

DOROTA JEWDOKIMOW

DOBRO JAKO KATEGORIA ETYCZNA I ONTOLOGICZNA W TWÓRCZOŚCI FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

ABSTRACT. Jewdokimow Dorota, *Dobro jako kategoria etyczna i ontologiczna w twórczości Fiodora Dostojewskiego* [The concept of the good as ethical and ontological category in Dostoyevsky's oeuvre] edited by D. Jewdokimow – „Człowiek i Społeczeństwo”, vol. XXXV, iss. 2, Poznań 2013, pp. 427-439. Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-2670-3. ISSN 0239-3271.

The question of the good and the evil in Dostoyevsky's work has been repeatedly analysed and examined from different research perspectives, often giving contrary results. Such rich and diverse studies of his writings is an interesting subject in itself. The academic work by Leo Zander and Siergiusz Hessen concentrates particularly on issues of the good from readings of Dostoyevsky. Both scholars in their examination derived the concept of the good from the idea of God, according to the principle of "Good from God", thereby establishing a direct dependence on religion and ethics. Ethics without religion, outside God, inside its own structure is becoming impossible and is morphing into deadly ethics of willfulness. The emergence of the concept of the good from a divine being establishes a dependence on ethics from ontology, ontology precedes ethics. These studies are the starting point for further reflections on the matter of independent ethics and even universal explanations of Dostoyevsky's creativeness which incorporates the possibility of exceeding moral relativism.

Dorota Jewdokimow, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Instytut Kulturoznawstwa, Zakład Semiotyki Kultury, ul. Szamarzewskiego 89a, 60-568 Poznań, Poland.

Lew Szestow w swej klasycznej pracy poświęconej twórczości Fiodora Dostojewskiego pisał: „Dostojewski nie umiał, zupełnie nie umiał posługiwać się jasnymi barwami”¹. Jednakże, w świetle późniejszych, dokonanych przez autora przytoczonej frazy, odczytań prozy rosyjskiego pisarza, wydobywających z niej światło i optymizm chrześcijański², możemy stwierdzić, że Dostojewski umiał posługiwać się jasnymi barwami, ale czytelnik nie zawsze umiał i umie je dostrzec. Na pierwszym planie świata wykreowane-

¹ L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000, s. 84.

² Por. D. Jewdokimow, *Między wolnością a koniecznością. Dostojewski w oczach Szestowa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2006, nr 1(13), s. 143-160.

go przez pisarza jawią się nam różnorodne postaci zła, małe „biesy” i okrutne demony, natomiast w tle ich szalonej ekspresji nikną, lekko zaznaczone jedynie, postaci dobra. Jak zauważa Henryk Paprocki, „większość badaczy Dostojewskiego, a także zdecydowana większość jego czytelników, ciągle kojarzy Dostojewskiego wyłącznie z problematyką zła i z pesymistyczną wizją rzeczywistości”³. Dzieje się tak wbrew intencji samego pisarza, którego ostatecznym celem było stworzenie postaci będącej ucieleśnieniem dobra, co wyraził bezpośrednio, pisząc w liście do Majkowa o swoich planach dotyczących powieści *Idiota*: „stworzyć potężną, pozytywną postać świętego”⁴. Książę Myszkim, bohater stanowiący realizację zamierzeń Dostojewskiego, ponosi klęskę w konfrontacji ze światem, dla którego dobro jest formą „zidiocenia”. Ten ponury obraz rzeczywistości, zawarty w najmroczniejszej powieści Dostojewskiego, będącej, zgodnie z określeniem Sergiusza Fudela, „księgą łez nad światem wyrzekającym się Chrystusa”⁵, daje powód, by zwątpić w obecność dobra w twórczości Dostojewskiego. Jednakże właśnie owo zwątpienie stawia nas w jednym rzędzie z tymi bohaterami powieści *Idiota*, którzy odwracają się od dobra, dostrzegając w nim oznakę słabości, z tymi, którzy w pokorze widzą brak godności. W ten sposób wpadamy w zastawioną na nas pułapkę, „wciągającą czytelnika w moralną odpowiedzialność”⁶. Zasadzkę będącą metodą „wychowania” czytelnika przez Dostojewskiego, która polega na tym, by „nie dawać [czytelnikowi] żadnej moralnej wyższości nad mylącymi się i zanadto pochopnie sądzącymi bohaterami”⁷.

Problem dobra i zła w powieściach Dostojewskiego był wielokrotnie poddawany analizie, rozpatrywany z różnych perspektyw badawczych, dających niejednokrotnie sprzeczne ze sobą wyniki. Próby wyjaśnienia sensów zawartych w powieściach tego twórcy mnożą się, powodując, że słowo autorskie, jeśli takowe w powieści polifonicznej istnieje, ginie w gąszczu interpretacji. Bogaty i różnorodny materiał wtórny narosły wokół twórczości rosyjskiego pisarza sam w sobie staje się interesującym przedmiotem badań. Zatem, miast generować kolejne odczytania powieści Dostojewskiego, początkowo skupię się na wybranych, podejmujących zaznaczoną wyżej problematykę dobra w dziele Dostojewskiego, odczytaniach już istniejących.

