



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski



seria

filozofia
kultury

Filozofia kultury

XIX wiek



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

Kraków



seria



filozofia
kultury

© Copyright by individual authors, Kraków 2020
ISBN 978-83-8138-134-5 (druk)
ISBN 978-83-8138-212-0 (on-line, pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788381382120>

RECENZENT

dr hab. Jacek Dębicki, prof. AGH

REDAKCJA NAUKOWA

Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

REDAKCJA

Justyna Wójcik

PROJEKT TYPOGRAFICZNY

Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII

Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria Filozofia kultury jest prowadzona przez Zakład Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

SPIS TREŚCI

1. PIOTR MRÓZ
Duch jest wolnością i tym, co romantyczne.
Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia 7
2. BEATA SZYMAŃSKA
Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze 63
3. OLGIERD MIEDZYBŁOCKI
Goethe – jedność z chaosu 99
4. KACPER KUTRZEBA
Literatura, *Bildung*, wyobrażenia. Kilka krótkich uwag
o literaturze epoki nowoczesnej 123
5. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
(O)powieść romantyczna 135
6. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu 169
7. REMIGIUSZ KRÓL
Materialistyczna koncepcja alienacji
i jej postheglowska dialektyka 193
8. JOWITA GUJA
Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny 211
9. PAULINA TENDERA
Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie
wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych*
oraz *Wykładów z filozofii dziejów* 253
10. LESZEK AUGUSTYN
Dostojewski i sprzeczności XIX wieku 265
11. MICHAŁ BOHUN
Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę
w myśli rosyjskiej XIX wieku 293

12. PIOTR MRÓZ
Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem 361
13. ALICJA KOWALCZEWSKA
Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta 411
14. STANISŁAW ŁOJEK
Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego 435
15. KRZYSZTOF PILARCZYK, GIDEON KOUTS
Od emancypacji do autoemancypacji Żydów.
Zarys historyczno-kulturowy 457
16. ANNA TOMASZEWSKA
Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład
dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu 493
17. MARIA FLIS
Kultura a tożsamość ludzkiej natury 521
18. KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
Guyau – witalizm u źródeł etyki 535
19. BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI
Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie
prekursor psychologii nieświadomości 605
20. RADOSŁAW STUPAK
Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego
laboratorium psychologii eksperymentalnej 641
21. ANNA MAŁECKA
Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a
na tle tradycji i epoki 657
22. JOANNA HAŃDEREK
Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet
i kobiecości w XIX wieku 673
23. AGNIESZKA GRALEWICZ
Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych
Marcela Prousta 701
- Indeks osobowy 723

LESZEK AUGUSTYN

Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

Nie sposób zaprzeczyć, że XIX wiek w historii kultury rosyjskiej to okres szczególny. Przyniósł on ze sobą wiele, być może nazbyt wiele pytań i nurtujących zagadnień. Fascynacji i niepokojów. Był to okres rewolucyjny, toczący swoje boje na różnych frontach. Stawiano pytania i udzielano na nie odpowiedzi. Nie zawsze trafnych i zadowalających, aczkolwiek śmiałych i niekiedy buńczucznych. Oczekiwano wybawienia. Ale od czego i po co chciano się wyzwalać? Dość powiedzieć, że od nieszczęść historii. Z nadzieją patrzono w przyszłość. Ale najczęściej – pytania te pozostawały bez odpowiedzi. Należy więc zgodzić się ze współczesną, czyli sformułowaną *ex post*, konstatacją: „XIX wiek w Rosji nie rozstrzygnął ani jednego z absorbujących ją problemów”¹.

Nie był wolny od ducha swego czasu również Dostojewski. W tym bowiem sensie, na szczęście, żaden geniusz nie może czuć się zwolnionym od obaw, trosk i nadziei ludzi sobie współczesnych. Pisał zatem, i pisał sporo – *sit venia verbo* – o wolności w okolicach XIX wieku. Uczynił z niej nawet ośrodkowy temat swojej

¹ I. Wołgin, *Na skraju otchłani. Dostojewski a dwór carski*, tłum. M. Kotowska, Warszawa 2001, s. 16.

twórczości. Do problemów filozoficznych (w tym zwłaszcza kwestii antropologicznych, społecznych, historycznych, kulturalnych, religijnych...) odnosił się w publicystyce, ale również nasycił nimi swoje dzieła beletrystyczne. Przekonuje Michaił Bachtin – z czym wypada się zgodzić – że problemy rozważane przez Dostojewskiego w publicystyce powinno się traktować jako „*idee-prototypy* pewnych obrazów idei w jego powieściach”. I dodaje, że są one „równorzędnymi partnerami w wielkim dialogu idei”². Na początek chcielibyśmy się odnieść do dwóch takich obrazów-idei, nie bez przyczyny pojawiających się na kartach dzieł Dostojewskiego, a mianowicie „wieży Babel” oraz „Kryształowego Pałacu”. Jeśli bowiem za „obrazami” skrywają się „idee”, to chętnie podążymy ich śladami.

Oczywiście, w ewolucji światopoglądowej rosyjskiego pisarza – jak w każdej wielkiej biografii twórczej – mamy do czynienia z wieloma odniesieniami i płaszczyznami interpretacyjnymi. Jednym z ważniejszych i istotnych kontekstów pisarstwa Dostojewskiego pozostaje idea i wizja, teoria i praktyka furieryzmu, chociaż nie wyłącznie. Niemniej jednak w niniejszym szkicu nacisk zostanie położony przede wszystkim na problematykę wyrastającą na obrzeżach *marzenia fourierowskiego*. Pojawiający się w nim, mniej lub bardziej wyraźnie zarysowany, ale dostrzegalny dla wyobraźni obraz życia „szczęśliwego, acz zamkniętego”, jaki Charles Fourier zaoferował człowiekowi przyszłości, łączy się z doniosłymi i dominującymi prądami ideologicznymi XIX wieku oraz doświadczeniami życiowymi pisarza.

1. Tam i z powrotem. Podróż na Zachód

W biografii twórcy ważne są odbyte podróże. Przynajmniej jedna. W 1862 roku Dostojewski udał się w swoją pierwszą podróż po Europie Zachodniej. Zwiedził między innymi wystawę światową w Londynie. Miał też okazję poznać ówczesne osiągnięcie inżynierskiej sztuki budowlanej, słynny gmach Kryształowego Pałacu. Wiele obrazów z tego pobytu odłożyło się w pamięci, połączyło i twórczo przeobraziło w wyobraźni pisarza. Rozproszone wrażenia scaliły

² M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 140–141.

się w jeden symbol. Zimą pisarz spisywał wrażenia z lata. Podszycie emocjami, emfaticzne zdania składają się na bezceremonialną odmowę oddania pokłonu Baalowi:

O, wystawa jest zdumiewająca. Czujemy straszliwą potęgę, która skupiła w jedno stado wszystkich tych niezliczonych ludzi, przybyszów z całego świata; wyczuwamy gigantyczną myśl; czujemy, że tu już coś osiągnięto, że jest w tym zwycięstwo, triumf. Zaczynamy nawet jakby się czegoś lękać. Nawet jeżeli jesteśmy zupełnie niezależni, czujemy jakiś strach. Czyż w samej rzeczy nie osiągnięto ideału? – myślimy – czy to nie koniec? Czy nie jest to faktycznie „jedna owczarnia”? Czy nie wypada w samej rzeczy uznać tego za absolutną prawdę i ostatecznie oniemieć? To wszystko jest takie uroczyste, zwycięskie i dumne, ale aż dech zapiera. Patrzymy na te setki ludzi, na te miliony ludzi pokornie dążących tu z całego świata – ludzi przybitych z jedną myślą, cicho, uparcie, w milczeniu tłoczących się w tym kolosalnym pałacu, i czujemy, że tu dokonało się coś ostatecznego – i zamknęło. Jest to niemal biblijny obraz, coś jak Babilon, jakieś proroctwo z Apokalipsy, spełniające się na naszych oczach. Czujemy, że trzeba wiele odwiecznej odporności duchowej i negacji, aby się nie poddać, nie ulec wrażeniu, nie schylić czoła przed faktem i nie ubóstwić Baala, czyli nie uznać istniejącego stanu rzeczy za swój ideał³.

