

T a d e u s z S u c h a r s k i

Dostojewski Walickiego, czyli o początkach polskiej dostojewskologii

Słowa kluczowe: *depersonalizacja, „dialektyka samowoli”, filozofia Dostojewskiego, idea wolności, personalizm*

1

Po latach nieobecności spowodowanych „dynamitowym ładunkiem rewolucji” ukrytym w „«potępiających» rewolucję arcydziełach” (Wraga 1948, s. 2), w schyłkowych miesiącach popaździernikowej „porcji wolności”¹ dzieła Fiodora Dostojewskiego otrzymały „wizę” wjazdową do komunistycznej Polski. Wraz z nimi *imprimatur* uzyskały także prace poświęcone twórczości rosyjskiego geniusza. Jako pierwsza ukazała się w roku 1957 książka Stanisława Mackiewicza *Dostojewski*, napisana dla czytelnika angielskiego i wydana najpierw w tym właśnie języku (Mackiewicz 1947²). Niespełna dwa lata później czasopismo „Slavia Orientalis” opublikowało rozprawę Andrzeja Walickiego *Dostojewski a idea wolności*, włączoną następnie do zbioru studiów autora „z dziejów myśli i literatury rosyjskiej” zatytułowanego *Osobowość a historia* (1959). Badacz idei w twórczości Dostojewskiego na tej rozprawie nie poprzestał. W wydanej w roku 1964 książce *W kręgu konserwatywnej utopii* Walicki wiele cennych uwag poświęcił także twórcy *Dziennika pisarza*,

Tadeusz Sucharski, Akademia Pomorska w Słupsku, ul. Arciszewskiego 22A, 76-200 Słupsk;
e-mail: tsucharski@wp.pl, ORCID: 0000-0002-4342-3519.

¹ Aluzja do tytułu książki Marka Tarniewskiego (Jakuba Karpińskiego) *Porcja wolności (październik 1956)*, Paryż 1979.

² Londyńskie „Wiadomości” drukowały nieregularnie kolejne fragmenty wersji polskojęzycznej od końca sierpnia 1950 do lutego 1952 roku.

zasadniczo jednak podtrzymując główne tezy z pierwszej rozprawy. Skupił się na „poczwiennictwie”, nurcie rosyjskiej myśli społecznej z lat 60. XIX wieku współtworzonym przez pisarza. O ile w książce Mackiewicza, w klasycznej *vie romancée*, przepełnionej anegdotami, ale też bogatej w iluminacyjne niemal refleksje, widzieć należy kontynuację wcześniejszego półwiecznego polskiego pisania o twórcy *Zbrodni i kary*, o tyle niewielka w istocie objętościowo rozprawa poświęcona myśli Dostojewskiego zapewniła Walickiemu rolę niekwestionowanego prekursora naszej naukowej „dostojewskologii”. Wkrótce potem pojawiła się monografia Ryszarda Przybylskiego *Dostojewski i „przeklęte problemy”. Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”* (Przybylski 1964a). Obie te prace „ radykalnie zmieniły sytuację” (Przybylski 1964b, s. 7) w polskich badaniach twórczości i myśli rosyjskiego geniusza (Sucharski 2018, s. 63–65).

Żeby w pełni zdać sobie sprawę ze znaczenia rozprawy Walickiego, trzeba przede wszystkim uświadomić sobie stan polskiej dostojewskologii przed pojawieniem się książki *Osobowość a historia*. W wydanych na początku lat 30. ubiegłego wieku *Głównych prądach literatury europejskiej* Manfred Kridl wystąpił z tezą dość zaskakującą jak na twórcę „metody integralnej” (Markiewicz 1980, s. 43), bo wykluczającą ze struktury dzieła jego aspekty filozoficzne, że „siła i wielkość” Dostojewskiego „nie leży w jego filozofii, lecz przede wszystkim w sztuce” (Kridl 1931, s. 121). W zdaniu tym, bez obawy popełnienia nadużycia, można chyba doszukiwać się istoty nie tylko międzywojennych polskich badań nad twórczością autora *Biesów*, ale w ogóle polskiej refleksji do czasu pojawienia się prac Walickiego. W najwcześniejszych, pozytywistycznych próbach ujęcia dzieł Dostojewskiego wyraźnie ujawnił się „opisowo-normatywny” charakter badania „właściwy szkole filologicznej” (Wedemann 2010, s. 16). Od epoki młodopolskiej zaczęły dominować zbliżenia psychologizujące, „impresyjne”, specyficznie polskie „duszoznawcze” analizy nastawione na badanie różnic między „duszą polską” a „duszą rosyjską” z jednoznaczną ich waloryzacją. A czasem z wyrażanymi *expressis verbis* obawami o negatywne „wpływy rosyjskie na duszę polską”, jak brzmiał tytuł książki Mariana Zdziechowskiego (1920). W pracach tych doszukiwano się w Dostojewskim najpełniejszej personifikacji „duszy rosyjskiej”, a większość analiz jego dzieł łączyła się z próbą „wglądu” w jej „mroki”. Stanisław Brzozowski w poemacie *Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej* (1906) uznał pisarza za piewcę kolejnych wcieleń „Boga rosyjskiego”. Jeszcze odważniejszą tezę zaprezentował Tadeusz Nalepiński, który zaskakująco połączył szerzące się już w owej epoce zainteresowanie twórcą *Biesów* z młodopolskim kultem *Króla-Ducha* Słowackiego. W książce *ON idzie! Rzecz o Królu-Duchu Rosji* nazwał Dostojewskiego „kapłanem narodu” rosyjskiego, najdoskonalej wyrażającym pełnię „duszy rosyjskiej”, pełnej namiętności i samoniszczytelńskiej potęgi (Nalepiński 1907, s. 127). Bardziej umiarkowane sądy w tomie

Dookoła Sfinksa wypowiedział Władysław Jabłonowski; zdystansowany wobec Rosji autor widział w Dostojewskim reprezentanta mentalności nastawionej zasadniczo na negację (Jabłonowski 1910, s. 103–104).

