для всех производных начал разума и морали, права и политики*)⁶¹.

W *Dzienniku pisarza* czytamy, że „czyniąc człowieka odpowiedzialnym, chrześcijaństwo uznaje *eo ipso* jego wolność”⁶². Wolność, jako istotny moment chrześcijaństwa, jest dla Dostojewskiego czymś niezwykle wartościowym; wolność to największa tajemnica chrześcijaństwa. Dialektyka wolności ludzkiej określana jest przez autora *Zbrodni i kary* jako „sekwencja wolności, miłości i winy”; przy czym wina ma tu wymiar metafizyczny, jest nadto tożsama z uznaniem oraz wzięciem na siebie odpowiedzialności za całą resztę, w tym zaś za własną ograniczoność⁶³.

Jak już mówiłam, Dostojewski opowiada się po stronie tego, co irracjonalne. Ostatecznie jednak irracjonalność w jego dziele znosi samą siebie, tj. irracjonalna wolność przekształca się w niewolę. Poznanie dobra i zła — oto gwarant osiągnięcia prawdziwej wolności⁶⁴. Słusznie zauważa więc Michał Bohun:

U człowieka [...] pierwiastek wolitywny przeważa nad pierwiastkiem rozumowym. Wolność osiągnana jest w twórczych aktach woli nakierowanych na realizację bezwarunkowych wartości. [...] *Notatki z podziemia* stanowiły zarazem krytykę czystej, wyobcowanej, negatywnej woli. Dostojewski pokazywał, że wola bez zakorzenienia w wartościach narodowych i religijnych, musi ulec zwyrodnieniu. Nie ma bowiem oparcia w podstawowym systemie wartości, budującym życie indywidualne i zbiorowe. Podobnie dzieje się z rozumem. Dostojewski zgadzał się w pełni ze swym bohaterem, kiedy ten negował absolutystyczne roszczenia rozumu w ludzkim życiu, ale zarazem odrzucał irracjonalny bunt woli Podziemnego Człowieka, skierowany przeciwko innym ludziom. [...] Ale nie przyjmował on jednocześnie dalszych konsekwencji buntu Podziemnego Człowieka, które w efekcie przywoływały go do nowej formy zniewolenia⁶⁵.

„Człowiek z podziemia” przeciwstawia sobie — z jednej strony — rojenia socjalistów oraz — z drugiej — swój własny bunt, „irracjonalny ka-

⁶⁰ С.Л. Франк: *Апостол человечности...*, s. 358.

⁶¹ Tamże, s. 359.

⁶² F. Dostojewski: *Dziennik pisarza (1847–1874)*. Przeł. M. Leśniewska. T. I. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1982, s. 13.

⁶³ J. Dobieszewski: *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki*. W: tegoż: *Absolut i historia...*, s. 35–36.

⁶⁴ А.Н. Латынина: *Достоевский и экзистенциализм*. W: *Достоевский — художник и мыслитель*. Red. А.Л. Гришунин. Москва: Художественная литература 1972, s. 256–257.

⁶⁵ M. Bohun: *Fiodor Dostojewski i idea upadku...*, s. 102–103. Zob.: tamże, s. 108.

prys”. Dostojewski dołącza jednak do woli rozumianej jako zasada buntu (воля) wiarę. To dzięki niej wola nie ulega wypaczeniu i nie zamienia się w samowolę. Dzięki wierze wola staje się prawdziwą wolnością. Tę zaś pisarz rozumie jako poszanowanie swobody innych jednostek w ramach określonej wspólnoty (свобода). Terminy: *воля* i *свобода* odnoszą nas tym samym do dwóch różnych od siebie koncepcji wolności. Odwołując się do Fiedotowskiej próby rozgraniczenia obydwu tych pojęć⁶⁶, autor pracy *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej* wyjaśnia, że *воля* jest pojęciem negatywnym, a *свобода* — pozytywnym. Rosyjska *воля* oznacza bowiem „życie według własnej woli, samowolę, niezależność, nieskrępowanie związkami z innymi ludźmi, odpowiedzialnością, normami moralnymi”, do czego dochodzi się na drodze albo tego, co Dostojewski opisuje jako *обособление* (wyobcowanie — oddzielenie się od innych), albo poprzez władzę nad innymi, podczas gdy *свобода* — jej przeciwieństwo — ufundowana jest na „poszanowaniu innych ludzi i ich wolności”, a więc warunkiem jej możliwości staje się braterski związek z innymi⁶⁷.

