

## LITERATUROZNAWSTWO

*Michał Kruszelnicki*

Dolnośląska Szkoła Wyższa

**POZA DYCHOTOMIĘ FILOZOFIA – WIARA  
W CZYTANIU DOSTOJEWSKIEGO.  
W STRONĘ NOWEGO INTERPRETACYJNEGO  
OTWARCIA I DIALOGU.  
ODPOWIEDŹ ELŻBIECIE MIKICIUK**

**Beyond “Philosophy – Faith” Dichotomy:  
A Plea for a New Interpretative Opening and Dialogue in Dostoevsky Studies.  
Response to Elżbieta Mikiciuk**

**ABSTRACT:** In this paper I respond to Elżbieta Mikiciuk’s polemic with my article: *The Brothers Karamazov: Dostoevsky’s Tainted Hosanna* (“Slavia Orientalis” 2017, nr 1; the polemic was published in “Slavia Orientalis” 2017, nr 2). I use this opportunity to look at my article anew and restate my interpretative approach to Dostoevsky’s last novel as well as the line of argumentation I had decided to adopt. The substance of my response relies heavily on the point evoked several times by E. Mikiciuk, concerning my “biased” selection of citations from the novel which generates a “one-dimensional”, “manipulated”, and “false” image of Christianity as a religion that approves of an “economic” idea of God, a God from whom one has to “buy” a right to salvation. Recalling narrations of starets Zosima on the problem of involuntary suffering and death, and meditating on an indefinite, unpredictable or highly ambiguous nature of such characters as Dymitr and Alyosha Karamazov or Smerdyakov, I emphasize the radical openness and polyphonic nature of Dostoevsky’s text which allows for manifold, even contradictory readings and understandings of the same fragments of his complex works. Further, I develop a key thesis that both theological/religious interpretations of Dostoevsky’s oeuvre, as supported by Elżbieta Mikiciuk, and philosophical/existential ones, as advanced by me, are feasible and valuable as long as they remain anchored in a close reading and do not lay claims to representing the one and only

valid approach to his literary universe. The paper ends with a conclusion in which I encourage a mutually inspirational dialogue (the agon, if you will) between these two exegetic strategies. Such a dialogue seems essential for a reinvigoration of Dostoevsky's literary work, against which one should continuously measure himself in a constant, even painful at times, sense of insufficiency of his/her interpretative insight facing a paradoxical, axiologically ambivalent, and strictly polyphonic oeuvre.

**KEYWORDS:** Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, theological/religious vs. philosophical/existential interpretation, polyphony, interpretative openness, ambiguity, dialogue

Profesor Elżbieta Mikiciuk sprawiła mi prawdziwy zaszczyt, pochylając się z zainteresowaniem nad moim artykułem pt. *Bracia Karamazow – nieczysta Hosanna Dostojewskiego*<sup>1</sup> a wręcz uznając za wartościowe dyskutowanie z nim w trybie mocno agonistycznym, tym ciekawszym dla mnie, że ewokującym jakieś szczególne wzburzenie zaproponowaną przeze mnie interpretacją ostatniej powieści rosyjskiego pisarza<sup>2</sup>. Uwagi sformułowane przez znakomitą polską znawczynię zachodniej i wschodniej myśli religijnej są na ogół właściwie zaadresowane, a jej krytyczne pytania i zarzuty sięgają niuansów, które istnieją poza percepcją kogoś, kto nie dysponuje aż tak specjalistyczną wiedzą z zakresu teologii i hermeneutyki chrześcijańskiej. Ufam, że komentarze, których wygenerowanie przez dociekliwego rozmówcę już dało mi coś niezwykle cennego, pozwolą mi, po pierwsze, spojrzeć ponownie na mój tekst, tak by nieco precyzyjniej wyeksplikować przyjętą w nim strategię interpretacyjną i linię argumentacyjną, po drugie zaś, zastanowić się, co z tego dwugłosu może wynikać dla metodologii badań nad Dostojewskim. Znaczną część odpowiedzi na polemikę Elżbiety Mikiciuk przynosi moja niedawno opublikowana książka pt. *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*<sup>3</sup>, której ustalenia nieraz przychodzą mi z pomocą w poniższej replice, zasadnicze jednak dopowiedzenia, komentarze czy refutacje domagają się podążania za rytmem stawianych w jej nader obszernym studium węzłowych pytań i wątpliwości.

Elżbieta Mikiciuk nader krytycznie odnosi się do tych fragmentów mojej analizy *Braci Karamazow*, które, przeciwnie do zawartych na początku artykułu „deklaracji”, zamiast być „ważną lekturą”, „stają się swoistą manipulacją, w dodatku wynikającą z manifestowanego [przeze mnie] lekceważącego stosunku wobec chrześcijaństwa, a właściwie z przyjęcia jego zafałszowanego czy zinfantylizowa-

<sup>1</sup> M. Kruszelnicki, *Bracia Karamazow – nieczysta Hosanna Dostojewskiego*, „Slavia Orientalis” 2017, nr 1, s. 7–29.

<sup>2</sup> E. Mikiciuk, *Bracia Karamazow Fiodora Dostojewskiego – hosanna oczyszczająca się w „pięciu wątpliwości”*, „Slavia Orientalis” 2017, nr 2, s. 225–250. Dalsze cytaty z tego artykułu przytaczam już bezpośrednio w tekście.

<sup>3</sup> M. Kruszelnicki, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2017.

nego obrazu, co rzutuje szczególnie na sposób interpretowania poglądów powieściowych bohaterów: Aloszy Karamazowa i starca Zosimy” (s. 226). Na miano „manipulacji” mój tekst zasługuje z tego powodu, że najwyraźniej „tendencyjnie” podobierałem powieściowe cytaty, pominąłem zaś „takie wypowiedzi bohaterów oraz przemilczałem takie ich postawy, które nie pasują do proponowanej interpretacji, a wręcz ją podważają” (s. 226).

