

Wojciech Engelking
Uniwersytet Warszawski

GRANICE WOLNOŚCI W PISMACH
ALEXISA DE TOCQUEVILLE’A I FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

Kto napisał Amerykę Dostojewskiego?

Dostojewski nigdy nie odwiedził Ameryki, nigdy też nie poświęcił jej większego fragmentu któregoś ze swoich utworów. Badacze jego twórczości nie byli zbyt łaskawi dla zagadnienia „amerykańskiej idei” rozproszony w pismach Dostojewskiego, traktując ją jako szczegół usytuowany na marginesie nurtujących autora *Gracza* „przeklętych problemów”. Ustawiczne powracanie Ameryki w kolejnych pismach Dostojewskiego jest jednak niepokojący i domaga się głębszej analizy.

Po raz pierwszy motyw amerykański w twórczości Dostojewskiego pojawia się w wydanej w 1886 roku *Zbrodni i karze*. O ile z początku USA jawi się w powieści jako kraj będący namacalną realizacją pogardy żywionej przez Raskolnikowa i Swidrygajłowa dla „ludzkich wszy” (Raskolnikow: „uciec... do Ameryki i gwizdać sobie na nich!”¹), o tyle w późniejszych partiach książki ucieczka ta staje się synonimem samobójstwa (Swidrygajłow: „No, bracie, wszystko jedno. Jak się by ciebie pytali, to powiedz, że właśnie pojechałem do Ameryki — Swidrygajłow pociągnął za spust”²). Motyw Ameryki obecny jest również w *Młodziku* z 1875 roku. Rosyjski pisarz silnie podkreśla tu związek „amerykańskiej idei” z odgrywającym coraz większe znaczenie w jego twórczości problemem samowoli. Choć z początku obie te kwestie wydają się tylko swymi konsekwencjami (Diergaczew: „podpalić coś, stanąć ponad całą Rosją i zostawić wszystkich w strachu i zachwycie; a samemu skryć się w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej”), później Arkady Dołgoruki zaznacza ich znaczeniową

¹ F. Dostojewski: *Zbrodnia i kara*. Przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski. Warszawa: Czytelnik 1984, s. 84, 97.

² Tamże, s. 313.

ekwiwalencję, na pytanie Krafta „A potem dokąd?” odpowiadając: „Do Ameryki! Do siebie jedynie!”³.

Z wyrazem związku problemów „Ameryki” i samowoli mamy także do czynienia w *Braciach Karamazow* (1880). W usta karykaturalnego Koli Krasotkina Dostojewski wpiერw wkłada słowa: „Uważam, że ucieczka z kraju do Ameryki jest podłością”⁴, by kazać do takiej właśnie ucieczki Iwanowi namawiać Dymitra. Początkowo rozentuzjanzmowany tym planem Mitia swoje nastawienie zmienia po rozmowie z Aloszą (Dymitr: „nie jadę na radość i szczęście, lecz na długą katorgę! Ja tej Ameryki już teraz nie nawidzę”⁵). Na procesie Miti, małomiasteczkowym sądzie ostatecznym⁶, w rozmowach osób zgromadzonych na sali sądowej, Ameryka jawi się jako ziemia nieprzynosząca płodu: „— Kronsztad zamkniemy i nie damy im chleba. Skąd wezmą? — Teraz z Ameryki. — Bujda”⁷.

Najciekawsze dla poniższych rozważań ujęcie problemu Ameryki możemy jednak zaobserwować w *Biesach* z 1872 roku, w których Kiryłow opowiada: „przed dwoma laty wyruszyliśmy do Ameryki, aby poznać na własnej skórze życie robotnika amerykańskiego i w ten sposób sprawdzić przez doświadczenie osobiste stan człowieka na najniższym stopniu społecznym”⁸. Motywowi amerykańskiemu w tej powieści zostanie poświęcona dalsza część niniejszego artykułu.

Warto przy okazji podkreślić, że kreowany przez autora *Idioty* obraz USA jest tylko jego wizją, w dodatku — budowaną na fundamencie informacji z drugiej ręki. Od lat 60. XIX wieku dwa istotne dla Dostojewskiego czasopisma — „Czas” i „Epoka” — publikowały wiele artykułów o Nowym Świecie; Kenneth A. Lantz dodaje, że Dostojewski znał amerykańską powieść Gustava de Beaumonta *Marie, ou L’Esclavage aux États-Unis* (1835), jak i pracę tego autora na temat amerykańskiego systemu penitencjarnego: *Du système pénitenciarie aux États-Unis et de son application en France* (1832). Co najistotniejsze, autor *Biesów* czytał też dyskutowane wśród pietraszewców dzieło sławnego współautora analizy więziennictwa w USA: *De la démocratie en Amérique* (1835, 1840) Alexisa de Tocqueville’a⁹.

³ Tenże: *Młodzik*. Przeł. M. Bogdanowiczowa, K. Belszyński. Toruń: Wydawnictwo UMK 1992, s. 70, 206.

⁴ Tenże: *Bracia Karamazow*. Przeł. A. Pomorski. Kraków: SIW Znak 2008, s. 667.

⁵ Tamże, s. 717–718.

⁶ Zob.: A. Pomorski: *Sceptyk w piekle. Z dziejów ideowych literatury rosyjskiej*. Warszawa: Open 2004, s. 28.

⁷ F. Dostojewski: *Bracia Karamazow...*, s. 876. Por. z mottem do tej powieści.

⁸ Tenże: *Biesy*. Przeł. A. Pomorski. Kraków: SIW Znak 2010, s. 92.

⁹ Zob.: K.A. Lantz: *The Dostoevsky Encyclopedia*. Westport: Greenwood University Press, 2004, s. 11–13.

O demokracji w Ameryce w przekładzie Nikołaja Sałtykowa-Szczedrina po raz pierwszy ukazało się w Rosji w 1860 roku. Myśl de Tocqueville'a, propagowana przez Hercena, księcia Odojewskiego i Tolstoja trafiła na grunt gwałtownych, społecznych przemian¹⁰: o ile bowiem rosyjska inteligencja знаła de Tocqueville'a już wcześniej, o tyle jego przekład pojawił się w miejscu i czasie, w którym w „każdej karczmie i ulicy dyskutowano sprawy polityczne i ostateczne”¹¹. Oczywiście, Tocqueville nie pisał o Rosji — jednak Abbott Gleason stawia tezę, że XIX-wieczni rosyjscy intelektualiści przyglądali się Ameryce jako „przyszłości świata”¹². Edward Gargan dodaje, że rosyjskich intelektualistów interesowało zwłaszcza słynne, wieńczące pierwszy tom dzieła de Tocqueville'a proroctwo dotyczące roli Ameryki i Rosji w nowoczesnym świecie¹³:

Żyją dzisiaj na ziemi dwa wielkie narody, które zdają się zmierzać ku jednemu celom. Są to Rosjanie i Anglo-amerykanie. Wszystkie inne narody zatrzymały się już w miejscu lub rozwijają się z największym wysiłkiem — one zaś lekko i pospiesznie kroczą ku potędze, której granic umysł ludzki nie potrafi przewidzieć... Ich punkty wyjścia są różne i odmienne są ich drogi, lecz na mocy tajemnych planów Opatrzności zdają się powołani do tego, by kiedyś w rękach każdego z nich znalazły się losy połowy świata¹⁴.

Umieszczenie przez Tocqueville'a tej uwagi w zwieńczeniu pierwszego tomu *O demokracji w Ameryce* z pewnością nie jest przypadkowe. Niektórzy zwykli twierdzić, że Francuz rysuje w ten sposób wyraźną opozycję między Rosją a Ameryką — inni, że podobieństwa między tymi krajami są większe, niż można by przypuszczać¹⁵. Do tych drugich należał Dostojewski, widząc w opisywanym przez de Tocqueville'a obrazie Ameryki jedną z możliwych do zrealizowania dróg rozwoju Rosji. W tej pracy chciałbym postawić tezę, że z *O demokracji w Ameryce* autor *Gracza* zaczerpnął o wiele więcej, niż by się wydawało, a filozofia polityczna Tocqueville'a jest kluczowym kontekstem, w którym należy osadzić lekturę pism Dostojewskiego.