³ H. Paprocki, *Posłowie tłumacza. Nad brzegiem otchłani*, [w:] M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 128.

⁴ Fragment listu do A.N. Majkowa z 25 marca 1870 roku, [w:] F. Dostojewski, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 277.

⁵ *Ibidem*, s. 109.

⁶ R. Belknap, *The Genesis of the Brothers Karamazov*, Evanston 1990; R.F. Miller, *Brothers Karamazov: The Worlds of the Novel*, New York 1992.

⁷ О. Меерсон, *Библиейские интертексты у Достоевского*, „Достоевский и мировая культура” 1999, no. 12, s. 42 (jeśli nie zaznaczono inaczej, przekład własny – D.J.)

Odczytania te staną się punktem wyjścia dla dalszych rozważań nad kwestią etyki niezależnej, a dalej uniwersalnej wymowy twórczości Rosjanina i zawartej w niej możliwości przekroczenia relatywizmu wartości.

Wśród opracowań dzieł literackich Dostojewskiego, który w opinii Emila Ciorana „najdalej posunął się w analizie człowieka, potrafił wykorzystać zło i dobro”⁸, można odnaleźć pracę już w tytule odnoszącą się bezpośrednio do problematyki dobra. Jest nią książka autorstwa Lwa Zandera *Tajemnica dobra*⁹. Problematyka ta podejmowana była również przez Sergiusza Hessena w tekstach: *Tragedia dobra w „Braciach Karamazow” Dostojewskiego*¹⁰ oraz *Walka utopii i autonomii dobra w światopoglądzie Dostojewskiego i Włodzimierza Sotłowjowa*¹¹. Obaj autorzy dostrzegają w osobie Dostojewskiego przede wszystkim filozofa i z tej perspektywy przyglądają się jego twórczości, stanowiącej względnie spójny system światopoglądowy, wyłożony nie w formie traktatu, ale w postaci obrazów literackich. W centrum tego światopoglądu sytuowana jest idea nieśmiertelności, nadrzędna Boska zasada integrująca i określająca byt oraz wszelkie wartości. Jak pisze sam Dostojewski: „Bez wyższej idei nie może istnieć ani człowiek, ani naród. A na ziemi jest tylko jedna wyższa idea – a mianowicie idea nieśmiertelności duszy ludzkiej, gdyż wszystkie pozostałe «wyższe idee», którymi może żyć człowiek, jedynie z niej wynikają”¹². Idea ta stanowi główne ogniwo filozofii wyłożonej w powieściach Fiodora Dostojewskiego. W swych rozważaniach zarówno Lew Zander, jak i Sergiusz Hessen idee dobra w dziełach pisarza wyprowadzają z idei Boga, zgodnie z zasadą „Dobro od Boga”. Ustanawiają tym samym bezpośrednią relację zależności etyki i religii. Etyka poza religią, poza Bogiem, w ramach tego systemu jest niemożliwa lub przekształca się w morderczą etykę samowoli. Wyprowadzenie idei dobra z bytu boskiego ustanawia zależność etyki od ontologii, ontologia poprzedza etykę.

Analizując problem dobra w powieściach Dostojewskiego, Sergiusz Hessen odnosi się do specyfiki duchowości chrześcijańskiego Wschodu, rozwijającej się w kontekście rosyjskim, dla której ścieżka poznania Boga jest ścieżką apofatyczną, poznaniem przez niewiedzę. Bóg stanowi tu byt, do którego w żaden sposób nie odnoszą się kategorie ziemskie. Opierając swe analizy w głównej mierze na powieści *Bracia Karamazow*, Hessen napisze: „Królestwo Boże wyniesione jest najwyraźniej ponad tragiczne sprzeczności ziem-

⁸ *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa 1999, s. 59.

⁹ Л.А. Зандер, *Тайна добра*, Frankfurt am Main 1960.

¹⁰ С. Гессен, *Трагедия добра в „Братьях Карамазовых”*, „Современные записки” 1928, № 35.

¹¹ S. Hessen, *Utopia i autonomia dobra u Dostojewskiego i Sotłowjowa*, [w:] idem, *Studia z filozofii kultury*, wybór i przypisy A. Walicki, Warszawa 1968.

¹² Cyt. za: M. Bierdiajew, op. cit., s. 57.