Nie wiem, w jakim stopniu Elżbieta Mikiciuk gotowa jest współmyśleć z zaawansowaną teorią literatury, dla której nie istnieje coś takiego, jak ostatecznie „prawdziwa”, rozsądzająca interpretacja dzieła literackiego. Nie wiem, na ile jest w stanie uwzględnić fakt, oczywisty dla nowoczesnych teoretyków inspirowanych m.in. hermeneutyką filozoficzną, teoriami poststrukturalistycznymi czy myślą Michaiła Bachtina, że każdy czytelnik i badacz, przystępując do lektury dzieła literackiego, operuje z wnętrza nie do końca czasem uświadamianych przez siebie przed-założeń, sądów i fascynacji, których nie sposób wziąć w nawias. Nie wiem wreszcie, w jaki sposób głównym kryterium jedynej słuszności religijno-teologicznej interpretacji tekstu ma być fakt, że Dostojewski był wierzącym prawosławnym chrześcijaninem. Czy wracamy tu do biografizmu w czytaniu literatury, tak bezwzględnie krytykowanego, począwszy od czasu głośnych wystąpień Rolanda Barthes’a? Czy instancja „autora” jako jedyne gwaranta słuszności danej lektury nie została już dawno osłabiona? Dostojewski – pisze tymczasem Mikiciuk – „widzi świat w optyce biblijnej, postrzega sens ludzkiej egzystencji w świetle Ewangelii” (s. 226), a ten, kto tego nie uwzględnia, „neguje” czy „zakłamuje” artystyczną wizję pisarza (s. 228). Temu z gruntu esencjalistycznemu (tekst posiada ukryty, „ostateczny” sens, obiektywną „prawdę” – w tym przypadku, rzecz jasna – religijną) twierdzeniu Autorki, twierdzeniu z perspektywy konfesyjnej naturalnemu i znajdującemu potwierdzenie w dziesiątkach prac rosyjskich głównie badaczy, przeciwstawić można słowa Jacques’a Derridy, w myśl których „istnieje system (np. system metafizycznych, religijnych i etycznych poglądów, szczególnie drogich autorowi danego dzieła literackiego – przyp. M.K.) i istnieje tekst”<sup>4</sup>. Tekst, któremu często nawet wbrew ideologicznym zamiarom samego autora wymykają się elementy marginalne, „subwersywne”, otwierające drogę dla innych od najszerzej nawet przyjętych interpretacji. W takiej perspektywie „artystyczna wizja pisarza” nie może stać się ostateczną instancją, rozsądzającą o prawdziwości czy poprawności interpretacji. Podstaw do owej in-

<sup>4</sup> J. Derrida, *Rozmowa Christiana Descampes’a z Jacques’em Derridą*, [w:] B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Inter Esse, Kraków 1994, s. 14. Michał P. Markowski przypomina, że stanowisko autora *O gramatologii* daje się w pewnym stopniu uzgodnić z metalingwistycznymi ustaleniami Bachtina: „Bachtin zbliża się do Derridy i jego tezy o nienasycalności kontekstu, wysłowionej w postaci paradoksalnego stwierdzenia *il n’y a pas de hors-texte* (nie istnieje poza-tekst). Zdanie to można rozumieć następująco: z zasady każdemu tekstowi można dopisać nowy kontekst, który także można wpisać w nowy układ, i tak w nieskończoność” – M.P. Markowski, *Bachtin*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2007, s. 161.

terpretacji daje tylko sam, autonomicznie traktowany tekst powieści. Takie podejście wyklucza możliwość dotarcia do „obiektywnej” prawdy o nim, zakłada za to mediację pomiędzy językiem interpretatora a językiem tekstu, zaoferowania czegoś „od siebie”, wprowadzenia własnej, subiektywnej perspektywy w akt rozumienia. Barthes powiedział tak: „jeżeli pisanie ma mieć przed sobą jakąkolwiek przyszłość, należy odwrócić mit: narodziny czytelnika trzeba przypłacić śmiercią autora”<sup>5</sup>. Tekst żyje dziś własnym życiem, wchodząc w dialog z innymi tekstami kultury, bezustannie się rekontekstualizując za sprawą coraz to nowszych interpretacji<sup>6</sup>.

Jako czytelnicy owego tekstu zawsze dokonujemy selekcji wątków, dopuszczamy do głosu przede wszystkim te tropy, które pozwalają najlepiej ugruntować stawiane przez nas tezy. Światopoglądowe sympatie i antypatie mają nieuchronny wpływ na przyjętą strategię badań i sposoby dowodzenia, podminowując ideę czystego obiektywizmu w nauce. Jest to prawda oczywista z punktu widzenia aktualnej humanistyki, która dawno już zrezygnowała z ideologii twardego pozytywizmu w uprawianiu swojego naukowego pola. Istotne jest jednak, by nie widzieć w analizowanych tropach ostatecznego klucza do całej twórczości czy światopoglądu samego Dostojewskiego, lecz jedynie podstawę dla wnikliwszego zrozumienia jej/jego kilku wymiarów, które uważny czytelnik i interpretator ma prawo naświetlać zgodnie z własnymi inklinacjami i przyjętą perspektywą badawczą, aczkolwiek przy respekcie wobec tekstu oraz przy pełnej świadomości cząstkowości swojej egzegezy. Mówiąc językiem Bachtina, nie powinno się finalizować i monologizować tekstu konstytuowanego przez niekończący się dialog. Każda „synteza” musi gubić największą wartość dzieła Dostojewskiego, czyli jego wieloznaczność, a tym samym – ponadczasowość.

Jeśli zatem w opinii Mikiciuk to ja wyakcentowałem „tylko” te passusy z *Braci Karamazow*, które miały służyć przyjętej przeze mnie linii interpretacyjnej, to takiego samego „grzechu”, który zresztą nie jest żadnym grzechem, tylko prawem a zarazem koniecznością każdego czytelnika/autora interpretacji, szukającego dla siebie miejsca w historii recepcji wybitnego dzieła, próbującego – by sparafrazować wyrażenie Fryderyka Nietzschego – wycisnąć na nim swoje „piętno” (z tego punktu widzenia kryterium słuszności interpretacji, poza rzetelnością, może być tylko jej „siła”, atrakcyjność, zdolność do wywoływania dyskusji, stawania się *pretekstem* do powstania po nim innych ciekawych tekstów etc.), winna jest też moja polemistka. Różnica polega tylko na tym, myślę sobie, że ja nie zgłaszam pretensji do stworzenia chrześcijańskiej akurat syntezy twórczości Dostojewskiego (nie uważam, aby taka synteza była w ogóle możliwa), lecz zawieszam będący zaledwie jednym z wielu,

<sup>5</sup> R. Barthes, *Śmierć autora*, przeł. M.P. Markowski, „Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1999, nr 1/2, s. 6.

<sup>6</sup> W. Kruszelnicki, *Zwrot refleksyjny w antropologii kulturowej*, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2012, s. 108.

religijny klucz w interpretacji jego dzieła, by przyjrzeć się metodologicznie wyizolowanej perspektywie filozoficzno-egzystencjalnej, czyli zwłaszcza problemowi zła panującego w świecie oraz etycznej relacji Ja-Inny, po czym sprawdzić, co z tej hipotetycznie potraktowanej perspektywy wyniknie dla oceny pozytywnego, optymistycznego w „zamyśle autora” (s. 228) wydźwięku całej powieści.

Pytanie brzmi, czy tekst na to pozwala? Oczywiście, że tak, ponieważ dzieło Dostojewskiego zawiera całe szeregi wykluczających się światopoglądów, otwierając się na różne odczytania (zobaczmy choćby niekończący się spór o powód zbrodni Raskolnikowa, albo o „winę” czy „niewinność” Myszkiina, albo powody samobójstwa Stawrogina, etc.) dzięki polifonii swoich głosów, które wprowadzają kontradiktoryczne systemy przekonań i wartości, chroniąc tym samym tekst przed narzuceniem mu jednej, unifikującej oceny jego przesłania moralnego. Zamiast „syntezy”, projektowanej przez Mikiciuk na model ściśle chrześcijański, poszukiwałem raczej okazji do skonfrontowania ze sobą różnych, często „niewspółobecnych” stanowisk myślowych (religijnych oraz egzystencjalnych), dotyczących postaw bohaterów ostatniej powieści Dostojewskiego, tak by zaktywizować potencję ich wzajemnego przenikania się i kwestionowania. I choć nawet taka postawa służy ostatecznie przekazowi ważnych dla mnie samego racji filozoficznych – wszak nie sposób tego uniknąć – to przyjąć ona miała, jak miałem nadzieję, kształt perswazji intelektualizującej i uwrażliwiającej, otwierającej myślenie o świecie powieściowym Dostojewskiego, a nie zamykającej je w jednej, rzekomo najślusniejszej, bo zbieżnej z religijnym poglądem samego twórcy – wykładni. Wnosząc z reakcji Elżbiety Mikiciuk, cel ten, przynajmniej częściowo, udało się osiągnąć.

