

Eugeniusz Sadziński  
Uniwersytet Przyrodniczy we Wrocławiu  
e.sadzinski@gmail.com

## Nihilistyczne próby demonizowania natury w twórczości Fiodora Dostojewskiego

### The Nihilistic Attempts to Demonize Nature in Fiodor Dostoyevski's Writing

**Abstract:** The author of the article presents Fiodor Dostoyevski's nihilistic vision of nature and the man's place in it, with special emphasis placed on the writer's attempts at demonizing nature. The paper is not meant to be a voice in the discussion concerning the notion of nihilism as such, neither does it discuss all aspects of nihilism in Dostoyevski's writing.

In their attempts at demonizing nature, the nihilist can go two ways. In the first case, the starting point is a mechanistic vision of nature and the acceptance of the absurdity of the situation of a conscious being in a world conceived this way; this causes a reaction of outrage and protest in the nihilist. This protest, in turn, generates a "funny" thought about the demonic character of nature. In the other case, the demonic character of nature is revealed to the nihilist in the act of direct observation; it awakens the feeling of aversion and an attitude of rejection. Such an image of nature is then subjected by the nihilist to rational processing, as a result of which it gains the value of validity and the allure of commonness and openness to the world. It shouldn't be forgotten, however, that this image is not a product of the so-called natural cognitive powers of the nihilist but of the irrational layer of his personality. The author of the paper points at such attitudes in Dostoyevski's characters and discusses consequences of adopting them.

**Keywords:** nihilism, nihilist, nature, conscious self, demonizing nature

**Streszczenie:** Autor artykułu przedstawia obecną u nihilisty Fiodora Dostojewskiego wizję natury i miejsca człowieka w niej, ze szczególnym uwzględnieniem podejmowanych przez pisarza prób jej demonizowania. Szkic nie jest natomiast głosem w dyskusji dotyczącej pojęcia nihilizmu ani też nie omawia wszystkich aspektów nihilizmu w twórczości Dostojewskiego.

W próbach demonizowania natury nihilista może podążać dwiema drogami. W pierwszej z nich punkt wyjścia stanowi mechanistyczna wizja przyrody oraz uznanie absurdalności położenia istoty świadomej w tak ujmowanym świecie; co rodzi w nim odruch oburzenia i protestu. Sprzeciw ten z kolei generuje „pocieszoną” myśl o demoniczności natury. W drugiej z dróg demoniczność natury objawia się nihilistom w akcie bezpośredniego oglądu; budzi w nim ona uczucie wstrętu i rodzi odruch odrzucenia. Powstały w ten sposób jej obraz podlega następnie racjonalnej obróbce, dzięki czemu zyskuje on walor słuszności, powab powszechności i otwartości na świat. Nie wolno jednak zapominać, że ten obraz nie jest bynaj-

mniej owocem tak zwanych przyrodzonych władz poznawczych nihilisty, lecz irracjonalnej warstwy jego osobowości. Autor szkicu wskazuje takie postawy bohaterów Dostojewskiego oraz omawia konsekwencje ich przyjęcia.

**Słowa kluczowe:** nihilizm, nihilista, natura, świadome „ja”, demonizacja natury

## Problem

W literaturze przedmiotu przyjmuje się, że dyskusja na temat nihilizmu została zapoczątkowana w Niemczech i we Francji na przełomie XVIII i XIX stulecia. O ile we Francji termin „nihilizm” pojawił się w ferworze politycznych polemik, o tyle w Niemczech zaczęto o nim mówić w kontekście filozoficznej dyskusji dotyczącej idealizmu. Impuls dla tej ostatniej stanowił list otwarty Friedricha Jacobiego do Johanna Fichtego. Jacobi określił w nim konsekwentny idealizm (rzeczywistość jest wytworem transcendentnego „ja”) autora *Teorii wiedzy* mianem nihilizmu<sup>1</sup>. Od tego momentu pojęcie to staje się jednym ze słów-kluczy w dyskusjach intelektualnych pozostających dziedzin aktywności kulturotwórczej (w myśli społeczno-politycznej i religijnej, poezji, literaturze, krytyce literackiej, estetyce) człowieka Zachodu. Jego zawrotna kariera w świadomości europejskiej trwa do dzisiaj. Być może między innymi z tego powodu doszło z czasem do wyraźnej semantycznej dewaluacji pojęcia. Dzisiaj bowiem nihilizm stał się synonimem wszelkich możliwych przejawów kryzysu wiary, religii, wartości, polityki, filozofii wreszcie. Wyróżnia się w związku z tym najrozmaitsze jego odmiany. Mówi się więc o nihilizmie indywidualistycznym, mieszczańskim, klerykałnym, despotycznym, dogmatycznym, rezygnacyjnym itp. W tradycji filozoficznej określano i określa się tym terminem bez mała wszystko: solipsyzm, egoizm, idealizm, ateizm, sceptycyzm, materializm, pesymizm, a nawet samą metafizykę jako zapomnienie bycia (Martin Heidegger). Etykietowano nim i etykietuje się nadal wielu myślicieli filozofii i kultury europejskiej. Można z tego wnosić, że nihilizm jest zjawiskiem niezwykle kłopotliwym do opisanego i trudnym do jednoznacznego zdefiniowania<sup>2</sup>.

W skomplikowanej historii tego pojęcia szczególnie miejsce zajmuje myśl rosyjska drugiej połowy XIX wieku<sup>3</sup>. Iwan Turgieniew jako pierwszy próbo-

<sup>1</sup> Por. J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 26–68; P. Dehnel, *Friedrich H. Jacobi i problem nihilizmu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 2 (27), s. 135–152; T. Gadacz SP, *Myslenie z wnętrza nihilizmu*, „Znak” 1994, nr 6 (496); M. Werner, *Wobec nihilizmu. Gombrowicz i Witkacy*, Warszawa 2009, s. 7–51.

<sup>2</sup> Por. W. Kraus, *Nihilizm – nadal aktualny?*, tłum. G. Sowinski [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Kraków 2001; G. Sowinski, *Zamiast postłowią: między „nihilizmem” a postnihilizmem* [w:] *Wokół nihilizmu*, dz. cyt.

<sup>3</sup> Rozluźnienie przez Aleksandra II zmurszałych pęt carskiego despotyzmu było w istocie otwarciem puszczy Pandory, z której zaczął się dobywać pełzający bunt przeciwko podstawowym instytucjom systemu: państwa, Cerkwi, rodziny oraz umacnianemu przez nie łaadowi społeczne-

wał opisać typ rosyjskiego nihilisty w wydanej w 1861 roku powieści *Ojcowie i dzieci*, za sprawą której słowo „nihilizm” bardzo szybko upowszechniło się w społeczeństwie. Jej główny bohater, student medycyny Bazarow, stanowi archetyp rosyjskiego nihilisty. Już wkrótce tropem autora *Ojców i dzieci* poszedł Dostojewski, publikując w 1864 roku słynne *Notatki z podziemia*. Utwór ten, powszechnie uważany za przełomowy w twórczości pisarza, zapoczątkował jego wielką przygodę z podziemnym człowiekiem. Zdecydowana większość ówczesnej krytyki literackiej uznała *Notatki...* za dzieło maniackalne i szkodliwe społecznie z uwagi na postawę bohatera wobec życia i głoszone przezeń poglądy. Tylko nieliczni krytycy przyjęli opowiadanie przychylnie. Pośród nich byli i tacy, którzy wręcz zachęcali autora, by nadal pisał w podobnym stylu. Widać Dostojewski posłuchał tej rady, gdyż jego następne dzieło (*Zbrodnia i kara*):

w wielu istotnych momentach – jak zauważa Grossman – stanowi kontynuację problematyki *Notatek z podziemia*, skomplikowanej przez tragedię zabójstwa i cały kompleks związanych z nią problemów psychologicznych i moralnych. Odtąd tak właśnie będzie Dostojewski konstruował wszystkie swoje powieści – na płaszczyźnie ideologii i tragedii<sup>4</sup>.

Odtąd też nigdy nie zrezygnuje z portretowania ludzi z podziemia, pozostawi w swoich utworach niezwykle barwną plejadę tego rodzaju postaci.