Tragedia dobra i zła — pisze Andrzej Walicki — ma swe źródło nie w naturze ludzkiej, lecz w jej wypaczeniu przez indywidualistyczną samowolę. Dobro nie jest dobrem, gdy jego realizacja neguje wolność, wolność staje się samowolą, jeśli oderwana jest od idei dobra. [...] prawdziwe dobro, według najgłębszych przekonań autora *Legendy o Wielkim Inkwizytorze*, nie może pozostawać w sprzeczności z prawdziwą wolnością⁶⁸.

Innymi słowy, Dostojewski przeciwstawia sobie Feuerbachowski ideał Człowieka-Boga, tj. ubóstwionej jednostki ludzkiej, i chrześcijański ideał Boga-Człowieka, tzn. Chrystusa:

Droga indywidualistycznej samowoli to — w ujęciu Dostojewskiego — droga wyrzeczenia się Boga-Człowieka i ubóstwienia istoty ludzkiej. Bóg — zgodnie z ową filozofią Człowieka-Boga — niczym groźne widmo ciąży nad człowiekiem, stanowi główną tamę dla ludzkiej wolności⁶⁹.

Samobójstwo, zabójstwo, tyrania — oto skutki wolności Człowieka-Boga, *quasi*-wolności, wolności wypaczonej, zdegenerowanej, wolności prze-

⁶⁶ Zob.: G. Fiedotow: *Rosja i wolność*. Przeł. K. Krzyżewska. „Znak” 1990, nr 2–3 (417–418), s. 77–97.

⁶⁷ M. Bohun: *Fiodor Dostojewski i idea upadku...*, s. 107–108.

⁶⁸ A. Walicki: *Dostojewski a idea wolności*, s. 204; emfaza — oryg. Por.: J. Kapuścik: *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2000, s. 111.

⁶⁹ A. Walicki: *Dostojewski a idea wolności...*, s. 161.

mienionej w samowolę⁷⁰. Prawdziwa (*scil.* pozytywna) wolność pozostaje nieosiągalna na drodze samowoli indywiduum ludzkiego. Oto co na ten temat mówi Jan Krasicki:

Jednostka ludzka u Dostojewskiego przede wszystkim doświadcza swojej wolności i dokonuje na niej eksperymentów, dochodząc do „samowoli”, demonizmu i samoubóstwienia, „człowieko-bóstwa”. Mowa jest tu o [...] wolności irracjonalnej, egzystencjalnej, „bez-podstawnej” (*беспочвенной*), nieugruntowanej w niczym, która nie zna żadnej przyczyny poza samą sobą i wypływa z ludzkiej egzystencjalnej „samości” (*самоть*). Dostojewski nazywał ją „samowolą” (*самоволие*) czerpiącą swoje źródło z nicości, prowadząc do samozatraty i samozniszczenia. Dostojewski ukazał zło jako nieuchronną cenę „wolności”, wolności do dobra i zła. Autonomia woli [...] kończy się w jego powieściach tyranią i wewnętrznym samozniewoleniem, a woła autonomiczna, samostanowienie, okazuje się wolą demoniczną (*своеволие*). [...] Nie pozostawia on jednak człowieka z jego wolnością. Tajemnice wolności człowieka wiąże z tajemnicą Chrystusa [...]. Jeżeli „pisarz-prorok” afirmował człowieka, to nie z ludzkiej autonomicznej, ale „bogo-człowieczej”, transcendentnej podstawy, afirmował go tylko w Bogo-Człowieku. Dostojewski zaglądał w zakamarki ludzkiego *поднолия* [...] i uważał, że aby wierzyć w człowieka i przyjąć go, trzeba wierzyć nie w Nad-człowieka, lecz Bogo-Człowieka [...]⁷¹.