Biblijny przeciwnik Jahwe, kananejski bóg Baal, podobnie jak niegdyś również dzisiaj domaga się pokłonu od nowożytnych Babilończyków. Zrodzona z ludzkich ambicji idolatryczna doskonałość światowego porządku skłania bowiem do respektu nawet najbardziej sceptycznych i opornych. Współczesny Babilon, z sylwetką wieży Babel w tle, jawi się jako przestrzeń na wskroś kosmopolityczna, co musi wzbudzać podejrzenie, że cywilizacyjna unifikacja wielości kultur opiera się w istocie na politeistycznym kłamstwie. Walczyli z tym niebezpieczeństwem biblijni prorocy, gdyż zdawali sobie sprawę z nieustannie zagrażającej kultowi jedynego i prawdziwego Boga możliwości przemieszania – wzbudzającego w nich tak wielką odrazę – religii Jahwe z kultem Baala. Czyż nie odnosi się wrażenia jakby – obecnie – Eliaś przegrywał rywalizację z fałszywymi proro-

³ F. Dostojewski, *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 2010, s. 92–93.

kami kananejskiego bóstwa? W przeczuciu Dostojewskiego, chętnie posiłkującego się obrazami biblijnymi, ponownie, ale tym razem na jego oczach, podjęta została próba bałwochwalczego zjednoczenia narodów Zachodu. Dzięki temu zaś możliwe stało się również wzmoczenie i faktyczne skupienie pod jedną kopułą, ową imitacją nieba, sprzecznych sił cywilizacji. Jednakże w dłuższej perspektywie ten wiążący sprzeczne ze sobą interesy trend cywilizacyjny – odwołujący się jednocześnie do nauki i techniki, gospodarki i społeczeństwa – nie jest w stanie przezwyciężyć politycznych i religijnych różnic, z jakimi niechybnie przyjdzie mu się zmierzyć. Odtąd też takie przeczucia i wzrastające na nich obawy nie odstępują już od Dostojewskiego, stale towarzyszą jego myśleniu. Nic więc dziwnego, że w opisach i rozważaniach rosyjskiego pisarza, w tych niekiedy kreślonych pośpieszną kreską obrazach, wyczuwa się cierpki posmak apokalipsy.

Przywoływane reminiscencje podróźnicze – nie, jak można by sądzić, z pielgrzymki do Ziemi Świętej, lecz z pobytu w europejskiej „krajnie świętych cudów” – połączyły się niebawem z wrażeniami czytelnicznymi, jakich miał pisarz doświadczyć za przyczyną powieści Mikołaja Czernyszewskiego *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach* (1863). Nawzajem się dopełniając, a tym samym wzmacniając już i tak niepokojącą wymowę, obydwa wątki stały się podstawą „najpotężniejszej wizji krytyki cywilizacji XIX wieku”⁴.

Tak oto walka z Zachodem splotła się ze zmaganiem wewnątrz kultury rosyjskiej⁵. W twórczości pisarskiej Dostojewskiego rozpoczął się okres stopniowego przemieszczania i scalania płaszczyzn czasowych. Walka o teraźniejszość została bowiem przesycona drażliwym niepokojem o przyszłość, co znalazło najpełniejszy swój wyraz w mesjanizmie pisarza. W tej rozgrywce coraz bardziej doniosłą i aktywną rolę zaczął odgrywać również czynnik retrospektywny. Czy wymagał on od twórcy bezwzględного odrzucenia własnej przeszłości i, co więcej, może być sprowadzony do jednorazowego gestu negacji, osobistej odmowy? Niekoniecznie. Z pewnością jednak ideologiczne zauroczenie, nadające przeszłości poświatę

⁴ P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Warszawa 2011, s. 212.

⁵ Por. G. Pomeranc, *Otkrytosť bezdnie. Wstrieći s Dostojewskom*, Moskwa–Sankt-Petersburg 2015, s. 135, por. s. 137.

młodzieńczego snu, owo niegdyśjsze marzenie-złudzenie, musiało wreszcie zostać przezwyciężone.

2. Wyjście ze snu Fouriera. Od falansteru do Kryształowego Pałacu

Sprawa fourierowskiego falansteru, z którą Dostojewski spotkał się w młodości, musiała w umyśle pisarza skojarzyć się z Kryształowym Pałacem, tym widzianym osobiście w Londynie i tym z opowieści Czernyszewskiego. Podobnie jak twórca *Zimowych notatek o wrażeniach z lata*, również autor *Co robić?* odwołuje się do własnych reminiscencji z wcześniejszego o trzy lata – jak łatwo policzyć, mówimy o 1859 roku – wyjazdu do stolicy Anglii. Ani pierwszemu, ani drugiemu najpewniej nie chodziło o rzeczywisty budynek (pierwotnie powstały w 1851 roku, a trzy lata później przeniesiony do innej dzielnicy miasta), lecz o symbol literacki, który zawierałby w sobie bogate odniesienia cywilizacyjne, kulturalne, religijne i filozoficzne. Symbol scalający zatem osiągnięcia ludzkości i, co najważniejsze, dający złudną nadzieję na zjednoczenie całego rodu ludzkiego. Zapewne oglądając wielką wystawę światową, uczestnicząc w tym znaczącym wydarzeniu, można było odnieść wrażenie, że oto wreszcie ludzkość wkroczyła na drogę właściwego rozwoju i że od tego czasu – nieustannie opanowując nowe dziedziny oraz poszerzając swoje włości – pracuje na rzecz cywilizacji ogółnoświatowej. W tym więc sensie Kryształowy Pałac należałoby uznać za swoisty zwornik, punkt centralny, znak jedności obejmującej cały glob ziemski i wcielenie zasad cywilizacji zachodniej. Jeśli nie *in actu*, to przynajmniej *in spe*; tak czy inaczej, ambicja globalna najwyraźniej została wpisana w – skądinąd imponujący pod względem architektonicznym – zamysł „nowego” pałacu, który mógł stać się obrazem coraz to śmieiej i zuchwalej wkraczającej w swą przyszłość ludzkości. A także wyrastającej stąd nadziei, która szukając oparcia w sobie samej, rodzi jakże niebezpieczną dumę.

W powieści *Co robić?* przesyciona jasnością, „poetyczna” wizja przyszłości wyłania się z szarego, „prozaicznego” porządku świata teraźniejszego. Można odnieść wrażenie, że to przemieszczenie płaszczyzny czasowej jest nie tylko pożądane, ale i nieuniknione. W spo-

sób świadomy posłużył się nią Czernyszewski wtedy, gdy pokusił się o przedstawienie obrazu „ludzi stowarzyszonych”, a tym samym wskazał na ideę „ludzkości asocjacyjnej”, zamieszkującej nowe, nowoczesne pałace. Wizja ta została najpełniej wyrażona w czwartym śnie Wiery Pawłownej Łopuchowej-Kirsanowej – jednej z głównych postaci tej powieści, działaczki na rzecz zrzeszeń spółdzielczych. Otóż sen Wiery Pawłownej – zauważmy, że owe sny-wizje są bardzo ważne w życiu naszej bohaterki, wszak dotyczą *tego, co powinno być*, i co w wyobraźalnej przyszłości zajmie miejsce *tego, co jest* – opowiada o nadchodzącym odrodzeniu się Rosji, jej gruntownym przeobrażeniu i o nowej ziemi, do której – na podobieństwo ludu biblijnego – nie będzie dane wejść obecnemu pokoleniu. Niemniej jednak przyobiecana przyszłość dla nadchodzących pokoleń będzie „jasna i piękna”. Co najważniejsze, przeważająca część życia człowieka nowych czasów będzie przebiegała w Kryształowych Pałacach i właśnie wokół tych kryształowo-żelaznych, aluminiowych „falansterów” zogniskuje się szczęśliwe życie ludzkości⁶.

W swej niegdyś słynnej, chociaż nie wybitnej powieści Czernyszewski daje się zatem ponieść nadziejom na lepszą przyszłość i wszem wobec głosi przesłanie o nadchodzącym „nowym królestwie”. Z jednym wszelako istotnym zastrzeżeniem, a mianowicie idylla będzie w rzeczywistości możliwa dopiero wtedy, kiedy obejmie ona wszystkich:

Ale byłoby zupełnym nonsensem twierdzenie, że idylla jest niedostępna: jest ona nie tylko rzeczą dobrą prawie dla wszystkich ludzi, lecz i możliwą, bardzo możliwą do osiągnięcia; wcale nie trudno byłoby ją zaaranżować – tylko nie dla jednego człowieka czy dla dziesięciu ludzi, lecz dla wszystkich⁷.

W porównaniu z opisem Czernyszewskiego – i Fouriera, dodajmy – nader skromny, chłopski i drewniany, czyli w sensie dosłownym

⁶ M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzęczkowski, Warszawa 1951, s. 416–439. Oczywiście autor utworu wykorzystał wiele elementów względnie oryginalnych i wspólnie podzielanych przez socjalistów utopijnych; idee Charles’a Fouriera stanowiły tylko jedno z wielu źródeł obrazów i przesłania powieściowego.