---

mu, moralnemu, obyczajowemu. Wymierzony początkowo w niewolę ducha i ucisk społeczny, w nadmierny absolutyzm i ograniczenie praw ludzkich został w końcu skierowany w same fundamenty państwa. Na określenie tego dopiero co budzącego się żywiołu Richard Pipes używa zamiennie różnych określeń: „nowy radykalizm”, „socjaliści rewolucyjniści”, „młodzi nihilisci”, a jego intelektualne zaplecze nazywa „pozytywistyczno-materialistycznym sposobem myślenia” (por. R. Pipes, *Rosja carów*, tłum. J. Bratkiewicz, Warszawa 1990, s. 269). Zgodnie z ustaleniami Pipesa zaangażowany rosyjski młodzieniec przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX stulecia byłby jednocześnie i nihilistą, i socjalistą, i rewolucjonistą, dążącym do naprawy świata, posiadającym tym samym jakiś pozytywny program. Zwrócenie uwagi na tę dowolność pojęciową nie jest podyktowane szczególną troską o jasność sformułowań czy nadmierną dbałością o semantyczną precyzję używanych pojęć. Nie odżegnując się i od tego, chodzi mi raczej o podkreślenie, iż niezbyt jednoznaczna charakterystyka Pipesa – a nie jest on w tej kwestii przypadkiem odosobnionym – ujawnia nade wszystko ogromną złożoność rosyjskiego żywiołu kontestatorskiego omawianego tu okresu. Jan Wasiewicz tłumaczy tę złożoność aktywnością nihilistów w wielu dziedzinach życia: „Jeśli podzielilibyśmy obszar ich działalności na cztery podstawowe pola: filozofię (wraz z nauką), religię, etykę i politykę, cały czas mając na uwadze to, iż pola te niejako wzajemnie na siebie zachodzą, moglibyśmy wstępnie wyróżnić, odpowiednio, cztery podstawowe cechy nihilizmu. Na nihilizm rosyjski składałyby się więc filozoficzny (sami nihilisci powiedzieliby zapewne: naukowy) materializm w wersji wulgarnej, religijny ateizm, etyczny utilitaryzm (...) i polityczno-społeczny rewolucjonizm. Jak się wydaje, najistotniejszym rysem tego nihilizmu, stanowiącym zarazem o jego specyfice, jest ów czwarty element: rewolucjonizm” (por. J. Wasiewicz, dz. cyt., s. 270).

<sup>4</sup> L. Grossman, *Dostojewski*, tłum. S. Pollak, Warszawa 1968, s. 280.

Z właściwym sobie talentem i ogromną wnikliwością odłoni całą złożoność i skomplikowanie ich mrocznych natur; z roku na rok będzie rejestrował przemiany ich świadomości. Potraktuje fenomen nihilizmu nie tylko jako aktualny problem społeczny czy polityczny, ale także jako kwestię metafizyczną i filozoficzno-religijną.

Nie zamierzam włączać się tu w dyskusję na temat pojęcia nihilizmu ani też podejmować refleksji o wszystkich aspektach nihilizmu w twórczości Dostojewskiego. Chodzi mi jedynie o przedstawienie obecnej u jego bohatera-nihilisty wizji natury i miejsca człowieka w niej.

W patrzeniu nihilisty na przyrodę występują dwa przeplatające się ze sobą, często przenikające się wzajemnie, przedstawienia. Jego zasadnicze ustalenie na ten temat brzmi następująco: choć przyroda jest jakimś porządkiem, to jednak nie ma on nic wspólnego z Opatrznością, ponieważ rządzą nim ślepe, nieme prawa, które objawiają świadomemu siebie podmiotowi jedynie złowrogą siłę i przymus; pozostają niewrażliwe nie tylko na jego aspiracje, ale nawet na największe Piękno. I dlatego świadomemu „ja” towarzyszy poczucie całkowitej zależności od potęgi natury i bezsilności wobec niej. Terror przyrodniczej konieczności rodzi w nim przeświadczenie o byciu bezdomnym i wyrzutkiem w kosmicznym środowisku, poczucie absurdalności i zbędności człowieczego przebywania w nim, nade wszystko jednak przekonanie o obywatelskiej niemocy i bezradności wobec jego obojętności i jego potęgi.

Jednak spojrzeniu nihilisty na przyrodę jako na potężny mechanizm towarzyszą jednocześnie podejmowane przezeń próby jej demonizacji (antropomorfizacji), czyli, jak ujmie to bezimienny bohater *Wyroku*, „zabawne myśli”, iż cały świat stworzony (zarówno niema przyroda, jak i świadome „ja”) jest dziełem wyjątkowo złośliwego demona. Na przykład Hipolit Tierientiew (bohater *Idioty*) w jednej z wypowiedzi przyrównuje naturę nie tylko do „ogromnej maszyny najnowszej konstrukcji”, ale także do „olbrzymiej, nieubłaganej i niemej bestii”<sup>5</sup>. Gdzie indziej wprost wyznaje, że przyroda jest wyjątkowo szydercza: lubi sobie zakpić z człowieka, zadrwiła sobie kiedyś sromotnie z Chrystusa<sup>6</sup>. Czymże innym, jeśli nie szyderstwem właśnie, jest stworzenie przez nią istoty najdoskonalszej tylko po to, by następnie ją pożreć? – pyta retorycznie Hipolit. Wedle Kiryłowa (bohatera *Biesów*) z kolei przyroda już nie szydzi, ale sama „opiera się” na szyderstwie. Skoro prawa przyrody, powiada:

nie pożałowały nawet własnego cudu, a zmusiły i Jego, by żył wśród kłamstwa i umarł z powodu kłamstwa – widocznie cała nasza planeta jest kłamstwem, na kłamstwie się opiera i na głupim szyderstwie. To znaczy, że prawa naszej planety są kłamstwem i szatańską farsą<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Por. F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1977, s. 464.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 338.

<sup>7</sup> Tenże, *Biesy*, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Warszawa 1977, s. 608.

Bohater *Notatek z podziemia* dochodzi do podobnego wniosku: w relacji istot świadomych z niemą i obojętną naturą – stwierdza – mamy „do czynienia z chytrą wolną, z oszustwem, z szulerką”, z jakąś „mętną lurą” wreszcie, ponieważ „nie wiadomo co i nie wiadomo kto”<sup>8</sup>.

Badacze twórczości Dostojewskiego podejmują problem nihilistycznej wizji natury i miejsca człowieka w niej przy różnych okazjach (analizy dotyczące konkretnego bohatera czy danego utworu) i w różnych kontekstach (na przykład idei dialogowości czy idei wolności)<sup>9</sup>. Warto podkreślić, że większość z nich koncentruje swoją uwagę na pierwszym z wymienionych przedstawień natury. Kwestia natomiast obecności wątków demonicznych w nihilistycznym pojmowaniu natury jest najczęściej przez nich pomijana, a jeśli już zostaje podniesiona, to raczej zdawkowo, bez próby jej problematyzacji<sup>10</sup>. Wydaje się jednak, że pytanie o istotę i źródło właściwych nihilistycznych prób demonizowania natury jest jak najbardziej zasadne. Domaga się również wyjaśnienia tak charakterystyczna dla niego dwoistość w jej postrzeganiu. To przede wszystkim tym problemom poświęcony jest ten tekst.

I jeszcze jedno. Nihilista mówi o sobie, że jest człowiekiem ze szczególnie wyostrzoną świadomością, że – słowem – ma wyjątkową skłonność do nadmiernego problematyzowania i siebie, i świata. Oznacza to, że postawione tu pytania okazują się w gruncie rzeczy jego pytaniami. Postulat badawczy wpływający z tego ustalenia jest dla mnie następujący: w poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania będę podążać tropem wyznaczonym przez samego nihilistę.

<sup>8</sup> Tenże, *Notatki z podziemia* [w:] tegoż, *Gracz. Opowiadania 1862–1869*, tłum. G. Kar-ski, Warszawa 1964, s. 65.

