

Halina Rarot
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

Fiodor Dostojewski wobec problemu nihilizmu zachodnioeuropejskiego

I. Współczesne diagnozy nihilistyczne

Kiedy przegląda się obecną literaturę filozoficzną poświęconą nihilizmowi teoretycznemu i aksjologicznemu oraz próbom ich przewyżczenia, trudno nie zauważyć, że są to ciągle diagnozy i próby zachodnioeuropocentryczne, przejawy „myślenia z wnętrza nihilizmu” (porównywalne do myślenia z wnętrza teoriopoznawczego solipsyzmu). Piszę się na przykład, że mamy do czynienia z największym kryzysem zachodniego ducha i że przewidziane przez Nietzschego nadejście radykalnego, *właściwego* nihilizmu właśnie, „od dłuższego już czasu, się dokonuje”¹, że ów cień (nihilizmu), który widział Nietzsche, „dziś stał się bodaj jeszcze dłuższy i jeszcze ciemniejszy”², że „nawet pobieżna obserwacja przekonuje o wielości wyrazów nihilizmu w świecie współczesnym [...], które składają się na jeden fenomen duchowy”³, że po prostu „w naszym wieku nad wodami nie unosi się duch Boży, lecz nihilizm”⁴, że mamy do czynienia z drugą falą dekadencji i nihilizmu⁵, i w końcu, nie wiadomo tylko, „czy nihilizm doszedł już do swej pełnoletniości i dojrzałości”, czy posiada już świadomość skrytych w sobie niebezpieczeństw i szans (by można było go oskarżać)⁶, czy jeszcze nie. Jedni myśliciele dostrzegają to zjawisko wprost, inni konstatują, że wprawdzie nie mówi się już tak dużo o nihilizmie jak na przełomie XIX i XX w., to fenomen ów jednak istnieje i ma jeszcze groźniejsze prze-

¹ L. Landgrebe, *O przewyżczeniu nihilizmu europejskiego*, [w] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 226.

² W. Weischedel, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, [w] *Wokół nihilizmu*, dz. cyt., s. 157.

³ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i śmierć metafizyki*, tłum. Jarosław Merecki, Lublin 1998, s. 145.

⁴ Sformułowanie G. Benna w pracy: *Lo smalto del Nulla*, Mediolan 1992, podaje za V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 2003, s. 26.

⁵ W. Krauss, *Nihilizm - nadal aktualny?*, [w] *Wokół nihilizmu*, dz. cyt., s. 261.

⁶ Zob. O. Poggeler, *Hegel i początki dyskusji o nihilizmie*, [w] *Nihilizm, dzieje, recepcja, prognozy*, Warszawa 2001, s. 20. Na fakt, iż nihilizm ma już 100 lat wskazywał w 1963 r. Hermann Wein w czasopiśmie „Merkur” pisząc mowę obrończą pt. *W obronie nihilizmu*; cyt. za O. Poggeler, dz. cyt., s. 20.

jawy niż wiek temu. Podstawowym niebezpieczeństwem jest bowiem nieświadomość faktu, że jesteśmy nihilistami. Jak pisze współczesny niemiecki filozof W. Krauss: „najniebezpieczniejszymi nihilistami często są ludzie, którzy w ogóle nie zdają sobie sprawy, że zaliczają się do nihilistów”.⁷

Prawdopodobnie, w szerszym obiegu, nie mówi się zbyt dużo o nihilizmie, gdyż staliśmy się ostrożni w używaniu tego pojęcia po mrocznych wydarzeniach politycznych z 1 poł. XX w., które były odczytywane jako praktyczna konsekwencja idei nihilistycznych. Ponadto współczesna postać nihilizmu nie odznacza się dość wyraźnie w natłoku różnych idei i zachowań, które pojawiły się dość licznie, jak zwykle, w okresie przełomu wieków. Jak stwierdzał na przykład zmarły przed kilku laty znakomity filozof Hans-Georg Gadamer, współczesny nihilizm przyjął raczej nazwę *ateizmu obojętności*, choć postawa wobec tej obojętności jest nader zróżnicowana⁸. Dlatego, w tymże ujęciu, aksjologiczne zagadnienie nihilizmu wydaje się być odległe i mało istotne w porównaniu z innymi problemami.

W trzecim natomiast ujęciu dopiero od niedawna zaczyna się dostrzegać doniosłość tego fenomenu. Egzemplifikacją owej ostatniej postawy jest stanowisko Kościoła Katolickiego, który pochłonięty długą walką z marksizmem, obawiał się nihilizmu jedynie na płaszczyźnie moralnej. Dlatego zachowywał wobec niego zdrowy dystans, „rzadko patrzył mu w oczy”. Dopiero od sformułowania Encykliki *Fides et ratio* (1998 r.) przedstawiającej definicję nihilizmu Kościół uczynił to zjawisko zagadnieniem centralnym⁹, niepokojącym i radykalnym. Zaczął bowiem zdawać sobie sprawę, że nihilizm jest przyczyną współczesnego konsumpcjonizmu i związanego z nim hedonizmu.

Jednak nie cały świat, jak twierdzą niektórzy myśliciele zachodnio-europocentryczni i przedstawiciele Kościoła Katolickiego, uległ nihilizmowi, tak jak i nie poddał się w całości tendencjom i procesom globalizacyjnym. Diagnozy powyższe dotyczą bowiem świata cywilizacji Zachodu. Aby to dostrzec, wystarczy zmienić perspektywę patrzenia na problem i zauważyć lokalność owego zjawiska. Być może dzisiaj jest trudniej znaleźć ową inną perspektywę, bo wydaje się, że cała kultura, podążając za zmianami ekonomicznymi i politycznymi, ulega homogenizacji i inny punkt widzenia jest niemożliwy do wydobycia. Jest to jednak złudzenie wywołane powierzchowną tylko asymilacją różnych idei dominującej kultury zachodniej, zachodząca w kulturach reszty świata. Jak jednak można to coraz lepiej zauważyć - oprócz tej powierzchownej warstwy zasymilowanych idei istnieją też idee głębinowe, właściwe każdej kulturze i decydujące o jej tożsamości. Inne kultury wcześniej czy później powrócą do nich, zgodnie z prawami procesów akulturacyjnych, po nasyceniu się procesem asymilacyjnym. Aby wydobyć już teraz owe idee głębinowe, w ogólnym tylko obrazie, należałoby cofnąć się do wizji kryzysu i upadku kultury zachodnioeuropejskiej formułowanej z zewnątrz, z perspektywy

⁷ W. Krauss, *Nihilizm - nadal aktualny?*, [w] *Wokół nihilizmu*, dz. cyt., s. 247.

⁸ Tak jak różnorodna jest postawa pokolenia młodych ludzi dorastających w krajach uprzemysłowionych - H. G. Gadamer, *Rozmowy na Capri*, [w] J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, Warszawa 1999, s. 243.

⁹ V. Possenti, *Filozofia i wiara*, tłum. K. Kubis, Kraków 2004, s. 77.

także europejskiej, ale nieco odmiennej, a przedstawionej w 2 poł. XIX w. w Rosji. Dla Rosji tego okresu był to fenomen obcy i zagrażający jej własnej kulturze.

