

Dostojewski jako metafizyk. Próba metarefleksji¹

Pisać o Dostojewskim jest niezwykle trudno. Cokolwiek bowiem zostanie powiedziane, nie dorówna pióru ani wielkiego mistrza, ani jego mnogim, nie mniej znakomitym komentatorom, do których należeli chociażby Włodzimierz Sołowjow, Mikołaj Bierdiajew czy Michał Bachtin, a w Polsce – Czesław Miłosz czy ks. Józef Tischner. Tę listę można by przedłużać; wystarczy nadmienić, iż niemal każdy rosyjski myśliciel (w szerokim znaczeniu tego słowa) poświęcił Dostojewskiemu co najmniej jedną ze swoich prac. Czy w ogóle po upływie 130 lat po śmierci powieściopisarza można powiedzieć o nim i jego twórczości coś nowego, coś, co umknęło uwadze tak licznych badaczy? A jednak, jak zauważył Wiaczesław Iwanow, Dostojewski

wiecznie stoi przed nami, z badającym i nieodgadniętym spojrzeniem, sam będąc nieodgadnięty, ale odgadując nas – ponury i uważny przewodnik po labiryncie naszej duszy [...]. Przed nim w rosyjskim życiu, w rosyjskiej myśli wszystko było proste. On uczynił naszą duszę, naszą wiarę, naszą sztukę złożoną, [...] a więc odsłonił, ujawnił, nadał realny kształt naszej kielkującej i jeszcze nieświadomionej złożoności; zadał przyszłości pytania, których przed nim nikt nie zadawał, i wyszeptał odpowiedzi na jeszcze niezrozumiałe pytania².

Twórczość Dostojewskiego próbowali zgłębić, szukając odpowiedzi na postawione przez niego „niezrozumiałe” pytania, rozmaici badacze: literaturoznawcy, historycy, kulturoznawcy, teologowie, filozofowie i inni – nie tylko w Rosji, ale i na całym świecie. Wiele zostało napisane o Dostojewskim jako o „najgłębszym psychologu literatury świa-

¹ Статья подготовлена в рамках реализации мероприятия 1.5 ФЦП „Научные и научно-педагогические кадры инновационной России” на 2009–2013 гг., госконтракт № 14.А18.21.0268.

² В. И. Иванов, *Достоевский и роман-трагедия*, [w:] idem, *По звездам. Борозды и межи*, Москва 2007, s. 302. Wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki.

towej”³, nieustępującym co do przenikliwości obserwacji i rozważań badaczom tej miary, co Freud czy Jung. W rzeczy samej, rosyjski autor penetruje tajniki ludzkiej osobowości, tworząc złożone psychologiczne portrety i ukazując duchową drogę człowieka – od „człowieka z podziemia” („człowieka jako myślącej myszy”) i „człowieko-Boga”, aż po odnalezienie prawdy w Bogoczłowieku – Chrystusie. Jednak wielkie powieści F. Dostojewskiego są nie tylko uważane za arcydzieła światowej literatury, ale także za wybitne prace o charakterze filozoficznym, a samego twórcę – wraz z Pascalem i Kierkegaardem – traktuje się jako prekursora egzystencjalizmu. Oczywiście, każde prawdziwie wielkie dzieło literackie zawiera wątki filozoficzne i właśnie to decyduje o tym, że ma ono przesłanie uniwersalne, ogólnoludzkie, wykraczające poza granice czasu i miejsca, w którym zostało napisane⁴, jednak w stosunku do Dostojewskiego stwierdzenie to jest szczególnie prawomocne i aktualne⁵. Wprawdzie sam pisarz wyznawał: „Nie jestem najmocniejszym w filozofii”, lecz natychmiast dodawał: „choć lubię ją bardzo”⁶. A przecież właśnie miłość do filozofii zakładająca *umiłowanie mądrości*, a nie erudycyjna znajomość takich czy innych koncepcji filozoficznych decyduje o autentycznym filo-

³ Opinia Lwa Tołstoja przytoczona przez Tomasza Manna. Zob. T. Mann, *Dostojewski – z umiarem. Przedmowa do amerykańskiego wyboru opowiadań Dostojewskiego*, tłum. J. Błoński, [w:] idem, *Dostojewski – z umiarem i inne eseje*, Warszawa 2000, s. 222. Podobnego zdania był również F. Nietzsche, który uważał Dostojewskiego za „jedyne go psychologa, od którego nieco skorzystał” (por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1991, s. 110).

⁴ O związkach filozofii i literatury zob. np. Ю. Д. Артамонова, *Основания сближения философии и литературы в Новое время*, „Вестник Московского университета. Серия 7. Философия”, 2010, nr 4, s. 45–63; zeszyt specjalny „Revue Philosophique”, 2012, nr 1, poświęcony poezji i metafizyce w odniesieniu do tajemnicy (zob. zwłaszcza teksty: J. L. Vellard-Baron, *Littérature et philosophie*, ibidem, s. 3–13; F. Chenet, *Métaphysique et poésie: une admirable concordia discours?*, ibidem, s. 15–28; B. Grasset, *Philosophie, poésie, mystère*, ibidem, s. 77–87).

⁵ Jak trafnie stwierdził Wasyli Roznanow, „«Pomóż mi zrozumieć życie» – oto najistotniejsza prośba, z jaką czytelnik zwraca się do pisarza, gdy sięga po jego książkę”. W. Rozanow, *Czytając Dostojewskiego (fragment przedmowy do pełnego wydania dzieł Dostojewskiego z 1894 roku)*, tłum. Z. Podgórzec, „Literatura na Świecie” 1983, nr 3, s. 15.

⁶ List F. Dostojewskiego do Mikołaja Strachowa z 28.05./09.06.1870, [w:] F. Dostojewski, *Listy*, tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 281 (polska edycja *Listów* jest niekompletna, mimo to wszędzie, gdzie jest to możliwe, przytaczam istniejący polski przekład; wydanie rosyjskie: Ф. М. Достоевский, *Собрание сочинений в пятнадцати томах*, т. 15: *Письма*, Санкт-Петербург 1996, s. 460).

zofowaniu. Ideałem filozofa dla Dostojewskiego był nie teoretyczny, spekulatywny uczony-humanista, ale mędrzec (np. z kręgu starców, z którymi się przyjaźnił, których niejednokrotnie się radził w różnych sprawach i których przedstawiał w swych powieściach, jak np. św. Tichona Zadonskiego, będącego prototypem starca Zosimy). Takie – obecnie zaniedbane – rozumienie filozofii sięga jeszcze kultury greckiej (nieprzypadkowo na półce pisarza znajdowały się wszystkie dialogi Platona) oraz tradycji wschodniochrześcijańskiej, z którą się utożsamiał rosyjski mistrz pióra.