skiego istnienia. Będąc źródłem i podstawą dobra, samo bytuje ponad dobrem, w sferze nie znającej tragicznej sprzeczności, która w ziemskim istnieniu sprawia, iż dobro jest zawsze sprzężone ze złem¹³. Stwierdzenie pozytywne, mieszczące się w ramach teologii pozytywnej: „Bóg jest dobrem”, będzie odrzucone przez teologię negatywną, dla której wszelkie mające ziemski rodowód określenia natury Boskiej pozostają nieadekwatne wobec niej. Zgodnie z tym: dobro jest od Boga, lecz Bóg nie jest dobrem, Bóg, będąc ponadbytem, jest również ponaddobrem. „O ile teologia negatywna, określająca absolut jako ponadbyt, odcina się od wszelkiego panteizmu pojmującego absolut jako pełnię bytu (wszechbyt), to określenie absolutu jako ponaddobra godzi swym ostrzem w optymizm, który utożsamiając absolut z pełnią dobra, musi w ten lub inny sposób negować realność zła¹⁴. Utożsamienie absolutu z pełnią dobra sprowadza zło do jej braku, efektu niedoskonałości. Absolut jako „ponadbyt” i „ponaddobro”, będący „poza dobrem i złem”, pozostaje jednocześnie w relacji pozytywnej z tym, co względne, oraz z antynomią dobra i zła. Jak twierdzi Hessen, „dobro nie ulega unicestwieniu (*Vernichtung*) w swej odmienności od zła, zostaje tylko zniesione (*Aufhebung*) w swej ograniczoności i pomniejszeniu, zachowane natomiast w swej prawdzie¹⁵. Dostojewski – zgodnie z rekonstruowaną tu interpretacją – nie zgadza się na optymizm teodycei odrzucającej realność zła i brnącej w jego rozumowe uzasadnienie. Odrzuca również wszelką zależność dobra od wiedzy, ustanawiającą przymus i negującą wolność człowieka. „Otóż tej właśnie zależności dobra od wiedzy przeciwstawia Dostojewski w *Braciach Karamazow* twierdzenie, iż «dobro jest od Boga»¹⁶. Dobro wywodzi się z zasady absolutnej, co chroni jego autonomię i strzeże je przed przekształceniem w samowolę, która cechuje postawę nadczłowieka, zniewolonego obsesją własnej mocy, ignorującego prawo do swobody innych. Dobro wynikające z Boskiej zasady nie narusza w żaden sposób wolności człowieka; występując poza porządek wiedzy, który zniewala przymusem dowodu, lokuje się w porządku wiary, całkowicie opartym na wolnym wyborze. „Pokusa autorytetu”, dająca błogą wolność od wyboru i przemieniająca ludzkość w posłuszny, bezwolny tłum, występuje przeciw Boskiemu porządkowi i jako taka musi być odrzucona. Jak pisze Hessen, „Zasada absolutna jest nie tylko poza dobrem, ale też poza wiedzą, i wiara w nią, będąca źródłem dobra, powinna być wolna od przymusu, jaki pociąga za sobą wiedza¹⁷. „Dobro jako konieczna konsekwencja wynikająca z istnienia Boga i nie-

¹³ S. Hessen, op. cit., s. 123.

¹⁴ Ibidem, s. 124.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 128.

¹⁷ Ibidem.

śmiertelności duszy byłoby dobrem wymuszonym, podczas gdy powinno ono z wolnego wyboru człowieka zamieszkać w jego sercu”¹⁸. Dobro występuje tu w postaci właściwości serca, czynnej miłości bliźniego prowadzącej do Boga, właściwości autonomicznej wobec poznania i wobec rozumu. Centralna pozycja serca¹⁹, która ustalona zostaje w formułowanej w powieściach Dostojewskiego antropologii, powoduje, że największym grzechem, a zarazem nieszczęściem będzie brak miłości (ros. уныние – *unyńije*) Martwota serca, jak przekonuje Hessen, stanowi formę niewiary: „jest to stan, gdy dusza traci wiarę w zbawienną siłę samego dobra, tkwiącego w Bogu i działającego w świecie tylko za pośrednictwem wolnej woli człowieka”²⁰.

Autonomia dobra, odnajdywana przez Hessena w opisie literackim Dostojewskiego, przejawiająca się głównie w jego niezależności od wiedzy, zostaje pogłębiona w interpretacji twórczości pisarza dokonanej przez Lwa Zandera, dla którego dobro, dane od Boga, jest niezależne również od samej woli człowieka. Dobro pozostaje aktywną zasadą, której moc działania może przejawiać się także poza intencją ludzką. Zdaniem filozofa „podstawą dobra jest nie dyrektywa woli, ale samo dobro, dobro samo w sobie, dobro istniejące realnie, do uczestnictwa w którym wola powinna dążyć”²¹. Twierdzenie to ustala bezpośrednią więź etyki z religią w dziełach Dostojewskiego, wyrażoną w najbardziej znanej i najczęściej analizowanej frazie: „jeśli Boga nie ma, wszystko dozwolone”. Na pierwszy rzut oka losy bohaterów powieści Dostojewskiego zdają się dowodzić konieczności istnienia Boga, wynikającej z przekonania, że nie wszystko dozwolone („nie wszystko dozwolone, zatem Bóg jest”). W takim ujęciu problemu ontologia – istnienie Boga – wynika z etyki. Formuła ta przekształca się w dowód istnienia Boga, dowód pragmatyczno-intuicyjny Dostojewskiego, oparty na przedstawieniu praktycznych konsekwencji przyjęcia bądź odrzucenia istnienia Boga. Odrzucając Boga, odrzuca się jednocześnie prawo moralne przez niego dane, relatywizuje się ostateczną wartość, jaką pozostaje życie ludzkie, czego skrajną konsekwencją będzie zbrodnia. Jak powie Iwan Karamazow, „Jeśli Boga nie ma, wszystko dozwolone”. Morderstwo staje się słuszne, gdy ma prowadzić do osiągnięcia wyznaczonego celu. Wolno zabić starą, marną lichwiarkę, gdy jej pieniądze pozwolą zrealizować ambicje młodego, wartościowego człowieka, ginącego w ubóstwie. Śmierć zepsutego lubieżnika staje się słuszna ze względu na społeczną bezużyteczność jego osoby. Odrzucenie wiary w Boga wiąże się ze skrajnym immoralizmem, toteż „trzeba,

¹⁸ Ibidem, s. 129.