¹⁰ G.J. Thurston: *Alexis de Tocqueville in Russia*. „Journal of the History of Ideas” Vol. 37, No. 2 (Apr.–Jun., 1976), s. 292.

¹¹ M. Janion: *Stawrogin, mój bliźni*. W: *Transgresje 5: Dzieci*. T. 2. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie 1988, s. 71.

¹² A. Gleason: *Republic of Humbug: The Russian Nativist Critique of the United States, 1830–1930*. „American Quarterly” Vol. 44, No. 1 (Mar., 1992), s. 3.

¹³ E.T. Gargan: *Tocqueville and the Problem of Historical Prognosis*. „The American Historical Review” Vol. 68, No. 2 (Jan., 1963), s. 332–345.

¹⁴ A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*. Przeł. M. Król. Red. J. Szacki. Warszawa: PIW 1976, s. 255 (cytuję tę pracę według tej publikacji, wskazując stronę w tekście).

¹⁵ Zob. m.in. O. Kharkhordin: *Civil Society and Orthodox Christianity*. „Europe-Asia Studies” Vol. 50, No. 6 (Sep., 1998), s. 950.

Fatalny krąg

Stosunek Alexisa de Tocqueville'a do amerykańskiego społeczeństwa jest głęboko osobisty: Irena Grudzińska-Gross określiła go, za Françoise Furetem, jako „filozofię przejść rodzinnych”¹⁶. Jadąc do Ameryki z ogarniętej rewolucją lipcową Francji, dwudziestosześcioletni arystokrata spisanie analizy formującego się społeczeństwa amerykańskiego traktował jedynie jako pewien pretekst. Właściwym tematem *O demokracji w Ameryce* jest bowiem próba odpowiedzi na pytanie, jaki los czeka arystokrację w porewolucyjnej Europie. Tocqueville chciał zobaczyć społeczeństwo możliwe do zaistnienia we Francji. Jego pracy nie należy toteż traktować jako socjologicznej analizy, lecz raczej jako „moralny melodramat w rodzaju *Raju utraconego*”¹⁷.

Kluczowym problemem, od którego dla Tocqueville'a bierze początek etyczna epopeja, jest problem religii: „to religia wskazuje w Ameryce drogę do oświaty, a przestrzeganie praw boskich prowadzi człowieka do wolności” (s. 263). Nieosiągnięty, według Tocqueville'a, zwieńczeniem melodramatu rozgrywającego się w obyczajach Amerykanów ma być zatem wolność; kagankiem natomiast, który oświecili obywatele USA na drodze do niej: wiara. Sanford Kessler podkreśla, że religią, na fundamencie której zostały zbudowane USA, nie jest według Tocqueville'a katolicyzm. Choć katolicyzm pozostaje dla Francuza pierwszym „źródłem nowoczesnej moralności”¹⁸, USA potrzebne jest źródło inne, przetworzone i dostosowane do jałowej Nowej Ziemi.

Tym drugim źródłem jest purytanizm. W XVII wieku grupa protestantów, znalazłszy się w Nowym Świecie, spośród wszystkich zasad swojej religii wyabstrahowała jedną — zasadą faktycznej równości przed Bogiem. Tocqueville nazwał purytańską odmianę chrześcijaństwa „religią demokracji i republikanizmu” (s. 396), w której ziemskie dążenia do moralnej doskonałości stworzyły przesłanki powszechnej równości: „wkład religii protestanckiej objawia się w politycznych wolnościach i otwarciu dostępu do edukacji. Tocqueville uważał, że obyczaje purytańskiej ery w Ameryce były nadludzko wyśrubowane, lecz dyscyplina ta była bazą dla udanych eksperymentów prawnych w dziedzinie politycznej wolności”¹⁹.

¹⁶ I. Grudzińska-Gross: *Piętno rewolucji. Custine, Tocqueville i wyobrażenia romantyczna*. Przeł. B. Shallcross. Warszawa: PWN 1995, s. 185.

¹⁷ R.P. Kraynak: *Tocqueville's Constitutionalism*. „The American Political Science Review” Vol. 81, No. 4 (Dec., 1987), s. 1184.

¹⁸ A. Tocqueville: *The European Revolution and Correspondence with Gobineau*. Przeł. J. Lukacs. New York: Doubleday Anchor 1959, s. 208.

¹⁹ D.J. Maletz: *Tocqueville on Mores and the Preservation of Republics*. „American Journal of Political Science” Vol. 49, No. 1 (Jan., 2005), s. 9.

Co w takim razie sprawiło, że „udane eksperymenty” obróciły się przeciw demokracji? Podczas gdy w Nowym Świecie rozwijało się unikalne społeczeństwo, w Europie rosły w siłę dwie tendencje: oświeceniowy kult Rozumu i zainteresowanie Ameryką, w związku z którym w Nowym Świecie zaczęły się zjawiać kolejne grupy imigrantów. Przywieźli oni świadomość religii słabnącej pod dyktando republiki *hommes de lettres*. Wniesione przez nich do sztywnych obyczajów i praw USA *novum* sprawiło, że kiedy de Tocqueville ledwo pół wieku po uchwaleniu Konstytucji odwiedził Stany Zjednoczone, zobaczył kraj, w którym, by przywołać sformułowanie Neila Riemera, doskonałość pomieszała się z przeciętnością. Jest to, według Riemera, rezultat frommowskiej „ucieczki od wolności”, jaka dokonała się w ramach moralnego melodramatu²⁰.

Tocqueville twierdzi, że „duch indywidualnej niezależności jest najgroźniejszym wrogiem religii” (s. 147): przeżycie religijne bowiem, by odwołać się do Friedriecha Schleiermachera, jest doświadczeniem absolutnej zależności od tego, co zewnętrzne²¹. Należy jednakże przypomnieć, że poczucie indywidualnej niezależności zostało wprowadzone do myślenia chrześcijańskiego przez Lutera. Protestantyzm wykazał swoją ambiwalencję: nowe fale imigrantów, mając za sobą doświadczenie rewolucji francuskiej, miały już również nieodpartą potrzebę „atakowania wszystkiego, co stare, by otworzyć drogę temu, co nowe”²². Nowe fale imigracji w Stanach Zjednoczonych nie zniszczyły jednak świata purytanów, ale — przewartościowały jego fundament. Protestancka zasada równości przed Bogiem została zamieniona w opisywaną przez Tocqueville'a radykalną równość w świecie.

Religijny fundament pozbawiony religijnych dogmatów przemienił się w centralny punkt rozważań myśliciela: obyczaj. Opisując nadbudowaną na tym przewartościowaniu mentalność obywateli USA, Tocqueville stwierdza: „Amerykanin bezgranicznie ufa własnym siłom. Przychodzi mu do głowy projekt jakiegoś przedsięwzięcia i ani myśli zwracać się o pomoc do władz publicznych” (s. 83). Obyczajem, który zastąpił religijny fundament, jest więc indywidualizm, który sprawił, że w Ameryce „wolność doszła do ostatecznych granic” (s. 156), a nad sferą moralności zapanowała kupiecka doktryna interesu: „Mesjasz — by użyć słów Dostojewskiego — został zastąpiony przez kupczyka”²³. Niedająca spokoju potrzeba potwierdzenia

²⁰ N. Riemer: *Alexis de Tocqueville and the American Character: The Problem of Reconciling Excellence and Consent*. „Publius” Vol. 31, No. 1, Essays in Memory of Daniel J. Elazar (Winter, 2001), s. 28.

²¹ Zob.: S. Lukes: *The Meanings of „Individualism”*. „Journal of the History of Ideas” Vol. 32, No. 1 (Jan.–Mar., 1971), s. 52–57.

²² Tamże, s. 126.