<sup>9</sup> Wystarczy tutaj wskazać tylko na niektóre klasyczne już prace poświęcone twórczości Dostojewskiego: M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970; L. Grossman, dz. cyt.; W.W. Rozanow, *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2004.

<sup>10</sup> Dobrym przykładem badacza reprezentującego takie właśnie podejście (taką postawę) jest Czesław Miłosz. W eseju *Dostojewski i Sartre* zwraca uwagę, że najważniejszym problemem *Legendy o Wielkim Inkwizytorze* jest przekonanie, iż „ludzie są zbyt nędzni, żeby mogli wznieść się ponad prawa Natury, ta natomiast jest pod kontrolą »wielkiego ducha niebytu«, czyli diabła, toteż kto chce ludźmi rządzić, musi powziąć taką decyzję jak Wielki Inkwizytor, tj. z nim współpracować” (C. Miłosz, *Dostojewski i Sartre* [w:] tegoż, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 329). Myśl tę rozwija w *Ziemi Ulro*: „*Legenda o Wielkim Inkwizytorze* da się sprowadzić do pytania, kto miał rację: kuszony na pustyni Chrystus czy kusiciel? *Legenda*, poemat Iwana Karamazowa (...) udziela na to pytanie odpowiedzi: rację miał kusiciel, Księżę Tego Świata, Duch Ziemi. Zauważmy, że dla Iwana opatrnościowe rządy Boga Ojca nie istnieją, skoro natura, machina kierująca się własnymi koniecznościami, jest moralnie nie do przyjęcia. Więc zmiana naturalnego biegu rzeczy mogła pochodzić tylko od Chrystusa, jeżeli był Synem Bożym. Ale nie chciał zmienić kamieni w chleby, przez co symbolicznie troskę o chleb dla głodnych oddał władcom ziemskim. Nie chciał potwierdzić swego boskiego autorytetu rzucając się w przepaść, czyli obalając tę oczywistość, że jako człowiek rozbiłby się na dnie. Wreszcie odrzucił rządy nad królestwami ziemskimi, które przecie umiałyby wykorzystać dla dobra ludzi. W poemacie Iwana są stare elementy manichejskie (...)” (C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 75).

## Demonizacja natury jako postulat rozumu praktycznego

W próbach demonizowania natury nihilista może podążać dwiema drogami. Pierwsza wiedzie – jak ujmie to jeden z nich – od „najbardziej nieuchronnych przesłanek logicznych do najbardziej obmierzłych wniosków na odwieczny temat (...)”<sup>11</sup>, buntu i próby demonizacji. Formuła: „nieuchronne przesłanki logiczne” oznacza mechanistyczną wizję natury ufundowaną na wynikach nowożytnego przyrodoznawstwa oraz materialistyczne (metafizyczne) przekonanie, zgodnie z którym świadome „ja” jest wytworem tak pojętej natury. To te, jak się okazuje, niezbyt „nieuchronne przesłanki” mają prowadzić myślenie nihilisty do „najbardziej obmierzłych wniosków” na temat ludzkiego istnienia. O jakie wnioski tu chodzi?

Położenie człowieka w tak pojętym kosmicznym środowisku nihilista mógłby przyrównać do pascalskiej trzciny na wietrze. I, podobnie jak Blaise Pascal, powiedzieć, że człowiek jest trzcina myślącą, że, słowem, to świadomość czyni go wyrzutkiem (obcym) w przyrodzie i stanowi jednocześnie o jego wielkości. Jeśli jednak Pascal będzie twierdził, że człowiek czuje się zbłąkany w świecie, gdyż między innymi nie wie, skąd przychodzi, „kto go (...) rzucił” na tę „opustoszałą i straszliwą wyspę”<sup>12</sup>, to nihilista jako metafizyczny materialista, przynajmniej w tej kwestii, ma zdecydowanie większą jasność: nieświadoma przyroda bezmyślnie wypływa ze swoich bebeczków najrozmaitsze, w tym również świadome siebie jestestwa, by następnie równie bezmyślnie je miażdżyć i pożerać.

On sam ujmie tę rzecz następująco: zgodnie z ustaleniami rozumu (nauki) jestem dziełem nieświadomej przyrody, którą rządzi wszechpotężne, nieme prawo. To ona, ta przyroda właśnie, „wydała mnie” na świat jako istotę świadomą. Stworzony ze świadomością przez nieświadomy innobyty, uświadomiłem go sobie. Moje istnienie poddane działaniu ślepych praw przyrody, które „stale i najdotkliwiej przez całe życie mnie krzywdziły”<sup>13</sup>, rozpoznaję jako nędzne trwanie atomu. Dlatego też jako istota świadoma, czująca i moralna, chciałbym wiedzieć, „dlaczego świat jest tak, a nie inaczej urządzony (...)”<sup>14</sup>, „jakim prawem” nieświadoma natura stworzyła mnie „bez mojej zgody, świadomego? Świadomego, a więc cierpiącego, ale ja nie chcę cierpieć – bo w jakim celu miałbym cierpieć?”<sup>15</sup>. W odpowiedzi na te pytania mój „ziemski, euklidesowy rozum” podpowiada mi tylko, iż moje istnienie atomu i nieod-

<sup>11</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, dz. cyt., s. 65.

<sup>12</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 153.

<sup>13</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, dz. cyt., s. 67.

<sup>14</sup> Tenże, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, cz. I i II, Warszawa 1970, s. 296.

<sup>15</sup> Tenże, *Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, t. 2, Warszawa 1982, s. 282.

Przywołany tu tekst Dostojewski nazwał „króciutkim artykułem”, który – jak później przekonywał – „jest spowiedzią samobójcy, ostatnim słowem samobójcy, zapisanym przez niego samego dla usprawiedliwienia się i może dla pouczenia, przed samym wystrzałem” (tamże, s. 340).

łączone od niego cierpienie powinienem przyjąć z pokorą z uwagi na równowagę i harmonię całości<sup>16</sup>. Problem w tym jednak, że ja tej harmonii w ogóle nie pojmuję, że – co więcej – wiem, iż nigdy nie będę mógł wziąć w niej udziału. I dlatego wolę już być szczęśliwy tu i teraz, póki żyję. Właśnie z perspektywy owego tu i teraz nie ma dla mnie większego znaczenia pytanie, co się stanie z harmonią całości po mojej śmierci – czy przetrwa, czy też szcześnie wraz ze mną ze szczętem. A skoro tak, to nie widzę dobrego powodu, dla którego miałbym dzisiaj zabiegać o jej przetrwanie po mojej śmierci. Wnoszę z tego, że rozum (nauka) nie potrafi udzielić mi satysfakcjonującej odpowiedzi na kluczowe dla mnie pytanie, pytanie o sens ludzkiego istnienia i... cierpienia. Krótko mówiąc, moje istnienie (istoty świadomej, czującej i moralnej) zanurzone w niemym kosmicznym środowisku jawi mi się jako absurdalne, upokarzające i niesprawiedliwe. I dlatego – wbrew tym, którzy z pokorą przyjmują ludzkie istnienie na tak obraźliwych warunkach – zgłaszam przeciwko niemu zdecydowany protest. Wolno mi to zrobić, ponieważ „skoro już raz dano mi świadomość tego, że »jestem«, to cóż mnie obchodzi, iż świat jest urządzony wadliwie i że inaczej nie może istnieć?”<sup>17</sup>. Buntując się przeciwko ludzkiemu istnieniu, w istocie mówię „nie” wszelkiej niemożliwości (ścianie), w szczególności zaś bezwzględnej konieczności przyrodniczej, a przekonanie, że ustalenia rozumu (nauki) na temat kosmicznego środowiska człowieka i jego miejsca w nim są zniewalające swą oczywistością i w związku z tym każdy myślący człowiek musi je przyjąć, traktuję jako „euklidesowe głupstwa”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Hipolit Tierientiew zauważy, że jego świecki rozum może się zdobyć jedynie na przypuszczenie, iż nasze skończone istnienie atomów potrzebne jest tylko „dla dopełnienia jakiejś powszechnej harmonii całego wszechświata, dla jakiegoś plusu i minusu, dla jakiegoś kontrastu i tak dalej, zupełnie tak samo, jak co dzień potrzebne są ofiary z życia mnóstwa istot, bez których śmierci reszta świata nie może istnieć (...). Zgadzam się, że w inny sposób, to znaczy bez ciągłego wzajemnego pożerania się, nie można było urządzić świata”; przyznaje jednak: „wcale nie rozumiem tego mechanizmu (...)” (F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt., s. 470).