Niewybaczalnym błędem byłoby jednak ograniczenie refleksji Brzozowskiego nad Dostojewskim tylko do wspomnianego poematu, w którym znacznie bardziej niż młodopolski patos irytuje „zwolnienie” z myśli „pisarza o takiej skali i powadze zainteresowań” (Miłosz 1982, s. 6), poddanie się rozchełstanim emocjom *à la* Przybyszewski (któremu zresztą ten poemat autor zadedykował). Brzozowski, jako jeden z nielicznych polskich twórców przeciwstawiających się ówczesnie „obowiązkowi narodowej ignorancji” na temat Rosji (Brzozowski 2007, s. 174), odważnie przekraczający wąski horyzont narodowych zainteresowań, głęboko wreszcie zakorzeniony w myśli rosyjskiej XIX wieku, powracał wielokrotnie do twórczości autora *Zbrodni i kary*. W *Legendzie Młodej Polski*, trochę w duchu cytowanego poematu, stwierdził, że Dostojewski przyjął na siebie „moralną odpowiedzialność za całe straszliwe dzieje Rosji”, którą potraktował „jako konkretny dziejowy kształt własnej duszy” (Brzozowski 1983, s. 507). Natomiast w szkicu *Kryzys w literaturze rosyjskiej* (w wydanych pośmiertnie *Głosach wśród nocy*) Brzozowski niezwykle trafnie i gorzko skonstatował, że rosyjski geniusz pozostaje w Polsce niezrozumiany, że „każdy sobie tworzy Dostojewskiego na miarę swych publicystycznych potrzeb” (Brzozowski 2007, s. 188). Sam natomiast, na co trzeba zwrócić szczególną uwagę, centralną ideę jego twórczości upatrywał w przekonaniu, że „człowiek jest istotą odpowiedzialną, odpowiada za to, co stwarza w swym własnym życiu, w swej własnej wewnętrznej istocie i na zewnątrz siebie”. Akcentował skupienie pisarza na „podziemnym życiu instynktu” (Brzozowski 2007, s. 188). Twierdził, że w twórczości pisarza w najdoskonalszy sposób odzwierciedlone zostało rosyjskie poszukiwanie podstawy dla własnego istnienia.

Brzozowski jak gdyby wytyczał polskiej dostojewskologii dwa szlaki interpretacyjne: jeden trochę spod znaku Przybyszewskiego, rozgadany, emocjonalny, „nagoduszowy”, w którym kwestie ideowe, nie mówiąc już o artystycznych, schodziły na plan dalszy, a „rozgorączkowanie” pisarza rosyjskiego udzielało się krytykom. Drugi zaś, aczkolwiek również nacechowany emocjami, skupiony jednak bardziej na egzystencjalnej sytuacji człowieka odrzucającego Boga, poddanego tyranii rozumu, „urojeniom świadomości” (Brzozowski 2007, s. 188), a w nieco mniejszym stopniu na kwestiach artystycznych.

Krytycy i badacze twórczości Dostojewskiego w dwudziestoleciu międzywojennym częściej wstępowali na pierwszą ze ścieżek interpretacyjnych. Kontynuowali w znacznej większości, szczególnie aktywnie w okolicach pięćdziesiątej rocznicy śmierci pisarza (1930–1932), zwykle dość jałowe poznawczo „badania” młodopolskie, unikali rozważań zarówno nad kwestiami *stricte* literackimi, jak i nad „przeklętymi problemami”. Zabrakło dłuższych prac,

książek poświęconych twórcy *Idioty*³. Rozważania nad jego dziełem ograniczały się do krótkich artykułów, recenzji, czasem passusów wplecionych do monografii, do podręczników historii literatury. Często też ujawniały się w szukaniu paraleli z polskimi pisarzami. Ale nawet w takich fragmentach pojawiały się refleksje, które dowodziły przekroczenia ograniczeń, wyjścia z zaścianka narodowych idiosynkrazji, podejścia badawczego, nie publicystycznego. Taki charakter miały na pewno teksty Aleksandra Brücknera, Stanisława Baczyńskiego, Rafała Blütha, Piotra Dunin-Borkowskiego, Andrzeja Struga, Juliana Krzyżanowskiego (Sielicki 1985, s. 192–205). Po „kridlowsku” zajmowali się sztuką powieściopisarską, sposobem kreacji bohaterów, konstrukcją duchową zbrodniarza, mistrzostwem psychoanalizy, „sięganiem jak najgłębiej w możliwości duszy ludzkiej” (Strug 1928, s. VI), relacjami między realizmem i fantastyką. Kwestie filozoficzne analizował Blüth, zainteresowany problemami indywidualizmu i racjonalizmu (podjętymi później przez Walickiego). Traktował je jako obce „grzechy” przejęte przez „rosyjską duszę”, a jedyne ocalenie widział w wyrzeknięciu się obcych wpływów, powrotu do „prawdy” „wybranego ludu” rosyjskiego i jego „instynktu świętości” (Blüth 1987, s. 225). Problemy religijno-filozoficzne w twórczości Dostojewskiego zajmowały Mariana Zdziechowskiego, jeszcze bardziej Bogusława Jasinowskiego, doszukującego się w prawosławiu źródeł rosyjskich rewolucji.

Nawet w najkrótszym przeglądzie polskiej dostojewskologii międzywojennej nie można pominąć, szczególnie w refleksji nad badaniami Walickiego, prac rosyjskiego emigranta⁴, Sergiusza Hessena. Był dla niego Dostojewski „największym myślicielem rosyjskim, jego dzieła były dlań prawdziwym «podręcznikiem życia»” (Walicki 1968, s. 30). Rozprawy Hessena, napisane w języku rosyjskim albo niemieckim, ukazywały zasadniczo odmienne od polskich perspektywy badawcze. Kilka z nich doczekało się tłumaczeń, dzięki czemu polscy badacze Dostojewskiego wciągnięci jakby zostali w krąg refleksji inspirowanych rosyjską szkołą formalną, praską szkołą strukturalną. W rozprawie *Idea dobra w „Braciach Karamazow”*⁵ Hessen dokonał bardzo ważnej obserwacji, skonstatował bowiem, że akcja wielkich powieści rozgrywa się na trzech poziomach: fabularnym (awanturkowo-romansowym), psychologicznym, obrazującym wewnętrzną walkę w bohaterach, oraz mistycznym, „gdzie zmaga się Bóg i szatan” (Sielicki 1985, s. 203)⁶. Najważniejsze wszakże wy-

³ Najbardziej syntetyczny szkic Andrzeja Struga, przedmowa do nowego przekładu *Zbrodni i kary*, liczył niespełna 30 stron.

⁴ W Polsce przebywał od roku 1934 aż do śmierci w roku 1950, wcześniej, od 1922, w Czechosłowacji i w Niemczech.

⁵ Był to przekład napisanej w języku rosyjskim rozprawy *Tragedija dobrodieteili w „Bratjach Karamazowych” Dostojewskiego* (Giessien 1928).

⁶ Kilka lat wcześniej w rozprawie *Tragedija zla (filosofskij obraz Stawrogina)* pisał o dwóch poziomach: empirycznym i metafizycznym, który w *Biesach* ujawnia się w „stopniu

daje się przeniesienie przez Hessena akcentów z Dostojewskiego-artysty na Dostojewskiego-myśliciela. Tą drogą podążył również Walicki.

