



MICHAŁ KRUSZELNICKI

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4987-9218>

Wyższa Szkoła Kształcenia Zawodowego, Wrocław

RECEPCJA DOSTOJEWSKIEGO W ROSYJSKIM RENESANSIE KULTUROWYM: SPECYFIKA, WPŁYW, OGRANICZENIA

THE RECEPTION OF DOSTOEVSKY IN THE RUSSIAN CULTURAL RENAISSANCE: SPECIFICS, INFLUENCE, LIMITATIONS

Representatives of the cultural renaissance were the first to recognize in Dostoevsky not only a realistic writer addressing important social issues, as Belinsky did, and not only a „cruel talent”, as Dostoevsky was described by Mikhailovsky (a phrase so striking that it stuck with the writer for decades), but also a religious artist, one who seemed to encompass with almost divine intent every page of his creative reality. To “correctly” interpret Dostoevsky’s work for them, meant linking it closely to Christianity, and it was this connection that they demonstrated and affirmed in various ways in their writings. The aim of this text is not, as it might seem at first glance, to undermine or reject the religious interpretation of Dostoevsky, but to show that there is another Dostoevsky, one that cannot be seen within the confessional interpretation generated in the Russian cultural renaissance, which causes the pluralistic and philosophical heterogeneity of his text to suffer. I will attempt to do this by problematizing, based on the text of the novels, several concepts and ideas that stand out particularly in the world of Dostoevsky’s works and are also the most inspiring for the representatives of the Russian cultural revival.

Keywords: Russian cultural renaissance, religious interpretations, polyphony, criticism

Nie ulega wątpliwości, że to właśnie Fiodorowi Dostojewskiemu rosyjska myśl filozoficzna przełomu wieków zawdzięcza najwięcej najważniejszych i najbardziej oryginalnych dla niej idei, a więc: bogoczołwieczeństwa, usprawiedliwienia tragedii i zła historii, sensu miłości, wszechjedności i współodpowiedzialności jako siły ocalającej, zbawiającej roli piękna, krytyki progresywnej koncepcji historii i socjalistycznych utopii. Przedstawiciele renesansu kulturowego jako pierwsi dostrzegli w Dostojewskim nie tylko pisarza realistycznego poruszającego ważne społeczne problemy (Wissarion Bieliński), czy „okrutny talent” (Nikołaj Michajłowski — nawiasem mówiąc, określenie to przylgnęło do pisarza na dziesięciolecie), lecz także artystę

religijnego, ogarniającego nieledwie boskim zamysłem każdą stronicę swojej twórczej rzeczywistości. Odczytać „prawidłowo” dokonania Dostojewskiego znaczyło dla nich związać go ściśle z chrześcijaństwem i właśnie ten związek na różne sposoby w swych pismach pokazywali i potwierdzali.

Celem niniejszego artykułu nie jest podważenie i odrzucenie tez religijnej interpretacji autora *Biesów*, lecz pokazanie, że jest też inny Dostojewski, którego w ramach wygenerowanej w rosyjskim renesansie kulturowym wykładni konfesyjnej nie sposób dostrzec, przez co cierpi pluralistyczna i filozoficzna heterogeniczność jego tekstu. Spróbuję to uczynić przy okazji krótkiego omówienia kilku koncepcji i idei szczególnie wyróżniających się w jego dorobku, a zarazem najbardziej inspirowanych dla przedstawicieli rosyjskiego odrodzenia kulturowego.

1.

Zacznę od wielkiego problemu historii, żywo obecnego na przełomie wieków w rosyjskich dyskusjach nad apokalipsą kultury w obliczu cywilizacyjnego postępu. Zgodnie z myślą Bierdiajewa tragizmu losu ludzkości i świata nie można rozwiązać w granicach historii, ta jest bowiem przestrzenią powiększającej się degeneracji i upadku ducha, przechodzeniem od rewindykującej duchowość kultury symbolicznej do cywilizacji, która może i niesie postęp materialny i techniczny a wraz z nim łatwiejsze życie, ale zarazem dusi siły twórcze. Niszcząc podstawy kultury, czyli odwracając się od chrześcijaństwa, oczywiście prawosławnego, cywilizacja schodzi ze ścieżki wolności i wybiera drogę przymusu i determinizmu: socjalistycznego, faszystowskiego czy katolickiego. Wszystko to było u Dostojewskiego: w strasznej wizji Szygalewa w *Biesach*, w propozycji Wielkiego Inkwizytora, który obiecuje ludziom szczęście za cenę wyrzeknięcia się trudnej wolności. W *Idiocie* i w *Braciach Karamazow* przebłyskuje jeszcze inna myśl, że całe zło, które dzieje się w świecie, jest nieuniknione, bo to historia jest zła i winna się skończyć. Nie ma to zresztą większego znaczenia, bo człowiek i świat wstąpią w inną rzeczywistość, przemienią się religijnie, wejdą w okres historii niebiańskiej, odnowią się u końca czasów, w który to koniec Rosjanie bardzo głęboko wierzą i w jakiejś mierze ciągle go wyglądają. Dostojewski jako pisarz żegna się z czytelnikami zapewnieniem Aloszy Karamazowa, że wszystko jest dobrze, bo kiedyś spotkamy się w innym świecie. Czesław Miłosz odważył się zapytać,

czy można przyznać wiarygodność „słodkiej i oleodrukowej”¹, jak się wyrażał, finalnej scenie *Braci Karamazow* i uznać ją za dowód, że dla człowieka, który osiągnął autentyczną wiarę, całe dokonane zło można po prostu przeboleć w pespektywie wyższego, mającego się dopiero objawić sensu? Coś ważnego jest tu zaiste na rzeczy. Warto zauważyć, że Dostojewski genialnie potrafił pokazać, jak umiera i rozpada się zastała rzeczywistość, porządek tego, co stare, związanego z grzechem, złem i ludzkim błędzeniem po drogach wolności, i jak na jego zgłiszczach poczyna kiełkować coś zupełnie innego. Jednak tego, jak dokładnie ta nowa *действительность* miałyby wyglądać, powiedzieć nie umiał. Lew Szestow zauważył, że wydarzyło się to już w *Zbrodni i karze*. Powieść kończy się na wzniosłej promesie i mamy prawo pytać, czy gdyby Dostojewski w kolejnym tomie zaczął opowiadać o szczęściu nowego, odrodzonego Raskolnikowa, wychowującego z ukochaną Sonią Rodionka-juniora, nie byłaby to po prostu bajka zupełnie obca duchowi jego prozy? A zatem — jak przekonująco twierdzi Szestow — „przyrzeczenie nie zostało spełnione”. Dostojewski jednak nie rezygnuje:

W przedmowie do *Braci Karamazow*, ostatniego już dokonania Dostojewskiego, znów spotykamy podobne przyrzeczenie. Jedna powieść Dostojewskiego nie wystarcza. Aby pokazać swojego obecnego bohatera, potrzebna jest mu jeszcze jedna książka, choć w *Braciach Karamazow*, którzy rozrośli się do tysiąca stron, powinno starczyć miejsca na opis „nowego życia”².

Wasilij Rozanow w swojej *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* zauważył podobną sytuację w odniesieniu do *Braci*: „to, co się odradza — pisał — chociaż zostało zarysowane, to pokrótce i jakby z oddali [*сжато и извне*]. Jak właściwie odbywa się samo odrodzenie — tę tajemnicę Dostojewski zabrał ze sobą do grobu”³. Elżbieta Mikiciuk w pracy poświęconej *Idiocie* pisze, że „Dostojewski przeczuwa istnienie przemienione”⁴ — ale czemu tak trudno było dać mu wyraz? Czy

¹ Cz. Miłosz, *Rosja — widzenia transoceaniczne*, t. 1: *Dostojewski — nasz współczesny*, wybór B. Toruńczyk, M. Wójcik, Wydawnictwo Żeszytów Literackich, Warszawa 2010, s. 102.

² L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. i wstępem opatrzył C. Wodziński, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 115.

