

CZESŁAW MIŁOSZ

## SWEDENBORG I DOSTOJEWSKI

A. Twierdzisz, że można by było napisać studium pt. *Swedenborg i Dostojewski*. Ale literatura o Dostojewskim jest ogromna, w różnych językach i już sam fakt, że nikt dotychczas nie wpadł na ten pomysł podrywa, przyznaj, zaufanie do twego tematu.

B. Cały duży rozdział musiałby być poświęcony wyjaśnieniu powodów, dla których tak się stało. Byłby to rozdział o „ślepych punktach” we wrażliwości ludzi 1. poł. XX w. Ostatecznie cały kanon badań nad Dostojewskim da się zamknąć, w przybliżeniu, datami 1900-1950. Mówię: kanon, bo wtedy powstają zasadnicze dzieła o tym pisarzu, wyznaczające głównie metody interpretacji. Pierwsza faza przypada na okres rosyjskiego symbolizmu i ta właśnie byłaby głównym przedmiotem rozważań w tym artykule.

A. Dlaczego szczególnie okres rosyjskiego symbolizmu?

B. Nie tylko rosyjskiego. Tzw. symbolizm, niezależnie od jego odmian w różnych krajach, powinien być wrażliwy na swoją genealogię. Uczono nas, że wielkim patronem symbolizmu był Baudelaire. A nawet jeden jego utwór cytowano (kiedy byłem studentem w Paryżu, musiałem go się uczyć na pamięć) jako rodzaj programu. Był to sonet *Correspondences*. Otóż i tytuł, i treść tego sonetu są wzięte od Swedenborga. Zarówno pokolenie Balzaka, jak i następne — Baudelaire'a — pełną garścią czerpały ze Swedenborga, na ogół rzadko się do tego przyznając. Ale później przychodzi w Europie okres „światopoglądu naukowego” i Swedenborg staje się już zdecydowanie *tabu*, kimś, kim zajmować się mogą tylko maniacy, wyznawcy, członkowie swedenborgiańskiego Kościoła Nowej Jeruzalem, działającego głównie w Ameryce. Nie zapominajmy, że symbolizm — jako ruch literacki i artystyczny — bardzo jest w trzeźwość „światopoglądu naukowego” uplątany, ostatecznie ci poeci, czy malarze, czy krytycy zostali wychowani na pozytywistycznych wierzeniach. Buntując się przeciwko nim, nieraz szli w różnych niesamowitościach dość daleko. Niemniej już nie wiadomo wtedy, co sądzić o tak jaskrawym wypadku jak Swedenborg. A więc to dość znamienne, że rosyjscy krytycy, pisząc o Dostojewskim przed r. 1914, nie chcieli już wiedzieć o wielkim szwedzkim mistrzu wyobraźni.

A. Czy znaczy to, że w jakimś momencie nastąpiła zmiana i że dzisiaj na Swedenborga patrzy się inaczej?

B. Dam parę przykładów bezradności datujących się z pierwszej połowy stulecia. Karl Jaspers ogłosił w 1922 r. swoją książkę o schizofrenii, w której jako typowych schizofreników analizuje Strindberga, Van Gogha, Swedenborga i Hölderlina. W 1936 r. Paul Valéry napisał wstęp do książki Martina Lamma o Swedenborgu, przetłumaczonej na francuski ze szwedzkiego. Ta książka Lamma jest pracowita, pozytywistycznie trzeźwa i aż płaska przez powstrzymanie się od jakichkolwiek wniosków, trudno jednak po jej przeczytaniu zgodzić się z tezą Jaspersa, że Swedenborg cierpiał na chorobę umysłową. Ale przecie Swedenborg, jowialny, powszechnie lubiany w wyższych kołach towarzyskich Sztokholmu, opisywał swoje podróże po Niebie i Piekło, zapewniał też, że z łatwością przenosi się, chodząc np. po swoim ogrodzie, w świat duchów. Więc Valéry jest w kłopotcie i odrzucając zarówno posądzenia o szarlatanerię, jak o pomieszczenie, stara się wyjaśnić szczególne „stany” Swedenborga jako pogranicze snu i jawy. Jak na bystrość Valéry’ego słabe to i nieprzekonywające, co więcej, Valéry tutaj siebie i nie tylko siebie, wszystkich swoich współczesnych, demaskuje, przyznając się do podwójnych miar. Bo tak to mniej więcej wygląda: rzeczywisty jest jedynie świat „praw naukowych”, a nad nim unosi się eteryczna budowla epifenomenów, wytworów ludzkiego umysłu, zaślugujących na to, żeby je traktować z doskonałą tolerancją, ponieważ są arbitralne, poza prawdą i fałszem, poddane tylko prawu swojej formy.