Jednych pociąga Dostojewski pozytywny, jasny i pogodny, ten, który tworzy bohaterów religijnych, głęboko przeżywających swoją relację z Bogiem i afirmujących życie, operując rozbudowaną symboliką biblijną, odniesieniami do tradycji chrześcijaństwa apofatycznego i do liturgii prawosławnej. Wierzący czytelnicy w sposób naturalny skupiają się na znaczeniu prawosławnych kontekstów twórczości pisarza dla zrozumienia jego powieści. Z kolei odbiorcy pozbawieni zaplecza religijnego, bywa że traktują podobne treści jako przeszkodę dla dostrzeżenia tego, co w jego dziele najbardziej ich zdaniem aktualne i filozoficznie frapujące. Jeszcze innych interesują zwyczajne, niczym szczególnym niewyróżniające się postaci, prowadzące przeciętne życie, spełniające się np. w działalności zawodowej, zarabianiu pieniędzy czy statecznym życiu rodzinnym. W ramach takiego oglądu można rekonstruować przekonania Dostojewskiego np. wobec kwestii małżeństwa, dzieci, finansów, nowoczesnej nauki, stosunku do innych narodowości, relacji społecznych panujących w Rosji, jej tradycji kulturowej, polityki, krytyki zachodnich wzorów kulturowych itd. Mówiłem już na ten temat w moim artykule, teraz jednak mam okazję dopowiedzieć, że kwestia tego, który z tych aspektów wydaje się istotniejszy, zależy tylko od teoretycznych predyspozycji i sympatii danego bada-

cza. Wszystkie te podejścia są zasadne o tyle, o ile znajdują potwierdzenie w tekście i nie starają się uchodzić za najważniejsze czy jedyne słuszne dla zrozumienia świata powieściowego autora *Zbrodni i kary*.

Rzecz w tym, że w ramach najbardziej bodaj wpływowego, teologiczno-religijnego nurtu w badaniach nad Dostojewskim – zwłaszcza zaś w pracach jego klasycznych rosyjskich przedstawicieli (których Elżbieta Mikiciuk jest naszym znakomitym rodzimym kontynuatorem), bo z czasem nurt ten zaczął się bardziej wysubtelniać i udoskonalać – stworzono przestrzeń lektury, jak wynika z moich obserwacji, dość monologiczną, wyłączającą inne opcje interpretacyjne i spłaszczającą wieloznaczność i heterogeniczność postaci wykreowanych przez Dostojewskiego. To przeciwko takiej wizji jego twórczości, w ramach której zdarza się, że nie słucha się uważnie głosu bohatera o samym sobie i z góry zakłada, że np. odwrócenie się od bliźniego albo bunt przeciwko Bogu i chrześcijańskiej moralności – skądinąd rzeczywiście zasadnicze tematy autora *Zbrodni i kary* – są tylko i wyłącznie grzechem i bluźnierstwem, pociągającym za sobą konieczność ideowego potępienia rebelianta, albo że wszystkie rozjątrzone przez niego „przekłete problemy” da się zneutralizować w konfrontacji z religijnym ideałem, próbowałem wystąpić, wskazując na dowody z tekstu świadczące o tym, że każda próba narzucenia na świat powieściowy Dostojewskiego jakiejś jednej stałej zasady, nawet i znajdującej uznanie u samego twórcy, musi skutkować redukcją ambiwalencji i „ugrzecznieniem” przekazywanego przez jego tekst obrazu świata i człowieka. Temu obrazowi sprawiedliwość może oddać jedynie skrupulatna analiza owego tekstu i rzeczonych już, arcyważnych detali, towarzyszących polifonicznej charakterystyce danej postaci, jej dialogom z innymi oraz filozoficznej problematykacji niepokojącej ją idei. Za spiętrzonymi warstwami religijnych, biblijnych i symbolicznych odniesień Dostojewskiego stoi przecież zawsze żywy człowiek („Przy całkowitym realizmie znaleźć człowieka w człowieku. [...] Nazywają mnie psychologiem: nieprawda, jestem tylko realistą w wyższym sensie, bo przedstawiam wszystkie głębie ludzkiej duszy” – mówił pisarz<sup>7</sup>), człowiek, który był dla niego tak ważny, którego mimo jego najstraszniejszych nawet bluźnierstw i lucyferycznych rebelii rosyjski prozaik nigdy nie potępił, lecz głęboko z nim współmyślał i współczuł, dopuszczając go do głosu na równych prawach i uważnie słuchając jego skarg i wątpliwości.

Chociaż więc nie sposób dyskutować z twierdzeniem, że wyobrażenia Dostojewskiego jest niezwykle mocno inspirowana judeochrześcijańskim dziedzictwem kulturowym i że nieustannie obraca się wokół kwestii doświadczenia religijnego, to prawosławny kontekst jego prozy nie może i nie powinien ograniczać wieloznaczności stworzonego dzieła. Ja próbowałem odzyskać i uwypuklić nieredukowalnie tragiczny, egzystencjalny wymiar jego myśli, towarzyszy mi bowiem głębokie przekonanie, że jeśli zapozna-

<sup>7</sup> Cyt. [za:] M. Bachtin, *Problemy twórczości Dostojewskiego*, przeł. W. Grajewski, [w:] D. Ulicka (red.), *Ja–Inny. Wokół Bachtina. Antologia*, Universitas, Kraków 2009, s. 211.

je się ten wymiar, gdy posługuje się w interpretacji jedynie kluczem chrześcijańskiej hermeneutyki, pozbawia się dzieło Dostojewskiego jego ponadczasowej ambiwalencji, polisemiczności, a także – drapieżności. Co jeszcze byłoby w Dostojewskim do odkrycia i głębokiego, autentycznego przeżywania, gdyby rzeczywiście prawosławna wizja antropologiczna dawała odpowiedź na wszystkie owe „przekłete pytania”, wyartykułowane w sposób tak poruszający przez rosyjskiego pisarza? Na szczęście tymczasem jest tak, że pytania te wciąż, często wręcz brutalnie, ogarniają i zagadują nasze współczesne istnienie, dotykając tego, co w nim najistotniejsze: np. stosunku do przemijania i śmierci, milczenia ukrywającego się Boga, rozpaczy po stracie najbliższych, sensu miłości i wybaczenia wrogom, a także godności ludzkiego buntu przeciwko światu, który wielu ma prawo wydawać się tworem poronionym i źle urządzonym.

