



4/2005 (7)

Duchowy charakter zła: wokół myśli Fiodora Dostojewskiego

Aleksander Posacki SJ

Zacznijmy od przypomnienia, że Fiodor Dostojewski jest myślicielem chrześcijańskim, który prawosławne zasady wiary przeprowadza przez swoje doświadczenie życiowe: egzystencjalne i duchowe. Jego myślenie porusza się w horyzoncie prawosławnej tradycji i ukształtowanej przez nią kultury rosyjskiej.

Dla prawosławia człowiek jest istotą teo-antropologiczną, „zamieszkiwaną przez Boga”, co jest możliwe dzięki temu, że człowiek jest *imago Dei*. Antropologiczny projekt jest więc w zasadzie projektem teo-antropologicznym, polegającym na pełnym zamieszkaniu Boga w człowieku za sprawą wolności człowieka umożliwiającą tak właśnie rozumiane przeobóstwienie (*theosis*). Przeciwnością zamieszkania Boga w człowieku i zarazem *sataniczną imitacją* takiego projektu jest *opętanie* (szczyt przemocy szatana)¹.

Człowiek przyjmuje oblicze Boga lub maskę Diabła (św. Grzegorz z Nisy). Nie jest on bowiem „tylko człowiekiem, ale istotą teandryczną lub demoniczną”². Oznacza to, że może stawać się bogoczłowiekiem (na wzór Bogoczłowieka – Chrystusa) lub człowiekobogiem, (przyjmującym podszepty i pożądliwości szatana). „Tertium non datur”³. „Albo – albo”⁴. Program Dostojewskiego

¹ W swej twórczości opierał się na teologii Ojców Kościoła, zwłaszcza Maksyma Wyznawcy i jego koncepcji przeobóstwienia świata, inspirując się też antropologią Bogoczłowieczeństwa W. Solowjowa. Por. też A. Posacki SJ, *Opętanie*, w: *Encyklopedia Białych Plam*, t. 13, red. zb., Radom 2004, s. 252-256.

² P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 82.

³ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, Kęty 2004, s. 104.

⁴ Ta perspektywa doskonale odpowiada egzystencjalnej logice myślenia S. Kierkegarda, wyrażonej choćby w dziele *Albo, albo* (Warszawa, 1982).

jest więc maksymalistyczny⁵. Taka propozycja ludziom Zachodu wydaje się nie do przyjęcia. Szukają oni kompromisu czy *via media*, która dla Dostojewskiego jest zarzewiem apokaliptycznej letniości czy antychrystycznej zdrady⁶. W jego rozumieniu człowiek ma realizować nie jakąś ogólną prawdę, ale prawdę Chrystusową. Jeśli prawda sprzeciwia się Chrystusowi, to tym gorzej dla prawdy⁷. Kiedy bowiem Dostojewski ustami Hipolita Terientiewa w *Idiocie* mówi, iż „piękno zbawi świat”, to nie myśli o pięknie jako o kategorii estetycznej, lecz jako metafizycznej kategorii etycznej, odzwierciedlonej w obrazie Chrystusa⁸. Stąd też dobrem jest to, co upodabnia nas do Chrystusa, złem natomiast to, co od Niego oddala i – z tego powodu – upodabnia do diabła. Dlatego najważniejsi bohaterowie Dostojewskiego są święci lub opętani, chrystopodobni lub zdemonizowani. Ten sąd potwierdza H. Paprocki, mówiąc, iż głównym motywem jego powieści jest walka z Bogiem i jego odrzucenie, rozwój duszy ludzkiej przez świętość lub szatańską anarchię („wszystko wolno”). Jedyną autentyczną drogą jest według niego dążenie ku Bogu, czemu przeciwstawia się ubóstwienie człowieka⁹. Dlatego można powiedzieć, że dla rosyjskiego pisarza i myśliciela „złota natura duchowa”¹⁰. Jak to się przejawia?

⁵ Dostojewski przeciwstawił maksymalizm chrześcijański minimalizmowi świata. Przypomina w tym Kierkegaarda. Bardziej można porównać Kierkegaarda z Dostojewskim, niż Kierkegaarda z Nietzschem, jak to czyni K. Jaspers, czyniąc z tego porównania „matrycę” współczesnego „egzystencjalnego myślenia”; por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Warszawa 1991.

⁶ Por. A. Posacki SJ, „Tragizm inicjacyjny” u F. Dostojewskiego według W. Iwanowa, „Forum Philosophicum” 1998, t. 3, s. 111-135.

⁷ Znane jest stwierdzenie Dostojewskiego: „Gdyby mi udowodniono, że prawda jest poza Chrystusem, ja pozostanę z Chrystusem” (por. P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski*, Bydgoszcz 2002, s. 210). Jest to parafraza listu do N. Fonwizinej z 1854 r. (por. F. Dostojewski, *Listy*, Warszawa 1079, s. 114-115). Por. też dialog Szatowa ze Stawroginem, w: F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski i Z. Podgórzec, London 1992, s. 230). Pojawia się tu też problem tzw. rosyjskiego Chrystusa.

⁸ Por. F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jedrzejewicz, Warszawa 1971, s. 424.

⁹ H. Paprocki, *Dostojewski*, w: *Religia*, Encyklopedia PWN, Warszawa 2003.

¹⁰ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 32.

Samoubóstwienie korzeniem wszelkiego zła

Dostojewski ustami Kiryłowa w dialogu ze Stwroginem jasno rysuje w *Biesach* duchowy kontekst zła i horyzont metafizycznej tragedii:

Przyjdzie, a jego imię będzie człowiek-bóg. Bóg – człowiek? – pyta Stwrogin. Nie. Człowiek-bóg – odpowiada Kiryłow – w tym różnica¹¹.

Cała twórczość Dostojewskiego zmierza do ukazania poprzez obrazy literackie, iż sytuacja człowieka – jego tragedia duchowa – rozgrywa się między dwoma rzeczywistościami ontologicznymi: Bogoczłowieka i człowiekoboga. Realizm Dostojewskiego, zwany czasami czystym realizmem, to nic innego jak realizm ontologiczny, metafizyczny lub pneumatologiczny. Chodzi tu o „realizm duszy”, „realizm duchowy” czy „realizm mistyczny”¹². Sam Dostojewski pisze o sobie:

Nazywają mnie *psychologiem*; to *nieprawda*, jestem tylko *realistą w sensie wyższym*, czyli przedstawiam wszystkie *głębiny duszy ludzkiej*¹³.

Dla rosyjskiego pisarza bowiem „dusza ludzka ma większe znaczenie, niż wszystkie królestwa świata (Mt 16, 26). Pod tym względem jest on do głębi duszy chrześcijaninem”¹⁴.