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 296.

Nihilista Dostojewskiego jest typowym przedstawicielem rosyjskiej inteligencji, a jego myślenie kształtowało się pod wpływem tej tradycji filozofii nowożytnej, która dokonywała systematycznej destrukcji autorytetu wiary i jego zasad. Pamiętajmy jednak, że jest on jednocześnie jednym z pierwszych świadków i zarazem uczestników rozkładu wartości nowoczesnych, a więc takim szczególnym dzieckiem nowoczesności, które zaczyna najpierw powątpiewać, a później świadomie podważać podstawy, na których wzniesiono nowoczesność, czyli autorytet rozumu świeckiego i nauki oraz ufundowany na nim kanon wartości i sensów. Ten urodzony racjonalista, człowiek – jak mówi o sobie – z „nadmiernie rozwiniętą świadomością” poprowadzi tę destrukcję w imię waloryzowanej przez siebie samodzielności chcenia, własnej wolności i wolności człowieka w ogóle. Stąd nie dziwi, że rozum świecki, w szczególności zaś rozum naukowy, który aspiruje do formułowania wiedzy niezawodnej i którego ustalenia dotyczące na przykład nieba gwiazdowego czy dobra pozostają w sprzeczności z jego chceniem, musi mu się wydać takim samym despotą, jak wszelkie zewnętrzne potęgi, które coś mu nakazują lub czegoś od niego żądają.

Śluszenie twierdzi Bachtin, że słowo nihilisty „o świecie” charakteryzuje się dialogowym i głęboko emocjonalnym stosunkiem do niego. Rzecz w tym, że „jego żale do układu świata, a nawet do automatycznie działających praw natury brzmią tak dojmująco, jakby mówił nie o świecie, ale bezpośrednio ze światem”<sup>19</sup>. A brzmią one tak dojmująco, ponieważ jego myśl o świecie przyrody „buduje się i rozwija jako myśl kogoś osobiście przez układ świata skrzywdzonego, osobiście poniżonego przez ślepe i nieuchronne działanie jego praw”<sup>20</sup>. Bezcelowej zaś krzywdy i cierpienia nihilista nie przyjmie pod żadnym pozorem. Zgoda bowiem na coś, co mu się nie podoba i czego nie akceptuje, budziłaby w nim obrzydzenie. Powszechnie przyjętej postawie pokory wobec terroru natury przeciwstawia zatem postawę oburzenia i buntu. Nihilista doskonale wie, że nie można jej ani obwinić, ani złościć się na nią, ponieważ jest, jaka jest, rządzi nią bowiem bezmyślne, ślepe prawo. Ale wie też, że „choć nie ma wroga, ból przecie jest”<sup>21</sup>. To właśnie ten ból i towarzyszący mu protest przeciwko poniżającemu i niesprawiedliwemu położeniu człowieka w kosmicznym środowisku generują podejmowane przezeń próby jego demonizacji (antropomorfizacji). Zależność ta jest w pełni widoczna w wyznaniu bohatera *Wyroku*. Twierdzi on bowiem, że to za sprawą myśli o „zupełnie głupiej komedii” (absurdalności) stworzenia i istnienia istoty świadomej oraz oburzenia na tę komedię – przychodzi mu do głowy

nadzwyczaj pocieszna, lecz nieopisanie smutna myśl: „a może człowiek został **puszczony na ziemię** [podkr. – E.S.] w charakterze jakiejś bezcelnej próby, po to tylko, aby popatrzeć, czy taka istota wytrwa na ziemi, czy nie?” Smutek tej myśli tkwi głównie w tym, że i tu nie ma winnych, nikt próby nie robił, nie ma kogo przeklinać, po prostu wszystko się stało na mocy martwych praw natury, dla mnie w ogóle **niezrozumiałych**, z którymi moja świadomość w żaden sposób nie może się pogodzić<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> M. Bachtin, dz. cyt., s. 357.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, dz. cyt., s. 65.

<sup>22</sup> Tenże, *Dziennik pisarza*, dz. cyt., t. 2, s. 283–284.

Warto zwrócić uwagę, że podobną myśl na temat swojego istnienia sformułował Lew Tołstoj w słynnej *Spowiedzi*. Wyznaje w niej, że w wieku około pięćdziesięciu lat, będąc u szczytu sił fizycznych i duchowych, mając poczucie spełnienia w życiu rodzinnym i zawodowym, przeżył głęboki kryzys egzystencjalny. „Stan mój duchowo – jak pisze – wyrażał się dla mnie tak: życie moje to jakiś głupi i zły żart, na który sobie ktoś pozwolił. Choć nie uznawałem żadnego »kogoś«, który by mnie stworzył, takie sformułowanie myśli, że ktoś zadrwił ze mnie złośliwie i głupio, wydając mnie na świat, było dla mnie najbardziej naturalne.

Mimo woli miałem wrażenie, że gdzieś tam jest ktoś, kto drwi teraz, patrząc na mnie, jak żyłem 30–40 lat, jak uczyłem się, rozwijałem się, rosłem ciałem i duchem i jak teraz dojrawszy zupełnie na umyśle, doszedłszy do tego szczytu, z którego ogarnąć można całe życie, stanąłem na tym szczycie jak ostatni głupiec, zrozumiawszy wyraźnie, że w życiu nic nie ma, nic nie było



W wypowiedzi tej zwraca uwagę użycie przez nihilistę określenia „**puszczony na ziemię**”, ponieważ przywołuje ono znane z *Mysli* Pascala oraz z literatury egzystencjalnej wyrażenie mówiące o „byciu rzuconym” w obojętną naturę. Według Hansa Jonasa termin „rzucenie” ma rodowód gnostycki. W literaturze mandejskiej bowiem, jak powiada, ciągle spotykamy się ze stwierdzeniem, że „życie zostało rzucone w świat, światło w ciemność, dusza w ciało”<sup>23</sup>. To rzucenie oznacza pierwotny gwałt, jaki mi został zadany, gwałt sprawiający, że jestem tu, gdzie jestem i czym jestem. Oznacza ono również, że na moje pojawienie się w świecie, którego nie stworzyłem i którego prawo jest mi obce, nie miałem najmniejszego wpływu. Jonas przyznaje jednak, że

w odróżnieniu od wszystkich analogii nowożytnych, w gnostyckiej formule zakłada się milcząco, że choć jesteśmy rzucony w czasowość, początek nasz bierze się z wieczności i w wieczności znajduje się nasz cel. Nadaje to wewnątrzkosmicznemu nihilizmowi gnozy metafizyczne tło, którego całkowicie brak w jej nowożytnym odpowiedniku<sup>24</sup>.

Rzecz w tym, że natura w ujęciu nowożytnej nauki jest całkowicie obojętna, gdyż rządzi ją ślepe, nieme prawa. I jako taka nie stwarza najmniejszych podstaw do określenia jakiegokolwiek kierunku. Tym samym nowożytna idea rzucenia człowieka w obojętny świat przyjmuje zdecydowanie bardziej radykalny i rozpaczliwy charakter niż jakakolwiek postać nihilizmu gnostyckiego<sup>25</sup>. Więcej, w przeciwieństwie do nihilizmu starożytnego nihilizm nowożytny ujawnia brak wewnętrznej spójności. Jak powiada bowiem – cóż można

powiedzieć o obojętnej naturze, która pomimo takiego charakteru zawiera w swym wnętrzu byt naprawdę nieobojętny w stosunku do własnego bycia? Wyrażenie mówiące o wrzuceniu w obojętną naturę jest pozostałością dualistycznej metafizyki, dlatego nieuprawnione jest jego stosowanie z pozycji niemetafizycznych. Czym jest rzucenie bez tego, który rzuca, i bez jakiejś zewnętrżności, gdzie rzucenie miało swój początek? Czyż egzystencjalista nie powinien raczej mówić, iż to natura „wyrzuciła” życie ponad siebie – życie, którym jest świadoma, troszcząca się, poznająca jaźń? Jeśli uczyniła to ślepo, oznacza to, że widzenie jest wytworem tego, co ślepe, troska tworem tego, co nie dba o nic, oznacza, że zrodzenie istoty nakierowanej na cele nie miało żadnego celu<sup>26</sup>.

ani nie będzie. A jego to bawi” (L. Tolstoj, *Spowiedź*, tłum. N.N., opracował na nowo i przedmową opatrzył B. Baran, Warszawa 2011, s. 57).

