

Ewa Stawinoga

Symbolika biblijna  
w poezji  
Wiaczesława Iwanowa



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ

*„Serce jest bogactwem, którego się nie sprzedaje  
ani nie kupuje, ale które się ofiarowuje”  
– za okazane mi serce, życzliwość i dobre słowa,  
za motywację, cenne, twórcze uwagi i opiekę naukową  
szczególne podziękowania składam  
prof. dr hab. Marii Cymborskiej-Lebodzie  
– promotorowi rozprawy doktorskiej, na podstawie której  
powstała niniejsza książka.*



[*Вячеслав Иванов Иванович*, Портрет работы К. Ф. Юона, 1920.  
Электронный ресурс: [www.vacheslavivanov.org.ru/lib/sa/author/100005](http://www.vacheslavivanov.org.ru/lib/sa/author/100005)]

*„Его стихи трудно считать только поэзией,  
или только философией, или только религией ...  
Он слишком учен, слишком необычный и книжный [...]  
Это слишком большая величина, чтобы быть популярной ...”*

(Słowa Aleksieja Łosiewa o Waczesławie Iwanowie.  
А. Ф. Лосев, *Из последних воспоминаний о Вяч. Иванове*,  
[в:] *Эхил. Трагедии*, Москва 1989, с. 465–466)

*„Он менее модернизован,  
в нем меньше отголосков современности,  
поэтому так трудно к нему подойти,  
поэтому его так мало знают, так мало понимают”*

(М. М. Бахтин, *Приложение. Из лекций по истории  
русской литературы. Вячеслав Иванов*, [в:] М. М. Бахтин,  
*Эстетика словесного творчества*, Москва 1986, с. 394)



# Spis treści

WSTĘP.....	13
Wiaczesław Iwanow i problem dialogu kultur.....	13
Przedmiot i cel pracy .....	18
Metoda .....	21
Stan badań.....	23
Struktura pracy.....	28

## Rozdział I

SYMBOL I BIBLIA .....	35
-----------------------	----

## Rozdział II

„MIT ADAMICKI” W POEZJI WIACZESŁAWA IWANOWA .....	69
2.1 Pojęcie „mitu adamickiego” i jego funkcje .....	69
2.2 Rajski dramat i jego męscy protagoniści – Adam i Lucyfer .....	71
2.2.a Uobecnienie i transformacje „mitu adamickiego” w cyklu poetyckim Iwanowa <i>Римский дневник 1944 года</i> (na materiale wierszy <i>И правоверный Кальдерон</i> [...] oraz <i>Затаенное Природа</i> [...]) .....	71
2.2.b Bunt i wygnanie Gwiazdy Zarannej oraz upadek człowieka w poemacie <i>Человек</i> (1916–1919) .....	91
2.3 Ewa – kusicielka czy uosobienie piękna i niewinności? .....	127

## Rozdział III

SYMBOLIKA DRZEWA ŻYCIA JAKO PRZYKŁAD DIALOGU KULTUR W POEZJI IWANOWA .....	149
3.1 Drzewo życia (drzewo kosmiczne) w systemach mitologicznych .....	149
3.2 Symbolizm drzewa życia w tradycji chrześcijańskiej .....	152
3.3 Yggdrasil – o syntezie wierzeń starożytnych i chrześcijańskich .....	152

## Rozdział IV

SYMBOL SYMBOLI – KRZYŻ I JEGO SEMANTYKA.....	167
4.1 Historia znaku krzyża.....	167
4.2 Postacie krzyża w poezji Wiaczesława Iwanowa.....	170
4.2.a Krzyż zła .....	170
4.2.b Różokrzyż .....	178

## Rozdział V

SYMBOLIKA ZIARNA-KŁOSA W POEZJI IWANOWA.....	205
5.1 Ziarno-kłos w kulturze starożytnej. Związki z misteriami eleuzyńskimi .....	205
5.2 Aspekty znaczeniowe ziarna-kłosa w symbolice chrześcijańskiej .....	208
5.3 Ziarno-kłos – symbol łączący kulturę helleńską i chrześcijańską .....	209
5.4 Eschatologiczny wymiar motywu ziarna-kłosa .....	218
W MIEJSCE ZAKOŃCZENIA .....	227
SPIS ILUSTRACJI .....	229
BIBLIOGRAFIA.....	231
SUMMARY .....	251
INDEKS NAZWISK .....	255

*„[...] jedynie poezja świadczy jeszcze dzisiaj  
o sile języka metaforycznego [...] Tylko drogą poezji można zbliżyć się najbardziej  
do języka kerygmatycznego Biblii”.*

*(P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*,  
tłum. M. Drwięga, Kraków 2010, s. 70)*

*„Proces twórczy polega na ożywianiu  
odwiecznych symboli ludzkości  
drzemiących w nieświadomości,  
na ich rozwinięciu  
i przekształceniu w dzieło sztuki”.*

*(A. Kępińska, *Żywioł i mit.  
Żywioł i chaos jako wartość w sztuce  
action painting w świetle badań nad  
strukturą mitów i „świadomością mityczną”*,  
Kraków–Wrocław 1983, s. 54)*





## WSTĘP

### Wiaczesław Iwanow i problem dialogu kultur

В священном исступлении поэты говорят  
на языке всех времен, всех культур [...]¹.

Pojęcie dialogu, jedności kultur i narodów w świecie dzisiejszej powszechnej globalizacji nie jest niczym nowym. Swymi korzeniami sięga ono głębokiej przeszłości. Rosyjski literaturoznawca i filozof kultury Siergiej Awierincew przypomina, że dialog należy do greckich „wynałzków”, to właśnie Hellenowie uczynili z niego gatunek literacki². Jednakże uprzywilejowana pozycja dialogu w filozofii i literaturze greckiej oraz ich niewątpliwy wkład w rozwój tradycji dialogowej nie świadczy jeszcze o ich dialogowości. Przeciwnie, dialog „obnaża rdzenną niedialogowość”³ tej literatury – podkreśla dalej uczony. Wynika to przede wszystkim z propagowanego przez nią ideału, jakim była samowystarczalna jednostka: indywidualność nieosiągalna dla innego „ja”, „zimny”, bezstronny obserwator „nieczuły na cudze zawołania, wyzwolony z »situacji dialogowej«”⁴. Przypomnijmy, iż dialog w wydaniu greckim, czyli dialog filozoficzny (np. u Sokratesa, Platona, Arystotelesa), to rodzaj rozmowy mającej charakter intelektualnego dyskursu⁵, filozoficznego sporu czy naukowego seminarium⁶ o charakterze jednokierunkowym, gdzie racja mówcy-mistrza („tego, który

---

¹ O. Мандельштам, *Слово и культура*, [w:] O. Мандельштам, *Слово и культура. О поэзии. Разговор о Данте. Статьи. Рецензии*, Москва 1987, s. 288–289.

² Por. S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej)*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1988, s. 32.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 33.

⁵ Zob. W. Tyburski, *Idea dialogu w dziejach filozofii*, [w:] *Filozofia dialogu. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniu 13 listopada 1999 r.*, pod red. M. Kallasa, Toruń 2000, s. 18.

⁶ Zob. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 163.

wie<sup>7</sup>) jest z góry przesądzona, gdzie nie zachodzi „działanie zwrotne” i nie ma mowy o komunii uczestników, o ich duchowej przemianie, co Awierincew ujmuje w sposób następujący: „Słowo współ rozmówcy [w przypadku dialogu greckiego – E. S.] nie może przywołać do zmiany wewnętrznego nastawienia”<sup>8</sup>. Spowodowane jest to tym, iż osoby biorące udział w tego typu dialogu nie są zaangażowane w równym stopniu. „Jedna z nich – powiada Marek Szulakiewicz – zawsze pełni rolę tego, kto pomaga drugiemu wydobyć pożądaną wiedzę”<sup>9</sup>. Wynika to z kolei z faktu, że dialog filozoficzny stanowi formę „nauczania” i służy poznaniu świata i człowieka<sup>10</sup> jako narzędzie „poszukiwania prawdy albo też utwierdzenia w prawdzie”<sup>11</sup>. Prawdziwy dialog zaś nie może sprowadzać się wyłącznie do oglądu i oceny rzeczywistości. Chodzi w nim o coś więcej niż tylko o kontemplację czy wzajemną wymianę myśli, prowadzącą do osiągnięcia prawdy i wiedzy. Dialog, zdaniem Szulakiewicza, „nie jest [...] odpowiedzią na pytanie o prawdę, wartości, lecz formą uczestnictwa w nich, w którym ważniejsza staje się chęć dawania i przyjmowania, a niekoniecznie przekonania, pokonania czy wspólnego odkrywania”<sup>12</sup>. W prawdziwym dialogu chodzi bowiem o relację dwukierunkową. Nikt nie stoi tu na pozycji mistrza, wszyscy uczestniczą w nim w jednakowym stopniu. To rzeczywiście „wyjście ku drugiej osobie”<sup>13</sup>, spotkanie z nią, a nie spychanie jej do roli katalizatora, inicjatora myślenia<sup>14</sup>. To z kolei, powiada Awierincew, „wymaga [...] nie zamykania się w sobie, lecz poszukiwania »źródeł życia«, »źródeł żywej wody« [...] poza sobą, w innym, w Bogu albo w człowieku. »Ja« musi potrzebować »ty«”<sup>15</sup>. Korzeń tego typu myślenia o dialogu tkwi w tradycji biblijno-religijnej. W Biblii, by przytoczyć jeszcze raz słowa rosyjskiego uczonego, „nikt nie wstydzi się, że potrzebuje innego. Człowiek pożąda tu i łaknie oddania drugiego człowieka [...] i miłości Boga”<sup>16</sup>. Na tym założeniu, na dialogicznej relacji „Ja”–„Ty”, opiera się powstała na początku XX wieku filozofia dialogu, zwana inaczej filozofią spotkania czy też biblijną filozofią człowieka<sup>17</sup>, u podstaw

<sup>7</sup> Zob. tamże.

<sup>8</sup> S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji...*, s. 32.

<sup>9</sup> M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka...*, s. 162.

<sup>10</sup> Por. W. Tyburski, *Idea dialogu w dziejach filozofii...*, s. 18.

<sup>11</sup> M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka...*, s. 164.

<sup>12</sup> Tamże, s. 87.

<sup>13</sup> W. Tyburski, *Idea dialogu w dziejach filozofii...*, s. 17.

<sup>14</sup> W tradycji grecko-filozoficznej, powiada Johann Mader, „partner rozmowy spada do roli li tylko inicjatora cudzego myślenia. Doprowadza on jedynie do poziomu świadomości to, co we mnie już tak a tak jest i jedynie spoczywa w uspieniu”. J. Mader, *Filozofia dialogu*, tłum. R. Kijowski, [w:] *Filozofia współczesna*, pod red. J. Tischnera, Kraków 1989, s. 376. Zob. także: W. Tyburski, *Idea dialogu w dziejach filozofii...*, s. 18, oraz: tamże, *Dialog w myśleniu i argumentacji filozofów*, [w:] *Dialog w kulturze*, pod red. M. Szulakiewicza i Z. Karpusa, Toruń 2003, s. 30.

<sup>15</sup> S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji...*, s. 32–33.

<sup>16</sup> Tamże, s. 33.

<sup>17</sup> Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XXI wieku. Nurty*, t. 2: *Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu*, Kraków 2009, s. 503.

której leży nie tradycja grecka, lecz właśnie biblijna, konkretnie zaś judeochrześcijański personalizm<sup>18</sup>.

Zaprezentowany powyżej, z konieczności bardzo szkicowy, przegląd źródeł tradycji dialogowej ma na celu uświadomić, w jakim polu oddziaływać mieści się twórczość Wiaczesława Iwanowa (1866–1949), dla którego dialog był jednym z podstawowych narzędzi myślenia zarówno poetyckiego, jak i filozoficznego – jako przykład podamy bodajże najbardziej rozślawiony dialog poety, uznany dziś za wzór intelektualnej polemiki. Chodzi tu oczywiście o *Переписку из двух углов* (1921)<sup>19</sup> [*Korespondencję z dwóch kątów*]<sup>20</sup>, prowadzoną w formie listownej ze znanym rosyjskim literaturoznawcą i publicystą Michaiłem Gierszenzonem.

Wiaczesław Iwanow to postać niezwykła w historii literatury rosyjskiej i, w naszym mniemaniu, nie będzie przesadą nazwanie go łacińskim zwrotem *doctus artifex*, zarezerwowanym wyłącznie dla genialnych artystów. Iwanow bowiem to nie tylko poeta, wybitny przedstawiciel i współtwórca symbolizmu rosyjskiego, ale również znakomity myśliciel, filolog, tłumacz, znawca kultury antycznej i teoretyk sztuki. Wśród sobie współczesnych cieszył się ogromnym szacunkiem i poważaniem, niekiedy graniczącym z uwielbieniem, o czym świadczą nadawane mu przez nich przydomki – „Wiaczesław Wspaniały”, mistagog, „car absolutny”<sup>21</sup>. Wokół niego, niczym wokół starożytnych mentorów, na wzór platońskich sympozjonów, w słynnej petersburskiej „wieży” (mieszkanie poety) gromadziły się światłe umysły północnej stolicy Rosji, aby dyskutować o literaturze, religii, filozofii i estetyce. Już wtedy, u początków drogi twórczej poety, można było zaobserwować najważniejszą, jak się wydaje, cechę jego pisarstwa, mianowicie niebywałą umiejętność szeroko pojmowanej syntezy<sup>22</sup>. Dlatego bardzo trafne wydaje się określenie Anny Woźniak, nazywającej Iwanowa „artystą dążącym do jednoczenia przeciwieństw”<sup>23</sup>, dodajmy – poszukującym dialogu, który można by określić mianem dialogu kultur<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Zob. J. Gara, *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, Kraków 2008, s. 19; Fundamentem, na bazie którego zbudowana została filozofia dialogu, jest zasada dialogiczna, głosząca, że „człowiek staje się Ja, osobą, tylko w spotkaniu z Ty”. T. Gadacz, *Historia filozofii XXI wieku...*, s. 507.

<sup>19</sup> В. Иванов, М. Гершензон, *Переписка из двух углов*, Петербург 1921.

<sup>20</sup> Wydanie polskie: M. Gerszenzon, W. Iwanow, *Korespondencja z dwóch kątów*, tłum. B. Żyłko, Bydgoszcz 2010.

<sup>21</sup> Zob. G. Bobilewicz, *Wyobraźnia poetycka – Wiaczesław Iwanow w kręgu sztuki*, Warszawa 1995, s. 219.

<sup>22</sup> Jak podkreśla Maria Pavlovszky, takie syntetyczne podejście do kultury, sztuki i religii Iwanow „zapożyczył” od swoich ulubionych autorów, czyli od Dostojewskiego i Dantego. Zob. М. Павловская, *Примирение, синтез и высшее единство в книге Иванова «Rosarium»*, „Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae”, t. 41, Budapest 1996, s. 200–201.

<sup>23</sup> Por. A. Woźniak, *Kultura klasyczna wobec décadence w twórczości Wiaczesława Iwanowa*, „Slavia Orientalis” 1998, nr 3, s. 449; zob. także: G. Bobilewicz, *Wyobraźnia poetycka...*, s. 143–144 i inne. O utopijnym dążeniu Iwanowa do zjednoczenia wszystkich przeciwieństw pisze również najwybitniejszy badacz jego myśli Siergiej Awierincew. С. С. Аверинцев, *Вячеслав Иванов. Вступительная статья*, [в:] В. Иванов, *Стихотворения и поэмы*, Ленинград 1976, с. 17.

<sup>24</sup> Pojęcie kultury stanowi jedno z centralnych, jeśli nie najważniejszych, pojęć w słowniku

Żywe zainteresowanie odmiennymi kulturami, cywilizacjami i wierzeniami wynikało z indywidualnych predyspozycji i doświadczeń autora oraz z programowych założeń symbolizmu rosyjskiego. Fascynacja ta sięgała samych początków drogi twórczej poety, a nawet wczesnego dzieciństwa, kiedy to jako siedmioletni chłopiec rozpoczął naukę języków obcych<sup>25</sup>. Naszym zdaniem już wówczas, na poziomie podświadomości, młody Iwanow zdał sobie sprawę z faktu, że to właśnie znajomość języków (przy czym mamy tu na myśli język rozumiany jako swoisty kod kultury) stworzy mu możliwość „rozkodowania”, poznania i zrozumienia tajników innych interesujących go kultur. Szczególną uwagę przyszłego twórcy przyciągała Hellada, czym można tłumaczyć jego silne zaangażowanie w naukę greki: „Со страстью занимался я греческим языком еще за год до начала его преподавания”<sup>26</sup> – z sentymentem wspomina Iwanow w liście do Siemiona Wiengierowa. Wyjątkowe miejsce w sercu autora *Cor Ardens* (1911–1912) zajmował także Rzym, od 1924 roku będący drugą ojczyzną poety. Urzeczony dziejami i kulturą tej niezwyklej metropolii, Iwanow w 1886 roku przybył do Berlina, gdzie pod czujnym okiem profesora Theodora Mommsena studiował historię starożytnego Rzymu i filologię klasyczną. Pokłosem tego pobytu jest napisana po łacinie praca magisterska – *De societatis vectigalium publicorum populi Romani*, wydana w Petersburgu w 1910 roku. Inna wielka miłość poety, odzwierciedlająca z kolei związek kultury helleńskiej i chrześcijańskiej, to cierpiący bóg Dionizos – swoisty prototyp chrześcijańskiego umierającego i zmartwychwstającego Boga, jak wyrażał się o nim Iwanow<sup>27</sup>. Fascynacja kultem greckiego bóstwa, której wyraz rosyjski symbolista dał w swojej dysertacji – *Дионис и прадионисийство* (1923), zrodziła się za sprawą impulsu, jakim była lektura Friedricha Nietzschego. Jednocześnie, należy mocno podkreślić, że z wyjątkiem krótkiego okresu w dzieciństwie poeta był wiernym uczniem Chrystusa<sup>28</sup>.

Tak oto najogólniej można przedstawić interesujące nas ramy twórczości Iwanowa. Na jednym biegunie znajduje się kultura antyczna, a więc m.in. bliska poecie Hellada, uosobiona przez Dionizosa, na drugim zaś – świat wartości chrześcijańskich. Te dwie na pozór odległe od siebie tradycje współautor *Korespondencji z dwóch kątów* potrafił przez dialog połączyć w jedną spójną całość.

---

poety. Zagadnieniu temu poświęcona jest praca polskiego literaturoznawcy Andrzeja Dudka. A. Dudek, *Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa*, Kraków 2000.

<sup>25</sup> Zob. *Автобиографическое письмо В. Иванова С. А. Венгерову*, [в:] Л. Иванова, *Воспоминания. Книга об отце*, Москва 1992, s. 306.

<sup>26</sup> Tamże, s. 308.

<sup>27</sup> В. Иванов, *Религия Диониса*, „Вопросы жизни” 1905, № 7, s. 142–143. Dokładniej o semantyce Dionizosa u Iwanowa zob. M. Symborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu. Myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich*, Lublin 1997 (rozdział: *Symbolizm a mit Dionizosa*, s. 15–41, 35–37).

<sup>28</sup> Zob. О. Дешарт, *Введение*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I, Брюссель 1971, s. 9, 14; zob. także: С. С. Аверинцев, *Вячеслав Иванов. Вступительная статья...*, s. 8–9.

Cytowany już wybitny znawca jego twórczości S. Awierincew powie w związku z tym, że szczególnie drogimi poecie „językami kultur” są język grecki i język biblijny<sup>29</sup>. Znalazło to swoje odbicie zarówno w życiu osobistym, jak i artystycznym Iwanowa. Weźmy dla przykładu miasto, które wybrał na swoją drugą ojczyznę. Rzym, bo o nim tu mowa, był wyborem świadomym<sup>30</sup>: „W Rzymie poeta osiągnął swój święty cel, stał się rzymianinem z wyboru”<sup>31</sup> – odnotowuje Grażyna Bobilewicz, autorka pierwszej w Polsce monografii o Iwanowie. Ucieleśniał on bowiem ideał poety, który podobnie jak starożytni, postrzegał to miasto jako *Caput mundi* – stolicę świata, „świętą przestrzeń o uniwersalnym wymiarze”<sup>32</sup>, czy wreszcie, jak powie w jednym z wywiadów jego syn Dmitrij Iwanow, miejsce jedności kultury<sup>33</sup>. Anna Woźniak zauważa z kolei, że Wieczne Miasto to dla poety symbol scalenia pierwiastka dionizyjskiego i chrześcijańskiego, pojednania pogaństwa (Rzym-Koloseum) i chrześcijaństwa (Rzym Bazyliki św. Piotra)<sup>34</sup>. Właśnie tu 4/17 marca 1926 roku w transepcie watykańskiej bazyliki dokonał się również inny, symboliczny akt zjednoczenia, tym razem Kościoła wschodniego i zachodniego, a mianowicie przejście Iwanowa na katolicyzm. Ryszard Łuźny, nawiązując do listu poety do Charlesa du Bosa<sup>35</sup>, stwierdził, że akces Iwanowa do Kościoła katolickiego stanowił próbę odnalezienia „drugiego płuca chrześcijaństwa”, jednego, niepodzielnego Kościoła<sup>36</sup>.

Na gruncie artystycznym dialog, a w szczególności dialog kultur, oznacza współoddziaływanie i współlistnienie różnych kultur w myśleniu poetyckim autora *Кормчих звезд* (1903) – grecko-rzymskiej i chrześcijańskiej (choć zaznaczamy, iż poecie nieobce są również wpływy skandynawskie, germańskie, indyjskie czy egipskie). Iwanow dialog kulturowy wiódł przez całe swoje artystyczne

<sup>29</sup> Пор. С. С. Аверинцев, „Скворешниц вольных граждан...”. Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами, Санкт-Петербург 2001, с. 152–153.

<sup>30</sup> Więcej na temat stosunku Iwanowa do Rzymu zob. G. Bobilewicz, *Wyobrażenia poetycka...*, s. 325–339 i inne.

<sup>31</sup> Tamże, s. 327.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Вячеслав Иванов и Рим. Беседа протоиерея Иоанна Свиридова с Дмитрием Вячеславовичем Ивановым, „Русская мысль”, 5 июня 1997, № 4177, с. 4–5. Цyt. за: А. Woźniak, *Kultura klasyczna...*, s. 450.

<sup>34</sup> Пор. А. Woźniak, *Kultura klasyczna...*, s. 450.

<sup>35</sup> Пор. „[...] я впервые почувствовал себя православным в полном смысле этого слова, обладателем священного клада, который был моим со дня моего крещения, но обладание которым до тех пор, в течение уже многих лет, омрачалось наличием чувства какой-то неудовлетворенности, становящейся всё мучительней, и мучительней от сознания, что я лишен другой половины живого того клада святости и благодати, что я дышу наподобие чахоточных одним только легким”. В. Иванов, *Lettre à Charles du Bos. Письмо к дю Босу*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979, с. 429.

<sup>36</sup> Пор. R. Łuźny, *Wiaczesław Iwanow – jakiego nie znamy*, „Slavia Orientalis” 1989, nr 1–2, s. 159–176.

życie. Dialog ów był niezwykle produktywny<sup>37</sup> i zajmuje dość pokaźne miejsce w spuściźnie literackiej poety. Co prawda, na przestrzeni kilkudziesięciu lat jego pracy twórczej był on mniej lub bardziej intensywny, ale nawet pod koniec życia „поразительная интеграция разных культур не исчезает, но, интернизируясь снижается”, jak powiada Denis Mickiewicz – profesor Uniwersytetu Duke’a, badacz twórczości Iwanowa<sup>38</sup>.

Można by rzec, iż dialog kultur jest wpisany w samą formułę, w program estetyczny symbolistów i propagowaną przez nich rolę artysty oraz w istotę naczelną kategorii – symbolu. Przypomnijmy, że w symbolizmie dominowało kilka modeli artysty-poety: poeta-prorok, demiurg, wieszcz, mag, kapłan, rzemieślnik. Zasadniczo jego rola sprowadzała się do szeroko pojętego pośrednictwa, w tym właśnie kulturowego<sup>39</sup>, a także do ustanawiania więzi pomiędzy różnymi sferami rzeczywistości oraz dziedzinami sztuki. Wynikało to z mediacyjnej i integracyjnej funkcji symbolu<sup>40</sup>, wpisanej już w samą etymologię tego pojęcia<sup>41</sup>, któremu Jurij Łotman słusznie nadał status „posłańca innych kultur”<sup>42</sup>. W myśleniu poetyckim autora *Прозрачности* (1904) dialog kultur przejawia się głównie w „sięganiu po »miejsca wspólne kultury«”<sup>43</sup>, w wykorzystywaniu poligenetycznych symboli. Te zaś, odsyłając do różnych wierzeń, mitologii i tekstu Biblii, ustanawiają więź i ciągłość kulturową.

### Przedmiot i cel pracy

Przedmiotem niniejszej książki jest analiza i interpretacja kilkunastu utworów poetyckich Wiaczesława Iwanowa oraz fragmentu poematu *Человек* pt. *Аз Есмь* (stanowiącego odrębną całość semantyczną), pochodzących z różnych okresów jego twórczości (lata 1904–1944), lecz ujawniających *tendencję Całości*

<sup>37</sup> O produktywności kategorii dialogu, który w twórczości Iwanowa pozwala ukazać otwartość poety na myśl europejską, świadczy fakt, że można go rozpatrywać na różnych płaszczyznach. Uczyniła tak na przykład Maria Cymborska-Leboda, pisząc o dialogu konceptów miłości. Zob. M. Cymborska-Leboda, *Вячеслав Иванов в диалогe культур и культурных концептов*, „Rossica Lublinensia III”: *Literatura. Mit. Sacrum. Kultura*, Lublin 2005, s. 119–129.

<sup>38</sup> Д. Мицкевич, *Культура и петербургская поэтика Вяч. Иванова: „Аполлини”*, [w:] *Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. Материалы международной научной конференции 9–11 сентября 2002 г.*, Томск–Москва 2003, s. 245.

<sup>39</sup> Zob. G. Bobilewicz, *Wyobraźnia poetycka...*, s. 52.

<sup>40</sup> O mediacyjnej funkcji symbolu zob. np.: M. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...*, s. 222 i inne.

<sup>41</sup> Zgodnie z tym, co podaje Gerard Głuchowski, termin „symbol” wywodzi się od greckiego słowa *symbollo*, co znaczy *łączyć, jednoczyć*. Zob. G. Głuchowski, *Symbol i jego znaczenie w kulturze indyjskiej*, [w:] *Symbol w kulturze*, pod red. G. Głuchowskiego, Lublin 1995, s. 25.

<sup>42</sup> Por. Ю. М. Лотман, *Символ в системе культуры*, „Труды по знаковым системам”, Тарту 1987, т. 21, с. 12.

<sup>43</sup> Por. G. Bobilewicz, *Wyobraźnia poetycka...*, s. 22.

i zasady organizujące tę artystyczną Całość. Utwory te zawierają wyselekcjonowane przez nas poligenetyczne symbole. W dorobku literackim rosyjskiego poety jest ich bardzo wiele. Spośród nich wybrano zaledwie kilka, naszym zdaniem, najbardziej reprezentatywnych; są to: drzewo życia, krzyż, różokrzyż, ziarno-kłós oraz mit adamicki z jego protagonistami – Adamem, Lucyferem i Ewą. Stały się one przedmiotem szczegółowych rozważań i interpretacji w kolejnych rozdziałach książki.

Celem pracy jest ukazanie intertekstualnych związków wybranych tekstów poetyckich W. Iwanowa z Biblią – księgą uniwersalną i ponadczasową, od tysiącleci współtworzącą kulturę, nadającą sens życia jednostkom i pokoleniom, wprowadzającą powszechny kodeks postępowania oraz skupiającą mądrość i bogactwo duchowe pokoleń.

Biblię i poezję łączy szczególnego rodzaju relacja, gdyż Święta Księga, co podkreśla kardynał Gianfranco Ravasi, „choć jest tekstem teologicznym, w swoim ostatecznym rezultacie jest także dziełem literatury”<sup>44</sup>. Wspomniana więc Biblii i poezji ujawnia się już na poziomie językowym. Wprawdzie język biblijny i język poezji, jak odnotowuje autor słynnego *Wielkiego Kodu* Northrop Frye, nie należą do tej samej fazy języka<sup>45</sup>, a wręcz „językowy idiom Biblii nie zgadza się naprawdę z żadną z trzech faz języka”<sup>46</sup>, stanowiąc czwartą formę ekspresji – tzw. *kerygmat* (objawienie, obwieszczenie)<sup>47</sup>, to jednak język Biblii, podobnie jak język poezji, „jest pełen metafor i tak poetycki, jak to tylko możliwe”<sup>48</sup>. Zdaniem Ravasiego decyduje o tym „symboliczność” języka Biblii<sup>49</sup>. Z kolei przywoływany już kanadyjski uczony uważa, że wynika to z dośrodkowej, czyli poetyckiej struktury Świętej Księgi<sup>50</sup>. Na szczególną rolę tejże struktury zwraca uwagę, powołując się na badania Frye’a, Paul Ricoeur. Dochodzi on do wniosku, że „Biblia dzieli tę strukturę wraz ze wszystkimi wielkimi tekstami poetyckimi”<sup>51</sup>. Wspomniana refleksja zaś przywodzi go do znacznie szerszej konkluzji, takiej mianowicie, że „tylko drogą poezji można zbliżyć się najbardziej do języka kerygmatycznego Biblii”<sup>52</sup>. A zatem w przypadku Biblii i poezji mamy do czynienia z naturalną wspólnotą istniejącą między nimi, która powstaje

<sup>44</sup> G. Ravasi, *Wprowadzenie*, [w:] M. Starowieyski, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Kraków 2010, s. 22.

<sup>45</sup> Por. N. Frye, *Wielki Kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998, s. 61.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Por. tamże.

<sup>48</sup> Tamże. Kwestii literackości/nieliterackości Biblii więcej uwagi poświęcimy w pierwszym rozdziale pracy.

<sup>49</sup> Por. G. Ravasi, *Wprowadzenie...*, s. 22.

<sup>50</sup> Zob. N. Frye, *Wielki Kod...*, s. 86–87. Frye twierdzi ponadto, że znaczenie dosłowne w Biblii jest znaczeniem poetyckim. Zob. tamże, s. 87.

<sup>51</sup> Por. P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość...*, s. 73.

<sup>52</sup> Tamże, s. 70.



dzięki „spokrewnieniu językowemu” i analogii strukturalnej, co, z kolei, sprzyja ich wzajemnemu „oświeceniowi”. Idąc dalej, można pokusić się o stwierdzenie, że poezja jawi się jako swoisty „klucz hermeneutyczny”, pozwalający na lepsze, głębsze rozumienie Księgi Życia. Podobne zjawisko obserwujemy w przypadku twórczości poetyckiej Wiaczesława Iwanowa. Niejednokrotnie dochodzi tu bowiem do sytuacji, w której tekst poetycki, wchodzący w relację z Biblią, np. przez uobecnianie symboli biblijnych, pełni rolę słowa objaśniającego, uzupełniającego lub poszerzającego sens biblijny, a więc służy wydobywaniu prawdy ukrytej za symbolami. Jedną z badaczek twórczości rosyjskiego poety, pisząc o jego stosunku do Biblii, określiła go jako kult<sup>53</sup>. Dookreślając tę wypowiedź, dodajmy, iż chodzi tu przede wszystkim o kult zawartego w niej słowa (słowa-symbolu) i etycznego przesłania. Święta Księga nie jest bowiem dla autora *Cor Ardens* jedynie źródłem motywów i natchnienia poetyckiego. Dlatego też w przypadku Iwanowa nie można traktować i badać relacji tekst literacki – kontekst biblijny w kategoriach „wpływowologii”. Poeta, jak słusznie zauważa Maria Cymborska-Leboda, „nie opowiada Biblii na sposób literacki”<sup>54</sup>. Podobnie jak dla Frye’a, tak i dla Iwanowa jest ona Wielkim Kodem, szczególnego rodzaju dyskursem, wyrażonym w języku metaforycznym, czy też, by ponownie zacytować polską badaczkę, „tekstem symbolicznym i całością symboliczną, [...] przekazem – językiem mitu – kerygmatycznej prawdy o Bogu i człowieku [wydzielenie moje – E. S.]”<sup>55</sup>.

Autor *Нежной тайны* (1912) dostrzega zatem nie tylko wartość aspektu poetyckiego Biblii, jej wieloznaczeniową, symboliczną strukturę. Nie mniej istotny okazuje się dla niego również aspekt etyczny – „wspólna dla wszystkich etyczna prawda” czy też „przechowywane w formie pisma etyczne świadectwo”<sup>56</sup> Świętej Księgi – jak pisze Emmanuel Lévinas. Iwanow, podobnie jak francuski filozof, ma głęboką świadomość tego, że historia święta, opowiedziana w Biblii, „nie jest jedynie serią zakończonych wydarzeń”<sup>57</sup>, lecz jest to uniwersalna, żywa opowieść o człowieku, również współczesnym, a zatem opowieść o każdym z nas – o mnie, o moich relacjach z Bogiem i innymi ludźmi, o spotkaniu z nimi. Zdając sobie z tego sprawę, poeta jako pośrednik pomiędzy sferą ziemską i boską, który ma dostęp do tajemnic transcendencji, stara się „otworzyć” swego odbiorcę, uwraź-

<sup>53</sup> Zob. G. Bobilewicz, *Wyobraźnia poetycka...*, s. 88.

<sup>54</sup> M. Cymborska-Leboda, „Biały kamień” z *Apokalipsy św. Jana w misterium Wiaczesława Iwanowa „Человек”*. *Intertekstualność i dialogika*, [w:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, pod red. R. Łuźnego, Kraków 1998, s. 295.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 63; zob. także: M. Cymborska-Leboda, „Каинов ответ Бозу” или *Ответственность (я-для-другого): от Достоевского до Левинаса*, [w:] *W kręgu wartości: Bóg, człowiek, świat w kulturze i literaturach wschodniosłowiańskich*, pod red. A. Woźniak i W. Kowalczyka, Lublin 2010, s. 122.

<sup>57</sup> E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony...*, s. 21.

liwić go na płynący z Księgi etyczny przekaz<sup>58</sup>. W tym celu wiedzie on z Biblią nieustanny dialog. Można by go określić mianem hermeneutyki, w tym znaczeniu, w jakim pojawia się ona w *Etyce i Nieskończonym* Lévinasa, który powiada, że odwoływanie się do tradycji „nie jest posłuszeństwem, lecz hermeneutyką”<sup>59</sup>. Iwanow, czerpiąc z Biblii symbole, interpretuje je i aktualizuje po to, by wydobyć najgłębsze pokłady sensu, by uczynić z Księgi Zwierciadło<sup>60</sup>, w którym przegląda się nie tylko bliska jej poezja, ale przez nią również słuchacz-czytelnik. Ten tzw. modelowy czytelnik, wnikając w poezję i dokonując jej analizy, przyswaja sobie samo Źródło, przystosowuje się do niego i w danym momencie język poetycki staje się dla niego kerygmą<sup>61</sup>.

Wartość Świętych Ksiąg, powiada Lévinas, nie tkwi bowiem w ich świętym czy nadprzyrodzonym źródle, lecz w tym, „co obudziły w biegu wieków u czytelników i otrzymały z egzegezy, oraz poprzez jej przekazywanie”<sup>62</sup>. Ze względu na bliskie związki łączące Biblię i poezję to właśnie poeci są szczególnie predestynowani do odczytywania i przekazywania etycznego przesłania Księgi.

## Metoda

W niniejszej książce, z uwagi na wspomniane „pokrewieństwo językowe” Biblii i poezji oraz „symboliczność języka Biblii”, najbardziej przydatna okazała się ta metoda badawcza, którą proponuje hermeneutyka filozoficzna. Stawia ona w centrum uwagi problem rozumienia tekstu kulturowego<sup>63</sup> i proponuje jego wieloaspektową interpretację, wydobywając jego związki z tradycją literacką, z kontekstem kulturowym i historycznym, gdyż, zdaniem P. Ricoeura – głównego przedstawiciela tego kierunku: „Hermeneutyka [...] jest funkcją samej ciągłości historycznej, owej misji i transmisji leżących u źródeł tekstu. [...] Interpretacja zajmuje się tradycją i sama tworzy tradycję. Tekst jest podjęciem jakiejś tradycji, a interpretacja jest podjęciem tekstu. W ten sposób powstaje łańcuch: tradycja–tekst–interpretacja”<sup>64</sup>. Jak powszechnie wiadomo, metodę hermeneutyczną sto-

<sup>58</sup> O pojęciu etyki u Iwanowa, a także o etycznym aspekcie miłości, rozpatrywanej w świetle filozofii dialogu (Lévinas, Buber, Tillich), pisze Maria Cymborska-Leboda – M. Cymborska-Leboda, *Эрос и „альхимическая загадка” символизма у Вячеслава Иванова. Этика и онтология любви* [В:] M. Cymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви*, Lublin 2002, c. 11–58.

<sup>59</sup> E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony...*, s. 63.

<sup>60</sup> Zob. P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość...*, s. 74.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 74.

<sup>62</sup> E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony...*, s. 64.

<sup>63</sup> „[...] hermeneutyka filozoficzna to dyscyplina zajmująca się całością problematyki poprawnego rozumienia sensu tekstu (języka)”. Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001, s. 489.