³ В.В. Розанов, *Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского*, типография С.М. Николаева, Санкт-Петербург 1894, s. 53. Jeśli nie podaję inaczej tłumaczenia moje — M.K.

⁴ E. Mikiciuk, *Chrystus w grobie i rzeczywistość Anastasis. Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003, s. 132.

nie możemy zatem mówić — w kontrze do rosyjskich klasycznych czytelników — o charakterystycznej dla Dostojewskiego niechęci i braku zaufania wobec jakiegokolwiek wizji moralnego spełnienia i światopoglądowej satysfakcji?

2.

Druga rzecz to problem postępu i krytyki współczesnej cywilizacji, zwłaszcza zachodniej. Siergiej Bułgakow w tekście *Основные проблемы теории прогресса* z 1902 roku wyraża bunt przeciw „demonicznemu ideałowi postępu w historii”, według którego jedno pokolenie ludzi musi pocierpieć, by kolejnym żyło się szczęśliwie, jedni muszą — tu filozof sięga do powieści wielkiego pisarza — „nawozić sobą przyszłą harmonię, jak to mówi Iwan Karamazow”⁵. Znow Dostojewskiemu należy się pierwszeństwo za zdiagnozowanie i opisanie zagrożeń związanych z utylitarystyczną filozofią społeczną, choć ważne były tu też postaci Władimira Sołowjowa i Konstantina Leontjewa — wielkich przeciwników postępu. Według Bułgakowa Iwan Karamazow buntuje się właśnie wobec takiego świata, a bunt ten jest nie tylko moralnie słuszny, lecz także usprawiedliwiony religijnie. Świat, w którym panują takie prawa, nie jest wart tego, by w nim żyć, więc Iwanowi pozostaje tylko „zwrócić bilet”. Bułgakow próbuje wygrać monolog Iwana dla krytyki idei postępu, zupełnie pomijając — jak zresztą wszyscy komentatorzy religijni — inny niezwykle ważny aspekt *Legedy*. Chodzi o krytykę chrześcijańskiej wiary w odkupiającą moc cierpienia, a więc takiej koncepcji świata, w którym Bóg staje się handlarzem, skupującym ludzkie cierpienie, by zapłacić za nie ideą przyszłą, nader efemeryczną harmonią. Gdy uważnie prześledzić pojęcie „kupowania” w powieści, można nabrać zasadnych podejrzeń, że Dostojewski nie uniknął konstruowania takiego obrazu Boga⁶. Do krytyki idei postępu, w jakiś dziwny sposób wiązaną w Rosji z laicyzacją zachodnich społeczeństw, przydatna okazywała się postać Hipolita z *Idioty*, który deklaruje wolę oddania swojego ciała po śmierci

⁵ С. Булгаков, *Основные проблемы теории прогресса*, V, <https://www.vehi.net/bulgakov/progress.html> (8.12.2024).

⁶ S. McReynolds, „You Can Buy the Whole World”: *The Problem of Redemption in the Brothers Karamazov*, „The Slavic and East European Journal” 2008, vol. 52, no 1, s. 87–111.

dla dobra „nauki”. Rosyjscy *богоуцкатель*, rzecz jasna, nie ufają postępującej nauce. Władimir Ern pytał, po co nam np. astronomiczna wiedza o oddalonych od nas o miliardy wiorst gwiazdach, skoro „wiedza o nas samych, o naszej duszy i o wymaganiach naszego sumienia nie rośnie i nie staje się bardziej wiarygodna?”⁷. Postęp wiedzy jest czystą fikcją, skoro zakwestionowano Prawdę przez duże „P”. Bułgakow zauważał, że jeśli nie ma „wyższej Prawdy”, to zarówno życie pojedynczego człowieka, jak i „całej ludzkości” jawi się jako „bezmyślny, absolutny przypadek”⁸. Bez wiary w Boga, w zmartwychwstanie i w życie wieczne — do tego twierdzenia sprowadzają się argumenty rosyjskich myślicieli — „ideologia postępu prowadzi do ponurego paradoksu, gdzie trupy wcześniejszych pokoleń stają się nawozem dla szczęścia tych, które przyjdą później”⁹. Jednak Hipolit niekoniecznie musi być adwokatem idei „ateistycznego postępu”, który ignoruje los jednostki ludzkiej. Znow trzeba tylko dokładnie czytać tekst, a nie próbować kompletnie wyizolować jego pojedyncze fragmenty w służbie jednej idei, np. krytyki „postępu”, którą następnie kwestionowałoby się z pozycji ściśle religijnych. U Dostojewskiego idea zawsze jest spleciona z żywą egzystencją i dramatem duchowym reprezentującego ją człowieka. Tylko przy takim oglądzie może wyjść na jaw, że Hipolit bynajmniej nie jest ateistą, on owszem wierzy w Boga i w zmartwychwstanie, lecz przeraża go cena, jaką trzeba za nie zapłacić. Noc spędzona w grobie, proces gnicia, a nade wszystko to, że obraz boży w człowieku został w tym całym procesie śmierci raz i na zawsze zbrukany, a przecież, jak pokazał Hans Holbein (młodszy), Chrystus tak a nie inaczej wyglądał po śmierci. W Dostojewskim właśnie to jest genialne, że ciągle pokazuje nam trudność, a nie łatwość wiary i potrafi to zrobić właśnie tak jak tu, od razu rzucając wszystko na szalę, strzelając z największej armaty, podważając sam fundament chrześcijańskiej wiary — „cud” zmartwychwstania. Patrząc na całość dzieła Dostojewskiego, zauważyć można, że ten sam twórca, który namawia do radosnej afirmacji Bożego świata i stara się wierzyć, że „na pewno zmartwychwstaniemy, na pewno się zobaczymy i wesoło,

⁷ В.Ф. Эрн, *Идея катастрофического прогресса*, III, [https://ru.wikisource.org/wiki/Идея_катастрофического_прогресса_\(Эрн\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Идея_катастрофического_прогресса_(Эрн)) (8.12.2024).

⁸ С. Булгаков, *Основные проблемы теории прогресса*, IV...

⁹ M. Bohun, *Paradoksy religijnej rewolucji. Włodzimierz Ern i chrześcijańskie Bractwo Walki*, w: W. Rydzewski, A. Ochotnicka (red.), *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, Wyd. UJ, Kraków 2004, s. 112.

radośnie opowiemy sobie nawzajem, co było”¹⁰, tworzy właśnie postać Hipolita, który „umarł w strasliwej męce i nieco wcześniej niż się spodziewał”¹¹. Swidrygajłowowi każe wyobrażać sobie po śmierci brudną łaźnię wypełnioną pajakami, a Kiryłłowowi ewokować zwierzęce wrzaski strachu przed oddaniem do siebie śmiertelnego strzału. Bohater *Boboka* słyszy bezwstydną rozmowę gnijących w grobach żywych trupów, Kola Krasotkin martwi się, czy po śmierci na pewno poznamy swoich bliskich, na przepięknym zaś niegdyś ciele martwej Nastasji Filipownej zbierają się muchy... Problem śmierci i nieśmiertelności jest stale obecny w twórczości Dostojewskiego, a to, co pisarz ma w tej kwestii do powiedzenia, odzwierciedla jego całonocne wątpliwości, które nazbyt łatwo są ignorowane zawsze wtedy, gdy próbuje się uczynić z Dostojewskiego jedynie krytyka danej „idei” i religijnego proroka. Szestow w nieco mniej znanym tekście *Zuchwalstwo i pokora* zauważył, że Dostojewski w *Dzienniku pisarza* silnie podkreślał wagę idei nieśmiertelności duszy dla człowieka, ale sama idea mu nie wystarczała, chciał mieć pewność, że dusza taka w istocie jest¹².

3.

