

Uniwersytet Wrocławski  
Wydział Filologiczny

Anna Ćwik

**W labiryncie duszy. Fiodor Dostojewski i psychologia integralna**

Praca dyplomowa  
napisana pod kierunkiem  
prof. Izabelli Malej

Wrocław 2022



## Podziękowania

Za nieocenione uwagi merytoryczne, stylistyczne i językowe oraz niczym niezmaconą wiarę we mnie z całego serca dziękuję mojej promotorce, profesor **Izabelli Malej**.

Za nieustające wsparcie psychiczne swoją dozągonną wdzięczność pragnę wyrazić panu **Marcelemu Marzyńskiemu**.

Za pomoc praktyczną składam podziękowania **Ewelinie Seweryniak**.

## Spis treści

Wstęp.....	7
Psychoanaliza i literatura.....	7
Dostojewski i psychoanaliza .....	17
Psychologia integralna .....	26
Dostojewski i psychologia integralna.....	37
Cele i metody pracy.....	44
Rozdział I. Elementy jungowskie w utworach Dostojewskiego. Typologia. ....	47
1. 1. Archetypy .....	47
1.1.1 Cienia.....	48
1.1. 2 Starego mędrca/starca.....	50
1.1.3 Animy/animusa .....	51
1.1.4 Jaźni/self.....	53
1.1.5 Wielkiej Matki.....	54
1.1.6 Dziecka.....	55
1.1.7 Trikster.....	56
1.1.8 Bohatera.....	57
1.2. Stany i procesy psychiczne.....	58
1.2.1 Inflacja <i>ego</i> .....	59
1.2.2 Stan paranoiczny i paranoidalny .....	61
1.2.3 Alienacja <i>ego</i> .....	62
1.2.4 Stan presuicydalny. ....	63
1.2.5 Indywiduacja .....	65
1.3 Układy symboliczne i rozwiązania strukturalne o znaczeniu symbolicznym .....	75
1.3.1 Dualizm .....	76
1.3.2 Triada.....	77

1.3.3 Spirala .....	78
1.3.4 Jedność przeciwieństw .....	79
1.4 Inne symbole i motywy .....	81
1.4.1 Maska/persona.....	81
1.4.2 Sen.....	83
1. 5 Podsumowanie .....	86
Rozdział II. Ojcowie i synowie. <i>Bracia Karamazow</i> jako przypowieść o dorastaniu psychicznym.....	87
2.1 Wpływ ojca .....	87
2.2 Sprzężenie zwrotne .....	92
2.3 Wszyscy ojcowie.....	96
2.4 W stronę syna.....	99
2.5 Ojciec marnotrawny .....	106
2.6. Podsumowanie .....	108
Rozdział III. Książę Harry i książę Chrystus. Ambiwalencja postaci Stawrogina i Myszkina. 111	
3.1. Ambiwalencja i dysonans jako zjawiska psychiczne .....	111
3.2. Alienacja społeczna jako rezultat niespełnionych oczekiwań.....	113
3.3. Dobro i zło a egocentryzm .....	116
3.4. Miłość – (nie)skuteczne remedium .....	120
3.5. Męczeństwo i determinizm .....	128
3.6. Jedna chwila za cenę życia.....	131
3.8. Podsumowanie .....	133
Rozdział IV. Pozytywna strona cienia. Epilepsja i poczytalność bohaterów Dostojewskiego . 135	
4.1. Jasna strona cienia.....	135
4.2. Cień Dostojewskiego .....	138
4.3 Wolna wola .....	144
4.4. Epilepsja.....	145
4.5. Czwórnica .....	150

4.6. Podsumowanie .....	152
Zakończenie .....	155
Streszczenie .....	159
Bibliografia.....	161

## Wstęp

### *Psychoanaliza i literatura*

Punktem wyjścia do postrzegania sztuki w kategoriach psychoanalitycznych już u zarania freudyzmu<sup>1</sup> stała się sugestywna zbieżność między aktem artystycznej kreacji oraz innymi przejawami życia psychicznego człowieka, stanowiącymi bezpośredni obiekt zainteresowań badawczych analityka, takimi jak sny lub czynności pomyłkowe. Słowem-kluczem, które umożliwia zestawienie marzenia sennego, zabawy dziecięcej oraz procesu tworzenia, jest fantazja<sup>2</sup> rozumiana jako element rzeczywistości psychicznej otwierający drogę do spełnienia życzeń jednostki. Sukces sztuki w przyciąganiu uwagi zbiorowości polega na przewycięzeniu bariery intymności i swoistej legitymizacji wewnętrznych doświadczeń – w tym wypadku poprzez słowo. Freud ogranicza się jednak do wskazania analogii między zabiegami literackimi i pracą snu, czy eksplikacji swojej myśli za pomocą konkretnych przykładów, pozostawiając na bocznym torze rozważania o istocie pisania jako fenomenie mówienia<sup>3</sup>. W gruncie rzeczy bowiem cała filozofia Freuda oparta jest na przekonaniu o naturze wpisanej w fundament osobowości człowieka, to jest na przekonaniu o jego zwierzęcej ułomności<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Płaszczyzna, po której poruszał się Sigmund Freud od początku stanowiła przecięcie optyki humanistycznej (interpretacyjno-hermeneutycznej) oraz medycznej (kliniczno-analitycznej), czego wyrazem jest przełomowy tekst *Objaśnianie marzeń sennych*. Nierzadko czerpał również wprost z literatury, by znaleźć ilustracje swoich dociekań. Zob. S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007; S. Freud, *Sztuki plastyczne i literatura*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009.

<sup>2</sup> Fantazja według Freuda to odpowiedź na niespełnione życzenie libidynalne, a więc pochodna nieświadomości, „forma poprawienia niesatysfakcjonującej rzeczywistości”. Zob. S. Freud, *Pisarz i fantazjowanie*, przeł. R. Reszke, [w:] *idem, Sztuki plastyczne...*, s. 142–152.

<sup>3</sup> W szkicu *Pisarz i fantazjowanie* Freud przyznaje się do jedynie przeświadczeniowego charakteru swojego wywodu, pisząc m.in.: „To, w jaki sposób pisarz umie tego dokonać, to jego najbardziej intymna tajemnica; na technice przewyciężenia owej niechęci – niechęci zaiste związanej z problematyką owych granic wytyczonych pomiędzy każdym „ja” indywidualnym i „ja” innych – polega właściwie *ars poetica*”. Zob. S. Freud, *Pisarz...*, s. 152.

<sup>4</sup> Warto zauważyć, że taki obraz pozostaje w korelacji z darwinistyczną wizją życia jako walki i jest charakterystyczny dla epoki, w której żył Freud, i okazał się bardzo skuteczny w przekazaniu koncepcji nieświadomości. Dziś wiemy, że ludzka psychika to twór dalece bardziej skomplikowany, a to bezpośrednio przekłada się również na rozumienie sztuki przez dzisiejszych psychoanalityków i psychologów. Zob. S. A. Mitchell, M. J. Black, *Kontrowersje*

Innymi słowami, sztuka interesuje go o tyle, o ile stanowi objaw nierozwiązanych konfliktów biologicznych<sup>5</sup>. Nietrudno dostrzec redukcjonistyczny aspekt takiego poglądu, na marginesie zaś warto zwrócić uwagę na fakt, że większość zarzutów wobec „kanonicznej” psychoanalizy sprowadza się do krytyki szerzenia idei (totalnej) popędowości przy jednoczesnym ignorowaniu innego rodzaju uwarunkowań, co pociągnęło za sobą szereg dalszych komplikacji, takich jak – paradoksalnie – trywializacja seksualności kobiet, deprecjacja wpływu zewnętrznego na rozwój niemowlęcia czy uschematyzowanie postępowania terapeutycznego<sup>6</sup>.

Freud sygnalizuje wszelako, że praca wykonywana przez poetę jest oparta na myśleniu symbolicznym, to zaś dzielą całe grupy etniczne i narody – bajki, mity, podania ludowe nazywa on wprost „formacjami etnopsychologicznymi”<sup>7</sup>. Dalszy przyczynek do tej koncepcji stanowią już prace Junga, w których symbol i sztuka podlegają opracowaniu w kontekście nieświadomości zbiorowej<sup>8</sup>. Tym samym uczeń Freuda nadaje sztuce bardziej autonomiczny wymiar, uwalniając ją od skojarzeń dotyczących li tylko natury psychopatologicznej. W symbolu Jung upatruje przejaw treści psychicznych i kulturowych, podlegających interpretacji w ramach granic wyznaczanych przez nie same. Wszystkie te elementy, które w kontekście indywidualności danej osoby są hermeneutycznie niemożliwe, mogą pochodzić ze wspólnego psychoidalnego podłoża i tłumaczyć się uniwersalnością w obrębie naszego

---

wokół teorii, [w:] *eidem, Freud i inni. Historia współczesnej myśli psychoanalitycznej*, przeł. J. Gilewicz, Kraków 2017, s. 269–294.

<sup>5</sup> Zdarza się, że odpowiedzią na zarzut nadmiernego biologizmu w podejściu Freuda jest przedstawianie jego koncepcji jako humanistycznych w najgłębszym sensie, ponieważ rozumiejących wobec cierpienia człowieka i przedstawiających kulturę jako niedoskonały mechanizm porządkowania jego emocji (zob. Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 2002). Z drugiej strony wszakże krytycy Freuda nie negują jego przeświadczenia o fatalizmie ludzkiego losu, lecz podważają fundament wypracowanej teorii.

<sup>6</sup> To tylko niektóre problemy, z którymi zmierzyć musiała się psychoanaliza. Warto wymienić kilka tekstów poświęconych temu zagadnieniu: K. Pajor, *Psychologia Freuda po stu latach*, Warszawa 2009; P. Dybel, *Freuda sen o kulturze*, Warszawa 1996; M. Macmillan, *Freud oceniony. Analiza krytyczna dzieła*, przeł. M. Zagrodzki, Kraków 2007; C. Brown, *Freud and post-Freudians*, Middlesex 1983, C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, London 1995; C. M. Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and development*, New York 1950.

<sup>7</sup> S. Freud, *Pisarz...*, s. 151.

<sup>8</sup> C. G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1981; C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli spisane i podane do druku przez Anielę Jaffe*, przeł. R. Reszke i I. Kolankiewicz, Warszawa 1993; C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2015; C. G. Jung, *O istocie snów*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993.



gatunku<sup>9</sup>. Symbol dla Junga to nie tylko symptom bezpośrednio odsyłający do problemu (zaburzenia psychicznego), ale również łącznik – pomost między świadomością i nieświadomością różnych ludzi, nadbudowany wokół obrazów pierwotnych. Przy tym aktywności o charakterze symbolicznym (obrządkie religijne, joga, tradycje plemienne itd.) służą uwolnieniu się od nacisków psychicznych. Do tej sfery należy również twórczość artystyczna pełniąca funkcję kompensacyjną<sup>10</sup>. Choć Jung znacznie wyżej od sztuki cenił doznania religijne i zapoczątkował myślenie o sferach psychicznej i metafizycznej jako jednej całości (psychoidalnej i numinotycznej) w kontekście wiary, dziś nietrudno dostrzec w tej kwestii analogię ze sztuką<sup>11</sup>. Inną jego zasługą było zwrócenie uwagi, że metafora jako „język” symbolu może jednocześnie dostarczać wiedzy o jego autorze, jak również o samym utworze, a ściślej mówiąc, o tym, co Jung nazwał „psychologiczną strukturą dzieła sztuki”<sup>12</sup>. To pierwszy krok do uwolnienia interpretacji psychoanalitycznej z więzów biografizmu. Znamienne jednak, że podobnie jak Freud, odżegnywał się on od tworzenia teorii literatury w sensie literaturoznawczym<sup>13</sup>, ograniczając się do skromnych uwag i przemyśleń na temat pojedynczych dzieł.

Zatem gdy freudowskie ujęcie symbolu zdaje się ściśle podporządkowywać przyrodoznawczym dążeniom, psychologia Junga umieszcza go w sieci rozmaitych dziedzin wiedzy naukowej i przednaukowej (filozofii, religii, alchemii, astrologii itd.).

---

<sup>9</sup> W tym miejscu istotne wydaje się pojęcie archetypu jako nośnika takich treści: „Archetyp to formuła symboliczna, która zaczyna funkcjonować wszędzie tam, gdzie albo nie występują żadne pojęcia świadome, albo w ogóle nie mogą one zaistnieć ze względu na powody natury wewnętrznej lub zewnętrznej” (C. G. Jung, *Typy...*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 420). Zob. M. Piróg, *Archetyp i symbol*, [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, pod red. H. Machonia, Warszawa 2017, s. 75–86.

<sup>10</sup> Jung, inaczej niż Freud, uważał, że wszelkie zaburzenia psychiczne są próbą kompensacji, to jest odtworzenia więzi z samym sobą lub rzeczywistością i objął tym myśleniem także inne zjawiska, w tym pisanie. To, co dla ojca psychoanalizy jest jedynie oznaką konfliktu (mechanizmem obronnym), jemu, niewiernemu uczniowi, jawi się jako wysiłek podejmowany w celu przywrócenia równowagi.

<sup>11</sup> Anthony Storr zwraca uwagę: „W dzisiejszych czasach ludzie częściej dostępują tego, co nazywał on [Jung] doświadczeniem Jaźni w zetknięciu z jakąś odmianą sztuki niż w zetknięciu z religią. Galerie obrazów i sale koncertowe zastąpiły kościoły jako miejsca, gdzie można napotkać «boskość»”. Zob. A. Storr, *Jung*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 2000, s. 107.

<sup>12</sup> C. G. Jung, *Psychologia...*, s. 401–427.

<sup>13</sup> Jung zauważa asekuracyjnie: „Obecny stan psychologii, która, nawiasem mówiąc, jest najmłodszą z wszystkich nauk, nie przyzwala w żadnym razie na to, aby mogła ona w tym zakresie ustalać ściśle przyczynowe związki, do czego przecież jako nauka jest właściwie zobowiązana”. Zob. C. G. Jung, *Psychologia...*, s. 402.

W pierwszym przypadku symbol jest znakiem popędowych doznań nieświadomych, w drugim postrzegany jest w znacznie szerszym kontekście: to metafora odwołująca się w części do nieświadomionego zasobu psychicznego całej ludzkości. Jakkolwiek Freud teoretyzuje na temat pamięci o ojcobójstwie jako dziedziczonym nieświadomym elemencie, stanowiącym trzon kultury, nadal widzi w nim jedynie „naturalną” reakcję na kazirodce *libido*, mechanizm radzenia sobie z impulsem<sup>14</sup>. Co więcej, samo istnienie owego „pierwotnego morderstwa” jest niemożliwe do udowodnienia, a przekonanie o możliwości przekazywania emocji i postaw w z pokolenia na pokolenie w sposób biologiczny (genetyczny) jest z punktu widzenia dzisiejszej nauki błędem lamarkizmu<sup>15</sup>. Wspólne dla mistrza i ucznia jest natomiast zdanie, że symbol ma szansę zaistnieć dopiero w świadomości, to jest stanowi jawną manifestację tego, co nieświadomione, i domaga się interpretacji.

Dopiero późniejsza rewizja psychoanalizy i rozwój brytyjskiej szkoły psychoanalitycznej zapoczątkowany przez Melanie Klein<sup>16</sup> owocuje bardziej skrupulatnym opisem teoretycznym wiążącym symbol i język z pierwotnymi procesami psychicznymi, a także czyni użytek ze stosunkowo późno wprowadzonego przez Freuda pojęcia popędu śmierci<sup>17</sup>, będącego przeciwwagą wobec dążeń erotycznych<sup>18</sup>:

---

<sup>14</sup> Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Warszawa 1985, s. 60–82.

<sup>15</sup> Henk de Berg zauważa, że możliwe jest potraktowanie totemicznej teorii Freuda jako ilustracji mechanizmu psychologicznego kierującego społeczeństwem – wówczas pytanie o realność ojcobójstwa przestaje mieć sens. Z drugiej strony taka konceptualizacja jest domeną konkretnych myślicieli niemieckich, stanowi zatem interpretację myśli freudowskiej, podczas gdy sam mistrz podejrzeń zdawał się wierzyć w dosłowność swojego modelu. Zob. H. de Berg, *Teorie Freuda a badania literaturoznawcze i kulturowe. Wprowadzenie do problematyki*, przeł. M. Bralewska, Łask 2004, s. 138–158.

<sup>16</sup> W Polsce prace Melanie Klein dostępne są przede wszystkim w dwóch zbiorach: M. Klein, *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945*, przeł. D. Golec, A. Czownicka, Gdańsk 2007; M. Klein, *Zawiść i wdzięczność oraz inne prace z lat 1946–1963*, przeł. A. Czownicka, H. Grzegołowska-Klarkowska, Gdańsk 2007.

<sup>17</sup> Po raz pierwszy popęd śmierci jako termin pojawia się w 1920 roku w *Poza zasadą przyjemności*, choć pierwszeństwo w przedstawieniu destrukcji jako popędu sterującego postępowaniem człowieka przyznać należy Sabinie Spielrein. Zob. S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000; S. Spielrein, *Destruction as the cause of coming into being*, „Journal of Analytical Psychology” 1994, 39, pp. 155–186.

<sup>18</sup> Choć prymat seksualności i agresji, czyli dualizm popędowy Freuda jest dziś nieaktualny przez wzgląd na redukcjonistyczne podejście do ludzkiej psychiki jako pola walki zwierzęcych odruchów, dla nas istotne okazały się one w rozumieniu postfreudowskim, łączącym to, co psychiczne z tym, co kulturowe.

„Klein rozszerzyła paletę symboli o wątki wewnętrzności i zewnętrzności, życia i śmierci, rozkwitu i uwiędnięcia, co pozwala przedstawić na płaszczyźnie interpretacyjnej aktualniejsze tematy, związane zarówno z psychoanalizą jednostki, jak i ruchami społecznymi naszych czasów”<sup>19</sup>.

Zachowując wierność terminologiczną, Klein przemyślała do psychoanalizy wiele elementów relacyjnych, uzupełniając tym samym pewne luki teoretyczne. Jeśli Freud uważał, że aktywność psychiczna człowieka jest poddana impulsom popędowym (agresji i *libido*), które są wrodzone i dążą do wyładowania, w procesie socjalizacji zaś człowiek uczy się nad nimi panować (uzyskać stan równowagi psychicznej), to Klein zauważyła, że pragnienia konstytuują także samo *ego*, ponieważ zawierają w sobie wyobrażenie określonego obiektu, w ten sposób budując nasz stosunek do rzeczywistości. Zgodnie z jej podejściem, od narodzin wahamy się między poczuciem miłości i nienawiści, wiążąc nasz stan z fantazjami. W ten sposób Klein pośrednio otworzyła nową drogę również do myślenia o literaturze – poprzez przekonanie o tym, że w języku zachowane zostają artefakty fantazji nieświadomych, zaś same fantazje nieświadome są podstawową aktywnością mentalną każdego z nas i zawsze odnoszą się do obiektu<sup>20</sup>. Jeśli fantazjowanie miało być fenomenem towarzyszącemu rozwojowi człowieka od początku i od zawsze, zmienić musiało się także postrzeganie samego procesu tworzenia literackiego dzieła sztuki. Odtąd pisanie nie musiało być jedynie reakcją na wewnętrzny konflikt popędowy, lecz stało się wyrazem pierwotnych *uczuć*.

Ponadto nacisk, jaki został położony na tzw. przededypalną fazę kształtowania się psychiki, umożliwił dokładniejszą refleksję nad tym, jak rodzi się podmiotowość człowieka jeszcze, zanim nauczy się on mówić, i jak można uzyskać jej ogląd. Z jednej strony bowiem psychoanaliza od początku, niejako „programowo”, neguje fenomenologiczną wyższość podmiotu wobec języka jako narzędzia, którym się

---

<sup>19</sup> S. A. Mitchell, M. J. Black, *Melanie Klein i współczesna teoria kleinowska*, [w:] *idem, op. cit.*, s. 161.

<sup>20</sup> Nieświadoma fantazja uważana jest za jeden z najważniejszych terminów w dyskursie psychoanalitycznym. Zarówno u Freuda, jak i u Klein, oznacza ona pochodną popędu, jednak Freud sądził, że fantazje związane są jedynie z frustracją i powstają w tzw. procesie wtórnym, a Klein zauważyła, że pojawiają się one cały czas, także w sytuacji zaspokojenia. Zob. M. Szpak, *Nieświadoma fantazja jako przedmiot naukowej dyskusji w Brytyjskim Towarzystwie Psychoanalitycznym w latach 1943–1944*, „Psychoterapia” 3 (166), s. 47–54.

posługuje<sup>21</sup>, z drugiej jednak samo odrzucenie esencjalizmu nie daje odpowiedzi na pytanie, jak w aktach mowy oddane zostaje znaczenie tego, co nieświadomione. W psychoanalitycznej teorii literatury język ma się do fantazji tak jak w samej psychoanalizie ciało do psychiki. Ciało znajduje się „na granicy między biologią i reprezentacją”<sup>22</sup>, to znaczy spaja *ego* z rzeczywistością zewnętrzną, pełniąc funkcje przekaźnika<sup>23</sup>. Czym jest zatem symbol? W takim rozumieniu będzie nim każda odpowiedź na pierwotną potrzebę komunikacji, która umożliwi wystarczająco dokładne przekazanie znaczenia<sup>24</sup>. Przeto symbol jest powszechny i wymyka się racjonalnemu myśleniu jako wartość dodana do literalnego sensu wypowiedzi. Implikuje to, że mówimy zawsze więcej, niż nam się wydaje i zawsze bardziej metaforycznie, niż byśmy chcieli. Warto w tym miejscu uwolnić metaforyczność od wszelkich pejoratywnych konotacji, do dziś pokutujących w nauce. Przyjęta przeze mnie optyka inklinuje do traktowania metafory jako naturalnej, nieuniknionej i bardzo trafnej formuły wyrażania myśli<sup>25</sup>.

Koncepcja Klein, rozwinięta następnie przez Hannę Segal<sup>26</sup>, wyróżnia następujące etapy myślenia za pomocą symboli: 1. Symbole są nieświadome i utożsamiane z obiektem (znaczące i znaczone są nierozróżnialne), które Segal nazywa równaniem symbolicznym, 2. Powstaje formacja symboliczna, to znaczy następuje ideograficzne rozróżnienie pojęcia i obiektu, 3. Symbol staje się świadomy i zwerbalizowany (podmiot jest w stanie określić relację między swoim *ego*, obiektem i symbolem). To właśnie myślenie werbalne (*verbal thinking*) Segal uznaje za najwyższy poziom rozwoju wyobraźni człowieka, skuteczniający komunikację. Przy tym zauważa, że zaniechanie/niemożność symbolicznej ekspresji oznacza nie tylko utratę

---

<sup>21</sup> M. P. Markowski, *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej*, [w:] J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Rzyziński, Kraków 2007.

<sup>22</sup> Cytat za: *Ibidem*, s. XVII.

<sup>23</sup> Z. Rosińska, *Freud...*, s. 125–128; M. P. Markowski, *Przygoda...*, s. XVI–XVIII.

<sup>24</sup> Przez „wystarczająco dokładne” rozumiem na tyle dokładne, by mogło zostać rozpoznane przez innych jako sensowne, lecz na tyle niedokładne, by przekazać wszystko to, co nie może zostać wyrażone słowami. Kontynuatorka myśli Klein, Julia Kristeva nazywa ten dualizm symbolicznym (kulturowym, konwenansowym) i semiotycznym (idiomatycznym, jednostkowym) wymiarem języka. Zob. M. P. Markowski, *op. cit.*, s. XX.

<sup>25</sup> Z lingwistycznego punktu widzenia zjawisko to opisali George Lakoff i Mark Johnson. Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

<sup>26</sup> H. Segal, *Marzenie senne, wyobraźnia i sztuka*, Kraków 2003.

kontakty ze światem, lecz również z samym sobą. Rzuca to światło na język, jakim posługują się osoby cierpiące z powodu zaburzeń psychicznych – traktując, na przykład, słowa jako obiekty, produkując nadmierne skojarzenia, tracąc zdolność do rozumienia kontekstu itp.<sup>27</sup>. Z kolei świadome sprawowanie kontroli nad językiem jest domeną pisarzy i poetów:

„Wybitni artyści potrafią połączyć niezwykłą zdolność symbolicznego posłużenia się tworzywem w celu wyrażenia własnych nieświadomych fantazji ze znakomitą wyczuciem rzeczywistych cech owego tworzywa. Gdyby nie posiadali tej drugiej zdolności, nie byłoby w stanie posłużyć się tworzywem na tyle skutecznie, aby przekazać symboliczne znaczenie, które starają się w nim ucieleśnić”<sup>28</sup> – zauważa Hanna Segal.

W taki sposób psychologia usiłuje we własnym paradygmacie wytłumaczyć mistyczne przeżywanie sztuki, na które wskazał wcześniej Jung. Pośrednio dostarcza też dowodów na „obrazowość” literatury, będącej wypadkową operacji językowych i zanurzenia w żywiole psychicznym<sup>29</sup>. Psychoanalityczne odczytywanie tekstu dokonywać ma się poprzez semantyczną interpretację symbolu, który mówi o doświadczeniu bycia w świecie, bierze wobec tego pod uwagę dwa kluczowe aspekty: z jednej strony każdy tekst opowiada o jednostkowej nieświadomości, z drugiej każde przeżycie psychiczne powstaje w relacji do Innego. Kleiniści wprowadzają do słownika psychologii wczesnodziecięcej uczucia, mówiąc nie tylko o popędach sterujących umysłowością, lecz również o miłości czy nienawiści obecnych w nas jeszcze w fazie całkowitego zespolenia z matką<sup>30</sup>, następnie rozciągając ten koncept na nieświadomość

---

<sup>27</sup> Segal ilustruje swoją myśl przykładami z własnej praktyki terapeutycznej, zob. H. Segal, *Symbolika*, [w:] *eadem, op.cit.*, s. 46–70. O języku schizofreników zob. G. R. Kuperberg, *Language in schizophrenia. Part I: an Introduction*, „Lang Linguist Compass” 2010, 4(8), pp. 576–589, doi: 10.1111/j.1749-818X.2010.00216.x [online: 05.10.2019].

<sup>28</sup> H. Segal, *op. cit.*, s. 61.

<sup>29</sup> Na marginesie trzeba nadmienić, że zdolność myślenia nie jest efektem nauki języka, a wielu z nas wewnątrznie komunikuje się ze sobą w sposób niewerbalny (np. obrazowy). Czytanie i pisanie wymaga połączenia tych dwóch umiejętności. Zob. R. Sinatra, *Visual Literacy Connections to Thinking, Reading and Writing*, Springfield 1986; T. R. Blakeslee, *Nonverbal Thinking*, [in:] *Beyond the Conscious Mind*, Boston 1996; G. Bartsch, M. Knospe, E. H. Witte, *Nonverbal thinking: A theoretical concept and an experimental investigation*, „Zeitschrift für Sozialpsychologie” 1976, 7(3), pp. 262–278. Zbiór nowszych publikacji poświęconych tematowi: <https://www.sciencedirect.com/topics/psychology/nonverbal-reasoning> [online: 15.01.2020].

<sup>30</sup> Doświadczenia przedwerbalnego rozwoju psychiki Klein zilustrowała poprzez „pozycję depresyjną” oraz „paranoidalno-schizoidalną”. Jej ważki wkład w psychoanalityczne

dorosłego i realne osoby. Sugerują oni po pierwsze, że psychika nie jest zorganizowanym i zamkniętym, statycznym „aparatem”, po drugie, że zawsze kształtuje się w odniesieniu do innych obiektów (wyobrażeń lub obiektów)<sup>31</sup>. Sztandarowym przykładem będą archetypowe obrazy (czy też, posługując się terminologią kleinowską, wyobrażenia z fazy paranoidalno-schizoidalnej) dotyczące matki, które w przypadku zakłóceń rozwoju, mogą rzutować na całe życie<sup>32</sup>. W literaturze człowiek odtwarza te motywy (stąd mamy do czynienia z toposami), każdorazowo jednakże z indywidualną intencją włączenia innych w doświadczenie własne.

Przenosząc sposób myślenia o wzajemnym oddziaływaniu ludzkich umysłów wobec siebie jeszcze dalej na literaturę, możemy mówić o intertekstualności<sup>33</sup>. Teksty (wytwory umysłowe) istnieją w relacji do innych tekstów (innych wytworów umysłowych) i w ten sposób stanowią połączenie natury oraz kultury. Język utworu

---

postrzeganie umysłu polega na odniesieniu reakcji niemowlęcia bezpośrednio do wyobrażeń obiektów, które je otaczają. Klein uważa, że od początku definiujemy siebie wobec czegoś innego, nawet jeśli nie rozróżniamy siebie od świata (niemowlę nie rozumie, że nie jest odrębnym ciałem niż matka). Zob. S. A. Mitchell, M. J. Black, *Melanie Klein i współczesna teoria kleinowska*, [w:] *eidem, op. cit.*, s. 31–61.

<sup>31</sup> Rozwój myśli kleinowskiej dokonany przez jej kontynuatorów, przede wszystkim Betty Joseph, prowadzi do pogodzenia oryginalnej wizji z tą proponowaną przez psychologów *ego* oraz zwolenników psychoanalizy interpersonalnej. Zasadnicze zasługi psychologów *ego*, takich jak Heinz Hartmann, Rene Spitz, Margaret Mahler, Edith Jacobson, sprowadzają się do uzupełnienia i przeformułowania konstytucji aparatu psychicznego stworzonego przez Freuda. Najważniejsze różnice sprowadzić można do następujących twierdzeń: 1. Popędy zależą także od czynników zewnętrznych (nie są warunkowane wyłącznie biologicznie), 2. Agresja odgrywa konstruktywną rolę w rozwoju psychiki człowieka (stanowi przeciwwagę wobec *libido*) 3. Konflikty psychiczne mogą mieć swoje źródło w nieświadomości (a nie na styku tego, co świadome i tego, co nieświadomione). Inaczej mówiąc, zdaniem psychologów *ego*, biologia może kierować naszym życiem, ale niekoniecznie psychiką. Zob. S. A. Mitchell, M. J. Black, *Psychologia ego*, [w:] *eidem, op. cit.*, s. 60–102.

W odniesieniu do teorii Klein znacząca jest myśl, że dostęp do nieświadomych części psychiki możliwy jest dzięki relacji przeniesienia i przeciwprzeniesienia, to znaczy dzięki dosłownej relacji z innym człowiekiem. Dalsze poszerzenie tej koncepcji zawdzięczamy szkole relacji z obiektem, psychologii tożsamości i psychologii *self*. Zob. *Melanie Klein i współczesna teoria kleinowska*, [w:] *op. cit.*, s. 160.

<sup>32</sup> A. Storr pisze: „Każdy, kto pracował w dziecięcej poradni klinicznej, przeprowadzał wywiad z dzieckiem i słyszał, jakimi słowami opisuje matkę, musiał się zastanawiać, jakaś straszliwa postać przekroczy za chwilę próg gabinetu. Kiedy zaś wreszcie się pojawia, najczęściej okazuje się łagodną, miłą, całkiem zwyczajną osobą, która nie ma nic wspólnego z obrazem, jaki się zrodził w fantazji dziecka”. Zob. A. Storr, *op. cit.*, s. 44–45.

<sup>33</sup> Zob. J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, przeł. W. Grajewski, [w:] *M. Bachtin. Dialog – język – literatura*, pod red. E. Czapplewiczka i E. Kasperskiego, Warszawa 1983, s. 394–418.

literackiego obarczony zostaje także innego rodzaju znaczeniem, gdyż nie tylko nawiązuje do nieświadomości, lecz również innych tekstów mówiących w swojej istocie o tym samym. W tym sensie psychoanaliza powraca do swoich jungowskich korzeni i wymusza interdyscyplinarność w badaniach literackich, łącząc dziedziny i specjalności takie jak, antropologia, socjologia, filozofia, psychologia, psychiatria, lingwistyka, językoznawstwo, semiotyka<sup>34</sup>.

Niebagatelne znaczenie w powiązaniu psychoanalizy ze zjawiskami kulturowymi mają także prace z zakresu psychologii tożsamości oraz psychologii *self*<sup>35</sup>, które przenoszą akcent z psychologii głębi: „tajemnych instynktów”, „ciemnych sfer istnienia”, czy „niepoznanych fantazji” na teorię epigenetycznego rozwoju psychospołecznego, w którym każda sfera psychiki podlega oddziaływaniu kultury<sup>36</sup>. Kultura nie stoi w opozycji do wewnętrznych pragnień, lecz je kształtuje i pomaga nadać im sens, kryzysy psychiczne służą zaś adaptacji. Człowiek dopiero w kontakcie ze środowiskiem może rozwinąć własne „ja”; dziecięcy narcyzm staje się dla niego polem rozwoju kreatywności w dążeniu do osobistych celów, co w późniejszym życiu umożliwia odczuwanie sensu, a kiedy ponosi fiasko, odczuwa boleśnie egzystencjalne trudności<sup>37</sup>. Tym samym w centrum zainteresowania postawione zostaje *ego*, subiektywność doznań i doświadczenie siebie (*self*). W związku z takim przeniesieniem wartości z obszaru *id* na świadomość, symbole zaczynają być dla psychoanalizy

---

<sup>34</sup> Przedstawicielami podobnego podejścia w Polsce są obecnie między innymi Paweł Dybel, Zenon Waldemar Dudek, Danuta Danek. Zob. D. Danek, *Nowa antropologia wobec jedności nauk*, [w:] *eadem*, *Sztuka rozumienia. Literatura i psychoanaliza*, Warszawa 1997, s. 40–54; Z. W. Dudek, *Psychologia kultury: doświadczenia graniczne i transkulturowe*, Warszawa 2008; P. Dybel, *Urwane ścieżki (Przybyszewski. Freud. Lacan)*, Kraków 2000.

<sup>35</sup> Zob. E. H. Erikson, *Insight and responsibility: lectures on the ethical implications of psychoanalytic insight*, New York 1964; E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przeł. P. Hejmej, Poznań 1997; E. H. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, przeł. M. Żywicki, Poznań 2004; E. H. Erikson, *Dopełniony cykl życia*, przeł. A. Gomola, Poznań 2002; H. Kohut, *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorder*, New York 1971; H. Kohut, *The Restoration of the Self*, Madison 1977; H. Kohut, *How does Analysis cure?*, Chicago/London 1984.

<sup>36</sup> S. A. Mitchell, M. J. Black, *Psychologia tożsamości i psychologia self: Erik Erikson i Heinz Kohut*, [w:] *eadem*, *op. cit.*, s. 193–228.

<sup>37</sup> Heinz Kohut przenosi całą psychoanalizę na grunt znacznie bardziej literacki, jako pierwszy postrzega on bowiem rozwój psychiki w kategoriach egzystencjalnych. Co ciekawe, chętnie sięga po analogie literackie, m.in. opowiadanie *Przemiana* Franza Kafki jako przykład utraty poczucia człowieczeństwa wynikający z braku sensu. Wydaje się, że podobnie jak darwinizm zafascynował Freuda, tendencje II połowy XX wieku wpłynęły na teorię Kohuta. Zob. *Ibidem*, s. 204.

interesujące także kiedy manifestują się jawnie – na przykład opowiadane sny mogą mieć ogromny potencjał interpretacyjny jako obrazy wewnętrznego poczucia „ja”. W odniesieniu do literatury, teksty mają wartość także w swojej podstawowej warstwie semantycznej, a twórczość artystyczna powodowana jest nie tyle konfliktami, co naturalną potrzebą wyrażenia siebie. Co więcej, wraz z rozwojem psychologii *self* (i – dalej – teorii intersubiektywności) radykalnie zmienia się myślenie o roli analityka-interpretatora, który przechodzi metamorfozę od obiektywnego tła, na które pacjent projektuje swoje nieświadome fantazje do aktywnej, empatycznej osobowości, która wchodzi w relację z osobą poddaną terapii<sup>38</sup>. Podobnie zmienia się myślenie o roli czytelnika w obcowaniu z tekstem na gruncie literaturoznawstwa: od hegemonii intencji autora do jego śmierci, od hyfologii do arachnologii, od interpretacji do używania i tak dalej<sup>39</sup>.

Dostrzec można zatem ewolucję teoretycznoliterackiej myśli psychoanalitycznej: od traktowania utworów literackich i paraliterackich<sup>40</sup> na równi z symptomami, snami, objawami jako dowodów konfliktów nękających podmiot twórczy poprzez docenienie autotelicznej wartości dzieła sztuki aż do jego nobilitacji jako wyższej formy komunikacji międzyludzkiej, domagającej się wsparcia wielu różnych nauk. Tym samym obcowanie ze słowem jest również poszerzeniem granic własnego poznania, a interpretacja wymyka się granicom mechanicznego deszyfrowania.

Znamienne, że obecnie szczególną popularnością cieszą się rozmaite formy terapii artystycznej jako umożliwiającej reperację poprzez dostarczenie substytutu w planie

---

<sup>38</sup> Częściowy zwrot w stronę teorii wzajemnego oddziaływania dokonał się już w psychologii *ego*, kiedy zauważono, że iluzją jest możliwość całkowitego zamknięcia się analityka na wpływy pacjenta.

<sup>39</sup> Zob. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006; A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, Kraków 2006; R. Barthes, *Śmierć autora*, przeł. M. P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1/2; U. Eco, *Dzieło otwarte: forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przeł. A. L. Eustachewicz, Warszawa 2008; N. K. Miller, *Subject to Change: Reading Feminist Writing*, Columbia 1988; J. Culler, *Teoria literatury*, przeł. M. Bassaj, Warszawa 1998; *Interpretacja i nadinterpretacja*, pod red. U. Eco, przeł. T. Bieroń, Kraków 1996; R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.

<sup>40</sup> Freud i Jung uważali, że kicz literacki jest bardziej wyrazistym dowodem na przenoszenie prymitywnych fantazji w świat rzeczywisty. Idąc tym tropem, dziś moglibyśmy uznać niektóre twory w rodzaju *fan fiction* (często epatujące fetyszyzmem, brutalnością i wulgarną erotyką) za szczególnie interesujące z punktu widzenia klasycznej psychoanalizy. Zob. S. Freud, *Pisarz...*, s. 149–150; C. G. Jung, *Psychologia...*, s. 403–404.



symbolicznym<sup>41</sup>. Pacjent uczy się rozumieć siebie w procesie twórczym, na nowo odtwarzając drogę od postawy dziecięcej do realizacji i racjonalizacji. Tym, co odróżnia go od „prawdziwego” artysty, jest odmienny stopień wglądu w siebie, niedoskonałość ostatecznej formy dzieła czy mniejsza umiejętność uniwersalizacji.

### *Dostojewski i psychoanaliza*

Dostojewski jako twórca pełen rozterek egzystencjalnych, zainteresowany motywami działań ludzkich, który otworzył literaturze drogę do lepszego poznania jednostki poprzez podjęcie tematu tzw. przeklętych problemów<sup>42</sup>, od początku wydawał się szczególnie interesujący dla psychoanalityków. Bez względu na to, że Dostojewski był głównie pisarzem, a Freud przede wszystkim lekarzem, można odnaleźć pewne punkty stykowe w ich działalności: rozważania obydwu z pewnością wykraczały poza zakres wyznaczony dziedziną ich specjalizacji (znamienne, że Dostojewski nazywany jest psychologiem, a Freud często oskarżany był o zbyt humanistyczny charakter swoich prac), ich zainteresowania oscylowały wokół tematyki tabuizowanych sfer ludzkiego istnienia (z jednej strony mowa zatem o człowieku z podziemia, z drugiej o nieświadomości), każdy z nich pozostawił trwałe ślady na gruncie rozważań filozoficzno-kulturowych.

Nie dziwi zatem, że sam Freud w 1928 roku napisał esej *Dostojewski i ojcobójstwo*<sup>43</sup>, upatrując w *Braciach Karamazow* świadectwo skrytego pragnienia śmierci ojca. Jego uwaga koncentrowała się na dwóch aspektach: ogromnej potrzebie i zdolności miłości oraz destruktywności. Freud wprost mówił o tym, że nie interesuje go Dostojewski-pisarz, lecz Dostojewski-człowiek, jednostka psychiczna, która za pomocą pisania dokonuje aktu odsłonięcia się. Dlatego też jeśli głównym motywem utworu literackiego jest zabójstwo rodzica, oznacza to, że z jakichś powodów fantazje na ten temat musiały towarzyszyć także autorowi.

---

<sup>41</sup> P. Dybel, *Hanna Segal – psychoanaliza rozumu i namiętności*, [w:] H. Segal, *op. cit.*, s. I–XXIX.

<sup>42</sup> Zob. R. Przybylski, *Dostojewski i „przeklęte problemy”*, Warszawa 2010; B. Stempczyńska, *Rosyjska proza psychologiczna początku XX wieku. Między tradycją a eksperymentem*, Katowice 1988.

<sup>43</sup> З. Фрейд, *Достоевский и отцеубийство*, [в:] *Классический психоанализ и художественная литература*, под ред. В. М. Лейбина, Санкт-Петербург 2002.

Pomysły Freuda znalazły swoje zastosowanie wobec Dostojewskiego, jednak jeszcze przed opublikowaniem słynnego tekstu – w 1923 roku Joland Neufeld dokonał własnej analizy osobowości pisarza na podstawie jego utworów, w praktyce jednak usiłując dowieść, że wszystkie mówią o jednym nieświadomym konflikcie, jakim jest kompleks Edypa.

Mniej więcej w tym samym czasie psychoanaliza jako metoda zdobyła popularność w ojczyźnie pisarza. Neurolog Tatiana Rosenthal<sup>44</sup> w tekście *Страдание и творчество Достоевского. Психогенетическое исследование* zawarła, potem wielokrotnie powtarzane, sugestie na temat psychicznych przyczyn epilepsji Dostojewskiego i traum doświadczonych przez niego w dzieciństwie. Wedle takiej interpretacji choroba pisarza była objawem szeregu komplikacji w życiu wewnętrznym. To miałyby wyjaśnić, dlaczego tak wielu bohaterów jego utworów zostało obdarzonych taką samą przypadłością, a zatem pozwolić na powiązanie ich myśli i działań z przemyśleniami samego autora. Pisarstwo ponownie ograniczone zostało więc do mechanizmu obronnego (ewentualnie kompensacyjnego) i trend ten utrzymywał się przynajmniej do lat 40. XX wieku, zarówno wśród literaturoznawców, jak i psychologów i psychiatrów<sup>45</sup>. Powieści pisarza mają być świadectwem jego neurotycznych cech, te natomiast są objawem nieprawidłowości w rozwoju psychoseksualnym. Przydatność publikacji w świetle dzisiejszej wiedzy psychologicznej jest więc znikoma.

Jednocześnie odnotować można pojedyncze głosy polemiczne względem umieszczania powieści Dostojewskiego (czy sztuki w ogóle) na skali zjawisk patologicznych. Lew Wygotski<sup>46</sup>, stojący na straży społecznego kontekstu sztuki i

---

<sup>44</sup> Т. Розенталь, *Страдание и творчество Достоевского. Психогенетическое исследование*, Ижевск 2011.

<sup>45</sup> Zob. А. Кашина-Ереинов, *Подполье гения. Сексуальные источники творчества Достоевского*, Москва 1991; А. Бем, *Драматизация бреда. «Хозяйка Достоевского»*, Ижевск 2012; И. Д. Ермаков, *Ф. М. Достоевский. Он и его произведения*, [в:] *idem, Психоанализ литературы. Пушкин. Гоголь. Достоевский*, Москва 1995; И. Нейфельд, *Достоевский. психоаналитический очерк*, Ижевск 2011; А. Адлер, *Достоевский*, [в:] *Классический психоанализ и художественная литература*, под. ред. В. М. Лейбина, Санкт-Петербург 2002. Późniejszym przykładem może być analiza „Idioty” przeprowadzona przez Elizabeth Dalton, zob. E. Dalton, *Myshkin and Rogozhin. From Unconscious Structure in “The Idiot”: A Study in Literature and Psychoanalysis*, [in:] *Russian Literature and Psychoanalysis*, ed. D. Rancour-Laferriere, Amsterdam 1989.

<sup>46</sup> L. Wygotski, *Psychologia sztuki*, przeł. M. Zagórska, Kraków 1980, s. 48–69, 124–143, 278–330.

postulujący rozumienie psychiki również w kategoriach ponadjednostkowych, zwraca uwagę na nadużycie psychoanalizy, którym jest ekstrapolacja. Przeżycie estetyczne będące udziałem czytelnika stanowi z punktu widzenia psychologii sztuki proces dalece bardziej wielowymiarowy od uczestnictwa w powszechnej rozkoszy spełnienia najprymitywniejszych fantazji. Toteż filozof proponuje odstępianie od poszukiwań interpretacyjnych nakierowanych na wspólny klucz – „psychoanalityczny wytrych”<sup>47</sup>.

Niektóre wczesne prace psychoanalityczne stanowią dowód poszukiwania złotego środka pomiędzy redukcjonistycznym ujęciem pisarstwa Dostojewskiego w kategoriach choroby a dostrzeganiem potencjału powieści psychologicznej jako nowego subgatunku literackiego. Literaturoznawca Paweł Popow<sup>48</sup> wykorzystał teorię Freuda do analizy procesu twórczego pisarza, z drugiej natomiast wskazał na fakt, że Dostojewski celowo posługiwał się określonym systemem w konstrukcji świata przedstawionego. Tym samym niektóre postaci mogą być metaforycznie odczytywane jako ucieleśnienie świadomych („ja”) i nieświadomych zjawisk psychicznych („ono”), a poszczególne powieści są częścią większej, celowej struktury. Uczony ujął twórczość Dostojewskiego całościowo jako próbę uchwycenia charakteru duszy ludzkiej i posłużył się zarówno koncepcjami psychologicznymi, jak i filozoficznymi, których podstawę stanowi przekonanie o irracjonalności działań ludzkich. Każdemu bohaterowi – Raskolnikowowi, Goliadkinowi, Iwanowi Karamazowi, Myszkinowi – który jest świadomy tego, co jest dobre, a co złe, co jest rozsądne, a co może przynieść zgubę; towarzyszy jego podświadoma reprezentacja, nośnik ukrytych żądy. Ostatecznie wszystkie postaci ulegają swojej nieświadomości i robią dokładnie to, czego pragnęły, nawet jeśli o tym nie wiedziały. Wyrazem tego jest sama fabuła i struktura utworów: podobieństwo sytuacji, rozumienie się w pół słowa, zbiegi okoliczności, które sprawiają, że bohaterowie nieustannie napotykają na swojej drodze swoich duchowych „bliźniaków”. W ten sposób Dostojewski udowadnia, że większość pozornie samodzielnie podjętych decyzji w rzeczywistości ma swoje podświadome źródło i to, zdaniem Popowa, czyni go znakomitym psychologiem<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 139.

<sup>48</sup> П. С. Попов, «Я» и «Оно» в творчестве Достоевского, Ижевск 2012.

<sup>49</sup> Podobnym inicjatorem zmian na gruncie psychiatrii był Nikołaj Osipow, który w swoich tekstach skupił się na *Sobowótzre* oraz zestawiał wczesną twórczość Dostojewskiego i Gogoła. O ile pierwszy z nich podejmuje wątek rozdwojenia osobowości wskutek choroby psychicznej, wówczas już popularny wśród freudystów, o tyle w drugim poruszony został do tej pory nie rozpatrywany samodzielnie temat strachu w kontekście psychoanalitycznym. Osipow

W drugiej połowie XX wieku akcent zdecydowanie zostaje przesunięty z Dostojewskiego-pacjenta na bohaterów-pacjentów. Na ten czas przypada początek współpracy dwóch rosyjskich uczonych z dziedziny medycyny i psychologii – Olega Kuzniecowa oraz Władimira Lebediewa. W tekstach: *Достоевский о тайнах психического здоровья* oraz *Достоевский над бездной безумия*<sup>50</sup> badacze starają się określić typy psychologiczne reprezentowane przez poszczególne postaci, wskazują na opisane w powieściach próby przeprowadzenia swego rodzaju psychoterapii, rozpatrują związki między życiem i twórczością Dostojewskiego. Ich rozważania nie kończą się na oczywistych już w tym czasie stwierdzeniach o nieświadomionych problemach, z jakimi borykał się wielki literat, lecz obejmują także dyskusję na temat wpływu odwrotnego, tzn. roli samych postaci fikcyjnych w jego życiu.

Coraz częściej zatem mówić można o próbie pozostania w ramach tekstu i rezygnacji z przesadnego biografizmu. W pracy *Psychological Analysis and Literary Form: A Study of the Doubles in Dostoevsky*<sup>51</sup> Louise Kohlberg odżegnuje się zarówno od stawiania Dostojewskiemu lekarskiej diagnozy na podstawie jego powieści, jak i od traktowania jego bohaterów jak żywe osoby i analizowaniu ich osobowości z punktów widzenia psychiatrii, uznając, że dostępne dane są niewystarczające i w najlepszym wypadku pozwalają jedynie na uzyskanie interpretacji, której prawdziwości nie sposób dowieść. Zamiast tego posługuje się *Sobowtórem* jak ilustracją psychopatologii<sup>52</sup>.

---

krytykuje wielu badaczy za nadmierne skupianie się na poszukiwaniach tropów psychoanalitycznych w sferze seksualnej, a zaniedbywanie tego, co Freud nazywał życzeniem śmierci. Myśl zawartą w utworze można wyrazić następująco: pragnienie miłości i strach przed umieraniem to dwie strony jednego zjawiska, które ma swoje źródło w nieświadomości. Zob. Н. Осипов, «Двойник. Петербургская поэма Ф.М. Достоевского». *Заметки психиатра*, Москва 2012; Н. Осипов, *Страшное у Гоголя и Достоевского*, [В:] *Жизнь и смерть: памяти доктора Н. Е. Осипова*, Прага 1935, т. 1, с. 107–136.

<sup>50</sup> В. И. Лебедев, О. Н. Кузнецов, *Достоевский о тайнах психического здоровья*, Москва 1991; В. И. Лебедев, О. Н. Кузнецов, *Достоевский над бездной безумия*, Москва 2003.

<sup>51</sup> L. Kohlberg, *Psychological Analysis and Literary Form: A Study of the Doubles in Dostoevsky*, "Deadalus" 1963, Vo. 92, No. 2, 3453-62, [https://www.jstor.org/stable/20026782?seq=15#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/20026782?seq=15#page_scan_tab_contents) [online: 05.08.2017].

<sup>52</sup> Badaczka zauważa, że wbrew obiegowym opiniom, dualizm osobowości opisany w powieściach pisarza nie przypomina tego towarzyszącemu paranoi czy rozdwojeniu jaźni, ale może być związany z zaburzeniami towarzyszącymi padaczce i zjawisko to odnosi także do szerszego kontekstu kulturowego, gdzie jedno z bliźniąt symbolizuje życie, a drugie śmierć. Podkreśla, że lęk przed umieraniem bardzo często towarzyszy napadom padaczkowym, ale równocześnie zwraca uwagę, że Dostojewski często mówił o nich jak o czymś przyjemnym,

Jednocześnie pojawiają się teksty w całości zakotwiczone w myśli Junga, jak praca Coral Stenmark Loy *Descent into the abyss of the unconscious: a Jungian approach to E.T.A. Hoffmann and Fyodor Dostoevsky*<sup>53</sup>, gdzie przedmiotem zainteresowania badaczki jest mit bohaterski obecny w *Zbrodni i karze*, który to tekst autorka zestawia z powieścią *Der Sandmann* E. T. A. Hoffmana. Kreacje poszczególnych postaci interpretuje w świetle wyróżnionych w psychologii analitycznej czterech funkcji orientujących psychikę człowieka (uczucie, myślenie, percepcja, intuicja). Powstają też pierwsze próby ujęcia różnych teorii psychologicznych w interpretacji Dostojewskiego. Maria Kravchenko w książce *Dostoevsky and the Psychologists*<sup>54</sup> prezentuje krótki rys historyczny, niestety, powielając jednak w dalszych partiach tekstu rozmaite przesadne koncepcje Freuda na temat życia osobistego Dostojewskiego.

Wraz z dalszym rozwojem psychoanalizy zaobserwować można wzrost liczby tekstów krytyczno-syntetycznych, które starają się uchwycić zachodzące zmiany interpretacyjne. W poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie o ogólną rolę powieści Dostojewskiego w rozwoju myśli psychologicznej przydatna może być publikacja Aleksandra Etkinda z 1993 roku *Эрос невозможного. История психоанализа в России*<sup>55</sup>. Autor usytuował swoje rozważania na granicy literaturoznawstwa, kulturologii i psychologii, dzięki czemu możliwe jest spojrzenie na teksty „wielkiego pięcioksięgu” z perspektywy. Nie analizuje się tutaj już poszczególnych utworów, jednak monografia stanowi wartościowy zbiór różnych – często przeciwstawnych – opinii na ich temat. Podobnie, w planie historycznym, ujmuje twórczość Dostojewskiego również Igor Smirnow (*Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней*)<sup>56</sup>. W rosyjskim realizmie, którego przedstawicielem był pisarz, Smirnow widzi kontynuację tradycji romantycznych. Innymi słowy, dla Smirnowa psychoanaliza jest przekształceniem wcześniej wykorzystanych już w literaturze motywów, a nie nowatorskim odkryciem. Coraz większą popularność,

---

dobrym. To przekłada się na różnorodne realizacje motywu sobowtóra w jego twórczości, obecnych w jego teksach „duchowych bliźniaków” można bowiem podzielić na kilka grup.

<sup>53</sup> C. P. Stenmark Loy, *Descent into the abyss of the unconscious: a Jungian approach to E.T.A. Hoffmann and Fyodor Dostoevsky*, Vancouver 1973.

<sup>54</sup> M. Kravchenko, *Dostoevsky and the Psychologists*, Amsterdam 1978.

<sup>55</sup> А. М. Эткин, *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, Санкт-Петербург 1993.

<sup>56</sup> И. И. Смирнов, *Психоистория русской литературы: от романтизма до наших дней*, Москва 1994. Zob. także Д. С. Рождественский, *Психоанализ в российской культуре*, Санкт-Петербург 2009.

zwłaszcza na gruncie amerykańskim, zyskują też odczytania ze ściśle klinicznego punktu widzenia<sup>57</sup>.

Wreszcie, w najnowszych publikacjach następuje całkowite odwrócenie utartego schematu, jak w wydanej pod redakcją psychoanalityka Walerego Lejbina antologii *Психоанализ жизни и творчества Достоевского*<sup>58</sup>. W artykule *Фрейд и Достоевский* badacz koncentruje się na przyczynach, dla których interesował się nim Freud. Odtwarza poszczególne fakty, by udowodnić, że teksty Dostojewskiego zawierają ukryte symbole, a dotarcie do nich podczas lektury i uświadomienie sobie mechanizmów rządzących strukturą utworu przekłada się na znajomość ludzkiej psychiki. Zdaniem Lejbina to właśnie przykuło uwagę Freuda, który wykorzystywał powieści Dostojewskiego do codziennej pracy z pacjentami<sup>59</sup>. Tym samym wskazuje na pisarza jako jednego z pionierów psychoanalizy, pomija natomiast kwestię zdrowia psychicznego samego Dostojewskiego<sup>60</sup>.

Równolegle powstają prace w tradycji jungowskiej i lacanowskiej<sup>61</sup>, poszerzające horyzonty badawcze o zjawiska kulturowe i filozoficzne, z których jedną z pierwszych jest, dokonane w 1914 roku przez Otta Ranka, zestawienie *Sobowtóra* Dostojewskiego z ludowymi wyobrażeniami na ten temat. W eseju *Der Doppelgänger*<sup>62</sup> badacz wykazał, że w wierzeniach sobowtór (bliźniak) stanowi zwykle albo zapowiedź nieśmiertelności i świadczy o niezwykłej mocy, albo rola ta jest odwrócona – rozdzielenie pomaga ukazać dualizm natury ludzkiej, symbolizuje zło i nadchodzącą

---

<sup>57</sup> Zob. R. Rosenthal, *Dostoevsky's Experiment with Projective Mechanisms and the Theft of Identity in The Double*, [in:] *Russian Literature and Psychoanalysis*, ed. D. Rancour-Laferriere, Amsterdam 1989.

<sup>58</sup> *Психоанализ жизни и творчества Достоевского*, под ред. В. Лейбина, Москва 2014.

<sup>59</sup> Szczególne znaczenie przydaje on *Zbrodni i karze*, a dokładnie snom Raskolnikowa, które potraktować można dokładnie w taki sam sposób, w jaki odczytywał sny swoich pacjentów sam Freud. Lejbin uważa, że zabieg ten został celowo wprowadzony przez Dostojewskiego do utworu, a więc to jego bohaterowie są pacjentami, a nie on sam.

<sup>60</sup> Na gruncie amerykańskim akcent na to, że Dostojewskiego nie należy traktować jak pacjenta, lecz równorzędnego lekarza, który świadomie posługuje się określonymi motywami istotnymi z punktu widzenia psychoanalizy, kładzie Louis Breger, nazywając pisarza „Freudem literatury”. Zob. L. Breger, *op. cit.*

<sup>61</sup> А. А. Брудный, А. М. Демильханова, *Феномен двойника и «стадия зеркала»*, «Историческая психология и социология истории» 2009, том 2, номер 2.; <http://www.socionauki.ru/journal/articles/130340/> [дата обращения: 25.06.2017].

<sup>62</sup> O. Rank, *The double: a psychoanalytic study*, ed. Harry Tucker, New York 1979.

śmierć. Zjawisko to można więc rozpatrywać z perspektywy etnologicznej lub psychopatologicznej<sup>63</sup>.

Na gruncie polskim wskazać można kilka znaczących prac bezpośrednio poświęconych psychoanalizie i twórczości Dostojewskiego. Chronologicznie najwcześniejszą jest monografia Ryszarda Przybylskiego *Dostojewski i „przekłete problemy”*<sup>64</sup>. Zawarta została w niej teza o tym, że nowatorski charakter pisarstwa Dostojewskiego wynika przede wszystkim z zerwaniem z romantycznym światopoglądem, a w konsekwencji rozbiciem związków między metafizyką i psychologią. Zdaniem uczonego pisarz sam jest doskonałym psychoanalitykiem, a w jego utworach dostrzec można poszukiwania psychologicznych podstaw zachowań ludzkich. W ten sposób, na przykład *Dom umarłych* jest ilustracją ogromnej roli nieświadomości w kierowaniu postępowaniem człowieka, który często rejestruje fakty dopiero *ex post*, jakby nie mając wpływu na własne decyzje. Zafascynowany świadomością zbrodniarzy pisarz sięgnął po rozwiązania do tej pory nieznane i połączył teorie filozoficzne z ówczesnym stanem wiedzy w dziedzinie psychologii. Inaczej niż na przykład w utworach romantycznych, niekontrolowane działania bohaterów nie mają związku z działaniem czynników boskich, lecz wiążą się ściśle z ich życiem wewnętrznym. Warto zaznaczyć, że w ujęciu Przybylskiego utwory pisarza mają charakter psychoanalityczny przede wszystkim wobec człowieka w ogóle, rozumianego jako pewna kategoria, nie interesuje go natomiast Dostojewski-pacjent ani jego własne lęki czy pragnienia.

Wiele odniesień do psychoanalizy znaleźć można w pracach Haliny Brzozy<sup>65</sup>, gdzie jednak takie podejście zostaje uznane za niewystarczające. Autorka zwraca uwagę na fakt, że głównym motywatorem do prowadzenia badań psychoanalitycznych nad powieściami pisarza jest rozdźwięk między ideami zawartymi w tychże, a opiniami wygłaszanymi przez Dostojewskiego w prywatnych zapiskach. Jednakże zestawienie

---

<sup>63</sup> Zdaniem badacza Goliadkin Dostojewskiego jest klasycznym przykładem osoby cierpiącej z powodu paranoi – jego *ego* jest nieustannie prześladowane przez wcielenie jego podświadomości. U podstaw halucynacji leży, jego zdaniem, paniczny lęk przed śmiercią, którego doświadczał sam Dostojewski w czasie ataków epileptycznych. Sobowtór jest więc w tym wypadku nie tylko symbolem utajonych lęków i obaw wynikających z osobistych doświadczeń, ale także wyrazem strachu, którego doświadcza każdy człowiek, co pozostaje zresztą w zgodzie z istniejącymi w społeczeństwie przesadami na ten temat.

<sup>64</sup> R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”*, Warszawa 2010.

<sup>65</sup> H. Brzoza, *Dostojewski – myśl a forma*, Łódź 1984; H. Broza, *Dostojewski: między mitem, tragedią i apokalipsą*, Toruń 1995.

wątków autobiograficznych i wypowiedzi osobistych z poszczególnymi utworami prowadzi jedynie do konkluzji, że zarówno wewnętrzny świat pisarza, jak i stworzony przez niego świat fikcyjny, są konstrukcjami wielowartościowymi i pełnymi sprzeczności. Dlatego dzieła pisarza należy traktować jako świadectwo złożonego procesu poszukiwań filozoficznych, ale też uzupełnić o wiedzę na temat zagadnień z zakresu poetyki.