<sup>64</sup> P. Ricoeur, *Egzegeza i hermeneutyka. Zarys wniosków*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 3, s. 318.

sowano do objaśniania Pisma Świętego już od czasów starożytnych<sup>65</sup>. A zatem narzuca się ona niejako samoistnie i w przypadku gdy chodzi o badanie relacji tekst poetycki–Biblia, wydaje się najbardziej adekwatna i skuteczna. Stąd każdą naszą interpretację utworu poetyckiego poprzedzamy analizą kontekstualną, czyli krótkim oglądem kulturowym poszczególnych symboli biblijnych występujących w utworach Iwanowa (na przykład rozszyfrowanie znaczenia symbolu drzewa życia w różnych mitologiach i Biblii – w rozdziale trzecim, krzyża i różokrzyża – w rozdziale czwartym, oraz ziarna-kłosa w kulturze starożytnej i chrześcijańskiej – w rozdziale piątym). W pracy analizie i interpretacji poddany został również poziom językowy wybranych symboli (na przykład deszyfracja semantyki imion Adam, Lucyfer, Ewa w rozdziale drugim). Ponadto, mając na uwadze stanowisko badaczy spuścizny literackiej autora *Cor Ardens*, twierdzących, że „Iwanowa-artysty nie można oddzielać od Iwanowa myśliciela i uczonego”<sup>66</sup>, odwołały się także do refleksji estetyczno-filozoficznej poety, gdyż to właśnie w jego tekstach teoretycznych można odnaleźć klucz interpretacyjny do interesujących nas zagadnień<sup>67</sup>. Inspiracje metodologiczne czerpiemy przede wszystkim z prac wybitnych przedstawicieli hermeneutyki: Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadamera, z symbolologii Gilberta Duranda, fenomenologii Emmanuela Lévinasa, z refleksji Michaiła Bachtina i Siergieja Awierincewa, dotyczącej kategorii symbolu i dialogu, a także u znakomitego bibliisty, autora *Klucza do Biblii*, Wilfrida Harringtona<sup>68</sup>.

Przyjęta metoda i niezwykle bogactwo znaczeniowe, „nadmiar sensu” w tekstach Iwanowa, narzuciły pracy pewne ograniczenia. Przy takiej optyce nie chodziło bowiem o ilość utworów poddanych interpretacji, ale o zbadanie logiki sensów, mechanizmów sensotwórczych w utworach Iwanowa. Prezentowane podejście wydaje się zgodne z najnowszą tendencją w badaniach nad twórczością poety, propagowaną przez działające w Rzymie Centrum Badawcze. Stosując się do owych niepisanych dyrektyw, zauważalnych u takich iwanoznawców, jak np. Robert Bird, Swietłana Titarienko czy Swietłana Fiedotowa, w niniejszej pracy przedmiotem zainteresowania uczyniono te twory, które nie są jeszcze zba-

<sup>65</sup> Zob. więcej na temat rozwoju hermeneutyki: A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 173–195.

<sup>66</sup> A. Woźniak, *Kultura i żywioł. Wiaczesława Iwanowa koncepcja kultury*, [w:] *Literatura rosyjska i jej kulturowe konteksty. Prace Komisji Słowianoznawstwa*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1990, nr 48, s. 142. Z kolei S. Awierincew wyraża się w sposób następujący: „Исследователь обязан рассматривать как возможный контекст для формального анализа и толкования каждой строки Вяч. Иванова – всю совокупность им написанного, не смущаясь хронологическими дистанциями”. С. С. Аверинцев, „Скворешниц вольных граждан...”, s. 121.

<sup>67</sup> O problemie rozumienia hermeneutyki przez Wiaczesława Iwanowa traktuje praca Leny Szilárd: Л. Силард, *Русская герменевтика XX века*, [w:] Л. Силард, *Герметизм и герменевтика*, Санкт-Петербург 2002, s. 13–26.

<sup>68</sup> W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1997.

dane lub zbadane są jedynie fragmentarycznie. Ponadto, traktując tekst literacki jako całość bytową, byt autonomiczny – mówiąc słowami Brodskiego<sup>69</sup>, interpretujemy go przeto wers po wersie, symbol za symbolem, gdyż żadne roztrzaskanie wpływów, biografii nie zastąpi samej twórczości, stworzy jedynie, by jeszcze raz użyć słów noblisty, „złudzenie zrozumiałości zjawiska zwanego poetą”<sup>70</sup>. A zatem, parafrazując innego poetę i badacza – Siergieja Awierincewa, „bierzemy każde słowo w dłoń i uważnie go oglądamy”<sup>71</sup>, pokazując Iwanowa w pewnej mikroskali. Ustępstwo czynimy tylko wobec poematu *Человек*, gdzie skupiamy uwagę na wybranych segmentach (sześciu antymelosach), dotyczących interesującego nas mitu adamicznego. Wynika to z tego, że utwór ten jest tak skomplikowany, zagadkowy i nacechowany głębią semantyczną, iż z powodzeniem mógłby stać się jedynym przedmiotem książki.

### Stan badań

Jeżeli chodzi o stan badań nad twórczością Wiaczesława Iwanowa, to ostatnimi laty obserwujemy niewiarygodny wręcz progres, zwłaszcza w ojczyźnie poety, gdzie do momentu emigracji był on uwielbiany, później zaś znalazł się w tzw. niszy literackiej i przez długi czas pozostawał niemalże zapomniany. W momencie gdy powstawały zręby niniejszej pracy, a więc w roku 2003, dysponowaliśmy już co prawda bogatą bibliografią przygotowaną przez brytyjską badaczkę Pamelę Davidson<sup>72</sup>, zorganizowano też osiem międzynarodowych konferencji dotyczących Iwanowa<sup>73</sup>, lecz to, co dzieje się obecnie, można określić jako ekspansję o ogromnej sile. Nazwisko Iwanowa nigdy dotąd nie cieszyło się tak dużą popularnością, z jaką mamy do czynienia dzisiaj. Co chwila pojawiają się nowe badania, artykuły naukowe. Z inicjatywy rzymskiego Centrum Badawczego („Исследовательский центр Вячеслава Иванова в Риме”) powstała również kilkunastu-stronowa strona internetowa (2010) poświęcona dorobkowi artystycznemu autora *Cor Ardens*. Klikając adres <http://www.v-ivanov.it/>, uzyskujemy dostęp nie tylko do trudno osiągalnych tekstów poety, ale i do różnych opracowań, listów, materiałów archiwalnych. Ponadto na bieżąco śledzić możemy stale zmieniające się pozycje bibliograficzne. Wydawałoby się zatem, że przy tak intensywnie prowadzonych badaniach podejmowanie kolejnego nie ma większego sensu.

<sup>69</sup> Por. J. Brodski, *Przedmowa*, [w:] T. Venclova, *Rozmowa w ziemie*, opr. S. Barańczak, Warszawa 2001, s. 15.

<sup>70</sup> Tamże, s. 15.

<sup>71</sup> Por. S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji...*, s. 382–383.

<sup>72</sup> P. Davidson, *Viacheslav Ivanov: A Reference Guide*, New York 1996 oraz: П. Девидсон, *Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949*, под ред. К. Ю. Лаппо-Данилевского, Санкт-Петербург 2012.

<sup>73</sup> Międzynarodowe sympozja dotyczące Iwanowa odbywają się co trzy lata, począwszy od 1981 roku. Zob. С. С. Аверинцев, *Вячеслав Иванович Иванов*, „Символ. Журнал христианской культуры”, основанный в 1970 году Славянской библиотекой в Париже 2008, № 53–54, с. 20.

W przypadku Iwanowa taka potrzeba jednak nadal istnieje, chociażby ze względu na bogactwo pozostawionej przez autora *Тантала* (1905) spuścizny literackiej i szeroki wachlarz jego zainteresowań. Jest to uzasadnione zwłaszcza na niwie polskiej rusycystyki, gdzie jak dotychczas tylko troje literaturoznawców-rusycystów pokusiło się o napisanie monografii w całości poświęconej temu twórcy. Autorką pierwszej, zatytułowanej *Wyobraźnia poetycka – Wiaczesław Iwanow w kręgu sztuk* (1995) jest Grażyna Bobilewicz. W centrum zainteresowania badaczki znalazło się zjawisko korespondencji sztuk, szczególnie zaś związki między literaturą a malarstwem, rzeźbą i architekturą, obecne zarówno w myśli estetyczno-filozoficznej Iwanowa, jak i w jego tekstach literackich. Druga monografia autorstwa Andrzeja Dudka nosi tytuł *Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa* (2000) i poświęcona jest jednemu z najważniejszych pojęć w słowniku artysty, mianowicie szeroko pojętej kulturze. Przedmiotem uwagi badacza jest także rola pamięci oraz naczelne kategorie modernizmu rosyjskiego: symbol, mit i język, rozpatrywane jako „wehikuly pamięci”, ponadto aksjologia kultury, wizja człowieka i inne. Trzecia monografia, tym razem w języku rosyjskim – *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви*<sup>74</sup>, należy do Marii Cymborskiej-Lebody – wybitnej znawczynie twórczości Iwanowa, autorki licznych artykułów naukowych poświęconych poecie-myślicielowi oraz dwóch innych pozycji książkowych<sup>75</sup>, gdzie znaczące miejsce zajmuje właśnie analiza myśli oraz tekstów artysty. Przy czym należy podkreślić, że jej *Twórczość w kręgu mitu* stanowi przykład pierwszej w Polsce symbolologicznej analizy, wprawdzie nie poezji, ale dramatów Iwanowa<sup>76</sup>. Pierwsze prace Cymborskiej-Lebody dotyczące spuścizny literackiej pozostawionej przez autora *Прометея* (1919) przypadają na lata osiemdziesiąte<sup>77</sup>, a więc o ponad dekadę wyprzedzają wydanie pierwszej polskiej monografii. We wspomnianej rosyjskojęzycznej rozprawie badaczka rekonstruuje i interpretuje iwanowowską koncepcję miłości-Erosa. Spektrum jej zainteresowań badawczych obejmuje jednak znacznie szersze obszary, by wymienić chociażby refleksję teatralną Iwanowa, mit i rytuał obecne w jego tragediach, myśl estetyczno-filozoficzną, w tym również dotyczącą symbolu<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> Wydanie rosyjskie, nieco zmienione i uzupełnione, ukazało się w roku 2004 w prestiżowym wydawnictwie Водолей Publishers (M. Цимборска-Лебода, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова: На пути к философии любви*, Томск–Москва 2004, ss. 256).

<sup>75</sup> M. Cymborska-Leboda, *Dramat pod znakiem Dionizosa. Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*, Lublin 1992, ss. 239; M. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...*, ss. 302.

<sup>76</sup> Zob. szczególnie rozdz. V wspomnianej pracy *Mit i tragedia dionizyjska w twórczości Wiaczesława Iwanowa*, s. 179–245.

<sup>77</sup> Zob. np. M. Cymborska-Leboda, *W kręgu rosyjskiej refleksji teatralnej początku XX wieku: Wiaczesława Iwanowa i Andrieja Bielego koncepcje misterium*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 1986, t. 39, z. 7; M. Cymborska-Leboda, *O koncepcji tragedii dionizyjskiej „Tantal” Wiaczesława Iwanowa*, „Slavia” (Praga) 1987, nr 2.

<sup>78</sup> Zob. M. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...*, s. 222–224.

Jednakże zważywszy na fakt, że pierwsze wzmianki w języku polskim na temat Iwanowa pojawiły się już w roku 1916<sup>79</sup>, liczby powstałych monografii nie można uznać za imponującą. Oczywiście oprócz nich istnieją inne wartościowe publikacje polskich „iwanoznawców”. Nie mają one co prawda charakteru całościowych opracowań, lecz są nieocenionym źródłem inspiracji metodologicznych i wiedzy o poecie. Warto w tym miejscu wymienić nazwiska następujących badaczy<sup>80</sup>: Ryszard Łużny, Seweryn Pollak, Anna Woźniak oraz autorów wymienionych już monografii. Spośród rosyjskich uczonych szczególne znaczenie mają dla nas prace Olgi Deschartes, Siergieja Awierincewa, Leny Szilárd, Andrieja Szyszkiina, Siergieja Docenki, Nikołaja Bogomołowa, Grigorija Obatnina, Efrima Etkinda i wielu innych, których nie sposób tu wyliczyć. Poza tym powołujemy się również na wypowiedzi, listy i wspomnienia samego Iwanowa, jego córki, syna, przyjaciół, a także krytyczne wypowiedzi współczesnych mu osób o nim i jego twórczości (Mojżesza Altmana, Nikołaja Bierdiajewa, Siergieja Bułgakowa i in.). Z „najświeższych” pozycji na dużą uwagę zasługuje specjalne wydanie czasopisma „Symbol” („Символ”), w całości poświęcone Iwanowowi<sup>81</sup>, poprzedzone biografią poety autorstwa Awierincewa. W tym obszernym wydaniu (832 strony) znajdziemy przekłady niektórych obcojęzycznych tekstów Iwanowa wraz z komentarzami, a także jego listy i różne naukowe opracowania. W roku 2010 pojawił się bogaty zbiór (840 stron) zapoczątkowujący nową serię *Вячеслав Иванов. Исследования и материалы*<sup>82</sup>, który, zgodnie z zamysłem redaktorów, podzielony został na cztery części: I. *Творчество, мировоззрение*; II. *Стихovedение*; III. *Вяч. Иванов и античность*; IV. *Обзоры, сообщения, биографические материалы*. W planach jest również nowe, 12-tomowe akademickie wydanie prac Iwanowa<sup>83</sup>.

Kolejną motywację do podjęcia badań nad twórczością poety stanowi fakt, że wybrany przez nas problem badawczy, a więc relacja tekst poetycki a kontekst biblijny, nie stał się dotychczas przedmiotem oddzielnego studium żadnego z polskich literaturoznawców-rusycystów. Kwestia wspomnianej zależności została jednak niewątpliwie zauważona, o czym świadczą artykuły Marii Cymborskiej-Lebody („*Biały kamyk*” z *Apokalipsy św. Jana w misterium Wiaczesława Iwanowa „Человек*”. *Intertekstualność i dialogika*) i Andrzeja Dudka (*Demonologia*

<sup>79</sup> Chodzi o esej Kazimierza Erenberga *Мысли Вячеслава Иванова*, wydrukowany w Moskwie w 1916 roku przez tygodnik „Echo Polskie”. Więcej na ten temat zob. A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 8–9.

<sup>80</sup> Tytuły i dokładne adresy bibliograficzne prac wymienionych autorów, na które będziemy się powoływać w różnych częściach tej rozprawy, znajdują się w bibliografii.

<sup>81</sup> „Символ. Журнал христианской культуры”..., № 53–54, ss. 832.

<sup>82</sup> *Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1*, ответственные редакторы: К. Ю. Лаппо-Данилевский, А. Б. Шишкин, Санкт-Петербург 2010.

<sup>83</sup> Zob. tamże, s. 7.

Wiacesława Iwanowa<sup>84</sup>; *Поэтическая мариология Вячеслава Иванова*<sup>85</sup>), które, jak już zaznaczono, nie mają charakteru dociekań systemowych.

Iwanow uważany był przez współczesnych za głównego teoretyka i przywódcę tzw. symbolizmu religijnego. W czasach emigracji współpracował z Papieskim Instytutem Wschodnim w Rzymie (1936–1949), gdzie Ojciec Święty Pius XII powierzył mu katedrę języka i literatury rosyjskiej. Na zlecenie Watykanu uczestniczył również w projekcie, którego celem było przygotowanie przekładu ksiąg biblijnych na język rosyjski; jest on m.in. autorem komentarzy do Dziejów Apostolskich, Apokalipsy i Psalterza. To ogromne zaangażowanie poety w kwestie religijne oraz jego dogłębna znajomość Pisma Świętego<sup>86</sup> nie uszły uwadze badaczy, czego dowodem jest chociażby artykuł Valerija Lepahina – *Религиозная лирика Вячеслава Иванова* („Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae”, Budapeszt 1996, t. 41, s. 151–166), a także zorganizowana w 2001 roku w Rzymie VIII Międzynarodowa konferencja naukowa *Вячеслав Иванов. Между Святым Писанием и поэзией*<sup>87</sup>. Jednak już pobieżny przegląd tytułów referatów<sup>88</sup> świadczy o tym, że sfera powiązań utworów literackich Iwanowa z tekstem Biblii, mimo wyraźnie stale rosnącego zainteresowania ze strony uczonych, nie została jeszcze zbadana w wystarczającym stopniu. Dlatego niniejsza książka jest próbą wpisania tematu symboliki biblijnej w poezji Wiacesława Iwanowa nie tylko w całokształt badań nad twórczością poety, ale również nad relacją: tekst literacki–Biblia. O aktualności i wadze danego problemu świadczą zarówno badania na gruncie polonistycznym, jak i rusycystycznym. W przypadku polonistów na szczególne uznanie zasługują prace Kazimierza Bukowskiego (*Biblia a literatura polska. Antologia*), Stefana Sawickiego (*Biblia a literatura*), Anny Świderkówny (*Rozmowy o Biblii, Prawie wszystko o Biblii, Biblia a człowiek współczesny*), Wojciecha Gutowskiego (*Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*), Dariusza Trzeźniowskiego

<sup>84</sup> A. Dudek, *Demonologia Wiacesława Iwanowa*, [w:] *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej*, pod red. L. Suchanka, Kraków 1998.

<sup>85</sup> A. Dudek, *Поэтическая мариология Вячеслава Иванова*, „Studia litteraria Polono-Slavica”, Warszawa 1993, № 1, s. 41–52.

<sup>86</sup> Jak odnotowuje Siergiej Awierincew, Iwanow doskonale znał grecki tekst Nowego Testamentu. С. Аверинцев, *Вячеслав Иванов как истолкователь Евангелия*, „Символ. Журнал христианской культуры”..., № 53–54, s. 787.

<sup>87</sup> *Вячеслав Иванов. Между Святым Писанием и поэзией*. Международная конференция VIII, 28 октября – 1 ноября 2001, Рим, „Europa Orientalis” 2002, т. XXI, № 1 i № 2.

<sup>88</sup> Dla naszych badań szczególnie znaczenie mają dwa artykuły z I tomu: С. Аверинцев, *Стратегия цитаты в поэзии Вячеслава Иванова*, s. 11–29, w którym autor nawiązuje do analizowanego przez nas wiersza Iwanowa Языков правду христиане мы чтим... (zob. szczególnie str. 17–18, 22–23) oraz: А. Архипов, *Вячеслав Иванов – комментатор Нового Завета. Предварительные соображения*, s. 39–94.

(*W stronę człowieka. Biblia w literaturze polskiej (1863–1918)*) i wreszcie bardzo interesujące i niezwykle wartościowe wydanie, które, niestety, pojawiło się już w momencie, gdy niniejsza praca była na ukończeniu – *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej* Marka Starowieyskiego. Autor nie tylko w nader przystępny sposób omawia poszczególne księgi Pisma Świętego, ale przede wszystkim, opierając się na bogatej dokumentacji, pokazuje, w jaki sposób funkcjonują one w tradycji kulturowej. Dużym atutem książki jest obszerna bibliografia<sup>89</sup>, którą opatrzone jest każda z ksiąg, a także wstęp autorstwa przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Kultury – kardynała Gianfranco Ravasiego. Włoski biblista porusza w nim niezwykle istotne dla nas kwestie, takie jak funkcja i rola Słowa oraz jego związek z symbolem czy relacja „Biblia–kultura”. Ponadto Ravasi nazywa i omawia trzy modele/metody postępowania ze Świętą Księgą: reinterpretujący/aktualizujący, degeneratywny, transfiguratywny.

Jeśli chodzi o prace polskich rusycystów, a dokładniej o opracowania powstałe w Polsce, warte odnotowania są następujące pozycje: *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich* pod red. R. Łużnego i D. Piwowarskiej; Ryszard Łużny, *Biblia w kręgu zainteresowań współczesnych pisarzy rosyjskich*, tegoż: *Inspiracja chrześcijańska we współczesnej literaturze rosyjskiej, czyli co ta literatura mówi dziś o Bogu*; Janina Sałajczykowa, *Obrazy i motywy biblijne w literaturze rosyjskiej lat dwudziestych*; Anna Skotnicka-Maj, *Библейские мотивы в послереволюционной русской литературе. Постановка вопроса*; Jerzy Kapuściak, *Motywy apokaliptyczne w rosyjskim odrodzeniu religijnym początku XX wieku. Wprowadzenie do dyskusji*; Katarzyna Arciszewska, *Motywy Szatana w poezji rosyjskich symbolistów*; Ludmiła Łucewicz, *Память о псалме. Sacrum/profanum в современной русской поэзии*. Z prac wydanych w Rosji, do których udało nam się dotrzeć, warto wymienić chociażby: *Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков*, pod red. В. Н. Захарова; Меир Вайс, *Библія і сучасне літературознавство. Метод цілої інтерпретації; Поет и Библия. Материалы докладов VIII Международной научной конференции 19–21 апреля 2005 года*. Nieocenioną dla nas pozycją jest również *Wielki Kod. Biblia i literatura* kanadyjskiego literaturoznawcy H. N. Frye’a, a także książka polskiej autorki Renaty Jasnos – *Biblia między literaturą a teologią*. Znaczenie wszystkich wymienionych prac ma głównie charakter poznawczy i orientujący, tzn. w naszym przypadku sprzyjały one wytyczeniu kierunku, sposobu i metody badań.

---

<sup>89</sup> Bogatą bibliografię dotyczącą interesującego nas zagadnienia odnajdziemy również w książce Grzegorza Kramarka: *Tradycja biblijna w literaturze polskiej: bibliografia opracowań: wiek XX*, Lublin 2004.



Z racji podejmowanego tematu nie mniej istotne i inspirujące okazały się rozprawy dotyczące dociekań nad kategorią symbolu. Prac w tym zakresie jest na zbyt wiele, by wyliczyć je wszystkie, dlatego wymienimy tylko te najbardziej znaczące: Gilbert Durand, *Wyobraźnia symboliczna*; Paul Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”; tegoż, *Metafora i symbol*; Hans-Georg Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*; Mircea Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*; Manfred Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*; Paul Tillich, *Dynamika wiary*; tegoż, *Symbol religijny*; Władysław Stróżewski, *Symbol i rzeczywistość*; Cyprian Rogowski, *Hermeneutyčno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne. Studium pedagogiczno-religijne w wymiarze interdyscyplinarnym*. Na szczególną uwagę zasługują również wydania redakcyjne: *Symbole i symbolika*, pod red. M. Głowińskiego; *Symbol w kulturze*, pod red. G. Głuchowskiego; *Symbol w kulturze rosyjskiej*, pod red. K. Dudy i T. Obolevitch.

Dla prezentowanych tu wyników badań niebagatelne znaczenie posiadają ponadto prace z zakresu historii rosyjskiego i polskiego symbolizmu, filozofii, religioznawstwa, a także słowniki i encyklopedie, mające charakter syntetyczny i będące cennym źródłem informacji.

### Struktura pracy

Niniejsza książka składa się ze wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia, spisu ilustracji, bibliografii, streszczenia oraz indeksu nazwisk.

We wstępie w skrótowy sposób omówiono problem dialogu kultur i jego rozumienia w twórczości Wiaczesława Iwanowa, dialogu kultur obecnego w myśleniu poetyckim, a także w swoisty sposób odzwierciedlonego w biografii poety. Poza tym przedstawiono tu stan badań oraz wynikającą z niego zasadność podjęcia tematu pracy, jej przedmiot i cel. Zaprezentowano także orientację metodologiczną autorki.

Rozdział pierwszy ma charakter teoretyczny i dotyczy relacji symbol–Biblia. Składa się on z kilku części. Pierwsza z nich poświęcona jest kategorii symbolu. To właśnie symbol, rozumiany jako „posłaniec kultur” i „wehikuł dialogu”, pozwala poecie łączyć odległe od siebie tradycje kulturowe. W ramach niniejszej pracy pojęcie symbolu rozpatrujemy na gruncie filozoficznym (Paul Ricoeur i Hans-Georg Gadamer), religioznawczym (Mircea Eliade i Paul Tillich) oraz literaturoznawczym. W ostatnim przypadku szczególną uwagę zwracamy na funkcjonowanie symbolu w obrębie interesującej nas epoki modernizmu. Jeżeli chodzi o polski modernizm, odwołujemy się do książki Marii Podrazy-Kwiatkowskiej, która śledzi rozwój symbolu i zmianę jego znaczeń, wskazując na jego związek

ze znakiem i tropem poetyckim. W przypadku symbolizmu rosyjskiego sięgamy do prac dwóch najwybitniejszych teoretyków tego prądu – Andrieja Bielego i Wiaczesława Iwanowa. Ich refleksja teoretyczna o symbolu, zwłaszcza myśl Iwanowa, okazała się bowiem inspirująca dla przyszłych twórców i badaczy, wyprzedzając ustalenia współczesnych symbolologów – Gilberta Duranda oraz Paula Tillicha. Uwzględniamy również cenne, z punktu widzenia danych rozważań, badania znanych uczonych zajmujących się kategorią symbolu – Siergieja Awierincewa, Leny Szilárd, Marii Cymborskiej-Lebody i Andrzeja Dudka.

Kolejna część rozdziału dotyczy zależności literatury i Biblii, ich wzajemnych (genetycznych) oddziaływań. W tym miejscu wskazano na łączącą je wspólnotę językową, gatunkową i obrazową. W ślad za ustaleniami innych badaczy zwrócono uwagę na „symboliczność języka Biblii” (Ravasi), jej otwartość na dialog z odbiorcą, które sprzyjają „literaturorodności” Świętej Księgi (Sawicki) i wymuszają na badaczach określony sposób interpretacji, podobny do tego, z jakim mamy do czynienia w przypadku tekstu literackiego. Wskazano jednocześnie, podążając tropem Frye’a, na ich odmiennosc: Biblia bowiem, oprócz dzielonych z literaturą walorów estetycznych („literackości”), jest przede wszystkim kerygmatem, przedmiotem wiary, wyraża prawdy religijne, które są jedynie przedstawione w formie poetyckiej.

W ostatniej części rozdziału, w nawiązaniu do istniejących badań, omówiono funkcje symbolu biblijnego w tekście poetyckim oraz problem jego obecności w literaturze rosyjskiej epoki modernizmu, ze szczególnym uwzględnieniem odbioru Biblii w wypowiedziach symbolistów rosyjskich.

Rozdział drugi poświęcony jest analizie i interpretacji „mitu adamickiego” występującego w utworach Iwanowa. Został on podzielony na trzy części.

W pierwszej części omawiamy pojęcie oraz funkcje wspomnianego mitu, biorąc za punkt wyjścia etymologię imienia „Adam” oraz opierając się na ustaleniach wybitnego przedstawiciela hermeneutyki filozoficznej Paula Ricoeura.

W drugiej części rozdziału (2.2.a i 2.2.b) koncentrujemy swoją uwagę na protagonistach mitu adamickiego, którymi, zdaniem Iwanowa, są Adam i Lucyfer. Przedmiotem interpretacji są tu dwa wiersze poety, pochodzące z cyklu poetyckiego *Римский дневник 1944 года* o incypitach: *И правоверный Кальдерон [...]* i *Затаенное Природа [...]* oraz fragment poematu *Человек*. Na podstawie ich interpretacji ukazano Iwanowowską wizję dramatu, który miał miejsce w raju, a także to, w jakim stopniu poeta odchodzi od tradycji biblijnej, odwołując się do Apokryfów i Kabały. Oto dlaczego do tradycyjnego mitu adamickiego, wyrażającego się w schemacie: stan pierwotnej łaski–upadek–odrodzenie, Iwanow wprowadza nieobecną w kanonicznych księgach Biblii legendę o upadku Lucyfera; pomija zaś jeden z kluczowych motywów przekazu, jakim było zerwanie owocu z drzewa poznania. Dokonuje tym samym swoistej próby usprawiedliwienia człowieka.

W ujęciu poety winowajcą ludzkich nieszczęść, a więc tym, który go zmanipulował i doprowadził do zerwania więzi z Bogiem, nie jest bowiem wąż-kusiciel, jak ma to miejsce w Biblii, a właśnie Lucyfer. Postać ta w tekstach Iwanowa funkcjonuje w splocie różnorodnych znaczeń kulturowych, ujawnianych w trakcie przeprowadzonej analizy i interpretacji.

Oba wyżej wymienione wiersze poety stanowią w pewnym sensie zamkniętą całość. Pierwszy z nich pokazuje jak gdyby narodziny mitu adamickiego. Jego bohaterem jest Adam-buntownik, który, kierowany pychą i namową Lucyfera, rzuca wyzwanie Bogu i światu. Drugi utwór jest wizją końca. Odsłania konsekwencje rajskiego, pierwotnego dramatu, jaki znalazł odbicie w pierwszym analizowanym wierszu. Jego bohaterem jest z kolei Adam-rozdarty (*Расколовшийся Адам*), miotający się w swoich sprzecznościach, pragnący powrotu do stanu sprzed grzechu pierworodnego. Ukojenie przynosi mu Chrystus – zgodnie z symboliką Nowego Testamentu – drugi, doskonały Adam. Dramat pierwszego człowieka u Iwanowa wyraża symbol „rozdarcia”, utraty całościowości, w pracy rozpatrujemy go w trzech aspektach:

- 1) mitologicznym, związanym z pojęciem androgynii;
- 2) biblijnym, korelującym z kategorią ciała i ducha oraz z kategoriami „człowieka wewnętrznego” i „człowieka zewnętrznego” u św. Pawła;
- 3) kulturowym, nawiązującym do znaczenia kategorii *Anima* i *Animus*.

Z kolei melopea *Человек*, będąca przedmiotem analizy w odrębnej części rozdziału, stanowi swoiste dopełnienie i syntezę sensów zawartych w obu powyższych utworach; przynosi autorską rekonstrukcję dziejów świata, historię Lucyfera i Człowieka, odsłania ich wielkość i upadek. Punktem wyjścia interpretacji tych dziejów stały się hipotezy, znane poecie z Kabały, legend żydowskich i nauki Ojców Kościoła, dotyczące upadku Lucyfera, które wchodzi w dialog ze stanowiskiem Iwanowa. Toteż z analizy tekstu poematu wyłania się obraz potężnego Anioła, zajmującego najwyższe miejsce w anielskiej hierarchii, wtajemniczonego w Boskie plany, który w wyniku pychy i zazdrości występuje przeciwko swemu Stwórcy, przywodząc do upadku siebie i wielu swoich współbraci.

Kolejny etap postępowania badawczego w tej części pracy dotyczy kluczowego dla poematu symbolu daru, czyli diamentowego pierścienia oraz umieszczonego na nim zagadkowego napisu; w tekście melopei ów pierścień strzeżony jest przez węża, związanego z naturą poznania i ideą nieskończoności. Przeprowadzona interpretacja wspomnianego symbolu daje odpowiedź na pytanie dotyczące pobudek, którymi kierował się Lucyfer, odrzucając dar pierścienia i tym samym zrywając więź z Bogiem, oraz przyczyn, dla których uwiódł on człowieka, również go tej więzi pozbawiając. Ostatni etap naszej analizy dotyczy historii upadku i zbawienia człowieka, opowiedzianej z jego własnej perspektywy. W związku

z tym szczególną uwagę zwrócono tu na symbole Kany Galilejskiej, gwiazdy i Oblubieńca-Chrystusa.

Trzecia część rozdziału (2.3) zawiera analizę dwóch utworów Iwanowa poświęconych postaci biblijnej Ewy: *Поэзия* (1915) i *Рождение поэзии* (1915–1916). Jako kontekst dla przeprowadzonych rozważań posłużyły: praca francuskiego filozofa Paula Ricoeura (*Symbolika zła*), refleksja niemieckiego mistyka Jakoba Böhmego oraz tradycja judeochrześcijańskiego myślenia o pierwszej kobiecie. W każdym wymienionym przypadku Ewa traktowana jest jako „symbol ontycznej kruchości”<sup>90</sup>, jako istota, która pierwsza złamała Boży zakaz i sprowadziła na świat zło. W danej części rozdziału ujawniamy oryginalność myśli rosyjskiego poety na tle interpretacji zawartych w wymienionych tekstach źródłowych i filozoficznych. Ustalono, że mimo niewielkiej ilości utworów jej poświęconych postać starotestamentowej Ewy należy do najważniejszych symboli w twórczości Iwanowa, przez który poeta odkrywa prawdziwą istotę pierwiastka żeńskiego, a także istotę poezji. Punktem wyjścia w omawianej koncepcji poetyckiej staje się aktualizacja semantyki imienia biblijnej bohaterki. Przez zabieg wydobywania „wewnętrznej formy” słowa/imienia Iwanow czyni Ewę darczynią życia i uosobieniem Wiecznej Kobiecości, stawia ją poza obrębem kuszenia i grzechu, akcentując jej niewinność i związek ze sferą *sacrum*, a z racji funkcji kreacyjnej wydobywa jej pokrewieństwo ze sztuką poetycką.

Rozdział trzeci przynosi symboliczną i kontekstualną interpretację symbolu drzewa życia. Analiza wiersza pochodzącego z cyklu poetyckiego *Римский дневник 1944 года*, o incipicie: *Нисходят в душу лики чуждых сил [...]*, poprzedzona jest krótkim oglądem kulturowym, wskazując na związki drzewa życia z drzewem kosmicznym. Następnie w sposób syntetyczny omówione zostało jego funkcjonowanie w tradycji chrześcijańskiej, gdzie występuje ono w trzech postaciach: drzewa życia i poznania, drzewa Królestwa Bożego i drzewa krzyża. W tej części pracy istotne okazało się także odwołanie do pierwotnej warstwy znaczeniowej symbolu drzewa, związanej z mitem o skandynawskim Yggdrasilu. Ustalono wyraźne podobieństwo świętego drzewa Germanów do rajskiego drzewa poznania (dar mądrości) i drzewa krzyża Chrystusowego (Odyn–Chrystus) w poetyckim myśleniu Iwanowa, świadomego ciągłości i jedności kulturowej. W rezultacie stopniowej deszyfracji symbolu obecnego w tekście poety ujawniono kluczową myśl utworu – problem pierwotnej jedności i separacji ontologicznej Boga i człowieka. Symbolem jedności Iwanow czyni krzyż, separacji zaś i jej późniejszych konsekwencji – drzewo poznania.

Rozdział czwarty stanowi próbę analizy symbolu krzyża, który w wybranych utworach Iwanowa pojawia się w dwóch wariantach, mianowicie krzyża zła i różokrzyża.

<sup>90</sup> E. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1999, s. 142.

We wstępnym fragmencie rozdziału (4.1) pokrótce omówiona jest historia znaku krzyża z uwzględnieniem jego najważniejszych znaczeń: krzyża jako prastarego, przedchrześcijańskiego symbolu solarnego, związanego z symbolizmem „środka”; narzędzia tortur, znaku zbawienia, paruzji i pojednania przeciwieństw.

Kolejna część rozdziału (4.2.a) poświęcona jest problemowi rozumienia semantycznego związku krzyża i zła (wiersz *Крест зла*). Za punkt wyjścia posłużyła obecna w średniowiecznej myśli chrześcijańskiej (u św. Augustyna) koncepcja krzyża jako „pułapki na szatana”, którą konfrontujemy ze stanowiskiem współczesnych biblistów – Anzelma Grüna i Johna R. W. Stotta oraz z refleksją estetyczno-filozoficzną Iwanowa. W toku interpretacji ukazano antropocentryczny charakter analizowanego utworu. Poeta odsłania w nim bowiem nie tradycyjny, a więc zwycięski charakter krzyża, lecz jego wymiar czysto ludzki, wskazuje na ukryte w symbolu krzyża cierpienie Człowieka, zarówno tego, który umarł na krzyżu, jak i tego, który w swojej sytuacji egzystencjalnej musi zmierzyć się z jego konsekwencjami.

Odrębna część rozdziału (4.2.b) koncentruje się na interpretacji różokrzyża – naczelnego emblematu legendarnego zakonu różokrzyżowców, symbolizującego pełnię i doskonałość bytu. Do interpretacji tego motywu posłużyły dwa utwory poetyckie Iwanowa (*Crux Amoris* i *Rosa in Cruce*), pochodzące z cyklu *Rosarium. Cmuxu o poze* (1910). W kontekstualnej analizie symbolu różokrzyża wzięto pod uwagę zarówno podtekst autobiograficzny, jak i jego znaczenia ezoteryczne.

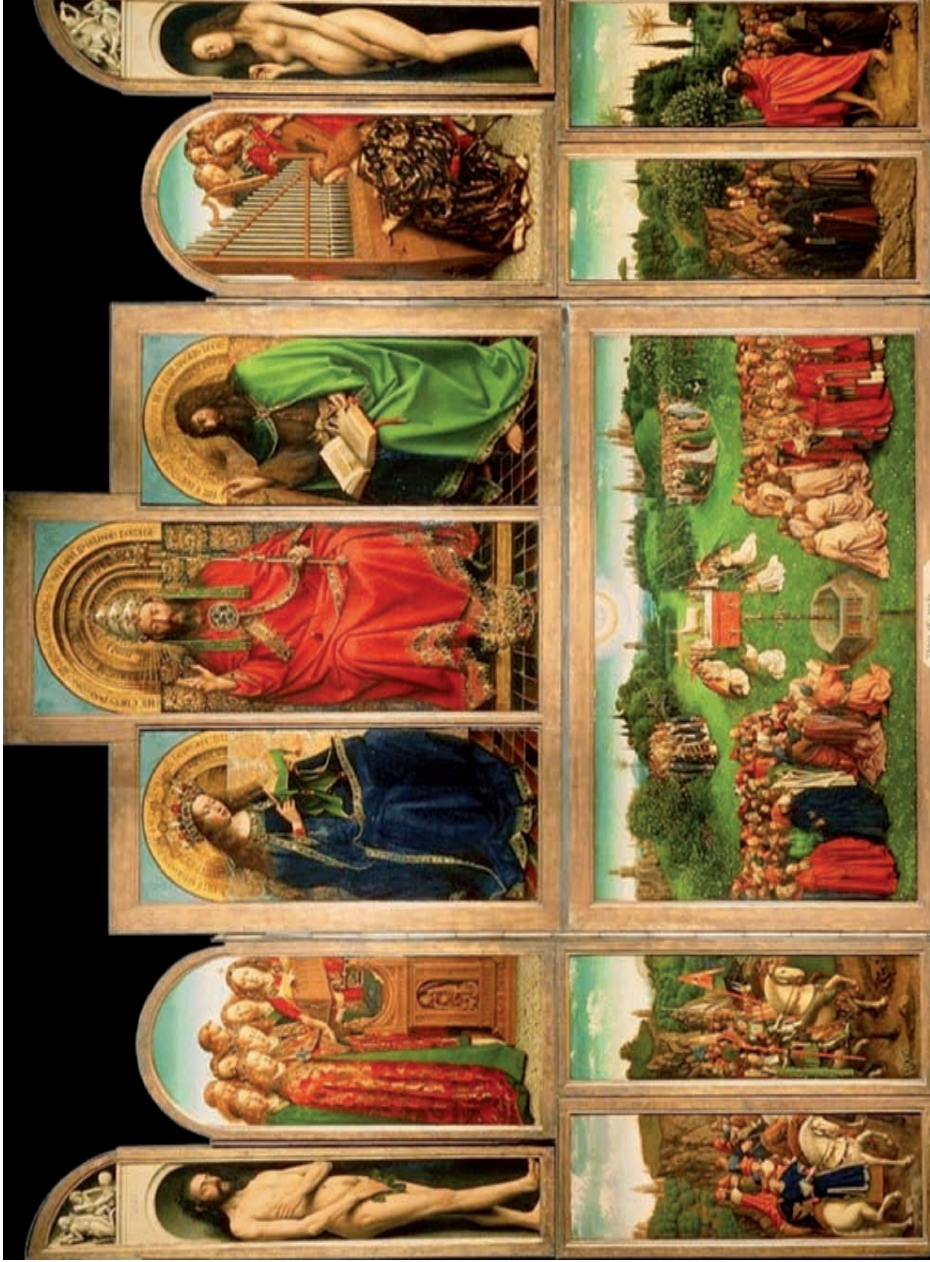
W pierwszym przypadku różokrzyż wykazuje ściśle związki z kategoriami miłości i śmierci; symbolizuje miłość idealną, ofiarną (boską), rozumianą jako najwyższy dar – dar z samego siebie, wyrzeczenie się własnego egoizmu. W drugim zaś ujawnia swój sens mistyczny, odsyłając do symboliki różokrzyżowców; w tym znaczeniu jest zaszyfowaną wiadomością, dostępną jedynie dla wtajemniczonych, tu: rozumiejącego czytelnika, który na drodze swoistej inicjacji, jakby brnąc przez „las symboli”, odkrywa odwieczną prawdę o pochodzeniu wszechświata i człowieka, prawdę o jedności natury i Boga.