⁷ *Tamże*, s. 251.

wiejski (*dieriewienskij*), falanster postanowił w 1847 roku założyć Michaił Butaszewicz-Pietraszewski. To w kręgu jego idei przestawał młody Dostojewski. Niesiony przez własną wizję przywódca kółka radykalnych „idealistów” społecznych przedłożył propozycję swoim włościanom i sprawnie ją zrealizował. Niestety, w noc poprzedzającą zasiedlenie przez rodziny chłopskie swej przyszłej wspólnej siedziby została ona strawiona przez podłożony ogień. Dla rosyjskiego furierysty było to dotkliwie rozczarowujące i przepełnione goryczą doświadczenie. Wspominał: „Przyjeżdżam wczesnym rankiem i w miejscu mojego falansteru znajduję tylko ogorzałe belki. W nocy spalili go ze wszystkim tym, co przygotowałem i kupiłem dla nich”⁸. Jest wielce znaczącym fakt, że „Wersal w rustykalnym otoczeniu”, jaki zaplanował Fourier⁹, w warunkach rosyjskich został zrealizowany jako wspólnotowa, wielorodzinna „chałupa” chłopska. Zapewne należałoby po prostu przyznać, że tylko takie możliwości leżały w granicach niezbyt zamożnego posiadacza ziemskiego. Od czegoś wszakże trzeba było zacząć. W tym jednak wypadku początek okazał się jednocześnie końcem całego eksperymentu.

Wizja nader rzadko przekładała się na rzeczywistość, tak więc i przeniesienie *zachodnich* idei na *rosyjską* glebę napotkało poważne, nieprzezwyciężalne przeszkody. Doświadczenie rosyjskie obejmowało zarówno utopię Czernyszewskiego, jak i praktyczne rozczarowanie idealisty-furierysty. W obliczu śmiałych wizji, traktowanych jako odpowiedź na pytanie „co robić?”, Dostojewski wciąż jeszcze zachowywał w pamięci młodzieńcze, niejednoznaczne odczucia wobec społecznej teorii furieryzmu, jakie począł być żywić już w kółku pietraszewców. Na tym też wspomnieniu oparł swoje własne mocne przeświadczenie o fatalistycznym i zgubnym wpływie idei fourierowskich, tudzież socjalistycznych, na przyszłość ludzkości.

Nie przesądza to jednoznacznie sprawy obecności i trwałości oddziaływania idei nowej ludzkości na dojrzały światopogląd pisarza. Zapewne Dostojewski żywił głęboką i spontaniczną niechęć do systemu Fouriera, co *prima facie* należy traktować jako szcze-

⁸ W.R. Zotow, *Pietierburg w 40-ch godach*, [w:] *Pierwyje russkije socialisty. Wspominania uczestników kółek pietraszewców w Pietierburdzie*, red. B.F. Jegorow, S.S. Wołk, Leningrad 1984, s. 102.

⁹ Por. J. Beecher, *Charles Fourier. The Visionary and His World*, Berkeley 1986, s. 242–246.

główny wyraz antysystemowej postawy twórczej, ale jednocześnie nie jest wcale pozbawione podstaw przekonanie, że pozostawał on „pod wrażeniem »pięknej strony« utopii socjalistycznej”, co z kolei wiąże się z uznaniem przezeń piękna za atrybut prawdy absolutnej¹⁰. Nie należy też zapominać o syberyjskich doświadczeniach autora *Wspomnień z domu umarłych*. Niegdyśjsze przebywanie *intra muros*, zamieszkiwanie w „domu umarłych”, najprawdopodobniej przyczyniło się do rozbudzenia i wzmożenia czujności pisarza wobec wszelkich projektów życia zamkniętego¹¹. Cokolwiek by jednak na ten temat sądzić, to nie sposób nie zauważyć, że w chiliazmie późnego Dostojewskiego da się wciąż jeszcze dopatrzyć śladów furieryzmu¹².

Z powyższych uwag wynika, że znaczenie obrazu-idei Kryształowego Pałacu należy ujmować co najmniej dwustronnie, dostrzegać wpisaną weń kulturową ambiwalentność. Dla obydwu twórców, Czernyszewskiego i Dostojewskiego, wspomniany obraz cywilizacji przyszłości wyrastał na gruncie osobistych wspomnień z pobytu na Zachodzie, zaś przyjmując formę ideową i literacką, stawał się zarazem reminiscencją rosyjską, czymś na kształt ukonkretnionego wyobrażenia: pozytywną i negatywną reakcją na wyzwanie cywilizacyjne. Świat dziewiętnastowieczny stawiał bowiem myślicieli tego czasu przed poważnym, historiozoficznym wyzwaniem. Nie było czymś odosobnionym przekonanie, że ludzkość jako całość dojrzała do nadania sobie samej właściwej formy życia historycznego, rozwiązania lokalnych i globalnych paradoksów dziejowych. Obietnice te jednocześnie niosły w sobie dość poważne zagrożenia, a zawierzeniu im częstokroć towarzyszył niedający się w tak łatwy sposób uśmierzyć, mniej lub bardziej skryty lęk.

Wydaje się, że pewne elementy furieryzmu Dostojewski wykorzystał także do opisu utopijnej przygody „śmiesznego człowieka”¹³. Niemniej jednak całość świata rajskiego na drugiej, bliźniaczej Ziemi przekracza ramy wyznaczone przez utopię fourierowską i w wielu szczegółach rozmija się z nią. Jeśli więc przyjąć, że *Sen*

¹⁰ I. Wołgin, *dz. cyt.*, s. 120, 129.

¹¹ Por. M. Bieńczyk, *Przezroczyść*, Warszawa 2015, s. 205.

¹² Por. G. Pomeranc, *dz. cyt.*, s. 27, 36.

¹³ *Tamże*, s. 142.

śmiesznego człowieka – jak twierdzi Michaił Bachtin – stanowi „bodaj pełną encyklopedię zasadniczych tematów Dostojewskie-go”¹⁴, to na pewno warto bliżej przyjrzeć się tej wizji: mianowicie ludzkości stanowiącej niczym niezmaconą jedność moralną, żyjącej w harmonii ze wszechświatem i pogodnie przyjmującej własne przemijanie, albowiem samo „odejście”, śmierć pozbawiona swego ościenienia, oznacza dla niej tylko łagodne wejście w jeszcze głębszą jedność istnienia. „Śmieszny człowiek” ujrzał zatem prawdę, posiadał swoistą wiedzę – tyle że duchową. Wszak odtąd już wie, że należy walczyć z mylnym, aczkolwiek dominującym przekonaniem, które da się streścić w kilku słowach: „Świadomość życia jest ponad życiem, znajomość praw szczęścia – ponad szczęściem”¹⁵. Prawdę tę przypomina również najmłodszy z braci Karamazowów – „świecki mnich” Alosza. Świadomość, o której tutaj mowa, to wiedza, „nauka”, rozum euklidesowy. Ten właśnie rozum – stanowiący przerost świadomości racjonalnej – jest skutkiem, efektem deprawacji ludzi rajskich, mieszkańców bliźniaczej Ziemi, zarażonych bakcyliem cywilizacji. Z krainy rajskiej powróćmy jednak na „naszą” planetę. Sen od jawy dzieli bowiem tylko jeden krok: przebudzenie. Z tej perspektywy – „śmiesznej”, przebudzonej świadomości – łatwo już dostrzec, że szczęśliwe życie w Kryształowym Pałacu opiera się na osiągnięciach „ludzkości upadłej”, dążącej do „wiedzy” i uprawiającej „naukę”, co stanowi wypaczoną drogę do szczęścia, a w istocie jest pojmowane jako środek i cel – zwieńczenie, nieustannie odsuwane w czasie – rozumnego, naukowego, „bernardowskiego” rozwoju: życia zapośredniczonego przez rozum, który został obdarzony mocą sprawczą, a nawet posiada kompetencje „zbawcze”. W rzeczy zaś samej jest zaledwie pogonią za szczęściem utraconym. Podczas gdy prawdziwe szczęście – przepadłe u zarania istnienia i tak trudne do odzyskania – wiąże się, *mutatis mutandis*, z bezpośredniością życia, jego odnalezioną pełnią: „tu i teraz” obecną.

Odwołując się ponownie do metaforyki biblijnej, Dostojewski utrzymuje, że zły duch XIX wieku chce na nowo zbudować *cały* świat, pragnie podjąć i dokończyć budowę wieży Babel. Obiet-

¹⁴ M. Bachtin, *dz. cyt.*, s. 228.

¹⁵ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 3, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 123.

nicom tym zawierzają szerokie masy „uciemiężonych”, nadto już „zmęczonych” nieustannie przedłużającym się oczekiwaniem na Królestwo Chrystusowe¹⁶. Słowem, wszyscy ci, którzy tak jak dotychczas nie byli, tak i w przyszłości nie będą w stanie sprostać wyzwaniu: przenigdy sami nie zwieńczą swej budowli. Zadanie to, jak wiemy, postawił przed sobą i „stoma tysiącami rządzących” Wielki Inkwizytor, który w tym celu podjął się misji i doszedł do przekonania, że „dokończy jej ten, co ich nakarmi”¹⁷. Szczęście wyraża wszakże na materialnej podbudowie. Nieszczęśni chcą ponadto zakorzenienia, nawet złudnego. Chcą zjednoczenia w czołobitności. W swojej masie „biedni” bynajmniej nie przyjmują Chrystusa, Dobra, lecz opowiadają się za złem: wołają o wolność Barabasza. Nie chcą życia „prawdziwego”. Nie są zatem z konieczności moralni – najprawdopodobniej przekonanie to stało się głównym motywem, który doprowadził pisarza do odrzucenia utopii socjalistycznej¹⁸.

