

Ks. DARIUSZ JASTRZĄB
(WT UAM)

ANTROPOLOGICZNE WĄTKI TWÓRCZOŚCI FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

Trwające od wielu lat zainteresowanie twórczością Fiodora Dostojewskiego ma związek ze zmianami geopolitycznymi, które w tym stuleciu zaszły na Starym Kontynencie. On sam nazywany jest wprost *prorokiem* naszych czasów¹. Jego jasnowidzenie wzbudza nieustannie zdziwienie z powodu przenikliwej analizy społeczeństw i to zarówno kultury zachodniej, jak i wschodniej Europy, postrzeganych w perspektywie rodzących się w XIX wieku ideologii nihilistycznych czy ateistycznych. Wystarczy sięgnąć do *Biesów*², by przekonać się o trafności opinii kreującej pisarza na wizjonera i demaskatora rodzącej się wówczas epoki totalitaryzmów. Właśnie aspekt profetyczny stanowi jeden z wiodących przyczynków niegasnącego zainteresowania jego spuścizną literacką. Poszukując odpowiedzi na pytanie o źródła tej nadzwyczajnej umiejętności prognozowania, odkrywamy pisarza jako wnikliwego znawcę tajemnicy człowieka. Chcąc dogłębnie zrozumieć jakość i bogatą zawartość merytoryczną jego prozy w aspekcie antropologicznym, należy przede wszystkim wniknąć w jej wielowymiarową strukturę. W splocie powieściowych biografii odkrywamy wtedy Dostojewskiego–psychologa, by ostatecznie zasmakować w treściach ukazujących przez Dostojewskiego–metafizyka, penetratora ludzkiego ducha.

1. Psychologiczny i metafizyczny kontekst antropologii pisarza

Fabularną kompozycję planu powieści Dostojewskiego stanowi siatka licznych wątków przecinających się i tworzących wartką i zaskakującą akcję. Pod tym względem konstrukcja jego powieści przypomina obrazy Jana Matejki, gdzie na ograniczonej kwadraturze przestrzennej jest jakby za dużo postaci. Również u autora *Idioty*, skondensowanie w krótkiej jednostce czasowej licznych wydarzeń oraz pojawianie się bohaterów o zróżnicowanej kolorystyce

¹ H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992, s. 219.

² F. Dostojewski, *Biesy*, *Dzieła wybrane*, t. 3, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, PIW, Warszawa 1984.

osobowościowej i światopoglądowej wywołuje u czytelnika wrażenie *polifonii*³ czy *ekspresji ikonograficznej*⁴ Jak zauważa M. Bachtin, Dostojewski „myślał o swoim świecie zasadniczo w przestrzeni, a nie w czasie” Ta stylistyczna tendencja *zagęszczania przestrzeni*, prowadzi ostatecznie do „dramatyzacji [...] przeciwieństw wewnętrznych i stadiów wewnętrznego rozwoju człowieka, dokonującej się przez pomieszanie bohaterów z ich sobowótami, z diabłem, z ich *alter ego*, z ich karykaturą”⁵ Służy to, między innymi, do zademonstrowania bogatego świata psychicznego człowieka, co też autor *Zbrodni i kary* czyni w sposób na owe czasy nowatorski, do dziś zdumiewający przenikliwością i trafnością intuicji artystycznej. Stąd Dostojewski uważany jest nawet za tego, który jeszcze przed Z. Freudem odkrył podświadomość⁶ I choć N. Bierdiajew zdecydowanie występował przeciwko utożsamianiu pisarza z psychologią⁷, to nikt nie może zaprzeczyć, że autor *Łagodnej* po mistrzowsku wprowadza czytelnika w skomplikowane mechanizmy podświadomości, w sferę preintencjonalną decyzji, w często nieuświadomione przyczyny i motywacje ludzkich zachowań.