Bogoczłowiek to byt, życie ducha; człowiekobóg to pseudo-byt a właściwie nie-byt czy też śmierć ducha. Objawia się tu prawdziwa natura *nihilizmu*¹⁵. Samoubóstwienie jest korzeniem wszelkie

¹¹ Por. tamże, s. 113. Por. też F. Dostojewski, *Biesy*, dz. cyt., s. 219.

¹² „Romantyzm” u Dostojewskiego, na który zwraca uwagę A. de Lazari, przeciwstawiając go „realizmowi” nie przeczy „realizmowi duchowemu”, który dostrzega Bierdiajew nazywając Dostojewskiego „pneumatologiem” i „metafizykiem-symbolistą”, uprawiającym „realizm mistyczny” (Por. A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000, oraz M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 15).

¹³ Por. *Biografia, piśma i zamiętki iz zapisnoj kniżki F. M. Dostojewskogo*, S. Petersburg 1883, s. 373.

¹⁴ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 51.

¹⁵ W temacie *nihilizmu* problematyczne jest też porównywanie Dostojewskiego z Nietzschem. Pisze o tym wnikliwie rosyjski filozof J. Dawydow, który

go zła. Jest to akt religijny, inicjacyjny, mistyczny, duchowy, ontologiczny, metafizyczny, teologiczny, pierwotniejszy od płaszczyzny moralnej, etycznej czy prawnej¹⁶. Największe zło więc ma charakter duchowy czy metafizyczny jako np. ukryty niekiedy głęboko w zakamarkach duszy bunt metafizyczny, który Dostojewski śledzi z uporem w rozmaitych kontekstach, wariacjach i wariantach. Jest on strażnikiem „powagi zła”. W takim właśnie kontekście Dostojewskiego interesuje nie tylko bogoczołwieczeństwo (przebóstwienie przez Bogoczłowieka Chrystusa mocą Ducha Świętego), ale też interesuje może nawet bardziej człowiekobóstwo. W tym świetle Dostojewski analizuje rozmaite postacie człowiekobogów takich jak Wielki Inkwizytor, Stawrogin, Wierchowieński, Kiryłłow, Raskolnikow czy Iwan Karamazow, aby wyłapać „nadużycia wolności”, „samowolę”, zdiagnozować chorobę duszy. Idzie o to, by wyjawic jej faktyczną czy też potencjalną śmierć, określić niebyt lub brak życia duchowego. Śmierć duszy czai się bowiem niedostrzegalnie niszcząc ludzki byt od wewnątrz systematycznie lecz nieubłaganie¹⁷.

Zarówno L. Szestow jak i A. Camus („Mit Syzyfa”) zauważyli iż postacie negatywne wychodzą Dostojewskiemu łatwiej: rys-

stwierdza, że „jeśli nawet Dostojewski i Nietzsche byli zgodni w odbiorze wymiaru problemu nihilizmu i jego olbrzymiego znaczenia dla losów całej ludzkości, a nie tylko dla jakiegoś poszczególnego kraju lub narodu, to, jak mogliśmy już się o tym przekonać, ani ocen ani dokonanych przez nich interpretacji fenomenu nihilizmu bynajmniej nie charakteryzowała zbieżność. Jak dowodzi chociażby część konspektu «Biesów», poświęcona rozmyśleniom nad postacią Stawrogina (a w szczególności ich końcowy urywek opatrzony tytułem «W kwestii psychologii nihilisty», a zgodny w pełni, jeśli idzie o postawienie problemu, z odpowiednią rubryką schematu-wykazu zagadnień «Woli mocy»), interpretacja tego fenomenu dokonana przez niemieckiego filozofa była diametralnie różna od interpretacji Dostojewskiego: różny był sam «wektor» obu interpretacji”. Por. J. Dawydow, *Dwa ujęcia nihilizmu (Dostojewski i Nietzsche)*, „Literatura na Świecie” 3 (1983) 140, s. 172.

¹⁶ To, coś więcej niż „prometeizm” czy „humanizm ateistyczny”, przypisywany bohaterom Dostojewskiego. Na ten temat por. A. Posacki SJ, „Humanizm sataniczny” u F. Dostojewskiego – na przykładzie postaci Wielkiego Inkwizytora, w: *Philosophia rationis magistra vitae*, red. J. Bremer, R. Janusz, Kraków 2005, s. 318-344.

¹⁷ Także u L. Szestowa uważającego się za ucznia Dostojewskiego (ale też Kierkegaarda, czy Lutra) możemy spotkać liczne analizy struktury człowiekobóstwa, które określam jako struktury antyinicjacji (por. drugocząca analiza „antyinicjacji” mnicha katolickiego w: L. Szestow, *Sola fide. Tylko wiarą*, Warszawa 1995, s. 212 n.).

wał je o wiele szybciej i są o wiele bardziej przekonujące. Ale to może dlatego, że nieświadomie kierował się zasadą apofatyizmu. Niektórzy zaś sądzą, że był przy tym może bardziej po stronie zła niż po stronie dobra, nie tyle gdy chodzi o intencje, co o faktyczny stan duchowy. Szukając wyzwolenia opisał stany duchowe, które mogą służyć jako modele diagnostyczne szczególnie dla sytuacji duchowej człowiekობstwa typowego w formie dla myśli zachodniej także głęboko zinterioryzowanej.

Dostojewski reprezentuje myśl apofatyczną, „intuicyjnie kładąc nacisk na apofatyczną formułę prawdy”¹⁸, która „rezygnuje z wszelkiego oparcia, znajduje oparcie w Bogu, którego niepoznawalność ukazuje się jako Trójca”¹⁹. To „negatywne” uderzenie w fałszywe struktury, sztuczne protezy, patologiczne zrosty, podpórki zastygnięte Boga, są właściwe nie tylko Dostojewskiemu, ale także jego uczniom, takim jak „antyfilozof” L. Szestow, filozofujący – także wzorem Nietzschego – „za pomocą młota”²⁰.

Wybór zła i „rozdwojenie”

Samoubóstwienie jako akt duchowy i opcja fundamentalna ma w twórczości swoje istotne komponenty. Są nimi głównie wola i wolność, jako rzeczywistości duchowe, ontologiczne i ontogenetyczne. Wybierając siebie zamiast Chrystusa człowiek wybiera zło, tworzy zło i niebyt.

Zła nie da się wyjaśnić bez wolności. Zło pojawia się na drogach wolności. Bez tego związku z wolnością nie istnieje odpowiedzialność za zło. Co więcej, bez przyjęcia wolności, za zło odpowiadałby Bóg. Dostojewski głębiej niż ktokolwiek inny rozumiał, że zło jest dzieckiem wolności²¹.

¹⁸ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski*, dz. cyt., s. 210.

¹⁹ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1988, s. 57.

²⁰ L. Szestow odkrywa niektóre tego typu cechy wspólne obydwu myślicieli – po raz pierwszy w historii filozofii – w swoim dziele *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 1987.

²¹ M. Bierdajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 49.