Wspomniana na pierwszych stronach *Sztuka rozumienia* Danuty Danek to próba udowodnienia, że bez psychoanalizy nie dałoby się w całości pojąć literatury; że psychologia jest przez literaturoznawców niesłusznie odrzucana<sup>66</sup>. Choć autorka nie skupia się bezpośrednio na Dostojewskim, wiele idei zawartych w tekście można bezpośrednio odnieść do jego twórczości. Zdaniem badaczki w centrum każdej nauki humanistycznej znajduje się człowiek i jego umysłowość, a więc podejście psychologiczne jest nie tyle uzasadnionym, co niezbędnym elementem w interpretacji dzieła literackiego. Zwraca uwagę na to, że najlepszym sposobem opisu nieświadomych struktur w psychoanalizie jest metafora, która równocześnie stanowi także sposób wyrazu, jakim posługuje się autor, pisząc utwór literacki. Podobnie jest w przypadku snów – to myślenie obrazowe umożliwia dopuszczenie do głosu prawdziwych uczuć i odczuć i to właśnie zbliża je do dzieła artystycznego. Idąc tym tokiem myślenia, powieści Dostojewskiego, pełne metafor, sobowtórów i motywów oniryczno-metafizycznych, można by uznać za szczególnie trafne ilustracje ludzkiej umysłowości.

Aktualnie motywy psychoanalityczne w utworach Dostojewskiego bada Izabella Malej. W artykule *Dostojewski – mizogin mimo woli (refleksja postbierdiajewowska)* uczona pochyla się nad, nieuświadomionym przez samego pisarza, negatywnym stosunkiem wobec kobiet, który w powieściach przybiera formę jednoczesnej fascynacji i lęku/agresji przed postaciami żeńskimi. Motywy biograficzne badaczka wzbogaca o rys historyczno-kulturowy, wskazując, że odrzucenie pierwiastka kobiecego przez pisarza oraz jego bohaterów ze względu na jego domniemaną niedoskonałość paradoksalnie uniemożliwia im osiągnięcie duchowej pełni<sup>67</sup>. Tekst *Gra popędów*.

---

<sup>66</sup> D. Danek, *op. cit.*

<sup>67</sup> I. Malej, *Dostojewski – mizogin mimo woli. (Refleksja postbierdiajewowska)*, [w:] *Literatura rosyjska: idee, poetyki, interpretacje. Księga ofiarowana Pni Profesor Alicji Wołodźko-Butkiewicz*, pod red. P. Fasta, L. Łucewicz, B. Stempczyńskiej, Katowice 2018, s. 75–100.



*Freud o Dostojewskim* w całości poświęca natomiast życiu prywatnemu pisarza, na warsztat biorąc domniemane szokujące fakty z życia geniusza literatury rosyjskiej<sup>68</sup>.

Zasadniczo wyróżnić można zatem trzy podstawowe grupy tekstów. Pierwsza związana jest z początkową fascynacją psychoanalizą, są to prace najwcześniejsze, w znakomitej większości całkowicie wierne i podporządkowane teorii Freuda, które skupiają się na kwestii ojcobójstwa, kompleksie Edypa i epilepsji. Wydaje się, że ich autorów interesuje nie tyle twórczość pisarza, co jego życie wewnętrzne, a poszczególne dzieła literackie są jedynie pretekstem do snucia przypuszczeń na temat jego ukrytych pragnień. Kolejna to takie prace, w których autorzy usiłują rozszerzyć problem badawczy o nowe pola zainteresowań, następuje zwrot w kierunku Junga, powstają publikacje ogólniejsze, o charakterze typologicznym lub syntetycznym, mające na celu uporządkować wiedzę. Tutaj do głosu dochodzą archetypy, badania o charakterze kulturowym, a autorzy starają się pogłębić rozumienie powieści Dostojewskiego, odnosząc je do zjawisk kulturowych. Ostatnia grupa, czyli prace najnowsze, to już dość swobodna interpretacja w duchu psychoanalitycznym, a nierzadko otwarta krytyka niektórych postulatów stawianych przez Freuda. Nie oznacza to jednak, że wartość psychoanalizy jako metody badawczej zostaje zanegowana.

Zmiany w zastosowaniu psychoanalizy do badań literackich twórczości Dostojewskiego w dużej mierze idą więc w parze z rozwojem samej dziedziny, a opracowania powstają zarówno z inicjatywy ludzi książki, jak i lekarzy i psychologów, pozostając we wzajemnej polemice. Nie budzi zdziwienia fakt, że najwięcej tego typu opracowań znaleźć można w Rosji, choć także w innych krajach nie brakuje zainteresowanych motywami psychoanalitycznymi badaczy. Co ciekawe, jeśli w Rosji i w Polsce analizuje się kolejno powieści „wielkiego pięcioksięgu”, zwłaszcza uznawanych powszechnie za największe osiągnięcie literackie Dostojewskiego *Braci Karamazow*, to badacze amerykańscy szczególnie interesują się *Sobowtórem*. Psychoanaliza, podobnie jak powieści Dostojewskiego, bywa rozumiana skrajnie, stąd niektóre opracowania jedynie wskazują na możliwość jej wykorzystania w badaniach nad twórczością pisarza, inne posługują się nią jako narzędziem niezbędnym, a jeszcze inne podają w wątpliwość jej sensowność.

---

<sup>68</sup> I. Malej, *Gra popędów. Freud o Dostojewskim*, „Slavica Wratislaviensia” CLXVI, 2018, s. 81–98.

Ściśle rzecz biorąc, obecnie należałoby zatem mówić o neopsychoanalizie w literaturoznawstwie lub też, mając na względzie przejście od „biologicznej” do „kulturowej” psychoanalizy, o konkretnych szkołach filozoficznych<sup>69</sup>, rodzących się w odpowiedzi na rozwój psychiatrii. W celu określenia ram metodologicznych niniejszej rozprawy posługiwać będę się określeniem „psychologia integralna”.

### *Psychologia integralna*

Dotychczasowy wywód naświetlił związek między psychologią oraz sztuką, którego sedno zawiera się w myśleniu o przeżyciu estetycznym jako wydarzeniu rozgrywającym się na płaszczyźnie psychologicznej, z uwzględnieniem aktywnego udziału wyobraźni, a to w konsekwencji prowadzi do rozpatrywania symbolu – nieodłącznego atrybutu myślenia figuratywnego – jako spoiwa tych dwóch dziedzin. Równolegle, przegląd dotychczasowego repertuaru interpretacyjnego dzieł Dostojewskiego w duchu psychoanalizy, zamarkował transformację psychoanalitycznego myślenia o sztuce w kierunku nastawionym bardziej na okoliczności społeczno-kulturowe, nierzadko uznawanym za przeciwstawny wobec oryginalnej myśli freudowskiej. Z przecięcia tych dwóch optyk wyrasta psychologia holistyczna, a za nią – integralna<sup>70</sup>.

Współcześni badacze zainteresowani psychoanalizą podkreślają, że pierwszy krok w stronę holizmu wykonał sam mistrz podejrzeń, publikując *Totem i tabu*<sup>71</sup> – rozprawę, którym celem były dociekania na temat początków religii<sup>72</sup>. Główne

---

<sup>69</sup> Nie omawiam w swojej rozprawie osobnej grupy tekstów, w których utwory Dostojewskiego wykorzystane zostają do podparcia własnych teorii psychoanalitycznych ich autorów. Zob. np. J. Kristeva, *Dostojewski. Pisarstwo cierpienia i wybaczenia*, [w:] *op. cit.*, s. 173–215.

<sup>70</sup> Określenia: „holistyczny”, „systemowy”, „integralny” czy „całościowy” traktowane są synonimicznie lub jako terminy. W swojej pracy jako „holistyczne” określam te psychologie, które mają dla mnie znaczenie referencyjne, zaś przez „psychologię integralną” rozumiem przyjętą przeze mnie metodologię, wyrastającą bezpośrednio z myśli Junga.

<sup>71</sup> Zob. H. de Berg, *op.cit.*; M. Erdheim, *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur - Aufsätze 1980-1987*, Berlin 1988; O. Marquard, *On the importance of the theory of the unconscious for a theory of no longer fine art*, [in:] R. E. Amacher and V. Lange (eds.), *New perspectives in German literary criticism*, Princeton 1979; Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Warszawa 1985.

<sup>72</sup> S. Freud, *Totem i tabu: kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. M. Poręba i R. Reszke, Warszawa 1997.

założenie przyjęte przez Freuda dziś są łatwym przedmiotem dyskredytacji<sup>73</sup>, metodologicznie jednakowoż monografia jest wartościowa ze względu próbę wyjaśnienia wartości społecznych w kategoriach psychologicznych. Roussoistyczna dychotomia natura/kultura zostaje bowiem przez Freuda odwrócona: społeczne konstrukty służą rozładowaniu napięcia psychicznego związanego z wewnętrznymi konfliktami. Totemy – obiekty kultu – oraz tabu – zakazy i nakazy – to wynik psychologicznych potrzeb członków danej zbiorowości. Jako że mechanika działania społecznych umów jest analogiczna wobec neurotycznych czynności przymusowych<sup>74</sup>, otwarta zostaje furтка do psychoanalizy całej kultury, który to zabieg wymusza rezygnację z jaskrawego podziału na to, co zdrowe i na to, co patologiczne. Freud przedstawia społeczne osiągnięcia jako metodę kompensacji wobec prymitywnych pragnień, niezmiennie trwając przy biologiczno-popędowych podstawach swojej teorii – sublimacją określa on mechanizm obronny polegający na przesunięciu popędu seksualnego na twórczość artystyczną<sup>75</sup> – ale antropologiczny zwrot zostaje wykonany.

W jaki zatem sposób jednostkowa psychologia zostaje umieszczona w szerszych ramach kontekstu kulturowego? Interpretatorów Freuda interesuje przede wszystkim ambiwalencja jako zjawisko świadczące o złożoności ludzkiego odczuwania, nastawionego z jednej strony na własną korzyść, z drugiej zaś na dobro wspólne. Kompromis pozwalający na zachowanie równowagi psychicznej, który na poziomie indywidualnym wynika ze struktury *id-ego-superego*, w zbiorowościach ludzi objawia się postępowaniem o charakterze rytualnym, od religijnych praktyk do protestów

---

<sup>73</sup> Opierając się na hipotezie hordy pierwotnej Darwina, wysunął Freud przypuszczenie, że ludzkość dzieli wspólną historię ojcobójstwa, która miałaby wyjaśnić pewne nieracjonalne zachowania praktykowane przez członków różnych kultur. Zabicie przywódcy stada – ojca – miało wiązać się z wyrzutami sumienia i ulgą jednocześnie, zaś ta ambiwalencja ujawnia się w psychice w postaci kompleksu Edypa, w kulturze zaś poprzez użycie rozmaitych zakazów i nakazów. Teoria zakładająca istnienie jednego tylko stada, z którego wywodzi się człowiek, oraz lamarkistowskie przekonanie o dziedziczeniu uczuć z punktu widzenia antropologii oraz biologii nie mają racji bytu. Zob. H. de Berg, *op. cit.*, s. 138–174.

<sup>74</sup> Czynnościami przymusowymi (kompulsjami) nazywa Freud wszystkie zachowania wynikające z „choroby kompulsywnej”. Zauważa on, że kompulsje oraz tabu mają podobny mechanizm ze względu na: (1) brak logicznego uzasadnienia zakazów i nakazów, (2) istnienie wewnętrznej potrzeby nakładania na siebie ograniczeń, (3) możliwość naprawy sytuacji w przypadku pogwałcenia obowiązujących zasad. Zob. S. Freud, *Totem i tabu: kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. M. Poręba i R. Reszke, Warszawa 1997, s. 36–38.

<sup>75</sup> S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] *idem, Pisma społeczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1998, s. 191.

politycznych, które mają pełnić rolę prewencyjno-katartyczną<sup>76</sup>. Sztuka jako wytwór społeczny w takim funkcjonalistycznym ujęciu może z jednej strony sankcjonować konwenanse, z drugiej zaś wyrażać osobiste stanowisko autora wobec nich, jednocześnie pozostając głęboko zanurzoną w nurt dotychczas wytworzonych znaczeń. Innymi słowy, wraz ze zmianą dotychczasowej optyki, psychoanalizy na warsztat biorą wszystkie praktyki plemienne, tradycje czy obrzędy związane z duchowymi przemianami, które wyznaczają jednocześnie reguły funkcjonowania danej społeczności. Z punktu widzenia antropologii kultury mówimy wówczas o rytach przejścia, które podzielić można na trzy fazy: preliminalną, gdy następuje wyłączenie z grupy i symboliczne naznaczenie; liminalną, stanowiącą okres przejściowy, kiedy jednostka pozostaje w zawieszeniu, oraz postliminalną związaną z nadaniem nowego statusu, re-inkorporacją<sup>77</sup>. Nietrudno zgadnąć, że przeżycia tego rodzaju mają znaczący wpływ na psychikę, co potwierdzają badania naukowe<sup>78</sup>.

Zarówno Freud, jak i Jung pragnęli wyjaśnić uniwersalizm tego rodzaju doświadczeń we wszystkich kulturach, posługując się odpowiednio wiarą w pokoleniowe przekazywanie wstydu oraz teorią o istnieniu nieświadomości zbiorowej. W pierwszym przypadku wstyd wynika z określonego podświadomego przekonania o ojcobójstwie popełnionym w pierwotnej społeczności ludzkiej. Jeśli zaś chodzi o jungowską wizję *psyche*, posługuje się ona bardziej subtelnym rozumieniem pamięci – *sensu stricto* nie ma ona nic wspólnego z biologicznym procesem zapamiętywania zdarzeń, lecz pozostaje niezmienną dyspozycją ludzkiej psychiki, wspólną wszystkim, bez względu na odległość przestrzenną czy czasową<sup>79</sup>. O ile więc kluczową myślą totemizmu jest dziedziczenie statycznego wyobrażenia, psychologia integralna proponuje znacznie ostrożniejsze założenie o istnieniu wrodzonych, jednakowych predyspozycji do tworzenia rozmaitych treści psychicznych. Skłonność taką Jung

---

<sup>76</sup> H. de Berg, *op. cit.*

<sup>77</sup> A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biała, Warszawa 2006.

<sup>78</sup> Zob. E. Aronson, J. Mills, *The effect of severity of initiation on liking for a group*, "Journal of Abnormal and Social Psychology" 1959, pp. 177–181; C. Kamau, *What does being initiated severely into a group do? The role of rewards*, "International Journal of Psychology" 48(3) 2012, pp. 399–406; C. Keating *et al.*, *Going to college and unpacking hazing: A functional approach to decrypting initiation practices among undergraduates*, "Group Dynamics: Theory, Research, and Practice" 9(2) 2005, pp. 104–126; H. F. Lodewijkx *et al.*, *The anticipation of a severe initiation: Gender differences in effects on affiliation tendency and group attraction*, "Small Group Research" 36(2) 2005, pp. 237–262.

<sup>79</sup> K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, Warszawa 2004, s. 75–81.

określa mianem nieświadomości kolektywnej, jej istnienie próbuje zaś wyjaśnić zarówno w kategoriach biologicznych, jak i antropologicznych. Czyni bezpośrednie nawiązanie do funkcjonowania mózgu i jego budowy morfologicznej:

„Człowiek rodzi się z mózgiem o gotowej strukturze, mózg funkcjonuje w warunkach danej terażniejszości, lecz ma swoją historię. Rozwinął się w ciągu milionów lat i zawiera w sobie historię, której jest wytworem. To oczywiste, że jak ciało nosi w sobie ślady tej historii, tak też nosi je mózg, kiedy zaś po omacku będziemy się przedzierać w głąb, ku podstawowym strukturom człowieka wewnętrznego, to wyda nam się całkiem naturalne, że znajdziemy tam ślady ducha archaicznego”<sup>80</sup>.

Nieświadomość zbiorowa jest zatem wynikiem ewolucyjnych przemian na drodze od zwierzęcego instynktu do wyłonienia się z psychiki świadomości i wyodrębnienia *ja*, działającego nie tylko pod wpływem indywidualnych przeżyć, lecz również determinowanego własną skłonnością do tworzenia mitów, baśni, fantazji czy snów. Ujęta została jako strukturalna część psychiki, ale dzisiaj nie spełnia ona warunków Popperowskiej falsyfikacji. Jung wskazuje inne, niebiologiczne dziedziny wiedzy, w których ugruntowane są analogiczne koncepcje, m.in. antropologię i reprezentacje kolektywne Lévy-Bruhla oraz socjologię i pramyśli Henri Huberta i Marcela Maussa<sup>81</sup>, a także proponuje, by chorych psychicznie, zwłaszcza tych manifestujących objawy psychotyczne, traktować jako osobowości, w których świadomość utraciła dominującą rolę. Zwraca również uwagę na wspólne elementy pojawiające się w halucynacjach wzrokowych osób żyjących ze schizofrenią, snach dzieci, wierzeniach pierwotnych kultur. Jakkolwiek dzisiejsza neuropsychiatria z powodzeniem znajduje wyjaśnienia dla powstawania halucynacji (np. zaburzenia widzenia spowodowane zwyrodnieniem siatkówki), trudniej jednoznacznie określić ich treściowe źródła i dalej – związki z podobnymi doświadczeniami odmiennych stanów świadomości. Dla Junga uniwersalnym spoiwem, a zarazem konstytuanta psychiki, jest archetyp – psychiczny odpowiednik instynktu<sup>82</sup>. Jeśli bowiem instynkt to inherentna inklinacja do określonych zachowań, archetyp stanowi inherentną inklinację do

---

<sup>80</sup> C. G. Jung, *Podstawy psychologii analitycznej. Wykłady tawistockie*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1995, s. 55–56.

<sup>81</sup> K. Pajor, *Psychologia archetypów...*, s. 102–103.

<sup>82</sup> M. Piróg, *Archetyp i symbol*, [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, pod red. H. Machonia, Warszawa 2017, s. 79.

tworzenia symboli – podwalin kultury. Dziedzictwo kulturowe rozumiane jako proces polegający na ciągłym dodawaniu wartości do procesów czysto popędowych stanowiłoby tutaj reprezentacje psychologii ludzi w ogóle. I rzeczywiście – kultura jest cechą charakterystyczną gatunku *homo sapiens*, a sam język, będący systemem opartym na myśleniu symbolicznym, przedstawia sobą fenomen antropologiczny, którego geneza wiązana jest z pojawianiem się umiejętności myślenia i uczenia się<sup>83</sup>.

W konsekwencji twórcze aktywności człowieka, poza płaszczyzną przeżywania problemów osobistych czy relacyjnych, stają się polem o wiele bogatszym, umożliwiającym wgląd w zjawiska masowe (mity, przesady, stereotypy, religie), lecz również im podlegającym. Wtórny skutkiem takiego zapatrywania jest konieczność poszerzenia psychoanalitycznych badań literackich o te właśnie obszary. Powracamy tym samym do znaczenia intertekstualności, tym razem w jej definicji umieszczając aspekt mówiący nie tyle o oddziaływaniu poszczególnych tekstów między sobą, ile o ciężarze dziedzictwa kulturowego spoczywającego na każdym utworze. Dają się tutaj zauważyć hermeneutyczne *pars pro toto* – każda lektura jest czerpaniem wiedzy o świecie zewnętrznym, oraz *totum pro parte* – wszystko, czego się dowiadujemy, możemy użyć do poznania samych siebie. Dla przykładu, historia o Edypie staje się interesująca nie ze względu na to, że miałaby stanowić ilustrację kompleksu Edypa, lecz ze względu na to, co mówi o pojęciu winy, przeznaczenia czy występku w ujęciu synchronicznym oraz diachronicznym, zarówno na poziomie psychologii jednostki, jak i antropologii kulturowej. W ten sposób interpretacja dzieła literackiego sięga poziomu toposu, wyzwalając tekst z więzów dosłowności. Jung odżegnywał się on od myślenia o symbolu w sztuce jako symptomie maskującym nerwicę, podkreślając, że „każdy artysta jest swym dziełem”<sup>84</sup>. Innymi słowy, biograficzno-biologiczne podejście Freuda wobec dzieł artystycznych uznawał za rodzaj impertynencji znacznie ograniczającej doświadczenia czytelnicze.

Wkroczenie nauki o literaturze w pierwszej kolejności na obszar badań psychologicznych, a w konsekwencji rozwoju tej dziedziny na teren wspólny dla filozofii czy religioznawstwa oznaczało konieczność readaptacji niektórych pojęć i

---

<sup>83</sup> Istnieje wiele domniemań na temat unikalności ludzkiego sposobu komunikacji; większość z nich uznaje, że sama budowa aparatu mowy nie była wystarczająca do zaistnienia języka, gdyż wymaga on określonej kondycji kognitywnej mózgu nastawionej na intencjonalność – zagadnieniem tym zajmują się teoria umysłu. Zob. J. Sedivy, *Language in Mind: An Introduction to Psycholinguistics*, Oxford 2014.

<sup>84</sup> C. G. Jung, *Psychologia ...*, s. 421.

uelastycznienia myślenia o dziele sztuki (literackim). Jungowskie zjednoczenie psychologii i estetyki wyrażało się w postrzeganiu literatury jako zespołu obrazów odsyłających do rozmaitych symboli<sup>85</sup>, domagających się wyjaśnienia na różnych poziomach funkcjonowania utworu literackiego: immanentnym, osobistym, społeczno-kulturowym. Prozę dzielił on na psychologiczną (zamierzoną, nie wymagającą tłumaczenia przez wzgląd na odesłanie do ogólnoludzkich prawd, które nie podlegają negacji) oraz wizjonerską (płynącą z natchnienia, domagającą się interpretacji ze względu na użycie symbolu, opartego na myśleniu mitycznym). Właśnie w micie rozumianym jako towarzyszące ludziom od zarania dziejów dążenie do transcendencji<sup>86</sup> upatrywał on źródło życia duchowego jednostki, która – poprzez zrozumienie kumulatywnego wymiaru tego procesu – może osiągnąć stan stabilizacji psychicznej. Mit według Junga to nie tyle prymitywna próba wyjaśnienia zasad rządzących światem, co niezaprzeczalny dowód istnienia naszej fantazji dążącej poprzez proces symbolotwórczy do kontaktu z tym, co duchowe. Przypomina on sen ze względu na swój irracjonalny charakter i – jak każde archetypowe wyobrażenie – stanowi punkt przejściowy między sferą nieświadomości oraz świadomości; kieruje człowiekiem w wysublimowany sposób, dostarczając mu idei<sup>87</sup> oraz wzorców, co wyjaśnia jego kolektywne znaczenie. Mity istnieją wszelko również na poziomie indywidualnym, ponieważ historia rozwoju psychicznego każdej jednostki jest inna, obarczona na przykład rodzinnymi uwarunkowaniami. Dla Junga nie jest możliwe obalenie mitu poprzez rozwój nauki, ponieważ jest on odwieczną manifestacją życia psychicznego, stąd mowa o mitopoetyckiej funkcji nieświadomości<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> C. G. Jung, *O stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego*, [w:] *idem, Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1993, s. 395.

<sup>86</sup> Także dzisiaj rozumie się mit jako zjawisko charakterystyczne dla ludzi, czasem jednak przypisując mityczne cechy przede wszystkim pierwszym kulturom (zob. H. Frankfort *et al.*, *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago 1977). Jung stał w opozycji wobec tego poglądu, sądząc, że wiele mitów pozostaje przez nas nierozpoznanych, co uważał za szkodliwe. Dla przykładu, myślenie o UFO w kategoriach życia pozaziemskiego to pochodna mitu o aniołach, a socjalizm to nowa forma (ateistycznej) religii. Zob. Z. Waldemar-Dudek, *Jung archaiczny i nowoczesny mit*, „Albo-albo: problemy psychologii i kultury” 2011, nr 3–4, s. 9–19.

<sup>87</sup> Dla Junga idea ma sens niemal platoński: jest to moc, przez którą możliwe jest rozumienie. Zob. M. Piróg, *Archetyp...*, s. 77.

<sup>88</sup> I. Błocian, *Problem mitu w ujęciu Carla Gustava Junga*, [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, pod red. H. Machonia, Warszawa 2017, s. 95.

Sztuka literacka według psychologii integralnej jest jednak tylko z jednej strony mityczną anamnezą o charakterze filogenetycznym, z drugiej stanowi bowiem samodzielny katalizator mechanizmu mitotwórczego, na własny użytek przekuwając praprzężycia<sup>89</sup> i archetypy w symbole. Na poziomie dosłownym dzieło literackie opowiada historię, na poziomie symbolicznym zaś ta sama historia zanurzona jest w szereg kontekstów: indywidualnych oraz kolektywnych. Stąd można mówić nie tylko o wymiarze uniwersalnym utworów, lecz również o ich duchu narodowym czy o ich wewnętrznej siatce znaczeń rekursywnych:

„Czyż jest do pomyślenia, by *Fausta* czy *Zaratustrę* mógł napisać nie-Niemiec?”<sup>90</sup>.

„Wielkie dzieło jest jak sen, który mimo swej jawności sam siebie nie interpretuje i nigdy nie jest jednoznaczny”<sup>91</sup>.

Kontekstowość literatury wynika więc z jej przynależności do danej wspólnoty wyobrażonej, operującej podobnym sposobem myślenia i posiadającej własną hierarchię wartości. Indywidualny proces lekturowy prowadzi do konfrontacji jednostkowej oraz kolektywnej mentalności, co może mieć wymierne znaczenie dla kształtowania się *ego*. Kompensacja nie jest bynajmniej właściwa jedynie niezdrowym mechanizmom psychicznym, zamiast tego stanowiąc zastępczy łącznik między świadomością i nieświadomością, pomagający zachować równowagę wynikającą z jedności przeciwieństw, czyli tendencji do łączenia się sił przeciwnych – enancjodromii. Psychologia integralna wyczulona jest na aprioryczne założenie dotyczące normalności i zdrowia psychicznego, akceptując podwójność naszych doznań, ambiwalencję uczuć. Stąd uznaje, że czytanie tylko częściowo związane jest z dostarczaniem przyjemności estetycznej i akcentuje, że jest to także czynność psychologiczna. Im bardziej skomplikowane jest dzieło literackie, tym więcej sprzecznych emocji budzi, a co za tym idzie – tym więcej wariantów interpretacyjnych wokół niego narasta.

Kompensacyjna rola sztuki zostaje więc w psychologii integralnej odwrócona – dotyczy nie tyle twórcy dzieła artystycznego, co jego odbiorcy. Interpretacja w duchu

---

<sup>89</sup> Mianem „praprzężycia” Jung określał zdarzenie tak odległe w czasie, że niemożliwe do zdefiniowania, lecz tkwiące u podstaw kultury. Praprzężyciem jest to, co skłoniło pierwszym przedstawicieli rodziny *Homo* do ozdobienia jaskiń czy przedmiotów wzorami-symbolami. Zob. C. G. Jung, *Psychologia...*, s. 415.

<sup>90</sup> C. G. Jung, *Psychologia...*, s. 424.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 426.



jungowskim pozostaje w całkowitej w zgodzie z Barthesowską koncepcją śmierci autora<sup>92</sup>, widząc w sztuce okazję do komunikowania się adresata z samym sobą oraz innymi adresatami: „[...] artysta jest *człowiekiem* w wyższym znaczeniu – jest człowiekiem kolektywnym, który przenosi i kształtuje działającą nieświadomie duszę ludzkości”<sup>93</sup>.

Obcowanie z tekstem umożliwia wkroczenie na ścieżkę pojętycznego poznania samego siebie, ponieważ utwory literackie sięgają po archetypy w zaktualizowanej formie. Gdy więc Jung wymienia archetypy podstawowe: cienia (zło, relatywizm, słabość, grzech, śmierć), animy (pierwiastek żeński u mężczyzny), animusa (pierwiastek męski u kobiety), starego mędrca (duch, ojciec, prawda, mądrość), wielkiej matki (życie, natura, opieka, prawa rodzenia i umierania) oraz jaźni (bóg, jądro duszy, pełnia psychiczna), należy mieć na względzie, że funkcjonują one jako zaczyn dla zróżnicowanych obrazów zależnych od specyfiki danej kultury, która stanowi ogniwo pośredniczące w wymianie nieświadomych treści. Podejście psychologii integralnej do symboliki kulturowej jest symetryczne: z jednej strony zakłada ona istnienie pewnych uniwersalnych wzorców, z drugiej bada ich realizację w konkretnych warunkach zewnętrznych i wewnętrznych. Umieszcza to myśl Junga w punkcie przejściowym pomiędzy modernizmem oraz postmodernizmem. Esencjalistyczna koncepcja archetypów istniejących niezmiennie i odwiecznie jest częściowo równoważona przez relatywistyczne podejście do definicji prawdy wyrażające się w solipsyzmie<sup>94</sup>. Każde poznanie jest intersubiektywnym przeżyciem, a także podróżą w głąb siebie.

Rdzeniem, a zarazem zwieńczeniem psychologii integralnej, jest koncepcja jaźni, którym to terminem określił Jung nadrzędny archetyp, często wyrażany w kulturze poprzez obraz boga, odwołujący się do stanu idealnej harmonii wewnętrznej<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> Zob. Roland Barthes, *op. cit.*

<sup>93</sup> C. G. Jung, *Psychologia...*, s. 422.

<sup>94</sup> J. Bytniewski, *C.G. Jung a dyskurs postmodernistyczny*, „Hybris” 2016, nr 35, s. 79–101.

<sup>95</sup> W psychologii jungowskiej jaźń definiowana jest jako efekt oddziaływania jedności przeciwieństw, wypadkowa tego, co świadome i nieświadome, efekt całkowitej integracji. W języku psychologii ogólnej znaczenie to w dużej mierze jest zbieżne z zakresem semantycznym „self” – indywidualnej osoby będącej przedmiotem refleksywnej świadomości. Mylnie jest interpretowanie jaźni w kategoriach religijnych (bóg stanowi jedynie symbol, a nie istotę jaźni) lub uznawanie jej za fenomen unikalny, dlatego w swojej pracy stosuję pisownię małą literą. Zob. Z. W. Dudek, *Rozwój jednostki – indywidualizacja*, [w:] *idem, Psychologia integralna Junga*, Warszawa 2006, s. 110; F. Perls, *Gestalt Therapy Verbatim*, New York 1972, s. 8.

Jako że jaźń to jednocześnie cel życia psychicznego, jak i jego początek<sup>96</sup>, jej symbole są powszechne, kontakt z nimi natomiast umożliwia tak zwaną indywiduację, to jest transformację w kierunku od *ego* do pełnej asymilacji znaczeń kulturowych, która dla Junga oznaczała osiągnięcie równowagi psychicznej. Funkcja symboliczna dotyczy zarówno oddziaływania tekstu na odbiorcę oraz wywoływania w nim określonych skojarzeń, jak i zdolności czytelnika do odczytywania znaczeń i wiązania ich z rzeczywistością wewnętrzną. Zwykle pierwsze kontakty ze sztuką są przykładem projekcji<sup>97</sup>, to jest rzutowania własnych emocji, myśli, pragnień na zewnątrz bez refleksji nad sobą i bez umieszczania dzieła sztuki w szerszym niż osobisty kontekście. Dostrzeżenie różnicy między wyobrażonym ideałem a rzeczywistym obrazem prowadzi do zerwania kontaktu z wzorcem identyfikacji i wycofania projekcji, dzięki czemu możliwy jest i wgląd w własną psychikę. Proces ten ma charakter cykliczny i polega na samopokonywaniu się, psychologiczna potrzeba tego rodzaju poszukiwań jest natomiast naturalna dla ludzi, najintensywniej zaś dotyczy wspomnianych już archetypów podstawowych, obecnych w tekstach od narodzin kultury. Wskazuje to na wartość autoteliczną literatury, która – poprzez wykorzystanie toposu – umożliwia amplifikację treści kulturowych (a w konsekwencji także i psychicznych)<sup>98</sup>. Tak rozumiana przynależy ona do nurtu fenomenologiczno-hermeneutycznego teorii literatury, jako narzędzie umożliwiające odkrycie prawdy o sobie i jednocześnie jako zjawisko domagające się objaśnienia<sup>99</sup>.

Jeśli za dwa główne filary jungizmu przyjąć zasadę psychicznej totalności wyrażoną poprzez kompleksowe podejście oraz zasadę psychicznej energetyki rozumianej jako procesualność<sup>100</sup>, a za temat wiodący dążenie do samorozwoju, wówczas psychologią integralną uznać należy za obszar styyczny z polem zainteresowań psychologii humanistycznej, wyrosłej jako odpowiedź na determinizm psychoanalizy

---

<sup>96</sup> Małe dzieci wychowywane w zdrowych warunkach uważane są za przykład pełni psychicznej, ponieważ ich *ego* nie jest jeszcze w pełni wyodrębnione, nie mają więc potrzeby identyfikacji z własną indywidualnością. Zob. Z. W. Dudek, *Rozwój jednostki...*, s. 104.

<sup>97</sup> J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, przeł. G. i G. Glodek, Warszawa 2014, s. 127–129.

<sup>98</sup> Amplifikacja stanowiła dla Junga metodę psychoterapeutyczną. Polegała ona na „okrążaniu” danych treści (np. treści marzeń sennych) i zatrzymywaniu się na ich poszczególnych elementach, by pogłębić interpretację. Taki spiralny ruch dostrzec można także w naprzemiennych cyklach utożsamiania się z symbolem kulturowym i odrzucaniu go. Zob. C. G. Jung, *Analiza marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2002.

<sup>99</sup> Zob. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik...*

<sup>100</sup> J. Jacobi, *Psychologia...*, s. 13.

oraz redukcjonizm behawioryzmu<sup>101</sup>. O ile teorie integralne kładą nacisk na różnorodność dziedzin wiedzy przydatnych do opisu *psyche* człowieka, o tyle humanistyczne perspektywy psychologiczne podkreślają konieczność traktowania człowieka w sposób autonomiczny, podkreślają jego wolność w decydowaniu o sobie i przyjętych postawach, nawet jeśli u podstaw jego kształtowania leżą przyczyny znajdujące się poza zasięgiem jego wyboru. *Indywidualność* świadomego wyboru własnej drogi rozwoju podkreślana jest zarówno przez Junga, jak i psychologów i psychiatrów humanistycznych, a gruntem filozoficznym dla takiego myślenia jest personalizm:

„Indywidualizacja w żadnym razie nie jest indywidualizmem w wąskim, egocentrycznym znaczeniu tego słowa, ponieważ przeistacza człowieka w pojedynczą istotę, którą już jest. Jednakże człowiek nie staje się z tego powodu egoistyczny, lecz spełnia jedynie siebie samego, a tego nie powinno się mylić z egoizmem i indywidualizmem”<sup>102</sup>.

„Człowiek zdolny jest zmienić świat na lepsze tylko wtedy, gdy jest to możliwe, może natomiast zmieniać siebie na lepsze zawsze, gdy tylko jest to konieczne”<sup>103</sup>.

„Życie, w swej najlepszej formie, jest płynnym, zmiennym procesem, w którym nic nie jest ustalone. [...] Życie jest najbogatsze i przynosi największe zadowolenie, kiedy jest ciągłym procesem. Doświadczenie tego jest zarazem fascynujące i przerażające. Czuję się najlepiej, gdy pozwolę strumieniowi moich doświadczeń unosić mnie w kierunku, który wydaje się postępowy, w kierunku celów, których jest ledwie świadom”<sup>104</sup>.

Życie psychiczne jest zatem jakością dynamiczną, żywiołową, za którą warto wziąć odpowiedzialność. To, co Jung nazywa indywidualizacją, Carl Rogers stawianiem się sobą, a Viktor Frankl po prostu poczuciem sensu, zawiera się w aktywnym uczestniczeniu we własnych procesach wewnętrznych. Budowanie wiary we własną sprawczość jest wyjściem naprzeciw egzystencjalizmowi i na przekór nihilizmowi, który w XX wieku stał się niejako „chorobą cywilizacyjną”. Jednocześnie odmawia się jednak patologizowania uczuć, które towarzyszą ludziom *per se*, przez sam fakt

---

<sup>101</sup> Zob. Polskie Towarzystwo Psychologii Humanistycznej, [w:] <http://www.psychologia-humanistyczna.pomoc-psychologiczna.com/ptph.html> [dostęp: 06.08.2020].

<sup>102</sup> J. Jacobi, *op. cit.*, s. 154.

<sup>103</sup> V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2009, s. 193.

<sup>104</sup> C. R. Rogers, *O stawianiu się sobą*, przeł. M. Karpiński, Poznań 2021, s. 53.

istnienia. Niejednokrotnie podkreśla się, że nerwica może, lecz nie musi, być wynikiem choroby psychicznej, mówi o pewnej kompensacji, czy samoregulacyjnej funkcji psychiki<sup>105</sup>. Dlatego też psychologie integralna i humanistyczna nie bez powodu ocierają się o religie czy filozofie. Jak zauważa Jacobi:

„[...] rachunek sumienia, jaki prowadzi katolik ze swym duchowym pasterzem w konfesjonale, jest niezwykle mądrą doktryną kościoła, który skądinąd dla swych praktykujących wiernych posiada ich szeroki rezerwuar. Jednak dla ateistów lub wielu wyznawców, którzy nie uczęszczają do spowiedzi, praca z terapeutą może być prowizorycznym rozwiązaniem tego problemu”<sup>106</sup>.

Frankl natomiast pisze:

„Wielu z tych, którzy w dzisiejszych czasach zgłaszają się do psychiatry, dawniej udałoby się po poradę do pastora, księdza lub rabina. Gdy jednak terapeuta próbuje skierować ich do osoby duchowej, często odmawiają, zadając jednocześnie pytania w rodzaju: «Na czym polega sens mojego życia?»”<sup>107</sup>.

Psychologia integralna w tej perspektywie kładzie nacisk na sens bardziej symboliczny, mówiąc o życiowej podróży do jaźni zwaną samopokonywaniem się, ale i psychologowie humanistyczni wspominają o „samoprzekraczaniu własnej egzystencji”<sup>108</sup> nawet w codziennych sytuacjach.

Sumaryczne traktowanie wyników badań dwu tych obszernych i przenikających się kierunków psychologicznych uważam zatem za uzasadnione i niestanowiące przeszkody, jeśli chodzi o naukowość wyводу. Tym samym psychologię w kontekście tej pracy uznać należy za naukę leżącą na pograniczu wiedzy humanistycznej oraz przyrodniczej, nastawioną na teleologiczność istnienia.

---

<sup>105</sup> Sądę, że to, co u Junga czasem nazywane jest „homeostatyczną psychiką” w planie życiowym jest w zasadzie „dążeniem do homeostazy”, ponieważ dla Junga „dalszy rozwój psychiczny to rzecz normalna, a ugrzęźnięcie w konflikcie to patologia”, nie ma więc mowy o statyczności. Stąd nie widzę sprzeczności z wypowiedzią Frankla: „W kwestii higieny psychicznej za wysoce błędne i niebezpieczne uważam przekonanie, jakoby człowiek potrzebował przede wszystkim równowagi lub, jak to się określa w biologii, „homeostazy” rozumianej jako stan pozbawiony wszelkich napięć. Tym, czego człowiek naprawdę potrzebuje nie jest stan wewnętrznej równowagi, lecz raczej wewnętrzna walka, dążenie do osiągnięcia wartościowego dlań celu czy realizacji swobodnie wybranego zadania”. Zob. C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chełmiński, Warszawa 1992, s. 45; V. E. Frankl, *op. cit.*, s. 159.

<sup>106</sup> J. Jacobi, *op. cit.*, s. 146.

<sup>107</sup> V. E. Frankl, *op. cit.*, s. 173–174.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 166.

Zbliżenie inwentarza psychologii integralnej z metodologią charakterystyczną dla filozofii, sztuki i religii uprawomocnia jej zastosowanie wobec dzieł Dostojewskiego, w których nie brak wątków etycznych, aksjologicznych czy wreszcie – psychologicznych. Warto jednak wziąć po uwagę jej zaktualizowany charakter – dzisiejszy stan wiedzy domaga się bowiem rezygnacji z niektórych dziedzin (np. alchemii) na rzecz innych, pozornie nawet tak odległych, jak fizyka kwantowa<sup>109</sup>. Z tego powodu psychologię integralną można określić mianem postjungowskiej, łączącej rozmaite sposoby ujmowania praw psychologii: strukturalne (poszukiwanie mechanizmów), funkcjonalne (opisywanie typów osobowości), relatywistyczne (komplementarne zastosowanie koncepcji mechanistycznych oraz dynamicznych)<sup>110</sup>. Psychologia Junga najpierw stanowiła bowiem dziedzinę analityczną i subiektywną: opartą z jednej strony na szerokim materiale empirycznym związanym z jego doświadczeniem w pracy psychiatrii oraz psychoterapeuty, z drugiej zaś na osobistych, samoświadomych introspekcyjnych obserwacjach<sup>111</sup>.

W miarę uzupełniania myśli Junga o kolejne dziedziny wiedzy, wzrastało ryzyko zatarcia granic teoretycznych (stąd zarzuty dotyczące aspektu „metafizyczności” w jego rozumowaniu), ale też możliwe było pozbycie się pierwiastka redukcjonistycznego

---

<sup>109</sup> Kwantowa teoria świadomości, zdaniem niektórych fizyków, umożliwiłaby opisanie świadomości dzięki teoretycznej możliwości opisanie oddziaływania obiektu na otoczenie na poziomie cząstek elementarnych. Tak precyzyjne badania mogłyby ostatecznie wyjaśnić transcendentny wymiar naszego istnienia, choć warto pamiętać o tym, że na razie nie stanowią one jedynie hipotetyczną ciekawostkę. Zob. *Quantum Approaches to Consciousness*, [w:] <https://plato.stanford.edu/entries/qt-consciousness/> [online: 10.10.2020].

<sup>110</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 95.

<sup>111</sup> Wielokrotnie zarzucano Jungowi uprawianie metafizyki, co dla badaczy XXI wieku może być szczególnie kłopotliwe. On sam usiłował uzasadnić niektóre pomysły poprzez neuropsychologię, np. czyniąc odniesienia pomiędzy archetypem oraz engramem, jednak wysiłki te okazały się kontrproduktywne, a paradoksalnie próbę czasu lepiej przeszły nurty rezygnujące z przyrodoznawczych modeli, choć psychologia pozostała dziedziną pod wieloma względami niesprawdzalną – jej centralne pojęcia bowiem, takie jak psychika, świadomość czy umysł pozostają przedmiotami (a może stanami lub doświadczeniami?) niematerialnymi. Nadzieję na rozwiązanie tego problemu daje rozwój psychologii poznawczej, nastawionej na analizę procesów przetwarzania informacji oraz neurobiologii. Zob. E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura, *Psychologia poznawcza*, Warszawa 2006; W. Łukaszewski, *Psychologiczne koncepcje człowieka*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki. Tom I*, pod red. J. Strelau, Gdańsk 2000; B. J. Baars, N. M. Gage, *Cognition, Brain and Consciousness. Introduction to Cognitive Neuroscience*, Oxford 2010.

cechującego większość ówczesnych teorii psychologicznych. Z punktu widzenia dzisiejszej nauki o literaturze nie do przecenienia jest interdyscyplinarny charakter metody integralnej przy zachowaniu podejścia humanistycznego. Stąd obserwować można wzrost zainteresowania tematyką (post)jungowską w interpretacji dzieł Dostojewskiego. Nie brak również utworów interdyscyplinarnych, syntetyzujących wiedzę z zakresu nauk humanistycznych oraz psychologii.

Na gruncie rosyjskim szczególnie uwidacznia się ten fakt w tematach dysertacji, których autorzy chętnie sięgają po motywy związane ze snami, archetypami czy mitami, oraz w artykułach. W 2003 roku powstaje praca Jurija Romanowa *Архетипический образ "подпольного" героя в роман Ф. М. Достоевского "Бесы"*<sup>112</sup>, w której autor zrównuje ze sobą pojęcia bohatera z podziemia, archetypu cienia oraz Boga-człowieka, analizując kluczowe postaci *Biesów* z punktu widzenia charakterologii. W 2005 roku Irina Faziulina porusza problem psychologicznej roli snu wobec świadomości w tekście *Сон и сновидение в раннем творчестве Ф. М. Достоевского: поэтика и онтология*, szczególnie zwracając uwagę na elementy metafizyczne i archetypowe w tekstach Dostojewskiego<sup>113</sup>. W roku 2009 Aleksiej Mineralow poświęca pisarzowi fragment pracy *Мир каторги в русской художественно-документальной прозе*, podkreślając psychologiczny rys w portretach katorżników i wiarygodne z punktu widzenia psychologii Junga cechy osobowościowe<sup>114</sup>. Rok później Olga Kulibanowa w artykule *"Записки из подполья" Ф. М. Достоевского в контексте авторского мифа о богоборчестве* koncentruje się na mitopoetyce Dostojewskiego w kontekście buntu przeciwko bogu (ros. *богоборчество*)<sup>115</sup>.

Kolejna dekada XXI wieku przynosi artykuły poświęcone wprost psychologii analitycznej Junga. Natalia Nagornowa w zachowaniu Zosimy i Aloszy z *Braci Karamazow* upatruje wzór postępowania pierwszych psychologów i porównuje ich rolę do aktualizacji archetypu starca w pracy *Прообразы психологов в романе Ф.М.*

---

<sup>112</sup> Ю. А. Романов, *Архетипический образ «подпольного» героя в романе Ф.М.Достоевского «Бесы»*, «Вопросы русской литературы» 2003, номер 9(66), с. 146–160.

<sup>113</sup> И. В. Фазиулина, *Сон и сновидение в раннем творчестве Ф. М. Достоевского: поэтика и онтология*, Ижевск 2005.

<sup>114</sup> А. Ю. Минералов, *Мир каторги в русской художественно-документальной прозе*, Москва 2009.

<sup>115</sup> О. С. Кулибанова, *"Записки из подполья" Ф. М. Достоевского в контексте авторского мифа о богоборчестве*, Нижний Новгород 2010.

Достоевского «Братья Карамазовы»<sup>116</sup>. Jekaterina Postnikowa w tekście «Мужской» и «женский» мифы в произведениях русской классики и архетипы Анимы/Анимуса как инструменты гендерного аспекта литературоведческого анализа<sup>117</sup> omawia tragizm miłości bohaterów *Idioty* z punktu widzenia teorii nieświadomości kolektywnej, dostrzegając w Nastasji Filipownie symbol Animy, zaś w Myszkynie i Rogożynie dwie skrajne aktualizacje Animusa i wyjaśniając jak owe archetypowe wyobrażenia oddziałują na siebie. Wyłącznie na żeńskim pierwiastku zatrzymuje się Natalia Chafizowa w publikacji *Женские архетипы в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»*<sup>118</sup>, gdzie prezentuje mitologiczno-archetypiczne cechy protagonistek powieści w kontekście wierzeń starożytnych oraz biblijnego obrazu Lilith. W odniesieniu do *Notatek z podziemi* archaicznym obrazem trikстера zajął się Denis Wasiljew w utworze *Характер проявления и роль архетипа трикстера в исповедальных высказываниях подпольного героя повести Ф.М. Достоевского «Записки из подполья»*<sup>119</sup>. Badacz interpretuje spowiedź protagonisty jako przejaw przemian w zachodzących w podświadomości, podkreśla jej ambiwalentny charakter i pozorną daremność. Dalej – Olga Zołotko, analizując *Sen śmiesznego człowieka* zgodnie z psychologią integralną, dostrzega w tytułowej czynności śnienia próbę kompensacji ze strony psychiki głównego bohatera. Zdaniem badaczki wszystkie arkadyjskie sny zawarte w dziełach Dostojewskiego odzwierciedlają w rzeczywistości kryzys, jaki w kontaktach międzyludzkich doświadczają bohaterowie literaccy. Swoje spostrzeżenia zawarła w tekście *Психология сна о "золотом веке" героя рассказа ФМ Достоевского "Сон смешного человека"*<sup>120</sup>. Wiktorija Kondratjewa pochyła się

---

<sup>116</sup> Н. А. Нагорнова, *Прообразы психологов в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»*, «История российской психологии в лицах: Дайджест» 2017, № 6, с. 223–231.

<sup>117</sup> Е. Г. Постникова, «Мужской» и «женский» мифы в произведениях русской классики и архетипы Анимы/Анимуса как инструменты гендерного аспекта литературоведческого анализа, «Филологические науки. Вопросы теории и практики» 2018, № 6(84), ч. 1, с. 37–40.

<sup>118</sup> Н.А. Хафизова, *Женские архетипы в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»*, «Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право» 2018, № 4, с. 45–56.

<sup>119</sup> Д. В. Васильев, *Характер проявления и роль архетипа трикстера в исповедальных высказываниях подпольного героя повести Ф. М. Достоевского "Записки из подполья"*, «Вестник КГУ» 2018, №4, с. 103–107.

<sup>120</sup> О. Золотко, *Психология сна о "золотом веке" героя рассказа ФМ Достоевского "Сон смешного человека"*, «Достоевский и мировая культура. Филологический журнал» 2018, №1, с. 107–120.

natomiast nad rolą snu Arkadiusza Dołgorukiego w powieści *Młodzik*. W artykule *Идейно-смысловая коннотация сна аркадия долгорукого в романе Ф. М. Достоевского «подросток» (через систему архетипов К. Г. Юнга)* omawia wpływ doświadczenia cienia na kształtowanie osobowości głównego bohatera<sup>121</sup>.

Interesującą, choć utrzymaną w nurcie odmiennym od psychologii integralnej, interdyscyplinarną pozycją jest szczegółowa monografia Władysława Baczinina *Достоевский: метафизика преступления. Художественная феноменология русского протомодерна*<sup>122</sup>, w której autor ujmuje temat przestępstwa w tekstach Dostojewskiego w ramach filozofii oraz socjologii, odwołując się m.in. do Platona, Leibniza, Hegla, Szestowa, Nietzschego. Stanowi ona racjonalistyczny kontrapunkt wobec rozważań o charakterze postjungowskim.

Na gruncie polskim zauważyć można analogiczne tendencje. Pojawiają się zarówno teksty *stricte* jungowskie, jak i przekrojowe, zawierające w sobie perspektywy historyzoficzne czy antropologiczne. Mateusz Jaworski łączy polifonię Dostojewskiego z psychologią głębi poprzez wskazanie, jak rozbudowany system bohaterów-sobowtórów umożliwia charakterystykę procesu indywiduacji głównego bohatera *Zbrodni i kary*<sup>123</sup>. Ten sam autor w publikacji *Archetyp Cienia w strukturze powieści „Zbrodnia i kara” Fiodora Dostojewskiego*<sup>124</sup> opisuje psychologiczne funkcje symbolicznej triady Świdrygajłow–Łużyn–Porfiry w świadomości Raskolnikowa oraz ich rolę jako cienia. Paulina Bogusz-Tessmar polemizuje z jungowską wizją mandali w artykule *Pętla jako klucz do odkrywania tożsamości bohaterów „Braci Karamazow” Fiodora Dostojewskiego*<sup>125</sup>, a także – w książce *Paradygmat ikonizacji jako próba określenia adekwatnego klucza metodologicznego. Powieść „Bracia Karamazow”*

---

<sup>121</sup> В. В. Кондратьева, Н. Д. Теснозуб, *Идейно-смысловая коннотация сна аркадия долгорукого в романе Ф. М. Достоевского «подросток» (через систему архетипов К. Г. Юнга)*, «Национальная Ассоциация Ученых» 2020, 52(2), с. 58–61.

<sup>122</sup> В. А. Бачинин, *«Достоевский: метафизика преступления. Художественная феноменология русского протомодерна»*, Санкт-Петербург 2001.

<sup>123</sup> М. Jaworski, *Polifoniczna struktura tekstu artystycznego Fiodora Dostojewskiego w kontekście psychologii głębi Carla Gustava Junga na materiale powieści „Zbrodnia i kara”*, „Kultury wschodniosłowiańskie – Oblicza i Dialog” 2013, t. 3, s. 28–36.

<sup>124</sup> М. Jaworski, *Archetyp Cienia w strukturze powieści „Zbrodnia i kara” Fiodora Dostojewskiego*, „Kultury wschodniosłowiańskie – Oblicza i Dialog” 2014, t. 4, s. 71–83.

<sup>125</sup> P. Bogusz-Tessmar, *Pętla jako klucz do odkrywania tożsamości bohaterów „Braci Karamazow” Fiodora Dostojewskiego*, „Kultury wschodniosłowiańskie – Oblicza i Dialog” 2012, t. 2, s.13–19.



*Fiodora Dostojewskiego*<sup>126</sup> – czyni odwołania do systemu archetypów. Innym badaczem szczególnie zainteresowanym Dostojewskim w rozmaitych kontekstach, także związanych z psychologią, jest Marcin Borowski – autor m.in. książki *Obraz „ateisty” w twórczości Fiodora Dostojewskiego w świetle ateizmu współczesnego*<sup>127</sup>, dostarczającej gruntownej analizy sposobu myślenia bohaterów Dostojewskiego w kontekście wiary religijnej, oraz opartego na osiągnięciach współczesnej psychoanalizy artykułu *Творчество Ф. М. Достоевского и современная теория развития личности (на примере романа «Подросток»)*<sup>128</sup>. Poświęcony kolejnej powieści z „wielkiego pięcioksięgu” artykuł *Proces indywidualizacji jako klucz do interpretacji głównego bohatera powieści Fiodora Dostojewskiego „Biesy”* Anny Stryjakowskiej<sup>129</sup> to próba odczytania losów Stawrogina jako ilustracji procesu przemiany psychicznej jednostki, która doświadcza ekspresji nieświadomości w formie zaktualizowanych archetypów matki, starca, cienia oraz animy. Do najnowszych publikacji korzystających z osiągnięć współczesnej psychologii zaliczyć można także *The Archetype of Evil Genius. A Comparative Study: John Milton, Joseph Conrad, Fyodor Dostoevsky* Jarosława Gizy<sup>130</sup>, który korzystając między innymi z inwentarza koncepcji jungowskich, dokonuje interpretacji motywów zła, piekła i szatana u Dostojewskiego w świetle badań porównawczo-kulturowych. Do jungowskiej interpretacji symbolu krzyża odwołuje się natomiast Kimberly Young w tekście *Ivan Karamazov's Euclidean Mind: the 'Fact' of Human Suffering and Evil*<sup>131</sup> dowodząc, że Iwan oraz Alosza Karamazowie stanowią ilustrację dwóch sprzecznych postaw w

---

<sup>126</sup> P. Bogusz-Tessmar, *Paradygmat ikonizacji jako próba określenia adekwatnego klucza metodologicznego. Powieść „Bracia Karamazow” Fiodora Dostojewskiego*, Poznań 2016.

<sup>127</sup> M. Borowski, *Obraz „ateisty” w twórczości Fiodora Dostojewskiego w świetle ateizmu współczesnego*, Wrocław 2015.

<sup>128</sup> M. Borowski, *Творчество Ф. М. Достоевского и современная теория развития личности (на примере романа «Подросток»)*, [w:] *Аксиологическое пространство русской словесности: традиции и перспективы изучения*, pod red. И. Дергачевой, А. Ужанкова, Moskwa 2019, s. 383–392.

<sup>129</sup> A. Stryjakowska, *Proces indywidualizacji jako klucz do interpretacji głównego bohatera powieści Fiodora Dostojewskiego „Biesy”*, „Kultury Wschodniosłowiańskie – Oblicza i Dialog” 2016, t. 6, s. 235–243.

<sup>130</sup> J. J. Giza, *The Archetype of Evil Genius. A Comparative Study: John Milton, Joseph Conrad, Fyodor Dostoevsky*, Nowy Sącz 2019.

<sup>131</sup> K. Young, *Ivan Karamazov's Euclidean Mind: the 'Fact' of Human Suffering and Evil*, „The Polish Journal of Aesthetics” 2020, 56(1), pp. 49–62.

wewnętrznej próbie integracji psychicznej tych części „ja”, które uznawane są za dobre oraz tych, które należą do kategorii zła.

Na gruncie amerykańskim w kontekście filozoficzno-psychologicznym (choć bez bezpośrednich odwołań do jungizmu) twory Dostojewskiego interpretuje Donna Tussing Orwin w komparatystycznej monografii *Consequences of consciousness: Turgenev, Dostoevsky, and Tolstoy*, badając, jak w dziełach pisarzy rosyjskich rozwijała się kategoria *self*<sup>132</sup>. Psycholożka Beverly Weisblatt poświęca swoją rozprawę naukową *The Numinous On Russian Soil: A Depth Psychological Interpretation of Religious Experience in The Brothers Karamazov*<sup>133</sup> doświadczeniom religijnym przedstawionym na kartach *Braci Karamazow*, dowodząc, że odpowiadają one przeżyciom o charakterze numinalnym wedle definicji Junga. Innym naukowcem zainteresowanym bezpośrednio motywami jungowskim jest Lonny Harrison, autor artykułu *The Numinous Experience of Ego Transcendence In Dostoevsky*<sup>134</sup> oraz książki *Archetypes from Underground: Notes on the Dostoevskian Self*<sup>135</sup>, w której omawia kolejno podwaliny *self* u Dostojewskiego, dualizm i sobowtórystę, obecność tematu podświadomości w utworach pisarza, archetypy kobiece (matki, madonny, *femme fatale*), toposy szatana, błazeństwa, rozdarcia (ros. *надрыв*) jako literacką realizację archetypu cienia oraz wskazuje na obecność w tekstach Dostojewskiego mitów związanych ze śmiercią, odrodzeniem, przemianą. Na uwagę zasługuje również monografia Yurija Corrigan *Dostoevsky and the Riddle of the Self (Studies in Russian Literature and Theory)*<sup>136</sup>, w której skrupulatnie przedstawiona została koncepcja czytania wszystkich powieści pisarza jako jednego tekstu, portretującego rozwój *self* w procesie samopokonywania się oraz z uwzględnieniem elementów biograficznych.

---

<sup>132</sup> D. T. Orwin, *Consequences of consciousness: Turgenev, Dostoevsky, and Tolstoy*, Stanford 2007.

<sup>133</sup> B. H. Weisblatt, *The Numinous On Russian Soil: A Depth Psychological Interpretation Of Religious Experience In The Brothers Karamazov*, Santa Barbara 2010.

<sup>134</sup> L. Harrison, *The Numinous Experience Of Ego Transcendence In Dostoevsky*, “The Slavic and East European Journal” 2013, vol. 57, No. 3, pp. 388–402.

<sup>135</sup> L. Harrison, *Archetypes from Underground: Notes on the Dostoevskian Self*, Waterloo 2016.

<sup>136</sup> Y. Corrigan, *Dostoevsky and the Riddle of the Self (Studies in Russian Literature and Theory)*, Princeton 2017.

Podobny przyrost publikacji dostrzec można w wielu innych ośrodkach badawczych. W Rumunii Ioana Nicolae poświęca tekst *Dostoevsky's Shadows*<sup>137</sup> poszukiwaniom reprezentacji archetypu cienia, zaś Stefan Bolea omawia *Sobowtóra* w kontekście paranoi egzystencjalnej, z uwzględnieniem filozofii Junga oraz Emila Ciorana<sup>138</sup>. W Austrii Diana Cusmerenco porównuje *Idiotę* Dostojewskiego z powieścią rumuńskiego pisarza Marina Predy *The Most Beloved of Earthlings*<sup>139</sup> pod kątem archetypu kobiety fatalnej; algierscy badacze Mohammed Belaid oraz Imane Sari wykorzystują zaś teorię Junga do wskazania podobieństw między Dostojewskim oraz Nabokovem w artykule *Nabokov vs. Dostoevsky: The Duality Of Standards And A Universal Message Conveyed*<sup>140</sup>. Jeszcze obszerniejszy przegląd tekstów zapewniłyby poszukiwania w językach ojczystych wymienionych badaczy, ale też w innych językach obcych.

Przywiedzione przykłady odzwierciedlają ogólny tok przemian w dociekaniach nad utworami Dostojewskiego i sygnalizują zwrot w kierunku analiz szczegółowych, acz uwzględniających rozleglejszy, niżli dotychczas, potencjał interpretacyjny. Psychologia włączona zostaje w spektrum nauk humanistycznych jako gałąź wiedzy suponująca punkt styczny dla wcześniejszych wielotorowych rozważań, dlatego też wybrane jej składniki manifestują się nawet w powierzchownie dalekich tematycznie źródłach tekstowych. O autentyczności tego procesu świadczyć może bezproblemowość i powszedniość w stosowaniu niektórych definicji jungowskich, takich jak archetyp czy indywiduacja, które znalazły stałe miejsce w słownikach literaturoznawców.

---

<sup>137</sup> I. C. Nicolae, *Dostoevsky's Shadows*, „Journal of Advocacy, Research and Education” 2016, vol.(5), is. 1, pp. 19–22.

<sup>138</sup> S. Bolea, *The Paranoid Feeling of Being: A Jungian Reading of Dostoevsky's "Double"*, „Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy” 2016, vol. VII, no. 1, pp. 167–178.

<sup>139</sup> D. Cusmerenco, *Representations of the archetype of the fatal woman in "The Idiot" by Dostoevsky and "The Most Beloved of Earthlings" by Marin Preda: Nastasya Filippovna and Matilda*, „Wiener Slavistisches Jahrbuch” 2013, vol. 1, pp. 43–61.

<sup>140</sup> M. A. Belaid, I. H. Sari, *Nabokov vs. Dostoevsky: The Duality Of Standards and a Universal Message Conveyed*, „Ulakbilge” 2021, vol. 61, pp. 821–831.