II. Fiodor Dostojewski i nihilizm

Skupimy się tutaj na koncepcji Fiodora Dostojewskiego (1821-1881). Powrót do niego jest całkiem zrozumiały, gdyż jak twierdzi polski badacz myśli rosyjskiej A. Walicki, Dostojewski znajduje swego czytelnika w okresach kryzysów i bolesnych narodzin nowego ładu społeczno-politycznego¹⁰. Globalizacja, globalizm-zjawiska naszej teraźniejszości- to przecież trudne narodziny przyszłego ładu świata. Taki twórczy *return* postulowany jest między innymi przez współczesnego filozofa włoskiego Vittorio Possentiego w pracy *Filozofia po nihilizmie* (2001 r.). Wybór Dostojewskiego na sojusznika i inspiratora w przewyżnianiu współczesnego nihilizmu w filozofii Possenti uzasadnia przekonaniem, że myśliciel rosyjski zrozumiał głębiej niż wielu innych myślicieli kwestię nihilizmu, dzięki swej przenikliwości piarsarskiej pokazał „straszne możliwości, jakie niosą ze sobą ateizm, nihilizm, otchłań wolności”¹¹, i opisał to, co miało wydarzyć się w XX w. Wydaje mu się też, że w myśli rosyjskiego pisarza zawarty jest ogromny potencjał antynihilistyczny, zezwalający na stworzenie kiedyś filozofii antynihilistycznej¹².

Kiedy pragnie się przewyżnienia w pierwszym rzędzie nihilizmu teoretycznego, a potem także i praktycznego, można myśleć o różnych zagadnieniach. Najczęściej bierze się pod uwagę powrót do realizmu w filozofii, czyli postawienie pytania o byt jako bardziej pierwotnego od pytania o poznanie, przejście od *stawiania się* do tego, *co wieczne*, odrzucenie koncepcji człowieka jako „tożsamości zamkniętej i totalitarnej” i powrót namysłu nad fenomenem zła i przemocy. Nihilizm teoretyczny jest bowiem zaprzeczeniem możliwości dotarcia do bytu, heideggerowskim „zapomnieniem o bycie” i odrzucaniem adekwacyjnej prawdy o nim. Zapomnienie to dotyczy także transcendencji i prawdy o niej. Wiąże się również z odsuwaniem problemu zła i przemocy oraz przenoszeniem metafizycznego zagadnienia śmierci do dziedziny nauk przyrodniczych. Z nihilizmu teoretycznego wynikają z kolei zjawiska, stanowiące treść nihilizmu aksjologicznego (praktycznego): a) nihilizm moralny zrównujący wszystkie sądy o wartościach i nie uznający ostatecznie faktów moralnych, b) nihilizm polityczny nie przyznający polityce żadnego własnego celu i akceptujący konsensualność praw i norm, c) nihilizm w naukach humanistycznych dekonstruujący podmiot, d) nihilizm antropologiczno-biologiczny redukujący człowieka jedynie do ciała. Zakładamy tutaj, że znajdziemy u Dostojewskiego podstawy umożliwiające wysiłek przewyżnienia nihilizmu teoretycznego i praktycznego. Pozostaje nam tylko jedna wątpliwość: czy filozof może szukać u pisarza podstaw dla filozofii antynihilistycznej? Odpowiedź jest tylko jedna: oczywiście, że może. Twórczość Dostojewskiego cieszy się ciągle ogromnym zainteresowaniem ze strony filozofów, podobnie jak przed ponad stu laty. Był on i jest ciągle „duchowym nauczycielem” dla filozofów, filozofów religii, teologów, literaturo-

¹⁰ A. Walicki, *Dostojewski a idea wolności*, [w] tegoż, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000, s. 203.

¹¹ V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, dz. cyt., s. 54.

¹² Tamże, s. 55.

znawców. Nie był filozofem czy myślicielem *sui generis*, lecz pisarzem i publicystą, nie stworzył zatem systemu, spójnego światopoglądu filozoficznego. Jednak dla badaczy spuścizny pisarza rosyjskiego, analizujących jego myśl w połączeniu z korespondencją i publicystyką, Dostojewski jako myśliciel jest faktem¹³, jest filozofem-dialektykiem¹⁴. Stworzył tylko „system”, ale za to pełen dynamizmu, genialny ze względu na dawane odpowiedzi. Dostrzega się zazwyczaj w recepcji jego twórczości różnorakie idee, pod których przemożnym wpływem ukształtowały się różne szkoły i kierunki filozoficzne. Jednak ostatnio zaczyna dominować stanowisko badawcze, według którego Dostojewski był, w gruncie rzeczy, myślicielem monotematycznym, mimo owej dialektyki i polifoniczności formy jej wyrazu, zorientowanym na problematykę dobra/zła i wolności osobowości¹⁵. W kontekście przecięcia nihilizmu nie można nie wspomnieć, że niekiedy postrzegano go także jako złośliwego, choć skrytego nihilistę¹⁶, sztychującego bezlitośnie z kultury¹⁷, zwłaszcza gdy utożsamiano go z bohaterami jego powieści, głównie z Człowiekiem z Podziemia negującym naukę, rozum, ideały społeczne i głoszącym irracjonalną wolność¹⁸. Niedokładna znajomość światopoglądu Dostojewskiego sprawiała, że postrzegano go wyłącznie jako poprzednika F. Nietzschego z tezą o „śmierci Boga” i ideami upadku moralności i innych wartości europejskich¹⁹. Także i dzisiaj zdarza się spotkać określanie stanowiska Dostojewskiego jako autora „filozofii negacji”, którą jakoby wyraża bohater jego powieści *Biesy*- Kirilow²⁰. W naszym ujęciu, w którym dalecy jesteśmy od utożsamiania go z indywidualistą – nietzscheanistą, zaś bliscy raczej poczwienniczskiemu stanowisku N. N. Strachowa w ocenie Dostojewskiego, a w Polsce koncepcji współczesnego badacza A. Walickiego²¹, był myślicielem, który z perspektywy tradycyjnej kultury rosyjskiej wyraziście formułował opis choroby kultury zachodnioeuropejskiej i ferował też lekarstwo, chroniące przede wszystkim jego własną kulturę. Można powiedzieć za M. Bierdajewem analizującym w okresie renesansu filozoficzno-religijnego jego światopogląd, że Dostojewski zetknął ze sobą dwa antagonistyczne światy i dwa typy duchowości: Europę i Rosję, by wyrazić swój antyokcydentalizm²². Uzasadnieniem przyjęcia takiej naszej opcji będzie właśnie jego koncepcja przecięcia nihilizmu, którą sformułował (i którą należy zrekonstruować). W tym kontekście nie będzie już dziwić nikogo konstatacja, że „monotematyczny” myśliciel rosyjski czynił z kryzysu kultury problem, do którego

¹³ Zob. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej*, Kraków 2005, s. 480.

¹⁴ A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, dz. cyt., s. 153.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Zob. „O Turgieniewie”. *Russkije i inostrannyje kritiki*, cyt. za: A. I. Nowikow, *Nihilizm i nihilisty*, Leningrad 1972, s. 106.

¹⁷ Adolf Rudnicki w Polsce, podaje za: W. Tkaczuk, *Zwykłość Dostojewskiego*, „Literatura na świecie” 1983, nr 3 (140), s. 266.

¹⁸ Zob. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1987, s. 127 i in.

¹⁹ Czynił tak K. Jaspers i A. Camus.

²⁰ Pisze tak polski badacz rosyjskiego renesansu duchowego Jerzy Kapuścik, (J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000).

²¹ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964, s. 438.

²² N. A. Bierdajew, *Mirosoczerwanie Dostojewskiego*, [w] *O russkich klassikach*, Moskwa 1993, s. 195.

powracał, jak pisze dzisiaj polski badacz M. Bohun, nieustannie w powieściach, publicystyce, korespondencji²³, i że tak przejawiał się „dramat życiowy Dostojewskiego”.