¹⁹ Por. D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. F.M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Poznań 2009.

²⁰ S. Hessen, op. cit., s. 130.

²¹ Л.А. Зандер, *Тайна добра*, Frankfurt am Main 1960, s. 14.

żeby był”. Tak w skrócie można przedstawić przekształcenie formuły Iwana Karamazowa w argument potwierdzający konieczność wiary.

Jednak argument ten przeczy wcześniejszym ustaleniom dotyczącym absolutnej autonomii dobra, gdyż dobro staje się tutaj koniecznością; uzyskujemy dowód istnienia Boga i pozostaje nam jedynie podporządkować się tej prawdzie. Nie odnajduje ona również pełnego potwierdzenia w fabule powieści, gdyż, jak wskazuje Zander, ani Raskolnikow, ani Smierdiakow, przekonawszy się o tym, że nie wszystko dozwolone, nie zaczynają wierzyć w Boga. Smierdiakow wiesza się, gdy życie okazuje się nie do zniesienia, a wiara w Boga nie do przyjęcia, natomiast Raskolnikow, już po wyznaniu swych czynów i po procesie, będąc na katordze, wciąż nie pojmuje swej winy. Przyczyny swego niepowodzenia upatruje w słabości charakteru, w tym, że nie okazał się Napoleonem.

Dowodząc niezależności dobra od rozumu w twórczości Dostojewskiego, Zander przeciwstawia poglądy autora *Biesów* autonomicznej etyce imperatywu kategorycznego Kanta: „U Kanta istnienie Boga jest postulatem świadomości moralnej; zaś podstawą tej ostatniej pozostaje rozum bądź, ściślej, jego powszechność, dzięki której jego maksymami mogą i powinny kierować się wszystkie rozumne stworzenia, jeśli chcą istnieć bez wzajemnej szkody i zniszczenia. W konsekwencji tego ostateczną, przyjętą przez filozofię religijną, prawdą Kanta nie jest wiara (jako potwierdzenie realności Boga i żywa z Nim więź), ale tylko świadomość rozumności tej wiary, to jest zatwierdzenie jej logicznej zgodności z odpowiednimi przesłankami świadomości moralnej”²².

Dalej Zander przekonuje: „Jeśli Kant mówi: powinniśmy myśleć Boga istniejącym, dlatego że nasz rozum uczy nas, że nie wszystko dozwolone, to Dostojewski zapewnia: jest Bóg – jest i cnota; nie ma Boga – wszystko dozwolone; tak jak nie posiadamy możliwości upewnienia się w obiektywnej prawdziwości lub kłamliwości twierdzenia «wszystko dozwolone», tak i nasza wiara nie może być zależna od naszej świadomości moralnej. [...] podstawą dobra może być tylko samo Dobro. Jeżeli cnota zależy od wiary, a wiara jest *danym*, to dobro może istnieć tylko przy obecności Tego, Kto *daje* wiarę”²³.

W przytoczonych powyżej fragmentach *Tajemnicy dobra* myśl Lwa Zandera zbiega się z wcześniej prezentowanymi ustaleniami Sergiusza Hessena, dotyczącymi niezależności dobra od wszelkiej wiedzy, która przekonując – zniewala. Podstawą etyki w twórczości Dostojewskiego, zgodnie z dwiema przedstawionymi interpretacjami, jest ontologia. Obaj autorzy dostrzegają

²² Ibidem, s. 16.

²³ Ibidem.

w twórczości rosyjskiego pisarza nierozzerwalny związek etyki z religią, co nie jest sądem ani bezpodstawnym, ani odosobnionym. Twórczość Dostojewskiego pozostaje ściśle powiązana z problematyką podejmowaną w czasach mu współczesnych, kiedy to refleksja ogniskowała się w sposób szczególny wokół kwestii odwiecznego konfliktu wiedzy i wiary, światopoglądu naukowego i religijnego. Autor *Idioty* stawia dwa podstawowe, charakterystyczne dla swoich czasów, pytania o charakterze metaetycznym: czy możliwa jest moralność poza wiarą oraz czy nauka może dać podstawy moralności. Na oba pytania powieści pisarza odpowiadają przecząco. Owe odpowiedzi w najbardziej bezpośredni sposób padają w notatkach do *Biesów*, na tak zwanych *Fantastycznych stronicach*, gdzie Książę, identyfikowany jako pierwowzór postaci Stawrogina, w rozmowie z Szatowem kreśli wizję świata, w którym nauka wykorzeni chrześcijaństwo:

„Jeśli możliwości nauki, na przykład, okażą się niedostateczne dla wyżywienia i ciasno będzie żyć, wówczas niemowlęta będą wyrzucać do wychodka bądź je zjadać. [...]