Ale i ten poziom, odzwierciedlający psychiczny świat bohaterów, nie odsłania w pełni najistotniejszych wartości prozy pisarza. Poglębiony jest on o metafizyczną zawartość powieści. Sam Nikołaj Bierdiajew [N. Berdjaev, Nicolas Berdiaeff] nazwał Dostojewskiego największym metafizykiem rosyjskim⁸ Dopiero ta perspektywa pozwala najpełniej odkryć pisarza jako „*wielkiego antropologa*”⁹, znawcę człowieka, penetratora *kosmosu* ludzkiego wnętrza. Zasadniczo Dostojewski nie stara się jak np. L. Tołstoj uchwycić procesów historiozofii, w których prawidła nieuchronnie wkomponowany jest byt ludzki. Interesuje go to, co w człowieku pierwotne, archetypiczne, co decyduje, że człowiek jest tym, kim jest. Jego oryginalna analiza antropologiczna, przekazana językiem artysty operującego kategoriami religijnymi, ma charakter pneumatologiczny¹⁰, czyli dotyczący także zagadnień duszy ludzkiej. To właśnie dusza ludzka jest tym subtelnym i właściwym *proscenium* akcji jego powieści, gdzie

³ M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1992, s. 13.

⁴ P.N. Evdokimov, *Gogol' e Dostoevskij ovvero la discesa agli inferi*, Edizioni Paoline, Roma 1978, s. 228.

⁵ M. Bachtin, *Dostoevskij...*, dz. cyt., 41 [tłum. na j. polski autora].

⁶ Por. G. Cristaldi, *Dostoevskij o la scommessa della fede*, Vita e Pensiero, Milano 1989, 41; J. Madaule, *Fedor Dostoevskij*, Borla editore, Torino 1965, 168, 174; P.N. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova Ed., Roma 1972, s. 95.

⁷ Por. N. Berdiaeff, *L'esprit de Dostoevskij*, dz. cyt., s. 27.

⁸ G. Riconda, *Introduzione*, w: N. Berdjaev, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo*, Mursia, Milano 1992, s. 29.

⁹ N. Berdjaev, *La rivelazione dell'uomo nell'opera di Dostoevskij*, w: AA.VV. *Il dramma della libertà*, La Casa di Matriona, Milano 1991, s. 124.

¹⁰ Por. Tenze, *L'esprit de Dostoevskij*, dz. cyt., s. 27.

w sposób genialny potrafią uchwycić i przedstawić niełatwy do opisanego moment intymnej relacji człowieka z Bogiem.

Antropologia posiadająca takie Bosko–ludzkie odniesienie jest właściwie literacką próbą odczytania duchowego *itinerarium* człowieka poszukującego ostatecznej racji swego istnienia. W tym celu pisarz zanurza się w przestrzeń wnętrza, w «*duszę duszy*», w *obnażoną* otchłań serca, jak to określa chrześcijańska mistyka na Wschodzie¹¹. Obszar ten określony jest przez pisarza jako *podziemie* (bohaterem *Notatek z podziemia* jest podmiot świadomościowy). Bardzo sugestywny obraz *podziemia* posłużył Dostojewskiemu do wyrażenia swych przemyśleń na temat tej części duszy ludzkiej, w której mają początek wszystkie motywy działania i postępowania, gdzie rodzą się decyzje wyborów pomiędzy dobrem a złem, skąd wypływają pragnienia, namiętności, potrzeby, iluzje, gdzie kształtuje się sens istnienia w ogólności. W swojej drobiazgowej analizie autor *Notatek z podziemia* dociera do złożonej struktury naszej podświadomości, gdzie trwa nieustanna śmiertelna batalia pomiędzy – jak to określa Dymitr Karamazow – biegunami „Madonny” i „Sodomy”¹². W tak spolaryzowanej strukturze duchowej tajemnicy nieprawości towarzyszy równie tajemniczy wysiłek „nakreślenia nowego horyzontu agatologicznego”¹³. *Podziemie* byłoby więc tą warstwą wnętrza ludzkiego, która jest najtrudniejsza do odkrycia, a dla pisarza stanowi obszar penetracji rdzenia życia psychicznego, duchowego i moralnego człowieka. Każdy bohater jego powieści jest nosicielem tej rzeczywistości spirytualnej.