Wolność zaprowadziła człowieka na drogę zła. To zło, jego wybór lub brak wyboru dobra rozdwa człowieka²². Archetypowi „Ludzie Podziemia”, jak Raskolnikow, Iwan Karamazow, Wielki Inkwizytor są tragicznie „rozdwojeni”. Wszyscy ci „podziemni ludzie” mają osobowość głęboko „rozłamaną” czy „rozdwojoną”. Jest to specjalny temat zainteresowań Dostojewskiego. „Rozdwojony” Raskolnikow, który jest chyba tylko pogłębionym panem Goliadkinem, myśli w jeden sposób, a postępuje w inny. Rozumuje logicznie, a postępuje w końcu według serca. Podobnie, Wielki Inkwizytor, który ma pełną świadomość rozłamu z Chrystusem, którego przecież szanuje. Karamazow widzi diabła, który jest jakby jego *alter ego*, ale z którym nie do końca się zgadza. Nic tu nie jest banalnie proste. Dlatego dla Bierdiajewa

Dostojewski jest geniuszem w przedstawianiu rozdwojenia. W tym wypadku poczynił autentyczne odkrycia, które zdumiewają psychologów i psychiatrów²³.

W omawianej kwestii chodzi jednak o coś więcej niż psychologię, którą Dostojewski zresztą krytykował za pomniejszanie czy negację wymiaru wolności. Według W. Iwanowa, wybitnego interpretatora Dostojewskiego, zaprzeczanie, że człowiek jest podatny na zło, trywializuje tragiczną wielkość metafizycznej perspektywy jego egzystencji. Jest to postawa określana przez Iwanowa mianem „antropologicznego optymizmu” polegającego na odrzuceniu idei grzechu pierworodnego jako pierwszego przejawu indywidualizmu²⁴. Pogląd ten sam w sobie jest przejawem demonizmu: oto człowiek, sprzeciwiający się Bogu, rzekomo ma stawać się coraz doskonalszy²⁵.

Można przy tym mówić, że zanik poczucia grzechu tworzy nowe quasi-sacrum: „egzaltację własnym «ja»”, przez co człowiek pozbawia się otwarcia na transcendencję.

²² Por. tamże, s. 59.

²³ Tamże.

²⁴ Jest to też cecha współczesnej psychologii, por. na ten temat Z. Uchnast, *Humanistyczna orientacja w psychologii osobowości*, Lublin 1983, a zwłaszcza: P.C. Vitz, *Psychologia jako religia*, Warszawa 2002.

²⁵ Por. A. Dudek, *Demonologia Władysława Iwanowa*, w: *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej*, red. L. Suchanek, Kraków 1998, s. 98.

Jeśli nie ma Boga, jeśli sam człowiek jest bogiem, to wszystko jest dozwolone. Człowiek doświadcza swoje siły, swoją moc, swoje powołanie stania się człowiekiem-bogiem. Człowiek zostaje opętany jakąś „ideą” i w tym opętaniu zaczyna gasnąć jego wolność, staje się niewolnikiem jakiejś postronnej siły. Dostojewski w genialny sposób ukazał ten proces. Ten, kto w swojej samowoli nie zna granic swojej wolności, traci wolność i staje się opętany przez „ideę”, która go zniewala. Taki jest Raskolnikow, który wcale nie sprawia wrażenia człowieka wolnego. Jest maniakem opętanym przez fałszywą „ideę”²⁶.

Zła wolność, indywidualizm, opętanie

Wybierając siebie człowiek wybiera też Złego, a przynajmniej otwiera się na opętanie. Dlatego człowiek zostaje stłamszony, tworzą się w nim dwa „ja”, osobowość zostaje rozbita. Takimi rozdwojonymi ludźmi są wszyscy bohaterowie Dostojewskiego: Raskolnikow, Stawrogin, Wiersiłow i Iwan Karamazow. „Utracili oni integralność osoby, prowadzą podwójne życie”²⁷. W rozdwojeniu musi wydzielić się i personifikować drugie „ja” człowieka, jego wewnętrzne zło, jako diabeł. To jest opętanie diabelskie, jakby sugeruje rosyjski pisarz, szydząc z Francuzów ustami Lebidiewa w *Idiocie*, że „niewiara w szatana to myśl francuska, to lekka myśl”²⁸.

W tym kontekście pojawia się miejsce na demonologię, tak istotną w twórczości Rosjanina, ponieważ diabeł, „zajmuje ważne miejsce w twórczości Dostojewskiego”²⁹. Dlatego trafnie charakteryzując twórczość rosyjskiego pisarza H. Paprocki przypomina:

walka dobra ze złem dokonuje się w samym człowieku i odzwierciedla walkę Chrystusa z księciem tego świata³⁰.

²⁶ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 52.

²⁷ Tamże, s. 60.

²⁸ N.O. Łoskij, *Bog i mirowoje zło*, Moskwa 1994, s. 143.

²⁹ A. Gide, *Dostojewski*, Warszawa 1997, s. 184.

³⁰ H. Paprocki, *Dostojewski*, w: *Religia*, dz. cyt.

Polaryzacja pomiędzy Chrystusem a Diabłem (antychrystem) u Dostojewskiego jest pierwotniejsza od napięcia między Dobrem a Złem. Bierdiajew słusznie przypomina:

zło ma naturę duchową. Pole bitwy Boga i diabła jest w głębi natury człowieka. Dostojewski odkrył tragiczną sprzeczność nie w sferze psychiki, gdzie wszyscy ją upatrują, a w otchłani bytu,

zaś

różnica między „boskim” i „diabelskim” u Dostojewskiego nie zgadza się z potoczną różnicą między „dobrym” a „złym” – co jest rozróżnieniem peryferyjnym³¹.

W przeciwieństwie do badaczy zachodnich, najwybitniejsi myśliciele rosyjscy nie raz analizowali obecny u Dostojewskiego „humanizm sataniczny”³². Zwraca nań uwagę P. Evdokimov, gdy stwierdza:

piąta księga Braci Karamazow została zatytułowana *Za i przeciw*. Filozofia Iwana określa ten tytuł: *Pro mundo et contra Deum*. „Legenda” idzie jeszcze dalej i ukazuje podstawową zasadę Satanodycei: *Pro Satana et contra Deum*³³.

Już w tym ujęciu widać związek humanizmu z satanizmem. B. Wyszestawcew pisze o wolności jako „korzeniu satanistycznego zła”³⁴. S. Bułgakow zauważa, że w dążeniu do samoubóstwienia człowiek może ubóstwić także tkwiącą w nim „Bestię”³⁵.

Według Dostojewskiego człowiek reaktywuje grzech szatana przez samoubóstwienie i pychę³⁶. Upodobnia się do szatana,

³¹ Tamże, s. 32.

³² Jest to moje własne określenie zjawiska, które wyraźnie występuje u Dostojewskiego. Na ten temat por. A. Posacki SJ, „Humanizm sataniczny” u F. Dostojewskiego, dz. cyt., s. 320.