Tzw. symbolizm, spętany przez dziewiętnastowieczną naukę, nie dowierzał sobie i język obrazów, język złoży głębszych niż świadomość, staje w centrum uwagi psychologów i antropologów nieco później, a jeżeli mamy mówić o szerszym zasięgu, to o wiele później. W danym razie dopiero takie fakty kulturalne, jak przeniesienie polemiki pomiędzy zwolennikami Freuda i zwolennikami Junga na grunt anglosaski mogłyby sprzyjać nowej recepcji Swedenborga. Zauważmy tutaj, że Swedenborg pisał prawie wyłącznie po łacinie i że, choć w pokoleniu romantycznym byli ludzie znający łacinę niezłe, na kontynencie europejskim czytano go w nielicznych francuskich adaptacjach. Tym bardziej później, kiedy znajomość łaciny słabnie, nie był to pisarz łatwo dostępny. Co innego jednak w krajach anglosaskich, gdzie przekłady jego dzieł, począwszy od pierwszych wydań jeszcze w XVIII w., nigdy nie zniknęły z rynku księgarskiego. Zwłaszcza w Ameryce miał on wielbicieli; jednym z nich był filozof i teolog Henry James senior, ojciec filozofa Williama, twórcy pragmatyzmu i powieściopisarza Henryka. W orbicie badań literackich Swedenborg znalazł się dopiero niedawno i to tylko pośrednio, dzięki rosnącemu znaczeniu Blake’a, który w niejednym był od niego zależny. Ale prawdziwy rozpęd „blakologii”, to już 2. połowa naszego stulecia.

Nie sądzę jednak, żeby dzisiaj gdziekolwiek wypracowano narzędzia pozwalające na ujęcie postaci Swedenborga. Istotny tutaj jest przewrót naukowy siedemnastowieczny oraz osiemnastowieczny i postępująca sekularyzacja umysłów. Swedenborg był uczonym, uniwersalnym jak to wtedy, bo i geologiem, członkiem Królewskiej Komisji Górniczej, i fizykiem, i fizjologiem, o genialnych, jak twierdzą historycy nauki, pomysłach. Aż popadł w ciężki wewnętrzny kryzys, kiedy nagle uświadomił sobie dokąd nauka prowadzi: do osłabienia chrześcijańskiej religii oraz — w dalszych swoich skutkach — do obalenia wszelkich wartości. Z tego kryzysu wyłonił

się nowy Swedenborg, wizjoner i teolog. Nie będziemy tutaj zajmować się pytaniem, gdzie przebiega linia pomiędzy „normalnością” i „nienormalnością”. Jeżeli prawdziwa schizofrenia zaczyna się tam, gdzie zerwana zostaje komunikacja z innymi ludźmi, to posądzenie o nią zarówno Swedenborga, jak Blake’a było bezpodstawne. Trudność, jaką napotykamy polega na tym, że udział konwencji literackiej w kształtowaniu swedenborgiańskich widzeń, czy jak to nazwiemy, bardzo zapewne znaczny, nie da się ściśle określić. Wiek XVIII lubił stwarzać pozory opowieści „prawdziwej” o podróżach i przygodach, nie jest więc dziwne, że dał też, piórem Swedenborga, opisy podróży po zaświatach. Tyle że symbolika osiąga tutaj prawdziwie duże na-tężenie i w porównaniu z nią rozchwiane, subiektywne symbole poetów z okolic r. 1900 wydają się blade. Gdyż język Swedenborga (podobnie jak tych, którzy przed nim podróżowali po zaświatach — Dantego, Milтона) posługuje się symbolami o stałych, niechwiejnych znaczeniach, natomiast cały jego system, tym językiem opisany, nosi silne rysy 18-wiecznego racjonalizmu — ten to stop tak jego czytelników zaskakuje i niepokoi.

A. W jakimże to sensie Dostojewski zostałby do takiego studium wprowadzony?

B. W podwójnym. Po pierwsze, wypadałoby zastanowić się nad prawdopodobnym wpływem Swedenborga na autora *Zbrodni i kary*. Po drugie, chrystologia Dostojewskiego staje się nieco mniej enigmatyczna, kiedy się ją zestawi z chrystologią Swedenborga.

A. Oczywiście należałoby wiedzieć, czy Dostojewski znał pisma Swedenborga.

B. W książce Leonida Grossmana — powołuję się na nie byle jaki autorytet — *Seminarij po Dostojewskomu*<sup>1</sup> znajdujemy spis książek, jakie powieściopisarz miał w swojej prywatnej bibliotece. M.in. figurują tam książki A. N. Aksakowa. Był to jeden z mniej znanych Aksakowych, to ten który zajmował się spirytyzmem. O petersburskich seansach spirytystycznych Dostojewski pisał w *Dniownikie Pisatiela za 1876 god.* Ale obchodzi nas tutaj Aksakow jako tłumacz Swedenborga na rosyjski. *De Coelo et ejus mirabilis, et de inferno* w jego rosyjskiej wersji ukazało się w Lipsku w r. 1863; adaptacja (czy przekład, trudno sprawdzić, druk ten jest nie do znalezienia) 5 rozdziałów z Ewangelii św. Jana w interpretacji Swedenborga, również w Lipsku, w r. 1864; i, też w Lipsku, znacznie później, bo w r. 1870, ukazało się dzieło Aksakowa o Swedenborgu. Wszystkie 3 książki Dostojewski miał w swoim księgozbiornie i widocznie interesował się przedmiotem, jeżeli je gromadził.<sup>2</sup> Grossman w komentarzu do ogłoszonej przez siebie listy powiada: „Szczególnie godne uwagi jest zainteresowanie Dostojewskiego Swedenborgiem”. „Na mistyczne rozważania Zosimy o modlitwie, o piekle i o naszych związkach z innymi światami książki te mogły mieć wpływ”. O ile wiem, nikt nie podjął tej sugestii profesora Grossmana.

<sup>1</sup> Gosudarstwiennoje Izdatielstwo. Moskwa 1922.