2. Pojęcia «duszy» i «rosyjskiego ludu»

Gdybyśmy chcieli – jak to uczynił bliski ideowo Dostojewskiemu N. Bierdiajew – przedstawić «rosyjską duszę» w kategoriach przestrzennych, to należałoby porównać ją do rozległego obszaru bezkresnej Rosji, kraju po części europejskiego, po części zaś azjatyckiego. Olbrzymie połacie tego kraju stanowią odzwierciedlenie „geografii rosyjskiej duszy”. Dokonując za N. Bierdiajewem analogii pomiędzy «rosyjską duszą» a terytorium Rosji, odkrywamy istotne znamiona tejże duszy dającej się określić takimi kategoriami opisowymi jak nieuchwytność granic, bezmiar, napięcie nieskończoności. Dwa bieguny Wschodu i Zachodu, pomiędzy którymi ten kraj się rozpościera, określają

¹¹ Por. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Ed. Oientalia Christiana, Roma 1985, s. 86–87.

¹² Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 3, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1984, s. 133.

¹³ H. Brzoza, *Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą*, UMK, Toruń 1995, s. 163.

przede wszystkim bipolarny i permanentny antagonizm kulturowy i cywilizacyjny. Zastosowanie tej zależności do zilustrowania obrazu «rosyjskiej duszy» oznacza, że z jednej strony jest ona kontemplatywna, ascetyczno-monastyczna (Azja), z drugiej zaś strony obecny jest w niej element sił pogańskich i destrukcyjnych (Europa)¹⁴

«Rosyjska dusza» zawieszona pomiędzy tymi dwoma biegunami, pozostając nieustannie w wewnętrznym napięciu, jeśli nie odnajdzie równowagi i pokoju, niechybnie zostaje pochłonięta przez jedną z ekstremalnych sił. Tak więc, jeżeli przeważałby faktor ascetyczno-monastyczny, dokonuje się w niej absolutyzacja idei Boga bez pozostawienia miejsca dla idei człowieka. Mamy wtedy do czynienia z „unilateralnym monofizytyzmem” Z drugiej strony, jeżeli duszę rosyjską zdominuje siła dionizyjska, natychmiast rodzą się w niej idee nacjonalistyczne, rewolucyjne i rebelianckie¹⁵ N. Bierdiajew, który uczył się od Dostojewskiego pojmowania ducha rosyjskiego, stwierdza, że ta specyficzna *coincidentia oppositorum* czynnika apokaliptycznego i nihilistycznego, czyli w konsekwencji religijnego i ateistycznego, nie pozwala Rosjaninowi na trwałe osadzenie w kulturze czy w historii, nie pozwala na osiągnięcie szczęścia tu na ziemi. Przeciwnie, wywołuje w spolaryzowanej antynomicznie «rosyjskiej duszy» poczucie oczekiwania i pragnienie odnalezienia sił w innym życiu, „w nowej ziemi i w nowym niebie” Nawet nihilizm rosyjski, pojęty przez Dostojewskiego jako „zdeprawowany duch apokaliptyczny” paradoksalnie zmierza (w sposób negatywny) do tego celu¹⁶ Sam pisarz postrzega jednak ocalenie Rosjan w biegunie religijnym, mistycznym (biegun Azji)¹⁷

Literacką, spersonifikowaną ilustracją «rosyjskiej duszy» jest bohaterka *Idioty* – Nastasja Filipowna, o której Gania wyraża się, iż jest „to niestęchanie typowa Rosjanka”¹⁸ Balansuje ona pomiędzy przyciągającą, unicestwiającą siłą kupca Rogożyna a ocalającą i czystą miłością księcia Myszkina. Wspomniany już N. Bierdiajew podobnie obarcza «rosyjską duszę» desygnatem kobiecości. Przeniknięta współczuciem i mądrością, w syntonii z pierwiastkiem męskim staje się płodna i twórcza, jednak zdominowana przezeń gwałtem, zionie destrukcją i rozpaczą¹⁹ Nie inaczej dzieje się z Nastasją Filipowną, którą w ostat-

¹⁴ Por. N. Berdjaev, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, Mursia, Milano 1992, 48; G. Riconda, *Introduzione*, w: Tamże, s. 7.