Nawet samo wymienienie zagadnień filozoficznych przedstawionych na kartach powieści, artykułów publicystycznych, notatek, listów oraz *Dziennika pisarza* Dostojewskiego, zajęłoby niemało miejsca. Pozostawiając na boku zagadnienia społeczne i historiozoficzne, należy odnotować, że uwagę interpretatorów przyciągają przede wszystkim problemy dotyczące antropologii i etyki poruszane przez autora *Zbrodni i kary*, a więc pytania: Kim jest człowiek? Jaki jest jego cel i przeznaczenie? Czym się kieruje w swoich życiowych wyborach? itp. Istotnie, Dostojewski wnikliwie ukazuje i analizuje złożoność człowieka, jego sytuacji życiowej, wyznawanych wartości, sumienia; przedstawia nieustannie toczącą się w nim walkę dobra i zła, balansowanie osoby ludzkiej między świadomymi, wolnymi decyzjami a nieuświadomionymi skłonnościami i poruszeniami, raz po raz nadchodzącymi wątpliwościami a niezachwianymi przekonaniem. Interesuje go odwieczny problem cierpienia, zwłaszcza niewinnych (przysłowiowej „łezki dziecka” Iwana Karamazowa), jak też oczyszczenia, osiągnięcia szczęścia poprzez cierpienie (co ma miejsce m.in. w *Zbrodni i karze*), ludzkiej odpowiedzialności, grzechu i kary, namiętnego, czysto zwierzęcego pragnienia życia i nieprzeniknionej tajemnicy śmierci⁷, a w związku z tym – nieśmiertelności, samobójstwa i kary śmierci, nadziei i rozczarowania, ufności i rozpacz, zgorznięcia krzyża⁸ i światła zmartwychwstania, diabelskiego buntu i autentycznej ewangelicznej pokory... Zresztą, już sama forma pisarstwa Dostojewskiego – jak też innych autorów rosyjskich – ma charakter ikoniczny⁹, symboliczny, a wręcz mityczny¹⁰, z „cyklicznym czasem i powtarzającymi się działaniami”, ukazując nie tyle zmianę położenia bohatera, co „przeobrażenie jego istoty lub/i i otaczającego go życia” i przebiegając według schematu „śmierć – zejście

⁷ Zob. np. H. M. Зернов, *Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев*, Санкт-Петербург 2010, s. 250–251.

⁸ Zob. np. J. Krasicki, *Po „śmierci Boga”*. *Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011, s. 13–15.

⁹ Zob. E. Mikiciuk, *Dostojewski i ikona*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010, s. 389–405.

¹⁰ Por. В. И. Иванов, *Основной миф в романе „Бесы”*, [w:] idem, *По звездам. Борозды и межи*, op. cit., s. 333–339.

do piekła – zmartwychwstanie”¹¹. „Cała jego twórczość to monumentalna mitologema” – napisał G. Fłorowski¹², a współczesna polska autorka traktuje powieści Dostojewskiego jako „dramaty filozoficzne”¹³, tłumacząc, iż

rzządzająca się własnymi prawami logiki artystycznej proza powieściowa [...] stanowi bynajmniej nie gorszą formę uprawiania refleksji filozoficznej niż zrygoryzowane pod względem językowo-merytorycznym traktaty naukowe znanych myślicieli. Taką zresztą formę filozofowania stosowali choćby F. Nietzsche, H. Bergson, A. Camus czy J. P. Sartre¹⁴.

Ważne miejsce w spuściznie pisarza, a co za tym idzie – w prowadzonych nad nią badaniach zajmuje również problematyka metafizyczna. M. Bierdiajew nawet nazwał Dostojewskiego „największym metafizykiem rosyjskim”¹⁵ i „twórcą doświadczalnej metafizyki natury ludzkiej”¹⁶, a W. Iwanow – „metafizycznym sędzią i niebieskim śledczym”¹⁷. Wątki metafizyczne (a mianowicie temat tzw. buntu metafizycznego) dostrzegał u Dostojewskiego filozof znajdujący się na przeciwnym, bo antyreligijnym biegunie – mianowicie Albert Camus¹⁸. Czy powyższe określenia nie są nadużyciem? Przecież autor *Braci Karamazow* nie zajmował się przykładowo ani klasycznym problemem uniwersaliów, ani nie rozważał akademickiej kwestii istnienia, używając terminów zachodniej ontologii. Poczynione przez niego rozważania w ogóle trudno zamknąć w jakimś schemacie, zaklasyfikować według przyjętych w tradycji filozoficznej kategorii. Wybitny myśliciel rosyjski Sergiusz Bułgakow trafnie zauważył, że nawet zwykła „systematyzacja poszczególnych

¹¹ Zob. B. Żyłko, *Kultura i znaki. Semiotyka stosowana w szkole tartusko-moskiewskiej*, Gdańsk 2011, s. 31–32. Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Łódź 2011, s. 153: „Należy zauważyć, że dynamika światopoglądowa F. Dostojewskiego przebiega w ramach – typowej dla myślenia mitycznego – trójfazowej koncepcji czasu, obejmującej: 1) pierwotną jedność, 2) stan wyobcowania i wewnętrznego rozdarcia oraz 3) powtórną, dojrzałą jedność, wzbogaconą o świadomość zdobytą w okresie drugim”.

¹² Г. Флоровский, *Блаженство страждущей любви*, [w:] idem, *Из прошлого русской мысли*, Москва 1998, s. 68.

¹³ Por. H. Brzoza, *Dostojewski – myśl a forma*, Łódź 1984, s. 14.

¹⁴ Eadem, *Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą*, Toruń 1995, s. 6.

¹⁵ Por. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 7.

¹⁶ Idem, *Obraz człowieka w twórczości Dostojewskiego*, tłum. S. Chabiera, [w:] *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2001, s. 249.

¹⁷ Por. В. И. Иванов, *Достоевский и роман-трагедия*, op. cit., s. 322.

¹⁸ Por. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1991, s. 22, 39, 58–64.

sądów Dostojewskiego w postaci integralnego światopoglądu jest zadaniem trudnym, mającym w sobie coś sztucznego i do pewnego stopnia naciąganego”¹⁹. Przekonania nowelisty „są wprzęgnięte w dialektykę”; „mamy tu stale przedstawiane różne idee, niekiedy przeciwstawne”²⁰. Oczywiście odpowiedź na pytanie o słuszność scharakteryzowania Dostojewskiego jako metafizyka w dużej mierze zależy od odpowiedzi na inne pytanie, a mianowicie: co się rozumie przez metafizykę? Neopozytywiści zapewne chętnie przystaliby na zakwalifikowanie rosyjskiego mistrza pióra do grona metafizyków, gdyż dziedzina ta – w ich przekonaniu – nie jest niczym innym, jak ekspresją uczuć, a przecież autor *Idioty* przedstawił w swych utworach uczucia bohaterów aż nazbyt dobitnie i wyraźnie. Zresztą sam Rosjanin w jednym z młodzieńczych listów do brata Michała napisał:

W filozofii nie należy widzieć prostego matematycznego równania, w którym nie wiadomą jest przyroda... Zwróć uwagę, że poeta w porywie natchnienia poznaje Boga, czyli wypełnia powołanie filozofii... A więc filozofia jest również poezja, jej najwyższym etapem...²¹.