<sup>2</sup> A. N. Aksakow *O niebiesach, o mirie duchow i ob adie, kak to slyszal i widiel F. Swiedienborg.* Pier. s lat. Leipzig 1863; tenże. *Jewangielie po Swiedienborgu. Piat glav Jewangielija ot Joanna s izloženijem i tolkowanijem ich duchownogo smysla po naukie o sootwiestwijach.* Leipzig 1864; tenże. *Racjonalizm Swiedienborga. Kritičeskoje issledowanije jego uczenija o św. Pisanii.* Leipzig 1870.

A. Wpływologia jest dziedziną niewdzięczną. Zwykle trudno nawet ustalić, za czym pośrednictwem jakaś idea czy pomysł dostają się do danego pisarza.

B. Z pewnością. W swoim księgozbiórce Dostojewski miał na przykład aż 2 francuskie wydania dzieł Balzaka. I rozczytywał się w Balzaku wcześniej, w młodości. Choć Balzak znał Swedenborga źle, z drugiej ręki, to jednak był jego wielbicielem i możemy „swedenborgiańskie” powieści Balzaka, jak *Serphita* czy *Louis Lambert*, obrać za przykład „pośrednictwa”. Ograniczmy jednak zakres naszych dociekań do jednego tylko utworu Dostojewskiego, do *Zbrodni i kary*. Zaczął pisać tę powieść w r. 1865 w Wiesbaden, a wiadomo że podczas swoich pobytów za granicą chciwy był na rosyjskie książki. Więc wtedy pewnie kupił, czy dostał, dzieło Swedenborga w przekładzie Aksakowa dopiero co wydane w sąsiednim Lipsku. Tkanina symboli jest tak w *Zbrodni i karze* bogata, że trudno nie myśleć o swedenborgiańskich *korespondencjach*, czyli — jak to tłumaczy Aksakow — *sootwietstwiach*. Według Swedenborga są to symbole jakby „obiektywne”, tkwiące w samej strukturze wszechświata — i języka. Ale zostawmy tropienie ich innym, zacieśniając jeszcze zakres i ograniczając się do postaci Swidrigajłowa. Jedna to z najbardziej zagadkowych figur u Dostojewskiego, poczynając od nazwiska, bo skąd raptem litewski książę Swidrigajło przekształca się w rosyjskiego „barina”? Szlachecka rodzina Dostojewskich, takie noszących nazwisko od dóbr Dostojewo koło Pińska nadanych jej w 1505 r. zostawiła ślad w kronikach kryminalnych Wielkiego Księstwa w XVI w. Że Teodor Dostojewski pochodzenie od tej rodziny podkreślał, wiemy z książki jego córki Ljubow, czy jak się podpisywała na emigracji, Aimée, Dostojewskiej, książki bałamutnej i pełnej wręcz głupstw, ale i zawierającej niektóre cenne wspomnienia z dzieciństwa. Nazwisko Swidrigajłow, pochodzące od księcia, który władał wschodnią, a więc etnicznie nie litewską tylko słowiańską częścią Wielkiego Księstwa wskazywałoby może na szczególną identyfikację autora z tą postacią (choć oczywiście Dostojewski jest wszystkimi postaciami). Nie bądźmy poza tym zbyt pewni, że głównym bohaterem powieści jest Raskolnikow, bo może nim być również jego mroczny sobowtór, Swidrigajłow. Pomimo fascynacji zbrodnią bez skruchy, co datowało się u autora z czasów jego pobytu na katordze w Omsku, Raskolnikow zdaje się być traktowany z większym dystansem niż jego diaboliczny znajomy, który w całej powieści nie zostaje wyegzorcyzmowany. Można byłoby nawet zaryzykować twierdzenie, że dwie w tym utworze są zbrodnie i dwie kary, przy czym ta druga zbrodnia, Swidrigajłowa, staje się „korespondencją”, odpowiednikiem poczucia winy samego w sobie.

Bo na czym polega problem Swidrigajłowa? Ma on życia ludzkie na sumieniu, ale nadczłowiekiem, który stanął poza dobrem i złem, jest tylko pozornie. W istocie nienawidzi swojej natury zdolnej jego zdaniem tylko do zła i uważa, że taki człowiek jak on zasługuje na wieczne potępienie. Czyli że popełnia grzech określany przez teologów jako pierwszy z grzechów przeciw Duchowi Świętemu: „o łasce Boskiej rozpaczać”. Swidrigajłow porusza się na stronicach powieści niby fantom, jakby już poza życiem. Przygotowuje swój „wyjazd do Ameryki”, co w jego ustach i w ustach Dostojewskiego oznacza wyjazd do Pieła — bo przypomnijmy np. jak przedstawiony jest w *Biesach* pobyt Kirillowa i Szatowa w Ameryce. Oczywiście

Swidrigajłow ma na myśli nie żadną podróż ale wykonanie wyroku na sobie i wreszcie popelnia samobójstwo. Przypomina on zupełnie potępieńców opisywanych przez Swedenborga i nawet zastanawia podobieństwo, może wskutek mimowolnego skojarzenia, pierwszej sylaby tych 2 nazwisk: *Swed* i *Swid*.

