

Myszkini „zawsze był materialistą”

Czy Dostojewski kwestionował podział na ciało i duszę?

„Ponieważ w naszych dniach siewca kąkołu, odwieczny wróg rodzaju ludzkiego, ważył się rozsiewać i krzewić na Bożym polu pewne nader groźne błędy, [...] ganimy i potępiamy wszystkich głoszących śmiertelność duszy intelektualnej [*omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse*]” — orzeczono w bulli *Apostolici regiminis* z 1513 roku, ogłoszonej zapewne w reakcji na badania i wykłady Pietra Pomponazziego¹. Ten wykładający na renomowanych włoskich uniwersytetach filozof studiował pisma Arystotelesa oraz komentarze Awerroesa i Tomasza z Akwinu, rozważając kwestię nieśmiertelności duszy lub którejś z jej trzech części — wegetatywnej (odpowiadającej za podstawowe funkcje życiowe), zmysłowej (postrzeganie zmysłami) i intelektualnej (rozumowanie). Z obawy lub niepewności nie wypowiedział się w tej sprawie jednoznacznie, ale stwierdził, że nie zgadza się z Akwinatą, według którego Arystoteles zakładał nieśmiertelność duszy. Stanowisko Tomasza zdumiewało Pomponazziego, który między innymi zwrócił uwagę na zdanie Arystotelesa, że „można żywić pragnienie czegoś niemożliwego, na przykład nieśmiertelności”².

1 Cytowane zdanie bulli zob. np. w J.P. O’Callaghan, *Videtur quod non sit necessarium, praeter theologiam disciplinam, aliam doctrinam haberi: Legitimacy of Philosophy as an Autonomous Discipline and Its Service to Theology in Aquinas and Ralph McInerney* w: Matthew L. Lamb (red.), *Theology Needs Philosophy. Acting Against Reason is Contrary to the Nature of God*, Washington 2016, s. 24.

2 Arystoteles, *Eth. Nic.* 1111^b22–23 (s. 130 w edycji Loeb Classical Library); P. Pomponazzi, *O nieśmiertelności duszy*, Warszawa 1980, s. 87.

Nieśmiertelność duszy może się wydawać jednym z fundamentalnych założeń chrześcijaństwa, ale wystarczy zerknąć do *Katechizmu Kościoła katolickiego*, aby dostrzec błędność tego wrażenia. W przypisie do artykułu 366 wspomniano tylko jedno źródło zawartego w nim twierdzenia — zacytowaną wyżej bullę, dokument z początku XVI wieku. Można by podać sporo przykładów wcześniejszych poglądów odmiennych od stanowiska ujętego w obecnym katolickim katechizmie (wyrażonego w zdaniu: „dusza nie ginie [...] po jej oddzieleniu się od ciała w chwili śmierci i połączy się na nowo z ciałem w chwili ostatecznego zmartwychwstania”), niech wystarczą tu dwa. Działający w II wieku Tacjan Syryjczyk pisał „Sama z siebie dusza nie jest nieśmiertelna, lecz śmiertelna”, a Tertulian nie widział problemu w przyjęciu poglądu stoików, że dusza jest materialna³.

We wschodnim chrześcijaństwie kwestii nieśmiertelności duszy nie rozstrzygnięto doktrynalnie. Krótco przed upadkiem Konstantynopola podczas soborowych obrad we Florencji prowadzono pertraktacje w sprawie zjednoczenia Kościołów. Omawiano między innymi kompromisowe rozwiązanie kwestii czyśca, którego nie zakłada się w Kościołach wschodnich. Rozmowy jednak spełzły na niczym przez zbyt duże różnice w wielu sprawach. „Wschód wrócił do swojego poglądu, że w Piśmie ani tradycji nie określono jednoznacznie stanu duszy po śmierci, wobec czego nie ma w tej kwestii oficjalnego ortodoksyjnego stanowiska, lecz tylko rozmaite prywatne opinie teologów”⁴.

3 Tacjan, *Oratio adversus Graecos* 13, zob. np. J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 6, Paris 1857, s. 833A („Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἕλληνας, ἡ ψυχὴ καθ’ ἑαυτὴν, θνητὴ δέ”); Tertulian, *De anima* 5.2; zob. np. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 2, Paris 1844, s. 653A („Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam pene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus animam facile persuadebunt”).

4 J. Pelikan, *The Christian Tradition*, t. 2, *The Spirit of Eastern Christendom*, Chicago–London 1974, s. 279–280.

Wiele przemawia za tym, że takie *theologumenon*, prywatną opinię, podsunął Dostojewski w *Idiocie*.