<sup>23</sup> H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 352.

<sup>24</sup> Tamże, s. 352–353.

<sup>25</sup> Tamże, s. 356.

<sup>26</sup> Tamże, s. 357.

Wydaje się, że przywołana wcześniej wypowiedź bohatera *Wyroku* uwzględnia wątpliwości Jonasa. Przypomnijmy zatem podstawowe ustalenie tego nihilisty: to nieświadoma natura „wydała” człowieka na świat, „stworzyła” go jako istotę świadomą. I – by posłużyć się formułą Jonasa – „uczyniła to ślepo”, czyli – jak ujmie to nihilista – „na mocy jakichś tam swoich wiecznych reguł”, których on absolutnie nie rozumie. Sformułowana natomiast przezeń myśl o „bezczelnej próbie” „puszczenia” człowieka na ziemię odsyła do kogoś, zapewne złośliwego demiurga, kto taką próbę mógłby podjąć. Nade wszystko jednak traktuje ją za ledwie jako „pocieszna”, gdyż niezwykle kruchą, wręcz nieprawdopodobną. Podkreślmy: bohater nie twierdzi, że natura jest demoniczna, on jedynie przyznaje, że przychodzi mu do głowy bardzo wątpliwa myśl o jej demoniczności, wątpliwa, gdyż mająca ugruntowanie nie w racjach rozumu, lecz w sferze uczuć. I co ważne, wskazuje na źródło i mechanizm pojawienia się tego rodzaju myśli. Rzecz można ująć tak: już sama myśl, że jego istnienie jako istoty świadomej, czującej, sądzącej zostało „stworzone” przez obojętny świat i zdane na pastwę takiego świata, czyni to istnienie – by użyć określenia Jonasa – „rozpaczliwym”, ba, rodzi w nim oburzenie i protest. Bo prawa natury są dla niego (jako istoty myślącej) całkowicie niezrozumiałe. Bo jako istota troszcząca się o siebie w żaden sposób nie potrafi ich zaakceptować. Bo jako istota etyczna (oskarżająca) nie może ich nawet osądzić (winić). Bo wreszcie jako istota emocjonalna musi odmówić sobie nawet prawa do złorzeczenia i przeklinania jej. Pozostając więc w stanie wzburzenia z powodu sposobu stworzenia i istnienia istoty świadomej, chciałoby się przynajmniej kogoś albo coś obwinić i przekląć. Ponieważ na niemej przyrodzie nie może rozładować tej potrzeby, przeto, niczym w akcie rozpacz, przychodzi mu do głowy owa wątpliwa myśl o świecie jako diabelskim wodewilu, o „puszczeniu” człowieka na ziemię przez jakiegoś demona. Jest rzeczą oczywistą, że jej zasadniczy walor widzi w tym, iż uosobioną naturę, jakkolwiek byłaby ona złowieszczą, niebezpieczną i wroga człowiekowi, można właśnie przekląć i obwinić, gdy tymczasem martwej i obojętnej nie można uczynić nawet tego. Ale w jego oczach ta myśl jest przecież tylko „pocieszna”, ponieważ jego świecki rozum pod żadnym pozorem nie może jej uznać; i tylko smutna, gdyż „nikt żadnej próby nie robił”, a za jego absurdałne istnienie odpowiedzialne są jedynie nieme prawa natury. Nie ma więc kogo przekląć, choć rozładowanie złości na „głupią komedię” stworzenia i istnienia istoty świadomej przynajmniej przekleństw się domaga.

Zapamiętajmy: na przyjętym przez nihilistę zasadniczo racjonalnym wyobrażeniu natury ciągle pojawiają się ślady prób jej demonizacji. Ich obecność nie świadczy bynajmniej o wierze nihilisty w demoniczność natury, lecz jedynie o właściwej mu potrzebie jej demonizacji. Co więcej, analiza tych prób pozwala zrekonstruować swego rodzaju „logikę” ich przebiegu: punkt wyjścia stanowią przyjęta przezeń mechanistyczna wizja przyrody oraz uznanie absurdałności położenia istoty świadomej w tak pojętej naturze; przekonanie to ro-

dzi w nim odruch oburzenia i protestu przeciwko takiej przyrodzie i takiemu istnieniu; ten z kolei generuje „pocieszną” myśl o demoniczności natury. Tą „logiką” kierowali się oczywiście bezimienni bohaterowie *Wyroku i Notatek z podziemia*, zapewne kierowali się nią również Tierientiew i Kiryłłow, gdy pełni oburzenia oskarżali naturę, iż ta zakpiła sobie z Chrystusa, gdyż nie oszczędziła w istnieniu nawet własnego cudu. I przekonywali, że „wszystko to” jest isticie diabelską farsą.

## Demoniczność natury objawiona w akcie bezpośredniego oglądu

Ani przekonanie o absurdalności naszego istnienia, ani towarzyszące mu oburzenie, a już w szczególności będąca ich rezultatem „pocieszna i smutna” myśl o demoniczności natury nie są tym samym co bezpośrednie przeżycie straszliwego przerażenia mocą natury. Oznacza to, że w próbie demonizowania natury nihilista może podążać zgoła odmienną drogą: to w akcie bezpośredniego oglądu objawia mu się demoniczność natury, która budzi w nim uczucie wstępu i rodzi odruch odrzucenia. Powstały w ten sposób jej obraz poddaje następnie racjonalnej obróbce, dzięki czemu zyskuje on walor słuszności, powab powszechności i otwartości na świat. Nie wolno jednak zapominać, że ten obraz nie jest bynajmniej owocem tak zwanych przyrodzonych władz poznawczych nihilisty, lecz irracjonalnej warstwy jego osobowości. Wydaje się, że bohaterowi *Wyroku* tego rodzaju doświadczenie jest zupełnie obce. Bardzo dobrze natomiast znają je inni bohaterowie. Warto przywołać ich doświadczenia, ponieważ dowodzą one, iż próby demonizacji natury mogą się wspierać na znacznie solidniejszym fundamencie niż ten, na który zwrócił uwagę bohater *Wyroku*.

Bohaterowi *Potulnej* w spotkaniu z trupem żony objawiła się obojętność natury (wszechświata). Na jego krzyk protestu trup nie odpowiada, ponieważ – jak to sam ujmuje – ona jest „Ślepa, ślepa! Martwa, nie słyszy!”<sup>27</sup>. Z zalegającej wokół trupiej ciszy dobywa się jedynie miarowe, rytmiczne tykanie zegara, który z porażającą systematycznością odmierza nieuchronny upływ sekund, minut, godzin. Z zimną obojętnością przygląda się człowieczemu skowytowi i robi swoje. Przeklęte jest więc jego życie. Więcej, przeklęte okazuje się życie wszystkich ludzi. I jakie to wszystko poniżające... Leszek Kołakowski powiedziałby zapewne, że bohater *Potulnej* w spotkaniu z trupem żony z całą brutalnością doświadczył obojętności świata w jego całości. Rzecz w tym, że trup jego żony nie może uchodzić za przypadek odślaniający obojętność jedynie

<sup>27</sup> F. Dostojewski, *Potulna* [w:] tegoż, *Opowieści fantastyczne*, tłum., wybór i posłowie M. Leśniewska, Kraków 1988, s. 121.

pewnego fragmentu świata względem niego. Tak naprawdę to nie milczenie trupa żony przyprawia go swoją obojętnością o cierpienie, lecz przez milczenie tego konkretnego trupa (cząstkowe odsłonięcie obojętności) „przemawia niejako milczenie świata, jego »wszystko jedno« wobec naszego istnienia”<sup>28</sup>. Nie dziwi zatem, że na rozpacz bohatera *Potulnej* obojętnością odpowiada już nie tylko trup zmarłej żony, ale także natura. Ogarnięty falą bólu i goryczy zwróci się do niej z pełną patosu skargą:

O, naturo! Ludzie są samotni na ziemi – w tym całe nieszczęście. (...) Wołam (...), ale nikt się nie odzywa. Podobno słońce ożywia wszechświat. Wszędzie słońce i – spojrzcie na nie, czyż to nie trup? Wszystko jest martwe i wszędzie są trupy. Samotni ludzie, a wokół nich milczenie – i to jest ziemia! (...) Tyka zegar, obojętnie, ohydnie<sup>29</sup>.