Warto jednocześnie podkreślić, że historyczne znaczenie Kryształowego Pałacu daleko odbiegało od sensu, jaki w swych rozważaniach i sposobie obrazowania nadał mu rosyjski pisarz. Wręcz przeciwnie: „[...] budynek nie był – wbrew Dostojewskiemu – wielkim spełnieniem, lecz śmiałym i odosobnionym początkiem, do którego przez wiele dziesięcioleci nikt nie nawiązywał”¹⁹. Trzeba jednak dodać, że zgodnie z poglądami Gottfrieda Sempera, jakie sformułował ten wybitny architekt w pamiętnym 1851 roku, a więc podczas odbywającej się w Londynie wystawy światowej, za symbol kultury przyszłości – w pełnym tego słowa znaczeniu: kultury nowoczesnej – należałoby właśnie uznać Kryształowy Pałac²⁰. Było bowiem wymogiem tamtej chwili dążenie do tego, ażeby sztuka i nauka zbliżyły się do siebie, podjęły ścisłą współpracę. A to, oczywiście, w celu powstawania kolejnych wielkich dzieł naukowo-artystycznej, „kryształowej” cywilizacji.

¹⁶ *Tamże*, t. 1, s. 218.

¹⁷ Tenże, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Kraków 2004, s. 294.

¹⁸ W. Kantor, „Sudit’ Bożiju twar’”. *Proroczeskij pafos Dostojewskiego. Oczerki*, Moskwa 2010, s. 89.

¹⁹ M. Berman, „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Kraków 2006, s. 310.

²⁰ R. Konersmann, *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009, s. 19–20.

Nowoczesna wieża Babel, postreligijna replika biblijnej budowli, może być uznana za symbol unifikacji cywilizacyjnej, władzy dążącej do akumulacji sił materialnych i dopiero poprzez nią zdolnej do narzucania ludzkości jedności zewnętrznej – ujęcie takie zasadza się więc na *modelu politycznym*, do tego właśnie typu myślenia bowiem odwołują się zazwyczaj diagnozy i prognozy cywilizacyjne. Podobnie i Kryształowy Pałac *jako symbol* odnosi się do cywilizacji wychylonej ku przyszłości, która – odsłaniając ciężące nad sobą przeznaczenie – w naukowym zadufaniu i konstruktorskim zapale pracuje na rzecz materialnego rozwoju świata. W złudnym przepychu i w zaślepionym pędzie, pławiąc się w samozadowoleniu, współczesna cywilizacja przypieczętowała, niejako „koronuje” swój los. A może raczej go przekreśla? W tym sensie jest to Królestwo z tego świata. Jednym słowem: myśl Dostojewskiego, która stara się konsekwentnie podążać ścieżką świata zachodniego, dostrzega jego cel i przeznaczenie. Tak przynajmniej zdaje się pisarz sądzić. Jednakże zewnętrzne symptomy przemian cywilizacyjnych, każde takie namacalne przejawy, wskazują na mniej lub bardziej skryte za nimi motywy, na duchowe i intelektualne źródła kryzysu. Model polityczny odwołuje się zatem jednocześnie do głębszego poziomu uwarunkowań cywilizacyjnych, czyli przemian wewnętrznych, duchowych i religijnych, które, jak się domyślamy, składają się na *model religijny*. W jego zaś ramach nie sposób nie podjąć kwestii wolności. To wszakże ona znajduje się u podstaw intelektualnych zmagających Dostojewskiego. Cóż zatem niepokojącego dzieje się z wolnością w świecie Kryształowych Pałaców?

3. Podziemia Kryształowego Pałacu

Niezwykłe symptomatycznym, więcej – wręcz prowokowanym w „ucywilizowanym” świecie staje się bezwzględny, niczym nie osłonięty bunt Człowieka z podziemia, a później – Iwana Karamazowa²¹. W *Notatkach z podziemia* bohater zapowiada zniszczenie nie tylko dobra furierystów i socjalistów, ale przede wszystkim Dobra jako takiego²². Oczywiście, u podstaw buntu możemy dostrzec polemikę

²¹ Por. F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 282.

²² W. Kantor, *dz. cyt.*, s. 80.

z etyką rozumnego egoizmu i fourierowskiego uniteizmu²³. W obrazach i poglądach zawartych na kartach powieści Czernyszewskiego autor *Notatek* dostrzegał zresztą nie tylko wcielenie zasad nowej etyki, ale przede wszystkim widział w nich deifikację sfery materialnej, co w zarodku znosiło moralną autonomię człowieka²⁴. Rzec można bowiem, że radykalizm odrzucenia nie zatrzymuje się na żadnym przejściowym etapie, lecz uparcie, nieustępliwie podąża dalej. Zawiera się w nim repulsja względem idei postępu historycznego i moralnego, wszelakiego dobra oraz opartego na nim rozumnego urządzięcia świata, czego symbolem – w oczach Dostojewskiego – stał się Kryształowy Pałac. Dlatego też zasadne staje się pytanie:

Czy nie dlatego może tak lubi zniszczenie i chaos [...], iż sam instynktownie boi się dopiąć celu i dokończyć rozpoczętej budowli? Skąd wiecie, a może ta jego budowla nęci go tylko z daleka, a wcale nie z bliska; może on tylko lubi wznosić tę budowlę, a nie lubi w niej mieszkać i woli ją pozostawić *aux animaux domestiques*, jak na przykład mrówkom, baranom itp., itp.²⁵

W doświadczenie buntu wpisuje się zarówno impuls wolności, naturalny odruch wyzwolenia, jak i niebezpieczeństwo autodestrukcji, stanowiące nieodłączną część destrukcji świata, całokształtu rzeczy i spraw ludzkich. Dążenie do „urządzenia się we wspólnym mrowisku” – jakie dostrzega i o jakim bezceremonialnie wspomina Dostojewski – to narzucająca się i wymuszona propozycja, do której mogłaby nawiązywać „szygalewowska” argumentacja na rzecz rozwiązania problemu wolności. Model taki pozostaje jednak obciążony poważnym błędem, skrywa w sobie wewnętrzną sprzeczność. A mimo to – kalkulacje społeczne pozostają głuche na krzyk sprzeciwu. Zepchnięcie cierpienia w cień imponującej budowli przyszłości skutkuje jej logicznym uprawomocnieniem. Cierpienie Człowieka z podziemia przeciwstawia się więc życiu w pełni szczęśliwemu, życiu, które zostało ułożone podług serii namiętnościowych przy-

²³ Por. J. Majler, *Doktryna etyczna Karola Fouriera*, Warszawa 1965, s. 159.

²⁴ Por. J. Frank, *Through the Russian Prism. Essays on Literature and Culture*, Princeton 1990, s. 197.

²⁵ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, [w:] tegoż, *Notatki z podziemia*. Graczy, London 1992, s. 30.

szłych mieszkańców Harmonii – o czym snuł swój sen na jawie Fourier. Zauważmy, że to właśnie „śmieszny człowiek” wprowadził dysharmonię wśród rajszych ludzi, w wyniku czego – wykazując się konsekwencją – przyjęli nader gorzką naukę, a mianowicie doszli do przekonania, że „Prawdę osiąga się tylko przez cierpienie”²⁶. Jeśli jednak w kondycję człowieka wpisane jest cierpienie i nie da się go uniknąć, skoro zatem człowiek na dobre (i złe) opuścił raj i odtąd pozostaje w stanie upadku, to samo cierpienie należy wykorzystać przeciwko uzurpacji prawa do „życia szczęśliwego”, a więc życia, jakie można by wieść w Kryształowym Pałacu, w scjentystycznie ukierunkowanej cywilizacji. W takim bowiem świecie bunt jest zarazem i nie do przyjęcia, i nie do uniknięcia:

W kryształowym pałacu jest w ogóle nie do pomyślenia: cierpienie – to zwątpienie, to negacja, a jakież to kryształowy pałac, o którym można zwątpić? A tymczasem jestem pewien, że człowiek nigdy nie wyrzeknie się prawdziwego cierpienia, zniszczenia i chaosu. Cierpienie – przecie to jedyne źródło świadomości!²⁷

Czyżby więc należało mówić o apologii cierpienia? To prawda, że cierpienie jest nieodłączne od świadomości, gdyż stanowi nieocenione źródło naszej samowiedzy. Jest również prawdą, że wpisując się w los człowieczy, odnosi się do indywidualnej kondycji i historycznych dziejów ludzkości. W związku z tym można nawet przyjąć, że „hipostaza cierpienia” jako istotna część antropologii Dostojewskiego określa charakter jego dzieła²⁸. Natomiast świat Harmonii, który zostałby pozbawiony swych wewnętrznych napięć i popadłby w płaskie samozadowolenie, w ogóle nie byłby – w pełnym tego słowa znaczeniu – światem ludzkim. W odwiecznej tęsknocie ludzkości, nawiązującej do złożonego w depozycie dziejów obrazu złotego wieku, skrywa się bowiem nieuświadomione pragnienie wyjścia poza historię, a tym samym dochodzi do głosu i nadzieja, i obawa – obydwie te postawy są jednakowo

²⁶ Tenże, *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 120.