Umierającego na gruźlicę Hipolita księżę Myszkina zaprosił do domku letniskowego pod Petersburgiem. Chłopak opowiada: „Kiedy mu zwróciłem uwagę, że to przecież bez różnicy, czy umrzeć pod drzewami, czy patrząc przez okno na moje cegły, i że dla dwóch tygodni nie ma po co robić takich ceregieli, natychmiast się zgodził; ale zieleni i czyste powietrze jego zdaniem na pewno wywołają we mnie jakąś fizyczną zmianę i moje wzburzenie i m o j e s n y zmienia się i być może zelżeją. Ja znów zwróciłem mu uwagę, śmiejąc się, że mówi jak materialista. On odrzekł z tym swoim uśmiechem, że zawsze był materialistą”⁵.

Czytelnik nie dostaje wyjaśnienia ani uśmiechu, ani repliki Myszkina. Zauważa za to zastanawiające przemilczenia. Myszkina nie udziela odpowiedzi, gdy Rogożyn go pyta, czy wierzy w Boga; Hipolit powtarza zdanie wypowiedziane przez jego kolegę, że Myszkina nazywa siebie chrześcijaninem, ale „księżę Chrystus” (jak Myszkina zagadkowo określił w notatkach do powieści Dostojewski⁶) nie ustosunkowuje się do tego. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej przez to, że nie Myszkina, lecz Hipolit, młody nihilista, mówi o nieśmiertelności: „A tymczasem nigdy, pomimo wszystkich moich chęci, nie umiałem sobie wyobrazić, że nie ma przyszłego życia ani opatrności”⁷. Myszkina natomiast, rzekomy chrześcijanin, miałby być materialistą.

5 F. Dostojewski, *Połnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach*, Leningrad 1972–1990, t. 8 (1973), s. 321. To najważniejsze wydanie dzieł Dostojewskiego niżej oznaczane jest skrótowcem PSS, np. zapis PSS 8:334 odsyła do s. 334 ósmego tomu tej edycji; każdy z tomów 28–30 składa się z dwóch odrębnych części, dlatego pojawiają się też takie zapisy jak PSS 28.2:333, co oznacza s. 333 drugiej części 28. tomu.

6 PSS 9:246, 249, 253.

7 PSS 8:334.

Hipolit został przez Dostojewskiego ukazany tak, że nie budzi sympatii. To powoduje, że czytelnik stroszy się i staje nieufny. Z sytuacją o podobnym tle stykamy się w *Biesach*. Odmalowywany czasami z dobrotliwą, niekiedy ze żrącą ironią „postępowiec” Stiepan Wierchowieński krótko przed śmiercią głosi: „Moja nieśmiertelność jest konieczna choćby dlatego, że Bóg nie zechce popełnić niesprawiedliwości i całkiem zagaśić ognia miłości do niego, który zapłonął w moim sercu. A co droższego od miłości? Miłość jest wyższa od życia, miłość to ukoronowanie życia, jak więc miałoby być możliwe, żeby życie nie korzyło się przed nią? Skoro pokochałem go i uszczęśliwiła mnie moja miłość, czy jest możliwe, żeby zgasił i mnie, i moją radość, i unicestwił nas? Jeżeli jest Bóg, to i ja jestem nieśmiertelny! *Voilà ma profession de foi*”⁸.

Joseph Frank, autor pięciotomowej biografii Dostojewskiego, domniemywał, że Dostojewski, „który uparcie trzymał się nadziei na nieśmiertelność osoby”, dostrzegął „pokrewną duszę” w pewnym liberalnym historyku, pierwowzorze Stiepana Wierchowieńskiego⁹. Ten domysł nie przekonuje. Intuicja podpowiada, że Wierchowieński za mocno został w powieści wydrwiony, a logika jego „dowodu” w zbyt wielkiej mierze zależy od wagi przykładanej do „ja” (m o j a miłość uszczęśliwiła m n i e, więc j a jestem nieśmiertelny), aby należało tu szukać poglądu autora, który kilka lat później napisał o sobie: „Moje hosanna zostało wytopione w ogniu wątpliwości, jak mówi u mnie, w tej powieści [*Braciach Karamazow*] diabeł”¹⁰.

Wobec tego należy chyba odwrócić sprawę. Skoro Wierchowieński, liberał czujący się wyśmienicie we własnej skórze, głosi koniecz-

8 PSS 10:505.

9 J. Frank, *The Miraculous Years*, Princeton 1997, s. 454.

10 PSS 27:86.

ność życia wiecznego, trzeba to uznać za sygnał, że idei nieśmiertelności należy się bacznie przyjrzeć, gdyż zaczyna budzić podejrzenia.