2

Przywołaną na wstępie rozprawę *Dostojewski a idea wolności* dedykował autor właśnie pamięci zmarłego kilka lat wcześniej Hessena, pod którego naukowymi „skrzydłami” rozpoczął swoje badania filozoficzne, swoją wielką przygodę intelektualną. Wspomnił w niej, i nie ma w tym przypadku, jedną z prac nauczyciela poświęconą Dostojewskiemu: *Stavrogin als philosophische Gestalt. Die Idee des Bösen in den „Dämonen” Dostojevskijs* (1931). Bohater *Biesów* interesował Hessena jako postać filozoficzna, a taka perspektywa przyświecała też Walickiemu. Dostojewskim zajął się bowiem nie badacz literatury, ale historyk filozofii. Kierowało nim fundamentalne przekonanie, że „zjawiska z zakresu literatury, filozofii i socjologii” należy badać „kompleksowo”, że literatura „jest jedną z form ideologii społecznej” (Walicki 1959, s. 6)⁷. Wychodząc z założenia, że literatura rosyjska XIX wieku jest „obiektem szczególnie wdzięcznym dla badań z pogranicza tradycyjnie rozgraniczanych dyscyplin naukowych” (Walicki 1959, s. 6), obok myślicieli głównych obozów rosyjskich połowy XIX wieku – okcydentalistów i słowianofilów – obok rosyjskich heglistów, obok Wissariona Bielińskiego, Michaiła Bakunina, Aleksandra Hercena i Piotra Ławrowa umieścił Walicki i Iwana Turgieniewa, i twórcę *Braci Karamazow*. Był bowiem przekonany, że specyfikę literatury rosyjskiej drugiej połowy XIX wieku (i „jedno z głównych źródeł wielkości literatury rosyjskiej”) stanowi „podejmowanie [przez nią – T.S.] całego zespołu wielkich zagadnień filozoficznych i moralnych, z którego po roku 1848 zrezygnowała [...] literatura Europy zachodniej. W realistycznej literaturze rosyjskiej żyła problematyka, którą do literatur zachodnioeuropejskich wprowadził najszerzej rozumiany «romantyzm»” (Walicki 1959, s. 6). Twórczość Dostojewskiego w najpełniejszy sposób dowodzi słuszności owej tezy⁸. Czyta więc Walicki twórcę *Biesów* nie jako pisarza-artystę, nie jako pisarza-psychologa, ale przede wszystkim filozofa. Dokonuje „usystematyzowania i nowego naświetlenia niektórych [...] rozwijanych przez niego wątków filozoficznych”, nie poddając się wszelako pokusie „ogarnięcia całości kształtu problematyki filozoficznej w twórczości Dostojewskiego”.

nadzwyczajnym”. „Cała architektonika powieści i sam jej styl stają się w pełni zrozumiałe tylko wtedy, gdy uwzględnimy tę zaostaloną biegunowość dwóch płaszczyzn, na których toczy się intensywna akcja powieści” (Giessen 1932; przeł. T.S.).

⁷ Myśl ta obowiązuje zresztą w całej monografii *Osobowość a historia*.

⁸ Parę lat później od podobnej konstatacji rozpocznie wielką książkę o twórczości Dostojewskiego Ryszard Przybylski (1964a).

Głównym wątkiem refleksji badawczej czyni kwestię wolności człowieka i indywidualizm. Postrzegał bowiem pisarza jako kreatora „całej filozofii indywidualizmu” (Walicki 1959, s. 368).

Nastawionym zasadniczo psychologistycznie, „duszoznawczo” i „impresyjnie” tekstom międzywojennym przeciwstawił więc Walicki *stricte* naukową, interdyscyplinarną rozprawę silnie osadzoną w literaturze filozoficznej i socjologicznej, z licznymi odwołaniami do wyników badań najznakomitszych *dostojewskowiedow*. Nie dowierzając jakby polskim przekładom dzieł Dostojewskiego (poza dokonany przez Czesława Jastrzębca-Kozłowskiego tłumaczeniem *Zbrodni i kary*), poprowadził wykład w oparciu o ich oryginały. Podobną procedurę zastosował wobec tekstów stanowiących dla nich fundamentalny kontekst interpretacyjny. Zwraca uwagę niezwykle, imponujący wręcz dobór autorów i ich prac. Warto je przypomnieć, by w pełni ujawnić horyzont badawczy Walickiego. Pośród przywołanych przez niego twórców, pisarzy i krytyków znaleźli się zarówno współcześni Dostojewskiemu, jak i jego pisarscy i myślowi spadkobiercy. Są pośród nich liczni badacze jego spuścizny, historycy literatury i filozofii; są pisarze i filozofowie. Nie znajdziemy w rozprawie nazwisk polskich, poza jednorazowym przywołaniem Brzozowskiego (Walicki 1959, s. 7)⁹ i odsyłaczem do *Problemu zła moralnego w heglowskiej filozofii dziejów* Tadeusza Krońskiego, co najlepiej, aczkolwiek pośrednio, świadczy o ocenie poziomu poprzedzającej go dostojewskologii polskiej. Spośród współczesnych autorowi *Zbrodni i kary* sięga Walicki po prace krytyczne Wissariona Bielińskiego, Dmitrija Pisariewa, Nikołaja Dobrołubowa, Michaiła Bakunina, Nikołaja Michajłowskiego, Pawła Annienkova. Wykorzystuje wspomnienia Aleksandra Wrangla (*Wspominania o Dostojewskim w Sibirii, 1854–56 gg.*), przywołuje pisma słowianofilów: Iwana Kiriejewskiego, Aleksieja Chomiakowa, Apołłona Grigorjewa, także katolików rosyjskich: Piotra Czaadajewa i Iwana Gagarina. Jako kontekst interpretacyjny posłużyły Walickiemu również zachowane prace uczestników zebrań w kółku Pietraszewskiego (*Filosofskije i obszczestwiennno-politiczieskije proizwiedienija pietraszewcew*), rosyjskich badaczy literatury z drugiej połowy XIX wieku: Aleksandra Pypina (*Bielinskij, jego żizn i korriespondencija*), Wasilija Boguczarskiego (*Aktiwnoje narodniczestwo 70-ch godow*). Autor *Osobowości a historii* dowodzi świetnej znajomości prac późniejszych rosyjskich interpretatorów twórczości Dostojewskiego, zarówno z ostatnich lat Imperium Romanowów (Walerian Pieriewierzew, *Tworczestwo Dostojewskiego*; Aleksandr Kornilow, *Mołodyje gody Michaiła Bakunina*), badaczy emigracyjnych, jak i sowieckich, nawet spod znaku wulgarnego marksizmu. Egzegetów emigracyjnych reprezentują: Wasilij Zienkowski (*A History of Russian Philo-*

⁹ Walicki przypomina we wstępie do całej książki zlekceważone przez Polaków wezwanie twórcy *Głosów wśród nocy* do poznawania „dziejów myśli rosyjskiej”.