³³ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski*, Bydgoszcz 2002, s. 271.

³⁴ B. Wyszestawcew, *Etika priebrażennogo erosa*, Paris 1931, s. 143 n.

³⁵ N.O. Łoskij, *Bog i mirowoje zło*, dz. cyt., s. 138 n.

³⁶ Dostojewski zwraca wielokrotnie uwagę na niszczące działanie pychy, którą łączy z osobą szatana.

który mu zresztą w tym pomaga. Odtwarza jego indywidualizm, „samotność ontologiczną”, pychę i nieposłuszeństwo. W. Iwanow przypomina, że Lucyfer towarzyszy człowiekowi od początku historii³⁷. Pod względem relacji do Boga przypomina człowieka: Adam został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, Syn Jutrzenki – pierwszy ze stworzonych aniołów, cieszył się najwyższym zaufaniem Stwórcy. Obaj popełniają podobny grzech pychy, nieposłuszeństwa i poznania za wszelką cenę, które nie ożywione miłością wpędza człowieka „w pychę pełną najbardziej czej próżności” (św. Augustyn). Lucyfer – Gwiazda Zaranna upodabnia człowieka do siebie, wpisując w jego ciało pentagram, przez co *soma* staje się formą „zorganizowanego egoizmu”³⁸.

W *hybris* demona i człowieka przejawia się wolna wola stworzenia, obracająca się przeciw Stwórcy. Lucyfer pobudza energię, nakazuje wiecznie poszukiwać i ciągle tworzyć w niezadowoleniu z osiągniętych rezultatów³⁹. Jest to istota „duszy faustowskiej”, o której pisał modny w Rosji O. Spengler⁴⁰. Człowiek lucyferyczny absolutyzuje swoje „ja”, jest pysznym, zarozumiałym egoistą, który uwierzył pokusie: „będziecie jako bogowie”⁴¹. Ta pokusa skłania do oddzielenia się od Boskiej Wszeczhjedności, w przekonaniu, że indywidualna świadomość jest kosmosem w miniaturze. Manifestacja indywidualizmu w formule „ja jestem” stanowi odejście od antropologicznego wzorca, który zaproponował Chrystus, mówiąc: „Ja i Ojciec to jedno”⁴². Z tych właśnie pozycji Dostojewski zwalczał indywidualizm M. Stirnera i zasadę autonomicznej moralności I. Kanta.

³⁷ Por. A. Dudek, *Demonologia Władysława Iwanowa*, dz. cyt., s. 96.

³⁸ Tamże.

³⁹ P. Ricoeur nazywa tę sytuację otwarciem na złą „nieskończoność ludzkiego pragnienia – zawsze inaczej! – zawsze więcej!” Według francuskiego filozofa, owo otwarcie stanowi istotę „ruchów cywilizacyjnych, głodu uciech, posiadania, władzy, wiedzy”. Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 240.

⁴⁰ Por. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, Warszawa 2001, s. 229 n. Na temat „duszy faustowskiej” por. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 41.

⁴¹ Por. A. Dudek, *Demonologia Władysława Iwanowa*, dz. cyt., s. 97.

⁴² Tamże.

Jest to droga „egoizmu metafizycznego”, duchowego „oddzienienia” czy „samotności ontologicznej” realizujących „drogę zła”, która „rozdwaja człowieka”⁴³. Raskolnikow już w momencie zabójstwa oddziela się od wszystkiego i wszystkich⁴⁴. Staje się totalnie samotny i „odosobniony”, ale... nie sam⁴⁵. Rozdwojeni bohaterowie Dostojewskiego jak Raskolnikow, Stawrogin, Wiersiłow czy Iwan Karamazow (mający często swoich aktywnych sobowtórów) nie muszą cierpieć tylko na jakiś rodzaj rozdwojenia osobowości, ale mogą być także opętani. To nie są już ludzie, ale biesy, czy też ludzie opętani przez biesy jako, że wszyscy oni mogą powiedzieć w ślad za Wielkim Inkwizytorem: „my nie jesteśmy z Tobą, ale z nim”⁴⁶. Chodzi tu o szatana i przymierze z nim.

W tym sensie unia z szatanem jest parodią komunii z Ojcem. Nie chodzi więc tylko o „czysty nihilizm”, ale i o „siły nieczyste”. Nie idzie tylko o nihilizm jako „niebyt ducha”, ale o „ducha niebytu” stojącego za nihilizmem. Drugie „ja” rozdwojonego człowieka jest aktywnym duchem niebytu, jest realną zgubą bytu ich osobowości. W tym drugim „ja” ukazuje się pusta, pozbawiona treści wolność, wolność niebytu. Według Bierdiajewa diabeł

występuje u wszystkich rozdwojonych bohaterów Dostojewskiego, chociaż jest u nich wyjawiony w mniejszym stopniu, niż u Iwana. (...) Ratunek przed rozdwojeniem jest w drugiej, pełnej łaski wolności, wolności w Prawdzie, wolności w Chrystusie. W celu zlikwidowania rozdwojenia i usunięcia koszmaru czarta, należy dokonać ostatecznego wyboru, wyboru autentycznego bytu⁴⁷.

Także Szestow chce pokazać, wbrew różnym psychologizującym tendencjom, że owego „rozdwojenia”, rozdarcia nie można scalić

⁴³ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁴ E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, Warszawa 1980, s. 236. Por. F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, Warszawa 1956, s. 115.

⁴⁵ Por. analizę hermetycznego zamknięcia na dobro w „jaźni demonicznej” u Kierkegaarda w: S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, Warszawa 1996, s. 141 n.

⁴⁶ Por. A. Posacki SJ, „Humanizm sataniczny” u F. Dostojewskiego, dz. cyt., s. 339.

⁴⁷ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 60.

czy zharmonizować bez decyzji egzystencjalnej tak, by nie było ono zdradą, zabójstwem czy idolatrią⁴⁸. Dla Szestowa, interpretującego Dostojewskiego, nie ma harmonii poza wyborem Boga, dla Bierdiajewa nie ma harmonii poza wyborem dobra, dla samego Dostojewskiego nie ma harmonii poza wyborem Chrystusa. Zło rodzi się wtedy kiedy człowiek wybiera Siebie-Złego (jest wtedy dwóch „Złych”) zamiast Chrystusa. Kiedy wybiera rozum zamiast serca, gdy preferuje obojętność zamiast miłości...

Walka pomiędzy sercem a rozumem

Rozum jest wyższą władzą duszy, a diabeł jest duchem. Także wola, która decyduje o złu (wola człowieka i diabła) jest władzą duszy. „Rozumny” diabeł przekonuje rozum, ten czyni swoje, utwierdzając wolę, która wcześniej zechciała słuchać rozumu. Tak rodzi się i umacnia (według Dostojewskiego, który zajmuje raczej pozycję filozoficznego woluntarysty) duchowe oblicze zła.