Rozdział piąty zawiera analizę symbolu ziarna-kłosa, uobecnionego w utworach poety *Языков правду, христиане,/ Мы чтим [...]* (z cyklu poetyckiego *Римский дневник 1944 года*), *Созрел на ниве колос [...]* i *Тихая жатва* (IV tom *Собрания сочинений*). Dokonując ich interpretacji, wykazujemy ważność interesującego nas symbolu nie tylko w twórczości poetyckiej, lecz również w refleksji teoretycznej i filozoficznej rosyjskiego poety; ujawniamy najważniejsze aspekty znaczeniowe motywu ziarna, a mianowicie: ziarno jako symbol zmartwychwstania i życia po śmierci (związek ze starożytnymi kultami misteryjnymi) oraz ziarno w znaczeniu eschatologicznym, odsyłającym do poszczególnych fragmentów Biblii (symbolika zasiewu i żniw).

---

\*       \*       \*

Serdeczne podziękowania składam Recenzentkom rozprawy doktorskiej, na podstawie której powstała niniejsza książka: prof. dr hab. Annie Woźniak i dr hab. prof. Grażynie Bobilewicz, za dostrzeżenie merytorycznej wartości mojej pracy oraz walorów predestynujących ją do opublikowania, za wszystkie cenne dla mnie sugestie i uwagi krytyczne sprzyjające jej udoskonaleniu. Dziękuję również dr Agnieszce Gozdek, która, poza nieocenionym Promotorem – prof. dr hab. Marią Cymborską-Lebodą, była pierwszym czytelnikiem i korektorem dysertacji.



[Hubert i Jan van Eyck, *Ołtarz Gandawski* lub *Adoracja Mistycznego Baranka* (nid. *Het Lam Gods*), 1432. Źródło internetowe: [www.naukowy.pl/encyklopedia/Ołtarz\\_Gandawski](http://www.naukowy.pl/encyklopedia/Ołtarz_Gandawski)]

## ROZDZIAŁ I

# Symbol i Biblia

Język symbolu pozwala powiązać skończone i nieskończone, przygodne i absolutne, czasowe i wieczne, ludzkie i boskie<sup>1</sup>.

Глупец символами ослепляется,  
нескромный любопытник приводится в смущение,  
мудрый только находит в них со внутренним  
удовольствием выражение своих положений и понятий<sup>2</sup>.

Nasze rozważania na temat symbolu i Biblii rozpoczniemy od przypomnienia etymologii słowa „symbol”. Jak powszechnie wiadomo, termin ów pochodzi od greckiego czasownika *symbollo*, czyli „łączyć, jednoczyć”<sup>3</sup>, bądź *symbolon* – „rzucono równocześnie”<sup>4</sup>. Wyraża on zatem „ideę pewnej syntezy wielu elementów”<sup>5</sup>. Pierwotnie symbol był znakiem rozpoznawczym: monetą, medalem, pierścieniem, kawałkiem metalu, przełamanymi na pół. Wręczały je sobie osoby związane wspólną umową, interesem czy też pokrewieństwem na znak przyjaźni lub przymierza. W przypadku ponownego spotkania przedmioty te rzucano równocześnie, aby sprawdzić, czy do siebie pasują i czy, w związku z tym, osoba

---

<sup>1</sup> G. Ravasi, *Wprowadzenie*, [w:] M. Starowieyski, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Kraków 2011, s. 15.

<sup>2</sup> Słowa te pochodzą z czasopisma wolnych mularzy z 1784 roku (свободно-каменщический журнал). Cyt. za: T. O. Соколовская, *Обрядность прежнего русского масонства*, [w:] T. O. Соколовская, *Статьи по истории русского масонства*, Москва 2008, s. 27.

<sup>3</sup> Por. G. Głuchowski, *Symbol i jego znaczenie w kulturze indyjskiej...*, s. 25.

<sup>4</sup> Por. E. Trias, *Myślenie o religii. Symbol i sacrum*, [w:] J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques'a Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferrari, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Warszawa 1999, s. 127. O etymologii słowa „symbol” zob. także: T. Obolevitch, *Symbolizm patrystyczny i jego reperkusje w filozofii rosyjskiej*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej...*, s. 64, 69.

<sup>5</sup> A. Eckmann, *Symbol apostołski w pismach Świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 11.



stawiająca się na spotkanie jest godna zaufania<sup>6</sup>. Mówiąc za Gerardem Głuchowskim, „pierwotnie symbol pełnił funkcję znaku, cechy związanej ze znakiem lub był sposobem identyfikacji odpowiadających sobie części”<sup>7</sup>.

Na przestrzeni wieków pojęcie symbolu, ze względu na swoją konstytutywną cechę, a więc wieloznaczność, obrastało stopniowo w swym własnym immanentnym rozwoju w różnorodne znaczenia. Jednakże po dziś dzień u wielu badaczy pokutuje przekonanie, wynikające zapewne ze źródłosłowu, iż symbol jest tożsamy ze znakiem:

W języku naukowym można stwierdzić pomieszanie obydwu tych pojęć. Jedni mówią jedynie o znakach, mając zarazem na myśli symbole, inni pojęciem symbolu obejmują również znaki<sup>8</sup>.

Świadczą o tym także słownikowe definicje symbolu, stawiające go na równi lub wymiennie ze znakiem. Na przykład w *Słowniku wyrazów obcych* Władysława Kopalińskiego zdefiniowany jest on następująco: „Przedmiot albo znak zastępujący, reprezentujący, oznaczający, przywodzący na myśl (na zasadzie umowy, asocjacji myślowej) jakies pojęcie, czynność, przedmiot, zwłaszcza widomy znak czegoś niewidzialnego”<sup>9</sup>. Większość uczonych postuluje jednak rozgraniczenie tych dwóch pojęć, co, jak zauważa wybitny znawca symboli Manfred Lurker, nie jest zbyt trudne:

Znak to coś postrzeganego zmysłami, co stoi zamiast czegoś innego; służy on porozumiewaniu się, ma funkcję komunikatywną. [...] Zwykły znak odsyła do czegoś (pozwala coś rozpoznać), jest jednoznaczny i da się wyrazić w postaci pojęcia. Symbole zaś coś reprezentują, są wieloznaczne i konieczne dopiero wtedy, gdy pojęcia nie chwytają (Jacob Amstutz). Symbol posiada nie tylko funkcję komunikatywną, lecz również znaczeniową. Znaczy coś, odsyłając nie tylko do znaczenia czegoś innego, lecz także uprzytamniając, reprezentując jego znaczenie, w pewnym sensie mając w owym znaczeniu udział. Z tego wynika, że nie można po prostu wymyślać lub projektować symboli; są one dane i zakorzenione w praprzyczynie ludzkiego doświadczenia zbiorowego. [...] Symbol co prawda jest znakiem, ale nie jakimś tam znakiem [...] tylko ściśle biorąc widzialnym (postrzegalnym) znakiem niewidzialnej (niepostrzegalnej) rzeczywistości<sup>10</sup>.

Oprócz, jak widać, mylnego utożsamiania pojęć „symbol” i „znak” często mamy do czynienia także ze zrównywaniem symbolu z alegorią. Jak zauważa

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 11–12, oraz: H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna...*, s. 42; E. Trias, *Myślenie o religii. Symbol i sacrum...*, s. 127; W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 7.

<sup>7</sup> G. Głuchowski, *Symbol i jego znaczenie w kulturze indyjskiej...*, s. 25.

<sup>8</sup> M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 22–23. O relacji symbol–znak zob. także: G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne...*, s. 20–31.

<sup>9</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 2003, s. 482.

<sup>10</sup> M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 24–25. O różnicy między znakiem i symbolem zob. także: P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 62–63, a także: T. Todorov, *Wstęp do symboliki*, [w:] *Symbole i symbolika...*, s. 34–48.

Michał Głowiński, było to regułą aż do przełomu XVIII i XIX wieku<sup>11</sup>. Zdaniem polskiego uczonego alegoria przypomina symbol pod względem strukturalnym, a różni się od niego tym, iż jej sens jest zracjonalizowany, konwencjonalny i przetłumaczalny, daje się wyrazić innymi słowami. Symbol zaś ze swej natury jest oryginalny, nieprzekładalny i nieusankcjonowany przez tradycję, jak to się dzieje w przypadku alegorii<sup>12</sup>. O różnicach zachodzących pomiędzy symbolem i alegorią traktują również badania niemieckiego filozofa, przedstawiciela hermeneutyki – Hansa-Georga Gadamera, czemu dokładniej przyjrzymy się w dalszej części rozdziału.

W odniesieniu do symbolu Manfred Lurker zauważa i inne niebezpieczne zjawisko, takie mianowicie, że znaczenie słowa „symbol” uległo dewaluacji, zaś samo pojęcie symbolu zostało sprowadzone do sfery potocznej, będąc często nadużywane i błędnie rozumiane: „Symbol pojmuje się jako niewiele mówiący, rozmyty, nienaukowy termin, pochodzący ze świata marzycieli, fantastów i fanatyków religijnych”<sup>13</sup>.

Nie zważając jednakże na owe krytyczne uwagi, symbol niezmiennie pozostaje w centrum zainteresowania uczonych, „od tysiącleci okazuje się »katalizatorem prądów umysłowych«”<sup>14</sup>. Sięgają po niego zarówno okultyści, psycholodzy, antropolodzy, orientaliści, jak i religioznawcy, filozofowie, literaturoznawcy oraz przedstawiciele innych dziedzin nauki. Symbol to bowiem klucz otwierający drzwi do tajemnic wiedzy gromadzonej przez człowieka od zarania świata, „klucz do ludzkiej egzystencji”, odkrywający sens życia<sup>15</sup>. Ta różnorodność dziedzin badawczych, na jakie rozprasza się symbol, sprawia jednak, że „tak podzielony wydaje się (on) gubić w ich wielości”<sup>16</sup> – twierdzi Paul Ricoeur lub, jak zauważa Ernst Cassirer, „swą uniwersalną ważność musi on (symbol) okupić nieustanną *zmianą* znaczenia”<sup>17</sup>. I rzeczywiście trudno jest nie zgodzić się z tymi uwagami wybitnych filozofów. Analiza materiałów teoretycznych do danego rozdziału pracy pokazała, jaką ogromną ilością definicji symbolu dysponuje myśl naukowa. Właściwie każda z wymienionych tutaj dziedzin – ba! niemalże każdy z przedstawicieli poszczególnych nauk – opracowała na swój użytek własną definicję symbolu. To zaś powoduje, że zadanie, jakie przed sobą postawiliśmy, a więc usystematyzowanie wiedzy/myślenia o symbolu i wskazanie na jego związki z Biblią, wydaje się niezwykle trudne.

<sup>11</sup> Por. *Symbole i symbolika...*, s. 6.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 6–7.

<sup>13</sup> M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 22. O degradacji symbolu wspomina również Mircea Eliade. Zob. M. Eliade, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1993, s. 29, a także: M. Eliade, *Obrazy i symbole...*, s. 20.

<sup>14</sup> M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 26.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 33; Jest to sformułowanie psychoanalityka Igora Caruso (I. A. Caruso, *Das Symbol In der Tiefenpsychologie*, „Studium Generale” 1953, nr 6, s. 297).

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Metafora i symbol...*, s. 134.

<sup>17</sup> E. Cassirer, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 2004, s. 48.

Jak zauważa wybitny badacz symboli Juan Eduardo Cirlot, większość uczonych umieszcza początek myślenia symbolicznego w epoce przedhistorycznej, u schyłku paleolitu<sup>18</sup>. Badając jakieś zjawisko, to właśnie w symbolach rozpoznają oni, czy mają do czynienia z człowiekiem, czy może ze zwierzęciem – uzupełnia daną myśl Antoni J. Nowak. Zdolność do symbolizowania, będąca naturalnym wyrazem religijności człowieka, jest bowiem tylko i wyłącznie domeną ludzką<sup>19</sup>. Nowak twierdzi ponadto, iż „zapotrzebowania na świat symboli nie można człowiekowi po prostu dać [...] ma ono charakter genotypiczny”<sup>20</sup>, tzn. jest wpisane w egzystencję człowieka już od chwili jego narodzin. Dalej, rozwijając tę myśl, uczony konstatuje:

Tam, gdzie jest człowiek, spotykamy symbol i religię, symboliką bowiem wyraża człowiek to, czego nie potrafi dokładnie określić językiem twierzeń<sup>21</sup>.

Jeżeli chodzi o określenie epoki, w której powstały najważniejsze, najbardziej złożone symbole, istnieją co do tego poważne rozbieżności<sup>22</sup>. Bez wątplenia jednak, zdaniem Cirlota, najbardziej płodną pod względem zainteresowania symbolem i symboliką, zwłaszcza chrześcijańską, była epoka średniowiecza. To właśnie wówczas, przede wszystkim spod pióra Ojców Kościoła, wyszły wielkie traktaty dotyczące symbolu, na przykład: *De Planctu Naturae* Alaina z Lille, *Hortus Deliciarum* Herrady z Landsbergu, *De Re mundi universitate* Bernarda Silvestre, *Allegoriae in Sacram Scripturam* Rabana Maura, *Etymologiarum* Izydora z Sewilli, czy wreszcie prace Jana Szkota Eriugeny, Jana z Salisburys czy Wilhelma od św. Thierry’ego<sup>23</sup>. Jednakże to ogromne zainteresowanie symbolem w średniowieczu stopniowo jak gdyby się rozmywa. Według Cirlota, „poczynając od schyłku średniowiecza, Zachód zatracił spójne rozumienie symbolu i tradycji symbolicznej”<sup>24</sup>, żeby na nowo je odnaleźć w wieku XIX, a zwłaszcza XX. Szczególne zasługi w tym względzie należą do takich wybitnych badaczy symboli i myślenia symbolicznego, jak: Erich Fromm<sup>25</sup>, René Guénon, Carl Gustav Jung<sup>26</sup>, a w zakresie symboliki religijnej – przede wszystkim Mircea Eliade.

<sup>18</sup> Por. J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2000, s. 17.

<sup>19</sup> Por. A. J. Nowak, *Symbol. Znak. Sygnał*, Lublin 2000, s. 55.

<sup>20</sup> Tamże, s. 22.

<sup>21</sup> Tamże, s. 17.

<sup>22</sup> Por. J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 20.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 23.

<sup>24</sup> Tamże, s. 24.

<sup>25</sup> Fromm w symbolach upatruje zapomniany język – uniwersalny, wspólny dla wszystkich kultur i epok; wyróżnia symbole konwencjonalne, akcydentalne i uniwersalne. Por. E. Fromm, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1972.

<sup>26</sup> Wedle Junga symbol to znak czegoś nieznanego, nieświadomego, archetypicznego; pierwotne, nieświadomione obrazy i siły, będące wyrazem ludzkiej aktywności psychicznej.

Ze względu na przedmiot podjętych badań nas interesować będą głównie prace Eliadego i Paula Tillicha, z racji zaś przyjętej metody badań, jaką jest interpretacja hermeneutyczna<sup>27</sup>, prace wybitnych przedstawicieli tego kierunku – Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadamera, oraz rozprawy dotyczące rozumienia symbolu na gruncie literaturoznawczym, w tym również u samego Wiaczesława Iwanowa.

Rozpocznijmy od prześledzenia koncepcji symbolu u Paula Ricoeura. Na wstępie należy zaznaczyć, iż kategoria ta, na równi z mitem, była podstawą wcześniejszej, tak zwanej pierwszej, „symbolicznej” wersji hermeneutyki francuskiego filozofa<sup>28</sup>. Dopiero po roku 1965, zdaniem Katarzyny Rosner, „Ricoeur uznał, że podstawowym przedmiotem interpretacji są nie symbole, lecz teksty”<sup>29</sup>, co jednak nie oznaczało rezygnacji z badań nad symbolem. Hermeneutyka symboliczna Ricoeura wyrosła z poczucia jałowości współczesnej kultury, mającej swoje źródło w filozofii krytycznej, w konflikcie pomiędzy wiedzą a wiarą, oraz z przekonania, że człowiek zatracił więź ze sferą *sacrum*, stał się niezdolny do naiwnej, bezwarunkowej wiary<sup>30</sup>. Poprzez hermeneutyczną interpretację symbolu i mitu, należących do sfery przekazu religijnego, Ricoeur pragnął powrotu do źródeł kultury, a przez to jej odrodzenia:

Współczesne zainteresowanie dla symboli implikuje nowy rodzaj kontaktu z *sacrum*, przełamującego zapomnienie o byciu, o którym świadczy dzisiaj żonglowanie pustymi znakami, sformalizowanymi językami<sup>31</sup>.

W pracy o Freudzie<sup>32</sup> francuski filozof zawęża obszar występowania symbolu do trzech płaszczyzn rzeczywistości. Są to: sfera religijna (związana z mitami i rytuałami), psychologiczna/oniryczna (odnosząca się do snów i marzeń sennych) oraz poetycka (mająca swoje źródło w wyobraźni artystycznej)<sup>33</sup>.

Zdaniem Cypriana Rogowskiego „Ricoeur swoje pojęcie symbolu rozwinął m.in. w krytycznej dyskusji z Freudem<sup>34</sup> i w opozycji do klasycznego psychoana-

---

<sup>27</sup> Więcej na temat hermeneutyki jako nurtu we współczesnej filozofii, jej założeń i przedstawicieli zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.

<sup>28</sup> Por. K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991, s. 236.

<sup>29</sup> Tamże, s. 238.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 236.

<sup>31</sup> P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – II*, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 116.

<sup>32</sup> Tenże, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris 1965.

<sup>33</sup> Por. tenże, „Symbol daje do myślenia”..., s. 64–65; zob. także: M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998, s. 50–51.

<sup>34</sup> Symbol w rozumieniu Freuda jest zamaskowanym wyobrażeniem przytłumionych popędów, zwłaszcza emocji seksualnych. Zob. C. Rogowski, *Hermeneutyčno-dydaktyczny wymiar symbolu...*, s. 163.

litycznego pojęcia symbolu”<sup>35</sup>. Dla francuskiego myśliciela – kontynuuje badacz – symbol jest przede wszystkim znakiem językowym, przy czym nie każdy znak językowy uważany jest przez niego za symboliczny<sup>36</sup>. Jak twierdzi Ricoeur:

Symbol jest znakiem, ponieważ, jak każdy znak, wskazuje coś poza sobą i zastępuje to sobą. Nie każdy znak jest jednak symbolem<sup>37</sup>.

I dalej:

Mówię więc, że nie wszystkie symbole są znakami i że nie wszystkie znaki są symboliczne; ale że są symbolami znaki, które mają [...] podwójne skierowanie<sup>38</sup>.

Z danej wypowiedzi jasno wynika, iż, w ujęciu filozofa, symbol rzeczywiście jest znakiem. Nie oznacza to jednak, że oba pojęcia są dla niego tożsame. Wręcz przeciwnie, rozgranicza je, mówiąc, że symbol, w odróżnieniu od znaku, posiada co najmniej dwa znaczenia. Jest on więc, jak słusznie zauważa Rogowski, multiwalentny, a przynajmniej – biwalentny<sup>39</sup>. Ta właściwość symbolu, jego podwójne znaczenie, struktura, sprawia z kolei, że – by użyć słów autora *Symboliki zła* – „daje on do myślenia”<sup>40</sup>, czyli przemawia do nas, pragnąc, abyśmy go zrozumieli, przetworzyli w wymiarze myślenia<sup>41</sup> to, o czym mówi, odkodowali go:

Symbol jest czymś, co trzeba odszyfrować [...] i zadanie to [...] narzuca nam sama natura symbolu, który jest jakby kłębkim sensu składającym się z sensów zamkniętych jedne w drugich, jak chińskie kulki<sup>42</sup>.

Zdaniem filozofa deszyfracja symbolu, odnalezienie i zrozumienie jego sensu, może nastąpić jedynie w akcie interpretacji, pojmowanej jako czynność rozumienia, zmierzająca do odkrycia symbolu<sup>43</sup>. Jak pisze bowiem Ricoeur: „Nie istnieje symbol, który wzbudza zrozumienie bez jakiejkolwiek interpretacji”<sup>44</sup>. I dalej:

<sup>35</sup> Tamże, s. 173. O freudowskiej psychoanalizie jako źródle inspiracji dla ricoeurowskiego modelu hermeneutyki zob. K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury...*, s. 212–219.

<sup>36</sup> Por. C. Rogowski, *Hermeneutyčno-dydaktyczny wymiar symbolu...*, s. 174.

<sup>37</sup> P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – I*, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 83.

<sup>38</sup> Tenże, *Konflikt hermeneutyk*, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 138.

<sup>39</sup> Por. C. Rogowski, *Hermeneutyčno-dydaktyczny wymiar symbolu...*, s. 174.

<sup>40</sup> Stwierdzenie to pochodzi z dzieła *Krytyka władzy sądzienia* Immanuela Kanta, na którego Ricoeur się powołuje.

<sup>41</sup> Por. P. Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”..., s. 63.

<sup>42</sup> P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk* ..., s. 140.

<sup>43</sup> M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia...*, s. 50.

<sup>44</sup> Por. P. Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”..., s. 71.

Symbole są często martwe, zmumifikowane [...] dlatego musimy zawsze rozbijać stwardniałą skorupę symbolu, skamieniałego w ramach jakiejś kultury czy literatury, porzuconego jak martwa rzecz w świątyni, która służy zgodnie ze swoim przeznaczeniem. [...] akt interpretacji to nie tylko akt pojmowania dokonany dla zrozumienia, ale także walka o życie symbolu, by symbol przemówił, by pozwolić mu mówić. Oto dlaczego jedynym sposobem przyswojenia go sobie, uchwycenia go, jest interpretacja<sup>45</sup>.

Interpretacja symbolu jest nieodzowna, gdyż jest on ze swej natury zagadkowy, niejasny, nieprzejrzysty. Wynika to z nadwyżki znaczenia<sup>46</sup>, z podwójnego sensu zawartego w każdym symbolu. Pierwotnemu, dosłownemu, bezpośredniemu znaczeniu towarzyszy bowiem, nadbudowane nad nim, znaczenie wtórne, przenośne, przy czym, według francuskiego hermeneuty, owo ostatnie może być jedynie dane za pośrednictwem pierwszego:

Znaki symboliczne są nieprzejrzyste, ponieważ ich sens pierwotny, dosłowny, jawny wskazuje sam w trybie analogicznym sens drugi, dany wyłącznie w jego obrębie<sup>47</sup>.

Badacz dorobku Ricoeura – Marek Drwięga, powiada w związku z tym, iż „symbole są połączone w dwojakim sensie. Są połączone z i połączone *przez*. Połączone są *ze* swoim dosłownym znaczeniem, z kolei *przez* to dosłowne znaczenie odsłania się drugie, które zawarte jest w tym pierwszym”<sup>48</sup>.

Droga zrozumienia sensu symbolu prowadzi więc od znaczenia literalnego, dosłownego, do znaczenia symbolicznego, leżącego poza sferą językową. W związku z powyższym Ricoeur wyróżnia trzy stadia pojmowania symbolu:

1) stadium fenomenologii, która ujawnia, iż każdy symbol jest częścią większej całości i tworzy system symboliczny (rozumienie symbolu przez sam symbol, przez zestawianie go z innym symbolami, wykazującymi z nim pokrewieństwo oraz wskazywanie na ich wzajemne relacje, a także relacje symboli i pozostałych przejawów *sacrum* – obrzędy, mity)<sup>49</sup>;

2) stadium hermeneutyki, która zataczając koło, wychodzi od przedrozumienia rzeczy, aby przez interpretację odszyfrować znaczenie symbolu, zrozumieć jego sens<sup>50</sup>;

3) stadium myślenia, które biorąc za punkt wyjścia znaczenie danego symbolu, „wznosi” jego sens na wyższy poziom rozumienia, kształtuje go w twórczej interpretacji, by przy pomocy tegoż symbolu, mającego moc wyłaniania, rozświe-

<sup>45</sup> Tenże, *Konflikt hermeneutyk...*, s. 141.

<sup>46</sup> Por. P. Ricoeur, *Metafora i symbol...*, s. 137.

<sup>47</sup> Tenże, „*Symbol daje do myślenia*”..., s. 67. Por. także: A. Dobosz, *Symbol w hermeneutyce Paula Ricoeura*, [w:] *Symbol a rzeczywistość*, pod red. B. Andrzejewskiego, Poznań 1996, s. 133.

<sup>48</sup> M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia...*, s. 52.

<sup>49</sup> Por. P. Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”..., s. 71–73.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 74–76.

tlania i porządkowania pola ludzkiego doświadczenia – rozwiązać zagadkę ludzkiego bytu<sup>51</sup>.

Reasumując: symbol dla Ricoeura to znak językowy, który ze względu na swoje wewnętrzne bogactwo, podwójny sens, „nieprzejrzystą mowę” i wielość dziedzin, do jakich przynależy, wymaga twórczej, wielopoziomowej interpretacji, sprawiającej, że symbol „przemówi”, wyjawia głęboko skrywany sens. Wreszcie symbol to również nosiciel prawdy o człowieku; jego celem jest włączenie człowieka do jakiejś całości<sup>52</sup>.

W przypadku innego wybitnego reprezentanta hermeneutyki filozoficznej – Hansa-Georga Gadamera<sup>53</sup>, symbol rozpatrywany jest w związku z jego refleksją nad dziełem sztuki i istotą doświadczenia estetycznego, a także w opozycji do pojęcia alegorii. Zdaniem badacza i tłumacza dorobku niemieckiego filozofa Andrzeja Przyłębskiego w wykładni symbolu proponowanej przez Gadamera zauważalny jest wyraźny wpływ Heideggera i jego rozumienia egzystencji człowieka<sup>54</sup>: „Gadamerowskie podejście do kwestii symbolu dziedziczy po Heideggerze pewien motyw, który można by określić jako egzystencjalny”<sup>55</sup>. Formułując definicję symbolu (*Aktualność piękna*), heidelberski myśliciel odwołuje się zarówno do etymologii tego pojęcia, nazywając go skorupą pamięci i starożytnym paszportem, po którym rozpoznaje się kogoś jako dawnego znajomego<sup>56</sup>, jak i do fragmentu *Uczty* Platona, dotyczącego istoty miłości. Przypomnijmy, iż, zgodnie z mitem obecnym w myśli greckiego filozofa, człowiek był początkowo istotą obupłciową, która w wyniku pychy została ukarana i pozbawiona swojej połówki. Od tego momentu każdy z nas szuka swego dopełnienia, dąży do odzyskania utraconej jedni<sup>57</sup>. „Tę głęboką metaforę o odnajdywaniu się dusz i powinowactwach z wyboru”<sup>58</sup> – jak o owej sytuacji wyraża się Gadamer – można, zdaniem autora *Prawdy i metody*, odnieść zarówno do dzieła sztuki, jak i do symbolu. Przez symbol – pisze niemiecki filozof – „rozumiemy, że to, co jednostkowe, szczególnie, jest niczym ułamek bytu, że coś, co z nim koresponduje, jest obietnicą uzupełnienia całości i szczęścia, albo też że ta wciąż poszukiwana uzupełniająca całość

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 76–80.

<sup>52</sup> Por. P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk...*, s. 101, a także: S. Cichowicz, *Paula Ricoeura szyfry egzystencji*, [w:] S. Cichowicz, *O refleksję konkretną: Cztery przykłady historyczne*, Gdańsk 2002, s. 34.

<sup>53</sup> Więcej na temat Gadamera i jego filozofii zob. A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006.

<sup>54</sup> Por. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 177.

<sup>55</sup> A. Przyłębski, *Symbol w Gadamerowskiej filozofii sztuki*, [w:] *Symbol a rzeczywistość...*, s. 122.

<sup>56</sup> Por. H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna...*, s. 42.

<sup>57</sup> Por. Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 81–84.

<sup>58</sup> Por. H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna...*, s. 42.

częstka jest drugim ułamkiem pasującym do naszego fragmentu życia”<sup>59</sup>. Przy czym, jeśli pójść tropem interpretacji Przyłębskiego, Gadamer, mówiąc o symbolu i symbolizmie, nie ma na myśli zjawiska społeczno-kulturowego, masowego, tylko „intymny, indywidualnie podejmowany trud interpretacji symboli, np. symboliczności dzieł sztuki, trud, którego owocem może być pogłębienie czy też wzbogacenie naszego egzystowania, naszego doświadczania rzeczywistości”<sup>60</sup>.

Jeżeli chodzi o relację symbol–alegoria, to Gadamer opowiada się w pewnym sensie za wyższością symbolu, twierdząc, że zwycięską karierę zapewniła mu nieokreśloność znaczenia<sup>61</sup>. Alegoria zaś, jego zdaniem, związana jest z precyzyjnym, opierającym się na tradycji, znaczeniem i wyczerpuje się w nim. Symbol można interpretować bez końca, gdyż jest niewyczerpany<sup>62</sup>; mówiąc zaś słowami Władysława Stróżewskiego, „zaspokaja [...] [on] potrzebę zachowania tajemniczości tajemnicy, potrzebę wtajemniczenia [...] nie rezygnuje z funkcji odsłaniania, nigdy jednak nie odsłania do końca”<sup>63</sup>. Podstawowy zarzut, jaki Gadamer wysuwa wobec alegorii, wiąże się z jej niską mocą interpretacyjną<sup>64</sup>. Oprócz tego autor *Prawdy i metody* wskazuje na zupełnie odmienne sfery odniesienia tych dwóch pojęć. Alegoria – twierdzi filozof – „należy do sfery mówienia, *logos*, jest więc retoryczną czy też hermeneutyczną figurą”<sup>65</sup>. Znaczenie symbolu zawiera się z kolei w nim samym, w tym, że istnieje, że „nie jest ograniczony do sfery *logos*, gdyż nie odnosi się przez swe znaczenie do innego znaczenia: to raczej jego własny zmysłowy byt ma »znaczenie«. Jako coś wcześniej ukazanego, pozwala on na sobie poznawać coś innego”<sup>66</sup>. Z drugiej strony jednak, Gadamer zauważa pewne podobieństwo łączące symbol i alegorię. Tkwi ono w tym, iż oba pojęcia „nazywają coś, czego sens nie polega na zjawiskowości, wyglądzie lub brzmieniu, lecz poza nie wykracza”<sup>67</sup>. Oprócz tego zarówno alegoria, jak i symbol głównie zastosowanie znajdują w sferze religii: „Alegoria powstaje z teologicznej potrzeby usunięcia z przekazu religijnego [...] rzeczy niepożądanych i rozpoznania skrytych za nimi obowiązujących prawd”<sup>68</sup>, symbol z kolei jest tajemnym znakiem, zakładającym związek widzialnego i niewidzialnego, posiada funkcję

<sup>59</sup> Tamże, s. 43.

<sup>60</sup> A. Przyłębski, *Symbol w Gadamerowskiej filozofii sztuki...*, s. 123.

<sup>61</sup> Por. H.-G. Gadamer, *Symbol i alegoria*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] *Symbole i symbolika...*, s. 101, 104, a także: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 123.

<sup>62</sup> Por. H.-G. Gadamer, *Symbol i alegoria...*, s. 100–101, a także: tenże, *Prawda i metoda...*, s. 122–123.

<sup>63</sup> W. Stróżewski, *Symbol i rzeczywistość...*, s. 440.

<sup>64</sup> Por. N. Leśniewski, *Alegoria–rozumienie–interpretacja*, [w:] *Symbol a rzeczywistość...*, s. 228.

<sup>65</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 119.

<sup>66</sup> Tamże, s. 119–120.

<sup>67</sup> Tamże, s. 119.

<sup>68</sup> Tamże, s. 120.



anagogiczną – „wznosi on ku poznaniu tego, co boskie”<sup>69</sup>. Ze względu na owe podobieństwa i swoistą rehabilitację alegorii w ostatnim czasie<sup>70</sup> oraz znaczne rozszerzanie jej znaczenia należy, zdaniem niemieckiego filozofa, „ponownie zrelatywizować przeciwieństwo symbolu i alegorii”<sup>71</sup>, przy czym sam filozof tego trudu nie podejmuje.

Podsumując, wypada stwierdzić, że Gadamer nie wypracował zwartej, filozoficznej koncepcji symbolu, lecz, jak słusznie zauważa cytowany już Przyłębski, „jedynie stosuje intuicyjne, podparte grecką etymologią, rozumienie tego terminu dla określenia tego, co można by scharakteryzować jako ontologiczny status dzieła sztuki czy też miejsce piękna w horyzoncie ludzkiego doświadczenia świata”<sup>72</sup>. Wszystko zaś, co wiemy na temat symbolu u Gadamera, wypływa głównie z dokonanej przez niego charakterystyki porównawczej symbolu i alegorii.

Zupełnie z innej perspektywy patrzą na daną kwestię przedstawiciele religiofilologii, wedle których podstawowa funkcja symbolu winna sprowadzać się do tego, aby uobecniać, uzmysławiać to, co boskie i święte, a także budować wspólnotę i tożsamość, wyznaczając człowiekowi miejsce w społeczności i świecie<sup>73</sup>.

Podobny stosunek do symbolu przejawia wybitny religioznawca, reprezentant fenomenologii religii – Mircea Eliade. Jego rozważania dotyczące symbolu i symboliki – twierdzi Mirosław Piróg – mają „znaczenie filozoficzne, służą bowiem badaniu określonej wizji człowieka, antropologii filozoficznej wyrastającej z religijnej wizji rzeczywistości”<sup>74</sup>. Uprawiana zaś przez niego hermeneutyka „ma na celu ukazanie kryjących się za symbolami wartości i postaw duchowych właściwych człowiekowi religijnemu”<sup>75</sup>. Dla słynnego myśliciela symbol zawsze występuje w związku ze sferą *sacrum*, wskazuje na rzeczywistość sakralną, otwiera do niej dostęp. Przez niego i dzięki niemu trwa proces hierofanizacji, następuje objawienie się świętości<sup>76</sup>. To z kolei sprawia, że również sam symbol staje się zrozumiałym jedynie w odniesieniu do *sacrum*<sup>77</sup>:

*Sam symbol jest hierofanią, a zatem objawia rzeczywistość świętą lub kosmologiczną, której żadne inne „przejawy” (sacrum) nie potrafiłyby objawić [...] wyraz „symbol” winno się stosować*

<sup>69</sup> Tamże, s. 120–121.

<sup>70</sup> Tamże, s. 131.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> A. Przyłębski, *Symbol w Gadamerowskiej filozofii sztuki...*, s. 131; zob. także książkę: *Dziedzictwo Gadamera*, pod red. A. Przyłębskiego, Poznań 2004.

<sup>73</sup> Por. C. Rogowski, *Hermeneutyčno-dydaktyczny wymiar symbolu...*, s. 242–243.

<sup>74</sup> M. Piróg, *Mircei Eliadego koncepcja symbolu*, „Nomos” 1996, nr 15, s. 48.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> Podobnie symbol pojmuje Eugenio Trias, dla którego jest on odczuwalnym i widocznym ujawnianiem się *sacrum*. Zob. E. Trias, *Myślenie o religii. Symbol i sacrum...*, s. 126 i 130.

<sup>77</sup> Por. I. Topp, *Symbol w fenomenologii religii Eliadego*, „Prace Kulturoznawcze” 1987, t. 1, s. 92.

tylko w odniesieniu do symboli, które przedłużają hierofanię lub które same stanowią „objawienie” niedające się wyrazić w innej formie magiczno-religijnej<sup>78</sup>.

Zdaniem Eliadego symbol powinien być utożsamiany z tą sferą, gdyż „symbolika [...] jest zawsze *nawiązaniem stałej łączności człowieka z sacrum*”<sup>79</sup>. Wynika to również z samej etymologii danego pojęcia. Pierwotne znaczenie symbolu zakłada jego rozdzielenie, przy czym obie oddzielone od siebie części (symbolizująca i symbolizowana) dążą do ponownego zespolenia<sup>80</sup>. Przypomina to pierwotny dramat kosmiczny związany z utratą początkowej doskonałości, jedności, znajdujący swoje odbicie w mitach o androgynie oraz upadku pierwszego człowieka. Badacz dorobku Eliadego – Artur Rega, mówi o tym w następujący sposób:

Symbol ze względu na swoją etymologię bliski jest pewnemu schematowi religijnemu, według którego człowiek po zerwaniu więzi z Bogiem (na przykład w wyniku grzechu pierworodnego) dąży do powtórnego z nim zjednoczenia<sup>81</sup>.