sophy), Aaron Steinberg (*Sistiema swobody Dostojewskiego*), Alfred Bem (*Problema winy w chudożestwiennom tworcziestwie Dostojewskiego*), Iwanow-Razumnik (*Istorija ruskoj obszcziestwiennoj mysli. Individualizm i mieszczaństwo w ruskoj litieraturie i żyzni XIX w.*), ukraiński emigrant Dmitrij Cziżewski (*Dostojewskij – Studien*). Wiele miejsca zajmują prace filozofów rosyjskiego odrodzenia religijnego, którzy stworzyli podwaliny pod egzystencjalistyczne czytanie Dostojewskiego – Lwa Szestowa (*Dostojewskij i Nicsze. Filosofija tragiedii*) i Dmitrija Mierieżkowskiego (*Tolstoj i Dostojewskij. Żizn', tworcziestwo, religija*). Pośród przywołanych przez Walickiego prac literaturoznawców sowieckich wskazać można teksty powstałe jeszcze przed zawłaszczeniem badań przez politykę: Leonida Grossmana i Wiaczesława Połonskiego (*Spor o Bakuninie i Dostojewskom*), Arkadija Dolinina (*Dostojewskij. Matierijały i issliedowanija*), jak i pisane pod dyktando władz: Walerija Kirpotina (*Mołodoj Dostojewskij*), Dawida Zaslawskiego (*F.M. Dostojewskij*), Zalmana Borszczewskiego (*Szcziedrin i Dostojewskij*), Władimira Jermiłowa (*F.M. Dostojewskij*). Walicki często podejmuje z nimi polemikę¹⁰, prostuje narzucanie Dostojewskiemu poglądów zgodnych z ideologiczno-metodologiczną orientacją badaczy, że człowiek jest istotą z natury złą, lub że pozostaje „poza dobrem i złem”. Wręcz przeciwnie, przyjmuje tezę Zienkowskiego, że antropologia Dostojewskiego najbliższa była przekonaniom Rousseau, iż człowiek jest „z natury dobry”.

Niezwykle znaczące miejsce, co oczywiste ze względu na romantyczną „genealogię” twórczości Dostojewskiego, którą Walicki akcentuje szczególnie silnie, przypadło w rozprawie literaturze i filozofii niemieckiej. Przekonuje bowiem autor, a nie była to teza akcentowana przez wcześniejszych polskich badaczy, iż twórczość rosyjskiego geniusza „wchłonęła [...] i w oryginalny sposób przetworzyła dorobek myśli filozoficznej, zwłaszcza niemieckiej” (Walicki 1959, s. 357). Wielokrotnie przywołuje szczególnie bliskiego Dostojewskiemu Friedricha Schillera (przede wszystkim jego dramat *Don Carlos*, ale także *Zbójców*), który patronował nie tylko wczesnym kreacjom „marzycieli”, uciekinierów w świat „ideału i piękna”. Zwraca również uwagę na znaczenie *Fausta* Johanna Goethego. Odważył się Walicki na przypomnienie fundamentalnego dla totalitarnego wieku sporu Naphty z Settembrinim z *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna, odwołał się do egzystencjalistycznego dramatu *Muchy* Jean-Paula Sartre’a, a nawet zakazanego ówczesnie *L’Homme revolté* Alberta Camusa¹¹. Spośród filozofów niemieckich w rozprawie Walic-

¹⁰ Inaczej niż S. Mackiewicz, który, doceniając wkład sowieckiego literaturoznawstwa w „poznanie pisarzy rosyjskich XIX wieku”, stwierdził, że „nie może polemizować z komentatorami dzieł Dostojewskiego piszącymi obecnie w Rosji Radzieckiej” (Mackiewicz 1957, s. 181).

¹¹ Tylko krótkie fragmenty przetłumaczono na język polski i opublikowano w „Twórczości” w 1956 roku.

kiego¹² najczęściej pojawia się Ludwig Feuerbach (koncepcja „człękobóstwa”, „deifikacji człowieka”), Georg Hegel (koncepcja teodycei historiozoficznej), Max Stirner („ubóstwienie indywiduum”; „*alles ist erlaubt*” – „wszystko wolno”) oraz Friedrich Nietzsche („*jenseits von Gut und Böse*”, „poza dobrem i złem”). Przywołuje także Walicki „romantycznego” Friedricha Schellinga, Johanna Fichtego, wczesne prace Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Ich wypowiedzi, podobnie jak fragmenty dzieł Feuerbacha, cytuje autor z wydań rosyjskich. Z oryginału niemieckiego natomiast przytacza ustępy *Der Einzige und sein Eigentum* (*Jedyny i jego własność*) Stirnera. Umożliwia jakby dzięki temu czytelnikom Dostojewskiego „osadzenie” go we właściwym kontekście myślowym, ale też uświadamia trudności, przed którymi stawali ówczesni polscy badacze twórczości Dostojewskiego. Polskie tłumaczenie *O istocie chrześcijaństwa* Feuerbacha ukazała się kilka lat po książce Walickiego (Feuerbach 1959), a przekład dzieła Stirnera dopiero pod koniec XX wieku (Stirner 1995). Taki horyzont kontekstualny autora *Osobowości a historii* oznaczał wprowadzenie polskiej refleksji nad twórczością Dostojewskiego humanistycznej na „najszerze wody” interpretacyjne, zrównywał je z badaniami rosyjskimi.

Przywołane już tytuły wymownie dowodzą, że interdyscyplinarność badawcza Walickiego nie miała charakteru deklaratywnego. Przecież nie były to wszystkie dzieła wykorzystane przez niego w rozprawie poświęconej koncepcji wolności Dostojewskiego. Powoływał się również na pracę węgierskiego filozofa i literaturoznawcy György’ a Lukácsa (*Der Russische Realismus in der Weltliteratur*), łączącego w swojej twórczości „hermeneutykę «świętą»” Diltheya i „hermeneutykę «świecką»” Marksa (Janion 1982, s. 133). Dowodząc „zbieżności między konserwatystami a socjalistami w krytyce ustroju kapitalistycznego” (Walicki 1959, s. 361), czerpie Walicki z książki Karla Mannheim’a (*Essays on sociology and social psychology*), przy nakreślaniu zaś koncepcji socjalizmu jako „religii świeckiej”, „religii zastępczej” (Walicki 1959, s. 358, 475) „wspomaga” go Raymond Aron *Koncem wieku ideologii*¹³. Sięga również do książki francuskiego pisarza (pochodzenia ormiańskiego) Henri Troyata *Firebrand. The Life of Dostoevsky*, jednej z jego licznych „rosyjskich biografii”¹⁴, które pozwoliły światu zachodniemu poznawać kulturę rosyjską.

¹² Wspomaga się autor w wykładzie tezami Kuno Fischera z *Geschichte der neuern Philosophie*.

¹³ Warto podkreślić, że korzysta Walicki z edycji opublikowanej przez paryski Instytut Literacki w roku 1956 w tłumaczeniu Czesława Miłosza, którego nazwisko musiało być z oczywistych względów pominięte.

¹⁴ Oprócz biografii Dostojewskiego opublikował on książki na temat życia i twórczości Puszkina, Lermontowa, Lwa Tołstoja, Gogola, Czechowa, Gorkiego, Cwietajewej i Pasternaka; por. Rusinova i in. (2016).