Piekło u Swedenborga jest zbudowane z „korespondencji”, to znaczy wszystko, co potępieńców otacza, jest *projekcją* ich stanów duchowych, a dzieje się tak dlatego, że każda rzecz widzialna i dotykalna ma swoje drugie i bardziej nawet realne istnienie w ludzkiej wyobraźni, gdzie służy za znak wartości, tj. albo dobra albo zła. Piekielne czeluści opisywane przez Swedenborga mają często wygląd ponurych ulic w najuboższych dzielnicach wielkich miast, głównie bodaj Londynu, gdzie długo mieszkał. Są to więc obrazy życia w czasie, już poza czasem utrwalonego. Bóg przy tym nie skazuje na Piekło. Obrazy radości niebiańskiej są dla potępieńców odrażające i właśnie z książki przetłumaczonej przez Aksakowa można się dowiedzieć, że uciekają od towarzystwa duchów jasných, szukając obcowania z podobnymi sobie. W *Braciach Karmazowych*, w naukach Zosimy o Piekło, też mówi o takim zupełnie własnowolnym wyborze „miejsca”, choć słowo to niedokładne, skoro „miejsce” jest tylko projekcją wewnętrznego stanu.

Ważna dla naszych celów jest wielość piekieł u Swedenborga. Jest ich tyle, ile ludzkich indywidualności. Pozwolę sobie wziąć z półki tę właśnie książkę, którą czytał Dostojewski i zacytować, na prędko tłumacząc z angielskiego:

„Kaźde zło, jak i kaźde dobro, jest nieskończenie różnorodne. Że to jest prawdą, zupełnie nie mogą zrozumieć ci, którzy znają tylko proste pojęcia dotyczące zła, takie jak pogarda, wrogość, nienawiść, podstępność i tym podobne. Otóż niech się dowiedzą, że kaźdy z tych rodzajów zła zawiera w sobie tak wiele odmian, a kaźda z tych odmian tak wiele szczególnych i odrębnych odmian, że aby je wyliczyć nie starczyłoby całego tomu. Piekieł są tak wyraźnie ułożone według porządku odpowiadającego różnicom pomiędzy odmianami zła, że nie dałoby się wymyślić nic doskonalej uporządkowanego i dokładniej podzielonego. Oczywiście jest więc rzeczą, że piekieł są niezliczone.”

Swidrigajłow, wtedy, kiedy go spotykamy na stronicach powieści, już za życia szuka miejsc, które by były odpowiednikami jego znudzonej rozpaczy, jego *akedii*. Mimo że jest zamożny, wybiera nędzne umeblowane pokoje, trzeciorzędne smrodliwe restauracje i tanie brudne hotele. Jeżeli powiedziałem, że swedenborgiańskie „korespondencje” mają charakter obiektywny, to trzeba by było wnieść tutaj poprawkę, bo niektóre zjawiska są ambiwalentne i funkcja ich jako symbolów zmienia się zależnie od ich połączeń z innymi. Tak jest w *Zbrodni i karze* z deszczem i wilgocią — dla Swidrigajłowa stają się one nie życiodajne ale ponure, kojarzą się one z jego wewnętrznym zastojem i rozpadem. Samo narzuca się tutaj porównanie z podobną funkcją deszczu i wilgoci w przynębiającym opowiadaniu Dostojewskiego *Bobok*, o rozmowach umarłych na cmentarzu.

Swidrigajłow w szczególny sposób wyobraża sobie to, co może spotkać ludzi po śmierci, a zwłaszcza co jego powinno spotkać. Oto jedna z najdziwniejszych rozmów w światowej literaturze, pomiędzy nim i Raskolnikowem:

— Nie wierzę w życie pośmiertne — powiedział Raskolnikow. Swidrigajłow siedział zamysłony.

— A co jeżeli tam są tylko pająki albo coś w tym rodzaju? — powiedział nagle.

„On jest niespełna rozumu” — pomyślał Raskolnikow.

— My czemuś zawsze przedstawiamy sobie wieczność jako coś ogromnego, ogromnego! A czemuż to ma być takie ogromne? Bo nagle, niech pan to sobie wyobrazi, zamiast tych ogromów będzie tam jedna izdebka, jakby w wiejskiej łaźni, zakopcona, i we wszystkich kątach pająki, ot i cała wieczność. Wie pan, czasem tak mi się to majaczy.

— I nic, i nic weselszego i sprawiedliwszego nie przychodzi panu do głowy! — wykrzyknął Raskolnikow z uczuciem odrazy.

— Sprawiedliwszego? A co my możemy wiedzieć, może tak właśnie jest sprawiedliwie? I wie pan, ja sam bym napewno tak to umyślnie urządził! — odpowiedział Swidrigajłow z niewyraźnym uśmiechem.

Jakimś chłodem powiało na Raskolnikowa od tej obrzydliwej odpowiedzi.

A. Przyznaję, że po raz pierwszy, wskutek wprowadzenia Swedenborga, ta rozmowa przestaje być niezrozumiałym wysokiem fantazji Dostojewskiego, jakby makabrycznym dowcipem.

B. Jeżeli nawet, a tak sądzę, to jest moje odkrycie, więcej wagi przywiązuję do spostrzeżeń o chrystologii Dostojewskiego, niż do kwestii „wpływów”. O czym za chwilę. Na razie trzymajmy się jeszcze obranego wątku. O głębokiej, głębszej i bardziej podziemnej identyfikacji autora ze Swidrigajłowem niż z Raskolnikowem świadczą, moim zdaniem, sny Swidrigajłowa przed samobójstwem. Pojawia się tam obsesyjny motyw zgorszenia małuczkich, gwałtu popełnionego na dziecku. Dostojewski nie był „naszym markizem de Sade”, jak go nazywał Turgieniew. Plotki odnoszące ten motyw do biografii Dostojewskiego nie powinny nas obchodzić wystarczy stwierdzić, że krzywda dziecka, zwykle małej dziewczynki, jest odczuwana przez jego bohaterów jako honor moralny, że przypomnę „Spowiedź Stawrogina” z *Biesów*.