Jednak nie tylko o takie podejście do metafizyki tu idzie. Jak zasygnalizowałam, nie pasuje do Dostojewskiego tytuł tradycyjnego akademickiego metafizyka. Mimo to nie ulega wątpliwości, że jego przemyślenia mają charakter nie tylko psychologiczny, bazujący na obserwacjach ludzkich pragnień i zachowań, motywów i działań, ale również metafizyczny, sięgający sfery ukrytej za empirycznymi, dostrzegalnymi zjawiskami. Jak sam wyznawał: „Uważa się mnie za psychologa: jestem tylko realistą w wyższym znaczeniu tego słowa, to znaczy odsłaniam wszystkie tajniki duszy ludzkiej”²². Otóż pisarz „świadomie zestawia ze sobą dwie wersje wyjaśnienia wydarzeń – potoczno-psychologiczną i zagadkowo-metafizyczną, stawiając czytelnika przed wyborem: albo poprzestać na powierzchownym sensie utworu, wyznaczonym przez główną linię fabularną, albo spróbować przeniknąć głębię tych idei filozoficznych, które usiłuje wyrazić autor”²³. Aczkolwiek Dostojewski nie

¹⁹ С. Н. Булгаков, *Очерк о Ф. М. Достоевском*, [w:] idem, *Тихие думы. Этика, культура, софиология*, Санкт-Петербург 2008, s. 223–224.

²⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 10: *Filozofia rosyjska*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 133.

²¹ List F. Dostojewskiego do Michała Dostojewskiego z 31.10.1838, [w:] F. Dostojewski, *Listy*, op. cit., s. 8 (wyd. ros. s. 14).

²² F. Dostojewski, *Sentencje*, wybór i tłum. Z. Podgórzec, Białystok 1993, s. 53.

²³ И. И. Евлампиев, *Повесть „Двойник” и метафизика „двойничества”*, „Соловьевские исследования”, 26, 2010, nr 2, s. 13. O związku psychologii i meta-

przedstawia swych rozważań w sposób syntetyczny, preferując antytezy, dysonanse, zderzenia i konflikty²⁴, nie buduje żadnego metafizycznego systemu, tworząc w zamian imponujące narracje, nie posługuje się abstrakcyjnymi, wyraźnie sformułowanymi pojęciami i kategoriami, uciekając się do konkretnych, plastycznych, wieloaspektowych obrazów, to przecież odważnie podejmuje odwieczne tematy metafizyczne, snuje refleksję o tym, co przekracza obszar empirii, z prawdziwie filozoficznym zdziwieniem, o którym mówili jeszcze Platon i Arystoteles, zastanawia się nad ważnymi zagadnieniami dotyczącymi człowieka i jego egzystencji oraz rzeczywistości transcendentnej. Mówiąc dokładniej, żywe, barwne obrazy-portrety, niejednokrotnie narysowane – według wyznania samego autora – bezpośrednio „z natury”²⁵ – mają również znaczenie artefaktów, symboli, uogólnień. W ten sposób jego twórczość ma charakter realistyczny, a zarazem symboliczny czy nawet fantastyczny²⁶. W rozumieniu Dostojewskiego nie ma w tym nic sprzecznego. Jak wyjaśniał, „Mam własny, specyficzny pogląd na rzeczywistość (w sztuce), i to, co większość nazywa niemal fantastycznym i wyjątkowym, dla mnie stanowi samą istotę rzeczywistości”²⁷. W innym zaś miejscu, podkreślając apofatyyczny, tajemniczy wymiar rzeczywistości oraz twórczą rolę artysty w jej re-

fizyki zob. m.in. R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”. Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”*, Warszawa 1964, s. 155: „Psychiczne życie, zarówno świadome, jak i nieświadome, było dla niego właściwie zdeterminowane przez zarządzenia boskiej idei, określającej ogólne metafizyczne cele duszy i służebną funkcję psychiki wobec tego celu”; Б. Соколов, *Расшифрованный Достоевский. Тайны романов о Христе. Преступление и наказание. Идиот. Бесы. Братья Карамазовы*, Москва 2007, s. 25: „Jemu się odślaniają te ludzkie myśli i ludzkie namiętności, które reprezentują już nie psychologię, ale ontologię natury ludzkiej”.

²⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 10, op. cit., s. 135.

²⁵ Zob. List F. Dostojewskiego do Apollona Majkowa z 21/22.03.1868, [w:] Ф. М. Достоевский, *Собрание сочинений в пятнадцати томах*, т. 15, op. cit., s. 359.

²⁶ Zob. np. L. Grossman, *Dostojewski*, tłum. S. Pollak, Warszawa 1968, s. 476–479; С. Гессен, *Трагедия зла (Философский смысл образа Ставрогина)*, „Путь”, 1932, nr 36, s. 44.

²⁷ List F. Dostojewskiego do N. Strachowa z 26.02.1869, [w:] Ф. М. Достоевский, *Собрание сочинений в пятнадцати томах*, т. 15, op. cit., s. 405. Por. List F. Dostojewskiego do Konstantego Pobiedonoscewa z 19.05.1879, [w:] F. Dostojewski, *Listy*, op. cit., s. 516 (wyd. ros. s. 578): „Wielu krytyków zarzuciło mi, że tematy moich powieści nie są właściwe, nie są rzeczywiste itp. Ja zaś uważam, że są to tematy najbardziej rzeczywiste...”; idem, *Sentencje*, op. cit., s. 20: „Napisałem powieść [*Biesy*] fantastyczną, lecz nigdy nie stworzyłem bardziej rzeczywistych postaci (pragnienie miłości i prawdy, duma i pogarda wobec samego siebie)”.

cepcji (co prowadzi m.in. do związku realistycznego i fantastycznego aspektu utworu), napisał: „«Trzeba pokazywać rzeczywistość taką, jaka jest» – powiadają – a przecież taka rzeczywistość w ogóle nie istnieje i nigdy nie istniała na ziemi, gdyż istoty rzeczy człowiek poznać nie może, ale odbiera naturę tak, jak się ona odbija w jego myśli, przełamana przez wrażenia; a więc należy dać większą swobodę idei i nie obawiać się tego, co idealne”²⁸.

