

Iwona M. Perkowska

Natura człowieka w twórczości Dostojewskiego

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 18, 103-114

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

U ŹRÓDEŁ EGZYSTENCJALIZMU

Iwona M. Perkowska
Uniwersytet Łódzki

NATURA CZŁOWIEKA W TWÓRCZOŚCI DOSTOJEWSKIEGO

Artykuł ten stanowi próbę rekonstrukcji przekonań Fiodora Dostojewskiego dotyczących natury człowieka. Na temat opinii pisarza o naturze ludzkiej istnieją różne i wzajemnie wykluczające się poglądy. Świadczy to o trudnościach tkwiących immanentnie w twórczości Dostojewskiego oraz o pewnej zwodniczości jego myśli. Najbardziej wątpliwa wydaje się teza Andrzeja Walickiego, który twierdzi, że:

[...] antropologia Dostojewskiego bliska jest w istocie rzeczy doktrynie Rousseau, głoszącej, iż człowiek jest „z natury” dobry¹.

Twierdzeniu Walickiego najdobitniej przeczą *Notatki z podziemia*, gdzie Dostojewski ustami swego bohatera wykrzykuje o odwiecznej niemoralności człowieka. W opowiadaniu bez trudu odnaleźć można takie oto pytanie: jeśli człowiek jest dobry z natury, to czemu jego dobroć tak rzadko się przejawia? Gdyby pisarz był przekonany co do dobrego rdzenia ludzkiej natury, zapewne z łatwością potrafiłby wykreować pozytywnego bohatera, który oprócz szlachetnej i chwalebnej postawy, byłby jeszcze człowiekiem z krwi i kości. Jak wiemy, zamiar taki, mimo szczerych wysiłków pisarza, nie bardzo się udał. Nie polemizowałby Dostojewski ponadto tak zażarcie z socjalistami, którzy zdawali się wierzyć w to właśnie, że człowiek jest dobry z natury. Nie udowadniałby im na wszelkie możliwe sposoby, że nieprawdą jest, iż to warunki zewnętrzne wypaczają człowieka. Oraz, co za tym idzie, zmiana zewnętrznych uwarunkowań ekonomiczno-społecznych nie przekształca istoty ludzkiej. W *Braciach Karamazow* Dostojewski pisze, że:

¹ A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 204.

[...] człowiek słaby jest i podły oraz że wiecznie występny i wiecznie niewdzięczny².

Słabość i występność stanowią dość zasadniczy element kondycji ludzkiej. Pisarz mówił już o tym w *Notatkach z podziemia*:

[...] największa [...] wada [człowieka] – to stała ustawiczna niemoralność³.

Blizsze prawdy zatem wydać się może stanowisko Czesława Miłosza, który twierdzi, że:

[Dostojewski] nade wszystko jednak, nadaje sens wielkiemu sporowi o niewinność człowieka, od czasów Jana Jakuba Rousseau, przechylając szalę na rzecz wizji tragicznej⁴.

Przyjęcie założenia o pierwotnej, niespaczonej naturze człowieka, jak chciałby Walicki, poniekąd wyklucza ofiarę Chrystusa – czyniąc ją nieużyteczną. Dostojewski daleki był od lekceważącego stosunku do Syna Bożego. Ponadto o słuszności opinii Miłosza świadczy to, że bohaterowie Dostojewskiego nazbyt łatwo schodzą z właściwej drogi, by człowiek – taki, jakim go rosyjski pisarz widzi – mógł zbyt wysoko mniemać o sobie. Wśród znawców myśli rosyjskiego pisarza panuje przekonanie, że nie sposób myśleć o jego twórczości inaczej niż jako o sztuce odzwierciedlającej głębokie, pierwotne i nieodwracalne skażenia człowieka grzechem pierworodnym. Skutkiem owego skażenia jest cierpienie, które zarazem stanowi element współkonstituujący człowieczeństwo. Człowiek niezdolny do odczuwania cierpienia nie jest w pełni człowiekiem i nie ma szans na dokonanie postępu w rozwoju duchowym.

Dostojewskiego interesowało prawdziwe oblicze człowieka, dlatego odszedł od tradycyjnych prób rozstrzygnięcia kwestii natury ludzkiej. Przekonanie o dobrych bądź złych korzeniach ludzkości jest fałszywą symplikacją, co trafnie zauważa Henryk Paprocki:

Antropologia filozoficzna często ucieka się do wizerunku człowieka idealnego, który nie istnieje w rzeczywistości, a więc jest pełna obłudy i zakłamania, jest rodzajem utopii pocieszającej szamocące się istoty ludzkie⁵.

Dostojewski zgadza się, iż nie można orzekać o naturze człowieka, mając do dyspozycji tylko dwie – w dodatku dysjunktywne – kategorie. Przyjmując

² F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, t. 1, Puls Publications, Londyn-Warszawa 1993, s. 289 i 286.

³ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, Puls Publications, Londyn-Warszawa 1992, s. 27.