Uważa on, że rozum jest mistrzem fałszywej syntezy, podejrzanej harmonii, judaszowych kompromisów, diabelskiej unii. Przeciwnieństwem miłości nie jest nienawiść, ale rozum i stwarzana przez niego „obojętność” czy „apokaliptyczna letniość” (poprzez „syntetyczne” równoważenie przeciwieństw), co odłonił Dostojewski w postaci rosyjskiego Fausta, Stawrogina. Zło i dobro mają dla niego tę samą wartość, co jest oczywiście skutkiem wyboru zła, a właściwie wyboru samego siebie, własnej woli (*swojewolie*)⁴⁹. Tymczasem miłość jest „namiętnie bezinteresowna”⁵⁰. Dlatego

⁴⁸ Por. A. Posacki, *L'esperienza tragica come iniziazione: Lev Sestov*, Kraków 2004, s. 93 n.

⁴⁹ Jak zauważa E. Paci, według Apokalipsy prawdziwe zło istnieje wtedy, kiedy człowiek nie odróżnia dobra od zła. Nie staje się wówczas ani zimny, ani gorący, ale „letni”. W porównaniu z taką obojętnością zdecydowanie lepsze jest „zimno niewiary”. Wiara wymaga natomiast wolnego wyboru. Wymaga właśnie tego, czego Stawrogin dokonać nie chce. I w istocie jego pragnienie, aby wybrać obie skrajności, tak żeby się równoważyły, nie jest ani wiarą, ani jej zaprzeczeniem. Stawrogin zatrzymuje się pośrodku. Dlatego Tichon mówi mu, że ateista jest lepszy od niego (por. E. Paci, *Związki i znaczenia*, dz. cyt., s. 266).

⁵⁰ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski*, dz. cyt., s. 228.

między sercem a rozumem toczy się ogromna walka⁵¹. Doświadczyl tego Raskolnikow jeszcze przed zabójstwem (sen o kobyle). Pisze o tym P. Evdokimov, gdy stwierdza, że u Dostojewskiego

walka między rozumem i sercem pozostanie decydującym punktem całej jego filozofii⁵².

Trzeba „wybrać serce” lub „sprowadzić rozum do serca”, czego nauczali Ojcowie i mnisi Kościoła Wschodniego⁵³. Albowiem „istota miłości jest irracjonalna, metalogiczna”⁵⁴, ale „miłość zmienia nawet istotę rzeczy” (św. Jan Chryzostom)⁵⁵.

U Dostojewskiego problem demoniczności rozumu jest bardzo wyrazisty. Zło działa na poziomie rozumu-inteligencji (Raskolnikow, Iwan Karamazow). Najbardziej źli czy opętani są u Dostojewskiego najinteligentniejsi, dlatego że

u Dostojewskiego szatan nie zamieszkuje w najniższym obszarze ludzkim (...), lecz w obszarze najwyższym, obszarze inteligencji, umysłu. Największe kuszenia, którym poddaje nas zły duch, to kuszenia intelektualne, pytania⁵⁶.

Dzieje się tak ponieważ już dużo wcześniej

zdrowy rozsądek przeszkodził czartowi w przyjęciu Chrystusa i zawołaniu „hosanna”⁵⁷. „Euklidesowy umysł” Iwana Karamazowa, który jest pokrewny owemu „zrowemu rozsądkowi”, argumenty „euklidesowego rozumu” okazują się być podobne do argumentów czarta⁵⁸.

⁵¹ Istnieje podobieństwo pomiędzy „przerażającym chłodem” serca u Stawrogina, a „demoniczną jaźnią” Kierkegaarda (opisaną w *Pojęciu lęku*) co zauważył R. Guardini (por. H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, Kraków 2004, s. 335).

⁵² P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski*, dz. cyt., s. 210.

⁵³ Tamże, s. 228. Por. też Św. Paisjusz Wieliczkowski, *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, Białystok 1995.

⁵⁴ Tamże, s. 222.

⁵⁵ Tamże, s. 226.

⁵⁶ A. Gide, *Dostojewski*, dz. cyt., s. 184.

⁵⁷ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 60.

⁵⁸ Tamże.

„Euklidesowy umysł” Iwana, pozornie naturalny, jest profanicznie naturalistyczny i ma charakter demoniczny.

W ten sposób Dostojewski jako pierwszy demaskował demoniczny charakter rozumu i opartego na nim przymusowego dobra realizowanego przez socjalizm czy szygalewsczyznę w *Biesach*. Diabeł stara się tutaj wmówić, że w gruncie rzeczy Bóg jest obłudnikiem, że to Bóg musi posługiwać się mocami zła, żeby świat mógł istnieć i żeby na świecie coś się wydarzało, a wobec tego musi też wobec tych mocy iść na ustępstwa⁵⁹. Taka jest istota dialektycznej heglowskiej mediacji czy goetheańskiej syntezy: diabeł jest częścią „siły”, która mimo to, iż chce zła, ciągle czyni dobro⁶⁰. Dostojewski odwraca, a raczej obala tę dialektykę. Diabeł Iwana Karamazowa chce (chciałyby, udaje, że chce) dobra⁶¹, ale zawsze czyni „poważne zło” – nieodwracalnie i jednoznacznie. Tylko pod maską dobra może zgubić ludzką duszę⁶².

Mówienie więc o ewolucyjnym przejściu od „rozdwojenia” do jedności (i to na zasadzie rozumowo-logicznej) jest więc całkowitym nieporozumieniem. U wszystkich bowiem wymienionych postaci właśnie logika rozumu wiąże ich z demonizmem, nie traktowanego bynajmniej przez Dostojewskiego symbolicznie (jak u C.G. Junga) czy dialektycznie (jak „pozytywna negatywność” Hegla), ale realistycznie i z najwyższą, tragiczną powagą. Co więcej, Dostojewski pokazuje prawdziwe, egzystencjalno-duchowe korzenie zła we wszelkiej „logicznej dialektyzacji” dobra i zła (czyli logiczno-dialektycznego ich pojednania czy harmonii, co oznacza zawsze „racjonalizację zła” czy „logicyzację tragedii”).

⁵⁹ Por. E. Paci, *Związki i znaczenia*, dz. cyt., s. 306. Jest to anty-teodycea, prawdziwa teodycea dla Dostojewskiego, a zarazem antropodycea leży w wolności człowieka. Por. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 37.

⁶⁰ Mefistofeles powiada: „Jam częścią tej siły, która zawsze na złe godzi, a przecie wciąż dobro rodzi” (J.W. Goethe, *Faust*, przeł. J. Paszkowski, Kraków 2004, s. 51).

⁶¹ Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1959, t. II, s. 365.