Okazuje się, że w oglądzie bohatera słońce zostaje poddane radykalnej transformacji: to niewątpliwe źródło życia zaczyna traktować jako byt najniższego rodzaju. Bo zapożycza swój blask od śmierci; bo rozświetlając nim kosmos, czyni go martwym. Tkwi więc słońce gdzieś w głębi niebios niczym gigantyczny trup pośród mnogości pomniejszych trupów. Na jednym z nich zaś żyje zagubione, samotne „ja”.

Myśl o upiornej potędze natury, o jej nieznośnej i przytłaczającej obojętności podejmuje również Hipolit Tierientiew, tym razem pod wpływem spotkania z kopią słynnego obrazu Hansa Holbeina Młodszeo *Martwy Chrystus*<sup>30</sup>. Z pozostawionego nam przez niego jej opisu dowiadujemy się, że artysta nie przedstawił ani oprawców, ani samej sceny kaźni, tylko wizerunek martwego Jezusa; charakterystyczne dla tego obrazu jest to, że trup Chrystusa został ukazany w sposób niezwykle naturalistyczny: jego okaleczone i udręczone ciało, poddane już działaniu praw przyrody, jest spuchnięte, pokryte nabrzmiałymi, skrwawionymi sińcami jak martwe ciało zwykłego człowieka. Ten więc ten, który za życia mówił nieraz o sobie, że jest „zmartwychwstaniem i życiem” (J 11, 25), na obrazie Holbeina zostaje odarty z cienia boskości. Widz ogląda jedynie okrutne skutki przemocy, jej niezwykle zdolność przemienienia najpiękniejszej istoty, jaka kiedykolwiek pojawiła się na ziemi, w pospolitego trupa. Takie przedstawienie ofiary (i tylko ofiary) odsyła wyobraźnię widza do zadawanego jej gwałtu: najpierw ze strony oprawców (Chrystus jako skazaniec, jako ofiara przemocy na mocy wyroku prawa karnego), a później ze strony

<sup>28</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 77.

<sup>29</sup> F. Dostojewski, *Potulna*, dz. cyt., s. 121–122.

<sup>30</sup> Bardzo interesującą analizę obrazu Holbeina przedstawiła Julia Kristeva; zob. J. Kristeva, „*Martwy Chrystus*” *Holbeina* [w:] tejsze, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Rzyziński, wstęp M.P. Markowski, Kraków 2007, s. 107–138.

przyrody. I w jego oczach czyni ten gwałt oraz nieodłączne od niego haniebne męczeństwo czymś wyjątkowo przerażającym i fascynującym.

Przejęty widokiem tej kopii Hipolit zgłosi przypuszczenie, że kiedy pierwsi wyznawcy Chrystusa ujrzeli jego martwe ciało, musieli najpierw „odczuć straszliwy niepokój i wątpienie”, a później „musieli rozejść się w okropnym strachu (...)”. Bowiem „jeżeli takiego właśnie trupa (a na pewno musiał być właśnie taki) widzieli (...), to jakim sposobem mogli uwierzyć, patrząc na takiego trupa, że ten męczennik zmartwychwstanie?”<sup>31</sup>. Okazuje się, że spotkanie człowieka wierzącego z trupem Chrystusa (czy to realnym, czy przedstawionym na płótnie) może go doprowadzić, jeśli nie do utraty wiary, to przynajmniej do odczucia „straszliwego niepokoju i wątpienia” w możliwość pokonania przez Niego praw przyrody. Oznacza to, że pierwszym wyznawcom Chrystusa w spotkaniu z jego trupem ujawniła się jednocześnie „mroczna, zuchwała i bezmyślnie wiekuista siła” natury – i że przede wszystkim to myśl o niej właśnie stała się źródłem ich „okropnego strachu”. To nie wszystko. Hipolit dodaje, że objawiona na płótnie moc natury (jej niszczące działanie) budzi respekt i przerażenie nie tylko w wyznawcy Chrystusa; budzi je w każdym człowieku, również w nim, współczesnym ateście. Każdemu bowiem (wierzącemu i niewierzącemu), kto patrzy

na ten obraz, przyroda wydaje się jakąś olbrzymią, nieubłaganą i niemą bestią albo, właściwiej mówiąc, o wiele właściwiej, chociaż bardzo dziwnie – jakąś ogromną maszyną najnowszej konstrukcji, która bezmyślnie schwytała w swoje tryby, zmiądzyla i wchłonęła w siebie, niema i obojętna, wielką i nieocenioną Istotę, taką Istotę, która sama jedna warta była całej przyrody i wszystkich jej praw, warta była całej ziemi, stworzonej, być może, jedynie po to, aby na niej zjawiła się taka Istota! Obraz ten właśnie jak gdyby wyraża owo pojęcie o mrocznej, zuchwałej i bezmyślnie wiekuistej sile, której wszystko podlega; i to pojęcie mimo woli udziela się każdemu, kto patrzy na ten obraz<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt., s. 464.

<sup>32</sup> Tamże.

Pamiętajmy, że takie samo wrażenie zrobił oryginał dzieła na samym Dostojewskim, kiedy ten oglądał je w Muzeum Sztuki w Bazylei. Opis tego spotkania pozostawiła żona pisarza w swoich wspomnieniach: „Gdy po jakichś piętnastu minutach – pisze – wróciłam, zobaczyłam, że Fiodor Michajłowicz wciąż stoi przed obrazem **jak przykuty** [wyróżn. – E.S.]. Na jego wzburzonej twarzy malowało się **przerażenie** [wyróżn. – E.S.], które nieraz zdarzało mi się obserwować w pierwszych chwilach ataku epilepsji. Ostrożnie wzięłam go pod rękę, przeprowadziłam do drugiej sali i posadziłam na ławce, spodziewając się lada moment ataku. Na szczęście atak nie nastąpił. Fiodor Michajłowicz uspokoił się nieco i wychodząc z muzeum nalegał, abyśmy jeszcze raz poszli popatrzeć na obraz, który wywarł na nim tak **wstrząsające wrażenie** [podkr. – E.S.]” (A. Dostojewska, *Wspomnienia*, tłum., postł. Z. Podgórzec, Warszawa 1974, s. 174). Spotkanie to musiało być dla niego istotnie wstrząsające, skoro opisał je dokładnie w *Idiocie*, a po latach odbija się ono echem w *Braciach Karamazow*.

Hipolit Tierientiew podkreśla jednak, że zanim wypracował sobie to myślowo-wyobrażeniowe, w miarę logicznie uporządkowane przesłanie obrazu Holbeina, najpierw majaczyło mu się ono „urywkami, może istotnie podczas maligny, chwilami nawet w obrazach”<sup>33</sup>. Można przyjąć, że to pod wpływem śmiertelnej choroby oraz spotkania z obrazem Holbeina objawiła mu się ona jako **ślepa, niema bestia**. I że ta choroba oraz to upostaciowanie wiecznej i nieprzewycięzonej siły natury stanowiło jedynie impuls do nowego doświadczenia. Rzecz w tym, że wszystkie jego lęki dnia, związane z odczuciem tej siły, wkradły się do sfery jego nieświadomości i objawiły później swoją moc w stanie maligny, halucynacji pod postacią obrzydliwej tarantuli:

Ale mnie się jakby wydawało chwilami, że widzę w jakiejś dziwnej i nieprawdopodobnej formie tę nieskończoną siłę, tę głuchą, ciemną i niemą istotę. Pamiętam, że ktoś jak gdyby poprowadził mnie ze sobą, że świecą w rękach, pokazał mi jakąś olbrzymią i obrzydliwą tarantulę i jął zapewniać, że to jest właśnie ta ciemna, głucha i wszechwładna istota, i śmiał się z mojego oburzenia<sup>34</sup>.