⁴ Cz. Miłosz, *Źródła leżą w zachodniej Europie. Czesław Miłosz odpowiada na pytania Zbigniewa Podgórcza*, „Literatura na Świecie”, marzec 1983, nr 3 (140), s. 12.

⁵ H. Paprocki, *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 1997, s. 6.

jedną z nich, musimy bowiem zarazem tak „przykroić” człowieka, by do tej wybranej kategorii w całości pasował. Stąd tak łatwo o fałszywą jednostronność uzyskanego obrazu. Zdaniem Paprockiego, Fiodor Dostojewski przekracza ograniczoną perspektywę nakazującą postrzeganie natury ludzkiej wyłącznie jako dobrej albo złej. Rosyjski pisarz za najważniejszą kategorię uznaje bowiem piękno. Jak twierdzi Bierdiajew:

Nie znał on [Dostojewski – I. M. P.] nic wyższego od piękna, które jest najwyższym wyrazem ontologicznej perfekcji⁶.

W jego antropologii jest to pojęcie fundamentalne. Pełni ono funkcję metafizyczną, etyczną i estetyczną. Według Paprockiego:

Piękno etyczne, tożsame z pięknem estetycznym, staje się pięknem eschatologicznym i dlatego „piękno zbawi świat”, ponieważ piękno weryfikuje dobro. Piękno i dobro są jednością. Oznacza to jedność etyki, estetyki i religii. Piękno jest normą i bez piękna ludzkość nie może istnieć⁷.

Piękno jest zatem tożsame z Prawdą i Dobrem. Nigdy nie wolno piękna umieszczać tylko w obszarze estetyki, stamtąd bowiem nie wydobędziemy głębi i pełni piękna. Estetyka zatrzymuje się na tym, co powierzchowne i pozorne. Gdy ograniczymy bytowanie piękna do obszaru estetyki, szybko znajdziemy się w podziemiu, czyli w rejonie pozoru i ułudy. A piękno jest przecież przede wszystkim jakością metafizyczną. Dopiero z owej pierwotnej metafizycznej istności wyłania się przestrzeń dla etyki i estetyki⁸. Jak twierdzi Paprocki:

W antropologii więc normą piękna może być jedynie świętość jako fundament etyki⁹.

Człowiek aktem swej woli musi potwierdzić, że to właśnie świętość, a nie co innego obrał za normę piękna¹⁰. Dostojewski doskonale zadaje sobie sprawę, że bywa i nieświęte piękno. Przykład stanowi Nastazja Filipowna z *Idioty*. Jej piękno pociąga, ale i niszczy tych, którzy za nim podążyli.

⁶ N. Berdyaev, *Dostoevsky*, Meridian Books, New York 1957, s. 59.

⁷ H. Paprocki, *op. cit.*, s. 27.

⁸ Jak pisze Igor Wołgin: „Niezespólona z pięknem etyka grozi swojemu adeptowi samoza-gładą”. I. Wołgin, *Na skraju otchłani. Dostojewski a dwór carski*, tłum. M. Kotowska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 191. Piękno to boski, absolutny wymiar wartości. Etyka to ułomne ludzkie rozumienie tychże.

⁹ H. Paprocki, *op. cit.*, s. 27.

¹⁰ „Piękno nie wiąże się automatycznie z dobrem, nie ma pomiędzy nimi naturalnego, niezależnego od człowieka, związku. Autor *Biesów* przekraczał tutaj estetyczno-moralną utopię romantyzmu. To nie «piękno zbawi świat», ale przeciwnie: człowiek ma obowiązek uratować piękno w świecie, wiążąc je swymi czynami ze sferą moralności. Takie jest jedno z jego dziejowych zadań”. M. Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Seria: Idee w Rosji, Śląsk, Katowice 1996, s. 35.

Piękno Nastasji przeznaczone jest do oglądu zmysłowego. Będąc tylko fizyczne, podszywa się pod metafizyczną jakość. Ułomne odbicie piękna ludzi siebie i innych. Miast prowadzić w kierunku, z którego wywodzi się prawdziwe Piękno, sprowadza na złą drogę. Choć jego blask uwodzi, jest to tylko zwodzenie obietnicą prawdy, której w nim nie znajdziemy¹¹. Piękno Nastasji nie jest odbiciem *sacrum*. Niesie światu destrukcję i chaos, a Dostojewski wierzył za *Pismem*, że to, co Dobre, przynieść musi dobre owoce. Podążanie za pozornym – tylko estetycznym – pięknem, zdaniem pisarza, prowadzi ku tragedii.

