

KATARZYNA KRASUCKA
Uniwersytet w Białymstoku

CZŁOWIEK – ODTWÓRCA CZY TWÓRCA WARTOŚCI? DOSTOJEWSKI, BIERDIAJEW, BACHTIN

**Is a man a reproducer or a creator of values?
Dostoyevsky, Berdyaev, Bakhtin**

WYRAZY KLUCZOWE: filozofia rosyjska, wolność, wartości, twórca, egzystencja, Bóg

KEYWORDS: the Russian philosophy, freedom, values, creator, existence, God

ABSTRACT: The Russian philosophy of the 19th and 20th centuries, which had grown out of Dostoyevsky's output, yields some immensely interesting attempts to describe and resolve problems concerning relationship among God, values, and a man. So, it is necessary first to introduce philosophical thought of the author of *The Brothers Karamazov* with having regard to the Orthodox inspiration. Afterward, we propose to present the conception of Berdyaev (primarily problem of freedom), in order to analyze the base of The New Middle Ages author's output. On the basis of Berdyaev's view is the "liberation" reinterpretation of the relationship of a man to God and values. Bakhtin has become an invaluable investigator of Dostoyevsky's output, and the author of the original philosophy of the act. Bakhtin's reflection on Dostoyevsky's poetics and a new look at ethics give us also some interesting anthropological settlements.

„Całe nieporozumienie polega jedynie na tym, co jest piękniejsze: Szekspir czy buty, Rafael czy nafta?” (Dostojewski 2010, 237). Takie oto słowa wypowiada bohater *Biesów* F. Dostojewskiego Stiepan Wierchowieński. Tego konkretnie problemu wartości czystych i użytecznych, choć jest on w filozofii popularny, rozstrzygać nie będziemy, tak postawiony problem nie odnosi się wprost do człowieka, a człowiek właśnie stanowi centrum zainteresowania wymienionych w tytule wielkich filozofii rosyjskiej. Na wstępie również powinniśmy już powiedzieć, że ani F. Dostojewski, ani M. Bierdiajew, ani M. Bachtin nie daliby odpowiedzi, które są zawarte w cytowanych powyżej alternatywach. Wartości nie mogą być, ich zdaniem, czyste lub użyteczne, wartości są i są życiowo ważne, tak więc próba powyższej ich kategoryzacji jest uabstrakcyjnieniem i uproszczeniem, i dlatego w przytoczonym na samym wstępie zdaniu została ona ośmieszona. Za słowa poparcia dla niniejszej tezy należy uznać słowa P. Evdokimova, prawosławnego filozofa i teologa, należącego do najmłodszych przedstawicieli „srebrnego wieku” filozofii rosyjskiej:

Etyki formalne, abstrakcyjne, są bezwartościowe. U podstaw etyki znajduje się doświadczenie moralne. Nie ogranicza jej gnozeologia, poznanie etyczne, jest ona przede wszystkim aktem duchowym, jej poznanie ma wyzwalające działanie dla ludzkiego ducha. Nie jest ograniczona soteriologią, szukaniem dróg zbawienia, ponieważ stanowi również twórczą energię człowieka i tworzenie wartości etycznych (Evdokimov 2012, 6).

Zapoznający się z pracami wymienionych filozofów (dlaczego Dostojewski jest uznany za filozofa, to kwestia na oddzielną obszerną refleksję) czytelnik popada w prawdziwy kłopot, bo przyzwyczajony do prostego aksjologicznego podziału na wartości estetyczne i etyczne zauważa, iż podział ów przestaje mieć rację, gdy wartości i człowiek stają się przedmiotem uwagi Rosjan. Po pierwsze, zaskakiwać może ontologizowanie wartości, po drugie, brak ostrych granic między estetyką, etyką i antropologią oraz po trzecie, odrzucenie moralizmu. Szczególnie te trzy atrybuty należy odnieść do poglądów Dostojewskiego i Bierdiajewa. Ze względu na pewną swą odrębność (być może tylko formalną) Bachtin, pomimo jego zainteresowania filozofią poprzedników z powodów historycznych nie wpisuje się w filozofię nawiązującą mniej lub bardziej wprost do prawosławia, o czym wspomnimy później. Evdokimov w swojej, cytowanej już powyżej pracy wskazuje wprost: „Trzeba się wznieść zarówno ponad moralizm, jak i ponad estetyzm” (tamże, 7).