Z całą pewnością można zatem powiedzieć, że Dostojewski jawi się nie tylko jako psychologizujący myśliciel-egzystencjalista (z czym się zgadzają niemal wszyscy badacze), ale także jako metafizyk, myśliciel religijny, a nawet teolog, często i chętnie nawiązujący do Biblii²⁹, czy wręcz mistyk. Warto w tym miejscu przytoczyć trafną uwagę Fredericka Coplestona, zestawiającego Dostojewskiego (występującego w roli filozofa) z Bertrandem Russellem, który,

choć mógł mówić, gdy chciał, tak jak pozytywista, stwierdził jednak przy pewnej sposobności, że jednym z zadań filozofii jest utrzymywanie w żywej świadomości takich problemów jak cel czy cele życia, choćby nie potrafiła ich rozstrzygnąć. [...] Pisma Dostojewskiego są istotne dla filozofii przede wszystkim dzięki ich zdolności do pobudzania świadomości takich problemów i osobistej nad nimi refleksji³⁰.

Inny krytyk stwierdził:

Wielkie powieści Dostojewskiego to swego rodzaju „fenomenologia ducha”, dramatyczne dzieje indywidualnej samowiedzy oderwanej od „bytu bezpośredniego”, stojącej przed trudnym problemem odnalezienia utraconej ideowej spójni, reintegracji w rzeczywistość. Przy czym interesują pisarza postawy skrajne, ostateczne konsekwencje rozwoju idei³¹.

²⁸ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, t. 1, Warszawa 1982, s. 346.

²⁹ Zob. P. Плетнев, *Достоевский и Евангелие*, „Путь”, 1930, nr 23, s. 48–68; „Путь”, 1930, nr 24, s. 58–86; P. Плетнев, *Достоевский и Библия (Ветхий Завет)*, „Путь”, 1938–1939, nr 58, s. 49–56; S. Salvestroni, *Dostoevskij e la Bibbia*, Magnano 2000 (istnieją przekłady na języki francuski i rosyjski); Ф. Б. Тарасов, *Евангельское слово в творчестве Пушкина и Достоевского*, Москва 2011. Współczesne badania egzemplarza Ewangelii będącego własnością Dostojewskiego pokazują, iż na marginesach znajduje się ponad 1 500 rozmaitych notatek, które pomagają w nowym świetle odczytać całą spuściznę pisarza (zob. <http://www.bogoslov.ru/text/2249396/index.html>) (17.11.2011).

³⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 10, op. cit., s. 151. Zob. także K. Krasucka, „Bie-sy” Fiodora Dostojewskiego jako wykład refleksji filozoficznej, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. 23, 2011, s. 85–99.

³¹ Z. Żakiewicz, *Dostojewski na tle prądów filozoficznych epoki*, „Znak”, 1960, nr 7–8, s. 1020.

Jak zauważa w swej *Historii metafizyki rosyjskiej w XIX–XX wiekach* Igor Jewłampijew, w studiach nad Dostojewskim wyróżnia się trzy modele interpretacji twórczości pisarza od strony filozoficznej (a dokładniej metafizycznej). Pierwsze podejście prezentuje wspomniany wyżej Mikołaj Bierdiajew, określający autora *Biesów* mianem największego metafizyka i wybitnego dialektyka i ukazujący pluralizm metodologiczny tego ostatniego, polegający na tym, iż w roli absolutnych, fundamentalnych, naczelnych zasad u niego występują (w różnych kontekstach) i Bóg, i osoba ludzka, i wolność, a nawet zło i zbrodnia. Istotnie, wszystkie z wymienionych kategorii mogą służyć zarówno jako *terminus a quo*, jak też jako *terminus ad quem* rozważań powieściopisarza. W nieco innej perspektywie analizuje spuściznę autora *Zbrodni i kary* Mikołaj Łoski w pracy *Dostojewski i jego światopogląd chrześcijański* (1939), który jest skłonny podkreślać monizm metodologiczny pisarza, a mianowicie postawienie w centrum jego dociekań problemu religijnej wiary w Boga. Wreszcie, według interpretacji Michała Bachtina przedstawionej w książce *Problemy twórczości Dostojewskiego* (1929) petersburski autor okazuje się również zwolennikiem pluralizmu, tyle że nie metodologicznego, lecz właśnie metafizycznego, polegającego – zgodnie z wyznawaną przez Bachtina zasadą polifonii – na dostrzeżeniu wielu rozmaitych postaci (ogólnie: osób) jako jednakowo ważnych i istotnych, występujących w roli głównych bohaterów³². Jak widać, każdy z badaczy w taki czy inny sposób odnosi się do metafizycznych podstaw twórczości Dostojewskiego, ujmując je nawet w kategoriach monizmu bądź pluralizmu. Sam Jewłampijew opowiada się za interpretacją monistyczną (a dokładniej za tzw. irracjonalnym monizmem), argumentując, że poszukiwany przez pisarza absolut (niezależnie od tego, czy to będzie Bóg, czy też człowiek) pozostaje dlań tajemnicą, odsłaniającą się jedynie w swych przejawach, „atrybutach”, czyli wybranych (i często wydających się sprzecznymi) charakterystykach, aspektach, nigdy nie wyczerpujących tego, co stanowi początek i kres egzystencji i tym samym oddających jego nieuchwytność i paradoksalność³³. U Dostojewskiego znajdujemy bowiem następujące spostrzeżenia:

Wszystko jest tajemnicą [...]. We wszystkim tkwi tajemnica Boża. [...] A że wszystko jest tajemnicą, tym lepiej: serce się lęka i dziwuje. Ten lęk obraca się w radość serca. [...] Świat jest piękniejszy właśnie dlatego, że jest tajemnicą³⁴.

³² Zob. И. И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта*, ч. I, Санкт-Петербург 2000, s. 94–96.

³³ Por. ibidem, s. 171; И. И. Евлампиев, Ф. Достоевский и гностическая религиозность русской философии, „Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии”, t. 9, 2008, nr 2, s. 116.

³⁴ F. Dostojewski, *Młokos*, tłum. M. Bogdaniowa, K. Bleszyński, London-Warszawa 1993, s. 387, 390.

Można więc z całą pewnością powiedzieć, że Dostojewski – w duchu tradycji wschodniochrześcijańskiej – preferuje podejście apofatyczne, od różnych stron zbliżając się do rzeczywistości jako tajemnicy, ale nigdy nie próbując jej wyjaśnić, rozplatać, zamknąć w siatce ściśle określonych pojęć.