Pojawiającego się w przywideniu Rogożyna można potraktować jako wysłannika, zwiastuna natury, który ma objawić Hipolitowi jej najgłębszą istotę i wezwać go do pójścia w jej objęcia. O słuszności takiej interpretacji zjawy Rogożyna niech świadczy fakt, iż to wcielenie „najbardziej żywego życia”, po trosze odgadując, a nade wszystko widząc przerażoną twarz Hipolita z powodu objawionej mu straszliwej tajemnicy bytu, spogląda na niego z drwiną i uśmiecha się kpiąco. Być może pod wpływem tego przeżycia Hipolit powie później, że przyroda jest straszliwie szydercza. Ale jego doświadczenie przypomina nam również, że to, co objawia się człowiekowi w przeżyciu jako potężne, tajemnicze, niesamowite, niepojęte, przed czym on drży, co mąci jego zmysły, co budzi w nim „mistyczny lęk” („mistyczne przerażenie”), co wreszcie z istoty nie ma postaci, domaga się zdecydowanie upostaciowania jako – jakby to ujął Narrator *Skrzywdzonych i poniżonych* – „fakt nieodparty”<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt., s. 464.

<sup>34</sup> Tamże, s. 464–465.

<sup>35</sup> Dobrze będzie przywołać jego nieco dłuższą wypowiedź znakomicie ujawniającą istotę tego – jak to ujmuje – „dziwnego stanu duchowego”: „Jest to nieznośny, męczący strach przed czymś, czego sam nie mogę określić, przed czymś niepojętym i nieistniejącym w normalnym porządku rzeczy, ale co na pewno, może nawet w tej chwili, stanie się, jakby na urągowisko wszystkim dowodom rozumu, przyjdzie do mnie i stanie przede mną jako fakt nieodparty, straszliwy, potworny i nieubłagany. Ten strach zazwyczaj wzmacnia się coraz bardziej wbrew wszelkim argumentom rozsądku, tak że wreszcie rozum, mimo że w takich chwilach nie jest jeszcze całkiem zmacony, traci wszelką odporność na wrażenia. Nie ma posłuchu, staje się niepotrzebny, i to rozdwojenie jeszcze bardziej wzmacnia bojaźliwą rozterkę oczekiwania. Wydaje mi się, że coś podobnego odczuwają po części ludzie lękający się umarłych. Ale w mojej rozterce nieokreśloność niebezpieczeństwa jeszcze bardziej potęguje udrękę” (F. Dostojewski, *Skrzywdzeni i poniżeni*, tłum. W. Broniewski, Warszawa 1957, s. 55). W związku z tego rodzaju przeżyciem warto

Gerardus van der Leeuw twierdzi, że między innymi z takich właśnie przeżyć rodzi się wiara w demony. I że wiara ta w szczególny sposób „cechuje strukturę człowieka pierwotnego”<sup>36</sup>. Choć Hipolit istotnie w przeżyciu doświadczył spotkania z czymś demonicznym, to jednak nie oznacza to jeszcze, że uwierzył w tego obiektywną realność. Jego „struktura duchowa” jest zupełnie inna niż struktura duchowa człowieka kultur pierwotnych; w przeciwieństwie do tej ostatniej charakteryzuje ją bowiem daleko posunięta skłonność do refleksji i krytycyzmu. Zresztą zarówno on, jak i zdecydowana większość nihilistów Dostojewskiego, jak mało kto w czasach nowożytnych, w sposób wyjątkowo głęboki odczuli niesamowitość, niezrozumiałość przyrody i życia, i dali temu żywy wyraz nie tylko w przedstawieniu swoich przeżyć, ale także w refleksji nad nimi. Szczególnie z tego ostatniego powodu między nimi a ludźmi kultur pierwotnych (wierzących w demony) istnieje w tej kwestii zasadnicza różnica. Wedle Jonasa jeszcze dla starożytnego gnostyka świat „Jest to system mocy, byt demoniczny przepełniony osobistymi skłonnościami i zniewalającymi siłami”<sup>37</sup>. Demoniczność i „osobiste skłonności” traktowane są więc przez gnostyka jako właściwości bytu (przedmiotu). Dane natomiast w bezpośrednim oglądzie jawią mu się nie jako projekcje podmiotu, ale jako właściwości przedmiotu. Tymczasem w przypadku nihilisty rzecz przedstawia się zupełnie inaczej. Wprawdzie w akcie szczególnego rodzaju doświadczenia także jemu objawia się upiorny charakter natury, ale jak przystało na nowożytnego racjonalistę poddaje on swoje przeżycie krytycznemu namysłowi, usiłuje udzielić sobie odpowiedzi na pytanie, co jest tu „prawdą”, a co „zmyśleniem”. Obecny w „widzeniu” Hipolita Rogożyn wydaje mu się w pierwszej chwili jak najbardziej realną postacią, a i jego tożsamość nie wzbudza w nim najmniejszych wątpliwości. Dopiero z czasem zrodzi się w nim podejrzenie, iż być może oglądana przezeń postać to najzwyczajsze przywidzenie. Pozostali nihilisci również mają poważne problemy z ustaleniem, czy świat ich widziadeł jest rzeczywisty, czy też nie. Ot, choćby taki Stawrogin uskarża się, że zdarza mu się widzieć lub odczuwać obok siebie obecność istoty rozumnej, kpiącej sobie z niego straszliwie. A kiedy ojciec Tichon zapyta go, czy naprawdę widzi jakąś postać, ten odpowie: „Oczywiście, że widzę. Widzę tak jak ojca. Niekiedy widzę i nie wierzę, że widzę... choć widzę... Niekiedy znów nie wierzę, że widzę, i nie wiem, który z nas jest prawdziwy: ja czy on (...)”<sup>38</sup>. Ten splót wiary i niewiary, pewności i zwątpienia wydaje się wyrażać najbardziej pierwotny rys postawy ni-

---

pamiętać, co na temat symbolu tarantuli powiedział wybitny religioznawca Ernesto De Martino: „Symbol tarantuli nadaje groźnej ciszy rytm i melodię, nadaje kształt temu, co bezkształtne, a barwę temu, co bezbarwne (...). Umożliwia widzenie, słyszenie i wyobrażanie sobie tego, na co brakuje słuchu, wzroku i wyobraźni, co jednak słuchania, oglądania i wyobrażania natarczywie się domaga” (E. De Martino, *Ziemia zgryzoty*, tłum. W. Marucha, Warszawa 1971, s. 82).

<sup>36</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 178.

<sup>37</sup> H. Jonas, dz. cyt., s. 66.