Jestem niezwykle wdzięczny Elżbiecie Mikiciuk za przypomnienie, że wiara chrześcijańska, a zwłaszcza wiara Aloszy i Zosimy, nie unika takich trudnych pytań, że „nie jest oczekiwaniem na *happy end*, głoszeniem ideologicznego zwycięstwa czy ‘wizją moralnego zaspokojenia’” (s. 226, 248–249). To najsilniejszy, jak sądzę, punkt w całej polemice, wnoszący myśl, z którą pozostaję odtąd w nieustannym dialogu. Ale cóż, skoro nawet ta odważna wiara samego Dostojewskiego nie jest całkowicie pewna samej siebie. Tu nie ma wytchnienia od męczących wątpliwości i zawsze zasadne jest przypominanie, tak jak to czyni również Badaczka, słów pisarza o wierze, która przeszła w jego przypadku przez „ognisty piec utrapienia” (s. 249–250). Nie wystarczy jednak konstatować skumulowanych w skądinąd głęboko wierzącym Dostojewskim wątpliwości. Warto jeszcze i trzeba pokazać ich pracę w jego tekście. Temu celowi służyło u mnie przywoływanie tych narracji i postaw głównych bohaterów *Braci Karamazow*, które wskazują właśnie na wahanie czy rozdarcie ich twórcy między zaufaniem do Boga, który nie dopuściłby do śmierci niewinnych, a buntem wobec jawnej niesprawiedliwości, objawiającej się choćby w śmierci dzieci; między nadzieją na zmartwychwstanie i życie wieczne a wątpliwościami, podważającymi fundamenty doktryny chrześcijańskiej, itd.

Za próbę ukazania tych wątpliwości spotkał mnie kilkakrotnie powtórzony zarzut „lekceważenia” czy „kpiarskiego” stosunku do chrześcijaństwa i prawd religijnych (s. 228 i dalej), zarzut ciężki, a przecież nietrafiony, nie tylko z tego powodu, że sam nieraz już z wielkim szacunkiem, a nawet fascynacją pisałem o wschodniej duchowości i tradycji teologicznej<sup>8</sup>. Być może pewna leksykalna nieopatrzność, nieoględność, językowy idiom, albo też pasja polemiczna sprawiła, że mogłem tu i ówdzie w artykule zabrznieć dla co wrażliwszych uszu tak, jakbym sytuował się protekcyjnie „ponad” rzeszą naiwnie „wierzących”. Taka obiekcja pojawia się w każdym razie po raz pierwszy w moim doświadczeniu pisania i publikowania o Dostojewskim. Wy-

<sup>8</sup> Zob. np. M. Kruszelnicki, *Mistrz w księżycowym stroju. Tradycja kulturowo-literacka i symbolika w Mistrzu i Małgorzacie Michaiła Bułhakowa*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004.

daje mi się przeto, że świadczyć ona może bardziej o nadmiernie wyostrożonej w tej akurat wypowiedzi wrażliwości jej Autorki, nie zaś o moim postrzeganiu filozoficznej kompleksowości artystycznej wizji Dostojewskiego, postrzeganiu, generującym co prawda jej inny od *stricte* religijnego, równie a może nawet bardziej złożony, popękany, a nade wszystko – tragiczny obraz. Czy bowiem czytanie jednej warstwy tekstu – odsyłającej w sposób oczywisty, jak to wybornie pokazuje Mikiciuk – do prawosławnej wizji metafizycznej i antropologicznej – przeciwko drugiej warstwie, której badaczka już nie chce dostrzec, odnoszącej z kolei do głęboko egzystencjalnej prawdy o niezdolności jednostki do ukontentowania ofertą „tego świata”, do afirmacji *status quo*, do wiary (Iwan Karamazow), czy gromadzenie i komentowanie cytatów pozwalających uwypuklić i przywrócić do namysłu odwieczne problemy teodycei, musi od razu kojarzyć się z kąśliwym atakiem na chrześcijaństwo i jego wyznawców? Czy poważne, filozoficzne potraktowanie dylematu Iwana, wpisanie go w fundamentalną dialektykę twórcy *Braci Karamazow* – wolności i wiary, jak również zderzenie go z cytowanymi słowo w słowo pozytywnymi naukami Zosimy ma prawo być posądzane o „manipulację” czy „niezrozumienie” istoty chrześcijaństwa (s. 226, 228)? Czy ja tutaj wyśmiewam wrażliwość religijną, czy manifestuję „kpiarski stosunek do chrześcijaństwa, zredukowanego do wiary w ‘lepszy świat’”? (s. 245). Trudno przypuszczać, by na podobne zarzuty narażali się również wybitni badacze zachodni, rosyjscy i polscy, z którymi współmyślę i których prace budują teoretyczno-metodologiczne zaplecze dla mojego artykułu...

Istotną rolę w polemice Mikiciuk pełni dyskusja z moją lekturą *Księgi Hioba* i poświęconych jej wypowiedzi starca Zosimy. Autorka usiłuje podważyć moją tezę, że Zosima (podobnie jak autor biblijnej opowieści) zwraca uwagę jedynie na reakcję Hioba wywołaną utratą dzieci, „nie zaś na kwestię tego, jaka «sprawiedliwość» może w ogóle wchodzić w grę w sytuacji, gdy niewinni ponoszą śmierć z niezrozumiałych dla siebie wyroków «Opatrzności»”<sup>9</sup>. Mikiciuk staje naturalnie po stronie Zosimowej narracji, pisząc, że: „‘sługa Boży’ [Hiob] nie zapomina o dzieciach, które stracił. Nosi w sobie ból po ich śmierci, a jednak – dzięki wierze, otwierającej na Boga – przekracza ten ból czy może raczej: pozwala Bogu przemienić stan goryczy i rozpacz, którego doświadcza, w ‘cichą, tkliwą radość’” (s. 240). Dobrze, ale w moim tekście nie pytałem o Hioba, który przecież desperuje po stracie najbliższych, lecz o jego dzieci, które najpierw stały się ofiarami Bożego zakładu z diabłem, a potem zostały jak gdyby... zapomniane (Zosima, przypomnijmy, też nie ustosunkowuje się do ich losu, akcentując tylko fakt, że ostatecznie Bóg znowu czyni Hioba ojcem). W tej kwestii odpowiedź udzielona przez Elżbietę Mikiciuk pozostawia znaczny niedosyt, nie uchylając wniesionych przeze mnie wątpliwości. Czytamy bowiem:

<sup>9</sup> M. Kruszelnicki, *Bracia Karamazow – nieczysta hosanna Dostojewskiego*, s. 14.



Fakt, iż autor biblijny pochyła się nad doświadczeniem Hioba, a nie nad śmiercią jego dzieci, nie musi oznaczać, że lekceważy pytanie o ich los. Być może *Księga Hioba* tylko pozornie nie jest o dzieciach Hioba, podobnie jak opowieść o Kainie i Ablu tylko pozornie nie jest o niewinnie zabijanych zwierzętach, a historia o Abrahamie i Izaaku tylko pozornie nie jest o traumie niedoszłej ofiary... Pytanie o Boga w obliczu cierpienia niewinnych, jest ważne, bolesne (s. 237).