Ważnym tematem w twórczości Dostojewskiego, do którego odnosili się myśliciele renesansu, była idea soborowości. Pojęcie głębiej sproblematyzował Aleksiej Chomiakow¹³. W jego ujęciu *соборность* to przede wszystkim „jedność w wielości”. Ten rosyjski myśliciel zarzucał katolikom, że budują ją w oparciu o wymiar zewnętrzny, legalistyczny. Soborowość ma tymczasem polegać na wspólnocie ducha. Zasadą jednoczącą jest tu wolność, która prowadzi do urzeczywistnienia się w prawdzie, którą jest sam Chrystus. *Соборность* jest zatem ideą wyrażającą jedność ontologiczną wspólnoty wierzących, nie uznaje się tu ścisłego zwierzchnictwa i władzy w Kościele, apeluje do jedności wszystkich chrześcijan. Tu bodaj należy szukać źródeł pięk-

¹⁰ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. I–II, przeł. A. Wat, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Puls, London 1993, t. II, s. 476. Dalsze cytaty z tego wydania. W nawiasie zaznaczam tom i numer strony.

¹¹ F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Puls, London 1992, s. 642. Dalsze cytaty z tego wydania. W nawiasie zaznaczam numer strony.

¹² L. Szestow, *Zuchwalstwo i pokora*, przeł. H. Chłystowski, „Literatura na Świecie” 1985, nr 7–8, s. 422.

¹³ A. Chomiakow, *Kościół jest jeden*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1981, nr 11, z. 1–2, s. 47–65.

nej idei współodpowiedzialności za drugiego, za społeczeństwo i za świat idei, by tak rzec, „schrystianizowania” całego życia, do której Dostojewski był nastawiony entuzjastycznie. Nikołaj Bierdiajew zarzuci później chrześcijaństwu i cerkwi, że nie zrealizowały zadania, jakie rozpoczął Chrystus, że skupiały się na zbawianiu pojedynczych dusz, a nie na tworzeniu nowego życia, całościowego i kosmicznego¹⁴. Historia rozgrywająca się pod takim znakiem musi być historią upadku i zła. W pracy *Новое религиозное сознание и общественность* Bierdiajew przywołuje rozmowę Zosimy z ojcem Paisjuszem i podnosi ideę przeobrażenia państwa w cerkiew, czyli „przejścia od społecznej przemocy i przymusu ku społecznej wolności i miłości”¹⁵. Bułgakow z kolei sięgnie po koncepcję „rosyjskiego socjalizmu”, która według Dostojewskiego ma być „wszechświatowym zjednoczeniem ludzi w Chrystusie”¹⁶. Na soboronościowej formule sam zacznie budować później własną koncepcję socjalizmu Chrystusowego, socjalizmu Bogocześniaka. Władimir Sołowjow właśnie w Dostojewskim, jak wiemy, dostrzegał proroka „prawdziwego chrześcijaństwa”, w którym na plan pierwszy wysuwa się idea „dobrowolnej wszechludzkiej jedności i ogólności światowego bractwa w imię Chrystusa”¹⁷. Symbolicznego znaczenia nabiera dla tych myślicieli gest wysłania przez Zosimę Alošy Karamazowa w świat, by ten aktywnie prowadził tam chrześcijańskie dzieło. W *Dzienniku pisarza* Dostojewskiego pojawia się wizja soboronościowej jedności narodów, będących jak wzajemnie uznający się bracia; znikną wtedy wszelkie „naturalne bariery i uprzedzenia”, a narody będą „w sposób racjonalny i z miłością dążyć do wspólnej harmonii”¹⁸. W swoim „artykule” Iwan Karamazow postulował przeistoczenie i wcielenie Kościoła do państwa, a Alosha wręcz materialnie kładzie fundament pod taką ekumeniczną wspólnotę młodzieńców, upamiętniając zmarłego Iljuszę Sniegirowa i zalecając uczniom iść zawsze razem, „ręka pod rękę” (t. II, 476), w bratniej jedności wiary, nadziei i miłości. Takiej wizji wspólnotowego zbawienia, jak wiemy,

¹⁴ Н. А. Бердяев, *Спасение и творчество*, [https://ru.wikisource.org/wiki/Спасение_и_творчество_\(Бердяев\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Спасение_и_творчество_(Бердяев)) (8.12.2024).

¹⁵ Н. А. Бердяев, *Новое религиозное сознание и общественность*, Глава VI, https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/novoe-religioznoe-soznanie-i-obshhestvennost/ (8.12.2024).

¹⁶ С. Н. Булгаков, *Христианский социализм*, Наука, Новосибирск 1991, s. 228.

¹⁷ W. Sołowjow, *Trzy mowy ku czci Dostojewskiego*, mowa II, w: Z. Podgórzec (red.), *Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach i krytyce*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 347.

¹⁸ Ф. М. Достоевский, *Дневник писателя 1877 год*, ks. II, http://dugward.ru/library/dostoevskiy/dostoevskiy_dnevnik1877.html (8.12.2024).

przeciwstawi się ostro Leontjew – „straszne dziecię rosyjskiej polityki”¹⁹, jak określił go Dmitrij Mierieżkowski, który zarzuci Dostojewskiemu „różowe chrześcijaństwo”, kosmopolityzm, europejskość, rojenie o uniwersalnej wspólnotcie, która jego zdaniem grozi niwelacją restrykcyjnego i nieugiętego prawosławia, a także piękna, geniuszu, wszystkiego, co było filozofowi tak drogie – w masie, średniactwie, bezosobowości²⁰. Twierdząc, że trzeba raczej dbać o siebie i swoją duszę, a zbawienie innych zostawić owym innym, Leontjew wcale nie był kiepskim czytelnikiem Dostojewskiego. Umiał np. zauważyć, że ojciec Ferapont w ostatniej powieści – surowy i wymagający eremita mocno osadzony w najwcześniejszej tradycji – ukazwany jest przez pisarza w niekorzystnym i ironicznym świetle, by jeszcze bardziej wypuklić pozytywny obraz nauk Zosimy.

Najbardziej frapujące jest jednak coś innego, to mianowicie, że utwór *Bracia Karamazow* przenikają obrazy zwątpienia w ludzką solidarność, miłość i braterstwo. Iwan Karamazow nie wybaczają swojemu ojcu porzucenia go w dzieciństwie, podobnie jak jego pozostałych braci i być może dlatego, jak sugerują niektórzy badacze, podnosi bunt przeciwko nieczulemu na cierpienia dzieci Bogu-Ojcu. Nie wiadomo, czy Dymitr Karamazow wybaczył tym, którzy go niesłusznie skazali na katorgę i czy będzie w stanie unieść krzyż bycia tym, który cierpi za innych, by, wedle słów Zosimy, „prawda została dopełniona”. Katarzyna Iwanowna i Gruszeńka do końca nie potrafią sobie nawzajem przebaczyć i pogodzić się, choćby dla uszczęśliwienia zdesperowanego Dymitra. Na margines społeczności ludzkiej w powieści zostaje wypchnięty służący Smierdiakow, którego nikt nie potrafił zrozumieć, spróbować go rozgrzeszyć, potraktować jak „brata” czy po prostu człowieka. Alosza nie jest w stanie pokonać „diabełka”, który sprowadza na złą drogę młodziutką Lizę Chochłakową. Sama konstrukcja postaci Aloszy dowodzić może, że bohater ten dysponuje pewnym irracjonalnym, ambiwalentnym potencjałem, który być może fatalnie objawić się miał dopiero w kolejnej części opowiadania. W ten sposób droga chrześcijańskiego bohaterstwa nie zostaje przedstawiona w powieści jako rozwiązanie, lecz jako problem, albo jakaś piękna projekcja.

¹⁹ Д.С. Мережковский, *Страшное дитя*, II, https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Leontev/k-n-leontev-pro-et-contra-russkij-put-tom-1/11#note233 (8.12.2024).

²⁰ К.Н. Леонтьев, *Восток, Россия и славянство*, Республика, Москва 1996, s. 312–317.

4.