Rdzeń ludzkiej natury jest metafizyczny. Niepoznawalny. Dostojewski nieraz powtarzał, że człowiek jest zagadką. Jeśli człowiek jest zagadką, to jednoznaczne przypisanie mu natury dobrej albo złej jest trywialnym uproszczeniem, uczynieniem jej pojęcia sprawą niemalże dziecinnie łatwą. Jednakże jeśli człowiek naprawdę jest zagadką, to nierozwiązywalną. Człowiek dopóty będzie „niewyjaśnialny”, dopóki uchroni wolność, czyli ten element, który umożliwi mu utrzymanie takiego statusu¹². Dostojewski nie może opowiedzieć się za jednoznacznym rozstrzygnięciem sporu o naturę człowieka, która zatem – jego zdaniem – nie jest ani pierwotnie dobra, ani zła. Nie może się opowiedzieć za którąś z tych koncepcji, ponieważ dobro i zło są wtórne wobec pierwotnie przynależnej człowiekowi wolności. Obydwie te jakości wynikają ze sposobu, w jaki człowiek swą wolność wykorzystuje. Kierując się wolnością, człowiek może zwrócić się ku Bogu i będzie to droga wiodąca do dobra. Może jednak od Boga się odwrócić, zwracając się ku samemu sobie. Pominięcie Boga, odejście od Niego jest, zdaniem pisarza, przyczyną zaistnienia zła. W człowieku i przez człowieka zło ulega konkretyzacji. Jest pochodną dokonanych wyborów. Substancjalizacja zła dokonuje się dzięki naszemu przyzwoleniu. Nie należy zatem zgadzać się z opinią Zernova, który twierdzi, jakoby Dostojewski doszedł do konkluzji, iż zarówno dobro, jak i zło mają swe źródło na zewnątrz istoty ludzkiej¹³. Naszym zdaniem,

¹¹ „Potwierdzenie moralnej ambiwalencji piękna, jego swoistej bierności w oczekiwaniu na etyczne dopełnienie znajdujemy w *Biesach*. Piotr Wierchowienki [...] mówi: „Kocham piękno! Jestem nihilistą ale kocham piękno. Czyż nihilistom nie wolno kochać piękna?” Piękno stanowi zatem nie tylko siłę soteriologiczną, ale i moralnie obojętny przedmiot kontemplacji. W tej samej powieści, inny demoniczny bohater, Stawrogin, przedstawiony jest jako niezwykle piękna, aż nieludzko i nienaturalnie, postać”. *Ibidem*.

¹² Dostojewski pisze: „cała bowiem sprawa człowieka w gruncie rzeczy do tego chyba tylko się sprowadza, żeby człowiek co chwila sam sobie dowodził, iż jest człowiekiem, a nie sztyflem!”, F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, s. 29.

¹³ Patrz N. Zernov, *Three Russian Prophets. Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, S.C.M. Press, London 1944, s. 88. Praca ta budzi wątpliwości jeszcze pod innymi względami. Autor twierdzi np., że nie ma dowodów, iż Dostojewski znał pisma Marksa, podczas gdy pisarz w *Dzienniku* wspomina nazwisko niemieckiego filozofa. Pominięty zostaje nacjonalizm Dostojewskiego, co więcej Zernov twierdzi, że pisarz był tej cechy zupełnie pozbawiony i „kochał Europę” – patrz *ibidem*, s. 97.

można tak powiedzieć jedynie o Bogu, czyli sile sprawczej dobra. Bóg jest transcendentny, ale i zarazem immanentny, podczas gdy zło istnieje w sposób zależny wyłącznie od czynów i postaw człowieka. Człowiek nie zapośrednicza swymi poczynaniami zła istniejącego obiektywnie na zewnątrz, po to, by owo zło mogło się przejawić. Zło wypływa z dokonanego przez człowieka wyboru. I dopiero wtedy – *post factum* działań ludzkich – zyskuje podstawy ontyczne. Diabeł nie jest niczym więcej, jak tylko wytworem chorej wyobraźni Iwana Karamazowa. Choć Dostojewski wydaje się czasami ocierać o manicheizm, nie przydaje on jednakże istnienia złym siłom, bytującym niezależnie i poza człowiekiem¹⁴.

Przyjęcie założenia, że wolność jest jakością fundamentalną, musi znosić wszelkie roszczenia co do istnienia jakichkolwiek predeterminacji¹⁵. Stanowisko Dostojewskiego w sposób jednoznaczny – co wcale nie znaczy, że uprawniony – kieruje uwagę na zawartą w *Religii w obrębie samego rozumu* Kantowską wizję natury ludzkiej¹⁶. Nawet zdając sobie sprawę z tego, jak bardzo interpretacja taka obrazilaby Dostojewskiego, wprost nie można oprzeć się wrażeniu, że rosyjski pisarz podąża drogą wytyczoną już wcześniej przez królewieckiego filozofa. Obydwoj zakładają nieistnienie