## *Cele i metody pracy*

Centralnym założeniem dysertacji jest obrona tezy o skuteczności i nieuniknioności włączenia w analizę i interpretację tekstów Dostojewskiego optyki psychologicznej, przez lata wykorzystywanej jedynie doraźnie oraz powierzchownie – jako dopełnienie odczytań filozoficzno-religijnych.

Jednocześnie za cel poboczny stawiam dowiedzenie, że przyjęty przeze mnie klucz interpretacyjny nie jest w żaden sposób ograniczający, lecz umożliwia spojrzenie na twórczość pisarza z pozycji człowieka XXI wieku i aktualizację wiedzy na temat szeregu zabiegów artystycznych, które wyprzedzały świadomość epoki realizmu krytycznego. Doszło do tego poprzez zmetaforyzowanie takich uniwersalnych problemów natury psychicznej człowieka, w odniesieniu do których nie dysponowano wówczas nawet nazwą, co również zamierzam wykazać w swojej pracy.

Wreszcie ostatnim celem niniejszej rozprawy jest ukazanie paralelności między językiem „humanistycznym”, opisującym zjawiska metafizyczne oraz dyskursem tzw. twardych nauk, a tym samym demonstracja multidyscyplinarności we współczesnych badaniach nad Dostojewskim.

Wybrane przeze mnie metody pracy obejmują: komparatystykę syntetyczną istniejących opracowań tekstów Dostojewskiego, utrzymanych w nurcie psychologicznym lub do niego nawiązujących; krytyczną analizę wybranych artykułów z dziedziny religioznawstwa, filozofii, psychologii i psychiatrii, dostarczających ram teoretycznych do dalszych rozważań oraz bezpośrednią pracę interpretacyjną nad materiałem źródłowym. Narzędzi, przy pomocy których dokonam analizy i wyciągnę wnioski z przeprowadzonych badań, dostarczy mi hermeneutyka filologiczna. Zgodnie z kluczową dla niej figurą koła nie sposób zrozumieć całości bez zrozumienia szczegółu, a szczegół nie może być rozumiany bez odwołania się do całości.

W rozdziale pierwszym wyjaśniam, porządkuję oraz uzupełniam koncepcje przeniesione z psychologii integralnej na grunt badań literackich nad utworami Dostojewskiego, wykorzystując do tego zabieg typologii.

Rozdział drugi to ilustracja tego, jak dojrzałość psychiczna koresponduje z problemami wiary religijnej oraz tego, jak myślenie symboliczne wpływa na codzienność naszych relacji, nierzadko warunkując całe nasze życie. Temat ten realizuję, posługując się teorią indywiduacji oraz samourzeczywistnienia w odniesieniu do *Braci Karamazow*.

Trzecia część pracy stanowią poszukiwania psychologicznego uzasadnienia ambiwalencji przenikającej przez treść *Idioty* oraz *Biesów*, jak też próba udowodnienia, że każdy problem egzystencjalny jest zarazem problemem psychologicznym.

W ostatnim, czwartym rozdziale, na warsztat biorę kwestie poczytalności oraz zdrowia psychicznego na tle ogólnej kondycji ludzkiej i staram się odpowiedzieć na pytanie, czy z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy możliwe są „racjonalne szaleństwa” pojawiające się na kartach powieści Dostojewskiego m.in. w postaci logicznych samobójców. W podobny sposób rozważam wiarygodność pomazańców bożych, jurodiwych.



## Rozdział I. Elementy jungowskie w utworach Dostojewskiego. Typologia.

Zawarty we wstępie rys rozwoju myśli psychologicznej dotyczącej symbolu umożliwia stwierdzenie, że symbole mogą wyrażać 1) popędy, prymitywne potrzeby; 2) uczucia, także te związane z pierwszymi doświadczeniami bycia człowiekiem i obcowania z ludźmi; 3) całe spektrum istniejących w nas apriorycznie<sup>141</sup> fantazji, instynktów oraz archetypów<sup>142</sup>, konstytuujących nasze człowieczeństwo (rozumiane tutaj jako bycie konkretnym rodzajem zwierzęcia, psychicznie zdolnym do uczenia się i tworzenia; bez wartości dodanej w postaci wyższości moralnej). Jednocześnie przyjmuje się, że symbol to zjawisko naturalne stanowiące nośnik tego, co trudno lub zupełnie niepodobna sobie uświadomić.

Jako że powieści Dostojewskiego obfitują w tego rodzaju psychologiczną symbolikę, wyróżnić można szereg bezpośrednich analogonów wobec pojęć psychologii integralnej.

### *1. 1. Archetypy*

W pierwszej kolejności możemy mówić o archetypach, których siła oddziaływania zawiera się w biegunowości, instynktowności oraz numinalności.

Biegunowość archetypów oznacza, że stanowią one łącznik między przeciwieństwami, każdy archetyp ma bowiem charakter dychotomiczny – to, co popędowe, jest też życiodajne; to, co opiekuńcze także zniewalające; to, co dynamiczne, zwodnicze itd.

Instynktowność wyznacza tę sferę archetypową, która jest niezależna pod względem wolitywności – istnienie pewnych wzorców i schematów tak myślenia, jak i postrzegania, to nieodwołalna orientacja ludzkiej psychiki.

---

<sup>141</sup> Jung odrzucał koncepcję *tabuli rasy* w odniesieniu do psychiki człowieka, rozumując, że „świat istnieje nie tylko sam w sobie i dla siebie, jest on bowiem również taki, jakim nam się jawi”. Za: K. Pajor, *Psychologia archetypów...*, s.158.

<sup>142</sup> Instynkty jako inherentne inklinacje do określonych zachowań traktowane były przez Junga jako płaszczyzna do snucia analogii wobec działania archetypów. Uważał jednak, że archetyp ze względu na swój składnik duchowy jest pojęciem szerszym i bogatszym. Zob. K. Pajor, *Psychologia archetypów...*, s. 145–147.

Z kolei numinalność to możliwość aktywnego przeżycia archetypowego, która zachodzi w sytuacji, gdy jednostka uświadomi sobie fakt jego oddziaływania.

W tekstach Dostojewskiego badacze wyróżniają następujące archetypy:

**1.1.1 Cienia**, będącego motywem przewodnim wszystkich powieści, wyrażonego najdobitniej poprzez *karamazowszczyznę*<sup>143</sup>, to jest cechy popędowości, cielesności i jednocześnie agresji, poczucia winy, lęku, żądzy destrukcji i bólu. Cień odbicie swoje znajduje nie tylko w portretach braci Karamazow<sup>144</sup>, lecz również w kreacjach Rodiona Raskolnikowa, Arkadiusza Świdrygajłowa, Piotra Łużyna, Porfiredo (Zbrodnia i kara)<sup>145</sup>, Nikołaja Stawrogina, Piotra Werchowieńskiego, Iwana Szatowa, Aleksieja Kiriłłowa (*Biesy*)<sup>146</sup>, protagonisty *Notatek z podziemia*<sup>147</sup>, bohaterów *Opowieści z martwego domu*, a także w portretach wielu postaci drugoplanowych (np. Fiedki Katorżnego kapitana Lebiadkina, Liputina z *Biesów*, Marmieladowa ze *Zbrodni i kary*, generała Iwołgina czy Lebidiewa z *Idioty*).

Na niższych poziomach powieści cień pojawia się także w postaci archetypów zaktualizowanych w umysłowości samych bohaterów, są to więc: sobowtór Goladkina, postać Wielkiego Inkwizytora (osobisty mit Iwana), czarty ze snu Lizy – wybranki Aloszy, potwór i tarantula z koszmarów Hipolita, pająki z marzeń sennych księcia Sierioży oraz te same zwierzęta przewijające się nieustannie w rozmowach bohaterów Dostojewskiego. Również wiele pozornie niezrozumiałych, urągających etykietce anegdotycznych niemal wydarzeń odnieść można do sfery ulegania prymitywnym pragnieniom: wymienić można tutaj ugryzienie w palec Piotra Wierchowieńskiego przez Kiriłłowa, ugryzienie Aloszy przez Iliuszę czy ugryzienie w ucho gubernatora Lembke przez Stawrogina<sup>148</sup>. Namiętny pocałunek złożony przez Stawrogina na ustach żony Liputina czy desperackie poszukiwanie przez Rogożyna pieniędzy dla Nastazji Filipownej ilustrują natomiast folgowanie zachciankom seksualnym.

---

<sup>143</sup> L. Harrison, *Dostoevsky and the Shadow*, [w:] *op. cit.*, pp. 102–125.

<sup>144</sup> J. Giza, *Fyodor Dostoevsky's Iniquitous Family*, [w:] *op. cit.*, s. 86–109; I. C. Nicolae, *op. cit.*

<sup>145</sup> M. Jaworski, *Polifoniczna struktura...*, s. 33–35; M. Jaworski, *Archetyp cienia...*; S. Stenmark, *Chapter II. Crime and Punishment*, *op. cit.*, pp. 57–106.

<sup>146</sup> Ю.А. Романов, *op. cit.*

<sup>147</sup> О. С. Кулибанова, *op. cit.*

<sup>148</sup> P. Bogusz-Tesnar, *Paradygmat...*, s. 388.



Zewnętrzne okoliczności symbolizujące cień to mieszkania wspomnianych wyżej bohaterów, często składające się z jednego tylko pomieszczenia, przypominające szafę (w przypadku Raskolnikowa), prawie zupełnie pozbawione światła (w przypadku Rogożyna czy Szatowa)<sup>149</sup> lub – nawet jeśli pozornie schludne – stanowiące schronienie dla szczurów (dom Fiodora Karamazowa). W płaszczyźnie przestrzennej cień reprezentowany jest tradycyjnie przez lewą stronę oraz dół (lewe oko Smierdiakowa, lewe ramię Iwana, gładzenie brody lewą ręką przez Gorstkina<sup>150</sup>; motywy diabelskie w *Gospodyni*<sup>151</sup>). Na kartach powieści Dostojewskiego cień symbolizowany jest również przez pająka, pojawiającego się zarówno w snach, jak i na jawie, który ze względu na swój wygląd i naturalne odruchy ludzkie odbierany jest w sposób negatywny.

Ponadto bohaterowie zmagający się z własnym cieniem często opisywani są jako szczególnie odpychający, chorzy, wręcz rozkładający się (Smierdiakow, Fiodor Karamazow) lub przeciwnie – piękni, lecz w budzący niepokój sposób, przerysowani, zagadkowi i bladzi. Na ich twarzach gości „zły uśmiech” (Stawrogin, Rogożyn), nierzadko też ich ciałami targają konwulsje – oznaka wewnętrznej walki (Raskolnikow, Iwan Karamazow, Smierdiakow)<sup>152</sup>. Wielu z nich cechują zachowania ryzykowne – nadużywanie alkoholu (Fiedka Katorżnyj, Lebiadkin, Marmieladow, Iwołgin), skłonność do hazardu/gier (Stawrogin, Świdrygajłow, Porfiry), wydawanie ogromnych sum pieniędzy (Rogożyn, Fiodor Karamazow).

Wreszcie owładnięcie przez cień prowadzi do szeregu przestępstw i nadużyć: nie tylko gwałtów (Stawrogin, Świdrygajłow, Fiodor Karamazow), morderstw (Rogożyn, Smierdiakow, Raskolnikow, Piotr Wierchowieński, Fiedka Katorżnyj), pobić (Świdrygajłow, Rogożyn, Stawrogin, Dymitr Karamazow), porwań (Rogożyn), kłamstw (Łużyn, Świdrygajłow, Pticyń), lecz również przemocy psychicznej (Stawrogin, Fiodor Karamazow, bohater *Potulnej*, człowiek z podziemia), zaniedbań emocjonalnych wobec zależnych osób (Stawrogin, Fiodor Karamazow, Lebiadkin, bohater *Potulnej*) czy manipulacji (Piotr Wierchowieński, Piotr Łużyn, Porfiry).

---

<sup>149</sup> M. Cielecki, *op. cit.*

<sup>150</sup> P. Bogusz-Tesnar, *Pętla jako klucz...*, s. 17.

<sup>151</sup> H. M. Мушина, *Мотив искушения в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка»*, «Современная наука: актуальные проблемы и пути их решения» 2014 (9), s. 105–108.

<sup>152</sup> Т. А. Кошемчук, *Раскольников, Ставрогин, Верховенский, Иван Карамазов – старец Зосима: атеистическая идея в свете христианского сознания*, „Проблемы исторической поэтики” 2012, №10, с. 207.

Motyw cienia koresponduje nie tylko z motywem sobowtóra jako instancji odzwierciedlającej niechciane elementy *psyche* bohaterów, lecz również z opisami stanów psychotycznych i paranoicznych.

**1.1. 2 Starego mędrca/starca**, przyjmującego rolę życiowego przewodnika, szaleńca bożego, wyrażonego poprzez postawę pustelniczą, umiłowanie *logosu*, bezgraniczne zrozumienie, uduchowanie, świadomość ogromu posiadanej wiedzy. Najczęściej przywoływanym przykładem jest starzec Zosima (*Bracia Karamazow*), duchowy ojciec Aloszy, obdarzony zdolnością czynienia cudów czy przewidywania przyszłości<sup>153</sup>, a także Markieł (*Bracia Karamazow*)<sup>154</sup>, Tichon (*Biesy*) oraz Makar Dołogoruki (*Młodzik*)<sup>155</sup>.

Postać starca utożsamiana jest z portretem świętego<sup>156</sup>, przez co szczególne znaczenie mają gesty pełne pokory, klękanie przed innymi (Zosima wobec Dymitra Karamazowa<sup>157</sup>, Makar wobec Lizy<sup>158</sup>), czy franciszkańskie deklaracje miłości do całego istnienia wyrażone w gestach takich jak pokłony do ziemi<sup>159</sup>. Mędrcy w znaczący sposób wpływają na rozwój osobowości innych bohaterów, pełniąc funkcję katalizatora do odkrycia prawdy o sobie (spowiedź Stawrogina<sup>160</sup>), objawienia o charakterze religijnym (wizja Aloszy<sup>161</sup>), czy blokady wobec dalszej degeneracji (spotkanie Arkadiusza i Makarego<sup>162</sup>). Innymi słowy, umożliwiają oni proces

---

<sup>153</sup> B. H. Weisblatt, *op. cit.* s. 50–55.

<sup>154</sup> A. A. Medvedev, *The Elder Zosima as a Renovation of Orthodox Tradition (K.N. Leontiev and V.V. Rozanov's Polemic about the Novel by F.M. Dostoevsky "The Brothers Karamazov")*, "Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences" 2018, 3(11), pp. 385–395.

<sup>155</sup> B. Urbankowski, *Dostojewski – dramat humanizmów*, Warszawa 1978, s. 139.

<sup>156</sup> Istnieją przekonujące dowody na to, że Dostojewski, tworząc postaci starców, wzorował się na świętych mnichach prawosławnych – Ambrozym z Optiny oraz Tichonie Zadońskim. Zob. Т. С. Карпечева, *Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировзрении Ф. М. Достоевского*, «Проблемы исторической поэтики» 2011, с. 216–231.

<sup>157</sup> P. Bogusz-Tessmar, *Paradygmat...*, s. 377.

<sup>158</sup> E. Скаржинская, *Версиков и Макара Долгорукий в «Подростке» Достоевского*, «Russian Language Journal / Русский язык» 1968, vol. 22, no. 81/82, pp. 34–44.

<sup>159</sup> B. H. Weisblatt, *op. cit.* s. 63; A. A. Medvedev, *op. cit.*, pp. 391–392.

<sup>160</sup> A. Strykowska, *op. cit.*, s. 241–243.

<sup>161</sup> L. Harrison, *The numinous...*, s. 399.

<sup>162</sup> E. А. Гаричева, *Преображение личности в романе Ф. М. Достоевского «Подросток»* [В:] «Проблемы исторической поэтики» 2011, №9, с. 206.

indywidualności, przyczyniając się do przełomu w życiu psychicznym pozostałych bohaterów. Pełnią oni funkcje ludowych psychologów, oferując rozmowę, modlitwę i błogosławieństwo<sup>163</sup>.

Wygląd starców jest niepozorny, zwyczajny, na ich twarzach uwidacznia się upływ czasu – jak gdyby był to warunek dysponowania mądrością, noszą brody, są łagodni, radośni, lecz charyzmatyczni; ani piękni, ani brzydki, dysponują przenikliwym spojrzeniem. Żyją w odosobnieniu, ascetycznie (Tichon, Zosima) lub wędrują, stanowiąc wcielenie pielgrzyma (Makar)<sup>164</sup>.

Motyw starca zwykle występuje w symbiozie z archetypem jaźni, ponieważ znajduje się on blisko boga. Niektóre cechy starców, takie jak autorytet, wyrozumiałość, postawa, chęć niesienia pomocy, dostrzec można w postaciach Aloszy<sup>165</sup> oraz księcia Myszkina<sup>166</sup>. Na przeciwnym biegunie znajduje się natomiast Murin z *Gospodyni* – zły starzec o mistycznej mocy, który oświadczył Katarzynę.

**1.1.3 Animy/animusa**, będących wyznacznikiem kobiecości i męskości dla obydwu płci, stanowiących z jednej strony wzorzec idealny pierwiastka żeńskiego dla mężczyzny i odwrotnie, z drugiej zaś przybierające postać wewnętrznych wyobrażeń korespondujących z cieniem, symbolizujących niepoznane aspekty własnej osobowości. Dostojewski kreśli wyraźniejsze portrety anim niż animusów, jako że postaci kobiece stanowią dopełnienie kreacji bohaterów, nigdy na odwrót.

Ze względu na niejednorodność charakterystyki, w utworach pisarza wyróżnia się animy pełniące wobec męskich protagonistów funkcje pozytywne, jak Agłaja Jępanczyn z *Idioty*<sup>167</sup>, Katarzyna Iwanowna, Liza Chochakowa z *Braci Karamazow* oraz te pełniące funkcje negatywne: kobiety upadłe, *femmes fatales* wyrosłe z grzesznej Lilith<sup>168</sup> (Nastazja Filipowna z *Idioty*<sup>169</sup>, Grusza z *Braci Karamazow*). Wiele bohaterki

---

<sup>163</sup> Н. А. Нагорнова, *op. cit.*, s. 226.

<sup>164</sup> А. А. Medvedev, *op. cit.*, p. 389.

<sup>165</sup> Н. А. Нагорнова, *op. cit.*, s. 228–230.

<sup>166</sup> Zob. А. Степанян, *К пониманию «реализма в высшем смысле» (на примере «Идиота»)», «Достоевский и мировая культура» 1998, № 10, s. 62.*

<sup>167</sup> Н. А. Хафизова, *op. cit.*; Р. Ю. Данилевский, *Героиня романа «Идиот» и некоторые женские характеры в драматургии немецкого просвещения*, [В:] *Достоевский: Материалы и исследования*, СПб 2005, s. 172–177.

<sup>168</sup> Jung wśród nieświadomych mocy-bóstw składających się na animę wymienia także Afrodytę, Helenę, Persefonę i Hekate, zob. C. G. Jung, *Archetypy i...*, s. 78.

(w tym również wyżej wymienione) należy do obydwu tych kategorii, a ich rola jest niejednoznaczna, ponieważ ich obraz ulega zmianie w zależności od stanu psychicznego męskich bohaterów<sup>170</sup>. Podobnie, archetypowe obrazy animusa są odczytywane skrajnie – mężczyźni bywają motorem rozwoju psychicznego kobiet (Myszkina<sup>171</sup>, Alosza) lub uniemożliwiają im asymilację wewnętrzną męskich cech (Rogożyn, Myszkina<sup>172</sup>, Iwan Karamazow, Stawrogin).

Wspomnieć należy również o bohaterkach pobocznych, takich jak Lizawieta ze *Zbrodni i kary* oraz Liza Smierdiaszcza<sup>173</sup>, Dasza z *Biesów*, Potulna, które – choć nie pełnią aktywnej roli wobec psychiki mężczyzn – również symbolizują pewne cechy archetypowe animy, związane z mądrością bożą czy moralną czystością i wrażliwością.

Wcielenia animy często dysponują symbolicznymi atrybutami wskazującymi na źródło ich duchowej wartości, np. Ewangelią (Sonia Marmiaładowa), obrazem Matki Bożej (Potulna), przejawiają również zachowania pełne prostoty i dziecięcej naiwności (Liza Smierdiaszcza chodząca boso); pojawiają się w wizjach i snach męskich bohaterów (Nastazja Filipowna).

Wygląd zewnętrzny reprezentantek animy zmienia się w zależności od okoliczności i pełnionych przez nich funkcji: stanowią one nośnik nieziemskiego piękna, ale ich twarze bywają też straszne, blade i obce (Nastazja Filipowna); wydają się niewinne, by zaraz potem wyrzucić wrażenie dumy lub ironii (Grusza i Katarzyna Iwanowna) – dotyczy to szczególnie tych bohaterek, które symbolizują *eros* w życiu bohaterów i których portret jest synkretyczny. Pozostałe protagonistki albo nie mają jasno wskazanych aparycji (Sonia Marmiaładowa), albo są definiowane jedynie przez

---

<sup>169</sup> D. Cusmerenco, *op. cit.*; Н. А. Хафизова, *op. cit.*; С. Янг, *Библейские архетипы в романе Ф. М. Достоевского «Идиот»*, «Проблемы исторической поэтики» 2001, №6, с. 386–387.

<sup>170</sup> Zob. Е. Г. Постникова, *op. cit.*

<sup>171</sup> А. П. Тусичишный, *Проблема возрождения падшей женщины в романах Ф.М. Достоевского «Идиот» и Л.Н. Толстого «Воскресение»*, [в:] *XXVI Пушкинские чтения 19 октября 2011 г. Сборник научных докладов*, под ред. В.В. Молчановского, Москва 2011, с. 309–315.

<sup>172</sup> Т. А. Касаткина, *«И утаил от детей...»: причины непроницательности князя Льва Мышкина*, [в:] *eadem, Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций*, Москва 1996, с. 177–201.

<sup>173</sup> Т. А. Касаткина, *Святая Лизавета*, [в:] *eadem, Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций*, Москва 1996, с. 161–164.

wybrane elementy fizjonomii (np. niski wzrost Lizy Smierdiaszkiej), gdyż są one nośnikami pierwiastków „wyższych”.

**1.1.4 Jaźni/self**, stanowiącej pełnię równowagi psychicznej, łączącej w jedno aspekt świadomy i nieświadomy psychiki; archetyp zasadniczy dla rozwoju osobowości, w powieściach Dostojewskiego wyrażony za pomocą symbolu Chrystusa (i najczęściej omawiany z punktu widzenia religii i filozofii, nie zaś psychologii), szczególnie istotnego w interpretacji *Zbrodni i kary* oraz *Braci Karamazow*, gdzie poprzez proces deifikacji ostatecznej głębi duchowej sięgają postaci Soni oraz Aloszy<sup>174</sup>. Chrystus u Dostojewskiego funkcjonuje jako idea<sup>175</sup>, wokół której osnute są wszystkie jego utwory – symbolizuje nie tylko możliwość zbawienia jednostkowego, lecz również kolektywnego, dlatego też adekwatnie odzwierciedla jaźń. „Sam Chrystus jest najwyższym symbolem nieśmiertelności, ukrytej w śmiertelnym człowieku” – pisał Jung<sup>176</sup>.

Jego postać wielokrotnie pojawia się w tematach rozmów bohaterów, wizjach, równie często na kartach powieści Dostojewskiego gości też jego symbol – krzyż (krzyżykami wymieniają się Myszkini oraz Rogożyn, krzyż od Lizawiecy wręcza Sonia Raskolnikowi). Jaźń jest to siłą tak wielką, że bezpośrednie obcowanie z nią jest niemożliwe (motyw „żywej prawdy”<sup>177</sup>), Chrystusowe błogosławieństwo zaś symbolicznie naznacza bohaterów (promienie Słońca padające na *Gospodynię* czy matkę Aloszy, jasność w wizji wesela w Kanie Galilejskiej, światło towarzyszące postaciom dzieci).

W utworach można wyróżnić także fałszywe lub niekompletne wizje Chrystusa, np. obraz Hansa Holbeina *Ciało martwego Chrystusa w grobie* w *Idiocie* uznawany jest za metaforę braku wiary ze względu na podkreślenie jedynie aspektu cielesnego i

---

<sup>174</sup> C. Marcinkiewicz, „Przeklęte problemy” *F. Dostojewskiego i jego wizja XXI wieku*. (Na podstawie *Zbrodni i kary*), „Prace Naukowe. Pedagogika” 2002 (11), s. 198.

<sup>175</sup> Zdaniem Junga „Jaźń w końcu – dzięki swym empirycznym własnościom – okazuje się *eidosa* (idea) wszelkich najwyższych wyobrażeń całości i jedności, właściwych przede wszystkim systemom monoteistycznym i monistycznym”. Zob. C. G. Jung, *Archetypy i...*, s. 121.

<sup>176</sup> C. G. Jung, *Archetypy i...*, s. 135.

<sup>177</sup> М. В. Кустовская, *Концепция «Живой жизни» в творчестве Ф. М. Достоевского*, «Проблемы исторической поэтики» 2011, № 9, с. 170–179.

ludzkiego w postaci Jezusa<sup>178</sup>, a *Legenda o Wielkim Inkwizytorze* Iwana Karamazowa, zdaniem większości badaczy, służy ukazaniu, jak błędne pojmowanie idei człowieka-boga prowadzi do zguby<sup>179</sup>. Podobne wątki znaleźć można w *Biesach* w rozmyślaniach na temat samobójstwa logicznego Kiryłowa, a także w napoleońskim micie Raskolnikowa.

Dwuznaczną postacią jest Myszkina – „książę Chrystus” jako bohater z jednej strony dążący do osiągnięcia stanu hipostazy psychicznej, głosiciel piękna i dobra, z drugiej zaś interpretowany nawet jako antychryst<sup>180</sup>. Z pewnością stanowi on jednak ilustrację klęski na drodze do odnowy duchowej<sup>181</sup>.

**1.1.5 Wielkiej Matki**, będącej kluczowym elementem w rozwoju psychicznym człowieka, umożliwiającym wyzwolenie mężczyzny od ojca. W uniwersum Dostojewskiego jej wyobrażeniu bliska jest Sonia Marmieladowa ze *Zbrodni i kary*, wcielenie idei mądrości bożej, piękna i dobra<sup>182</sup>, dzięki której możliwe jest wejście Raskolnikowa na ścieżkę moralnego nawrócenia. Podobną rolę pełnią wszystkie inne Sonie, np. Sofia Andriejewna, matka Młodzika.

Archetyp Matki zyskuje w powieściach Dostojewskiego również formę osobistych bogiń u bohaterów, którzy albo wiążą swoje wspomnienia o prawdziwych

---

<sup>178</sup> Zob. Т. А. Касаткина. *Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций*, Москва 1996, с. 114–118.

<sup>179</sup> Zob. Л. Мюллер, *Образ Христа в романе Достоевского “Идиот”*, «Проблемы исторической поэтики» 1998, №5, с. 379.; С. Янг, *Картина Гольбейна «Христос в могиле» в структуре романа «Идиот»*, пер. Т. Касаткиной, [в:] *Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: Современное состояние изучения. Сборник работ отечественных и зарубежных ученых*, под ред. Т. А. Касаткиной, Москва 2001, с. 35.

<sup>180</sup> Opinie badaczy przytacza w książce poświęconej Dostojewskiemu Michał Kruszelnicki; zob. М. Kruszelnicki, *Лабиринты Мышкина*, [w:] *idem, Достоевский. Конфликт и несpełnienie*, Warszawa 2017, s. 96–115.

<sup>181</sup> O. Siedakowa, „*Nieudana epifania*”: *dwie chrześcijańskie powieści – „Idiota” i „Doktor Żywago”*, przeł. J. Chmielewski, „Kronos” 2014, nr 1 (28), s. 188–197.

<sup>182</sup> С. В. Белов, *Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание»*, под ред. Д. С. Лихачева, Москва 1984, с. 67; Р. Г. Назиров, *Творческие принципы Достоевского*, под ред. Л. Г. Барага, Саратов 1982, с. 12–14; R. Przybylski, *Fiodor Dostojewski*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej*, t. II, pod red. M. Jakóbca, Warszawa 1976, s. 268–279.

matkach z wyobrażeniami (Alosza z *Braci Karamazow*), albo znajdują figury zastępcze (wizerunek Katarzyny w oczach Ordynowa w opowiadaniu *Gospodyni*)<sup>183</sup>.

Znacznie częściej jednak archetyp ten wyrażony jest poprzez symbole o znaczeniu negatywnym. W przypadku miasta przybiera formę labiryntu, tajemniczego, niebezpiecznego, ciemnego (Petersburg w powieściach *Idiota*, *Zbrodnia i kara* i w opowiadaniu *Gospodyni*), choć także tętniącego życiem (*Białe noce*). W przypadku ziemi wyraża się już w koncepcji podziemia<sup>184</sup>, a także wszelkich metaforach z nią związanych<sup>185</sup>, takich jak grób czy trumna. Bywa, że jest symbolizowany także poprzez wodę (rzeka-Matka w opowiadaniu *Gospodyni*), jednocześnie odsyłającej do stanu dziecięcej nieświadomości.

**1.1.6 Dziecka**, stanowiącego pomost pomiędzy Jaźnią a *ego*, będącego wcieleniem potencjału, jaki nosimy w sobie na drodze rozwoju psychicznego, u Dostojewskiego przybierającego postać dzieci-bohaterów: sierot (*Nietoczka Niezwanowa*, *Chłopczyk na gwiazdce u Pana Jezusa*), zaniedbanego potomstwa (dzieci Katarzyny Iwanowny w *Zbrodni i karze*), dzieci nierozumianych i wrażliwych (Iliusza z *Braci Karamazow*) lub dzieci ze snów i wspomnień (w snach i wizjach Raskolnikowa, Śwdirygajłowa, Stawrogina).

Dzieci zwykle mają zaledwie kilka lat, występują w łachmanach, są zmarznięte, przemoczone, głodne, wystraszone. Podkreślone są ich oczy, niewinne, błagalne, wpatrujące się w opiekunów. Nie dysponują żadnymi atrybutami, lecz znajdują się szczególnie blisko boga w postaci Chrystusa lub Matki Boskiej (symboliczne przedstawienia jaźni oraz wielkiej matki; w chrześcijańskich legendach pełniąca rolę opiekunki<sup>186</sup>); często portretowane są też w promieniach Słońca. Tym samym stanowią

---

<sup>183</sup> Т. С. Карпачева, *Образ Катерины в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка»: галлюцинация, преступница или Прекрасная Дама*, «Социальные и гуманитарные знания» 2019(5), № 3, с. 159–267.

<sup>184</sup> W zależności od sytuacji interpretacyjnej podziemie można traktować jako nieświadomość w ogóle lub w kontekście macierzyńskim. Na przykładzie wody o takiej wieloznaczności pisał także Jung. Zob. K. Pajor, *Psychologia archetypów...*, s. 110.

<sup>185</sup> M. C. Ghidni, *The imagination of matter. The Earth archetype in the early Dostoevsky*, "Church, Communication and Culture" 2017, vol. 2., no. 3, pp. 284–291.

<sup>186</sup> Zob. J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków 2013, s. 59.

reprezentację otwartości i czystości oraz gotowości do przemiany, często w przeciwieństwie do owładniętych cieniem dorosłych<sup>187</sup>.

W twórczości Dostojewskiego nie brak również dorosłych obdarzonych dziecięcymi cechami, takich jak Lizawieta ze *Zbrodni i kary*, Maria Lebiadkina, Lizawieta Smierdiaszcza, Alosza Kamarazow, księżę Myszkina, Sonia Marmieladowa, Potulna<sup>188</sup>. Nieprzypadkowo postaci te reprezentują równocześnie inne pozytywne obrazy archetypowe.

**1.1.7 Trikстера**, stanowiącego pierwtoną bosko-zwierzęcą siłę, symbolizującego zanikający etap rozwoju świadomości, z jednej strony dysponującego fascynującymi, nieludzkimi przymiotami, z drugiej zaś reprezentującego niski poziom intelektualno-moralny. Pełni on rolę kompensacyjną wobec wymogów życia cywilizowanego, jako część nieświadomości zbiorowej nosi w sobie natomiast elementy archetypu cienia.

W powieściach Dostojewskiego upatrywany w kreacjach bohaterów, którzy chcieliby uzyskać inny stopień świadomości, lecz z różnych powodów nie są w stanie osiągnąć swojego celu (człowieka z podziemia, Ordynowa z *Gospodyni* czy Goliadkinie z *Sobowtóra*<sup>189</sup>). Takie postaci nieustannie miotają się, błędzą, zachowują bezładnie i formułują niejasne wypowiedzi, wywołując wrażenie szaleństwa, fałszu lub śmieszności. W *Opowieściach z podziemia* zaakcentowany jest brak samoświadomości<sup>190</sup> trikстера w połączeniu z jego „zwierzęcym“ (nieludzkim,

---

<sup>187</sup> Zob. Д. Вальчак, *Икона и ребенок в романе Ф. М. Достоевского «Неточка Незванова»*, [в:] *Пушкинские чтения 2019. Художественные стратегии классической и новой словесности: жанр, автор, текст. Материалы XXIV международной научной конференции*, под ред. Т. В. Мальцева, Петербург 2019, с. 229–234; А. В. Денисова, *Андерсеновский контекст «Мальчика у Христа на ёлке» Ф. М. Достоевского*, [в:] *Летние чтения в Даровом. Материалы междунауч. конф. 27–29 августа 2006 г.*, Коломна 2006, с. 34–37; А. Л. Козлова, *Образ ребенка в творчестве символистов: истоки современного мифа*, «Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»» 2010, №13(56), с. 96–102; В. Н. Плющ, *Образ ребенка в рассказе М. Горького «Девочка» и в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание»*, «Вестник ННГУ» 2016, №3, с. 241–246.

<sup>188</sup> М. В. Кустовская, *op. cit.*, s. 175.

<sup>189</sup> Д. В. Васильев, *Функции архетипа трикстера в повестях Ф. М. Достоевского «Двойник», «Хозяйка» и «Записки из подполья»*, Петербург 2021.

<sup>190</sup> Przez „samoświadomość” rozumiem szczególny wgląd danej jednostki w wewnętrzne procesy psychiczne jednostki w odróżnieniu od „świadomości”, która z jednej strony stanowi część psychiki człowieka w myśli psychoanalitycznej, z drugiej zaś używana jest



burtalnym) zachowaniem. Z kolei w *Idiocie* Feryszchenko przyjmuje taką rolę jako maskę dla swojej osobowości. Jako postać chaotyczna, rzucająca wyzwania wobec mędrca, triksterem jest również Fiodor Pawłowicz Karamazow, nazywający się błaznem od urodzenia<sup>191</sup>. Podobnie, postaci enigmatyczne, skłonne zarówno do dobrych i złych uczynków, noszą w sobie triksterowską cechę ciągłej dynamiki i przemiany – przykładami takich postaci są Stawrogin oraz Piotr Wierchowieński<sup>192</sup>.

Obrazy triksterów są wewnętrznie sprzeczne i pełne paradoksalnej dwoistości, dlatego motyw ten jest rozpatrywany również w kontekście tematu sobowtóra. Czasem wskazuje się na podobieństwa między obrazem trikстера oraz jurodiwego w kontekście łamania konwenansów i oddalenia od rzeczywistego życia (przykładem takiego bohatera jest książę Myszkina), jednak jurodiwy odróżnia się swoją nadzwyczajną duchowością i pomimo swojej śmieszności znajduje się znacznie bliżej pełni psychicznej<sup>193</sup>.

**1.1.8 Bohatera**, będącego nieodłączną częścią mitów przemiany/oszczyszczenia, narodzin i śmierci. Zarysowany przez Junga archetyp bohatera<sup>194</sup>, przed którym stoją wyzwania losu został następnie rozwinięty przez Josepha Campbella<sup>195</sup>. Jest to metafora podróży w głąb siebie oraz samopokonywania się, znana ludzkości od zarania dziejów pod postacią ustnych przekazów, legend czy eposów. U Dostojewskiego znaleźć można niektóre charakterystyczne elementy mitu bohatera, takie jak wezwanie do podróży, pokonywanie trudności, obecność pomocnego ducha, cudowne wydarzenia, symboliczna śmierć.

Wezwanie, będące zachętą do eksploracji swojej duszy, stanowi lichwiarka w przypadku Raskolnikowa (*Zbrodnia i kara*), dziewczynka na ulicy dla Śmiesznego

---

przeze mnie jako pojęcie *conscientia* – najwyższego wymiaru rozwoju psychiki, etapu przejścia od zwierzęcia do człowieka w sensie ogólnym. Zob. K. Komorowski, *Medyczne kryteria świadomości*, [w:] *O świadomości. Wybrane zagadnienia*, pod red. M. Wójtowicz-Dackiej i L. Zajęc-Lamparskiej, Bydgoszcz 2007, s. 114.

<sup>191</sup> Н. И. Димитрова, *Христианский кенозис и шутовское самоумаление: к культурной антропологии Достоевского*, «Соловьевские исследования» 2011, №3, с. 60–71.

<sup>192</sup> Д. В. Васильев, *op. cit.*, с. 143.

<sup>193</sup> *Ibidem.*, с. 71–73.

<sup>194</sup> C. G. Jung, *Boskie Dziecko i dziecko herosa*, [w:] *idem, Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2016, s. 178–179.

<sup>195</sup> Zob. J. Campbell, *op. cit.*

człowieka, czy Goliadkin junior w *Sobowótórze*. Alosza z *Braci Karamazow* to przykład bohatera, który po odwiedzeniu grobu matki poczuł wewnętrzną motywację w postaci powołania do służby bogu. Zwykle bohaterom towarzyszy jakaś forma siły stanowiącej pomoc w ich wędrówce – duch przenoszący Śmiesznego człowieka, Sonia czytająca Ewangelię Rakolnikowowi, starzec Zosima pouczający Aloszę. Bohaterowie napotykać szereg trudności, które kulminują się w kluczowym dla ich przemiany momencie (nawrócenie Raskolnikowa, wizja wesela w Kanie Galilejskiej Aloszy, wysnione samobójstwo Śmiesznego człowieka). Po nich następuje symboliczne odrodzenie<sup>196</sup>. Śmierć (dotychczasowego) *ego* umożliwia przejście do nowego etapu rozwoju i zasymilowanie różnych elementów psychiki.

Niektóre postaci pełniące funkcję pomocnika, wcześniej same przeszły przez podobną podróż – jak Zosima, który na kartach powieści wspomina swoją burzliwą młodość. Fakt ten przybliży jego biografię do żywotów świętych. Również Makary Dołgoruki przechodzi przemianę od człowieka mrocznego i nieprzystępnego do pełnego radości wysłannika bożego, by następnie odegrać kluczową rolę w przeobrażeniu Młodzika<sup>197</sup>.

Z drugiej strony wielu bohaterów Dostojewskiego to antybohaterowie, zamknięci w granicach własnego *ego*, nie podejmujący wyzwania lub niewłaściwie je rozumiejący – Łużyn i Świdrygajłow (*Zbrodnia i kara*), Stawrogin i Kiryłow (*Biesy*)<sup>198</sup>, Procharchzyn. Dla większości z nich wędrówka kończy się tragicznie – nie tylko śmiercią ciała, lecz również rozpadem psychiki. Wówczas można mówić o odwróconym motywie – o demitologizacji wędrówki czy przemiany<sup>199</sup>.

## 1.2. Stany i procesy psychiczne

Polifoniczność tekstów Dostojewskiego sprawia, że relacje między bohaterami obfitują w dynamiczne wydarzenia, mające miejsce nie tylko w świecie zewnętrznym, lecz

---

<sup>196</sup> L. Harrison, *The Hero Myth*, [in:] *idem*, *Archetypes from...*, pp. 134–142.

<sup>197</sup> E. A. Гаричева, *op. cit.*, s. 209.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> P. Bogusz-Tesnar pisze: „Demityzacja Homerowej Itaki może być odpowiedzią na Dostojewskiego koncepcję domu rodzinnego, społeczeństwa i narodu w ogóle, który według niego jest tylko maską ukrywającą fałsz i wyalienowanie z autentycznych wartości więzi, zastępując je związkami przypadkowymi, a w ten sposób podkreślając oddzielanie jednych od drugich”. Zob. P. Bogusz-Tesnar, *Pętla jako klucz...*, s. 19.

również w życiu wewnętrznym protagonistów, nierzadko doświadczających stanów granicznych – hamletycznego rozdarcia, Nietzscheańskiego wyzucia się z siebie bądź Pawłowego objawienia – czy też procesów przemiany.

Przez stan psychiczny rozumiem składową procesy psychicznego – jest to wyizolowany moment poddawany przeze mnie analizie, w którym zakotwiczone statycznie zostają takie elementy jak stan emocjonalny (afekt i nastrój), napęd psychoruchowy, procesy poznawcze, percepcja siebie i zachowanie<sup>200</sup>. Proces psychiczny natomiast to pojęcie szersze; jest to uporządkowany ciąg zachodzących po sobie stanów psychicznych. W utworach Dostojewskiego wyróżnić można następujące stany i procesy:

**1.2.1 Inflację *ego***, czyli stan omnipotencji, w którym jednostka widzi siebie jako szczególnie kompetentną, znaczącą, ma poczucie energii, uwznioślenia, a nawet ekstazy<sup>201</sup>. Jest to odpowiednik przeżyć szczytowych Abrahama Masłowa, który charakteryzował je poprzez utratę orientacji w czasie, odrealnienie, doświadczenie miłości, cudowności<sup>202</sup>. Stan taki wywołać mogą pozytywne doświadczenia płynące z twórczości artystycznej, religii czy obcowania z innymi, wówczas dochodzi bowiem do identyfikacji z symbolem jaźni, więzi z wzorcem, co pozwala na rozwój psychiczny, poszerzenie wiary we własne możliwości.

Podobnie czują się ludzie zakochani – obezwładnieniu uczuciem, pogrążeni w fascynacji drugim, widzący świat „przez różowe okulary”, a z punktu widzenia nauki będący pod narkotycznym wpływem hormonów<sup>203</sup>. Na wyższym poziomie umysłowym jednostka ma wówczas szansę doświadczyć archetypowego wyobrażenia animy lub animusa i otrzymać pewien wgląd w nieświadomość. Na tle religijno-uczuciowym taki stan prezentują Raskolnikow oraz Sonia, z którymi żegna się czytelnik na ostatnich stronach *Zbroni i kary* – „[...] W ich chorych i bladych twarzach jaśniała już zorza

---

<sup>200</sup> A. Andruszkiewicz, M. A. Basińska, *Stan psychiczny pacjentów na etapie wczesnej i późnej starości a ich oczekiwania wobec lekarza*, „Psychiatria Polska” 2016, 50 (5), s. 1002.

<sup>201</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 165.

<sup>202</sup> A. H. Maslow, *Toward a psychology of being*, Princeton 1926, p. 74–91.

<sup>203</sup> K. Wu, *Love, Actually: The science behind lust, attraction, and companionship*, [w:] <https://sitn.hms.harvard.edu/flash/2017/love-actually-science-behind-lust-attraction-companionship/> [online: 6.12.2021].

nowej przyszłości, zmartwychwstania ku nowemu życiu. Wskrzesała ich miłość, ich serca kryły niewyczerpane źródła życia dla nich obojga<sup>204</sup>.

W skrajności inflacja może stać się doznaniem obezwładniającym, które za Rudolfem Otto nazwał Jung doświadczeniem numinotycznym, często towarzyszącym rytualnym zjawiskom i mistycznym doznaniom. Wówczas „ja” zostaje wystawione na oddziaływanie symboliczne, co budzi fascynację i trwogę jednocześnie. Najogólniej można takie doznanie określić jako styczność z niesamowitością, choć jego przebieg łączy w sobie złożone emocje – od poczucia „zależności od stworzenia”, przez *tremendum* (odczucie wszechmocy, wzruszenia i poznania nieznanego), aż do *fascinans* – odurzenia, upojenia wręcz dionizyjskiego. Na płaszczyźnie psychologicznej mówi się wówczas o wstrząsach psychicznych, na religijnej o nawróceniach czy iluminacjach, potocznie natomiast o wizjach lub transach.

Takich właśnie sytuacji doświadczają u Dostojewskiego Alosza oraz Myszkina – pierwszy w wyniku gorliwej wiary religijnej, drugi poprzez ataki epileptyczne. Ów mistyczny moment niezwykle radości i jasności trwa ledwie ułamek sekund, ale Myszkina – jak sam mówi – gotów byłby za niego oddać całe swoje życie. Opisuje go jako przejaw „doskonalszego bytu”, syntezy życia, niemożliwej do osiągnięcia w normalnym stanie umysłu. Można dopatrywać się w nim rodzaju objawienia lub też, jak chciał Freud, cofnięcia się do stadium, w którym noworodek nie uzmysławia sobie jeszcze swojej odrębności od otoczenia:

„«Ja» odrywa się od świata zewnętrznego, mówiąc zaś bardziej poprawnie: pierwotnie «ja» zawiera wszystko, później zaś wytrąca świat zewnętrzny. Nasze dzisiejsze poczucie «ja» jest zatem jedynie skarłą resztą uczucia znacznie bardziej rozległego, ba – wszechogarniającego uczucia, które odpowiadało ścisłemu związkowi «ja» z otoczeniem<sup>205</sup>.”

W myśli Jungowskiej jest to stan jedności z jaźnią, Maslow zaś uważa, że charakteryzuje on szczególnie samorealizujące się osoby, jednak w mniejszym lub większym natężeniu wszystkim ludziom dane jest doświadczyć podobnych uniesień – na kartach *Biesów* Kiryłow, postać na ogół dość ponura, wspomina: „Są chwile, przychodzi ich po pięć lub sześć razem i nagle doznaje się wrażenia wieczystej harmonii, całkowicie osiągniętej [...]. W ciągu tych pięciu sekund przeżywam życie i

---

<sup>204</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. J. P. Zajączkowski, Kraków 2015, s. 563.

<sup>205</sup> S. Freud, *Kultura...*, s. 168.

za nie oddam całe swe życie, gdyż są tego warte<sup>206</sup>”. Dodaje jednak „Jeśli stan taki trwał dłużej niż pięć sekund, to dusza nie wytrzymałaby i musiałaby zniknąć”<sup>207</sup>, sygnalizując, że ciągła inflacja byłaby stanem niekorzystnym.

Doświadczenia inflacji, choć odbierane jako subiektywne i wyjątkowe, opisywane są przez bohaterów niemal tymi samymi słowami, co podkreśla ich archetypowy charakter. Oprócz szczególnych uczuć, protagoniści odczuwają zmienny przepływ czasu (wrażenie zatrzymania czasu u Kiryłowa, odczucie siedmiu lat jako krótkiego wycinka czasu w postrzeganiu Soni i Raskolnikowa), więź z przyrodą (Alosza podziwiający piękno Drogi Mlecznej), szczególnej wiedzy i przebaczenia (Alosza chcący przebaczyć wszystkim oraz Kiryłow, który mówi o tym, że przebaczenie nie jest już nawet potrzebne).

**1.2.2 Stan paranoiczny i paranoidalny**, czyli taki, w którym jednostka doświadcza poczucia opętania<sup>208</sup>, inaczej inflacja negatywna, polegająca na przeżyciu pseudoarchetypowym, bezkrytycznym uleganiu natchnieniu wobec dowolnego symbolu<sup>209</sup>.

W stanie paranoicznym mamy do czynienia ze względnie prawidłowym funkcjonowaniem w środowisku, choć zdeterminowanym przez określoną ideę posłanniczą lub naprawy świata<sup>210</sup>, zaś w stanie paranoidalnym z oderwaniem od otoczenia i życiu w wyizolowanym świecie symboli. Postawy takie demonstrują Kiryłow ze swoją misją samobójczą mającą na celu pokonanie boga, Szygalow marzący o społeczeństwie zapewniającym raj na ziemi, czy Piotr Wierchowieński chcący za wszelką cenę obalić cara.

Źródła negatywnej inflacji mogą mieć także charakter mniej abstrakcyjny, cielesny, biologiczny. Opętany żądzą seksualną jest Rogożyn, który dosłownie szaleje z miłości: „Zaledwie rozchyliła się kotara i [Rogożyn] ujrzał Nastasję Filipownę –

---

<sup>206</sup> F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. N. N., Kraków 2008, s. 446.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> L. Grzesiuk, H. Suszek, *Psychoterapia. Szkoły i Metody. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2011, s. 626.

<sup>209</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 144–146.

<sup>210</sup> *Ibidem*, s. 124.

wszystko inne przestało dla niego istnieć, tak jak i rano, a nawet jeszcze bardziej niż rano”<sup>211</sup>.

Negatywny wpływ przekonań prowadzących do inflacji negatywnej nie jest uświadamiany przez bohaterów, wręcz przeciwnie subiektywnie czują oni radość, czy rodzaj uduchowienia, z zewnątrz jednak sprawiają wrażenie niestabilnych szaleńców („[...] cicho, jakby miłosnym szeptem powiedział Wierchowieński, sprawiając wrażenie pijanego”<sup>212</sup>, „oczy znów mu się zaiskrzyły. Spoglądał na Stawrogina wzrokiem stanowczym i nieustępliwym”<sup>213</sup>) oraz krańcowych megalomanów („Lecz jeden, tylko jeden człowiek w Rosji wymyślił pierwszy krok i wie jak go zrobić. Tym człowiekiem jestem ja”<sup>214</sup> – mówi o sobie Piotr Stepanowicz łudzaco przypominając Kiryłowa, z którego sam wiele razy się natrząsał: „Zacznę i skończę, wskażę właściwą drogę. I uratuję. Tylko to jedno uratuje wszystkich ludzi [...]”)<sup>215</sup>.

Wiara w urojenia jest u nich na tyle silna, że odbiera protagonistom racjonalny ogląd sytuacji, w rezultacie prowadząc do morderstw oraz samobójstw „w imię idei”.

**1.2.3 Alienację *ego***, stanowiącą zaprzeczenie i następstwo inflacji, wynikającą zaś z poczucia rozczarowania obiektem identyfikacji. Charakteryzuje się utratą sensu, poczuciem bezradności, niewiedzy, wyobcowania, jednocześnie będąc nieuniknionym aspektem rozwoju<sup>216</sup>, dotyczyć zaś może rozmaitych symboli.

Alienacja w psychologii integralnej stanowi źródło wszelkich zachowań destrukcyjnych, choć ma też swój pozytywny wariant przeżywania – pokorę, akceptację ograniczeń<sup>217</sup>, ucieleśnioną u Dostojewskiego w postaci Aloszy, który zwątpienie w świętość starca Zosimy przeżywa ze spokojem i pewną dozą dystansu do własnych odczuć. Dzięki temu możliwa jest u niego ponowna aktualizacja archetypu mędrca (bohater znów zaczyna wierzyć). Pozostali bracia przechodzą alienację negatywnie – w konflikcie z ojcem oraz bogiem przybierają postawę buntu, demonstrując postawę

---

<sup>211</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1984, s. 180.

<sup>212</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 299.

<sup>213</sup> *Ibidem*, s. 172.

<sup>214</sup> *Ibidem*, s. 297.

<sup>215</sup> *Ibidem*, s. 46.,

<sup>216</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 179–180.

<sup>217</sup> *Ibidem*, s. 187.

bliską ateistycznej (Iwan) lub całkowicie ignorując wartości duchowe (Fiodor, Smierdiakow).

Omówiony przeze mnie w ramach negatywnej inflacji skrajny dogmatyzm w poglądach niektórych postaci Dostojewskiego (Kiryłowa, Szygalewa, Piotra Wierchowieńskiego) stanowi również reakcję wobec poczucia alienacji i braku więzi z wyższym sensem istnienia (jaźnią). Podobne pobudki rządzą początkowym zachowaniem Raskolnikowa czy Szatowa, którzy miewają chwile słabości związanej z rozpaczą egzystencjalną.

Bohaterem, który przeżywa szczególnie dramat na tym tle, jest Stawrogin, stanowiący wcielenie obojętności i zblazowania, czy braku zdolności do miłości, prowadzących do ostatecznej autodestrukcji, zrównujących śmierć psychologiczną ze śmiercią fizyczną. W mniej drastycznych przypadkach bohaterowie „odreagowują” emocje za pomocą niszczenia, uśmiercania (Raskolnikow), agresji (rozczarowany swoim ojcem Iliusza gryzący Aloszę) lub rozwijają nerwicę (Raskolnikow, Procharczyn), a nawet popadają w psychozę (Goliadkin).

Poczucie alienacji związane jest z silnym doświadczeniem negatywnego obrazu siebie, konfrontacją z cieniem, którą znacznie łatwiej znieść dysponując wiarą w wyższe dobro, pozytywnymi doświadczeniami i poczuciem bycia kochanym<sup>218</sup>, a więc wszystkim tym, czego deficyt odczuwają bohaterowie Dostojewskiego. Stąd można mówić o tragizmie ich losów.

**1.2.4 Stan presuicydalny** rozumiany klasycznie jako stan emocjonalny polegający na ukierunkowaniu myśli i dążeń do tematów związanych ze śmiercią i samobójstwem. Charakteryzuje się zawężeniem świadomości w kilku płaszczyznach: sytuacyjnej (niedostrzeganie możliwości innych rozwiązań), dynamicznej (trwale obniżony nastrój), świata wartości (dewaluacja ideałów), relacji interpersonalnych (utrzymywanie jedynie powierzchownych znajomości)<sup>219</sup>.

W psychologii integralnej jest to stan, w którym drastycznie zachwiana została samoregulująca funkcja psychiki, jako że samobójstwo jest absolutnym przeciwieństwem dążenia do rozwoju. W tym sensie czyn samobójczy jest

---

<sup>218</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 180.

<sup>219</sup> E. Ringel, *Gdy życie traci sens. Rozważania o samobójstwie*, przeł. E. Kaźmierczak, Szczecin 1987, s. 57–112; B. Hołyst, *Suicydologia*, Warszawa 2012, s. 80–81.

prawdopodobnie wynikiem krytycznie nieudanego procesu kompensacji. Nie jest to jednak nigdy zjawisko godne potępienia ze względu na fakt niemożności oddzielenia wiedzy od podmiotowości, badania zaś wskazują na znaczny wpływ czynników ontogenetycznych w kwestii skłonności samobójczych<sup>220</sup>. Samobójstwo samo w sobie traktowane powinno być jako symptom zaburzonego rozwoju psychicznego człowieka, ponieważ „osoby o silnych korzeniach duchowych, emocjonalnych i psychologicznych są lepiej przygotowane do przeżywania trudności i wszelkich przeciwności losu”<sup>221</sup>. Obraz samobójstwa w powieściach Dostojewskiego jest psychologicznie wiarygodny pod tym względem. Wśród prób samobójczych (Hipolit z *Idioty* oraz Sirotkin ze *Wspomnień z domu umarłych*) oraz całego szeregu skutecznych samobójstw (Świdrygajłow, Stawrogin, Kiryłow, Smierdiakow, Potulna, Śmieszny człowiek, Ola i Kraft z *Młodzika*, chłopiec z hotelu z *Biesów*, a także Liza Ogariewa i NN, wspomniani w *Dzienniku pisarza*) wyróżnić można z jednej strony samobójstwa na pozór dobrowolne, związane z ideologią lub buntem (Kiryłow, NN, Liza Ogariewa, Kraft, Smierdiakow, Hipolit), z drugiej podyktowane traumatycznymi wydarzeniami (Ola, Potulna, a także ofiary gwałtów Świdrygajłowa i Stawrogina), z trzeciej zaś te związane z brakiem jakiegokolwiek celu, a zatem z kryzysem egzystencjalnym (np. Stawrogin, Świdrygajłow, Śmieszny człowiek, chłopiec z hotelu)<sup>222</sup>; jednak wszystkie zawierają „standardowe” elementy proces wiodącego ku targnięciu się na własne życie – podane w domyśle lub w formie przytoczenia, jak np. historia dziewczynki zgwałconej przez Świdrygajłowa, odizolowanej od społeczeństwa przez swą niepełnosprawność, zaniedbywanej przez sprawującą nad nią opiekę ciotkę, nie będącej w stanie udźwignąć krzywdy, która ją spotkała – lub opisane bezpośrednio, jak rosnąca świadomość własnego cienia na tle śmierci żony i obsesji na punkcie Duni u Świdrygajłowa właśnie.

---

<sup>220</sup> Jung rzadko wypowiadał się na temat samobójstwa, wiadomo, jednak, że stanowczo mu się sprzeciwiał jako „morderstwu *ego*”. Jednocześnie jednak sugerował, że za decyzją o odebraniu sobie życia stoją nieuświadomione kompleksy, ryzyko ujawnienia których pojawia się za każdym razem, kiedy jednostka dokonuje skoku rozwojowego (symbolicznie umiera wówczas *ego*, lecz tylko po to, by odrodzić się na nowo). Z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy o psychice człowieka jest mało prawdopodobne, abyśmy posiadali naturalnie wrodzone tendencje do autodestrukcji czy – jak chciał Freud – podlegali popędowi śmierci, choć niewątpliwie temat ten można uznać za toposowy. Zob. J. D. Betts, *Towards a Jungian Theory of Suicide: Questions*, Zurych 2003; K. Best, *Suicide: An Archetypal Perspective*, “The Assisi Institute Journal” 2014, vol. 1, no. 1, pp. 57–80.

<sup>221</sup> T. M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia wieku dorastania*, przeł. A. Krapowicz, Warszawa 1994, s. 21

<sup>222</sup> M. Michalska-Suchanek, *Samobójcy Fiodora Dostojewskiego*, Katowice 2015.



Samobójcy wykazują również typowe obserwowane zachowania przed śmiercią – zostawiają notatki lub listy, porządkują swoje sprawy, wspominają o śmierci (w sposób metaforyczny – wyjazd do Ameryki – lub bezpośredni), dokonują wyznań i spowiedzi ze swojego życia, czasem żegnają się znacząco z osobami, które uważają za najbliższe (Świdrygajłow z Dunią, Smierdiakow z Iwanem).

**1.2.5 Indywiduację**, czyli proces mieszczący w sobie wszystkie wyżej wymienione stany i archetypy.

Indywiduacja jest naczelnym procesem w psychologii Junga, wyrażanym przez mity oczyszczenia/przemiany, życia oraz śmierci. Te zaś są bezpośrednio związane z mitem bohaterskim oraz archetypami podstawowymi (cieniem, animusem, animą, starcem wielką matką oraz jaźnią) i pojawiają się we wszystkich utworach Dostojewskiego. W języku jungowskim proces przeobrażenia oznacza dążenie do jedności psychicznej poprzez następowania po sobie inflacji i alienacji *ego* oraz osiągnięcie celu, jakim jest zintegrowanie wszystkich aspektów osobowości i dotarcie do jaźni – stanowiącej źródło oraz cel życia duchowego (świadomości) każdego człowieka.

Na poziomie podstawowym jest to zjawisko niemal automatyczne dla każdej ludzkiej istoty – psychika jest zjawiskiem dynamicznym, przepływ energii jest zmienny, lecz nieustanny, każdym z nas natomiast kierują pewne nieświadomione kompleksy, choć w procesie socjalizacji uczmy się, jak zrezygnować z niektórych popędowych zachcianek. Wówczas wykształcamy tzw. personę (maskę, rolę społeczną), a dzięki okiełznaniu własnych prymitywnych odruchów potrafimy odnaleźć się w świecie.

W węższym rozumieniu indywiduacja jest jednak czymś więcej, niż panowaniem nad swoją „zwierzęcością”. Dla Junga indywiduacja jest przede wszystkim świadomym samopokonywaniem się w celu dalszego rozwoju osobistego – dopasowania swojej osobowości nie tylko do okoliczności zewnętrznych, ale także do warunków wewnętrznych – uświadomienie sobie istnienia nieświadomych aspektów własnej psychiki i ich zrozumienie lub, mówiąc słowami Zenona Waldemara Dudka, integracja nabytych i wrodzonych możliwości psychiki<sup>223</sup>. Tym samym, zdaniem Junga, możliwe jest psychiczne doświadczenie transcendencji życia, odrodzenie,

---

<sup>223</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 120.

samourzeczywistnienie się<sup>224</sup>, w ujęciu Dostojewskiego dochodzi zaś do oczyszczenia, odkupienia w bogu, rozumianym wszelko specyficznie – w kategoriach tzw. chrystologii Dostojewskiego, w zasadzie nie reprezentującej żadnego konkretnego odłamu religijnego, lecz postrzegającej boskość z perspektywy czysto humanistycznej<sup>225</sup>.

Obecność rysu osobistego<sup>226</sup> to nie jedyny wspólny aspekt jungizmu i dostojewszczyzny. Szczególnym wątkiem jest skierowanie uwagi na Wschód – w przypadku pisarza inaczej rozumiany niż ten<sup>227</sup>, o którym mówi Jung w swoich tekstach, niemniej jednak nadal wyróżniający się szczególnym nastawieniem duchowym, doceniającym niepozorny introwertyzm czy metafizyczną intuicję, a odrzucającym wyłączne ukierunkowanie na racjonalizm (myślenie)<sup>228</sup>:

„Chińczyk może znaleźć oparcie w autorytecie całej swej kultury. Kiedy wstępuje on na tę długą drogę, czyni to, co uznaje się tam za rzecz najlepszą z

---

<sup>224</sup> J. Prokopiuk, *C. G. Jung, czyli gnoza XX wieku*, [w:] C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1997, s. 6–57.