Kolejną wielką ideą pisarza — prawdopodobnie zaczerpniętą od Nikołaja Fiodorowa, autora *Filozofii wspólnego czynu* — podejmowaną później np. przez Sołowjowa, Bierdiajewa, Bułgakowa, wypowiedzaną w kilku miejscach, najsilniej jednak przez Zosimę, jest idea ludzkiej współodpowiedzialności i dzielonej winy. Rosyjski starzec powiada, że wszyscy jesteśmy winni wobec wszystkich i nie wystarczy wybaczać za siebie, ale trzeba umieć wybaczyć wszystko i wszystkim (nawet największym grzesznikom), również tym, którzy sami tego nie potrafią. Nie staniemy się prawdziwymi chrześcijanami dopóki nie nauczymy się autentycznie wybaczać i kochać, a za nasze niedostatki przestaniemy winić Stwórcę. Potrafimy jedynie obmawiać i osądzać, jak ludzie słabej wiary, dla których skandalem było gnijące ciało Zosimy. Jednych wysyłamy do piekła, a drugich do raju, a nasze przebaczenie zdaje się niepokojąco selektywne. Fiodorow zauważał również, że jest coś doprawdy mało chrześcijańskiego w ugruntowanym zwłaszcza w teologii zachodniej dzieleniu ludzkości na garstkę zbawionych i masę potępionych. Przy czym — jak przekonywali św. Tomasz i św. Augustyn²¹ — pierwsi będą się przyglądać mękom drugich z perwersyjną i mściwą satysfakcją... Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Bierdiajewa z tekstu *О назначении человека*:

Raj nie jest dla mnie możliwy jeśli moi bliscy, moi krewni, albo po prostu inni ludzie, z którymi przyszło mi być razem w życiu, znajdują się w piekle, jeśli Jakub Böhme będzie w piekle jako „heretyk”, Nietzsche jako „antychryst”, Goethe jako „poganin” i grzeszny Puszkina. [...] Świadomość moralna narodziła się wraz z pytaniem Boga: „Kainie, gdzie twój brat Abel?” I kończy się drugim Jego pytaniem: „Abelu, gdzie Twój brat Kain?”²²

Ta właśnie idea absolutnej odpowiedzialności każdego za każdego jest rdzeniem nauki Dostojewskiego i jego ukochanego bohatera Zosimy. Żywym wcieleniem tej nauki jest Alosza: nie sądzi nikogo, lecz smuci się grzechem ludzkim, który zaciera obraz Boga w człowieku, dla niego wszyscy są braćmi w Chrystusie.

²¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, przeł. P. Belch, Veritas, Londyn 1986, t. 34, *Rzeczy ostateczne*, zag. 94, art. 1, s. 123; por. tamże, zag. 97, art. 4, s. 191; Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, ks. XX, rozdz. 22, s. 840.

²² Н.А. Бердяев, *О назначении человека*, Глава II: Ад, <https://predanie.ru/book/69703-o-naznachenii-cheloveka/> (8.12.2024).

Jednak w tych samych *Braciach Karamazow* mamy postać służącego Smierdiakowa. Skoro wszyscy są odpowiedzialni za wszystkich i nie istnieje indywidualny grzech, to czemu tych zasad nie stosuje się do niego? Czemu żaden z mieszkańców domu nie potrafił przyjąć na siebie części winy za zbrodnię, której ten dokonał jako ktoś od urodzenia traktowany jak nieczłowiek, bity, obmawiany i wyszydzany? Wydaje się, że Dostojewski tak prowadzi czytelników, aby Ci ze łzami w oczach odkładali powieść, zbudowani jej chrześcijańskim i humanistycznym przesłaniem, pełni nadziei na lepszy świat, w którym żyć będą adepci prawosławnych nauk Zosimy i Aloszy. Zarazem ci sami czytelnicy nie są w stanie empatycznie wczuć się w dramat Pawła Smierdiakowa — nieprawego syna, lokaja w domu własnego ojca i braci. Sam Zosima stał się powiernikiem strasznej tajemnicy filantropa Michała, który kiedyś z zimną krwią zamordował ukochaną kobietę z zazdrości. Zosima stał się dlań zaufanym rozmówcą, pocieszycielem i doradcą, który zalecił mu przyznanie się do winy, aby ten wreszcie zyskał wolność od dręczących go wyrzutów sumienia. Smierdiakowowi nie dane było znaleźć swojego Zosimy. Również Alosza ignoruje dramat Pawła; słyszy w ogrodzie rozpaczliwe wyznanie służącego, że ten nie chciałby się nigdy narodzić, ale sam zwraca się do niego tylko z własnym interesem. „Czy prędko wróci brat Dymitr?” (t. I, 256) — pyta, i trudno nie wyczuć emfazy położonej na słowo „brat”, podczas gdy z pewnością wystarczyłoby zapytać: „Czy prędko wróci Dymitr”. Alosza otrzymuje „lekceważącą” — jak to określa narrator — odpowiedź Smierdiakowa: „A skądże bym mógł coś wiedzieć o Dymitrze Fiodorowiczu? Insza rzecz, gdybym był jego stróżem” (t. I, 256). Smierdiakow jest „pyszny”, Smierdiakow się „wywyższa” — myślimy automatycznie, ale patrząc z j e g o punktu widzenia, jaki inny ton, jeśli nie „lekceważący” miałby przyjąć w stosunku do Aloszy, który w obecności zalecającej się do niego dziewczyny daje znać jej i jemu, że nie traktuje Smierdiakowa jak brata? Smierdiakow błyskotliwie parafrazuje w swojej odpowiedzi biblijne słowa Kaina, „czy jestem stróżem brata mego?”, tak jakby chciał zasugerować Aloszy, że on też jest „bratem”. Alosza jednak zupełnie ignoruje te słowa i po chwili pyta o Iwana, ponownie akcentując słowo „brat”: „Brat Iwan zaprosił więc dziś Dymitra do restauracji?” (t. I, 257). Znacznie później, gdy Kola Krasotkin będzie domagał się informacji, kto zabił, Alosza bez wahania odpowiada młodzieńcowi: „zabił lokaj, brat jest niewinny” (t. II, 468). Dlaczego tylko Dymitr zasługuje na miano brata?²³

²³ Por. M. Kruszelnicki, *Dramat Smierdiakowa*, „Przegląd Rusycystyczny” 2016, nr 1, s. 14.

Nikt nie był gotów do podzielenia się ze Smierdiakowem odpowiedzialnością za przestępstwo. Nikt też nie zwrócił uwagi na jego cierpienia. Nawet Alosza nie widział w nim brata. A czy niezdolność do widzenia w drugim człowieku, w najgorszym nawet zbrodniarzu obrazu Bożego nie jest największym grzechem z punktu widzenia prawosławia? Tekst Dostojewskiego obok głoszenia pięknych nauk, zmusza zarazem do tak dramatycznych pytań.

5.

Liczni myśliciele od Sołowjowa po Bułakowa i Łosskiego będą na kanwie powieści Dostojewskiego podtrzymywać ideę nieontologiczności zła. Idea ta sięga neoplatonizmu, a później ojców Kościoła: Augustyna, Tomasza i innych. Zło nie istnieje, to pewien stan braku dobra, osamotnienia, opuszczenia, spowodowany niezdolnością czy niechęcią do bycia jednością z Bogiem. Jako pewien brak, defekt, zło nie może działać twórczo, jedynie pasożytować, zaszczepiać się na innych organizmach; to dobro ma status pozytywnego istnienia i substancji, zło jest tylko „cieniem”, quasi-bytem lub nie-bytem właśnie, czymś całkowicie zrelatywizowanym w stosunku do dobra. Doktryna *privatio boni* po dziś dzień pozostaje dla teologii i filozofii religii wielkim problemem: albo zło nie istnieje, a przecież wiemy, że istnieje, albo Bóg musi być za nie jakoś odpowiedzialny. Poza gnostycyzmem, stawiającym kwestię zła na ostrzu noża i postrzegającym świat jako twór poroniony, bo stworzony w wyniku pewnej kosmicznej katastrofy przez złego demiurga, bodaj jeden Friedrich Schelling, skądinąd inspirowany Jacobem Böhmem (*Mysterium Magnum*), postawił tezę, że aby istnieć, nawet Bóg potrzebuje jakiejś natury, podstawy; mówił tu o ciemnej, irracjonalnej podstawie Boga (*Grund*), będącej nieprzejrzystą dla niego samego archaiczną wolą, którą Bóg odrzaca od siebie, tworząc skończony świat, przyrodę i człowieka wyposażonego w wolną wolę, czyli zdolność do czynienia zła. Wtedy dopiero Absolut staje się sobą, lecz nawet on nie ma takiej wolności jak człowiek, który w odróżnieniu od Boga może czynić zło. Nawet u Schellinga Bóg ani nie stwarza, ani nie dopuszcza zła. O wiele dalej pójdzie, jak wiemy, Carl Gustav Jung, postulując włączenie Diabła, czyli woli wiedzy, sprzeciwu i negacji, a także korumpującego pierwiastka materii, czyli zła do planu Bożego. Zaproponuje wręcz zmianę dogmatu Trójcy świętej na Czwórcę świętą, w której Filiusowi przeciwstawiałby

