

Zofia Saszko

Filozoficzny podtekst konfliktów w "Braciach
Karamazow" F. M. Dostojewskiego

Krytycy niejednokrotnie podkreślali złożoność twórczości jednego z najwybitniejszych pisarzy rosyjskich, Fiodora Michajłowicza Dostojewskiego. O ile jednak krytyka rodzima rozpatrywała podtekst konfliktów jego powieści w warunkach społeczno-politycznych ówczesnego życia Rosji, to krytycy zachodni, patrzący na Dostojewskiego z pozycji innego kręgu kulturowego, widzieli w jego twórczości rzeczy ogólnoludzkie, ponadczasowe. Tak też interpretowali ostatnią wersję przewijającego się przez twórczość Dostojewskiego konfliktu między "prawdą serca" a "prawdą rozumu" zawartą w Braciach Karamazow /1880/. Dla ideologicznego zrozumienia utworu niezwykle ważny jest rozdział Wielki Inkwizytor, gdzie wyżej wymieniony konflikt przebiega między Inkwizytorem /nosobienie "prawdy rozumu" / a Chrystusem.

Inkwizytor — to nie jezuita, który kieruje się w życiu materialnymi korzyściami. On gorąco kocha ludzi, ale patrzy na XVI-wiekową historię ludzkości, widzi w niej jedynie cierpienie. Nie udało się zrealizować idei Chrystusa, chociaż powstała ona też z miłości do ludzi! Żeby uszczęśliwić ludzkość na ziemi, trzeba kierować się wyjącznie naturą człowieka, jego bytem fizycznym. Inkwizytor zaspokaja więc materialne potrzeby ludzi. Wszystko robi za cenę wolności człowieka, ona bowiem podlega za sobą cierpienie. Inkwizytor ukrywa jednak pewną tajemnicę, a mianowicie to, że nie wierzy w Boga i nieśmiertelność. Utrata zaś wiary w Boga doprowadzi do utraty ideału moralnego, kryteriów dobra i zła. I atelesta Inkwizytor tworzy ludziom iluzję szczęścia i nieśmiertelności, wiedząc, że prowadzi ich tylko na śmierć. W tym zawie-

ra się jego tragizm, słabość własnego programu socjalno-etycznego; lecz innego wyjścia nie ma.

Dla czego, mimo szlachetnych pryncypów pobudek /miłości do ludzi i pragnienia ich szczęścia na ziemi/, krytykuje się program Inkwizytora?

Dostojewski poszukiwał odpowiedzi na pytanie, jak połączyć humanizm z naturą człowieka, grzeszną, ciemną i egoistyczną. Widział oczywiście nierealność koncepcji życia idealisty Chrystusa, ale przeobraził go też program surowego realisty Inkwizytora. Jako punkt wyjścia Inkwizytor brał nie to, czym powinien i może stać się człowiek, nie jego możliwości, lecz realne dane - to, czym jest w rzeczywistości, w swoim codziennym, fizycznym bycie. Taka niska ocena człowieka wynikała z przekonania, że bez uproszczenia społecznego mechanizmu, bez poniżenia poziomu osobowości człowieka, bez despotyzmu wybranych i posłuszeństwa mas trudno na ziemi o harmonię. Dostojewski jednak nie mógł zadowolić się takim humanizmem, pomimo bowiem tej surowej prawdy istnieje jeszcze prawda moralna: Bóg i wiara człowieka w niego. Dla pisarza, jak podkreślał M. Bierdiajew, "człowiek - to mikrokosmos, centrum bytu, słońce, dookoła którego wszystko się obraca"^{1/} i nawet Bóg nie może z niego zrobić jakiegś bezosobowej śrutki w mechanizmie świata. Dlatego wszelkie nakazy, ograniczające wolność, traktował Dostojewski jako gwałt nad osobowością człowieka. Katonast w świecie Inkwizytora ludzkość stała się niewolnicą własnego dobrobytu. Nie ma tam wyższego ideału, bez którego nie może być jednoczenia się. Owo jednoczenie dokonuje się przymocą, z konieczności, nie zaś z potrzeby wewnętrznej.