„Pozornie” czy rzeczywiście... to właśnie jest już zgadywanie, naginanie tekstu, wypowiedzanie się o czymś, czego w nim nie ma. Faktem bowiem pozostaje, że zarówno w tekście biblijnym, jak w *Braciach Karamazow* nie mówi się o dzieciach Hioba i to na tej obserwacji oparłem rdzeń mojego wywodu.

W innym miejscu badaczka zauważa, jak gdyby instynktownie broniąc Stwórcę przed zarzutem, którego ja nawet nie wysunąłem, że: „To nie Bóg poraża Hioba trądem czy zabija jego dzieci, instrumentalizując je czy wciągając w sprawę między sobą a „mężem sprawiedliwym” (s. 237). Rzecz zrozumiała, do śmierci dzieci przyczynia się Szatan. Ale kto mu na to pozwolił, kto pozwolił mu iść do Hioba, by wypróbować „męża cnotliwego”? „Rzekł Pan do szatana: «Oto cały majątek jego w twojej mocy. Tylko na niego samego nie wyciągaj ręki». I odszedł szatan sprzed oblicza Pańskiego” (Hi 1, 12). Ja, z inspiracji pracami tych badaczy, którzy na ostrzu noża stawiają kwestię Boga srogo doświadczającego swojego sługę i wymazującego (ręką Szatana rzecz jasna) jego „pierwsze dzieci” z powierzchni ziemi, obrałem ścieżkę pytań krytycznych, znowu po to, by ukazać ciężar opisywanego w tej księdze dramatu. Nie sądzę, by wysiłek pomyślenia inaczej o tekście biblijnym i jego rekonstrukcji przez Zosimę, można było umniejszyć tylko dzięki temu, że sprowadzi się go do próby „wymśniania” (s. 236) teologicznej odpowiedzi starca na zagadnienie zła i cierpienia w świecie. Ponownie ciekaw jestem, jak Badaczka ustosunkowałaby się do innych prób w tym zakresie, a wiele ich już powstało! Jak zareagowałaby na przykład na słynną rozprawę Carla G. Junga pt. *Odpowiedź Hiobowi*, w której szwajcarski uczony wystąpił z tezą, że *Księga Hioba* świadczy o psychologicznej ewolucji koncepcji Boga w człowieku, po tym jak starotestamentowy Jahwe, porażony własnym irracjonalizmem, nieprzejednaniem i okrucieństwem, uznając moralną wyższość Hioba nad sobą, podejmuje decyzję o Wcieleniu – „ma stać się człowiekiem, czyli nadrobić swoje braki w tym względzie”<sup>10</sup>. Z kolei Søren Kierkegaard w *Bojaźni i drżeniu* zrekonstruował przebieg sceny z podróżą Abrahama z Izaakiem przez pustynię, której finałem miało być złożenie własnego syna w ofierze. Zgodnie z najpowszechniej promowanym rozumieniem Abraham wychodzi zwycięsko z próby, jeszcze bardziej umacnia się w wierze, po czym zostaje nagrodzony stanieniem się ojcem narodu żydowskiego i spokojnie dożywa nadzwyczaj późnej starości. Trzeba

<sup>10</sup> Por. C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, [w:] idem, *Psychologia a religia*, Wyd. KR, Warszawa 2009, s. 409.

było Kierkegaarda, by zapytać, jak po tym całym ekstremalnym doświadczeniu, po tym potwornym teście, ów Abraham będzie dalej żył – on, który jeszcze przed chwilą stał nad własnym dzieckiem z nożem uniesionym nad głową: „Od tego dnia począwszy Abraham się zestarzał i nie mógł zapomnieć, czego Bóg żądał od niego. Izaak rósł jak przedtem. Ale oko Abrahama pociemniało i nie oglądał on już żadnej radości”<sup>11</sup>. Oczywiście, Kierkegaarda najbardziej fascynuje to, że pomimo piekła, przez jakie przeszedł Abraham (i wciąż przechodzi), on dalej trwa w wierze. Rzecz w tym, że to tylko dzięki filozoficznemu komentarzowi duńskiego myśliciela, nie zaś dzięki tekstowi biblijnemu, czytelnicy mogą dopiero w pełni to piekło pojąć i odczuć. Moja intencja w lekturze *Księgi Hioba* i fragmentów poświęconych jej w *Braciach Karamazow* była podobna (*mais toutes proportions gardées...!*). Na pewno nie miała nic wspólnego z próbą dowodzenia przewagi niewiary nad wiarą, czy natrząśaniem się z tej ostatniej.

Może jest po prostu tak, że oboje – Elżbieta Mikiciuk i ja – czytamy ten sam tekst, tyle że dostrzegamy i uwypuklamy w nim (wychodząc z odmiennych doświadczeń i z lektur prac wygenerowanych w różnych tradycjach interpretacyjnych) dwa niekompatybilne wymiary: ona wymiar religijny, jasny, optymistyczny, związany z silnie zakorzenioną w prawosławiu filozofią nadziei, afirmacji i miłości do życia i bliźnich, ja zaś wymiar egzystencjalny (Henri de Lubac mówiłby o „dramacie ateizmu egzystencjalnego”), w którym, jak twierdził m.in. Lew Szestow, Dostojewski dokonywał „rehabilitacji praw podziemnego człowieka”<sup>12</sup>, a więc potęgę negatywności, zła, mrocznych namiętności w człowieku, przywłaszczającego sobie prawo do buntu przeciwko ciężarowi życia, którego nie załagodzi żadna humanistyczna idea i żadna wiara. Przy czym o ile ja nie mam żadnego problemu z przyznaniem, że jeśli chodzi o *Braci Karamazow*, to „bardzo wiele i znakomicie napisano o tym, jak precyzyjnie Dostojewski przygotował grunt dla optymistycznego zakończenia swojej ostatniej powieści i o tym, jak w przestrzeni dzieła, które zaczyna się od rozpaczliwej odwiedzającej Zosimę kobiety po śmierci jej ostatniego dziecka, rozwija wraz z wątkiem chłopca rozszarpanego przez psy oraz kończy sceną umierania kolejnego dziecka (Iliusy Sniegiriowa) i bólu jego ojca, Dostojewski osiąga zwycięstwo nad śmiercią”<sup>13</sup>, to Elżbieta Mikiciuk podważa i neguje (wbrew inicjalnej deklaracji, że nie zamierza tego robić – s. 226) objęty przeze mnie szczególną uwagą aspekt metafizycznych i etycznych rozterek zawartych w tekście, wprowadzających pęknięcie czy to w wizję ostatecznej konsolacji po śmierci bliskiej osoby, czy to w przesłanie „odpowiedzialności wszystkich wobec wszystkich” i kochania bliźniego swego jak „kogoś z rodziny”.

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Homini, Kraków 2008, s. 44–45.