¹⁴ Wydaje się, że bliższa prawdy jest koncepcja Bohdana Urbankowskiego: „Tu chcielibyśmy wskazać rzecz najważniejszą: metafizyczny dualizm myśli Dostojewskiego. Dualizm ten nie polega na rozbiću na fałe i części, ma on raczej wymiar etyczny. Wydaje się, iż według teorii Dostojewskiego świat tworzy pewną jedność: materię prześwieconą życiem. Czegoś zupełnie martwego pomyśleć się tu nie da, jak i nie da się pomyśleć czegoś zupełnie materialnego. Życie bowiem jest duchowością, jest przenikającą wszystko siłą. Świadcząc o tym, zarówno rozsiane po stronicach «Braci Karamazow» uwagi starca Zosimy, iż każda trawka – choć nie ma rozumu – ma w sobie tajemnicę Boga (i dlatego, znając swoją drogę, może rosnąć), jak i zdziwienie Myszki, że ktoś może przechodzić obok drzewa nie czując radości, tzn. nie czując tego, iż przyroda zachowała tajemniczą jedność z Bogiem. A jednak jest to jedność częściowa, świat odpadając od Boga tracił swą doskonałość, teraz opanowany jest przez siły złe, szatańskie. Gdzieś na dnie mistycyzmu Dostojewskiego jakby się czaił manicheizm. Siła będąca dobrem została na skutek odłączenia niejako rozszepconia, jest nadal jedna – ale część jej opanowana została przez zło. Ten właśnie, nie genetyczny, lecz synchroniczny dualizm, w którym zło jest wyraźnie przeciwstawione dobru (nie jest tylko jego częścią, jego niepełnością lub brakiem), utrudniać będzie Dostojewskiemu do końca uzyskanie jedności systemu”. B. Urbankowski, *Dostojewski – dramat humanizmów*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1978, s. 182–183.

¹⁵ Nieuchronnie przychodzi nam na myśl podobna opinia Kanta, który pisze: „Kiedy zatem mówimy: człowiek jest z natury dobry, albo z natury zły, oznacza to tylko tyle: człowiek, ogólnie jako człowiek, posiada w sobie jakąś (niemożliwą do zbadania przez nas) pierwotną podstawę umożliwiającą przyjmowanie dobrych albo złych (sprzecznych z prawem) maksym, przez to wyraża się równocześnie własność jego gatunku. [...] Pierwsza podstawa umożliwiająca przyjmowanie naszych maksym musi leżeć zawsze w wolnej woli”. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 41–42.

¹⁶ Możliwe jest jeszcze bardziej narzucającym się skojarzeniem się relacja Dostojewski a filozofia egzystencjalna, jest to temat dość dobrze znany i opisany w literaturze przedmiotu.

zarówno negatywnych, jak i pozytywnych predeterminacji, jako że musiałyby to wykluczać albo zdecydowanie ograniczać wolność. Zarazem jednak obydwaj twierdzą, że człowiek ma silną inklinację do czynienia naturalnych skłonności „ostatecznym motywem determinującym” postępowanie. Bez wątpienia, biorąc pod uwagę wypowiedzi Dostojewskiego, zgadza się on, iż można odnaleźć w człowieku to, co Kant nazywa radykalnym złem natury ludzkiej. I podobnie jak królewiecki filozof, choć z zupełnie innych względów, wypowiada się on przeciwko obieraniu naturalnych pobudek naczelnym motywem determinującym działaniem. Protest ten, jak i racje za nim stojące, widoczne są w polemice Dostojewskiego z Czernyszewskim i koncepcjami utylitarystyczno-socjalistycznymi. Używając terminologii Kantowskiej, można powiedzieć, że Dostojewski przeciwny jest uznawaniu za moralne tego, co jest tylko legalne lub wynika wyłącznie z naturalnych skłonności. Korzyść, w myśl krytykowanych przez pisarza koncepcji, jest nawet nie czynnikiem „jedynie” dołączonym do maksym o treści moralnej, lecz jest tych maksym wyłączną pobudką. Zapewne Dostojewski potwierdziłby zdanie Kanta, który pisze:

Zatem człowiek (także najlepszy) jest zły tylko dlatego, że przyjmując pobudki do swych maksym, odwraca ich moralny porządek, obok prawa moralnego przyjmuje do swoich maksym prawo miłości własnej¹⁷.

Można z koncepcji Kanta wysnuć wniosek, że „złośliwość” człowieka zdaje się sięgać szczytu, gdy czyni on miłość własną jedyną pobudką maksym, które sam sobie obiera. Odwrócenie moralnego porządku zyskuje w ten sposób trwałe uprawomocnienie i czyni z etyki sferę *amoralną*. Jest to okoliczność, której Kant nie brał jeszcze wprost pod uwagę, a która rozkwita wraz z utylitaryzmem. Dostojewski uparcie wyraża opinię Kanta (choć nie wiadomo, czy zdawał sobie sprawę, za kim podąża), że troska o wyłącznie własną szczęśliwość nie jest żadną moralnością i że szczęśliwość jest tym, co kiedyś może zostać nam podarowane, jednakże – jeśli chcemy postępować etycznie – nie może być ani celem, ani motywem działania. Moralność, czyli, jak chciał rosyjski pisarz, podążanie za ideałem wyznaczonym przez Chrystusa¹⁸, jest nawet nie tyle niezależna od natury człowieka, co z nią sprzeczna¹⁹. Nie oznacza to bynajmniej, że był Dostojewski w jakimś

¹⁷ I. Kant, *op. cit.*, s. 58.