Uznając życie rajskie za przedłużenie ziemskiego, Wierchowieński nie bierze pod uwagę ukazywanej w Nowym Testamencie ogromnej różnicy między tymi rodzajami istnienia. Aby ją uzmysłwić, wystarczy dwa zdania: „Uroczycie zapewniam was: „Jeśli ziarno pszenicy wrzucone w ziemię nie obumrze, pozostanie tam samo; jeśli zaś obumrze, przynosi obfity plon” (J 12:24; wersja z Biblii Paulistów); „sieje się ciało duszowe, a zostaje wskrzeszone ciało duchowe. Jest ciało duszowe, jest i ciało duchowe” (1 Kor 15:44; przekład — JL). Po grecku „ciało duszowe” to *soma psychikon*, a „ciało duchowe” — *soma pneumatikon*. Zwrot „ciało duszowe” nie ma służyć epatowaniu oryginalnością, chodzi o to, aby zachować niejednoznaczność greckich określeń. Badacze zadają na przykład pytanie, czy ciało duchowe to ciało obdarzone duchem lub ożywiane przez ducha, czy ciało z ducha złożone. Druga możliwość (ciało składające się z ducha) może się wydać paradoksalna, ale Troels Engberg-Pedersen, który wywołał spory wstrząs w dziedzinie badań nad teologią Pawła, książkę zatytułowaną *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* poświęcił wykazaniu, że według tego apostoła ciało duchowe jest materialne — bo i duch jest materialny — ale złożone z najsubtelniejszej formy materii, z substancji gwiazd. W każdym razie w przekładzie z egzemplarza Nowego Testamentu, z którym Dostojewski nigdy się nie rozstawał od czasu zesłania na katorgę, jest ciało duszowe i ciało duchowe (*sie jetsia tielo duszewnoje, woskriesajet tielo duchownoje. Jest' tielo duszewnoje, jest' tielo i duchownoje*).

Nie ulega wątpliwości, że według autorów tych nowotestamentowych zdań człowiek nie prześlizguje się przez śmierć do istnienia przedłużającego ziemskie życie, jakby przechodził z przedpokoju do salonu, lecz następuje wielka, nieznaną przemiana. O znaczeniu tych

stwierdzeń dla Dostojewskiego mówi to, że werset z *Ewangelii według Jana* wybrał na motto *Braci Karamazow*, a zdanie Pawła (z dwoma poprzednimi) podkreślił w swoim egzemplarzu Nowego Testamentu¹¹.

Zagadkową sprawę Hipolita i Wierchowieńskiego pomaga rozwiązać notatka, w której Dostojewski pisał o ideale życia ziemskiego i przyszłym istnieniu. Sporządził ją w 1864 roku, tuż po śmierci pierwszej żony. Pisał wtedy między innymi: „Po pojawieniu się Chrystusa jako ideału człowieka w ciele stało się jasne jak słońce, że najpełniejszy, ostateczny rozwój jednostki musi właśnie prowadzić do tego (na samym końcu rozwoju, dokładnie gdy osiągnięty zostaje cel), aby człowiek odkrył, dowiedział się i całą mocą swej natury przekonał, że najdoskonalszy użytek, jaki może zrobić ze swego jednostkowego istnienia, z pełni rozwoju własnego »ja«, polega jakby na unicestwieniu tego »ja«, na pełnym oddaniu go wszystkim i każdemu, całkowicie i bezinteresownie. [...] To raj Chrystusowy”. To oczywiście niedościgny ideał, bo „pokochać człowieka jak siebie samego, według przykazania Chrystusa, nie można. Więzy prawa jednostkowego istnienia na ziemi. »Ja« w tym przeszkadza”¹².

Można by podać wiele wywodów ukazujących niedoścignłość chrześcijańskiego ideału pojmowanego jako tłumienie, wygaszanie „ja”, aby obumarło. Szczególnie zwięźle sprawę ujął Mistrz Eckhart w kazaniu o błogosławionych ubogich w duchu. Jego zdania świetnie wprowadzają do wątku *Idioty*, który można uznać za parabolę o ubóstwie ducha w praktyce.

Eckhart nauczał: „Dopóki człowiek jeszcze to ma w sobie, że jego wolą jest to, aby chcieć wypełniać ukochaną ponad wszystko wolę Boga, dopóty taki człowiek nie ma tego ubóstwa, o którym

11 Zob. <http://dostoevskii.karelia.ru/Gospel/463/text.htm> (dostęp 12.10.2019 r.).

12 PSS 20:172.

chcemy mówić. Bo ten człowiek ma jeszcze wolę, którą chce wypełniać wolę Boga, a to nie jest prawdziwym ubóstwem. Bo jeśli ten człowiek naprawdę ma mieć ubóstwo, musi być tak pozbawiony własnej stworzonej woli, jak pozbawiony był jej wtedy, kiedy go jeszcze nie było”¹³.