²³ F. Dostojewski: *Biesy...*, s. 205.

własnych mniemań sprawiła, że opisywani przez de Tocqueville'a Amerykanie zwrócili się ku wynaturzonej formie życia wspólnotowego, która, potwierdzając równość, czyni ją równością za wszelką cenę: nawet za cenę tyranii.

Tyrania, którą opisuje de Tocqueville, to tyrania opinii publicznej. Pozorna homogeniczność społeczeństwa demokratycznego skrywa dwa nieusuwalne źródła heterogeniczności: majątek i intelekt. Nawet największa równość szans nie sprawi, że oba te czynniki rozwiną się u wszystkich obywateli na tym samym poziomie. Niektórzy badacze zwykli wiązać tę naturalną nierówność z protestancką teorią predestynacji. Pozbawiona religijnego fundamentu, przyjmuje, według Tocqueville'a, rozmiary monstrualne: skoro zdanie każdego znaczy tyle samo i jest tyle samo warte, jedynym sposobem, by ocenić, które zdanie jest właściwe, jest zastosowanie metody ilościowej. „Moralne panowanie większości opiera się na założeniu, że wielu ludzi zgromadzonych razem ma więcej wykształcenia i rozumu niż jeden człowiek” (s. 182). Większość nie tylko żąda, by wszyscy się do niej dostosowali; dąży do zdyskredytowania przejawów nonkonformizmu, stawiając je poza potwierdzającą wspólnotą. Niepoddanie się tyranii oznacza rezygnację z prawa równości, które miało zagwarantować wszystkim obywatelom równe dążenie do wolności. Przypomina to błędne koło: „fatalny krąg” (s. 467).

Nie sposób zatem nie uznać, że doprowadzenie do tyranii większości rozpoczyna się od odebrania wolności religijnego uzasadnienia, za sprawą którego wyradza się ona w samowolę. Tak fundamentalne postawienie przez Tocqueville'a problemu chrześcijańskich korzeni polityki i wolności każe, by w panteonie krytyków demokracji postawić go nie tylko, jak chciałby Neil Riemer²⁴, koło Platona, Mojżesza czy Marksa, ale też — Dostojewskiego.

Romantyczne rodowody

Donald J. Maletz określił autora *O demokracji w Ameryce* jako pierwszego bodaj pisarza zachodniego, który został postawiony przed problemem pisania swych prac nie dla dworu czy republiki *hommes d'lettres*, ale — dla opinii publicznej²⁵; podobna była sytuacja Dostojewskiego jako powieściopisarza zawierającego nurtujące go poczwiennicze idee w formie powieści brukowej²⁶. To zbliżone położenie Francuza i Rosjanina bierze się z historycznej

²⁴ N. Riemer: *Alexis de Tocqueville and the American Character...*, s. 31–32.

²⁵ Zob.: D.J. Maletz: *Tocqueville's Tyranny of the Majority Reconsidered*. „The Journal of Politics” Vol. 64, No. 3 (Aug., 2002), s. 757.

²⁶ Zob.: J. Frank: *Dostoevsky. The Stir of Liberation*. Princeton: Princeton University Press 1986, s. 260.

sytuacji, której obaj są świadomi: ich romantycznego rodowodu, albo raczej — rodowodów. O ile bowiem de Tocqueville obficie korzystał ze swej rodzimej, francuskiej tradycji, o tyle Dostojewski w swoich poszukiwaniach zwrócił się raczej ku romantycznym źródłom niemieckim i angielskim, które znacząco wpłynęły na romantyzm francuski i w efekcie na Tocqueville'a. W ówczesnej Rosji ich przedstawiciele byli pisarzami popularnymi we wszelkich kręgach wywrotowych, w których przed syberyjską katogą obracał się Dostojewski: Ryszard Przybylski przywołuje list Mikołaja I do Anny Smirnowej, w którym car pisze: „Ten pani Schiller i ten pani Goethe przygotowali mi tu anarchię!”²⁷.

U podstaw tej anarchii stoi według autora *Gracza* idea, której realizację analizuje on jako problem „Wielkiej Jednostki”. Wielka Jednostka, to, jak pisze Aleksandra Rudicina, „naczelnym przeciwnik zasad ludzkiego prawa. Jego transgresja jest eksperymentem granicznym w dziedzinie wolności”²⁸. Bohater Dostojewskiego, radykalny indywidualista, stawia siebie poza społeczeństwem: ale i domaga się od społeczeństwa tego rodzaju usytuowania. Jest, zauważa George Strem, nowoczesnym Kainem²⁹.

Źródłem jego kainowego rodowodu należy się doszukiwać w interpretacji biblijnego mitu, jakiej Byron dokonał w dramacie *Kain* (1821). Kain Byrona to jednostka, która na skutek wyróżniającej ją odmienności staje się wyrzutkiem społeczeństwa. Społeczeństwo, z którego wychodzi, nie jest jednak, w jej mniemaniu, wspólnotą zbudowaną na fundamencie dobra: jest stworzona przez Boga, owszem, ale, jak słusznie zauważa Paul Cantor, „nie jest dobra w ludzkim rozumieniu słowa ‘dobro’”³⁰. Ucieczka Kaina zawieszona jest w ambiwalencji: wydając na siebie wyrok, Kain nie zgadza się na boską wersję dobra, przyjmuje ludzkie zło jako swoje. Manifestuje swoją samotność: nie jest indywidualistą, ale egoistą.

W 1877 roku Dostojewski oceniał bajronizm jako jedną z wielu odmian protestów, jakie przetoczyły się przez Europę po klęsce ideałów głoszonych przez Rewolucję Francuską. Oprócz bajronizmu jednak istniał jeszcze jeden ważny dla autora *Braci Karamazow* przypływ tej fali, inna odmiana romantycznej obojętności, tym gorszej, że nieuświadomionej.

Jej źródłem należy doszukiwać się w filozofii Schillera: zarówno autor *Zbójców*, jak i Dostojewski, negowali osiemnastowieczny racjonalizm jako prąd myślowy, który doprowadził do bestialstw rewolucji francuskiej. Obaj

²⁷ Cyt. za: R. Przybylski: *Dostojewski i „przekłete problemy”*. Warszawa: Sic! 2010, s. 83.

²⁸ A.F. Rudicina: *Crime and Myth*. „PMLA” Vol. 87, No. 5 (Oct., 1972), s. 1065.

²⁹ G.G. Strem: *The Moral World of Dostoevsky*. „Russian Review” Vol. 16, No. 3 (Jul., 1957), s. 20.

³⁰ P. A. Cantor: *Byron's „Cain”: A Romantic Version of the Fall*. „The Kenyon Review”. New Series, Vol. 2, No. 3 (Summer, 1980), s. 55.

zgadzali się, że remedium na wirus Rozumu należy szukać we wnętrzu człowieka. Schiller swoje lekarstwo wywodzi od kategorii subiektywności, która w filozofii autora *Don Karlosa* przyjmuje postać wewnętrznej, zakorzenionej w człowieku kreatywności³¹. Jest ona w jego pismach potężną siłą, za sprawą której człowiek może dojrzeć do „wielkiego zamierzenia” rewolucji: równości i wolności. Siłę tę musi jednak wspomóc koncepcja, którą Schiller określił jako „wychowanie estetyczne człowieka”, mające wykształcić w jednostce piękne cechy charakteru, by doprowadzić w końcu do stworzenia idealnego państwa, w którym „znajdą zaspokojenie zarówno egoistyczne interesy jednostek, jak i społeczne potrzeby ogółu”³². U podstaw estetycznej koncepcji Schillera stoi rozróżnienie pomiędzy dwoma typami ludzkimi: realistą i idealistą. Zachowanie i działalność realisty określone jest przez zewnętrzną przyczynę i cel: jego punktem odniesienia jest ziemski układ spraw. Realista, zauważa Paul Weigand, nigdy nie odważyłby się dać człowiekowi wolności³³. Kreatywność realisty ograniczona jest przez zastane prawo; dla idealisty jedynym ograniczeniem jest własna, nieintencjonalna wola. „Jest to — pisze Przybylski — fantasta i marzyciel”³⁴, który w obecnym świecie zmuszony jest swoją utopię nosić w duszy. I o ile Schiller uważał, że piękna dusza z jego utopii jest pełna siły, o tyle rosyjska krytyka potraktowała koncepcję wychowania estetycznego dosyć surowo. Bieliński i Bakunin określali marzycieli jako pięknoduchów³⁵, przeciwstawiając ich łagodnej melancholii „rozpacz bajronizmu, przez który musiało przejść w Rosji całe popuszkinowskie pokolenie”³⁶.