Nihilizm, jak doskonale wiedzą badacze tego fenomenu, jest zjawiskiem złożonym i wielopostaciowym²⁴. Dostojewski miał genialną świadomość owej złożoności, dlatego starał się w swoich powieściach przedstawiać te różne postaci wcielając je w swych bohaterów. Ale nawet gdy ukazywał rewolucjonistę kierującego się zasadą „wszystko wolno” i naruszającego prawa boże i ludzkie, Człowieka z Podziemia gotowego do zburzenia całego świata, cynicznego i bezdusznego przedstawiciela światopoglądu mieszczańskiego, dążącego do realizacji własnych tylko i przyziemnych pragnień, prostego Razumichina ze *Zbrodni i Kary*, przeciwnika doktryn filozoficznych i koncepcji naukowych, to w gruncie rzeczy były to, jego zdaniem, przejawy jednego fenomenu, mającego źródło i korzenie w cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Przejawy dostrzegane wyraźnie z moralno-religijnego, prawosławnego punktu widzenia Dostojewskiego. Albowiem nawet gdy pisarz mówi tylko o dwóch postaciach nihilizmu²⁵: nihilizmie obcych mu ideowo rosyjskich rewolucjonistów i nihilizmie bezdusznych i cynicznych przedstawicieli świata mieszczańskiego, to postacie te przenikają się wzajemnie. Bunt wynika z rozczarowań spowodowanych brakiem ideałów i nadziei, z niemożności odnalezienia miejsca i sensu w życiu, a tych właśnie nie ma w świecie mieszczańskim. Dostrzega przy tym, że nihilizm rewolucjonisty, chociażby Swidrigajłowa ze *Zbrodni i kary* jest lepszą postawą niż pełny cynizm Łużyna, bo widać u niego jeszcze duchowe życie, podczas gdy u tego drugiego już tylko obojętność na cudze myśli, idee, systemy. Tylko interes własny.²⁶ Chociaż nie można nie dostrzegać, że buntownicza postawa starego Fiodora Pawłowicza z *Braci Karamazow*, głoszącego, że *wszystko wolno*, wy-

²³ M. Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996, s. 20.

²⁴ Pierwszy przejaw walki Dostojewskiego z nihilizmem (jako poczwiniennika) widoczny jest w artykule pt. *Pan ...bow i problem sztuki*, w którym wyraził sprzeciw wobec utylitarystycznego stosunku do sztuki w dwóch pracach M. Dobrolubowa, następnie w artykule pt. *Dwa obozy teoretyków* (1862), i w in. pt. *Ogłoszeniu o prenumeracie czasopisma Wriemia na 1863 r.*, w którym otwarcie wyraża niechęć wobec „bezmózgowców i krzykaczy, hańbiących wszystko, czego się dotkną, wygwizdujących wszystko dla samego gwizdu”. Cyt. za: A. de Lazari, „Poczwinnichestwo”. *Z badań nad historią idei w Rosji*, Łódź 1988, s. 33. Następnie, po chwilowym solidaryzowaniu się z młodzieżą uniwersytecką, w *Notatkach z lat 1860-1881*, będących warsztatowymi zapiskami, czynionymi na ogół w pośpiechu (a wydanych w 1971 r. pt. *Nieizdannyj Dostojewskij*, z okazji 150 rocznicy urodzin Dostojewskiego), w publicystycznych *Notatkach z podziemia* (1864) ściśle powiązanych z równoległymi artykułami w czasopiśmie „Epocha”: *Pan Szczedrin, albo Rozłam wśród nihilistów* (1864, nr 5), *Niezbędne oświadczenie* (1864, nr 7), *Aby zakończyć. Ostatnia rozmowa z czasopismem „Sowriemiennik”* (1864, nr 9) - tu krytykuje nihilizm etyczny, dążenie jednostki do absolutnej wolności przyjmującej postać kaprysu. W powieści *Zbrodnia i kara* (opublikowanej po raz pierwszy w 1866 r. na łamach miesięcznika „Russkij Wiertnik” nr 1-2) - negatywnego bohatera Raskolnikowa czyni spadkobiercą mentalności Zachodu. Powieść *Biesy* z lat 1871-72 staje się otwartym atakiem na nihilizm, ateizm, niezajawowski rewolucjonizm rosyjski, gotowy sięgać po szantaż, zabójstwo za nieposłuszeństwo w organizacji konspiracyjnej. Ostatnia powieść *Bracia Karamazow* z lat 1879-1880 jest krytyką do absolutnej wolności, lecz ideologii nihilistycznej: ateizmu i socjalizmu w zderzeniu z chrześcijaństwem.

²⁵ Z archiwum Dostojewskiego. „*Priestuplenije i nakazanie*”. *Nieizdannyje materialy*, Moskwa-Leningrad 1931, s. 217, podaje za A. I. Nowikow, *Nigilizm i nigilisty*, Leningrad 1972, s. 110.

²⁶ F. Dostojewskij, *Priestuplenije i nakazanie*, Moskwa 1970, s. 281.

dawała się Dostojewskiemu, na co słusznie zwracał uwagę radziecki badacz nihilizmu w Rosji A. I. Nowikow, cechą rdzennie rosyjską, pozwalającą mu wypowiadać następujące słowa:

Nihilizm pojawił się u nas dlatego, że wszyscy jesteśmy nihilistami. Wystraszyliśmy się tylko nowej, oryginalnej formy, w której się pojawił (wszyscy co do jednego jesteśmy Fiodorami Pawłowiczami)...Jakże zabawnie było patrzeć na popłoch i zakłopotanie wśród naszych mędrców, gdy usiłowali odpowiedzieć na pytanie: skąd się wzięli nihilisci? Znikąd się nie wzięli, lecz zawsze byli z nami, w nas i wokół nas (Biesy). Ależ skądże, jak można tak myśleć, zaczną wyjaśniać mędracy, wcale nie jesteśmy nihilistami, pragniemy tylko poprzez negację uratować Rosję.²⁷

W tym przypadku słowo „wszyscy” oznacza u Dostojewskiego jednak tylko ludzi wykształconych, w rosyjskim ludzie nie dostrzega on nihilizmu.²⁸

Krytyka nihilizmu teoretycznego to krytyka wybujałego nowożytnego racjonalizmu w filozofii odrzucającego pierwotny most pomiędzy myślą a bytem. Dostojewski nie będąc filozofem sensu stricte, za słowianofilami krytykującymi cywilizację zachodnioeuropejską, czynił z rozumu kategorię nie tyle filozoficzną, co szerzej - ogólnokulturową, objawiającą się najbardziej wyraziście w życiu społecznym i w racjonalizacji osobowości. Europejski rozum, wsparty na starorzymskim dziedzictwie formalizmu prawniczego, ze swoim roszczeniem do poznania prawdy absolutnej i konieczności, został oderwany od wiary i miłości, od życia. Ostatecznie, co uwidoczniło się, zdaniem Dostojewskiego, najpełniej w XIX wieku, obrócił się przeciwko człowiekowi tworząc w czasach nowożytnych idee ateizmu, scjentyzmu oraz przyczyniając się do fatalnych zjawisk społecznych, jakimi stały się kapitalizm i socjalizm. Można powiedzieć, że Dostojewski skupił się na krytyce nie nihilizmu teoretycznego, lecz praktycznego, czyli tego, który związany był w Rosji z ruchem rewolucyjnym (najpierw anarchistów, następnie marksistów). Właściwie utożsamiał słowa „nihilizm”²⁹ i „socjalizm”. „Nihilisci” czy „anarchiści” byli dla niego przedstawicielami Europy w Rosji³⁰, oderwanymi od ludu, a to oderwanie okazało się najważniejszym skutkiem reform Piotrowych. Socjalizm także był zjawiskiem antynarodowym, sprzecznym z rosyjskim duchem. Stanowił skrajną postać upadku cywilizacji zachodnioeuropejskiej, w sposób zasadniczy obcą problemom moralnym. Znalazły tu bowiem odbicie najgorsze składniki nowożytnej kultury Zachodu: racjonalizm, ekonomizm, materializm i ateizm, negacja autentycznej wolności i anarchiczna samowola. Oczywiście, dla badaczy radzieckich ujęcie socjalizmu jako po-

²⁷ F. Dostojewski, *Z notatników*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1979, s. 351.