¹⁸ Etyka Dostojewskiego jest heteronomiczna, co stanowi oczywistą różnicę wobec koncepcji Kanta.

¹⁹ „Jakiz to ideał? – pyta Dostojewski. – Osiągnąć potęgę świadomości i rozwoju, w pełni uświadomić sobie swoje ja i oddać to wszystko dobrowolnie wszystkim. Istotnie, co może lepszego uczynić człowiek, wszystko otrzymawszy? Wszystko uświadamiający sobie i wszystko mogący? Jeśli zostawi się ludzkość w stanie rozbicia na pojedyncze jednostki, to wszystko sprowadzi się jedynie do funkcji trawienia”. F. Dostojewski, *Z notatników*, tłum. Z. Podgórzec, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 43.

sensie kantystą²⁰. Zasadnicze różnice między obydwo ma myślicielami wykluczają możliwość takiej interpretacji. Jeśli rosyjski pisarz przejął pewne elementy Kantowskiej wizji natury ludzkiej, to zapewne w nieświadomy albo zgoła przypadkowy sposób. I sam wolałby o tym nie wiedzieć. Kant jako ten filozof, który próbował wyprowadzić rozum spod obcego panowania, uniezależniając postępowanie człowieka m. in. od Boga, budził w Dostojewskim otwartą niechęć.

*

Należy zwrócić baczną uwagę na fakt, że samo pojęcie „natury” ma u Dostojewskiego nie w pełni jasną treść. Wydaje się, że pisarz używa go w dwóch różnych znaczeniach. Pierwszy, o którym mówiliśmy, to natura w sensie metafizycznego rdzenia – istoty człowieka. Natura w rzeczy samej nie pozwala się opisać, nie sposób bowiem ująć opisowo fenomenu wolności, który stanowi właśnie ów niezbywalny rdzeń człowieka. Tych, którzy chcieliby otrzymać „jedyną i prawdziwą” odpowiedź na kwestię, czym jest i jaka jest natura człowieka, pisarz zwodzi, nie udzielając zadowalających i wyczerpujących odpowiedzi. Co więcej, Dostojewski przypisuje czasami pojęciu „natura” sens, jaki zazwyczaj łączymy z terminem „kultura”. Oznacza to, że mówi wtedy o naturze w zupełnie innym sensie, i już nie wolność, a coś zupełnie innego, jest przedmiotem jego rozważań. Dostojewski pisze, że:

Natura nie spada z nieba. To wszystko zostało wiekami wyhodowane, wiekami wpojone²¹.

Natura, w tym drugim znaczeniu, nie jest zatem czymś wolnym od uwarunkowań zewnętrznych. Co więcej, ściśle z pewnych czynników wynika. Jest pochodną wpływów społecznych, historycznych i kulturowych w takim stopniu, w jakim tworzywo zależne jest od twórcy. Biorąc pod uwagę liczbę i różnorodność czynników, które wpływają bądź mogą na naturę wpływać, nie sposób nawet mówić o jakiejś jednej naturze, która byłaby czymś uniwersalnym i charakterystycznym dla człowieka jako takiego. W związku z tym natura jest zbiorem cech charakterystycznych dla różnych społeczeństw, przy czym społeczeństwo rozumiane jest jako konkretny naród. Pisarz używa zatem tego pojęcia w kontekście „narodowych” właściwości. Inna jest przeto natura Francuza, inna Niemca, a jeszcze inna Rosjanina. Zdaniem Dostojewskiego:

Narodowe właściwości niełatwo przerobić, niełatwo jest zerwać z odwiecznymi nawykami, które weszły w krew²².

²⁰ Pewne podobieństwa można znaleźć jeszcze w stosunku obydwu myślicieli co do zasady szczęśliwości.

²¹ F. Dostojewski, *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, [w:] idem, *O literaturze i sztuce*, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 174.

Mówiąc zatem o naturze narodów, pisarz nie ma na myśli ich „przyrodzonych” własności, ale cechy nabyte, uwarunkowane tradycją i wpajane przez pokolenia²³.