A oto przypowieść z *Idioty*. Lew Myszkin postanowił dać dziesięć tysięcy rubli Antipowi Bredniakowi (bo pewnie jakoś tak należałoby oddać nazwisko Burdowski, pochodzące od słowa *burda*, oznaczającego między innymi »bzdurę«), rzekomemu synowi wielkodusznego Pawliszczewa, który wziął na wychowanie osieroconego małego Lwa. Nihilisci postanowili Bredniaka wykorzystać, aby wyłudzić pieniądze od Myszkina. Książę tak tłumaczył swoją decyzję: „Do sprawy pana Bredniaka chciałem przecież te dziesięć tysięcy przeznaczyć na szkołę, by uczcić pamięć Pawliszczewa, ale przecież teraz będzie wszystko jedno, czy na szkołę, czy na pana Bredniaka, bo pan Bredniak, chociaż nie jest »synem Pawliszczewa«, to przecież jest prawie jak »syn Pawliszczewa«, bo przecież jego samego tak złośliwie oszukano; on sam szczerze uważał się za syna Pawliszczewa!”¹⁴.

„Wszystko jedno”? Wydaje się co najmniej dziwne, że nie miałyby robić różnicy, czy dwanaście kilogramów czystego złota otrzyma ktoś, kto „niczego nie rozumie”¹⁵, czy ten majątek zostanie użyty do urzeczywistnienia światłego zamiaru podniesienia poziomu wykształcenia społeczeństwa. A jednak zdanie tylko wydaje się niedorzeczne; co więcej, dotyczy bardzo istotnej sprawy — można rzec, że samego sedna. „Niech ci się jałmużna spoci w rękach, zanim będziesz wiedzieć, komu dać” — upominano w jednym z najstarszych pism

13 J. Quint (red.), *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart 1971, t. 2 (*Meister Eckharts Predigten*), s. 728.

14 PSS 8:229.

15 PSS 8:229.

chrześcijańskich (*Didache* 1:6). Ta rozważna rada niesie jednak z sobą niebezpieczeństwo, gdyż powstaje konieczność oceny bliźniego, a przecież Jezus ostrzegął: „Nie osądzajcie, aby was nie osądzono” (np. Mt 7:1). Myszkin oceny dokonał, mówiąc, że wszystko jedno będzie „teraz”, kiedy się okazało, że Bredniak nie jest oszustem, lecz go „złośliwie oszukano”. Decyzja wydaje się bzdurna, ale tylko wydaje. Jak bowiem osądzić, czy lepiej dać pieniądze Bredniakowi, czy je przeznaczyć na szkołę? Nie wiadomo, jaki użytek Bredniak robi z tych pieniędzy, a szkołę być może opuszczą wyłącznie nihilistyczni postępowcy („Czy dostrzegł Pan u naszego liberactwa jakąś poważną ideę? Tylko szczerzą kły” — pisał w 1867 roku Dostojewski do przyjaciela¹⁶).

Aby nie dopuścić do głosu „ja”, należałoby pewnie położyć pieniądze na placu, nie patrząc, kto je zabierze, bo Bóg zadba o resztę. A to oznacza niebagatelny dylemat, bo z jednej strony czyha grzech pychy (osądzające „ja”), z drugiej — wychodzi się na idiotę w oczach świata. Jeśli historię Bredniaka należy brać za parabolę, to łatwego morału nie zawiera. Ukazuje jedno — chrześcijaństwo może być wyłącznie drogą, celu nigdy nie uda się osiągnąć. W cytowanej wyżej notatce sporządzonej po śmierci żony Dostojewski zapisał: „na ziemi człowiek dąży do ideału przeciwnego jego naturze”¹⁷, z czego wyciągał wniosek, że musi istnieć życie przyszłe, bo w przeciwnym razie to wszystko byłoby bezsensowne.

Dostojewski zwraca też uwagę, że tego przyszłego życia nie zdolamy sobie wyobrazić, gdyż nie będzie w nim dwóch zasadniczych cech ziemskiego istnienia. Po pierwsze, ponieważ ustanie konieczność przedłużania i doskonalenia gatunku, zapewne zaniknie sek-

16 PSS 28.2:227.

17 PSS 20:175.

sualność. Po drugie, nie będzie zmian, stawania się, bo „czasu więcej nie będzie”. To zdanie, ważne dla niego, o czym wie każdy miłośnik Dostojewskiego, pisarz wziął z Apokalipsy (10:6). Obecnie zakłada się zwykle, że grecki zwrot χρόνος οὐκέτι ἔσται (*chronos uketi estai*) należy odczytywać „nie będzie już zwłoki”, ale w przekładzie z egzemplarza Nowego Testamentu, który Dostojewski podobno zawsze miał na biurku, oddano go słowami *wriemieni uže nie budiet*. A ponieważ trudno sobie wyobrazić człowieka bez istnienia w czasie i bez seksualności, wygląda na to, że według Dostojewskiego wiara w nieśmiertelność jednostki pojmowaną jako przedłużenie ziemskiego życia kłóci się z zasadniczą ideą chrześcijaństwa, jako wyobrażenie wyrosłe z egocentryzmu. Warto przy tym zauważyć, że w tej notatce o przyszłym życiu wiecznym Dostojewski w ogóle nie wspomina o duszy.