²⁸ Tamże, s. 56.

²⁹ Słowa tego zaczęto używać przy opisie studenckich wydarzeń z lat 1861-62, kiedy to protesty studenckie w Moskwie i Petersburgu przerodziły się w wydarzenia na szerszą skalę (nazywano ich świstunami, progresistami, ultraprogresistami, a po opublikowaniu powieści Turgieniewa *Ojcowie i dzieci* – nihilistami).

³⁰ Zob. J. G. Kudrjawcew, *Bunt ili religija (O mirowozriennii Dostojewskiego)*, Moskwa 1969, s. 137, cyt. za M. Bohun, dz. cyt., s. 56.

zbawionego fundamentu moralnego musiało być niewiarygodne i niezgodne z faktami. Sam Dostojewski nie widział przeszkód, by używać tego pojęcia także w innym kontekście, na określenie *rosyjski socjalizm* i *socjalistyczna prawda*, przy formułowaniu własnej koncepcji wyjścia z nihilizmu.

Krytykując socjalizm rewolucyjny, dostrzegał jego źródło jedynie w rzymskim katolicyzmie. Jak stwierdzał w *Dzienniku pisarza*, odejście od Chrystusa i związanie się z władzą ziemską, które dokonano się w katolicyzmie, przyczyniło się z czasem w Europie do powstania ateizmu i materializmu, czego ostateczną konsekwencją stał się socjalizm próbujący rozwiązać los ludzkości bez udziału Chrystusa. Ta niedorzeczna często dla badaczy teza Dostojewskiego o wewnętrznym pokrewieństwie katolicyzmu i socjalizmu, wyrażała jednak tradycyjne myślenie słowianofilów, z którymi Dostojewski był przecież ideowo spokrewniony. Stosunek Dostojewskiego do współczesnej mu rosyjskiej wersji nihilizmu, jak pisze Nowikow³¹, nie był całkowicie jednoznaczny. Z jednej bowiem strony, na podstawie współczesnych mu wydarzeń (nieczajewowski proces, nawoływania rewolucjonistów do odrzucania tradycyjnej moralności, relatywizm, karierowiczostwo, gotowość do szafowania ludzkim życiem) formułował ostre wypowiedzi przeciwko rewolucjonistom. Pisał mianowicie: „traktowanie dekabrystów i nihilistów jako mało znaczące przypadki to głupota”³², a z drugiej – rozróżniając prawdziwy nihilizm i jego wulgaryzację (nihiliewszczyzna to radość z prawa do niszczenia, głupota), widział w czystym nihilizmie, pisząc o tym w listach do M. N. Katkowa w 1886 r., siłę zaangażowania, „namiętną wiarę” młodych ludzi, którzy rzucali się w nihilizm w imię honoru, prawdy i prawdziwej korzyści³³. Byli śmieszni, żałośni, jak Liebiazatnikow w *Zbrodni i karze*, ale nie podli i egoistyczni. To odróżniało Dostojewskiego od innych antynihilistycznych pisarzy tego okresu: N. Leskowa, B. Markiewiczza, W. Kriestowskiego, którzy dostrzegali jedynie karierowiczostwo i cynizm rewolucjonistów³⁴. Poniekąd solidaryzował się z petersburską młodzieżą studencką z roku 1861, domagającą się reformy szkolnictwa wyższego. Próbował ją zrozumieć, nie podzielał jej rewolucyjnej retoryki, ale kiedy rok później pojawiła się proklamacja *Młodej Rosji* nawołująca do krwawej i bezlitosnej rewolucji, niszczącej wszystko i zabijającej zwolenników starego porządku, wtedy zwrócił się do M. Czernyszewskiego, swobodnego wodza młodego pokolenia, aby powstrzymał tę podłość³⁵. Być może, jak sugerował w pracy pt. *Dostojewskij- człowiek, pisatiel i mify* radziecki badacz Dymitr Griszin, ta niejednoznaczność wynikała z faktu, że Dostojewski wyróżniał dwa stadia rozwoju socjalizmu: teoretyczne i praktyczne. Socjalizm teoretyczny, fourierowski, oparty był na „zasadach moralnych”, którym Dostojewski był sam zafascynowany w młodości jako uczestnik „kółka” M. Butaszewicza – Pietraszewskiego, a socjalizm praktyczny zrodzony został przez doświadczenia Komuny Paryskiej i socja-

³¹ A. I. Nowikow, dz. cyt., s. 106.

³² F. Dostojewski, Z notatników, tłum. Z. Podgórzec, dz. cyt., s. 83.

³³ Podaje za A. I. Nowikow, dz. cyt., s. 112.

³⁴ Tamże.

³⁵ Zob. E. N. Dryżakowa, *Dostojewskij i studienczeskoje dwizenija 1861 goda*, [w] też, Dostoyevsky, *Chernyshevsky, and the rejection of Nihilism*, „Oxford slavonic papers”, New series vol. XIII, 1980, p. 62-67.

lizmu ateistycznego. Jest całkiem możliwe, że owa przychylność autora *Biesów* wobec tzw. *rewolucyjnych demokratów*, jakiej doszukiwano się w radzieckich próbach przedstawiania światopoglądu Dostojewskiego³⁶, była tylko luźną refleksją nad tym, co może zaangażować jeszcze ludzi w świecie, w którym *już wszystko było*, w którym brak jakichkolwiek wielkich ideałów i „wiar”, co powoduje, iż wykształcony człowiek poddaje się mękom, aby przekonać siebie samego, że wierzy w cokolwiek³⁷. Nawiasem mówiąc, taką „namiętą wiarę”, zaangażowane podejście do życia, przeciwstawianą obojętności rosyjskich inteligentów, dostrzegał Dostojewski też u francuskich myślicieli oświecenia, Woltera i Diderota.

Praktyczny socjalizm rosyjski był dla Dostojewskiego nieporozumieniem, nabudowanym na idei przyniesionej z Zachodu, wytłumaczalnej na gruncie cywilizacji europejskiej, lecz obcej w samej Rosji, nie związanej z rosyjskimi problemami socjalnymi. Był bowiem realizacją idei socjalizmu, która wyrosła w indywidualistycznym społeczeństwie, w cywilizacji mieszczańskiej. Ta zaś, opisana w *Zimowych notatkach o wrażeniach z lata* (1863 r.) na przykładzie Paryża i Londynu, oparta była na wartościach związanych z posiadaniem i bogaceniem się (racjonalny porządek zysku i interesu własnego) i wolnością rozumianą ekonomicznie jako niezależność materialna i polityczna od innych i wspólnoty. Tak pojęta wolność *odosobniała* jednak jednostkę od innych i zezwalała na egoizm, samowolne panowanie nad ludźmi, oddzielała od siebie klasy społeczne. Samowola indywidualistyczna wywyższając indywidualne Ja ponad zbiorowość rozdziła ideę „śmierci Boga”, obalenie chrześcijaństwa, ustanawiała ateizm „zbawienie ludzkości bez Boga”. Prowadziła do upadku cywilizację Zachodu. W kolektywistycznej Rosji owocowała natomiast wyrokami zesłania młodych ludzi.