się — i uzupełniał go — Diabolus²⁴. Człowiek nie jest i nie może być tylko sługą bożego prawa, zdolność do sprzeciwu musi być rzeczywista, by etyka miała w ogóle jakiś sens. Nie sposób głębiej czytać Dostojewskiego bez gruntownego przemyślenia kwestii pozytywnego, duchowego i czynnego zarazem charakteru zła i jego związku z ludzką wolnością.

W kręgu rosyjskich myślicieli religijnych obierano najchętniej tradycyjną teologiczną ścieżkę, zrozumiałą i dającą się ugruntować tylko w oparciu o doktrynę *privatio boni*. I tak na przykład Bierdiajew, Fiodor Stiepun, Wiaczesław Iwanow, Bułgakow czy Nikołaj Łoski rozpisywali się o „złych” charakterach Dostojewskiego jako manifestacjach impotencji zła, które zawsze skazane jest na porażkę i „niebyt”. O Swidrygajłowie, Stawroginie, Smierdiakowie, lecz także — czemu nie? — o „wiecznym mężu” Bierdiajew mówił jako o chochołach bez życia i wampirach, jednostkach wydrążonych w środku, „niemających ludzkiego losu”²⁵, Łoski o degeneratach skazanych na acedję, czyli melancholię²⁶, a Iwanow o tchórzach skazanych na żalosną samobójczą śmierć²⁷. Podobnie Bułgakow przekonywał, że „Stawrogin nie istnieje, ponieważ władą nim duch niebycia, i on sam wie, że go nie ma, stąd cała jego męka, cała dziwaczność jego upadku [...]”; a także owa zagłada, jaką nieuchronnie i nieodwracalnie przynosi on ludziom z nim związanym”²⁸.

Jak widać, rosyjscy klasycy solidarnie skazują tzw. negatywnych bohaterów Dostojewskiego na słynny „niebyt”. Tymczasem postać wyklinanego przez wielu Swidrygajłowa może się okazać wstrząsającym przykładem ofiary w imię miłości; bohater rezygnuje wszak z bezkompromisowej walki o Dunie, usuwa się z jej życia, przyznaje do winy, a przed samobójstwem dokonuje jeszcze kilku innych, szlachetnych gestów. Równie zadziwiająca jest jednomyślność, komplementarność i zgoda między myślicielami religijnymi w ocenie Stawrogina. Podzie-

²⁴ C. G. Jung, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Św.*, w: tegoż, *Archetypy i symbole*, wybrał i przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 169–247, zwłaszcza s. 215.

²⁵ N. A. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. i oprac. H. Paprocki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013, s. 56.

²⁶ H. O. Лосский, *Достоевский и его христианское миропонимание*, Chekhov Publishing House, New York 1953, s. 247–249.

²⁷ В. И. Иванов, *Достоевский и роман-трагедия*, „Русская Мысль” 1911, май-июнь, кн. V, http://www.vehi.net/dostoevsky/ivanov.html#_ftn1 (8.12.2024).

²⁸ С. Н. Булгаков, *Русская трагедия*, „Русская мысль” 1914, Кн. IV, s. 1–26, <http://www.vehi.net/bulgakov/tragediya.html> (8.12.2024).

lają oni prosty wniosek, że jego tragedia ma źródła tylko w odwróceniu się od Boga i w niezdolności do miłości (choć niektórzy nawet dopatrywali się u niego wiary), ale znów nie takiej jak trzeba: tylko rozumem, nie sercem. Bułgakow wystąpił nawet z uwagą o tyle kuriozalną, o ile typową dla rosyjskiego religijnego myślenia o sztuce, że „gdyby Stawrogin malował obrazy, wyszłoby mu coś w stylu Picassa”, a więc kształty — wedle Bułgakowa — pozbawione piękna, harmonii, zupełnie odduchowione. Mówił o nich jako o „czarnych ikonach”, „bluźnierczych karykaturach stworzenia”²⁹. Wśród *богоуцкатель* przełomu wieków bodaj jeden Mierieżkowski potrafił zadać pytanie: dokąd Dostojewski bał się pójść ze Stawroginem, że zdecydował się go uśmiercić? Bo też zdaniem Mierieżkowskiego: „Śmierć Stawrogina jest takim samym sztucznym, przylepionym z zewnątrz, konwencjonalnym [условный] końcem, jak chrześcijańskie ‘zmartwychwstanie’ Raskolnikowa”³⁰. Może Stawrogin nie jest wcieleniem zła skazanym na niebyt z powodu niewiary w Boga, może problemem nie jest brak wiary, a wolność? Może, jak chce Maria Janion, jest on romantycznym desperatem i bojownikiem o wolność metafizyczną, pod której ciężarem jednak się załamuje. Jest postacią tragiczną, bo pomimo gigantycznego poznania, jakie osiągnął, „nie może wybrać”. Wszystkie wartości straciły dlań znaczenie, utracił wszelkie cele: „W Stawroginie ujawnia się nowa i nowożytna jakoś tragiczmu. [...] Porzuciwszy Boga, ugina się samotnie pod ciężarem wolności dobra i zła”³¹. Jeszcze w *Notatkach z podziemia* Dostojewski odkrył zatrważający paradoks, że człowiek nie chce szczęścia, woli niespełnienie zamiast spełnienia. Dlaczego? Chyba tylko po to, by przed samym sobą dowieść swojej wyjątkowości i strasznej egzystencjalnej wolności. Może Dostojewski musiał uśmiercić wielkiego Stawrogina, bo wraz z nim stanął na krawędzi otchłani ludzkiej wolności. Dalej nie śmiał za nim pójść, być może dlatego, że tam kryła się już tylko jego największa trwoga: człowiek bardziej nieraz lubiący cierpienie niż szczęśliwość nigdy nie będzie szczęśliwy, a Bóg w niczym mu nie pomoże, bo jest największym zagrożeniem dla jego wolności.

²⁹ С. Н. Булгаков, *Труп красоты: По поводу картин Пикассо*, https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/trup-krasoty/ (8.12.2024).

³⁰ Д. С. Мережковский, *Л. Толстой и Достоевский*, Наука, Москва 2000, s. 383–384.

³¹ M. Janion, *Czy Stawrogin jest postacią tragiczną?*, w: R. Przybylski, M. Janion (red.), *Sprawa Stawrogina*, posłowie T. Komendant, Sic!, Warszawa 1996, s. 69.

6.