Wydaje się, że Wierchowieński i Hipolit to przykłady, które można nazwać apofatycznymi. Teologia apofatyczna polega na dochodzeniu do poznania Boga tak zwaną drogą negatywną, za pomocą stwierdzeń, które nie opisują, jaki Bóg jest, lecz to, jaki nie jest. Tę metodę często obierali mistycy, szczególnie wyraźnie dostrzegający różnicę między Bogiem a „światem”. Wychodząc od prostego stwierdzenia „Bóg nie jest człowiekiem”, mistyk podążający *via negativa* dochodzi do kolejnych, coraz mocniejszych paradoksów, na przykład poprzez „Bóg nie jest dobry” (co oznacza niemożność określenia Boga za pomocą kategorii używanej w odniesieniu do ludzi) i tak dalej ostatecznie do zdania „Bóg nie istnieje” (ujmującego to, że niepojęte dla nas istnienie Boga różni się od bytowania wszystkiego, co znamy).

Jeżeli tak mamy spojrzeć na Wierchowieńskiego i Hipolita, wynikałoby z tego, że prawdziwa nieśmiertelność różni się od tego, o czym mówią. Być może warto w tym kontekście zwrócić uwagę

także na nietypowe stwierdzenie o egzekucji w drugim rozdziale pierwszej części — gdy „dusza wyleci z ciała”, „człowiekiem już się więcej nie będzie”¹⁸.

*

Jeżeli należy domniemywać, że Dostojewski mógł zakładać, a przynajmniej rozważać materialną, śmiertelną duszę, to rodzi się pytanie, dlaczego za wielkie zagrożenie uważał naukowy materializm, a przynajmniej dostrzegał w nim zapowiedź potężnego przełomu, o czym świadczy choćby to, że już na samym początku *Idioty* nowoczesna maszyna zostaje użyta do nadania apokaliptycznego tonu.

To, że parowóz miałby zapowiadać Armagedon (pisany wielką literą, czyli rozumiany jako faktyczne ostateczne starcie sił dobra i zła), ludzie żyjący obecnie mogą uznać za dziwne. Wynika to z tego, że przywykliśmy do kolei, z nostalgią wspominają parowozy ci, którzy je pamiętają, i pojawiły się nowe maszyny, lepiej nadające się do wprowadzania apokaliptycznych wizji. O wiele rzadziej zdarzają się wypadki kolejowe i nie przeraża już obraz maszynisty prowadzącego rozpędzony pociąg we mgle, w której widać tylko na dziesięć kroków¹⁹. W XIX wieku jednak reagowano odmiennie. Być może współczesnym obrazem wywołującym podobne reakcje byłaby scena szaleńczej jazdy autostradą pod prąd.

Upowszechniająca się *czugunka* niepokoiła przede wszystkim z powodu zachodzących przez nią zmian społecznych. Niewiele wcześniej minister finansów cara Mikołaja I (panował w latach

18 PSS 8:20.

19 Dostojewski pisze, że twarze pasażerów były „bladożółte, koloru mgły” (PSS 8:5). Czy gęsta żółta mgła ma przywodzić na myśl opary siarki w jakiejś upiornej scenarii?

1825–1855) opowiadał się przeciwko budowie kolei, tłumacząc, że „skłaniają do częstych podróży bez żadnej potrzeby, a przez to potęgują niepokój ducha naszej epoki”²⁰. W 1854 roku, czternaście lat przed publikacją prawie wszystkich rozdziałów *Idioty*, w Rosji było zaledwie siedemset kilometrów połączeń kolejowych. Wiele zaczęto budować za Aleksandra II, następcy Mikołaja I. Do 1876 roku ich długość wzrosła do kilkunastu tysięcy kilometrów. Koleje niepokoiły także przez to, że przyczyniały się do rozwoju przemysłu, a w ośrodkach przemysłowych żyły robotnicze masy, które mogły wywołać rewolucję. Tak więc świat na opak zapowiadają nie tylko „milioner w kożuchu” i książę z całym mieniem w wężełku, lecz także apokaliptyczna lokomotywa.