Kreśląc obraz nihilizmu Dostojewski formułuje nihilistycznego Człowieka z Podziemia- właściwie prototyp nietzscheańskiego *zupetnego nihilisty*. Jak pisze cytowany Nowikow:

[...] w usta człowieka z Podziemia włożył nie tylko negację socjalistycznych planów, zredukowanych do mechanicznego niszczenia człowieka i świata. Bohater «Notatek z podziemia» odrzuca w ogóle świat życia ludzkiego. Odrzuca prawa przyrody, gdyż ta jest dla niego dziedziną żywiołowych, niepodległych człowiekowi organicznych sił, staje poza bytem i niebytem, życiem i śmiercią, tym co ludzkie i nieludzkie. Twierdzi, że nie tylko złym, ale i niczym nie potrafił siebie uczynić. Ani dobrym ani złym, ani podłym ani uczciwym, ani bohaterem ani tchórzem. Świat staje się dla niego czymś amorficznym, bezsensownym. Realnie istnieje tylko jako Ja³⁸.

Kieruje się wolną wolą, ale ta jest raczej kaprysem, nieograniczonym przez rozum, który nadaje jej zazwyczaj ograniczenia funkcjonujące w świecie społecz-

³⁶ Chodzi tu np. o W. Nieczajewową, na co zwraca uwagę A. de Lazari („Poczwinnicestwo”. Z badań nad historią idei w Rosji, Łódź 1988).

³⁷ F. Dostojewski, *Z notatników*, dz. cyt., s. 80.

³⁸ A. I. Nowikow, dz. cyt., s. 112.

nym. Przekreślenie wszelkiego porządku moralnego, kongenialnie do nietzscheańskiej idei odwartościowania wszystkich wartości, przyjmuje następującą postać: „czy świat ma się zawalić, czy ja mam nie wypić herbaty? Powiem: niech świat się wali, bylebym ja mógł zawsze pić swoją herbatę”³⁹. Jest to cynizm oraz zapowiedź tyranii i okrucieństwa. Dostojewski, kiedy wypowiadał się, chociaż znacznie rzadziej, o nihilizmie teoretycznym będącym źródłem ateizmu, utożsamiał go z niemiecką „filozofią krytyczną” i scjentyzycznym „nastawieniem przyrodniczo-naukowym” (głównie z fizjologią Claude Bernarda) oraz z materializmem. Nowożytny rozum, osiągający swoją skrajną postać w filozofii I. Kanta, zamknął się nie tylko na bezpośrednią rzeczywistość, ale też i na poznanie tego co wieczne. Formułował abstrakcyjne prawdy, do których chciał dopasować życie konkretnych jednostek i społeczeństw. Pozbawiał przy tym ludzi głównej tajemnicy ich życia- wolności, zastępując ją samowolą. Tworzył bowiem fałszywe, bo oderwane od konkretnego, narodowego gruntu, uniwersalne ideały życia społecznego, niszcząc tym samym wspólnoty oparte na więziach organicznych i wolność w obrębie tychże wspólnot. Przetwarzał je we wspólnoty oparte na wyrachowaniu, interesie, korzyści, formalizował więzi międzyludzkie. Scjentyzm, praktyczna postać tego rozumu, stawał się apoteozą nauki i techniki, sprzyjał dostatkowi ekonomicznemu, zaspakał możliwości rozsądkowe człowieka. Ale ów rozsądek, jak mówi bohater *Notatek z podziemia*, jest „mniej więcej jedną dwudziestą mojej zdolności życiowej”⁴⁰, resztę zapełniają demoniczne siły irracjonalne gotowe do buntu w społeczeństwie zespolonym jedynie więziami rozumowymi. Materializm, wypierający metafizykę i będący kolejnym wytworem myślenia abstrakcyjnego, sprowadzał materię do mechanizmu, a więc czegoś martwego. Materializm, negujący realne żywe istnienie nie może być zatem powrotem do realizmu w ujmowaniu świata, chociaż takie ma ambicje. Neutralność moralna nauki, poszukiwanie materialnych podstaw życia były dla Dostojewskiego oczywistymi zagrożeniami dla ludzkiej duchowości. Badania statystyczne nauk społecznych, traktowane jako jedyne ich narzędzie, pomijają przecież niepowtarzalność a zarazem niekompletność, niedokończoność konkretnego człowieka. Naukowe podejście było dla Dostojewskiego, z czym dzisiaj zgodziłby się bezwarunkowo V. Possenti, tożsame z nihilistycznym redukcjonizmem.⁴¹ Wprawdzie- dodając na marginesie- zdawał sobie Dostojewski także sprawę pisząc w notatkach, iż nihilistyczne, przyrodniczo-naukowe ukierunkowanie życia intelektualnego w samej Rosji może mieć też wydźwięk pozytywny przydając „niejakiej myślowej odwagi zrutyinizowanemu urzędniczemu zahukaniu (choć w sposób za-trważająco jednostronny)”⁴².

Owe nielicznie zapisane uwagi o nihilizmie teoretycznym mogą badaczy nihilizmu rozczarowywać. Jednak należy pamiętać, że genialnym wkładem Dosto-

³⁹ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, Warszawa 1992, s. 237.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Trzeba tu nadmienić, że w tym czasie krytyka pozytywizmu i nauki w Rosji była zupełnie niepopularna i mogła być z powodzeniem określana jako postawa nihilistyczna - jak ciągle podkreślam, fenomen nihilizmu ma wiele znaczeń, i w jednym z nich nihilizm oznacza pogląd przeciwnika, wroga.

⁴² F. Dostojewski, *Z notatków*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1979, s. 27.

jeńskiego w analizę europejskiego problemu nihilizmu jest jego „refleksja obrazem literackim” dotycząca problemu zła i przemocy. Myśliciel rosyjski nie tylko opisywał wielorakie przejawy zła, przedstawiając ten cały „drobiazgowy rejestr zbrodni i morderstw, gwałtów i wieloimiennej grzeszności, niezawinionych cierpień i zgubnych namiętności, aktów zniewolenia i brutalnej przemocy, samobójstw z rozpaczny i z zachwyty, opętańczych projektów”⁴³, ale szukał też odpowiedzi o ich przyczyny. Stworzył tym samym „jeden z najpoważniejszych rozdziałów w ludzkiej historii duchowych zmagania ze złem, przewidując też „problematykę rozdziałów jeszcze nie zapisanych przez historię”⁴⁴. Nie odpowiadał jednak wprost na pytanie o źródła zła, ale wskazywał ogniwa pozwalające na wyciąganie wniosków. Przyczyn szukał na trzech płaszczyznach wyznaczanych przez trzy relacje człowieka: wobec Boga, do siebie samego i do świata⁴⁵. Nie formułował przy tym wyraźnej definicji zła, nawet jako braku dobra. Raczej wskazywał na stałe sąsiedowanie dobra i zła, co oddalało go od tradycyjnego chrześcijaństwa i zbliżało do kosmicznego dualizmu, dość częstego później u przedstawicieli nowej świadomości religijnej w Rosji Srebrnego Wieku. I nie zezwalało - jak słusznie zauważa Cezary Wodziński - na zbudowanie swoistej fenomenologii zła, gdyż dzieło Dostojewskiego „nie przekracza progu epifenomenalnego i zaledwie symuluje fenomenologiczną, ontologiczną i teologiczną rozprawę z kwestią zła [...]. Opis fenomenologiczny jest niemożliwy z braku fenomenu. Ściśle: ze względu na jego niepochwytną pstrokaciznę [...]. Zamiast bezparadonowego zapisu ikony Szatana- bogata folklorystycznie ikonografia biesów”⁴⁶. Fundamentem dobra w człowieku jest Bóg, zburzenie tego fundamentu, „zburzenie w ludzkości idei Boga”⁴⁷, o którym mówi w *Braciach Karamazow* tajemniczy współrozmówca Iwana Karamazowa, zacieranie bożych śladów w człowieku i w świecie - prowadzi do powstania pustki, luki, zła. Tak oto niewiara, odrzucenie Boga i wiecznego życia staje się podstawowym źródłem zła. Aby przedstawić dramat niewiary, pisarz przeprowadza „eksperymenty metodologicznego wątpienia”. Sprawdza on, jak wyglądałoby życie człowieka, gdyby Boga nie było. Wyniki tych eksperymentów, przeprowadzonych w *Zbrodni i karze* i w *Biesach*, niestety, okazały się tragiczne dla człowieka, ponieważ, jak mówi Smierdiakow w *Braciach Karamazow*: „jeśli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone”. Raskolnikow postanowił sięgnąć po władzę, wypróbować, czy należy do ludzi niezwykłych i przekroczyć (zabijając starszkę) prawo moralne obowiązujące ludzi zwyczajnych, bo sądził, że „kto na więcej rzeczy umie pluć, ten jest ich prawodawcą”. Poniósł jednak sromotną klęskę, stając się „drżącą kreaturą”. Złem jest też obojętność religijna człowieka, letniość, stanowiąca przeszkodę w otwarciu się na Boga i na człowieka, sprawiająca że dobro i zło nabierają jednakowej wartości. Prowadzi to w końcu do poddania się złu, co pokazuje na przykładzie postaci Stawrogina w *Biesach*, z obojętności i nudy wpadającego w seksualną rozpustę, rozwydrzenie, lubieżność i dochodzącego do obrzy-