3

We wprowadzeniu do rozważań o Dostojewskim podejmuje Walicki spór ze stereotypowym postrzeganiem twórcy *Biesów* jako „wielkiego pisarza, lecz słabego myśliciela” (Walicki 1959, s. 355) (czego w pewien sposób dowodzi przytoczona wyżej opinia Kridla), akcentując, że próby takiego rozdzielania są niedopuszczalne. Kreując bohaterów swoich dzieł, Dostojewski w artystyczny sposób próbował odnieść się do fundamentalnych dla epoki problemów filozoficznych. Podąża Walicki jakby za tezą A. Steinberga, który widział w postaciach powieściowych „nosicieli idei [...] o charakterze antynomicznym, idej-problemów” (Walicki 1959, s. 356). Ucieka wszakże przed pokusą utożsamiania którejkolwiek z nich z jej twórcą (i przestrzega przed tym procederem, który był typowy dla Szestowa, także dla polskich badaczy międzywojennych). Filozofię Dostojewskiego rekonstruuje wszakże autor *Osobowości a historii* na poziomie wyższym bo, jak celnie zauważa, „nie jest [ona – T.S.] zawarta w wypowiedziach jego bohaterów ani tym bardziej w jego publicystyce”. Odczytuje ją „z wewnętrznej, obiektywnej logiki utworów” (Walicki 1959, s. 440). Akcentuje antropocentryczny charakter myśli Dostojewskiego, jego skupienie na „zagadce człowieka” jako „punkcie węzłowym głównych w jego twórczości zagadnień filozoficznych” (Walicki 1959, s. 356). Były to: indywidualizm i wolność. Ale zwraca też uwagę, może za Hessenem, iż Dostojewski w poszukiwaniu sensu „głębokich zmian w psychologii człowieka” (Walicki 1959, s. 361) przeniósł problemy społeczne na płaszczyznę metafizyczną.

Genezę problemu „nowożytnego indywidualizmu” w dziełach Dostojewskiego łączył Walicki z niechęcią pisarza do rozwijającego się kapitalizmu i dezintegracją społeczeństwa, którą pisarz zaobserwował w czasie pierwszej podróży na Zachód Europy (*Zimowe zapiski o letnich wrażeniach*). Miała ona również swoje źródła w jego słowianofilizującym konserwatyzmie, co tylko pozornie zdaje się zbieżnością paradoksalną (Walicki 2020, s. 402–403). Według bowiem badacza, krytyczna ocena kapitalizmu łączy socjalistę z konserwatystą, może nawet stanowi prawidłowość (Walicki 1959, s. 361). Na potwierdzenie tezy przytacza publicystyczne opinie Dostojewskiego z *Dziennika pisarza*, ale także fragmenty niedocenianej przez polską krytykę powieści *Młodzik*, w której pieniądź jawi się jako główne źródło, jako fundament wolności. Słowa bohatera powieści zestawia Walicki z niemal idealnie tożsamymi konstatacjami w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* młodego Marksa. Dla Dostojewskiego wolność indywidualistyczna była „wolnością negatywną”, ponieważ konsekwencją jej zwycięstwa stała się depersonalizacja relacji międzyludzkich. U jej źródeł sytuuje fundamentalne przeciwstawienie Boga-Człowieka Człowiekowi-Bogu. Samowola bohaterów Dostojewskiego

oznaczała zastąpienie Boga-Człowieka, ograniczającego ludzką wolność, Człowiekiem-Bogiem (w późniejszej książce poświęconej „drogom myśli” Brzozowskiego koncepcja ta zostanie nazwana „autoteizmem”; Walicki 2011, s. 26). Autor zestawia ją z wątkami filozofii Nietzschego, z refleksjami o „śmierci Boga”, wspartymi fragmentami *Wiedzy radosnej*. Genezy człowiekობstwa Dostojewskiego doszukuje się Walicki w poznanej przez pisarza w kręgu pietraszewców filozofii młodoheglistów. Najważniejsze znaczenie miała jednak niewątpliwie Feuerbachowska „deifikacja” człowieka (w pewien sposób przygotowana przez Kanta, przypisującego „aktywność” umysłowi ludzkiemu). Badacz wskazuje również jako możliwe inspiracje Schillerowskie „wieczne wczłowieczanie się Boga” i Straussowskie utożsamienie Chrystusa z Ludzkością. Podkreśla wreszcie znaczenie Bakunina, który w latach fascynacji Feuerbachem afirmował boskość człowieka.

Ewolucję myśli Dostojewskiego, skoncentrowanej na indywidualizmie, rekonstruuje Walicki w porządku chronologicznym – od „marzycieli” i „małych”, „biednych ludzi” w twórczości wczesnej po „samowolnych” bohaterów powieści największych. Widzi bowiem badacz ciągłość między tymi dziełami, zwracając wszakże uwagę na fundamentalne znaczenie katorgi omskiej, na której pisarz zrozumiał „irracjonalne podglebie wyobcowanej ze społeczeństwa jednostkowej jaźni” (Walicki 1959, s. 363). Istotne znaczenie przypisuje jednak nie tyle *Zapiskom z martwego domu*, ile *Notatkom z podziemia*, dziełu długo niedocenianemu przez polskich badaczy¹⁵, w którym odnajduje bunt „chorobliwego ultraindywidualizmu [...] przeciw determinizmowi, racjonalizmowi i utylitaryzmowi” (Walicki 1959, s. 364), pragnienie uchronienia ludzkiej osobowości. Bohater powieści odrzuca wartości ponadindywidualne, w czym Walicki dostrzega nie tylko przejaw „dezintegracji społeczeństwa”, ale także wynik „rozkładu osobowości”. Najwyższa świadomość, którą akcentował już Brzozowski, prowadzi do „świadomej inercji”, do niemożności działania. Autor rozważań interpretuje tę powieść w kontekście dzieł Schillera, który w *Pieśni o dzwonie* przekonywał, że „najstraszniejszą z okropności” jest „człowiek w swoim szaleństwie”¹⁶, ale poszerza tezę ustępem z wcześniejszej rozprawy niemieckiego romantyka *O poezji naiwnej i sentymentalnej* (tłumaczonej przez Michaiła Dostojewskiego). Skupia się Walicki na zaprezentowanej w niej koncepcji „fantasty”, jako hipostazy „subiektywizmu jednostkowej jaźni (oderwanej od «realności», «bezpośredniości»)” (Walicki 1959, s. 474,

¹⁵ Znaczenie powieści jako dzieła, w którym Dostojewski wypracowywał „filozoficzne podstawy moralnej reedukacji «nowożytnego człowieka»” kilka lat później doceni R. Przybylski (1964a, s. 217). G. Herling-Grudziński w *Notatkach z podziemia* widział „traktat moralny”, który nie tylko oznacza początek właściwej drogi twórczej Dostojewskiego, ale „otwiera nowy rozdział w literaturze światowej” (Herling-Grudziński 1992, s. 18).

¹⁶ W tłumaczeniu B. Butrynowicza: „najstraszniejszą z okropności / jest w dzikim szale człowiek zły” (Schiller 1985a, s. 80).

przyp. 4). I akcentuje „siłę niszczycielską” „fantasty”, „straszliwe konsekwencje nadużycia wolności”, co stanie się jednym z najważniejszych problemów dojrzałej twórczości Dostojewskiego.