Rozwijana przez rosyjskiego powieściopisarza „dialektyka samowoli” stanowi pochodną Feuerbachowskiej idei czy wręcz religii Człowieka-Boga, przy czym — jak pisał Andrzej Walicki — dochodzi u Dostojewskiego do radykalnego przewyciężenia feuerbachizmu, do antycypacji idei Fryderyka Nietzschego⁷².

* * *

Ostre głosy krytykujące koncepcję Dostojewskiego przysły ze strony wspomnianego już — reprezentującego skrajną prawicę religijną⁷³ — Kon-

⁷⁰ Tamże, s. 166–178.

⁷¹ J. Krasicki: *Człowiek i Bóg...*, s. 70–73. W innej pracy ten sam autor pisze: „Z [...] koncepcji wolności [...] Dostojewskiego [...] zięje otchłań. Wolność ta pociąga i odpycha, fascynuje i przeraża [...]. Jest to wolność osoby, czyli wolność odniesiona do innej wolności oraz Innej Osoby, Osoby Boga, który jest wolnością i zarazem ‘jest miłością’” (tenże: *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2012, s. 203–204). Por.: Е.Ю. Скобцова: *Достоевский и современность*. Париж: YMCA-Press 1929, s. 18–19: „Человеку для его существования абсолютно необходима свобода. Вне свободы он чувствует себя клавишей, штифтиком. Во имя свободы он жертвует рассудительностью и выгодой [...], и на этом правильном и по сути благодатном пути ждёт его первое и страшное искушение. От свободы он переходит в своеволие, он лишается способности конечного выбора и делается игрушкой противоположных сил, которые борются в нём”.

⁷² A. Walicki: *Dostojewski a idea wolności...*, s. 166.

⁷³ Tenże: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, s. 493.

stantina Leontjewa. Głównym zarzutem, jaki wysunął on pod adresem Dostojewskiego, było oskarżenie prozaika o „różowe”, tj. filantropijne chrześcijaństwo, o tzw. neochrześcijaństwo, a więc prorocstwo powszechnego pogodzenia się ludzi w Chrystusie, będące prorocstwem ogólnohumanitarnym, nie zaś prawosławnym⁷⁴ (na marginesie przypomnijmy, że według Leontjewa także światopogląd religijny hrabiego z Jasnej Polany wiedzie w prostej linii do chrześcijaństwa równoznacznego z moralnością i religijnością humanitarną; chrześcijaństwo i zasady humanitaryzmu miesza ze sobą nawet — o czym przekonany jest Leontjew — Władimir Sołowjow⁷⁵).

Dostojewskiego *Mowa o Puszkinie* wzbudziła gwałtowny sprzeciw Leontjewa ponieważ Dostojewski — jak przekazuje autor pracy *Восток, Россия и славянство* — przedstawia w niej optymistyczny ideał harmonii relacji interpersonalnych, którego ziszczenie nie sposób, głosi możliwość stworzenia rajów tam, gdzie jest to po prostu niemożliwe, tzn. na ziemi⁷⁶. On sam podkreśla, że tego rodzaju nadzieje okazują się pozbawione jakiegokolwiek fundamentu, jeśli weźmie się pod uwagę wykładnię Nowego Testamentu; wcielenie w życie głoszonych przez Dostojewskiego ideałów powszechnego braterstwa i zgody byłoby dla Kościoła ogromnym nieszczęściem⁷⁷. Leontjew jest również przekonany, że pewność możemy posiadać wyłącznie odnośnie do tego, że wszystko, co jest z tego świata, podlega zagładzie; jego Bóg wzbudza w człowieku lęk⁷⁸. Dostojewski w oczach Leontjewa zapomina o prorocztwach dotyczących Antychrysta, a także o złu, jakie drzemie w jednostce ludzkiej.

W świetle interpretacji twórczości Dostojewskiego przez Siemiona Franka zarzuty te — zwłaszcza ostatni, mówiący o tym, że Dostojewski nie dostrzega zła w człowieku — wydają się jednak słabo ugruntowane. Istotnie pewne wypowiedzi rosyjskiego prozaika mogłyby sugerować, że przyjmował on możliwość realizacji rajów na ziemi, ale — co podkreśla Frederick Copleston⁷⁹ — bez wątpienia nie wierzył on w jego niechybne nastanie. Przesądza o tym podkreślanie przez Dostojewskiego znaczenia właściwej człowiekowi wolności.