W moim przekonaniu do dnia dzisiejszego bodaj najlepszym wprowadzeniem w myśl rosyjskiego klasyka pozostaje wydana w 1924 roku książka serbskiego duchownego o. Justyna (Popowicza) *Filozofia i religia F. M. Dostojewskiego*, która otrzymała wysoką ocenę (wraz z rekomendacją przetłumaczenia tej pracy na rosyjski oraz niemiecki) Lwa Zandera³⁵, a nawet tak krytycznego autora, jak Georgij Fłorowski³⁶. Streszczenie wymienionej monografii byłoby bezcelowe; chciałabym jedynie wskazać na kilka punktów wyróżnionych przez jej autora (oraz innych komentatorów Rosjanina), które mają bezpośrednie odniesienie do zagadnień metafizycznych. W opinii ojca Justyna Dostojewski, będący „największym wyznawcą, najbardziej typowym i oryginalnym przedstawicielem prawosławia i prawosławnej filozofii”³⁷, umieszcza w centrum swej uwagi Boga, problem Jego poszukiwania przez człowieka i wyboru (przyjęcia bądź odrzucenia Go – wiary, jak też kryzysu wiary). Według Dostojewskiego idea Boga, a właściwie przecucie Go, jest immanentne człowiekowi. „Problem, który świadomie lub podświadomie nie daje mi spokoju przez całe życie” to „problem istnienia Boga” – wyznaje sam Dostojewski³⁸, a następnie jego bohaterowi: Kiriłłow w *Biesach* i Mitia w *Braciach Karamazow*. Lecz pisarz bynajmniej nie przedstawia Boga wyłącznie jako idei, kategorii filozoficznej, postulatu rozumu. Należałoby wręcz powiedzieć, że dla Dostojewskiego Bóg nie jest żadnym pojęciem, przedmiotem spekulatywnych dociekań, ale żywą osobą, Bogiem Żywym. W związku z tym bohaterowie Dostojewskiego dzielą się na „walczących z Bogiem” i „miłujących Boga”. Ci pierwsi wyznają filozofię buntu, ateizmu (prowadzącego do anarchizmu, czego wyraz znajdujemy szczególnie w *Biesach*), ci drudzy – filozofię pokory i teizmu³⁹. Pytanie stawiane przez petersburskiego autora dotyczy

³⁵ Zob. Л. Зандер, *Новая книга о Достоевском как введение в православное мирозерцание, „Путь”, 1927, nr 8, s. 149–153.*

³⁶ Zob. List G. Fłorowskiego do F. Lieba z 11.06.1929 (В. Янцен, *Материалы Г. В. Флоровского в архиве Ф. Либа, [w:] Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005*, ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников, Москва 2007, s. 534).

³⁷ Zob. Иустин (Попович), *Философия и религия Ф. М. Достоевского*, пер. И. А. Чароты, Минск 2007, s. 17.

³⁸ List F. Dostojewskiego do Апоłлона Майkowa z 25.03./06.04.1870, [w:] F. Dostojewski, *Listy*, op. cit., s. 275–276 (wyd. ros. s. 456). Por. J. P. Scalan, *Dostoevsky on the Existence of God, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 44, 1999, s. 63.*

³⁹ Иустин (Попович), *Философия и религия Ф. М. Достоевского*, op. cit., s. 12.

nie tyle teoretycznej kwestii istnienia Boga (wiary *w Boga*), ile życiowej relacji do Niego (wiary, zawierzenia *Bogu*)⁴⁰.

W odróżnieniu od Lwa Tołstoja, który postulował całkowitą zgodność prawd chrześcijańskich z tym, co może być uznane przez rozum⁴¹ (i w związku z tym odrzucał większość dogmatów wiary), Dostojewski z całą mocą podkreśla (zwłaszcza w *Biesach* i *Braciach Karamazow*), że nie ma żadnych racjonalnych dowodów na istnienie Boga⁴². Co więcej, najgorszą postacią ateizmu jest próba – będąca początkiem pychy – wytłumaczenia za pomocą ograniczonego „rozumu euklidesowego” tego, co nas przekracza. Za takim stwierdzeniem opowiadał się również o. Paweł Florenski (który skądinąd odważnie przeprowadzał eksperymenty filozoficzne mające na celu harmonizację prawd wiary i danych nauki), gdy pisał:

taka wiara jest skostniałą, złą, twardą i kamienną naroślą w sercu, która izoluje go od Boga, jest buntem przeciwko Bogu, potwornym wytworem ludzkiego egoizmu, pragnącego podporządkować sobie także Boga. Wiele jest rodzajów bezbożności, ale najgorszym z nich jest tak zwana „rozumna” albo, dokładniej, rozumowa wiara. *Najgorszy*, albowiem poza zapoznaniem obiektu wiary („rzeczywistości, których *nie widzimy*”) okazuje się jeszcze obłudna, uznaje Boga, ażeby odrzucić samą Jego istotę – „niewidzialność”, tzn. ponad-racjonalność. „Czym jest «wiara rozumna»?” – zapytuję siebie. I odpowiadam: „**«Wiara rozumna» jest nikczemnością i ohydą przed Bogiem**”⁴³.

Problem istnienia Boga ma u Dostojewskiego znaczenie ontologiczne, ale nie w tym sensie, w jakim ono występuje w filozofii zachodniej. Dla niego bowiem nieistotne (a nawet szkodliwe) jest rozważanie metafizycznej zasady wszechświata, którą jest Bóg, czy też analizowanie hierarchii i doskonałości bytów i wykazanie na tej podstawie egzystencji Bytu Najwyższego. Po prostu Bóg *jest*, a Jego przyjęcie bądź odrzucenie jest równoznaczne z alternatywą „być albo nie być”⁴⁴ całej rzeczywistości, a konkretnie – świata empirycznego,

⁴⁰ Por. R. Williams, *Dostoevsky: Language, Faith, and Fiction*, Waco-TX 2008, s. 8–9.

⁴¹ Zob. L. Tołstoj, *Spowiedź*, tłum. B. Baran, Warszawa 2011, s. 188: „Chcę pojmovać tak, aby każda nieobjaśnialna rzecz przedstawiała mi się jako konieczność rozumu, a nie obowiązek wierzenia”.

⁴² Zob. Д. Кулаковска, *Достоевский и Лютер: sola gratia et sola fide*, „Przeгляд Русыцстычны”, 1990, nr 1–4, s. 63–68.

⁴³ P. Florenski, *Filar i podpora Prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 57; por. Иустин (Попович), *Философия и религия Ф. М. Достоевского*, op. cit., s. 166–167.

⁴⁴ Por. В. И. Иванов, *Достоевский и роман-трагедия*, op. cit., s. 319.

człowieka, wyznawanych przez niego wartości itp. Stąd wyznawana przez Dostojewskiego „filozofia prawosławna” – to filozofia modlitwy rozumianej jako „doskonalenie umysłu”⁴⁵, nie zaś filozofia spekulatywna.