Z kolei M. Piróg twierdzi, że „każdy symbol jest swoistym »androgynem«, gdyż jest i zarazem nie jest sobą, przejawiając to co znane i wskazując na to co nieznanne, »inne *par excellence*«<sup>82</sup>.

Według Eliadego symbolami posługiwał się już człowiek pierwotny; powstały one u zarania czasów<sup>83</sup> i układają się w pewne większe systemy<sup>84</sup>, gdyż „przedmiot, który staje się symbolem, dąży do tego, aby utożsamić się z *całością*”<sup>85</sup>. Dopiero w ramach owych systemów symbolicznych poszczególne pojedyncze symbole zyskują pełny sens na zasadzie semantycznego dopełniania się, wzbogacając tym samym swoje własne znaczenie<sup>86</sup>:

<sup>78</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. W. Kowalski, Warszawa 2000, s. 469–470; zob. też: A. Rega, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001, s. 42–43.

<sup>79</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 469.

<sup>80</sup> Zob. E. Trias, *Myślenie o religii. Symbol i sacrum...*, s. 127.

<sup>81</sup> A. Rega, *Człowiek w świecie symboli...*, s. 51.

<sup>82</sup> M. Piróg, *Mircei Eliadego koncepcja symbolu...*, s. 52–53; zob. również: G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna...*, s. 90–91.

<sup>83</sup> Zob. M. Eliade, *Obrazy i symbole...*, s. 14–15.

<sup>84</sup> Michał Głowiński uważa, iż symbole nie tworzą systemu zorganizowanego na takich zasadach, jak system językowy, nie podlegają też takim zależnościom, jak znaki językowe, jednakże nie istnieją również w postaci izolowanej i luźnej, tylko komponują się w pewne całości, symboliki (Dan Sperber), gdzie funkcjonują jako ich składnik. Symbolika, czyli zespół powiązanych ze sobą symboli, pozwala zinterpretować pojedynczy symbol, osadzając go w szerszym kontekście, odnosząc do większych całości kultury. To z kolei umożliwia ukazanie historii symbolu i jego ewolucję. Zob. *Symbole i symbolika...*, s. 9.

<sup>85</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 474.

<sup>86</sup> Zdaniem Izoldy Topp „Symbole, których najistotniejszą funkcją jest ujawnianie aksjologicz-

Różne symboliki tworzą autonomiczne „systemy” w tej mierze, w jakiej coraz ciaśniej, coraz bardziej całkowicie i koherentnie ukazują to, co poszczególne hierofanie ujawniają jedynie częściowo, lokalnie i stopniowo<sup>87</sup>.

Interpretacja symbolu ujawniająca tylko jedno z wielu jego znaczeń, a więc interpretacja w oderwaniu od owej szerszej struktury (sakralna struktura pierwotna – archetyp), którą dany symbol współtworzy z innymi, bliskimi mu symbolami, powoduje zubożenie jego sensu, wręcz degradację<sup>88</sup>. Aby w pełni odszyfrować symbol, należy dotrzeć do najbardziej ogólnego znaczenia struktury, do jakiej on przynależy, ponieważ tylko wówczas będziemy w stanie zrozumieć jej znaczenie szczegółowe (pojedynczy symbol)<sup>89</sup>. W tym celu, zdaniem Eliadego, „trzeba nie tylko wziąć pod uwagę wszystkie konteksty; trzeba jeszcze, i to przede wszystkim, rozważyć znaczenia, jakie ten symbol miał w tym, co można nazwać jego »dojrzałością«”<sup>90</sup>. Uczony twierdzi przy tym, iż nie można osiągnąć pełnej prawdy symbolu, gdyż jest on uwikłany w historię. Wynika to z kolei z tego, iż symbol cechuje otwartość, podobnie jak jego własną interpretację, która jest interpretacją dzisiejszą, a więc skażoną chwilą historyczną, w której powstawała<sup>91</sup>.

Dla nas, z racji tematu badawczego (symbolika biblijna), w szczególności interesujące są rozważania Eliadego na temat symbolu religijnego. Za religijny, według niego, uchodzi ten symbol, który jest bliski przeżyciu religijnemu lub religijnej koncepcji świata<sup>92</sup>. Religijne symbole, jego zdaniem, „objawiają Życie głębsze, bardziej tajemnicze niż przejawy życia, z jakimi spotykamy się w codziennym doświadczeniu. Oślaniają one cudowny, niewytłumaczalny aspekt Życia, a zarazem sakramentalny wymiar egzystencji ludzkiej [...] Symbol religijny tłumaczy sytuację ludzką w terminach kosmologicznych [...] odsłania zgodność między strukturami egzystencji ludzkiej i strukturami kosmicznymi”<sup>93</sup>.

---

nego źródła tożsamości różnych poziomów rzeczywistości profanicznej oraz integracja tej rzeczywistości w jedną całość znaczącą w »system«, cechuje wyjątkowa pojemność semantyczna – to, co Eliade nazywa »wielowartościowością« semantyczną symbolu. Symbole mają bowiem formę obrazów, a więc takich form semantycznych, których znaczenie stanowi otwartą, wielopoziomową strukturę, zdolną asymilować ciągle nowe sytuacje, zdarzenia, przedmioty zyskujące sens w jej obrębie. Symbol stale poszerza więc pole swych profanicznych odniesień i w tym rozumieniu jest dynamiczny”. Zob. I. Topp, *Symbol w fenomenologii religii Eliadego...*, s. 93.

<sup>87</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 471; zob. także: tenże, *Obrazy i symbole...*, s. 41–42.

<sup>88</sup> Por. I. Topp, *Symbol w fenomenologii religii Eliadego...*, s. 90.

<sup>89</sup> Por. M. Piróg, *Mircei Eliadego koncepcja symbolu...*, s. 54–55.

<sup>90</sup> M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1994, s. 222.

<sup>91</sup> Por. tenże, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992, s. 141, a także: I. Topp, *Symbol w fenomenologii religii Eliadego...*, s. 93.

<sup>92</sup> M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn...*, s. 201.

<sup>93</sup> Tamże, s. 212–213; 217.

W związku z powyższą wypowiedzią badacza należy stwierdzić, że symbol biblijny, znajdujący się w polu naszych zainteresowań, jest o wiele węższy znaczeniowo niż symbol religijny. Ten ostatni odnosi się w ogóle do religii, a więc zarówno do chrześcijaństwa, jak i do islamu, buddyzmu czy religii pierwotnych, symbol biblijny zaś odsyła wyłącznie do Biblii i do tradycji, na której wyrosło Pismo Święte. Można więc wnioskować, że jest on tylko jedną z wielu postaci symbolu religijnego.

Eliade przypisuje symbolom religijnym rozmaite funkcje, spośród których za najważniejszą uważa „zdolność do wyrażania sytuacji paradoksalnych czy pewnych struktur ostatecznej rzeczywistości, niedających się wyrazić w inny sposób”<sup>94</sup>. Ta umiejętność symbolu wypływa z jego dualnej struktury. Dysponuje on siłą integracji przeciwieństw, na przykład woda może, z jednej strony, symbolizować życie (woda żywa, chrzest), z drugiej zaś śmierć (potop). Symbol jest więc przykładem *coincidentia oppositorum*, w którym połączone zostało materialne (zewnętrzne – przedmiot symbolizowany) z duchowym (wewnętrzne – to, do czego symbol odsyła)<sup>95</sup>. Pozostałe ważne funkcje symboliki religijnej to:

1. Multiwalencja, czyli „zdolność do jednoczesnego wyrażania wielu znaczeń, których zgodność nie jest oczywista na płaszczyźnie doświadczenia bezpośredniego”<sup>96</sup>. Cecha ta, naszym zdaniem, wyróżnia wszystkie symbole, gdyż wieloznaczność to ich czynnik konstytutywny. M. Piróg twierdzi, iż „w swej wieloznaczności symbol przekracza w pewnym sensie swoje granice i staje się tym, co symbolizuje”<sup>97</sup>.

2. Integracja różnorodnych sfer rzeczywistości w jedną całość, w jeden „system”. Ta właściwość symbolu religijnego sprawia, iż dzięki niemu człowiek odkrywa pewną jedność Świata i to, że sam stanowi jego integralną część<sup>98</sup>.

3. Odsłanianie wymiaru ludzkiej egzystencji, zarówno indywidualnego, jak i uniwersalnego, oraz nadawanie znaczenia tejże egzystencji<sup>99</sup>.

Reasumując: według koncepcji Eliadego analiza symbolu sprowadza się właściwie do analizy istoty człowieka<sup>100</sup>, który sam jest symbolem i przez to ma możliwość uczestnictwa w tajemnicy przejawiania się *sacrum*. Symbol odkrywa przed człowiekiem nie tylko zagadki wszechświata, ale również i sens jego własnego istnienia:

<sup>94</sup> Tamże, s. 215.

<sup>95</sup> Por. M. Piróg, *Mircei Eliadego koncepcja symbolu...*, s. 52–53.

<sup>96</sup> M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn...*, s. 213.

<sup>97</sup> M. Piróg, *Mircei Eliadego koncepcja symbolu...*, s. 51.

<sup>98</sup> Por. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn...*, s. 214.

<sup>99</sup> Por. tamże, s. 217.

<sup>100</sup> Por. M. Piróg, *Mircei Eliadego koncepcja symbolu...*, s. 53.

Ten, kto rozumie symbol, nie tylko „otwiera się” na świat obiektywny [...] jednocześnie udaje się mu wyjść ze swojej sytuacji jednostkowej i dojść do zrozumienia Wszechświata<sup>101</sup>.

Zagadnienie symbolu, a w szczególności symbolu religijnego, leży również w polu zainteresowań innego znanego religioznawcy – protestanckiego teologa Paula Tillicha. Podstawą jego teorii symbolu jest ściśle rozróżnienie pojęć „symbol” i „znak”. Zdaniem niemieckiego filozofa oba te pojęcia wskazują na coś, czym same nie są, co leży poza nimi<sup>102</sup>. Przy czym symbol uczestniczy w tym, do czego odsyła, wskazuje na rzeczywistość, którą zastępuje<sup>103</sup>, przez co jest ona dla nas zrozumiała. Natomiast znaki nie uczestniczą w rzeczywistości, do której odsyłają, i z tej przyczyny oraz ze względu na ich umowny charakter można je dowolnie zastępować<sup>104</sup>.

Poza tym, co wydaje się ważne, Tillich wskazuje na podstawowe, charakterystyczne cechy symbolu, wyróżniające go spośród znaków. Są to:

1) figuratywność, oznaczająca, iż symbol i to, co on symbolizuje, nie jest tym samym: „to, co przedstawiono figuratywnie w jakimś symbolu, samo może z kolei symbolizować coś wyższego rzędu”<sup>105</sup>;

2) postrzegalność – symbol przybliża ludzkiej percepcji to, co niewidzialne, idealne i transcendentne<sup>106</sup>;

3) wrodzona siła – tę cechę autor *Dynamiki wiary* uznaje za najważniejszą, gdyż to właśnie ona odróżnia symbol od zwykłego znaku, który jest bezsilny, ma charakter konwencjonalny, a co za tym idzie – może być dowolnie zastępowany przez inny znak. Symbol, w przeciwieństwie do niego, jest konieczny, nie da się go zastąpić, może jedynie zniknąć, przekształcając się w zwykły znak, jeżeli zatraci swoją sakralną siłę<sup>107</sup> lub „nie wywołuje już odzewu w zbiorowości, w obrębie której znalazł swój pierwotny wyraz”<sup>108</sup>;

4) uznawalność, czyli „to, że powszechnie za taki się go uznaje”<sup>109</sup> – symbol, aby istnieć i mieć siłę sprawczą, potrzebuje społecznej i kulturowej akceptacji, gdyż jest on „społecznie zakorzeniony i społecznie podtrzymywany”<sup>110</sup>. Akt jego stworzenia jest aktem społecznym, mimo że symbol rodzi się w jednostce, która jednak nie może go stworzyć (jest za to w stanie wymyślić znaki). Jeżeli już coś

<sup>101</sup> M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn...*, s. 218.

<sup>102</sup> Por. P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 62.

<sup>103</sup> Por. tamże, s. 62.

<sup>104</sup> Por. tamże, s. 62.

<sup>105</sup> P. Tillich, *Symbol religijny...*, s. 147. O symbolu religijnym u Tillicha zob. także: S. Springer, *Symbole religijne w interpretacji Paula Tillicha*, [w:] *Symbol a rzeczywistość...*, s. 201–211.

<sup>106</sup> Por. P. Tillich, *Symbol religijny...*, s. 147.

<sup>107</sup> Por. tamże, s. 148, 168.

<sup>108</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 63.

<sup>109</sup> Tenże, *Symbol religijny...*, s. 148.

<sup>110</sup> Tamże, s. 148.

dla jednostki staje się symbolem, to „dzieje się to zawsze w relacji ze społecznością, która z kolei może się w tym symbolu rozpoznać”<sup>111</sup>.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że wszystkie te cechy Tillich przypisuje również symbolom religijnym, odróżniającym się od pozostałych tym, iż „reprezentują coś, co znajduje się bezwarunkowo poza sferą pojęciową, wskazują na rzeczywistość ostateczną, implikowaną w akcie religijnym, na to, co nas ostatecznie obchodzi”<sup>112</sup>. Pozostałe symbole, zdaniem teologa, „przedstawiają coś, co niezależnie od swego znaczenia idealnego istnieje także niesymbolicznie, obiektywnie [...]; albo są formami wyrażającymi coś niewidzialnego, co istnieje tylko w swych symbolach”<sup>113</sup>.

Poczynione rozważania pozwalają stwierdzić, iż symbol odgrywa bardzo ważną rolę również w dziedzinie filozofii. Jest on kategorią powszechnie wykorzystywaną dla wyrażenia różnych, często uzupełniających się, a niekiedy nawet sprzecznych konceptów.

Przejdźmy teraz do recepcji symbolu na gruncie literaturoznawczym. Większość badaczy literatury definiuje symbol bądź jako jedną z figur stylistycznych, bądź jako znak językowy. W pierwszym przypadku, a więc gdy symbol uważany jest za trop poetycki, akcentuje się dwupoziomowość jego struktury, co, według wielu znawców przedmiotu, zbliża go do alegorii<sup>114</sup>:

Odbiór symbolu wymaga dwustopniowej interpretacji semantycznej: zlokalizowania określonej całości [...] w obrębie świata przedstawionego utworu i rozpoznania w owej całości wykładnika znaczeń zaszyfrowanych. Dwustopniowość taka łączy symbol z alegorią<sup>115</sup>.

Wśród innych konstytutywnych cech symbolu literaturoznawcy wskazują również na wieloznaczność, niekonwencjonalność, jednorazowość odczytań i zagadkowość:

[...] symbol otwiera możliwości różnych rozumień i interpretacji [...] Znamiennej właściwością symbolu jest chwiejność i niepewność znaczenia, które należy mu przypisywać; w związku z tym jest on nieprzetłumaczalny: jego „migotliwych” treści nie daje się przekazać w inny sposób, za pośrednictwem takiej czy innej parafrazy, gdyż prowadziłoby to do unicestwienia najbardziej charakterystycznej cechy symbolu – zamierzonej zagadkowości<sup>116</sup>.

<sup>111</sup> Tamże, s. 148–149.

<sup>112</sup> Tamże, s. 149.

<sup>113</sup> Tamże, s. 149.

<sup>114</sup> Zob. A. Stankowska, *Trop w imadle historii idei. Ewolucja literaturoznawczej koncepcji symbolu*, [w:] *Symbol a rzeczywistość...*, s. 187–200.

<sup>115</sup> Zob. hasło: *symbol*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 545.

<sup>116</sup> Zob. tamże, s. 545–546.

Tego typu ujęcie symbolu, a więc jako tropu, zbliżonego pod względem budowy do alegorii, ma swoje korzenie w antyku, w nauczaniu Kwintyliana i Cyce-rona. Praktyka synonimicznego używania tych dwóch pojęć (symbol i alegoria) była obecna aż do początku wieku XIX (o czym była mowa już na wstępie rozdziału), kiedy to pojawiły się słynne *Maksymy i refleksje* Johana Wolfganga von Goethego, w których wybitny niemiecki poeta dokonuje rozdzielenia, rozróżnienia symbolu i alegorii<sup>117</sup>:

Symbol przekształca zjawisko w ideę, ideę w obraz, w ten sposób, że idea tkwi w nim wiecznie działająca i nieosiągalna, a wypowiedziana nawet przy pomocy wszystkich języków pozostaje niewypowiedziana. Alegoria przekształca zjawisko w pojęcie, pojęcie w obraz tak, że zostaje ono w obrazie dane pełne i ograniczone, pozostając możliwym do wypowiedzenia<sup>118</sup>.

Jak już zauważono, w nauce o literaturze funkcjonuje jeszcze jedna koncepcja badawcza posługująca się terminem „symbol”. Chodzi tu mianowicie o wyrosłą ze starożytności (Arystoteles, Platon, Filon Aleksandryjski i inni) ogólną teorię znaku<sup>119</sup>, rozwijaną współcześnie głównie przez semiotykę (Charles Sanders Peirce, Charles Kay Ogden, Ivor Armstrong Richards, Charles Morris) i językoznawstwo (Ferdinand de Saussure)<sup>120</sup>. Naszą uwagę skupimy przede wszystkim na typologii znaków dokonanej przez dziewiętnastowiecznego amerykańskiego pragmatystę Charlesa Peirce’a. Ów założyciel semiotyki filozoficznej, jak przyjęto o nim mówić, jest autorem triadycznej teorii znaku, gdzie, ze względu na powiązanie znaku z jego przedmiotem, Peirce, oprócz tak zwanych indeksów i ikon<sup>121</sup>, wyróżnia właśnie symbole. W jego terminologii symbol to „rodzaj znaku, dla którego charakterystyczne jest czysto konwencjonalne powiązanie nośnika znaku i znaczenia (interpretanta). Symbolami są na przykład znaki języka naturalnego (słowa)”<sup>122</sup>. Przy czym znak pojmowany jest jako „coś, co pod jakimś względem lub w jakiejś roli reprezentuje wobec kogoś coś innego, lub: mediacja między interpretantem (pojęciem) a jego przedmiotem”<sup>123</sup>. Według tej teorii każdy znak, a więc i symbol,

<sup>117</sup> Jak zauważa Agata Stankowska, wśród niemieckich badaczy trwają spory o rzeczywiste autorstwo słynnej opozycji: alegoria–symbol. Niektórzy łączą ją tradycyjnie z nazwiskiem Goethego, inni wskazują na Schellinga, pozostali zaś na rolę filozofów – Asta, Solgera. Zob. A. Stankowska, *Trop w imadle historii idei...*, s. 188.

<sup>118</sup> J. W. Goethe, *Maksymy i Refleksje*, 1907. Cyt. za: A. Stankowska, *Trop w imadle historii idei...*, s. 188–189.

<sup>119</sup> Zob. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik...*, s. 233.

<sup>120</sup> Zob. tamże, s. 235.

<sup>121</sup> Indeksy, według Peirce’a, to „znaki powiązane ze swoimi przedmiotami przyczynowo i ustanawiające bezpośrednią relację wskazywania, na przykład chorągiewka na dachu, która wskazuje kierunek wiatru”, znaki ikoniczne, czy też ikony, to z kolei „znaki wiążące się z przedmiotami na mocy relacji podobieństwa, na przykład portret lub zdjęcie”. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik...*, s. 237.

<sup>122</sup> Tamże, s. 237.

<sup>123</sup> Tamże, s. 234.

który za znak uchodzi, zakłada rozumienie poprzez inny znak, przez interpretację – przekład danego znaku na kolejne znaki. Jednakże, zdaniem Peirce’a, proces interpretacji nie jest nieskończony. Na końcu tego łańcucha interpretacyjnego amerykański uczony umieszcza tak zwanego interpretanta ostatecznego: „działanie lub nawykowy sposób postępowania wywołany przez znak”<sup>124</sup>.

Spróbujmy odnieść te ustalenia do tekstów epoki literackiej, która bezpośrednio nas interesuje, a więc do modernizmu. Na szczególną uwagę zasługuje monografia badaczki młodopolskiego symbolizmu – Marii Podraza-Kwiatkowskiej. Autorka *Symbolizmu i symboliki w poezji Młodej Polski* pisze, że zainteresowanie kategorią symbolu w okresie modernizmu (przy czym termin „symbol” na potrzeby literatury został zaanektowany dopiero pod koniec wieku XIX<sup>125</sup>) wynikało z szeroko prowadzonych wówczas badań lingwistycznych, wskazujących na symboliczny charakter języka; etnograficznych, dotyczących życia duchowego społeczeństw prymitywnych; odkryć psychologii głębi, a także z popularności abstrakcjonizmu i surrealizmu – kierunków artystycznych operujących symbolicznymi, burzącymi logiczny porządek rzeczywistości, obrazami<sup>126</sup>. Ponadto w swojej książce, co dla nas okazało się niezwykle pomocne, Podraza-Kwiatkowska dokonuje przeglądu ogromnej liczby rodzących się w tym okresie definicji symbolu i śledzi ich rozwój. Początkowo, jak zauważa badaczka, pojęcie to próbowano rozpatrywać jako jeden z chwytów literackich związanych z mówieniem nie wprost, a więc jako trop poetycki<sup>127</sup>. Jednak w związku z tą praktyką powstał istniejący do dziś problem odróżniania symbolu od innych tropów, w szczególności od alegorii, rzadziej metafory czy porównania. Aby tego uniknąć, zaczęto odcinać symbol od tropów, a zestawiać go z mitem, co czynili między innymi Baudelaire, Gide, a na gruncie rosyjskim Wiaczesław Iwanow<sup>128</sup>. Jednocześnie zarysowywały się dwie tendencje. W pierwszym przypadku mieliśmy do czynienia z dążeniem do połączenia w symbolu idei i obrazu, z koncepcją wywodzącą się z tezy o nierozdzielności formy i treści w dziele literackim, traktowania symbolu jako niedającej się rozdzielić całości<sup>129</sup> (Bielyj, Iwanow). Natomiast w drugim chodziło o poszerzanie zakresu symbolu – z pojedynczego tropu na wiele obrazów i analogii, a niekiedy na cały tekst, aż wreszcie o jego pretendowanie do rangi gatunku, to znaczy utożsamienie go z poezją w ogóle,

<sup>124</sup> Tamże, s. 237.

<sup>125</sup> Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski. Teoria i praktyka*, Kraków 1975, s. 13.

<sup>126</sup> Por. tamże, s. 5–6.

<sup>127</sup> Zob. tamże, s. 19.

<sup>128</sup> Zob. tamże, s. 37–38. O relacji symbol–mit Iwanow mówi wielokrotnie, m.in. w artykule *Поэт и чернь*. Zob. В. Иванов, *Поэт и чернь*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I, Брюссель 1971, s. 714; В. Иванов, *Экскурс II. Эстетика и исповедание*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II, Брюссель 1974, s. 567.

<sup>129</sup> Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski...*, s. 42–45.



uczynienie zeń bytu samoistnego, niepodlegającego tłumaczeniu na język dyskursywny<sup>130</sup>.

Również rosyjscy przedstawiciele symbolizmu włączyli się do żywej dyskusji nad naturą symbolu. Doprowadziła ona do powstania dwóch ugrupowań literackich, znanych pod nazwą „starsi symboliści” lub dekadenci, czy też esteci, i „młodszy symboliści”, profeci, „sołowiowcy”<sup>131</sup>. Przyczyna tych podziałów tkwiła, zdaniem Andrzeja Dudka, w odmiennych orientacjach światopoglądowych i różnych źródłach inspiracji<sup>132</sup>. Jak zauważa polski badacz, dla „starszych symbolistów” (Sołogub, Mierieżkowskij, Briusow, Balmont, Gippius) charakterystyczne było „laickie” (светское) rozumienie symbolu, który „miał być dla nich narzędziem samopoznania i sposobem psychologicznej autorefleksji”<sup>133</sup>. Z kolei przez „młodszych symbolistów” (Bielyj, Błok, Iwanow) był on rozumiany jako najważniejsza kategoria epistemologiczna, której działanie miało prowadzić do religijnej przemiany rzeczywistości<sup>134</sup>. Jednakże pomimo zauważalnych różnic nietrudno dostrzec jedną cechę wspólną, a mianowicie: symbol nie był przez rosyjskich modernistów (bez względu na przynależność do takiego czy innego ugrupowania) traktowany jako trop poetycki, który obarczony jest rozumową, romantyczną konwencjonalnością<sup>135</sup>; był natomiast narzędziem odkrywania istoty rzeczy – twierdzi Tomasz Tyczyński<sup>136</sup>. Rosyjska badaczka Lidia Kołobajewa dodaje, że „хотя он [symbol] только намек, »живок«, »отблеск«, – знак иного, но знак глубинно-сущностного, сокрытого и беспредельного бытия”. I dalej: „Символ – это образ знаковой природы, условный в основе. Он мыслится как образ, в котором видимое, конкретное, событийное выступает лишь неким иероглифом, иероглифом лежащей за ним тайны, знаком –»иного«”<sup>137</sup>.

Największe zasługi w kształtowaniu teorii symbolu na gruncie rosyjskiego modernizmu należy przypisać dwóm głównym teoretykom tego kierunku – Andriejowi Bielemu i Wiaczesławowi Iwanowowi. Pod wieloma względami, zdaniem Marii Cymborskiej-Lebody, twórcy ci, a zwłaszcza Iwanow, wyprzedzili swoją epokę i współczesne teorie estetyczne, na przykład teorię „realizmu sym-

<sup>130</sup> Zob. tamże, s. 50–57.

<sup>131</sup> Na temat podziału (ugrupowań) rosyjskich symbolistów zob. więcej: З. Г. Минц, *О некоторых „неомифологических” текстах в творчестве русских символистов*, [w:] *Творчество А. А. Блока и русская культура XX века. Блоковский сборник III*, „Ученые записки Тартуского государственного университета”, Тарту 1979, № 459, s. 79.

<sup>132</sup> Por. A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 102.

<sup>133</sup> Tamże, s. 102.

<sup>134</sup> Por. tamże.

<sup>135</sup> Por. T. Tyczyński, *Symboliści o symbolu*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, pod red. A. Drawicza, Warszawa 1997, s. 57.

<sup>136</sup> Por. tamże, s. 54.

<sup>137</sup> Л. А. Колобаева, *Русский символизм*, Москва 2000, с. 16, 18.

bolicznego<sup>138</sup> Paula Tillicha, zwracając uwagę na poznawczą funkcję symbolu i istotną rolę „wyobraźni symbolicznej”, o znaczeniu której współcześnie pisze np. Gilbert Durand<sup>139</sup>.

U podstaw koncepcji symbolu A. Biełego legło pojęcie muzyki, będącej, wedle słów autora *Srebrnego gołębia* (1910), oknem „из которого льются в нас очаровательные потоки Вечности и брызжет магия [...] В музыке наибольшее приближение глубин духа к поверхностям сознания”<sup>140</sup>. Muzykę, zdaniem Biełego, najpełniej, najlepiej wyraża symbol, gdyż ten zawsze jest muzyczny i zwrócony zarówno ku przeszłości, jak i przyszłości. Kto nie rozumie muzyki, ten nie jest również w stanie pojąć symbolu:

Музыка идеально выражает символ. Символ поэтому всегда музыкален. [...] К тому, что было прежде времен, к тому, что будет, обращен символ. Из символа брызжет музыка. Она мунует сознание. Кто не музыкален, тот ничего не поймет<sup>141</sup>.

Muzyka zostaje więc przez Biełego, podobnie jak i innych symbolistów, podniesiona do rangi matki wszystkich sztuk<sup>142</sup>. Lidia Kołobajewa zauważa, w związku z tym, iż symboliści jako pierwsi w literaturze rosyjskiej zwrócili uwagę na „słuchowy” odbiór tekstu literackiego:

У символистов же звукопись, звуковая игра, становилась поэтической доминантой [...] Звуковой образ мог подниматься до символа, приобретать символический смысл<sup>143</sup>.

Wielokrotnie w pracach teoretycznych Biełego, zwłaszcza w *Эмблематике смысла*, pojawia się również myśl o „jedności” symbolu: „**Единство есть СИМВОЛ**”<sup>144</sup>. Stwierdzenie to wynika zapewne z etymologii danego pojęcia. Jak zauważa autor wstępu do *Символизма как миропонимания* – Larysa Sugaj, Biełyj wywodził słowo „symbol” od *symballo*, które tłumaczył jako *łączyć, jedność* – „„соединяю» («вместе сбрасываю» с выделением химической энергии, пресуществляющей хлор и натрий в третье, новое вещество: в соль)”<sup>145</sup>, przy

<sup>138</sup> Na temat symbolizmu realistycznego u Iwanowa zob.: В. Иванов, *Две стихии в современном символизме*, [в:] В. Иванов, *Родное и вселенское*, Москва 1994, с. 151–153.

<sup>139</sup> Por. M. Symborska-Leboda, *Творчество в кругу мифа...*, s. 248–249.

<sup>140</sup> А. Белый, *Символизм как миропонимание*, Москва 1994, с. 246.

<sup>141</sup> Там же, s. 246.

<sup>142</sup> Por. там же.

<sup>143</sup> Л. А. Колобаева, *Русский символизм...*, с. 21.

<sup>144</sup> А. Белый, *Эмблематика смысла. Предпосылки к теории символизма*, [в:] А. Белый, *Символизм как миропонимание...*, s. 48, a także: А. Белый, *Магия слов*, [в:] А. Белый, *Символизм*, Москва 1910, с. 446.

<sup>145</sup> Л. А. Сугай, „...и блеущие чертит арабски”. *Вступительная статья*, [в:] А. Белый, *Символизм как миропонимание...*, с. 14.

czym jest to połączenie „разнородного вместе”<sup>146</sup>, „двух предметов в одном”<sup>147</sup>, niejako ich „органическое соединение”<sup>148</sup>. Owa jedność symbolu traktowana jest przez Biełego nie tylko jako jedność formy i treści: „Символическое единство есть единство формы и содержания”<sup>149</sup>, ale przede wszystkim jako „единство некоего высшего, Божественного проекта, лежащего в основании бытия, в истоке всего сущего, – это прозреваемое Символом единство Красоты, Блага и Истины”<sup>150</sup>. W tym z kolei przejawia się metafizyczny wymiar symbolu, jego zdolność do wyrażania niewyraźnego, nadmysłowego, do łączenia różnych sfer rzeczywistości, także przeciwstawnych. W ujęciu Biełego symbol to kategoria wieloaspektowa: z jednej strony, traktowany jest jako obraz poetycki, z drugiej zaś jako okno na świat mistyczny, znajdujący się poza granicami rozumu: „символ – окно в Вечность”<sup>151</sup>, czy wreszcie jako kategoria świata realnego<sup>152</sup>.

Iwanowowska koncepcja symbolu<sup>153</sup> wyłożona została w kilku esejach poety powstałych w latach 1904–1913. Za najważniejsze należy uznać: *Две стихи в современном символизме*, gdzie autor dokonał swoistej kodyfikacji symbolizmu (podział na symbolizm idealistyczny i realistyczny<sup>154</sup>), *Поэт и чернь*, *О поэзии Иннокентия Анненского*, *Заветы символизма*, *Мысли о символизме*<sup>155</sup>. Ważną pozycją w rozumieniu tej kategorii jest również hasło *Simbolismo*, przygotowane przez rosyjskiego poety w roku 1936 dla *Enciclopedia Italiana*, Istituto Giovanni Treccani. Jest to bodajże najbardziej syntetyczna ze wszystkich definicji symbolu zaproponowanych przez Iwanowa:

<sup>146</sup> А. Белый, *Критика. Эстетика. Теория символизма: в 2 т.*, т. 1, Москва 1994, с. 71, 242. Cyt. za: Л. А. Колобаева, *Русский символизм...*, с. 22.

<sup>147</sup> А. Белый, *Магия слов...*, с. 446.

<sup>148</sup> А. Белый, *Критика. Эстетика. Теория символизма...*, с. 71, 242. Cyt. za: Л. А. Колобаева, *Русский символизм...*, с. 22.

<sup>149</sup> А. Белый, *Эмблематика смысла...*, с. 48.

<sup>150</sup> Л. А. Колобаева, *Русский символизм...*, с. 19.

<sup>151</sup> А. Белый, *Символизм как миропонимание...*, с. 249.

<sup>152</sup> Por. Л. А. Сугай, „... и блещущие чертит арабески”..., с. 14.

<sup>153</sup> Zob. więcej na ten temat: A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 101–120 (w szczególności rozdział IV – *Wehikuły pamięci*); A. Dudek, *Kategoria symbolu w myśli Władysława Iwanowa*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej...*, s. 453–471; oraz: Л. Силард, *Герметизм и герменевтика*, Санкт-Петербург 2002, с. 15, 21 i in.; Ф. Осука, С. Китами, Н. Какинума, Т. Кибе, *К вопросу предметности слова в понимании символа у Вячеслава Иванова*, [в:] *Вячеслав Иванов. Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, Москва 2002, с. 77–80.

<sup>154</sup> Pod wpływem realistycznego symbolizmu Iwanowa powstała nieco późniejsza Łosiewowska teoria symbolu pierwszego stopnia. Zob. А. Ф. Люсев, *Проблема символа и реалистическое искусство*, Москва 1995. O zagadnieniu symbolu w twórczości Łosiewa zob. Т. Obolovitch, *Od onomastyki do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu*, Kraków 2011.

<sup>155</sup> Wszystkie te eseje możemy odnaleźć w zbiorze *Родное и вселенское...*, с. 138–196.

[...] символы никак не являются условными человеческими измышлениями; они выявляют во Вселенной, живой всецело, предмирные знаки, вчужденные в сокровенную сущность вещей, и как бы тайный знак, посредством которого осуществляется общение бесчисленных душ, сродных друг другу, но разъединенных характером и особенностями существования и принадлежностью к разным кругам творения<sup>156</sup>.

Z zacytowanego fragmentu wynika, że Iwanow główny nacisk kładzie na etymologię tego pojęcia. W jego ujęciu symbol to tajemny znak posiadający moc jednoczenia; cząstka, która zachowała pamięć o całości<sup>157</sup>. Ma on charakter tajemny, zaszyfrowany, a także przedwieczny. Jak powiada Gilbert Durand, jest „epifanią tajemnicy”<sup>158</sup>. Pomimo wyraźnych odniesień do znaku („Символ есть знак, или означенное”<sup>159</sup>) u Iwanowa nie posiada on charakteru zwykłego znaku. W odróżnieniu od słowa cechuje go aluzyjność, wieloznaczność, bezgraniczność, tajemniczość i irracjonalność. Jego treści nie da się przekazać za pomocą języka dyskursywnego:

Символ только тогда истинный символ, когда он неисчерпаем и беспределен в своем значении, когда он изрекает на своем сокровенном (иератическом и магическом) языке намек и внушения нечто неизглагоемое, неадекватное внешнему слову. Он многолик, многосмыслен и всегда темен в последней глубине<sup>160</sup>.

Dla poety symbol to święty znak, hieroglif<sup>161</sup>, którego odczytanie wymaga znajomości odpowiedniego klucza, wtajemniczenia<sup>162</sup>, gdyż jest on ze swej natury wieloznaczny i na różnych poziomach istnienia może przybierać odmienne znaczenie:

[...] символ – простой гиероглиф, и сочетание нескольких символов – образное иносказание, шифрованное сообщение, подлежащее прочтению при помощи найденного ключа. Если символ – гиероглиф, то гиероглиф таинственный, ибо многозначный, многосмысленный. В разных сферах сознания один и тот же символ приобретает разное значение<sup>163</sup>.

<sup>156</sup> В. Иванов, *Символизм*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II..., с. 664.

<sup>157</sup> „Согласно Вяч. Иванову, символ – составная часть мифа, но такая, которая, и оторвавшись от целого, сохранила в себе память об этом целом”. З. Г. Минц, *О некоторых „неомифологических” текстах в творчестве русских символистов...*, с. 89.

<sup>158</sup> G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne...*, s. 24.

<sup>159</sup> В. Иванов, *Две стихии в современном символизме...*, с. 143.

<sup>160</sup> В. Иванов, *Поэт и чернь*, [в:] В. Иванов, *Родное и вселенское...*, с. 141.

<sup>161</sup> Durand nazywa go z kolei szyfrem i zamaskowanym kryptogramem. Por. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne...*, s. 64.

<sup>162</sup> Por. M. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...*, s. 223. Współcześnie o symbolu jako tajemnym znaku – hieroglifie, wymagającym rozszyfrowania i należącym do sfery kultu religijnego, mówi Hans-Georg Gadamer (zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 121).

<sup>163</sup> В. Иванов, *Две стихии в современном символизме...*, с. 143.

Wielość sensów, na które wskazuje symbol, jest, zdaniem Iwanowa, efektem przenikania symbolu przez wszystkie warstwy bytu i świadomości<sup>164</sup>, dzięki czemu może on ujawniać różne, często ze sobą sprzeczne, właściwości przedmiotu symbolizowanego, swoje odmienne aspekty znaczeniowe. Uważa się go za znak „противоречивый, предмет пререканий”<sup>165</sup>:

Подобно солнечному лучу, символ прорезывает все планы бытия и все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере иное назначение [...] Так, змея имеет ознаменовательное отношение одновременно к земле и воплощению, полу и смерти, зрению и познанию, соблазну и освящению<sup>166</sup>.