⁶² Jest to istota – bardzo ważnej w myśli prawosławnej i rosyjskiej – janowej „teologii antychrysta”, podejmowanej przez wszystkich najwybitniejszych filozofów rosyjskich z Sołowjowem na czele. Por. R. Laut, *Filosofia Dostojewskiego w systematycznym ułożeniu*, Moskwa 1996, s. 324-315.

Idąc tym tropem Szestow prezentuje także logiczny rozum jako antynicję czy kontrinicję⁶³, w której pieczętuje się „zabójstwo” Boga w „buncie metafizycznym” np. u Iwana Karamazowa (przypiętowane zabójstwem rodzonoego ojca, ojcobójstwem, które ma u Dostojewskiego „głęboki, ukryty i symboliczny sens”⁶⁴) czy u Inkwizytora (wygnanie Chrystusa, jako radykalny akt kontrinicji), a także poprzez „zabójstwo” człowieka przez Raskolnikowa, które jest również „zabójstwem” Boga, Bogobójstwem.

Wszyscy ci bohaterowie „podziemia” („lochu”) dali się przekonać sile logicznych argumentacji, które okazały się demoniczne i zabójcze. Według A. Gide’a Dostojewski

chce powiedzieć, że tym, co się przeciwstawia miłości, jest nie tyle nienawiść, co rozumowe roztrząsanie⁶⁵.

Natomiast według P. Ewdokimova, argumentacja logiczna Iwana Karamazowa przeciwstawia się doświadczeniu świętych, poszukujących dobra i miłości jak Zosima, Alosza, czy Myszkin. Dostojewski bowiem „logicznym dowodom przeciwstawia mistyczną egzystencję świętych”⁶⁶. Poprzez rozum Iwan realizuje swój „metafizyczny bunt”, który tak podziwiał w tej postaci A. Camus⁶⁷.

⁶³ Por. A. Posacki, *L'esperienza tragica come iniziazione*, dz. cyt., s. 17 n.

⁶⁴ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 57. Wizja filozofów, rosyjskich myślicieli, różni się radykalnie od zachodnich interpretacji. Widać to na przykładzie pracy Freuda *Dostojewski i ojcobójstwo*, ale też innych prac, które głównie podkreślają momenty psychologiczne, psychoanalityczne czy psychopatologiczne. Można by rzec, że w świetle rosyjskiej intuicji mistycznej, to nie tyle Freud miałby prawo tłumaczyć Dostojewskiego, co Dostojewski Freuda. Natomiast Dostojewskiego z Freudem łączy zupełnie nieoczekiwane braki neutralnego stosunku wobec tzw. kompleksu Edypa, czyli zasady ojcobójstwa. Dla Freuda byłaby to norma pozytywna dotycząca psychologicznego rozwoju, zaś dla Dostojewskiego norma negatywna dotycząca raczej duchowej zdrady, grzechu idolatrii lub też metafizycznego buntu. O ile Freud mówił o psychologicznych potrzebach, o których też mówi Dostojewski, o tyle Dostojewski mówiłby o duchowych pokusach kryjących się za psychologicznymi potrzebami. Ojcobójstwo opisane przez Freuda byłoby w tym świetle dla rosyjskiego pisarza, przynajmniej w niektórych przypadkach, psychologicznym śladem ontologicznego ojcobójstwa, czyli Bogobójstwa.

⁶⁵ Cyt. za H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, dz. cyt., s. 378.

⁶⁶ P. Ewdokimov, *Gogol i Dostojewski*, dz. cyt., s. 274. Por. G. Fiedotow, *Święci Rusi*, Bydgoszcz 2002.

⁶⁷ Por. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Kraków 1993.

Alosza jednak okrutnie cierpiał z tego powodu. Gdy wysłuchał blasfemicznych wywodów Iwana, stwierdził, że to bunt, spuścić oczy i... zamilkł⁶⁸.

Tak reagują chrystopodobni na zło duchowe czy metafizyczne, na „powagę zła”. Biorą zło świata na siebie, ale nikt naprawdę nie widzi, co się dzieje w ich milczących sercach.

Wybór serca jako pokonanie zła

Jedyna możliwość zwycięstwa nad złem to wybór s e r c a, czyli wybór dobra, miłości i świętości. Mądrość starca Zosimy, nauczyciela Aloszy jest najwyższą mądrością, do jakiej doszedł Dostojewski. Sprzeciwia się ona stanowczo demonicznemu wszechświatowi Iwana i ciemnościom podziemia, z którymi Dostojewski walczył przez całe swoje życie i w całej swojej twórczości. Zosima naucza, że raj jest w każdym z nas i że możemy go w ludzki i skończony sposób urzeczywistnić, jeśli tylko nie ulegamy podszeptom naszej pychy, „woli mocy” i pokusie oddzielania się od innych. Jeśli nie sprzeciwiamy się powszechnym związkom wspartym na miłości, która jest podstawą wszechświata (mistyczny „eros” wsiedjedinstwa)⁶⁹.

Pocałowanie ziemi symbolizuje pojednanie z matczynym źródłem życia. Oznacza także odnowę człowieka. Ten symboliczny i inicjacyjny akt jest czynem, którego spełnienie Sonia doradzała Raskolnikowowi, Szatow zalecał Stawroginowi, a starzec Zosima Aloszy. Człowiek, który pochyła się, aby pocałować ziemię, pokonuje swoją dumę czy pychę i odradza się do życia żywego, które starzec Zosima nazywa żywą miłością⁷⁰.

Przykładem takiej świętości jest też Myszkin, w którym wielki teolog R. Guardini widział typ Chrystusa. Dostojewski miał na myśli postać świętego człowieka, który umie pokonać w sobie zło

⁶⁸ Jest to według W. Rozanowa. najbardziej wstrząsający opis goryczy wewnętrznej cierpienia u Dostojewskiego. Por. W. Rozanow, *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F. M. Dostojewskiego*, Warszawa 2004, s. 91.

⁶⁹ Temat rozwijany przez filozofów rosyjskich, poczynając od W. Sołowjowa.

⁷⁰ Por. E. Paci, *Związki i znaczenia*, dz. cyt. Por. też A. Posacki SJ, „*Tragizm inicjacyjny*” u F. Dostojewskiego, dz. cyt., s. 127.

i potrafi przemienić się w nauczyciela całej ludzkości. Dostojewski inspirował się bowiem nie tylko teologią św. Izaaka Syryjczyka czy św. Jana Chryzostoma, ale także doświadczeniem mistycznym świętych Starców, charyzmatyków prawosławia. Chodzi tu np. o św. Tichona Zadońskiego (biskupa Woroneża, który został pustelnikiem w monasterze w Zadońsku). Ta realna postać historyczna stała się inspiracją do stworzenia postaci Tichona, świętego, który w *Biesach* wysłuchuje spowiedzi opętanego Stawrogina. Nowy ideał człowieka dobrego, który przeobraża się w świętego i triumfuje nad złem, będzie potem znowu przez Dostojewskiego podejmowany i zostanie przedstawiony w postaci Makarego Dołgorukiego w *Młodziku* i starca Zosimy w Braciach Karamazow, którego wzorem jest między innymi św. starzec Ambroży z pustelni optyńskiej, z którym pisarz spotykał się osobiście⁷¹.