Kontynuując temat Boga w twórczości Dostojewskiego, należy zaznaczyć, że w centrum jego uwagi znajdowała się osoba Jezusa Chrystusa, a nie Jego nauka (i znów odnajdujemy przeciwieństwo do Tołstoja, dla którego na pierwszym planie było moralne nauczanie Chrystusa-człowieka). Refleksja Dostojewskiego ma wyraźny chrystocentryczny charakter. Takie podejście ma doniosłe konsekwencje metafizyczno-gnoseologiczne, dotyczące rozumienia przez pisarza prawdy. W liście do Natalii Fonwizinej napisanym w Omsku podczas zesłania odnajdujemy następujący symbol wiary Dostojewskiego:

Ów symbol jest bardzo prosty, oto on: wierzyć, że nie ma nic piękniejszego, głębszego, sympatyczniejszego, rozumniejszego, odważniejszego i doskonalszego od Chrystusa i z żarliwą miłością mówić sobie, że nie tylko nie ma, lecz nie może być. Więcej, gdyby mi ktoś udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywiście tak było, że prawda jest poza Chrystusem, to wolałbym pozostać z Chrystusem niż z prawdą⁴⁶

Wymowny wyraz tej deklaracji znajdujemy w Legendzie o Wielkim Inkwizytorze. Chrystus jest absolutnym dobrem i pięknem, a wszystkie „przekłete pytania” (np. kwestia wiary, która oznacza dla pisarza całkowicie wolne, nieprzymuszone, niezależne od wpływów jakichkolwiek autorytetów, osobiste przyłgnięcie do Chrystusa, przemieniające kondycję ludzką, czy też problem cierpienia i teodycei) znajdują odpowiedź w osobie Jezusa Chrystusa, Bogocześnika, cierpiącego i zmartwychwstałego, którego prawdziwe oblicze zostało zachowane – zdaniem Dostojewskiego – tylko w rosyjskim prawosławiu, będącym „światłem ze Wschodu”⁴⁷. Chrystus jest racją i usprawiedliwie-

⁴⁵ F. Dostojewski, *Z Notatników*, tłum. Z. Podgórzec, „Znak”, 1972, nr 6, s. 882.

⁴⁶ List F. Dostojewskiego do Natalii Fonwizinej po 20.02.1854, [w:] F. Dostojewski, *Listy*, op. cit., s. 114–115 (wyd. ros. s. 96). Por. F. Dostojewski, *Z Notatników*, op. cit., s. 882: „Lepiej pozostań z pomyłką, z Chrystusem, niż z wami”. Por. wypowiedź Szatowa do Stawrogina (*Biesy*, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, [w:] F. Dostojewski, *Dzieła wybrane*, t. III, Warszawa 1984, s. 251): „gdyby dowiedziono matematycznie, iż prawda jest poza Chrystusem, pan wolałby raczej zostać z Chrystusem niż z prawdą!”. Zob. także H. C. Арсеньев, *Внутренний смысл творчества Достоевского*, [w:] *Историко-философский ежегодник 2005*, ред. Н. В. Мотрошилова, Москва 2005, s. 304–305.

⁴⁷ Zob. F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, op. cit., t. 1, s. 307, 329; t. 2, Warszawa 1982, s. 178, 183, 187; t. 3, Warszawa 1982, s. 70, 322; List F. Dostojewskiego do Apollona Maj-

niem życia jednostki i narodów oraz całego wszechświata – niedoskonałego, grzesznego, ale przecież już przemienionego, odkupionego.

Dostojewski odważnie, by nie powiedzieć zuchwale, podejmuje również problem nieśmiertelności ludzkiej. W *Zbrodni i karze* Raskolnikow wyznaje: „Nie wierzę w przyszłe życie” ... I nagle słyszy odpowiedź zamyślnego Swidrigajłowa:

– A co będzie, jeśli tam są tylko pająki albo coś w tym rodzaju [...].

– Wieczność zawsze nam się przedstawia jako idea, której niepodobna pojąć, jako coś olbrzymiego, olbrzymiego! Ale czemuż koniecznie olbrzymiego? Proszę sobie wyobrazić, że raptem, zamiast tego wszystkiego, będzie tam jedna izdebka, coś jak wiejska łaźnia, zakopconą, a we wszystkich kątach – pająki; i oto masz pan całą wieczność. Mnie się to czasem przywiduje, wie pan⁴⁸.

Chyba nikt przed Dostojewskim nie przedstawił tematu wieczności w sposób bardziej radykalny i paradoksalny, wręcz groteskowy⁴⁹, dopuszczając (w charakterze jakże wymownej hipotezy), że jest to „chłopska łaźnia z pająkami”. Pisarz zdaje się mówić: człowiek ma prawo mieć tak niedorzeczne wyobrażenia, ma prawo w ogóle odrzucać nieśmiertelność, lecz w tym wypadku cały światopogląd traci sens – i znowuż: nie tylko egzystencjalny, psychologiczny, nadawany przez człowieka, ale także ontologiczny, bytowy, istniejący pierwotnie, niezależnie od człowieka i odkrywany (częstokroć po wielu zmaganiach i wątpliwościach) w osobie Chrystusa. W konsekwencji nieśmiertelność duszy i Bóg (Chrystus) są dla Dostojewskiego tą samą ideą⁵⁰.

Także tematyka czysto antropologiczna, która – zdaniem wielu komentatorów – znajduje się w centrum zainteresowania Dostojewskiego⁵¹ (wyprzedza-

kowa z 09.10.1870, [w:] Ф. М. Достоевский, *Собрание сочинений в пятнадцати томах*, т. 15, op. cit., s. 468. Zob. także A. Kościółek, „Dziennik pisarza” Fiodora Dostojewskiego. *Próba monografii*, Toruń 2000, s. 145–147.

⁴⁸ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, [w:] F. Dostojewski, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1984, s. 298.

⁴⁹ Cz. Miłosz dostrzega w tym artystycznym obrazie wpływ idei głoszonej przez E. Swedenborga, zgodnie z którą piekło jest projekcją stanów duchowych potępieńca. Zob. Cz. Miłosz, *Swedenborg i Dostojewski*, „Roczniki Humanistyczne”, 1976, nr 1, s. 253–254.

⁵⁰ Zob. List F. Dostojewskiego do Mikołaja Ozmidowa z lutego 1878 roku, [w:] F. Dostojewski, *Listy*, op. cit., s. 453 (wyd. ros. s. 550–551).