Leontjewowskie oskarżenia Dostojewskiego o propagowanie humanizmu abstrakcyjnego zostały odparte przez Władimira Sołowjowa. „Oj-

⁷⁴ К.Н. Леонтьев: *Восток, Россия и славянство*. Т. II. Москва: Типо-литография И.Н. Кушнарева 1886, s. 286.

⁷⁵ F. Copleston: *Historia filozofii*. Т. X..., s. 170–171.

⁷⁶ L. Stołowicz: *Historia filozofii rosyjskiej...*, s. 190.

⁷⁷ F. Copleston: *Historia filozofii*. Т. X..., s. 148; A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 493.

⁷⁸ К.Н. Леонтьев: *Восток, Россия и славянство*. Т. II..., s. 290; F. Copleston: *Historia filozofii*. Т. X..., s. 170.

⁷⁹ F. Copleston: *Historia filozofii*. Т. X..., s. 148.

ciec” filozofii rosyjskiej uznaje humanizm chrześcijański za prawdziwy humanizm. Uważa, że fundamentem humanizmu wyrażonego w dziełach Dostojewskiego jest mistyczna ponadludzka podstawa autentycznego chrześcijaństwa⁸⁰.

19 lutego 1883 roku Sołowjow wygłosił słynną już mowę o Dostojewskim, w której podkreślał, że humanizm jest wiarą w człowieka, jest uznaniem w człowieku tej siły i tej wolności, które łączą go z Bóstwem. Obecne w świecie zło rozważał jako smutne fakty życia, nie zaś przedmiot wiary. Wiara Dostojewskiego w człowieka i ludzkość opiera się według Sołowjowa na wierze prozaika w Bogoczłowieka i Bogoczłowieczeństwo⁸¹.

Na koniec wróćmy po raz ostatni do Franka. Filozof ten dowodzi, że z Dostojewskim kończą się dzieje humanizmu w jego starych, niereligijnych formach⁸². Dostojewski okazuje się wszakże inicjatorem współczesnego autentycznego humanizmu. Jest to wywyższony przez pisarza humanizm chrześcijański, zgodnie z którym w każdym człowieku — nawet tym, który jest człowiekiem nikczemnym czy wręcz upadłym — należy widzieć jednostkę stworzoną na obraz i podobieństwo Boże. O ile w humanizmie oświeceniowym i romantycznym obraz człowieka był przedstawieniem istoty w pewien sposób zawsze upiękkszanej, istoty, która powinna była stać się przedmiotem uwielbienia, o tyle w chrześcijańskim humanizmie Dostojewskiego dochodzi do — wyrażając się słowami samego Franka — „spotkania z prawdziwym życiem” (*встреча с трезвой реальностью*). Humanizm rozwijany przez autora *Braci Karamazow* nie tylko jest w stanie przetrwać tego rodzaju spotkania, ale też nic nie może go zachwiać. Tym samym twórczość Dostojewskiego zasługuje — konkluduje Frank — na miano jednego z największych duchowych osiągnięć świadomości ludzkiej⁸³. Można zatem powtórzyć za Janem Krasickim, że „u Dostojewskiego człowiek nie jest ujmowany w wymiarze ‘płaskiego humanizmu’, ale nadhumanizmu”⁸⁴.

⁸⁰ В.С. Соловьёв: *Запоздалая вылазка из одного литературного лагеря (Письмо в редакцию журнала „Вестник Европы”)*. W: tegoż: *Сочинения в 2 т.* Т. II. Москва: Правда 1989, s. 320.

⁸¹ В.С. Соловьёв: *О подделках*. W: tegoż: *Сочинения в 2 т.* Т. II, s. 314; tenże: *Запоздалая вылазка...*, s. 321.

⁸² С.Л. Франк: *Апостол человечности...*, s. 360.