Ostatnia kwestia, o jakiej przyjdzie powiedzieć, to filozofia piękna u Dostojewskiego, która też bardzo zainspirowała rosyjskich myślicieli renesansu i ich spadkobierców. Chodzi o słynne słowa wypowiedziane przez księcia Myszkina w *Idiocie*: „piękno zbawi świat” (s. 402). Dużo o nich napisano, m.in. w kontekście myśli sofiologicznej, koncepcji Bogoczołwieczeństwa, chociaż byli też tacy, co widzieli w nich jedynie wyraz estetycznej utopii wielkiego pisarza. Nieco oryginalniej pozwala podjąć ten wątek stanowisko Łosskiego, który w pracy *Бог и мировое зло* wyraził zdziwienie faktem, że myśl Dostojewskiego o pięknie rozpada się na kilka całkowicie rozbieżnych wypowiedzi w osobnych powieściach. I rzeczywiście, z jednej strony mamy idealistyczne twierdzenie, że „piękno zbawi świat”, a z drugiej na przykład słowa Dymitra Karamazowa, że piękno to straszna i tajemnicza rzecz, że równie dobrze można je znaleźć w Sodomie, a w sferze piękna Bóg ściera się z Diabłem. Do tego można dorzucić słowa Adelajdy Jepanczyn, która patrząc na portret Nastazji Filipownej konstatuje, że takie piękno mogłoby „wywrócić świat do góry nogami” (s. 86), czy wreszcie rozbrajające wyznanie łotra Wierchowieńskiego z *Biesów*, że „owszem jest nihilistą, ale kocha piękno”³². Oczywiście wielu rosyjskich komentatorów dwoiło się i troiło, by dowieść, że Dostojewski nie broni piękna ziemskiego, doraźnego, cielesnego, oderwanego od wartości etycznych, a więc zgubnego i demonicznego, że rewindykuje „prawdziwe” piękno — odbicie Boskiego Ideału i obrazu w człowieku, który ten winien dopełniać. A jednak Łoski z niejakim niedowierzaniem zauważa, że Dostojewski jak gdyby zgadza się i z Myszkinem, i z Dymitrem Karamazowem. „Jak to pojąć”? — pyta filozof³³. Odpowiada sobie, że owszem, piękno jako wartość absolutna zaiste zbawi świat, zawsze bowiem zwiąże się z dobrem, ponieważ Bóg dba o to, by każde stworzenie stanęło w obliczu takich warunków, które „otworzą mu oczy” na konieczne pierwszeństwo dobra i piękna nad złem:

Jednak istnieją podstawy, by twierdzić, że nawet ten, kto ulega fałszywemu pięknu, prędzej czy później odkrywa to kłamstwo, gdy uwalnia się od wypaczonych uczuć. Dlatego ostatecznie prawdziwe piękno jest zdolne zwyciężyć i zbawić świat³⁴.

³² F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Puls, London 1992, s. 383.

³³ Н. О. Лосский, *Бог и мировое зло*, Республика, Москва 1994, s. 128.

³⁴ Tamże.

Cóż, tak lapidarnemu i optymistycznemu ujęciu sprawy warto może przeciwstawić stanowisko Wasyla Zienkowskiego, który jako wierzący Rosjanin przynajmniej potrafił przyznać, że cała siła i wzniosłość myśli Dostojewskiego leży w stałym operowaniu antynomiami, w pokazywaniu wieloznaczności i na tym właśnie polega unikalny wkład pisarza do stworzenia nowej metafizyki człowieka: „pozytywne poglądy Dostojewskiego szły w parze z ostrymi i zdecydowanymi negacjami”³⁵, a napięcie to bynajmniej nie zostało złagodzone wraz z rozwojem twórczości, lecz dramatycznie wręcz spotęgowane w ostatniej powieści, czyli w *Braciach Karamazow*. Zienkowski pouczająco wskazuje na konieczność dostrzegania antynomii i wieloznaczności jako klucz do twórczego interpretowania dzieła autora *Zbrodni i kary*.

* * *

Zmierzając do konkluzji wypada ponownie rozważyć to, czy warto zderzać wielkie idee Dostojewskiego i ich uaktualnienia w twórczości myślicieli rosyjskiego renesansu religijnego z rzeczywistością tekstu konkretnych dzieł pisarza? Otóż zdecydowanie tak, a to dlatego, że przedstawiciele tego nurtu wywarli wielki wpływ na sposób recepcji Dostojewskiego, ale wyłącznie jako myśliciela religijnego, dającego się łatwo wpasować w rosyjskie conceptarium religijne, filozoficzne i antropologiczne. Raczej obce jest im polifoniczne, szczegółowe i całościowe czytanie tekstu. Kierując się charakterystyczną dla Rosjan nieufnością wobec intelektualizmu i filozoficznego myślenia, rzadko dbają o pojęciowe i filologiczne niuansowanie, zacierają różnicę między słowem a znaczeniem, a język jest w ich mniemaniu transparentny. Nie liczy się pomnażanie możliwych kontekstów rozumienia postaci u Dostojewskiego w wyniku sporu o retoryczne detale, lecz o totalny wgląd w wyższą, transcendentną prawdę, rozwiązanie problemu sensu życia, wolności, zła, czasu, śmierci, czyli o dostarczenie całościowego, eschatologicznego wręcz wyjaśnienia zagadki świata i życia człowieka. Stoją na stanowisku, że doświadczenie religijne pozwala na takie wyjaśnienie, dlatego też czytają Dostojewskiego przez taki właśnie pryzmat³⁶. Bierdiajew często podkreślał, że filozofia ro-

³⁵ V. V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, t. 1, przeł. G. L. Kline, Columbia University Press, New York 1953, s. 417–418.

³⁶ Por. M. Kruszelnicki, *Jak czytać i interpretować Dostojewskiego dzisiaj. Uwagi metodologiczne i warsztatowe*, „Slavia Orientalis” 2019, T. LXVIII, nr 1, s. 25.

syjska jest antyracjonalistyczna, abstrakcyjny rozum nie jest w stanie poznać bytu, który otwiera się tylko za pośrednictwem wiary, objawienia. Cóż, z przewrotem Kantowskim w filozofii takiej idei nie sposób pogodzić i rację miał ten, kto powiedział, że o specyfice myślenia rosyjskiego zdecydowało odrzucenie krytyk Kanta. Siergiej Trubieckoj w pracy zatytułowanej *Основания идеализма* w rzeczy samej krytykował Kanta za twierdzenie, że świadomość transcendentalna jest subiektywna. Zdaniem Trubieckiego istnieją trzy drogi poznania: empiryczna przez zmysły, racjonalna przez myśl i bezpośrednia przez wiarę. Ta trzecia jest oczywiście najbardziej pożądana, bo tylko ona przekonuje nas, że istnieje jeszcze jakiś inny, wyższy, duchowy świat niezależny od naszej subiektywnej świadomości:

w głębi naszego ducha wiara okazuje się czynnikiem, warunkiem naszej samoświadomości, gdyż nie wyczerpuje się ona w zjawiskach myśli i uczuć, lecz odnosi się do bardzo realnej istoty naszego ducha, naszego „ja”. Świadomość czasu, pamięć o naszej prawdziwej przeszłości i oczekiwanie na przyszłość w najbardziej przekonujący sposób dowodzą, że nie tylko znam i odczuwam swoją obecną egzystencję, ale bezpośrednio w nią wierzę i zakładam ją w moich uczuciach, ideach i koncepcjach³⁷.

Trubieckoj jest w jakimś stopniu świadom, że z punktu widzenia rozumu i jego zdefiniowanych przez Kanta praw uprawia filozoficzną ekwilibrystykę: „temat ten wydaje się równie problematyczny z punktu widzenia krytyki racjonalistycznej, gdyż uznaje się go za leżący nie tylko poza granicami zjawisk, ale także poza granicami pojęć abstrakcyjnych, a więc wszelkiej wiedzy”³⁸, lecz nie przeszkadza mu to bronić wyższości religijnego wglądu.

Czy to znaczy, że dla człowieka Zachodu, wykształconego w oparciu o zachodnią tradycję filozoficzno-humanistyczną, niecieszącego się łaską wiary, niechrześcijanina dzieło Dostojewskiego pozostaje zamknięte? Wręcz przeciwni. Rozumiem religijne podejście interpretacyjne i jego przesłanki, uważam jednak, że traktowane zarazem jako punkt wyjścia i dojścia nie wystarcza do adekwatnego oddania fenomenu twórczości Dostojewskiego. Po prostu nie jest tak, jak chciałaby chociażby mocno jednak pomijająca uwypuklany przede wszystkim przez Bachtina problem poetyki dzieł Dostojewskiego Anna Rażny, co

³⁷ С. Н. Трубецкой, *Основания идеализма*, w: tegoż, *Учение о Логосе в его истории*, Изд-во АСТ, Москва, Харьков 2000, s. 569; https://iphpras.ru/elib/Trubetskoy_Osnovaniya_idealizma.htm (8.12.2024).