W Feuerbachowskiej koncepcji człowiekობstwa postrzegał Walicki punkt wyjścia Dostojewskiego do wypracowania „dialektyki samowoli”, która doprowadzi jego bohaterów do różnych, ale zawsze dramatycznych prób rozwiązań dialektycznego zapętlenia: samobójstwa, zabójstwa i tyranii. W ramach „tej triady” (Walicki 1959, s. 378) odczytuje autor losy głównych „samowolnych” bohaterów Dostojewskiego. „Ubóstwiający” samobójstwo, rozumiane jako „zdobycie «główniej wolności»” (Walicki 1959, s. 380), interpretuje na przykładzie Aleksego Kiriłłowa z *Biesów*. W polemice z Zienkowskim podkreśla, że w kreacji tej postaci ujawnia się absolutnie własna koncepcja pisarza, aczkolwiek na woluntaryzm Kiriłłowa patrzy przez pryzmat idealistycznej filozofii niemieckiej (głównie Fichtego) i starożytnych stoików. I dochodzi do jedynej możliwej konkluzji, którą po latach powtórzy Przybylski (1981, s. 120–122), że wynikiem „pierwszego wielkiego eksperymentu na drodze samowoli” staje się „tylko własne unicestwienie” (Walicki 1959, s. 384).

W ujęciu Walickiego również zabójstwo traktował Dostojewski jako problem filozoficzny, nie psychologiczny. W przekonaniu tym upewniają go wypracowane przez Raskolnikowa podstawy „teoretyczne”. Ich korzenie odnajduje w zakwestionowaniu nadprzyrodzonych sankcji moralności, w przyznaniu przez człowieka jedynej sankcji własnej sile. Rekonstruuje „system” Raskolnikowa, Walicki podważa tezę Szestowa, który przypisał bohaterowi *Zbrodni i kary* oryginalność koncepcji „poza dobrem i złem” na kilkadziesiąt lat przed Nietzschem. Przypomina myśl Feuerbacha, odrzucającego religię nadprzyrodzoną, podporządkowującego jednostkę „abstrakcyjnej istocie ludzkiej” (Walicki 1959, s. 386). Odwołuje się także badacz do wyłożonych niemal dwadzieścia lat przed rosyjską powieścią też Stirnera, w których odnalazł „wszystkie myśli” z teorii Raskolnikowa (Walicki 1959, s. 387). Dostrzegł w nich Walicki również idee stanowiące zarzewie koncepcji Kiriłłowa. Obaj ci bohaterowie, z nauk czytanego w Rosji *Jedynego i jego własności* wyciągnęli jednak odmienne wnioski – „Kiriłłow postanowił zabić «Boga» – Raskolnikow zaś «Człowieka»” (Walicki 1959, s. 388). Na potwierdzenie znaczenia relacji „Stirner – Dostojewski” przywołuje Walicki „zbieżności frazeologiczne” z dokonaniem przez bohatera *Zbrodni i kary* podziałem na ludzi „zwykłych” i „niezwykłych”. Echo Stirnerowskiego „*alles ist erlaubt*” usłyszy też badacz w karamazowskim haśle „jeżeli Boga nie ma, wszystko wolno”. Zakończone niepowodzeniem „eksperymenty” samotnych i „samowolnych” bohaterów: Kiriłłowa (samobójstwo) i Raskolnikowa (zabójstwo) w interpretacji Walickiego dowodzą zabiegów Dostojewskiego, próbującego dowieść, iż jednostka „istnieć może tylko wtedy, kiedy zakotwiczona jest w czymś ponadindywidualnym, [...] w «Bogu»” (Walicki 1959, s. 393). Zwraca badacz uwagę, wspierając

się wnioskami Lukácsa, na specyfikę psychiki bohaterów pisarza, którzy są zawsze samotni, nie znają i nie rozumieją psychiki innych, traktują ich jako potencjalnych zniewalających opresorów lub jako obiekt do zniewolenia. A to pozwala Walickiemu zająć się ostatnią częścią triady w „dialektyce samowoli” – tyranią.

Rozważania o niej, w których nawet dzisiaj usłyszeć można pogłosy świeżo zamkniętej wówczas epoki stalinizmu, rozpoczyna Walicki zaskakująco od polemiki z tezami rosyjskich krytyków (Michajłowski, Pieriewierzew) o związku między okrucieństwem a rozpustą. Nie odrzuca jednak słuszności samej relacji, kwestionuje natomiast nazbyt łatwe przypisywanie twórcy cech wykreowanych przez niego postaci. Dla autora *Osobowości a historii* lubieżność, jako sposób przejawiania się samowoli, to najłatwiejsza forma ucieczki przed samobójstwem, ale też prosta droga do tyranii. Dowodzi bowiem, na stopniu niższym, rozkładu osobowości, „stargania więzów między «ja» i «nie-ja», między «Ja» i «Ty»” (Walicki 1959, s. 396), „ubóstwienia własnego «ja»” (Walicki 1959, s. 397). Na poziomie wyższym zaś prowadzi do „zbudowania społeczeństwa opartego na całkowitej uległości rządzonych i bezgranicznej samowoli władców” (Walicki 1959, s. 397). Ten wątek rozważań, co trzeba podkreślić, wyzwała w opanowanym przeciw badaczowi silne emocje; nie potrafi „spokojnie przejść” obok „straszliwej wizji”, skumulowanej w teorii Szygalewa z *Biesów*. Protestuje przeciw zbrodniczej depersonalizacji człowieka. Być może tutaj wzburzenie pisarza udziela się jego badaczowi. Dostrzega bowiem Walicki zbieżności między „maniakalnymi tłumaczeniami epileptyka” (Walicki 1959, s. 397) i wizjami markiza de Sade. Najpełniejszą wszakże projekcję przyszłego doskonałego społeczeństwa totalitarnego (tak właśnie!) odnajduje Walicki w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, swego rodzaju kontynuacji „szygalewskiej”. W niezwykle szczegółowej egzegezie „poematu” odślania wizję świata tyranii nad zdepersonalizowanymi ludźmi, wolnymi od „ciężaru wolności, ciężaru wyboru, ciężaru własnego sumienia i osobistej odpowiedzialności” (Walicki 1959, s. 414). *Legenda*, zestawiona przez Walickiego z *Don Carlosem* Schillera, świadczy jednak według badacza, zaskakująco ujawniającego własną hierarchię wartości, o zwycięstwie „wolności i wiary w człowieka” (Walicki 1959, s. 415)¹⁷. Szkic naukowy w tym miejscu przekształca się jakby (krótko po epoce, która tę wiarę poważnie rujnowała) w wielki pean, w apoteozę ludzkiej wolności. A twórca *Braci Karamazow* przeistacza się z proroka w diagnostę współczesności.