⁸³ Tenże: *Достоевский и кризис гуманизма...*, s. 78. Innym filozofem, podkreślającym znaczenie problematyki humanizmu w twórczości Dostojewskiego, był Siergiej Hessen. Autor pracy *Мировоззрение и идеология* przypisywał Dostojewskiemu „autentyczny humanizm”, który — bazując na świadomości ograniczonego rozumu jednostkowego oraz zakładając pokorę w obliczu absolutu — stanowi otwarcie umysłu człowieka na miłość do tego, co żywe, konkretne i indywidualne. Zob.: С.И. Гессен: *Мировоззрение и идеология*. „Современные записки” 1935, nr 57, s. 328–329. Por.: L. Stołowicz: *Historia filozofii rosyjskiej...*, s. 358.

⁸⁴ J. Krasicki: *Человек и Бог...*, s. 60.

Autor *Zbrodni i kary* — to wielki humanista chrześcijański, opowiadający się po stronie indywidualności osoby ludzkiej oraz jej wolności.

Барбара Чардыбон

ИРРАЦИОНАЛЬНОСТЬ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА И «ЧУДО СВОБОДЫ»
ПО ФЁДОРУ ДОСТОЕВСКОМУ
(СЕМЁНА ФРАНКА ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХРИСТИАНСКОГО ГУМАНИЗМА)

Резюме

Данная статья посвящена интерпретации Семёном Франком проблемы гуманизма в творчестве Достоевского. В ходе размышления над проблемой христианского гуманизма в работах русского писателя, автор исследования указывает на отношения между иррациональной природой человека и т.н. чудом свободы. Согласно мнению Франка, Достоевский далек от какой-либо идеализации человека: человеческое существо на страницах его произведений есть противоположность доброго человека эпохи просвещения, руководствующегося разумом и романтической «прекрасной и благородной души». Франк отмечает: то, что является источником зла в человеке, становится для Достоевского источником оправдания человека.

В заключительной части исследования автор анализирует Леонтьева изложение некоторых идей автора романа *Братья Карамазовы*. Главное замечание, которое выдвигает Леонтьев в адрес Достоевского, относится к идее «розового», т.е. филантропического христианства и к идее т.н. неохристианства, не имеющего отношения к православию, но к проблемам общегуманитарным; Достоевский не учитывает пророчеств, связанных с приходом Антихриста, а также зла, дремлющего в человеке.

В контексте интерпретации Франка эти обвинения (в особенности последние) представляются автору статьи не достаточно обоснованными. Для него важным является особое внимание Достоевского к человеческой свободе. Свобода, как существенный момент христианства, есть для Достоевского нечто крайне ценное; свобода — великая тайна христианства.

Barbara Czardybon

IRRATIONALITY OF HUMAN NATURE AND “THE MIRACLE OF FREEDOM”
ACCORDING TO FYODOR DOSTOYEVSKY
(AS SEMYON FRANK’S INTERPRETATION OF CHRISTIAN HUMANISM)

Summary

This article is devoted to Semyon Frank’s interpretation of the problem of humanism in the works of Dostoyevsky. The author of the study points at the relationship between the irrational nature of a man and the so-called miracle of freedom thinking of the issue of Christian humanism in the works of Russian writer. According to Frank’s opinion Dostoyevsky is far from any idealization of a man: a human being on the pages of his works is the opposite of the good man of the Enlightenment, guided by reason and the romantic “beautiful and noble soul”. Frank notes that what is a source of evil in a man becomes for Dostoyevsky a source of his justification.

The author examines Leontyev's interpretation of some ideas of the author of the novel *The Brothers Karamazov* in the final part of the study. The main observation that Leontyev addresses to Dostoevsky refers to the idea of "pink", i.e. philanthropic Christianity and to the idea of so-called neochristianity, which is not unrelated to the Orthodox Church, but touching the problems of the humanities; Dostoyevsky does not take into account the prophecies relating to the coming of the Antichrist as well as evil, which lurks in a man.

These charges (especially the last) are understood by the author of the article as not sufficiently substantiated in the context of the interpretation of Frank. It is important for him to focus on the attention of Dostoyevsky to the human freedom. Freedom as a crucial point of Christianity is something extremely valuable to Dostoyevsky; freedom — the great mystery of Christianity.