³⁸ Tamże, s. 571.

krytycznie *notabene* ocenił Tadeusz Sucharski³⁹, że u Dostojewskiego funkcjonuje ponoć tylko jedna prawda i jedna wartość — oczywiście chrześcijańska; że jego filozofia człowieka i wartości „mają wybitnie chrześcijański charakter”⁴⁰ i w związku z tym nie występują w jego tekście żadne konflikty filozoficzne czy niekonsekwencje światopoglądowe. Z takim stanowiskiem rzecz jasna trudno się zgodzić. Dostojewski nie był w stanie dokonać scalenia świata pod egidą jednej, chrześcijańskiej ideologii; świat ten stale rozpadał mu się na przeciwstawne logiki i systemy wartości. On sam też jako człowiek zawsze pozostał rozdarty między ideałem Madonny a ideałem Sodomy, rozumem a pragnieniem irracjonalnej wiary, fascynacją zdolnością człowieka do bezinteresownego dobra i samopoświęcenia a jego predylekcją do zła i grzesznych wykroczeń w imię swobody; między zaufaniem do Boga, który nie dopuściłby do śmierci niewinnych, a buntem wobec jawnej niesprawiedliwości, objawiającej się choćby w śmierci dzieci; między nadzieją na zmartwychwstanie i życie wieczne a wątpliwościami, podważającymi fundamenty doktryny chrześcijańskiej itd.

Nie sposób w przypadku filologa i filozofa nie mieć problemu z wykładnią Dostojewskiego w momencie, gdy drapuje się ona w szaty jedynie słusznej, gdy wyłącza inne opcje interpretacyjne, spłaszcza dualizm i petryfikuje dynamikę charakteryzujące myślenie pisarza, jego rozdarcie między potrzebą wiary a pasją do rewindykacji mrocznej, irracjonalnej, niepokodzonej ze światem strony człowieczeństwa. Jedną z najważniejszych rzeczy, jakie odkrył Dostojewski jest to, że niektórzy ludzie zwyczajnie nie pragną zbawienia, spokoju, duchowej stabilizacji. Wolą stan rozdarcia i niespełnienia, jak np. człowiek z podziemia, Marmieladow ze *Zbrodni i kary*, Nastazja Filipowna z *Idioty*, Stawrogin z *Biesów*. Człowiek Dostojewskiego jest antynomiczny i paradoksalny. Z jednej strony wykazuje predylekcję do grzesznych wykroczeń i poszukuje autentyczności choćby za cenę zniszczenia samego siebie, z drugiej jednak pożąda Prawdy, Dobra i Piękna. Pierwszy Dostojewski z istic demoniczną fascynacją pisał o atrakcjach „sezonu w piekle”, drugi zawsze miał nadzieję, że wszelkie manifestacje „bezbożnego egoizmu” w człowieku da się przekroczyć „przez powrót do Chrystusa” i jego prawa miłości, pokory i samopo-

³⁹ T. Sucharski, *Dostojewski w polskiej powojennej refleksji humanistycznej*, „Napis. Pismo Poświęcone Literaturze Okolicznościowej i Użytkowej” 2018, nr 24, s. 70–71.

⁴⁰ A. Rażny, *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1988, s. 135.

święcenia. Niezależnie jednak od tego, który Dostojewski oczarowuje nas bardziej — ten przejęty ideą zbawienia człowieka i ufundowania nowej, chrześcijańskiej kultury, czy ten mówiący ustami Iwana, że „Wolę zostać przy swoich nie pomszczonych cierpieniach, przy oburzeniu, choćbym i nie miał racji” (t. I, 277), niezależnie nawet od optyki oglądu jego twórczości, jaką potrafimy czy chcemy przyjąć — rosyjskiej (religijnej) czy zachodniej (sekularnej) — przyznać trzeba, że istnieje u Dostojewskiego gigantyczny przestwór zła, któremu nie sposób odmówić niesamowitej siły i atrakcyjności. Jak pisał Malcolm V. Jones:

niezależnie od tego, czy mówi się o niej w kategoriach zmysłowości, wpływu Diable, pędu ku destrukcji i rozbiciu, dążenia do chaosu, czy fascynacji złem [...], jasne jest, że w dziele Dostojewskiego pracuje inna, negatywna zasada, która wywiera wpływ na umysły i dusze jego postaci i która posiada własny urok⁴¹.

Dlatego również żaden z metafizycznych problemów, jakimi gnębią się jego postaci — niezależnie od poglądów samego pisarza, wsłuchującego się w problemy swojej epoki — nie został skonstruowany jako dający się rozstrzygnąć podług prostej alternatywy: albo wiara w Boga i błogi spokój ducha, albo klęska i destrukcja buntownika. Wręcz przeciwnie — to właśnie ci, którzy odważyli się na transgresyjne i bluźniercze eksperymenty, rosną w tekście do kolosalnych rozmiarów, podczas gdy sylwetki zrównoważonych i normatywnych bohaterów wypadają w porównaniu z nimi przeciętnie. W świecie Dostojewskiego w ogóle niemożliwe staje się wypowiedzenie ostatniego słowa wskazującego jeden pewny kierunek, w którym człowiek powinien podążać. Każda dobra nowina, jaką głoszą pogodzeni z Bogiem i społeczeństwem bohaterowie, kwestionowana jest przez fragmenty tekstu, które jej przeczą, mnożą się zarazem kolejne scenariusze dla wydawałoby się najbardziej nawet utwierdzonych w swoich chrześcijańskich intencjach postaci, jak Dymitr czy Alosza Karamazow. Nie istnieje żadne „ostatnie słowo” (Bachtin), które mogłoby ująć w sobie bohatera i jego paroksytyczny, nieznający spoczynku duchowy świat.

Oczywiście aktom zwątpienia przeciwstawiają się w literackim świecie Dostojewskiego religijne prawdy, odniesienia, symbole i ze wszech miar warto je badać, ale w kategoriach głębszej problematyzacji. Nie można po prostu wskazywać na Sonię i powtarzać niczym mantrę frazes o jej „autentycznej religijności” mającej stanowić dla

⁴¹ M. V. Jones, *Dostoevsky. A Novel of Discord*, Harper & Row, New York 1976, s. 35.

Dostojewskiego ideał, za pomocą którego usiłuje on ostatecznie przezwyciężyć filozoficzne argumenty Raskolnikowa, usprawiedliwiające nawet zbrodnię. Już Leontjew zauważył, że Sonia ani nie chodzi do cerkwi, ani nie szuka porady u starców, ani nie całuje ikon, jedyne co robi, to zamawia koniunkturalną mszę w imieniu zmarłego ojca. Co nam to mówi o jej i Dostojewskiego sprawie z wiarą? By wypowiadać się o Dostojewskim nie wystarczy wymachiwać „wyższymi”, religijnymi wartościami, o których nobliwości ma świadczyć tylko nasz światopogląd i wiara. Tu trzeba umieć dostrzegać trudność wiary u pisarza, który nieustannie podważa jej założenia w dramatycznej konfrontacji z nieubłaganymi racjami rozumu oraz z dogłębnym doświadczeniem zła i ludzkiej wolności. Czynienie z wielkich twórców jak Dostojewski li tylko proroka i wieszczą owładniętego świadomością mesjańskiego posłannictwa to typowy gest intelektualnych elit Rosji, odpornych na wszelkie dyskursywne pojęcia i argumenty, znajdujących swój krąg oddziaływań w czysto emocjonalnej sferze pobożnych życzeń i przekonań, że reprezentują one głębszą duchowość, mądrość i mają prawo pouczać nowoczesnego człowieka Zachodu, czy też na nowo go „ewangelizować”. Znakomicie wypowiedział się w tej kwestii Marek J. Siemek⁴².