Zasadne w tym miejscu staje się pytanie o przyczyny tak odmiennego rozwijania i interpretacji problemów wartości. Zdaje się, że jako ową przyczynę można wskazać szczególne znaczenie wolności. Otóż okazuje się, że człowiek u Dostojewskiego zostaje poddany próbom wolności, gdzie wolność ta nie ogranicza się jedynie do wolności racjonalnej (jakby powiedział Bierdiajew). Rzecz ma się wręcz inaczej, rozumienie wolności należy rozszerzyć o samowolę (wolność irracjonalną), na mocy której m.in. człowiek odwraca się od Boga, a także o wolność przenikniętą chrześcijańską miłością. Te rodzaje wolności zaproponowane przez Bierdiajewa zdają się wyczerpywać pojęcie wolności w ogóle.

W przeciwieństwie do L. Tołstoja Dostojewskiego moralistą nazwać nie można, bowiem autor *Idioty* raczej przygląda się człowiekowi niż wytycza mu moralne ścieżki. Moralizm wymaga pewności co do istnienia i treści wartości oraz ich nadrzędności wobec podmiotu działającego. Okazać się jednak może, iż istotniejszy jest stosunek człowieka do wartości niż ich status istnienia. I takie postawienie problemu powoduje przeniesienie akcentów z uznania człowieka jako odtwórcy wartości na uznanie człowieka jako twórcy wartości. I tym bardziej to przeniesienie staje się oczywiste, gdy z pełną konsekwencją człowiek jest pojmowany jako wolne indywiduum. Dlatego więc bohaterowie Dostojewskiego są tymi, którzy wystawieni na próby, podążając różnymi drogami wolności, odkrywają wartości bądź nie. Wówczas prosta kategoryzacja dobra i zła, potępienia i uznania, oskarżenia i aprobaty traci swoją ważność. Zwraca na to szczególną uwagę Jewdokimow: „Jurydyczna zasada Prawa organizuje życie na fundamencie kontraktów i przysięg. Tymczasem

Chrystus zakazuje przysięgania i wprowadza ludzkość na metafizyczny plan łaski” (tamże, 102).

Niemniej jednak bohaterowie Dostojewskiego, jak na przykład Rodion Raszkolnikow ze *Zbrodni i kary*, dokonując zabójstwa na starej lichwiarce, przekracza prawo i czyni zło. Przy czym głównym problemem powieści nie staje się przekroczenie prawa, lecz człowiek je przekraczający, jego nie tylko psychiczne i fizyczne cierpienia, lecz przede wszystkim cierpienia duchowe. I zgodnie ze słowami Ewdokimowa przytoczonymi powyżej z planu moralnego refleksji przechodzimy na plan metafizyczny, gdzie (zgodnie z intencją samego Dostojewskiego) następuje badanie ludzkiego ducha. To drugi argument przemawiający za tym, że autor *Zbrodni i kary* nie jest moralistą w zwyczajowym sensie. Jeśli już posługiwać się w odniesieniu do tego rosyjskiego pisarza słowem „moralista”, to należy uczynić zastrzeżenie, że moralizm ów jest „w wyższym sensie” (w tym miejscu nawiązujemy do Dostojewskiego „realizmu w wyższym sensie”). Za wyjaśnienie niech posłuży fragment pracy W. Łoskiego, który odnosząc się do słów św. Serafina z Sarowa, pisze:

Dla chrześcijanina nie powinno istnieć dobro samo w sobie: uczynek jest dobry, jeśli prowadzi nas ku zjednoczeniu z Bogiem, jeśli jest źródłem łaski. Cnoty nie są celem, a jedynie środkiem lub raczej przejawami, zewnętrznymi oznakami chrześcijańskiego życia; jedyny cel stanowi zdobycie łaski (Łoski 2007, 187).

Na dowód jak niejasna jest kwestia wartości i jak niekiedy ich rola staje się drugorzędna albo pozostaje zagadką, należy przywołać słowa bohatera *Idioty* Lwa Myszkińskiego: „Trudno sądzić piękno. Nie jestem jeszcze gotów. Piękno to zagadka” (Dostojewski 2011, 91). I jednocześnie bezwzględnie należy w tym miejscu przywołać także inne zdanie, fundamentalne dla poglądu Dostojewskiego. Słowa te są znane zarówno z listu do niejakiej N. Fonwiziny, jak i z powieści *Biesy* i brzmią mniej więcej podobnie: „A czy to nie pan mi mówił, że gdyby panu matematycznie udowodniono, iż prawda jest poza Chrystusem, wolałby pan zostać z Chrystusem niż z prawdą?” (Dostojewski 2010, 255). Powyższe słowa, niezmiernie istotne, wskazują na szczególne rozłożenie akcentów w rosyjskiej refleksji filozoficznej i teologicznej.