²⁷ Tenże, *Notatki z podziemia*, s. 31–32.

²⁸ J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Reziński, Kraków 2007, s. 175.

przeniknięte przecuciem końca historii, przynajmniej w znanym jej kształcie. Znajduje w nich swój wyraz odczucie niemożności zmieszczenia się i pozostawania w granicach bytu historycznego: „nie tutaj, nie teraz”. Niemniej jednak sam radykalizm buntu może również prowadzić do niepokojących i niekiedy niepozbowionych grozy praktycznych konsekwencji dla doczesnej, obecnej historii: „tutaj i teraz”. Do takiej zaś sytuacji dochodzi zazwyczaj wtedy, gdy owładające człowiekiem stany namiętności – zwłaszcza w sytuacji niemożności ich zaspokojenia, zablokowania dążeń – przechodzą w swoje własne przeciwieństwa, w wyniku czego wzmożona miłość do ludzkości przeradza się w zapiekłą nienawiść:

[...] twierdę, że świadomość absolutnej niemożności przyniesienia jakiegokolwiek ulgi cierpiącej ludzkości przy jednoczesnej pewności istnienia tych cierpień – może nawet zamienić w naszym sercu miłość ludzkości w nienawiść do niej²⁹.

Sytuacja staje się tym bardziej niebezpieczna, że wbrew pozorom to błędy serca okazują się groźniejsze niż zbłądzenia rozumu³⁰. Dlatego też są trudniejsze do uleczenia, nie poddają się tak łatwo uznanym terapiom. Serce ludzkie łaknie harmonii, o czym świadczą sny o złotym wieku, lecz najczęściej w zamian upragnionego ładu i pokoju dane mu jest tylko wewnętrzne rozdarcie; targane przez sprzeczne uczucia popada w splątane stany emocjonalne, zawiązuje istne węzły gordyjskie. Stąd już tylko krok dzieli nas od narzucania przemocą – nazbyt prostych, nazbyt oczywistych – rozwiązań *wszystkich* palących problemów ludzkości, indywidualnych i społecznych. Oczywiście, najczęściej dokonywanych na drodze rewolucyjnej. Dezintegrującej sile nienawiści, również tej zakładającej maskę z troskania o najwyższe szczęście ludzkości, przeciwstawić się może miłość, rozumiana jako *pojmujące przebaczenie*. Jednakże aby pojąć, aby przebaczyć innym, trzeba zawrzeć w sobie samym to, co nas dzieli z *innym, innymi, wszystkimi*. Trzeba otworzyć się na to, co nas łączy i czyni istotami wzajemnie odpowiedzialnymi. Pojmowanie, o jakim mowa, to zatem nie tylko i nie przede wszyst-

²⁹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 345–346.

³⁰ *Tamże*, t. 3, s. 7.

kim intelektualne rozumienie, ale raczej doświadczenie innego w sobie i siebie w innym. Skrajną okazją do takiego właśnie przeciwstawienia się sile dezintegracji życia ludzkiego jest – *a contrario* – doświadczenie śmierci. Aby pokonać śmierć (a może tylko ból po niej uśmierzyć?), *trzeba ją przeżyć*. Śmierć osoby bliskiej staje się szczególną „okazją” ku temu. I takie też miejsce w biografii pisarza zajęła śmierć żony Marii Dmitrijewnej. Zbyteczne powtarzać: ślad to trwały i znaczący, nieprzemijający ot tak, po prostu.

Spoglądający w głębię zadziwiającego wyłomu psychicznego, jaki pozostawia każda z osobna śmierć, postawiony nadto wobec natrętnie narzucającego się w swej fizyczności faktu *uobecnionego odejścia*³¹ (cóż bardziej charakterystyczniejszego i przejmującego zarazem nad te słowa: „Masza leży na stole”), Dostojewski przywoływał na pomoc, jak się zdaje, obraz życia rajskiego, a właściwie mówiąc – ideał sobowości. Wiele nam mówiąca jest ta reakcja pisarza. W obliczu dotknięcia (*jego*) życia przez śmierć (*innego*) rosyjski twórca poszukuje takiej obietnicy, która bezpośrednio odnosiłaby się do indywidualnego bytu ludzkiego, a zwłaszcza mogłaby służyć podtrzymaniu i zachowaniu „na życie wieczne” istnienia osobowego. W tym właśnie celu zwraca się w stronę wzajemności i wspólnotowości, co w zderzeniu z ostatecznym faktem życia ludzkiego, jakim pozostaje ten oto trup niegdyś żywej i bliskiej osoby, łączy się z pragnieniem nieśmiertelności (*dla siebie i dla innych*). Odnosząc się do tej trudnej sytuacji, w jakiej zastajemy – nagle osamotnionego, pozostałego przy życiu – pisarza, możemy przywołać słowa Borysa Wyszesławcewa, który publikując i komentując omawianą notatkę z brulionów Dostojewskiego, jednocześnie mocno podkreślał: „Zasadą tego ideału jest zasada jedności przeciwieństw (*Ja i wszyscy*). To dlatego Dostojewski mówi o syntetycznej naturze Chrystusa i Boga”³². W tym więc wypadku, jak i w każdym innym, jedność „*Ja i Masza*” stanowi niezbywalną, integralną część wszystkości „*Ja i wszyscy*”. Za zewnętrzne zaś przeciwstawienie, wręcz impertynencką konfrontację z przemyśleniami *ja*, snutymi na kanwie śmierci *innego*, należałoby uznać wyznanie Człowieka

³¹ Zmarły jest „nieobecnością obecną” (*l'absence présente*) – według określenia Paula-Louisa Landsberga, por. P.-L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide*, Paris 1993, s. 34.

³² B. Wyszesławcew, *Dostojewskij o liubwi i bessmiertii* (Nowyj fragment), [w:] *Russkij Eros, ili filosofija liubwi w Rossii*, red. W.P. Szestakow, Moskwa 1991, s. 374.

z podziemia: „Ja jestem jeden, a oni to w s z y s c y”³³. Skoro bowiem nie ma zgody, nie ma zatem i harmonii, to jestem (*pars pro toto*: jesteśmy) poza Chrystusem, poza jednością, poza wspólnotą. Jestem „Ja”, ponieważ odmawiam jakiegokolwiek ofiary z siebie na rzecz innego.

Nieustannie, uparcie powraca przy tym problem cierpienia. Niezwykłym wyzwaniem ze strony śmierci i cierpienia, przeżyciem istotnym, okazało się również dzieło sztuki, a mianowicie obraz Hansa Holbeina Młodsze *Chrystus w grobie*. Znana jest reakcja pisarza (przede wszystkim za przyczyną wspomnień Anny Dostojewskiej) na to przedstawienie umęczonego aż do śmierci Chrystusa. Reminiscencje przeżyć autora, podobnie jak i sam obraz pojawiają się również w twórczości powieściowej. Oglądanie obrazu bazylejskiego to wpatrywanie się w spustoszenie siane przez śmierć. Nic więc dziwnego, że twórca *Idioty* każe swemu bohaterowi wypowiedzieć te znamienne słowa: „Ależ od tego obrazu niejedyn może utracić wiarę!”³⁴. Co więcej, owej mocy emanującej z obrazu – może właśnie dlatego, że jest to siła śmierci – Dostojewski nadaje uniwersalny rozmach i tyleż „naturalny”, co „defetystyczny” charakter. W tym wypadku można więc mówić o uwewnętrznionym przeżyciu i gruntownym, krytycznym przemyśleniu stanowisk materialistycznych i naturalistycznych:

Patrzącemu na ten obraz przyroda wydaje się jakąś olbrzymią nieubłaganą i niemal bestią albo, właściwiej mówiąc, o wiele właściwiej, chociaż bardzo dziwnie – jakąś olbrzymią maszyną najnowszej konstrukcji, która bezmyślnie schwytała w swoje tryby, zmiażdżyła i wchłonięła 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 się na niej zjawiała taka Istota!³⁵

Czyżby więc pozostało nam tylko biblijne wołanie z głębokości... życia ku śmierci i śmierci ku życiu? Czy cierpienie jest

³³ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, s. 39.

³⁴ Tenże, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, przejrzał i popr. Z. Podgórzec, London 1992, s. 230.