<sup>12</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. i przedmową opatrzył C. Woźniński, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 139.

<sup>13</sup> M. Kruszelnicki, *Bracia Karamazow – nieczysta hosanna Dostojewskiego*, s. 11.

Powtórzę tedy raz jeszcze, że komentując wypowiedzi starca Zosimy i Aloszy o sensie niezawinionego cierpienia i stosunku do ginącego „bliskiego Innego”, nie miałem żadnego zamiaru dyskredytować jakże istotnego dla Dostojewskiego religijnego wymiaru jego prozy. Nieodmiennie chodziło o pokazanie, że każda dobra nowina, jaką głoszą jego pogodzeni z Bogiem i społeczeństwem bohaterowie (Zosima, Alosza), kwestionowana może być przez fragmenty tekstu, które jej przeczą, że w powieści mnożą się zarazem alternatywne scenariusze dla, wydawałoby się, najbardziej nawet utwierdzonych w swoich chrześcijańskich intencjach postaci, jak w przypadku Dymitra czy Aloszy Karamazowów. Przypomnijmy w związku z tym, że historia Dymitra, który w opinii Autorki „gotów jest ponieść karę za zbrodnię ojcobójstwa” (s. 245) i zrealizować tym samym przykazanie Zosimy o braniu na siebie cudzego grzechu (Smierdiakowa) i przyjmowaniu „odpowiedzialności za wszystko i wszystkich”, nie została przedstawiona przez Dostojewskiego w sposób jednoznaczny i konkluzywny. Jako czytelnicy mniemamy jedynie, że Dymitr weźmie na siebie tę odpowiedzialność. Polska badaczka, idąc zresztą popularnym tropem, mocno upraszcza pełną wahania i niezdecydowania postawę Dymitra w końcowych partiach *Braci Karamazow*. Bo przecież jedno z ostatnich słów tego bohatera nie sugerują pełnej determinacji w podążaniu drogą chrześcijańskiej pokory, lecz coś innego: „Nie, nie jestem zdolny do cierpienia! Łajdak jestem i tyle”<sup>14</sup>. Sam Alosza zwalnia brata z moralnego obowiązku odbycia katongi. Skonfrontowany z sytuacją graniczą, z hańbą własnej rodziny, dostrzega dopiero całe brzemień i problematyczność idei „odpowiedzialności wszystkich wobec wszystkich”. Koli Krasotkinowi, któremu imponuje deklarujący wolę odbycia niezastężonej katongi Dymitr, Alosza odpowiada z wykrzyknieniem: „Ale nie w takiej sprawie, nie z taką hańbą, nie tak straszliwie!” (II, s. 468) Katarzyna Iwanowna i Gruszeńka do końca mają poważne problemy z wybaczeniem sobie nawzajem (II, s. 467), itd., itd.... Również niezłomny Alosza wyposażony został przez Dostojewskiego w pewien irracjonalny, ambiwalentny potencjał, który być może fatalnie (utrata wiary, przystąpienie do obozu rewolucjonistów-anarchistów, zamach na cara...) objawić się miał w dalszej, planowanej dopiero części opowiadania<sup>15</sup>. Jeśli więc, jak podkreśla Mikiciuk, Alosza występuje w powieści jako ktoś, kto „nie tylko głosi Chrystusa, ale daje świadectwo Jego obecności przez miłość właśnie” (s. 246), to w tym samym tekście pojawiają się bardziej niepokojące fragmenty, które zasiewają wątpliwości co do jego przyszłej chrześcijańskiej konduity: rozmowa z Rakitinem na tema-

<sup>14</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. II, przeł. A. Wat, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Puls, London 1993, s. 465. Dalsze cytaty z powieści zamieszczam już bezpośrednio w tekście wraz z podaniem numeru tomu i strony.

<sup>15</sup> Zob. np. J.L. Rice, *The Covert Design of “The Brothers Karamazov”: Alesha’s Pathology and Dialectic*, „Slavic Review” 2009, vol. 68, nr 2, s. 355–375.

ty erotyczne, odejście z monasteru bez błogosławieństwa ze strony ojca Paisjusza („Alosza naraz uśmiechnął się z grymasem, dziwnie, bardzo dziwnie spojrzął na pytającego go ojca” [I, s. 8]), wreszcie omdlenia i utraty przytomności, wskazujące na jego mocno erratyczną i nieprzewidywalną osobowość.

To między innymi takie fragmenty *Braci Karamazow* miałem na myśli, występując z finalną tezą, że dla Dostojewskiego charakterystyczna jest „niechęć i brak zaufania wobec jakiegokolwiek wizji moralnego zaspokojenia i światopoglądowej satysfakcji” oraz, że jego hosanna jest tylko „dramatycznie inwokowana”<sup>16</sup>. Rzecz jasna można się spierać o wymowę tych passusów w zestawieniu z innymi, sugerującymi przezwyciężanie wątpliwości na drodze ufności w Chrystusa i prawdę Objawioną (tak jak to czyni Elżbieta Mikiciuk we fragmentach polemiki, imponujących skalą teologicznej erudycji), nie można jednak zamykać na nie oczu i twierdzić, że ich przywoływanie jest tylko „manipulowaniem” dziełem Dostojewskiego.

Uwagi polemistki o odchodzeniu we współczesnej myśli teologicznej od „handlowo-jurydycznego” języka, od operowania pojęciami „wykupu”, „okupu” czy „nabycia” w celu oznaczenia aktu soteriologicznego Jezusa, na rzecz „akcentowania daru miłości Chrystusowej, Jego wolnego wyboru drogi uniżenia, cierpienia i śmierci” (s. 232) uważam za nadzwyczaj wartościowe i pouczające. Ale nawet ich Autorka przyznać musi, że język biblijnych autorów (ja będę się upierał, że również będący jego kalką język Zosimy), „mógłby sugerować” ideę „transakcji” (s. 232), czyli – jak dowodziłem w moim artykule – wykupywania zbawienia za cierpienie. Jeśli jednak chodzi o bodaj najważniejszy w odpowiedzi Badaczki wątek miłości, zauważyć trzeba, że wiara Dostojewskiego w rzeczy samej oparta jest na ideale chrześcijańskiej cnocie miłości, toteż postać Zosimy, wykreowana jako ideał prawosławnej pobożności, wydawać się może dobrze zabezpieczona przed zarzutem o adwokatowanie koncepcji „Boga-handlarza”. Ale wiara ta wyrasta u Dostojewskiego właśnie z niepokoju, ze zwątpienia, z doświadczenia zła i tragedii (tak by to ujął np. Cezary Wodziński) jako swoich koniecznych warunków: to ich doświadczeniem się żywi, dzięki nim dopiero krzepnie. Czego komentatorka nie uwzględniła, to tego, że owa miłość domaga się jakiegoś intelektualnego usprawiedliwienia, myślowej (filozoficznej) problematyzacji. Sama miłość nie wystarcza Dostojewskiemu, musi ona nabrać wymiaru intelektualno-poznawczego, nie zaś tylko wymiaru dogmatycznego czy nawet praktycznego, eksperymentowanego w codziennej, jak gdyby nieświadomej postawie Aloszy czy Zosimy, uwypuklanej przez Elżbietę Mikiciuk (s. 246). To właśnie w tym celu Dostojewski nieustannie zderza perspektywę wierzących bohaterów z pozycjami swoich wyalienowanych odszczepieńców, przeklętych apostatów i ateistycznych rezonerów. Dlatego też pisarz oraz my – jego czytelnicy – zadajemy sobie wciąż te same, dręczące me-

<sup>16</sup> M. Kruszelnicki, *Bracia Karamazow – nieczysta hosanna Dostojewskiego*, s. 29.

tafizyczne pytania, nie znajdując na nie odpowiedzi, usiłując poddać krytyce ich tradycyjne rozwiązania, dominujące nawiasem mówiąc w europejskiej tradycji religijno-metafizycznej, po to, by wyjść naprzeciw dynamice myślenia twórcy, które, moim zdaniem, eksplikować można w sposób niezmistyfikowany tylko w kategoriach nieusuwalnego konfliktu, duchowego rozłamu czy tragizmu.