Dopiero bowiem pokolenie lat 40. zwróciło się przeciwko Schillerowi. Generacja wcześniejsza była zafascynowana elegijnym praktykowaniem *joy of grief*; najpełniejszym bodaj wyrazem schillerowskiego pięknoducha w literaturze rosyjskiej jest *Eugeniusz Oniegin* (1833). Narastająca w sercu bohatera Puszkina melancholia bierze się z poczucia rozziwiania między marzeniem a rzeczywistością; Oniegin szczęście znajduje w magicznych urokach natury, szuka jej czarownych przejawów, błądząc po lasach. Glynn Barratt słusznie zauważa, że ma on pierwowzór w literaturze francuskiej, we

³¹ J.D. Simmons: *The Myth of Progress in Schiller and Dostoevsky*. „Comparative Literature” Vol. 24, No. 4 (Autumn, 1972), s. 328.

³² Por.: A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, s. 283–284.

³³ Zob.: P. Weigand: *Psychological Types in Schiller and William James*. „Journal of the History of Ideas” Vol. 13, No. 3 (Jun., 1952), s. 382.

³⁴ R. Przybylski: *Dostojewski i „przeklęte problemy”*..., s. 40.

³⁵ Zob. E. Kostka: *Schiller's Impact on Bakunin*. „Monatshefte”, Vol. 54, No. 3 (Mar., 1962), s. 474.

³⁶ Zob. F. Dostojewski: *Dziennik pisarza*. T. 2. Przeł. M. Leśniewska. Warszawa: Czytelnik 1982, s. 98.

wcześniejszej o 28 lat, będącej pokłosiem *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), „powieści amerykańskiej”: *René* (1802) François de Chateaubrianda³⁷.

Irena Grudzińska-Gross zauważa, że de Tocqueville niejednokrotnie postrzegał siebie po prostu jako de Chateaubrianda młodszego i już gotowe koncepcje Ameryki, jakie wyrobił sobie przed podróżą do USA, są *de facto* koncepcjami zaczerpniętymi z dwóch dzieł tego twórcy: *René* i *Voyage en Amérique* (1828).

„Widok nieograniczonych dali i niezmiernych wyżyn, rozległy ocean u jego stóp i jeszcze większy ponad nim wyrwiają jego ducha z ciasnej sfery rzeczywistości”³⁸. Dzika Ameryka była dla niego możliwością Raju, który został skalany demokracją, będącą według de Chateaubrianda przyszłością świata³⁹. Chateaubriand nie dostrzegł jednak, że i on — samą swoją obecnością — kazał pierwotny raj. Dostrzegł to jednak de Tocqueville, w pierwszym tomie *O demokracji w Ameryce* niezwykle pięknie opisując swoją podróż śladami „pewnego Francuza” nad jezioro Oneida: „Zbadałem zatem starannie wszystko dookoła i wkrótce zyskałem pewność, że jakiś Europejczyk poszukał sobie tu przytułku”. Tocqueville, błądząc po wyspie Francuza, odnajduje dziwacznie poukładane, niby naturalne, a jednak wyglądające na ustawione ludzką ręką kamienie: przychodzi mu na myśl, że kiedyś mogły być domem innego europejskiego podróżnika do Nowego Świata. Píše: „Przez chwil kilka podziwiałem w milczeniu potęgę natury i znikomość człowieka. Opuszczając tę samotnię, powtórzyłem ze smutkiem: ‘W i ę c i t u s ą r u i n y’” (s. 296–297; podkreślenie W.E.).

Zbędni ludzie

Podobne ruiny pojawiają się także w *Biesach* Dostojewskiego: w rozdziale opuszczonym w drukowanym przez „Czas” Michaiła Katkowa prasowym wariacie książki, który Dostojewski zdecydował się usunąć także z ostatecznej wersji powieści⁴⁰. Nosi on tytuł *U Tichona*, ale badacze Dostojewskiego zwykli nazywać go *Spowiedzią Stawrogina*: oto bowiem centralna postać *Biesów* znajduje się w celi jurodiwego, rosyjskiego mnicha i opowiada mu

³⁷ G.R. Barratt: *Chateaubriand in Russia, 1800–1830*. „Comparative Literature Studies” Vol. 9, (Jun., 1972), s. 13.

³⁸ F. Schiller: *O wzniosłości*. W: tegoż: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*. Przeł. I. Krońska, J. Prokopiuk. Warszawa: PIW 1972, s. 184.

³⁹ Zob.: F. Engel-Janosi: *Chateaubriand as an Historical Writer*. „The Catholic Historical Review” Vol. 33, No. 4 (Jan., 1948), s. 390.

⁴⁰ Zob.: S. Cat-Mackiewicz: *Dostojewski*. Warszawa: PIW 1957, s. 180.

o swoim życiu z czasów nieobecności w „naszym miasteczku”: o podróży na Zachód, a także późniejszym pobycie w Petersburgu.

Podczas podróży do Europy Stawrogin odwiedził między innymi Drezno, gdzie w Gemäldegalerie natknął się na obraz Claude’a Lorraine’a *Akis i Galatea* (1657). Stawrogin opisuje go Tichonowi w ten sposób:

Jest taki zakątek na morzu egejskim. Błękitne, łagodne fale, wyspy i skały, wybrzeże całe w kwiatkach, czarowna panorama w dali, zachód słońca przyciągający wzrok — słowami opisać się tego nie da. [...] Marzenie najbardziej nieprawdopodobne ze wszystkich, jakie kiedykolwiek istniały; marzenie, dla którego ludzkość na przestrzeni całych swych dziejów poświęcała wszystkie swoje siły, dla którego umierano na krzyżach i za które ginęli prorocy, bez którego narodom trudno jest żyć i bez którego nawet nie są w stanie umrzeć⁴¹.

Obraz Lorraine’a stanowi dość wierną ilustrację XIII księgi *Przemian*, gdzie Owidiusz opiewa historię nereidy Galatei, do której zapalał uczuciem cyklop Polifem. Galatea wybrała jednak pasterza Akisa. Gdy Polifem ujrzał parę zakochanych, zaczął ich ścigać: Galatea uciekła do morza, zaś Akis został przez Polifema śmiertelnie ugodzony skałą, którą Lorraine przedstawił jako ruiny, w których wcześniej zamieszkiwał pasterz z nereidą. Zrozpaczona Galatea przemieniła jego krew w wypływającą spod rzuconego przez cyklopa kamienia sycylijską rzekę Akis.

Stawrogin, opisując pejzaż, uparcie pomija trzy przedstawione na obrazie Lorraine’a postaci: zlewającego się z tłem Polifema, Galateę i Akisa chroniących się w wykutych z głazu ruinach na pierwszym planie. W jego spowiedzi przedstawiony fragment zajmuje miejsce centralne. Książe opowiada o obrazie Lorraine’a mnichowi Tichonowi jako o swojej sennej wizji, wywołanej zdarzeniem z petersburskiego okresu działalności Stawrogina, kiedy „rosyjski Hamlet” doprowadził do samobójstwa zakochaną weń dziewczynkę Matrioszę. Stawrogin, wynajmujący pokój od matki dziewczynki, zgłosił kobiecie zaginięcie scyzoryka; trzynastolatka została posądzona o kradzież i boleśnie upokorzona w obecności mężczyzny. Stawrogin wspomina jednakże:

Przedtem jednak, w chwili gdy gospodyni chwyciła za miotłę, aby narwać z niej witek, znalazłem scyzoryk na moim łóżku; musiał w jakiś sposób zsunąć się ze stołu. Od razu postanowiłem, że nie powiem o tym, z całą świadomością pragnąłem, aby wysmagała dziecko⁴².