Jeśli chodzi o ideę Chrystusa - jest ona piękna i wzniosła, jest najwyższą normą moralną /wolna wiarą/, ale osiągnąć to, co głosił Chrystus, jest prostemu człowiekowi trudno, jest to wódcz niemożliwe. Przekazania Chrystusa nawet w religii prawosławnej pozostają tylko słowami, nie ma praktycznego naśladowania jego nauki. Jakkolwiek Dostojewski tłumaczył, że to ideał przyszości /"to będzie, ale będzie po osiągnięciu celu, kiedy człowiek przekształci się zgodnie z prawami przyrody zgodnie w imię naturę"^{2/}, to jednak Chrystusa i sam pisarz chciał widzieć jako realną siłę, działającą w życiu, jako Boga siły i władzy.

Różnie się interpretowało ideologiczną wymowę Legendy o Wielkim Inkwizytorze. Niektórzy krytycy podkreślali, że jest ona

skierowana nie tylko przeciwko oficjalnemu katolicyzmowi, ale przeciw istniejącemu chrześcijaństwu w ogóle, ponieważ po rozpadzie na kościoły wschodni i zachodni odeszło ono od prawdziwego Chrystusa.^{3/} Główny zaś Bierdiajew natomiast twierdził, że w Legendzie Dostojewskiemu bardziej chodziło o socjalizm niż katolicyzm, sam zresztą pisarz bezbożny katolicyzm nazywał socjalizmem^{4/}. Socjalizm zaś pojmował nie jako system reform społecznych, i nie jako organizację społeczną, w której może być swoja prawda, ale jako nową religię idącą na zniwastowanie kapitalizmu i chrześcijaństwa - "Nowa idea taka: socjalizm i chrześcijaństwo, to antytezy"^{5/}.

S. Hesse sądził, że w Legendzie Dostojewski sformułował antychryścusową ideę wszelkiej utopii, zarówno teokratycznej jak i ateistycznej^{6/}. Ideał każdej utopii sprowadza się do zlikwidowania ekonomii, wolnej nauki i prawa jednostki /chleb, cud, autorytet - z uszerebia Chrystusa na pustyni/, w świecie - do zlikwidowania wolności człowieka.

Rozszerzając ideologiczno-filozoficzny wymiar Legendy na bohaterów-idee całej powieści, można powiedzieć, że jeśli wcale nie mówimy o poezjach Iwana jest Inkwizytor, tutaj jest nln sam Iwan, a także jego sobowtóry, diabeł i Sierdiakow, prawdę zaś Chrystusa przedstawia Zosima i Alosza. Zgodnie z polifonicznością struktury powieściowej światopogląd każdego z bohaterów został ukazany jako idea pełnoprawna i samodzielna. Brak moralizatorstwa, występującego w powieści homofonicznej, umożliwił więc ukazanie ideał przez zapis samowiedomości bohatera, który ją głosi. Takiej ideał, ukazanej w całości swej złożoności nie można jednoznacznie ani odrzucić, ani przyjąć.

Wydaje się jednak, że jakkolwiek każda prawda jest skomplikowana, ma swoje "za" i "przeciw", to kasahicki filozoficzny podtekst konfliktu między "prawdą serca" a "prawdą rozumu" leży niejako między tymi prawdami. Bowiem "prawdę rozumu" daje wiedza powstała na gruncie świata zjawiskowego i przyrodniczego, Bóg zaś i nieśmiertelna dusza, przedmiot wiary, nie mogą istnieć w świecie materialnym. Jest to światcie rzeczy samych w sobie. Zatem przedmiotem wiary jest prawda Objawienia. Okazuje się, że każda prawda ma swoje kryteria, stosowane tylko do niej samej. Konflikt zaczyna się wówczas, gdy kryteria świata skończonego stosujemy do świata abstrakcyjnego, gdy chcemy rozum logiczny i "matematycznie" przekonać przez wiarę, podczas gdy ma ona charakter mistyczny.

Taka interpretacja Dostojewskiego wykazuje pewną bliźnięć z poglą-
dami Kanta. Kant twierdził, że podłożem konfliktów też i antyter-
kryje się w iluzji rozumu, który stwarza złoczyństwo tam, gdzie
jej nie ma i rodzi sprzeczność między dwiema prawdami. Wyjście
się widział w kategoriach imperatywu, który jest postulatem ro-
zumu praktycznego, głosem moralności, zmieniającym życie uczucia.
Dostojewski zaś, u którego metafizyka nie jest absolutystyczna,
lecz konkretna, przedstawia idee czystego rozumu w rzeczywistości,
w działaniu i wyjście człowieka z tego odwiecznego konfliktu wi-
dzi w czynnej miłości, która jest najwyższym stopniem dobra. Jak-
kolwiek M. Bachtin twierdzi, że polifonia dotyczy również rozwią-
zania konfliktu /właściwie brak rozwiązania⁷/, to wydaje się, że
przy filozoficznych rozważaniach warto naszkicować to wyjście,
tym bardziej, że w wypowiedziach monologicznych, w listach, Za-
pisach i Dziennikach Dostojewski wyrażnie wypowiedział się za
prawdą Chrystusa, która nieodłączną wiąże się z wolnością.