Symbol u Iwanowa związany jest ze sferą religijną, metafizyczną: „Так, истинное символическое искусство прикасается к области религии”<sup>167</sup>. Lena Szilárd twierdzi, że poeta rozprzęga granicę pomiędzy *sacrum* i *profanum*, czyniąc ze sfery *sacrum* punkt orientacyjny swojej twórczości<sup>168</sup>. Z kolei, zdaniem Dudka, „Iwanowowskie rozumienie symbolu w znacznej mierze pokrywa się z zaproponowaną współcześnie przez Paula Tillicha definicją symbolu religijnego”<sup>169</sup>. Symbol stanowi u rosyjskiego poety swojego rodzaju medium<sup>170</sup>, służące komunikacji człowieka z transcendencją, z Bogiem:

Символ, это третье, уподобляется радуге, вспыхнувшей между словом-лучом и влагою души, отразившей луч... [...] Символ – творческое начало любви, вожатый Эрос<sup>171</sup>.

Komunikacyjna i integracyjna funkcja symbolu, który już z definicji zakłada „metafizyczny związek tego, co widzialne, z tym, co niewidzialne”<sup>172</sup>, sprawia z kolei, że również człowiek poprzez symbol zostaje włączony do sfery *sacrum*.

<sup>164</sup> Por. M. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...*, s. 157, a także: A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 105.

<sup>165</sup> Por. В. Иванов, *Две стихии в современном символизме...*, s. 143.

<sup>166</sup> Tamże, s. 143.

<sup>167</sup> Tamże.

<sup>168</sup> Por. Л. Силард, *Герметизм и герменевтика...*, s. 21.

<sup>169</sup> A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 120; zob. także: M. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...*, s. 248–249.

<sup>170</sup> „Символ же есть жизнь посредствующая и опосредствованная [...] медиум струящихся через нее богоявлений”. В. Иванов, *О границах искусства*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II ..., s. 647.

<sup>171</sup> В. Иванов, *Мысли о символизме*, [в:] В. Иванов, *Родное и вселенское...*, s. 192. Temat Erosa i miłości w związku z symbolem u Iwanowa porusza w swojej książce Maria Cymborska-Leboda. Zob. M. Cymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...* (zob. szczególnie początkową część rozdziału pierwszego *На пути к эросологии и пневматологии символизма*, s. 19–30).

<sup>172</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 121.

Uzupełniając powyższe wypowiedzi, warto dodać, iż w twórczości Iwanowa symbole tworzą zwarty, zamknięty system, co oznacza, że są one ze sobą wzajemnie powiązane, a nawet, można by rzec, „uzależnione” od siebie. Należy to rozumieć w ten sposób, że każdy symbol „potrzebuje” następnego, wraz z którym tworzy pewien łańcuch powiązań. Przy czym każdy z symboli tego łańcucha zajmuje określone miejsce względem innych symboli. Ów system pozostaje u Iwanowa stabilny i niezmienny na przestrzeni całej jego twórczości; pomyślany jest jako zamknięty krąg. Jego uczestnikami są zarówno poeta, jak i czytelnik, do którego kieruje on swoją poezję<sup>173</sup>.

Podsumując tę część rozważań, podkreślmy, iż w ujęciu symbolistów symbol to kategoria uniwersalna. Przede wszystkim jest on związany ze sferą religijną, ale jednocześnie przynależy do świata realnego. Jego główne zadanie sprowadza się zaś do ustanowienia więzi pomiędzy tymi dwiema różnymi sferami rzeczywistości, aby w ostatecznym rozrachunku ukazać ich jedność, jedność wszechświata. Symbol dysponuje taką mocą, gdyż w nim „заклучены обычно разнонаправленные и даже противоположно направленные смыслы. Это образ-»оборотень«, таящий в себе одновременно два полюса возможных значений, движение и игра смысловых оттенков которых и создает всю принципиальную неразгадываемость, тайну символа, его переходящие »обманы« и нерассеивающиеся »туманы«”<sup>174</sup>.

Kolejna część naszych rozważań dotyczyć będzie relacji łączącej symbol i Biblię. Przy czym już na samym początku zaznaczmy, iż Biblia w ramach niniejszej refleksji traktowana będzie nie tylko, jak to przyjęto czynić, jako święty tekst, będący podstawą kilku religii, ale przede wszystkim jako część literackiego dziedzictwa ludzkości, gdyż „Pismo Święte jest rzeczywistością języka literackiego”<sup>175</sup>. Aspekt literacki Biblii, jak zauważa Renata Jasnos, jest niedoceniany, a często nawet niebrany pod uwagę<sup>176</sup>, gdy tymczasem „Biblia nie ustępuje pod względem literackim dziełom starożytnych pisarzy z kręgów Mezopotamii i Egiptu”<sup>177</sup>. Tak jak każde dzieło literackie odznacza się ona bogactwem środków stylistycznych, treści, a przy tym różnorodnością form i gatunków, co wpływa

---

<sup>173</sup> Por. С. С. Аверинцев, *Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова*, [в:] *Контекст. Литературно-теоретические исследования*, pod red. А. В. Михайлова, Москва 1989, s. 44–45.

<sup>174</sup> Л. А. Колобаева, *Русский символизм...*, s. 22.

<sup>175</sup> М. Kantor, *Структуры бибlijне в поэзии английской*, [w:] *Бибlijа в культуре свіата: Interpretacja i symbolika*, pod red. Т. Jelonka i L. Rotter, Kraków 2006, s. 43.

<sup>176</sup> Zob. R. Jasnos, *Бибlijа между литературą а теологіą...*, s. 13. Zdaniem Meira Weissa zainteresowanie *Бибliją* jako литературą nastąpiło pod koniec lat 50 XX wieku. Zob. М. Вайс, *Бибlijа и современное литературоведение...*, s. 52.

<sup>177</sup> R. Jasnos, *Бибlijа между литературą а теологіą...*, s. 13.

na jej specyfikę i niepowtarzalny charakter<sup>178</sup>. N. Frye uważa z kolei, iż błędem i „językowym nadużyciem”<sup>179</sup> jest traktowanie Biblii jako literatury:

[...] wydaje się, że Biblia nie jest literaturą, mimo że posiada wszelkie cechy literatury [...] nie jest ani literacka, ani nieliteracka [...] jest tak literacka jak to tylko możliwe, nie będąc naprawdę literaturą<sup>180</sup>.

To „nieporozumienie”, zdaniem kanadyjskiego badacza, wynika z niezajomości poszczególnych faz rozwoju języka. Frye wyróżnia ich trzy: metaforyczną, metonimiczną, opisową<sup>181</sup>, przy czym sama Biblia, według niego, nie należy do żadnej z nich:

Językowy idiom Biblii nie zgadza się naprawdę z żadną z trzech faz języka, niezależnie od tego, jak ważne były te fazy w dziejach wpływów Biblii. Idiom ten nie jest metaforyczny jak w poezji [faza pierwsza – E. S.], aczkolwiek jest pełen metafor i tak poetycki, jak tylko to możliwe, nie będąc przy tym dziełem literackim. Nie posługuje się transcendentnym językiem abstrakcji i analogii [faza druga – E. S.], a użycie obiektywnego, opisowego języka [faza trzecia – E. S.] jest tu incydentalne<sup>182</sup>.

Biblia w ujęciu Frye’a to w rzeczywistości czwarta forma ekspresji, nazywana przez niego *kerygmatem*, czyli objawieniem, będącym bardzo szczególnym typem retoryki, którego językowym nośnikiem jest mit<sup>183</sup>. Jednocześnie, jak zauważa Ireneusz Piekarski, Frye traktuje Biblię właśnie jako mit. Twierdzi on bowiem, że w kulturze europejskiej uchodzi ona za mit główny, kanoniczny, co w znacznej mierze przyczyniło się do zajęcia przez nią pierwszoplanowej pozycji pośród literatury<sup>184</sup>. Frye – kontynuując Piekarski uważa, że nie ma żadnej strukturalnej różnicy między Biblią i literaturą, obie posługują się wspólnym literackim językiem, językiem mitu i metafory, jednakże Biblia w stosunku do literatury stanowi pewnego rodzaju ramę, wewnątrz której znajduje się i zawiera

<sup>178</sup> O literackości Biblii zob. tamże (szczególnie rozdział II – *Biblia jako literatura*, s. 51–152); o bogactwie form i gatunków literackich w Biblii zob. A. Świderkówna, *Prawie wszystko o Biblii...*, s. 36–41.

<sup>179</sup> N. Frye, *Words with Power: Being a Second Study of the Bible and Literature*, San Diego 1990, s. 99. Cyt. za: I. Piekarski, *Kod sztuki. O Biblii w Northropa Frye’a wizji literatury*, „Teksty Drugie” 2001, nr 3/4, s. 236.

<sup>180</sup> N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura...*, s. 85, 87.

<sup>181</sup> Więcej na temat faz języka u Frye’a zob. szczególnie rozdział I książki *Wielki kod. Biblia i literatura: Język I*, s. 39–79; zob. także: I. Piekarski, *Kod sztuki...*, s. 240.

<sup>182</sup> N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura...*, s. 61.

<sup>183</sup> Por. tamże, s. 61. O pojęciu mitu zob. N. Frye, *Literature and Myth*, [w:] *Relations of Literary Study. Essays on Interdisciplinary Contributions*, Ed. J. Thrope, New York 1967; N. Frye, *Spiritus Mundi. Essays on Literature, Myth and Society*, Bloomington 1976; zob. także: *Mit, fikcja i przemieszczenie*, tłum. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 2, s. 283–302.

<sup>184</sup> Por. I. Piekarski, *Kod sztuki...*, s. 233.

literatura<sup>185</sup>. Można by więc rzec, iż stanowi ona coś w rodzaju „nadliteratury”<sup>186</sup>. Argumentacja kanadyjskiego uczonego wygląda dość przekonująco i nie wypada się z nią nie zgodzić. Rzeczywiście Biblii nie należy traktować jak zwykle dzieło literackie, gdyż zawarte w niej treści są przedmiotem wiary, literatura zaś „nie jest do wierzenia [...] nie ma [...] żadnych bezpośrednich związków z wiarą”<sup>187</sup>. Nie oznacza to jednak, że można pomijać aspekt literacki Biblii, będącej jednocześnie „utworem literackim i przekazem religijnym, tzn. przekazem religijnym wyrażonym w poetyckiej formie”<sup>188</sup>. Z tych właśnie różnych względów być może najtrafniejszym określeniem dla Biblii jest to, które Frye zaczerpnął u Williama Blake’a – Wielki Kod Sztuki.

W tym miejscu wypada bliżej przyjrzeć się wzajemnym relacjom Biblii i literatury oraz środkom artystycznego wyrazu (szczególnie symbolowi), decydującym o „literackości” tekstu biblijnego. Do najchętniej wykorzystywanych przez biblijnych autorów figur językowych należą: metafora, porównanie, alegoria, antropomorfizm i, rzecz jasna, symbol. Ich wszechobecność na kartach Starego Testamentu wydaje się nieprzypadkowa i w pełni zrozumiała, gdyż wszystkie one odznaczają się niezaprzeczalną dynamiką i obrazowością, dzięki czemu słowa proroków lepiej trafiały do zwykłych odbiorców, były bardziej sugestywne i łatwiejsze do zapamiętania. Niewątpliwie też wymienione środki stylistyczne decydują o poetyckości i „naoczności” tekstów biblijnych (co już zostało zasygnalizowane wcześniej) oraz o tym, że nie znajdziemy w nich pojęć abstrakcyjnych: z zakresu teologii, etyki, filozofii. Trudne prawdy zostają wyrażone w sposób alegoryczny lub symboliczny – „nie są definiowane, lecz »opowiedziane«”<sup>189</sup>, co z kolei sprawia, że tekst pozostaje „»niedopowiedzianym«, otwartym na tajemnicę, na interpretację, na aktualizację”<sup>190</sup>. Symbol i mit, traktowane jako jedyny właściwy język wyrażania prawd religijnych<sup>191</sup>, stanowią podstawę biblijnego obrazowania. Aby dotrzeć do najgłębszej warstwy języka, odszyfrować prawdziwe znaczenie przesłania poszczególnych ksiąg, należy, zdaniem Bożeny Chrzęstowskiej, „otwierać tekst biblijny za pomocą takiego samego klucza, jaki

<sup>185</sup> Por. tamże, s. 234–235.

<sup>186</sup> Zob. N. Frye, *Words with Power...*, s. 15. Z kolei Marian Filipiak powiada, że Biblia „jest dziełem literackim w szerszym sensie. Jej specyfika polega na tym, że ma ona przede wszystkim wolę i intencję przekazania czy zakomunikowania pewnych idei i myśli porządku religijnego i doprowadzenia za ich pośrednictwem do przeżycia religijnego”. M. Filipiak, *Homo biblicus. Biblijne podstawy filozofii życia*, Toruń 2005, s. 22.

<sup>187</sup> N. Frye, *The Critical Path. An Essay on the Social Context of Literary Criticism*, Bloomington 1971, s. 128. Cyt. za: I. Piekarski, *Kod sztuki...*, s. 241.

<sup>188</sup> M. Filipiak, *Homo biblicus...*, s. 22.

<sup>189</sup> R. Jasnos, *Biblia między literaturą a teologią...*, s. 54.

<sup>190</sup> Tamże.

<sup>191</sup> O sakralnej wartości mitu zob. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 11 i inne.



służy do odkrywania sensu w dziełach literackich, wspartego jednak rozumieniem kultury starożytnego Wschodu<sup>192</sup>. Biblia jest bowiem tworem silnie osadzonym w kulturze swoich czasów. Współczesne badania dowiodły (co zresztą dla wielu naukowców było oczywistym faktem), iż nie jest ona tylko rezultatem natchnienia kilku wybranych przez Boga ludzi, ale przede wszystkim jest świadectwem oddziaływania ówczesnej literatury i mitów:

Znajdujemy w niej literackie motywy znane dobrze ze starożytnego Bliskiego Wschodu oraz specyficzne, właściwe tylko dla Biblii interpretacje, które kształtują jej literacką tożsamość<sup>193</sup>.

Na potwierdzenie zasadności tego sądu przytoczymy kilka rozpowszechnionych przykładów. Otóż nietrudno zauważyć, że najczęściej nawiązań do popularnych mitów znajduje się w Księdze Rodzaju. Dla przykładu więc motyw biblijnego potopu obecny był w tradycji ludów wszystkich kontynentów. Najbardziej znane są dwa pradawne poematy mezopotamskie na ten temat – *Atrahasis* i *Epos o Gilgameszu*<sup>194</sup>. W tym ostatnim spotykamy również inny starotestamentowy motyw, a mianowicie utratę dostępu do drzewa życia (Gilgamesz zdobywa dającą nieśmiertelność roślinę życia, lecz traci ją na korzyść węża)<sup>195</sup>. Podobnie znany biblijny motyw walki Boga z nieprzyjaznym człowiekowi potworem (na przykład Lewiatan, Rahab, smok) ma swój pierwowzór w babilońskim eposie *Enuma elisz*, w którym bóg Marduk zabija potwora chaosu – Tiamat, za co zostaje wyniesiony na najwyższy piedestał Babilonii<sup>196</sup>. Takich przykładów można by podawać jeszcze wiele, lecz nie to jest naszym celem. Przytoczone świadectwa dowodzą jedynie, iż literatura wniosła znaczny wkład w kształtowanie się ksiąg biblijnych:

Można mówić o naturalnym, literackim rozwoju motywów mitycznych, stanowiących wspólną „własność” Bliskiego Wschodu, wykorzystywanych w Biblii dla wyrażenia treści własnych, specyficznych i oryginalnych. W ten sposób w biblijnym przekazie można odnaleźć zarówno literackie paralele, jak i oryginalny przekaz i przesłanie<sup>197</sup>.

Zauważmy, iż sferze literackich wpływów na Biblię poświęcono w badaniach znacznie mniej miejsca niż działaniu odwrotnemu. Choć dziś mówi się już wiele o wykorzystywaniu przez współczesną biblistykę, począwszy od przełomu XIX

<sup>192</sup> *Skarbiec języka, literatury, sztuki. Podręcznik dla klas I–III liceum ogólnokształcącego i profilowanego. Zakres podstawowy i rozszerzony*, pod red. B. Chrząstowskiej, Poznań 2002, s. 19.

<sup>193</sup> R. Jasnos, *Biblia między literaturą a teologią...*, s. 42.

<sup>194</sup> O zbieżności Księgi Rodzaju i znanych mitów zob. tamże, s. 94 oraz: A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii...*, szczególnie rozdział: *Biblijny i niebiblijny potop*, s. 69–84.

<sup>195</sup> Zob. więcej na ten temat: *Epos o Gilgameszu. Antologia literatury mezopotamskiej*, tłum. M. Kapeluś, K. Łyczkowska, P. Puchta, Warszawa 2002.

<sup>196</sup> Zob. więcej na ten temat: *Enuma Elis, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, opracowanie J. Bromski, Wrocław 1998.

<sup>197</sup> R. Jasnos, *Biblia między literaturą a teologią...*, s. 97–98.

i XX wieku, metod badań literackich, przede wszystkim zaś genologii<sup>198</sup>. Doświadczenia tej dyscypliny naukowej wpłynęły między innymi na ponowny przegląd gatunkowy tekstów biblijnych. „Przez długie wieki wyróżniano w Biblii jedynie księgi historyczne, dydaktyczne i prorockie [...] całą Biblię sprowadzano w gruncie rzeczy do »historii biblijnej«<sup>199</sup> – powiada Anna Świderkówna. Tymczasem dziś już wiemy, że liczba gatunków występujących w Piśmie Świętym jest znacznie większa. Wymieńmy chociażby: relację historyczną, bajkę, mit, przypowieść, sentencję, parabolę, kazanie, pieśń i wiele, wiele innych<sup>200</sup>. Oprócz genologii biblistyka korzysta także z innych osiągnięć badań literackich. Sprawily one, że mniejszą wagę zaczęto przykładać do prawdziwości opowieści biblijnych w sensie ich zgodności z rzeczywistością pozaliteracką. Zrozumiano, iż nie chodzi tutaj o dosłowne odczytanie sensu, dostrzeżono symboliczność języka Biblii i ważność ogólnego przesłania, a więc te same osobliwości, które bierze się pod uwagę przy interpretacji dzieł literackich<sup>201</sup>. Poza tym, zdaniem wybitnego znawcy przedmiotu Stefana Sawickiego, wart odnotowania w relacji Biblia/teologia–literatura jest fakt, iż: „Od pewnego czasu literatura staje się dla teologii ważnym układem odniesienia. Szuka się w niej egzystencjalnych intuicji teologicznych twierdzeń. Traktuje się ją jako literackie »miejsce teologiczne«<sup>202</sup>.

Wspominając o wzajemnych powiązaniach literatury i Biblii, nie sposób nie odnotować zjawiska odwrotnego do omówionego wyżej, a równie znaczącego, o czym może świadczyć fakt, iż poświęca się mu bardzo dużo miejsca we współczesnej krytyce literackiej. Zdaniem ukraińskiego badacza Romana Minicha, nawiązującego w sposób eksplicytny do polskich badań w tym zakresie, obserwujemy wręcz „тотальный интерес к Священному Писанию со стороны всевозможных наук<sup>203</sup>, таму до czupienia z „повсеместным возрождением религиозных традиций, с возрождением слова Библии<sup>204</sup>. Powstają na ten temat liczne rozprawy, opracowania, artykuły, analizy tekstów, mających związek z szeroko rozumianą sferą *sacrum*. Wiadomo od wieków, że Biblia była i nadal stanowi źródło inspiracji dla wielu twórców. Uznaje się ją za wielotematyczny intertekst<sup>205</sup>, skarbnicę tematów, sytuacji i fabuł literackich<sup>206</sup>, a nawet, jak twier-

<sup>198</sup> Zob. S. Sawicki, *Biblia a literatura...*, s. 12–13 (tekst ten w nieco skróconej wersji ukazał się również w książce: *Spotkania nie tylko literackie*, Warszawa 2001); zob. również: M. Байс, *Библия и современное литературоведение...*, s. 55.

<sup>199</sup> A. Świderkówna, *Prawie wszystko o Biblii...*, s. 37.

<sup>200</sup> Zob. tamże, s. 36–41.

<sup>201</sup> Por. S. Sawicki, *Biblia a literatura...*, s. 12–13.

<sup>202</sup> Tamże, s. 14.

<sup>203</sup> R. Mnich, *Библейская символика в поэзии XX века*, „Roczniki Humanistyczne” 1996, t. XLIV, z. 7, s. 151.

<sup>204</sup> Tamże, s. 151.

<sup>205</sup> Zob. W. Supa, *Biblia a współczesna proza rosyjska*, Białystok 2006, s. 22.

<sup>206</sup> Zob. więcej na ten temat: K. Bukowski, *Biblia a literatura polska...*, s. 25–28 i inne.

dzi S. Sawicki, za „tekst wyjściowy literackich zdarzeń i sensów czy naukowych zainteresowań”<sup>207</sup>. Motywy biblijne – powiada dalej polski uczonej – „przenikają całą europejską literaturę, stają się obowiązującym ją nieomal polem tematycznym. [...] Literatura uważała za swój obowiązek i przywilej »poszerzać« tekst Biblii przez różne nawiązywanie do niej [...]”<sup>208</sup>. Tym zaś, co najbardziej przyciągało uwagę twórców w Piśmie Świętym, była bez wątpienia specyfika stylu, obrazowania, ogólnie rzecz ujmując – koncepcja słowa. W Świętej Księdze nie uchodziło ono tylko za konwencjonalny znak, lecz pozostawało w realnym, ścisłym związku z oznaczaną rzeczywistością<sup>209</sup>. Można by rzec, że miało taką wartość jak współcześnie symbol. Charakteryzowała go wieloznaczność – jedno słowo w różnych kontekstach przyjmowało odmienne aspekty znaczeniowe, tak więc jego rozumienie było całkowicie uzależnione od kontekstu wypowiedzi, czego w rzeczywistości nie oddają tłumaczenia Pisma Świętego. Hebrajczycy nie traktowali słowa jedynie jako dźwięku czy nazwy, „miało [ono – E. S.] swoje istnienie, ale też [...] moc działania, sprawczą moc”<sup>210</sup>, moc stwórczą<sup>211</sup>, co w świetle wcześniejszych rozważań na temat symbolu można potraktować jako kolejny argument za tym, iż słowo biblijne jest słowem symbolicznym.

Innym, niezwykle ważnym czynnikiem sprzyjającym „literaturorodności” Biblii, jak twierdzi Sawicki, była jej otwartość na kontynuację, dialog z odbiorcą<sup>212</sup>, na ogromne możliwości interpretacyjne, wynikające właśnie ze specyfiki przekazu, języka oraz bogactwa treści. Nie bez znaczenia dla rozwoju literatury pozostawała także egzegeza biblijna, gdyż jej doświadczenia metodologiczne były z powodzeniem przenoszone na obszar badań tekstów literackich. Odnotujemy w związku z powyższym wielki wzrost zainteresowania w dziedzinie literatury metodami hermeneutycznymi, wykorzystywanymi początkowo do objaśniania Pisma Świętego<sup>213</sup>.

Powracając do relacji symbol–Biblia, przypomnijmy, iż Biblii nadaje się miano Księgi symboli czy też, jak to było przyjęte w średniowieczu, *universum symbolicum*<sup>214</sup>. Określenia te mówią same za siebie – Biblii nie należy czytać

<sup>207</sup> Por. S. Sawicki, *Biblia a literatura...*, s. 10.

<sup>208</sup> Tamże, s. 8; zob. także: S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, [w:] *Sacrum w literaturze*, pod red. J. Gotfryda, M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, S. Sawickiego, Lublin 1983, s. 13–26.

<sup>209</sup> Por. S. Sawicki, *Biblia a literatura...*, s. 8.

<sup>210</sup> R. Jasnos, *Biblia między literaturą a teologią...*, s. 56.

<sup>211</sup> Por. N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura...*, s. 51.

<sup>212</sup> Por. S. Sawicki, *Biblia a literatura...*, s. 9.

<sup>213</sup> Więcej na temat metod hermeneutycznych i poszczególnych przedstawicieli zob. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik ...*, (szczególnie rozdział VI: *Hermeneutyka*, s. 173–195).

<sup>214</sup> Zob. C. Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва 1977, s. 141 oraz: R. Mnich, *Библейская символика в поэзии XX века...*, s. 152; R. Mnich, *Христианский символ в контексте диалога культур*, „Slavia Orientalis” 1998, t. XLVII, nr 2, s. 179; R. Mnich, *Категория символа и библейская символика в поэзии XX века*, Lublin 2002, s. 82.

dosłownie, trzeba ją traktować przede wszystkim jako tekst symboliczny. Oficjalna teologia uwzględnia co prawda przy interpretacji Pisma Świętego trzy poziomy znaczeniowe: dosłowny, moralny i duchowy<sup>215</sup>, jednakże to właśnie aspekt symboliczny Biblii pozostaje dla badaczy najbardziej interesujący, „является наиболее перспективным и методологически верным”<sup>216</sup> – twierdzi Mnich. Być może symbol dlatego zajmuje tak szczególne miejsce w poetyce Świętej Księgi, bo, jak powiada Durand, odsyła on ku nieskończonej transcendencji<sup>217</sup>. A oczywiste jest, iż „przestrzeń biblijna” ma charakter transcendentny, sakralny, religijny. O takiej zaś rzeczywistości – twierdzi Tomasz Jelonek – można mówić tylko i wyłącznie za pomocą obrazów, symboli i przenośni<sup>218</sup> lub, jak dodaje Roman Mnich: „Священность Библии можно интерпретировать только с помощью мира символов, отталкивающегося от реальности земной и стремящегося к реальности недостижимой, небесной (неземной) и уже поэтому – символической”<sup>219</sup>. Symbol bowiem, zdaniem Łukasza Trzecińskiego, „nie jest tym samym, co rzeczywistość, ale tylko symbol pozwala na wgląd w rzeczywistość leżącą poza zasięgiem racjonalnego umysłu”<sup>220</sup>.

Przypomnijmy: symbol jest jedną z naczelných kategorii językowych w tekście Pisma Świętego. W danej części rozdziału staraliśmy się wyjaśnić, dlaczego przypisano mu tak zaszczytną pozycję. W związku z tym, jako kontynuacja rozważań nad symbolem biblijnym, nasuwa się pytanie o jego podstawową funkcję. Inspiracją były dla nas niektóre założenia wzmiankowanego wyżej ukraińskiego badacza. W tym miejscu należy podkreślić, iż podobne badania na gruncie polonistycznym podjął znacznie wcześniej Stefan Sawicki, później zaś Dariusz Trzeźniowski (2005), ale to właśnie praca Mnicha wydaje się nam w danym przypadku najbardziej przydatna, porządkująca dotychczasową wiedzę. Badacz rozpatruje zagadnienie symbolu biblijnego w relacji z tekstem literackim. Twierdzi, iż w obrębie utworu poetyckiego symbol ów jest swego rodzaju pośrednikiem – mostem czy też drogą, na której dokonuje się dialog pomiędzy człowiekiem

<sup>215</sup> Zob. R. Mnich, *Библейская символика в поэзии XX века...*, s. 152. Średniowieczna egzegeza opierała się na czterech poziomach odczytania Pisma Świętego (choć niektórzy ówczesni uczeni wyróżniali również trzy poziomy): literalny (historia, która jest rzeczywiście opowiedziana), alegoryczny (znaczenie przenośne), anagogeniczny (właściwe znaczenie mistyczne), moralny. Zob. więcej na ten temat: J. Woźniakowski, *Chrześcijaństwo a literatura*, [w:] *Literatura a chrześcijaństwo*. Praca zbiorowa. Słowem wstępnym opatrzył K. Bukowski, Kraków 1978–79, s. 6–9. Tą klasyfikacją posługiwał się również Dante. Zob. N. Frye, *Wielki kod...*, s. 216; zob. także: R. Mnich, *Категория символа...*, s. 50–51.

<sup>216</sup> R. Mnich, *Библейская символика в поэтическом произведении*, „Roczniki Humanistyczne” 1997–1998, t. XLV–XLVI, z. 7, s. 93.

<sup>217</sup> Por. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne...*, s. 136.

<sup>218</sup> T. Jelonek, *Wprowadzenie*, [w:] *Biblia w kulturze świata: Interpretacja i symbolika...*, s. 8.

<sup>219</sup> R. Mnich, *Библейская символика в поэзии XX века...*, s. 151.

<sup>220</sup> Ł. Trzeciński, *Pojęcie życia i mitologia*, „Studia Religiolica” 2005, z. 38, s. 29.

i Bogiem<sup>221</sup>. Przy czym Mnich ma tutaj na myśli nie tylko autora posługującego się symbolem biblijnym, a przez to wchodzącego w dialog z Pismem Świętym, ale również czytelnika, który bierze aktywny udział w tym dialogu, występując w roli „trzeciego podmiotu”<sup>222</sup>. Z kolei sam tekst poetycki, w którego przestrzeni umieszczony został symbol, jest, jak powiada badacz, „уникальным связующим звеном”<sup>223</sup>, płaszczyzną, na której dokonuje się spotkanie dwóch światów, dwóch rzeczywistości – biblijnej i ludzkiej. W związku z powyższym, zdaniem Mnicha, do tekstu poetyckiego, odsyłającego do symboliki biblijnej, należy podchodzić w taki sam sposób, jak do tekstu Biblii, to znaczy z pozycji symbolologii. Choć, trzeba pamiętać, że w przypadku Biblii jest to tylko jedna z możliwych perspektyw. Wynika stąd, oczywiście, że nie wystarczy skonstatować: to i to jest w Piśmie Świętym, a to z kolei możemy odnaleźć w utworze poetyckim<sup>224</sup>. W procesie analizy wypada uwzględnić kilka kryteriów: pokazać, jakim przekształceniom semantycznym poddany został dany symbol biblijny, w jaki sposób funkcjonuje w utworze, w jakim kontekście występuje, jaki jest do niego stosunek autora, a także jak wygląda recepcja tradycji biblijnej na rodzimym gruncie pisarza.

Mając na uwadze powyższe ustalenia, spróbujemy teraz prześledzić, w jaki sposób symbol biblijny funkcjonuje w rosyjskiej literaturze epoki modernizmu. Zdajemy sobie sprawę z faktu, iż jest to temat niezwykle szeroki, wymagający odrębnego studium. Ponieważ jednak nie mieści się on w polu naszych głównych badań, więc w tym miejscu ograniczymy się tylko do pewnych uogólnień, do za-sygnalizowania problemu.

Bez wątpienia największe zasługi w popularyzowaniu biblijnych, chrześcijańskich wartości w literaturze rosyjskiej<sup>225</sup> należy przyznać wielkiemu autorytetowi i znawcy tej materii – Ryszardowi Łuźnemu, autorowi klasycznych już niemal dziś pozycji: *Biblia w kręgu zainteresowań współczesnych pisarzy rosyjskich*, *Inspiracja chrześcijańska we współczesnej literaturze rosyjskiej, czyli co ta literatura mówi dziś o Bogu*, czy wreszcie książki, której był współredaktorem: *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*. Łuźny wprawdzie nie zajmował się bezpośrednio interesującą nas epoką, jednakże jego badania zapo-

<sup>221</sup> Por. R. Mnich, *Библейская символика в поэтическом произведении...*, s. 93 oraz: R. Mnich, *Категория символа...*, s. 87.

<sup>222</sup> Por. R. Mnich, *Библейская символика в поэтическом произведении...*, s. 94 oraz: R. Mnich, *Категория символа...*, s. 78 i 87.

<sup>223</sup> R. Mnich, *Библейская символика в поэтическом произведении...*, s. 97.

<sup>224</sup> Por. tamże, s. 97.

<sup>225</sup> O chrześcijańskich korzeniach literatury rosyjskiej zob. także: В. Н. Захаров, *Русская литература и христианство*, [в:] *Евангельский текст...*, s. 5–11 oraz: М. В. Лосская-Семен, *Несколько замечаний по поводу религиозного призвания русской литературы*, „Русская литература” 1995, nr 1, s. 27–34.

czątkowały w ogóle kierunek „religiologiczny” w rusycystyce polskiej, inspirując wielu uczonych<sup>226</sup>, w tym m.in. prace wyżej wymienionego Mnicha.

Wracając do modernizmu, należy stwierdzić, iż był to okres bardzo aktywny, jeżeli chodzi o rozwój wszelkich ruchów o charakterze religijnym. Odnotujemy w związku z tym istnienie dwóch prężnie działających w Moskwie i Petersburgu towarzystw religijno-filozoficznych (1907–1917), a także organizację popularnych zebrań (Петербургские Религиозно-философские собрания 1901–1903)<sup>227</sup>. Twórców przyciągały również zjawiska parareligijne – okultyzm, gnoza, ezoteryka<sup>228</sup>. Silnie rozwijała się myśl religijna (Paweł Florenski, Nikołaj Bierdiajew, Siergiej Bułgakow)<sup>229</sup> i twórczość spod znaku *sacrum*. Sprzyjał temu ogólny nastrój kryzysu wartości towarzyszący przełomowi wieków, a także wprowadzenie do obiegu estetycznego mistyki religijnej oraz różnego rodzaju mitologii – antycznej, słowiańskiej, orientalnej<sup>230</sup>. Biblia, przeżywająca w minionych epokach zarówno okres „uwielbienia” (romantyzm), jak i odrzucenia (pozytywizm)<sup>231</sup>, staje się w symbolizmie na nowo księgą docenianą. Jak powiada Dariusz Trześniowski: „Człowiek w dobie dekadencek kwestionowania tradycyjnych wartości zaczął dostrzegać w Biblii pewną formułę języka, zapisującego doświadczenie konfrontacji z *horror vacui*, poczuciem absurdu istnienia, z kapryсами losu i grozą śmierci”<sup>232</sup>. W stosunku modernistów do Pisma Świętego zauważa się dwie postawy. Z jednej strony, była to polemika z tekstem, niekiedy urastająca wręcz do negacji, a nawet parodii utrwalonych w nim sensów. Taką postawę zaobserwować możemy między innymi w utworach Władimira Majakowskiego czy w niektórych tekstach Siergieja Jesienina. Z drugiej strony, mamy do czynienia z apoteozą. Świadczy o tym może twórczość Anny Achmatowej<sup>233</sup>. Na pograniczu tych dwóch tendencji sytuują się tacy poeci, jak Aleksander Błok i Andriej Biełyj, u których obecna jest polemika z Biblią, pozbawiona jednak postawy obrazoburczej:

<sup>226</sup> Por. *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich...*, s. 2.

<sup>227</sup> Zob. więcej na ten temat: Ю. Шеппер, *Религиозно-философские искания в России в начале XX века*, [w:] *История русской литературы XX век. Серебряный век*, pod red. Ж. Нива, И. Сермана, В. Страды, Е. Эткинда, Москва 1995, s. 181–208.

<sup>228</sup> Zob. więcej na ten temat: Н. А. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм. Исследования и материалы*, Москва 2000 oraz: Г. Обатнин, *Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)*, Москва 2000; Т. Klimowicz, *Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej*, Wrocław 1992.

<sup>229</sup> Zob. więcej na ten temat: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 197–282.

<sup>230</sup> Por. J. Sałajczykowa, *Obrazy i motywy biblijne w literaturze rosyjskiej lat dwudziestych...*, s. 46–47.

<sup>231</sup> Zob. D. Trześniowski, *W stronę człowieka...*, s. 16–17 i inne.

<sup>232</sup> Zob. tamże, s. 24.

<sup>233</sup> Zob. więcej na temat stosunku Achmatowej do Biblii: J. Orłowski, *Biblia w poezji Anny Achmatowej*, [w:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich...*, s. 342–357.

Pierwiastek sacrum funkcjonuje aktywnie w polu problemowym utworu; chętnie wykorzystuje się tu przeciwstawienia: dobro–zło, miłość–nienawiść, potępienie–przebaczenie<sup>234</sup>.

Największe zainteresowanie przedstawicielei Srebrnego Wieku wzbudzały te symbole i obrazy biblijne, które wpisywały się w charakter epoki. Były to przede wszystkim postacie: Ewa, Lilith, Salome, Judasz, Kain, Szatan czy też wizje zagłady – potop, Apokalipsa oraz inne<sup>235</sup>. W utworach poetyckich podlegały one indywidualnym przekształceniom semantycznym. Traktowano je jako jednostki samodzielne, symbole kulturowe i wprowadzano w nowe, często obce im konteksty treściowo-tematyczne, odrywając je tym samym od ich miejsca w systemie, jaki tworzyła doktryna religijna<sup>236</sup>.

Wydaje się, że w podobny sposób do symboli biblijnych podchodzi Wiaczesław Iwanow – przywódca religijnej frakcji symbolizmu rosyjskiego<sup>237</sup>, którego poezja stanie się przedmiotem interpretacji w kolejnych rozdziałach niniejszej pracy. Iwanow, podobnie jak współcześnie N. Frye, traktuje Biblię jako kerygmat, tekst symboliczny, przekaz, którego nośnikiem jest język mitu, przy czym mit, tak jak i u Frye’a, ma dla rosyjskiego poety charakter sakralny<sup>238</sup>. Symbol biblijny z kolei, jak zauważa M. Cymborska-Leboda, dla Iwanowa jest „nie tylko wyrazicielem prawdy o realności sakralnej – o Bogu i zakorzenieniu w bycie Boga, o Chrystusie jako normie miłości; jest także w określonym sensie jej uczestnikiem”<sup>239</sup>. Tak rozumiany symbol biblijny Iwanow osadza w szeroko pojmowanym kontekście kulturowym. W jego tekstach poetyckich na płaszczyźnie dialogu współlegzystują pogańskie mity i chrześcijański sakramentalizm<sup>240</sup>.

Kolejne rozdziały pracy poświęcone będą próbie interpretacji czterech spośród wielu obecnych w twórczości poety symboli biblijnych. Będą to mianowicie: mit adamicki, drzewo życia, krzyż, różokrzyż, a także ziarno-kłós. Analiza tych

<sup>234</sup> J. Sałajczykowa, *Obrazy i motywy biblijne w literaturze rosyjskiej lat dwudziestych...*, s. 48.

<sup>235</sup> Por. tamże, s. 47 i inne oraz: Я. Салайчик, *Библейские мотивы в русской литературе 1920-х годов: Страшный суд, всемирный потоп, обетованная земля*, „Studia Rossica Posnaniensia” 1996, vol. XXVII, c. 54. Zob. także: J. Kapuścik, *Motywy apokaliptyczne w rosyjskim odrodzeniu religijnym początku XX wieku...*, s. 8–24; K. Arciszewska, *Motywy Szatana w poezji rosyjskich symbolistów...*, s. 25–34.