Przy całej radykalności Dostojewskiego musimy jednak uznać, że pomimo zagadkowości wartości człowiek, który ich nie rozpoznaje, oddala się od ich fundatora, czyli Boga. Ważność odkrycia tego rosyjskiego pisarza i filozofa zdaje się zasadzać przede wszystkim na jego przekonaniu o niezbywalnie ważnej roli człowieka w realizacji wartości, bowiem ujęte same w sobie stają się jedynie przedmiotem teoretycznej spekulacji. A to z kolei pozbawia je głęboko istotnego życiowego sensu i znaczenia.

Bierdiajew zarówno w swojej interpretacji światopoglądu Dostojewskiego, jak i we własnej filozofii zdaje się iść dalej niż autor *Braci Karamazow*. Dzieje się tak dlatego, że w swojej filozofii Bierdiajew na absolutny plan pierwszy wysuwa problem wolności i dlatego problem ów dyktuje (jeśli można mówić o dyktacie wolności) wszelkie pozostałe filozoficzne rozstrzygnięcia.

Zanim przejdziemy do wskazania poglądów Bierdiajewa dotyczących problemu artykułu, przywołamy znamienne dla jego poglądu słowa. Otóż w swojej *Autobiografii filozoficznej* filozof pisze:

Mój największy sprzeciw budzi wszelka obiektywizacja piekła i wszelkie próby budowania ontologii piekła, co czynią tradycyjne nauki teologiczne. Postrzegam w tym dogmatyzowanie starożytnych sadystycznych instynktów człowieka (Bierdiajew 2002, 280).

Powyższe słowa odnoszą się poniekąd do „osobowej” oraz „wolnościowej” Bierdiajewa koncepcji człowieka, która odrzuca rozumienie moralności chrześcijańskiej i chrześcijaństwa w ogóle jako „pedagogii strachu” (zob. Hryniewicz 1989, 21). Rozumiejąc człowieka jako wolną osobę, Bierdiajew rozumie go jako twórcę. Najprawdopodobniej po raz pierwszy z taką siłą w filozofii religijnej pojawia się tak stanowcza i bezkompromisowa obrona autonomii, twórczości i wolności człowieka z jednoczesnym uznaniem istnienia transcendencji. I otóż w filozofii Bierdiajewa spotykamy się z odebraniem Bogu miana Pana, a człowiekowi miana niewolnika. Relacja Bóg – człowiek osiąga dojrzałość, w której obie ze stron pozostają w twórczej wolnościowej relacji, na mocy której człowiek jest twórcą, a Bóg transcendencją objawiającą się w immanencji bez przymusu i konieczności. Uznanie niezbywalnej wolności człowieka odbiera moralności chrześcijańskiej charakter „niewolniczo-plebejski” i jednocześnie nadaje jej charakter arystokratyczny. Od tego momentu moralność nie może być rozumiana jako posłuszeństwo wobec prawa, lecz jako twórczość, samouzasadnienie człowieka i jak pisze Bierdiajew:

Moralność chrześcijańska jest moralnością wartości, twórczego wzrostu życia, a nie moralnością ziemskiej pomyślności ludzi, nie jest to moralność altruistycznego podziału. Chrześcijaństwo jest religią miłości, a nie altruizmu. Chrześcijaństwo nie dopuszcza zaniżania jakości w imię ilości, całe skoncentrowane jest na jakości, to znaczy na wartości arystokratycznej (Bierdiajew 2002, 218).

Rozumienie chrześcijaństwa jako religii posłuszeństwa wobec Boga i prawa opiera się na przekonaniu o nadrzędnej roli autorytetu, lecz takie uznanie musi znosić możliwość twórczości.

Uznając człowieka za twórcę wartości, Bierdiajew zastrzega, że nie jest relatywistą, gdyż, podążając za myślą autora *Filozofii wolności*, twórcza intuicja wymaga, jak pisze Bierdiajew, „znacznie wyższego stopnia komunikowania się”. I czy idzie o wartości epistemiczne (prawda) czy etyczne (dobro), czy też estetyczne (piękno), to są one wynikiem twórczego nadawania sensu bytowi. Jak pisze Bierdiajew: „Poznanie prawdy jest twórczym nadaniem sensu bytowi, świetlistym uwolnieniem go z ciemnej władzy determinizmu” (tamże, 36). Jednocześnie zaznaczyć należy, że twórczość stoi wyżej niż jakieś dobro, gdyż wolność, która jest niezależnością ludzkiej osoby, nie jest wyborem „między dobrem i złem”, lecz „tworzeniem dobra

i zła” (tamże, 53). Wszelkie tłumienie i niszczenie twórczości jest wymierzone przeciwko twórczości, wolności, które właściwe są ludzkiemu duchowi.