⁴¹ Ponieważ do cytowanego przekładu *Biesów* autorstwa Adama Pomorskiego rozdział *U Tichona* nie został włączony, wszystkie jego fragmenty podaję według tłumaczenia T. Zagórskiego i Z. Podgórcza: Warszawa: PIW 1992, s. 692–693.

⁴² Tamże, s. 681.

Kilka dni później matka dziewczynki wychodzi z domu, Matriosza postanawia się powiesić: Stawrogin przebywa podówczas w sąsiednim pokoju. Spokojny i zimny, odlicza: kiedy ma pewność, że dziewczynka popełniła samobójstwo, wychodzi ze swojej komórki.

Skąd jednak wizja nękającej Dostojewskiego i de Chateaubrianda idei Złego Wieku w postaci idyllicznego pejzażu Lorraine'a w pobliżu cytowanych wyżej wyznań zbrodni Stawrogina? Yuri Glazov usunięty przez Katkova rozdział *Biesów* uznaje za centralny punkt powieści Dostojewskiego w ogóle, stawiając tezę, że przywołanie obrazu Lorraine'a i przedstawionego na nim mitu Akisa i Galatei stanowi metaforyczne wyjaśnienie postaci Stawrogina i jego zachowania we właściwych partiach powieści. Glazov pisze:

[...] sugerujemy, że Stawrogin może być porównany z Polifemem, podczas gdy Rosja pod postacią Marii Timofiejewny jest Galateą, która wołała związek z małym Akisem, śmiertelnikiem, od związku z tytanem Cyklopem. Cyklop powalił Akisa, rozumianego jako łagodna i delikatna, dobra dusza Stawrogina, ale łkająca Maria-Galatea przemieniła go w wodę wypływającą spod dawnego domostwa-skały. Skala jednakże, według słów Marii Timofiejewny, została podzielona: nożem przypominającym cię ich diabelskiej, stromej góry⁴³.

Glazov stawia tezę, że następne partie *Biesów* stanowią rozwinięcie idei przedstawionych w rozdziale *U Tichona*: pomyloną żonę Stawrogina, Marię Lebiadkin, uznaje za cię martwej Matrioszy, powstałej z rosyjskiej gleby.

Przypatrzmy się zatem samej postaci Cyklopa-Stawrogina. Marta Strzelec słusznie zauważa, że poza rozdziałem *U Tichona* książkę odzywa się raczej niewiele: „właściwie został pozbawiony przez autora możliwości mówienia od siebie i o sobie”⁴⁴. Jednocześnie jednak Stawrogin pozostaje centralną postacią powieści. Sam nie mówi nic — mówią o nim inni: jest człowiekiem mówionym, niezdolnym do własnego głosu; jest (nie)żywą konsekwencją schillerowskiego wychowania estetycznego⁴⁵. Wcześniej górujący siłą, wzrostem i intelektem, słabnie: wcześniej był sokołem, teraz Maria Timofiejewna określa go jako „puszczyka i kupczyka”⁴⁶, widzi w nim człowieka niepotrzebnego.

Лишние люди — ludzie zbędni, dziwni bohaterowie — byli popularną kategorią w rosyjskiej literaturze XIX wieku: wystarczy wymienić dwóch jej

⁴³ Y. Glazov: „*The Devils*” by Dostoevsky and the Russian Intelligentsia. „Studies in Soviet Thought” Vol. 17, No. 4 (Dec., 1977), s. 317.

⁴⁴ M. Strzelec: *O niemożliwości istnienia Boga: ateisty piekło na ziemi*. „Tekstualia. Pałimpsesty naukowe, literackie, artystyczne” 2007, nr 1 (8).

⁴⁵ S. Mazurek, G. Torr, E. Swiderski: *The Individual and Nothingness. Stavrogin: a Russian Interpretation*. „Studies in East European Thought” Vol. 62, No. 1: Studies in Russian Religious Philosophy (March 2010), s. 85.

⁴⁶ F. Dostojewski: *Biesy*. Przeł. A. Pomorski..., s. 205.

bohaterów założycielskich — puszkiniowego Oniegina i lermontowowskiego Pieczorina. Zbędny człowiek lat 30. i 40. XIX wieku to indywidualista, łamiący społeczne normy, zazwyczaj żyjący w bogactwie — lekceważy zastane wartości, jest cyniczny i znudzony⁴⁷.

O ile jednak w latach 30. i 40. człowiek zbędny był osobnikiem w gruncie rzeczy niegroźnym, o tyle w latach 60.–80. mógł stać się albo — z jednej strony: rozlazłym i leniwym *Oblomowem* (1859) Gonczarowa, albo z drugiej: dumnym i potwornym Stawroginem z *Biesów*. Zadajmy zatem pytanie: co czyni Stawrogina tak złowrogim wcieleniem dziwnego bohatera i co sprawia, że jest on postacią kluczową dla refleksji nad problemem granic wolności w pismach Dostojewskiego?

Pytanie (dla?) Cyklopa

Dokonujący porównania Tocqueville’a i Dostojewskiego badacze zwykli z dziełem Francuza zestawiać *Legendę o Wielkim Inkwizytorze*⁴⁸. Jest to, w moim odczuciu, porównanie poprawne, ale nieciekawe: zarówno w pracy de Tocqueville’a, jak i legendzie Dostojewskiego mamy do czynienia z opisem społeczeństwa, które, o czym będzie mowa niżej, zostało opisane także w *Biesach*: w przypadku Stawrogina mamy jednakże do czynienia z obywatelem tego społeczeństwa.

Zanim przejdziemy do dalszej analizy rozdziału *U Tichona*, przyjrzymy się księciu z tych partii *Biesów*, które opisują powrót Stawrogina do „naszego miasteczka” i (współ)udział w spisku przygotowanym przez Wierchowieńskiego. „Mówiony” przez pozostałych bohaterów powieści Stawrogin jest niezdolny do działania. Zamiast tego jest niesiony na słowach i poglądach członków rewolucyjnej piątki, którym wydaje się, że swoje idee i zachowania czerpią właśnie z osoby „rosyjskiego Hamleta”; to jednak oni go tworzą, oddając swojemu twórcowi hołd. Przybylski przyrównuje go do biblijnej *proksynesis*⁴⁹. Kiedy św. Jan upadł przed Aniołem Pańskim, by ucałować jego stopy, ten rzekł mu: „Bacz, byś tego nie czynił, bo jestem twoim współsługą i braci twoich, co mają świadectwo Jezusa. Bogu samemu złoż pokłon!”⁵⁰. Członkowie piątki popełniają więc ciężki grzech: oddają człowiekowi cześć należną Bogu — lub, według Dostojewskiego,

⁴⁷ Zob. E. Chances: *The Superfluous Man in Russian Literature*. W: *The Routledge Companion to Russian Literature*. Red. N. Cornwell. New York: Routledge 2001, s. 111.

⁴⁸ Zob. m.in.: A. De Jonge: *Dostoevsky and The Age of Intensity*. London: Secker & Warburg 1975, s. 91.

⁴⁹ R. Przybylski: *Stawrogin*. „Teksty” 1972, nr 7, s. 11–13.

⁵⁰ J 19,10 (cytuje wg Biblii Tysiąclecia).

carowi⁵¹. Jednocześnie upokarzają samych siebie, czego Stawrogin nie może nie zauważyć:

Pan, zdaje się, patrzy na mnie jak na jakieś słońce, a na siebie jak na jakiegoś robaczka w porównaniu ze mną. Zauważyłem to w liście pańskim z A m e r y k i⁵².