⁴³ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005, s. 116.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ H. Kryształ, *Problem zła w twórczości F. Dostojewskiego*, Lublin 2004, s. 27.

⁴⁶ C. Wodziński, *Trans, Dostojewski*, dz. cyt., s. 117-118.

⁴⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, t. 1, Warszawa 1993, s. 346.

dliwych zbrodni. Także fałszywa wiara, czyli nacjonalno-religijny fanatyzm Szatowa w *Biesach* jest źródłem zła, czyni ona bowiem bożka z narodu.

III. Przewycięzanie nihilizmu w twórczości Dostojewskiego

Niemal wszyscy filozofowie piszący o nihilizmie dążą także do jego przewycięzania, poczynając od F. Nietzschego na V. Possenti kończąc. Próbę przewycięzania nihilizmu zachodnioeuropejskiego dostrzega się także u Dostojewskiego. Myśliciel rosyjski odrzucał abstrakcyjny racjonalizm oderwany od woli i uczuć. Nie przyjmował jednak tym samym jakiegś postaci irracjonalizmu, pozbawionej twórczej mocy, widocznej na przykład u bohatera *Notatek z Podziemia*. Temu niejednokrotnie zdarza się coś jakby mimowolnie, nie może się powstrzymać przed czynieniem czegoś, co sam uznaje za irracjonalne: „popeniłem ten czyn, lecz nie za podszeptem serca, tylko mojej głupiej głowy”⁴⁸. Pisarz rosyjski łączył intelekt z wolą i uczuciami (sercem). Dopiero taki pełny, integralny rozum⁴⁹ może nawiązać most z bezpośrednio danym i złożonym istnieniem ludzkim. Ów na nowo ujęty rozum może tworzyć także prawdziwą filozofię, w jakiej „nie należy widzieć prostego matematycznego równania, w którym niewiadomą jest przyroda... Poeta w porywie natchnienia poznaje Boga, czyli wypełnia powołanie filozofii. Uniesienie poetyckie jest uniesieniem filozofii... A więc filozofia jest również poezją, jej wyższym etapem”⁵⁰. Zadanie stworzenia filozofii docierającej do Absolutu podejmie dopiero znakomity filozof rosyjski Włodzimierz Sołowjow (1853-1900). Dostojewski natomiast tworzy, jak odkrywa to później rosyjski badacz literatury i filozof Michaił Bachtin (1895-1970) w *Problemach poetyki Dostojewskiego* (1929), specyficzny i nowy rodzaj powieści- powieści polifonicznej, która miała oddawać złożoność i wielowarstwowość istnienia ludzkiego, danego bezpośrednio jako osobowość, bytu odmiennego od niemeo istnienia rzeczy badanych przez nauki ścisłe. Bytu nakierowanego na Absolut, na wieczność i istniejącego jako niekończące się dialogowe obcowanie z innym człowiekiem.

Zatem pierwszy krok w przewycięzaniu nihilizmu to przekroczenie ograniczeń rozumu. Klasyczny synonim nihilizmu, *Śmierć Boga*, czyli odrzucenie wiary w Boga przez filozofię, naukę i nowożytny ideologie będące głównym źródłem zła i indywidualnego i społecznego cywilizacji zachodniej- to skutek poznawania Boga tylko intelektem. Człowiek jest jednak pełną, nie podzieloną na poszczególne władze osobowością. Ci, którzy odrzucają Boga - nie dotarli jeszcze do poznania Go sercem.⁵¹ A to właśnie serce - pascalski „porządek serca” czy kantowski rozum praktyczny, czyli wola i wiara, nadzieja i miłość mają dostęp do prawd wiecznych, do Boga. Jak jednak przejść do poznawania sercem? Jak pogodzić naukę z wiarą? Jeśli patrystyczna tradycja „rozumu integralnego” została zapomniana na Zachodzie kosztem rozrostu rozumu pojmowanego jako rozsądek? Z pewnością stany beznadziei, zwątpienia, cierpienia wywołane chaosem nihilizmu, tragicznymi skut-

⁴⁸ F. Dostojewski, *Notatki z Podziemia*, dz. cyt., s. 103.

⁴⁹ Dostojewski oddaje tu myślenie prawosławne, które spotkało się też z tendencjami pochodzącymi z filozofii F. Schellinga.

⁵⁰ Dostojewski pisze tak w liście do brata. Zob. F. Dostojewski, *Listy*, Warszawa 1979, s. 8.

⁵¹ H. Krysztal, dz. cyt., s. 55.

kami samowoli i niewiary – mogą, chociaż nie muszą, zrodzić w człowieku potrzebę Boga, *chęć wydobycia się ze zła*, tęsknotę za Słońcem, które rozświetliłoby mroki ich podziemi. Grzech może przyciągnąć łaskę wiary i miłość, która staje się sensem ich życia. Poprzez miłość ludzkie serce jest w stanie zrozumieć istotę Boga, czego nie mógł dokonać *euklidesowy rozum* uznający tylko trzy wymiary rzeczywistości. Łaska bowiem bywa grzecholubna. Z tego wzajemnego uwikłania, jak podkreśla C. Wodziński nie wynika jednak żadna „metoda” gwarantująca jej uzyskanie: „trafi albo świętego, albo grzesznika, znajdzie albo złochnicę, albo dobroczynicę. Albo też – czego również niepodobna wykluczyć – upodoba sobie między nimi”.⁵² Wolność Boga i wolność człowieka jako jego obrazu czyni niestosownym pytanie, dlaczego tak się dzieje? Bóg, jak pisze Dostojewski w *Braciach Karamazow*, nie wymusza tej miłości, nie określa jej warunków, lecz oczekuje na miłość wolną.⁵³ Wydarzenie łaski w świecie jest zawsze cudem, czymś „co nie ma prawa się wydarzyć [...] kiedy zło traci swój ciężar właściwy i się ulatnia”.⁵⁴ Co jednak zrobić, gdy ktoś w rozpacz stwierdza, jak Kiryłow z *Biesów*, że: „Bóg jest niezbędny i dlatego musi istnieć”, że tylko On może udzielić odpowiedzi na „przekłętę pytania”, których „euklidesowy umysł” nie jest w stanie rozwiązać? Czy ma – używając słów Wodzińskiego – „dobić się łaski za pomocą siekiery”? Czy odrzucić w ogóle czekanie na łaskę, bezpowrotnie wybierając śmierć (i wieczne potępienie) jak Stawrogin z *Biesów* czy Smierdiakow z *Braci Karamazow*?