⁵¹ Zob. np. С. Франк, *Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию дня смерти Достоевского)*, „Путь”, 1931, nr 27, s. 72; В. В. Зеньковский, *История русской*

jąc nawet problematykę religijną) ma ważny (choć niekiedy ukryty, ale przecież wyznaczający kierunek rozważań pisarza) wymiar ontologiczny. Można nawet wyróżnić w jego twórczości podmiot empiryczny oraz podmiot metafizyczny⁵². Analizując „podmiot metafizyczny”, należy przede wszystkim wskazać na wolność ludzką, niczym nieskrępowaną możliwość wyboru, która stanowi dla Dostojewskiego (a później dla Bierdiajewa) jedną z ważniejszych kategorii – nie tylko w sensie teologicznym czy antropologicznym, ale właśnie ontologicznym, jako fundamentalna (czy jedna z fundamentalnych, według interpretacji pluralistycznych) zasad rzeczywistości – przede wszystkim Boskiej, ale także ludzkiej. Pisał: „Wolność jest dana człowiekowi od natury i pierwszą troską człowieka jest najszybsze przekazanie jej komukolwiek”⁵³. Z tej racji „ontologia człowieka wyznaczana jest przez pragnienie wolności, pragnienie bycia samym sobą, lecz właśnie dlatego, że Dostojewski upatruje w wolności ukrytą istotę człowieka, nikt głębiej od niego nie zaglądał do tajemnicy wolności, nikt wyraźniej od niego nie ukazywał jej problematyczności, jej «nieuporządkowania»”⁵⁴.

Metafizyczne aspekty czy raczej podstawy można dostrzec także w rozważaniach Dostojewskiego na temat ludzkich zachowań i czynów, a więc w kwestiach etycznych. Pisarz „umieszcza źródło przeżyć ludzkich w głębinach metafizycznych”, gdyż „między zewnętrznymi przejawami – emocjami, czynami – a metafizycznymi podstawami istnieje wzajemny związek”⁵⁵. Nade wszystko zachowania człowieka są wymownym wyrazem jego wolności, mającej tak konstrukcyjny, jak i destrukcyjny charakter i decydującej – jak wspomniano – o człowieczeństwie w ogóle. Przedstawiane przez

философии, т. 1, Ростов-на-Дону 1999, s. 484; A. Walicki, *Dostojewski a idea wolności*, [w:] idem, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000, s. 153; I. M. Perkowska, *Natura człowieka w twórczości Dostojewskiego*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica”, 2006, nr 18, s. 103–114. Według wyznania samego Dostojewskiego człowiek jest tajemnicą, którą pisarz zajmuje się po to, by po prostu być człowiekiem. Zob. List F. Dostojewskiego do Michała Dostojewskiego z 16.08.1839, [w:] Ф. М. Достоевский, *Собрание сочинений в пятнадцати томах*, т. 15, op. cit., s. 21.

⁵² M. Polaczek, *Biesy oswojone Fiodora Dostojewskiego. Eksperyment metafizyczny*, „Folia Philosophica”, 2008, nr 26, s. 325.

⁵³ F. Dostojewski, *Aforyzmy*, tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1976, s. 43.

⁵⁴ В. В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 1, op. cit., s. 487.

⁵⁵ Л. Г. Кришталева, *Заметки к философии поступка у Достоевского (на материале романа „Братья Карамазовы“)*, [w:] *Знание и традиция в мировой философии. Сборник статей*, ред. Н. Н. Трубникова, Н. Н. Шульгин, Москва 2001, s. 432.

rosyjskiego autora rozmaite ekstremalne sytuacje, w których się znajduje osoba, pomagają lepiej zrozumieć, czym/kim jest człowiek jako istota rozdarta między szlachetnymi pobudkami a szatańskimi pokusami, pragnieniem dobra a egoistycznymi motywami i dokonująca wyboru na korzyść już to jednej, już to innej opcji egzystencjalnej. O paradoksalności, a nawet *prima facie* absurdalności (charakterystycznej właśnie dla wolności) zachowań bohaterów Dostojewskiego pisał Aleksy Łosiew, przytaczając między innymi przykład urzędnika Goladkina z powieści *Sobowtór*, który pragnie pozostać w domu pod pretekstem choroby, a w ostatniej chwili biegnie do biura, czy też zdradzonego Pawła Pawłowicza z *Wiecznego męża*, który chce zabić umierającego Wielczaninowa, swego rywala, a zamiast tego obejmuje go i płacze⁵⁶. Według Łosiewa w ten sposób Dostojewski odsłania różnorodność osoby rozumianej jako symbol, czyli wyraz wewnętrznej treści. Zewnętrzne zachowania człowieka (mówiąc językiem kantowskim, „zjawiska”, „fenomeny”) niejako zdradzają, ukazują duchowy, fundamentalny aspekt człowieczeństwa („noumeny”), jednak nie abstrakcyjnie (jak to ma miejsce w różnorodnych systemach metafizycznych), ale w bardzo konkretnych sytuacjach i wobec konkretnych świadków – aktywnych uczestników czy też tylko biernych widzów, odbiorców danej sytuacji. Poszczególne czyny ukazują, przedstawiają pewną ogólną prawdę, wartość (nieprzypadkowo Raskolnikow na początku utrzymuje: „zabiłem tylko wesz [...] bezużyteczną, plugawą, szkodliwą”, a w dalszym ciągu wyznaje Soni: „[N]ie pieniądze były mi potrzebne, jak co innego... [...]. Czego innego musiałem się dowiedzieć wtedy [...]. Czy potrafię przekroczyć zasady moralne, czy też nie potrafię?”⁵⁷). Natomiast uznanie, akceptacja owych prawd dokonuje się nie według porządku rozumu, lecz według porządku serca⁵⁸.

Inną ważną grupą zagadnień występujących w pismach Dostojewskiego są kwestie estetyczne, a zwłaszcza piękna, które – jak miał powiedzieć (w ironicznej interpretacji Hipolita Terentiewa) ulubiony bohater pisarza, będący „całkowicie pięknym człowiekiem”⁵⁹ i wcieleniem Chrystusa, książę Myszkina – „zbawi świat”. Sztuka i piękno nie są rozpatrywane autonomicznie,

⁵⁶ Zob. А. Ф. Лосев, *Проблема символа и реалистическое искусство*, Москва 1995, s. 39–40.

⁵⁷ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, op. cit., s. 427, 430.

⁵⁸ Por. E. Cherkasova, *Dostoevsky and Kant: Dialogues on Ethics*, Amsterdam-New York 2009, s. 3 *passim*; I. M. Perkowska, *Fiodor Dostojewski: o ułomności ludzkiego poznania*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica”, 2010, nr 23, s. 127.