¹⁵ Por. Tamże, s. 34.

¹⁶ Por. N. Berdiaeff, *L'esprit de Dostoievski*, Stock, Paris 1974, 16–19; Tenże, *L'idea russa...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁷ Por. *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini 1860–1881*, red. L. Dal Santo, Vallecchi, Firenze 1981, s. 47.

¹⁸ F. Dostojewski, *Idiota, Dzieła wybrane*, t. 2, tłum. Jerzy Jędrzejewicz, PIW, Warszawa 1984, s. 139.

¹⁹ Por. N. Berdjaev, *L'idea russa...*, dz. cyt., s. 34.

niej scenie powieści odnajdujemy na marach w domu – *grobie* Parfiana Rogożyna. Dostojewski piszący swe powieści w sposób ikonograficzny sięga tutaj do tradycji Kościoła wschodniego, gdzie prawda zmartwychwstania ukazywana i rozumiana jest z jednoczesnym zstąpieniem Chrystusa do piekieł. Imię Nastasja wywodzi się od greckiego *anastasis* – zmartwychwstanie, nazwisko zaś Baraszkowa jest pochodną od rosyjskiego słowa *baraszek* – baranek²⁰ Poprzez semantyczną analizę imienia wspomnianej bohaterki możemy wywnioskować, że «rosyjska dusza» odnajduje wyzwolenie z dualizmu i antynomii w odkupieńczej misji Baranka.

W przekonaniu Dostojewskiego najbliższej tej rzeczywistości soteriologicznej znajduje się «rosyjski lud». Autor *Wspomnień z domu umarłych* znał życie prostego ludu. Już jako dziecko spotykał cierpiącą biedotę w szpitalu, gdzie jego ojciec pracował jako lekarz. Jeśli wierzyć jednak W. Sołowjowowi, to jego poglądy na temat ludu wykrystalizowały się ostatecznie podczas zesłania na Syberię za przynależność do grupy rosyjskich fourierystów. To właśnie tam, żyjąc pośród katorżników, pisarz najpełniej zrozumiał „co mu zabrali najlepsi przedstawiciele inteligencji”, a mianowicie „wiarę w Boga i świadomość swojej grzeszności”²¹

R. Guardini, dla którego kwestia ludu stanowi kluczowe zagadnienie wprowadzające w rozumienie *świata religijnego* w twórczości Dostojewskiego, uważa, że pojęcie «lud rosyjski» posiada charakter pierwotny, esencjalny, w pewien sposób priorytetowy, że pisarz uczynił z niego wręcz „byt mityczny”²² Dzieje się tak dlatego, że każdy z przedstawicieli ludu, będąc ze swej natury *homo symbolicus*, łatwiej absorbuje treści religijne. Sprawności tej nabywa niejako sam przez się, przez swój własny sposób egzystowania, tak bardzo powiązany ze zjawiskami o charakterze elementarnym, takimi jak narodziny, cierpienie, śmierć, przez nieustanny kontakt z ziemią, słońcem, przyrodą, doświadczając cykliczności pór roku. Tak jak twarz człowieka objawia stan jego duszy, tak świat w sposób symboliczny komunikuje Boga. Przedstawiciel «rosyjskiego ludu» jest tym, który, znając „język symboliczny” natury, pozostaje w swym istnieniu „otwarty” na wymiar nadprzyrodzony. Żyjąc w bliskości świata stworzeń, intuicyjnie wyczuwa obecność i tajemnicę jego Stwórcy²³

²⁰ Por. E. Mikiciuk, „*Chrystus w grobie*” i rzeczywistość *anastasis*, „Znak” (10) 1999, s. 122–125.