<sup>236</sup> Por. H. Filipkowska, *Poezja religijna Młodej Polski*, [w:] *Polska liryka religijna*, pod red. S. Sawickiego, P. Nowaczyńskiego, Lublin 1983, s. 338; zob. również: W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Kraków 2001, s. 8.

<sup>237</sup> Zob. Л. Иванова, *Воспоминания...*, с. 5.

<sup>238</sup> Zob. M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 295. Więcej na temat mitu u Iwanowa zob. również: M. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...*, s. 22–23, 50 i inne, oraz: A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 120–136.

<sup>239</sup> M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 295.

<sup>240</sup> Zob. С. С. Аверинцев, „*Скворешниц вольных граждан...*”..., с. 122.

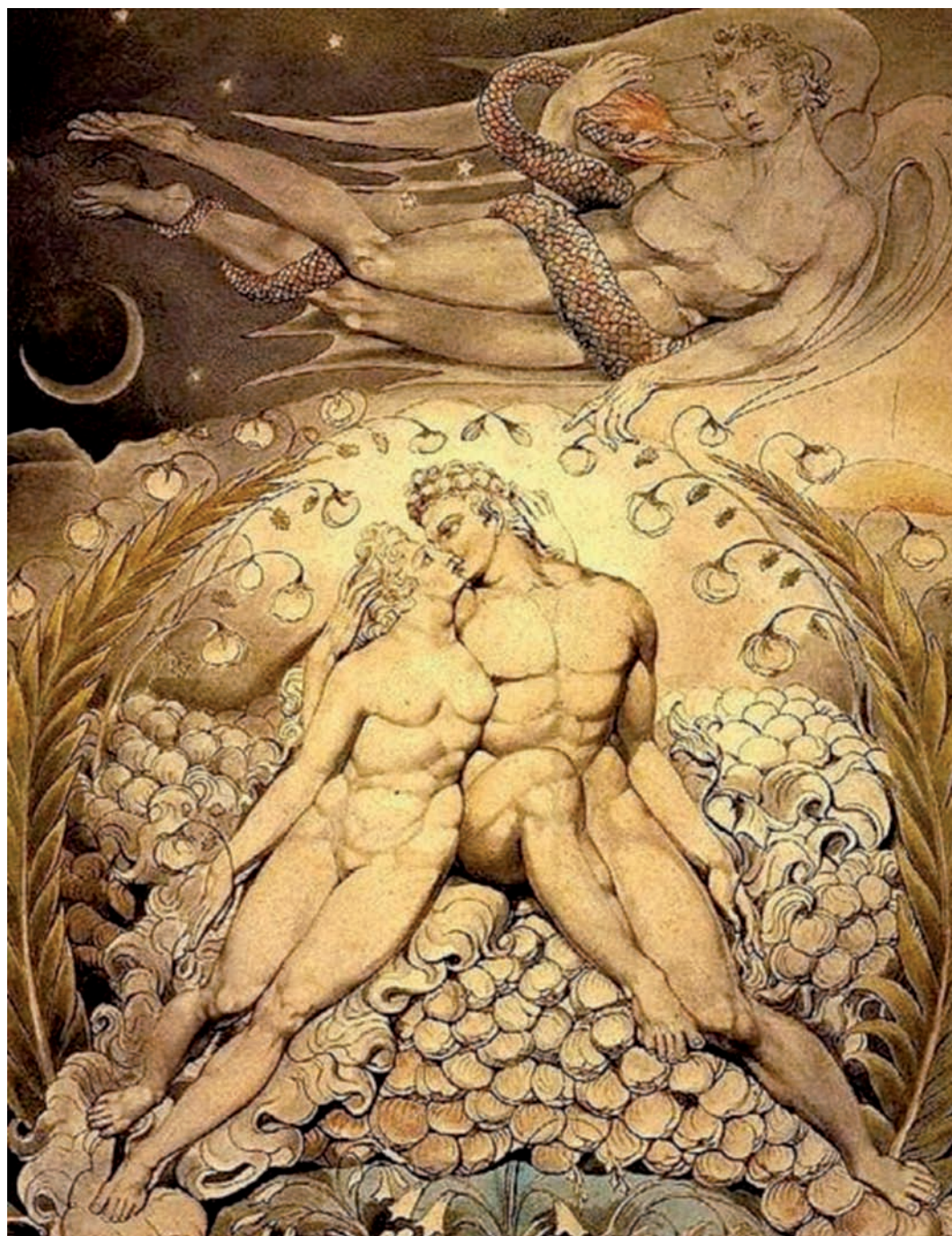
symboli ujawni intertekstualne związki wybranych przez nas utworów Iwanowa z Biblią; ukaże genialnego poetę i myśliciela jako wszechstronnego twórcę, dla którego symbol to nie tylko środek artystycznego wyrazu – „не декоративный атрибут, создающий ‘атмосферу’”<sup>241</sup>, ale przede wszystkim mnemoniczne medium i „posłaniec innych kultur”<sup>242</sup>.

---

<sup>241</sup> С. Аверинцев, *Системность символов...*, с. 42.

<sup>242</sup> Zob. Ю. Лотман, *Символ в системе культуры*, „Труды по знаковым стстемам”, Тарту 1987, т. 21, с. 12. Z kolei Lena Szilárd o symbolach mówi w następujący sposób: „ядра-носители обрядовой памяти [...] гарантируют устойчивость и осмысленность человеческого существования” – Л. Силард, *Герметизм и герменевтика...*, с. 24.





[William Blake, *Ilustracja do „Raju Utraconego” Milтона; Szatan Obserwujący Pieszczoty Adama i Ewy*, 1808. Źródło internetowe: [malarstwo.awardspace.info/obraz-3161.php](http://malarstwo.awardspace.info/obraz-3161.php)]

## ROZDZIAŁ II

# Mit adamiński w poezji Wiaczesława Iwanowa

### 2.1. Pojęcie „mitu adamińskiego” i jego funkcje

Nasze rozważania dotyczące mitu adamińskiego rozpoczniemy od przytoczenia cytatu dotyczącego imienia Adam: „Adam – w językach starożytnego Wschodu – człowiek, ludzkość; z ziemi i do ziemi”<sup>1</sup>. Etymologia tego słowa, pochodzącego rzekomo od hebrajskiego terminu *adama*, wskazuje na jego związek z ziemią (adama, czyli ziemią<sup>2</sup>) i w konsekwencji odsyła do biblijnej historii o stworzeniu człowieka z prochu ziemi (wersja Jahwisty – Rdz 2, 4–7)<sup>3</sup>. W stworzeniu człowieka Robotnik opowieści kapłańskiej – jak powiada Wilfrid J. Harrington – ustępuje miejsca Garnarczowi. Proch ziemi staje się gliną garncarską, której Bóg nadaje ludzki kształt, a następnie obdarza ową nieżywą postać tchnieniem życia, dzięki czemu staje się ona człowiekiem<sup>4</sup>. W ten sposób ukształtowana osoba daje początek całemu rodowi ludzkiemu i pojmowana jest jako jego uogólnienie, symbol. Oznacza to, że Adam to nie tylko pierwszy człowiek, ale człowiek w ogóle, jakikolwiek był ludzki, ktoś nieokreślony, zawierający w sobie niejako wszystkich swoich potomków<sup>5</sup>. Takie wieloznaczne rozumienie tej nazwy implikuje mnogość interpretacji. Sięgają po nią teolodzy, pisarze, poeci i filozofowie.

Paul Ricoeur, wyjaśniając semantykę imienia Adam, przedstawia koncepcję mitu, wyrosłego na jego podstawie. Ze względu na wagę tego zagadnienia

---

<sup>1</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, s. 1–2.

<sup>2</sup> Zob. hasło: *adama*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, pod red. P. J. Achtemeiera, tłum. G. Berny, M. Bogusławska, A. Gocłowska, Z. Kościuk, T. Mieszkowski, E. Szymula, M. Wojciechowski, Warszawa 1999, s. 13. O etymologii imienia Adam zob. także: G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 176 oraz: S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 208.

<sup>3</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań-Warszawa 1990. Pozostałe cytaty pochodzą z tego wydania i oznaczane są w nawiasie okrągłym.

<sup>4</sup> Por. W. J. Harrington, *Klucz do Biblii...*, s. 203.

<sup>5</sup> Por. *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufoura, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 40-41.

i jego znaczenie dla naszych dalszych rozważań postaramy się pokrótce przedstawić najważniejsze założenia stanowiska francuskiego uczonego. W tym celu odwołamy się do jego ustaleń zawartych w pracy *Symbolika zła*<sup>6</sup>, gdzie mitowi adamickiemu autor poświęca oddzielny rozdział<sup>7</sup>. Zdaniem Ricoeura należy on do grupy mitów antropologicznych. Oznacza to, że w jego centrum znajduje się człowiek, w tym przypadku biblijny, upadły Adam, rozumiany jako uosobienie wszystkich ludzi. Według założenia uczonego kondycja pierwszej istoty ludzkiej jest jednorodna z naszą, a zatem mit adamicki ukazuje nie tylko pradzieje wspólnego przodka, ale również tłumaczy obecny stan ludzkości, wskazuje na źródło dzisiejszego zła<sup>8</sup>. Przy czym jego absolutny początek nie zostaje dokładnie określony. Wiadomo jedynie, że należy go odróżniać „od bardziej pierwotnego źródła dobrego bytu samych rzeczy”<sup>9</sup>, co świadczy o tym, że zło nie pochodzi od Boga, a więc mit adamicki „zachowuje [...] świętość Boga (nienaruszoną przez zło)”<sup>10</sup>, jak powiada Rafał Misiak. Dalej: zło jest dziełem wolności człowieka, ale jednocześnie również czymś zastanym, a więc pierwotnym i zewnętrznym wobec niego, co znaczy, że istniało jeszcze przed pojawieniem się ludzi. Funkcją mitu adamickiego, według Ricoeura, jest zatem „ustanowienie jakiegoś »początku« zła, różniącego się od »początku« stworzenia, ustanowienie jakiegoś zdarzenia, przez które *grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć*”<sup>11</sup>. Zdarzenie owo to upadek Adama – centralnej figury mitu, której podporządkowane zostały dwie inne postacie mityczne: Ewa i wąż, pojmowane przez myśliciela (podobnie jak w tradycji) jako współautorzy zaistniałego zła, gdyż zgodnie z koncepcją Ricoeura mit adamicki nie jest w stanie zamknąć źródła zła jedynie w osobie Adama<sup>12</sup>.

W świetle powyższych odwołań spróbujemy prześledzić, w jaki sposób ów mit uobecnia się i jakim transformacjom ulega w poezji Wiaczesława Iwanowa. Naszym celem jest ukazanie (w toku analizy i interpretacji wybranych tekstów), że rosyjski poeta podchodzi do prezentowanej kwestii w sposób nader oryginalny.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

<sup>7</sup> Adam, a w związku z tym również mit adamicki, nie zajmował szczególnego miejsca ani w literaturze żydowskiej, ani na kartach Nowego Testamentu. Jak zauważa Rafał Misiak, pojawia się on dopiero u św. Pawła celem „uwydatnienia kontrastu między „starym” a „nowym” człowiekiem”. R. Misiak, *Helleńsko-hebrajskie początki konceptualizacji problematyki grzechu pierwotnego według Paula Ricoeura*, [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, pod red. M. Grabowskiego i A. Słowikowskiego, Toruń 2009, s. 157.

<sup>8</sup> Por. mit adamicki „łączy źródło zła z jakimś przodkiem aktualnej ludzkości, którego kondycja jest jednorodna z naszą”. P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 219.

<sup>9</sup> Tamże, s. 220.

<sup>10</sup> R. Misiak, *Helleńsko-hebrajskie początki konceptualizacji problematyki grzechu pierwotnego według Paula Ricoeura...*, s. 163.

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 229.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 230.

Podobnie jak francuski filozof óśrodkiem mitu Iwanow czyni Adama, rozumianego jako symbol człowieka w ogóle, ale wydaje się, że na tym wszelkie podobieństwa się kończą. Postacie Ewy i węża zyskują bowiem u niego zupełnie odmienny status niż u Ricoeura, co postaramy się udowodnić.

## 2.2. Rajski dramat i jego męscy protagoniści – Adam i Lucyfer

### 2.2.a. Uobecnienie i transformacje „mitu adamickiego” w cyklu poetyckim Wiaczesława Iwanowa *Римский дневник 1944 года* (na materiale wierszy *И правоверный Кальдерон* [...] oraz *Затаенное Природа* [...])

Adam upadł,  
Ojciec i korzeń człowieczego rodu,  
Przywiedzion w sposób straszny do ruiny,  
Został zgubiony!<sup>13</sup>

Przedmiotem interpretacji pierwszej części rozdziału będą dwa późne, post-symboliczne wiersze Iwanowa, pochodzące z cyklu *Римский дневник 1944 года*. Na cele dalszej analizy przytoczymy je w pełnym brzmieniu:

И правоверный Кальдерон  
Провозгласил, что жизнь есть сон,  
Жизнь – сон, с тех пор как взял на веру  
Адам, что скользкий мистагог  
Сулил, и вверясь Люциферу,  
Мир вызвал из себя, как бог.  
И нежный рай, земле присущий,  
Марой покрылся, в смерть бегущей.  
27 июня.<sup>14</sup>

Затаенное Природа,  
Глуше плещется волна:  
Человеческого рода  
Тяжба все не решена.

Не ропщи ты на годину,  
Не гадай и по звездам,  
Как решит свою судьбину  
Расколовшийся Адам.

<sup>13</sup> J. van den Vondel, *Lucyfer*, tłum. P. Oczko, Kraków 2002, s. 200.

<sup>14</sup> В. Иванов, *Римский Дневник 1944 года*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1976, с. 616. W przypadku kolejnych cytatów z tego wydania w tekście pracy w nawiasie kwadratowym umieszczamy tom oraz numer strony.

Ты – ловитва; мощный Рыбарь  
 Волочит по морю сеть:  
 На песке ль, - не твой то выбор,-  
 В неводу ли умереть.

15 июня. [III, 615]

Oba utwory stanowią przykład liryki refleksyjnej i należy je rozpatrywać, mając na uwadze fakt, że przynależą do cyklu poetyckiego (*Римский дневник 1944 года*)<sup>15</sup>. W związku z tym nie mogą być analizowane w całkowitej izolacji od tego cyklu, którym w tym przypadku jest dziennik („дневник в стихах”), będący szczególną formą wypowiedzi literackiej. Jak podaje *Словник терминów literackich*, dziennik to „zespół prowadzonych z dnia na dzień zapisów, od ściśle dokumentacyjnych, których zadaniem jest utrwalanie bieżących wydarzeń (diariusz), do takich, które zbliżają się do wypowiedzi literackich”<sup>16</sup>. Dziennik jest również wyrazem pewnych intymnych przeświadczeń autora, jego życiowego oraz poetyckiego *credo*; jest rodzajem spowiedzi; zbiorem refleksji na tematy filozoficzne, historyczne, a także osobiste, które odzwierciedlają nie tylko „nagą duszę” czy skomplikowaną psychikę, ale również uchwyconą „na gorąco” rzeczywistość<sup>17</sup>. Jedną z charakterystycznych cech dziennika, poza chronologicznym układem zapisów i wielotematycznością<sup>18</sup>, jest sentencjonalność, która z kolei należy do jednego z ulubionych chwytów poetyckich, stosowanych przez Iwanowa nie tylko w *Римском дневнике 1944 года*. Poeta odwołuje się do sentencji znanych i już funkcjonujących w kulturze. Główny przedmiot jego zainteresowania stanowią sentencje biblijne<sup>19</sup>, a także pewien sposób myślenia („διάνοια”)<sup>20</sup>, prawdy życiowe, mające charakter ogólnoludzki i będące próbą przywołania doświadczenia autorów tychże prawd, z których najbardziej cenionymi przez Iwanowa są

<sup>15</sup> Cykl poetycki, jakim jest *Римский дневник 1944 года*, nie był z góry zamierzonym przez Iwanowa przedsięwzięciem poetyckim. Powstał on w sposób spontaniczny i niezaplanowany; jest oddźwiękiem na wydarzenia historyczne i osobiste w życiu poety; więcej o historii powstania tego cyklu zob. *Послесловие О. А. Шор – О. Дешарт. Парерга и паралипомена*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III... , с. 853.

<sup>16</sup> Zob. hasło: *dziennik*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Словник терминów literackich...*, s. 118.

<sup>17</sup> Por. E. Biernat, *Дзиенники Michaiła Kuzmina. „Histoire édifiante de mes commencements”*, [w:] *Literatura i komunikacja. Od listu do powieści autobiograficznej*, pod red. A. Błaime, Z. Maciejewskiego, Lublin 1998, s. 135.

<sup>18</sup> Por. M. Bernacki, M. Pawlus, *Словник gatunków literackich*, Bielsko-Biała 1991, s. 397–401.

<sup>19</sup> Zob. np. wiersze: от 12 мая, от 4 июня, от 27 июля, от 24 августа, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., с. 610, 614, 620–621, 627–628.

<sup>20</sup> Termin użyty przez Arystotelesa w jego słynnym dziele *Poetyka* na oznaczenie sposobu myślenia – jednego z sześciu składników tragedii, które stanowią o jej istocie. Zob. więcej na ten temat: Arystoteles, *Poetyka*, [w:] Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 324.

św. Augustyn<sup>21</sup>, Władimir Sołowjow i wzmiankowany w jednym z cytowanych wierszy Calderón de la Barca<sup>22</sup>. Iwanow posługuje się sentencjami bądź epigramami, nadając im tę samą rolę, jaką przypisali im starożytni. W celu wyjaśnienia tego zagadnienia odwołajmy się do pojęcia gnomy. Zgodnie z definicją zawartą w *Słowniku terminów literackich* gnoma to „lapidarne sformułowanie w wierszu lub prozie, zawierające jakąś ogólną myśl, zwłaszcza o charakterze moralnym, przestrogę lub zasadę postępowania”<sup>23</sup>. Jak podaje tenże słownik, gnoma należała do najstarszych form poezji greckiej, występowała we wszystkich gatunkach poetyckich, głównie zaś w pieśniach chóru w tragedii. Twórcą tak zwanej poezji gnomicznej był Hezjod<sup>24</sup>. Podstawowe wyróżniki utworów gnomicznych – zgodnie z ujęciem Siergieja Awierincewa – określa fakt, że są one „от начала до конца ориентированы в своей краткости на то, чтобы дать сентенцию, афоризм, то, что называется греческим словом γνῶμη”<sup>25</sup>.

W takiej właśnie postaci możemy je spotkać u Wiaczesława Iwanowa. Poeta wykorzystuje sentencje jako bazę, na której nadbudowuje sens własnych wypowiedzi. W tym znaczeniu są one jak gdyby kluczem do odczytania jego tekstów poetyckich. Należy przy tym zaznaczyć, że sentencje, jakimi się on posługuje, mają dla niego bardzo intymne znaczenie. Są to najczęściej słowa, które w szczególności sposób zachowały się w jego pamięci, odcisnęły piętno na jego życiu osobistym bądź mają związek z niezwykle ważnym dla niego wydarzeniem. W konsekwencji cykl *Римский дневник 1944 года*, zawierający tego typu sentencje, stanowi, jak określa to Robert Bird, „прото-повествование души [...] универсальную историю, основанную на конкретном человеческом опыте

---

<sup>21</sup> Zob. np. wiersz: от 31 августа, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., с. 628–629, a także słowa Siergieja Awierincewa: „отец Церкви [Бл. Августин – Е. С.] служил грешному поэту [В. Иванову – Е. С.] в делах веры очень высоким, недостижимым примером”. С. С. Аверинцев, „Скворешниц вольных граждан...”, с. 62. Z kolei inna znawczyni talentu rosyjskiego poety i jego wieloletnia przyjaciółka – Olga Deschartes powiada co następuje: „Еще в 1925 г., жалуясь в частном письме к другу на горечь и тоску при виде духовной разрухи мира, В.И. говорил, что «ближе всех душе блаженный Августин» и, что он чувствует благотворное влияние этого святого на свою судьбу”. О. Дешарт, *Введение...*, с. 175.

<sup>22</sup> Calderon de la Barca należał do grona ulubionych twórców Wiaczesława Iwanowa, o czym może świadczyć fakt, że w mieszkaniu poety („башня”) wystawiona została jedna ze sztuk Caldeгона – *Поклонение кресту*. Zob. więcej na ten temat: О. Дешарт, *Введение...*, с. 126–127, oraz: *Воспоминания о Вячеславе Иванове*, „The New Review. Новый журнал”, Нью Йорк 1982, кн. 148, с. 142.

<sup>23</sup> Zob. hasło: *gnoma*, [w:] М. Гłowiński, Т. Kostkiewiczowa, А. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich...*, s. 183.

<sup>24</sup> Tamże, s. 145.

<sup>25</sup> С. С. Аверинцев, *Гномическое начало в поэтике Вяч. Иванова*, „Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae”, Budapest 1996, t. 41, s. 6–7.

в общем историческом значении”<sup>26</sup>. Bird wskazuje także na jeszcze jedną bardzo ważną cechę *Римского дневника 1944 года*. Wydzielając w twórczości Iwanowa dwa typy poezji („трагико-лирический и эпико-повествовательный”), badacz zakwalifikowuje interesujący nas cykl do typu drugiego. Jak powiada, *Римский дневник 1944 года* jest „наиболее показательным повествовательным произведением в позднем творчестве Иванова [...] повествовательный и аллегорический элемент существуют самостоятельно от самих стихов – в их датировке, аранжировке, посвящениях, и т.д.”<sup>27</sup>. Wszystko to potwierdza przynależność gatunkową cyklu do tej formy literackiej, jaką jest dziennik, a ściślej rzecz biorąc, dziennik intymny<sup>28</sup>, spełniający rolę lustra; służący do autoobserwacji, zakładający intymny dialog z odbiorcą<sup>29</sup>, a prowadzony po to, by poznać prawdę o sobie samym<sup>30</sup>.

Przejdźmy teraz do analizy wybranych przez nas wierszy. Pierwszy z nich, o incipicie *И правоверный Кальдерон [...]*, datowany na 27 czerwca, w swych 8 wersach zawiera filozoficzną refleksję nad dramatem, który symbolizuje „mit adamicki”, to znaczy nad tym dramatem, jakim był upadek człowieka i utrata sądnego mu raju. W wierszu Iwanowa wyjściowa prawda, dotycząca tego pierwotnego wydarzenia, została zaktualizowana w ramach systemu myślenia właściwego poecie.

Początek tekstu zawiera cytat-przypomnienie: „И правоверный Кальдерон/ провозгласил, что жизнь есть сон”, w którym przywoływane jest imię Pedra Calderóna de la Barca – słynnego hiszpańskiego mnicha i dramaturga. Wprowadzenie owego imienia służy tutaj ważnemu celowi: historyczne imię poety niejako przekształca w *imię-symbol*<sup>31</sup>; jego funkcja polega na przywołaniu,

<sup>26</sup> Por. P. Берд, *Обряд и миф в поздней лирике Вяч. Иванова (О стихотворении «Милы средненские свечи»)*, [w:] Вячеслав Иванов – Петербург – Мировая культура. Материалы международной научной конференции 9–11 сентября 2002 г., Томск–Москва 2003, s. 185.

<sup>27</sup> Tamże, s. 185.

<sup>28</sup> Zob. hasło: *dziennik intymny*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Podręczny słownik terminów literackich...*, s. 70–71.

<sup>29</sup> Model intymnej, miłosnej komunikacji pomiędzy poetą a odbiorcą-słuchaczem, obecny w tekstach Iwanowa, m.in. w artykule *Мысли о символизме*, opisany został przez Marię Cymborską-Lebodę. Zob.: М. Цимборска-Лебода, *Диалог между эстетикой и философией. Эрос и эротика познания в текстах В. Иванова и других мыслителей*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, seria IX, Warszawa 1998, s. 104–105; М. Сymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...*, s. 22–23, 135–137.

<sup>30</sup> Por. A. Kochańczyk, *Kłamstwo w dzienniku. O „Dzienniku 1954” Leopolda Tyrmanda*, [w:] *Literatura i komunikacja...*, s. 193.

<sup>31</sup> P. Ricoeur, mówiąc o imieniu własnym artysty (Watteau), twierdzi, że w imieniu jako takim następuje rozdzielenie pierwiastka nieśmiertelnego od śmiertelnego; z jednej strony, jest to imię kogoś, kto rzeczywiście istniał (a już go nie ma), z drugiej zaś, jest to imię nieśmiertelne, tzn. takie, które nie znikło wraz z twórcą, lecz istnieje w jego dziele. Zob. P. Ricoeur, *Жыć аґ до śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008, s. 96.

z jednej strony, znanego tekstu Calderóna – *Życie jest snem* [*La vida es sueño*, 1635]; z drugiej zaś – ważnej prawdy, którą ów tytuł wyraża. W kolejnych wersach prawda ta zostaje poddana reinterpretacji:

Жизнь – сон, с тех пор как взял на веру  
Адам, что скользкий мистагог  
Сулил, и вверясь Люциферу,  
Мир вызвал из себя, как бог.  
И нежный рай, земле присущий,  
Марой покрылся, в смерть бегущей.

Istotą prawdy wyrażonej przez Calderóna i podjętej na nowo przez Iwanowa jest ułuda ludzkiego życia. Zostało ono nazwane snem, albowiem jest tylko mirażem i odbłaskiem prawdziwego życia, które było udziałem pierwszego człowieka i skończyło się wraz z popełnieniem grzechu pierworodnego. Słuszne więc wydaje się stwierdzenie Ricoeura, że „mit adamicki” „opowiada o przejściu od niewinności do grzechu”<sup>32</sup>. Adam zaś – uosobienie wszystkich ludzi, w którym, według uczonego, jesteśmy „czymś jednym i wszystkim: mityczna figura, która skupia u źródła dziejów wieloraką jedność człowieka”<sup>33</sup>, staje się w związku z tym prapoczątkiem wszystkich późniejszych nieszczęść; albowiem „człowiek ten [a przez to i inni ludzie – E. S.] streszcza się w jednym geście – wziął jabłko i je zjadł [...] zdarzenie to nastąpiło i stało się zło po wszystkie czasy”<sup>34</sup>. W analizowanym wierszu „mit adamicki” reprezentują dwaj, według rosyjskiego poety, najważniejsi bohaterowie tej opowieści – człowiek w osobie Adama i Lucyfer (w danym przypadku) jako uosobienie biblijnego węża-kusiciela.

Skupmy przeto naszą uwagę na owej drugiej postaci, którą Iwanow nazywa imieniem Lucyfer i, odwołując się do tekstu Kabały<sup>35</sup>, tłumaczy je jako „syn Jutrzeńki”, „jaśniejący”, „gwiazda poranna”. Należy jednak uwzględnić także inną możliwość interpretacyjną, zgodnie z którą imię Lucyfer oznacza „Niosący światło”<sup>36</sup>. Na uwagę zasługuje nadto fakt, że w tekście wiersza poeta obdarza go jeszcze jednym przydomkiem – „мистагор”. *Mystagogos* to słowo greckiego pochodzenia, oznaczające u starożytnych Greków kapłana wtajemniczonego w misteria<sup>37</sup>. Zwróćmy jednak uwagę na znamieny fakt, że nazwa ta pojawia się w wierszu Iwanowa w związku frazeologicznym – „скользкий мистагор”,

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 220.

<sup>33</sup> Tamże, s. 230.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Zob. В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I..., с. 153.

<sup>36</sup> Zob. hasło: *Lucyfer*, [w:] *Энциклопедия бибlijна...*, s. 656.

<sup>37</sup> Zob. hasło: *мистагог*, [w:] *Словарь иностранных слов*, под ред. А. Г. Спиркина, Москва 1980, с. 324. Zob. także: K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004, s. 114 i inne.



co w danym przypadku wywołuje asocjacje z określeniem „скользкий путь” – niebezpieczna droga, i tym samym w odbiorze czytelnika kojarzy się z imieniem Lucyfer. Takie połączenie leksykalne może zatem oznaczać fałszywego kapłana, prowadzącego człowieka niebezpieczną drogą, drogą zła, pychy i kłamstwa.

By potwierdzić tę myśl, spójrzmy na ten problem bardziej kontekstualnie i dla jego wyjaśnienia odwołajmy się do istniejącej interpretacji, którą za św. Cyprianem z Kartaginy przytacza Joost Van den Vondel. Otóż zgodnie z nią Lucyfer, zazdrosny o pozycję człowieka, która niegdyś przynależała jemu, postanawia zdyskredytować go w oczach Boga i zgłodzić, niszcząc przy tym samego siebie:

Kiedy ten, który niegdyś zasiadał na tronie w anielskim majestacie, uznany przez Boga godnym i cieszący oblicze Jego, ujrzał człowieka, na obraz Boga stworzonego, wybuchnął nienawiścią. Nie wcześniej przywiódł go jednak do upadku i zatrul swą nienawiścią, zanim sam nie upadł, nie zniewolił go, nim sam się wpierv nie przywiódł do ruiny. Gdy w jarzmie zazdrości odarł człowieka z danej mu niegdyś łaski nieśmiertelności, sam utracił wszystko, co kiedyś posiadał<sup>38</sup>.

Okazuje się, że pycha, zazdrość i zawiść przywiódły Lucyfera do upadku<sup>39</sup>, czyniąc z „Jaśniejącego Syna Jutrzenki” (Iz 14, 12) demona – diabła, uosobienie zła, ścierającego się odtąd z Bogiem i człowiekiem. Nie mogąc znieść widoku szczęśliwego Stworzenia, będącego owocem nieskończonej miłości, wywyższonego nad siebie, Lucyfer postanawia odebrać mu to, co sam również stracił – Boże synostwo.

Przypomnijmy, że zgodnie z ujęciem biblijnym, Lucyfer to „ojciec kłamstwa” (J 8, 44), a według Iwanowa – „искуситель и испытатель”<sup>40</sup>, który posługuje się obietnicą: „i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 5). W interpretacji poety, podobnie jak w tekście Biblii, człowiek ulega pokusie. Omamiony wizją dorównania Bogu Adam „[...] вверясь Люциферу,/ Мир вызвал из себя,

<sup>38</sup> Św. Cyprian z Kartaginy, *Liber de Zelo et Livore, cap. IV*, cyt. za: J. Van den Vondel, *Słowo do wszystkich współbraci w sztuce i mecenasów dramatu*, [w:] J. Van den Vondel, *Lucyfer*, tłum. P. Oczko, Kraków 2002.

<sup>39</sup> Niektórzy Ojcowie i Doktorzy Kościoła, jak Tertulian, św. Bazyl, św. Cyprian i wielu innych teologów, uważają, że przyczyną buntu aniołów było dane im objawienie Wcielenia Słowa, zrządzone przez Boga przedwiecznie (*ab aeterno*). Ich zdaniem Lucyfer „zazdrosny o to, że Syn Boży przyjmuje ludzką naturę, nie umiał zaakceptować faktu, że człowiek został postawiony na pierwszym miejscu przed nim, najszlachetniejszym [...] z aniołów. Nie mógł znieść zjednoczenia hipostatycznego Słowa z człowiekiem. Chciałby, aby to zjednoczenie dokonało się z nim. Odmówił też uznania wyższości Boga, który stał się człowiekiem przez Wcielenie. Ponieważ Bóg nie chciał podporządkować się jego pragnieniom, zbuntował się przeciw Niemu i przeciw Jezusowi Chrystusowi i poradził aniołom, aby się zbuntowali razem z nim”. I. *Tesori di Cornelio a Lapide tratti dai suoi commentari ks. Barbiera*, t. 1, s. 450, S.E.I. > Torino. Cyt. za: G. Siena, *Ojciec Pio, „Nadeszła godzina aniołów”*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2000, s. 22–23.

<sup>40</sup> В. Иванов, *Лик и личности России. К исследованию идеологии Достоевского. Прологомены о дэмонах*, [в:] В. Иванов, *Родное и вселенское...*, с. 315.

как бор”<sup>41</sup>. Cel, który założył sobie Lucyfer, został osiągnięty: ziarno pychy, zasiane przez niego w ludzkim sercu, dało plony w postaci oddalenia się człowieka od Boga i utraty przez niego dawnego sposobu istnienia, to znaczy utraty statusu Bożego syna i pełni osobowego bytu. Mówiąc słowami Iwanowa:

[...] личность была скупа, жадна и недоверчива; она перестала доверяться Богу и верить в Него, – а стало быть, и в себя, как в истинно сущую, – потому что перестала Его любить. Любящий знает любимого и не сомневается в его бытии; человек же, ослабевая в любви, уже боялся растратить жар души в пустыне мира и свою любовь обращал на себя самого<sup>41</sup>.

Lucyfer – pierwszy ze stworzonych aniołów, cieszący się najwyższym zaufaniem Stwórcy<sup>42</sup> i wtajemniczony w jego zamysły, doskonale zdawał sobie sprawę ze skutków, jakie pociągnie za sobą decyzja podjęta przez człowieka:

[...] доселе все лучше свое он [человек – Е. С.] отдавал Богу, [...] ныне он захотел отобрать назад все свои дары: но они оказались в его руках лишь горстью пепла от сожженных им жертв. Человек увидел себя нищим, как блудный сын, потому что Бог уже не обогачал его, и безличным, потому что угас в небе сияющий Лик, а с ним и внутренний образ Божий в человеке [...] Разлюбив Бога, личность возлюбила себя, себя возжелала – и себя погубила. Она забыла и предала божеское в себе, сберегая для себя только человеческое, и вот – оно и стало как тень<sup>43</sup>.

Wynika stąd, że Lucyfer towarzyszy człowiekowi od początku historii<sup>44</sup> i, jak to ujmuje A. Dudek, pod względem relacji do Boga przypomina człowieka<sup>45</sup>. Obaj zostali obdarzeni wolną wolą Stworzenia, która ostatecznie obraca się przeciw Stwórcy. Zarówno Lucyfer, jak i człowiek wybierają samowystarczalność i niezależność. Ich grzech to „zdrada słowa Bożego, niewdzięczność i roszczenie do działania dla siebie i o własnych siłach, do osiągnięcia celu bez Boga”<sup>46</sup>. Dla obu kończy się to wygnaniem sprzed oblicza Boga: Lucyfera z nieba, Adama z Raju. Ich działaniem kierowała ta sama siła: indywidualizmu i poznania prowadzącego do zła, poznania, o którym M. Cymborska-Leboda powiada: „Zło leży nie w samym poznaniu, lecz w jakości poznania – w poznaniu skierowanym na samego siebie: czynieniu siebie gwarantem poznania (»в себе ты весь«)”<sup>47</sup>. Jedyna różnica pomiędzy Lucyferem i człowiekiem polega na jakości dokonanego wyboru. Upadły anioł dokonał go z rozwagą, „chciał swego nieszczęścia z pełną świadomością sytuacji. Wina człowieka natomiast polega na czymś innym.

<sup>41</sup> В. Иванов, *Легион и соборность*, [в:] *Собрание сочинений*, т. III... , с.256.

<sup>42</sup> Zob. A. K. Turner, *Historia piekła*, tłum. J. Jarniewicz, Gdańsk 1996, s. 56–57.

<sup>43</sup> В. Иванов, *Легион и соборность*..., с. 257.

<sup>44</sup> Рог. В. Иванов, *Лик и личины*..., с. 315.

<sup>45</sup> A. Dudek, *Demonologia Wiacesława Iwanowa*, [w:] *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej*, pod red. L. Suchanka, Kraków 1998, s. 87–184.

<sup>46</sup> G. Siena, *Ojciec Pio*..., s. 30.

<sup>47</sup> M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 300.

Człowiek zgrzeszył za podszeptem Węża<sup>48</sup>, od którego był zresztą niższy z natury. I nie uchybił słowu Bożemu, dokonując w pełni wolnego i spontanicznego wyboru<sup>49</sup>. Jego niewątpliwym i największym przewinieniem stała się pycha, chęć bycia samowystarczalnym i niezależnym, co było następstwem zawierzenia obietnicy Lucyfera.

Powyższe uwagi traktujemy jako kontekst sprzyjający interpretacji wiersza Iwanowa. Dotyczy to zwłaszcza myśli wyrażonej w następującym fragmencie: „Адам [...] вверясь Люциферу / Мир вызвал из себя, как бор”. Boskie podobieństwo („Oto człowiek stał się taki jak My” – Rdz 3, 21), które – jak powiada Ricoeur – człowiek uzyskał dzięki wykroczeniu, sprawiło, że wysuwa on życzenie ustanowienia siebie w bycie jako stwarzającego siebie przez siebie samego<sup>50</sup>. Chęć dorównania Bogu przejawia się więc w dążeniu człowieka do bycia Twórcą. Świadczy o tym, jak się zdaje, użyty przez poetę czasownik „вызвать”, czyli „заставить появиться, породить”<sup>51</sup>. Tekst już więc na poziomie językowym wywołuje asocjacje z tekstem Biblii. Słowa: „Адам [...] Мир вызвал из себя, как бор” odsyłają czytelnika do wypowiedzi oznaczającej stwórczy akt Boga-Ojca: „Niechaj się stanie” (Rdz 1, 3). Reminiscencja biblijna sprzyja jednak rozumieniu, że skutki obu czynów okazują się diametralnie różne. Wynik stwórczego aktu Boga, zgodnie z relacją Biblii, został ujęty w słowach: „Wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Natomiast rezultatem pseudotwórczego aktu człowieka, a ściślej mówiąc – jego samowoli, jest sytuacja związana z utratą Raju i przewidzianej dla niego nieśmiertelności: „И нежный рай, земле присущий, / Марой покрылся, в смерть бегущей”.

Pycha człowieka oraz jego wiara we własne możliwości i obietnicę Lucyfera sprawiły, że wprawdzie uzyskał on niezależność i moc samodecydowania, ale ostatecznie obróciły się one przeciwko niemu: w ludzką egzystencję wkroczyła śmierć i doświadczenie zła, które w wierszu Iwanowa wyraża m.in. symbol Mary<sup>52</sup>; jego semantyka odsyła do słowa „марево”, istotnego również w innych tekstach poety. Oznacza ono w nich sytuację beznadziejną, bez wyjścia – „безысходная

<sup>48</sup> Wąż utożsamiany był później z Szatanem: „Wąż starodawny, który zwie się diabeł i szatan” (Ap 12, 9).