Tym samym przestaje być natura czymś niezmiennym. Zmiany są możliwe, jednak – jak pisze Dostojewski – „przeobrażenia dokonują się w ciągu tysiącleci”²⁴. Pewne idee ulegają internalizacji, „wchodzą w krew”. To, co było wcześniej zewnętrzne, ulega uwewnętrznieniu, człowiek odczuwa je jako „naturalne”, jako prawo natury²⁵. Postęp moralny nie może być zatem pomyślany jako proces naprawczy, który może się skutecznie dokonać za życia jednego lub kilku pokoleń. Co więcej, jest to mechanizm, którym nie można sterować z zewnątrz²⁶. Jeśli człowiek (obywatel, przedstawiciel konkretnego narodu) nie został wyposażony w pewne jakości, nie starczy mu jednego życia, by przyswoić coś, co nie jest wpisane w jego naturę. Jak zatem dochodzi do zmian, jak rodzą się postawy i cechy dla danej natury narodu? Dostojewski nie wyjaśnia tej kwestii w zadowalający sposób. Pisze jedynie, że uczynienie społeczeństwa lepszym – czyli jakościowa zmiana jego natury – nie jest zadaniem łatwym:

A więc jak to zrobić? Zrobić w żaden sposób nie można, musi się to dokonać samo przez się, musi to leżeć w naturze, w naturze całego plemienia, słowem: jeśli ma być braterska, miłująca zasada, nie może zabraknąć uczucia miłości. Musi być w człowieku instynktowne pragnienie braterstwa, wspólnoty, zgody – pragnienie mimo odwiecznych cierpień narodu, mimo zakorzenionych w narodzie barbarzyństwa i ignorancji, mimo odwiecznej niewoli, obcoplemiennych najazdów – słowem, potrzeba braterskiej wspólnoty musi leżeć w naturze człowieka, który albo się z tym urodził, albo długo, całymi wiekami nabierał tego przyzwyczajenia²⁷.

Instynkt, jak można przypuszczać, to nie nasze zwierzęce korzenie, pewne atawistyczne reakcje, lecz głęboko zakorzenione wzorce społecznych postaw

²² *Ibidem*.

²³ Widzimy tu kolejne potwierdzenie faktu przynależności Dostojewskiego do kręgu myślicieli reprezentujących myśl konserwatywną. „[...] irracjonalną naturę ludzką – pisze Szacki – potrałowali [konserwatyści] jako zjawisko zależne od miejsca i czasu, inne w każdym kraju i każdej epoce. Niektórzy podali zresztą w wątpliwość samo pojęcie natury, używając terminu «natura» jedynie w celu określenia empirycznie danych cech ludzkich, które nie muszą być dane wszystkim ludziom. Joseph de Maistre pisał w *Considérations sur la France*: «Nie ma ludzi na świecie. Widziałem w życiu Francuzów, Włochów, Rosjan [...]. Co do człowieka jednak oświadczam, że nie spotkałem go nigdy»”, J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, wydanie nowe, Warszawa 2003, s. 139–140.

²⁴ F. Dostojewski, *Zimowe notatki...*, s. 175.

²⁵ Nie wiemy, co powoduje, że wśród wielu konkurencyjnych i możliwych do zaistnienia modeli, jedne idee ulegają internalizacji, a inne nie. Dostojewski nie wskazuje na dodatkowe czynniki, które miałyby coś wspólnego z kształtowaniem się konkretnej natury.

²⁶ Por. G. C. Kabaat, *Ideology and imagination, The Image of Society in Dostoevsky*, New York 1978, s. 54.

²⁷ F. Dostojewski, *Zimowe notatki...*, s. 176.

i zachowań. Wszystko to, co zostało właśnie tak zakorzenione, składa się na naturę człowieka. Jeśli założymy, że przytoczone fragmenty stanowią rzeczywisty pogląd Dostojewskiego na interesującą nas tu kwestię, trzeba przyznać, że nie można mówić o naturze jako nieziennej istocie człowieka. Można natomiast orzekać o naturze empirycznej, pamiętając, że odkryty obraz człowieka nie stanowi nigdy jego ostatecznego wizerunku. Wolność jako rdzeń człowieka pozwalała na zmiany w jego naturze, choć możliwość zaistnienia owych zmian wymaga ogromnego czasu.

Nie wolno utożsamiać procesu naprawy natury ludzkiej z cywilizacją. Tu poglądy Dostojewskiego zgodnie podążały za myślą Jana Jakuba Rousseau. Termin „cywilizacja” ma dla Dostojewskiego jednoznacznie pejoratywny wydźwięk, niesie z sobą wykołajenie i wykorzenienie człowieka. Jak twierdzi pisarz:

Ten stan, w którym zbiorowość rozpada się na jednostki, inaczej cywilizacja, jest stanem chorobowym. Utrata żywej idei Boga o tym świadczy. Drugi dowód, że jest to choroba, to ten, że człowiek w tym stanie czuje się źle, tęskni, traci źródło prawdziwego życia, nie ma bezpośrednich doznań, i wtedy na wszystko wyraża zgodę²⁸.