²¹ Por. W. Sołowjow, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego 1881–1883, Mowa pierwsza*, tłum. J. Zychowicz, *Wybór pism*, t.3, W drodze, Poznań 1988, s. 136–137.

²² Por. R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij. Studi sulla fede*, Morcelliana, Brescia 1980, s. 13 n.

²³ Por. Tamże, s. 15n.

Niejednokrotnie zarzucano Dostojewskiemu idealizację tegoż «ludu». Rzeczywiście, w początkowym okresie swojej twórczości (przed zsyłką) opis *biednych i poniżonych* zabarwiony był dużą dozą sentymentalizmu. Po powrocie z katorgi Dostojewski pozbywa się łzawych opisów ludzkiej niedoli. Jeśli nawet przedstawiciel ludu ukazywany jest przez niego jako „niewolnik życia” podlegający wpływom namiętności, wywołujący przemoc, okrucieństwo, popadający w pijaństwo i inne nałogi, to ostatecznie jest w nim obecne dobro²⁴

Charakterystycznym wyróżnikiem ludu rosyjskiego, według Dostojewskiego, jest pokora i skrucha przed Bogiem. Nie znajdując tych cnót pośród inteligencji rosyjskiej niejednokrotnie poddawał ją ostrej krytyce. W przekonaniu pisarza bowiem, są to kategorie zasadniczo wpływające na jakość życia. Człowiek, który w swej pokorze żałuje za grzechy, jest ocalony, gdyż zdolny jest na dobrowolne przyjęcie cierpienia. Cierpienie zaaprobowane ze względu na miłość do stworzenia i Stwórcy, a nieprowadzące do rozpacz, posiada – w przekonaniu Dostojewskiego – moc zadośćuczynienia za popełnione grzechy. Tak pojęta ekspiacja prowadzi w konsekwencji do transformacji.

3. Tragizm istnienia obdarzonego wolności

Podążanie w kierunku przemiany duchowej wpisane jest jednak w długi proces wewnętrznych doświadczeń. Bohater Dostojewskiego jest w tym procesie tragiczny²⁵, przede wszystkim dlatego, że w jego życiu istnieje niewytłumaczalna obecność zła, którego – przynajmniej potencjalnie – nie można wykluczyć z egzystencji ludzkiej. Sama możliwość upadku w zło sprawia, że człowiek odnajduje swój los jako tragiczny. Zło jest czynnikiem dekomponującym i rozbijającym integralność struktury wnętrza ludzkiego. Chodzi tu o *rozdarcie* wewnętrzne, którego egzemplifikację odnajdujemy w obrazach psychopatologicznych zachowań niektórych postaci twórczości dostojewiańskiej. Już w mło-

²⁴ Por. Tamże, s. 14–15.

²⁵ O przynależności F. Dostojewskiego do grona twórców obdarzonych tak zwaną „wiedzą tragiczną” czy „świadomością tragiczną”, w sensie arystotelesowskiego pojmowania terminu „tragedia” (*mimesis*, forma dramatyczna, *katharsis*), przekonany jest na przykład K. Jaspers. Filozof usytuowuje twórczość pisarza na linii interpretowania tragiczności istnienia człowieka uobecnionej już w literaturze antycznej (Homer, Aj-schylos, Sofokles, Eurypides). Por. K. Jaspers, *O tragiczności*, w: Tenże, *Filkozofia egzystencji*, PIW, Warszawa 1989, 322–323. Z opinią Jaspersa zgodni są inni badacze: por. V. Ivanov, *Dostoevskij: Tragedia. Mito. Mistica*, il Mulino, Bologna 1994; A. Posacki, „Tragizm inicjacyjny” u F. Dostojewskiego według W. Iwanowa, *Forum Philosophicum*, t. 3, Kraków 1998, 111–131; A. Belyj, *La tragedia della creazione. Dostoevskij e Tolstoj*, Il Nuovo Areopago, 2(1987), s. 35.