Wróćmy do naszego filologiczno-filozoficznego kontekstu — najwyraźniej są jeszcze tacy, którzy nie wyciągnęli odpowiednich wniosków z nauki Bachtina, że pomimo prywatnie religijnie zideologizowanego światopoglądu samego Dostojewskiego, jego tekst nie jest monologiczny lecz fundamentalnie dialogiczny, a wręcz polifoniczny i jako taki zachęca czytelnika do negocjowania z nim sensów. Dziś nie da się już dłużej utrzymać postrzegania tekstu jako stabilnego, ujętego w trwałe ramy artefaktu, który mówi tylko to, co autor chciał, by mówił, stanowiącego jedynie reprezentację rzeczywistości społecznej czy politycznej jakiejś epoki. To nie tylko my czytamy tekst, lecz tekst czyta nas, wymagając od nas współ-czucia, „sympatyzowania” z jego bohaterami, dostrzegania w nich jednostek rozdartych dylematami, których nie powinno się łatwo i z miejsca uchylać jako „grzeszne” czy niezbieżne z religijnym ideałem, ale świadczących raczej o dramacie bycia człowiekiem. Sam Dostojewski nie był nigdy skłonny do potępiania swoich wielkich buntowników; przeciwnie — głęboko z nimi współmyślał i współ-czuł, dopuszczając ich do głosu na równych prawach i uważnie słuchając ich skarg i wątpliwości. I taką właśnie

⁴² Zob. M. J. Siemek, *O nowej Europie i Wschodzie w nas*, w: tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 332–333.

postawę warto w czytaniu dzieł Rosjanina promować, nieuchronnie w dystansie wobec ustaleń, skądinąd bardzo wciąż wpływowych, rosyjskich myślicieli religijnych.

REFERENCES

- Bierdiajew, Nikołaj Aleksandrowicz. *Światopogląd Dostojewskiego*. Transl. Paprocki, Henryk. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2013.
- Bohun, Michał. "Paradoksy religijnej rewolucji. Włodzimierz Ern i chrześcijańskie Bractwo Walki." *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*. Rydzewski, Włodzimierz, Ochotnicka, Anika (eds.). Kraków: Wyd. UJ, 2004: 101–125.
- Chomiakow, Aleksy. "Kościół jest jeden." *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, 1981, no. 11, z. 1–2: 47–65.
- Dostojewski, Fiodor, *Biesy*, przeł. Zagórski, Tadeusz, Podgórzec, Zbigniew. Puls, London 1992.
- Dostojewski, Fiodor, *Bracia Karamazow*, t. I–II, przeł. A. Wat, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Puls, London 1993.
- Dostojewski, Fiodor, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Puls, London 1992.
- Janion, Maria "Czy Stawrogin jest postacią tragiczną?" *Sprawa Stawrogina*. Przybylski, Ryszard, Janion, Maria (eds.). Afterwords Komendant, Tadeusz. Warszawa: Sic!, 1996: 45–73.
- Jones, Malcolm V. *Dostoevsky. A Novel of Discord*. New York: Harper & Row, 1976.
- Jung, Carl Gustav. "Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej." *Archetypy i symbole*. Transl. Prokopiuk, Jerzy. Warszawa: Czytelnik, 1981: 169–247.
- Kruszelnicki, Michał. "Dramat Smierdiakowa." *Przegląd Rusycystyczny*, 2016, no. 1: 5–26.
- Kruszelnicki, Michał "Jak czytać i interpretować Dostojewskiego dzisiaj. Uwagi metodologiczne i warsztatowe." *Slavia Orientalis*, 2019, T. LXVIII, no. 1: 7–29.
- McReynolds, Susan. "'You Can Buy the Whole World': The Problem of Redemption in the Brothers Karamazov." *The Slavic and East European Journal*, 2008, vol. 52, no. 1: 87–111.
- Mikiciuk, Elżbieta. *Chrystus w grobie i rzeczywistość Anastasis. Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2003.
- Miłosz, Czesław. *Rosja – widzenia transoceaniczne*. T. 1: *Dostojewski – nasz współczesny*. Warszawa: Wydawnictwo Zeszytów Literackich, 2010.
- Raźny, Anna. *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki*. Kraków: Wyd. UJ, 1988.
- Siemek, Marek J. "O nowej Europie i Wschodzie w nas." *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002: 324–341.
- Sołowjow, Władimir. "Trzy mowy ku czci Dostojewskiego." Transl. Paprocki, Henryk. *Mowa II. Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach i krytyce*. Podgórzec, Zbigniew (ed.). Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1984: 339–362.

RECEPCJA DOSTOJEWSKIEGO...

- Sucharski, Tadeusz. "Dostojewski w polskiej powojennej refleksji humanistycznej." *Napis. Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej*, 2018, no. 24: 56–83.
- Szestow, Lew. *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Transl. Wodziński, Cezary. Warszawa: Czytelnik, 2000.
- Szestow, Lew. "Zuchwalstwo i pokora." Transl. Chłystowski, Henryk. *Literatura na Świecie*, 1985, no. 7–8: 169–170.
- Św. Augustyn. *Państwo Boże*. Transl. Kubicki, Władysław. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- Św. Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna*. T. 34. Transl. Belch, Pius. Londyn: Veritas, 1986.
- Zenkovsky, Vassili. *A History of Russian Philosophy*. T. 1. Trans. Kline, George. New York: Columbia University Press, 1953.
- Бердяев, Николай Александрович. *Новое религиозное сознание и общественность*. Глава VI, <https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyayev/novoe-religioznoe-soznanie-i-obshhestvennost/>.
- Бердяев, Николай Александрович. *О назначении человека*. Глава II: Ад, <<https://predanie.ru/book/69703-o-naznachenii-cheloveka/>>.
- Бердяев, Николай Александрович. *Спасение и творчество*, <[https://ru.wikipedia.org/wiki/Спасение_и_творчество_\(Бердяев\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Спасение_и_творчество_(Бердяев))>.
- Булгаков, Сергей Васильевич. *Основные проблемы теории прогресса*. V, <<https://www.vehi.net/bulgakov/progress.html>>.
- Булгаков, Сергей Васильевич. "Русская трагедия." *Русская мысль*, 1914, Кн. IV: 1–26, <<http://www.vehi.net/bulgakov/tragediya.html>>.
- Булгаков, Сергей Васильевич. *"Труп красоты: По поводу картин Пикассо"*, <https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/trup-krasoty/>.
- Булгаков, Сергей Васильевич. *Христианский социализм*. Новосибирск: Наука, 1991.
- Достоевский, Фёдор Михайлович. *Дневник писателя 1877 год*. ks. II, <http://dugward.ru/library/dostoevskiy/dostoevskiy_dnevnik1877.html>.
- Иванов, Вячеслав Иванович. "Достоевский и роман-трагедия." *Русская Мысль*, 1911, май-июнь, кн. V, <http://www.vehi.net/dostoevsky/ivanov.html#_ftn1>.
- Леонтьев, Константин Николаевич. *Восток, Россия и славянство*. Москва: Республика, 1996.
- Лосский, Николай Онуфриевич. *Бог и мировое зло*. Москва: Республика, 1994.
- Лосский, Николай Онуфриевич. *Достоевский и его христианское миропонимание*. New York: Chekhov Publishing House, 1953.
- Мережковский, Дмитрий Сергеевич. *Л. Толстой и Достоевский*. Москва: Наука, 2000.
- Розанов, Василий Васильевич. *Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского*. Санкт-Петербург: типография и нотопечатня С.М. Николаева, 1894.
- Трубецкой, Сергей Николаевич. "Основания идеализма." *Учение о Логосе в его истории*. Москва/Харьков: Изд-во АСТ, 2000, <https://iphras.ru/elib/Trubetskoy_Osnovaniya_idealizma.htm>.