Legendę traktuje badacz jako atak Dostojewskiego na socjalizm i katolicyzm jednocześnie, podkreśla w niej przede wszystkim przeróżenie wizją to-

¹⁷ Walicki przywołuje słowa markiza Posy z *Don Carlota* (w niemieckim oryginale), w których wyraża on przekonanie, że „człowiek jest czymś więcej, królu, niż sądzisz” (Schiller 1985b, s. 522).

talnego państwa, które udziela się także jemu. Polemizuje Walicki z marksistami, dla których powiązanie socjalizmu z „ideą katolicką” wydawało się nie tylko filozoficznym nonsensem, ale stanowiło niemal obelgę. A autor ujawnia źródła owej „symbiozy” w europejskiej filozofii wieku XIX (F. Schlegel, Novalis, C. Saint-Simon, F. Lamennais, Ph. Buchez, L. Królikowski), przywołuje jej XX-wieczną aktualizację w koncepcji Naphty z powieści Manna. Przypomina wreszcie myślicieli rosyjskich (I. Kiriejewski, A. Chomiakow, A. Grigorjew), którzy przekonywali, że „o charakterze każdej kultury i cywilizacji decyduje panująca w niej religia” (Walicki 1959, s. 419). Rekonstruuje więc Walicki swoisty porządek myśli słowianofilskiej, w której idea socjalistyczna traktowana była jako rozwinięcie idei katolickiej wywodzącej się z idei rzymskiej. Jej efektem okazał się „wyuzdany indywidualizm”, oderwanie „ja” od „ponadindywidualnego ducha kształtującego dzieje” (Walicki 1959, s. 423). W takim ujęciu Dostojewski, który dostrzegał pokrewieństwo między katolicyzmem i socjalizmem, okazuje się kontynuatorem myśli słowianofilskiej. A myśl o ich „wewnętrznym pokrewieństwie” stanie się jedną z „obsesyjnych wręcz koncepcji pisarza” (Walicki 2020, s. 398), do których Walicki powróci w monografii o „konserwatywnej utopii”.

„Uwspółcześniony”, a może stale aktualny w wizji autora *Osobowości a historii*, okazuje się również „bunt” Iwana Karamazowa (zrównanego z bohaterami romantycznymi, którzy walczą w imieniu całej cierpiącej ludzkości). Akcentuje w nim badacz niezgodę bohatera na „straszliwą dysharmonię [...] pomiędzy rozumem historii a losem [...] żywych ludzi” (Walicki 1959, s. 404). Walicki nie traktuje sporu między braćmi Karamazow jako polemiki teologicznej, ale jako artykulację odmiennych koncepcji historiozoficznych. Bliższa mu zdaje się argumentacja Iwana, w której słyszy protest przeciw zgodzie na traktowanie człowieka jako „narzędzia dla realizacji celów rozwijającego się w historii ducha” (Walicki 1959, s. 405). Ze słów bohatera powieści wyłuskuje echa poglądów Bielińskiego z jego polemiki z Heglem, by niejako mimochodem zarzucić autorowi *Filozofii dziejów* uczynienie z filozofii narzędzia przemocy nad jednostką. Wskazuje wszakże Walicki moment rozejścia się Dostojewskiego, a raczej jego bohatera, z Bielińskim, który ujawni się w *Legendzie*. Nastąpi on w chwili przeniesienia przez Iwana problemu teodycei z poziomu tradycyjnego na historiozoficzny, tłumaczący zło w historii „subiektywizmem jednostek i całych narodów stających w poprzek rozumnemu rozwojowi ducha” (Walicki 1959, s. 409). Akceptacja tej idei oznacza zgodę na tyranie, oddanie wolności za ziemskie „szczęście”. Walicki jednak, trochę pewnie homofonizując pisarza (choć w *Zbrodni i karze* nie dostrzegął „całkowitego rozwiązania”; Walicki 1959, s. 441), puentę polemiki widzi w pocałunku Chrystusa.

Metafora ta oznacza punkt dojścia w poszukiwaniu przez Dostojewskiego idei pozytywnej, w próbach przeciwstawienia się „dialektyce samowoli”, które

autor szkicuje dość pobieżnie. Potępienie indywidualizmu jako źródła zła musiało prowadzić do apoteozy świadomości zbiorowej, oznaczało powrót do ludu, do Boga, do tradycji. Walicki zauważa, że w wypracowaniu tej idei pomogli pisarzowi myśliciele słowianofilscy, przede wszystkim Aleksiej Chomiakow (idea *sobornosti*). Ale przypomina też tezę Kanta, który przekonywał, że dowodem na istnienie Boga jest „konkretna moralność żywych ludzi”. Twórca *Dziennika pisarza* poszedł właśnie tymi ścieżkami, a doprowadziły go one do idealizacji ludu rosyjskiego jako „rezerwuaru”, jako „kotwicy” ocalenia Rosji. Naród „Bogonośca” stał się „najwyższą wartością jego utopii społecznej” (Walicki 1959, s. 432). Powrót do ludu stwarzał „samowolnym”, indywidualistycznym, „świadomym” bohaterom szansę życia naturalnego, bezpośredniego, bezrefleksyjnego, przewyciężenia wewnętrznego rozdwojenia. Przyjęcie myśli Chomiakowa prowadziło także do idealizacji prawosławia, które z wykreowanym przez pisarza ideałem, na co Walicki kładzie szczególny nacisk, nie miało wiele wspólnego. Prowadziło do teokracji, do „wizji państwa, które stanie się kościołem”, której to wizji badacz przyjąć nie chce i czuje się w prawie ją zdyskredytować. Określa ją mianem „reakcyjnej utopii” (Walicki 1959, s. 439). Wykazuje naiwność nadziei Dostojewskiego, jego zagubienie w społeczeństwie, błędy w myśleniu politycznym, poszukiwanie oparcia w abstrakcyjnych ideach, wreszcie irracjonalność lęku przed inteligencją. Dostrzega w utopii pisarza, mimo pozornie fundamentalnych różnic, „kontynuację socjalistycznego ideału jego młodości”, która polegała na zastąpieniu przez Dostojewskiego socjalizmu fourierowskiego „rosyjskim socjalizmem”, „swoistą odmianą populistycznego chrześcijańskiego socjalizmu” (Walicki 1959, s. 437). Pośród jego cech dystynktywnych wymienia Walicki: maksymalizm etyczny, dążenie do zabezpieczenia szczęścia „na całym świecie”, idealizację chłopstwa i wspólnoty gminnej. Przekonuje badacz (w polemice z Anatolijem Łunaczarskim, z marksistami), że spór pisarza ze współczesnymi mu przedstawicielami socjalizmu „materialistycznego” nie miał charakteru klasowego. I odważnie dowodzi, że Dostojewski obawiał się „straszliwych wypaczeń idei socjalizmu” (Walicki 1959, s. 438), łagodząc nieco tę tezę konstatacją, że jego widzenie zniekształcały „nieczajewszczyzna” i Bakuninowski anarchizm. Słowa te, napisane krótko po słynnym referacie N. Chruszczowa, jednoznacznie dowodzą, że obawy pisarza (i jego badacza) nie były bezpodstawne, że sprzeciw twórcy wobec założeń socjalizmu „materialistycznego” nie stracił aktualności, że ciągle żywa pozostała „dialektyka samowoli”, która może doprowadzić do „inkwizytorskiej usurpacji cudzej wolności” (Walicki 1959, s. 443). Przypisując Dostojewskiemu personalistyczną w istocie postawę wobec osobowości, Walicki twierdzi, że pisarz „nigdy nie wypowiedział się [...] za depersonalizacją”, szukał dróg do reintegracji osobowości. Nie odnalazł badacz w myśli rosyjskiego geniusza przeciwieństw między wolnością i koniecznością, ujawnił natomiast stale obecne „przeciwieństwo wolności i przymusu, konieczności i subiek-

tywistycznego pogwałcenia praw natury i historii” (Walicki 1959, s. 443). Jakże dramatycznie i jakże aktualnie wybrzmiały słowa badacza w konkluzji wykładu, w której zaakcentował wydobyte z myśli Dostojewskiego przekonanie, że źródłem tragedii „dobra i zła” należy szukać nie tyle w ludzkiej naturze, ile „w jej wypaczeniu przez indywidualistyczną samowolę” (Walicki 1959, s. 442).