<sup>225</sup> J. Krasicki, *Dostojewski i laboratorium idei*, Warszawa 2020, s. 92–98.

<sup>226</sup> Według A. Storra koncepcje Junga odzwierciedlają częściowo jego własną osobowość, np. introwertyzm. Ponadto uważa, on, że „prawie każdy, kto podejmował próbę krytycznej oceny Junga, dochodzi do wniosku, że jego myślenie nie jest zbyt klarowne: przeczy on sam sobie, używa tych samych słów w różnych znaczeniach i niejednokrotnie posługuje się pojęciami tak pojemnymi, że w istocie wyjaśniają o wiele mniej, niż się na początku wydaje”. Zob. A. Storr, *op. cit.*, s. 81.

<sup>227</sup> Orient u Dostojewskiego występuje w różnych funkcjach. Z jednej strony islam postrzegany jest jako zagrożenie wobec ludowej kultur rosyjskiej, co wyrażone jest np. w postaci czarownika Murina w *Gospodyni*, czy we śnie Raskolnikowa o „zółtej” zarazie i wizji Mahometa-zdobywcy, „proroka z szablą na koniu”. Z drugiej infernalne wizje ustępują czasem koncepcji russoistycznej syntezy człowieczeństwa, w której pojawiają się motywy zaczerpnięte z orientu kontemplacyjnego, związane z prostoduszną wiarą, kultem ziemi, kolebką ludzkości. Mahomet występuje wówczas w roli proroka-epileptyka, a istotną rolę odgrywa mistyka, co znajduje swój wyraz w kreacji Zosimy w *Braciach Karamazow*. Zob. T. Poźniak, *Dostojewski i Wschód. Szkic z pogranicza kultur*, Wrocław 1992, s. 13–36.

<sup>228</sup> Jung wyróżnił cztery podstawowe funkcje psychiczne: percepcję/doznawanie, intuicję, myślenie oraz uczucia. Uważał, że balans między nimi jest kluczowy dla zdrowego rozwoju. Zob. Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 71–80. Dziś podział ten jest podobny, choć wśród istotnych procesów poznawczych wymienia się również uwagę, pamięć czy motywację. Zob. A. Trzcieniecka-Green, *Podstawowe pojęcia psychologiczne: procesy poznawcze*, [w:] *Psychologia. Podręcznik dla studentów medycyny*, pod red. A. Trzcienieckiej-Green, Kraków 2012, s. 33–61. Ponadto na podstawie jungowskich funkcji psychicznych oraz typów psychologicznych skonstruowano adekwatne narzędzia pomiarowe, jak amerykański Myers-Briggs Type Indicator. Zob. C. S. Nosal, *Jungowska teoria typów psychologicznych i podstawowych funkcji świadomości*, [w:] *Przewodnik po myśli...*, s. 114.

możliwych. Lecz człowiek Zachodu, który chciałby pójść tą drogą, jeśli naprawdę traktuje to poważnie, ma przeciw sobie wszystkie autorytety: intelektualne, moralne i religijne. Dlatego nieskończenie łatwiej jest mu imitować chińską drogę, porzuciwszy kłopotliwą europejską, lub też cofnąć się ku średniowiecznemu Kościołowi chrześcijańskiemu i ponownie wznosić Europejski Mur, którego zadaniem ma być oddzielenie prawdziwych chrześcijan od nieszczęsnych pogan i etnograficznych ciekawostek”<sup>229</sup>.

Innym kardynalnym problemem w dążeniu do przemiany jest przecenienie świadomej woli, które w psychologii integralnej może nastąpić po pierwszym etapie procesu indywiduacji – zerwaniu z łańcuchem instynktowności. Wówczas oddzielona od życia symbolicznego jednostka znajduje się w stanie wolnym od ciężaru podświadomości, lecz również pozbawiona kontaktu z archetypami<sup>230</sup>. Ogarnięte *hybris* osobowości odnaleźć można w portretach „logicznych samobójców” Dostojewskiego czy „samobójców egoistycznych” – Stawrogina, Kiryłowa, Świdrygajłowa, Śmiesznego człowieka, Krafta, Smierdiakowa, Hipolita<sup>231</sup>:

„Silny indywidualizm, kult własnego „ja”, jest jednocześnie przyczyną i konsekwencją jego społecznej izolacji. Wyodrębnia się z życia społecznego jako autonomiczna, silna osobowość, która kieruje się odrębnymi zasadami, często wbrew interesowi społeczności. Jednocześnie miewa ogromny wpływ na ludzi, potrafi skupiać ich wokół siebie niczym Stawrogin lub manipulować otoczeniem jak Smierdiakow – „szara eminencja” domu Fiodora Karamazowa”<sup>232</sup> – podkreśla Mirosława Michalska-Suchanek.

Postaci te potrafią sprawiać wrażenie najrozsądniej myślących ludzi, lecz kieruje nimi określony wewnętrzny imperatyw oddalający ich zarówno od energii czysto popędowej, jak i od uduchowienia. Ich „barbarzyńska moralność”<sup>233</sup> nierzadko

---

<sup>229</sup> C. G. Jung, *Podróż...*, s.47.

<sup>230</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>231</sup> M. Michalska-Suchanek, *op. cit.*, s. 61–64.

<sup>232</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>233</sup> Jung pisze: „Nie chciałbym ani trochę umniejszać wysokiej moralnej wartości świadomej woli; świadomość i wolę z powodzeniem nadal można uważać za najwyższe kulturowe osiągnięcia ludzkości. Lecz jaki pożytek z moralności, która niszczy ludzką duszę? Harmonia woli i skłonności wydaje mi się lepszą niż moralność rzeczą. Moralność *à tout prix* jest oznaką barbarzyństwa – znacznie częściej lepsza jest mądrość, ale może patrzę na to przez zawodowe szkła lekarza, który musi naprawiać zło ciągnące się za przesadnymi osiągnięciami kulturalnymi”. Zob. C. G. Jung, *Podróż...*, s. 43.

wywołuje alarmistyczne reakcje ze strony pozostałych. Są oni produktami epoki, niewłaściwego środowiska społecznego, braku miłości, błędzycami na drodze do indywiduacji. Nierzadko nadmiernie koncentrują się na jednej funkcji psychicznej, tracąc z oczu całościowy obraz życia: „Jednostronność rozwoju psychicznego ukazuje postać Fausta oddającego duszę diabłu. Człowiek, który poświęca życie dla jednej funkcji, jednej idei, może osiągnąć sławę i zaszczyty, ale nie mając serca dla innych wartości, traci swoją duszę”<sup>234</sup>.

U Dostojewskiego proces ten przybiera rozmaite formy: od stosunkowo niewinnemu poświęceniu się nauce w przypadku Ordynowa („Pożerała go namiętność najbardziej głęboka, wysysająca całe życie człowieka i takim istotom jak Ordynow nie wydzielająca nawet kącika w sferze innej, praktycznej, życiowej działalności”<sup>235</sup>) po ideę nadczołowieka Raskolnikowa („Już od bardzo dawna zrodził się w nim ból obecny, wzbierał, potężniał, a ostatnimi czasy dojrzał i skoncentrował się, przyjmując formę okropnego, koszmarne i obsesyjnego pytania, które jątrzyło mu umysł i serce [...]”<sup>236</sup>).

Tak czy inaczej, jednotorowość myśli i działań charakterystyczna jest dla opętanych ideą bohaterów, którzy wciąż mówią o tym samym, niezdolni poszerzyć swoich horyzontów psychicznych. Z reguły polegają oni wyłącznie na własnym spostrzeganiu, myśleniu i inteligencji, zapominając o ograniczeniach płynących z błędów poznawczych i subiektywności doświadczeń. „Żeby kogoś pokochać, ten ktoś musi się skryć, a niech tylko pokaże twarz – już po miłości”<sup>237</sup> – mówi Iwan Karamazow, dając wyraz swojemu przekonaniu. Następnie dodaje: „Chcę teraz trzymać się faktów”<sup>238</sup>. Jego „euklidesowski rozum” nie pozwala mu czerpać z innych zasobów, choć nie brak mu empatii – Iwan złości się na rzeczywistość pełną cierpienia. Brakuje mu jednak poczucia wyższego sensu – inteligencji duchowej, która:

„Pozwala poznać – intuicyjnie, w głębi duszy – sens i wartość życia. Inteligencja duchowa jest naszą świadomością [...] uczy nas, jak wychodzić poza najbliższą nam sferę *ego* i docierać do głębszych warstw ukrytego w nas potencjału. Dzięki niej możemy wieść życie bogatsze w sens. I wreszcie, inteligencję duchową

---

<sup>234</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 121.

<sup>235</sup> F. Dostojewski, *Gospodyni*, przeł. S. Pollak, Kraków 1988, s. 50–59.

<sup>236</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia...*, s. 52.

<sup>237</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Pomorski, Kraków 2009, s. 291.

<sup>238</sup> *Ibidem*, s. 299.

wykorzystujemy, borykając się z problemami dobra i zła, problemami życia i śmierci, pierwotnymi przyczynami ludzkiego cierpienia i rozpaczony<sup>239</sup>.

Im bardziej jednostka oddala się od treści nieświadomych poprzez wyparcie i tłumienie ich, tym częściej będą one powracać – w postaci snów, nerwicy (zmiennych stanów inflacji i alienacji) lub depresji (owładnięcia przez cień)<sup>240</sup>. Sny dręczą Raskolnikowa, który popada w coraz większą nerwowość i rozgorączkowanie:

„[...] przez cały ten czas [...] doznawał niejako zamroczenia świadomości. [...] Chwilami ogarniał go chorobliwy, męczący lęk przechodzący niekiedy w paniczny strach. [...] jakby w przeciwieństwie do takiego stanu zapadał na całe godziny, a nawet dni w zupełną apatię przypominającą chorobliwą obojętność<sup>241</sup>.

Obrazy przeszłości ścigają też Stawrogina, który ulega coraz większemu zubożeniu i nienawiści do siebie, prezentując odmienny typ. „Stawrogin zawładnął własnym snem” – pisze Michalska-Suchanek, zwracając uwagę, jak lekko przychodzi mu sen nawet po trudnej rozmowie<sup>242</sup>. W istocie jednak nuda, zubożenie, apatia, zubożona mimika ciała należą do podręcznikowego repertuaru objawów depresyjnych<sup>243</sup>.

Raskolnikowa oraz Stawrogina można kolejno określić jako typ neurotyczny oraz depresyjny, doświadczający negatywnej alienacji w życiu to znaczy zamykający się na własne wnętrze/oddziaływanie archetypów. *Ego* Raskolnikowa jest podatne na wpływy, szybko się rozwija pod pozytywnym oddziaływaniem Sonii, ale też szybko wycofuje, doświadczając lęku – na poziomie dosłownej rzeczywistości związanego z przyznaniem się do winy, na poziomie psychicznym zaś odnoszącego się do przemiany duchowej. Stawrogina zdaje się cechować podobny niepokój, jednak jego tożsamość jest bardziej związana z cieniem, niskim poczuciem własnej wartości. Jakby świadomie zatrzymuje się on na ścieżce swojego życia i rezygnuje z tego, w czym wielu odnalazłoby szczęście („Mówiąc wyraźnie, chciałby ojciec, abym się uspokoił, może ożenił i skończył żywot jako stały bywalec naszego klubu, a odwiedzał przy tym co

---

<sup>239</sup> D. Zohar, I. Marshall, *Inteligencja duchowa. Najwyższa z inteligencji*, przeł. P. Turski, Poznań 2001, s. 29.

<sup>240</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 123.

<sup>241</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia...*, s. 453.

<sup>242</sup> M. Michalska-Suchanek, *op. cit.*, s. 134.

<sup>243</sup> Zob. <https://www.mp.pl/pacjent/psychiatria/choroby/69882,depresja> [dostęp: 1.12.2021]; F32.3 EPIZOD CIĘŻKIEJ DEPRESJI Z OBJAWAMI PSYCHOTYCZNYMI, [w:] *Międzynarodowa Klasyfikacja Chorób ICD-10*, 1990.

święto ten oto klasztor”<sup>244</sup>). W bólu Stawrogin, jako człowiek chcący wymierzyć sobie karę, odnajduje przyjemność<sup>245</sup>, co jest stanem o tyle fascynującym, że na ogół rzadko występuje w tak dużym nasileniu („Ja sam chcę sobie przebaczyć, oto mój cel, mój cel jedyny! [...] I dlatego szukam bezgranicznego cierpienia”)<sup>246</sup>.

Inną patologią jest całkowite wykluczenie siebie ze swojego własnego życia psychicznego. Tacy bohaterowie utożsamiają się z personą, poprzez rozmaite mechanizmy obronne unikając kontaktu ze sferą życia wewnętrznego, co prowadzi do duchowego spustoszenia, jako że „persona jest tym, czym człowiek w istocie nie jest, czym jest on tylko w mniemaniu własnym i innych ludzi”<sup>247</sup>. Skrajnym przykładem takiego mechanizmu jest pan Procharczyn, pragnący ponad wszystko udowodnić innym, że jest biedny. Bohater panicznie reaguje na każdą możliwość zmiany swojego zewnętrznego obrazu, a próby wytrącenia go ze starego schematu owocują narastającą nerwicą i lękiem. Ostatecznie bohater umiera ze stresu, ponieważ łatwiej jest mu umrzeć, niż wyjawić swoją skądinąd błahą, choć stawiającą go w niekorzystnym świetle, tajemnicę o tym, że nie jest ubogi, lecz skąpy.

Paradoksalnie jednak, objawy uważane za chorobowe mogą być próbą naprawczą ze strony dążącej do homeostazy psychiki. Kryzys prowadzi do przełomu i otwiera pole do kolejnych asymilacji, a więc do właściwego odrodzenia, które stało się udziałem Raskolnikowa. Zanim to jednak nastąpiło bohater musiał przejść przez wiele innych etapów rozwoju. Nie wystarczy bowiem otworzyć się na działanie treści archetypowych, by uniknąć wszystkich psychologicznych pułapek czyhających na *ego*. Równie niebezpieczne może być nadmierne im uleganie, które Jung nazywa negatywną inflacją. Wówczas świadome „ja” zdaje się tonąć pośród licznych wyobrażeń. Nadmierna więź z symbolem oznacza zatarcie granicy z rzeczywistością, następstwem czego są stany paranoiczne, paranoidalne oraz maniakalne<sup>248</sup>. Dostojewski doskonale ilustruje stan paranoidalny<sup>249</sup> w *Sobowótze*, gdzie Goliadkin, pozbawiony zewnętrznej

---

<sup>244</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 323.

<sup>245</sup> Zob. M. Kruszelnicki, *(Nie) Chcieć być wszystkim. Najgłębsza otchłań Dostojewskiego*, „Przestrzenie Teorii” 2015, 24, s. 195–218.

<sup>246</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 323.

<sup>247</sup> C.G. Jung, *Archetypy...*, s. 137.

<sup>248</sup> *Ibidem*, s. 124.

<sup>249</sup> Zaburzenia urojeniowe zwyczajowo nazywane paranoją (z grek. *para* i *noos* – „poza umysłem”), według klasyfikacji ICD-10, są uporczywymi zaburzeniami urojeniowymi, przy czym „paranoiczny”, w odróżnieniu od „paranoidalnego”, oznacza takie urojenia, które teoretycznie mogłyby zaistnieć. Dlatego w odniesieniu do Goliadkina zastosowanie mają

maski, niespodziewanie zostaje skonfrontowany z tymi domenami osobowości, których wcześniej nie odważył się eksplorować, jeśli przyjąć, że opowiadanie traktuje o jego urojeniach. Podobnie jak pan Procharczyn, Goliadkin jako *outsider* żyje w świecie swoich lęków i nerwic, nie dysponując dostatecznymi narzędziami psychologicznymi, by mieć wgląd w schematy nim kierujące. Wszechwiedzący narrator zanurza czytelnika w tok jego myśli, które cechuje fobia społeczna oraz infantylna wiara magiczna:

„Ponieważ pan Goliadkin z kolei prawie zawsze jakoś nie w porę tracił kontenans i mieszał się w chwilach, kiedy zdarzało mu się angażować czyjś czas w swoich własnych sprawach, to i teraz, nie przygotowawszy pierwszego zdania, które w takich wypadkach bywało dla niego istną zaporą, zmieszał się niesłychanie, coś tam wymamrotał – zresztą, jak się zdaje, jakieś tam usprawiedliwienie – i nie wiedząc, co czynić dalej, wziął krzesło i usiadł. Przypomniawszy sobie jednak, że usiadł bez zaproszenia, od razu uświadomił sobie swój nietakt i pospieszył naprawić to wykroczenie przeciw znajomości światowych manier i dobrego tonu, wstając natychmiast z zajętego bez zaproszenia miejsca. Potem opamiętawszy się i mimochodem uświadomiwszy sobie, że zrobił dwa głupstwa naraz, ani chwili nie zwłóczęc zdobył się na trzecie, to znaczy spróbował się usprawiedliwić, z uśmiechem coś tam wymamrotał, zaczerwienił się, zmieszał, wyraziście zamilkł, a wreszcie rozsiadł się na dobre i nie wstał już, a tylko tak na wszelki wypadek zabezpieczył się owym wyzywającym spojrzeniem, które miało niezwykłą moc rozgramiania w pył i proch i spopielania w myśli wszystkich wrogów pana Goliadkina. Ponadto spojrzenie owo w pełni wyrażało niezależność pana Goliadkina, tzn. mówiło wyraźnie, że pan Goliadkin nic nie potrzebuje, że jest niezależny i że na wszelki wypadek do niczego się nie wtrąca”<sup>250</sup>.

Sobowtór Goliadkina jako typ ekstrawertyczny stanowi kompensację wobec nadmiernie skrytej osobowości bohatera<sup>251</sup> („Pan stanowczo w domu siedzieć nie

---

określenia „paranoidalny”, czy „urojeniowy”. Zob. J. Borowiecka-Kluza, *Zaburzenia urojeniowe*, [w:] <https://www.mp.pl/pacjent/psychiatria/choroby/73534,zaburzenia-urojeniowe> [dostęp: 1.12.2021]. M. Jarema, B. Barbaro, *Psychiatria: podręcznik dla studentów medycyny*, Warszawa 2016; F22.8 INNE UPORCZYWE ZABURZENIA UROJENIOWE, [w:] *Międzynarodowa Klasyfikacja Chorób ICD-10*, 1990.

<sup>250</sup> F. Dostojewski, *Sobowtór*, przeł. S. Pollak, [w:] *idem, Dzieła wybrane. Tom 5*, przeł. W. Broniewski, G. Karski, S. Pollak, Warszawa 1962, s. 434.

<sup>251</sup> S. Bolea, *op. cit.*

powinien” – mówi lekarz Goliadkina<sup>252</sup>), on sam natomiast – pozbawiony muru oddzielającego *ego* od świata zewnętrznego w postaci osoby – ztraca poczucie własnego „ja” i zaczyna wątpić nawet we własne istnienie. Jego rozwój osobisty ulega zachwianiu, ponieważ więź ze światem zewnętrznym jest zbyt wątła (co jest efektem toksycznego, biurokratycznego środowiska, w którym żyje). W myśl psychologii integralnej takie zjawisko nazwać można negatywną kompensacją, której efektem jest dysocjacja świadomości<sup>253</sup>.

Jung szczególnie doniośle wypowiada się na temat problemów kluczowych przy wejściu w drugi etap indywiduacji, to jest rozwoju osobowości manicznych – zawierających się w archetypach czarownika/mędrca oraz wielkiej matki. Motywatorem do nazwania ich w takich sposób dla Junga stał się ich potencjał do wywierania wpływu na świadomość poprzez imitowanie jaźni (*mana* = siła)<sup>254</sup>. Zwracał on uwagę, że stojąc przed wyzwaniem wyzwolenia się spod ich wpływu, jednostka może błędnie utożsamić się z nimi bądź też zrównać je z jaźnią poprzez naiwną konkretyzację. Dotyczy to przypadków wiary w nadludzkość niektórych ludzi (np. Napoleona) lub oddawania czci szamanom, czy kapłanom. Jung uważa, że takie projekcje są szkodliwe, ponieważ zwalniają jednostkę z odpowiedzialności za siebie, a zachęcają do tłumaczenia się poprzez projekcje, czyli przypisywaniu źródła własnych uczuć na zewnątrz, podczas gdy celem rozwoju jest odnalezienie „boga w nas”<sup>255</sup>. Sądzę, że ta sugestia dostatecznie naświetla psychologiczne aspekty napoleońskiego mitu, którego wyznawcą był Raskolnikow, sądzący, że „jego czyn *nie jest zbrodnią*”<sup>256</sup> i traktujący wielkich tego świata na równi z bogami.

U Dostojewskiego pojawia się cała gama postaci, które zdają się być bliżej osiągnięcia stanu pełni psychicznej, niż inni. Starzec Zosima żegna się z życiem „upadłszy na twarz w radosnym zachwycie, modląc się cicho i uśmiechając”<sup>257</sup>. Trudno o lepszy portret człowieka, który uważa, że przeżył swoje życie dobrze. Odejście w perspektywie Zosimy jest z pewnością mniej przerażające, niż dla „ateistów” Dostojewskiego, jednak zwykła wiara nie wystarczy, by w obliczu śmierci choć na chwilę nie poczuć strachu. Starzec jest osobą głęboko uduchowioną, dla której „śmierć

---

<sup>252</sup> F. Dostojewski, *Sobowtór...*, s. 435.

<sup>253</sup> K. Pajor, *Psychologia archetypów...*, s. 209.

<sup>254</sup> C. G. Jung, *Archetypy...*, s. 96.

<sup>255</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>256</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia...*, s. 79.

<sup>257</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 263.



nie jest końcem, lecz celem”<sup>258</sup>, do którego przygotowywał się przynajmniej przez połowę swojego życia, to jest od momentu wstąpienia do zakonu. Psychologia integralna kładzie nacisk właśnie na okres wieku średniego jako czas, w którym zaczynamy poszukiwać czegoś więcej, niż spełnienia podstawowych potrzeb i posiadania dóbr materialnych. W przypadku ojca Zosimy o efektywności tego procesu czytelnik może sądzić z kilku scen akcji oraz przywoływanych retrospektywnych zdarzeń z przeszłości mnicha, na bieżąco zaś podobny przebieg indywiduacji obserwuje u Aloszy, przyjmującego zbieżną postawę życiową. Precedensowym zdarzeniem jest jego doświadczenie numinotyczne (wizja wesela w Kanie Galilejskiej), stanowiące krótki moment styczności ze sferą *sacrum*, w którym protagonista obserwuje swojego przewodnika i odczuwa wszechogarniający spokój.

Podobne chwile mistycznego uniesienia stają się również udziałem Raskolnikowa, postaci, której odrodzenie warunkowane jest oczyszczeniem: nowe życie zaczyna on dzięki przyznaniu się do morderstwa. Formalne przyznanie się do winy jest równoznaczne z wyrażeniem poczucia tejże winy, z kolei wyznanie tej emocji jest gwarantem zaakceptowania własnego cienia i animy. Filozofujący zbrodniarz przechodzi właściwie terapię miłością dzięki postawie Soni: uczy się doświadczania emocji stanowiących przeciwwagę do jego absurdałnego racjonalizmu, dzięki czemu zyskuje tak istotny dystans i wchodzi na metapoziom rozumowania – od „to wcale nie zbrodnia” przez „uważam, że to nie zbrodnia” i „może jednak to zbrodnia” aż do „pomyliłem się” i dalej „pomyliłem się, lecz mogę z tym żyć”. Równie radykalna zmiana behawioralna zachodzi w jego postawie wobec warunków socjalno-bytowych – początkowo bohater wykazuje wiele zniekształceń poznawczych: katastrofizuje i przepowiada przyszłość<sup>259</sup> („A co, [Duniu], jeżeli w przyszłości sił zabraknie i zaczniesz żałować? Ileż to będzie smutku, cierpienia, przekleństw i łez [...]”<sup>260</sup>); dodatkowo wykazuje postawę narcystyczno-kompensującą, to jest „leczy” swoje poczucie niższości, tworząc iluzję własnej wyjątkowości („[...] Wydawało się, że patrzy na nich jak na dzieci, jak gdyby górował nad wszystkimi umysłem, wiedzą i poglądami, a ich poglądy i zainteresowania traktował jako coś niższego”<sup>261</sup>). Na

---

<sup>258</sup> C. G. Jung, *Podróż...*, s. 66.

<sup>259</sup> Zob. J. S. Beck, *Terapia poznawcza. Podstawy i zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2005; A. Popiel, E. Pragłowska, *Psychoterapia poznawczo-behawioralna. Teoria i praktyka*, Warszawa 2008.

<sup>260</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia...*, s. 51.

<sup>261</sup> *Ibidem*, s. 58.

ostatnich stronach powieści nie ma jednak śladu po takich wzorcach postępowania. Raskolnikow godzi się z siedmioma latami kary za swój czyn i nawiązuje pierwsze zdrowe relacje („Zdawało mu się, że tego dnia wszyscy katorżnicy, dawni jego wrogowie, odnoszą się do niego inaczej. Zaczynał nawet sam rozmawiać z nimi, a oni przyjaźnie mu odpowiadali”<sup>262</sup>).

Bohaterem stwarzającym pozory wysokiego rozwoju osobistego jest Myszkin – „absolutnie doskonały człowiek”<sup>263</sup>, oderwany od rzeczywistości filozof, nazywany Chrystusem na Ziemi, a jednocześnie jedna z najbardziej niejednoznacznych postaci Dostojewskiego. Myszkin to człowiek bezgranicznie wierny swemu estetycznemu ideałowi chrześcijańskiemu, choć jednocześnie bardzo otwarty wobec innych, Tak jak Keller bądź Lebedew, przyznaje, że sytuacja, w której „zbiegły się dwie myśli, to się bardzo często zdarza”<sup>264</sup>, oferując tym, którzy miotają się między dobrem i złem, całkowite zrozumienie. Sam z doświadczenia wie, że „z tymi podwójnymi myślami bardzo trudno dać sobie radę”<sup>265</sup> – demonstruje w ten sposób, że nie jest całkowicie wolny od grzeszności, inaczej niż sądzi wielu postronnych. Zaraz jednak dodaje: „Bóg raczy wiedzieć, jak te myśli w człowieku się rodzą. A pan to nazywa po prostu podłością! Teraz ja znowu zacznę się bać tych myśli”<sup>266</sup>, czym może ujawniać brak akceptacji własnego cienia. Co więcej, zdaje się odmawiać tej akceptacji również wobec innych („Pani nie może mieć takich uczuć ...to nieprawda” – mówi w reakcji na złość Agłaji”<sup>267</sup>), nakładając na siebie filtr rzeczywistości. Przez to bywa irytujący – nazywany jest dzieckiem, idiotą, człowiekiem niespełna rozumu, gdyż dla innych jest zupełnie niemożliwy w swojej dobroci. „Świętość jest takim samym skandalem jak najgłębszy grzech”<sup>268</sup> – pisze Olga Siedakowa, sygnalizując jej niedościgniony charakter. Bohater Chrystusową postawą prowokuje tak samo, jak choćby Nastazja Filipowna swoimi ekscesami<sup>269</sup>, ponieważ na tym właśnie polega jego

---

<sup>262</sup> *Ibidem*, s. 263.

<sup>263</sup> F. Dostojewski, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, 1/13 stycznia 1868.

<sup>264</sup> F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 345.

<sup>265</sup> *Ibidem*.

<sup>266</sup> *Ibidem*.

<sup>267</sup> *Ibidem*, s. 460.

<sup>268</sup> *Ibidem*, s. 188–197.

<sup>269</sup> Na temat tego, kogo i w jakim celu prowokuje Nastazja zdania są podzielone. Wspomniana wyżej O. Siedakowa upatruje w jej postaci uosobienie cierpienia, z jakim mamy do czynienia w Księdze Hioba i widzi w niej wyzwanie dla Myszkina. Jednak z

nieprzystawalność – to boska cecha, zatem także nieludzka; bariera odgradzająca go od innych. *Idiota* to opowieść o tym, jak usilnie książę próbuje pozostać dobry, choć psychologicznie zdrowiej byłoby dla niego spuścić z tonu. Tym samym, nie jest w stanie funkcjonować prawidłowo w świecie, zwłaszcza w otoczeniu mnóstwa postaci, z których każda go ocenia i oczekuje czegoś innego<sup>270</sup>. Wydaje się więc, że bohater, choć doświadcza numinotycznej bliskości z jaźnią, ostatecznie zbyt koncentruje się na wewnętrznej intuicyjności z jednej strony oraz dorośnięciu do nałożonej przez niego samego oraz innych maski świętego z drugiej strony.

Kwestią sporną są także postaci kobiet, szczególnie zaś wszystkie Sonie i inne „potulne bohaterki”, funkcjonujące jako satelickie wobec mężczyzn. Trudno wyrokować jednoznacznie o ich rozwoju psychologicznym, jako że ich sposób postaciowania bezwzględnie uwarunkowany jest charakterem głównych bohaterów, co niejako świadczy o stanie mentalnym epoki Dostojewskiego (w zakończeniu *Zbrodni i kary* czytamy: „Ale on zmartwychwstał i wiedział o tym, czuł to całym swym odnowionym jestestwem, a ona – ona żyła przeciw tylko jego życiem!”)<sup>271</sup>. Na tym tle częściowo wyróżnia się jedynie kreacja Nastazji Filipowny jako część triady i zarazem oś napędowa fabuły powieści *Idiota*.

### 1.3 Układy symboliczne i rozwiązania strukturalne o znaczeniu symbolicznym

Archetypowe wyobrażenia oddziałują między sobą i tworzą układy syzygiczne<sup>272</sup>, które mają szczególne znaczenie w procesie indywiduacji, zaś w utworze literackim przeniesione są na relacje między bohaterami symbolizującymi różne wartości, co ma istotne znaczenie w interpretacji dzieł Dostojewskiego. Nie mniej bogate w znaczenia metaforyczne są motywy związane z przemieszczaniem się, czy biegunowością, które stanowią tło ścieżki życiowej obranej przez danego protagonistę.

---

psychologicznego punktu widzenia postępowanie Nastazji to wyraz nieprzystosowania społecznego i w tym aspekcie jest to cecha, którą dzieli z Myszkim; zob. A. Beveridge, ‘*Is everyone mad?*’ *The depiction of mental disturbance in the work of Dostoyevsky*, “Advances in psychiatric treatment” 2009, vol. 15(1), pp. 32–39, doi:10.1192/apt.bp.108.005496 [online: 05.05.2018].

<sup>270</sup> M. Kruszelnicki, *Labirynty...*, s. 47.

<sup>271</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia...*, s. 263.

<sup>272</sup> C. G. Jung, *Archetypy...*, s. 121.

**1.3.1 Dualizm**, polegający na dwoistości zjawisk, objawia się w ciągłej psychicznej opozycji: świadomości i nieświadomości, ekstrawersji i introwersji, uczuciu i myśleniu itd., dzięki czemu możliwy jest rozwój<sup>273</sup>. Skrajności te mają charakter przede wszystkim teoretyczno-opisowy, w rzeczywistości bowiem prawie każdy z nas plasuje się gdzieś pomiędzy opozycjami, a jeśli jest inaczej, może być to skutek zaburzonego rozwoju psychicznego.

Wśród postaci Dostojewskiego obserwujemy postawy integracyjne wobec jednego bieguna (samobójcy logiczni przywiązani do „racjonalnych” argumentów), konflikt między przeciwieństwami (Nastazja Filipowna miotająca się pomiędzy „świętym” Myszkinem oraz grzesznym Rogożynem), czy dialog między nimi (prawie wszystkie rozmowy czy interakcje bohaterów wyznających odmienne wartości życiowe mają taki charakter, np. Zosimy i Fiodora Karamazowa, Aloszy i Iwana, Sonii i Raskolnikowa, Myszkina i Rogożyna). Nierzadko bohaterowie w swoich wypowiedziach nawiązują do opozycyjności tkwiącej w nich samych: „I słowa, i czyny, i kłamstwo, i prawda – wszystko jest we mnie razem i wszystko najzupełniej szczerze”<sup>274</sup> – mówi do Myszkina Lebediew, sam bohater *Idioty* zaś wspomina o podwójnych myślach. Podobne wypowiedzi formułuje Stawrogin czy Arkadij Dołgoruki.

Czasem wewnętrzne sprzeczności zyskują szczególny sposób realizacji fabularnej w postaci sobowtóra – motywu wręcz kanonicznego w tekstach Dostojewskiego. Na poziomie dosłownym *Sobowtór* stanowi ilustrację objawów psychotycznych, jednak częściej motyw ten stanowi metaforę danego aspektu osobowości, zwykle niechcianego cienia. W tym kontekście jako przykłady *alter ego* postrzega się tylko Goliadkinów, lecz również Raskolnikowa oraz Świdrygajłowa, Myszkina oraz Rogożyna<sup>275</sup>. Czasem mowa jest o tzw. sobowtórach ideologicznych, zarażającymi podatne umysły określonymi koncepcjami, które często podczas tego procesu ulegają wypaczeniu (Stawrogin i „wielka piątka”, Iwan i Smierdiakow)<sup>276</sup>, do tego grona można dodać też sobowtórów związanych pokrewieństwem (Fiodor i Mitia Karamazowie) – ci po prostu dziedziczą pewne skłonności.

---

<sup>273</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 154.

<sup>274</sup> F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 346.

<sup>275</sup> Zob. E. Dalton, *Unconscious Structure in The Idiot...*, pp. 133–136.

<sup>276</sup> Zob. M. Borowski, *Sobowtór – odbicie w krzywym zwierciadle (Na podstawie twórczości F. M. Dostojewskiego)*, [w:] *Lustro. Literatura - kultura - język*, pod red. I. Fijałkowskiej-Janiak, Gdańsk 2010, s. 28–36; L. Harrison, *Archetypes...*, s. 64–65.

Uczestnicy diad reprezentujących antynomie portretowani są jako osoby o odmiennej fizjonomii lub zachowaniu (jasnowłosy, delikatny Myszkin, zarosnięty i ciemnowłosy Rogożyn, „zwyczajny” Zosima i błazeński Fiodor)<sup>277</sup>, natomiast bohaterowie wcielający w sobie sprzeczności jawią się jako niejednoznaczni w urodzie (piękny, lecz demoniczny Stawrogin, dumna i przystojna Nastazja Filipowna) lub posiadają znaczące imię i nazwisko (Lew Myszkin). Towarzyszą im też inne, omówione przy okazji archetypów symbole, również oparte na sprzeczności (np. światło/cień).

W całościowym planie wszystkie utwory Dostojewskiego rozpatrywane są jako dialektyczne, ze względu na stawiane w nich pytania o relacje człowieka i absolutu, wolności i odpowiedzialności, dobra i zła<sup>278</sup> – co uwidacznia się szczególnie motywem Wielkiego Inkwizytora oraz Chrystusa<sup>279</sup> czy w ideałach Madonny oraz Sodomy Dymitra Karamazowa<sup>280</sup>.

**1.3.2 Triada** pojawia się jako sposób wyrażenia relacyjności filozoficznych transcendentaliów: prawdy, dobra oraz piękna. Na poziomie ideowo-artystycznym utwory Dostojewskiego stanowią nawiązania wobec tego konceptu („doprawdy nie wiem, czy ona jest dobra. Ach, gdyby była dobra! Wszystko byłoby uratowane!” – mówi Myszkin o pięknej Nastazji<sup>281</sup>) na tle prawosławnej teologii moralnej<sup>282</sup>.

---

<sup>277</sup> Wspomnieć można tutaj również o prezentujących kolejno postawę introwertyczną i ekstrawertyczną Goliadkinie oraz Goliadkinie Młodszym.

<sup>278</sup> Zob. D. Kułakowska, *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Warszawa 1981; M. Polaczek, *Antropologiczne podstawy dialektyki idei w twórczości Fiodora Dostojewskiego*, Katowice 2007.

<sup>279</sup> В. Ю. Даренский, *Символика двойника как исток метафизики личности у Ф.М. Достоевского*, «Вестник Удмуртского университета. Серия История и филология» 2020, №6, с. 1061–1070.

<sup>280</sup> P. Bogusz-Tesnar, *Pętla...*, s. 16.

<sup>281</sup> F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 44.

<sup>282</sup> Zob. Л. П. Щенникова, *Ф. Достоевский и С. Моэм: константы диалога*, «Вестник СПбГИК» 2015, №4(25), с. 97, Н. О. Лосский, *Миропонимание Достоевского*, [в:] *idem, Достоевский и его христианское миропонимание*, [в:] <https://ogurcova-portal.com/wp-content/uploads/2013/08/N.O.-Losskiy-Dostoevskiy-i-ego-hristianskoe-miroponimanie-CHast-2.pdf> [дата обращения: 17.09.2020]; Н. Ф. Буданова, *Достоевский о Христе и истине*, [в:] *Достоевский. Материалы и исследования*, СПб 1992, т. 10, с. 21–29; P. Bogusz-Tessmar, *Praxis chrześcijańska a piękno, czyli dlaczego można mówić, iż Aleksy Karamazow jest „pięknym człowiekiem”*, „Scripta Neophilologica Posnaniensia” 2012, t. XII, s. 159–167.

Ponadto w planie literalnym triada u Dostojewskiego z jednej strony funkcjonuje jako rozwinięcie pary sobowtórów poprzez stworzenie alternacji możliwych dróg życiowych w zależności od wyniku konfliktu wewnętrznego bohatera (nawrócony Raskolnikow, tkwiący w miejscu Łuzyn oraz umierający poprzez samobójstwo Świdrygajłow) lub jako gradacyjna syzygia określonych motywacji protagonisty (Świdrygajłow-cień, Łuzyn-egoizm, Profiry-sumienie)<sup>283</sup>, z drugiej zaś jako szczególny układ bohaterów wpływających na siebie, według niektórych interpretacji oparty na schemacie oswobodziciel–ofiara–krzywdziciel (Myszkin–Nastasja–Rogożyn, Ordynow–Katrzyzna–Murin, Stawrogin–Stiepan Wierchowieński–Dasza)<sup>284</sup>.

**1.3.3 Spirala**, będąca ilustracją procesu poszerzania świadomości, polegającym na naprzemiennej inflacji/identyfikacji oraz alienacji/wycofaniu projekcji<sup>285</sup>, stanowi wyraz dążenia do całości.

W powieściach Dostojewskiego spiralny ruch widoczny jest wszędzie tam, gdzie mowa o indywidualności bohatera, choć można wskazać też przeciwieństwo tego procesu – zgubne zapętlenie prowadzące do autodestrukcji<sup>286</sup>.

Ambiwalencja towarzysząca rozwojowi osobistemu uwidacznia się w losach Raskolnikowa oraz Arkadija Dołgorukiego, którzy początkowo identyfikują się z określoną figurą, a to zaś sprawia, że poszerzają swojego *ego*, co wyraża się w myśleniu: „jestem nie tylko biednym studentem/młodzieńcem, który nie ma nic do powiedzenia, lecz mogę być również jak Napoleon/Rotschild”. Z biegiem czasu doznają jednak rozczarowania, dochodzi do alienacji i regresji psychicznej, a następnie odnalezieniu nowego źródła inflacji – bohaterowie przeżywają kryzys, by następnie odnaleźć nowy sens – w przypadku bohatera *Zbrodni i kary* jest nim wiara i miłość (uosobiona przez Chrystusa), natomiast dla protagonisty *Młodzika* jest to „przyzwoite życie” (takie, jakie wiódł jego biologiczny ojciec Makary Dołgorukij). Jeśli proces ten będzie postępował, ostatecznie – wedle koncepcji psychologii integralnej i

---

<sup>283</sup> M. Jaworski, *Архетипу мену...*

<sup>284</sup> Zob. Н. Е. Геннадьевна, «Бесы» Ф. М. Достоевского: несколько заметок о связи романа с «Пиковою дамою» А. С. Пушкина, «Вестник КемГУ» 2012, № 4, с. 77; О. А. Богданова, «Образ чистой красоты» в романе Ф. М. Достоевского «Идиот», «Проблемы филологии, культурологии и искусствоведения» 2007, № 2, с. 102–103.

<sup>285</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 109.

<sup>286</sup> Zob. P. Bogusz-Tessmar, *Pętla...*

humanistycznej – postaci odnajdą *locus sensu* w samych sobie, nie zaś w zewnętrznych symbolach<sup>287</sup>.

W przypadku postaci odbywających drogę wsteczną, a więc symbolicznie oddalających się od jaźni, dochodzi albo do utożsamienia się z ideą, albo do idolizacji, czyli nierozróżnienia konkretnego od symbolu. Bohaterowie tacy jak Iwan Karamazow „obrażają się na świat” za to, że nie spełnia ich oczekiwań („Moim zdaniem miłość Chrystusowa to cud, którego się na ziemi nie spotyka”<sup>288</sup>), przez co znajdują się w stanie ciągłego kryzysu egzystencjalnego, w skrajnych przypadkach przechodzącego w znudzenie, jak w przypadku Świdrygajłowa czy Stawrogina:

„Egzystencjalna pustka może przybierać różne oblicza. Czasami sfrustrowana wola sensu bywa pośrednio kompensowana przez wolę mocy, w tym również przez jej najbardziej prymitywną formę, jaką jest tak zwana wola pieniędzy. Kiedy indziej miejsce sfrustrowanej woli sensu znajduje wola przyjemności, dlatego frustracja egzystencjalna jest często kompensowana przez zachowania seksualne”<sup>289</sup> – wyjaśnia Viktor Frankl.

**1.3.4 Jedność przeciwieństw**, jungowskie motto, stanowiące psychologiczną odpowiedź na starożytne hasło *coniuncto oppositorum*, które znaleźć można w filozofii Heraklita<sup>290</sup>, główny cel życiowy<sup>291</sup>, polegający na asymilacji sprzeczności w sobie, wyrażony jest symbolem mandali (krzyż + okrąg).

Zasada jedności przeciwieństw głosi jednoczesność komplementarności oraz opozycyjności, ujawniając paradoksy rzeczywistości oraz moralności (dobro nie może istnieć bez zła itp.). Zdaniem Junga cała ludzka psychika oparta jest na parach przeciwieństw, zaś ich synteza to stan ostatecznej symbiozy wewnętrznej. W utworach Dostojewskiego idea ta wyrażona jest w koncepcji boga-człowieka, stanowiącej jądro antropologii chrześcijańskiej pisarza, psychologicznie zaś wyrażającej konieczność akceptacji w sobie zarówno tego, co infantylnie, prymitywne, samolubne, jak i tego, co

---

<sup>287</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 109; C. Rogers, *op. cit.*, s. 155.

<sup>288</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 234.

<sup>289</sup> V. Frankl, *op. cit.*, s. 162.

<sup>290</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 153, 158–159.

<sup>291</sup> Warto mieć na uwadze, że Jung w osiągnięciu pełni psychicznej widział jeden metafizyczny cel, podczas gdy psychologia humanistyczna podkreśla wielość i zmienność celi (sensów) życiowych. Nie sądzę, by te dwie postawy były opozycyjne wobec siebie, ponieważ w każdym z nurtów istotne jest nastawienie na proces rozwojowy.

altruistyczne i wzniosłe. Słowa Zosimy (nośnika archetypu jaźni), nakazujące Aloszy „godzić i jednoczyć” z powodzeniem można bowiem odnieść nie tylko do relacji inter-, lecz również intrapersonalnych<sup>292</sup>. Dlatego też „źli” bohaterowie nie są jednoznacznie potępiani, ci zaś, którzy dokonują samokaźni, nie znajdują ukojenia w tym czynie.

Enancjodromia na poziomie symbolu wyrażona jest poprzez krzyż, który symbolizuje współistnienie dychotomii: śmierci i zmartwychwstania, poniżenia i wywyższenia, cierpienia i odkupienia<sup>293</sup>. W *Idiocie* antagoniści Myszkina oraz Rogożyna dokonują wymiany noszonych na szyi krzyżyków w przyпіlywie wzajemnego zrozumienia, zaś w *Biesach* można mówić o naznaczeniu krzyżem Stawrogina (gr. *stauros* = krzyż), postaci otwarcie przyznającej się do intencjonalnego czynienia zarówno zła, jak i dobra. Także wedle wizji prawosławnej krzyż jednoczy skrajności:

„Tak więc jeśli ziemia Greków i niebo hinduistów, oddzielone od siebie, nie przynoszą żadnego światła, zbawienia ani sensu absolutnego, to – jeśli on istnieje – powinien łączyć w sobie te dwa plany, stać się potęgą w kształcie krzyża, wysyłającą promienie we wszystkich kierunkach [...] Wszystko w życiu jest wystawiane na próbę przez krzyż, w którym symbol śmierci i absurdu przeobraża się w źródło nieśmiertelnej radości”<sup>294</sup> – konkluduje Paul Evdokimov.

Ponadto wydaje się, że motyw pająka częściowo nawiązuje do jedności przeciwieństw: z jednej strony kojarzy się z cieniem, a z punktu widzenia psychologii ewolucyjnej arachnofobia jest mechanizmem odruchowym, stanowiącym przejaw dostosowania do warunków zewnętrznych (jad pająków może być śmiertelny)<sup>295</sup>, z drugiej zaś w wierzeniach symbolizuje kreatywność (pajęczyna), cykl narodzin i śmierci. W mitologii egipskiej pająk towarzyszy prabogini Neith, stworzycielce Wszechświata, a w wierzeniach babilońskich bogini Isztar, by następnie przejść do mitologii greckiej pod postacią Arachne<sup>296</sup>. Stąd pająk jest symbolem chtonicznym, według niektórych postjungistów łączącym lęk przed śmiercią oraz lęk przed

---

<sup>292</sup> P. Bogusz-Tessmar, *Praxis...*, s. 161–162.

<sup>293</sup> H. Brzoza, *Dostojewski – między mitem...*, s. 326–327.

<sup>294</sup> P. Evdokimov, *Prawosławna wizja teologii moralnej*, przeł. W. Szymona OP, Wrocław 2012, s. 55–56.

<sup>295</sup> S. Hoehl et al., *Itsy Bitsy Spider...: Infants React with Increased Arousal to Spiders and Snakes*, [in:] <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2017.01710/full> [online: 10.12.2020].

<sup>296</sup> J. C. Cooper, *Symbolic and Mythological Animals*, London 1992, pp. 214–215.



nieświadomością<sup>297</sup>. U Dostojewskiego motyw ten przyjmuje postać tarantuli śniącej się umierającemu na gruźlicę Hipolitowi, który ze swoim losem nie jest pogodzony, jak też wizji wieczności przyjmującej dla Świdrygajłowa formę łaźni pełnej pajaków. Choć w interpretacjach chrześcijańskich pajak symbolizuje to, co grzeszne (wielu bohaterom pająki towarzyszą w chwilach, gdy z całą mocą uświadamiają sobie wagę popełnionych czynów<sup>298</sup>, jak czerwony pajęczek Stawrogina przypominający o gwałcie na Matiorszy), to bohaterom Dostojewskiego towarzyszy także w momentach radości: Kiryłow modli się do niego, Myszkina natomiast zaprzyjaźnia się z pajakiem<sup>299</sup>.

Pajaka można by więc odczytywać w kontekście przepaszczonego potencjału bohaterów, którzy nie potrafią uporać się z targającymi nimi, a także przerastającymi ich sprzecznościami, nawet jeśli próbują. Słowa Lizy skierowane do Stawrogina smutno ilustrują ten fakt w kontekście tworzenia związku: „Wydawało mi się zawsze, że mnie pan zaprowadzi w takie miejsce, gdzie będzie się znajdował wielki pajak, wielkości człowieka, i razem będziemy całe życie na niego doglądać i bać się go. Na tym zejdzie nasza wzajemna miłość”<sup>300</sup>.

#### 1.4 Inne symbole i motywy

**1.4.1 Maska/persona**, w psychologii Junga łącznik między światem zewnętrznym oraz *ego*, wyraz przystosowania do życia w społeczeństwie, oznaczający fasadę, maskę, ale także kulturowo dziedziczony archetyp<sup>301</sup>. Pełni funkcje komunikacyjne, asymilacyjne i obronne (tłumienie lub unikanie emocji). W zależności od osobowości persona może być niemal nieprzepuszczalna, co utrudnia asymilację lub nadmiernie otwarta, co grozi zalewem informacyjnym. Persona tylko pozornie jest zjawiskiem powierzchownym i

---

<sup>297</sup> J. Hillman, *Samobójstwo a dusza*, przeł. J. Korpanty, Warszawa 2020, s. 163.

<sup>298</sup> Д. А. Богач, *Образ паука в художественном мире Ф. М. Достоевского*, «Челябинский гуманитарий» 2017, №2(39), с. 9–10.

<sup>299</sup> M. Ciesielski, *Dreamcatcher. Pajeczyna snów Dostojewskiego*, [w:] <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/6442008marcin-ciesielskidreamcatcher-pajeczyna-snow-dostojewskiego/> [dostęp: 10.10.2018].

<sup>300</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 398.

<sup>301</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 227–233.

sztucznym, w istocie bowiem umożliwia tworzenie własnej tożsamości – w dawnych kulturach przywdziewanie maski miało jednocześnie charakter inicjacyjny<sup>302</sup>.

W utworach Dostojewskiego mowa jest jednak o personie w negatywnym kontekście, ilekroć do czynienia mamy z bohaterami pogrążonymi w nihilistycznej otchłani, Świdrygajłowie oraz Stawroginie. Wówczas dochodzi do nadmiernego zasłaniania się maską, przez co twarz człowieka – w przenośni i dosłownie – ulega wypaczeniu i jest odbierana przez otoczenie jako nieprzenikniona, czasem również budząca lęk związany z niemożnością poznania intencji:

„Twarz miał bladą i surową, nieruchomą i jakby zastygłą, brwi ściągnięte, stanowczo przypominał bezduszną figurę woskową. Postąpiła nad nim ze trzy minuty, wstrzymując oddech, i nagle zdjął ją strach; wyszła na palcach, stanęła w drzwiach, przeżegnała go naprędce i z ciężkim sercem oddaliła się niezauważona”<sup>303</sup>.

„Przyglądał się tej twarzy, która zawsze go uderzała. Była to dziwna twarz, jak maska: biała, rumiana z mocno czerwonymi ustami, jasnoblond brodą i dosyć jeszcze gęstymi, jasnoblond włosami. Oczy miał jakieś zbyt niebieskie, o spojrzeniu ciężkich i nieruchomym”<sup>304</sup>.

Jednak powierzchowny wygląd to nie jedyny element persony, za Ervingiem Goffmanem wyróżnić można bowiem także dekorację, czyli ubiór, wystudiowane zachowania oraz sposób bycia, czyli gesty i nawyki, których stosunkowo najtrudniej jest się pozbyć<sup>305</sup>. Stąd ilekroć mowa jest o charakterystyce bohaterów, istotne znaczenie mają także i te detale, jak na przykład elegancka odzież Świdrygajłowa skonstrastowany z jego ciężkim spojrzeniem, czy piękno i chłód Stawrogina połączone ze spaniem na siedząco, w ubraniu. W pierwszym przypadku można odczytać ubiór jako element służący zatuszowaniu pewnych właściwości charakteru, w drugim zaś pokusić się o stwierdzenie, że bohater z powodu lęku przed symbolicznym obnażeniem kontroluje swoją maskę do granic możliwości.

---

<sup>302</sup> „Maska aktora (teatr grecki, indyjski, chiński) stanowiła zarówno symbol ochronny, jak też informujący, ułatwiający asymilację znaczeń przez sytuacyjne przeżywanie. Maski aktora grającego rolę stwarzała pole komunikacji, z którego istotne dla siebie treści mogło czerpać „ja” widza. W tym znaczeniu maska, rytualna gra oraz zbiorowe tło, jakie stanowił chór, składają się na swoistą archetypową sytuację, wzór obecności jednostki w grupie i w kulturze”. Zob. Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 230.

<sup>303</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 165.

<sup>304</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia...*, s. 483.

<sup>305</sup> *Ibidem*, s. 231.

Z maską utożsamia się pan Procharczyn, który pragnie ukryć się w swojej wewnętrznej skorupie, zaś Goliadkin porzuca ją całkowicie, przez co traci kontakt z rzeczywistością.

**1.4.2 Sen**, traktowany jako drogowskaz interpretacyjny w przypadku nierozwiązanych konfliktów wewnętrznych lub problemów życia codziennego, który zyskał szczególny status w literaturze i psychologii. Cechuje go nieuniknioność – każdy człowiek miewa sny<sup>306</sup>, szczególny związek z życiem psychicznym, przejawiający się m.in. w retrospektywności<sup>307</sup>, oraz doza tajemniczości<sup>308</sup>. W psychologii jungowskiej motywy oniryczne interpretowane są jako odwołania archetypowo-kulturowe pełniące funkcję kompensacyjną, niejako wskazujące jednostce na często nieuświadomione kwestie natury psychicznej<sup>309</sup>.

W tekstach Dostojewskiego marzenia sennie z reguły przybierają formę złego snu lub koszmaru<sup>310</sup> i współgrają zwykle ze stanami nerwicowymi, chorobowymi, poczuciem winy lub kryzysem egzystencjalnym (często zaś ze wszystkimi tymi aspektami naraz). Ich treści są zawierają zarówno wspomnienia (starucha w snach Raskolnikowa, dziewczynki w snach Stawrogina i Świdrygajłowa), jak i elementy symboliczne: religijne (diabły w śnie Lizy, motywy apokaliptyczne w ostatnim śnie Raskolnikowa) oraz archetypowe (starzec ze snu księcia w *Młodziku*), a także pierwotne

---

<sup>306</sup> Pozbawienie człowieka możliwości śnienia poprzez wybudzenie w odpowiedniej fazie snu skutkuje zwiększeniem częstotliwości tej fazy. Zob. I. Oswald, *Sen*, przeł. B. Kamiński, Warszawa 1968, s. 99–113.

<sup>307</sup> T. Bilikiewicz, *Psychologia marzenia sennego*, Gdańsk 1948, s. 67–134.

<sup>308</sup> Istnieje wiele teorii na temat tego, dlaczego śnimy. W psychologii coraz większą popularność zdobywają teorie mówiące o adaptacyjnej roli snu, umożliwiającej radzenie sobie z trudnościami w bezpiecznych, symulowanych przez mózg warunkach. Z punktu widzenia neurobiologii najnowsze odkrycia mówią o tym, że sen jest niezbędny dla zachowania właściwego działania neuroplastycznego mózgu, tzn. zabezpiecza on drogę wzrokową przed przejściem przez pozostałe zmysły. Zob. E. Hartmann, *Making Connections in a Safe Place: Is Dreaming Psychotherapy?*, "Dreaming" 1995, 5(4), pp. 213–228; A. Revonsuo, *The reinterpretation of dreams: an evolutionary hypothesis of the function of dreaming*, "Behavioral and Brain Sciences" 2000, 23(6), pp. 877–901; D. M. Eagleman, D. A. Vaughn, *The Defensive Activation Theory: REM Sleep as a Mechanism to Prevent Takeover of the Visual Cortex*, "Frontiers in Neuroscience" 2021, 15, [in:] <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8176926/> [online: 20.10.2021].

<sup>309</sup> C. G. Jung, *O istocie...*, s. 1–17.

<sup>310</sup> Zły sen z punktu widzenia medycyny, choć powoduje dyskomfort psychiczny, nie skutkuje wybudzeniem się, nie może więc, inaczej niż koszmar, stać się przyczyną bezsenności.

(pająk i bestia ze snów Hipolita). W niektórych interpretacjach mówi się również o ich profetycznej funkcji (sen o zarazie Raskolnikowa, sen Wiersiłowa, sen bohatera *Słabego serca*), w realnych warunkach psychicznych możliwej jedynie w ograniczonej formie, np. samospełniającej się przepowiedni<sup>311</sup>.

Obrazy ze snów służą pośredniej charakterystyce bohaterów, szczególnie zaś wszystkiego w nich, co związane jest z cieniem, stąd bezsenność, niechęć do spania czy nietypowe praktyki związana ze snem, które demonstrować postaci (Stawrogin zasypia nagle na siedząco, w ubraniu; Kiryłow budzi się o dowolnej porze, Świdrygajłowa dręczą halucynacje przysenne). Jednocześnie sny mogą oddziaływać dwukierunkowo: nie tylko odzwierciedlać stan umysłu, lecz również pełnić rolę sprawczo-motywuującą w procesie indywiduacji<sup>312</sup>, jak w przypadku Raskolnikowa.

Oniryzm przenika się z symboliką archaiczną oraz chtoniczną w snach nerwicowych, symbolizujących lęk związany z zagrożeniem życia<sup>313</sup> – od dosłownego lęku przed śmiercią w snach Hipolita przybierającego postać stworzeń budzących naturalny odruch ucieczki czy „małej śmierci”<sup>314</sup> – snu w śnie Świdrygajłowa, w którym pojawia się topielica oraz trumna, świece zaś pozbawione są płomienia metaforyzującego życie; aż do przesyconych archetypowymi obrazami matki majaków Ordynowa, napawającymi go strachem przed ogromem nieznanego:

„Widział, jak rozpościerały się przed nim czarodziejskie, wspaniałe ogrody, jak powstawały i rozpadały się w gruzy całe miasta, jak całe cmentarze przysyłały mu swoich nieboszczyków, którzy zaczęli żyć od nowa, jak przychodziły, rodziły się i ginęły w jego oczach całe plemiona i narody, jak wreszcie teraz wokoło jego łoża boleści ucieleśniała się każda jego myśl, każde bezcielesne rojenie, ucieleśniała się prawie że w chwili swego poczęcia; jak wreszcie myślał już nie bezcielesnymi ideami, lecz całymi globami, całymi tworami, jak unosił się niby pyłek w całym tym nieskończonym, dziwnym świecie bez wyjścia, i czuł, jak całe to życie gniecie go i

---

<sup>311</sup> Zjawisko polegające na nieświadomym postępowaniu zgodnie z założeniami dotyczącymi danej sytuacji, co prowadzi do spełnienia tychże założeń. Przykładem pozytywnego wykorzystania mechanizmu może być efekt *placebo*.

<sup>312</sup> J. Szlufik, *Motywy snu i marzeń sennych we wczesnej twórczości Fiodora Dostojewskiego*, [w:] *Europa Środkowo-Wschodnia w perspektywie interdyscyplinarnej*, pod red. J. Getki, J. Gzybowskiego, R. Kramara, Warszawa 2015, s. 243–252.

<sup>313</sup> T. Bilikiewicz, *op. cit.*, s. 193–195.

<sup>314</sup> Sen i śmierć w kulturze stanowią nierozdzielne połączenie. W mitologii greckiej Hypnos oraz Tanatos byli braćmi; „*Si mors somno similis est*” – pisał Cynceron; na poziomie języka mówimy natomiast o zaśnięciu w Panu czy śnie wiecznym. Zob. *ibidem*, s. 207.

uciska swą buntowniczą niezawisłością i prześladuje go wieczną, nieskończoną ironią; czuł, jak umiera, rozpada się w pył i proch, bez zmartwychwstania, na wieki wieków; chciał uciekać, ale w całym świecie nie byłoby kąta, gdzie mógłby się ukryć”<sup>315</sup>.

We fragmencie tym uwidocznione są obrazy ogrodu, miasta, cmentarza, kojarzone z matką<sup>316</sup>, która jako dawczyni życia w wielu wierzeniach ma także moc jego odebrania i władzę nad światem. Wnioskować można, że w przypadku bohatera obrazy te z jednej strony symbolizują jego kryzys psychiczny („Zaczął się lękać o całe swoje życie, o całą swoją procę, a nawet o przyszłość”<sup>317</sup>), z drugiej bezpośrednio wiążą się z postacią Katarzyny. W marzeniach sennych Ordynowa pojawia się również motyw akwatyyczny w postaci matki-Wołgi patronującej beztroskiemu dzieciństwu i poczuciu bezpieczeństwa, co znamienne, towarzyszące także zasypianiu (wówczas bohater doświadcza wspomnienia własnej matki, czyniącej nad nim znak krzyża). Sen ten, podobnie jak „dobre” sny Stawrogina, Wiersiłowa czy śmiesznego człowieka, związane z antycznym mitem złotego wieku, pełni funkcję kompensacyjną w obliczu niepokoju egzystencjalnego. Eskapistyczne pragnienia bohaterów zostają wszelko spełnione tylko po części, ponieważ, podobnie jak w przypadku Ordynowa, idylliczne wizje świata pozbawionego trosk przeplatają się z obrazem zhańbionej dziewczynki, która popełniła samobójstwo (w przypadku Stawrogina), czy też z wizją własnego samobójstwa. W opowiadaniu *Sen śmiesznego człowieka* powracają symbole trumny oraz wody, sam sen jest natomiast poprzedzony wołaniem dziewczynki szukającej matki (i, jak mówi bohater, zdarzenie to na moment wybudza go z marazmu). Co więcej, wszyscy uczestnicy snów o złotym wieku mają problemy relacyjne, ich marzenia sennie zaś zdają się ten fakt uwypuklać – Stawrogin wspomina Matrioszę, Wiersiłow Sofię Andriejewnę, śmieszny człowiek natomiast napotkaną dziewczynkę<sup>318</sup>. Paradoksalnie sny mówią więcej o rzeczywistości wewnętrznej protagonistów, niż oni sami chcieliby zdradzić.