Zagadnienie wolności jest centralnym problemem w filozofii
egzystencjalnej. Jeśli egzystencjalistami nazwać wszystkich tych,
którzy z egzystencji człowieka czynili ośrodek filozofii i przez
jej pryzmat patrzyli na świat, to był nim i Dostojewski. Można
włać mówić o podobnym stawianiu problemów i ich rozwiązywaniu
w egzystencjalizmie i filozofii Dostojewskiego.

Kierkegaard, Dostojewski i Pascal utrzymywali, iż rozum jest
beznadziejny w poznaniu prawd ostatecznych; prawdy Chrystusa są zna-
ne tylko sercu, które ma swój porządek niedostępny rozumowi;
tragizm ludzkiej egzystencji polegający na swoistym dylemacie
"albo - albo": człowiek musi optować za skończonością /wybiera
nicność/ lub za wiecznością /skazuje siebie na wieczność/; pośred-
niej drogi nie ma, jest przeskok /egzystencjalizm ateistyczny/.
Egzystencjalizm ateiczny przejawia się przede wszystkim w filo-
zofii Irena. Odrzucając wiarę w Boga, odrzuca on i niesmiertel-
ność. Pozostaje mu życie w swym kształcie elementarnym. Zatem
egzystencja jako byt świadomy jest faktem pierwotnym, poprzedza
esencję. Wraz z upadkiem Boga upadają również wszelkie wartości
aprioryczne, nie ma zakazów i nakazów, wszystko jest dozwolone.
Człowiek jest wolny, gdyż nic nie znajduje ani poza sobą, ani
w sobie, na czym mógłby się oprzeć. Człowiek jest skazany na wol-
ność. Musi decydować sam, a decyzje jego są brzemienne w skutkach,

bowiem nadają dopiero sens istnieniu, człowiek będzie tym, czym
sam siebie uczyni, Fal więc wolność staje się przekleństwem, tra-
gedią, ciężarem, którego ludzie chcą nie pozbylić się, żeby tylko
tós decydował i odpowiadał za nich. Fal rozumie wolność Inkwisy-
tor. Zupewnie inna wolność jest w Chrystusie - budująca, utwier-
dzająca obraz człowieka w wieczności. Prawdziwa jednak wolność
jest zawsze wolnością dobra i zła - w tym właśnie jej tragedia.
Nie można utwierdzić jedynie dobra, bowiem wyższe dobro jest
złem, które zabija wolność, ale wolność ginie i wówczas, gdy
opomunie ją zło. Mimo to tylko przez wolność powinna prowadzić
do harmonii, bowiem jedynie wolność równa człowieka z absolutem,
z Bogiem.

Wolność jest symbolem duchowej wielkości człowieka, zatem zło,
które jest nieodłączne od wolności, powinno prowadzić do odkupie-
nia. A taką rolę ma tylko cierpienie i czynna miłość. Nie chcąc
włać pozbać człowieka wartości najcenniejszej, wolności, Dosto-
jewski przyjął Boga i wolną wiarę w niego jako wyjście najbar-
dziej godne człowieka.

Przypisy

1. N. Bierdiajew, Miroszostercenieje Dostojewskiego, Praha 1923, s. 35.
2. P. Dostojewski, Zapisana tetrad za 1880-1881 god /w:/ Nie-
izdannyj Dostojewskij, "Nanka", Moskwa 1971, s. 174.
3. W. Kiriopin, Mir i lico w tworzenstwie Dostojewskiego /w:/ Mas-
tierostwo russkich klasisikow, "Sovietickij Pisatel", Mos-
kwa 1969, s. 291-292.
4. N. Bierdiajew, op. cit., s. 208.
5. P. Dostojewski, Pisma, t. IV, Moskwa 1959, s. 298.
6. S. Hesse, Walka utopii i autonomii dobra w światopoglądzie
P. Dostojewskiego i W. Sołowjowa /w:/ "Studia s filozo-
fii kultury", PWN, Warszawa 1968, s. 107-119.
7. M. Bachtin, Problemy poetyki Dostojewskiego, PIV, Warszawa
1970.