Trudności w interpretacji filozofii Bierdiajewa biorą się zwykle z tego, że ani wolność, ani twórczość, które są fundamentalne dla poglądów tego filozofa, są tajemnicą, są nie do wyjaśnienia oddzielnie i w zespół nie do zracjonalizowania. Staje się więc jasne, że wszelkie próby ich racjonalizacji prowadzić będą do interpretacji fałszywych.

Przedstawione dotąd poglądy łączy przekonanie o ważności refleksji antropologicznej i ważność ta zagarnia do siebie refleksję aksjologiczną, więc ostatecznie okazuje się, że ta druga może być zasadna jedynie w ramach refleksji nad człowiekiem. Taka formuła problemu właściwa jest również pogładowi Bachtina, którego rozważania etyczne i estetyczne bardziej stają się antropologią filozoficzną. Bachtin stał się znany jako nieoceniony badacz twórczości Dostojewskiego, lecz także jako autor oryginalnej filozofii czynu. Namysł Bachtina nad poetyką autora *Idioty* oraz propozycja nowego spojrzenia na etykę daje nam również interesujące rozstrzygnięcia antropologiczne.

Autor *Problemów poetyki Dostojewskiego* w tym fundamentalnym opracowaniu nie tylko analizuje strukturę dzieła literackiego Dostojewskiego, ale wyprowadza z niego także światopogląd pisarza, który możemy tutaj nazwać personalizmem i pluralizmem. Kwestię tę podnosimy dlatego, że Bachtin żył i pracował w komunistycznej Rosji, co powodowało konieczną powściągliwość w kwestiach choć odrobinę zbliżonych do kwestii religijnych. Pod koniec życia Bachtin wyznaje, że twórczość Dostojewskiego zawsze traktuje o Bogu (zob. Jewdokimow). Okazuje się, że w swoich badaniach autor *Problemów poetyki Dostojewskiego* nie wyprowadził konkluzji posuniętych do ostateczności. Pewnie i dlatego bezpieczniej było zająć się zagadnieniami relacji jednostki i kultury, co zaowocowało interesującymi tekstami Bachtina, które ukazały się pod wspólnym tytułem *W stronę filozofii czynu*.

Zajmując się filozofią moralną, którą Bachtin uznaje za filozofię pierwszą, dochodzi do przekonania, iż jest ona zorientowana na usensowienie natury i egzystencji człowieka. Refleksja, która rodzi się u Bachtina, bierze się z podobnego jak u Dostojewskiego i Bierdiajewa dystansu do poznania teoretycznego i racjonalizacji jako tych dróg poznania, które nie wyjawiają sensu. I chociaż, jak stwierdza Bachtin, wyniki pracy naukowej mogą być relacjonowane, to nie są poznaniem bytu, gdyż dużo istotniejsze jest „uznanie faktu «zdarzenia w bycie»”, „rzeczywistego aktu – czynu” (por. Bachtin 1997). Okazuje się więc, że nie tylko refleksja etyczna i estetyczna zostaje u Bachtina zagarnięta przez antropologię, lecz także i refleksja ontologiczna. Oto w jakich słowach Bachtin podejmuje powyższe kwestie:

Rzeczywisty akt poznania nie z wnętrza jego teoretyczno-abstrakcyjnego produktu (czyli z wnętrza ogólnie znaczącego twierdzenia), lecz jako odpowiedzialny czyn wprowadza wszelkie pozaczasowe znaczenie do jedynego bytu-zdarzenia (tamże, 38).

Czyn w rozumieniu Bachtina nie ogranicza się do zewnętrznego aktu moralnego. Pełne pojęcie czynu może być osiągnięte przez włączenie w jego definicję uczucia odpowiedzialności fundującego „nie-alibi w bycie” oraz motyw działania, przy czym zaniechanie czynu również jest czynem. Niezmiernie istotnym argumentem dla uznania niezbywalności czynienia jest dla Bachtina przekonanie o indywidualności jednostki, a mianowicie, jeśli uznaje ona siebie za niepowtarzalne indywiduum, to stąd bierze się działanie.

W świetle niniejszych rozważań jest czymś oczywistym postawienie pytania o to, jak się ma czyniący podmiot do wartości. Otóż Bachtin mówi: „Wszelka ogólnoznacząca wartość staje się rzeczywiście znacząca jedynie w indywidualnym kontekście” (tamże, 62). Relacja podmiotu do wartości jest stosunkiem uznania i wówczas wartość jest realizowana, a nie pozostaje jedynie potencjalna.