⁵⁹ Zob. List F. Dostojewskiego do Apołłona Majkowa z 31.12.1867, [w:] Ф. М. Достоевский, *Собрание сочинений в пятнадцати томах*, т. 15, op. cit., s. 336; List F. Dostojewskiego do S. Iwanowej z 01.01.1868, [w:] ibidem, s. 343.

lecz w odniesieniu do wyższych, religijnych wartości. I tu właśnie ujawnia się związek estetyki Dostojewskiego z obszarem metafizycznym. Piękno jest bowiem rozumiane jako rzeczywistość transcendentna, obiektywna (a nie subiektywna, będąca wytworem artysty), a więc zakorzeniona w Bogu i mająca wymiar soteriologiczny.

Miał rację – skomentował Włodzimierz Sołowjow – gdyż prawda, piękno i dobro mogą istnieć tylko razem. Dobro oddzielone od prawdy i piękna jest tylko nieokreślonym odczuciem, bezsilnym porywem; prawda abstrakcyjna jest pustym słowem, a piękno bez dobra i prawdy jest bożkiem. Dla Dostojewskiego prawda, piękno i dobro były trzema nierozłącznymi przejawami tej samej absolutnej idei. Idea objawiającej się w Chrystusie nieskończoności duszy ludzkiej, zdolna ogarnąć nieskończoność bóstwa, jest zarazem najwyższym dobrem, najwyższą prawdą i najdoskonalszym pięknem⁶⁰.

Podobnie jak piękno jest związane z dobrem, tak też sztuka jako taka związana jest z moralnością („estetyka – jak pisał – to odkrywanie przez samego człowieka wspaniałych rejonów duszy ludzkiej w celu samodoskonalenia się”⁶¹), aczkolwiek w konkretnym człowieku więź ta może być zatarta lub nawet całkowicie zatracona. Podobnie jak w sferze etyki zewnętrzne działania stanowią wyraz ukrytych ontologicznych podstaw, tak też w sferze estetyki zewnętrzne piękno człowieka (twarz, *лицо*) jest przejawem piękna

⁶⁰ W. Sołowjow, *Trzy mowy ku czci Dostojewskiego*, tłum. H. Paprocki, [w:] *Okrutny talent: Dostojewski we wspomnieniach, krytyce i dokumentach*, red. Z. Podgórzec, Kraków-Wrocław 1984, s. 349–350. Por. interpretację powiedzenia „piękno zbawi świat” przez Cz. Miłosza: „Wydaje mi się, że jest w tych słowach świadomość owej trójcy, na którą składały się, pisane z wielkiej litery, Prawda, Dobro i Piękno. Wskutek relatywizacji prawdy i dobra, piękno jakby zostawiało nadzieję, że pozostałe składniki trójcy są w nim zawarte i z jego zwycięstwem mogą być z niego wywiedzione, zrekonstruowane” (*Źródła leżą w Zachodniej Europie. Czesław Miłosz odpowiada na pytania Zbigniewa Podgórcza*, „Literatura na Świecie”, 1983, nr 3, s. 9–10). Por. także wypowiedź Jerzego Nowosielskiego: „Nikt wyraźniej niż Dostojewski nie uzmysłowił mi, że piękno jest elementem weryfikującym dobro i odwrotnie, że dobro bez piękna jest dobrem niepełnym” (*Ankieta – Dostojewski dzisiaj*, „Znak”, 1981, nr 1–2, s. 17).

⁶¹ F. Dostojewski, *Z Notatników*, op. cit., s. 876. Por. В. В. Зеньковский, *Проблема красоты в мирозерцании Достоевского*, [w:] idem, *Собрание сочинений*, т. 1: *О русской философии и литературе*, Москва 2008, s. 149; por. В. В. Бычков, *Русская теургическая эстетика*, Москва 2007, s. 27–28; E. Mikiciuk, „Światło Taboru”. *O hezychazmie w twórczości Fiodora Dostojewskiego*, [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004, s. 207–211.

wewnętrznego (oblicze, *лицо*)⁶². Tym samym Dostojewski realizuje właściwy dla myśli rosyjskiej ideał sofijności⁶³, czyli integralnej metafizycznej zasady świata rozumianej jako piękno-i-dobro (gr. *kalokagatia*), choć dopuszczającej jej upadek, dezintegrację i następny powrót do jedności i harmonii.

Na koniec tej pobieżnej prezentacji wypada powiedzieć, że Dostojewski stawia wszystkie zasygnalizowane zagadnienia na ostrzu noża. Nie proponuje łatwych rozwiązań, lubuje się w paradoksach i antynomiach. Twórczość rosyjskiego pisarza raczej nie odpowiada kanonom filozofii zachodniej, natomiast organicznie wpisuje się we wschodniochrześcijański model umiłowania mądrości. W tym właśnie duchu Dostojewski jawi się jako „rasowy” metafizyk. Na uzasadnienie takiego określenia można przytoczyć co najmniej trzy argumenty. Po pierwsze, podejmuje on odwieczne tematy metafizyczne, choć czyni to w sposób plastyczny, ekspresyjny, artystyczny, a nie analityczny, spekulatywny, abstrakcyjny. Po drugie, jak każdy myśliciel, przyjmuje określone założenia metafizyczne (ontologiczno-teologiczne) wyznaczające jego poszukiwania i uzasadniające poszczególne twierdzenia, odpowiedzi na postawione pytania. Po trzecie wreszcie, w swej refleksji nie zatrzymuje się na powierzchni zjawisk, tego, co dostrzegalne, ale idzie dalej, przekraczając świat fizyczny i sięgając wymiaru metafizycznego.

Aby zapoznać się z metafizycznymi poglądami Dostojewskiego, nie trzeba przeprowadzać żmudnych systematycznych studiów, dokonywać drobnych analiz terminologicznych czy koncepcyjnych. Trzeba tylko (i aż) wnikliwie czytać jego utwory, za każdym razem odkrywając coś nowego i w ten sposób rozkoszując się pięknem i bogactwem, zdumiewającą złożonością, a zarazem urzekającą prostotą tego, co znajduje się „poza” i „ponad” płaszczyzną fizyczną.

⁶² Zob. A. M. Буров, *Лицо и амальгама: анализ романа „Идиот” Достоевского*, [w:] *Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда*, red. В. В. Бычков, Н. Б. Маньковская, вып. 1, Москва 2005, s. 183–185.

⁶³ Zob. D. Jewdokimow, *Sofijność w twórczości filozoficznej i literackiej Fiodora Dostojewskiego*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. 18, 2006, s. 93–108; H. Paprocki, *Sołowjow i Dostojewski. Idea Sofii*, „Acta Polono-Ruthenica”, t. II, Olsztyn 1997, s. 123–139; П. А. Сапронов, *Русская софиология и софийность*, Санкт-Петербург 2006, s. 364–385.