dzieńczym utworze pisarza zatytułowanym *Sobowtór*²⁶ spotykamy bohatera, który jest *rozdwojony* na realnego i tego schizofrenicznie drugiego.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o przyczyny tragiczności istnienia, pisarz, jak już zauważyliśmy, odkrywa wewnętrzną dychotomię ludzkiego ducha. Według Dostojewskiego tylko w przestrzeni ducha możemy odnaleźć wy tłumaczenie jego tragiczności. Bierze ona początek w nieporządku wprowadzonym przez grzech pierworodny niweczający jedność struktury wewnętrznej czyli w utracie pierwotnej syntonii bytowej, którą człowiek był obdarzony przy stworzeniu.

W sytuacji *post peccatum* nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż problem zła w tej perspektywie antropologicznej jest nierozzerwalnie związany z zagadnieniem wolności. Przy jego określeniu pisarz rosyjski, ukształtowany w kulturze i tradycji Kościoła wschodniego, przyjmuje stanowisko Ojców greckich (Grzegorz z Nyssy). Wolność ma tu dwojaki charakter. Z jednej strony istnieje wolność otrzymana przez człowieka w Raju, nazwana *eleutheria*. Z drugiej strony, po grzechu pierworodnym człowiek doświadcza wolności określonej jako *proairesis*, w granicach której zdolny jest do dokonania wyboru między dobrem a złem²⁷

Podział ten koresponduje z augustyńskim pojmowaniem wolności, wyodrębniającym *libertas maior* (wolność chrześcijańską) i *libertas minor* (wolność naturalną)²⁸ Bardzo często bohater z powieści Dostojewskiego, powołany do pełnej wolności w wymiarze *eleutheria – libertas maior*, zamiast wybierać dobro, zamienia – w sposób absurdalny – wolność w samowolę, co prowadzi nieuchronnie do uwikłania w zło. To zaś pogłębia – w aspekcie ontologicznym – dezintegrację bytu ludzkiego, powodując bipolarne *rozwarstwienie* struktury duchowej na świętą i skażoną grzechem. W tak zarysowanej perspektywie, wewnętrzna dezintegracja, rozłam jedności pierwotnej człowieka manifestuje się przede wszystkim w obrębie życia moralnego podmiotu.

Przyczyny przemianowania wolności w samowolę autor *Braci Karamazow* dopatruje się w braku harmonii pomiędzy poziomami rozumu i serca (pojętego w sposób biblijny). Nie będąc fideistą jest przekonany, że odseparowanie inteligencji od miłości prowadzi w konsekwencji do przyjęcia logiki *Biesów*, powodującej bezduszne i destrukcyjne działanie człowieka niczym Lucyfera w *Piekle dantejskim*²⁹ Przy uwzględnieniu tych założeń, rozumiemy dlaczego tak zapalczywie sprzeciwia się każdej propozycji ateistycznej, obiecującej wyzwolenie z tragizmu, przy jednoczesnym ignorowaniu znaczenia miłości. Miłości, która

²⁶ F. Dostojewski, *Sobowtór, Dzieła wybrane*, t. 3, tłum. S. Pollak, PIW, Warszawa 1984.

²⁷ T. Špidlik, *La spiritualité dell'Oriente...*, dz. cyt., s. 91.

²⁸ Por. A. Trapé, *Agostino, Introduzione alla dottrina della grazia. Grazia e Liberté*, Città Nuova, Roma 1990, s. 68–98.

²⁹ Por. R. Guardini, *Il mondo religioso...*, dz. cyt., s. 265.

w swej pełni jest nieosiągalna bez wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną i nieśmiertelność. Pozwala to na wysnucie konkluzji, że tragizm egzystencji człowieka, odczuwany choćby na poziomie moralnym, związany jest tutaj ściśle z kontekstem religijnym.