Słońce, o którym mówi Stawrogin, Ryszard Przybylski łączy z irańsko-helleńskim kultem słońca jako cesarza, cara: tak też Stawrogina traktuje młody Wierchowieński. Zanim ów młody ideolog rosyjskiej rewolucji przystąpi do adoracji Nikołaja Wsiewołodowicza, przekształci go w swoich wyobrażeniach w fałszywego Mesjasza i fałszywego cara: z jednej strony Iwana Carewicza, poświęconego na ołtarzu Państwa syna Iwana Groźnego, z drugiej — legendarnego założyciela sekty skopców Daniłę Filipowicza. Kim jednak jest dla Wierchowieńskiego Stawrogin przeobrażony w heretyckie wizje? Wykorzystajmy metaforę Piotra Siepanowicza, który szepce Stawroginowi: „bez pana jestem Kolumbem bez Ameryki”⁵³.

By Cyklop-Stawrogin mógł być niesiony na słowach i ideach rewolucyjnej grupy Wierchowieńskiego, musi być pozbawiony wolnej woli. Dokonując porównania idei woli u Dostojewskiego i Nietzschego, Michael Stoeber postawił tezę, że u obydwu myślicieli bierze się ona z mistyki woli Jakuba Böhme: o ile bowiem dla Böhme nie istnieje nigdy wola mocy jako czysta wola i zawsze musi ona być intencjonalna, o tyle, zauważa Stoeber, intencjonalność woli mocy zawiera się sama w sobie: staje się ona tym, czym sama chce się stać⁵⁴. To przykład radykalnej wolności, nieograniczonej żadnymi boskimi prawami: świata, w którym „wszystko wolno”. Analizując ten słynny *passus* z *Braci Karamazow*, Stoeber słusznie zauważa, że Dostojewski nie pisze: „Boga nie ma, więc wszystko wolno”. Dostojewski wyraża sceptycyzm. Pisze: „J e ż e l i Boga nie ma, wszystko wolno”⁵⁵. Taki jest też jego diabeł, halucynacja Iwana Karamazowa: diabeł, który sam nie wie, czy bóg istnieje, czy nie. W tym podwójnym założeniu wyraża się podkreślona przez Bachtina ironia Dostojewskiego⁵⁶: czy jednak bohater powieści rosyjskiego pisarza jest skazany na stawroginowski „życie ironiczne”? W żadnym wypadku: przed Bogiem wszyscy mają szansę na zbawienie. Wielki człowiek musi chcieć takiego żywota: musi sam stworzyć swojego diabła.

⁵¹ R. Przybylski: *Stawrogin...*, s. 26.

⁵² F. Dostojewski: *Biesy*. Przeł. A. Pomorski..., s. 650.

⁵³ Tamże, s. 313.

⁵⁴ M. Stoeber: *Dostoevsky's Devil: The Will to Power*. „The Journal of Religion” Vol. 74, No. 1 (Jan., 1994), s. 27.

⁵⁵ F. Dostojewski: *Bracia Karamazow...*, s. 134.

⁵⁶ M. Bachtin: *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Przeł. N. Modzelewska. Warszawa: PIW 1970, s. 316.

Jak człowiek może go stworzyć, jak może sam siebie pozbawić wolnej woli? W *Zbrodni i karze* Raskolnikow mówi: „Wszyscy, nie tylko najwięksi, lecz również ludzie choć trochę nietuzinkowi [...] muszą na mocy swej natury koniecznie być przestępcami”⁵⁷. Żeby zaistnieć, choćby tylko dla samego siebie, jako Wielka Jednostka, należy popełnić zbrodnię, wystąpić przeciw *higher laws*, realizujących się w prawie ziemskim. Na platformie politycznej deklaracja Raskolnikowa urasta do rangi manifestu anarchizmu. „Samowłasne Ja nie może nie popełniać w każdej chwili przestępstw, ponieważ w przestępstwie jest jego życie — w winie, w przestępstwie leży znaczenie i godność człowieka”, pisał na ćwierć wieku przed publikacją powieści Max Stirner (1844):

Moje uprawnienia do zabójstwa czerpię z samego siebie, mam prawo zabijać, jeśli Sam Sobie tego nie zabraniam, jeśli wolny jestem od poglądu, iż zabójstwo jest niesprawiedliwością⁵⁸.

Wielka Jednostka nie boi się całkowicie zdepersonalizować drugiego człowieka: stąd ustawiczny u Dostojewskiego powrót idei upokorzenia bliźniego. Zabójstwo jest tylko radykalną realizacją takiego anarchizmu. Problem jednak w tym, że projekt Raskolnikowa kończy się klęską. Choć zabił zasadę, ogarnął go stirnerowski strach boży. Swidrygajłow nazywa go „Schillerem, idealistą”⁵⁹.

Dlaczego Raskolnikow poległ na polu, na którym powiodło się Stawroginowi? Andrzej Walicki przywołuje interpretację tej postaci autorstwa Dymitra Pisariewa, który zwraca uwagę na materialny aspekt historii Raskolnikowa, *de facto* dorabiającego teorię do swojej zbrodni⁶⁰; teorię nierozzerwalnie związaną z jego sytuacją społeczną. Zabijając, by odzyskać przedmioty dane w zastaw, nie spełnia podstawowego warunku bycia „człowiekiem niepotrzebnym”: bogactwa i nudy. Jest cały w drgawkach. A Stawrogin? Stawrogin nawet nie bierze udziału w zabójstwie Szatowa: przeprowadza ambitniejszy plan — zabija samego siebie. W dodatku, robi to — jeżeli przyjąć koncepcję Stawrogina mówionego, niesionego na słowach piątki, odbijającego się w ich „tyraniu większości” — trzykrotnie. Po raz ostatni, naprawdę: wieszając się na strychu; po raz pierwszy, ćwicząc własną obojętność przy okazji samobójstwa Matrioszy: po raz drugi, odbijając się w samobójstwie swojego wielbiciela Kirillowa.

⁵⁷ F. Dostojewski: *Zbrodnia i kara...*, s. 423.

⁵⁸ M. Stirner: *Jedyny i jego własność*. Przeł. J. i A. Gajlewicz. Warszawa: PWN 2012, s. 80.

⁵⁹ F. Dostojewski: *Zbrodnia i kara...*, s. 423.

⁶⁰ Zob.: A. Walicki: *Dostojewski a idea wolności*. W: tegoż: *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, s. 173.

Odbijający się w Kiryłowie Stawrogin wierzy — według słów Kiryłowa — że tylko zabijając samego siebie, uda mu się przeskoczyć Człowieka. Nie: zniszczyć, nie: uczynić niepotrzebnym, ale po feuerbachowsku wzniesić jego imię „do godności atrybutu istoty najwyższej”⁶¹. Na spotkaniu piątki, na którym Stawrogin traktowany jest jak Słońce, jak Ameryka, Kiryłow zadaje mu pewne pytanie, na które sam odpowiada. Stawrogin jest jego wątpliwością i jego potwierdzeniem:

— Nadejdzie on, a imię jego będzie Człowiekobóg. — Bogoczłowiek? — Nie. Człowiekobóg, w tym właśnie różnica⁶².