Dostojewski nie bał się kolei, cieszył go rozwój gospodarczy i postęp społeczny, na przykład zniesienie poddaństwa, ale dostrzegał wielkie niebezpieczeństwo, które uzasadniało użycie apokaliptycznej wizji pędzącego na oślep maszynisty. Zagrożenie w jego odczuciu było tak poważne, że świadczyło o nadejściu Antychrysta. Pewien rosyjski pisarz zapisał jego słowa wypowiedziane w 1875 roku: „Już nie mam wątpliwości, że pojawia się i zbliża jego królestwo”²¹. Skąd to przekonanie?

We wrześniowym numerze „Russkiego Wiestnika” z 1868 roku, w którym Dostojewski pracował nad *Idiotą*, ukazał się przekład wybranych ustępów sprawozdania z corocznego posiedzenia Brytyjskiego Towarzystwa na rzecz Upowszechniania Nauki. Dostojewski tę relację przeczytał i najwyraźniej uznał za ważną, bo w liście do sio-

20 Cytuję za: S. Puszkariew, *Rossija 1801–1917. Własť i obszczestwo*, Moskwa 2001, s. 88.

21 Wspomnienia Ijeronima Ijeronimowicza Jasinskiego; zob. https://www.fedordostoevsky.ru/around/Yasinsky_I_I (dostęp 12.10.2019 r.); przekład na j. angielski zob. w P. Sekirin, *The Dostoevsky Archive*, Jefferson–London 2013, s. 227.

strzenicy zwracał na nią uwagę, prosząc dziewczynę, aby ją „koniecznie” przeczytała²². „Russkij Wiestnik” zamieścił ustępy odczytów Josepha Hookera, przewodniczącego towarzystwa, zaprzyjaźnionego z Darwinem botanika i podróżnika, oraz Johna Tyndalla, słynnego fizyka, filozofa przyrody i alpinisty, członka Towarzystwa Królewskiego, czyli brytyjskiej akademii nauk.

Hooker mówił: „Jeśli [...] będziemy pamiętać, że prawa umysłu jeszcze nie należą do dziedziny, którą zajmują się nauczyciele historii naturalnej, a prawa materii nie należą do obszaru nauczyciela religii, to mogą one współpracować zgodnie i ochoczo”²³. Większość ludzi XXI wieku uzna to zdanie za całkiem roztropny i niewinny program, ale Dostojewskiemu słowa „jeszcze nie” musiały brzmieć groźnie. Aby zrozumieć czemu, trzeba się cofnąć do czasów sprzed zasady nieoznaczoności i rewolucji fizyki kwantowej, czyli do epoki determinizmu mechanicznego, wizji świata jako mechanizmu zwykle przyjmowanej w XIX wieku.

Niezmiennych praw poszukiwano wtedy wszędzie. Na przykład psychiatra, antropolog i kryminolog Cesare Lombroso prowadził badania, które miały wykazać, że złoczyńca wkracza na drogę przestępstwa wskutek czynników genetycznych. Z czasem koncepcje deterministyczne doprowadzą do eugeniki, inżynierii społecznej, a ostatecznie także do programów ludobójstwa. Dostojewski zdawał sobie sprawę, że to nadejdzie. Gdy wszyscy rzucili się szukać wiecznych i niezmiennych praw natury,

22 PSS 28.2:319.

23 *Report of the Thirty-Eight Meeting of the British Association for the Advancement of Science Held at Norwich in August 1868*, London 1869, s. lxxiv, zob. <https://archive.org/details/reportannualmee13sciegoog/page/n78> (dostęp 12.10.2019 r.). Przekład tego zdania we wrześniowym numerze „Russkiego Wiestnika” z 1868 roku znajduje się na s. 352.

uważając, że przynoszą wyzwolenie od ancien régime'u i zapewniającej mu wsparcie religii, Dostojewski nie miał wątpliwości, iż te przemiany nie prowadzą do wolności, lecz do „mrowiska”, czyli społeczeństwa zorganizowanego jak obóz pracy niewolniczej. Ludzie „bez Boga pozagryzają się i tyle” — powiedział w rozmowie z pewną pisarką²⁴. Antychryst, którego obawiał się Dostojewski, zniszczy więc to, co przyniósł Chrystus, czyli wolność.

Podczas konferencji ukazała się jednak możliwość ratunku przed „wąskim dogmatyzmem materialistów i spirytualistów”, jak to ujął pewien zachwycony przemysłowiec w liście do Tyndalla²⁵. Fizyk bowiem mówił o ograniczeniach nauki i między innymi twierdził z naciskiem, że „problem połączenia ciała i duszy we współczesnej postaci jest tak samo nierozwiązywalny, jak był w czasach przednaukowych”²⁶.