4. Cierpienie miejscem oczyszczenia

Jak już wspomnieliśmy wcześniej, wizja człowieka u Dostojewskiego naznaczona jest tragizmem. Dzieje się też tak dlatego, że w jego spuściźnie prozatorskiej odnajdujemy obecność *katharsis*, niezbywalnego składnika tragedii greckiej. Tak jak Arystoteles w *Poetyce*³⁰, tak i Dostojewski wskazuje na nieuniknioność momentu katarctycznego w życiu człowieka. Nie wiąże go jednak wyłącznie z procesem uwalniania od nieuporządkowanych namiętności czy perfekcjonistycznymi zabiegami samodoskonalenia. W antropologii pisarza każda *katharsis* prowadzi do odkrycia i doświadczenia Boga–Człowieka, który jest w stanie – jako jedyny – wyzwolić człowieka z ciężących na nim antynomii i przeciwieństw. Ostatecznie więc tragizm człowieka u Dostojewskiego nie zawiera, wbrew pozorom, cech nihilizmu, katastrofizmu czy fatalizmu!

Autor ukazuje konieczność procesu *katharsis*, podczas którego cała struktura duchowa poprzez cierpienie poddaje się działaniu Boga pojętego jako miłość. Dostojewski podkreśla naturalną tendencję człowieka wpisaną w jego strukturę bytową, obecną również po grzechu pierworodnym i będącą wewnętrznym dynamizmem kierującym ku Bogu. W terminologii scholastycznej powiedzielibyśmy o *pragnieniu* osiągnięcia celu ostatecznego pojętego jako *obiectum inclinationis*, angażującego wszystkie władze struktury bytowej człowieka. Musi on jedynie zaaprobować wolnym aktem woli ten konieczny stan oczyszczenia, po chrześcijańsku *metanoi*, zmierzający do narodzenia się *człowieka nowego*. W tradycji bliskiej pisarzowi chodzi o człowieka przebóstwionego (*théosis*), *ikonę* Boga na ziemi, dziecko Boże, czyli tego, kto, angażując w cierpieniu „miłość czynną” (*eros*), zdobywa pełnię prawdy i wolności³¹. Ten dialektyczny ruch przechodzenia ze śmierci do życia, z ciemności do światła, zainicjowany jest w duchowości Dostojewskiego przez kategorię akt przebaczenia³².

W konsekwencji przyjęcia przebaczenia i udzielenia przebaczenia innym, człowiek pogodzony z sobą i z Bogiem, solidarny w losie z wszystkimi ludźmi (idea *braterstwa*), przezwycięża tragizm własnej egzystencji, wstępuje w stan

³⁰ Arystoteles, *Poetyka*, s. 1449 b.

³¹ Por. D. Jastrząb, *Doświadczenie ojcostwa na przykładzie „Braci Karamazow”*, „Życie duchowe”, 13(1998), s. 40 n.

³² Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., 350 n; Tenże, *Zbrodnia i kara, Dzieła wybrane*, t. 1, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, PIW, Warszawa 1984, s. 28–30;

określony przez Grzegorza z Nyssy jako *apatheia*. Jest to stan wolności pojęty jako niezależność ducha od *pathos*³³, czyli wzniesienie się ponad moce namiętności, ponad bunt i rozpacz inteligencji oddzielonej od sfery serca. Jak to nam uświadamiają losy Aloszy, starca Zosimy czy jego brata Markieła z *Braci Karamazow*, stan *apatheia* osiągalny jest jedynie dzięki doświadczeniu „miłości wlanej” (*agape*), tej zaś udzielić może człowiekowi tylko Bóg.