³⁵ *Tamże*, s. 430.

jedynym źródłem ludzkiej świadomości? Czy droga wiedzie od cierpienia do wiedzy? A może jest jednak odwrotnie: od wiedzy do cierpienia? W ocenie pisarza cywilizacja XIX wieku dąży do usunięcia zła z horyzontu doświadczenia ludzkiego. I to nie tylko zła fizycznego, lecz również zła moralnego. Opowiadając się za społeczną genezą zła ludzkiego – zła w człowieku – dokonuje się jego eksternalizacji, a zatem i opowiada się za oddzieleniem zła od konkretnego człowieka, odtąd za zło mają odpowiadać czynniki nieosobowe, czemu zresztą tak chętnie daje wiarę, zwalczana przez rosyjskiego pisarza, teoria środowiskowa. Tymczasem zło nie tylko przychodzi do człowieka – chociaż jest prawdą, że czai się w najmniej oczekiwanych miejscach, zakrada się w każdej, nawet najbardziej ulotnej chwili – ale jest również samoistnym „dziełem” człowieka, zamiarem i działaniem. Tyle że do pewnego stopnia nieuświadomionym. Socjaliści mylą się gruntownie właśnie wtedy, gdy zakładają sokratejską przejrzystość ducha ludzkiego:

Staje się jasne i oczywiste, że zło tkwi w ludzkości głębiej, niż przypuszczają lekarze-socjaliści, że w żadnym systemie społecznym nie usunie się zła, że dusza ludzka pozostanie taka sama, że nienormalność i zbrodnia pochodzą z niej właśnie i że wreszcie prawa rządzące duchem ludzkim są jeszcze tak nie zbadane, tak mało znane nauce, tak nieokreślone i tajemnicze, że nie ma na razie i nie może być ani lekarzy, ani nawet sędziów ostatecznych, lecz jest Ten, który mówi: „Mnie pomsta, Ja oddam”. Tylko On jeden zna całą tajemnicę tego świata i ostateczny los człowieka³⁶.

Zło jest jednak wpisane w tajemnicę istnienia świata, co bynajmniej nie oznacza, że stoi ono w sprzeczności – dostrzegalnej na gruncie teodycei – z istnieniem Boga i przypisywaną Mu naturą. W samym doświadczeniu zła, tak sugestywnie opisywanym przez Dostojewskiego, biblijne wołanie o Boga wybrzmiewa nawet wyraźniej, bardziej dosiężnie. Podejmując więc propozycję Mikołaja Bierdiajewa, to znaczy porzucając stare przyzwyczajenie i odwracając sposób nawykowego myślenia, być może, należałoby odtąd przekonywać:

³⁶ Tenże, *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 211–212.

Bóg jest właśnie dlatego, że w świecie istnieje zło i cierpienie, istnienie zła jest dowodem na istnienie Boga. Gdyby świat był wyłącznie dobry i szczęśliwy, to Bóg byłby niepotrzebny, wtedy świat już byłby bogiem. Bóg jest dlatego, że jest zło, a to znaczy, że Bóg jest dlatego, że jest wolność³⁷.

Wołanie wolności, a właściwie przyzywanie „podziemnego” człowieka, dokonuje się w amorfii buntu, w przepełnionej cierpieniem odmowie współdziału i współdziałania, w wyrzeczeniu się wspólnego losu. Człowiek z podziemia nie jest współczesnym budowniczym wieży Babel. „Nie wznoszę ścian, raczej w nie uderzam” – mógłby odpowiedzieć ten nieznośny typ. Świat bez cierpienia, słońce bez cienia – czyż są bowiem możliwe? Wiedza o człowieku jest gorzką pigułką, podawaną osobiście przez Dostojewskiego. Jego Człowiek z podziemia, pomimo wypaczonej koncepcji wolności, jest w stanie przejrzeć zwodniczość aktualnej propozycji:

A póki co – nie uznaję kurnika za pałac. Niechże nawet tak będzie, że kryształowy gmach – to fikcja, że, według praw natury, to rzecz niedopuszczalna i że to mój wymysł, który jest wynikiem mojej głupoty oraz pewnych staroświeckich, nieracjonalnych przyzwyczajęń naszego pokolenia³⁸.

Głupotę przeciwstawia rozumowi, idealnemu pałacowi – rzeczywisty, śmierdzący kurnik. Nie chce zadomowienia w świecie idealnym kosztem wolności rzeczywistej; chce kaprysu woli własnej. Tragedia tak wyosobnionego człowieka jest odwrotną stroną zrationalizowanego porządku społecznego. Wobec cywilizacyjnej dążności do ustanowienia harmonii, dominacji celowości zewnętrznej, wolność może się bowiem jawić wyłącznie jako prowokacja.

Po epizodzie z systemem Szygalewa, opisanym w *Biesach*, główną rolę budowniczego wieży Babel ostatecznie przejmuje – przy czym odgrywa postać nieubłaganie rozsądną i uparcie konsekwentną –

³⁷ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. i oprac. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 48.

³⁸ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, s. 32.

Wielki Inkwizytor, który stara się *mala fide* łączyć w swej wizji katolicyzm z socjalizmem³⁹. Legenda o Wielkim Inkwizytorze to, rzecz jasna, nie tylko oskarżenie katolicyzmu politycznego – jako przyczyny oraz polityki totalistycznej – jako jej skutku. Jest to bowiem postawienie w stan oskarżenia zarówno socjalizmu zachodniego, jak i jego rosyjskich przeszczepów. W poglądach i postawie Wielkiego Inkwizytora można się nawet dopatrzeć – spoglądając *post factum* – złowroźnie majaczącej na horyzoncie historii groźby totalitaryzmu: nieubłaganej, okrutnej obietnicy przyszłości. Przede wszystkim jednak Legenda o Wielkim Inkwizytorze pozostaje nieprześcignioną krytyką rozumu euklidesowego⁴⁰. Należy od razu podkreślić, że poddany tak ostremu osądowi racjonalizm stanowi w rzeczywistości tylko przejściowy stan kultury zachodniej, gdyż w istocie jest to przypadłość, na którą zapadają wszystkie kultury, i w tym sensie inkryminowany racjonalizm nie może być uznany za niezmienną istotę żadnej z nich, branej z osobna, również zachodniej⁴¹. Wobec tego, porzucając ujęcie esencjalistyczne, można przynajmniej obstawać przy stwierdzeniu, że na taką właśnie przypadłość cierpi kultura XIX wieku. W dziejach Europy Zachodniej jest to okres krytyczny *par excellence*. Chcąc nie chcąc, rosyjski pisarz, niejako potwierdzając swą europejskość, pozostaje w samym jej środku, na pozór tylko sytuując się „poza i przeciw”, a tak naprawdę pisze z wnętrza problematyki europejskiej: „Wojna Dostojewskiego z Zachodem okazała się jednocześnie rozwinięciem skrytej tendencji samej kultury zachodniej, logiką jej autonegacji”⁴². I chociaż jest prawdą, że jedynym tematem i romansem Dostojewskiego była Rosja, to jednakowoż źródłem inspiracji, korzeniem niepokoju i podstawą jego zatroskania pozostawało europejskie uwarunkowanie – teraźniejszego i przyszłego – losu rosyjskiego⁴³. W głównej mierze pisarz postrzegał i opisywał zagrożenia, jak mniemał, przychodzące *ex occidente*.

³⁹ Tenże, *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 322.

⁴⁰ Por. G. Pomeranc, *dz. cyt.*, s. 80.

⁴¹ *Tamże*, s. 124–125.

⁴² *Tamże*, s. 135.

⁴³ Por. Cz. Miłosz, *Dostojewski i Sartre*, [w:] tegoż, *Rosja. Widzenia transoceaniczne*, t. 1: *Dostojewski – nasz współczesny*, wybór B. Toruńczyk, M. Wójciak, Warszawa 2010, s. 139; I. Wołgin, *dz. cyt.*, s. 486.

Otóż kryzys przenikający kulturę zachodnią prowadzi – tułając się po bezdrożach religii ludzkości – do ustanowienia pseudoreligii utylitarystycznej, kultu progresywizmu, ateizmu humanistycznego. Przytaczając słowa anonimowego świadka, Dostojewski opisuje – rzekomo zaobserwowany w ówczesnej Anglii – Kościół ateistów. Opowieść ta staje się przypowieścią o przyszłych losach ludzkości. Zachowując zewnętrzny rytuał, owi „religijni ateści” czczą „ludzkość”:

To naprawdę wzruszające, tyle w tym entuzjazmu. Jest tu rzeczywistość ubóstwienia ludzkości i namiętna potrzeba okazania swojej miłości; ale coś za żądza modlitwy, czci, coś za żądza Boga i wiary u tych ateistów i ileż w tym rozpacz, jaki smutek, jaki pogrzebowy nastrój zamiast żywego, promiennego życia, tryskającego młodością, siłą i nadzieją! Ale czy to jest pogrzeb, czy nowa, nadciągająca siła, to jeszcze dla niejednego pytanie⁴⁴.