Człowiek święty, jakby nie widzi zła. Nie osądza nikogo. Myszkin kocha dobro i tylko dobro. Jest jednak również w stanie wnikać jak najgłębiej w zło – bez osądzania, z tą samą niezłomą i wielką miłością. Współczucie Myszkina jest bezgraniczne, aż do amorficznego rozmycia granic osoby. I w tym właśnie ujawnia się jeden z najbardziej niepokojących i gorszących wielu (aż do odrzucenia) aspektów działania Myszkina⁷². Jest bowiem faktem, że najbliżsi stają się mu ludzie źli i opętani. Dwie postacie najbardziej w całej powieści negatywne, Hipolit i Rogożyn, są mu tak bliskie, że

nienawiść Hipolita, który dochodzi aż do decyzji samobójstwa i podziemne popędy Rogożyna, który dochodzi aż do zbrodni, osiągają ten sam poziom, to samo napięcie i ten sam stan, co miłość księcia⁷³.

Tak ujawnia się nowa dialektyka dobra i zła.

⁷¹ Por. N. O. Łoskij, *Bog i mirowoje zło*, dz. cyt., s. 66.

⁷² Krytyczne oceny postaci Myszkina znajdujemy u Bierdajewa czy Szestowa, ale szczególnie u Paprockiego, który nawet uważa postać Myszkina za typ antychrysta, z czym trudno się zgodzić (por. H. Paprocki, *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Białystok 1997, s. 75-59).

⁷³ E. Paci, *Związki i znaczenia*, dz. cyt., s. 249.

Prawdziwa dialektyka dobra i zła

Według E. Paciego

złożone dialektyczne związki, zachodzące między złem a dobrem, między demonizmem a wiarą, nie tylko stają się centralnym problemem Biesów, ale stanowią również główną oś całej twórczości Dostojewskiego⁷⁴.

Podobnie A. Gide spostrzegł, że u Dostojewskiego to, co diabelskie, najściślej styka się z tym, co boskie. Istnieje więc u rosyjskiego pisarza swoista dialektyka dobra i zła, świętości i demonizmu, która ma jednak dwa przeciwstawne oblicza. Są bowiem dwa rodzaje dialektyki, gdzie antynomie dobra i zła są różnie rozwiązywane. Istnieje u Dostojewskiego także *prawdziwa*, nowa dialektyka, symetrycznie przeciwstawna dialektyce Hegla i Goethego (a także Marksowi i Nietzschemu), bliska natomiast „dialektyce jakościowej” Kierkegaarda⁷⁵. Dzieje się to jednak dlatego, że dobro-miłość bierze na siebie zło, a nie wyrównuje przeciwieństwa dobra i zła. Wolność tylko taką drogą odrzuca zło, a nie utwierdza zła usprawiedliwiając je, poprzez zrównanie go z dobrem.

Wszystko, co najważniejsze może być podrobione czy sfałszowane. W tym także kwestia rozwiązania problemu zła. Mówi o tym bliska myśli rosyjskiej teologia Antychrysta. Warto zwrócić uwagę na to, że poglądy Iwana, wyrażające się słowami: „wszyscy ludzie są jednakowo winni”, mogą być również zaakceptowane przez Aloszę i przez starca Zosimę, duchowego nauczyciela Aloszy. Dla świętego starca Zosimy wina tkwiąca we wszystkich ludziach oznacza, że wszystkich łączy ze sobą miłość i że każdy powinien umieć cierpieć za grzechy innych. Dla Iwana natomiast wina taka oznacza to, że wszyscy ludzie są nieuchronnie straceni, że wszyscy są sobowtórami i wcieleniami Diabła⁷⁶. Demo-

⁷⁴ Tamże, s. 262-263.

⁷⁵ Dla S. Kierkegaarda heglowska mediacja (rozwiązanie przeciwieństw) jest „drogą do piekła” (podobnie jak dla Dostojewskiego), dlatego proponuje „dialektykę jakościową”, gdzie sprzeczności rozwiązuje się przez wybór-skok do przeciwnej jakości (por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 159-160).

⁷⁶ E. Paci, *Związki i znaczenia*, dz. cyt., s. 309.

niczna unia imituje boską komunię. Kolektywistyczna i mediamiczna „zbornosc” naśladowuje personalistyczną i mistyczną „sobornosc”⁷⁷. Antyheglowska czy antygoetheańska dialektyka „sobornosci” łączy jednak najgłębiej Aloszę i Iwana, Myszkiną i Rogożyna, Tichona i Stawrogina. Łączy świętego z opętany, chrystopodobnego ze zdemonizowanym, ofiarę z mordercą. Jednoczy ich „wszechwina” i „wszechodpowiedzialność” (św. Justyn Popowicz)⁷⁸. Każdy jest winny i odpowiedzialny przed każdym. „Jeden za drugiego” cierpi i umiera – w swoistym mesjanizmie (E. Lévinas)⁷⁹. Morderca Rogożyn i jego niedoszła ofiara – święty książę Myszkin dopiero wspólnie, dopiero razem („sobornie”) zaznają głębi Bożej miłości.

W jednej z głównych scen powieści książę podejrzewa, że Rogożyn zamierza go zabić. Wie jednak dobrze, że nie powinien wierzyć w diaboliczność, która zaczyna zwyciężać w Rogożynie. Jeśli on sam uzna za zło to, co dzieje się w Rogożynie, oznaczać to będzie, że wierzy w zło i że w pewnym sensie upoważnia Rogożyna do tego, aby go zabił. To, co dla księcia stanowi pokusę, żeby pod groźbą śmierci uwierzyć we własne zło, jest przecież dokładnie tym samym, co w Rogożynie objawia się jako pokusa, żeby zabić⁸⁰. Rogożyn wie, że Bóg patrzy na niego i znajduje się blisko niego – bliżej niż kiedykolwiek – właśnie w tej chwili, w której on gotów jest zabić. Czuje, że jego zbrodnia to najwyższe z możliwych wyznań rzucanych miłości Boga. Nie umiałby jednak odczuwać przestępstwa jako wyzwania rzuconego miłości Boga, gdyby nie odczuwał w sobie tej miłości. Książę uratuje się, gdyż w tej samej chwili, w której Rogożyn

⁷⁷ Mistyczna i personalna „sobornosc” – termin ważny dla myśli rosyjskiej – jest absolutnym przeciwieństwem kolektywistycznej, bezosobowej i niewolniczej „zbornosci”. Łączy ona w sobie wolność i miłość w prawdziwej, a nie przymusowej harmonii. Jej symetryczne przeciwieństwo – „zbornosc” to jakby *demoniczna imitacja* zarówno wolności jak i miłości. W języku polskim tłumaczy się zwykle: „soborowość”, ale to tłumaczenie przywołuje zbyt formalne skojarzenia, pozostawiam więc brzmienie oryginalne. Por. I. Jesaulow, *Sobornost*, w: A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska*, Katowice 1995, s. 88-89.