Cywilizacja jest skutkiem oderwania od gleby i wspólnoty, wyalienowuje człowieka; jest – jak pisze Michał Bohun – czasem „odosobnienia”²⁹. Alieniację przezwycięża tylko nawrócenie się, obecność i bliskość Boga. Dostojewskiego z Rousseau łączy zatem tylko podobny stosunek do cywilizacji – kultury. Nie zgodziłby się on z francuskim myślicielem, co potwierdza Bohdan Urbankowski, że powrót na łono przyrody mógłby stanowić skuteczne antidotum na uleczenie człowieka ze stanu odosobnienia:

Oderwany od prawdy natury człowiek zapomina o Bogu i o prawdziwych wartościach. Nie jest tak, zdaniem pisarza, że wartości powstają właśnie dopiero w sferze kultury. Przeciwnie, tam właśnie zostaną zafalszowane, zapomniane, a na ich miejsce podstawione będą falsyfikaty. Prawdziwe wartości są właśnie ukryte wewnątrz natury, także i wewnątrz człowieka – jako boskie promienie. Czasem tylko odczuwamy ich bliskość patrząc na oczy dzieci, promienie słońca i młode, zielone listki na wietrze. Powrót do jedności z naturą nie jest jednak możliwy bez przemiany człowieka. Co do tego Dostojewski zgadza się z Rousseau. Jest jednak bardziej radykalny i nie wierzy w namiastki. Zażąda więc przemiany religijnej, nie uwierzy natomiast, iż sam kontakt z naturą może człowieka ulepszyć. Francuz, który – czytamy w „Zimowych notatkach” – przychodzi raz na tydzień na „łono natury”, aby „se rouler dans l'herbe”, nie stanie się wcale przez to kimś bliższym przyrodzie. Świnia tarzająca się w trawie nie przestaje wcale być świnia³⁰.

²⁸ F. Dostojewski, *Z notatników*, s. 43. Ponadto pisarz twierdzi, że: „Wszelka cywilizacja zaczyna się od rozpusty. Żąda zdobyczy. Zawieść i pycha. Z rozpusty brały się reformy Piotra Wielkiego”. *Ibidem*, s. 156.

²⁹ M. Bohun, *op. cit.*, s. 45.

³⁰ B. Urbankowski, *op. cit.*, s. 180–181.

Religijna przemiana, jedyna, która może wpłynąć na jakościową zmianę natury człowieka, bywa dowodem cudu lub skutkiem właściwie przyjętego cierpienia. Innej drogi, wiodącej ku ulepszeniu natury ludzkiej, rosyjski pisarz nie wskazuje³¹.

Dostojewski w swej koncepcji natury nie jest wolny od wartościowania. Ocenianie różnych narodów wypada zawsze na niekorzyść nacji nierosyjskich i prowadzi pisarza do głoszenia poglądów, których obronić nijak nie można. Wbrew swemu wyostrenomu krytycyzmowi, tam, gdzie chodzi o lud rosyjski, ulega Dostojewski wizji wręcz magicznej. Odchodzi wtedy od stanu rzeczywistego (empirycznego) i przekazuje obraz, który, jego zdaniem, istnieje, choć sam przyznaje, że poniekąd wbrew empirii i niedostrzegalnie dla innych. Można odnieść wrażenie, że do odkrycia owego obrazu potrzeba nadprzyrodzonych umiejętności. Dostojewski pisze:

W Rosjaninie z gminu trzeba umieć oddzielić jego piękno od przyswojonego barbarzyństwa. Okolicznici prawie całej historii Rosji sprawili, że nasz lud w takim stopniu oddawał się rozpuciu, tak bardzo był demoralizowany, kuszony i stale dręczony, że aż dziw bierze, jak przeżył, zachowując ludzkie podobieństwo, a co dopiero zachowując jego piękno. Ten, kto jest prawdziwym przyjacielem ludzkości, komu chociaż raz biło serce z powodu cierpień ludu, ten zrozumie i wybaczy cały nieprzejrany przyswojony brud, błoto, w którym pogrążony jest nasz lud, i potrafi odnaleźć w tym błocie brylanty. Powtarzam: sądzicie lud rosyjski nie na podstawie tych okropności, które tak często popełnia, lecz na podstawie tych wielkich i wzniosłych rzeczy, do których z głębi swego upadku stale wzdycha. Zresztą nie wszyscy spośród ludu są łajdakami, są także prawdziwie święci, i to jeszcze jacy: sami świecą i nam wszystkim oświetlają drogę! Jestem ślepo przekonany, że nie ma takiego łajdaka i nikczemnika w ludzkie rosyjskim, który by nie powiedział, że jest łajdakiem i nikczemnikiem, podczas gdy u innych ludów bywa tak, że ktoś popełni łajdactwo i jeszcze sam się tym chwali, czyni ze swego łajdactwa zasadę [...]. Nie, sądzicie nasz lud nie według tego, czym jest, lecz według tego, czym chciałby zostać. Bo ideały jego są mocne i wzniosłe, one go właśnie ocaliły w ciągu wieków męczarni; one zrosły się z jego duszą od pradawnych czasów i obdarzyły ją po wsze czasy prostotą, uczuciowością, szczerością i szerokim, otwartym umysłem, a wszystko w arcyujmującym, harmonijnym połączeniu³².