Przeniknięte miłością do ludzkości „zgromadzenie” ludzi czci samo siebie – mówiąc słowami Émile’a Durkheima. Czy w duchowych dziejach Zachodu następuje zatem nowe otwarcie, czy raczej odwrotnie – zamknięcie, zmierzch kultury? Odpowiedź wskazuje sam pisarz. Przytacza mianowicie fantazję snutą przez Andrieja Pietrowicza Wiersiłowa – bohatera *Młodzika* – o złotym wieku ludzkości. Jednakże ów raj, w którym ludzkość pozostaje wreszcie sama i odtąd może też miłować samą siebie, umiejscowiony został w przyszłości, raj ziemski jest „jakby ostatnim dniem ludzkości”⁴⁵. Warto zarazem zauważyć, że marzenia Wiersiłowa zostały w powieści poprzedzone przywołaniem wrażeń z kontemplacji obrazu Claude’a Lorraina *Krajobraz z Acisem i Galateą* (zresztą, co znaczące, nazywany przez autora powieści *Złotym wiekiem*), który pisarz mógł być podziwiać podczas swego pobytu w Dreźnie. Dostojewski dostrzegł na obrazie zachodzące słońce nad „ziemskim rajem ludzkości”⁴⁶. Jak ujął to ustami swego zagadkowego bohatera: „Cudowny sen, wielka pomyłka

⁴⁴ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 100.

⁴⁵ *Tamże*, s. 101.

⁴⁶ Tenże, *Młodzik*, tłum. M. Bogdaniowa, K. Błęszyński, Toruń 1992, s. 506.

ludzkości!”. Obraz mógł i nadal może wzbudzać w widzu miłość do całej ludzkości, wywoływać clikie wzruszenia. Można nawet zasnąć w błogim poczuciu szczęścia. Jednakże ze snu, także snu ludzkości, trzeba się w końcu wybudzić. Wiersiłow wieńczy więc swoją opowieść nostalgiczną codą: „[...] to zachodzące słońce pierwszego dnia Europy, które oglądałem we śnie, zmieniło się dla mnie po przebudzeniu, na jawie, w zachodzące słońce ostatniego dnia europejskiego świata”⁴⁷.

Bohater *Młodzika* nie jest „śmiesznym człowiekiem”, raczej – świadomością tragiczną, wie, że za miłość się płaci: ludzkość grzeje się w promieniach zachodzącego słońca, ale czułość miłosna jest już zazdrośnie podglądana przez cyklopa Polifema. Pierwsze spojrzenie widza i pierwsze odebrane wrażenie bynajmniej nie uświadamia mu ciemnego tła obrazu, mającego w oddali niebezpieczeństwa. Należy więc wystrzegać się pułapki iluzji. Dla samego Dostojewskiego takie zanurzanie się w zmierzchu rodzi jednak nadzieję na nastanie całkiem nowego świtu. Pozostaje on nieodmienne przekonany, że mimo wszelkich przeciwności losu odrodzenie jest nadal możliwe: „Ludzkość odnowi się w Ogrodzie i dzięki Ogradowi się wyprostuje – oto formuła”⁴⁸. Obecnie ludzkość żyje w miastach z Kryształowymi Pałacami, powinna zaś zamieszkiwać ziemskie Ogrody. Można wszakże podejrzywać, że w tym właśnie przeświadczeniu powraca – przynajmniej częściowo – wizja Fouriera, na sposób paradoksalny jednak skorygowana przez ziemskie, ludzkie wypaczenia idei rajskiej.

4. Poczwiennictwo i tragedia kultury

O ile wskazywane i opisywane przez genialnego powieściopisarza niebezpieczeństwa są w dużym stopniu proweniencji zachodniej, o tyle przeciwwagą dla nich mogłaby być kultura wyrastająca na rdzennej rosyjskiej „glebie”. Dlatego też Dostojewski jako poczwiennik (ros. *poczwa* – gleba) rozwijał ideologię, która między innymi odrzucała „wszelkie teorie rozwoju jako sprzeczne z ży-

⁴⁷ *Tamże*.

⁴⁸ Tenże, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 234.

ciem”⁴⁹. Wszak żadne martwe teorie nie są w stanie objąć swymi wątlými ramionami i do końca zdusić żywotnych sił prawdziwego życia: „żywego życia”. Wprawdzie rozum, który został oderwany od całości władz duchowych, głosi *in abstracto* swoje prawdy, ale są to słowa śmiertelne i bynajmniej nie niosą obietnicy (prawdziwego, wiecznego) życia osobowego. Rozum, czysty rozum, nie jest w mocy przewyciężyć żywiołu życia – zdaje się twierdzić rosyjski pisarz, ale niestety istnieje też niebezpieczeństwo zamknięcia człowieka w klatce słów i uwięzienia go w projektach społecznych. W tym zaś sensie „życie prawdziwie przeżywane” pozostaje naznaczone piętnem tragizmu, gdyż jest nieustannym podejmowaniem wysiłku w celu przekraczania ciężącej nad nim martwoty i przeciwstawiania się – nierzadko występującemu pod maską dobra – „czynnemu nihilizmowi”.

Obok wspomnianych modeli – politycznego i religijnego – należy również, jak sądzimy, wpleść do naszych rozważań *model kulturalny*. W tym celu odwołajmy się do pewnych uwag z zakresu filozofii kultury. Georg Simmel mówi o tragedii kultury jako rozejściu się dwóch porządków: podmiotowego i przedmiotowego. Stanowi to o strukturalnej, wpisanej w samą tkankę kultury ułomności, która dotyczy każdej ludzkiej twórczości: dzieło, oddzielając się od podmiotu-twórcy, pozostaje „zimnym”, „skostniałym” przedmiotem. Na pewnych etapach rozwoju i w pewnych obszarach kultury pojawia się szczególnie wyrazista nieprzystawalność obydwu porządków. Dzieje się to zwłaszcza wtedy, gdy immanentna sferze przedmiotowości logika nie tylko zaczyna odstawać od subiektywnej logiki podmiotu, ale również jej się przeciwstawia (tak jak się to często dzieje w sferze techniki, produkcji masowej). Kultura, zamiast dążyć do syntezy życia subiektywnego i ducha obiektywnego, a tym samym – w zapośredniczeniu treściami ducha obiektywnego – podnosić podmiot na wyższy poziom rozwoju duchowego, sprowadza go na manowce lub po prostu niszczy autentyczność jego życia. Dlatego też pozostawiona sama sobie immanentna logika przedmiotowości, która zmierza własną i odrębną drogą, staje się dla podmiotu czynnikiem negatywnym. W takiej zaś sytuacji

⁴⁹ Por. A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000, s. 172.

sama kultura popada w stan wyobcowania. Można wręcz mówić o dopełnieniu się w niej losu tragicznego, który polega na tym,

[...] że skierowane przeciwko jakiejś istocie niszczące siły tryskają z najgłębszych warstw tej właśnie istoty; że wraz z jej zniszczeniem dopełnia się los, rzecz by można, w niej samej zakotwiczony i stanowiący logiczny rozwój tej właśnie struktury, za pomocą której ta istota zbudowała własną pozytywność⁵⁰.

Zgadzając się z ogólnymi założeniami Simmela oraz postawioną przezeń diagnozą, Ernst Cassirer podkreśla, że „tragedia kultury” przyjmuje zgoła inne oblicze. W istocie bowiem samo „dzieło” nie jest końcowym efektem twórczości kulturalnej, lecz jest nim inny podmiot: Ty, który to dzieło otrzymuje w darze i przyswaja w swojej subiektywności. Kulturę należy przy tym pojmować jako grę sił zachowawczych i odnowicielskich. Napięcie między obydwooma skrajnymi czynnikami nigdy jednak nie osiąga poziomu „tragedii kultury”. Co ważne, najczęściej „dramat kultury” zbliża się do poziomu „tragedii” w dziedzinie religijnej. W walce tej uczestniczy cały człowiek, gdyż chodzi w niej ni mniej, ni więcej tylko „o śmierć i życie, o byt i niebyt”⁵¹. Owo skrajne napięcie przybiera na sile u proroka religijnego, który dążąc do całkowitego zerwania ze skostniałymi formami przeszłości, staje się jednocześnie twórcą nowych symboli religijnych, a te na powrót przyjmują dla wyznawców status dogmatów. Tym sposobem, *nolens volens*, odnowiciel staje się zachowawcą. Filozof niemiecki jako „logik nauk o kulturze” przekonuje:

Kultura jest „dialektyczna”, a tym samym dramatyczna. Nie jest prostym zdarzeniem, spokojnym przebiegiem zdarzeń, lecz jest czynem, który wciąż na nowo trzeba rozpoczynać, który nigdy nie jest pewien swego celu. Zatem nigdy nie może oddać się po prostu naiwnemu optymizmowi czy dogmatycznej wierze w „doskonałość” człowieka⁵².

⁵⁰ G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 48. Nawiasem mówiąc, warto by zestawić poglądy niemieckiego myśliciela z filozofią twórczości Mikołaja Bierdiajewa.

⁵¹ E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, tłum., oprac. i wstęp P. Parszutowicz, Kęty 2011, s. 140.

⁵² *Tamże*, s. 126.