Materializm chrześcijański od determinizmu mechanicznego różni się tym, że pozwala uratować ludzką wolność. Dopuszcza bowiem wyłom w prawach rządzących światem, cud, gdyż opiera się na przekonaniu, że zmartwychwstał Chrystus i zmartwychwstaną zmarli, choć umierają całkowicie. Z punktu widzenia Dostojewskiego doskonale się tłumaczy zdanie, które teraz można by wziąć za paradoks, czyli twierdzenie, że wyłącznie chrześcijaństwo ocala wolność, a nauka prowadzi do całkowitego zniewolenia.

24 Wspomnienia Ludmiły Simonowej, zob. https://www.fedordostoevsky.ru/around/Simonova-Khokhryakova_L_Kh (dostęp 12.10.2019 r.). Przekład na j. angielski zob. w P. Sekirin, *The Dostoevsky Archive*, Jefferson–London 2013, s. 217.

25 Cytuję za R. Jackson, *The Ascent of John Tyndall*, Oxford 2018, s. 242.

26 *Report of the Thirty-Eight Meeting of the British Association for the Advancement of Science Held at Norwich in August 1868*, London 1869, s. 6, zob. <https://archive.org/details/reportannualmee13sciegoog/page/n620> (dostęp 12.10.2019 r.). Przekład tego zdania we wrześniowym numerze „Russkiego Wiestnika” z 1868 roku znajduje się na s. 358.

O tym, że Dostojewski dostrzegał konieczność powiązania myśli religijnej z koncepcjami kosmologicznymi i fizycznymi, świadczą zdania z jego listu do Apollona Majkowa, zaprzyjaźnionego poety, z grudnia 1868 roku. Majkow przysłał mu nieco wcześniej wiersz *W czasowni*. Otwierają go wersy o gardzącym ikonami żalonym „chłodnym mędrцу”, który nie „czuje sercem”, przez co nie dostrzeżga „skrytego piękna” świeczek zapalanych przez wiernych:

Ta — to miedziak od nędzarza,
A ta obok — wdowi grosik,
Tą... zabójca żal wyraża
I o łaskę w skrusze prosi.

Dostojewski skomentował: „Pański wiersz *W czasowni* jest niezrównany. [...] To jeden z najlepszych Pańskich wierszy; wszystko wspaniałe, ale j e d n o mi się nie podoba (tylko jedno) — t o n. Pan jakby wybaczał ikonę, usprawiedliwiał — jakby Pan mówił, że niech to sobie będzie oszołomstwo, ale przecież to łyż zabójcy itd. Muszę Panu powiedzieć, że nawet słynne słowa Chomiakowa o cudotwórczej ikonie, które kiedyś mnie zachwyciły, teraz mi się nie podobają, wydają mi się słabe”²⁷.

Redaktorzy najważniejszego wydania dzieł Dostojewskiego (przygotowanego w Związku Sowieckim w latach 1972–1990) podali w przypisie do tego listu, że Dostojewski błędnie przypisał Chomiakowowi zdania Kiriejewskiego, zamieszczone we wspomnieniach Hercena: „Stałem kiedyś w czasowni, patrzyłem na cudotwórczą ikonę Bogurodzicy i myślałem o dziecięcej wierze modlącego się do niej ludu. Było tam trochę kobiet, chorzy i starcy. Klęczeli i bili pokłony do

ziemi, robiąc znak krzyża. Z żarliwą nadzieją wpatrywałem się później w święte rysy; powoli zaczęła mi się wyjaśniać tajemnica cudownej siły. Tak, to więcej niż deska z namalowanym wizerunkiem... całe wieki wchłaniała te strumienie żarliwych modlitw, prośb ludzi bolejących, nieszczęśliwych. Musiała się napełnić mocą — wypływającą z niej, odbijającą się od niej i spływającą na wierzących. Stała się żywym organem, miejscem spotkania Stwórcy i ludzi. Myśląc o tym, ponownie popatrzyłem na starców i kobiety z dziećmi powalonych w proch oraz na świętą ikonę. Wtedy sam ujrzałem, jak ożywiły się rysy Bogurodzicy, widziałem, jak z litością i miłością patrzyła na tych prostych ludzi... i padłem na kolana i modliłem się do niej w poko-
rze serca”²⁸.

Po wzmiance o tych „słabych” już dla niego zdaniach Dostojewski przeszedł do pytania: „Słowem — wierzy Pan w ikonę, czy nie?”. Następnie dodał: „Być może zrozumie Pan, co chcę powiedzieć; trudno to w pełni wyrazić”. Skoro słowa Kiriejewskiego „wydają się słabe”, wynika z tego jednoznacznie, że ikona w przekonaniu Dostojewskiego ma jakąś obiektywną moc. Należałoby raczej powiedzieć, że tę moc ma albo mieć powinna, bo przecież w istocie Dostojewski tylko zadał pytanie, nie zdradzając przy tym, czy sam „wierzy w ikonę” (trzeba więc dopuścić możliwość, że podchodził do tej sprawy jak Iwan Karamazow do kwestii, której poświęcił artykuł). Krótko mówiąc, potrzeba teorii *f i z y c z n e j*, która pozwoli działanie ikony wyjaśnić.