Chrystus – paradygmat antropologiczny

Nadrzędnym punktem odniesienia antropologicznej myśli pisarza i zasadniczym wypełnieniem treści struktury pierwotnej jego prozy jest Chrystus³⁴. Wszystkie postacie w powieściach Dostojewskiego pozostają w relacji z Chrystusem. Żaden z jego bohaterów nie jest wolny od konfrontacji z prawdą zawartą w Jego człowieczeństwie i bóstwie. Kiedy przeciwstawiają się Jego zbawczej mocy, niechybnie wikłają się w gąszczu pytań o zasadność śmierci, cierpienia, niesprawiedliwości. Kiedy jednak odkrywają w Nim jedyną drogę nadającą sens egzystencji ludzkiej, wtedy *wysławiają* niczym przeobrażony wewnętrznie Dymitr, swoją pieśń afirmacji i akceptacji rzeczywistości³⁵.

Chrystus Dostojewskiego to przede wszystkim Bóg–Człowiek kroczący pomiędzy ludźmi, zawsze gotowy do przebaczenia i obejmujący miłością każdą nędzę ludzką. To obraz Jezusa Brata ukrytego w milczeniu (*Legenda o Wielkim Inkwizytorze*), w maluczkich i ich ofierze życia (Sonia Marmieladowna w *Zbrodni i karze*), to Ten, który, zajmuje ostatnie miejsce, który jest wyśmiany i zaliczony do *Don Kichotów* (*Idiota*). To Ten, który obecny jest pośród dzieci (Markieł z *Braci Karamazow*), w radości życia (Dymitr Karamazow), to Ten, którego człowieczeństwo pozostaje zawsze paradygmatem zadaniem do naśladowania dla ludzi wszystkich czasów. Wydaje się, że najmocniej na wrażliwość pisarza oddziaływał aspekt kenotyczny tajemnicy Jezusa Chrystusa, całkowite upokorzenie, poniżenie i osamotnienie Boga–Człowieka, który nieustannie kocha i dostępny jest dla każdego, nawet najgorszego grzesznika³⁶.

³³ Por. J. Gad'th, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953, s. 62.

³⁴ Nawiązując do polifonicznej konstrukcji powieści Dostojewskiego, J. Catteau zwraca uwagę, iż pod zewnętrzną warstwą fabularną znajduje się ukryta struktura znaczeniowa, którą można by nazwać *pierwotną*. Spełnia ona funkcję przekaziciela przesłania („transmettre un message”), któremu podporządkowane są wszystkie wątki *polifonicznej* powieści pisarza. Owym przesłaniem struktury pierwotnej jest u Dostojewskiego osoba Jezusa Chrystusa. Por. J. Catteau, *La création littéraire chez Dostod'evskij*, Institut d'Etudes Slaves, Paris 1978, s. 427–433.

³⁵ Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 685–686.

³⁶ Por. D. Jastrząb, *Chrystus wobec ateizmu u F. Dostojewskiego*, *Pastores*, 7(2000), s. 80–81.

Antropologia Dostojewskiego odwołuje się więc do prawdy, że Chrystus jest jedynym ocaleniem człowieka z tragizmu doświadczania zła. Nie omijając bogactwa strony psychologicznej człowieka, pisarz odsyła czytelnika do płaszczyzny metafizycznej i religijnej, na której możemy odnaleźć odpowiedzi na tak zwane pytania pierwsze i odkryć subtelną więź pomiędzy człowiekiem a Tym, który powołuje go do istnienia i jest jego ostatecznym sensem. Dla pisarza Chrystus to Ten, który integruje, jednoczy i zbawia, który jest *Syntezą*³⁷ Dlatego antropologiczna myśl Dostojewskiego zawarta w jego obszernej spuściźnie artystycznej uchodzi za *chrześcijańską*³⁸

³⁷ *Dostoevskij inedito...*, dz. cyt., 94. O teandrycznym znaczeniu określenia *natura syntetyczna Chrystusa* pisze P. Evdokimov: por. P. Evdokimov, *Gogol' e Dostoevskij*, Roma 1978, s. 183–184.

³⁸ N. Berdjaev, *La rivelazione...*, dz. cyt., s. 144.