Swidrigajłow najpierw widzi we śnie trumnę obsypaną kwiatami, a w trumnie bardzo młodą, dziecko prawie, panienkę. Wolno nam się domyślać, że ta nieletnia Ofelia utopiła się z jego powodu. Ale pierwszy sen jest tylko przygotowaniem do drugiego, o wiele straszniejszego. Znajduje on w hoteliku, gdzie mieszka (tak mu się śni), małą dziewczynkę, pięcioletnią, opuszczoną, płaczącą. Co następuje, to sen Swidrigajłowa o własnej dobroci, bo uspokaja jej płacz, bierze ją na ręce, niesie do swego pokoju, kładzie na łóżku i otula kołdrą. I wtedy to jego marzenie o własnej dobroci otrzymuje cios decydujący. Swidrigajłow czuje nagle na sobie jej spojrzenie spod przymrużonych rzęs, a jest to spojrzenie kurtyzany. Za pośrednictwem tego snu zostają wydobyte na powierzchnię dwie jego myśli, które można by było ująć tak: „Czegokolwiek dotkniesz, zostaje skażone”; „Niewinność i dobroć są złudzeniem, bo choć jesteśmy skłonni przypisywać je Naturze, zna ona tylko popędy zgodne z jej prawem rozmnażania się i śmierci”. Podobnie bohater opowiadania *Sen śmiesznego człowieka*, kiedy przebywa w raju ziemskim, zaraża niewinną ludzkość sprzed Upadku samą swoją obecnością. Więź pomiędzy przytoczonymi myślami Swidrigajłowa jest niezbyt wyraźna, ale istnieje: Natura, czyli dwa razy dwa równa się cztery w *Zapiskach z podziemia* albo obojętna machina w *Idiocie* (ustęp o obrazie Holbeina *Złożenie do grobu*), zasługuje tylko na nasz protest w imię naszych, ludzkich wartości,

których nie uznaje. Swidrigajłow powiada sobie mniej więcej tak: „Nie ma we mnie nic prócz agresywnych popędów i one są w zgodzie z porządkiem świata, który jest zbyt zły, żeby mógł być boski, i wiem, że żadna próba wydobycia się z mojej skóry nie może się udać.” Samobójstwo Swidrigajłow popelnia z odrazy — i do siebie, i do wszystkiego. Jest on jednym z tych, którzy „Boga żywego bez nienawiści oglądać nie mogą i żądają, żeby nie było Boga życia, żeby unicestwił Bóg i siebie, i swoje stworzenie”, jak w *Braciach Karmazowych* mówi starzec Zosima. Co prawda w tej moralnej odrazie czytelnik skłonny jest dopatrywać się pewnej wzniosłości i dlatego Swidrigajłow, choć we władzy Ahrimana, nie bywa na ogół zaliczany do nieodwołalnie czarnych charakterów.

Zgwałcenie dziecka uzyskuje w rozdziale o ostatniej nocy Swidrigajłowa znaczenie „korespondencji”, tj. symbolizuje poczucie winy — niekoniecznie z powodu takich czy innych uczynków, po prostu dlatego, że jest się, kim się jest. Co naprawdę popelnił Swidrigajłow, czy panienska w trumnie to jego ofiara, nie wiemy i nie jest to istotne, tak jak w „Spowiedzi Stawrogina” nie można mieć całkowitej pewności, że nie zmyślił zgwałcenia przez siebie Matryoszy. Nie chciałbym zresztą tego chwytu — symboliki snów i koszmarów, np. w rozmowie Iwana Karamazowa z diabłem, przypisywać wyłącznie lekturze Swedenborga, bo takich czy innych zapożyczeń nikt nie potrafi dowieść. Ale przejdźmy do drugiego wątku.

A. Czy zgodnie z przypuszczeniem Grossmana należałoby się skoncentrować na naukach Zosimy?

B. Nie, bynajmniej. I nie byłoby to szukanie podobieństw, poza jednym, zasadniczym podobieństwem: sytuacji intelektualnej. Swedenborg, urodzony w r. 1688 (zm. w 1772 r.) reagował na wielki przewrót umysłowy, który w Europie zachodniej zaczyna się w XVII w. Tak jak Pascal przed nim, który chciał napisać wielką apologię chrześcijaństwa, czego owocem są notatki znane jako *Mysli*. Upraszając nieco, powiedzmy, że Swedenborg, w momencie swego kryzysu, szukał strategii, jaką powinien obrać chrześcijanin wobec nacisku wyobrażeń zaczerpniętych z nauki. W Europie zachodniej przewrót nie był tak gwałtowny, bo rozkładał się w czasie na jakieś parę stuleci, natomiast rosyjska inteligencja XIX w. stanęła wobec tych samych fermentów nagle, otrzymując je w formie zbitki. I właśnie Dostojewski chciał być obrońcą chrześcijaństwa, choć wróg usadowił się już w samym środku jego wewnętrznej twierdzy. Jeżeli tak często zestawiano Dostojewskiego z Pascalem, to nie bez racji. Ale zestawienie go ze Swedenborgiem okazałoby się, sędzę, nie mniej, może bardziej, płodne.