– Jeśli pokarmu będzie zbyt mało i żadną nauką nie zdobędziesz ni jedzenia, ni opału, a liczba ludzi zwiększy się, wówczas trzeba zatrzymać rozmnażanie. Nauka mówi: Nie jesteś winien, że natura tak to urządziła, i przede wszystkim instynkt samozachowawczy jest na pierwszym planie, tak więc palić niemowlęta. Oto moralność nauki. [...] Niech pan spojrzy tylko, co będzie dalej i czy Europa zniesie takie zaludnienie bez pożywienia i opału? I czy nauka przyjdzie w czas z pomocą, jeśli nawet mogłaby pomóc? Palenie niemowląt stanie się rutyną, gdyż **wszystkie zasady moralne zawarte w człowieku, zdany jedynie na własne siły, są umowne**. Dzikus Ameryki Północnej zdziera włosy brata, my zaś tymczasem uważamy to za odrażające (choć być może czynimy bezmiar nie mniejszych obrzydliwości, nie dostrzegając tego i uważając to za cnoty). Teraz zauważcie: Jeżeli wierzycie, że chrześcijaństwo jest koniecznością i *podarunkiem*, miłością bożą do człowieczeństwa, jakiego sam człowiek nie osiągnąłby; jeżeli wierzycie, że człowiek już od kolebki pozostawał w *bezpośrednim* związku z bogiem, będącym początkowo objawieniem, później cudem pojawienia się Chrystusa; wreszcie jeżeli wierzycie, że człowiek sam przez się, zdany na własne siły zginąłby jeden i że zatem trzeba wierzyć, iż bóg pozostaje w bezpośredniej relacji z człowiekiem – to wówczas, oddawszy się chrześcijaństwu, wy nigdy nie pogodzicie się z odczuciem spalania niemowląt. Zatem jest to całkowicie inna moralność. Oznacza to, że jedynie chrześcijaństwo zawiera w sobie żywą wodę i może doprowadzić człowieka do żywych źródeł życia i zbawić go od rozkładu. Bez chrześcijaństwa zaś człowieczeństwo ulegnie rozkładowi i zginie.

Chrześcijaństwo przeciwnie zaś uczy: tj. daje swoją moralność i każe wierzyć, że to naturalna moralność, jedyna, że nie ma umownych zasad moralnych i jest ona dana od Boga w formie miłości”²⁴.

²⁴ Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, т. XI, Ленинград 1974, s. 181-182.

Przytoczony fragment dotyka licznych problemów istotnych nie tylko z perspektywy konkretnego momentu dziejowego, z perspektywy współczesności Dostojewskiego. Przyglądając się bliżej tej wypowiedzi, odnajdziemy w niej wiele, niekiedy sprzecznych wobec siebie intuicji, co można uzasadnić tym, że stanowiła ona jedynie rezultat wstępnych przemyśleń autora. Choć warto tu zauważyć, że wewnętrzna sprzeczność wypowiedzi, niejednoznaczność przekazu, zmuszająca czytelnika do określenia własnej pozycji, jest dość często spotykana w powieściach Dostojewskiego. Śledząc bieg myśli, zarejestrowany w cytowanym tekście, po pierwsze odnajdujemy opis zjawiska określanego dziś mianem sekularyzacji, zjawiska wygasania religii, wyjaśnianego wpływem rozwoju światopoglądu racjonalistycznego. Sekularyzacja w takim ujęciu bierze swój początek w ideach oświecenia, które zakładały, że „racjonalizm uczynił główne poglądy Kościoła mało wiarygodnymi dla nowoczesnych społeczeństw, rozwiewając pozostałości opartych na przesądach dogmatów w Europie Zachodniej”²⁵.

Po drugie, odnajdujemy próbę dowodzenia racjonalności wiary, określenia jej jako niezbędnego i koniecznego warunku przetrwania ludzkości. Etyka chrześcijańska jawi się jako jedyna etyka chroniąca ludzkość przed przemocą oraz chaosem i w tym sensie stanowi konieczność. Ta racjonalna argumentacja, która zaznacza się niewątpliwie w notatkach pisarza, zastąpiona zostaje dalej ideą moralności chrześcijańskiej wpisanej w naturalny porządek wszechświata. Odpowiada to w pełni wykładni dzieła zaproponowanej przez Zandera: „Chrześcijaństwo przeciwnie zaś uczy: tj. daje swoją moralność i każe wierzyć, że to naturalna moralność, jedyna, że nie ma umownych zasad moralnych i jest ona dana od boga w formie miłości. Wreszcie, że człowiek nie jest w stanie zbawić sam siebie, a jest zbawiony poprzez objawienie, a następnie przez Chrystusa, tj. bezpośrednią ingerencją Boga w życie ludzkie – innymi słowy: w obu przypadkach poprzez cud”²⁶. Źródłem etyki nie może być nauka, nie może być sam człowiek, jedynym źródłem etyki pozostaje źródło ponadludzkie – Bóg chrześcijański.