<sup>49</sup> G. Siena, *Ojciec Pio...*, s. 32.

<sup>50</sup> Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 239–240.

<sup>51</sup> Zob. hasło: *вызвать*, [w:] С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова, *Толковый словарь русского языка*, Москва 1999, s. 112.

<sup>52</sup> W buddyjskiej mitologii Mara to bóstwo stanowiące personifikację zła i wszystko to, co żywe istoty przywodzi do śmierci. Zob. też hasło: *Мара*, [w:] *Мифы народов мира*, т. 2, под ред. С. Токарева, Москва 2000, s. 109–110. To słowo-symbol możemy również spotkać w twórczości Maksymiliana Wołoszyna, m.in. w wierszu *Гностический гимн Деве Марии*, [w:] *От символов до обэриутов. Поэзия русского модернизма. Антология. Книга первая*, Москва 2001, s. 206–207.

mapa<sup>53</sup>, stan zawieszenia, kłamstwo, iluzję i miraż, grożące śmiercią i niosące śmierć, czyli unicestwienie bytu osoby – „не действительность”<sup>54</sup>, „сонное марево”<sup>55</sup>. Mara jest więc wyrazem bezsilności człowieka, jego poddania się złu i życia w świecie złudzeń, który człowiek, poprzez swój wybór (zawierzenie obietnicy Lucyfera) i oderwanie się od prawdziwej rzeczywistości (Boga), sam sobie stworzył: „чувственное марево, которое из явления природы соткал в себе оторвавшийся от нее человек”<sup>56</sup>. Mara to wreszcie uosobienie stanu, w którym człowiek się znalazł, to znaczy stanu grzechu, czyli „mojej sytuacji wobec Boga”<sup>57</sup>, jak nazywa to Ricoeur. Grzech – kontynuuje filozof – to „moc, która pęta, więzi”<sup>58</sup>, „to nie tyle akt zło czynienia, ile raczej *stan* bycia – w – świecie, *nieszczęście* istnienia”<sup>59</sup>. W języku Iwanowa grzech oznacza zaś sytuację oddalenia od Najwyższego Bytu – „ужас изначального разрыва человека с Богом”<sup>60</sup>, będącą efektem wolności, którą człowiek został obdarzony przez Boga<sup>61</sup>. Podobne stanowisko zajmuje Ricoeur, powiadając, że „zło było *możliwe* dzięki wolności”<sup>62</sup>.

Na tym etapie rodzi się problem, którego rozważenie winno być przedmiotem odrębnego studium: czy pojęcie i rozumienie wolności u Iwanowa jest takie samo jak na przykład u Bierdiajewa, traktującego wolność jako metafizyczną praosnowę historii<sup>63</sup>:

Świat dlatego powstał, że Bóg od wieczności zapragnął wolności. Gdyby On nie pragnął i nie oczekiwał wolności, wtedy nie byłoby procesu światowego. Zamiast procesu światowego byłoby nieruchome, od początku doskonałe królestwo Boże jako bezwarunkowa harmonia. Tylko dlatego proces światowy jest straszną tragedią, tylko dlatego dokonuje się krwawa historia, tylko dlatego w centrum historii stoi krzyż, na którym jest rozpięty Syn Boży, tylko dlatego w centrum znajduje

<sup>53</sup> Por. В. Иванов, *Древний ужас. По поводу картины Л. Бакста «Terror Antiquus»*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., с. 106.

<sup>54</sup> Tamże, s. 106.

<sup>55</sup> Tamże, s. 101.

<sup>56</sup> В. Иванов, *Старая или новая вера?*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., с. 319.

<sup>57</sup> P. Ricoeur, *Grzech pierwotny – studium znaczenia*, tłum. A. Tatarkiewicz, [w:] P. Ricoeur, *Podług nadziei*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 212.

<sup>58</sup> Tamże, s. 213.

<sup>59</sup> Tamże, s. 43–44.

<sup>60</sup> В. Иванов, *Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno. Размышления об установках современного духа*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., с. 467.

<sup>61</sup> Por. „Понять смысл грехопадения и спасения, понять смысл христианства (а в сущности и всякой религии) – значит понять смысл этой предельной свободы. Она возносит нас на высоту абсолютного богоподобия в этой простой и ежедневной возможности: сказать „да”, или „нет”; „да будет” или „да не будет”, – в этой изумительной свободе выбора между творчеством и разрушением”. Б. П. Вышеславцев, *Миф о грехопадении*, „Путь” 1932, № 34, с. 12.

<sup>62</sup> Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 241.

<sup>63</sup> Por. М. Bierdiajew, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 44.

się cierpienie Boga, gdyż Bóg zapragnął wolności, że pierwotne misterium świata, pierwotny dramat świata jest misterium i dramatem wolności w relacjach między Bogiem i Jego Innym, tym, kogo Bóg kocha i przez kogo pragnie być kochany, a sens tej miłości tkwi w wolności [...] Gdyby nie było wolności, nie byłoby i historii<sup>64</sup>.

Jak już wspomniano, pojęcie wolności w systemie myślowym Iwanowa przybiera nieco inne znaczenie. Według poety wolność wynika z przywiązania do Boga: „Правое самоутверждение человека в Отце, как Сына, не имеющего иной воли, кроме воли Отца, дает ему жизнь в свободе. Свобода есть зачинательная мощь, возможность начала”<sup>65</sup>. Wolność jest dobrem, które człowiek otrzymał w momencie stworzenia:

Бог сотворяет свободный и бессмертный дух дарованем ему своего Имени. Этот дар – залог власти стать сыном Божиим, залог возможности второго рождения уже не от крови, а непосредственно от Бога<sup>66</sup>.

Od tego momentu człowiek dysponuje tym darem w sposób dowolny i niezależny, bowiem jako „существо свободное, способное к свободному становлению”<sup>67</sup> posiada także wolną wolę, którą kieruje miłość do Tego, kto jest jej najwyższym podmiotem (Bóg). Ta wolność, a więc wolność duchowa – jak nazywa ją poeta, polega na „odczytaniu” obrazu Bożego w sobie, uzyskanego również w momencie stworzenia: „живой образ Бога, напечатленный в душе Адама”<sup>68</sup>. Jednak, jak twierdzi autor *Cor Ardens*, człowiek nie zawsze potrafi w sposób właściwy wykorzystać swoją wolność. Staje się ona wówczas wolnością źle pojętą, równą samowoli i polegającą na zapomnieniu: „личность [...] забыла и предала божеское в себе”<sup>69</sup>. O takiej wolności, w odróżnieniu od wolności prawdziwej („истинная свобода”), poeta mówi: „пустая, призрачная, мятежная свобода, которая отвергает благородство [...] свобода блуждающая”<sup>70</sup>. Jedynym sposobem, aby ustrzec się przed tak rozumianą wolnością jest Pamięć, nierozłącznie związana z przedwieczną duszą, by przywołać słowa św. Augustyna: „Cokolwiek jest w pamięci, to jest i w duszy”<sup>71</sup>,

<sup>64</sup> Tamże, s. 43–44.

<sup>65</sup> В. Иванов, *Древний ужас...*, s. 109.

<sup>66</sup> *Примечания Вячеслава Иванова*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., s. 741–742.

<sup>67</sup> Zob. В. Иванов, *Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la „Docta Pietas”*. Письмо к Александру Пеллегрини о «Docta Pietas», [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., s. 439.

<sup>68</sup> Tamże, s. 441.

<sup>69</sup> В. Иванов, *Легион и соборность...*, s. 257.

<sup>70</sup> Рог. *Примечания Вячеслава Иванова...*, s. 743.

<sup>71</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 277. Por. A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 85. O pojęciu „duszy pamiętającej” w koncepcji Iwanowa zob. także: M. Cymborska-

a także słowa samego Iwanowa: „родовая память, которую Ты в меня вложил, сотворяя, рождая меня”<sup>72</sup>.

Powracając do wiersza Iwanowa i reasumując, powiemy, że „mit adamicki”, do którego poeta nawiązuje i który interpretuje, staje się punktem wyjścia refleksji dotyczącej źródeł obecnej kondycji człowieka; człowieka jako istoty błędzącej – „syna marnotrawnego”, który utracił pamięć o powołaniu do „synostwa Bożego” i o przeznaczonym mu miejscu w *Domu Ojca*<sup>73</sup>. Sytuacja zapomnienia ma zaś swoje korzenie w pierwotnym dramacie, jaki miał miejsce w rajskiej prehistorii rodu ludzkiego.

Drugim utworem stanowiącym przedmiot naszego zainteresowania jest wiersz *Затаенное Природа* [...], opatrzony datą 15 czerwca [III, 615], w którym Iwanow również wykorzystuje elementy „mitu adamickiego”. Tym razem poeta przedstawia zupełnie inną sytuację. Przestrzeni utworu nie stanowi już Raj, jak to było w poprzednim tekście, lecz, jak się wydaje, miejsce będące udziałem człowieka w stanie, w którym znajduje się obecnie, to znaczy po upadku, po grzechu pierworodnym. Nastrój wiersza wskazuje przy tym na to, że mamy do czynienia z sytuacją widzianą w perspektywie eschatologicznej. Elementem łączącym oba utwory jest „ponaddziejowa jednostka usymbolizowana przez pierwszego człowieka”<sup>74</sup>, jak nazywa Adama Ricoeur. Adam z analizowanego przez nas utworu nie jest jednak już tym zadufanym w sobie Adamem z wiersza poprzedniego, pragnącym dorównać Bogu, lecz człowiekiem, który poznał smak konsekwencji dokonanego przez siebie czynu; człowiekiem stojącym u progu ważnego wyboru. Zdają się o tym świadczyć słowa poety: „Как решит свою судьбину/ Расколовшийся Адам”, mówiące o tym, że Adam jest podzielony, rozdarty. Warto w tym miejscu zastanowić się nad sensem kluczowego symbolu („Расколовшийся Адам”), użytego przez Iwanowa. Wydaje się, że jego deszyfracji można dokonać na co najmniej kilku płaszczyznach. Nas będą interesowały trzy płaszczyzny:

- 1) mitologiczna, związana z pojęciem androgyna;
- 2) biblijna, odsyłająca do kategorii ciała i ducha oraz do pojęć „człowiek zewnętrzny i człowiek wewnętrzny” u św. Pawła;
- 3) kulturowa, nawiązująca do kategorii *Animus* i *Anima* u Wiaczesława Iwanowa, a także do ich interpretacji u św. Augustyna.

Leboda, „*Anima*” i ee культурный контекст. К проблеме „Вячеслав Иванов и Поль Клодель”, [в:] Вячеслав Иванов и его время. Материалы Международного симпозиума, Вена 1998, ред. С. С. Аверинцев, Р. Циглер, Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2003, с. 249–260.

<sup>72</sup> Примечания Вячеслава Иванова..., с. 743.

<sup>73</sup> Рог. wiersz z 28 lutego: „А где тот дом – от всех сокрыто; / Далече ль он, – утаено. / Что в нем оставил я, – забыто, / Но будет вновь обретено, [...]”. В. Иванов, *Римский дневник...*, с. 597.

<sup>74</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 238.

Prześledzimy zatem funkcjonowanie owego symbolu na każdej z płaszczyzn. Analizę rozpoczniemy od kontekstu mitologicznego. Użyty przez Iwanowa symbol – „Расколовшийся Адам” może być rozpatrywany, jak się wydaje, w związku z pojęciem androgyna (do takich wniosków skłania zastosowany przez poetę przymiotnik – „расколовшийся”, który, zgodnie z definicją w *Толковом словаре русского языка* odsyła do słowa „расколоть”, to znaczy – „расчленишь, нарушить единство; разделиться, распасться на части, расчленишься”<sup>75</sup>) i wiąże problem z kategorią jedności (całości) tak ważnej w myśleniu Iwanowa. Filozoficzny problem Osoby, pozbawionej swojej całościowości i dążącej do jej odzyskania (jak już wspomniano, poeta uznaje go za szczególnie godny uwagi i rozważa w kontekście swojej interpretacji symboli Anima i Animus), odżywa w skondensowanej i poetyckiej formie symbolu „Расколовшегося Адама”.

W ujęciu mitologicznym człowiek w momencie stworzenia był istotą obupłciową – androgynem<sup>76</sup>. Następnie, w wyniku przewinienia i gniewu bogów, został rozdzielony na dwie połowy. Mit ten Platon przypomina w *Uczcie*: „dawna natura nasza była właśnie taka, że były z nas kiedyś skończone całości”<sup>77</sup>, lecz „po [...] rozcięciu [...] tęsknić zaczęło każde za swoją drugą połową [...]”<sup>78</sup>. I dalej: „[...] każdy z nas jest jak kupon od biletu całego, bo każdy powstał, niby ryba płaszczka, wraz z kimś drugim z jakiejś dawnej, jednej istoty. Toteż zawsze każdy z nas swego kuponu szuka”<sup>79</sup>. O fakcie początkowego zespolenia obu płci wspominają również inne źródła, np. *Legandy żydowskie*, w których możemy przeczytać, że „stworzenie kobiety z mężczyzny było możliwe, gdyż Adam na początku miał dwie twarze, które zostały rozdzielone podczas narodzin Ewy”<sup>80</sup>. Mówi o tym także Jakob Böhme, twierdząc, że Adam nie był ani mężczyzną, ani kobietą „tylko jednym i drugim z tinkturami obydwu, zmieszanymi we właściwym stosunku”<sup>81</sup>. Pozwala to wnioskować, iż użyty przez Iwanowa symbol, rozpatrywany w perspektywie mitologicznej, może oznaczać człowieka rozdartego, podzielonego w wyniku interwencji sił nadprzyrodzonych (w mitologii greckiej: bóstwa, zazdrosnego o jego siłę<sup>82</sup>), a dokładniej: człowieka, dążącego do zespolenia się z tym, co utracił, do osiągnięcia pierwotnego, doskonałego stanu.

<sup>75</sup> Zob. hasło: *расколоть, расколоться*, [w:] С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова, *Толковый словарь...*, s. 658.

<sup>76</sup> Zob. hasło: *андрогин*, [w:] J. E. Cirlot, *Словник символи...*, s. 67–68; por. też hasło: *андрогин*, [w:] Г. Бидерман, *Энциклопедия символов*, перевод В. М. Валькова, Ю. Ю. Вейнгольд, В. С. Гринько, А. П. Дурилова, Л. Б. Шульц, Москва 1996, s. 18–19.

<sup>77</sup> Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 84.

<sup>78</sup> Tamże, s. 81.

<sup>79</sup> Tamże, s. 82.

<sup>80</sup> L. Ginzberg, *Legandy żydowskie*, tłum. J. Jarniewicz, Warszawa 1997, s. 59.

<sup>81</sup> Cyt. za: M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 270–271.

<sup>82</sup> Por. Platon, *Uczta...*, s. 80.

Zupełnie inaczej sprawa deszyfracji wspomnianego symbolu wygląda na płaszczyźnie biblijnej. W jego odczytaniu będą nam pomocne (jak się wydaje) rozważania św. Pawła, dotyczące kategorii ciała i ducha, do których odwoływał się zresztą sam Iwanow<sup>83</sup>. Otóż, zgodnie z nauką św. Pawła, człowiek w swojej naturze jest złożony z dwóch pierwiastków – ciała duchowego i ciała ziemskiego<sup>84</sup> (1 K 15, 4). Jest to przyczyną wszelkich jego rozterek, występków i grzechów, bowiem, jak wyjaśnia dalej Apostoł Pogan, „ciało [...] do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie” (Ga 5, 17). Wszystkie ludzkie uczynki i stany, począwszy od grzechu pierworodnego, uwarunkowane są więc różnymi dążeniami dwóch natur człowieka, co bardzo dobrze zostało uchwycone przez Kanta w *Eseju o złu radykalnym*, gdzie czytamy: „Człowiek jest »przeznaczony« do dobra a »skłonny« do zła”<sup>85</sup>. Wprowadzony przez Iwanowa symbol: „Расколовшийся Адам”, odczytywany w perspektywie biblijnej, stanowi w związku z tym uogólnienie owej sprzeczności ludzkich dążeń. Do takich wniosków skłania nas też fakt, że Adam w ujęciu św. Pawła jest swoistym typem ludzkości<sup>86</sup>, symbolem każdego poszczególnego człowieka. Poeta nie powtarza jednak nauki św. Pawła, lecz reinterpretuje ją, biorąc za punkt wyjścia myśl św. Augustyna.

W celu przywołania kolejnego kontekstu kulturowego symbolu „Расколовшегося Адама” sięgniemy do kategorii *Animus* i *Anima*, którymi posługuje się nie tylko Iwanow, lecz także i inni myśliciele (na przykład przed Iwanowem Marsilio Ficino, później Paul Claudel)<sup>87</sup>. U autora *Cor Ardens* możemy je odnaleźć m.in. w artykule *Anima*, gdzie zyskują one symboliczny wymiar<sup>88</sup>. Nas interesuje jednak najbardziej takie rozumienie tych kategorii, przy pomocy których poeta rozpatruje „problem antropologiczny” związany z naturą i ustrukturuowaniem ludzkiego „ja”, zasadzający się na czymś, co Iwanow nazywa „triadą duszy” (pojęcie zaczerpnięte z refleksji św. Augustyna). Na ową triadę, tzn. „целостный духовно-душевный состав”<sup>89</sup> człowieka, składają się „его

<sup>83</sup> Zob. В. Иванов, *Письмо к Александру Пеллегрини...*, s. 450.

<sup>84</sup> Iwanow posługuje się zaś sformułowaniem: „двойной корень человеческого существа”. *Примечания Вячеслава Иванова...*, s. 742.

<sup>85</sup> Cyt. za: P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 238.

<sup>86</sup> Por. W. J. Harrington, *Klucz do Biblii...*, s. 443.

<sup>87</sup> Por. m.in. przypis 43 [w:] M. Cymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...*, s. 203, a także: D. Millet-Gérard, *Anima figure de l'intériorité poétique*, „Rossica Lublinska II” *Literatura. Mit. Sacrum. Kultura*, pod red. M. Cymborskiej-Leboda, W. Kowalczyka, Lublin 2002, s. 61–76.

<sup>88</sup> В. Иванов, *Anima*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., s. 269–293; zob. również: М. Сymborska-Leboda, *Anima et Animus, или дискурс о любви и познании. Диалог текстов и интерпретаций (Вячеслав Иванов и Поль Клодель)*, [в:] М. Сymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...*, s. 139–183

<sup>89</sup> В. Иванов, *Anima...*, s. 289.



Animus, его Anima и его samость<sup>90</sup>, gdzie „samость” okazuje się tym członem, „в котором глубже всего отпечатлелся образ Творца [...], он первый достигает реального единения с Богом, чтобы затем приобщить к своему новому бытию и остальные два члена триады<sup>91</sup>. Anima zaś, będąca podstawową kategorią w tej refleksji, okazuje się siłą sprawczą, „figurą wyższej rangi<sup>92</sup>, pragnącą zbawienia, powrotu do stanu pierwotnego, kiedy to dwie części człowieka – Anima i Animus – stanowiły jedno; nieprzypadkowo „она помнит древнее исконное состояние души<sup>93</sup>. Do tego też pragnie skłonić swojego „супруга” Animusa:

Anima в человеке жаждет действия духа, которое освободило бы ее «от стыда и греха, от муки и нужды», восстановило бы ее достоинство, открыло бы ее высшее бытие. Она хочет найти своего брата и супруга Animus’а, но в преображенном инобытии, озаренного ему присущим сиянием, которое он потерял в земных делах и заботах. Когда он снова соберет свою потерянную, расточенную силу и даст воссиять своему истинному лику, он вознесет ее к себе и сочтается с ней, как со своей сестрой и невестой, возрожденной в девственной чистоте и карсоте<sup>94</sup>.

Zdaniem Iwanowa „спасительное чудо, которого жаждет Anima, есть возрождение Animus’а – в Боге – как Бога<sup>95</sup>. Jako podsumowanie dotychczasowych stwierdzeń niech posłużą słowa M. Symborskiej-Lebody:

[...] в концепции Иванова [Anima] это отнюдь не только освобождаемая невеста (какой являлась мифическая Психея), но невеста освобождающая. Она не только жаждет Спасения, но и является фактором этого Спасения. Своей причастностью Св. Духу она приносит спасение Animus’у, а в итоге всему устроенному по принципу триады человеку. Но это означает также, что именно действие женского начала души и активность любви („добродетель Anima”) открывает путь к оцельнению человека и ликвидации драматического раздора в я<sup>96</sup>.

Niezgoda, rozdzielenie („паздор”) w obrębie ludzkiego „ja”, o którym jest tu mowa, odsyła nas właśnie do tego, co oznacza „раскол”, to znaczy do utraty całości, a więc do tego wszystkiego, co w wierszu Iwanowa kryje się pod symbolem „Расколовшийся Адам”. Przytoczone ustalenia, dotyczące kategorii Anima i Animus, odślaniają tym samym jeszcze jeden istotny wymiar symbolu i pozwalają widzieć w jego poligenetycznej semantyce refleks Iwanowowskiego myślenia o kategorii osoby, o „воцелении личности<sup>97</sup>”.

Reasumując, powiemy, że wszystkie trzy płaszczyzny, na których rozpatrywany był symbol „Расколовшийся Адам”, tworzą w sumie wielowymiarowy

<sup>90</sup> Tamże, s. 289.

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> M. Symborska-Leboda, *Эрос в творчестве...*, s. 223.

<sup>93</sup> Tamże, s. 170.

<sup>94</sup> В. Иванов, *Anima...*, s. 283.

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> M. Symborska-Leboda, *Эрос в творчестве...*, s. 202–203.

<sup>97</sup> Por. tamże, s. 196.

obraz człowieka targanego sprzecznościami, będącymi, jak się wydaje, wynikiem złożoności jego natury, a także następstwem grzechu pierworodnego; wynikiem oddalenia się od Boga, jako że Bóg w ujęciu Iwanowa przestał być „myślany” przez człowieka, a ściślej „Bóg został zabity przez człowieka”<sup>98</sup>.

Powróćmy jednak do kolejnych sekwencji wiersza *Затаенное Природа* [...]. W odróżnieniu od tekstu poprzedniego (*И правоверный Кальдерон* [...]) Adam zostaje umieszczony przez poetę w zupełnie innej przestrzeni. Nie jest nią już Raj, lecz miejsce jego wygnania po grzechu pierworodnym – Ziemia. Jej obraz, a ściślej mówiąc obraz przyrody, stanowi bardzo istotny element utworu, skłaniający do przyjęcia hipotezy, iż mamy tu do czynienia z wizją eschatologiczną. Zgodnie z duchem Biblii, o czym przypomina Wilfrid J. Harrington, „Świat materialny, stworzony dla człowieka, uczestniczy w jego przeznaczeniu. Przeklęty z powodu grzechu człowieka (Rdz 3, 17), będzie uczestniczył w jego odkupieniu”<sup>99</sup>. Podobne stanowisko zajmuje Iwanow, twierdząc w jednym ze swoich tekstów teoretycznych, że „человек высокомерием своим и недоверием погубил себя, и невинную природу. Он тяжело виновен перед нею. Однако: орудие поразившее способно и исцелять”<sup>100</sup>. Stąd też „природа ожидает спасения от своего погубителя «в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божих» (Рим 8, 21). [...] Человек – наследник природы – был ее убийцею в прошлом; ему надлежит стать ее воскресителем в будущем”<sup>101</sup>. Wynika z tego, że przyroda, podobnie jak człowiek, oczekuje końcowego odkupienia i w tym oczekiwaniu jest towarzyszem niedoli człowieka. Jej los jest ściśle związany i w pewien sposób spleciony z jego losem lub wręcz uzależniony od niego.

Tak też rzecz się ma w analizowanym wierszu. Opis przyrody jest bardzo plastyczny. Iwanow rysuje przed oczami czytelnika sytuację napiętego wyczekiwania na jakieś niezwykle wydarzenie, które ma nastąpić w życiu człowieka, a którego świadkiem i współuczestnikiem ma być również przyroda. Dlatego też w danym tekście świat przyrody nacechowany jest tajemniczością i swego rodzaju magią. Dla jej charakterystyki poeta stosuje animizację, przypisując jej – w duchu symbolistycznej antropologii – właściwości istot żywych. Przedstawiona przez Iwanowa „плескающаяся волна” [III, 615] upodabnia się do wróżki, szepczącej magiczne zaklęcie i przepowiadającej przyszłość:

Затаенное Природа,  
Глуше плещется волна:

<sup>98</sup> Por. M. Cymborska-Leboda, *O pojęciu ofiary w twórczości symbolistów i postsymbolistów rosyjskich*, „X Musica Antiqua Europae Orientalis Acta Slavica”, Bydgoszcz 1994, vol. 2, s. 146–147.

<sup>99</sup> W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*..., s. 443.

<sup>100</sup> *Примечания Вячеслава Иванова*..., s. 790.

<sup>101</sup> Tamże.

Человеческого рода  
Тяжба все не решена.

Не ропщи ты на годину,  
Не гадай и по звездам,  
Как решит свою судьбину  
Расколовшийся Адам.

Ты – ловитва; [...]

Z przytoczonych słów można wnosić, że niezwykłym wydarzeniem, na którym został zbudowany dramatyzm wiersza, jest Sąd Ostateczny nad człowiekiem. Jego los wciąż pozostaje nierozstrzygnięty, lecz jednocześnie dano mu wskazówkę postępowania, zapowiedź tego, co się z nim stanie: „Ты – ловитва” [III, 615]. To stwierdzenie, podobnie jak następujące po nim słowa, zawiera reminiscencję biblijną:

[...] мощный Рыбарь  
Волочит по морю сеть:  
На песке ль, – не твой то выбор, –  
В неводу ли умереть.

Posługując się symbolami Rybaka i sieci, poeta wskazuje na przeznaczenie człowieka, jakim jest przynależność do Boga, bycie Jego synem. Jak wiadomo, w tradycji chrześcijańskiej symbole te są związane z osobą Chrystusa<sup>102</sup> – Synem Boga, wzorem Syna doskonałego, o którym Nikołaj Bierdiajew powiada – „doskonały Bóg i doskonały Człowiek”<sup>103</sup>. On jest odpowiedzią i drogowskazem dla człowieka, znajdującego się w sytuacji po grzechu pierworodnym; człowieka, którego symbolem Iwanow uczynił „rozdartego Adama” („Расколовшийся Адам”). Symbol ten okazał się uniwersalny, albowiem to właśnie Adam zapoczątkował bogoodstępstwo. Ulegając pokusie węża (zgodnie z przekazem biblijnym), stracił on, a przez to i inni ludzie, przywilej bycia synem Boga. A zatem na skutek grzechu lub, jak powiada A. Dudek, „w wyniku złego wykorzystania wolności, obraz Boży w człowieku jest zamazany i dlatego świadomość Bożego synostwa u współczesnego człowieka znajduje się w stanie uśpienia”<sup>104</sup>. Jednakże odcisnięty przez Boga w ludzkiej duszy w momencie stworzenia „zapis o bogosynostwie” – „[...] неведомое мне самому мое богоипостасное я, чье имя – мое истинное Имя – я прочту один на камне, который будет вручен мне по воскресении.

<sup>102</sup> Zob. hasło: *ryby*, [w:] *Encyklopedia biblijna...*, s. 1060, a także hasło: *ryba*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzycki, Warszawa 2001, s. 297–298.

<sup>103</sup> M. Bierdiajew, *Sens historii...*, s. 41.

<sup>104</sup> A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 174.

Как обещает Иоанново Откровение<sup>105</sup> – pozostaje wieczny. „Tragiczny dialog<sup>106</sup>, jak nazywa Iwanow współczesne relacje łączące człowieka i Boga, pragnie zmienić nie tylko „niezakorzeniony człowiek-wędrowiec, wygnany z raju, pozbawiony możliwości bycia blisko Boga w wyniku grzechu pierworodnego<sup>107</sup>, ale również sam Stwórca. W tym celu posyła w świat Pośrednika w dialogu, Rybaka ludzi – swojego Syna, Chrystusa – Nowego Adama. W Nim, jak powiada Bierdiajew, „dokonało się zrodzenie Boga w człowieku i zrodzenie człowieka w Bogu, w tej tajemnicy została zrealizowana dobrowolna miłość między Bogiem i człowiekiem, i nie tylko doskonale objawił się Bóg, ale także doskonale objawiony został człowiek. Bogu po raz pierwszy objawił się doskonały człowiek jako odpowiedź na miłość Boga<sup>108</sup>”.

W przytoczonej wypowiedzi rosyjskiego myśliciela zawiera się prawda o tym, że to w Chrystusie w pełni zrealizowana została idea bogosynostwa, o czym Iwanow mówi w artykule *Ты еси* (1907), parafrazując słowa Nowego Testamentu: „никто не приходит к Отцу иначе, как через Сына<sup>109</sup>”; idea „pełni wewnętrznego zjednoczenia osobistego »ja«, z Bogoczłowiekiem – Synem, mistycznego momentu narodzin Chrystusa w „ja”, momentu oznaczającego przeobrażenie, »zmartwychwstanie« jednostki<sup>110</sup>. Dzięki Chrystusowi ulega też likwidacji ów dysonans w człowieku, którego sens poeta ukrył pod symbolem „Расколовшийся Адам”, bowiem akt miłości Boga do ludzi, jakim było zesłanie jedynego Syna, spowodował powrót do stanu pierwotnego, do sytuacji bogosynostwa<sup>111</sup>. W swoich autorskich *Примечаниях к стихотворению Эдип* Iwanow tworzy symboliczny obraz tejże sytuacji, wykorzystując znane chrześcijańskie symbole – Sługi (Chrystusa) i pana (człowieka):

[...] в зраке раба приходит Он [Иисус Христос – Е. С.] умыть ноги слепому владыке, и снимая с ветхого Адама истлевшую личину, напечатлевает на нем богочеловеческий Лик<sup>112</sup>.

Syn Boży stał się więc gwarantem Nowego Przymierza z człowiekiem, zaś wiara w Niego powoduje, że jesteśmy przybranymi synami w Synu natu-

<sup>105</sup> В. Иванов, *Старая или новая вера...*, с. 318.

<sup>106</sup> Zob. В. Иванов, *Письмо к Александру Пеллегрини...*, с. 446.

<sup>107</sup> А. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 86.

<sup>108</sup> М. Bierdiajew, *Sens истории...*, s. 43.

<sup>109</sup> В. Иванов, *Ты еси*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., с. 256.

<sup>110</sup> Пор. В. Иванов, *По звездам. Статьи и афоризмы*, Санкт-Петербург 1909, с. 429; zob. także: М. Сymborska-Leboda, *О рожденьи офиары...*, s. 151.

<sup>111</sup> Biblia ujmuje to w następujący sposób: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteśmy synami Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeśli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Gal 8, 17).

<sup>112</sup> *Примечания Вячеслава Иванова...*, с. 741.

ralnym. W analizowanym wierszu świadczą o tym użyte przez Iwanowa symbole – „мощный Рыбарь”, pod którym kryje się Chrystus, oraz jego *zdobycz* – „ловитва”, czyli człowiek. Misją Chrystusa, posłanego przez Boga, było przywrócenie „syna marnotrawnego” na łono Ojca, co Iwanow wyraża symbolicznie, wykorzystując wspomnianą reminiscencję biblijną – obraz zarzucania sieci – „мощный Рыбарь/ Волочит по морю сеть”. Według Biblii to zadanie zostało zrealizowane przez mediację i śmierć Chrystusa, który dokonał pojednania człowieka i Boga, przywrócił go do rangi syna. Jak to ujmuje Bierdiajew, „Логос – Сын Божий есть предвечный носитель соединенности Творца с творением, любви, соединяющей Божество с человеком”<sup>113</sup>. Odtąd kto w Niego uwierzy – „wpadnie w Jego sieć”, stanie się na nowo, tym razem już nierozzerwalnie, połączony z Bogiem-Ojcem, który nie pozwoli już mu odejść – „На песке ль, – не твой то выбор, – / В неводу ли умереть”. Te słowa wiersza znajdują potwierdzenie wówczas, gdy interpretuje się je w szerokim kontekście twórczości Iwanowa, np. odwołując się do jego artykułu *Anima* (1935)<sup>114</sup>.

Podsumujmy: oba wiersze Iwanowa, nawiązujące do mitu adamickiego, stanowią w pewnym sensie zamkniętą całość. Pierwszy z nich pokazuje jak gdyby narodziny tego mitu. Jego bohaterem jest Adam-buntownik, rzucający wyzwanie Bogu i światu. Drugi, z kolei, jest wizją końca. Odsłania konsekwencje rajskiego, pierwotnego dramatu, który znalazł odbicie w pierwszym analizowanym wierszu. Jego bohaterem jest Adam rozdarty, miotający się w swoich sprzecznościach, pragnący powrotu do stanu sprzed grzechu pierworodnego. Ukojenie przynosi mu Chrystus – zgodnie z symboliką Nowego Testamentu – drugi Adam, o którym Ricoeur powiada: „Człowiek, ale już nie pierwszy Człowiek, tylko przyszły człowiek; [...] Człowiek końca [...] replika pierwszego Człowieka, stworzonego na obraz Boga [...] ale jednocześnie ktoś nowy w stosunku do niego”<sup>115</sup>. I dalej:

<sup>113</sup> Н. Бердяев, *Философия свободы*, [в:] *Судьба России*, Москва 1998, с. 159; zob. też: М. Сymborska-Leboda, *Эрос в творчестве...*, с. 125, przypis 28.

<sup>114</sup> „Кто любит меня (добродетель Anima), тот соблюдает слово Мое (Добродетель Animus'a), и Отец Мой возлюбит его (изольет Свой Дух на него – на целостного, так устроенного человека, живущего в согласии с Богом и своей совестью); и Мы (все трое) придем к нему и обитель у него (в его самости) сотворим». Трансцендентный Бог, наш Отец, живущий во внутреннем небе в мистическом средоточии нашей самости и непрерывно творящий и освещающий его, как солнце животворит и озаряет темную планетную систему, становится нам имманентным (утверждает в нас Свое небесное царство) через посредство Сына, который сходит с Своего неба и становится человеком в нашей самости. Святой Дух, который свидетельствует о томлении твари перед Отцом «воздыханиями неизреченными» (Рим., VIII, 26), носится над Anima, как он изначала носился над водами, и помогает ей пробудить глубокую погребенную в земном сыне самость, чтобы осуществилось его призвание стать сыном Божиим. Как посланника Божия приветствует Anima пробуждающегося, и он отвечает приветствием во имя Отца”. В. Ивнов, *Anima...*, с. 291.

<sup>115</sup> P. Ricoeur, *Symbolika зла...*, s. 253.

„[...] drugi Adam jest większy od pierwszego, a pierwszy Adam pojawia się ze względu na drugiego”<sup>116</sup>.

Możemy więc powiedzieć, że krąg się zamyka. W obu tekstach Iwanow realizuje wszystkie założenia mitu adamickiego, ukazując jego transformację i rozwój od narodzin do fazy końcowej – pojednania za pośrednictwem Chrystusa jako człowieka i Boga.

Przeprowadzona analiza obu utworów poety pozwoliła, jak wolno sądzić, ukazać ich wieloznaczność i wielowymiarowość, tym samym ujawnić ich symboliczny, a nie alegoryczny charakter. Takie stanowisko współbrzmi z poglądem Iwanowa-teoretyka: „Forma dzieła sztuki nie stanowi »szaty« okrywającej myśli samego poety, ani nie jest wyrazem poznania zewnętrznego wobec samego dzieła”<sup>117</sup>. Interpretowane motywy są zatem symbolami, a nie alegoriami; alegoria bowiem (jak powiada Gadamer) jest „zimna”<sup>118</sup>, w symbolach zaś – i tak jest u Iwanowa – tkwi „ciepło” intymnej pamięci<sup>119</sup>. Przy tym istotne jest to, że poetyckie symbole w badanych wierszach posiadają szczególnie „zapas” i nadmiar sensu; są „kondensatorem pamięci”<sup>120</sup> o innych tekstach (przekazach); wyrażają treści niewyraźne bezpośrednio w języku dyskursywnym, niedające się sprowadzić do prostego pojęcia.

---

<sup>116</sup> Tamże, s. 259.

<sup>117</sup> Por. słowa: „[...] форма искусства отнюдь не хочет быть одеянием или вместилищем мысли самого художника или познания, полученного им извне”. В. Иванов, *Forma formans e forma formata. Формя жиждущая и форма созижденная*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., s. 675.

<sup>118</sup> H.-G. Gadamer, *O duchowej drodze człowieka. Studium nie dokończonych utworów Goethego*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 237.

<sup>119</sup> Siergiej Awierincew powiada: „Symbol emanuje ciepłem zespalającej tajemnicy”. S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji...*, s. 15; zob. także hasło: *символ художественный*, [w:] С. Аверинцев, *София-Логос. Словарь*, Киев 2001, s. 158. Электронный ресурс: <http://ec-dejavu.ru/s-2/Symbol.html>; (dane z 03.08.2011).

<sup>120</sup> Zob. więcej na ten temat: Ю. М. Лотман, *Символ в системе культуры...*, s. 10–21.



[Luca Giordano, *Archanioł Michał strąca w otchłań zbuntowane anioły*, 1666; [w:] Régis Debay, *Stary Testament w arcydziełach malarstwa*, tłum. K. Arustowicz, Warszawa 2008, s. 26]

## 2.2.b. Bunt i wygnanie Gwiazdy Zarannej oraz upadek człowieka w poemacie *Человек* (1916–1919)<sup>121</sup>

[...] anioł wielkiej piękności i siły zwrócił się przeciwko niepojętej Jedności, ponieważ powiedział „Ja”, co oznaczało odłączenie<sup>122</sup>.