Racjonalizm w swoim ataku na chrześcijaństwo postępował od rzemyczka do koziczka i zaczynało się od tzw. „religii racjonalnej”, szczerze propagowanej przez ludzi uważających się za dobrych chrześcijan. Kiedy w Anglii duchowni ostrzegali przed „potworem socynianizmu”, niepokój ich był uzasadniony, cóż kiedy np. John Locke, choć temu publicznie zaprzeczał, miał w swojej bibliotece pełno druków rakowskich i czytał je uważnie, jak dowodzą robione jego ręką notatki na marginesach.<sup>3</sup> Właściwie pierwszym ogniwem procesu laicyzacji było w Europie odro-

<sup>3</sup> Wykazał to H. J. McLachlan w książce *Socinianism in Seventeenth Century England*. Oxford 1951.

dzenie się herezji ariańskiej w XVI w., stamtąd wiedzie linia do wszelkich też jawnie czy niejawnie głoszących, że Jezus był szlachetnym marzycielem, reformatorem, ideałem etycznym, ale nie Bogiem.

Swedenborg uchwycił samo sedno tego procesu, skoro jego system teologiczny, w sporze i z luteranizmem, w którym się wychował, i ze wszystkimi innymi wyznaniaми, jest dokładnym przeciwieństwem skłonności ariańskich do rozrywania jedności trzech hypostaz w Trójcy Św. Swedenborg oskarżał wszystkie Kościoły o fałsz, na tym polegający, że niby to wyznają Boga w Trójcy jedyne, a naprawdę wpa-ają swoim wiernym wiarę w trzech bogów, co, ponieważ jest gwałtem zadaniem rozumowi, musiało doprowadzić do przeciwieństwa, a więc do zupełnie ateistycznej religii rozumowej: *Deus sive Natura*. Waga, jaką Swedenborg przywiązywał do Ewangelii św. Jana i Apokalipsy wskazuje, że nawiązywał do tradycji hermetycznej, sięgającej wstecz aż do gnostyków. „Na początku było Słowo”, tj. Chrystus i Swedenborg obwieszcza wielki sekret, który brzmi tak, jakbyśmy stare teksty gnostyczne czytali: Nasz Ojciec w niebie jest Człowiekiem. W tych starych tekstach człowieczość Boga jest przeciwstawiona nieludzkości Archontów władających światem czy też Jehowy; człowiek do boga Natury nie przynależy właśnie dlatego, że ma wyżej, ponad bogiem Natury, sojusznika w Bogu-Człowieku. Takiego dualizmu u Swedenborga nie ma, ale kto wie, czy nie zawiera się w jego systemie *implicite*. Na ogół jeżeli ktoś spośród ksiąg Nowego Testamentu najwyżej ceni Ewangelię Św. Jana i Apokalipsę, powinno to nam dawać do myślenia i ciekawe, że to były też ulubione księgi Dostojewskiego.

A. Wynikałoby z tego, że obiecującym polem badań byłby Dostojewski jako powieściopisarz odradzającego się manicheizmu.

B. To jest zbyt obszerny i osobny temat. Przyjmując, za Bachtinem, że mamy do czynienia z nowym rodzajem powieściowym t.j. powieścią polifoniczną, nie możemy wypowiedzi poszczególnych postaci wkładać w usta samego autora, skoro treść tych wypowiedzi jest określona przez inne, przeciwne, głosy. Choć np. Wassilij Rozanov dość dobrze argumentował, kiedy starał się dowieść, że Wielki Inkwizytor wyraża najbardziej własne, najbardziej rozpaczliwe wnioski sumujące wieloletnie rozmyślenia autora *Braci Karmazowych*. A Wielki Inkwizytor wierzy, że świat jest w mocy Kusiciela, „wielkiego ducha niebytu”, jemu decyduje się służyć, bo boskość wcielona w Jezusie jest, jeżeli ją mierzyć porządkiem i Natury, i ludzkiego społeczeństwa, zupełnie słaba, niczego nie potrafi w prawach życia zmienić. Zatrzymajmy jednak poglądy Wielkiego Inkwizytora tylko jako jeden z biegunów, bo przeciwieństwo Dostojewski w *Braciach Karmazow* pragnął stworzyć też przeciwagę, drugi biegun, temu służą postaci starca Zosimy i Alyoszy. Przyda się nam Swedenborg, bo uważał, że zahamować postępy ateizmu utożsamiającego Boga z Naturą można tylko podkreślając ideę Boga-Człowieka. Tak samo Dostojewski, tylko że w jego umyśle, zawsze skłonny do skrajności, układało się to w radykalne „albo-albo”: jeżeli Jezus umarł i nie zmartwychwstał tj. jeżeli był tylko człowiekiem, to Ziemia jest „diabelskim wodewilem” i wtedy należy zostać Wielkim Inkwizytorem w imię li-tości nad ludźmi — żeby nieszczęsnych „zbuntowanych niewolników” zamienić w niewolników szczęśliwych.



B. Niektórzy autorzy prawosławni nazywali Dostojewskiego największym teologiem, jakiego wydało Wschodnie Chrzecijanstwo.

B. To nie da się utrzymać. Anna Achmatowa nazywała i Tolstoja, i Dostojewskiego „herezjarchami” i chyba się nie myliła. Jak wiadomo, wszelka negacja wychodzi u Dostojewskiego najmocniej, natomiast z obrazem prawdziwego dobrego człowieka, a tym bardziej Boga-Człowieka nie umie on sobie dać rady. Cały rozwój jego myśli można by było zawrzeć w pytaniu: kim jest Chrystus dla niego w młodości i kim jest Chrystus dla niego wtedy, kiedy pisze ostatnią swoją powieść.