W powieściach Dostojewskiego oniryzm pełni również istotną funkcję stylizacyjną poprzez psychizację pejzażu: niejednokrotnie bohaterowie kwestionują rzeczywistość, w której się znajdują, towarzyszy im poczucie dziwności, dysocjacja,

---

<sup>315</sup> F. Dostojewski, *Gospodyni...*, s. 77–78.

<sup>316</sup> K. Pajor, *Psychologia archetypów...*, s. 108–109.

<sup>317</sup> F. Dostojewski, *Gospodyni...*, s. 61.

<sup>318</sup> O. Золотько, *op. cit.*, s. 111.

czy wrażenie utraty zmysłów – kiedy krążą po ulicach miasta we mgle, rozmawiają w gorączce czy błądzą w ciemności. Dotyczy to wszystkich utworów pisarza.

### *1. 5 Podsumowanie*

Symboliczne bogactwo utworów Dostojewskiego obejmuje większość zjawisk życia psychicznego każdego człowieka, który podlega nieustannym przemianom osobistym oraz kulturowym.

Spośród wymienionych wyżej elementów kluczowym jest proces indywiduacji. W nim właśnie spotykają się i oddziałują wzajemnie wszystkie pozostałe motywy. W psychologii integralnej oraz humanistycznej stawanie się sobą wymaga aktywnej pracy psychicznej i zanurzeniu się w świat własnych znaczeń i emocji, aż do poziomu na co dzień nieuświadamianego. W dalszej części pracy pragnę udowodnić, że ta homologiczna wizja człowieka stanowi rdzeń psychologiczny powieści Dostojewskiego.

## Rozdział II. Ojcowie i synowie. *Bracia Karamazow* jako przypowieść o dorastaniu psychicznym

Arcydzieło Dostojewskiego *Bracia Karamazow* w centralnym punkcie warstwy fabularnej stawia problem ojcobójstwa, ten zaś nierozzerwalnie zostaje związany z problemami natury etycznej. W tle wielkich dylematów dotyczących ludzkiego losu rysuje się obraz patologicznych więzi rodzinnych<sup>319</sup>. Spotkanie braci z ojcem ma charakter przypadkowy, w praktyce bowiem synowie nie znają Fiodora Karamazowa ani nawet siebie nawzajem. Co więcej, zdają się różnić od siebie diametralnie, nawet w przypadku maksymalnego pokrewieństwa genetycznego – co uwidacznia się w czasie pierwszej rozmowy Fiodora z synami. Mimo to wydarzenia opisane na kartach powieści przesądzają o całym dalszym ich życiu.

### 2.1 Wpływ ojca

Z punktu widzenia psychologii rozwojowej dzieciństwo, a nawet czas ciąży, ma nieoceniony wpływ na dziecko, kształtując zręby jego przyszłego, dorosłego „ja”: ważna jest m.in. obecność opiekuna po narodzinach, kontakt fizyczny, reagowanie na płacz, mimika, gesty. Tradycyjnie do pełnienia funkcji pielęgnacyjno-emocjonalnych zobowiązywano kobiety, ojców zaś uznawano za niepotrzebnych na wczesnym etapie życia. Jeszcze w latach 80. XX wieku postrzegano ich przede wszystkim jako towarzyszy zabaw, odpowiedzialnych za socjalizację dzieci i przekazanie synom modelowej męskości.

Dziś wiemy, że pełnią oni o wiele więcej ról w zależności od sytuacji rodzinnej i historycznej, a ich płciowość, rozumiana jako zestaw stereotypowych cech uznawanych w społeczeństwie za właściwe mężczyznom, ma znaczenie drugorzędne<sup>320</sup>. Ojcowie i matki w równym stopniu odpowiedzialni są za poczucie bezpieczeństwa potomstwa, przekazanie im języka czy rozwijanie kompetencji społecznych. Psychologia integralna

---

<sup>319</sup> M. Kruszelnicki, *Fiodor M. Dostojewski wobec problemu śmierci i nieśmiertelności*, „Humanistyka i przyrodznawstwo” 2015, nr 21, s. 274–275.

<sup>320</sup> M. E. Lamb, C. S. Tamis-Lemonda, *The Role of the Father. An Introduction*, [in:] *The Role of the Father in Child Development*, ed. by M. E. Lamb, New Jersey 2004, p. 97.

wskazuje dodatkowo na rolę figur matczyńskich i ojcowskich w procesie indywiduacji, przypominając, że rodzice często stanowią pierwszy autorytet i wzór do naśladowania, którego wartość dla rozwoju psychologicznego następnie zostaje zweryfikowana w toku życia. Tak czy inaczej, nie ulega wątpliwości, że udział pierwszych opiekunów w formowaniu się indywidualności nie może być zignorowany.

Dostojewski, tworząc portrety czterech braci, zdaje się brać po uwagę pewne deterministyczne cechy i zdarzenia, które mogły przesądzić o ich losie, jednocześnie jednak, jak na wytrawnego psychologa przystało, pozostawia furtkę w postaci wolnej woli, polifonicznie kontrastując postawy bohaterów. Postaci Aloszy, Iwana, Dymitra czy Smierdiakowa nie można, rzecz jasna, potraktować jak pacjentów terapeutycznych, jednak nakreślenie charakterów oraz przywołanie pewnych faktów z ich przeszłości rzuca światło na sposób ich funkcjonowania w życiu.

Na osobowość człowieka składają się zmienne takie, jak sposób zachowania, nawyki, zainteresowania, postawy czy aspiracje, w zależności zaś od przyjętej optyki psychologicznej możemy opisać ją jako zbiór cech, efekt wyposażenia, genetycznego oraz oddziaływania środowiska, czy wypadkową elementów wynikających ze struktur poznawczych<sup>321</sup>. Spośród cech osobowościowych na pierwszy plan w przypadku Aleksego wysuwają się pogoda ducha, otwartość, ufność; Iwana – wycofanie, ponurość, tajemniczość; Dymitra – impulsywność, skłonność do podejmowania ryzyka i zawziętość; Smierdiakowa – ironiczność, dysocjalność przejawiająca się w okrucieństwie, być może wynikająca z zaburzeń przywiązania<sup>322</sup>.

---

<sup>321</sup> K. Bargiel-Matusiewicz, *Wybrane teorie osobowości*, [w:] *Psychologia. Podręcznik dla...*, s. 63–85.

<sup>322</sup> Zgodnie z teorią przywiązania Johna Bowlby'ego, zakładającą wpływ doświadczeń wczesnodziecięcych na określone zachowania relacyjne dorosłych, zaniedbania dziecka spowodowane brakiem określonych reakcji opiekuna na potrzebę kontaktu, mogą prowadzić do powielania niezdrowych wzorów postępowania, ujętych w rozmaite typy, np. nerwowo-ambivalentny czy unikający. Jakkolwiek współczesne badania podkreślają, że zależność ta nie jest przyczynowo-skutkowa (ta sama osoba może bowiem wykazywać różne style przywiązania wobec poszczególnych osób; niebagatelny wpływ mają także warunki środowiskowe, a nawet geny), w psychologii rozwojowej akcentuje się rolę bliskości z opiekunem u dzieci do trzeciego roku życia, ponieważ jest to okres krytyczny do rozwinięcia w sobie umiejętności nawiązywania więzi i wyrażania uczuć. Późniejsza nauka jest możliwa, ale bardzo trudna. Bywa, że dziecko rozwija reaktywne zaburzenia przywiązania, które towarzyszą mu w dorosłości. Zob. J. Bowlby, *Przywiązanie*, przeł. M. Polaszewska-Nicke, Warszawa 2007; J. A. Coan, *Toward a neuroscience of attachment*, [in:] J. Cassidy, P. R. Shaver, *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications (2nd ed.)*, New York 2007, pp. 241–265; N. Barbaro *et al.*, *Rethinking the Transmission Gap: What Behavioral Genetics and*



Sytuacja bytowo-socjalna na pierwszy rzut oka jest zbieżna. Wszyscy bracia wychowywali się w warunkach dalekich od doskonałości, jako sieroty zdane na łaskę innych, zapomniane przez ojca, zaniedbane przez Grzegorza, przechodzące z rąk do rąk. Na tym tle szczęśliwy był jedynie przypadek Aloszy:

„W domu dobroczyńcy swego i opiekuna, Jefima Pietrowicza Polenowa, tak sobie zjednął wszystkich w rodzinie, że faktycznie nieledwie uznano go tam za rodzone dziecko [...]. Otóż więc ów dar zjednywania miłości miał w sobie, w samej swojej, by tak rzec, naturze [...]”<sup>323</sup>.

Wspomniany dar rzutuje na dorastanie i dalsze losy chłopca, który stanowi wcielenie równowagi psychicznej. Niebagatelne znaczenie zdaje się mieć również odziedziczenie pewnych cech po matce, jednak ostateczny wybór drogi życiowej ujmowany jest w kategoriach sprawczości:

„Alosza obrał tylko drogę przeciwną niż wszyscy inni, w tym samym jednak pragnieniu jak najrychlejszego czynu [...] Gdyby orzekł, że nieśmiertelności i Boga nie ma, zaraz by się zaciągnął do ateistów i do socjalistów”<sup>324</sup>.

Ta decyzja stawia go na przeciwnym biegunie, lecz w tym samym spektrum wobec brata Iwana, nazywanego milczącym buntownikiem, targanego przez wątpliwości egzystencjalne, lecz również praktycznego i samodzielnego. W przeciwieństwie do Aloszy nie mógł on zwykle bowiem liczyć na przychylność innych:

„O starszym, Iwanie, powiem zresztą tylko tyle, że wyrastał jakoś tak na młodzika ponurego i skrytego, nie to, żeby nieśmiałego, ale bodaj już w dziesiątym roku życia świadomego, że chowają się obaj w obcej bądź co bądź rodzinie i na łasce obcych ludzi, że mają ojca jakiegoś takiego, że nawet wstyd o nim wspomnieć”<sup>325</sup>.

Zagadkowy i skryty, Iwan wydaje się momentami dumny, a nawet pogardliwy, choć zdaje się, że chowa w sobie również coś delikatnego, o czym świadczyć może jego choroba na wieść o niesłusznym oskarżeniu wobec brata. Jego dylematy moralne

---

*Evolutionary Psychology Mean for Attachment Theory. A Comment on Verhage et al. (2016)*, “Psychological Bulletin” 2016, <http://toddkshackelford.com/downloads/Barbaro-et-al-PsychBull.pdf> [online: 29.10.2021]; E. Chen et al., *Maternal Warmth Buffers the Effects of Low Early-Life Socioeconomic Status on Pro-Inflammatory Signaling in Adulthood*, “Molecular Psychiatry” 2011, vol. 16, pp. 729–737; D. S. Schechter, E. Willheim, *Disturbances of Attachment and Parental Psychopathology in Early Childhood*, “Child and Adolescent Psychiatric Clinics of North America” 2009, vol. 18, is. 3, pp. 665–686.

<sup>323</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 38.

<sup>324</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>325</sup> *Ibidem*, s. 25.

świadczą o wielkiej inteligencji, także emocjonalnej, dzięki której poprzez plastyczne opisy jest w stanie poruszyć Aloszę do tego stopnia, że ten traci panowanie nad sobą. W swoim wycofaniu i posępności nieco przypomina jednak Smierdiakowa – niewykształconego, lecz bystrego, a nawet przebiegłego, zadającego podchwytliwe pytania potomka chorej na idiotyzm bezdomnej kobiety, wykorzystanej przez Fiodora. Czwarty brat wiezie los sługi, zmagając się ze znacznie większymi ograniczeniami i spotykając z największym brakiem empatii w środowisku i rodzinie: „Nie lubi ci on nas, ten poroniec – mawiał Grigorij Wasiljewicz Marfie Ignatjewnie – i nikogo nie lubi. Alboś ty człowiek – zwracał się naraz wprost do Smierdiakowa – tyżeś nie człowiek, z pomyj łaziebnych się począłeś i tyle”<sup>326</sup>.

Niuanse związane z uwarunkowaniami osobowościowymi braci uwidaczniają się szczególnie w czasie prowadzonej przez bohaterów dyskusji na temat wiary. Prowokacyjnie broniący relatywizmu moralnego Smierdiakow zadziwia Grzegorza oraz Fiodora swoją ironiczną przemową na temat grzechu i miłosierdzia („Ach ty kazuisto!”<sup>327</sup>); natomiast przepytywani przez ojca Aleksy oraz Iwan tkwią w dialektyzmie wiary i niewiary (Bóg jest/nie ma go. Nieśmiertelność istnieje/po śmierci nic nie ma). Znamienne, że problem stanowiący istotę życia Aleksego oraz naczelny problem duszy Iwana sprowadzony zostaje przez prymitywnego ojca do pijackiego przekomarzania. Bez cienia wstydu Fiodor opisuje też znęcanie się nad ich matką. Alosza wybucha płaczem, powtarzając gesty kobiety ze wspomnienia:

„– Iwan, Iwan! Prędszej, daj mu wody. Jak ona, całkiem jak ona, jak wtedy jego matka! Pryśnij na niego wodą z ust, tak robiłem z tamtą. On tak za swoją matkę, za matkę swoją... – mamrotał do Iwana.

– Przecież jego matka była też, jak mi się zdaje, moją matką, jak ojciec sądzi? – z niepoohamowaną gniewną pogardą syknął nagle Iwan. Stary zadrżał, widząc błysk w jego oczach. Dziwna jednak rzecz: staremu rzeczywiście na sekundę wypadło bodaj z pamięci, że matka Aloszy była też matką Iwana...

– Jak to twoją matką? – wymamrotał, nie rozumiejąc. – Co ty za?... O jakiej ty matce?... czy to ona... Ach, do licha! Przecież ona jest i twoja! Ach, do licha! No, bracie, to ci zaćmienie, jak nigdy, wybaczone, a ja myślałem, Iwanie... He, he, he!”<sup>328</sup>.

---

<sup>326</sup> *Ibidem*, s. 155.

<sup>327</sup> *Ibidem*, s. 162.

<sup>328</sup> *Ibidem*, s. 172

W ten sposób jeszcze raz podkreślona zostaje różnica między braćmi, którzy nie podejmują jednak otwartego sporu, jakby celowo unikając błazeńskiej gry swego ojca. W dalszym toku powieści, podczas spotkania w restauracji, powracają do rozmowy na swoich zasadach: wówczas zdają się dzielić podobną wrażliwość, lecz skierowaną w różne strony. „To nic, też się chcę pomęczyć”<sup>329</sup> – przyznaje Alosza, lecz dyskusja stopniowo zamienia się w pole bitwy sumień: „A to ci pustelnik! To taki diablik w serduszkcu ci siedzi. Ot, Aloszka Karamazow”<sup>330</sup>. Tym samym bracia ujawniają paradoksalną więź – obydwójce bardzo gorąco, acz bezskutecznie, usiłują przekonać drugą stronę o prawdziwości swoich spostrzeżeń, lecz tak jak różne są ich reakcje na zachowanie ojca i pamięć o matce: gniew oraz empatia, na podstawowym poziomie zaś złość oraz smutek, tak samo odmienne są ich postawy wobec świata i ludzi. Dwie osobowości rozumieją wypowiedziane do siebie słowa, lecz nie są w stanie fenomenologicznie dzielić odczuć.

Dystans na spektrum osobowości oddala również Dymitra od pozostałych braci. Wychowywany przez cztery lata przez sługę Grzegorza, najbardziej podobny jest do ojca, z którym rywalizuje o względy Gruszy. Jego niespodziewane pojawienie się potęguje zamęt w domu, przerywając moment napięcia między Iwanem, Aloszą oraz Fiodorem i generując kolejną emocjonalną sytuację:

„I nagle w tejsze chwili z sieni dobiegł okropny hałas i rumor, rozległy się wściekłe okrzyki, drzwi się rozwarły i do salonu wpadł we własnej osobie Dmitrij Fiodorowicz. Stary w popłochu przypadł do Iwana:

– Zabije, zabije! Broń mnie, broń! Wykrzykiwał uczepony w poły surduta Iwana Fiodorowicza”<sup>331</sup>.

Zachowanie ojca po raz kolejny obnaża jego niekompetencję, wykorzystuje bowiem syna jako żywą tarczę przed drugim dzieckiem, scena zamienia się natomiast w patologiczną rodzinną awanturę: rozpoczyna się gonitwa, krzyki, groźby. Lubieżny i gwałtowny Dymitr deklaruje nienawiść wobec Fiodora, otwarcie wyrażając życzenie jego śmierci, demonstrując zwierzęcą pasję, zarówno w nienawiści, jak i miłości. Oddala się tym samym od chłodnego racjonalizmu Iwana oraz altruistycznej otwartości Aloszy. Mimo to rozterki miłosne i napady agresji przyjmują kształt raczej groteskowy, gorące serce popycha go do głupstw, lecz zarazem bohater ujawnia dziecięcą

---

<sup>329</sup> *Ibidem*, s. 298.

<sup>330</sup> *Ibidem*, s. 299.

<sup>331</sup> *Ibidem*, s. 172.

prostoduszność, co widoczne jest szczególnie w czasie późniejszych scen przesłuchania: „Wszystko to Mitia wypowiedział z dobroduszną, acz niecierpliwą poufałością kogoś, kto ma najlepsze zamiary i pragnie wyznać całą prawdę”<sup>332</sup>.

Najstarszy syn przejmuje część charakteru i zachowań ojca, lecz ta sama energia, która doprowadza go na skraj emocji, sprawia, że potrafi cieszyć się życiem. Co więcej, podkreślona zostaje jego uczciwość, przez co zyskuje on status bohatera tragicznego<sup>333</sup>, który, poprzez swoje uwarunkowanie (osobowość, doświadczenia, relacje rodzinne) popada w nieszczęście. Niezależnie od podjętej decyzji, nie uniknie on bowiem losu wygnańca.

Losy braci splatają się nieustannie: Alosza usiłuje nawrócić Iwana i pomóc rozwiązać konflikt między ojcem a Mitią, Dymitr i Iwan uwikłani są w trójkąt miłosny wobec Katieriny, Iwan i Smierdiakow prowadzą dwuznaczne rozmowy. Relacje te są niezwykle płynne, oparte na zwierzeniach, plotkach, tajemnicach, prośbach, zmieniających się w kalejdoskopie zdarzeń; postaci natomiast tworzą specyficzny system oddziaływania, osnuty wokół problemów duchowych, moralnych, egzystencjalnych. W tle towarzyszy im problem ojca.

## 2.2 Sprzężenie zwrotne

„Któż nie pragnie śmierci ojca?”<sup>334</sup> – słowa te, wypowiedziane przez Iwana na sali sądowej nie są jedynie echem personalnych deklaracji powtarzanych przez Mitię, lecz przenoszą problem relacji ojca i syna na grunt metaforyczny. Retoryczne pytanie zadane przez chorego, dopełnione przez odwołujący się do mitu o Kronosie obraz pożerających się monstrów<sup>335</sup>, rysuje przed nami oblicze świata wyjętego z psychoanalitycznych wizji Freuda, w których życzenie śmierci wobec dawcy życia jest naturalną i nieuniknioną kondycją człowieka.

---

<sup>332</sup> *Ibidem*, s. 563.

<sup>333</sup> A. Janas, *Analiza etyczna fenomenu uczciwości na podstawie powieści Fiodora Dostojewskiego „Bracia Karamazow”*, „Logos i Ethos” 2019, nr 2(50), s. 87–109.

<sup>334</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 829.

<sup>335</sup> P. Bogusz-Tessmar, *Paradygmat...*, s. 254–255.

Warto jednak mieć na uwadze, że jedyna forma kontaktu między rodzicem i dzieckiem, którą Iwan zna, stanowi przykład ojcostwa wynaturzonego<sup>336</sup>, toksycznego, które rzutuje na sposób myślenia bohatera o całym świecie, co zamierzam udowodnić na dalszych stronach pracy. Sądzę, że osiągnięcie dorosłości nie sprawia, że relacja z Fiodorem Karamazowem nie jest dla braci bolesna, ponieważ ten dostarcza wielu powodów do rozdrapywania starych ran i dodatkowo usiłuje skłócić synów:

„– Kocham cię tak samo jak Aloszkę. Nie myśl, że ciebie nie kocham. Koniaczkę?”<sup>337</sup>

„– Łżesz ty tak ze złości na mnie, z samej złości. Gardzisz mną. Przyjechałeś do mnie i gardzisz mną w moim domu. [...]

– Co się na mnie gapisz? Co mi tu oczy takie robisz? Patrzą te twoje oczy na mnie i mówią „Moczymorda!” Podejrzliwe te twoje oczy, pogardliwe oczy...”<sup>338</sup>.

Wątek niewywiązania się z roli pojawia się w mowie obrońcy, który zwraca uwagę na fakt, że ojcostwo Fiodora skończyło się na akcie spółdzenia. Niestety, nieobecność ojca w życiu synów nie oznacza, że jako figura metaforyczna stracił swą moc oddziaływania (wręcz przeciwnie, badania dowodzą, że brak zainteresowania ze strony rodzica ma na dziecko większy wpływ niż chociażby fakt rozwodu, jeśli opieka jest podzielona<sup>339</sup>). W zależności od charakteru i okoliczności życiowych, bracia przyjmują zatem rozmaite postawy wobec rodzinnej sytuacji.

Alosza, jako jedyny posiadający (opartą na starannie pielęgnowanym wspomnieniu<sup>340</sup>) więź z matką, symbolicznie naznaczony przez nią przed bogiem, doświadcza miłości od swoich kolejnych opiekunów, w dorosłości zaś z powodzeniem

---

<sup>336</sup> E. Mikiciuk, „*Któż nie pragnie śmierci ojca?*”: o rodzinie ojcobójców w „*Braciach Karamazow*” Fiodora Dostojewskiego, „*Prace Polonistyczne / Studies in Polish Literature*” 2006, nr 61(1), s. 158.

<sup>337</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 161.

<sup>338</sup> *Ibidem*, s. 170.

<sup>339</sup> M. E. Lamb, C. S. Tamis-Lemonda, *op. cit.*

<sup>340</sup> W ramach ciekawostki dodam, że – paradoksalnie – częste przypominanie sobie wydarzenia, prowadzi do zniekształcenia pamięci o nim. Wspomnienie Aloszy niekoniecznie więc jest prawdziwe, ale ma na niego istotny wpływ. Zob. I. D. Scully, L. E. Napper, A. Hupbach, *Does reactivation trigger episodic memory change? A meta-analysis*, „*Neurobiology of Learning and Memory*” 2017, vol.142, part A, pp. 99–107; J.C.K. Chan, K. D. Manley, K. Lang, *Retrieval-Enhanced Suggestibility: A Retrospective and a New Investigation*, „*Journal of Applied Research in Memory and Cognition*” 2017, vol. 6(3), pp. 213–229; D. J. Bridge, K. A. Paller, *Neural Correlates of Reactivation and Retrieval-Induced Distortion*, „*Journal of Neuroscience*” 2012, 32(35), pp. 12144–12151.

znajduje zastępczą figurę ojca w osobie Zosimy. W ten sposób zyskuje mentora i osobę, której może powierzyć przynajmniej część swoich trosk. Archetypowa rola, którą odgrywa w jego życiu mnich, ma znaczenie moralno-religijne i psychologiczne. Jako zwolennik idei chrystusowej miłości, duchowny uczy młodzieńca poprzestawania na małym i odczuwania dziecięcej radości z codziennych spraw, ale też traktuje z powagą i zaufaniem, na jakie ambitny młodzieniec zapewne liczy. Jak sądzę, wyposaża to Aloszę w odpowiednie zasoby psychiczne, by wybaczyć krzywdy wyrządzone przez biologicznego rodzica, a nawet spojrzeć na niego współczująco („Serce ma ojciec lepsze od głowy”<sup>341</sup>), ma on bowiem zdrową alternatywę wobec tej relacji.

Na drugim biegunie znajduje się niedoświadczony miłością bezinteresowną Iwan, który zajęty jest egzystencjalnym pytaniem o sens cierpienia dzieci, zwierającym być może element biograficzny<sup>342</sup>. Zdaje się również, że Iwan, podobnie jak Dymitr, nie znosi swojego podobieństwa do Fiodora, lecz stara mu się tego nie okazywać. Wskutek tego jest chłodny w obejściu i wyniosły. Choć początkowo pełni rolę pośrednika między bratem i ojcem, porzuca tę rolę na rzecz komfortu psychicznego. Nie znajdując innych autorytetów, zwraca się do Aloszy, jednak ten nie jest w stanie mu skutecznie pomóc. Niezdolny do poświęcenia się na poziomie brata, Iwan pozostaje ślepy na nadchodzącą katastrofę i próbuje postawić siebie w centrum własnego zainteresowania. Mimo to przyznaje, że braci swoich kocha, a bagaż moralny ciążyący nad nim sprawia, że czuje się winny śmierci ojca, popełnionej *de facto* przez czwartego brata, który zręcznie to wykorzystuje. Iwan unika więc konfrontacji ze swoimi problemami aż do ostatniej chwili.

Dymitr jako jedyny otwarcie deklaruje, że ojciec jest jego wrogiem i że żywi wobec niego nienawiść. Bezpośrednia ekspresja, choć świadcząca o niedojrzałości, pomaga także uniknąć neurozy czy depresji na tle tłumionych uczuć. Ironia sytuacji polega na tym, że niemożliwa jest dla niego ucieczka od naturalnego podobieństwa charakterologicznego, co ostatecznie prowadzi do przekreślenia całego

---

<sup>341</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 168.

<sup>342</sup> Nie twierdzą bynajmniej, że argumenty Iwana pozbawione są podstaw racjonalnych i nie odbieram im druzgoczącej wręcz siły. Jednak „Julian Connolly zauważył, że po tym, jak opowiedział o strasznym losie dzieci, bitych, poniżanych i zabijanych, Iwan zgoła nieoczekiwanie umieszcza siebie w centrum narracji, czego bodaj najlepszą manifestacją jest blisko pięćdziesięciokrotne użycie zaimka „ja” na przestrzeni zaledwie dwóch ostatnich stron jego tyrady”. Zob. M. Kruszelnicki, *Bracia Karamazow: Nieczysta hosanna Dostojewskiego*, „Slavia Orientalis” 2017, LXVI, nr 1, s. 27.

dotychczasowego życia młodzieńca, ale też przewartościowania go pod kątem nowych wzorców postępowania. Początkowo niechętny wobec wysłuchiwanie rad, w przebiegu fabuły zaczyna sam zabiegać o patronat Aloszy i Iwana, miotając się między oferowanymi przez nich światopoglądami („Alosza, mój ty cherubinku, zabijają mnie te dwie różne filozofie, niech je diabli! Iwan, nasz brat...”<sup>343</sup>).

Smierdiakow zaś to postać najbardziej odludna, rzadko wypowiadająca się na własny temat; przytoczone opinie pozostałych zdają się zaś dość jednostronne. Pod tym względem nie jest to bohater w pełni autonomiczny, lecz służący celowi konstrukcyjnemu powieści<sup>344</sup>. Z jednej strony zarzut odpowiedzialności duchowej za swoje czyny, który stawia przed Iwanem, jest wątpliwy, jeśli wziąć pod uwagę początkową przyjemność, jaką czerpie z dręczenia brata przypuszczeniami, z drugiej jednak nie sposób zaprzeczyć ogromowi rozczarowania, które przeżywa, uświadamiając sobie, że nie łączy go z nim żadna szczególna więź umysłowa. Nie do przeoczenia są poniżanie, bicie i prześladowanie, jakich doświadczył na (nie)łasce Fiodora, a także ten prosty fakt, że nikt nie nazywa go swoim bratem ani synem. Choć czytelnik nie uzyskuje zbyt dużego wglądu do lokajskiej samoświadomości, nietrudno wywnioskować, że Smierdiakow nosi w sobie poczucie krzywdy i niedopasowania. Jego znienawidzone pochodzenie ciąży nad nim niczym *fatum*, sprowadzając go do roli popychadła: „Żywot żywotem, a ja bym dał siebie zabić jeszcze w łonie poczętym, żeby tylko we w ogóle się na ten świat nie pojawić”<sup>345</sup>. Jego status wyznacza więc podwójne sieroctwo: faktyczne oraz duchowe.

Należy przyznać, że obraz ojca: odpychającego wizualnie, grubiańskiego, irytującego, pijanego, histerycznego itp. sprawia, że deklaracje Mitii dotyczące morderstwa stają się zrozumiałe, przynajmniej jako stwierdzenia wypowiediane w nerwach. To wystarczy, by uznać powieść za podejmującą kwestie moralnie złożone, Dostojewski jednak na tym nie poprzestaje, odsłaniając przed czytelnikiem problem nie tyle pochodzenia myśli o ojcobójstwie, lecz pytając, co z taką myślą uczynić, i dalej – co w ogóle zrobić ze złem własnym i cudzym.

---

<sup>343</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 713.

<sup>344</sup> M. Kruszelnicki, *Dramat Smierdiakowa*, „Przegląd Rusycystyczny” 2016, nr 1(53), s. 8.

<sup>345</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 275.

### 2.3 Wszyscy ojcowie

Jasne jest, że postawy bohaterów naznaczone są przez ojca. Alosza definiuje siebie jakby poza kwestią pochodzenia, traktując Fiodora nawet z pewną miłosierną pobłażliwością, Iwan poprzez swoją pogardę zdaje się stawiać siebie ponad nim, Dymitr tymczasem działa w opozycji do Fiodora, lecz brak w nim wyższości Iwana; wreszcie zaś Smierdiakow – w oczach innych „podły, bo bez ojca”<sup>346</sup>, cierpiący na kompleks niższości – stawia siebie poniżej, a dla swojego „pana” jest nawet miły.

Gradacja ta rzutuje na poszukiwania życiowe bohaterów: Zosima zbliża Aloszę do boga, wznosi niejako na wyżyny duchowe; Iwan, kiedyś łaknący łaski wiary, zostaje dumnym buntownikiem, własnym przewodnikiem; myśli Dymitra skupiają się głównie na rzeczywistości doczesnej, na realnym ojcu – dopiero stojąc w obliczu katorgi poważnie zaczyna traktować „nauki” braci; Smierdiakow zaś, zawiedziony przez autorytet Iwana-pseudoojca, popełnia samobójstwo.

Na gruncie interpretacyjnym wszelko częściej dostrzeganym problemem w kontekście całościowym jest stosunek bohaterów wobec ojca figuratywnego – boga, który męczy bohaterów pytaniem o nieśmiertelność. Na tym polu w polemikę wdają się dwaj bracia, będący mentalnie relatywnie zdystansowani wobec ojca biologicznego, a zakotwiczący swoje sprawy w kręgu „problemów wagi kosmicznej”<sup>347</sup>. Alosza, w ślad za Zosimą, prezentuje wiarę w zbawczą moc miłości chrystusowej i przebaczenia, głosi apoteozę życia w jego najmniejszym przejawie i radość istnienia. Iwan, choć tak samo kocha „lepkie wiosenne listeczki” i „niebieskie niebo”<sup>348</sup>, nie jest w stanie zamknąć oczu na ogrom cierpienia, co prowadzi go do uprawnionych wątpliwości.

Po pierwsze jakkolwiek Dostojewski odżegnuje się od wizerunku boga-karzącego ojca i opiera swoją chrystologię na soteriologii, a więc bliskości człowieka i stwórcy<sup>349</sup>, hiobowe prawdy ojca Zosimy w zderzeniu z przykładami realnego życia mają prawo brzmieć miało wiarygodnie<sup>350</sup>. Kto bowiem powiedziałby osobie, której dziecko zmarło, że może mieć kolejne dzieci i cieszyć się nimi? Sam starzec zresztą, w zderzeniu z realną kobietą rozpaczającą po starciu synka, nie jest w stanie odpowiedzieć

---

<sup>346</sup> *Ibidem.*

<sup>347</sup> *Ibidem*, s. 287.

<sup>348</sup> *Ibidem*, s. 283.

<sup>349</sup> Zob. C. Marcinkiewicz, *op. cit.*, s. 197–201.

<sup>350</sup> R. Neuhäuser, *The Brothers Karamazov. A Contemporary Reading of Book VI, 'A Russian Monk'*, “Dostoevsky Studies” 1986, nr 1, p. 137.



na jej ból, pozostawia ją w lamencie, gdyż kiedy ona pragnie zobaczyć dziecko żywe, mnich mówi o aniołach. Ostatecznie ucieka się do wzbudzenia poczucia winy („Wracaj do męża i strzeż go. Twój chłopiec stamtąd zobaczy, że porzuciłaś jego ojca i zaczniesz płakać nad wami; po cóż męczysz jego wieczną szczęśliwość?”<sup>351</sup>) oraz akceptacji cierpienia w kategoriach przeznaczenia w zamian za nagrodę:

„I taki to wam, matkom, los na ziemi pisany. I nie pocieszaj się, i nie trzeba ci się pocieszać, nie pocieszaj się i płacz, tylko ilekroć płaczesz, wspomnij, że syneczek twój to jeden z aniołów Pańskich – że patrzy stamtąd na ciebie i widzi, i że łzom się twoim raduje, i Panu Bogu je pokazuje. I długo ci jeszcze będzie tego wielkiego matczyne płaczu, aż wreszcie obróci się twoje kwilenie w cichą radość i staną się gorzkie łzy twoje tylko łzami cichego rozrzewnienia i oczyszczenia serdecznego, które zbawia grzechy”<sup>352</sup>.

Po drugie metodyka tej argumentacji, powtórzona przez Aloszę wobec ojca Iliuszy, nie różni się w gruncie rzeczy od merkantylistycznego ujmowania problemu przez Iwana, nie jest to zatem prawda ani lepsza, ani gorsza<sup>353</sup>. Iwan pyta, dlaczego jedni cierpią mniej, a inni bardziej, ponieważ w jego rozumieniu bóg zdaje się raczyć ludzi kijem i marchewką bez większego planu. Broni ojców takich, jak Sniegurow, którzy wyrażają protest przeciw uzasadnianiu ich smutku, domagając się legitymizacji własnych uczuć: beznadziei, rozpacz, bezsensu. Nie godzą się oni na transakcję z bogiem („Nie chcę innego chłopca!”<sup>354</sup>), ponieważ jest to dla nich propozycja nieludzka. Jednocześnie, zarówno Iwan, jak i sztabkapitan, stawiają pytanie o sens cierpienia samych dzieci.

Motywy cierpienia niezawinionego bezsprzecznie nawiązuje do grzechu prarodziców: oto za pierwsze ojcobójstwo, symboliczne pozbycie się boga poprzez zrównanie się z nim śmiercią obdarzeni zostają wszyscy ludzie<sup>355</sup>. Nie można jednak zrównać cierpienia z odkupieniem winy za tenże grzech, gdyż w myśleniu prawosławnym dziedziczymy jedynie śmiertelność, odpowiadamy zaś wyłącznie za własne występki<sup>356</sup>. Iwan więc, z humanistycznym przejęciem dopytuje, dlaczego dzieci, pozbawione winy, mają cierpieć za swoich rodziców. Odpowiedź na to pytanie

---

<sup>351</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 67.

<sup>352</sup> *Ibidem*, s. 66–67.

<sup>353</sup> M. Kruszelnicki, *Bracia Karamazow...*

<sup>354</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 676.

<sup>355</sup> E. Mikiciuk, *op. cit.*, s. 160–161.

<sup>356</sup> P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 126.

nie pada wprost, lecz wedle nauki Zosimy odpowiedzią na smutek związany z powszechnością zła jest wzięcie odpowiedzialności za grzechy całej ludzkości: „Bo jeśli tylko szczerze weźmiesz na siebie odpowiedzialność za wszystko i za wszystkich, przekonasz się zaraz, że tak to właśnie jest, a ty sam ponosisz winę za wszystko i za wszystkich”<sup>357</sup>.

Mnich zatem odwołuje się do pokory i ogólnoludzkiej zasady: chcesz zmienić świat, zacznij od siebie, tym samym znów sprowadzając proveniencję cierpienia do niejako nieuniknionej, pierwotnej dla człowieka winy. Na pierwszy rzut oka teologia ta niewiele różni się od koncepcji grzechu pierworodnego, jednak naczelną różnicą polega na tym, że krzyż cierpienia bierze się dobrowolnie, jest to proponowany „ratunek” na utratę radości życia. Tym samym możliwe jest zbliżenie się do Chrystusa, który również poniósł ofiarę za innych. Nawiasem mówiąc, furtkę tę zrećźnie wykorzystuje Alosza, by uchronić swego brata przed skutkami niesprawiedliwego wyroku („tobie, niegotowemu, na nic taki krzyż męczeński”<sup>358</sup>).

Dzieci, o których mówi Iwan, jednakże, nie mają możliwości podjęcia decyzji co do wzięcia na swoje barki cierpienia, padają one bezwzględnie ofiarą dorosłych. Odczytywanie ich bólu jako Chrystusowego poświęcenia, jest rodzajem instrumentalizacji, stąd Iwan wyraża swoje oburzenie: „Jeżeli zaś dzieci cierpiały *a conto* owej sumy cierpienia niezbędnej dla zakupu prawdy, to z góry twierdzę, że cała prawda niewarta jest takiej ceny”<sup>359</sup>. Tym samym zwraca on uwagę na fakt, że religia dokładnie tak samo jak krytykowane na kartach powieści ścisła nauka i bezwzględny postęp, odzierają jednostkę z jej indywidualizmu<sup>360</sup> – ból jest bowiem niepojęty z zewnątrz, a istniejąc tu i teraz, nie pozwala mówić o bezczasie, wieczności. Konflikt ideowy wydaje się więc nierozwiązywalny.

Dialektyka wiary opiera się bowiem na tajemnicy – wymaga bezgranicznego zaufania w istnienie bożego planu oraz anielskiej cierpliwości rozciągającej się na całe życie, tylko po śmierci bowiem ujawniony zostanie sens egzystencji. Dialektyka Iwana z kolei opiera się na podejściu rozumowym, podejrzliwości i sceptycyzmie, żąda dowodów zanim nastąpi akt poświęcenia się w imię boga.

---

<sup>357</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 391.

<sup>358</sup> *Ibidem*, s. 922.

<sup>359</sup> *Ibidem*, s. 301.

<sup>360</sup> H. Murav, *From Skandalon to Scandal: Ivan's Rebellion Reconsidered*, “Slavic Review” 2004, vol. 63, nr 4, p. 765.

Wobec powyższego, sprowadzenie sporu do kwestii wiary i niewiary, umożliwia dopasowanie przesłania dzieła do własnych potrzeb; wówczas jak w supermarkecie kultury czytelnik może wybrać odpowiadającą mu stronę: albo bóg jest i cierpienie ma sens, albo go nie ma i cierpienie nie ma sensu, ewentualnie pozostać w hamletowskim rozdarcu Iwana: bóg jest, lecz cierpienie nadal nie ma sensu. Uważam jednak, że definiowanie religii jako przeciwieństwa racjonalnego rozumu nie jest wystarczające w kontekście *Braci Karamazow*.

#### 2.4 W stronę syna

Prześledziwszy drogę od narodzin braci aż do dylematów ich dorosłości, nietrudno zauważyć, że realny ojciec pozostaje w wyobraźniowym związku z ojcem w niebie. Alosza dokonuje symbolicznego zastąpienia figury ojcowskiej, Iwan odmawia kolejnych prób zrozumienia tej relacji, Dymitr dokonuje rozrachunku – żałuje swej nienawiści wobec Fiodora, tym samym pragnąc żyć w zgodzie z bogiem, Smierdiakow zaś w końcu ze świadomą ironią przeprowadza test hipotezy Iwana, mordując jednocześnie dwóch ojców – Fiodora Karamazowa oraz boga w swoim życiu – i rzucając wyzwanie chrystologii ojca Zosimy poprzez notatkę przedśmiertną<sup>361</sup>.

Decyzje Karamazowów rzutują na ich poczucie sensu, a więc sprowadzają problem pozornie religijny do wymiaru psychologicznego. Religia u Dostojewskiego rzadko zresztą przyjmuje postać czysto doktrynerską<sup>362</sup>, a kwestionowanie jej założeń wśród bohaterów jest zjawiskiem typowym. Paralelnie zajmuje się tym psychologia integralna, która poprzez postulat odnalezienia boga w sobie, wiarę rozumie jako

---

<sup>361</sup> Odwołuję się tutaj do sugestii M. Kruszelnickiego: „Możliwe też jednak, że tajemnicze Smierdiakowskie „żeby nikogo nie winić” (F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Londyn 1993, t. 2, s. 348) nie stanowi integralnej części zdania podrzędnego okolicznikowego celu, lecz jest po prostu osobnym zdaniem, niosącym zupełnie odrębną myśl, której celem jest wyszydzenie chrześcijańskiej myśli Zosimy”. Zob. M. Kruszelnicki, *Dramat...*, s. 23–24.

<sup>362</sup> J. Krasicki pisze: „Nawet w scenie z rozdziału *Kana Galilejska* w *Braciach Karamazow* nie ma wykładu teologii, lecz realizm postawy Zbawiciela wobec zawstydzającej sytuacji już nie tyle duchowej, co materialnej nędzy. Dostojewski nie wspina się na piętra teologicznej spekulacji, lecz raczej podkreśla fenomen unizenia się Boga wobec człowieka, pochylecia się nad nim – mówiąc językiem teologicznym, Jego kenozę”. Zob. J. Krasicki, *op. cit.*, s. 216.

narzędzie potencjalnie utylitarne w rozwoju jednostki i zrównuje jej funkcje z rolą mitów.

W mniemaniu Junga nadmierne sprowadzanie religii do wymiaru *sacrum*, praktycznie uniemożliwia już na wstępie czerpanie z jej dobrodziejstw: „Jakże to, skoro śmierć Chrystusa miała nas zbawić, dlaczego nikt nie czuje się zbawiony?”<sup>363</sup> – zadaje on pytanie łądząco podobne do pytań, które stawiają przed sobą bohaterowie Dostojewskiego, tacy jak Iwan, jednocześnie broniąc ich racjonalizmu:

„Człowiek, który jedynie wierzy, a nie myśli, zapomina, że to właśnie on uważa się za nieustannie zagrożonego przez swego największego wroga – zwątpienie; albowiem gdzie panuje wiara, tam zawsze czyha zwątpienie. Natomiast człowiek myślący akceptuje zwątpienie, albowiem służy mu ono za cenny stopień do lepszego poznania. Ludzie, którzy potrafią wierzyć, powinni z większą cierpliwością odnosić się do bliźnich, którzy są w stanie jedynie myśleć. Wiara przecież wcześniej zdobyła szczyt, który myślenie stara się osiągnąć w żmudnej wspinaczce. Człowiek wierzący nie powinien grożącego mu stale zwątpienia rzutować na człowieka myślącego i tym samym przypisywać mu niszczycielskich zamiarów”<sup>364</sup>.

W taki sposób psychologia legitymizuje podejrzenia wobec wiary, sugerując, że najlepszym wyjściem byłby zdrowy balans między rozumem oraz intuicją. I rzeczywiście, Iwan nie jest jedynym bohaterem, którego ogarnia zwątpienie. Także Alosza miewa swój moment próby, choć w mniejszym natężeniu. Warto zwrócić uwagę, że wszystkie „kuszenia”, jakim jest poddawany, przechodzi z dość otwartym nastawieniem wobec drugiego, adresując wszelkie trudności z należytą refleksją – wysłuchuje legendy o Wielkim Inkwizytorze, toczy rozmowy z Rakitinem, odwiedza Gruszeńkę. Ta dojrzała postawa umożliwia mu dalszy rozwój: nie traci on swojej wiary, wręcz przeciwnie – dane jest mu numinotyczne przeżycie pełnej jedności ze światem, którego pozazdrościć może każdy, nie tylko wierzący. Skąd bierze się u niego taka siła? Odpowiedzią jest możliwość identyfikacji.

Zdaniem Junga religia umożliwia doświadczenie transcendencji życia poprzez symboliczne oddziaływanie, które w przypadku chrześcijaństwa widoczne jest na przykładzie Trójcy Świętej, obrazującej proces przemiany<sup>365</sup>. Jung zwraca uwagę, że Chrystus jako centralna postać chrześcijaństwa jest przede wszystkim synem Boga –

---

<sup>363</sup> C. G. Jung, *Archetypy...*, s. 122–123.

<sup>364</sup> *Ibidem*, s. 170.

<sup>365</sup> *Ibidem*, s. 187–201, 223–228.

pochodzi od abstrakcyjnego Absolutu i podlega jego prawom, ale stanowi także autonomiczny organizm zdolny, na podobieństwo ludzi, do myślenia i odczuwania. To stawia go na nie tylko na granicy tego, co ludzkie i tego, co boskie, ale także bezpośrednio sprawia, że odróżnia się od ojca. Posiada własną świadomość, formę i może dokonywać wyborów (stąd kuszenie Jezusa przez diabła). Dodatkowo towarzyszy mu nienaturalny byt pochodzący od ojca, lecz niemożliwy do pojęcia w kategoriach logicznych – Duch Święty. Jako siła rozrodcza stanowiąca hipostazę oddychania (tchnienia), ma ona moc objawienia, umożliwiała zrozumienie tajemnicy. Tajemnicą tą jest natomiast pokonanie sprzeczności między ojcem i synem: zunifikowanie *sacrum* i *profanum*. Syn musi bowiem zaakceptować, że jest zarówno dzieckiem wobec boga, jak i rodzicem (bogiem) wobec ludzi (dzieci). Dzięki temu w przyszłości powróci do domu ojca, stając się mu równym. Innymi słowy, Chrystus posiada w sobie zdolność do łączenia sprzeczności: jest jednym bogiem, lecz jednocześnie przecież nie tym (takim) samym jak bóg-ojciec. Spoiwem łączącym go z nim jest uosobiona boska witalność, którą jednocześnie przekazuje dalej ludziom jako paraklet.

Na płaszczyźnie psychologicznej ojciec reprezentuje to, co w człowieku, bierne i nieświadome, jest początkowym stanem neutralności, syn symbolizuje zaś rodzącą się świadomość, która jednak może stać się samodzielna tylko poprzez paradoksalne zaakceptowanie swojej zależności od tego, co znajduje się poza jego zasięgiem, co bywa irracjonalne, niepoznane, czyli właśnie nieświadome. Dlatego też syn jest stanem tymczasowego rozdarcia między dzieckiem i dorosłym, Chrystus zaś stanowi jeszcze jedno wcielenie mitu bohaterskiego (zwróćmy uwagę, że jego droga życiowa naznaczona jest przez następujące atrybuty: nieprawdopodobne pochodzenie, boski ojciec, zagrożone narodziny, ratunek w ostatniej chwili, wczesne osiągnięcie dojrzałości, przewyciężenie matki, dokonywanie cudów, tragiczna śmierć, pośmiertne znaki)<sup>366</sup>. Właśnie szczególny układ oddziaływania między trzema osobami boskimi pozwolił na identyfikację z Chrystusem niezliczonej liczbie ludzi i przyczynił się do popularności chrześcijaństwa, bowiem bóstwo będące człowiekiem i cierpiące tak jak ludzie, a jednak wciąż dysponujące wszechmocą, stanowi ogromną kompensację i pociechę dla kogoś doświadczającego ograniczeń swojej cielesności.

Alosza jest w stanie skorzystać z pełni potencjału identyfikacyjnego, ponieważ jego wiara jest prawdziwa, tzn. religia przemawia do niego na poziomie archetypowym.

---

<sup>366</sup> *Ibidem*, s. 190.

Jednocześnie w jego postaci Dostojewski powtarza mit bohaterski. Początkowo naiwnie zapatrzony w swego mistrza (ojca), po śmierci Zosimy młodzieniec doświadcza kryzysu, gdyż wszyscy wokół odmawiają starcowi świętości. Rozczarowany swym dotychczasowym wzorcem osobowym (stan alienacji), który okazuje się być nieidealny (odór ciała symbolizuje w tym przypadku cielesność, *profanum*), narażony jest na „diabelskie” rozmowy z Iwanem i Rakitinem, a jednak przekuwa je na własną korzyść. Zwrot w jego psychice obrazuje scena, w której Grusza, „ta straszna kobieta”<sup>367</sup> zsiada z jego kolan i zamiast go uwodzić, wyraża szczerze współczucie z powodu śmierci mnicha. Wówczas Alosza dostrzega w niej także dobro i uświadamia sobie, że większość jego opinii stanowiła projekcję, to znaczy, bojąc się jej bliskości, obawiał się w rzeczywistości własnej pożądlivosti. Od tej pory przestaje przypisywać bliźnim niszczycielskie zamiary, o jakich wspominał Jung, zamiast tego skupiając się na tym, co on sam może ofiarować innym. Dzięki temu możliwa jest ponowna inflacja *ego* oraz aktualizacja wzorca archetypowego – Zosima pozostaje życiowym nauczycielem, ale jest też zwykłym człowiekiem, jedno nie przeczy drugiemu, konflikt zostaje rozwiązany. W konsekwencji Alosza, wiedząc, że brak świętości nie stoi ku temu na przeszkodzie, sam stanie się w przyszłości przewodnikiem duchowym innych i paradoksalnie zwiększając tym swoje „szanse” na świętość (trudno nie zauważyć, że chłopców skupionych wokół niego jest dwunastu – tylu, ilu biblijnych apostołów).

Warto zwrócić uwagę, że choć Alosza powszechnie uważany jest za dobrego i pomocnego, wiara nie daje mu większej sprawczości w kwestii cierpienia. Tak samo jak Iwan nie jest on w stanie uratować braci, kainowy zarzut można by zatem postawić także i jemu. Poprzez silne utożsamienie z Chrystusem wszelako, łatwiej przychodzi mu zniesienie niepowodzeń życiowych; nad sytuacją Dymitra ubolewa, lecz nie popada w chorobę z powodu wyrzutów sumienia tak jak Iwan. Innymi słowy, religia pozwala mu cieszyć się życiem i dostarcza mu wymiernych osobistych korzyści (w sensie pozamaterialnym). Mimo to nie jest on w stanie odpowiedzieć na dylemat Iwana, ponieważ sens cierpienia jest dla niego ściśle osobniczy i dotyczy przede wszystkim własnych uczuć (swoją przemową o Iliuszy nie ukoi on duszy Sniegurowa rozpaczającego po śmierci syna, lecz swoją własną). Słusznie dowodzi Iwan: „Ja, dajmy na to, mogę głęboko cierpieć, kto inny jednak nigdy się przecież nie dowie, jak bardzo

---

<sup>367</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 425.

cierpię, bo kto inny to nie ja, w dodatku zaś mało który człowiek godzić się uznać w drugim jego cierpienie (jakby to był jakiś zaszczyt)”<sup>368</sup>.

Iwana nie przekona to, co przekonuje Aloszę, ponieważ symbol Chrystusa nie oddziałuje na niego w ten sam sposób. Tam, gdzie jeden brat widzi boga, drugi dostrzega tylko pustkę. Skandal niewinnego cierpienia w *Braciach Karamazow* pełni funkcję analogiczną do obrazu Holbeina z *Idioty*: jednocześnie staje się źródłem wiary i zwątpienia. Bez bezsensu cierpienia nie byłoby w ludziach potrzeby wiary, jednak dla wielu jest to powód do odrzucenia boga. Ukrzyżowanie Chrystusa zyskuje w Septuagincie miano *skandalonu*, oznaczającego jednocześnie kamień węgielny, jak i kamień o który można się potknąć<sup>369</sup>. Powieść Dostojewskiego ukazuje tę aporię tkwiącą w religii. „Wiara jest charyzmatem, który nie jest udziałem każdego; natomiast każdy człowiek ma zdolność myślenia, dzięki której może starać się o poznanie rzeczy najwyższych”<sup>370</sup> – pisze Jung.

Iwan jasno przyznaje, że nie jest w stanie pojąć boga i nie ma w tym nic dziwnego (religie nieustannie zastępowane są innymi), nie oznacza to jednak, że nie mógłby czegoś nauczyć się od Aloszy poprzez samą obserwację mechanizmu jego wiary. Jeśli wrócimy do symboliki trynitarnej, pozostaje on przecież wciąż na etapie „bycia synem”, podczas gdy Alosza staje się „ojcem”.

Jakkolwiek zarzut nadmiernej generalizacji ludzkiego cierpienia w religii i wykorzystywania go jako biletu do zbawienia jest słuszny, Iwan nie dostrzega, że także i on oczekuje ultymatywnej odpowiedzi na swoje pytanie, ekstrapolując w ten sposób sens cierpienia na sens życia w ogóle. Cierpienie jako takie nie ma sensu, lecz na poziomie jednostkowym bywa różnie – w psychologii humanistycznej mówi się o odnajdywaniu sensu mimo cierpienia<sup>371</sup>. Taki wydźwięk przyjmuje wypowiedź Aloszy na temat śmierci Iliuszy: choć nie można przywrócić chłopcu życia, można poprzez pamięć o nim kultywować w sobie dobro. Chłopiec zaś przekonany jest, że jego ból ma uzasadnienie, dzięki czemu lżej mu go znosić. Skoncentrowany na globalnym problemie egzystencjalnym Iwan nie dostrzega tego rodzaju możliwości, w ogóle nie

---

<sup>368</sup> *Ibidem*, s. 291.

<sup>369</sup> Zob. H. Murav, *From Skandalon to Scandal: Ivan's Rebellion Reconsidered*, „Slavic Review” 2004, vol. 63, nr 4, p. 765.

<sup>370</sup> C. G. Jung, *Archetypy i...*, s. 171.

<sup>371</sup> V. E. Frankl, *op. cit.*, s. 169.

biorąc pod uwagę metapoziomu swojego rozumowania, które można by ująć w słowa: cierpię, ponieważ UWAŻAM, ŻE inni cierpią bezsensownie.

Innymi słowy, jego osobiste cierpienie spowodowane jest przekonaniem, że cierpienie generalnie nie ma sensu. W istocie, trudno z takim przeświadczeniem dyskutować, jednak tak samo, jak niehumanitarne jest wmawianie tęskniącej za dzieckiem matce, że przebywa ono „wśród aniołków”, tak samo bezduszne byłoby odebranie tej myśli matce, dla której taka wiara jest autentyczną pociechą. Jeśli potraktować Iwana jako studium przypadku, oznacza to tylko tyle, że jego własny ból odbiera mu radość życia. Remedium szukać więc należy, koncentrując się na jego cierpieniu, nie zaś na cierpieniu „jako takim”, jemu bowiem nie można zaradzić. Sądzę, że także przez wypowiedź Zosimy przebija taka subtelność: choć nie sposób jest zrozumieć świata w pełni, można nadal szukać sensu. Kiedy więc starzec mówi o wzięciu odpowiedzialności za cudze grzechy, sugeruje, by smutek spowodowany uogólnionym poczuciem wszechobecności zła, zastąpić refleksją – zrozumieniem tego, co dzieje w nas samych („Bóg objawia się w akcie refleksji ludzkiej”<sup>372</sup>).

Wgląd w ten sposób rozumowania uzyskuje Dymitr, który również przechodzi proces indywiduacji. Przez większą część fabuły tkwi on w osobliwej zależności z Fiodorem, rywalizując o względy Gruszy, powszechnie uważanej za kobietę upadłą. W atmosferze wzajemnych oskarżeń i sensacyjnych waśni wyznaje: „Nienawidzę jego grdyki, jego nosa, jego oczu, jego bezwstydneho uśmieszku. Mam do niego osobisty wstręt. Tego się boję”<sup>373</sup>. Jego relacja z ojcem ma znamiona wyjątkowości: żaden z braci nie żywi tak silnych uczuć wobec Fiodora, żaden też nie wykazuje charakterologicznego obszaru wspólnego w takim stopniu, jak Mitia, co uwidacznia się podczas awantury w celi Zosimy, kiedy obydwójce przekrzykują się w swarliwym paroksyzmie, a także w samej opętańczej miłości do Gruszeńki, czy hulaszczym trybie życia.

Zaryzykować można porównanie do odwróconej trójcy świętej, w której ojciec przekazuje synowi grzeszne skłonności, ten zaś, pragnąc autonomiczności, wyrzeka się go, ale mordu nie dokonuje ze względu na zaszczepiony w nim element duchowy, którego brak u rodzica. Niechęć Dymitra do tego, co odojcowskie, generuje w nim konflikt, który staje się siłą napędową rozwoju osobistego. Nie byłoby to możliwe bez trzeciego elementu trójcy – kobiety, tradycyjnie w chrześcijaństwie wykluczonej z

---

<sup>372</sup> C. G. Jung, *Archetypy...*, s. 198.

<sup>373</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 153.



unikalnej relacji boga i syna<sup>374</sup> – tu symbolizującą destruktywną siłę, wiodącą zachowaniem mężczyzn i jednocześnie od nich pochodzącą (wyuzdanie Gruszy jest bowiem efektem seksualizowania jej przez innych).

Dopóki kontrapunktem w życiu Dymitra jest stary Karamazow, działa on na szkodę własną, „szlachetny bestia” zatrzymuje się jednak na krawędzi równi pochyłej, dostrzegając alternatywną drogę. W ostatniej chwili mężczyzna wycofuje się ze swojej decyzji o samobójstwie, zamiast tego podejmując próbę rozwiązania swojego kłopotu miłosnego. Wykrzykując „Jestem pijany! I tak pijany... tobą pijany, a teraz też chcę winem”<sup>375</sup>, opiewa już nie tylko namiętny *eros*, lecz wierną *agape*, Grusza natomiast z dręczycielki staje się wybawczynią<sup>376</sup> – jest to transformacja analogiczna do zmiany odczuć wobec niej u Aloszy, dodatkowo sprzyja jej fakt, że bohaterka decyduje się zrezygnować ze swojej poprzedniej miłości (sama przechodzi indywiduację).

Ostatnia rozmowa Dymitra i Aloszy pokazuje, że niezależnie od podjętej decyzji, Dymitr będzie zdolny do przetrwania. Wiedza o własnych słabościach i umiejętność przewidywania biegu własnej argumentacji czyni z niego bohatera samoświadomego: „Ucieknę, to i tak było postanowione: czy to Mit’ka Karamazow może nie uciec? Ale za to sam siebie potępię i będę modlitwą przez wieki odkupował swój grzech”<sup>377</sup>. W tym miejscu Dostojewski uchwycił kolejny paradoks psychologiczny: bywa, że lepiej poczuć się wewnątrz siebie możemy tylko poprzez doświadczenie wstrząsu czy kryzysu. Jeśli Alosza od początku posiadał w sobie pewien fundament, na którym budował tożsamość, to Dymitr potrzebował wcześniej sięgnąć dna. Obydwoje jednak przeszli przemianę.

Nie oznacza to wszak, że Iwan jest bohaterem statycznym. Wiadomość o oskarżeniu brata i rozmowy ze Smierdiakowem wywierają na niego istotny wpływ. Smierdiakow, początkowo wzbudzający zainteresowanie Iwana, z czasem zaczyna go brzydzić, być może właśnie dlatego, że wszystkie wątpliwości dręczące bohatera sprowadza do skrajności. Jako cień Iwana, czwarty brat empirycznie demonstrował wynik zakładu „jeśli Bóg nie istnieje, wszystko jest dozwolone”, na swój sposób ukazując absurdalność jego generalizacji o cierpieniu. Argumentem o bezsensowności cierpienia

---

<sup>374</sup> Takie wykluczenie nawiązuje do pierwotnych wtajemniczeń, zarezerwowanych wyłącznie dla mężczyzn. Z jednej strony wspiera to system patriarchalny, z drugiej zaś czyni Tróję Świętą zjawiskiem ponadnaturalnym. Zob. C. G. Jung, *Archetypy...*, s. 177.

<sup>375</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 530.

<sup>376</sup> P. Bogusz-Tessmar, *Pętla...*, s. 16.

<sup>377</sup> *Ibidem*, s. 922.

ludzkiego (w ogóle) nie można przecież uzasadnić (konkretnego) morderstwa. Iwan popada więc w obłąd, który jest kompensacyjną reakcją na poczucie winy. Słowa Aloszy: „Iwan jest najzdolniejszy ze wszystkich. To on ma żyć, nie my. Wyzdrowieje”<sup>378</sup> dają nadzieję, że kryzys ten ostatecznie przyczyni się do ukierunkowania życia Iwana w stronę radości<sup>379</sup>.

Iwan-zagadka symbolicznie pełni w powieści rolę zagubionego syna, który złości się na zależność od boga, lecz zarazem nie jest zdolny do przejęcia odpowiedzialności za własne uczucia, przez co popada w depresyjną stagnację. Smierdiakow natomiast ucieleśnia jeszcze fatalniejszy scenariusz, w którym dziecko niechciane zawłaszcza ojcowską przestrzeń zamiast stworzyć własną i samemu stać się dorosłym. Taki uczynek nie przynosi oczekiwanej ulgi:

„Nie doszło bowiem do żadnego faktycznego uwolnienia się od ojca, które polega na świadomym odróżnieniu się od niego i reprezentowanego przezeń habitusu. W tym celu trzeba w pewnym stopniu poznać własną indywidualność, czego nie można osiągnąć bez decyzji moralnej i czego nie można zachować bez pewnego zrozumienia sensu tego poznania”<sup>380</sup>.

Historia Smierdiakowa jest szczególnie tragiczna, ponieważ jej koniec jest definitywny. Bohater popełnia samobójstwo, odbierając sobie szansę na rozwój. Syn nigdy nie przeistacza się w ojca.