Ten fakt mojego nie-alibi w bycie, leżący u podstaw najbardziej konkretnej i jedynej powinności czynu, nie jest rozpoznawany i poznawany przeze mnie, lecz w jedyny sposób uznawany i utwierdzany. Zwykle poznanie sprowadza go na niższy stopień emocjonalno-wolincjonalnej możliwości (tamże, 67).

Przedstawione pokrótce wyjątki z poglądów Dostojewskiego, Bierdiajewa i Bachtina wskazują na pewne powinowactwo ich stanowisk, a być może układają się one w jakąś ciągłość ewolucyjną. Pogląd o przypuszczalnym rozwoju poglądów owych rosyjskich twórców bierze się ze wspólnego im trzem przekonania o wadze egzystencjalnej sytuacji człowieka. Ale każdy z nich, co oczywiste, opisuje ją za pomocą różnego języka.

I oto mamy Dostojewskiego, który opisuje człowieka jako odtwórcę wartości fundowanych przez Boga przy jednoczesnej wątpliwości dotyczącej możliwości ich poznania. Wątpliwość ta ma swój wyraz w konkretnych egzystencjalno-życiowych perturbacjach bohaterów. Bierdiajew z kolei, idąc o krok dalej, traktuje człowieka jako twórcę, który będąc wolną osobą, tworzy wartości, bo taka jest jego jedna z egzystencjalnych powinności. Bierdiajew, podobnie jak Dostojewski, przekonany jest o istotnej roli doświadczenia mistycznego w poznaniu. Przekonanie to wynika z uznania mistycznej jedności świata (życia, wartości), przy czym u autora *Biesów* doświadczenie to pozwala poznać wartości, a u autora *Filozofii wolności* prowadzi do poglądu o „konieczności” twórczości.

Opis egzystencji zaproponowany przez Bachtina jest zbliżony do opisu jego poprzedników, lecz w jego filozofii czynu nie pojawia się Bóg. Możemy przypuszczać, jak zostało już zaznaczone powyżej, iż taki stan rzeczy wynika z sytuacji historycznej (powstałej po Wielkiej Rewolucji Październikowej w Rosji), w której Bachtin żył i tworzył. Nie zmienia to jednak faktu, że zdaniem tego rosyjskiego literaturoznawcy i filozofa wartości mają swą istotną oraz istotową wagę wówczas, gdy następuje ich konkretna realizacja przez podmiot. Urzeczywistnienie wartości jest ich jednocześnie tworzeniem i nadaniem realnego istnienia.

Za podsumowanie niniejszych rozważań niech posłużą poniższe słowa poświęcone myśli Bachtina. Słowa te w precyzyjny sposób odnoszą się także do filozofii Dostojewskiego i Bierdiajewa, w której wartości nie mogą być przedmiotem refleksji jako same w sobie, bez położenia najsilniejszego akcentu na konkretne indywiduum.

Co pozostanie po odebraniu normom decydującego wpływu na zachowanie człowieka, po usunięciu ich z centrum „moralnej rzeczywistości”, ba, w ogóle po zakwestionowaniu ich realnego istnienia w oczach rzeczywiście postępujących osób? Pozostanie – odpowiada Bachtin – podmiot moralny z określoną strukturą, [...] na którym trzeba będzie polegać”. Powinność moralna nie wypływa z treści abstrakcyjnych norm, jest ona kategorią indywidualnej świadomości, jest – choć w swym traktacie Bachtin nie posługuje się tym pojęciem – głosem sumienia osoby ludzkiej (Żyłko 1997, 16).

Bibliografia

- BACHTIN, M. (1970), *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Warszawa.
- BACHTIN, M. (1997), *W stronę filozofii czynu*. Gdańsk.
- BIERDIAJEW, M. (2002), *Autobiografia filozoficzna*. Kęty.
- BIERDIAJEW, M. (1995), *Filozofia wolności*. Białystok.
- BIERDIAJEW, M. (2001), *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*. Kęty.
- DOSTOJEWSKI, F. (2010), *Biesy*. Kraków.
- DOSTOJEWSKI, F. (2011), *Idiota*. Kraków.
- EVDOKIMOV, P. (2012), *Prawosławna wizja teologii moralnej. Bóg w życiu ludzi*. Kraków.
- HRYNIEWICZ, W. (1989), *Nadzieja Zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*. Warszawa.
- JEWDOKIMOW, D. (2009), *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*. Poznań.
- ŁOSSKI, W. (2007), *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*. Kraków.
- ŻYŁKO, B. (1997), *Michał Bachtin i jego „filozofia moralna”*. W: Bachtin, M. *W stronę filozofii czynu*. Gdańsk, 5–22.