W cywilizacji zachodniej, cywilizacji wyrachowania, ufania koniecznościom przyrodniczym i społecznym, rozpoznawanym przez rozum naukowy, w cywilizacji przymusu i fałszywie pojętej wolności (wolności jako negacji, nihilistycznego buntu w aksjologicznej próżni) będzie to z pewnością jeszcze trudniejsze. Wprawdzie i tam mogą występować nieliczni chrześcijanie o żywej, spontanicznej wierze, nie zawieszającej się na cudzie i autorytecie Kościoła, ale generalnie katolicyzm produkuje wiarę przymusową⁵⁵, wypływającą ze świadectwa cudów, zdejmującą z serc ludzkich ciężar – dar wolności i wiary jako swobodnego aktu, jako bezpośredniego kontaktu z Chrystusem. Tak przynajmniej postrzega katolicyzm Dostojewski, co stawało się niejednokrotnie przyczyną szukania u niego nienawiści i obsesyjnego wręcz obowiązku wykazywania zła tkwiącego w zachodnim chrześcijaństwie.⁵⁶ Taką przymusową wiarą nie jest jednak – jego zdaniem – wiara pełną, lecz wiarą zniewoloną, podporządkowaną zewnętrznym faktom i rozumowi, który zwyciężył w filozofii i w życiu społecznym. To działanie rozumu widać w stosunku do Chrystusa: w kościele katolickim został przemieniony w króla, reprezentanta władzy świeckiej ze swoim ziemskim namiestnikiem papieskim, a protestantyzm, powstały z buntu przeciwko katolicyzmowi, odebrał Chrystusowi boskość i przeobraził go w człowieka, jedynie w ideał moralny. A jeśli nawet człowiek Zachodu, którego obra-

⁵² C. Wodziński, dz. cyt., s. 107.

⁵³ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 1.s. 228-229.

⁵⁴ C. Wodziński, dz. cyt., s. 108.

⁵⁵ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 288.

⁵⁶ Zob. J. Uglik, *Prawosławie i katolicyzm oczyma Fiodora Dostojewskiego*, „Nowa Krytyka” R. 2005, 18, s.

zem jest Człowiek z Podziemia, zbuntuje się przeciwko zniewalającemu rozumowi i jego koniecznościom, to w swojej samowoli (wolności pojętej jako oddzielenie od innych) doprowadzi do zniszczenia tej wolności i rozpadu osobowości, bowiem brakuje mu odniesienia do Boga, które nadawałoby sens owemu buntowi. Sama wola bez wiary okazuje się niewystarczająca i destrukcyjna.

Takie przejście od intelektualnego dowodzenia istnienia czy raczej nieistnienia Boga, jakie zdarzało się reprezentantom wykształconych i ukształtowanych przez europejską filozofię warstw Rosji⁵⁷, do poznawania Boga sercem, do nawiązania z nim osobistej relacji, *do wiary po śmierci Boga*, jest możliwe, zdaniem Dostojewskiego, jeszcze tylko na gruncie religijnej kultury rosyjskiej, głoszącej *Bogocztowieczeństwo* i Kościół jako mistyczną wspólnotę. Sam Dostojewski, ukształtowany przez W. Bielińskiego i europejski socjalizm utopijny, po przejściu przez ogromną siłę negacji (zawartej przez niego w *Inkwizytorze*) „przyjął w swą duszę Chrystusa od ludu”, ale też przez całe życie zmagał się jeszcze z wątpliwościami. Jego zdaniem, w tradycyjnej kulturze rosyjskiej władza wyalienowanego rozumu nie jest jeszcze czymś powszechnym, jest obcą ideą przeniesioną z upadającej kultury Zachodu. Tu rozwój nauki umożliwiający postęp cywilizacyjny nie zniewolił jeszcze ludzkich umysłów determinizmem i nie odebrał autentycznej wolności, znajdującej się poza granicami formalnego wyboru, poza prawem i koniecznością. Tu człowiek nie utracił jeszcze wrażliwości na wszystko, co nie daje się uchwycić za pomocą rozumu, czego nie można policzyć i zmierzyć. Nie zagubiono tu jeszcze, przynajmniej wśród rosyjskiego ludu, spontaniczności, naturalności, bezpośredniości dzieci, wręcz naiwności i prostoty. Jak diagnozuje ów stan Dostojewski, lud może i nie zna nauki Chrystusa, ale we wszystkich cierpieniach i poniżeniach oparł się na Chrystusie-Pocieszycielu, „którego też przyjął w swą duszę na wieki i który za to ocalił jego duszę od rozpacz”⁵⁸.

To przejście od wąpiącego, nihilistycznego intelektu do poznawania Boga sercem najlepiej ukazał Dostojewski na przykładzie postaci Raskolnikowa w *Zbrodni i karze*. Jest on *zniewolony przez myśl zachodnią*⁵⁹, dokonuje zbrodni, kierując się teorią sformułowaną przez umysł oddzielony od „życia”⁶⁰, czyli od żywiołu uczuć i intuicji moralnej, oddzielający go też od innych ludzi. Nie potrafi jej jednak osądzić. Raskolnikow odkrywa ślepy zaulek rozumu, co pozwala mu przełamać w sobie skłonność do logicznego porządkowania myśli i zaczyna oddawać pierwszeństwo uczuciom, niewytlumaczalnemu racjonalnie porywowi duszy i wierze w istnienie wyższego sensu oraz niezniszczalnego uniwersum wartości. Oparcia w tym powrocie do Boga dostarcza Raskolnikowowi Sonia- dziewczyna z ludu, będącego w koncepcji Dostojewskiego jedynym źródłem wartości moralnych:

⁵⁷ Wszyscy bohaterowie odrzucający Boga byli ukształtowani przez europejską filozofię nastawioną krytycznie wobec objawienia: Iwan Karamazow, Stawrogin, Tierientiew.

⁵⁸ F. Dostojewskij, *Połnoje sobranije soczynienij*, t. 11, Sankt Petersburg 1895, s. 473-4.

⁵⁹ A. Lazari, „Pocziennicestwo”. *Z badań nad historią idei w Rosji*, Łódź 1988, s. 43.

⁶⁰ Chociaż życie pojmuje też Dostojewski, podobnie jak M. M. Strachow czy A. Grygorjew, jako irracjonalną siłę nie dającą się określić teoretycznie, żywioł obalający wszelkie racjonalistyczne schematy. Zob. A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego*. „Pocziennicestwo”, Łódź 2000, s. 37.

Przypomniał sobie nagle słowa Soni: «Idź na rozstaje, pokłoń się ludziom, ucałuj ziemię, ponieważ popełniłeś grzech wobec niej, i głośno powiedz całemu światu: jestem zabójcą!» Zadrżał przypomniawszy to sobie. I do takiego stopnia zgnębiła go cała nieuleczalna rozterka i trwoga ostatnich czasów, osobiście zaś ostatnich godzin, że wprost runął w możliwość tego nowego, pełnego, niepodzielnego doznania. Wezbrało w nim ono niby atak, zapłonęło mu w duszy drobną iskierką i nagle, jak płomień zagarnęło go ze wszystkim. Wszystko się w nim naraz rozluźniło, z oczu trysnęły łzy. Jak podcięty powalił się na ziemię [...].