Otóż kiedy Dostojewski należał do kółka „Pietraszewców” i czytał George Sand, Fouriera, poglądy jego nie różniły się od poglądów socjalistów utopijnych, dla których Jezus był ideałem etycznym, prekursorem ich bliższego i łatwego do zrealizowania społeczeństwa doskonałego. Tak więc wymiar metafizyczny był całkowicie pominięty. Przeżycia na katordze spowodowały, że Dostojewski zrozumiał, ile zależy od tego, czy się ten wymiar uznaje czy nie. Często w literaturze o nim cytuje się jego list do Fonwizinej pisany w Omsku w 1854 r. ale chyba rzadko kto zauważa w nim kluczową i niebezpieczną decyzję. Toteż sięgnijmy jeszcze raz do tekstu:

„Powiem pani o sobie, że jestem dzieckiem wieku, dzieckiem niewiary i wątpienia aż do dziś i aż (wiem to) do grobowej deski. Jakich strasznych męczarni kosztowało mnie i kosztuje teraz to pragnienie, żeby wierzyć, które jest tym silniejsze w mojej duszy, im więcej we mnie dowodów przeciwnych. A jednak Bóg zsyła mi niekiedy minuty, kiedy jestem zupełnie spokojny; w takich minutach kocham i myślę, że jestem przez innych kochany i wtedy to ułożyłem sobie symbol wiary, w którym wszystko jest dla mnie jasne i święte. Symbol ten jest bardzo prosty i oto on: wierzyć, że nie ma nic piękniejszego, głębszego, sympatyczniejszego, rozumniejszego, mędrzejszego i doskonalszego niż Chrystus, a nie tylko nie ma, ale, jak z zazdrosną miłością sobie mówię, być nie może. Mało tego, gdyby ktoś mi dowiódł, że Chrystus jest poza prawdą i rzeczywiście [podkr. Dostojewskiego] tak było, że prawda jest poza Chrystusem, to wolałbym zostać z Chrystusem niż z prawdą”.

Zastanówmy się, co to znaczy. Przeciwwstawiano wiarę i rozum nieraz, ale przeciwwstawienie wiary i prawdy jest dość niezwykle. Meister Eckhart, który nie za wielbiciela rozumu przecie uchodzi, powiedział: „Gdyby Bóg był zdolny oddalić się od prawdy, trzymałbym się prawdy i opuściłbym Boga”. W tej samej połowie XIX w. kiedy Dostojewski jest na Syberii, w Danii Kierkegaard przeprowadza swój wielki atak na rozum, ale dla niego prawda jest po stronie wiary.<sup>4</sup> Wybór Dostojewskiego jest niedaleki od przyznania wszystkich atutów przeciwnikowi, tj. postępowemu duchowi XIX w. z pozostawieniem sobie postaci Chrystusa jako nie więcej niż marzenia, bez którego trudno żyć. Ale marzenie ma to do siebie, że wymyka się kontroli, traci łatwo wyraźne kontury. I ten list jest według mnie wyznaniem potencjalnego herezjarchy.

<sup>4</sup> „Prawda jest właśnie zamierzeniem, które wybiera obiektywną niepewność z pasją przynależną nieskończonemu”; „Ale powyższa definicja prawdy stanowi tej równoznaczne określenie wiary”; „Wiara jest właśnie sprzecznością pomiędzy nieskończoną pasją wewnętrznego życia jednostki i niepewnością obiektywną”. Cytuję według przekładu angielskiego: S. Kierkegaard. *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton 1941.

A. Kiedyż więc ukazują się następstwa takiego wyboru?

B. Nieprędko. W skrócie określiłbym przemianę postaci Chrystusa u Dostojewskiego w następujący sposób: najpierw Chrystus jest moralnym wodzem-ideałem socjalizmu utopijnego, następnie na długo znika, dając znać o sobie tylko pośrednio, np. w *Zbrodni i karze*, kiedy Sonia i Raskolnikow czytają rozdział z Ewangelii o wskrzeszeniu Łazarza albo w epilogu tej powieści, kiedy na katordze współwięźniowie-chłopi nienawidzą Raskolnikowa, inteligenta, a tym samym, ich zdaniem, ateisty; wreszcie Chrystus pojawia się na nowo, już jako bohater utopii słowiańskich i carostwa.