Pięćdziesiąty pierwszy stan: Szygalewszczyzna

Mamy więc do czynienia z deifikacją człowieka: z jego autodeifikacją. Samobójstwo Stawrogina, tak samo jak samobójstwo Kiryłowa i zabójstwo Szatowa, nic nie zmienia w „naszym miasteczku”, przynajmniej nie na platformie mistycznej: ciało rosyjskiego Hamleta jest tylko badane przez „naszych medyków”, którzy, metodami naukowymi, stanowczo odrzucają myśl o obłędzie księcia. Z jednej strony można to interpretować jako potwierdzenie, że Stawrogin tak naprawdę umarł już o wiele wcześniej, kiedy „zabił swoją własną duszę”⁶³; z drugiej, „pełnej świadomości”, którą chwali się Stawrogin, wszystkich jego poczynań, trudno mimo wszystko nie uznać za szaleństwo. Podsuwa to kolejną interpretację: o ile działania Stawrogina w normalnym świecie są szalone, o tyle są jak najbardziej uprawnocnione i, co najistotniejsze, racjonalne, w innym świecie, świecie przyszłym, świecie jako pewnej możliwości aktualnego stanu społecznego: a za taki miał Dostojewski czytać przez pryzmat Tocqueville'a Amerykę. Stawrogin w takim rozumieniu okazuje się, jak twierdzi Cezary Wodziński, nietzscheańskim „gościem najbardziej niesamowitym”⁶⁴: gościem ze świata przyszłości, w którym, po toqueville'owsku, wszystko jest dozwolone, ponieważ równość w dostępie do Boga stała się równością bez Boga: równością na ziemi. Do niej doprowadza feuerbachowski proces (auto)deifikacji człowieka:

⁶¹ L. Feuerbach: *Tymczasowe tezy do reformy filozofii*. W: tegoż: *Wybór pism*. T. 1. Przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwiciński, Warszawa: PWN 1988, s. 468.

⁶² F. Dostojewski: *Biesy*, przeł. A. Pomorski..., s. 239.

⁶³ R.A. Andretta: *Shakespeare's Iago and Dostoevsky's Stavrogin: A Comparative Study in The Nature of Evil and Demonic* <http://www.tjells.com/article/148_Shakespeare%201%20richard.pdf> (2.03.2012).

⁶⁴ C. Wodziński: *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2005, s. 7.

skoro bowiem człowiek ma być Człowiekobogiem, biblijny nakaz życia podług zasady „poznaj Boga” można zrealizować mniejszym kosztem, przerabiając go na romantyczną zasadę „poznaj samego siebie”⁶⁵. W jej myśl podmiotowość człowieka, raz dana, jest powtarzalna: każdy ma taką samą. Aby się z niej wybić, należy ją, jak strunę, naciągnąć najmocniej, jak się tylko da, dokonując transgresji prawa ludzkiego. Społeczeństwo nie pomieści bowiem aż tak wielu ludzi-bogów: dlatego w jego łonie trwać będzie nieprzerwana walka, o zdepersonalizowanie drugiego człowieka, pozbawienie go nie tyle boskiego, co ludzkiego charakteru. Z tego świata przybył do „naszego miasteczka” Nikołaj Stawrogin.

Jeśli rozważyć Stawrogina jako obywatela przyszłości i zastanowić się, jakie miejsce zajmowałby on w tym nowym świecie, szybko dojdziemy do wniosku, że raczej poślednie: Stawrogin nie jest żadną Wielką Jednostką. Nie dotyka go żadna wina i żadne fatum: jest po prostu „dokuczliwy”⁶⁶. Niesiony na słowach i czynach innych rosyjski Hamlet nie jest ani gorący, ani zimny: jest letni, wystudiowany, z twarzą przypominającą maskę. Wyraża klęskę, o której Tocqueville’a mówi: „Nie mamy już wiary w nic, szczególnie w nas samych”⁶⁷.

Ameryka de Tocqueville’a to kraj, w którym, z powodu wyrugowania życia religijnego z dyskursu publicznego, nie może zaistnieć filozofia. Kwestie etyczne nie mają dla obywateli USA większego znaczenia. Co jednak ma, co kształtuje tyrania większości? Leo Strauss w swoich notatkach o Tocqueville’u stawia wyraźne, post-religijne rozgraniczenie dwóch kwestii: etycznej i estetycznej. Pisze:

Tocqueville stara się nam powiedzieć, anty-religijna demokracja jest skazana na klęskę. I miał przez to na myśli nie mglistą religię, e n t u z j a z m d l a r z e c z y p i ę k n y c h, ale specyficzny zbiór dogmatów, wśród których kluczowym jest ten o nieśmiertelności duszy⁶⁸.

Kiedy dusza nie jest już, prawem dogmatu, nieśmiertelna, dobro i zło tak naprawdę przestają być wartościami: i nie postrzega ich jako wartości obywatel amerykański, Nikołaj Stawrogin. Stawrogin, jako założycielski obywatel nowego świata zdaje sobie oczywiście sprawę, że czyny, które popełnia, są zbrodniami. Inaczej jednak niż Raskolnikow, ani ich nie potępia, ani nie pochwała: kryterium, jakie świadczy dla niego o wartości danej zbrodni, jest jej malowniczość.

⁶⁵ Zob.: R. Przybylski: *Stawrogin...*, s. 19.

⁶⁶ M. Janion: *Stawrogin, mój bliźni...*, s. 43.

⁶⁷ A. de Tocqueville: *Listy*. Przeł. B. Janicka. Kraków: SIW Znak 2005, s. 81.

⁶⁸ L. Strauss: *Notes on Tocqueville* <<http://archive.org/details/LeoStraussOnAlexisDeTocqueville>> (8.03.2013).

„Istnieją — mówi Tichonowi — również zbrodnie hańbiące, wstydlive, mimo całej potworności, jeśli znów można się tak wyrazić, wręcz mało eleganckie”⁶⁹. Stawroginowi nie przychodzi z trudem przyznanie się do swoich grzechów; wzdraga się tylko przed tymi, które „najciężej wyznać, są bowiem wstydlive i śmieszne”⁷⁰. Reasumując, przez dokonywanie radykalnych eksperymentów w dziedzinie wolności i samowoli, Stawrogin zatracił umiejętność rozróżniania dobra i zła, z poziomu etycznego przeniósł się na estetyczny. Chciał stać się Człowiekiem-Bogiem — a stał się czymś mniej niż człowiek sprzed grzechu pierworodnego: upadłym tytanem, Cyklopem. Być może wciąż silnym, ale zwierzęcym: „podobnym — jak pisze Dostojewski — do goryla”. Stawrogin jest amerykańską demokracją, jak widzieli ją Chateauberiand i de Tocqueville: „straconą szansą”⁷¹.

Obywatel amerykański Nikołaj Stawrogin na wywyższające go zdania Szatowa i Wierchowieńskiego odpowie łagodnym lekceważeniem, ale nie przyzna, że nie jest Wielką Jednostką — ponieważ to mogłoby sprawić, że ci, których słowa go niosą, uznałyby go za nędznego robaka z wiersza kapitana Lebiadkina. Woli nie pokazywać, że jego osobowość co najwyżej kreacją piątki Wierchowieńskiego, woli zrezygnować ze swojej wolnej woli: byle tylko nikt nie uznał go za gorszego. Tak należy odczytywać jego ostatnią, żalostną wiadomość, w której prosi, by nikogo nie winić za własne samobójstwo: chce pokazać, że do końca nikt nie uzyskał nad nim władzy. Stawrogin poświęca na tym ołtarzu swoją wolność. Za cenę czego?

Tego samego, co społeczeństwo opisywane przez Tocqueville'a: komfortu równości, w której wszyscy są jednakowo upodleni niemożnością działania w panującej dookoła absolutnej samowoli. Tocqueville, pisze Alex De Jonge:

[...] przypomina, że żadna konfiguracja politycznych instytucji nie może zagwarantować równości, jeśli obywatele jej nie pragną. Patrząc kompleksowo, stwierdza, że Amerykanie jej nie chcą: wolność zawsze będzie mniej atrakcyjna od wygody⁷².

Warto jednak zadać pytanie, jaki element wygody czyni ją właśnie tak atrakcyjną, w całej tak wyraźnie podkreślonej niemożności do działania. Tocqueville stawia sprawę jasno: jest to zwolnienie obywatela tyranii większości z obowiązku myślenia (zob. s. 460): w pewnym sensie, choć to ryzykowna interpretacja, umieszczenie go w centrum platońskiego „szlachetnego kłamstwa” pozbawionego wymiaru szlachetności. Decydują

⁶⁹ F. Dostojewski: *Biesy*. Przeł. A. Pomorski..., s. 671.

⁷⁰ J.J. Rousseau: *Wyznania*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa: PIW 1956, s. 113.