Niewystarczająco ugruntowana w literze tekstu wydaje mi się pretensja o nieuwzględnienie fragmentu powieści o ostatniej, przedśmierтной lekturze Smierdiakowa, jaką były *Przepowiednie Świątobliwego Ojca naszego Izaaka Syryjczyka*. „Nie wiemy, dlaczego [Paweł] w ogóle sięgnął po dzieło świętego eremity, który modlił się nawet za demony” – pisze Mikiciuk (s. 245). Skoro Badaczka odsyła mnie w tym kontekście do swojej innej, znakomitej zresztą książki („Teatr paschalny Fiodora Dostojewskiego”, s. 245), w której z empatią pisała o Smierdiakowie, by zasugerować mi możliwość boskiej nad nim łaski (jest to kolejny znany trop interpretacyjny, wyznaczony m.in. przez Mielietieńskiego, Pomieranca czy Baczini-na), to ja pokornie sugeruję jej lekturę mojego artykułu pt. *Dramat Smierdiakowa*<sup>17</sup>, w którym pokazywałem m.in., że samobójcza notatka zostawiona przez ojcobójcę posiada nader osobliwy i ambiwalentny wydźwięk. Smierdiakow napisał bowiem: „Pozbawiam się życia z własnej woli i ochoty i żeby nikogo nie winić” (II, s. 348). Koniecznie trzeba zauważyć, że w oryginalnym teście rosyjskim nie występuje spójnik „i” po słowie „ochoty” („Истребляю свою жизнь своею собственною волей и охотой, чтобы никого не винить”<sup>18</sup>). Polscy tłumacze, Aleksander Wat i Zbigniew Podgórzec, z niejasnych przyczyn sami dodali ten spójnik, nad wyraz niepotrzebnie, bo w ten sposób nieco rozmyli zadziwiający sens słów Smierdiakowa, które w oryginalnym kształcie mają prawo sugerować, że to on – Paweł – zabija się, by nikogo nie winić. On nie chce nikogo winić! Możliwe też jednak, że tajemnicze Smierdiakowskie „żeby nikogo nie winić” w ogóle nie stanowi integralnej części zdania podrzędnego okolicznikowego celu, lecz jest po prostu osobnym zdaniem, niosącym zupełnie odrębną myśl, której celem jest wyszydzić chrześcijańskie przesłanie Zosimy i Aloszy o odpowiedzialności i winie wszystkich wobec wszystkich. W tym drugim wypadku Smierdiakow okazywałby się rzecznikiem przekonania, że „nikt nie powinien być winiony za nic, bo w świecie, w którym nikt nie jest stróżem swojego brata, każdy przestępca posiada «racjonalne» wytłumaczenie dla swojej zbrodni”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> M. Kruszelnicki, *Dramat Smierdiakowa*, „Przegląd Rusycystyczny” 2016, nr 1, s. 5–26.

<sup>18</sup> Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, Наука (Ленинградское отделение), Ленинград 1972–1990, t. 15, s. 85.

<sup>19</sup> M. Kanevskaya, *Smierdiakov and Ivan: Dostoevsky's "The Brothers Karamazov"*, „The Russian Review” 2002, nr 61, s. 374.

Być może więc w smutnym życiu i samotnej śmierci Smierdiakowa wstrząsające poświadczenie uzyskuje straszna filozofia Iwana Karamazowa. Jeśli Boga nie ma, to „wszystko jest dozwolone” i nikt nie jest za nikogo odpowiedzialny. Nadzieja na przyszłą harmonię jakoś dziwnie zbiega się z ignorowaniem bliźnich żyjących tu i teraz, czego dowodzi stosunek ojca, braci, a wreszcie innych bohaterów powieści (nie wyłączając starca Zosimy) właśnie do Smierdiakowa. Może Paweł wcale nie jest opętany grzesznikiem, jak chcieliby komentatorzy niestrudzenie poszukujący u Dostojewskiego dobrej nowiny; może z jego punktu widzenia biesy to inni – ci, którzy albo poniżali go całe życie, albo, jeszcze gorzej – dali mu nadzieję na szacunek, przyjaźń, braterstwo, lecz ostatecznie zdradzili i wymówili się od jakichkolwiek z nim związków (Iwan)? A on przy tym wszystkim czyta o wybaczeniu swoim wrogom... Może Smierdiakow nie jest kolejnym przykładem tego, jak nowy porządek dobra i wiary są wykuwane w piekielnym ogniu transgresji i towarzyszącego jej cierpienia, które „spala wszelkie zło”, jak chciałby np. Bierdiajew, lecz właśnie wstrząsającym dowodem tego, jak wysoką, niemoralną cenę trzeba zapłacić za ową „harmonię” i „niebiańską hosannę”, którą teraz, po cierpieniach i śmierci Smierdiakowa, rewindykować może deklaratywnie pobożny Alosza, a która obejmie też narwóconego i zaledwie przypuszczalnie gotowego na życie dobrego chrześcijanina Dymitra? Bez interpretacyjnego ograniczenia, jakim jest trzymanie się tylko jednego, religijnego paradygmatu czytania Dostojewskiego, można i należy dopytywać, dlaczego, konstruując los Pawła tak, jak to uczynił, pisarz nadwyreżył strategiczne dla poetyki powieści zestawienie motywów rodzinnego braterstwa i ogólnego braterstwa chrześcijańskiego?