⁷⁸ Współczesny prawosławny święty (priepodobnyj), serbski teolog Justyn Popowicz, analizuje wnikliwie ten temat w pracy: *Dostojewskij. O Jewropie i sławności*, Moskwa-Sankt Petersburg 2002.

⁷⁹ E. Levinas, *Ślad innego*, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991.

⁸⁰ E. Paci, *Związki i znaczenia*, dz. cyt., s. 252-253.

chce go zabić, (wyzwoli się w nim atak epileptyczny, który stanie się w tym momencie na chwilę „dobrym złem”). Nieprzypadkowo jednak nieco wcześniej obaj rozmawiali o Bogu i na znak miłości wymienili ze sobą krzyżyki, które każdy z nich nosił na szyi⁸¹. Są na siebie skazani, a raczej między sobą powiązani. Ból ekspiacji łączy się z bólem choroby. Tak objawia się „soborność”, mistyczne Ciało Chrystusa, więź duchowa⁸², zawsze okupiona cierpieniem.

Słusznie więc Bierdiajew powie, że „Dostojewski miał szczególny stosunek do zła, co wielu może gorszyć”⁸³. Dlatego można na koniec posłużyć się podsumowaniem Bierdiajewa, który interpretując filozofię zła u Dostojewskiego zauważa:

zło nie jest nieuniknionym momentem ewolucji dobra. Zło jest antynomiczne. Optymistyczno-ewolucyjne rozumienie zła oznacza racjonalne usunięcie tej antynomii. Można wzbogacić się przez doświadczenie zła, osiągnąć większą ostrość świadomości, ale w tym celu trzeba przejść przez cierpienie, doświadczyć tragedii zguby, zdemaskować zło, wrzucić je w ogień piekielny, odkupić swoją winę. Zło wiąże się z cierpieniem i powinno doprowadzić do odkupienia. Dostojewski wierzył w odkupieńczą i odradzającą moc cierpienia⁸⁴.

Rosyjski pisarz i myśliciel „przyznaje ogromne i pozytywne znaczenie cierpieniu”⁸⁵. Nic nie jest w stanie go przerazić, zadziwić czy zgorszyć, ale jak sam o sobie powie: „Hosanna moja jednak przeszła przez ognisty piec zwątpienia”⁸⁶. Doświadczenie na katordze nauczyło go nawet wychodzić naprzeciw cierpieniu, gdyż „jedynie cierpienie wywyższa człowieka. Cierpienie wskazuje na głębię”⁸⁷. Łączy się ono ściśle ze zbawieniem, przemianą

⁸¹ Tamże.

⁸² F. Dostojewski znał twórczość teologa A. Chomiakowa, twórcy teorii soborności, dobrze rozumiejąc „prawdę o ontologicznej jedności całej ludzkości” (por. N.O. Łoskij, *Bog i mirowoje zło*, dz. cyt., s. 97).

⁸³ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 49.

⁸⁴ Tamże, s. 52.

⁸⁵ N.O. Łoskij, *Bog i mirowoje zło*, dz. cyt., s. 177.

⁸⁶ Por. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 43.

⁸⁷ Tamże, s. 50.

duszy, nawróceniem. W tym kontekście także H. Paprocki ma rację gdy stwierdza, że

wbrew powszechnym opiniom, uważającym Dostojewskiego za pisarza mrocznego i nosiciela „okrutnego talentu”, jest on jednym z największych optymistów chrześcijańskich; jego optymizm wypływa z rozumienia eschatologii jako spełnienia i wiary w możliwość nawrócenia i odrodzenia się każdego człowieka⁸⁸.

Zło nie jest ostateczne i tak straszne, jeśli cierpienie jest najważniejszym „źródłem świadomości”⁸⁹ i zbawienia. Nawet grzech ujawnia niemoc człowieka i rzuca go w Bożą wszechmoc. Biedny pijak Marmieladow (*Zbrodnia i kara*) poznał doświadczenie

jedynego sędziego, który wszystko zrozumiał i który miał nad nimi wszystkimi litość⁹⁰.

Bóg jest miłością, która nie zatrzymuje się, gdy napotyka zło. Każdy więc ma szansę.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – BOGOCZŁOWIECZEŃSTWO, DIALEKTYKA, SOBORNÓŚĆ, DEMONOLOGIA

SUMMARY

ALEKSANDER POSACKI SJ, *The Spiritual Nature of Evil: Around Fyodor Dostojewski*

The author of the article, founding on the works of Fyodor Dostojewski, contemplates the nature of evil. He puts forward a thesis in which Dostojewski still presents it in spiritual categories. For the sake of explanation he uses two ontological realities: of God-man and of man-god. He explains at the same time

⁸⁸ H. Paprocki, *Dostojewski*, w: *Religia*, dz. cyt.

⁸⁹ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 30.

⁹⁰ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski*, dz. cyt., s. 275.

that evil consists in self-adoration of man, which is the root of all evil. Therefore self-adoration, as a spiritual act and fundamental option of man's possible behaviours, has its essential components, which include man's will and freedom. He explains that man choosing himself instead of Christ chooses evil, creates evil and non-existence. Referring to Berdyaev, he adds that

evil cannot be explained without freedom. Evil appears on the ways of freedom. Without this connection with freedom there is no responsibility for evil. Without freedom, God would be responsible for evil. Dostojewski, more deeply than anybody else, understood that evil is the child of freedom.

Concluding his research, the author once again refers to Berdyaev, who wrote that „Dostojewski had a special attitude towards evil which can shock many people”. All the same, in Dostojewski's works

evil is not an inevitable moment of the evolution of good. Evil is antinomic. An optimistic-evolutionary understanding of evil means rational removal of this antinomy. One can become rich through the experience of evil, obtain greater sharpness of awareness, but in order to achieve this one has to experience suffering, the tragedy of loss, unveil evil, throw it into hellfire, expiate for his guilt. Evil is connected with suffering and should lead to redemption. Dostojewski believed in the redemptive and regenerating power of suffering.

Aleksander Posacki SJ, ur. 1957, filozof (doktorat na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie). Główne zainteresowania: filozofia człowieka, filozofia religii, historia idei. Badacz ideologii, światopoglądów, prądów duchowych, nowych ruchów religijnych w Polsce i w Europie Wschodniej. Wykładowca w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej IGNATIANUM w Krakowie.

WAŻNIEJSZE PUBLIKACJE: *Okultyzm, magia, demonologia; Dlaczego nie Metoda Silvy?; L'Esperienza tragica come iniziazione: Lev Šestov.*