⁷¹ I. Grudzińska-Gross: *Piętno rewolucji...*, s. 208.

⁷² A. De Jonge: *Dostoevsky and The Age of Intensity...*, s. 230.

tyraniu większości nie chodzi o uporządkowanie ludzi według przynależnych Wielkiej Jednostce „Wielkich Idei”: chodzi im o władzę tyleż czystą, co diabelską, o samo panowanie nad drugim człowiekiem⁷³.

O ile w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* Dostojewskiego mamy do czynienia z władzą dla urzeczywistnienia idei wolności-terroru⁷⁴, o tyle władza, której poddanym⁷⁵ jest Nikołaj Stawrogin, realizuje się, jako wersja Ameryki według Dostojewskiego, w samych *Biesach*. Wygłasza ją niejaki Szygalew. Szygalew to fourierzysta, „osobowość naukowa”. I naukowo obliczył on, jak winien wyglądać Raj na ziemi, owoc jego rozpaczy; przyznaje, że zaczyna od „absolutnej wolności”, a kończy na „absolutnym despotyzmie”. Tak to działanie streszcza Wierchowieński:

[...] każdy członek społeczeństwa pilnuje drugiego i ma obowiązek denuncjować go. Każdy należy do wszystkich, wszyscy do każdego. Oto jest szygalewszczyzna! Niewolnicy muszą być równi! Nie było nigdy ani wolności, ani równości bez despotyzmu, lecz w stadzie musi być równość. I to jest szygalewszczyzna!⁷⁶

Szygalewszczyzna — opisana przez Tocqueville’a Ameryka jako możliwość świata — to nie społeczeństwo, w którym jakaś konkretna grupa, konkretna większość panuje nad konkretną mniejszością: to świat, w którym wszyscy panują nad wszystkimi dla samego panowania, realnego wpływu na drugiego człowieka. To świat rzeczywiście straconej szansy i niespełnienia, w którym Stawrogin, choć chciałby zgodnie ze swoimi nazwiskiem wziąć na ramiona swoje człowieczeństwo-krzyż, „to ten krzyż jest fałszywy”⁷⁷.

Granice wolności

Zarówno Tocqueville, jak i Dostojewski opisywali w swoich pismach społeczeństwo przyszłe, możliwe do zrealizowania: pierwszy na poziomie ogółu obywateli, drugi — na poziomie jednego obywatela. W gruncie rzeczy, w świecie tyranii w większości jest niemal niezauważalna: skoro wszyscy są równi, są także za wszelką cenę powtarzalni: opisując Stawrogina, Dostojewski opisał wszystkich, którzy noszą jego maskę, ustawionych w równym

⁷³ Zob. M. Stoeber: *Dostoevsky's Devil...*, s. 29.

⁷⁴ W. Rozanow: *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego*. Przeł. J. Chmielewski. Warszawa: Aletheia 2004, s. 64.

⁷⁵ Por.: R. Przybylski: *Stawrogin...*, s. 12.

⁷⁶ F. Dostojewski: *Biesy*. Przeł. A. Pomorski..., s. 65.

⁷⁷ Cz. Miłosz: *Rosja. Widzenie transoceaniczne*. Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich 2010, s. 185.

szeregu poddanych Ameryki i szygalewszczyzny. Podsumowując, chciałbym zaznaczyć trzy wspólne platformy myśli Dostojewskiego i Tocqueville'a.

Pierwszą stanowi równość. Nie jest to jednak równość w państwie ziemskim: według Dostojewskiego, oznaczałaby ona obalającą legitymizowaną władzę anarchię; według Tocqueville'a, ze względu na immanentne dla każdego społeczeństwa podziały ekonomiczne, radykalna równość jest kłamstwem, realizującym się jako tyrania większości. Jediną równością, jaka może obecnie zaistnieć, jest równość szans. Tocqueville analizuje ją z ziemskiego punktu widzenia jako mobilność społeczną; Dostojewski, skupiony wokół słowianofilskiej idei cara — głowy kościoła prawosławnego: jako równość dostępu do zbawienia.

Platformą drugą jest wolność. I Tocqueville, i Dostojewski zgadzali się co do jej fundamentalnego charakteru, przyjmując, że wolność musi być poddana zewnętrznemu ograniczeniu: przykładem dobrze realizowanej wolności są na przykład dla Tocqueville'a obywatelskie stowarzyszenia, nie wypierające ani nie zastępujące legitymizowanej władzy, ale — uzupełniające ją. Dla Dostojewskiego wolność dobrze realizowana to dogmat wolnej woli, której celem jest Chrystus, a nie ona sama: w przypadku Tocqueville'a celem tym jest państwo.

Wydawałoby się, że mimo podobieństwa problemów istotnych dla Dostojewskiego i Tocqueville'a, mamy do czynienia z zupełnie różnym ich rozumieniem. Jednak dla obu fundamentem wolności i równości i ich granicą jest platforma trzecia — religia. Obydwaj myśliciele twierdzą, że legitymuje ona władzę; „Jeśli Boga nie ma — pyta jeden z bohaterów *Biesów* — to jakież ze mnie kapitan?”⁷⁸. Nie można bez niej zbudować tworu politycznego, można jednakże — wyrugować ją z gotowego już tworu. I dla Dostojewskiego, i dla Tocqueville'a oznacza to sprowadzenie wewnętrznych, religijnych kategorii, na których zostało zbudowane państwo, do czystej zewnętrżności: pozbawienie wolności charakteru immanentności, co skutkuje definiowaniem jej właściwości demokratyczną metodą ilościową: a to nieuchronnie prowadzi do tyranii. Pozbawieni religii obywatele ubóstwiają samych siebie: ale tracą tym samym charakter ludzi. Taki obywatel Nikołaj Stawrogin nie jest ani Bogiem, ani człowiekiem, nie jest też Bogoczłowiekiem: a cały świat wokół niego zaludnia gromada mu podobnych, jego sąsiadów z, by przywołać śmiało porównanie Alexa De Jonge, „globalnej wioski, w której nikt nie zna swoich sąsiadów”⁷⁹.

⁷⁸ F. Dostojewski: *Biesy*. Przeł. A. Pomorski..., s. 65.

⁷⁹ A. De Jonge: *Dostoevsky and The Age of Intensity...*, s. 76.

Войцех Энгелькинг

ГРАНИЦЫ СВОБОДЫ
В МЫСЛИ ФЕДОРА ДОСТОЕВСКОГО И АЛЕКСИСА ДЕ ТОКВИЛЯ

Резюме

Проблематика свободы в произведениях Достоевского обсуждалась много раз: с одной стороны, в качестве борьбы русского писателя с христианской трактовкой свободы воли, с другой стороны, как проблемы индивидуализма (и) своеволия, возникшие из социалистических политических систем. Следует отметить, что проблема своеволия в творчестве Достоевского, реализуемая в, возможно, самой радикальной форме — самоубийства, часто сочетается с раньше пренебрегаемой метафорой „Америки”, которую Достоевский создал на основании *Демократии в Америке* Алексиса де Токвиля. Настоящая статья является попыткой сопоставления двух концепций своеволия через призму романтического наследия обоих авторов, а также анализом того, как Достоевский разработал свою концепцию на основании произведения Токвиля.

Wojciech Engelking

THE BOUNDARIES OF FREEDOM
IN THOUGHT OF FYODOR DOSTOEVSKY AND ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Summary

The issue of freedom in Dostoyevsky's writings had been considered many times: as, on the one hand, the Russian writer's struggle with the Christian doctrine of free will, on the other hand — the problems of individualism (and) willfulness, carried by the socialist political systems. It should be noted that the problem of arbitrariness of Dostoyevsky's writings in perhaps its most radical realization — suicide — was often combined with previously neglected metaphor of „America”, which Dostoyevsky developed through Alexis de Tocqueville's *Democracy in America*. This paper is an attempt of juxtapositioning of two concepts read through the prism of the romantic heritage of both authors, and the analysis of an Dostoyevsky's work on the concept formed by Tocqueville.