<sup>38</sup> F. Dostojewski, *Biesy*, dz. cyt., s. 672.

hilisty wobec tych szczególnych przedstawień, które stały się jego udziałem. Obecny w jego postawie moment niewiary zrodzony jest niewątpliwie przez refleksję. To rozsądek podpowiada mu, że przecież dane mu w przeżyciu „widzenie” zostało poprzedzone jego złym samopoczuciem fizycznym (osłabienie, silna gorączka, towarzyszące temu bredzenie, majaczenie) oraz psychicznym (stan przygnębienia i niepokoju związanego z oczekiwaniem nadejścia jakiegoś momentu zwrotnego w jego życiu). I dlatego zapewne uzna, że jest ono najprawdopodobniej wytworem jego chorego ciała i jego chorej duszy, że jest niczym innym jak tylko niemającym nic wspólnego z prawdą zwidem, halucynacją, omamem. Ale sprowadzenie własnych wizji do chorobliwych fantazji nie może być dla niego satysfakcjonującym do końca wyjaśnieniem. Pamiętajmy bowiem, że w spojrzeniu na ludzką naturę jest on postromantykiem, że więc na długo przed Zygmuntem Freudem, a szczególnie przed Carlem Gustavem Jungiem odkrywa tajemniczą sferę nieświadomego. Stąd też Stawrogin może z całkowitym przekonaniem powiedzieć, że zły duch pojawiający się w jego halucynacjach to w istocie ciemna strona jego natury. A Iwan Karamazow, zwracając się do swojego diabelskiego przedstawienia, stwierdza:

Ani przez chwilę nie uważam cię za realną prawdę (...). Jesteś kłamstwem, moją chorobą, jesteś marą. (...) Jesteś moją halucynacją. Jesteś uosobieniem mojego własnego ja, zresztą tylko jednostronnym... jesteś wcieleniem moich myśli i uczuć, ale najbardziej obmierzonych i głupich<sup>39</sup>.

Nie lekceważy więc tego świata halucynacji, przeciwnie, przygląda mu się z uwagą, albowiem wie, że zawiera on w sobie wiele mądrości o nim samym, o jego myślach i namiętnościach, które nim targają i które go tworzą. I podobnie rzecz wygląda wtedy, kiedy w przeżyciu przyroda jawi mu się jako demoniczna i kiedy zdaje mu się, że sztydzi sobie z niego. Jego krytyczny rozum odziera przyrodę z jakiegokolwiek pierwiastka symbolicznego, z jakiegokolwiek personifikacji; uznaje, że tak naprawdę jest ona martwa i obojętna, a przypisywaną jej niejednokrotnie przez siebie demoniczność traktuje ostatecznie jako projekcję własnych lęków i fobii. Można by rzec zatem, że jakkolwiek nihilista dokonuje zabiegów antropomorfizujących przyrodę, to jednak ma pełną świadomość tego, iż to on sam jest ich podmiotem; rozumie też mechanizm ich powstawania i ich znaczenie w swoim życiu. Jest jednak związane z tym pewne „ale”. Swidrygajłow (bohater *Zbrodni i kary*) zauważy przewrotnie, że przekonaniu, zgodnie z którym wszelkie upiorne przywidzenia to zwyczajne majaki, ponieważ zwykle ujawniają się w stanach chorobowych, brak jest – jak to ujmie – „ściślej logiki”. Można mu bowiem przeciwstawić zupełnie inne, równie prawomocne, myślenie:

<sup>39</sup> Tenże, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Warszawa 1970, cz. III i IV, s. 313.



Duchy są to, że tak powiemy, strzępki i ułamki innych światów, ich zaczątek. Naturalnie, człowiek zdrowy po cóż by je miał widywać, bo człowiek zdrowy jest człowiekiem najbardziej ziemskim, toteż powinien żyć wyłącznie życiem tutejszym, gwoli pełni i porządku. Natomiast jak tylko zachoruje, jak tylko zostanie naruszony normalny ziemski ład w organizmie, wnet się zaznaczy możliwość innego świata, a im bardziej człowiek chory, tym więcej ma kontaktów z innym światem, tak że gdy umrze zupełnie, to wprost przechodzi do tamtego innego świata<sup>40</sup>.

Objawianie się świata duchów w stanach chorobowych nie jest zatem satysfakcjonującym argumentem na rzecz tezy, iż stanowi on wytwór podmiotu. Równie dobrze można uznać, że świat duchów właśnie dlatego objawia się w stanach chorobowych, ponieważ jest rzeczywistością szczególnego rodzaju.

## Podsumowanie

Staralem się pokazać, że podejmowane przez nihilistę próby demonizowania przyrody ujawniają rozpaczliwość położenia, w jakim znalazł się człowiek kultury nowożytnej wyobrażający sobie, że żyje w kosmicznym środowisku, którym rządzi jedynie nieme prawo, obojętne na ludzkie wołanie i ludzki krzyk protestu. Rozpaczliwość jego położenia polega na tym, że rozpoznaje swoje istnienie w tym środowisku jako pozbawione sensu, że ma poczucie całkowitego opuszczenia i samotności, że, krótko mówiąc, ma świadomość, iż życie pod pustym niebem jest nieznośne. Doświadczenie nihilisty ujawnia zarazem, że świadome i czujące „ja” nie może żyć w świecie nieoswojonym; chce ono świata, który ma „twarz” czegoś znanego. Świat z „twarzą” bowiem, nawet obrzydliwą i przerażającą, ale przypominającą coś znanego, jest bardziej swojski, „ludzki”. Nadając niemocie i obojętności przyrody „kształt i barwę”, umożliwia tym samym – jakby powiedział De Martino – „widzenie, słyszenie i wyobrażanie sobie tego, na co brakuje słuchu, wzroku i wyobraźni, co jednak słuchania, oglądania i wyobrażania natarczywie się domaga”<sup>41</sup>. Choć więc nihilista wie, że z powodów praktycznych dobrze byłoby nadać pustemu niebu jakąś „twarz”, to ma też przekonanie, że ten akt nadania byłby już jedynie aktem jego woli. A to oznacza, jakby powiedział Friedrich Nietzsche, że już nigdy i nigdzie nie zazna spokoju. Tak czy inaczej „Trwanie z »Nadaremnie«, bez celu i mety, jest najbardziej porażającą ideą (...)”<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Tenże, *Zbrodnia i kara* [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, t. 1, Warszawa 1987, s. 297–298.

<sup>41</sup> E. De Martino, dz. cyt., s. 82.

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie*, tłum., wyb. G. Sowiński, „Znak” 1994, nr 6 (496), s. 42.

## Bibliografia

- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970.
- De Martino E., *Ziemia zgrzyoty*, tłum. W. Marucha, Warszawa 1971.
- Dehnel P., *Friedrich H. Jacobi i problem nihilizmu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 2 (27).
- Dostojewska A., *Wspomnienia*, tłum., posł. Z. Podgórzec, Warszawa 1974.
- Dostojewski F., *Biesy*, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Warszawa 1977.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, cz. I i II, cz. III i IV, Warszawa 1970.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, t. 2, Warszawa 1982.
- Dostojewski F., *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1977.
- Dostojewski F., *Notatki z podziemia* [w:] tegoż, *Gracz. Opowiadania 1862–1869*, tłum. G. Karski, Warszawa 1964.
- Dostojewski F., *Potulna* [w:] tegoż, *Opowieści fantastyczne*, tłum., wyb., posł. M. Leśniewska, Kraków 1988.
- Dostojewski F., *Skrzydzeni i poniżeni*, tłum. W. Broniewski, Warszawa 1957.
- Dostojewski F., *Z notatników*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1979.
- Dostojewski F., *Zbrodnia i kara* [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, t. 1, Warszawa 1987.
- Gadacz T. SP, *Myslenie z wnętrza nihilizmu*, „Znak” 1994, nr 6 (496).
- Grossman L., *Dostojewski*, tłum. S. Pollak, Warszawa 1968.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
- Kraus W., *Nihilizm – nadal aktualny?*, tłum. G. Sowinski [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Kristeva J., „*Martwy Chrystus*” *Holbeina* [w:] tejże, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Rzyński, wstęp M.P. Markowski, Kraków 2007.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.
- Miłosz C., *Dostojewski i Sartre* [w:] tegoż, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990.
- Miłosz C., *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982.
- Nietzsche F., *Zapiski o nihilizmie*, tłum., wyb. G. Sowinski, „Znak” 1994, nr 6 (496).
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983.
- Pipes R., *Rosja carów*, tłum. J. Bratkiewicz, Warszawa 1990.
- Rozanow W.W., *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M Dostojewskiego*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2004.
- Sowinski G., *Zamiast postowia: między „nihilizmem” a postnihilizmem* [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Tołstoj L., *Spowiedź*, tłum. N.N., opracował na nowo i przedmową opatrzył B. Baran, Warszawa 2011.
- Wasiewicz J., *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010.
- Werner M., *Wobec nihilizmu. Gombrowicz i Witkacy*, Warszawa 2009.