Dość wymowna jest w tym obsesja pokazywania dzieci. Społeczeństwo dzieci jest społeczeństwem istot niedojrzałych, zdolnych jednak do dobrego, jeżeli zjawi się ktoś dorosły, szlachetny, i potrafi je zorganizować. Pierwszą próbą sportretowania ewangelicznego, Chrystusowi podobnego ich przywódcy, jest książę Myszkina w *Idiocie*. Podczas swego pobytu w Szwajcarii jest otoczony gromadą dzieci, samą swoją łagodnością wyplenia ich złe nałogi, zmienia ich stosunek do półbłąkanej Marie. Ale Myszkina Dostojewskiemu się nie udało. Przez to, że jest zupełnie pozbawiony egoizmu, jest nieludzki i wreszcie szerzy wokoło siebie spustoszenie. Sądząc po nim należałoby zwątpić w możliwość połączenia dwóch natur, boskiej i ludzkiej, i skłonić się do opinii tzw. doketystów, którzy głosili, że ziemskie cechy Chrystus nosił tylko pozornie. Więc Dostojewski ponawia próbę w *Braciach Karamazow*. Tam występują dwaj dorośli organizatorzy społeczeństwa dzieci. Jednym z nich jest Wielki Inkwizytor, czy, jeżeli kto woli, autor poematu pt. *Legenda o Wielkim Inkwizytorze*, Iwan Karamazow. Zwróćmy uwagę ile razy Wielki Inkwizytor używa słowa „dzieci” w zastosowaniu do ludu, którym rządzi. Drugim jest Alyosza i bractwo dwunastu chłopców ze szkoły, najwyraźniej zadatek Kościoła jako wspólnoty teokratycznej. Tylko że o ile *Legenda o Wielkim Inkwizytorze* jest potężna, genialna w każdym szczególe, o tyle rozdziały o chłopcach są, obok rozdziału, gdzie występują zbyt już karykaturalni Polacy, artystycznie słabe, melodramatyczne i rażące czytelnika jakimś fałszem. Dowód to wielkości Dostojewskiego, że mimo tych rozdziałów *Bracia Karamazow* pozostają arcydziełem. Właściwie jest to powieść o władzy. Władzy ojca z ciała (Fyodor Karamazow) przeciwstawiona jest władza ojca z ducha (starzec Zosima) i ta antynomia trzyma się dobrze. Choć Lew Szestow, sceptyczny, stosował określenie łubok (czyli tani jarmarczny drzeworyt) i do postaci Zosimy i do postaci Alyoszy, to biografia Zosimy jest przekonująca właśnie jako gatunek wzorowany na żywotach świętych. Morał z tego zestawienia taki: przeciwko władzy świeckiej (ojciec) nie wolno się buntować nawet, jeżeli jest zła, ale ludzie (synowie) będą się buntować, jeżeli zabraknie władzy duchowej obok władzy świeckiej. Drugie przeciwstawienie dotyczy przyszłości: przywódca z diabłem w pakcie i przywódca działający samą miłością. Dysproporcja pomiędzy olbrzymią wizją *Legendy o Wielkim Inkwizytorze* i zastępem skautowskim, który, kierowany przez Aloyoszę, spełnia dobre uczynki, jest rażąca. Niepowodzenie artystyczne o czymś świadczy, toteż tu jest punkt dla tych dostojewskologów, którzy prawosławnego publicystę Dostojewskiego podejrzewali o nieszczerłość wobec siebie.

A. Czy Chrystus u Swedenborga reprezentuje jakąś określoną zasadę społeczną?

B. Żadnej. Tymczasem zarzuty, jakie stawia Wielki Inkwizytor Chrystusowi to są właściwie zarzuty socjalisty utopijnego, który wymarzył, że jego nauczyciel zechce kroczyć na czele i ma żal do niego o to, że ten nie chce. Więc nowe marzenie: może Chrystus posłuży za wzór społeczeństwu, które ktoś od góry przekona do cnót braterstwa — i oto modelem królestwa Bożego na ziemi staje się drużyna skautów.

A. W obronie Dostojewskiego trzeba powiedzieć, że w literaturze światowej nie ma innego przykładu tak bezgranicznych ambicji powieściopisarza. Odziedziczył powieść jako gatunek ostatecznie niezbyt wybredny i nawet bawi nas dzisiaj trochę jego podziw dla takich autorów jak Victor Hugo i George Sand. A sam zmienił ten gatunek w instrument do wyrażania zderzeń pomiędzy najważniejszymi ideami dotyczącymi losu człowieka i posunął się w tym tak daleko, że być może jego porażki dadzą się usprawiedliwić, bo powieść ma tylko ograniczoną nośność. Teolog czy poeta korzystają z większych uprawnień niż powieściopisarz.

B. Dostojewski-powieściopisarz obroni się sam dostatecznie. Choć również jako publicysta autor *Dniewnika Pisatiela* nie powinien być w naszych rozważaniach całkowicie pominięty, a ta jego działalność wskazuje jak bardzo potrzebował złudzeń.

A. Jeżeli dobrze rozumiem, podobieństwo pomiędzy Swedenborgiem i Dostojewskim sprowadzałoby się do wyjątkowo ostrego uświadomienia sobie następstw, jakie pociągnie za sobą dla religii rozwój nauk ścisłych. To ich łączyło, czyli w pewnym sensie Dostojewski zmagął się z ateizmem w jego osiemnastowiecznej formie.

B. Ateizm starego Karmazowa jest wolteriański. A komiczny liberał Stepan Wierchowiński w *Biesach* jest, gdyby go mierzyć ówczesnymi kryteriami zachodnimi, postacią trochę jak z romansów Rousseau. Wskutek burzliwych wydarzeń historycznych, przede wszystkim rewolucji przemysłowej, ostrość religijnej problematyki uległa w zachodniej Europie stępieniu i głosy nielicznych jednostek pozostały wołaniem na puszczy. W literaturze pięknej XIX w. nikt poza Dostojewskim nie powiedział tak brutalnie tego, co, jak nam się teraz wydaje, powinno być powiedziane, zwłaszcza o obojętnej Naturze jako Prawie, o „dwa razy dwa równa się cztery”. Szukanie innych pokrewieństw ze Swedenborgiem nie byłoby chyba uzasadnione, bo polityczne marzycielstwo Dostojewskiego zdawało się służyć mu za alibi wobec metafizycznych trudności.