W analizowanym fragmencie Dostojewski rozważa kwestie istotne dla swojej epoki: problem moralności wspartej jedynie na podstawie światopoglądu naukowego i pozbawionej fundamentu religijnego, sygnalizuje również kwestię istotną dla naszych czasów: problem moralności w świecie wielokulturowym, zagadnienie relatywizmu kulturowego. Jego intuicja pisarska dotyka aporii tkwiącej w jego własnej wykładni moralności naturalnej, a wobec tego powszechnie obowiązującej. Autonomia, a zatem również ponadkulturowość wartości dobra stoi w sprzeczności z pluralizmem kulturowym, róż-

²⁵ P. Morris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, przeł. R. Babińska, Kraków 2006, s. 33.

²⁶ Ф.М. Достоевский, *op. cit.*, s. 182.

norodnością kultur, definiowanych najogólniej jako zbiór norm i wartości. Pisarz dostrzega różnice w postrzeganiu „cnoty” przez „dzikusa Ameryki Północnej” oraz mieszkańców Europy. Rozważając daną kwestię w kontekście zbawienia, zmuszeni jesteśmy postawić pytanie, z którym chrześcijaństwo zmagало się wiele lat, pytanie o to, czy „dzikus Ameryki Północnej” może być zbawiony.

W świetle współczesnych badań nauk o kulturze już samo zastosowanie przez Dostojewskiego sformułowania „dzikus” wydaje się archaiczne; również stanowiąca punkt centralny rozważań pisarza idea nienaruszalnego i koniecznego związku między religią i moralnością chwieje się w konfrontacji ze współczesnością, wykraczającą poza porządek europocentryczny i chrystocentryczny. Nowy paradygmat badań kulturowych, którego podstawą pozostaje polifoniczny obraz świata, wskazuje na niejednolite ujęcie samego pojęcia Boga w różnych tradycjach religijnych, co uniemożliwia uznanie wizji wyprowadzonej z dzieł Dostojewskiego, wizji opartej na chrześcijańskim światopoglądzie, za uniwersalną. Również teza o bezpośrednim i niepodważalnym związku etyki i religii wymaga namysłu. Andrzej Flis, weryfikując poglądy Dostojewskiego w ramach perspektywy socjologicznej, przytacza słowa Leszka Kołakowskiego: „Nie jest wykluczone, jak przekonują antropologowie, że idee teologiczne nie muszą być nośnikami wierzeń moralnych, jako że w rozmaitych religiach archaicznych bogowie wcale nie są wzorami dobrego prowadzenia się dla ludzi”²⁷. Normy i wartości wielu kultur nie odnajdują swego religijnego usankcjonowania, lecz opierają się na tradycji, zatem mają charakter umowny, co pozostaje w sprzeczności z modelem wyprowadzonym z lektury rosyjskiego pisarza przez interpretatorów oraz z przekonaniem samego Dostojewskiego. W świetle tych rozstrzygnięć związek etyki z religią zostaje zachwiany, jeśli nie zerwany. Jeśli w świecie wielokulturowym źródłem etyki przestaje być Bóg chrześcijański, w ramach samej kultury europejskiej dokonuje się próby określenia tego źródła poza religią, a także poza nauką – w samym człowieku właśnie. Przykładem mogą być tu rozważania Wojciecha Kalagi, którego zdaniem etyka może być wyprowadzona z nebularnej struktury człowieka, zawierającego w sobie część inną, wobec którego jest zobowiązany²⁸. W tej koncepcji, podobnie jak w zrekonstruowanej na podstawie interpretacji Hessena i Zandera koncepcji Dostojewskiego, ontologia poprzedza etykę, lecz tu ma pozareligijne podstawy.

W ramach myśli europejskiej próby odnalezienia podstaw etyki niezależnej, autonomicznej wobec koncepcji Boga podejmowane były między

²⁷ Cyt. za: A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa*, Kraków 2001, s. 32.

²⁸ W. Kalaga, *Obowiązek Innego. Trzeci*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004, s. 41-65.