Kultura jest zatem opisywana przezeń jako przestrzeń walki ducha i idei, właściwa dziedzina ducha ludzkiego, która szuka swego zakorzenienia i otwiera się na nowe wartości, przejawia się w formie dynamicznej i agonistycznej. A to nieustannie wystawia ją na niebezpieczeństwo, które – dodajmy od siebie – może pojawić się z zewnątrz, na sposób inwazyjny, ale może też czyhać w samym jej wnętrzu, skrywać się w jej trzewiach. Niejednokrotnie zresztą okazuje się ono równocześnie jednym i drugim. Ostatecznie, rzecz można, taką walkę z diagnozowanymi przez siebie samego zagrożeniami prowadził i Dostojewski. Zważywszy na religijny podkład światopoglądu Dostojewskiego – cokolwiek by sądzić o jego naturze i zajmowanym miejscu – można z dużą dozą pewności przyjąć, że przestrzeń kultury była dlań uprzywilejowanym „ polem walki ” idei, ale równocześnie „ miejscem spotkania ” z *innym, innymi, wszystkimi*.

Pomimo dość częstego popadania w tony ideologiczne, niekiedy o zabarwieniu nacjonalistycznym (o czym nie należy też zapominać), głos Dostojewskiego – zwłaszcza ten rozpisany polifonicznie, a zatem stanowiący dzieło literackie, na którego kartach słowa i czyny wykreowanych postaci stawały się jednocześnie reprezentacjami ludzi i poglądów, stanowisk i kierunków intelektualnych XIX wieku – wybrzmiewa w sposób na wskroś źródłowy, wolny i prowokacyjny. Ta ostatnia cecha zdaje się wynikać z poprzedniej: w świecie ustalonej tendencji kulturalnej wolność jest bowiem odbierana jako prowokacja. W tym zaś celu krytyczne (nie zważając na ich wybiórczość) obserwacje pisarza i myśliciela sięgały do źródłowych pokładów kultury europejskiej i rosyjskiej. „ Twórczość Dostojewskiego rozbija ścianę odpowiedzi, stworzonych przez kulturę, i stawia twarzą w twarz z pytaniem otwartym ”⁵³. Być może właśnie walka z dziewiętnastowieczną herezją optymizmu była jedną z ważniejszych lekcji, jakich udzielił w swym pisarstwie rosyjski geniusz. Nie w obietnicy harmonii, nie w porządku artefaktów kultury leży ciężar jego przesłania, lecz w upartym przyglądaniu się człowiekowi i w niecierpliwym wyglądanu przez „ okna ” duszy ludzkiej. W przezwyciężaniu, mimo zatraskiwanych okiennic, monadyczności ludzkiego istnienia.

⁵³ G. Pomeranc, *dz. cyt.*, s. 135, por. s. 413.

BIBLIOGRAFIA

- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970.
- Beecher J., *Charles Fourier. The Visionary and His World*, Berkeley 1986.
- Berman M., „Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu.” *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Kraków 2006.
- Bieńczyk M., *Przezroczystość*, Warszawa 2015.
- Bierdiajew M., *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. i oprac. H. Paprocki, Kęty 2004.
- Cassirer E., *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, tłum., oprac. i wstęp P. Parszutowicz, Kęty 2011.
- Czernyszewski M., *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzęczkowski, Warszawa 1951.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Kraków 2004.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, t. 1–3, Warszawa 1982.
- Dostojewski F., *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, przejrzał i popr. Z. Podgórzec, London 1992.
- Dostojewski F., *Młodzik*, tłum. M. Bogdaniowa, K. Bleszyński, Toruń 1992.
- Dostojewski F., *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, [w:] F. Dostojewski, *Notatki z podziemia. Gracz*, London 1992.
- Dostojewski F., *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 2010.
- Frank J., *Through the Russian Prism. Essays on Literature and Culture*, Princeton 1990.
- Kantor W., „Sudiť Bożiju twar’”. *Proroczekij pafos Dostojewskiego. Oczerki*, Moskwa 2010.
- Konersmann R., *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009.
- Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Reziński, Kraków 2007.
- Landsberg P.-L., *Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide*, Paris 1993.
- Lazari de A., *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000.
- Majler J., *Doktryna etyczna Karola Fouriera*, Warszawa 1965.
- Miłosz Cz., *Dostojewski i Sartre*, [w:] Cz. Miłosz, *Rosja. Widzenia transoceaniczne*, t. 1: *Dostojewski – nasz współczesny*, wybór B. Toruńczyk, M. Wójciak, Warszawa 2010.
- Pomeranc G., *Otkrytosť bezdnie. Wstriechi s Dostojewskom*, Moskwa–Sankt-Petersburg 2015.
- Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007.

- Sloterdijk P., *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Warszawa 2011.
- Wołgin I., *Na skraju otchłani. Dostojewski a dwór carski*, tłum. M. Kotowska, Warszawa 2001.
- Wyszesławcew B., *Dostojewskij o liubwi i bessmiertii (Nowyj fragment)*, [w:] *Russkij Eros, ili filozofija liubwi w Rossii*, red. W.P. Szestakow, Moskwa 1991.
- Zotow W.R., *Pietierburg w 40-ch godach*, [w:] *Pierwyje russkije socialisty. Wospominanija uczestników krużkow pietraszewcew w Pietierburgie*, red. B.F. Jegorow, S.S. Wołk, Leningrad 1984.

STRESZCZENIE

Artykuł niniejszy dotyczy wybranych wątków twórczości Fiodora Dostojewskiego (1821–1881), które bezpośrednio wiążą się z problemami cywilizacji dziewiętnastowiecznej. Odnosząc się do „obrazów-idei”: „wieży Babel” i „Kryształowego Pałacu”, oraz do stojących za nimi poglądów Charles’a Fouriera i Mikołaja Czernyszewskiego, zaproponowane w artykule rozważania zmierzają w kierunku naświetlenia problemu wolności. Nie pomijają jednocześnie towarzyszących jej, nieodstępnych jak cień, niebezpieczeństw zniewolenia ducha ludzkiego. Najogólniej mówiąc, rzecz dotyczy się stosunku rosyjskiego pisarza i myśliciela do ideału rozumnego urządzenia świata, kryzysu cywilizacji, buntu „Człowieka z podziemia”, a także postrzegania kultury jako przestrzeni „walki idei”.

SŁOWA KLUCZOWE: Fiodor Dostojewski, furieryzm, kryzys cywilizacji, wolność

SUMMARY

Dostoevsky and the contradictions of the XIXth Century

This article concerns selected themes of Fyodor Dostoyevsky’s work (1821–1881), which directly relate to the problems of 19th century civilization. Referring to “images-ideas”: “Tower of Babel”, “Crystal Palace” and to the views of Charles Fourier and Nikolai Chernyshevsky behind them. The considerations suggested in the article are aimed at highlighting the problem of freedom. Nonetheless, they do not omit, as omnipresent as the shadow, the danger of enslaving the human spirit that goes along with it. Generally speaking, this concerns the attitude of the Russian writer and thinker towards the ideal world of technology, the crisis of civilization, the rebellion of “the man from the underground”, and the perception of culture as a space for “the battle of ideas”.

KEYWORDS: Fyodor Dostoevsky, Fourierism, crisis of civilization, freedom

O AUTORZE

Leszek Augustyn  – dr hab., profesor UJ, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Filozofii UJ, filozof i religioznawca. Autor książek i artykułów naukowych. Główne zainteresowania badawcze: historia idei, filozofia rosyjska, filozofia religii, filozofia polska.

Piotr Mróz

Duch jest wolnością i tym, co romantyczne. Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

Beata Szymańska

Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

Olgierd Miedzybłocki

Goethe – jedność z chaosu

Kacper Kutrzeba

Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag o literaturze epoki nowoczesnej

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

(O)powieść romantyczna

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu

Remigiusz Król

Materialistyczna koncepcja alienacji i jej posthegłowska dialektyka

Jowita Guja

Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

Paulina Tendera

Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz *Wykładów z filozofii dziejów*

Leszek Augustyn

Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

Michał Bohun

Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę w myśli rosyjskiej XIX wieku

Piotr Mróz

Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem

Alicja Kowalczevska

Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

Stanisław Łojek

Wizja kultury w *Narodziinach tragedii* Nietzschego

Krzysztof Pilarczyk, Gideon Kouts

Od emancypacji do autoemancypacji Żydów. Zarys historyczno-kulturowy

Anna Tomaszewska

Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu

Maria Flis

Kultura a tożsamość ludzkiej natury

Krzysztof Matuszewski

Guyau – witalizm u źródeł etyki

Bartłomiej Dobroczyński

Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie prekursor psychologii nieświadomości

Radosław Stupak

Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej

Anna Małecka

Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a na tle tradycji i epoki

Joanna Hańderek

Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet i kobiecości w XIX wieku

Agnieszka Gralewicz

Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych Marcela Prousta

ISBN 978-83-8138-134-5



9 788381 381345



<https://akademicka.pl/>