³¹ „Wydaje się, że poszukujący nieustannie jakiegoś uniwersalnego antidotum na chorobę XIX wieku Dostojewski nie mógł zadowolić się żadnego rodzaju reformami społeczno-obywatelskimi, tj. reformami w dziedzinie moralności społecznej i kultury, a nawet – wiary. Zamiast reform, jako zbyt powierzchownych i sztucznych przemian życia zbiorowego, nie dającego się wszak w żaden sposób zuniformalizować, autor *Biesów* zakładał możliwość dokonania takich przewartościowań wartości, takich eksplodujących przemian w świadomości współczesnego mu człowieka («dziecięcia wieku»), które w całościach swych oddziaływań można by podciągnąć pod miano rewolucji etycznej. Przykładem wprowadzenia takiej wszechaspektowej przemiany w świadomości społecznej, implikującej zmianę horyzontu wartości, a w efekcie – stworzenie nowego typu kultury, były nauka, życie i męczeńska śmierć Jezusa”. H. Brzoza, *Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s. 163–164.

³² F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, t. 2, PIW, Warszawa 1982, s. 45–46.

Już współczesnych Dostojewskiego interesowało wyjaśnienie kwestii, jakie to ideały hołubi rosyjski lud i skąd o tym wiadomo? Pisarz jednakże, pozostając obojętnym na natrętnie indagacje, pisze:

Stanowczo odmawiam odpowiedzi na takie pytanie³³.

Stanowisko Dostojewskiego w powyższej kwestii wynika z jego specyficznego stosunku do ludu rosyjskiego. Tylko ta jedyna warstwa i tylko tego jedyne narodu była, jego zdaniem, nosicielem prawdziwych chrześcijańskich wartości i źródłem przyszłej odnowy moralnej. Dostojewski, który aż nazbyt krytycznie odnosi się do innych nacji, nie jest zdolny do wyrzeczenia się swej utopijnej idei dotyczącej właśnie ludu rosyjskiego jako bogonoścy.

Reasumując poglądy Dostojewskiego w kwestii natury człowieka, pozwolimy sobie połączyć obydwa sposoby, w których pisarz używa tego terminu. Otóż owo pierwotne i nieokreślone źródło – wolność – realizowane jest poprzez narodowe konkretyzacje. Tak uzyskujemy empiryczne natury narodów. Spośród owych konkretyzacji tylko ta w ludzie rosyjskim zyskuje uznanie pisarza, wszelkie inne są albo radykalnie złe, albo wymagają głębszych przemian, do których same z siebie nie bardzo są zdolne.

Słusznie wydawać się może, że pisarz posługiwał się owym zawężonym pojęciem natury w sposób nieuprawniony, chociażby dlatego, że mniej wiedział o naturze konkretnych narodów, niż mu się wydawało. Ponadto przyjęcie takiego rozumienia musi w konsekwencji prowadzić do coraz to nowych i w istocie niepotrzebnych rozróżnień, jeśli tylko uświadomimy sobie, że wiele narodów składa się ze społeczności różnych pod względem etnicznym. Odmienność etniczna wpływa na zaistnienie istotnych różnic w obrębie grup. Zatem nie można mówić o jednolitej naturze narodu, w skład którego wchodzi odrębne kulturowo mniejszości. Rozważania te należy zamknąć stwierdzeniem, że bohaterowie Dostojewskiego nie posiadają atrybutów charakterystycznych tylko i wyłącznie dla Rosjan czy też takich, które nie dają się odnaleźć wśród innych nacji. Każda z postaci Dostojewskiego jest egzemplifikacją człowieka jako takiego. Wbrew zrelatywowaniu pojęcia natury do cech narodowych, a wyłącznie dzięki uznaniu jej metafizycznego źródła, znajduje Dostojewski pewne uniwersalne ludzkie własności. Nie znaczy to bynajmniej, że pisarz przedstawia w jakimś sensie kompletny czy wyczerpujący antropologiczny opis.

³³ *Ibidem*, s. 77.

*Iwona M. Perkowska***HUMAN NATURE IN DOSTOEVSKY'S WORKS**

(Summary)

This article is a presentation of the problem of human nature in Dostoevsky's writings. Its author does not agree that the great Russian thinker would give his assent to any of the two opposing ideas: neither that man is good by nature nor that his fate from the moment of birth is tragic. Dostoevsky has proved that freedom constitutes the core of human being. When this freedom is used in a wrong way man becomes bad, and if it is used according to Jesus Christ teachings, he may attain righteousness due to His Grace. In such circumstances, there is no space for any predetermination. Man is free, if he wants to be free. He has got free will. He is always responsible for everything he has done.

Dostoevsky uses the term *nature* in two different meanings. The first one is essential and refers to the notion of freedom. Consequently, Dostoevsky claims, human nature is beyond full cognition. The second meaning of the term *nature* refers to the attributes of a particular nation. The differences between nations are further evidence of freedom, which manifests in an infinity of ways. Nature understood as such can be changed and comprehended. The change requires much effort over a long period of time but can be achieved. To capture the full picture of the problem of human nature in Dostoevsky's ultimately it works, both meanings of the above notion should be taken into consideration.