W tym miejscu warto by znów skonfrontować teologiczną wykładnię Elżbiety Mikiciuk z myślą wczesnego Szestowa. Zdaniem filozofa za Dostojewskim nigdy nie przestał kroczyć cień „podziemia” w postaci tragicznej wiedzy o irracjonalnej istocie człowieka, który musi odrzucić każdy ideał jako fałsz, bo ten go krępuje, daje złudną perspektywę gnuśnego szczęścia i końca tam, gdzie winny gorzeć wątpliwości, wahanie, duchowa walka i wynikające z nich moralna udręka i poczucie wiecznego niespełnienia. W sumie dziwi mnie, że rozmówczyni nie dostrzegła ewidentnej w moim tekście (sugerowanej już na samym początku) optyki wczesno-szestowowskiej. Z Szestowem można się nie zgadzać, można (a momentami nawet trzeba) z nim dyskutować, ale znaczenia jego wkładu do światowej „dostojewskologii” nie sposób nie uznać. W każdym razie Dostojewski, który wyłania się z tej perspektywy, jest właśnie myślicielem wewnętrznie rozdartym, pełnym wątpliwości w fundamentalnych kwestiach metafizycznych. Żadnej ze swoich wielkich powieści nie był w stanie zakończyć jakimś optymistycznym, nie budzących interpretacyjnych obiekcji, akcentem, którego zadaniem byłoby zamknąć, załagodzić dramat ludzkiej egzystencji w kategoriycznej, normatywnej formule. Z kolei Bachtin, którego rozprawy o autorze *Braci Karamazow* nie zawierają akurat żadnych odniesień do kwestii

światopoglądowych, ideologicznych czy biograficznych powiedziałyby, że nie istnieje u Dostojewskiego żadne „ostateczne słowo”, które mogłoby ująć w sobie bohatera i jego paroksytyczny, nieznający spoczynku duchowy świat.

Czas już powoli na konkluzję. Wydaje mi się, że Elżbieta Mikiciuk, badaczka tak wrażliwa, wytrawna i zasłużona dla polskiej recepcji Dostojewskiego, nie dopuszcza bardziej krytycznej, filozoficzno-egzystencjalnej wykładni rosyjskiego prozaika. Tym samym próbuje dać odpór niezliczonej ilości powstałych w światowej nauce komentarzy, które sytuują się w tym samym nurcie interpretacyjnym, podnosząc kwestie alienacji, antynomiczności, dysharmonii w naturze człowieka, poczucia nieautentyczności i niespełnienia jako dominanty ludzkiej kondycji. Czy polska znawczyni Dostojewskiego nie zamyka się tym samym na twórczy dialog z odmiennymi opcjami egzegetycznymi, czy nie okopuje się w kręgu tylko tematycznie bliskich jej lektur? Przecież przy jej formacie musi być świadoma ogromnego zróżnicowania światowego odbioru myśli autora *Zbrodni i kary*...

Moim zdaniem, obie perspektywy: teologiczno-religijna i filozoficzno-egzystencjalna, jeśli tylko pozostają rzetelnie osadzone w lekturze tekstu, mogą i powinny funkcjonować na równych prawach. Przyczyniają się one bowiem do wzbogacenia wiedzy o świecie powieściowym Dostojewskiego, naświetlając jego dwa niezależnie od siebie istniejące wymiary. Każda ze stron może się czegoś nauczyć od drugiej, jeśli tylko zdecyduje się opuścić swój zakątek i otworzyć się na alternatywny – co nie znaczy przecież gorszy, „nieprawdziwy” czy „zakłamaný” – sposób myślenia i interpretowania tekstu. Ja sam zawdzięczam cennym pracom Elżbiety Mikiciuk wiele inspirujących impulsów do namysłu nad religijną i symboliczną warstwą prac autora *Idioty*. Kilka z jej uwag miałem przyjemność wykorzystać we własnej książce, a jej wyrafinowanemu studium poświęconemu *Idiocie*<sup>20</sup> poświęciłem wręcz osobny, rewerencyjny komentarz.

W Dostojewskim fascynuje mnie po prostu coś innego niż Elżbietę Mikiciuk, mianowicie jego odwaga i nieprzejednanie w – jak to ujął Malcolm V. Jones – „przekraczaniu pocieszających iluzji i przedstawiania, poprzez swoich bohaterów i narratorów, owych nierozwiązanych i nierozwiązywalnych konfliktów ducha ludzkiego, które nazywał przeklętymi problemami”<sup>21</sup>. Nurtuje mnie i porusza zwłaszcza dramat tych bohaterów jego prozy, którzy mają wielki problem z wiarą w Boga, którzy może nawet chcieliby wierzyć, ale nie potrafią (człowiek z podziemia, Hipolit Tierientiew z *Idioty*, Kiryłow i Stawrogin z *Biesów*, Wiersiłow z *Młodzika* czy Smierdiakow i Iwan w *Braciach Karamazow*). Coś im nie pozwala, coś opiera się w nich wszelkim

<sup>20</sup> E. Mikiciuk, „Chrystus w grobie” i rzeczywistość „Anastasis”. Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003.

<sup>21</sup> M.V. Jones, *Dostoevskii and Religion*, [w:] W.J. Leatherbarrow (red.), *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 148.

próbom duchowej stabilizacji. Ale co to takiego może być? Na to akurat pytanie interpretacja religijna nie udzieli wystarczającej odpowiedzi. Domaga się ono bowiem gruntownej refleksji filozoficznej, na którą nie ma tu czasu i miejsca.

Co prawda, filozofii i wierze religijnej nie jest się łatwo spotkać. Ale akurat dzieło Dostojewskiego, zasiedlone przez postaci o zindywidualizowanych światopoglądach, niedających się, jak twierdził Bachtin, podporządkować innym światopoglądom, łącznie z autorskim, jako gorsze czy ideowo potępiane, dopuszcza, moim zdaniem, i jedną, i drugą wykładnię. Każda z nich pozwala bowiem rzucić nowe światło na rozterki danych bohaterów – tych uzbrojonych w wiarę w Chrystusa i tych, którzy są jej pozbawieni. I gdy czytam taki na przykład, ładny, przenikliwy fragment polemiki Elżbiety Mikiciuk, który dopinguje mnie do znacznie uważniejszej i pogłębionej od teraz refleksji nad wiarą chrześcijańską i najważniejszą dla niej Księgą:

Wiara Dostojewskiego nie oznacza zamknięcia oczu na doświadczenie ‘śmierci Boga’. Jest bliska chrystologii wielkosobotniej. (...) Bywa, jak w przypadku Aloszy, radosnym zaufaniem Chrystusowi, które bynajmniej nie czyni go obojętnym na cierpienie i śmierć, ale bywa też (i to chyba przypadek Dostojewskiego) ‘skokiem w ciemność’, ‘wołaniem z otchłani’, podjęciem wszystkich ‘przeklętych pytań’, które stawiają niewierzący (ale przecież także wierzący), dopuszczeniem do głosu rozpacz z powodu nieobecności Boga, Jego milczenia (s. 248).

– to mam wrażenie, że poważny dialog (a nawet i *agon*), tych dwóch opcji interpretacyjnych, dialog, który – jak uczy hermeneutyka filozoficzna – wcale nie musi prowadzić do zamierzonego „wyniku” czy „zgody” między stronami, lecz równie dobrze do ujawnienia dwustronnie inspirujących różnic, nie jest całkiem niemożliwy. Wydaje się przy tym niezbędny po to, by wciąż rewitalizować, odświeżać twórczość i tekst Dostojewskiego, mierzyć się z nim w nieustannym, bolesnym nawet poczuciu niewystarczalności swojego wglądu w obliczu heterogeniczności i polifoniczności opalizującego tysiącem znaczeń dzieła.