A jeżeli należy założyć, że nie chodzi o jakąś formę auto-sugestii, lecz o przekonanie, iż ikona ma pewną wyjątkową moc, rodzi się ważne pytanie. Gdyby miała to być moc duchowa, jak należałoby sobie ten duchowy aspekt ikony wyobrazić? W postaci osoby? Bogurodzica miałaby więc przebywać w ikonie?

Jak? I we wszystkich ikonach świata jednocześnie? Znacznie odpowiedniejsza od niejasnej mocy duchowej wydaje się tutaj jakaś szczególna cecha materii oddziałująca na wiernego (albo jakieś szczególne jej uporządkowanie).

To zapewne wyłącznie zbieg okoliczności, zbieżność wynikająca chyba z podobnej wybredności intelektualnej i poczucia niedosytu wywoływanego przez ówczesne teorie fizyczne, ale warto zwrócić uwagę na nastawienie Tyndalla, choćby dlatego, że pomaga zrozumieć Dostojewskiego. Notatka tego fizyka, który mówił o sobie, że jest materialistą, i między innymi wykladał materialistyczną teorię psychologiczną, świadczy o postrzeganej potrzebie holistycznej teorii fizycznej: „Czy ta bezkształtna mgła zawierała w sobie potencjalnie smutek, z którym patrzyłem na Matterhorn? Czy myśl, która teraz tam pobiegła, po prostu wróciła do swego pierwotnego domu?”²⁹. Tyndalla i Dostojewskiego łączy poczucie, że najważniejsze dla nas pytania o świat i człowieka być może uzyskają odpowiedzi, dopiero gdy pojawi się teoria fizyczna, która takie metaforyczne epitety jak „posepna” mgła i „cudotwórcza” ikona albo „odmetaforyzuje”, czyli uzasadni ich odczytanie dosłowne, albo je ekspediuje do sfery mitotwórstwa.

Jeśli faktycznie mamy podstawy, by domniemywać, że Dostojewski dopuszczał śmiertelność duszy czy taką możliwość podsunął, pozostaje zapytać, dlaczego nie pisał o tym wprost, skoro w prawosławiu wszyscy mogą w tej sprawie mieć własne opinie, *theologumena*. Mógł brać pod uwagę przynajmniej dwie rzeczy.

Po pierwsze, w prawosławiu, podobnie jak we wszystkich najważniejszych odłamach chrześcijaństwa, upowszechniło się przekonanie

29 Cytuję za: J.W. Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848–1914*, New Haven–London 2000, s. 42.

o nieśmiertelności duszy. W dziewiętnastowiecznym katechizmie patriarchy Filareta duszę zdefiniowano jako *suszczeństwo duchowne i biessmiertnoje*, „istotę duchową i nieśmiertelną”. Dostojewski mógł się wobec tego obawiać kłopotów z cenzurą. Trzeba też pamiętać, że *Idiota* ukazywał się w odcinkach w piśmie prowadzonym przez konserwatywnego narodowca. Dostojewski nie mógł sobie pozwolić na kłopoty, bo od tej publikacji zależała cała jego przyszłość. Jak wiadomo, miał ogromne problemy finansowe, a na Zachodzie przebywał dlatego, że musiał uciec z Rosji przed wierzycielami, bo groziło mu więzienie za długi.

Po drugie, Dostojewski miał poczucie misji, głęboko przekonany, że Rosjanie mają doniosłą rolę do odegrania jako obrońcy prawdziwego chrześcijaństwa. Poczucie konieczności mobilizacji wszelkich sił do walki mogło powodować, że nie chciał głosić koncepcji prowadzących do różnic zdań w załodze obleganej twierdzy, jak to postrzegał.

Czesław Miłosz postawił zaskakujące pytanie o Dostojewskiego: „Czy był chrześcijaninem?”. Odpowiedzi udzielił nie mniej zaskakującej: „Nie jest to pewne. Może postanowił, że nim będzie, ponieważ poza chrześcijaństwem nie widział dla Rosji zbawienia?”³⁰. Jeżeli ma rację Engberg-Pedersen, który bardzo przekonująco wywodził, że apostoł „Paweł uważał pneuma [ducha] za zjawisko całkowicie materialne, cielesne”³¹, może się okazać, iż z odpowiedzią na to pytanie trzeba niezmiernie uważać.

Jacek Lang

30 Cz. Miłosz, *Fiodor Dostojewski*, w: Cz. Miłosz, *Rosja. Widzenia transoceaniczne*, Warszawa 2010, s. 102.

31 T. Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford 2010, s. 3.