innymi na gruncie filozofii egzystencjalnej, szczególnie przez egzystencjalistów-ateistów, paradoksalnie odwołujących się w swych rozważaniach do myśli Dostojewskiego, a raczej do myśli jego bohaterów, zadających pytanie o to, czy człowiek niewierzący będzie z konieczności człowiekiem nieetycznym. Udzielenia odpowiedzi na to pytanie podejmuje się Jean-Paul Sartre w swym tekście *Egzystencjalizm jest humanizmem*, w którym bezpośrednio nawiązuje do literatury Dostojewskiego. Zgodnie z wykładnią francuskiego filozofa „Egzystencjalizm stwierdza, iż jest to bardzo kłopotliwe, że Bóg nie istnieje, gdyż wraz z nim zanika cała możliwość odnalezienia wartości w świecie idei. Nie może już istnieć dobro *a priori*, gdyż nie ma świadomości nieskończonej i doskonałej, która by je pomyślała. Nigdzie nie jest napisane, że dobro istnieje, że trzeba być uczciwym, że nie należy kłamać, ponieważ poruszamy się wyłącznie na płaszczyźnie, gdzie istnieją tylko ludzie. Dostojewski napisał «Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone». To właśnie jest punktem wyjścia dla egzystencjalistów. W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia”²⁹. Ów brak oparcia nakłada na człowieka odpowiedzialność za swe czyny oraz podejmowane wybory, czyni go totalnie wolnym, niczemu niepodporządkowanym, a jednocześnie skazanym jedynie na własne, niemające żadnego uzasadnienia wybory. Podejmowane przez jednostkę decyzje są jednocześnie decyzjami podejmowanymi za całą ludzkość, gdyż – według Sartre’a – „W istocie każdy nasz czyn, poprzez który stwarzamy w sobie człowieka według własnej woli, pociąga jednocześnie za sobą stworzenie wzoru człowieka takiego, jakim według nas być powinien. Wybrać byt ten lub inny to znaczy afirmować jednocześnie wartość tego, co wybieramy, gdyż nie możemy nigdy wybrać zła. Wybieramy zawsze dobro, a to, co jest dobre dla nas, musi być także dobre dla wszystkich”³⁰. Jedynym uzasadnieniem dobra staje się w takim wypadku wybór jednostki. Taki wybór, angażujący całą ludzkość, czyniący z jednostki jedyne prawo dawcę, staje się źródłem niepokoju zrodzonego z poczucia odpowiedzialności. W sytuacji wyboru człowiek, zgodnie z przekonaniem Sartre’a, znajduje się w stanie zupełnego osamotnienia i braku wsparcia, zostaje pozbawiony poczucia bezpieczeństwa, jakie daje wiara w istnienie Boga: „...jeżeli Bóg nie istnieje, nie widzimy przed sobą wartości czy nakazów, które usprawiedliwiłyby nasze postępowanie. Tak więc nie mamy ani poza sobą, ani przed sobą w dziedzinie wyższych wartości potwierdzenia czy usprawiedliwienia. Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”³¹. Ostatnie słowa Sartre’a sugerują,

²⁹ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 37-38.

³⁰ Ibidem, s. 29-30.

³¹ Ibidem, s. 38-39.

że Bóg jest dla człowieka wierzącego usprawiedliwieniem, zdejmującym z niego ciężar odpowiedzialności za podejmowane czyny, znoszącym obowiązek samodzielnego wyboru poprzez wyznaczenie pewnych i nienaruszalnych norm. Takie rozumienie wiary stoi w oczywistej sprzeczności z antropologią biblijną, która stanowi podstawę kreacji bohaterów powieści Dostojewskiego, antropologii uznającej wolną wolę za jedną z centralnych cech człowieka i odrzucającej zasadę wiernego wypełniania „zakonu”. Sartre zdaje się w tym miejscu swego wywodu mylić wiarę, że Bóg jest, opartą na całkowitym zaufaniu, z wiedzą, że Bóg jest, która, jak zaznaczone było wcześniej, stanowi narzędzie przymusu i zniewolenia, naruszające wolność wpisaną w podstawy antropologii chrześcijańskiej. Takie rozumienie chrześcijaństwa odpowiadałoby jego zniewalającej formie skonstruowanej przez Wielkiego Inkwizytora z opowieści Iwana Karamazowa, postaci filantropa chcącego uchronić ludzi przed daną im wolnością.

Autonomizm etyczny proklamowany przez Sartre’a, tworzącego swą koncepcję w odwołaniu do słynnej maksymy Iwana Karamazowa, przeciwstawiony jest heteronomizmowi etycznemu, odnajdowanemu w dziele rosyjskiego pisarza przez Hessena oraz Zandera, heteronomizmowi, który zakłada, że źródło norm etycznych leży poza samym podmiotem, a jest nim Bóg. Opierając się na tak skonstruowanym, upraszczającym przeciwstawieniu, winniśmy utożsamić autonomizm etyczny z etyką ateistyczną, natomiast heteronomizm etyczny z etyką religijną, zapominając przy tym, jak zaznacza Tadeusz Styczeń, „że istota boska stanowić może najwyższą z możliwych gwarancję autonomii podmiotu”³². Owo schematyczne przeciwstawienie ma swoje źródło w przekonaniu, że autonomizm głosi „wewnętrzną autonomię działającego podmiotu, jego niezależność w stosunku do wszelkich czynników zewnętrznych, mogących naruszyć jego samostanowienie o sobie. Zagrożenie dla tej autonomii upatrywano zwłaszcza w instancjach pretendujących do pełnienia funkcji autorytetu prawodawczego. Istota boska uważana jest za najwyższy z możliwych autorytetów w tym względzie. Czyż nie stanowi ona dlatego największego z możliwych zagrożeń dla autonomii podmiotu działania?”³³.

Doktryna egzystencjalizmu, w wydaniu Sartre’a, zakłada „moralność czynu i zaangażowania się”³⁴; odrzucając zarzut skrajnego subiektywizmu, poszukuje on tego, co powszechne, i odnajduje to w „doli ludzkiej”, przez którą rozumie „sumę ograniczeń apriorycznie określających podstawową sytuację człowieka we wszechświecie”³⁵. Według autora *Mdłości* nie istnieje

³² T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 33.

³³ Ibidem.

³⁴ J.-P. Sartre, op. cit., s. 58.

³⁵ Ibidem, s. 62.