## 2.5 Ojciec marnotrawny

Można zadawać sobie pytanie, czy całemu cieniowi w rodzinie Karamazowów nie jest winien sam Fiodor Pawłowicz, bez którego w ogóle nie zaczęłaby się cała historia opisana w powieści. Prezentowany jako wcielenie zachodniego materializmu oraz popędu seksualnego – w kontraście do pokornej, jurodliwej matki Aloszy i Iwana oraz Lizawiey Smierdiaszczej – nie ma nic do zaoferowania swoim synom prócz moralnego

---

<sup>378</sup> *Ibidem*, s. 921.

<sup>379</sup> Sądzę, że podobną nadzieję daje triksterowskie zachowanie diabła, który poprzez wykładanie teorii Iwana, pozwala mu spojrzeć na nią z dystansu. Postać ta nie jest ani straszna, ani nieokiełznana, lecz groteskowa. Taki zabieg stylistyczny pozwala na łączenie sprzeczności, możliwe więc, że ostatecznie to właśnie schillerowski bies nawróci bohatera.

<sup>380</sup> C. G. Jung, *Archetypy i...*, s. 223.

zepsucia. W obrazie pożerających się wzajemnie monstrów dostrzec można wątek pokoleniowego zła, w gwałcie zaś zniweczenie wszelkiej świętości życia<sup>381</sup>.

Fiodor zawodzi na wszystkich płaszczyznach: odmawia pomocy finansowej, przynosi wstyd na spotkaniu u mnicha, opowiada nieprzyzwoite historie, ucieka się do prymitywnych manipulacji, publicznie obnaża prywatne szczegóły z życia synów. Nie ma poczucia wstydu i nie boi się kompromitacji, jednocześnie zaś potrafi zadbać o swoje interesy, szczególnie w kwestiach materialnych. Ponadto jest uzależniony od alkoholu i uwagi innych. Wydaje się, że rzeczywiście byłoby lepiej, by stary Karamazow, hedonista i pijaczyna, nigdy nie istniał („Po co taki człowiek żyje!”<sup>382</sup>).

Sądzę jednak, że skonstruowanie głowy rodziny jako produktu myślenia kapitalistyczno-konsumpcyjnego nowej epoki oprócz działania ku przestrodze, może także funkcjonować jako prowokacyjne wyzwanie: każdy osąd wydany pod adresem Fiodora Pawłowicza prowadzi bowiem do ponownego przesunięcia uwagi w stronę takich faktów, na które nie mamy realnego wpływu. Dymitr, podkreślający absurdalność istnienia ojca w rzeczywistości sygnalizuje własny konflikt wewnętrzny, podobnie jak Iwan rozprawiający o bezsensie cierpienia. Dlatego podczas rozprawy, uzbrojony w lepszy ogląd samego siebie, przyznaje: „żałuję, że tak go nienawidziłem”<sup>383</sup>, ponieważ nienawiść ta uderzała rykoszetem w niego samego. Dokonanie morderstwa przez Smierdiakowa doprowadziło bowiem jedynie do zrównania się z ojcem w upadku moralnym. Dymitrowi udało się uniknąć tego losu, gdyż znalazł siłę, by przezwyciężyć w sobie odojcowski cień.

Również mitologiczny aspekt karamazowskiego ojcostwa nie daje zamknąć się w jednej tylko sferze znaczeń. Niezależnie bowiem od stosunku wobec dzieci, ojciec pozostaje symbolem pędu życia, zdradzającej siły, która, choć straszna i nieokiełznana, jest także piękna<sup>384</sup>. Dostrzega to Alosza, do którego ojciec Ignie najbardziej, jakby pożądam odrobiny jego dobroci.

Zrozumienie tego, że nawet najgorszy ojciec nie jest uzasadnieniem wobec źle przeżytego życia stanowi, jak sądzę najtrudniejszy etap na drodze indywidualnej synów Fiodora, ponieważ wymaga bezgranicznego przebaczenia. Jednak tylko spełnienie tego warunku gwarantuje wolność od brzemienia karamazowszczyzny.

---

<sup>381</sup> E. Mikiciuk, *op. cit.*, s. 161.

<sup>382</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 96.

<sup>383</sup> *Ibidem*, s. 558.

<sup>384</sup> P. Bogusz-Tessmar, *Paradygmat...*, s. 254–255.

## 2.6. Podsumowanie

*Bracia Karamazow* nie udzielają ostatecznej odpowiedzi na pytania egzystencjalne, ponieważ taka odpowiedź nie istnieje, tak jak żadna powieść nie jest w stanie nikogo nawrócić na wiarę w boga, przynajmniej jeśli osoba ta sama nie będzie mieć takiego pragnienia (jak mówi diabeł Iwana: „Cóż to za wiara pod przymusem?”<sup>385</sup>). Uważam jednak, że Dostojewski z powodzeniem ilustruje proces odnajdywania boga w sobie rozumiany w znaczeniu samorozwoju psychologicznego.

W tej perspektywie istotne nie jest to, czy bóg rzeczywiście istnieje, lecz to, jaki pożytek można czerpać z wiary:

„Dopiero gdy rozstaniemy się z przekonaniem, że religie spłynęły z nieba, albo odwrotnie, że są kompletnym idiotyzmem, sprawa zaczyna nabierać rumieńców. Teraz możemy sobie uświadomić, że wymyśliśmy religie po to by, zaspokoić dwie podstawowe potrzeby, które pozostają aktualne do dzisiaj, a do których zaspokojenia świeckie społeczeństwo nie wypracowało skutecznych narzędzi: pierwszą z nich jest potrzeba życia we wspólnocie i harmonii z innymi ludźmi pomimo naszego głęboko zakorzenionego egoizmu i skłonności do przemocy. Drugą zaś jest potrzeba poradzenia sobie z przeraźliwym cierpieniem, na jakie narażają nas porażki w życiu zawodowym, trudności w związkach, śmierć bliskich oraz proces starzenia się i odchodzenia. Bóg umarł, ale palące kwestie, które skłoniły go do tego, by Go wymyślić, wciąż pozostają żywe i domagają się rozwiązań”<sup>386</sup>.

Iwan blisko jest odkrycia psychologicznej prawdy o religii, kiedy czyni aluzję do wolterowskich słów o wymyśleniu boga przez człowieka, jednak w danej chwili kładzie akcent na element uzurpatorskiej hipokryzji w niej obecny, nie jest więc w stanie odkryć humanistycznego ducha, który poprowadziłby go przez ścieżkę życia. Paradoksalnie czyni go to bliskim dzisiejszemu czytelnikowi z Zachodu, który zagrożony jest nihilizmem.

Z punktu widzenia człowieka XXI wieku możemy bowiem mówić o przynajmniej częściowym ziszczeniu się wizji społeczeństwa ateistycznego, spowodowanym zanikiem oddziaływania symboli chrześcijańskich, które po prostu

---

<sup>385</sup> *Ibidem*, s. 766.

<sup>386</sup> A. de Botton, *Religia dla ateistów*, przeł. H. Pustuła-Lewicka, Warszawa 2013, s. 10.

przystały być zrozumiałe<sup>387</sup>. Dostojewski wydawał się obawiać, że proces ten skutkuje zanikiem moralności, z jednej strony zapominając, że ludzie czerpią z całego dziedzictwa kulturowego i zarazem z samych siebie w poszukiwaniu wzorców postępowania, z drugiej strony trafnie diagnozując stopniowy zanik duchowości. *Bracia Karamazow* są więc lekturą niesłychanie aktualną.

---

<sup>387</sup> C. G. Jung, *Aion. Przyczyunki do symboliki jaźni*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2016, s. 47–48.



### Rozdział III. Książę Harry i książę Chrystus. Ambiwalencja postaci Stawrogina i Myszkin

Spośród wszystkich postaci Dostojewskiego, największą dozą dwuznaczności odznacza się Myszkin, który zarówno na kartach powieści, jak i w oczach czytelników, stanowi na tyle niejedolitą mieszankę cech, postaw i wypowiedzi, że choć jego motywacja – by być absolutnie dobrym człowiekiem – wyrażona jest w sposób szczerzy i bezpośredni, przez wielu odbierana jest jako mrzonka prowadząca do katastrofy, a nawet jako rodzaj zakłamania. Jednocześnie decyzje i zachowania kiedyś głęboko wierzącego, w czasie fabularnym jednak całkowicie stroniącego od podobnych aspiracji Stawrogina, który – w odróżnieniu od innych postaci – zdaje się nie hołdować żadnej szczególnej myśli czy idei, także oceniane są przez pryzmat prowokacji czy nieprawdopodobieństwa. Sądzę, że zbieżność emocji, które towarzyszą recepcji bohaterów, wytłumaczyć można ambiwalencją, rozumianą zarówno jako cecha towarzysząca konstrukcji tych postaci, jak również jako efekt ich oddziaływania fabularnego.

#### 3.1. Ambiwalencja i dysonans jako zjawiska psychiczne

Ambiwalencją (łac. *ambo* – obaj + *valens, valentis* – mocny, skuteczny) nazywamy jednoczesne odczuwanie pozytywnego, jak i negatywnego nastawienia do danego przedmiotu. W psychiatrii ambiwalencja uznawana jest za zjawisko patologiczne, towarzyszące schizofrenii, często nieświadome<sup>388</sup>; w psychologii jednak mówi się m.in. o ambiwalencji uczuciowej, której sens bliższy jest potocznemu rozumieniu tego pojęcia, zakładającymi występowanie sprzecznych uczuć wobec danego faktu czy obiektu, np. strachu i ciekawości wobec tego, co nowe czy miłości i nienawiści wobec domowego tyra<sup>389</sup>. Jeśli ambiwalencja nie jest związana ze sferami emotywną lub afektywną, wówczas mówi się o dysonansie poznawczym, czyli napięciu psychicznym związanym z niezgodnością dwóch elementów spośród myśli, sądów czy zachowań, dotyczących tej samej kwestii i wpływających na samoocenę jednostki. Wywołuje to

---

<sup>388</sup> *Psychiatria. Podręcznik dla studentów medycyny*, pod red. A. Bilikiewicza, Warszawa 2006, s. 685.

<sup>389</sup> Zob. J. Trempała, *Psychologia rozwoju człowieka, podręcznik akademicki*, Warszawa 2011, s. 267.

automatyczną reakcję psychiczną w postaci przymusu przywrócenia wewnętrznej harmonii poprzez rozmaite strategie. Zarówno ambiwalencja uczuć, jak i dysonans poznawczy są częścią codzienności człowieka, a ich ogląd z dystansu umożliwia zrozumienie, dlaczego postępujemy irracjonalnie.

Kluczem do wyjaśnienia większości zagadek dotyczących ludzkiego zachowania wobec innych jest samoocena, najczęściej bowiem dysonans poznawczy pojawia się jako konsekwencja zaangażowania się w działanie, które jest sprzeczne z koncepcją siebie jako osoby przyzwoitej i rozsądnej<sup>390</sup>. Większość ludzi pragnie tak o sobie myśleć i za wszelką cenę podtrzymuje poczucie własnej wartości. Wówczas dochodzi do zaprzeczania, zniekształcania i usprawiedliwiania faktów tak, by zredukować dyskomfort związany na przykład z niemoralnym postępowaniem. Podobnie – im ważniejsza/trudniejsza decyzja lub im większy wysiłek włożony w daną czynność, tym większa potrzeba przekonania siebie o ich słuszności. Wybory życiowe, włożony w coś trud oraz sprzeczne zachowania własne stanowią więc trzy podstawowe źródła dysonansu. Najczęstszą metodą niwelacji jest natomiast poszukiwanie zewnętrznych okoliczności, które mogą posłużyć za motywację (np. kłamstwo za pieniądze, morderstwo w imię religii), a jeśli to niemożliwe, wówczas uwaga jednostki skierowana zostaje do wewnątrz. Dochodzi wtedy do zmiany postawy (np. zmiana zdania na dany temat) lub zmiany zachowania (np. zdystansowanie się od bliskich). Ostateczny „przebieg” dysonansu jest zależny od czynników takich jak potrzeba zachowania spójności w myśleniu o sobie i akceptacji przez innych własnego wizerunku (teoria samopotwierdzenia) czy pierwotny poziom samooceny, który u większości osób jest na tyle wysoki, że skutkuje dużą elastycznością w poszukiwaniu własnych pozytywnych stron (teoria autoafirmacji). Zdarza się bowiem, że jednostka poszukuje potwierdzenia swojej *niskiej* samooceny, z czego również czerpie korzyści psychologiczne.

Powyższe odkrycia psychologii społecznej pomagają wyjaśnić takie paradoksy, jak nienawiść wobec osób, które zostały przez nas skrzywdzone, czy wiara we własne kłamstwa. Dzięki temu łatwiej zrozumieć zależności interpersonalne i ich wpływ na kondycję kognitywną jednostki i jej samowiedzę. Dostojewski, kreśląc wieloznaczne portrety Myszki i Stawrogina, wikła bohaterów w siatkę wzajemnych oddziaływań z pozostałymi postaciami, czasem zaś tylko prezentuje ich bezpośrednio myśli przed

---

<sup>390</sup> E. Aronson, T. D. Wilson, R. M. Akert, *Dysonans poznawczy a potrzeba podtrzymywania samooceny*, [w:] *idem, Psychologia społeczna. Serce i umysł*, przeł. M. Draheim, Poznań 1997, s. 95–130.



czytelnikiem. Przez taki polifoniczny sposób powieściowania czytelnik z jednej strony staje w obliczu mnogości „wersji” danej osobowości, z drugiej natomiast zyskuje okazję do przyjrzenia się jej *in statu nascendi*, jeśli przyjąć, że część naszego „ja” nieustannie reaguje na to, z czym styka się na co dzień. Sądzę, że brak pełnego wglądu w przeżywanie wyżej wymienionych bohaterów to celowy zabieg autorski, dlatego zamierzam przyrzeć się, jak dokładnie w oczach innych funkcjonują Myszkin i Stawrogin.

### *3.2. Alienacja społeczna jako rezultat niespełnionych oczekiwań*

Zarówno Myszkin, jak i Stawrogin zaprezentowani są jako osoby młode, uprzejme, nieco roztargnione. Jednocześnie Nikołaj Wsiewołodowicz pozostaje pewny siebie, oficjalny i nieprzystępny; Lew Nikołajewicz natomiast szczery, ufny i otwarty. Obydwoje dysponują interesującym, jakby egzotycznym życiorysem: jeden naznaczony jest przez swoją chorobę i pobyt za granicą, drugi zaś przez swoje wybryki i podróże. Ich pojawienie się jest tak samo niespodziewane i w konsekwencji dezorganizuje życie innych, ci zaś z lubością oddają się plotkowaniu na temat „książąt” powracających na ojczyste łono i z ciekawością śledzą koleje ich losów.

Myszkin traktowany jest jak ciekawostka, nieustannie przepytany na temat przeszłości oraz abstrakcyjnych tematów. Z uwagi na prostoduszność księcia pozostali reaktywnie obdarzają go zaufaniem, choć nie traktują zbyt poważnie – odbywają przy nim (lecz poza nim) ważne rozmowy, zasięgają porad, opowiadają o sobie, proszą o przysługi od pierwszych stron powieści. Jednocześnie wszelako obarczają go odpowiedzialnością za wszelkie niepowodzenia, wyładowują na nim złość i przeklinają znajomość z nim. Zdaje się, że następuje przy tym efekt błędnego koła, ta sama naiwność cechująca Myszkina bowiem skłania interlokutorów do otwartości, by następnie stać się przyczyną rozczarowania. Jeśli Gania wysługuje się Myszkinem przy przekazaniu liściku do Agłai, a Rogożyn opowiada w jego towarzystwie o miłości do Nastazji, to obydwójce czynią to, ponieważ nie spodziewają się ze strony księcia żadnego podstępu, nie podejrzewają go o zdolność do wykorzystania tej wiedzy dla własnej korzyści. Innymi słowy, używają jego naiwności. W momencie jednak, gdy sprawy się komplikują – Agłaja zwraca list, Nastazja zmienia zdanie – odbierają jego bezbronną postawę jeszcze gorzej, niż gdyby bohater okazał się zwykłym oszustem:

najpierw mu nie dowierzają, by następnie zdać sobie sprawę, że ktoś inny również posłużył się dobrodusznością księcia – dokładnie tak, jak oni sami.

Myszkin jest przeto narzędziem, acz niepozbawionym głosu. Początkowo nazwany filozofem, czy potencjalnym nauczycielem, ochoczo podejmuje tematy związane z moralnością, asertywnie kontynuuje niewygodne dyskusje, usiłuje przekonywać do swojego zdania. Mimo swojej dobroci, nie zawsze kryje się z oceną działań pozostałych bohaterów, zdolny jest do czynów zdecydowanych, bywa boleśnie szczery. Cechy te same w sobie nie są nadzwyczajne, jednak burzą efekt wywołany przez pierwsze wrażenie – kluczowe dla nastawienia innych wobec danej osoby. Okazuje się nie po prostu dziecinny, czy śmieszny w wyniku choroby, lecz jest taki mimo niej – nie próbuje dostosować się do otoczenia, choć otrzymuje liczne komunikaty na temat swojego braku ogłady, łatwowierności, prostoduszności itd. Pozostaje przy tym niewzruszony w podstawach etycznych, którym hołduje. W postrzeganiu pozostałych jest to rodzaj tranzycji: czy samoświadomy naiwny idealista może bowiem nadal być naiwnym idealistą? Wzbudza to w innych irytację związaną z nieprzystawalnością stereotypu do prawdziwej osoby i niewiedzą na temat jego tożsamości. Równocześnie może on być tym, kim się wydaje lub wyjątkowo przebiegłą jednostką: „No książę, nie bardzo pan jest mocny w arytmetyce lub też zbyt pan jest w niej mocny, chociaż się pan podaje za prostaka!”<sup>391</sup>.

Stawrogin, podobnie do Myszkina, wytrąca innych z równowagi. Różnica między nimi polega jednak na tym, że „książę Harry” od początku wzbudza przede wszystkim niepokój – nawet we własnej matce. Nie chodzi tu o rozdźwięk między jego postawą a zachowaniem, lecz raczej o rodzaj nieodgadnioności zamiarów. Te same pytania, który do Myszkina kierowane byłyby z chciwą dociekliwością, tutaj zadawane są z przestachem. Krążące na jego temat opowieści obfitują w ekscesy, on sam jest natomiast romantycznie milczący i tajemniczy, nic więc dziwnego, że pozostali chcieliby poznać jego motywacje. Ten jednak udziela informacji krótkich i cynicznych – w przeciwieństwie do bohatera *Idioty* nie jest skłonny do patetycznych uniesień czy górnolotnych słów. Opanowany i obojętny, zdaje się ciągle coś ukrywać. Jeśli więc w przypadku Myszkina bohaterowie spodziewają się kogoś, kogo można przejrzeć na wskroś, kto zawsze będzie przewidywalny, to wobec Stawrogina żywią odwrotne uczucia i ponownie doświadczają rozczarowania. Nie satysfakcjonują ich lakoniczne

---

<sup>391</sup> F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 289.

odpowiedzi, poszukują źródeł jego enigmatyczności. Wreszcie dopowiadają sami sobie to, czego nie wiedzą, wypełniając luki własnymi wyobrazeniami na temat jego osobowości, na co ten reaguje różnie: przemilczeniem, złością, zdziwieniem, obojętnością. Wszystko to nakręca spiralę domysłów.

Stawrogin jest zatem mimowolnym obiektem fascynacji (a dla Piotra Wierchowienieńskiego nawet przedmiotem kultu), który odmawia uczynienia użytku z własnej charyzmy. Wydaje się przede wszystkim cenić własny spokój, pogrążony jest w wewnętrznych problemach moralnych, nie czuje odpowiedzialności za innych, choć oni sami próbują zrzucić na niego ów ciężar. Chodząc własnymi ścieżkami, charyzmatyczny i odległy, drażni innych brakiem zaangażowania. Brak responsywności pochytywany jest mu za przemyślany fortel, rodzaj zaczepki. Poszczególne osoby: Barbara Pietrowna, Piotr Wierchowieniecki, Maria Lebiadkina, Liza liczą na coś z jego strony, nawet jeśli nie zawsze mają śmiałość wypowiedzieć swoje pragnienia. Ich niespełnione oczekiwania przeradzają się w rozpacz i nienawiść. Nawet kiedy poszczególne postaci, jak mnich Tichon, deklarują pomoc, w rzeczywistości usiłują dostosować go do konwenansów życia, ponieważ nie są zdolni inaczej osiągnąć porozumienia dusz ze Stawroginem. Jest on więc egzotycznym zwierzęciem – niebezpiecznym, choć intrygującym.

Pozornie Myszkin oraz Stawrogin to przeciwne bieguny, jednak ich funkcjonowanie społeczne odbywa się na zbliżonych zasadach. Obydwoje są wyalienowani i nieprzystawalni, przez co prowokują oraz irytują innych, którzy poczynili określone założenia na ich temat. Również cechy ich charakterów to różne krańce jednego spektrum: Myszkin jest wyrozumiały – z cierpliwością wysłuchuje innych, Stawrogin zaś pobłażliwy – nie przerywa, lecz daje wyraz swojej wyższości. „Biednego księcia” opisać można jako kogoś ujmującego (wszak wydaje się sympatyczny i dobry) i interesującego, podczas gdy „książę Harry” jest urzekający i charyzmatyczny (wzbudza rodzaj podziwu, nawet, a może szczególnie wtedy, gdy dopuszcza się złych postępów). Wreszcie Lew Nikołajewicz jest śmieszny, cudaczny w swojej wizji świata, zaś Nikołaj Wsiewołodowicz kontrowersyjny i straszny – obydwójce jednak są po prostu dziwni, inni. Dlatego budzą ambiwalentne odczucia.

### 3.3. Dobro i zło a egocentryzm

Odpowiedź na pytanie, co sprawia, że Myszkin uznawany jest za dobrego człowieka, natomiast Stawrogin uchodzi za antybohatera, wydaje się oczywista. Protagonista *Idioty* mówi bowiem wprost o swojej wierze i miłości Chrystusowej, o potrzebie kochania wszystkich, o pomaganiu, słuchaniu, stawaniu się lepszym. W optyce psychologicznej świadczy to o jego dążeniu do rozwoju, indywidualności, zwłaszcza że jest on zdolny do obserwowania toku swoich myśli i komentowania ich na metapoziomie, co jest podstawą m.in. nurtu poznawczo-behawioralnego w praktyce psychoterapeutycznej. Czy można więc wymarzyć sobie lepszą osobę? Wydawać mogłoby się, że rzeczywiście świat odrzuca jego Chrystusową postawę ze względu na własne zepsucie. Warto jednak szczegółowo zanalizować te sytuacje, w których pozostali nie tylko nie dostrzegają w nim dobra, ale wręcz zarzucają mu coś zgoła przeciwnego.

Dwa kluczowe w tym kontekście zdarzenia dotyczą historii umierającego na gruźlicę Hipolita oraz rozmowy z Agłają. Świadomy bliskiego końca chłopiec przyjmuje postawę buntu wobec niesprawiedliwości własnego losu, Myszkin zaś zdaje się testować pod kątem jego umiejętności „Chrystusowych”, zadając mu niezwykle trudne pytanie: „Jak najlepiej umrzeć, by było... najmoralniej”. Tym samym rzuca wyzwanie świętości, czy jak wolą niektórzy, świętoszkowości bohatera, zderzając jego obiektywne pojęcie dobra z autentycznym dramatem ludzkim<sup>392</sup>. Myszkin nie wykazuje się nadmierną empatią, nie ma w zanadrzu żadnego adekwatnego pocieszenia, zamiast tego mówi: „Niech pan przejdzie koło nas i wybaczy nam nasze szczęście!”<sup>393</sup>, czym wzbudza pogardę w umierającym. Nie lepiej reaguje Agłaja na tłumaczenia księcia dotyczące ich wzajemnej relacji oraz jego stosunku do Nastazji Filipowny, nie rozumiejąc, dlaczego księżę wysyła tak sprzeczne sygnały w sprawie tak ważnej jak życie uczuciowe. Jej rozczarowanie kulminuje się w momencie, kiedy rozdarty Myszkin, chcący zadowolić obydwie kobiety, wypowiada słowa współczucia pod adresem Nastazji mimo wcześniejszych zaręczyn z Agłają. Wówczas bohaterka wybiega, nie mogąc znieść jego niezdecydowania, mimo że chwilę wcześniej przyznała: „Ze słów jego domyśliłam się, że może go każdy, kto chce, oszukać i

---

<sup>392</sup> M. Kruszelnicki, *Labirynty...*, s. 35.

<sup>393</sup> F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 549.

ktokolwiek by go oszukał, on każdemu potem przebaczy... i za to właśnie go pokochałam”<sup>394</sup>.

Z pewnością niemożliwe jest, by sprostać oczekiwaniom wszystkich wokół. Księżę odczuwa więc wielką presję. Nawet najgorsze potknięcia nie mogą być powodem do kwestionowania jego intencji – każdy z nas ma bowiem prawo popełniać błędy. Sądzę jednak, że w złości bohaterów na Myszkina kryje się zarzut o hipokryzję. Ta sama bowiem osoba, która głosi wszem i wobec konieczność odnowy duchowej, zdaje się zbyt mało poświęcać uwagi własnym przewinom. W tym sensie Myszkina jest ofiarą sądów innych ludzi, którzy odmawiają mu prawa do popełniania błędów, wręcz żądając od niego tego, czego nie wymagaliby od nikogo innego:

„Więc niech pan się poświęci, to przecież tak pasuje do pana! Z pana przecież taki wielki dobroczyńca. [...] Pan powinien, pan ma obowiązek wskrzesić ją, pan powinien z nią wyjechać znów, aby koić i uspokajać jej serce”<sup>395</sup>.

Jego szczerłość obraca się przeciwko niemu, ponieważ deklarując chęć niesienia pomocy bliźniemu i życia podług niezwykle wysokich standardów etycznych w oczach innych dokonuje separacji od przeciętnych ludzi, z przeciętnymi ambicjami. Można uznać nawet, że jest to rodzaj zarozumiałości, wywyższenia się: kim bowiem jest księżę, by decydować, co jest właściwe, a co nie? A jednak często to robi:

„Nigdy nie myślałem, że pan jest taki! – powiedział nareszcie księżę, z trudnością chwytając oddech – myślałem, że pan... nie jest zdolny...”<sup>396</sup>.

„Przedtem uważałem pana za zupełnego zbrodniarza, a nagle mnie pan ucieszył... stąd nauka: nie należy sądzić, nie mając doświadczenia. Teraz widzę, że nie można pana uważać nie tylko za nikkzemnika, ale nawet za zbyt zepsutego człowieka. Pan, według mnie, jest sobie po prostu najzwyczajszym człowiekiem, jaki tylko może istnieć, przy tym bardzo słabym i zupełnie nieoryginalnym”<sup>397</sup>.

„O, jakież z pani maleńkie dziecko, Elżbieto Prokofjewno!”<sup>398</sup>.

„Ałgajo Iwanowno! Jak pani nie wstyd? Jak w pani czystym i niewinnym sercu mogła zrodzić się taka brudna myśl?”<sup>399</sup>.

---

<sup>394</sup> *Ibidem*, s. 598.

<sup>395</sup> *Ibidem*, s. 461.

<sup>396</sup> *Ibidem*, s. 131.

<sup>397</sup> *Ibidem*, s. 134.

<sup>398</sup> *Ibidem*, s. 338.

<sup>399</sup> *Ibidem*, s. 456.

Jest to efekt niezamierzony przez samego bohatera, a jednak znaczący. Myszkin poprzez swój idealizm porywa się bowiem na coś niemożliwego: chce kochać wszystkich, zbawiać świat i dokonywać samych dobrych czynów, nakładając na siebie odpowiedzialność za innych, której nie jest w stanie unieść.

Podobnej alienacji „na własne życzenie” dokonuje Stawrogin, postać nie tyle wykluczona przez innych, co sama wykluczająca się spośród masy przeciętności. Czyni to za pomocą szokujących wyznań: „Mogę zapragnąć zrobić coś dobrego i odczuwam z tego przyjemność; lecz równocześnie pragnę i złego i też czuję zadowolenie”<sup>400</sup>.

Osoba tak beznamiętnie przyznająca się do mrocznej strony „ja” naturalnie staje się duchowym prowokatorem. Inni widzą w nim nihilistę, szatana, złoczyńcę, ponieważ pozbawiony jest naturalnego wstydu, dystansuje się od samego siebie, własnych uczuć na tyle skutecznie, że sprawia wrażenie osobowości dyssocjalnej – potocznie rozumianej jako psychopata, złoczyńca powodowany poszukiwaniem przyjemności. Trudno inaczej uzasadnić dziwactwa w rodzaju publicznego całowania cudzej żony czy gryzienia osobistości, które w sposób pokazowy demonstrują śmiertelne znudzenie życiem, a nawet pogardę dla jego konwencjonalności. Jednak dostrzec można również takie zachowania Stawrogina, w których jest on poruszony i emocjonalny. Dzieje się tak podczas spowiedzi u Tichona oraz w czasie rozmowy z Lizą.

W kluczowym dla zrozumienia postaci Stawrogina momencie powieści, ujawnia on swój lęk i potrzebę miłości – wbrew temu, co próbuje zakomunikować światu na swój temat, odczuwa bowiem ogromne wyrzuty sumienia związane z popełnionym przezeń gwałtem na małoletniej Matrioszy, w wyniku którego dziewczynka popełniła samobójstwo. Choć na wszystkie możliwe sposoby bohater pragnie udowodnić, że nie jest psychicznie chory czy niepoczytalny, Tichon od razu zauważa, że jest to rodzaj mechanizmu obronnego, chroniącego przed ujawnieniem swojej wrażliwości. Gdyby bowiem Stawrogin był tak okropny, jak sam w to wierzy, wcale nie czułby potrzeby podkreślania tego faktu. Jedynym sposobem na przerwanie błędnego koła jest wybaczenie sobie poprzez racjonalne podejście do sytuacji: czyn popełniony przez Mikołaja Wsiewołodowicza był haniebny, okropny, nieludzki, a jednak nie definiuje on jego osoby ani też nie przekreśla jego szansy na odnalezienie w życiu sensu. Próba popchnięcia „biesa” w kierunku inflacji *ego* spełza jednak na niczym, ponieważ Stawrogin nie szuka odkupienia, lecz kary. Cierpienie nie jest dla niego drogą do

---

<sup>400</sup> *Ibidem*, s. 508.

odnowy, lecz celem samym w sobie: „Czemu, nie wstydząc się przyznać do zbrodni, wstydzi się pan pokuty?”<sup>401</sup>. Tichon sam odpowiada na to pytanie, wskazując na pychę Stawrogina, który woli zamienić swoje życie w piekło niż obnażyć przed innymi swoją słabość.

Sękuje w tym, że słabość Stawrogina jest jego największą zaletą. Z jednej strony deklaruje obojętność wobec cierpienia innych, a nawet przyjemność płynącą z zadawania bólu, bohater jednocześnie przejmując się drobiazgami w kontekście całokształtu jego poczynań: obrazą Gaganowa, odejściem Lizy, słowami, które kierują do niego Szatow i Kiriłłow. Świadczy to o potrzebie kontaktu z innymi. „Wiem, że mam słaby charakter, ale nie udaję silnego” – mówi otwarcie, a jednak współczucie odbiera jako coś gorszego od nienawiści („Gniewa pana ma wywołać refleks gniewu z ich strony”<sup>402</sup>). Najbardziej zaś obawia się śmiechu, co trafnie zarzucają mu zarówno Liza, jak i Tichon. Stawrogin jest bowiem śmiertelnie poważny we własnej ocenie samego siebie jako człowieka zasługującego na największą pogardę i karę. „Więc naprawdę w tym moim nieszczęściu jest coś takiego, co nawet ojca zdoła rozśmieszyć?”<sup>403</sup> – pyta zszokowany, ponieważ nie może zrozumieć jak potworności, których się dopuścił, mogą być przyjęte ze spokojem, a nawet zrozumieniem przez kogoś stanowiącego wyznacznik godności i prawości. Stawrogin nie dostrzega jednak, że tak samo jak wywyższanie się, skrajne poniżenie samego siebie jest dowodem na przekonanie o własnej wyjątkowości.

W ten sposób protagonista wpada w zdradziecką spiralę – pod wpływem wyrzutów sumienia zaczyna on nienawidzić siebie, w konsekwencji zaś pragnie przekonać innych, że jest tak zły, jak sam o sobie sądzi. Popelnia więc kolejne grzechy, które, rzecz naturalna, zwiększają jego poczucie winy i utwierdzają w autodestrukcyjnym myśleniu. Coraz trudniej jest mu zatem wyrwać się z kręgu negatywnych myśli i coraz mniejsze ma szanse na zrozumienie własnej roli w życiu innych. Człowiek przekonany o swojej mizerności nie wierzy bowiem we własny autorytet: „Dlaczego wszyscy przychodzą do mnie z jakimiś sztandarami?” – zastanawia się zirytowany, podobnie jak Myszkin znajduje bowiem trudność w odróżnieniu własnej oceny od sądów pozostałych. Ostatecznie zaś jego gra odwraca się przeciwko niemu: choć inni pokładają w nim nadzieje dotyczące przemiany (Liza,

---

<sup>401</sup> *Ibidem*, s. 320.

<sup>402</sup> *Ibidem*, s. 321.

<sup>403</sup> *Ibidem*, s. 322.

Dasza, Tichon), zawodzi on ich oczekiwania – nie dlatego, że nie posiada zasobów do bycia lepszym, lecz dlatego, że sam odmawia sobie prawa do normalności. Tych zaś, których zdołał przekonać o nikczemności swojego charakteru, nieświadomie utwierdza w patologicznym myśleniu, co następnie prowadzi do serii katastrof, za które czuje się odpowiedzialny.

Inaczej mówiąc, Myszkin i Stawrogin to bohaterowie nadmiernie skoncentrowani nad jednym aspektem własnego „ja”: dobrym (chrześcijańskim, moralnym, uczynnym) lub złym (okrutnym, prymitywnym, dziecinnym). W pierwszy przypadku owocuje to dążeniem do doskonałości, w drugim zaś do potępienia, obydwie postawy zaś mają charakter egocentryczny i skutkują ponoszeniem olbrzymich kosztów psychicznych.

### 3.4. Miłość – (nie)skuteczne remedium

Zarówno *Idiota*, jak i *Biesy* kończą się klęską bohaterów i otaczających ich ludzi: śmiercią, obłąkaniem, morderstwem, samobójstwem. Tragiczne losy zarówno Myszkina, jak i Stawrogina stanowią zwieńczenie problemów relacyjnych, a oni sami określani są przez pozostałych jako ci, którzy zmarnowali własny potencjał.

Stosunek bohaterów wobec innych zawiera się w ich myśleniu o miłości. Myszkin pragnie kochać każdego, Stawrogin zaś uważa, że nie jest zdolny do pokochania nikogo. Miłość wobec bliźnich jest powszechnie uważana za wyznacznik moralności, lecz w religii prawosławnej jest także zasadą poznania świata<sup>404</sup>. Myszkin więc pragnie z całych sił w miłości do świata się zatracić, doświadczyć szczęścia dziecka bożego i jednocześnie działać dla zbawienia pozostałych. Jego poczucie misji jest ogromne i choć uważa się za gorszego od pozostałych, kierująca nim „psychoza pokory” sprawia, że narzuca innym własną wizję idealnego świata, co samo w sobie jest symptomem braku dystansu co do własnej osoby:

„Boję się o was, o was wszystkich razem. Ja sam przecież jestem księciem starożytnego rodu i z książętami siedzę. Ja mówię, żeby wybawić was wszystkich, aby nie zniknął stan naderemnie w mroku, nie domyśliwszy się niczego, zlorzecząc, zgrany do nitki. Po co ginąć i innym ustępować miejsca, gdy można pozostać na czele i

---

<sup>404</sup> M. Kruszelnicki, *(Nie) Chcieć...*, s. 198.



zachować starszeństwo? Gdy pozostaniemy na czele, to i starszeństwo zachowamy. Staniemy się sługami, aby być wyżej”<sup>405</sup>.

Podobną, opresyjną, quasi-chrześcijańską miłością darzy on Nastazję, o której Myszkin mówi: „doprawdy nie wiem, czy ona jest dobra. Ach, gdyby była dobra! Wszystko byłoby uratowane!”<sup>406</sup>, czyniąc w ten sposób aluzję do platońskich idei dobra i prawdy, przeniesionych na grunt religijny. Piękno, o jakim mówi bohater, ma bowiem moc zbawienia świata, nie jest to więc jedynie powierzchowność pewnej kobiety, lecz kategoria estetyczno-moralna, umożliwiająca doświadczenie absolutu, ideału. Dla Myszkina Nastazja stanowi byt niemal metafizyczny, drogowskaz ku ideom niewidzialnym, nienamacalnym w świecie materialnym. Dlatego z miejsca obdarza bohaterkę uczuciem numinotycznym, łącząc zmysłową fascynację z religijnym uniesieniem, dostrzegając urodę i *cierpienie* – kluczowy składnik wyznaczający ideał osobowy Chrystusa, w który bohater jest zapatrzony.

Myszkin dokonuje na Nastazję projekcji własnej wizji świata, chce widzieć w niej więcej niż inni („ona nie taka”<sup>407</sup>) i uważa, że musi ją ocalić. Jeśli więc dotychczas wskazywaliśmy na to, że inni traktują księcia nieco instrumentalnie, usiłując wykorzystać jego pomoc, to w tym przypadku on sam nieświadomie sprowadza drugą osobę do roli narzędzia. Pragnienie Myszkina, by była nie tylko piękna, lecz również dobra, to niemożliwe do spełnienia życzenie, w rzeczywistości bohaterka nie może być tylko dobra lub tylko zła<sup>408</sup>. Jego szlachetne intencje zostają skontrastowane z prymitywnymi życzeniami Rogożyna, który zakochuje się w bohaterce w sposób całkowicie przewidywalny, a mówiąc potocznie, traci dla niej głowę. Uwagę zwraca jednak fakt, że dla pozostałych bohaterów miłość idealna księcia jest nawet bardziej bulwersująca od instynktownych reakcji, które – choć nacechowane prymitywnym popędem – wydają się być bardziej na miejscu, niż platoniczne umiłowanie bliźniego. To, że ani Agłaja, ani Nastazja nie są w stanie rozbudzić w Myszkinie pożądania, jest po prostu dla innych podejrzane. „Agłaja Iwanowna kochała jak kobieta, jak człowiek, a nie jak... abstrakcyjny duch” – konstatuje zszokowany Jewgienij Pawłowicz, a potem

---

<sup>405</sup> F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 581.

<sup>406</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>407</sup> *Ibidem*, s. 131.

<sup>408</sup> O. A. Богданова, *op.cit.*, c. 103–104.

rozmyśla: „Jak można kochać dwie kobiety naraz? Jakimiś odmienionymi dwiema miłościami?”<sup>409</sup>. Rzuca to pewne światło na psychikę księcia.

Fakt, że Myszkini w Nastazji nie dostrzega grzechu, w Agłaji zaś nie widzi kochanki, a Rogożyna uznaje za swojego brata stanowi bowiem z jednej strony dowód szlachetności, z drugiej zaś uwydatnia element donkiszoterii:

„Mam rok dwudziesty siódmy, a wiem przecież, że jestem jak dziecko. [...] Boję się zawsze skompromitować swoim śmiesznym wyglądem myśl i zasadnicze pojęcie. Ja nie mam gestu. Ja mam zawsze opaczny gest, a to wywołuje śmiech i poniża ideę. Poczucia miary także nie posiadam, a to grunt; to nawet rzecz najważniejsza”<sup>410</sup>.

Jednak cóż z tego, że Myszkini zdaje sobie sprawę ze swej śmieszności, skoro w zasadzie świadomie się nią chelpi, przyznając, że został poproszony przez narzeczoną, by powstrzymać się przed wygłaszaniem mów. Owa nieopanowanie przypisywane chorobie jednocześnie stanowi wygodną wymówkę. Wszystkie jego dziecięco-naiwne cechy, a także choroba, którą jest napiętnowany, pozwalają mu z zadziwiającą prostotą ignorować „zły” świat dorosłych. Szwajcaria, gdzie odbywał leczenie, jawi się jako kraina idylliczna: pocałunki były tam niewinne, otoczenie piękne, życie składało się ze spacerów, zimnych pryszniców i nauki kaligrafii. Zetknięcie z rzeczywistością pełną pułapek, manipulacji, ohydy i śmierci musi być doświadczeniem niezbyt przyjemnym, przypominającym bolesne dorastanie, a więc uświadomienie sobie własnej ułomności, co dla bohatera jest szczególnie trudne. Nie tylko nie chce on widzieć zła, cielesności, *profanum* w innych, lecz również w sobie. Wszelkie refleksje na temat własnych wad budzą w nim lęk, niepokój, nieproporcjonalne poczucie winy: „Czyż to nie zbrodnia, czy to nie podłość z mojej strony w ten sposób cyniczny i otwarty czynić podobne przypuszczenie?”<sup>411</sup>, „Tak, jestem tchórzem i człowiekiem bez serca”<sup>412</sup>.

Ponadto, jeśli na początku ludzie są dla niego zagadką, to z biegiem czasu dochodzi do przekonania, że jego własna dusza pozostaje tajemnicą. Jak słusznie zauważa Anna Berman, pierwsza część *Idioty* to demonstracja tego, jakie uczucia w innych wywołuje postać księcia, w miarę rozwoju akcji jednak proces ten ulega

---

<sup>409</sup> F. Dostojewski *Idiota...*, s. 650.

<sup>410</sup> *Ibidem*, s. 580.

<sup>411</sup> *Ibidem*, s. 242.

<sup>412</sup> *Ibidem*, 246.

odwróceniu<sup>413</sup>. W gruncie rzeczy zło tylko pozornie tkwi poza nim samym – prześladowające go oczy jego brata Rogożyna to raczej echo tłumionych myśli. Bezcelowej włóczędze bohatera poprzedzającej atak Parfiona w Petersburgu towarzyszy okres dziwnego pobudzenia, halucynacji, fantazji i podejrzliwości wobec siebie i innych. Wówczas uruchamiają się w księciu mechanizmy obronne, które wtłaczają jego umysł w uprzedni, potencjalnie komfortowy stan zawieszenia, wyparcia:

„Wszystko to trzeba koniecznie przemyśleć; teraz, było dla niego jasne, że mu się nic nie przywidziało i na dworcu, że rzeczywiście coś się z nim stało, coś ściśle związanego z całym jego poprzednim niepokojem. Wtem pewien wewnętrzny, nieprzewyciężony wstręt znów wziął górę: nie chciał już nic przemyśliwać, nic już nie obmyślał; zamyślił się nad zupełnie innymi sprawami”<sup>414</sup>.

Myszkina jest zatem osobą pozbawioną pełnego dostępu do własnej świadomości i jako taka nie może być traktowana jako typ idealny ani w kontekście psychologicznym, ani metafizycznym. Jak pisze Katarzyna Krasucka:

„Zabrakło Myszkiniowi tej zdobywanej przez lata wiedzy-mądrości o człowieku, jego upadku i wywyższeniu, jaką posiadał starzec Zosima i musiał ją zdobyć Alosza Karamazow, dlatego też gwałtowność przeżyć, jakie spadają na księcia w Rosji, nie mogą być przez niego zwyciężone”<sup>415</sup>.

Nie ma oczywiście nic złego w dążeniu do chrystusowej postawy – jest to najwyższy wzorzec indywidualny, jednak rozwój jednostki przebiega stopniowo i spiralnie – by stać się jak Chrystus, należy wcześniej poznać wszelkie udręki człowieczeństwa, od których książe zdaje się uciekać. Bohater zatem, choć przejawia najszczerze chęci, nie jest w stanie osiągnąć pełni/jedności istnienia, ponieważ nie akceptuje własnej ambiwalencji. Wszelkie jego „natrętne myśli” wywołują dysonans, ponieważ przeczą intencjom. Między „chcieć” a „móc” znajduje się bowiem przepaść wymagająca autorefleksji i pracy nad rdzeniem własnej osobowości, zawierającym się w symultaniczności<sup>416</sup> oraz zaakceptowaniu dziwności polegającej na istnieniu

---

<sup>413</sup> A. Berman, *“The Idiot’s” Romantic Struggle*, “Dostoevsky Studies. New Series” 2008, vol. 12, p. 88, [http://www.academia.edu/1989660/The\\_Idiots\\_Romantic\\_Struggle](http://www.academia.edu/1989660/The_Idiots_Romantic_Struggle) [online 25.03.2018]. Za: M. Kruszelnicki, *Labirynty ...*, s. 104.

<sup>414</sup> F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 239.

<sup>415</sup> K. Krasucka, *Dlaczego Lew Myszkina nie jest Chrystusem*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 2013, nr 14, s. 152.

<sup>416</sup> A. Gide, *Dostojewski*, przeł. K. Kot, Warszawa 2003, s. 141.

wewnętrznych aporii<sup>417</sup>. Myszkin jednak radzi sobie z dysonansem w sposób obronny: poprzez zaprzeczenie celem utrzymania poczucia własnej wartości. Nie odczuwa on potrzeby zweryfikowania swojego obrazu, dlatego też pozostaje głuchy na większość kierowanych wobec niego zarzutów, wręcz odmawiając zrozumienia problemu. Nie potrafi wybierać, ponieważ każde podjęcie decyzji budzi kolejne dysonanse; rzadko przecież w życiu doświadczamy zero-jedynkowych sytuacji. W konsekwencji, odbierany jest on jako osoba irracjonalna: kocha Nastazję, lecz następnie twierdzi, że to jedynie litość czy żal; nie postrzega Agłaji jako obiektu seksualnego, lecz chce ją poślubić; od początku dostrzega cień Rogożyna, lecz przekonuje samego siebie, że jego podejrzania są bezpodstawne itd. Jego niezdecydowanie świadczy o tym, że nie wie jeszcze, jak być autentycznym wobec siebie (i innych), dlatego też w odpowiedzi na poczucie winy chętnie korzysta z szeregu sofizmatów, podsuwanych mu przez innych: zmęczenia, choroby, obłąkania Nastazji: „Daję słowo, nie przyczyniłem się niczym do... Nie pojmuję dotychczas, jak się to wszystko stało [...]. Tylko że ona na pewno by umarła”<sup>418</sup> – tłumaczy Jewgienijowi Pawłowiczowi powody, dla których porzucił Agłaję na rzecz Nastazji, jednocześnie podkreślając, że nikt nie jest w stanie go zrozumieć. W ten sposób jego ukorzenie się staje się nic nie warte w oczach innych, a on sam dokonuje narcystycznej kompensacji: „Gdyby go nie rozgniewali i nie wyprowadzili z równowagi, nie pozwoliłby sobie nigdy tak otwarcie i pośpiesznie wypowiadać głośno niektórych swoich domysłów i zbytecznych wynurzeń”<sup>419</sup>, by zaraz potem znów pograć się w nic nie przynoszących oskarżeniach („jestem idiota, prawdziwy idiota”)<sup>420</sup>. Stwierdzenie to nie pociąga za sobą jednak żadnej nauki.

Odwrócony schemat prezentuje Stawrogin, który ze światem i bliźnimi chce mieć jak najmniej wspólnego, pozornie gardząc konwencjonalnym życiem. Pograżony w acedii, wyraża całkowity brak troski o duszę swoją czy bliskich i zdaje się celowo wybierać nieszczęście. Za wszelką cenę próbuje on przeto udowodnić, że nie kocha nikogo, obojętny jest mu los pozostałych, a między złem i dobrem nie czyni

---

<sup>417</sup> Damian Michałkowski porównuje wizję człowieka przedstawioną w utworach Dostojewskiego do Sofoklesowskiej teorii *deinos*, a więc pojmowaniu jednostki ludzkiej jako jednocześnie dziwnej, strasznej, niesamowitej, a przez to wzniosłej, choć chaotycznej. Zob. D. Michałkowski, *Ambiwalencja i Tajemnica. Wokół antropologii filozoficznej Dostojewskiego*, „Logos i Ethos” 2015, nr 1(38), s. 15–16.

<sup>418</sup> F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 613.

<sup>419</sup> *Ibidem*, s. 291.

<sup>420</sup> *Ibidem*, s. 292.

emocjonalnej dyferencjacji. Irytację budzą w nim ci, którzy pragną widzieć w nim nośnika idei, sam bowiem czuje apatię i niechęć do jakichkolwiek porywów ducha: „Dlaczego wszyscy spodziewają się po mnie czegoś, czego nie spodziewają się po innych ludziach? Dlaczego ja mam znosić to, czego nikt nie znosi i nakładać na siebie brzemię, którego nikt nie uniósłby?”<sup>421</sup>.

Marzenie Myszkina jest więc największym koszmarem Stawrogina, pragnie on bowiem zrzec się wszelkiej odpowiedzialności, zapomnieć o obowiązku życia, jak gdyby nieznośna była dla niego myśl o szczęściu, które w swojej oklepanej formie (rodzina, partnerka) budzi w nim wstręt. Ta specyficzna postawa wobec schematów przeżywania swojego czasu oparta jest na przekonaniu o własnym upadku i niedostosowaniu polegających na odczuwaniu przyjemności z sytuacji poniżającej, śmiesznej bądź niebezpiecznej, bez względu na to, czy jest on sprawcą czy uczestnikiem. Przy tym owo uczucie nierozzerwalnie związane jest z łamaniem zasad społecznych – nie dostarczą bowiem Stawroginowi satysfakcji uliczne bójkki lub seks z prostytutką, lecz pojedynki, uwiedzenie cudzej żony, czy mezalians. Ilekroć pojawia się bowiem element upadku rozumianego jako degradacja społeczna lub zachodzi element sprawowania władzy (matki Matrioszy nad dziewczynką, Stawrogina nad urzędnikiem, francuskiego hrabiego nad Stawroginem itp.), odczuwa on ekscytację związaną z wykroczeniem poza tradycyjne granice wyznaczone przez status. Nie sposób jednoznacznie określić przyczyn takiego mechanizmu, istotny jest jednak fakt, że wbrew temu, co próbuje udowodnić bohater, granice „nizin jego ducha” nie są nieograniczone. Po pierwsze odczuwa on wyrzuty sumienia, po drugie obawia się oceny i kary. Są to wystarczające powody, by wykluczyć go z grona osób potocznie określanych mianem „psychopatów”, do jakich sam niejako usiłuje się zaliczyć.

Również nienawiść, którą żywi do zgwałconej Matrioszy, jest raczej dowodem przemawiającym – paradoksalnie – na korzyść Stawrogina. Nienawiść do ofiar jest bowiem naturalną reakcją, służącą odczłowieczeniu, dzięki czemu możliwa jest racjonalizacja popełnionego czynu, zewnętrzne uzasadnienie zadanej krzywdy. Łatwiej bowiem zadać ból komuś, kim pogardzamy<sup>422</sup>. Podobnie, przypatrywanie się czerwonemu pajęczkowi<sup>423</sup> – dla Stawrogina dowód na to, że był w pełni władz

---

<sup>421</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 207.

<sup>422</sup> E. Aronson, *op. cit.*, s. 118–119.

<sup>423</sup> Czerwony pajęczek z *Biesów* doczekał się wielu interpretacji, przede wszystkim jako psychiczny symbol seksualny, pozostający, nawiasem mówiąc, w łączności z symboliką cienia.

umysłowych – służy odwróceniu uwagi od tego, co aktualnie się wydarza. Otępienie, obojętność czy stagnacja należą do wachlarza reakcji psychologicznych na stres. Analogicznie, filtr rzeczywistości umożliwiający ignorowanie podobizny Matrioszy stojącej na kominku może świadczyć o bezduszości lub czymś zgoła przeciwnym. Duma Stawrogina jest więc tylko pozorna, wiele wskazuje bowiem na to, że od zawsze był osobą o niskim poczuciu własnej wartości związanym z przeświadczeniem o swojej „nienormalności”<sup>424</sup>.

„Gdy bito mnie po twarzy, a zdarzyło się to dwa razy w moim życiu – znów czułem to samo, pomimo straszliwego gniewu. Gdy jednak zapanować nad gniewem, rozkosz przewyższy wszystko, co da się pomyśleć. Nigdy o tym nie mówiłem nikomu, nawet w największej tajemnicy, a ukrywałem te moje wrażenia, jako wstyd mój i moją hańbę”<sup>425</sup>.

Pierwsze wybryki „księcia Harry’ego” nie różnią się znacząco od błędów młodości popełnianych przez postacie tak krystaliczne jak chociażby ojciec Zosima i nie przesądzają o przyszłości Stawrogina. Niemniej, choć odchorowuje on atak na gubernatora, nie brakuje osób sądujących, że jest to tylko gra aktorska. Bohater jest już znany w swoim środowisku jako osoba niegodna zaufania i nieprzewidywalna. Dla osoby przekonanej o własnej okropności sprawdza się w takich sytuacjach teoria samopotwierdzenia – uwierzy ona tylko w te opinie, które pozostają spójne z jej własnym zdaniem na swój temat<sup>426</sup>. Niskie poczucie własnej wartości redukuje zaś dysonans towarzyszący popełnianiu czynów niemoralnych. W rezultacie błędne koło się zamyka. Słuszną diagnozę sam sobie stawia bohater, mówiąc: „Ja sam chcę sobie przebaczyć, oto mój cel, cel jedyny! [...] Ja wiem, że wtedy dopiero zniknie widmo. I dlatego szukam bezgranicznego cierpienia. Sam szukam”<sup>427</sup>, niestety jednak jego wysiłki spełzają na niczym, ponieważ nie potrafi on pokochać samego siebie.

---

W takim kontekście rozpatrywać należy go jako uosobienia frustracji, wyuzdania i agresji wobec kobiety. Zob. I. Malej, *Dostojewski...*, s. 89–94; M. Michalska-Suchanek, *Przestrzeń artystyczna dzieł Fiodora Dostojewskiego (na wybranym materiale): między wcielonym piekłem a rajem*, „Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze” 2013, nr 23, s. 28–29; Д. А. Борац, *op.cit.*, c. 9.

<sup>424</sup> Obecnie sadomasochizm nie jest ujmowany jako zaburzenie seksualne w klasyfikacjach medycznych.

<sup>425</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 310.

<sup>426</sup> E. Aronson, *op. cit.*, s. 126–127.

<sup>427</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 323.

Stawrogin odrzuca oferowaną mu przez Tichona pomoc psychologiczną, na zewnątrz utrzymując maskę osoby opanowanej i wyrachowanej. Brutalnie ucina również dyskusję z Szatowem oskarżającym go o „ateizm paniczyka”<sup>428</sup>. Podobnie jak w przypadku Iwana z *Braci Karamazow* kluczem do zrozumienia jego postawy jest nie sam fakt braku wiary, lecz to, co sprawiło, że Mikołaj Wsiewołodowicz zrezygnował z niej na rzecz poszukiwania autentyczności egzystencji w udręczeniu.

W religijnych interpretacjach Stawrogin stanowi przykład gnostyckiego eksperymentatora, który celowo eksploruje otchłań wolności<sup>429</sup>, warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że nie interesują go, jak Kiriłowa czy Piotra Wierchowieńskiego, wielkie idee i metafizyczne wywody. Usiłuje raczej uciec od wspomnienia własnych czynów, niejako nurzając się w poczuciu własnej okropności („Lecz i ta nowa zbrodnia nie wyzwoliłaby mnie od Matrioszy”<sup>430</sup>). Jego funkcjonowanie naznaczone jest przez przeszłość i podjęte decyzje bardziej niż przez hipotetyczne rozterki egzystencjalne, choć istnieje punkt styczny dla tych dwu problemów w postaci pustki duchowej, wiecznej nudy, o której często wspomina. Stan ten wydaje się katalizatorem wszelkich deliktów i nieprawości od wczesnej dorosłości. Ale przecież Stawrogin nie urodził się obojętny na świat, lecz stał się taki w wyniku doświadczeń życiowych (być może w połączeniu z predyspozycjami osobniczymi), a jeśli wziąć pod uwagę polityczne wątki występujące w powieści – także na skutek nastrojów epoki.

Sądzę więc, że owo nieskuteczne poszukiwanie samoodkupienia przez bohatera ma znacznie bardziej osobisty wymiar, związany z dysonansem poznawczym. Na poziomie emocjonalnym doświadcza on bowiem ambiwalencji: po pierwsze od zawsze towarzyszą mu wstyd i przyjemność związane z bólem oraz lęk przed samym sobą i osądem innych; po drugie dopiero po pewnym czasie smakuje on dobitnej obojętności spowodowanej zmęczeniem odczuwania wyżej wymienionych emocji; po trzecie nuda jako środek zaradczy daremna, ponieważ przerywają ją nagłe wybuchy afektu: chęć popełnienia kolejnych zbrodni, poczucie zbliżającego się szaleństwa, marzenia senne o szczęściu. Pisząc o próbie swojej siły w pożegnalnym liście do Daszy, bohater przekonany jest, że panuje nad swoją wolą całkowicie, lecz sądzę, że jest to rodzaj

---

<sup>428</sup> *Ibidem*, s. 184.

<sup>429</sup> Zob. A. Mieczkowska, „*Eschatologia urzeczywistniona*”. *Wątki gnostyczne w „Biesach” Fiodora Dostojewskiego*, „Zeszyty naukowe Wyższej Szkoły Humanistycznej w Bydgoszczy”, *Studia Filologiczne*, z. 46, *Filologia polska* (20), s. 106–108.

<sup>430</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 319.

autoperswazji towarzyszący wielu chorobom duszy. Nieustannie powtarzane zapewnienia o wolitywności i racjonalności czynów kontrastują z marazmatycznym zagubieniem, ponieważ pragnienie cierpienia nie jest ani zdrowe, ani naturalne, i w swojej esencji przeczy zdrowemu rozsądkowi. Stawrogin staje się zakładnikiem swojej psychiki, tak jak alkoholik powtarzający, że może przestać pić, jeśli tylko zechce.

Jeśli Myszkinowe przyznanie się do własnej małości jest więc podyktowane psychologiczno-emocjonalną chęcią osiągnięcia ideału, to w przypadku Stawrogina wynika z niskiego poczucia własnej wartości i pragnienia wymierzenia sobie kary. W ten sposób bohaterowie pozostają w tyle za wzorem świętości proponowanym przez Dostojewskiego i jednocześnie za modelem rozwoju w psychologii humanistycznej, gdzie pokora wynika z poznania samego siebie. Wywołują oni reakcje dysonansowe nie tylko w innych, ale także w samych sobie. Różne są natomiast psychologiczne strategie niwelowania ich: „idiota” usiłuje ignorować te elementy rzeczywistości, które stoją w opozycji do wykreowanej wizji lub usprawiedliwić swoje błędy zewnętrznymi okolicznościami (chcę dobrze, ale świat mi nie pozwala), zaś „bies” poszukuje potwierdzenia swojego negatywnego obrazu poprzez uzasadnienie wewnętrzne (robię złe rzeczy, więc muszę być zły).

W obydwu przypadkach kluczem do zrozumienia tajemnicy osobowości postaci jest stosunek do miłości własnej. Myszkin, nie potrafiąc pokochać siebie całego, kompensuje tę krzywdę na własnej duszy, rzucając się w wir miłości do wszystkich, Stawrogin natomiast odwrotnie – odmawia sobie prawa do miłości, w nienawistnym paroksyzmie popełniając samobójstwo.

### *3.5. Męczeństwo i determinizm*

Zarówno Myszkin, jak i Stawrogin nacechowani są wewnętrzną ambiwalencją, wynikającą z konieczności dokonywania wyborów życiowych. Dla Myszkiną jest to zadanie niemożliwe ze względu na jego ideały, które nie pozwalają mu przedłożyć szczęścia jednej osoby nad pomyślność innej. Jakkolwiek chciałby pomóc każdemu z osobna, musi wziąć pod rozwagę sprzeczność interesów i pragnień otaczających go ludzi. Stawrogin nie potrafi natomiast wykrzesać z siebie duchowej witalności, która popchnęłaby go do działania, choć jednocześnie zazdrości pozostałym bohaterom motywacji w postaci wiary, idei, celu życiowego.



Losy każdego z nich można rozpatrywać jako studium przypadku psychologicznego, co potwierdza analiza zamieszczona na poprzednich stronach, jednak taka interpretacja ma charakter wycinkowy. Poza brakiem zdrowej, opartej na naturalnym uwzględnianiu swoich potrzeb, miłości własnej właściwością postaci Myszki i Stawrogina jest męczeństwo, wiedza na temat którego w pełni zostaje przedstawiona jedynie czytelnikowi. Tylko odbiorca w procesie lekturowym ma bowiem szansę poznać tak wiele różnych okoliczności ich życia, co wcale zresztą nie pomaga w ukształtowaniu monolitycznej opinii. Cierpienia bohaterów pod pewnymi względami zdają się uzasadnione, w innych zaś zupełnie zbyteczne. Problem ten nie jest jednak relatywistyczny, lecz cechuje się symultanicznością – jednocześnie męka Myszki jest konieczna i nieodwołalna oraz głupia i bezsensowna, tak samo jak autodestrukcja Stawrogina naraz domaga się wyjaśnienia oraz stanowi oczywistość. Nasuwa się zatem pytanie o to, czy możliwa jest zmiana tego stanu rzeczy.