Wolny wybór Raskolnikowa jest zatem rosyjską wolnością wspólnotową, w której prawdy są potwierdzane przez wspólnotę, przez innych; wolność Zachodu - jest wolnością od wspólnoty, ucieczką od niej, z prawdą ustalaną przez samowładny i samowystarczalny rozum, popełniający jednak błędy. Zobrazowanie postawy przekraczania ograniczenia rozumu można byłoby, jak sugeruje polski badacz M. Bohun⁶¹, dostrzegać także u księcia Myszkina- „filozofa” z powieści *Idiota*. Myślał on w sposób integralny, łącząc intelekt z uczuciem i wiarą (mową serca), ujmował rzeczywistość w żywej bezpośredniości, nie racjonalizował jej, tylko intuicyjnie pojmował swym „głównym rozumem”. Jednak ta wiara Myszkina nie opierała się na realnym Chrystusie i jego mocy, była raczej mistyfikacją prawdziwej wiary prawosławnej, o której marzył Dostojewski. Dlatego bohater *Idioty* musiał powrócić tam, skąd przyszedł- do zakładu dla obłąkanych.

IV. Zakończenie

W przedstawionym tu zarysie zagadnienia postawy Dostojewskiego wobec nihilizmu zachodnioeuropejskiego chcieliśmy jedynie zrekonstruować jego stosunek do rozumu zachodnioeuropejskiego, do problemu zła i przemocy, a także pokazać, równie szkicowo, możliwość przewyciężenia owego nihilizmu. Jest nią powrót do Boga i do modelu prawosławnego *chrześcijanina plebejskiego*. Tenże powrót wiązałby się jednak ze stopniowym edukowaniem warstwy chłopskiej tak, aby ta, zachowując szacunek do tradycyjnych wartości była jednocześnie zdolna do uczestnictwa w zmieniającym się życiu społecznym i w odnowie chrześcijaństwa. Idea powrotu do prawosławnego chrześcijaństwa ludowego jest dzisiaj oczywistym anachronizmem nawet w samej Rosji. Natomiast idea powrotu do Boga chrześcijańskiego w kulturowo chrześcijańskiej Europie wpisuje się doskonale w obecne tendencje zmagania się z drugą falą nihilizmu. Upłynęło ponad sto lat i znowu mamy „rozczarowanie, zgorzknienie, nienawiść do historii, do minionych iluzji i do teraźniejszej rzeczywistości, która nie oferuje więcej niż ma; uczucia te są źródłem zalewającej nas fali nihilizmu”⁶². Wola mocy, autonomii, żądza zrównania się z Bogiem i stworzenia ziemskiego raju, przekazana w ręce wybitnych jednostek- wodzów okazały się fatalną uludą. Także powojenne konstrukcje Wielkiego Ładu Światowe-

⁶¹ M. Bohun, dz. cyt., s. 116.

⁶² W. Krauss, dz. cyt., s. 261.

go i „Wielkich Narracji” rozpadły się z wielkim hukiem świadcząc o słabości ludzkiego autonomicznego rozumu. Teraz pojawia się raczej nowe hasło, wywodzące się z arsenału postmodernistycznych chwytów dekonstrukcji: „śmierć śmierci Boga” i kolejne szukanie bezpiecznego fundamentu w sytuacji nadmiaru wolności, spowodowanej globalnymi przemianami ekonomiczno-informatycznymi. *Powrót do Boga* nie jest tylko poetyckim zawołaniem M. Heideggera zmagającego się latach 60-tych z problemem nihilizmu, że: „tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować”⁶³, czy marzeniem niektórych teoretyków postmodernizmu (Derridy, Vattimo) o *odrodzeniu religijności* i przyjsciu zupełnie nowych bogów; marzeniem -dodajmy - będącym swoistą reakcją na panowanie techniki, ale w końcu też realną propozycją odnowionej metafizyki *jako filozofii otwartej na Objawienie* sformułowaną przez wspomnianego katolickiego myśliciela Possentiego. Ta ostatnia propozycja uwzględnia także problematykę współczesnego życia publicznego i społecznego. Włoski filozof moralny dostrzega w chrześcijaństwie katolickim, wbrew laickiej mentalności i świeckiemu humanizmowi, nie hamulec, lecz siłę niosącą postęp, dającą nadzieję na możliwość uzdrowienia współczesnych dylematów obecnych w sferze publicznej krajów Zachodu, min. problemu tolerancji, sprawiedliwości społecznej, nadmiernego konsumpcjonizmu. Pisząc kolejne prace zarysowuje tylko model chrześcijanina przyszłości, marząc o rozkwicie *świętości świeckiej*, powstającej dzięki pragnieniu Boga i poczuciu odpowiedzialności, dzięki dążeniu do przekraczania siebie, wychodzącemu z tego, co ponadludzkie. Possenti, pełen wątpliwości bierze też pod uwagę możliwość, że „być może „nowy chrystianizm” będzie żył wieloma ideami. Mogą to być także idee tego rodzaju: niżenie się boskości do poziomu ludzkiego, braterstwo, prawa i obowiązki człowieka, niezależność osoby od władzy publicznej w kwestiach celu ostatecznego, poczucie bycia także społecznie *under God*, przymierze prawdy z wolnością, uprawniona autonomia dziedzin doczesnych i odpowiadających im gałęzi wiedzy⁶⁴. Sukces idei nowej metafizyki, *filozofii otwartej* zależał będzie w dużej mierze od sytuacji społeczno-politycznej i kulturowej Europy, która zdaje się odchodzić, jak pokazują badania socjologów religii, od modelu sekularyzacyjnego.

⁶³ R. Augstein - G. Wolff, „Tylko Bóg mógłby nas uratować”. Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel”, 23.09.1966, tłum. M. Łukasiewicz, „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 388.

⁶⁴ V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 297.

Summary

Fyodor Dostoyevsky against the problem of Western European nihilism

An author presents ideas of nihilism from Russian perspective. It is, therefore, a vision of a crisis and fall of West-European culture formulated from outside, from the perspective also European but a bit different and presented in the second half of the nineteenth century in Russia. For the Russia of that time it was a foreign phenomenon threatening its own culture. The bases for discussion are views on that subject of Fyodor Dostoyevsky. The article is an effort to reconstruct his attitude towards the West-European mind, towards the problem of evil and violence. A piece of work also shows a possibility to overcome this nihilism – return to God and to Russian Church model of Christian plebeian. Such a return would be connected, however, with gradual education of peasants so that they were able to participate in changing social life and renewal of Christianity while respecting traditional values at the same time. Idea of return to Russian Church folk Christianity is an obvious anachronism today even in Russia. However, idea of return to Christian God in culturally Christian Europe perfectly matches the current tendencies of fighting the second wave of nihilism.

Резюме

Федор Достоевский и проблема западноевропейского нигилизма

Автор представляет идеи нигилизма в русской перспективе. Это картина кризиса и упадка западноевропейской культуры, сформулированной снаружи, в перспективе также европейской, но несколько иной, представленной во II половине XIX века. Для России того периода это был чуждый феномен, угрожающий ее культуре. Основой для размышлений стали взгляды Федора Достоевского на данную тему. Статья является попыткой реконструировать его отношение к западноевропейскому разуму, к проблеме зла и насилия. Работа показывает также возможность преодоления нигилизма – возвращение к Богу и к модели православного христианина – плебея. Однако, такое возвращение было бы связано с постепенным воспитанием крестьянского сословия таким образом, чтобы оно, сохраняя уважение к традиционным ценностям, в то же время была способна участвовать в меняющейся общественной жизни и в обновлении христианства. Идея возвращения к православному народному христианству в наше время является явным анахронизмом, даже в самой России. Зато идея возвращения к христианскому Богу в европейской культуре, основанной на христианских ценностях, отлично вписывается в современные тенденции борьбы со второй волной нигилизма.