A że nie były to uwagi tylko neutralnego naukowca, ale także człowieka przerażonego konsekwencjami „samowoli” w rzeczywistości historycznej, pozaliterackiej, świadczy dyskretnie, niebudzące niepokojów cenzorskich nawiązanie do książki Czesława Miłosza o „zniewolonym umyśle” (1953). Upiorna wizja „szygalewszczyzny” ziściła się we współczesnym obu twórcach „królestwie zniewolonych umysłów i sumień” (Walicki 1959, s. 444). A może cenzorzy post-odwilżowi przymrużyli oko na „dynamitowy ładunek” kontrrewolucji w rozprawie Walickiego?!

Bibliografia

- Blüth R.M. (1987), *Joseph Conrad a Dostojewski. Problem zbrodni i kary*, przeł. W. Kowalski, w: R.M. Blüth, *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków: Znak, s. 211–226.
- Brzozowski S. (1906), *Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Brzozowski S. (1983), *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie [reprint wydania z roku 1910].
- Brzozowski S. (2007), *Kryzys w literaturze rosyjskiej*, w: tenże, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*. Z teki pośmiertnej wydał i przedmową poprzedził O. Ortwin, wstęp C. Michalski, posłowie A. Bielik-Robson, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Feuerbach L. (1959), *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Giessen S. (1928), *Tragedija dobrodziejstwa w „Bratjach Karamazowych” Dostojewskiego*, „Sowriemiennye zapiski” 35, s. 308–338.
- Giessen S. (1932), *Tragedija zła (filosofskij obraz Stawrogina)*, „Put” 36, s. 44–74, <http://www.odinblago.ru/path/36/3> [15.03.2021].
- Herling-Grudziński G. (1992), *Dwie głosy o Dostojewskim*, w: tenże, *Upiory rewolucji*, oprac. Z. Kudelski, Lublin: FIS.
- Jabłonowski W. (1910), *Dookoła Sfinksa. Studia o życiu i twórczości narodu rosyjskiego*, Warszawa: Wende i S-ka.
- Janion M. (1982), *Dialog idei: marksizm i humanistyka rozumiejąca*, w: taż, *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 132–181.
- Kridl M. (1931), *Główne prądy literatury europejskiej. Klasycyzm, romantyzm, epoka poromantyczna*, Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta.

- Mackiewicz S. (1947), *Dostoyevsky*, London: Orbis.
- Mackiewicz S. (1951), *Idiota*, „Wiadomości” 24 (272), s. 2.
- Mackiewicz S. (1957), *Dostojewski*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Markiewicz H. (1980), *Główne problemy wiedzy o literaturze*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Miłosz Cz. (1953), *Zniewolony umysł*, Paryż: Instytut Literacki.
- Miłosz Cz. (1982), *Człowiek wśród skorpionów*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nalepiński T. (1907), *ON idzie! Rzecz o Królu-Duchu Rosji*, Kraków: G. Gebethner i Spółka.
- Przybylski R. (1964a), *Dostojewski i „przekłète problemy”. Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Przybylski R. (1964b), *Mówi Ryszard Przybylski*, „Współczesność” 23, s. 7.
- Przybylski R. (1981), *Śmierć Antychrysta*, „Znak” 319–320, s. 109–122.
- Rusinova N. i in. (2016), *The Russian Theme in Troyat’s Works*, „The Social Sciences” 11 (8), s. 1826–1831, <http://docsdrive.com/pdfs/medwelljournals/sscience/2016/1826-1831.pdf> [22.03.2021].
- Schiller F. (1985a), *Pieśń o dzwonie*, przeł. B. Butrynowicz, w: tenże, *Dzieła wybrane*, wybrał i wstępem opatrzył S. Kaszyński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 70–81.
- Schiller F. (1985b), *Don Carlos*, przeł. Z. Krawczykowski, w: tenże, *Dzieła wybrane*, wybrał i wstępem opatrzył S. Kaszyński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 383–639.
- Sielicki F. (1985), *Klasycy dziewiętnastowiecznej prozy rosyjskiej w Polsce międzywojennej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Stirner S. (1995), *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, wstęp L. Kusak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Strug A. (1928), *Dostojewski (1821–1881)*, w: F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. J.P. Zajęczkowski, Warszawa, s. V–XXXII.
- Sucharski T. (2018), *Dostojewski w polskiej powojennej refleksji humanistycznej*, „Napis” XXIV, s. 56–83.
- Walicki A. (1959), *Osobowość a historia. Studia z dziejów myśli i literatury rosyjskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walicki A. (1968), *Słowo wstępne*, w: S. Hessen, *Studia z filozofii kultury*, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 5–46.
- Walicki A. (2011), *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, wyd. 2, Kraków: Universitas.
- Walicki A. (2020), *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wedemann M. (2010), *Polonofil czy polakożerca? Fiodor Dostojewski w piśmiennictwie polskim lat 1847–1897*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Wraga R. (1948), *Mackiewicz o Dostojewskim*, „Wiadomości” 20 (111), s. 2.
- Zdziechowski M. (1920), *Wpływy rosyjskie na duszę polską*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.

T a d e u s z S u c h a r s k i

**Dostoevsky of Walicki,
or the beginnings of the Polish expertise on Dostoevsky****Keywords:** *depersonalization, dialectic of willfulness, F. Dostoevsky, idea of freedom, personalism*

The paper presented here is an attempt to highlight the importance of Andrzej Walicki's works for the Polish expertise on Dostoevsky. His essay: *Dostoevsky and the idea of freedom* (1959) was the first fully scientific attempt in Poland to interpret Dostoevsky's thoughts. Numerous Polish articles and essays devoted to Dostoevsky that preceded Walicki's paper were not deliberately academic, and substantially departed from the results achieved by Russian researchers. Walicki interprets Dostoevsky as a philosopher that presents his characters as victims of 'the dialectic of willfulness': suicides, murderers, supporters of tyranny. Walicki also notices the efforts by the Russian writer to develop some positive ideas. Dostoevsky focused on the faith of the Russian people who had preserved 'the true Christian element'. The author defines this stance as 'conservative utopia'.