żadna moralność powszechna, jak tego chciał między innymi Kant, każdy sam dokonuje wyboru własnej moralności, sam tworzy wartości. Punktem wyjścia podejmowanego aktu wyboru, który dokonuje się w „dobrej wierze”, będzie wolność: „...jeżeli człowiek raz pojął, iż to on sam stwarza wartości, może odtąd pragnąć tylko jednego: wolności jako podstawy wszelkich innych wartości. To znaczy, że człowiek pragnie wolności w oderwaniu. Po prostu wszystkie czyny ludzi dobrej wiary oznaczają ostatecznie poszukiwanie wolności jako takiej”³⁶. Dochodzi tu do absolutyzacji wolności, staje się ona wartością nadrzędną, podporządkowującą wszystkie pozostałe, co narusza bezpośrednio projekt etyki niezależnej, gdyż dobrem będzie tylko to, co ma swe uzasadnienie w wolności – dobro staje się zależne od wolności. Ponadto, zgodnie z hasłem „egzystencja poprzedza esencję”, jedynie pełen zaangażowania czyn uzasadniony wolnością własną i innego tworzy rzeczywistość, zatem „autonomia lub niezależność podmiotu działania moralnego” poprzedzać będzie sam podmiot; etyka, autonomizm etyki będzie poprzedzał ontologię.

Tak zbudowana etyka może stać się początkiem snu Raskolnikowa, w którym ludzkość została zaatakowana przez dziwną chorobę, czyniącą wszystkich przekonanymi o racji swoich wyborów. W śnie tym „nigdy, nigdy ludzie nie poczytywali sobie za tak mądrych i niezachwianych w prawdzie [...]. Nigdy nie mieli swych wyroków, swych wniosków naukowych, swych przekonań moralnych i wierzeń za tak niezbite. [...] Wszyscy byli w rozterce i nie pojmowali się nawzajem, każdy sądził, że w nim jednym tkwi prawda i dręczył się patrząc na innych, bił się w piersi, płakał i zalaamywał ręce. Nie wiedzieli, kogo i jak sądzić, nie umieli uzgodnić, co należy uznawać za zło, a co za dobro. Nie wiedzieli, kogo oskarżać, kogo usprawiedliwiać”³⁷. Wiara we własną wolność i tworzone przez nią wartości stoi przed ryzykiem pożarcia cudzej wolności. Będąc w pełni zaangażowanym w tworzone przez siebie wartości, trudno, wbrew przekonaniom Sartre’a, uznać cudzą wolność. Tak rozumiana etyka nie chroni przed relatywizmem, ani tym bardziej przed przemocą. Dostojewski wyraźnie pokazywał, do czego może prowadzić przyjęcie założenia, że źródłem etyki jest sam człowiek. Powróćmy tu do cytowanego już wcześniej fragmentu *Fantastycznej stronicy*, pochodzącej z notatek do *Biesów*, gdzie jeden z bohaterów zapewnia: „...wszystkie zasady moralne zawarte w człowieku, zdany jedynie na własne siły, są umowne”³⁸.

Twórczość Dostojewskiego, z jej problematyką samowystarczalności jednostki w akcie stanowienia norm etycznych usytuowaną w samym cen-

³⁶ Ibidem, s. 73.

³⁷ F.M. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. C. Jastrzębiec-Kozłowski, Londyn 1992, s. 498.

³⁸ Ф.М. Достоевский, op. cit., s. 177.

trum, odnosi się bezpośrednio do zagadnień współczesnej humanistyki i określa tym samym swą nieustającą aktualność³⁹. Powieści Rosjanina ukazują proces przekraczania przez jednostkę kolejnych etapów, które różnią się sposobem ujmowania źródła zbawienia i źródła etyki jednocześnie, etapów określonych przez Richarda Rorty'ego jako: religia, filozofia i literatura⁴⁰. Bohater Dostojewskiego, wyrzekłszy się Boga, nie odnajduje również oparcia w wiedzy, co czyni go samotnym i zdanym na siebie samego jedynie, pogrąża się w „śnie Raskolnikowa”. Rozwiązaniem w powieści Dostojewskiego staje się cud. Cud niebędący jednak aktem przemocy siły wyższej wobec człowieka, ale aktem otwarcia woli ludzkiej na wolę Boską, momentem ich doskonałego współdziałania, synergii. Jak zapewnia Lew Zander, „W żaden sposób nie znosi to i nie niszczy duchowej aktywności i odpowiedzialności człowieka, lecz tylko potwierdza, że religia stanowi relację dwustronną; re-ligio jest «więzią», nie tylko człowieka z Bogiem, ale i Boga z człowiekiem. Podobnie do wszystkich więzi dwustronnych zależna pozostaje od obu stron i z tego powodu nie może być zrealizowana w świadomości tylko jednej z nich...”⁴¹.

³⁹ Poruszając problematykę współczesności, Dostojewski nie daje jednak odpowiedzi na wszystkie stawiane przez nią pytania, nie rozwiązuje w pełni i w sposób ostateczny jej problemów, czego przykładem będzie nierozstrzygnięty problem etyki chrześcijańskiej w warunkach pluralizmu religijnego, którego to problemu Dostojewski, obdarzony niezwykłą przenikliwością, był w pełni świadom.

⁴⁰ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 147-154.

⁴¹ Л.А. Зандер, op. cit., s. 28.