Gdyby Myszki pozwolił sobie być zwykłym grzesznikiem, być może uniknąłby swojego losu. Jeśli myślałby o własnym, egoistycznym, doczesnym szczęściu, nigdy nie zechciałby poślubić Nastazji, być może ratując jej w ten sposób życie. Niewykluczone, że gdyby Stawrogin posłuchał rad mnicha, także ocaliłby siebie i innych. Przypuszczalnie wystarczyłoby zrezygnować z uporczywego, by dostrzec krytyczny błąd swojego myślenia, prowadzący, jak efekt motyla, do tragedii.

Jest jednak także rzeczą prawdopodobną, że gdyby książę nie był chory i nie przebywał tak długo „pod kloszem” dobrego lekarza, nauczyłby się, czym jest zdrowy egoizm. Nikołaj Wsiewołodowicz natomiast potrzebowałby, zapewne, więcej matczynej miłości niż obserwacji lub innego nauczyciela. Są to uwarunkowania, na które bohaterowie nie mieli żadnego wpływu. Wreszcie nie sposób ocenić, na ile ich stosunek do samych siebie oraz innych był podyktowany tępym zaślepieniem, a na ile ich horyzonty wyznaczał stan mentalny, w którym się znajdowali. Tragizm ich losów przywodzi na myśl starożytne *fatum* oraz *hybris*, niemożliwa do zapobieżenia klęska równocześnie wynika z decyzji ich samych, jak i determinant znajdujących się poza ludzkim zasięgiem.

Wśród tak wielu niewiadomych nie sposób uchwycić jednej linii interpretacyjnej, przebija jednak przez nie myśl o niewykorzystanych szansach, zmarnowanym potencjale korespondującym ze współczuciem oraz irytacją, jakie wywołują historie obydwu postaci. Decyduje o tym tragiczne, definitywne zakończenie powieści, ponieważ nie pozostawia ono wątpliwości co do niespełnienia w przeżywaniu

życia. Myszkini topi swoje zasoby psychiczne w otaczającym go świecie, nie zmieniając niczyich losów na lepsze, nie zbawiając nikogo; Stawrogin unika odpowiedzialności, która pozwoliłaby mu na resocjalizację i odnalezienie radosnej energii. Pierwszy popada w obłąkanie, drugi dokonuje aktu samobójstwa. Pozornie zupełnie różni, kończą swoją świadomą wędrówkę po Ziemi tak samo absurdalnie, bez względu na to, czy wierzą w jakiś cel istnienia, czy mają swojego boga. Wysilek własnej woli polegający na nadaniu sensu życiu jest bez znaczenia w kontekście śmierci *ego* bohaterów, dobro czy zło nie chronią nikogo przed męką związaną z niepoznawalnością praw rządzących życiem: „Oznacza to ni mniej, ni więcej, że nie ma ucieczki od *przeklętych problemów*, np. od wątpliwości i lęku przed śmiercią i że żadna religia nie jest w stanie ich rozwiązać”<sup>431</sup>.

Egzystencjalny egalitaryzm Dostojewskiego w tej kwestii napawa lękiem i zmusza czytelnika do skoncentrowania się na psychologiczno-eschatologicznym wymiarze istnienia. Bohaterowie odchodzą, więc siłą rzeczy musimy zadać sobie pytanie, czy gdyby nie nieśli swoich życiowych krzyży, cokolwiek by się dla nich zmieniło (skoro i tak już ich nie ma). Czy gdyby żyli w idealnej harmonii ze sobą i innymi, baliby się umierać? Tym samym powieści dotyczą fundamentalnej bolączki istnienia: przekraczalności granic poznania samego siebie w kontekście własnej śmiertelności. Na co dzień nie myślimy bowiem o śmierci, a nawet jeśli, nie jesteśmy w stanie objąć jej umysłem w pełni. Wyobrażenie sobie własnego końca zawsze znajduje się w sferze snu, fikcji, bowiem sam stan nie jest ani doświadczeniem ani wydarzeniem dla samego zainteresowanego, lecz po prostu kresem tychże. Łatwiej jest nam mówić o czymś „na zawsze” w znaczeniu „do końca życia” („Pojedziemy i będziemy żyli wiecznie”<sup>432</sup> – pisze Stawrogin do Daszy, proponując wyjazd do Uri). Czujemy się nieśmiertelni już za życia, inaczej bowiem popadlibyśmy w kiriłłowszczyznę, obsesję uniemożliwiającą codzienne funkcjonowanie.

Jednocześnie zdarzają się takie chwile, kiedy z całą mocą uświadamiamy sobie własną grę pozorów, sztuczną fasadę życia, spod której wзира absolutna bezradność wobec ontologicznych tajemnic. Dlatego Myszkiniowska paruzja jest przerywana wizjami śmierci i obrazami sponiewieranego ciała Chrystusa, które odbierają wiarę, natomiast sen o złotym wieku pozostaje jedynie mrzonką. Uważam, że jest to krańcowa ambiwalencja dotycząca ludzkości. Z jednej strony chcemy być szczęśliwi tu i teraz, z

---

<sup>431</sup> M. Kruszelnicki, *Fiodor M. Dostojewski wobec...*, s. 282.

<sup>432</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 508.

drugiej wiemy, że tu i teraz nie istnieje, jest tylko przyszłość i przeszłość, uciekające w nicość. Nieudana konfrontacja Myszki z Hipolitem, czy zupełne odcięcie się emocjonalne Stawrogina na czas samobójstwa Matrioszy, pokazują, że *tabu* śmierci dotyka każdego, ponieważ nawet wiara w kontynuację egzystencji w jakiejś odmienionej formie nie zmniejsza lęku przed utratą „ja”.

Z problemem tym klasyczna psychologia także radzi sobie jedynie deskryptywnie i objawowo, koncentrując się na rozładowaniu emocji, zmniejszaniu niepokoju u umierających ludzi na tyle, na ile w ogóle jest to możliwe<sup>433</sup>, zaś psychologia humanistyczna proponuje postrzeganie umierania jako naturalnej części życia i skupienie się na odnalezionych i zrealizowanych już sensach, co w kontekście metafizycznych rozważań Dostojewskiego jest środkiem raczej niewystarczającym, ponieważ „widocznie nie można żyć licząc każdą minutę”<sup>434</sup>, a to, jak odczuwamy życie tuż przed śmiercią diametralnie różni się od codzienności.

### 3.6. Jedna chwila za cenę życia

Choć śmierć jest jednym z najbardziej pewnych i powszechnych zjawisk, jej doświadczenie wykracza znacznie poza standardowe horyzonty psychiczne jednostki. Przeciwstawić możemy jej jedynie jeszcze bardziej abstrakcyjną koncepcję nieśmiertelności, która wszelako – jeśli rozumiana w kategoriach życia pozagrobowego – nie jest w stanie uśmierzyć niepokoju egzystencjalnego związanego z czekającym nas nieznanym. Problem ten uznać można za centralny dla całej twórczości Dostojewskiego<sup>435</sup>.

Tymczasem na kartach powieści pisarza pojawia się jeszcze jeden rodzaj nieśmiertelności, dany tylko wybranym, ale jednak możliwy do przeżycia w warunkach doczesnych. Jest nim moment tuż przed atakiem padaczki. Bohaterowie uważają ten stan rodzaj objawienia, a uduchowiony Myszkin z niekwestionowaną pewnością siebie stwierdza, że gotów byłby oddać za niego całe swoje życie. Jest to chwila

---

<sup>433</sup> Zob. M. Bąk-Sosnowska, *Śmierć i umieranie*, [w:] *Psychologia. Podręcznik dla studentów medycyny*, pod red. A. Trzcienieckiej-Green, Kraków 2012, s. 209–214.

<sup>434</sup> F. Dostojewski, *Idiota...*, s. 68.

<sup>435</sup> Zob. M. Kruszelnicki, *Fiodor M. Dostojewski wobec...*, s. 282; O. Siedakowa, *op. cit.*; L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 32–34.

charakteryzująca się poczuciem spełnienia i jedności ze światem, a więc dochodzi wówczas do zniesienia nieznośnej ambiwalencji, o której nieustannie mówią bohaterowie. Wówczas następuje duchowa jednia, korespondująca z gnostyckimi wyobrażeniami o pokonaniu barier czasoprzestrzeni<sup>436</sup>.

W likwidacji wszelkich sprzeczności można dopatrywać się religijnego objawienia o charakterze numinotycznym, stanu inflacji *ego*, które może stać się udziałem każdego, kto poszukuje ścieżek rozwoju osobistego. Dlatego też wiara Myszkińca oraz idea Kiryłowa napędzają owo uczucie w równym stopniu, wprowadzając dodatkowy czynnik zrównujący bohaterów „złych” oraz „dobrych” i rzucając wyzwanie utartym schematom moralnym. Jedynym warunkiem, którzy spełniają wszyscy epileptycy Dostojewskiego jest bowiem wiara: w Chrystusa, w bogoczłowieka, w samowolę. Jest to straszna, choć adekwatna ilustracja roli, jaką odgrywa zaangażowanie emocjonalne w daną sprawę. Umysł ludzki zdolny jest bowiem nagradzać sam siebie za trud włożony w stworzenie sensu.

Siłą rzeczy nagroda ta omija Stawrogina, który żali się: „nigdy nie mogę przestać być rozsądnym, ani uwierzyć w coś do tego stopnia, jak on [Kiryłow – przyp. aut.]”<sup>437</sup>. Ani na chwilę nie jest mu dane wyjść z piekła dychotomii, choć rzekomo testuje on granice wolności ludzkiej. Bohater potraktowany jest więc wyjątkowo surowo, a czytelnik wpada do owego więzienia razem z nim. Wiele wskazuje bowiem na to, że o radości może on jedynie śnić, nie jest zaś w stanie bezpośrednio jej doświadczyć. Nie sposób wobec tak tragicznego losu czuć wyłącznie współczucia lub tylko pogardę, nie da się rozsądzić jednoznacznie, kto zasłużył na ulgę w cierpieniu, a kto powinien przechodzić przez mękę bez wytchnienia. Sądzę jednak, że poprzez taką konstrukcję postaci jednego z tytułowych biesów, Dostojewski pośrednio udowadnia, że nawet nieudana próba rozwoju stanowi krok w kierunku samoodkupienia. Przeczuwa to Stawrogin, określając Kiryłowa mianem wielkodusznego, siebie zaś opisując jako nędznego robaka.

---

<sup>436</sup> A. Mieczkowska, *op. cit.*, s. 103.

<sup>437</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 509.

### 3.8. Podsumowanie

Ambiwalencja należy do niezbywalnych ludzkich doświadczeń poznawczych, jest immanentną cechą samego życia, naturalnym zaś jest dążenie do jej niwelacji na różnych poziomach.

Zwykle jednak jest to proces nieuświadomiony, dlatego też najtrudniejszą metodą rozwiązującą konflikt wewnętrzny jest trwała zmiana samego siebie tak, by postawy, sądy i emocje pozostawały w zgodzie zarówno w oczach danej jednostki, jak i jej otoczenia. Odkrywając przed czytelnikiem losy księcia Myszkina oraz Stawrogina Dostojewski udowadnia, że jest to zadanie niewiarygodnie trudne, skazane na porażkę, lecz konieczne do podjęcia.

Blisko kwestii ambiwalencji leżą pojęcia autentyczności oraz wolności wyboru, gdyż niemożliwe jest życie w zgodzie z innymi, jeśli uprzednio nie nauczymy się rozpoznawać własnych potrzeb. Brak empatii do siebie przybierać może rozmaite, zawołowane formy i skutecznie utrudniać rozwój osobisty, w konsekwencji przyczyniając się do utraty poczucia sensu lub wzmagając lęk egzystencjalny. Choć istnieje pewna doza ambiwalencji, z którą nigdy sobie nie poradzimy, bez niej nie posiadalibyśmy siły napędowej generującej nową jakość z wiecznie ścierających się wartości. Dlatego bierność nigdy nie stanowi odpowiedzi na problem dysonansu.



## Rozdział IV. Pozytywna strona cienia. Epilepsja i poczytalność bohaterów Dostojewskiego

Ujawnione dotychczas dylematy interpretacyjne związane z niemożnością zero-jedynkowej kwalifikacji postaci Dostojewskiego, sformułowania eksplicytnej motywacji ich działań, czy zanegowania podwalin ich światopoglądu, przynaglają do pochylenia się nad materią odnoszącą się bezpośrednio do wątków mistyczno-opętańczych. Sam pisarz jasno określił swoje stanowisko wobec psychologii jako negatywne, co nie powinno dziwić, zważywszy na ówczesny stan wiedzy w tej dziedzinie, proponujący freudowski model przyrodoznawczy. Zarazem jednak temat władz umysłowych, zdolności przewidywania skutków i oceny efektów własnego postępowania przez bohaterów nieustannie przewija się przez wszystkie powieści. Rozpatrywanie motywów szaleństwa prowadzi natomiast na powrót do rdzenia topicznego, jakim jest cień, przyjmujący formę tzw. przeklętych problemów.

### 4.1. Jasna strona cienia

W archetypowe wyobrażenie cienia wlicza się zbiorcze „negatywne” dziedzictwo ludzkości: wszystkie pochodne śmierci oraz zła, a więc zjawisk, które w wielu kulturach tradycyjnie kojarzone są z pewną nieprawidłowością, wadliwością wpisaną w życie. Stąd cień wiążemy z emocjami takimi jak lęk i złość, przybierającymi formę bezradności, poczucia winy, agresji. Niekontrolowany archetyp zyskuje wyrażenie w postaci rozmaitych ideologii oraz subkultur – faszyzmu, komunizmu, terroryzmu, fundamentalizmu religijnego, sekt itp., a także zabobonów, praktyk magicznych związanych z zadawaniem krzywdy, np. palenia na stosie<sup>438</sup>. Tworzywem tego rodzaju struktur są osoby kompensujące cień na rozmaite sposoby: uzależnione od władzy, w przypadku których dochodzi do koncentracji na „ja” i projekcji agresji na innych; absolutyzujące cień poprzez nadanie mu rangi sakralnej, sprowadzenie do religii; uciekające od niego w perfekcjonizm, nerwicę, dumę, niskie poczucie własnej wartości, poczucie winy<sup>439</sup>. Można powiedzieć, że ludzi tych charakteryzuje specyficzna relacja z

---

<sup>438</sup> Z. W. Dudek, *Cień w kulturze*, „ALBO albo Inspiracje Jungowskie” 1992, nr 2, s. 7–8.

<sup>439</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 199–204.

cieniem, polegająca na ignorowaniu napięć związanych z tym archetypem do tego stopnia, że są one szczególnie widoczne w ich osobowości, myśleniu, zachowaniu.

Warto jednak mieć na uwadze, że blisko cienia znajdują się również osoby w wieku podeszłym (ze względu na bliskość śmierci), zmagające się z chorobami psychicznymi (np. pogrążone w depresji – poprzez obniżony nastrój, myśli samobójcze), artyści (będący w szczególnym kontakcie z nieświadomością), czy przedstawiciele profesji związanych ze zdrowiem, przestępstwami, nocną pracą, pracą w podziemiach<sup>440</sup>. Jest to grono nierzadko przyjmujące postawę służebną wobec cierpienia i zasługujące na szczególny szacunek; obciążone stresem i wysokimi oczekiwaniami, niekiedy zaś wyrzucane poza nawias społeczeństwa za względu na swoją odmienność stanowiącą ewokację tego, co niewygodne, niepożądane, trudne w codziennej egzystencji. Zrównywanie wszystkich ludzi cienia jest zatem pochopnością podpartą błędnym przekonaniem, że cienia należy za wszelką cenę unikać. W rzeczywistości jest on bowiem nie tylko nieunikniony, lecz konieczny.

Rozwój osobowości w psychologii humanistycznej oznacza nie tyle przezwyciężenie pewnych ograniczeń, co integrację odmiennych sił i dążeń. Korelatem tego postulatu w myśli jungowskiej jest przeświadczenie o aporetyczności i komplementarności archetypu<sup>441</sup>. Psychologia ogólna z kolei od dawna stoi na stanowisku, że nie ma emocji negatywnych. W istocie, wszystkie te stwierdzenia bazują na obserwacji naturalnych reakcji ludzkich: wszelkie nieprzyjemności związane z odczuwaniem strachu czy złości mobilizują do usunięcia ich przyczyny. Wobec tego emocje same w sobie pełnią funkcję informacyjną: wskazują na zagrożenie, utratę kontroli, wtórnie zaś wywołują aktywizację. Dla przykładu złość może pomóc w walce, strach zaś w ucieczce, czego dowodem jest odmienny przepływ krwi – w przypadku złości najwięcej napływa jej do rąk, natomiast, gdy się boimy, krew płynie do nóg<sup>442</sup>. Stworzenie jednobiegunowej rzeczywistości, pełnej radości, dobrobytu, bezpieczeństwa jest nie tylko niemożliwe, lecz również potencjalnie niebezpieczne ze względu na jednoczesną eliminację siły napędowej życia<sup>443</sup>. Uogólniony sens istnienia polega w

---

<sup>440</sup> *Ibidem*, s. 8; Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 209–212.

<sup>441</sup> K. Pajor, *op. cit.*, s. 189–190.

<sup>442</sup> A. Trzcieniecka-Green, *Emocje, czyli to, co nadaje znaczenie naszym przeżyciom*, [w:] *Psychologia. Podręcznik...*, s. 56.

<sup>443</sup> Klasycznie przywoływanym eksperymentem w tej kwestii jest „mysi raj” Johna Calhouna – doświadczenie naukowe przeprowadzone przez amerykańskiego etologa, polegające na stworzeniu populacji myszy mieszkających w warunkach idealnych. Osobniki dysponują



tym ujęciu na akceptacji wszystkich jego odcieni, nie zaś na usunięciu kłopotliwych faktów.

Idea jedności przeciwieństw najpełniejszą formę przybiera właśnie w połączeniu z koncepcją indywidualizmu. Cień bowiem to coś więcej, niż jedynie kolektywne doświadczenia biorące swój początek w uniwersalnych prawach natury. Poza sferą wyobrażeń zbiorowych wyróżnić można płaszczyznę wewnętrzną kształtowaną przez wyzwania wczesnego dzieciństwa. Choć emocjami nie da się zarządzać, można nauczyć się na nie reagować w określony sposób. Dziecko stykające się z dyskomfortem psychicznym w odpowiednich warunkach (miłości i więzi z opiekunem) uczy się zdrowych strategii, m.in. poprzez projekcję kulturową (baśnie o Babie Jadze), utożsamienie z pozytywnym wzorcem (np. postacią z bajki) lub relacją z obiektem (np. ulubioną przytulanką)<sup>444</sup>. Dzięki temu jest w stanie oddzielić to, co stanowi realne zagrożenie od tego, co jest wytworem fantazji, w przyszłości zaś staje się zrównoważonym dorosłym panującym nad swoim życiem psychicznym. Dorosły pozbawiony takich lekcji będzie miał natomiast tendencje do przenoszenia tego, co w nim nierozwiązywalne, w sferę cienia kulturowego, wpadając w sidła nihilizmu, chorób psychicznych, radykalizmów ideowych:

„Urazy i przykre doświadczenie bołą, ale także uczą. Właśnie te pozytywne, twórcze i duchowe wartości związane z cieniem są jednym z czynników leczenia zaburzeń psychicznych. Naturalna umiejętność dostrzeżenia pozytywnego biegunu sfery Cienia wskazuje na predyspozycje twórcze, rozwojowe, duchowe”<sup>445</sup>.

Ujarmienie osobistego cienia jest zarzewiem indywidualacji, jednocześnie jednak nie jest to czynność jednorazowa, a raczej nieustanny proces wpisany w

---

nieograniczonym dostępem do wody i pożywienia, nie są narażone na żadne choroby czy ataki drapieżników, temperatura jest optymalna dla ich rozwoju. Jedyne ograniczenie to powierzchnia klatki. Początkowo zwierzęta rozmnażają się chętnie, budują gniazda i tworzą hierarchię społeczną, z czasem jednak dochodzi do stagnacji i apatii, następnie zaś utraty kompetencji społecznych: samce nie bronią terytorium, samice stają się agresywne, odrzucają mioty, a kolejne pokolenia stają się coraz głupsze i nie potrafią reagować na nietypowe sytuacje. W konsekwencji dochodzi do utraty zdolności przystosowawczych i spadku dzietności, a następnie całkowitej śmierci populacji. Choć nie sposób przeprowadzić analogicznego badania na ludziach, wnioski nasuwają się same. Sam wyraził opinię, że usunięcie śmierci cielesnej pociąga za sobą śmierć organizmu społecznego i dalej – duchową śmierć jednostek. Zob. J. B. Calhoun, *Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population*, „Proceedings of the Royal Society of Medicine” 1973, nr 66, pp. 80–88.

<sup>444</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 197–198.

<sup>445</sup> *Ibidem*, s. 198.

nieprzewidywalność zdarzeń. Wymaga on nieustannej transformacji lęku i złości na wiedzę o samym sobie, sprzyjając tym samym budowaniu postawy pełnej akceptacji i przebaczenia – wobec siebie i innych. Jeśli bowiem rozumiemy własne obawy i frustracje, łatwiej jest nam rozwiązywać konflikty interpersonalne oraz problemy globalne. *Ego* funkcjonuje bowiem jako pole osiągnięć w przystosowaniu i jako centrum pola świadomości podlega wpływom wolitywnym, biograficznym, świadomym i nieświadomym<sup>446</sup>.

Innymi słowy, cień należy postrzegać w kategoriach funkcjonalnych jako zjawisko regulujące procesy percepcyjne, bez którego niemożliwe byłoby rozpoznanie przeciwnego bieguna życiowej empirii. Jeśli jednak pozostaje on nieświadomiony, nieprzetworzony, może urastać do rangi czynnika organizującego życie w ogóle i przesłonić walory istnienia w sposób oczywisty (jak np. przedłużająca się żałoba, będąca przyczyną depresji) lub subtelny (jak np. niewłaściwie przekierowana agresja zmanifestowana poprzez kult ciała).

#### 4.2. Cień Dostojewskiego

Powieści Dostojewskiego prezentują całe spektrum nieudanych mechanizmów radzenia sobie z cieniem: od duchowego perfekcjonizmu Myszkin, przez wyrażenie nadmiaru emocjonalnego w postaci karamazowskiej skłonności do agresji, pijaństwa i rozpusty, aż do posępnego intelektualizmu logicznych samobójców i poczucia winy Stawrogina.

Wypierany cień bywa przedstawiony w formie odrębnej, choć silnie związanej fabularnie i emocjonalnie z bohaterem postaci, jak ma to miejsce na kartach *Idioty*. Myszkin i Rogożyn to dwie skrajności: pierwszy nosi miano świętego, drugi wręcz przeciwnie; jeden boi się swych myśli, drugi pyta wprost o wiarę w Boga, o możliwość zabójstwa, o najgłębsze uczucia. Jeśli książę w jakiejś kwestii milczy, czegoś nie dopowiada, to Rogożyn mówi wprost. Innymi słowy: wszystko, co wypiera Myszkin, kumuluje się w postawie Parfiona. W ten sposób zyskujemy pełny obraz i dodatkowy dostęp do tego, na co książę sam boi się spojrzeć: do jego własnej, najbardziej skrytej, najokropniejszej wersji „ja”, co widoczne jest w czasie rozmowy „braci”, w czasie której Myszkin sięga po nóż i dwukrotnie artykułuje myśl o zabójstwie Nastazji:

---

<sup>446</sup> C.G. Jung, *Archetypy...*, s. 65–66.

„– Papier nim przecinasz czy co? – zapytał księżę, ale jakoś z roztargnieniem, wciąż jeszcze jakby tonąc w głębokiej zadumie.

– Tak, papier...

– Przecie to ogrodowy nóż.

– Tak, ogrodowy. A czy ogrodowym nie można przecinać papieru?

– Ależ on jest... nowiutki.

– No to co, że nowiutki? Nie mogę teraz kupić nowego noża?! – zawołał na koniec Rogożyn jakimś wściekłym tonem, wpadając przy każdym słowie w coraz większe rozdrażnienie<sup>447</sup>.

Ponadto zastanawiająca jest różnica w postrzeganiu kobiety przez protagonistów. Podczas gdy księżę pragnie dostrzec w niej niewinną, skrzywdzoną istotę, Rogożyn zwraca uwagę na jej cechy, które nawiązują do motywu *femme fatale* dla zabawy uwodzącej mężczyzn. Przez obydwie opinie przebijają osobiste – skrajne – ambicje i zapatrywania, które ostatecznie gubią bohaterów. Rzeczywistość domaga się bowiem złotego środka – zobaczenia w Nastazji osoby, zarówno z jej mocnymi, jak i słabymi stronami; nie zaś wyzwania w postaci obiektu seksualnego do zdobycia (Rogożyn) czy zranionego zwierzęcia do uratowania (Myszkin). Niezdecydowanie bohaterki wynika z narzucanych jej skrajnych ról, zatem można powiedzieć, że relacja Myszkin–Nastazja–Rogożyn ilustruje przepływ energii psychicznej jako takiej. W tym kontekście zakończenie utworu to bodaj jedyne psychologicznie uzasadnione wyjście. Zostaje ono przepowiedziane przez samego bohatera, lecz mimo to wciąż zaskakuje. Lew Nikołajewicz to nadzieja na dobro każdego człowieka, jego upadek jest więc porażką każdego z nas. Niezwykła scena, w której Myszkin i Rogożyn leżą twarzą w twarz tak blisko, że łzy księcia spływają po policzku Parfiona pokazuje, jak konieczne jest osiągnięcie harmonii pomiędzy tym, co w nas głęboko skryte, a tym, co próbuje kierować naszym postępowaniem.

Przeważająca większość postaci biernie poddaje się swojemu nieokiełznanemu cieniowi, nieraz powtarzając te same błędy na przestrzeni pokoleń, jak rodzina Karamazowów, w której negatywne emocje rozładowywane są poprzez alkohol i seks. W pierwszym przypadku dochodzi do „dionizyjского”<sup>448</sup> oszołomienia i ucieczki od

---

<sup>447</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, s. 242.

<sup>448</sup> Antoni Kępiński wyróżniał „neurasteniczny” styl picia (dla redukcji zmęczenia i rozdrażnienia), „kontaktywny” (dla uzyskania lepszego kontaktu z innymi ludźmi), „dionizyjский” (dla uzyskania oszołomienia i ucieczki od rzeczywistości), „heroiczny” (dla

rzeczywistości ze względu na fakt, że alkohol wpływa na postrzeganie świata w sposób bardziej instynktowny, podkorowy oraz sprzyja relaksowi fizycznemu poprzez rozluźnienie mięśni<sup>449</sup>. W drugim następuje uwolnienie endogennych opioidów, które wpływają na układ nagrody w mózgu<sup>450</sup>. Pijąc i oddając się cielesności, stary Karamazow popada w uzależnienie na całe życie. Podobny styl życia cechuje Świdrygajłowa, który otwarcie przyznaje się do hedonizmu, ale ostatecznie przyjemność okazuje się jedynie powierzchowna. Stawiana ponad wszystko, doprowadza do eskalacji jego problemów – poprzez agresję i gwałt dąży on bowiem do zaspokojenia potrzeb kosztem innych. Miłość do Duni stanowi dziecinną zachciankę – bohater nie szanuje jej odrębności i godności, przyciągają go do niej jej atrakcyjność fizyczna oraz nieskazitelność, której być może pożąda u samego siebie. Również sen o niewinnym dziecku, które niespodziewanie przybiera pozę erotyczną obrazuje brak kontroli nad własnymi reakcjami – to nie dziewczynka kusi gwałciciela, lecz on projektuje na nią swoją niepohamowaną żądzę<sup>451</sup>:

„Rozgrzała się pod kołdrą i na bladą twarzyczkę wystąpiły rumieńce. Dziwna rzecz jednak, rumieńce te były jaskrawsze i mocniejsze niż zwykłe kolory u dzieci. «To gorączkowy rumieniec – pomyślał Świdrygajłow – wygląda jak wypieki od wina, jakby wypła całą szklankę». Pąsowe usteczka płoną, lecz co to? Nagle wydało mu się, że długie, czarne rzęsy dziecka zaczęły drgać, jakby mrugały porozumiewawczo, a spod powiek błysnęło bystre, figlarne spojrzenie zgoła niedziecięcych oczu, jakby dziewczynka nie spała, lecz tylko udawała, że śpi.

---

osiągnięcia poczucia mocy) oraz „samobójczy”. Zob. T. Matkowski, *Dlaczego ludzie sięgają po alkohol?*, [w:] <https://olgarymkiewicz.pl/dlaczego-ludzie-siegaja-po-alkohol/> [dostęp: 02.02.20220].

<sup>449</sup> D. Byczyńska, *Wpływ alkoholu na ośrodkowy układ nerwowy*, [w:] <https://psychiatra.bydgoszcz.eu/leczenie-zaburzen/uzaleznienie-od-alkoholu/wplyw-alkoholu-na-osrodkowy-uklad-nerwowy/#:~:text=W%20ma%C5%82ych%20dawkach%20alkohol%20dzia%C5%82a,wskutek%20dzia%C5%82ania%20toksycznego%20w%20ciele>) [dostęp: 02.02.20220].

<sup>450</sup> B. T. Woronowicz, *Seksoholizm (uzależnienie od seksu)*, [w:] <https://www.mp.pl/pacjent/psychiatria/uzaleznienia/73113.seksoholizm-uzaleznienie-od-seksu> [dostęp: 02.02.2022].

<sup>451</sup> Podobny motyw występuje w spowiedzi Stawrogina: „Dziewczynka objęła mnie za szyję rączkami i mocno, mocno zaczęła mnie całować. Twarz jej była pełna zachwytu” (zob. F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 312). Opisy lubieżności dzieci można potraktować także jako ilustracje skłonności pedofilskich. Byłoby to jednak regresywne zainteresowanie seksualne, spowodowane brakiem dorosłego partnera, ponieważ zarówno Świdrygajłow, jak i Stawrogin przejawiają także normatywne preferencje seksualne (gynofilię).

Ależ tak, usteczka jej rozchylają się, kąciki warg drżą, jakby hamowała śmiech. W tej zupełnie niedziecinnej twarzy błysnęło coś zuchwałego i wyzywającego: to rozpusta, to twarz kokoty, wyuzdana twarz francuskiej kokoty. I oto, nie kryjąc się już zupełnie, otwarła oczy: obrzucają go namiętym i bezwstydnym spojrzeniem, wabią, śmieją się<sup>452</sup>.

Zdarza się, że postaci usiłują usprawiedliwić swoje postępowanie, intelektualizując lub filozofując. W pozornie zrównoważonym wywodzie czyni to bohater *Notatek z podziemia*, broniący prawa do nieszczęścia do tego stopnia, że pogardza całym społeczeństwem za hipokryzję „kryształowego pałacu” stanowiącego metaforę dobrobytu. Stawiając siebie w opozycji do ogółu, opowiada się po stronie tych, którzy wybierają niesutanny niepokój, cierpienie, chaos, ponieważ tanie szczęście nie jest w stanie ich ukoić:

„Człowiek z podziemia alergicznie reaguje na wszelkie przejawy zwyczajności, zadowolenia z siebie i braku poczucia skomplikowania ludzkiej egzystencji. Prędko i z pogardą identyfikuje główny cel, jaki przyświeca jego rówieśnikom: zdobycie intratnej posiadki i wszystkiego, co ona gwarantuje, czyli dostatniego, spokojnego życia, po czym przeciwstawia mu cel głęboko filozoficzny, jakim jest «pojmowanie zasadniczych rzeczy»<sup>453</sup>.

Z pewnością życie podług normatywnych zasad może być przyjemne, jest to jednak zadowolenie na poziomie porównywalnym z alkoholem (będącym, swoją drogą, usankcjonowanym społecznie narkotykiem), czy perwersją seksualną. Konformizm i poprzestanie na przebyciu przetartych już ścieżek nie jest przecież gwarancją szczęścia. Sukces jest tym, czego się pragnie, lecz niekoniecznie potrzebuje. Słuszna jest więc krytyka powszechnego zakłamania i opierania się jedynie na racjonalnych przesłankach. Jednak protekcjonalność, z jaką bohater traktuje zwyczajność, każe zastanowić się nad tym, czy jego wybór jest pod jakimś względem lepszy. Nie interesuje go zdrowy rozsądek, zatapia się on w odmęty irracjonalnego działania na własną niekorzyść. Ascetycznie wręcz porzuca możliwość posiadania rodziny, znajomych, zainteresowań, ambicji zawodowych. Jest świadomy swego nieszczęścia, lecz uważa je za efekt własnych wyborów. Czy jednak różni się wtedy od wszystkich, którzy wybierają

---

<sup>452</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia...*, s. 524–525.

<sup>453</sup> M. Kruszelnicki, „Bardzo nieliczni czują, że ich życie nie jest życiem, lecz śmiercią”. *Fiodor Dostojewski i Lew Szestow wobec idei szczęścia i egzystencjalnej satysfakcji*, „Analiza i Egzystencja” 2016, nr 33, s. 16.

półśrodki, połowiczną satysfakcję z życia, postępując według scenariusza narzuconego przez kulturę? Sądzę, że nie, bowiem różnica nie leży w podejmowanych decyzjach, lecz samoświadomości.

Dlatego człowiek z podziemia dokonuje samooszustwa – dychotomia „ja” i „oni” jest sztucznie stworzona przez niego na własne potrzeby. Strzegąc wolnej woli, strzeże w istocie jedynie masochizmu moralnego, będącego negatywem postawy myszkinowskiej, lecz opartym na tym samym przeświadczeniu, że odrzucenie jakiegoś aspektu egzystencji, uczyni ją sensowną. Poświęcenie czasu na rozważanie o płytkości działań innych, jest równie daremne w kontekście poszukiwania głębi egzystencjalnej. Sam bohater przyznaje zresztą, że pogrążony jest chronicznie w nieszczęściu, mylnie niestety sądząc, że jeśli nie potrafi sprecyzować swojego celu, oznacza to, że go nie ma (lub że celem jest właśnie jego brak) i czyniąc priorytet z udowodnienia innym tej prowokacyjnej tezy. Tak jak znienawidzeni przez niego bliźni, racjonalizuje on swoje postępowanie.

W podobne paradoksy wikłają się Raskolnikow, Kiriłłow, Wierchowieński, Wiersiłow, snując marzenia o wyjątkowości własnych teorii, zwycięstwie wolnej woli, rewolucji. Choć bohaterowie poszukują ukojenia w radykalnych rozwiązaniach, ich ideologie działają opierają się na mechanizmach analogicznych do tych towarzyszących wierze religijnej – mają za zadanie zapewnić gotowy przepis na zbawienie. Proponując nowe modele społeczeństwa lub myślenia, szczerze przekonani są o ich genialności, wszystkie jednak służą przede wszystkim wzmocnieniu ich samych, odwołując się do kultu mocy. „Na świecie tylko tego jednego brak: posłuchu”<sup>454</sup> – mówi Piotr Wierchowieński, na wstępie swojej tyrady o panach i niewolnikach, Kiriłłow zaś przekonuje: „oto atrybut mojej boskości – zależność tylko od własnej woli”<sup>455</sup>, zastępując klasyczną figurę religijną obrazem wielkiego „ja”<sup>456</sup>. Pokrewne myśli przyświecają Raskolnikowi, który usiłuje udowodnić sobie, że należy do lepszej klasy ludzi, którzy nie boją się sięgnąć po władzę oraz młodzikowi, kiedy marzy o bogactwie i wyzwoleniu się spod ojcowskiej kurateli. Wszystkie te postaci po pierwsze posługują się językiem opartym na podziale: „ja” i „nie-ja”, często pod „nie-ja”, ukrywając własne obawy i lęki; po drugie natomiast wykazują się rzeczywiście rodzajem odwagi w swoim

---

<sup>454</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s.296.

<sup>455</sup> *Ibidem*, s. 467.

<sup>456</sup> C. Żechowski, *Wina i lęk a rozwój*, „ALBO albo Inspiracje Jungowskie” 1992, nr 2, s. 25.

postępowaniu, świadczącym o desperacji w poszukiwaniu skutecznej drogi adaptacyjnej. Chcąc zmienić świat, paradoksaliści Dostojewskiego w istocie próbują zmienić samych siebie.

Wreszcie na najbardziej odległym krańcu indywidualności znajdujemy Stawrogina, czyli bohatera, który przeszedł już przez etap tworzenia alternatywnych rozwiązań indywidualnych i zamiast tego uznaje cień za jądro swojej osobowości, co objawia się w ogromnym kompleksie winy. W warunkach idealnych poczucie winy jest swego rodzaju kompasem pomagającym zorientować się we własnych potrzebach i standardach, dzięki czemu możliwe jest przejęcie odpowiedzialności za siebie. U bohatera jednak koncepcja ta ulega wypaczeniu, ponieważ dojmujące poczucie winy uniemożliwia działanie i prowadzi do obniżenia poczucia własnej wartości<sup>457</sup>.

Co więcej, wydaje się, że Stawrogin popada w schemat samokarania i koncentruje się na zwiększaniu wewnętrznego poczucia winy przy jednoczesnej niechęci do ujawnienia realnej winy przed otoczeniem. Zamiast spełniać rolę reparacyjną, uczucie to dezorganizuje jego rozwój i wprowadza go w stagnację<sup>458</sup>. Innymi słowy, bohater chowa się za własnym poczuciem winy, kierowany zniekształceniami poznawczymi, takimi jak etykietowanie oraz katastrofizacja. Z jednej strony jest on zatem przekonany, że jest gorszy od innych ludzi, z drugiej zaś nie przewiduje możliwości zmiany tej sytuacji.

Stawrogin jako człowiek cienia często oskarżany jest o nihilizm. W rzeczy samej, zdaje się on nie widzieć sensu w niczym; prowadzi także osobisty eksperyment, polegający na sprawdzaniu, gdzie leżą jego własne granice człowieczeństwa. Sądzę jednak, że przy atrybucji jego światopoglądu do systemu filozoficznego należy wziąć pod rozwagę także jego stan psychiczny. Trudno bowiem jednoznacznie orzec, czy jego poglądy warunkują stan emocjonalny, czy odwrotnie – podobny problem dotyczy m.in. człowieka z podziemia<sup>459</sup>. Nie ma to jednak wpływu na tragiczną symbolikę postaci.

---

<sup>457</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 193.

<sup>458</sup> Zob. C. Żechowski, *op. cit.*, s. 31–32.

<sup>459</sup> Zob. M. Kruszelnicki, *„Bardzo nieliczni...”,* s. 11.

### 4.3 Wolna wola

Podstawą większości problemów, z jakimi zmagają się postaci Dostojewskiego, jest kwestia wolnej woli. Poczucie kontroli nad własnymi wyborami jest gwarantem poczucia bezpieczeństwa, bez niego z kolei niemożliwe jest czerpanie radości z życia. Zagadnienie to jest kluczowe w psychologii i psychoterapii, ponieważ z jednej strony mamy do czynienia z próbą nauczenia danej jednostki innych ścieżek reagowania na rozmaite wydarzenia i stany, z drugiej natomiast dysponujemy ogromną wiedzą na temat tego, jak już przeżyte sytuacje warunkują rozwój, a także tego, jak obecne okoliczności wpływają na stan psychiczny, uniemożliwiając chociażby podjęcie decyzji. W ten sposób łatwo wpaść w pułapkę psychologizacji, na przykład usprawiedliwiają zbrodniarza złymi warunkami bytowymi, trudnym dzieciństwem, chorobą psychiczną itd.

Można wobec tego zastanawiać się, czy w głowie Raskolnikowa narodziłaby się napoleońska filozofia, gdyby jego rodzina znajdowała się w korzystniejszej sytuacji materialnej lub czy Stawrogin porzuciłby swój styl życia, gdyby otrzymał receptę na antydepresanty nowej generacji. Wówczas jednak nie sposób byłoby zanalizować wszystkich możliwych zmiennych i jednoznacznie rozsądzić, co sprawiło, że ktoś postąpił tak, a nie inaczej. Sami bohaterowie nie szukają zresztą wymówek i pragną, by traktować ich jako całkowicie zdrowych i świadomych.

Zgodnie z koncepcją psychologii humanistycznej, człowiek dysponuje wolnością przede wszystkim w zakresie zajmowania swojego stanowiska wobec ograniczeń życia<sup>460</sup>. Innymi słowy, choć nie dysponujemy wolną wolą w sensie absolutnym, boskim, nadal możemy w pełni decydować o samym sobie. Wybierając więc drogą irracjonalną, zgubną czy nihilistyczną, niekoniecznie trzeba być niespełna rozumu, choć doświadczenie bohaterów takich jak Stawrogin, czy Kiryłow pokazuje, że decyzja taka nie przynosi rzeczywistego *poczucia wolności*, gdyż stoi w sprzeczności z naturalnymi potrzebami:

„W optymalnej terapii człowiek doświadcza najpełniejszej, absolutnej wolności. Pragnie on podążać ścieżką działań, która stanowi najbardziej ekonomiczny wektor w odniesieniu do wszelkich zewnętrznych i wewnętrznych bodźców, ponieważ właśnie to zachowanie przynosi mu największe zadowolenie. Lecz to samo zachowanie, z innego

---

<sup>460</sup> V. E. Frankl, *op. cit.*, s. 192.



punktu widzenia, można określić jako zdeterminowane przez wszystkie czynniki danej sytuacji egzystencjalnej. Przeciwstawmy ten obraz obrazowi osoby nastawionej obronnie. Wybiera ona daną drogę działania, lecz stwierdza, że nie może się zachowywać w wybrany przez siebie sposób. Jest zdeterminowana przez czynniki sytuacji egzystencjalnej, lecz do czynników tych zalicza się bierność, zaprzeczanie rzeczywistym danym lub ich zniekształcenie. Dlatego pewne jest, że jej zachowanie nie będzie w pełni zadowalające. Jej zachowanie jest zdeterminowane, lecz nie jest ona wolna od dokonywania skutecznych wyborów. Natomiast osoba w pełni funkcjonująca nie tylko doświadcza absolutnej wolności, lecz i wykorzystuje ją, kiedy spontanicznie, swobodnie i zgodnie ze swoją wolą wybiera to, co również jest całkowicie zdeterminowane<sup>461</sup>.

W tym sensie w przypadku wszystkich nieprawości dokonanych przez bohaterów można mówić o *mysterium iniquitatis*, czyli tajemnicy nieprawości, której nigdy nie sposób objaśnić w przyczynowo-skutkowy sposób. Dostojewski włącza tę sferę właśnie w wolność samego człowieka, zarazem udzielając głosu samym sprawcom, ponieważ „całkowite wytłumaczenie danej zbrodni równałoby się usprawiedliwieniu winy zbrodniarza i uznaniu go za popsutą maszynę<sup>462</sup>”. Paradoksalnie stanowiłoby to odarcie jednostki z jej godności. Dlatego Stawrogin usilnie podkreśla swoją poczytalność, mówiąc jakby z wyrzutem: „I ostatecznie zakorzenione pojęcie o mojej nienormalności umysłowej przy niezawodnych staraniach moich krewnych, którzy na pewno potrafią wykorzystać tę okoliczność, przyczyni się do zaniechania ścigania sądowego<sup>463</sup>”.

#### 4.4. Epilepsja

Mimo że bohaterowie prezentują określone objawy chorób psychicznych<sup>464</sup>, błędem byłoby usprawiedliwianie nimi ich poczynań. Ponadto jungowska jedność przeciwieństw sugeruje, że brak jednego elementu w samoświadomości natychmiast zostanie skompensowany, np. w postaci snów lub objawów nerwicowych. W tym sensie jest to zdrowa reakcja psychiczna, nawiasem mówiąc wyjaśniająca skuteczność

---

<sup>461</sup> C. R. Rogers, *op. cit.*, s. 239.

<sup>462</sup> V. E. Frankl, *op. cit.*, s. 216.

<sup>463</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 319.

<sup>464</sup> A. Beveridge, *op. cit.*

niektórych metod magicznych, religijnych, czy rytualnych w rozwiązywaniu problemów natury psychicznej<sup>465</sup>. Dlatego też szaleństwa w powieściach Dostojewskiego nie należy traktować w kategoriach ściśle medycznych, lecz symbolicznych.

Jedyną jednostką chorobową, którą pisarz nazywa wprost jest padaczka – zaburzenie neurologiczne, polegające na gwałtownych wyładowaniach grup komórek nerwowych. Choć nie jest to choroba psychiczna, przez wieki kojarzona była z opętaniem (gr. *epilambanien* oznacza „chwycić”, „atakować”)<sup>466</sup>, u Dostojewskiego zaś przyjmuje formę doświadczenia numinotycznego. Nie można w tej kwestii wykluczyć wpływu biograficznego – Dostojewski prawdopodobnie cierpiał na epilepsję skroniową z tzw. drgawkami ekstazy i z zespołem Geschwinda<sup>467</sup>. Dzięki temu pisarz doświadczał uczuć religijnych w czasie ataków:

„Częstość doświadczeń duchowych przeżywanych w trakcie lub bezpośrednio po napadzie szacuje się na 1,3% wszystkich chorych na padaczkę i 2,2% chorych na padaczkę skroniową, która to najbardziej związana jest z nietypowymi przeżyciami religijnymi. Nie wiadomo dokładnie, czemu tak się dzieje, ale naukowcy wskazują, że hipokamp i ciało migdałowate (struktury znajdujące się w płacie skroniowym) łączą się z układem nagrody i w czasie napadu mogą go pobudzać”<sup>468</sup>.

O podobnych impresjach mówią bohaterowie Dostojewskiego: Kiryłow oraz Myszkin podkreślają wrażenie zatrzymania czasu i poczucie jedności ze światem („wieczystej harmonii”) związane z atakami, w czasie których na chwilę wyłącza się ich świadomość. Zarówno z biologicznego, jak i psychologicznego punktu widzenia opis ten odpowiada ekstazie religijnej, korelując z motywem jurodiwego w przypadku protagonisty *Idioty*. Znamienne, że chociaż bohater, jak sam nadmienia, przez długi okres był uważany za osobę niepełnosprawną umysłowo, przez większość czasu fabularnego powieści pozostaje ozdrowieńcem i mimo pewnej miary ekscentryczności prezentuje wysokie umiejętności kognitywne. Na swój sposób jest to potwierdzenie szczególnego statusu bohatera, jego wyjątkowości na tle pozostałych postaci.

---

<sup>465</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 159.

<sup>466</sup> M. Zwiefka, *Padaczka chorobą świętych, opętanych i uduchowionych?*, [w:] <http://neuropsychologia.org/padaczka-chorob%C4%85-%C5%9Bwi%C4%99tych-op%C4%99tanych-i-uduchowionych> [dostęp: 03.03.2019].

<sup>467</sup> J. Vetularni, *Wejście w świat ducha?*, [w:] <https://vetulani.wordpress.com/2011/07/17/wejscie-w-swiat-ducha/> [dostęp: 20.02.2021].

<sup>468</sup> M. Zwiefka, *op. cit.*

W kontekście niejednoznacznej jednak wymowy powieści, warto zwrócić uwagę na okoliczności towarzyszące napadom. Ilekroć bowiem Myszkina doświadcza silnych emocji – czy to podczas spotkania z Rogożynem, czy w czasie oficjalnego spotkania towarzyskiego w charakterze narzeczonego – stopniowo wpada w stan coraz bardziej egzaltowany, aż zachodzi atak, a on sam doznaje, posługując się językiem człowieka XXI wieku, ponownego uruchomienia umysłu, wyzerowania, *resetu*. Inaczej rzecz ujmując, każde natężenie afektów oraz myśli prowadzi do sytuacji udaremniającej dalszy wzrost napięcia. Dotyczy to zarówno płomiennego uniesienia, jak i paranoicznej gonitwy myśli, zaś wyzwalaczem pozostaje stres/ekscytacja – emocje przeżywane w podobny sposób. Myszkina jako jednostka oddana idei bycia doskonałym człowiekiem i używająca wyobraźni projekcyjnej względem siebie oraz innych zdaje się nie zauważać owego mechanizmu obronnego, co doskonale wpisuje się w ten rys jego osobowości, który nawiązuje do dziecięcej niewinności:

„W wielu usilnych dążeniach obrazy Jaźni mylone są ze zwykłymi tworam wyobraźni projekcyjnej, podobnie jak to jest u każdego dziecka. Dziecko uruchamia ciągle projekcje. Powstaje identyfikacyjna więź między *ego* a tą projekcją. Nie Jaźnią, ale ideą (wyobrażeniem), którą można określić jako idola. Nie pełni, ale wartość cząstkowa staje się źródłem mocy i inspiracją, natchnieniem dla *ego*. Jest to stan podobny do pierwotnej inflacji, tzn. pierwotnej tożsamości *ego* z Jaźnią występującej u małego dziecka”<sup>469</sup>.

O ile zatem w przypadku księcia Myszkina doświadczenia numinotyczne w czasie ataków padaczkowych można wytłumaczyć inflacją *ego* i silną identyfikacją z wzorcem projektowanym Chrystusa, wątpliwości budzić może obdarzenie tą samą przypadłością „logicznego samobójcę”, który twierdzi, że „człowiek tyle tylko dokonał, że wymyślił Boga, żeby żyć i nie zabić się”<sup>470</sup>. Kiryłow ogarnięty jest gnostycką wizją bezczasu i samoubóstwienia człowieka, żyje zatem w dwóch trybach: jako człowiek poszukujący zbawienia i jako odkupiciel samego siebie<sup>471</sup>. Sam dla siebie usiłuje stać się wzorcem identyfikacyjnym, co dobitnie wyrażają chwile jego aroganckiej pewności siebie, przeplatane autentycznym lękiem przed śmiercią („przekleństwem”, zdaniem bohatera). Zdaje się, że jego odpowiedzią wobec poczucia *omnia vanitas* jest aktywne przeciwstawienie tej myśli ideą rzeczywistości istniejącej poza czasem.

---

<sup>469</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 108.

<sup>470</sup> F. Dostojewski, *Biesy...*, s. 466.

<sup>471</sup> A. Mieczkowska, *op. cit.*, s. 101–103.

Postać ta proponuje spojrzenie na ten wymiar poza jego linearnością, odnosząc się do jego absolutnego charakteru. Jednak Kiryłow żyje w epoce sprzed relatywistycznego ujęcia czasu w teorii względności Einsteina, nie dane jest mu zatem w tym aspekcie wyjść poza paradygmat religijny. W bogu widzi on uzurpatora czasu i przyczynę swojego nieszczęścia. Jego samobójstwo to dramatyczna próba ocalenia swojego jestestwa z więzi przemijania. Jego ataki padaczkowe stanowią jedną z podstaw osobistej (anty)religii, którą wyznaje<sup>472</sup>. Doznania bycia poza świadomością interpretuje on jako przedsmak nowej, boskiej rzeczywistości, zapominając jednak, że jeśli bóg jest wymyślony, nie ma potrzeby go zabijać. Doświadczenie numinotyczne u Kiryłowa nie są zatem tożsame z inflacją *ego*, ponieważ nie ma mowy o pozytywnym wpływie na jego psychikę. Adekwatniejszym opisem jego stanów będzie inflacja negatywna<sup>473</sup>, a więc próba otwarcia się na nowe przeżycia, lecz niestety skutkująca utratą granic własnego „ja” na rzecz wyobrażonego bogoczłowieka.

Wreszcie epileptykiem jest Smierdiakow, postać na pierwszy rzut oka wręcz ohydna, wyrzutek społeczeństwa, co do którego nie można mieć pewności, czy rzeczywiście poszukuje wartości duchowych, czy też zajęty jest jedynie złośliwym nadwątleniem przekonań otaczających go ludzi. Wspomina on o atakach długich i męczących, gorączkowych, odbierających siły na dłuższy czas, jednocześnie jednak zasłania się chorobą i manipuluje faktami z nią związanymi w rozmowach z Iwanem. Ostatecznie okazuje się mordercą oraz samobójcą.

Z drugiej strony pod wieloma względami Smierdiakow z powodzeniem wpisuje się w stereotyp bożego szaleńca – jego matka była jurodiwą, włóczęgą chodzącą boso i bez żadnych prawie ubrań, śpiącą na świeżym powietrzu, odrzuconą przez społeczeństwo i etykietowaną jako niepełnosprawna umysłowo; on sam zaś jest samotnikiem, pogardzanym przez innych i *vice versa*. Ponadto przejawia nietypowe podejście do nauk kościelnych, będące pomieszaniem przebłyków ponadprzeciętnej

---

<sup>472</sup> Jung terminem „religia” określał specyficzną postawę świadomości człowieka, najmocniejszy czynnik psychiczny ugruntowany właśnie przez *numinosum*, przez co znaczenie tego słowa poszerzył o idee, ideały, prawa, myśli przewodnie itd. Pod względem psychologicznym sekty i religie opierają się bowiem na tych samych schematach, w podobny sposób zaś na człowieka oddziaływać mogą dowolne koncepcje, w które wierzy. Zob. K. Sikora, *Mandala według Carla Gustava Junga*, Kraków 2006, s. 92–94.

<sup>473</sup> Jung nie kategoryzuje jasno religii na „dobre” czy „złe”, jednak samobójstwo uważa za koncept przeczący swojej wizji rozwoju człowieka, argumentując, że jest to morderstwo *ego*. Stąd nie można uznać, że akt suicydalny Kiryłowa stanowi niekonwencjonalny sposób samorealizacji. Sprzeczny z taką hipotezą jest też wydzźwięk powieści. Zob. J. D. Betts, *op. cit.*

inteligencji oraz prymitywnego upraszczania. Na stronach *Braci Karamazow* nazywany jest nieustannie wyzwiskami, nawiązującymi do jego pochodzenia, głupoty, okrucieństwa, jedynym zaś bratem, który faktycznie z nim rozmawia, jest Iwan, w którego rozwoju psychologicznym Smierdiakow pełni funkcję cienia.

Ponadto Smierdiakow zdaje się pragnąć akceptacji, czemu wyraz daje w rozmowach z Iwanem, a zrozumienie, że ten nie traktuje go jak równego sobie, jest przyczyną ogromnego zawodu. Według niektórych interpretacji jest to większy czynnik wpływający na jego decyzję o samobójstwie, niż sama popełniona przez niego zbrodnia<sup>474</sup>. Nawet Alosza, wzorcowy przykład miłości bliźniego, nie traktuje Smierdiakowa jak brata, nie próbuje mu pomóc, zaś jego duchowe guru, ojciec Zosima, nigdy nie pyta o los lokaja, mimo głoszonej filozofii służebności wobec grzeszników. W tym kontekście zaryzykować można stwierdzenie, że odpowiedzialność poniesiona przez Iwana za los Smierdiakowa jest taka sama jak odpowiedzialność Aloszy. Pograżeni w abstrakcyjnych rozważaniach na temat cierpienia, oblewają praktyczny test na człowieczeństwo.

Można zatem na Smierdiakowa spojrzeć i przez pryzmat współczucia, i braku tolerancji dla przemocy, i mając na względzie popełnione przez niego czyny, i myśląc o cierpieniu, przez jakie przeszedł jako wyrzutek społeczeństwa. Jego epilepsja stanowi rodzaj naznaczenia, a postawienie go przez Dostojewskiego w jednym szeregu z Kiryłowem oraz Myszkinem sprawia, że jego wizerunek jest szczególnie nieostry.

Epilepsja bohaterów nie jest więc wyznacznikiem ich statusu moralnego, czy też stopnia rozwoju psychicznego, nie jest również dowodem pomieszania zmysłów, lecz zarazem dotyka bohaterów ambiwalentnych i poszukujących celu. Wszyscy oni znajdują się w szczególnie wrażliwym stanie, co jednak nie wpływa w żaden sposób na ich pełnosprawność umysłową:

„Stanowczo nie zgadzam się z poglądem, jakoby ludzkie poszukiwanie sensu własnej egzystencji, a nawet powątpiewanie w ów sens nieodmiennie miało źródło w chorobie czy też było jej powodem. Frustracja egzystencjalna jako taka sama w sobie nie jest zjawiskiem patologicznym ani patogenicznym. Troska, czy wręcz lęk człowieka dotyczący sensu życia, jest wyrazem niepokoju egzystencjalnego, lecz z pewnością nie choroby umysłowej. Mylne odczytanie tego pierwszego jako choroby może sprawić, że

---

<sup>474</sup> Zob. M. Kruszelnicki, *Dramat...*, s. 18–19.

lekarz będzie próbował pogrzebać egzystencjalną rozpacz swego pacjenta pod całą górą leków na uspokojenie”<sup>475</sup> – konstatuje Viktor Frankl.

#### 4.5. Czwórnia

Podstawowe wnioski płynące z dotychczasowych rozważań zawierają pozorną sprzeczność: nie można zwalniać bohaterów z odpowiedzialności za wyrządzone zło i równocześnie nie można obwiniać ich za nieudane próby odnalezienia życiowego sensu.

Dostojewski prezentuje przede wszystkim swoich bohaterów jako słabych, cierpiących i popełniających błędy, bez względu na wyznawane przez nich wartości. Obrazy te okrasza rozterkami natury religijnej, wobec czego zło w jego powieści zyskuje realny wymiar psychologiczny. Jak pisze Piotr Nowak: „diabeł nie ma twarzy innej niż twarz ludzka. Jest złą aurą, która udziela się człowiekowi, nawiedza go, która przylepia się do niego i brudzi”<sup>476</sup>. W pewnym stopniu zatem zło staje się nieodzowne jako element kondycji ludzkiej w ogóle, nadal jednak dana jednostka pozostaje decydującym w kwestii własnej postawy wobec niego. Wybór ten oznacza albo potraktowanie zła w kategoriach autonomicznych – zło się przydarza i nie można nic z tym zrobić, albo postrzeganie go przez pryzmat własnych reakcji – zło się przydarza, lecz można zniwelować jego skutki. Dotyczy to w równym stopniu bycia przedmiotem oraz podmiotem zła. Pierwsza reakcja skutkuje zahamowaniem rozwoju, zwielokrotnieniem zła, utknięciem w martwym punkcie, druga zaś przywraca godność i wiarę we własne siły.

Niemniej zetknięcie się ze złem, podobnie jak doświadczenie cierpienia, nie jest warunkiem koniecznym do odnalezienia sensu. Istota samoprzekraczania własnej egzystencji tkwi bowiem w szukaniu poczucia celu *mimo* nich. „Przyjmowanie cierpienia, które nie jest konieczne, to masochizm, nie heroizm”<sup>477</sup> – w tych krótkich słowach można jeszcze raz wyjaśnić, dlaczego Alosza nie chce potępić Dymitra za chęć ucieczki i dlaczego schemat samokarania Stawrogina jest niezdrowy.

---

<sup>475</sup> V. Frankl, *op. cit.*, s. 156.

<sup>476</sup> P. Nowak, *O roli kłamstwa w twórczości Dostojewskiego*, „Kronos” 2014, nr 1 (28), s. 239.

<sup>477</sup> V. Frankl, *op. cit.*, s. 170.

Inherentność zła jest zatem konieczna do zaakceptowania przez człowieka, jednak nie oznacza to, że należy mu się biernie poddać. W tym kontekście indywidualizacja polega na przewyciężaniu po pierwsze tępego buntu wobec niesprawiedliwości życia postrzeganej jako zło eksternalne, po drugie na rozpoznaniu skłonności do zła w samym sobie, po trzecie na integracji z pozostałymi dynamizmami. W psychologii integralnej wyrazem tej koncepcji jest mandala, oparta na figurze kwadratu i koła, symboli czwórki oraz pełni ją ogarniającej. Jung uznaje bowiem myślenie kwaternaryczne za najbardziej naturalne, odwołując się chociażby do czterech stron świata oraz czterech żywiołów<sup>478</sup>. Stąd krytykuje on ideę Trójcy Świętej jako tworu nielogicznego, który nie rozwiązuje problemu zła. Jeśli bowiem szatan postrzegany jest jako przeciwieństwo Chrystusa oraz upadły anioł, powinien on dysponować równoważnym statusem. Tak samo bowiem pochodzi on od boga, jak i zyskuje autonomiczny względem niego status<sup>479</sup>.

W powieściach Dostojewskiego myślenie o problemie dobra i zła również znajduje swoje odzwierciedlenie w symbolice krzyża. Pisarz odżegnuje się od wizji zła jako jedynie braku dobra poprzez nieustanny taniec różnych postaw, raz znajdujących wzajemne porozumienie, innym razem wykluczających się całkowicie. Myszkini przeciwstawiony jest Rogożynowi, lecz zarazem są oni braćmi poprzez wymianę krzyżyków; filozofia Raskolnikowa przeczy religijnej wierze Soni, lecz gest podarowania przez nią krzyżyka przepowiada przyszłe porozumienie itd.

Warto w tym miejscu powrócić do polemiki pomiędzy prawdą Iwana oraz prawdą Aloszy na kartach *Braci Karamazow*. Wiara Aloszy pozostaje przeciwstawna wobec racjonalnej krytyki idei boga, którą prezentuje Iwan, lecz zarazem pozostają oni związani pokrewieństwem. Co więcej, pośrodku owych skrajności znajduje się kolejny brat – Dymitr, który poznaje obydwa stanowiska, by wreszcie otworzyć sobie drogę do przemiany duchowej poprzez asymilację skrajnych wartości. Należy podać w wątpliwość, czy rozkwit jego osobowości byłby możliwy w innych warunkach, dopóki bowiem bohater nie rozumiał swojej złości, nie potrafił usłuchać młodszego brata. Także Alosza musi najpierw doświadczyć zwątpienia, by następnie umocnić swoją wiarę. Jung mówi o tym, że zmiany, nawet powodowane wstrząsem, zawsze są kontynuacją procesów uprzednich. Zatem każda inflacja ma swoje źródła w alienacji, każda alienacja zaś warunkowana jest przez wyczerpanie potencjału wzorca związanego

---

<sup>478</sup> C. G. Jung, *Archetypy...*, s. 205.

<sup>479</sup> *Ibidem*, s. 212–215.

z inflacją. Ten wieczny dualistyczny cykl zyskuje swoje zwieńczenie w postaci samorealizacji i doświadczenia jaźni, co przejawia się w m.in. w poszukiwaniu wartości kulturowych i przyzwalającej postawie wobec naturalnej śmierci. Jednak nie byłby on możliwy bez tymczasowej dekonstrukcji własnego obrazu, konfrontacji z jakościami uznawanymi powszechnie za niepożądane oraz bez poznania zła.

W warstwie symbolicznej powieści rolę „zła” pełni Smierdiakow. Jest on zapomnianym czwartym bratem, który uzupełnia samoświadomość o cień i obnaża hipokryzję tych bohaterów, którzy wiele mówią o wzajemnej miłości i szacunku, lecz nie stosują się do własnych zasad<sup>480</sup>. Bohater, któremu odmawia się ludzkich cech, staje się produktem projekcji o jakimś niezależnym, nie dotyczącym ogółu upodleniu. Stąd narasta wokół niego pewne *tabu* i zarazem sama jego obecność prowokuje agresję u pozostałych. Stanowi on cień uniwersalny, smród, do którego nikt nie chce się przyznać. Jednak takim samym atrybutem obdarzone zostaje ciało Zosimy. Kontrowersje, jakie budzi rozkład ciała świętego, świadczą o niedojrzałości i fałszywości wiary zebranych w cerkwi, którzy mają kłopot z przyznaniem, że podlega on takim samym prawom, jak zwykły grzesznik. Jest to jednak warunek niezbędny do osiągnięcia jedności przeciwieństw.

Analogiczne rozwiązanie artystyczne zastosował Dostojewski poprzez obraz Hansa Holbeina w *Idiocie*. Utrata wiara przez patrzenie na obraz sugeruje rodzaj niedojrzałości. Konfrontacja z wizją skrajnego cierpienia fizycznego i dobitną ilustracją śmierci cielesnej jest, dla Myszki kierowanego ideą doskonałości, szczególnie trudna. Sytuację tę można potraktować jako jeszcze jedną egzemplifikację ograniczeń płynących z jego duchowego perfekcjonizmu. Brak zrozumienia tego, co odbieramy jako zło na poziomie emocjonalnym skutkuje bowiem niepotrzebną demonizacją – opartą na przypisywaniu wszystkiemu, co niekomfortowe atrybutów zła oraz postrzeganiu samego zła jako zjawiska nadprzyrodzonego i niekontrolowanego.

#### 4.6. Podsumowanie

Powtórzenie biblijnej historii w kontekście psychologicznym czyni z Adama i Ewy jedynie ludzi pragnących poznania i poszukujących. Nie sposób uznać takiego dążenia za przejaw zła. Podobnie losy bohaterów Dostojewskiego, nieważne, jak bardzo

---

<sup>480</sup> M. Kruszelnicki, *Dramat...*, s. 20.



naszpikowane moralnymi upadkami, nie świadczą o tym, że ich natura jest zła. Inaczej dzieła pisarza byłyby nudnymi powieściami z kluczem:

„Jednym z najbardziej rewolucyjnych spostrzeżeń wyrastających z naszego doświadczenia klinicznego jest rosnące przekonanie, że jądro natury ludzkiej, najgłębsze pokłady ludzkiej osobowości, podstawa „zwierzęcej natury” człowieka jest w gruncie rzeczy pozytywna – uspołeczniona, postępową, racjonalna i realistyczna”<sup>481</sup>.

Opinia ta odwołuje się do pokutującego od wieków, umacnianego przez niektóre religie przeświadczenia, że jesteśmy grzeszni i zmuszeni do nieustannego zwalczania części swojego jestestwa. Skądinąd także i takie interpretacje wywieść można zresztą z powieści Dostojewskiego, żył i tworzył on bowiem w epoce podejrzeń, nieustannie kwestionującej świadomość i kulturę oraz zanurzonej głęboko w mroku rozmaitych „popędów śmierci”.

Paradoksalnie to właśnie empatyczne podejście do wielkich gorszycieli pozwala dostrzec pewne afirmacyjne względem człowieczeństwa załączki w jego dorobku, choć trudno stwierdzić, na ile są one intencjonalne. Przekłete problemy bohaterów Dostojewskiego czynią ich wiarygodnymi, choć dyskutować można na temat wykorzystywania przez pisarza motywu największego upadku jako warunku odrodzenia. Tak czy inaczej, takie obiektywne zainteresowanie grzechem świadczy o otwartości umysłu i potrzebie zrozumienia.

---

<sup>481</sup> C. Rogers, *op. cit.*, s. 124.



## Zakończenie

Świat dostojewszczyzny analizowanej jako uniwersum dostarcza nieprzebranej, wielowarstwowej symboliki kulturowej oraz antropologicznej, kumulujących się w postaci tematycznych zbitek dotyczących cierpienia i wiary, dysonansu i intencji, odpowiedzialności i winy. Punkt ciężkości zawsze leży w pytaniu o naturę człowieka i charakter jej relacji z rzeczywistością, przy czym ze wszystkich utworów pisarza przebija egzystencjalna troska o sens. Dziś tego rodzaju tematykę podejmuje się w dyskusji nad osobowością, która na kartach powieści Dostojewskiego zawsze kryje się za zasłoną tajemnicy. Psychologiczna dekonstrukcja poszczególnych charakterów umożliwia dotarcie do jej sedna.

Bohaterów Dostojewskiego można podzielić *ad hoc* na postaci pozytywne oraz negatywne, jednak głębsza analiza zawsze nakazuje umieścić ich w spektrum ambiwalencji. Początkowo z reguły narrator dostarcza jedynie szczątkowych, pochodzących od otoczenia, nie zaś od samych zainteresowanych opinii, na podstawie których wszak czytelnik dokonuje szybkiego uogólnienia. Działa wówczas mechanizm pierwszego wrażenia, będący potwierdzonym empirycznym faktem<sup>482</sup>. Jeśli więc na stronach powieści przytaczane są spostrzeżenia innych, a narrator podkreśla niepewność pochodzenia informacji, czytelnik i tak formułuje na ich podstawie określony osąd. Stopniowo jednak obraz ten zostaje zmaćony: poprzez polifonię, metaforę i mistykę, rozwój samej akcji, czy niespodziewane zakończenia. Im gruntowniejsza staje się analiza, tym bardziej złożona okazuje się dana osobowość. Między innymi dzięki temu lektura dzieł Dostojewskiego wymaga aktywnego wysiłku umysłowego.

Postaci Dostojewskiego z reguły nie są w stanie osiągnąć pełnej harmonii wewnętrznej, koncentrując się na dualizmie pragnień i postrzegając je jako coś od nich niezależnego: „myśli moje rozdwarzają się i okropnie się tego boję tak, jak gdyby obok

---

<sup>482</sup> Tendencje do przypisywania pozytywnych lub negatywnych cech na podstawie pierwszego wrażenia nazywane są efektem aureoli i efektem Golema, i należą do podstawowych błędów atrybucji. Dla przykładu, ze względu na określone skojarzenia kulturowe (piękny i dobry, zły i brzydki) częściej o złe czyny oskarżać będziemy osoby o aparycji sprzecznej z aktualnym kanonem piękna. Co więcej, mechanizm ten ma bezpośredni wpływ na wyroki sądowe. Zob. A. Kornacka, *Pozory mylą*, [w:] <https://charaktery.eu/artukul/pozory-myla> [dostęp: 15.01.2022].

jakiegoś człowieka stał jego sobowtór<sup>483</sup>. Nie można być drugim Chrystusem – z tego samego powodu Myszkina ponosi klęskę<sup>484</sup>, ale Dostojewski neguje też istnienie ontologicznego zła, pozostawiając swoich bohaterów z ogromnym brzemieniem wolności, nierzadko źle pojmowanej, w imię której postępują zupełnie irracjonalnie. W ten sposób zagadnienie psychiki ludzkiej zostaje włączone do szerszych rozważań o charakterze religijno-filozoficznym.

Poza wiedzą o tym, że warto nie ustawać w poszukiwaniach złotego środka, dzisiejsza psychologia również nie zapewnia gotowych rozwiązań, choć zwraca uwagę na mniej oczywisty w czasach Dostojewskiego, (a i dzisiaj często zapomniany) fakt, że relacja pomiędzy myślami, emocjami i zachowaniem jest wielostronna. Zwykle łączymy nasze zachowanie z myślami, te natomiast z nastrojem. Jednak możliwa jest zmiana myśli za pomocą czystego behawioru, a nawet wpłynięcie na tok swoich myśli wyłącznie poprzez praktykowanie myślenia odmiennego. Człowiek jest istotą plastyczną, zdolną do adaptacji nawet po okresie dorastania.

Być może tym, co przyciąga tak wielu badaczy i czytelników do „mrocznej” strony pisarza i czyni ją tak bardzo przekonującą, jest fakt, że Dostojewski przeciwstawia standardowym, nudnym drogom te, na które większość z nas nigdy nie odważy się wejść, choć przemawiają one do, w gruncie rzeczy zdrowego, acz samolubnego dziecka w nas:

„Dzieci mają naturalną skłonność do konfrontacji z własną nieświadomością, słabością i bezradnością. Tworzą swoje *ego* również przez obcowanie z nieuniknionym lękiem. Dlatego zarówno w normalnych, jak i w idealnych warunkach same poszukują konfrontacji z negatywnym biegunem rzeczywistości, straszą się nawzajem, prowokują lęk, zaczepiają zwierzęta, zagląдают w nieznane miejsca, których w gruncie rzeczy się obawiają”<sup>485</sup>.

Czyni dziecięce pociągają jednak za sobą znacznie mniej odpowiedzialności, z góry wpisana jest w nie możliwość porażki. Dorosły rzadko dysponuje nieograniczonym luksusem popełniania błędów, folgowania zachciankom, uwalniania

---

<sup>483</sup> F. Dostojewski, *Młodzik*, przeł. M. Bogdaniowa, K. Błeszyński, Warszawa 1956, s. 500.

<sup>484</sup> Tej tezy dowodzi także wielu badaczy, analizujących powieść w kontekście religijnym; zob. H. Paprocki, *Książę Myszkina jako zbawiciel fałszywy*, [w:] tegoż, *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Białystok 1997, s. 75–79.

<sup>485</sup> Z. W. Dudek, *Psychologia integralna...*, s. 198.

emocji tu i teraz, testowania granic. Nic dziwnego, że w sytuacjach granicznych – gdy zawodzą powszechnie stosowane środki – sądzi on, że korzystna będzie dla niego negacja dotychczasowych schematów, poddanie się bezładowi. Z punktu widzenia osoby w kryzysie egzystencjalnym, widzącej świat przez pryzmat kosmicznego samotności, (auto)agresja, czy (auto)destrukcja może być jak najbardziej zrozumiałym zachowaniem. Tak właśnie postępują postaci na kartach powieści Dostojewskiego, przeżywając cierpienia związane z byciem człowiekiem.

Oznacza to, że niezgoda na świat i bunt bohaterów są najzupełniej zdrową reakcją psychiczną. Sposób ich wyrażenia jest jednak nieetyczny, stąd nie może zostać zaakceptowany. Niemniej, logika, jaką kierują się postaci, przemawia do nas, ponieważ dobrze rozumiemy, jak się czują; wiemy, jak to jest nie móc znaleźć leku na *weltschmerz*, stracić wiarę, nie umieć przyjąć życiowych ról lub korzystać z grzesznych przyjemności, będących w danej chwili jedynym, acz marnym, panaceum. W ten sposób wyjaśnia się fenomen dostojewszczyzny, której lektura budzi z jednej strony strach i smutek, a może nawet niechęć lub wstyd związany z demaskacją naszej natury, z drugiej zaś wciąga, hipnotyzuje i nie daje o sobie zapomnieć.

\*\*\*

Zakres tematyczny dzieł Dostojewskiego niegdyś należący do sfer religijnej oraz filozoficznej, aktualnie z powodzeniem daje się realizować w paradygmacie psychologii integralnej, która dostarcza innowacyjnych ścieżek interpretacyjnych, uwzględniających dzisiejszą etykę humanistyczną. Przyjęty przeze mnie model rozwoju psychicznego człowieka opartego na archetypowym modelu Junga sprawdza się jako symboliczna ilustracja określonych endogennych i egzogennych uwarunkowań, którym podlegają bohaterowie Dostojewskiego. Uzupełnienie psychologii integralnej perspektywą zaczerpniętą z psychologii humanistycznej oraz z nurtu poznawczo-behawioralnego trzeciej fali każe jednak zrezygnować z myślenia o nieświadomości jako czymś niemożliwym do poznania, zamiast tego proponując rozumienie jej w kategoriach nieuświadomionych wzorców, schematów, wpływów kształtujących odbiór rzeczywistości przez jednostkę.

W tym kontekście historia każdej postaci pojawiającej się na kartach utworów pisarza jest historią danej osobowości, a mówiąc ściślej – opowieścią o ograniczeniach i możliwościach jej rozwoju w świetle jednostkowych wyborów w warunkach

ekstremalnych okoliczności: kulturowych, historyczno-społecznych, biograficzno-charakterologicznych i innych. Poprzez włączenie do rozważań nad powieściami pojęcia sensu indywidualnego możliwe jest stworzenie następujących propozycji interpretacyjnych:

– *Bracia Karamazow* stanowią ilustrację rozmaitych sposobów kanalizowania poczucia krzywdy spowodowanej nieobecnością rodzica jako wzorca identyfikacyjnego i gwaranta bezwarunkowej miłości. W szerszym znaczeniu utwór opowiada natomiast o zaletach wiary religijnej oraz niebezpieczeństwach ruminacji.

– *Idiota* to przypowieść na temat bezlitosnych norm oraz nieustępliwości w standardach, w planie symbolicznym zaś dowód na istnienie perfekcjonizmu moralnego.

– *Biesy* odczytywać można z jednej strony jako ostrzeżenie przed skutkami fanatyzmu, z drugiej zaś jako demonstrację patologicznego poczucia winy prowadzącej do schematu samokarania.

– *Zbrodnia i kara* oraz *Młodzik* to historie poszukiwania wzorców identyfikacyjnych wykorzystujące odwrócony motyw bohatera.

Powyższe warianty odczytań nie pretendują do miana całościowych i wyłącznych, lecz ich zaletą jest duża doza neutralności – przynajmniej w świetle dzisiejszej wiedzy o człowieku – dopuszczająca dalsze, osobiste i skrajnie odmienne opinie czytelnicze, u podstaw których tkwią indywidualne hierarchie wartości.

## Streszczenie

Dysertacja poświęcona jest analizie i interpretacji utworów Fiodora Dostojewskiego w paradygmacie psychologicznym – począwszy od psychoanalizy Sigmunda Freuda, poprzez psychologię integralną Carla Gustava Junga, aż do psychologii humanistycznej w ujęciu Viktora E. Frankla oraz Carla R. Rogersa. Wybrane metody pracy obejmują komparatystykę syntetyczną oraz krytyczną analizę tekstów źródłowych. We wstępie wykazano metodologiczny związek między literaturoznawstwem oraz naukami psychologicznymi przejawiający się w podejściu do symbolu jako łącznika między doświadczeniami natury psychologicznej oraz światem zewnętrznym.

Rozdział pierwszy służy typologii elementów jungowskich obecnych w tekstach pisarza, ze szczególnym uwzględnieniem procesu indywiduacji jako lejtymotywu większości utworów Dostojewskiego. Oprócz wyróżnienia archetypów, wskazano stany i procesy psychiczne, które znalazły swoje odzwierciedlenie w przeżyciach bohaterów, a ponadto opisano symboliczne, przestrzenne zależności między postaciami, odpowiadające metaforom, którymi posługuje się psychologia integralna.

Rozdział drugi prezentuje interpretację *Braci Karamazow* w kontekście funkcjonalności wiary religijnej oraz samourzeczywistnienia. Poprzez analizę relacji głównych bohaterów z ojcem (faktycznym, przybranym czy wyobrażonym) udowodniona zostaje teza o wpływie dzieciństwa na kształtowanie postaw w dorosłości. W dalszej kolejności omówiona zostaje dialektyczna walka „prawdy Iwana” i „prawdy Aloszy”, z uwzględnieniem emocjonalnej genezy danego światopoglądu oraz wpływu sformułowanych w związku z nim sądów na dobrostan psychiczny postaci. Podkreślone zostają pozytywne aspekty wiary jednostki w to, że jej życiu przyświeca konkretny cel.

Rozdział trzeci to rozważania nad psychologiczną ambiwalencją bohaterów *Idioty* oraz *Biesów* w kontekście wiedzy zaczerpniętej z psychologii społecznej. Osobowości księcia Myszkina oraz Nikołaja Stawrogina rozpatrywane są pod kątem bagażu emocjonalnego i kognitywnego, wynikających z doświadczeń życiowych, oraz mechanizmu dysonansu poznawczego. Ujawnione zostają nieoczywiste podobieństwa charakterologiczne, których proveniencja skrywa się w braku życzliwości wobec własnego „ja”. Tragiczne konsekwencje takiej postawy ujęte zostają na tle emocjonalnego oddziaływania powieści Dostojewskiego na czytelnika, który zmuszony zostaje do konfrontacji z największą sprzecznością życia – świadomością własnej śmiertelności.

W czwartym rozdziale pod uwagę wzięto kwestie czytelności oraz zdrowia psychicznego postaci Dostojewskiego, zestawiając ideową rolę, jaką na stronach utworów pisarza pełni epilepsja, z aktualną wiedzą na temat tej choroby. Część refleksji poświęcona została filozoficznemu problemowi istnienia wolnej woli oraz religijno-psychologicznym koncepcjom dotyczącym ontologii zła. Dostrzeżono równoważący potencjał psychologicznej koncepcji zła oraz cierpienia pojmowanych jako okoliczności w sposób nieunikniony, lecz nie definitywny kształtujących życie.

Podstawowy wniosek płynący z pracy to przekonanie o twórczym potencjale wynikającym z przyjęcia najnowszej optyki psychologicznej w badaniach nad dostojewszczyzną. Szczególne zalety kryją się w obszerności ścieżek interpretacyjnych, z jednej strony dopuszczających różnorakie tradycyjne sposoby odczytywania powieści pisarza, z drugiej zaś poszerzających horyzonty badawcze o koncepcje humanistyczne typowe dla XXI wieku.

## Summary

The dissertation is a take on the analysis of Fyodor Dostoyevsky's works within the psychological paradigm, from Sigmund Freud's psychoanalysis, through Jungian psychology to humanistic psychology of Viktor E. Frankl and Carl R. Rogers. Methodology of the study consists of synthetic control method with comparative studies and critical analysis of source texts. The introduction shows a methodological relationship between literary studies and psychological science which is manifested in the approach to symbolise it as a link between experiences of a psychological nature and the outside world.

The first chapter conveys a typology of Jungian motifs and phenomena that are present in Dostoyevsky's works, with particular emphasis on the process of individuation as the leitmotif of most of Dostoyevsky's works. In addition to archetypes, mental states and processes reflected in the experiences of the characters are indicated. Also, symbolic spatial relationships between the characters, are described in correspondence to the metaphors used by Jungians.

The second chapter presents the interpretation of *The Brothers Karamazov* in regard to the functionality of religious faith and self-realization. By analysing the relationship of the main characters with the father (actual, adoptive or imagined), the thesis about the influence of childhood on the shaping of attitudes in adulthood is proved. Furthermore, the dialectical struggle of "Ivan's truth" and "Alyosha's truth" is discussed, taking into account the emotional genesis of a given worldview, and the impact of the judgments formulated in relation to that worldview on the psychological well-being of the characters. The positive aspects of an individual's belief that their life is guided by a specific purpose are emphasized.

Chapter three deals with the psychological ambivalence of protagonists portrayed in *The Idiot* and *Demons*. The personalities of Prince Myshkin and Nikolai Stavrogin are considered in terms of emotional and cognitive baggage resulting from life experience, and the mechanism of cognitive dissonance. Non-obvious characterological similarities are revealed, the provenance of which is hidden in a lack of kindness towards one's self. The tragic consequences of such an attitude are presented in the context of the emotional impact of Dostoyevsky's novel on the reader, who is forced to confront the greatest contradiction in life – the awareness of one's own mortality.

The fourth chapter takes into account the sanity and mental health of the Dostoyevsky's protagonists, juxtaposing the ideological role of epilepsy in Dostoyevsky's works with the current knowledge about this disease. Part of the reflection is devoted to the philosophical problem of the existence of free will and the religious-psychological concepts concerning the ontology of evil. The balancing potential of the psychological concept of evil and suffering, understood as circumstances that inevitably but not definitively shape life, has been noticed.

The main conclusion of the thesis is the unmistakable creative potential that emerges from taking the newest psychological approach into account while researching the works of Dostoyevsky. Particular advantages are hidden in the breadth of interpretation paths, on the one hand allowing for various traditional ways of reading the Dostoyevsky's novels, and on the other – broadening the research horizons with humanistic concepts typical of the 21<sup>st</sup> century.



## Bibliografia

### I. Literatura podmiotu

1. Dostojewski F., *Biesy*, przeł. N. N., Kraków 2008.
2. Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, przeł. A. Pomorski, Kraków 2009.
3. Dostojewski F., *Gospodyni*, przeł. S. Pollak, Kraków 1988.
4. Dostojewski F., *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1984.
5. Dostojewski F., *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, 1/13 stycznia 1868.
6. Dostojewski F., *Młodzik*, przeł. M. Bogdaniowa, K. Błęszyński, Warszawa 1956.
7. Dostojewski F., *Notatki z podziemia*, [w:] *idem, Z dzieł Fiodora Dostojewskiego; t. 1*, przeł. W. Broniewski, Londyn 1992.
8. Dostojewski F., *O miłości*, przeł. W. Broniewski, Kraków 1988.
9. Dostojewski F., *Opowieści fantastyczne*, przeł. M. Leśniewska, Kraków 1979.
10. Dostojewski F., *Sobowtór*, przeł. S. Pollak, [w:] *idem, Dzieła wybrane. Tom 5*, przeł. W. Broniewski, G. Karski, S. Pollak, Warszawa 1962.
11. Dostojewski F., *Zbrodnia i kara*, przeł. J. P. Zajączkowski, Kraków 2015.
12. Freud S., *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007.
13. Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
14. Freud S., *Sztuki plastyczne i literatura*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009.
15. Freud, *Totem i tabu: kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. M. Poręba i R. Reszke, Warszawa 1997.
16. Jung C. G., *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2016.
17. Jung C. G., *Analiza marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2002.
18. Jung C. G., *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2016.

19. Jung C. G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1981.
20. Jung C. G., *O istocie snów*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993.
21. Jung C. G., *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chełmiński, Warszawa 1992.
22. Jung C. G., *Podstawy psychologii analitycznej. Wykłady tawistockie*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1995.
23. Jung C. G., *Typy psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2015.
24. Jung C. G., *Wspomnienia, sny, myśli spisane i podane do druku przez Anielę Jaffe*, przeł. R. Reszke i I. Kolankiewicz, Warszawa 1993.
25. S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] *idem, Pisma społeczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1998.

## II. Literatura przedmiotu

1. Andruszkiewicz A., Basińska M. A., *Stan psychiczny pacjentów na etapie wczesnej i późnej starości a ich oczekiwania wobec lekarza*, „Psychiatria Polska” 2016, 50 (5), s. 1001–1014.
2. Anthony T. M., *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia wieku dorastania*, przeł. A. Krapowicz, Warszawa 1994.
3. Aronson E., J. Mills, *The effect of severity of initiation on liking for a group*, “Journal of Abnormal and Social Psychology” 1959, pp. 177–181.
4. Aronson E., Wilson T. D., Akert R. M., *Dysonans poznawczy a potrzeba podtrzymywania samooceny*, [w:] *idem, Psychologia społeczna. Serce i umysł*, przeł. M. Draheim, Poznań 1997.
5. Baars B. J., Gage N. M., *Cognition, Brain and Consciousness. Introduction to Cognitive Neuroscience*, Oxford 2010.
6. Barbaro N. et al., *Rethinking the Transmission Gap: What Behavioral Genetics and Evolutionary Psychology Mean for Attachment Theory. A Comment on Verhage et al. (2016)*, “Psychological Bulletin” 2016, <http://toddkshackelford.com/downloads/Barbaro-et-al-PsychBull.pdf> [online: 29.10.2021].

7. Barthes R., *Śmierć autora*, przeł. M. P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1/2.
8. Bartsch G., Knospe M., Witte E. H., *Nonverbal thinking: A theoretical concept and an experimental investigation*, „Zeitschrift für Sozialpsychologie” 1976, 7(3), pp. 262–278.
9. Beck S., *Terapia poznawcza. Podstawy i zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2005.
10. Berman A., “*The Idiot’s*” *Romantic Struggle*, “Dostoevsky Studies. New Series” 2008, vol. 12, [in:] [http://www.academia.edu/1989660/The\\_Idiots\\_Romantic\\_Struggle](http://www.academia.edu/1989660/The_Idiots_Romantic_Struggle) [online: 25.03.2018].
11. Best K., *Suicide: An Archetypal Perspective*, “The Assisi Institute Journal” 2014, vol. 1, no. 1, pp. 57–80.
12. Betts J. D., *Towards a Jungian Theory of Suicide*, Zurych 2003.
13. Beveridge A., ‘*Is everyone mad?*’ *The depiction of mental disturbance in the work of Dostoyevsky*, “Advances in psychiatric treatment” 2009, vol. 15(1), pp. 32–39 doi:10.1192/apt.bp.108.005496 [online: 05.05.2018].
14. Bilikiewicz T., *Psychologia marzenia sennego*, Gdańsk 1948.
15. Blakeslee T. R., *Nonverbal Thinking*, [in:] *Beyond the Conscious Mind*, Boston 1996.
16. Błocian I., *Problem mitu w ujęciu Carla Gustava Junga*, [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, pod red. H. Machonia, Warszawa 2017.
17. Bogusz-Tessmar P., *Paradygmat ikonizacji jako próba określenia adekwatnego klucza metodologicznego. Powieść „Bracia Karamazow” Fiodora Dostojewskiego*, Poznań 2016.
18. Bogusz-Tessmar P., *Pętla jako klucz do odkrywania tożsamości bohaterów „Braci Karamazow” Fiodora Dostojewskiego*, „Kultury wschodniosłowiańskie – Oblicza i Dialog” 2012, t. 2, s.13–19.
19. Bogusz-Tessmar P., *Praxis chrześcijańska a piękno, czyli dlaczego można mówić, iż Aleksy Karamazow jest „pięknym człowiekiem”*, „Scripta Neophilologica Posnaniensia” 2012, t. XII, s. 159–167.
20. Bolea S., *The Paranoid Feeling of Being: A Jungian Reading of Dostoevsky’s “Double”*, “Meta: Research in Hermeneutics,

- Phenomenology, and Practical Philosophy” 2016, vol. VII, no. 1, pp. 167–178.
21. Borowiecka-Kluza J., *Zaburzenia urojeniowe*, [w:] <https://www.mp.pl/pacjent/psychiatria/choroby/73534,zaburzenia-urojeniowe> [dostęp: 1.12.2021].
  22. Borowski M., *Obraz „ateisty” w twórczości Fiodora Dostojewskiego w świetle ateizmu współczesnego*, Wrocław 2015.
  23. Borowski M., *Sobowtór – odbicie w krzywym zwierciadle (Na podstawie twórczości F. M. Dostojewskiego)*, [w:] *Lustro. Literatura - kultura - język*, pod red. I. Fijałkowskiej-Janiak, Gdańsk 2010, s. 28–36.
  24. Borowski M., *Творчество Ф. М. Достоевского и современная теория развития личности (на примере романа «Подросток»)*, [w:] *Аксиологическое пространство русской словесности: традиции и перспективы изучения*, pod red. И. Дергачевой, А. Ужанкова, Moskwa 2019, s. 383–392.
  25. Bowlby J., *Przywiązanie*, przeł. M. Polaszewska-Nicke, Warszawa 2007.
  26. Bridge D. J., Paller K. A., *Neural Correlates of Reactivation and Retrieval-Induced Distortion*, “Journal of Neuroscience” 2012, 32(35), pp. 12144–12151.
  27. Brown C., *Freud and post-Freudians*, Middlesex 1983.
  28. Broza H., *Dostojewski: między mitem, tragedią i apokalipsą*, Toruń 1995.
  29. Brzoza H., *Dostojewski – myśl a forma*, Łódź 1984.
  30. Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, Kraków 2006.
  31. Burzyńska A., Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006.
  32. Byczyńska D., *Wpływ alkoholu na ośrodkowy układ nerwowy*, [w:] <https://psychiatra.bydgoszcz.eu/leczenie-zaburzen/uzaleznienie-od-alkoholu/wplyw-alkoholu-na-osrodkowy-uklad-nerwowy/#:~:text=W%20ma%C5%82ych%20dawkach%20alkohol%20dzia%C5%82a,wskutek%20dziania%20toksycznego%20w%20ciele> [dostęp: 02.02.20220].

33. Bytniewski J., *C.G. Jung a dyskurs postmodernistyczny*, „Hybris” 2016, nr 35, s. 79–101.
34. Calhoun J. B., *Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population*, „Proceedings of the Royal Society of Medicine” 1973, nr 66, pp. 80–88.
35. Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków 2013.
36. Chan J. C. K., Manley K. D., Lang K., *Retrieval-Enhanced Suggestibility: A Retrospective and a New Investigation*, “Journal of Applied Research in Memory and Cognition” 2017, vol. 6(3), pp. 213–229.
37. Chen E. et al., *Maternal Warmth Buffers the Effects of Low Early-Life Socioeconomic Status on Pro-Inflammatory Signaling in Adulthood*, “Molecular Psychiatry” 2011, vol. 16, pp. 729–737.
38. Ciesielski M., *Dreamcatcher. Pajeczyna snów Dostojewskiego*, [w:] <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/6442008marcin-ciesielskidreamcatcher-pajeczyna-snow-dostojewskiego/> [dostęp: 10.10.2018].
39. Coan J. A., *Toward a neuroscience of attachment*, [in:] J. Cassidy, P. R. Shaver, *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications (2nd ed.)*, New York 2007.
40. Cooper J. C., *Symbolic and Mythological Animals*, London 1992.
41. Corrigan Y., *Dostoevsky and the Riddle of the Self (Studies in Russian Literature and Theory)*, Princeton 2017.
42. Dalton E., *Myshkin and Rogozhin. From Unconscious Structure in “The Idiot”*: A Study in Literature and Psychoanalysis, [in:] *Russian Literature and Psychoanalysis*, ed. D. Rancour-Laferriere, Amsterdam 1989.
43. De Berg H., *Teorie Freuda a badania literaturoznawcze i kulturowe. Wprowadzenie do problematyki*, przeł. M. Bralewska, Łask 2004.
44. De Botton A., *Religia dla ateistów*, przeł. H. Pustuła-Lewicka, Warszawa 2013.
45. Dudek Z. W., *Cień w kulturze*, „ALBO albo Inspiracje Jungowskie” 1992, nr 2, s. 6–22.

46. Dudek Z. W., *Jung archaiczny i nowoczesny mit*, „Albo-albo: problemy psychologii i kultury” 2011, nr 3–4, s. 9–19.
47. Dudek Z. W., *Psychologia integralna Junga*, Warszawa 2006.
48. Dudek Z. W., *Psychologia kultury: doświadczenia graniczne i transkulturowe*, Warszawa 2008.
49. Dybel P., *Freuda sen o kulturze*, Warszawa 1996.
50. Dybel P., *Hanna Segal – psychoanaliza rozumu i namiętności*, [w:] H. Segal, *Marzenie senne, wyobrażenia i sztuka*, Kraków 2003, s. I–XXIX.
51. Dybel P., *Urwane ścieżki (Przybyszewski. Freud. Lacan)*, Kraków 2000.
52. Eagleman D. M., Vaughn D. A., *The Defensive Activation Theory: REM Sleep as a Mechanism to Prevent Takeover of the Visual Cortex*, “Frontiers in Neuroscience” 2021, 15, [in:] <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8176926/> [online: 20.10.2021].
53. Eco U., *Dzieło otwarte: forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przeł. A. L. Eustachewicz, Warszawa 2008.
54. Erdheim M., *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur - Aufsätze 1980-1987*, Berlin 1988.
55. Erikson E. H., *Dopełniony cykl życia*, przeł. A. Gomola, Poznań 2002.
56. Erikson E. H., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przeł. P. Hejmej, Poznań 1997.
57. Erikson E. H., *Insight and responsibility: lectures on the ethical implications of psychoanalytic insight*, New York 1964.
58. Erikson E. H., *Tożsamość a cykl życia*, przeł. M. Żywicki, Poznań 2004.
59. Evdokimov P., *Prawosławna wizja teologii moralnej*, przeł. W. Szymona OP, Wrocław 2012.
60. F22.8 INNE UPORCZYWE ZABURZENIA UROJENIOWE, [w:] *Międzynarodowa Klasyfikacja Chorób ICD-10*, 1990.
61. F32.3 EPIZOD CIĘŻKIEJ DEPRESJI Z OBJAWAMI PSYCHOTYCZNYMI, [w:] *Międzynarodowa Klasyfikacja Chorób ICD-10*, 1990.
62. Frankfort H. et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago 1977.

63. Ghidni M. C., *The imagination of matter. The Earth archetype in the early Dostoevsky*, "Church, Communication and Culture" 2017, vol. 2., no. 3, pp. 284–291.
64. Gide A., *Dostojewski*, przeł. K. Kot, Warszawa 2003.
65. Giza J. J., *The Archetype of Evil Genius. A Comparative Study: John Milton, Joseph Conrad, Fyodor Dostoevsky*, Nowy Sącz 2019.
66. Grzesiuk L., Suszek H., *Psychoterapia. Szkoły i Metody. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2011.
67. Harrison L., *Archetypes from Underground: Notes on the Dostoevskian Self*, Waterloo 2016.
68. Harrison L., *The Numinous Experience Of Ego Transcendence In Dostoevsky*, "The Slavic and East European Journal" 2013, vol. 57, No. 3, pp. 388–402.
69. Hartmann E., *Making Connections in a Safe Place: Is Dreaming Psychotherapy?*, "Dreaming" 1995, 5(4), pp. 213–228.
70. Hillman J., *Samobójstwo a dusza*, przeł. J. Korpanty, Warszawa 2020.
71. Hoehl S. et al., *Itsy Bitsy Spider...: Infants React with Increased Arousal to Spiders and Snakes*, [in:] <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2017.01710/full> [online: 10.12.2020].
72. Hołyst B., *Suicydologia*, Warszawa 2012.
73. <https://www.mp.pl/pacjent/psychiatria/choroby/69882,depresja> [dostęp: 1.12.2021].
74. *Interpretacja i nadinterpretacja*, pod red. U. Eco, przeł. T. Bieroń, Kraków 1996.
75. Jacobi J., *Psychologia C.G. Junga*, przeł. G. i G. Glodek, Warszawa 2014.
76. Janas A., *Analiza etyczna fenomenu uczciwości na podstawie powieści Fiodora Dostojewskiego „Bracia Karamazow”*, „Logos i Ethos” 2019, nr 2(50), s. 87–109.
77. Jarema M., Barbaro B., *Psychiatria: podręcznik dla studentów medycyny*, Warszawa 2016.
78. Jaworski M., *Polifoniczna struktura tekstu artystycznego Fiodora Dostojewskiego w kontekście psychologii głębi Carla Gustava Junga na*

- materiale powieści „Zbrodnia i kara”*, „Kultury wschodniosłowiańskie – Oblicza i Dialog” 2013, t. 3, s. 28–36.
79. Jaworski, *Archetyp Cienia w strukturze powieści „Zbrodnia i kara” Fiodora Dostojewskiego*, „Kultury M. wschodniosłowiańskie – Oblicza i Dialog” 2014, t. 4, s. 71–83.
80. Kamau C., *What does being initiated severely into a group do? The role of rewards*, “International Journal of Psychology” 48(3) 2012, pp. 399–406.
81. Keating C. *et al.*, *Going to college and unpacking hazing: A functional approach to decrypting initiation practices among undergraduates*, “Group Dynamics: Theory, Research, and Practice” 9(2) 2005, pp. 104–126.
82. Klein M., *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945*, przeł. D. Golec, A. Czownicka, Gdańsk 2007.
83. Klein M., *Zawiść i wdzięczność oraz inne prace z lat 1946–1963*, przeł. A. Czownicka, H. Grzegołowska-Klarkowska, Gdańsk 2007.
84. Kohlberg L., *Psychological Analysis and Literary Form: A Study of the Doubles in Dostoevsky*, “Deadalus” 1963, Vo. 92, No. 2, pp. 3453–62, [https://www.jstor.org/stable/20026782?seq=15#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/20026782?seq=15#page_scan_tab_contents) [dostęp: 05.08.2017].
85. Kohut H., *How does Analysis cure?*, Chicago/London 1984.
86. Kohut H., *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorder*, New York 1971.
87. Kohut H., *The Restoration of the Self*, Madison 1977.
88. Komorowski K., *Medyczne kryteria świadomości*, [w:] *O świadomości. Wybrane zagadnienia*, pod red. M. Wójtowicz-Dackiej i L. Zając-Lamparskiej, Bydgoszcz 2007.
89. Kornacka A., *Pozory mylą*, [w:] <https://charaktery.eu/artikul/pozory-myla> [dostęp: 15.01.2022].
90. Krasicki J., *Dostojewski i laboratorium idei*, Warszawa 2020.
91. Krasucka K., *Dlaczego Lew Myszkin nie jest Chrystusem*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 2013, nr 14, s.14–154.
92. Kravchenko M., *Dostoevsky and the Psychologists*, Amsterdam 1978.



93. Kristeva J., *Słowo, dialog i powieść*, przeł. W. Grajewski, [w:] M. Bachtin. *Dialog – język – literatura*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, Warszawa 1983, s. 394–418.
94. Kruszelnicki M., *(Nie) Chcieć być wszystkim. Najgłębsza otchłań Dostojewskiego*, „Przestrzenie Teorii” 2015, 24, s. 195–218.
95. Kruszelnicki M., „*Bardzo nieliczni czują, że ich życie nie jest życiem, lecz śmiercią*”. Fiodor Dostojewski i Lew Szestow wobec idei szczęścia i egzystencjalnej satysfakcji, „Analiza i Egzystencja” 2016, nr 33, s. 5–29.
96. Kruszelnicki M., *Bracia Karamazow: Nieczysta hosanna Dostojewskiego*, „Slavia Orientalis” 2017, LXVI, nr 1, s. 7–29.
97. Kruszelnicki M., *Dramat Smierdiakowa*, „Przegląd Rusycystyczny” 2016, nr 1(53), s. 5–26.
98. Kruszelnicki M., *Fiodor M. Dostojewski wobec problemu śmierci i nieśmiertelności*, „Humanistyka i przyrodoznawstwo” 2015, nr 21, s. 263–283.
99. Kułakowska D., *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Warszawa 1981.
100. Kuperberg G. R., *Language in schizophrenia. Part 1: an Introduction*, “Lang Linguist Compass” 2010, 4(8), pp. 576–589, doi: 10.1111/j.1749-818X.2010.00216.x [online: 05.10.2019].
101. Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988.
102. Lamb M. E., Tamis-LeMonda C. S., *The Role of the Father. An Introduction*, [in:] *The Role of the Father in Child Development*, ed. by M. E. Lamb, New Jersey 2004.
103. Lodewijkx H. F. et al., *The anticipation of a severe initiation: Gender differences in effects on affiliation tendency and group attraction*, “Small Group Research” 36(2) 2005, s. 237–262.
104. Łukaszewski W., *Psychologiczne koncepcje człowieka*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki. Tom I*, pod red. J. Strelau, Gdańsk 2000.
105. Macmillan M., *Freud oceniony. Analiza krytyczna dzieła*, przeł. M. Zagrodzki, Kraków 2007.
106. Malej I., *Dostojewski – mizogin mimo woli. (Refleksja postbierdiajewowska)*, [w:] *Literatura rosyjska: idee, poetyki*,

- interpretacje. Księga ofiarowana Pni Profesor Alicji Wołodźko-Butkiewicz*, pod red. P. Fasta, L. Łucewicz, B. Stempczyńskiej, Katowice 2018, s. 75–100.
107. Malej I., *Gra popędów. Freud o Dostojewskim*, „Slavica Wratislaviensia” CLXVI, 2018, s. 81–98.
108. Marcinkiewicz C., „Przekłęte problemy” F. Dostojewskiego i jego wizja XXI wieku. (Na podstawie *Zbrodni i kary*), „Prace Naukowe. Pedagogika” 2002 (11), s. 197–201.
109. Markowski M. P., *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej*, [w:] J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Rzyński, Kraków 2007.
110. Marquard O., *On the importance of the theory of the unconscious for a theory of no longer fine art*, [in:] R. E. Amacher and V. Lange (eds.), *New perspectives in German literary criticism*, Princeton 1979.
111. Maslow A. H., *Toward a psychology of being* A. H. , Princeton 1926.
112. Matkowski T., *Dlaczego ludzie sięgają po alkohol?*, [w:] <https://olgarymkiewicz.pl/dlaczego-ludzie-siegaja-po-alkohol/> [dostęp: 02.02.20220].
113. Medvedev A. A., *The Elder Zosima as a Renovation of Orthodox Tradition (K.N. Leontiev and V.V. Rozanov’s Polemic about the Novel by F.M. Dostoevsky “The Brothers Karamazov”)*, “Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences” 2018, 3(11), pp. 385–395.
114. Michalska-Suchanek M., *Przestrzeń artystyczna dzieł Fiodora Dostojewskiego (na wybranym materiale): między wcielonym piekłem a rajem*, „Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze” 2013, nr 23, s. 23–37.
115. Michalska-Suchanek M., *Samobójcy Fiodora Dostojewskiego*, Katowice 2015.
116. Michałkowski D., *Ambiwalencja i Tajemnica. Wokół antropologii filozoficznej Dostojewskiego*, „Logos i Ethos” 2015, nr 1(38), s. 7–24.
117. Mieczkowska A., „*Eschatologia urzeczywistniona*”. *Wątki gnostyczne w „Biesach” Fiodora Dostojewskiego*, „Zeszyty naukowe

- Wyższej Szkoły Humanistycznej w Bydgoszczy”, *Studia Filologiczne*, z. 46, *Filologia polska* (20), s. 97–109.
118. Mikiciuk E., „*Któż nie pragnie śmierci ojca?*”: o rodzinie ojcobójców w „*Braciach Karamazow*” Fiodora Dostojewskiego, „*Prace Polonistyczne / Studies in Polish Literature*” 2006, nr 61(1), s. 155–163.
119. Miller N. K., *Subject to Change: Reading Feminist Writing*, Columbia 1988; J. Culler, *Teoria literatury*, przeł. M. Bassaj, Warszawa 1998.
120. Mitchell S. A., Black M. J., *Freud i inni. Historia współczesnej myśli psychoanalitycznej*, przeł. J. Gilewicz, Kraków 2017.
121. Murav H., *From Skandalon to Scandal: Ivan’s Rebellion Reconsidered*, “*Slavic Review*” 2004, vol. 63, nr 4, p. 756–770.
122. Neuhäuser R., *The Brothers Karamazov. A Contemporary Reading of Book VI, ‘A Russian Monk’*, “*Dostoevsky Studies*” 1986, nr 1, pp. 135–151.
123. Nęcka E., Orzechowski J., Szymura B., *Psychologia poznawcza*, Warszawa 2006.
124. Nicolae I. C., *Dostoevsky’s Shadows*, „*Journal of Advocacy, Research and Education*” 2016, vol.(5), is. 1, pp. 19–22.
125. Nowak P., *O roli kłamstwa w twórczości Dostojewskiego*, „*Kronos*” 2014, nr 1 (28), s. 230–242.
126. Orwin D. T., *Consequences of consciousness: Turgenev, Dostoevsky, and Tolstoy*, Stanford 2007.
127. Oswald I., *Sen*, przeł. B. Kamiński, Warszawa 1968.
128. Pajor K., *Psychologia archetypów Junga*, Warszawa 2004.
129. Pajor K., *Psychologia Freuda po stu latach*, Warszawa 2009.
130. Paprocki H., *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Białystok 1997.
131. Perls F., *Gestalt Therapy Verbatim*, New York 1972.
132. Piróg M., *Archetyp i symbol*, [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, pod red. H. Machonia, Warszawa 2017.
133. Polaczek M., *Antropologiczne podstawy dialektyki idei w twórczości Fiodora Dostojewskiego*, Katowice 2007.

134. Polskie Towarzystwo Psychologii Humanistycznej, [w:] <http://www.psychologia-humanistyczna.pomoc-psychologiczna.com/ptph.html> [dostęp: 06.08.2020].
135. Popiel A., Pragłowska E., *Psychoterapia poznawczo-behawioralna. Teoria i praktyka*, Warszawa 2008.
136. Poźniak T., *Dostojewski i Wschód. Szkic z pogranicza kultur*, Wrocław 1992.
137. Prokopiuk J., *C. G. Jung, czyli gnoza XX wieku*, [w:] C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1997, s. 6–57.
138. *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, pod red. H. Machonia, Warszawa 2017.
139. Przybylski R., *Dostojewski i „przeklęte problemy”*, Warszawa 2010.
140. Przybylski R., *Fiodor Dostojewski*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej*, t. II, pod red. M. Jakóbca, Warszawa 1976, s. 268–279.
141. *Psychiatria. Podręcznik dla studentów medycyny*, pod red. A. Bilikiewicza, Warszawa 2006.
142. *Quantum Approaches to Consciousness*, [in:] <https://plato.stanford.edu/entries/qt-consciousness/> [online:10.10.2020].
143. Rank O., *The double: a psychoanalytic study*, ed. Harry Tucker, New York 1979.
144. Revonsuo A., *The reinterpretation of dreams: an evolutionary hypothesis of the function of dreaming*, “Behavioral and Brain Sciences” 2000, 23(6), pp. 877–901.
145. Ringel E., *Gdy życie traci sens. Rozważania o samobójstwie*, przeł. E. Kaźmierczak, Szczecin 1987.
146. Rogers C. R., *O stawaniu się sobą*, przeł. M. Karpiński, Poznań 2021.
147. Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.
148. Rosenthal R., *Dostoevsky’s Experiment with Projective Mechanisms and the Theft of Identity in The Double*, [in:] *Russian Literature and Psychoanalysis*, ed. D. Rancour-Laferriere, Amsterdam 1989.

149. Rosińska Z., *Freud*, Warszawa 2002.
150. Rosińska Z., *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Warszawa 1985.
151. Rycroft C., *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, London 1995.
152. Schechter D. S., Willheim E., *Disturbances of Attachment and Parental Psychopathology in Early Childhood*, "Child and Adolescent Psychiatric Clinics of North America" 2009, vol. 18, is. 3, pp. 665–686.
153. Scully I. D., Napper L. E., Hupbach A., *Does reactivation trigger episodic memory change? A meta-analysis*, "Neurobiology of Learning and Memory" 2017, vol.142, part A, pp. 99–107.
154. Sedivy J., *Language in Mind: An Introduction to Psycholinguistics*, Oxford 2014.
155. Segal H., *Marzenie senne, wyobrażenia i sztuka*, Kraków 2003.
156. Siedakowa O., „*Nieudana epifania*”: *dwie chrześcijańskie powieści – „Idiota” i „Doktor Żywago”*, przeł. J. Chmielewski, „Kronos” 2014, nr 1 (28), s. 188–197.
157. Sikora K., *Mandala według Carla Gustava Junga*, Kraków 2006.
158. Sinatra R., *Visual Literacy Connections to Thinking, Reading and Writing*, Springfield 1986.
159. Spielrein S., *Destruction as the cause of coming into being*, „Journal of Analytical Psychology” 1994, 39, pp. 155–186.
160. Stempczyńska B., *Rosyjska proza psychologiczna początku XX wieku. Między tradycją a eksperymentem*, Katowice 1988.
161. Stenmark Loy C. P., *Descent into the abyss of the unconscious: a Jungian approach to E.T.A. Hoffmann and Fyodor Dostoevsky*, Vancouver 1973.
162. Storr A., *Jung*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 2000.
163. Stryjakowska A., *Proces indywiduacji jako klucz do interpretacji głównego bohatera powieści Fiodora Dostojewskiego „Biesy”*, „Kultury Wschodniosłowiańskie – Oblicza i Dialog” 2016, t. 6, s. 235–243.
164. Szestow L., *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003.

165. Szlufik J., *Motywy snu i marzeń sennych we wczesnej twórczości Fiodora Dostojewskiego*, [w:] *Europa Środkowo-Wschodnia w perspektywie interdyscyplinarnej*, pod red. J. Getki, J. Gzybowskiego, R. Kramara, Warszawa 2015, s. 243–252.
166. Szpak M., *Nieświadoma fantazja jako przedmiot naukowej dyskusji w Brytyjskim Towarzystwie Psychoanalitycznym w latach 1943–1944*, „Psychoterapia” 3 (166), s. 47–54.
167. Thompson C. M., *Psychoanalysis: Evolution and development*, New York 1950.
168. Trempała J., *Psychologia rozwoju człowieka, podręcznik akademicki*, Warszawa 2011.
169. Trzcieniecka-Green A., *Podstawowe pojęcia psychologiczne: procesy poznawcze*, [w:] *Psychologia. Podręcznik dla studentów medycyny*, pod red. A. Trzcienieckiej-Green, Kraków 2012.
170. Urbankowski B., *Dostojewski – dramat humanizmów*, Warszawa 1978.
171. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2009.
172. Van Gennep A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biała, Warszawa 2006.
173. Vetularni J., *Wejście w świat ducha?*, [w:] <https://vetulani.wordpress.com/2011/07/17/wejscie-w-swiat-ducha/> [dostęp: 20.02.2021].
174. Weisblatt B. H., *The Numinous On Russian Soil: A Depth Psychological Interpretation Of Religious Experience In The Brothers Karamazov*, Santa Barbara 2010.
175. Woronowicz B. T., *Seksoholizm (uzależnienie od seksu)*, [w:] <https://www.mp.pl/pacjent/psychiatria/uzaleznienia/73113,seksoholizm-uzaleznienie-od-seksu> [dostęp: 02.02.2022].
176. Wu K., *Love, Actually: The science behind lust, attraction, and companionship*, [w:] <https://sitn.hms.harvard.edu/flash/2017/love-actually-science-behind-lust-attraction-companionship/> [online: 6.12.2021]

177. Wygotski L., *Psychologia sztuki*, przeł. M. Zagórska, Kraków 1980.
178. Young K., *Ivan Karamazov's Euclidean Mind: the 'Fact' of Human Suffering and Evil*, "The Polish Journal of Aesthetics" 2020, 56(1), pp. 49–62.
179. Zohar D., Marshall I., *Inteligencja duchowa. Najwyższa z inteligencji*, przeł. P. Turski, Poznań 2001.
180. Zwiefka M., *Padaczka chorobą świętych, opętanych i uduchowionych?*, [w:] <http://neuropsychologia.org/padaczka-chorob%C4%85-%C5%9Bwi%C4%99tych-op%C4%99tanych-i-uduchowionych> [dostęp: 03.03.2019].
181. Żechowski C., *Wina i lęk a rozwój*, „ALBO albo Inspiracje Jungowskie” 1992, nr 2, s. 25–34.

\*\*\*

182. Адлер А., *Достоевский*, [в:] *Классический психоанализ и художественная литература*, под ред. В. М. Лейбина, Санкт-Петербург 2002.
183. Бачинин В. А., *«Достоевский: метафизика преступления. Художественная феноменология русского протомодерна»*, Санкт-Петербург 2001.
184. Белов С. В., *Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание»*, под ред. Д. С. Лихачева, Москва 1984.
185. Бем А., *Драматизация бреда. «Хозяйка Достоевского»*, Ижевск 2012.
186. Богач Д. А., *Образ наука в художественном мире Ф. М. Достоевского*, «Челябинский гуманитарий» 2017, №2(39), с. 7–11.
187. Богданова О. А., *«Образ чистой красоты» в романе Ф. М. Достоевского «Идиот»*, «Проблемы филологии, культурологии и искусствоведения» 2007, № 2, с. 101–104.
188. Брудный А. А., Демильханова А. М., *Феномен двойника и «стадия зеркала»*, «Историческая психология и социология

- истории» 2009, том 2, номер 2.;  
<http://www.socionauki.ru/journal/articles/130340/> [дата обращения:  
25.06.2017].
189. Буданова Н. Ф., *Достоевский о Христе и истине*, [в:] *Достоевский. Материалы и исследования*, СПб 1992, т. 10, с. 21–29.
190. Вальчак Д., *Икона и ребенок в романе Ф. М. Достоевского «Неточка Незванова»*, [в:] *Пушкинские чтения 2019. Художественные стратегии классической и новой словесности: жанр, автор, текст. Материалы XXIV международной научной конференции*, под ред. Т. В. Мальцева, Петербург 2019, с. 229–234.
191. Васильев Д. В., *Функции архетипа трикстера в повестях Ф. М. Достоевского «Двойник», «Хозяйка» и «Записки из подполья»*, Петербург 2021.
192. Васильев Д. В., *Характер проявления и роль архетипа трикстера в исповедальных высказываниях подпольного героя повести Ф. М. Достоевского "Записки из подполья"*, «Вестник КГУ» 2018, №4, с. 103–107.
193. Гаричева Е. А., *Преображение личности в романе Ф. М. Достоевского «Подросток»* [в:] «Проблемы исторической поэтики» 2011, №9, с.201–215.
194. Геннадьевна Н. Е., *«Бесы» Ф. М. Достоевского: несколько заметок о связи романа с «Пиковой дамой» А. С. Пушкина*, «Вестник КемГУ» 2012, № 4, с. 75–78.
195. Данилевский Р. Ю., *Героиня романа «Идиот» и некоторые женские характеры в драматургии немецкого просвещения*, [в:] *Достоевский: Материалы и исследования*, СПб 2005, с. 172–177.
196. Даренский В. Ю., *Символика двойника как исток метафизики личности у Ф.М. Достоевского*, «Вестник Удмуртского университета. Серия История и филология» 2020, №6, с. 1061–1070.
197. Денисова А. В., *Андерсеновский контекст «Мальчика у Христа на ёлке» Ф. М. Достоевского*, [в:] *Летние чтения в Даровом. Материалы межд. научн.конф 27–29 августа 2006 г.*, Коломна 2006. с. 34–37.



198. Димитрова Н. И., *Христианский кенозис и шутовское самоумаление: к культурной антропологии Достоевского*, «Соловьевские исследования» 2011, №3, с. 60–71.
199. Ермаков И. Д., Ф. М. Достоевский. Он и его произведения, [в:] *idem, Психоанализ литературы. Пушкин. Гоголь. Достоевский*, Москва 1995.
200. Золотько О., *Психология сна о "золотом веке" героя рассказа ФМ Достоевского "Сон смешного человека"*, «Достоевский и мировая культура. Филологический журнал» 2018, №1, с. 107–120.
201. Карпачева Т. С., *Образ Катерины в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка»: галлюцинация, преступница или Прекрасная Дама*, «Социальные и гуманитарные знания» 2019(5), № 3, с. 159–267.
202. Карпачева Т. С., *Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского*, «Проблемы исторической поэтики» 2011, с. 216–231.
203. Касаткина Т. А., *Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций*, Москва 1996.
204. Кашина-Ереинов А., *Подполье гения. Сексуальные источники творчества Достоевского*, Москва 1991.
205. Козлова А. Л., *Образ ребенка в творчестве символистов: истоки современного мифа*, «Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»» 2010, №13(56), с. 96–102.
206. Кондратьева В. В., Теснозуб Н. Д., *Идейно-смысловая коннотация сна аркадия долгорукого в романе Ф. М. Достоевского «подросток» (через систему архетипов К. Г. Юнга)*, «Национальная Ассоциация Ученых» 2020, 52(2), с. 58–61.
207. Кошемчук Т. А., *Раскольников, Ставрогин, Верховенский, Иван Карамазов – старец Зосима: атеистическая идея в свете христианского сознания*, „Проблемы исторической поэтики” 2012, №10, с. 203–215.
208. Кулибанова О. С., *"Записки из подполья" Ф. М. Достоевского в контексте авторского мифа о богоборчестве*, Нижний Новгород 2010.

209. Кустовская М. В., *Концепция «Живой жизни» в творчестве Ф. М. Достоевского*, «Проблемы исторической поэтики» 2011, № 9, с. 170–179.
210. Лебедев В. И., Кузнецов О. Н., *Достоевский над бездной безумия*, Москва 2003.
211. Лебедев В. И., Кузнецов О. Н., *Достоевский о тайнах психического здоровья*, Москва 1991.
212. Лосский Н. О., *Миропонимание Достоевского*, [в:] *idem, Достоевский и его христианское миропонимание*, [в:] <https://ogurcova-portal.com/wp-content/uploads/2013/08/N.O.-Losskiy-Dostoevskiy-i-ego-hristianskoe-miroponimanie-CHast-2.pdf> [дата обращения: 17.09.2020].
213. Минералов А. Ю., *Мир каторги в русской художественно-документальной прозе*, Москва 2009.
214. Мусина Н. М., *Мотив искушения в повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка»*, «Современная наука: актуальные проблемы и пути их решения» 2014 (9), с. 105–108.
215. Мюллер Л., *Образ Христа в романе Достоевского «Идиот»*, «Проблемы исторической поэтики» 1998, №5, с. 374–385.
216. Нагорнова Н. А., *Прообразы психологов в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»*, «История российской психологии в лицах: Дайджест» 2017, № 6, с. 223–231.
217. Назиров Р. Г., *Творческие принципы Достоевского*, под ред. Л. Г. Барага, Саратов 1982.
218. Нейфельд И., *Достоевский. психоаналитический очерк*, Ижевск 2011.
219. Осипов Н., *«Двойник. Петербургская поэма Ф.М. Достоевского»*. Заметки психиатра, Москва 2012.
220. Осипов Н., *Страшное у Гоголя и Достоевского*, [в:] *Жизнь и смерть: памяти доктора Н. Е. Осипова*, Прага 1935, т. 1, с. 107–136.
221. Плющ В. Н., *Образ ребенка в рассказе М. Горького «Девочка» и в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание»*, «Вестник ННГУ» 2016. №3, с. 241–246.

222. Попов П. С., *«Я» и «Оно» в творчестве Достоевского*, Ижевск 2012.
223. Постникова Е. Г., *«Мужской» и «женский» мифы в произведениях русской классики и архетипы Анимы/Анимуса как инструменты гендерного аспекта литературоведческого анализа*, «Филологические науки. Вопросы теории и практики» 2018, № 6(84), ч. 1, с. 37–40.
224. *Психоанализ жизни и творчества Достоевского*, под ред. В. Лейбина, Москва 2014.
225. Рождественский Д. С., *Психоанализ в российской культуре*, Санкт-Петербург 2009.
226. Розенталь Т., *Страдание и творчество Достоевского. Психогенетическое исследование*, Ижевск 2011.
227. Романов Ю. А., *Архетипический образ «подпольного» героя в романе Ф.М.Достоевского «Бесы»*, «Вопросы русской литературы» 2003, номер 9(66), с. 146–160.
228. Скаржинская Е., *Версиров и Макар Долгорукий в «Подростке» Достоевского*, «Russian Language Journal / Русский язык» 1968, vol. 22, no. 81/82, pp. 34–44.
229. Смирнов И. И., *Психоистория русской литературы: от романтизма до наших дней*, Москва 1994.
230. Степанян А., *К пониманию «реализма в высшем смысле» (на примере «Идиот»)*, «Достоевский и мировая культура» 1998, № 10, с. 55–65.
231. Фазиулина И. В., *Сон и сновидение в раннем творчестве Ф. М. Достоевского: поэтика и онтология*, Ижевск 2005.
232. Фрейд З., *Достоевский и отцеубийство*, [в:] *Классический психоанализ и художественная литература*, под ред. В. М. Лейбина, Санкт-Петербург 2002.
233. Хафизова Н.А., *Женские архетипы в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»*, «Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право» 2018, № 4, с. 45–56.
234. Щенникова Л. П., *Ф. Достоевский и С. Моэм: константы диалога*, «Вестник СПбГИК» 2015, №4(25), с. 96–103.

235. Эткинд А. М., *Эрос невозможного. История психоанализа в России*, Санкт-Петербург 1993.
236. Янг С., *Библейские архетипы в романе Ф. М. Достоевского «Идиот»*, «Проблемы исторической поэтики» 2001, №6, с. 386–387.
237. Янг С., *Картина Гольбейна «Христос в могиле» в структуре романа «Идиот»*, пер. Т. Касаткиной, [в:] *Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: Современное состояние изучения. Сборник работ отечественных и зарубежных ученых*, под ред. Т. А. Касаткиной, Москва 2001.