„Mit adamicki” to również jeden z centralnych tematów poematu *Человек* (1916–1919)<sup>123</sup>, określanego przez autora jako misterium i melopeja/melopea<sup>124</sup>. Według wielu badaczy uchodzi on za jedno z najbardziej kluczowych i jednocześnie niesłychanie skomplikowanych, zagadkowych, głębokich oraz najmniej zbadanych dzieł Wiaczesława Iwanowa: „[...] поэма «Человек» [...] относится к числу наиболее загадочных и наименее исследованных произведений поэта”<sup>125</sup>, „[...] «Человек» является одним из самых многослойных и глубоких литературных творений XX века”<sup>126</sup>. Opinie te wynikają, naszym zdaniem, z „uczoności” utworu, za którą kryje się jego skomplikowana „architektonika”<sup>127</sup>, bogactwo i złożoność chwytów słownych oraz wielopłaszczyznowy wymiar sensu. Wszystko to sprawia, że *Человек* przysparza wielu problemów interpretacyjnych, na co, jak podkreśla Roman Dubrowkin, uskarżali się już współcześni poeci<sup>128</sup>: „Жалобы на невнятицу «Человека» раздавались еще до

<sup>121</sup> Interpretację mitu o Lucyferze, obecnego w poemacie *Человек*, daje rosyjska badaczka Swietłana Fiedotowa (С. Федотова, *Миф о Люцифере в поэме Вячеслава Иванова «Человек»*, „Вторая навигация. Альманах”, Запорожье 2005, выпуск 5, с. 217–245), która dochodzi do odmiennych wniosków niż autorka niniejszej książki. Zaznaczmy jednak, że artykuł Fiedotowej, mimo iż pochodzi z roku 2005, trafił do naszych rąk ze źródła internetowego, już po napisaniu przez nas prezentowanego fragmentu pracy.

<sup>122</sup> Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, [w:] tenże, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 72.

<sup>123</sup> Poemat powstawał w latach 1915–1919 w Moskwie; w druku pojawił się w roku 1939 w Paгуżu. Zob. *Примечания Вячеслава Иванова...*, с. 737. O genezie utworu zob. О. Дешарт, *Введение...*, с. 143–152. S. Awierincew podaje, że u podstaw tego liryczno-filozoficznego cyklu, jak go nazywa, leży starożytna legenda gnostyków o jedności całej ludzkości. Zob. С. С. Аверинцев, *Вячеслав Иванов. Вступительная статья*, [в:] В. Иванов, *Стихотворения и поэмы*, Ленинград 1976, с. 51.

<sup>124</sup> Więcej na temat osobliwości gatunkowej tego utworu zob. С. В. Федотова, *Своеобразие жанра «мелопея» в поэзии Вячеслава Иванова*, [в:] Вячеслав Иванов. *Исследования и материалы*, Вып. 1..., с. 229–241.

<sup>125</sup> С. В. Федотова, *Три концепции человека в литературе Серебряного века*, „Вестник ТГПУ. Серия: Гуманитарные науки (филология)” 2005, выпуск 6 (50), с. 34.

<sup>126</sup> А. Л. Доброхотов, *Идея культуры у Вячеслава Иванова (В свете онтологии мелопеи «Человек»)*, [в:] XVIII Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Материалы, т. 2, гл. ред. В. Н. Воробьев, Москва 2008, с. 7.

<sup>127</sup> Na temat budowy poematu zob. *Примечания Вячеслава Иванова...*, с. 737–743.

<sup>128</sup> W korespondencji Siergieja Makowskiego z Wiaczesławem Iwanowem odnajdujemy



опубликования книги”<sup>129</sup>. Podjęte zadanie, zawarte w tytule tej części naszych rozważań, wydaje się w związku z tym nader karkołomne, tym bardziej że tekst Iwanowa ma charakter wielopłaszczyznowy. Zaznaczmy więc od razu, że będą nas interesować jedynie te jego fragmenty, w których występują protagoniści „mitu adamickiego”, a więc Adam i Lucyfer. Z kolei Ewie, jako że według Iwanowa nie uczestniczyła ona w dramacie grzechu pierwotnego, poświęcimy oddzielną część rozdziału<sup>130</sup>.

Elementy wspomnianego mitu pojawiają się na przestrzeni całego utworu, jednakże jego podstawowy trzon zawarty jest w części pierwszej, zatytułowanej *Аз Есмь*, a dokładniej w sześciu antymelosach (антимелосы)<sup>131</sup>, oznaczonych przez autora literami greckiego alfabetu: α, β, γ, δ, ε, ζ. Dlatego to one właśnie będą przedmiotem analizy. W poemacie Iwanowa na zasadzie paraleli antymelosy odpowiadają sześciu poprzedzającym je melosom (мелосы), w których „nakreślona” została obecna duchowa kondycja człowieka – człowieka po upadku; ten

---

następujące stwierdzenie: „ее-то («глуповатости» поэзии в пушкинском ее понимании – комментарий Romana Doubrowkina) и недостает поэме или ‘мелопее’ Вяч. Иванова [...] с первых же стрóf ввергающей нас в ‘беспощадные глубины’ и словесные ухищрения, с которыми справиться нелегко”: С. Маковский, *Вячеслав Иванов в России*, „Новый журнал” 1952, н. 30, с. 136. Цит. по: Р. Дубровкин, *Немецкая версия мелопеи «Человек». Попытка интерпретации*, [в:] *Un maître de sagesse au XXe siècle. Vjačeslav Ivanov et son temps*, „Cahiers du Monde russe” 1994, vol. 35, № 1–2, с. 304.

<sup>129</sup> Р. Дубровкин, *Немецкая версия мелопеи «Человек»...*, с. 304.

<sup>130</sup> Czytelników pragnących zapoznać się z innymi motywami obecnymi w poemacie odsyłamy do prac takich znanych badaczy, by wymienić ich w porządku chronologicznym, jak: Maria Cymborska-Leboda, która rozważa m.in. kwestię hermeneutyki imienia, zapisanego na „białym kamieniu” (zob. M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamień*”..., s. 293–304); Aleksandr Dobrochotow, podejmujący problematykę daru i koncepcji kultury (A. Л. Доброхотов, *Тема бытийного дара в мелопее В. И. Иванова «Человек»*, „Символ. Журнал христианской культуры”..., с. 791–804 oraz: А. Л. Доброхотов, *Идея культуры*..., с. 6–10); Andriej Szyszkin (А. Б. Шишкин, *К истории поэмы «Человек» Вяч. Иванова*, „Известия РАН. Серия литературы и языка” 1992, т. 51, № 2, с. 47–59), Swietłana Titarienko (С. Д. Титаренко, *Мистериально-мифологическая природа жанра мелопеи «Человек» в творчестве Вяч. Иванова*, „Вестник Санкт-Петербургского университета” 2009, сер. 9, вып. 2, ч. 2, с. 55–65), Swietłana Fedotowa (С. В. Федотова, *Своеобразие жанра «мелопея» в поэзии Вячеслава Иванова...*, с. 228–241); таż, *Три концепции человека в литературе Серебряного века...*, с. 32–38; таż, *Антроподицейная проблематика в Серебряном веке: П. Флоренский, Н. Бердяев, Вяч. Иванов*. Электронный ресурс: [http://actualresearch.ru/nm/2009\\_2/Article/philology/fedotova2.doc](http://actualresearch.ru/nm/2009_2/Article/philology/fedotova2.doc) (dane z 11.09.2010; таż, *Интерпретация трех значимых разночтений: к текстологии мелопеи Вячеслава Иванова «Человек»*, „Филологические Науки” 2007, № 2, с. 22–31), Władimir Papiernyj (В. Паперный, *Вяч. Иванов: между Чернышевским и Беме*, „Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение” VI (Новая серия): К 85-летию Павла Семеновича Рейфмана, Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus 2008, с. 199–218. Źródło internetowe: <http://www.ruthenia.ru/document/544193.html>; (dane z dn. 21.04.2010)) oraz wspomniany Roman Doubrowkin.

<sup>131</sup> Na temat znaczenia słowa melos (мелос) zob. В. Федотова, *Своеобразие жанра «мелопея» в поэзии Вячеслава Иванова...*, с. 239–240.

bowiem zgrzeszył zarówno wobec Ojca-Boga, jako „отцеубийца”<sup>132</sup>, jak i wobec Matki-Natury jako „Природы кровопийца”<sup>133</sup>. Symbolem współczesnego, bezbożnego i zaślepionego miłością własną człowieka, pamiętającego jedynie przeszłość, bez nadziei na przyszłość („Реветя А – У – М, он помнит А”<sup>134</sup>), Iwanow czyni Edypa. Jednakże to nie on jest tytułową postacią poematu. Zarówno tytuł, jak i semantyka utworu każą sądzić, że jest nim Adam, rozumiany, zgodnie z etymologią jego imienia (o czym już było), jako Człowiek, osoba zbiorowa – ludzkość<sup>135</sup>, a jednocześnie ten, który zapoczątkował bogoodstępstwo<sup>136</sup>.

W poemacie *Человек* stosunek Iwanowa do „mitu adamickiego” jest, można by rzec, nieco swobodny. To prawda, poeta zachowuje jego podstawowy schemat, czyli: rajski stan pierwotnej łaski – upadek – odrodzenie, ale wprowadza też nowy element w postaci mitu o upadku Lucyfera, który w kanonicznych księgach Biblii nie występuje<sup>137</sup>. Oprócz tego pomija on jeden z kluczowych motywów przekazu, jakim było zerwanie owocu z drzewa poznania. W tym akcie pierwszoplanową rolę odgrywa kobieta – Ewa, która, co już zostało nadmienione, nie bierze udziału w występku Człowieka-Adama i pojawia się dopiero w jego następstwie (o czym dalej).

Legendę o buncie i wygnaniu Lucyfera Iwanow wywodzi z tradycji judeo-chrześcijańskiej, opierając się głównie na *Apokryfach* i *Kabale*. Przypomnijmy: na szczególną uwagę zasługują trzy wersje dotyczące tej historii. Szczegółowo omawia je Piotr Oczko – autor książki *Mit Lucyfera. Literackie dzieje Upadłego Anioła od starożytności po wiek XVII*. Według pierwszej wersji Lucyfer upadł, gdyż powodowała nim żądza władzy i chęć wywyższenia się ponad Stwórcę – motyw walki o tron<sup>138</sup> (Księga Ezechiela, Księga Izajasza, II Księga Henocha)<sup>139</sup>. Wersja druga podaje, że przyczyną rebelii grupy aniołów był grzech seksualny –

<sup>132</sup> В. Иванов, *Человек*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., с. 200. Wszystkie kolejne cytaty pochodzą z tego wydania, w tekście w nawiasie kwadratowym podajemy numer strony.

<sup>133</sup> Por. M. Symborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 296.

<sup>134</sup> W komentarzach do poematu Iwanow wyjaśnia, że słowa АУМ (ôm) to hinduski okrzyk modlitewny, który „имеет отношение к троичности времени: А утверждает минувшее, У приемлет настоящее, М будит грядущее”. *Примечания Вячеслава Иванова...*, с. 740.

<sup>135</sup> Zob. hasło: *Adam*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny...*, s. 1–2.

<sup>136</sup> Zob. M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006, s. 95.

<sup>137</sup> Zdaniem Piotra Oczko Stary Testament nie zawiera żadnych bezpośrednich aluzji odnoszących się do tego wydarzenia, mimo że wielu badaczy przytacza fragmenty ilustrujące jakoby ich związek z upadkiem tego anioła (Iz 14, 12–15; Ez. 28 12–5). Autor twierdzi, że owa legenda zagościła w myśli chrześcijańskiej za sprawą Ojców Kościoła i tłumaczy Pisma Świętego (Orygenes, św. Hieronima, św. Ambrożego). P. Oczko, *Mit Lucyfera. Literackie dzieje Upadłego Anioła od starożytności po wiek XVII*, Kraków 2005, s. 15, 22. Podobnego zdania jest również Maximilian Rudwin. Zob. M. Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, tłum. J. Illg, Kraków 1999, s. 14.

<sup>138</sup> Zob. M. Rudwin, *Diabeł w legendzie...*, s. 15–16.

<sup>139</sup> Por. P. Oczko, *Mit Lucyfera...*, s. 32.

obcowanie z „córkami ludzkimi” lub z samą pramatką Ewą (I Księga Henocha)<sup>140</sup>. Trzecia z kolei utrzymuje, iż Lucyferem kierowała pycha i zazdrość o pozycję człowieka (*Pokuta (naszego) praojca Adama*<sup>141</sup>), co wywołało bunt jednej trzeciej aniołów i walkę w niebie<sup>142</sup>. Wśród Ojców Kościoła<sup>143</sup> (Ireneusz z Lyonu, Tertulian, Cyprian z Kartaginy, Metody z Olimpu, Grzegorz z Nyssy, Laktancjusz) najwięcej zwolenników zyskała wersja ostatnia. Przy czym utrzymywali oni, że upadek Gwiazdy Zarannej, jak przyjęto nazywać pierwszego buntownika<sup>144</sup>, nastąpił dopiero po grzechu pierwszych ludzi i był karą za ich uwiedzenie<sup>145</sup>. Zdaniem P. Oczki „kamieniem milowym w dziejach mitu Lucyfera”<sup>146</sup> stała się koncepcja Orygenesesa, według którego jako pierwszy upadł anioł, a potem człowiek. Rebelia i odrzucenie Boga miały zatem miejsce „na samym początku dzieła stworzenia, a więc jeszcze przed skuszeniem i zgubieniem człowieka”<sup>147</sup>. Pogląd ów z czasem stał się obowiązujący i zyskał przychylność Kościoła<sup>148</sup>. Tym tropem zdaje się podążać również Wiaczesław Iwanow, który, opierając się na legendach biblijnych, „tworzy własny mit o Lucyferze”<sup>149</sup>. Wydaje się, że można w nim dostrzec próbę usprawiedliwienia czynu człowieka (antropodyceę?<sup>150</sup>), ujawnienia prawdziwego winowajcy ludzkich nieszczęść.

<sup>140</sup> Tamże, s. 20–22, 32.

<sup>141</sup> Tamże, s. 25–27; *Pokuta (naszego) praojca Adama*, tłum. A. Tronina, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. i wstępy R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 30–31.

<sup>142</sup> Por. Ap. 12, 3–9; Mówią o tym również legendy żydowskie, gdzie zazdrość wobec obrazu Boga, za jaki uznany został człowiek, i odmowa złożenia mu hołdu uchodzą za główną przyczynę buntu aniołów. J. Bin Gorion Berdyczewski, *Żydowskie legendy biblijne*, cz. 1, tłum. R. Stiller, Gdynia 1996, s. 52–53, 57–59; L. Ginzberg, *Legendy żydowskie...*, s. 52, 57–58. Swego czasu dużą popularnością cieszyły się również poglądy Dunsza Szkota, który twierdził, że Lucyfer upadł zaraz po stworzeniu człowieka, a przyczyną jego zazdrości było objawienie (stanowiące jednocześnie próbę wierności aniołów), w którym Bóg ogłosił supremację człowieka, jego wywyższenie w tajemnicy Wcielenia. Zob. P. Oczko, *Mit Lucyfera...*, s. 49.

<sup>143</sup> O obecności Szatana w nauczaniu Ojców Kościoła zob. A. M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowroziej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, tłum. I. Kania, Kraków 2000, s. 175–193; J. A. Sayés, *Szatan. Rzeczywistość czy mit*, tłum. J. Masłoń, Kraków 2003, s. 71–83.

<sup>144</sup> Sporą ilość epitetów odnoszących się do Szatana podaje M. Rudwin – *Diabeł w legendzie...*, s. 42.

<sup>145</sup> Por. P. Oczko, *Mit Lucyfera...*, s. 36–37.

<sup>146</sup> Tamże, s. 41.

<sup>147</sup> Tamże.

<sup>148</sup> Tamże, s. 42.

<sup>149</sup> M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 296.

<sup>150</sup> Kwestią antropodycei, rozumianej jako próba usprawiedliwienia człowieka poprzez ludzką wolność i twórczość, zajmował się Nikołaj Bierdiajew. Zob. M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001; M. Bierdiajew, *Problem antropodycei (początek fragmentów)*, tłum. P. Przesmycki, B. Walicka, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku. Część druga*, pod red. L. Kiejzik, Łódź 2002, s. 159–170; zob. także: G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998 [zob. szczególnie rozdział VII: *Historia jako ósmy dzień stworzenia (Nikołaj Bierdiajew przed 1922 rokiem. Wykład antropodycei, s. 409–435)*].

Przejdźmy zatem do analizy utworu. Problematyka pierwszych czterech antymelosów melopei skoncentrowana jest wokół narodzin i upadku księcia aniołów. Z początkowych zwrotek antymelosu oznaczonego literą  $\alpha$  wynika, że Iwanowowski Lucyfer, podobnie jak jego legendarny prototyp, stworzony został z Ojca u zarania czasów<sup>151</sup>:

Когда небесная Земля,  
Согрета Солнцем запредельным,  
Благословенные поля  
Вздыхала лоном колыбельным,

Неся в лазури первых сфер  
Эфирный сев, Отцом посеян, –  
Был в сердце Розы Люцифер  
Неизреченно возлелеян. [201]

Według istniejących przekazów przyszedł przywódca zastępów piekielnych cieszył się początkowo najwyższymi względami Boga i zajmował uprzywilejowaną pozycję w hierarchii niebiańskiej, stojąc na jej czele<sup>152</sup>. Zgodnie z podaniem przewyższał on swoich współpracowników „urodą, mocą i mądrością”<sup>153</sup> i w przeciwieństwie do innych aniołów, posiadających sześć skrzydeł, dysponował dwunastoma<sup>154</sup>, co świadczyło o jego potędze. Znamienne jest, że jeden z wczesnochrześcijańskich pisarzy (Tacjan) nazywa go księciem oraz pierworodnym spośród aniołów<sup>155</sup>. W tekście Iwanowa wyjątkową pozycję Lucyfera potwierdza właśnie jego pierworództwo, a także przypisane mu przydomki – „Дориносимая звезда”, „Богоносец” [202]:

<sup>151</sup> Apokryficzna *II Księga Henocha* podaje, że aniołowie wykrzesani zostali z ognia, zanim stworzony został człowiek – *II Księga Henocha tzw. Henoch słowiański*, tłum. R. Rubinkiewicz, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu...*, s. 204. Znalazło to odzwierciedlenie w legendach żydowskich, z których dodatkowo dowiadujemy się, że zastępy anielskie powstały w drugim dniu, wraz ze sklepieniem niebieskim, ogniem i piekłem. L. Ginzberg, *Legends żydowskie...*, s. 32–34; M. J. Bin Gorion Berdyczewski, *Żydowskie legendy biblijne...*, s. 21.

<sup>152</sup> Por. M. Rudwin, *Diabeł w legendzie...*, s. 14.

<sup>153</sup> Tamże.

<sup>154</sup> Por. L. Ginzberg, *Legends żydowskie...*, s. 58; zob. także: Iz 6, 2.

<sup>155</sup> A. M. di Nola, *Diabeł...*, s. 182. Przedstawiciele jednej z chrześcijańskich sekt, znanej pod nazwą Bogomilcy/Bogomili/Bogomilowie utrzymywali, że Bóg posiadał dwóch synów – pierworodnego Satanaela (inna postać Lucyfera, diabła) – twórcę materialnego świata i człowieka, oraz młodszego – Jezusa – Ducha Bożego, który ma wyzwolić człowieka z okopów materii. Według ich kosmogonii Satanael zbuntował się przeciwko Ojcu. Było to początkiem kosmicznej katastrofy, w wyniku czego doszło do zburzenia pierwotnej prajedności Boga. W ten sposób sekta Bogomilów interpretowała powstanie zła, które, ich zadaniem, oddzieliło się od samego Boga-Ojca. Zob. P. Oczko, *Mit Lucyfera...*, s. 46; zob. także: G. Szwat-Gyłybowa, *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005, s. 34–38.

Развертывались чередой,  
 Как лепестки, иерархии:  
 Он был предмирной литургии  
 Дориносимою звездой. [202]

Zanim przejdziemy do ich wyjaśnienia, należy podkreślić, iż Iwanow, podobnie jak inni symboliści, przykładał ogromną wagę do pochodzenia słowa. Wiąże się to z propagowanymi przez niego kategoriami Pamięci i Tradycji. W jednym ze swoich utworów pisze on: „И поэт чему-то учит, [...] Учит он – вспоминать”<sup>156</sup>. Pamięć zaś skondensowana jest w podstawowym instrumencie poety – w słowie, w jego znaczeniu etymologicznym. Przeszłość słowa, czyli właśnie jego źródłosłów, określa semantykę, żyje w nim teraz. Dlatego postępowanie badawcze w przypadku tekstów Iwanowa musi to uwzględnić.

A zatem rozpoczniemy od pierwszego określenia, odnoszącego się do Lucyfera. Nazwa „Дориносимая звезда” składa się z dwóch członów. Przypomnijmy, że gwiazda to m.in. symbol „supremacji, przewodnictwa i aspiracji”<sup>157</sup>, a także jedno z imion Lucyfera. Przy czym jest ono wynikiem błędnego tłumaczenia słów „*helel ben Szahar*, czyli jaśniejący synu Jutrzenki”, odnoszących się do planety Wenus (Gwiazdy Porannej), które św. Hieronim w Wulgacie oddał jako „*Lucifer, qui mane oriebaris* – Lucyfer, czyli niosący światło”<sup>158</sup>. *I Księga Henocha* (etiopska) mianem gwiazd, „które przekroczyły przykazania Pana Najwyższego”<sup>159</sup> i „zostały związane [do czasu], aż spełni się dziesięć tysięcy wieków liczby, [czyli liczb] dni ich grzechu”<sup>160</sup>, nazywa także zbuntowanych aniołów. Z kolei przymiotnik „дориносимый” to grecko-słowiańskie złożenie, gdzie pierwszy człon *doru-* po grecku znaczy „włócznia” lub „drewniany kij/draż”, stanowiące w czasach antycznych obowiązkowe wyposażenie straży przybocznej<sup>161</sup>, druga zaś część wyrazu pochodzi od słowa „носить” – „nosić” i ma słowiański rodowód. A zatem „дориносимый” może oznaczać „podniesiony na włóczni”. Znamienne jest, że Dmitrij Mierieżkowskij w wierszu pod tytułem *Трубный глас*, opisującym moment zmartwychwstania umarłych w dniu ostatecznym, przymiotnika „дориносимый” używa do określenia Chrystusa: „царь дориносимый” i tłumaczy go w następujący sposób:

<sup>156</sup> В. Иванов, *Римский Дневник...*, s. 592.

<sup>157</sup> Zob. hasło: *gwiazda*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli*, tłum. B. Stokłosa, Warszawa 2001, s. 61.

<sup>158</sup> Zob. P. Oczko, *Mit Lucyfera...*, s. 23; M. Rudwin, *Diabeł w legendzie...*, s. 14.

<sup>159</sup> *I Księga Henocha*, tłum. R. Rubinkiewicz, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu...*, s. 151.

<sup>160</sup> Tamże.

<sup>161</sup> W ten sposób wyjaśnia owo słowo diakon Michał Asmus. Por. M. Asmus, *Мы и Херувимы*, „Журнал о православной жизни Нескучный сад” 2009, № 1 (36). Źródło internetowe: [www.angelologia.ru/sobor/230\\_asmus\\_heruvimskaya.htm](http://www.angelologia.ru/sobor/230_asmus_heruvimskaya.htm); (dane z 18.10.2010).

Дориносимый – носимый на копьях. Образ заимствован из древнеримской истории: подобно тому, как дружина поднимала на копьях стоящего на щите царя, небесное воинство несет на копьях Господа Сил небесных<sup>162</sup>.

Podobny obraz Chrystusa-wojownika, kroczącego na czele wojsk niebieskich zmierzających do zagłady wrogich sił, odnajdujemy w Apokalipsie św. Jana (Ap 19, 11–21; 20, 1–15). Sam zaś zwyczaj, o którym wspomina Mierieżkowski<sup>163</sup>, wywodzi się z czasów Cesarstwa Rzymskiego. Przypomnijmy, iż w roku 360, w czasie trwania wojny z Persami, cesarz Konstancjusz II (Flavius Iulius Constantinus (317–361) po zdobyciu przez nich twierdzy położonej w Mezopotamii zażądał od swego kuzyna Juliana wsparcia wojskowego. Wywołało to bunt wśród żołnierzy, którzy obwołali Juliana cesarzem i zapoczątkowali nowy rytuał intronizacji, przyjęty odtąd nie tylko w Cesarstwie Rzymskim i Bizantyjskim, ale i w wielu innych królestwach, a polegający właśnie na podniesieniu władcy na tarczy, podtrzymywanej przez włócznie<sup>164</sup>. Związek z Lucyferem jest tu aż nader oczywisty – arcyregent piekieł, podobnie jak Julian Apostata, staje na czele zbuntowanej armii. Jedyna różnica polega na tym, że wspomniany cesarz, w przeciwieństwie do Lucyfera, nie był czynnym prowokatorem rebelii.

Przymiotnik „дориносимый” odsyła także do innego kontekstu, który aktualizowany jest w tekście Iwanowa („Он был предмирной *литургии*/ Дориносимую звездой” [202]), ujawniając silny związek z prawosławnym obrzędem liturgicznym. Mianowicie występuje on w *Cherubikonie* (*Херувимская песнь*) – hymnie kościelnym, intonowanym przed tzw. Wielkim wejściem, czyli procesją ofiarowania, podczas której kapłan przenosi ze stołu ofiarnego (жертвенник) na ołtarz (престол) Święte Dary, czyli chleb i wino przeznaczone do konsekracji<sup>165</sup>:

<sup>162</sup> Д. Мережковский, *Трубный глас*, [в:] *Собрание стихотворений*, Санкт-Петербург 2000, с. 257. Podobne objaśnienie odnajdujemy w książce przybliżającej niuanse liturgii prawosławnej: „Дориносимый – греч. *дорифороубевоу* – копьеносимый; указывает на древний обычай воинского триумфа (прославления), особенно после победы над противником, торжественно поднимать на щите, положенном на древки копий, своего полководца. В церковном значении это слово изображает величественное и таинственное шествие Сына Божия, сопровождаемого воинствами Небесных Сил”. Zob. *Всенощное бдение и Литургия. Разъяснение церковного богослужения*, Москва 2010 (rozdział *О Божественной литургии*). Źródło internetowe: bogoslovy.ru/comments.htm (dane z 18.10.2010).

<sup>163</sup> Mierieżkowski jest autorem powieści historycznej, otwierającej cykl *Chrystus i Antychryst*, której bohaterem jest Julian Apostata – rzymski cesarz, który jako pierwszy został intronizowany przez wyniesienie na tarczy. Zob. D. Merezkowski, *Julian Apostata*, tłum. J. Czekalski, Białystok 1992.

<sup>164</sup> Zob. więcej na ten temat: A. Krawczuk, *Julian Apostata: śmierć bogów*, Warszawa 1987, s. 113–122.

<sup>165</sup> Zob. więcej na ten temat: E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2006, s. 156; *Nowe tablice, czyli o cerkwi, liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych. Objaśnienia Beniamina Arcybiskupa Niżnego Nowogrodu i Arzamasu*, tłum. I. Petrov, Kraków 2007, s. 219–221.

1. Иже Херувимы тайно образующе и Животворящей Троице Трисвятую песнь припевающе, всякое ныне житейское отложим попечение.

2. Яко да Царя всех подыдем, ангельскими невидимо дориносима чинми. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа.

(Мы, таинственно изображающие Херувимов и воспевающие Животворящей Троице трисвятую песнь, да оставим ныне всякую житейскую заботу, чтобы нам принять Царя всех [разумных существ], невидимо сопровождаемого, словно телохранителями, воинствами Ангелов. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа)<sup>166</sup>.

Analizowany przymiotnik pojawia się w drugiej części pieśni i nawiązuje do fragmentu z Księgi Izajasza (Iz 6, 1–3) i Apokalipsy św. Jana (Ap 5, 6–14), gdzie zostaje zarysowana postać triumfującego Boga siedzącego na tronie w otoczeniu Serafinów. Podobne skojarzenie wywołuje centralny moment Świętej Liturgii, czyli **podniesienie Hostii**, które obwieszcza Jutrzenkę Zmartwychwstania<sup>167</sup> i symbolizuje **wywyższenie** żywego Boga pod postacią Chleba.

Uwzględniając powyższe konteksty, należy stwierdzić, że „Дориносимая звезда” w poemacie Iwanowa, z jednej strony, wskazuje na wysoką, można by rzec królewską, pozycję Lucyfera oraz na względy, jakimi obdarzył go Bóg, z drugiej zaś – oznacza przywódcę anielskich buntowników, wyniesionego do tej rangi w wyniku sprzeniewierzenia się wojsk świetlistego anioła prawowitemu wodzowi, czyli Bogu.

Także drugi użyty w tekście poety przydomek – „Богоносец” potwierdza fakt, iż Lucyfer był kimś wyjątkowym. To zaszczytne miano przysługuje bowiem jedynie wybrancom Boga; tym, którzy „noszą Go w sobie”<sup>168</sup>. I nie kto inny, jak właśnie ów ulubieniec staje się prowokatorem buntu i odszczepieńcem Bożym:

Но преломился бег луча,  
И, солнцем отделясь от стебля,  
Пал Богоносец, мрак влача  
И девять светочей колебля. [202]

W powyższym fragmencie ponownie pojawia się symbolika świetlna, tym razem w postaci promienia (луч), słońca (солнце) i pochodni (светочи), którym przeciwstawiony zostaje mrok (мрак). Promień, jak zauważa Age Hanzen-Löve, związany jest z praświatłem – boską stwórczą substancją, utożsamianą z samym

<sup>166</sup> Ów hymn i następujący po nim obrzęd to symboliczne przedstawienie wjazdu Chrystusa do Jerozolimy, Jego drogi na mękę, śmierci i wreszcie zmartwychwstania. W polskiej wersji językowej brzmi on następująco: „Którzy Cherubinów mistyczny obraz przedstawiamy i Trójcy wszystko Ożywiającej trzykroć święty hymn śpiewamy, wszelką życiową odłóżmy troskę, abyśmy podjęli Króla wszechświata, którego niewidzialne niosą zastępy anielskie. *Alleluja, alleluja, alleluja*”. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 331.

<sup>167</sup> Zob. tamże, s. 335.

<sup>168</sup> Zob. hasło: *богоблагодатный: богоносец* – носящий, содержащий в себе Бога. В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. I, А–З, Москва 1981, с. 104.

Bogiem (Hermes Trismegistos, Jakob Böhme)<sup>169</sup>. W poemacie Iwanowa mamy jednak do czynienia z przełamanym promieniem – „преломился бег луча [...]” [202]. Może to oznaczać rozbitcie pierwotnej jedności (pełni) na skutek „odpadnięcia”, oddzielenia się Lucyfera od Boskiej Całości, a zatem naruszenie kosmicznej równowagi we wszechświecie. Rosyjski poeta oddaje tę sytuację przy pomocy symbolu dziewięciu chwiejących się pochodni – „девять светочей” [202], stanowiących, w myśl kabalistycznej Księgi Zohar, swoiste filary boskiego dzieła kreacji, wzniesione w momencie, kiedy Bóg stwarzał samego siebie:

Когда Он образовался (Бог), Он вынес девять светочей, сияющих Его блеском и расходящихся во все стороны. Он – един с ними; это – ступени, по коим показывается Святой Старец, это – Его образы. Его глава – высшая мудрость, Его волосы – различные пути премудрости. Его чело – милосердие [...]<sup>170</sup>.

Każde naruszenie równowagi wywołuje interakcję, a w konsekwencji, aby nie doszło do totalnej kosmicznej katastrofy, musi nastąpić powrót do stanu pierwotnego. Dlatego, jak podkreśla austriacki sławista: „Переломление правсвета [...] в конце времен вновь возвращается к первоединству и вливается в него”<sup>171</sup>. Czyn Lucyfera, czyli tego, który był ucieleśnieniem doskonałości i blasku („Niosący światło”), Iwanow symbolicznie definiuje jako sprowadzenie mroku<sup>172</sup>: „И, солнцем отделяясь от стебля,/ Пал Богоносец, мрак влача” [202]. To wydarzenie może oznaczać swoisty „punkt zero” – moment, kiedy rozdzieli się zło. Znamienne, że w analizowanym antymelosie mamy do czynienia z symbolem słońca. Według Jakoba Böhme’go to właśnie ono zostało stworzone na miejsce świetlistego anioła, zapelnilo powstałą po nim lukę<sup>173</sup>. A zatem fakt pojawienia się słońca oznacza upadek Lucyfera. W momencie gdy ten oddzielił się od Boga, został pozbawiony „wewnętrznego promieniowania światła”<sup>174</sup>, słońce przesta-

<sup>169</sup> Zob. A. A. Ханзен-Леве, *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика*, Санкт-Петербург 2003, s. 324, 345.

<sup>170</sup> С. М. Дубнов, *Краткая история евреев*, т. 2 (ч. 3 – Средние века и новое время, гл. 4 – Века бесправия и мученичества до изгнания евреев из Франции (1215–1394 гг.), Ростов-на-Дону 2008. Źródło internetowe: <http://jhistory.nfurman.com/code/dubnov.htm>; (dane z 25.10.2010).

<sup>171</sup> A. A. Ханзен-Леве, *Русский символизм...*, s. 340.

<sup>172</sup> Por. fragment z pism Jakoba Böhme: „Z domu światłości uczynił on dom ciemności, a z domu radości – dom żałoby” (J. Böhme, *Morgenröte*, 16, 26. Cyt. za: G. Wehr, *Jakob Böhme*, tłum. J. Prokopiuk, Wrocław 1999, s. 128–129). Koncepcję mówiącą o tym, iż rozdzielenie światła i mroku na początku stworzenia jest odbiciem historii upadku Lucyfera w tradycji chrześcijańskiej propagował na przykład św. Ambroży. Zob. P. Oczko, *Mit Lucyfera...*, s. 34.

<sup>173</sup> J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhme’go i jej źródeł*, Warszawa 1991, s. 175. W innym miejscu Böhme twierdzi, że na miejsce Lucyfera został stworzony człowiek. Tamże, s. 210.

<sup>174</sup> M. Bierdiajew, *Problem antropodycei (początek Fragmentów)*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku. Część druga*,



ło w nim świecić i przemieściło się na zewnątrz<sup>175</sup>. W tradycji kulturowej słońce to również jedno z imion Chrystusa<sup>176</sup> – ostatecznego zwycięzcy nad złem i księciem ciemności.

Ostatnia zwrotka antymelosu  $\alpha$  prezentuje dalsze losy Lucyfera:

Вне дышащего бытия  
 Полнощный лед он выбрал в долю:  
 Мятежный, замкнутого Я  
 Самродержавную неволю. [202]

Niegdysiejsza chluba Empireum w wyniku swojego wyboru zostaje banitą odciętym od źródła Bytu, od boskiego *Ruach*<sup>177</sup>. W udziale przypadają mu lody północy<sup>178</sup>, czyli, jak czytamy w *Legendach żydowskich*, piekło:

Na północy znajdują się zasoby piekielnego ognia, śniegu, gradu, dymu, lodu, ciemności i wichrów, w tej okolicy mieszkają najrozmaitsze diabły, demony i złośliwe duchy. Ich siedzibą jest wielki szmat ładu [...] Poza nim leży Piekło<sup>179</sup>.

Lucyfer Iwanowa, w przeciwieństwie do innych znanych jego literackich odpowiedników (np. u Milтона czy van den Vondela), w żadnej mierze nie jest bohaterem tragicznym, nie wzbudza u czytelnika litości ani sympatii czy też innych pozytywnych uczuć<sup>180</sup>. To postać na wskroś zła, przebiegła, a przede wszystkim

pod red. L. Kiejzik, Łódź 2001, s. 163. Zaznaczmy, że Bierdiajew wiąże pojawienie się słońca z upadkiem człowieka i to do niego odnoszą się te słowa.

<sup>175</sup> Por. tamże, s. 164.

<sup>176</sup> O związkach słońca i Chrystusa pisze Awierincew: „Słońce prawdy’ to w chrześcijaństwie jedno z imion Chrystusa, prawdziwego króla państwa mesjańskiego”. S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji ...*, s. 191.

<sup>177</sup> Słowo „ruach” pochodzi z języka hebrajskiego i oznacza ‘życiodajny oddech\ element, tchnienie’. Zob. hasło: *Duch Święty*, [w:] *Encyklopedia biblijna...*, s. 218; zob. także: hasło: *duch*, [w:] W. R. F. Browning, *Słownik Biblii*, tłum. J. Ślawik, Warszawa 2005, s. 121.

<sup>178</sup> Znajduje to również odzwierciedlenie w *Boskiej komedii* Dantego, który Piekło przedstawia właśnie jako krainę chłodu [„Tak wyglądało potworne zjawisko./ Więć się cofałem, drżąc w zimnym powiewie./ Za plecy Wodza, jedyne schronisko./ Stałem już, ledwo śmiejem powtórzyć w śpiewie./ Tam, gdzie tłum cieniów pod korą lodową [...]”], w której centrum znajduje się zatopiony w lodzie Lucyfer [„Cesarz, władający nad krainą nędzy./ Z lodu wysterczał do połowy łona, [...]”]. D. Alighieri, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1975, s. 171, 172.

<sup>179</sup> L. Ginzberg, *Legendo żydowskie...*, s. 31.

<sup>180</sup> Zupełnie inne jego oblicze prezentuje np. poezja młodopolska, gdzie bardzo często symbolizuje on siłę twórczą (s. 288); Lucyfer uosabia „nowy nieteleologiczny mit postępu, wsparty na egzystencjalnym ryzyku jednostki” (s. 292–293) – powiada Wojciech Gutowski. Jednocześnie, jak podkreśla autor, „młodopolski Lucyfer wyraża tęsknotę za utraconą jednością z Bogiem, Chrystusem” (s. 300). Z drugiej jednak strony, „Ironicznie recenzuje dzieło stworzenia i zbawienia” (s. 289–290). Zob. więcej na ten temat: W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Kraków 2001. Z kolei rosyjski romantyzm w osobie Michaiła Lermontowa (poemat *Демон*, 1829–1839) przedstawia Księcia Ciemności jako budzącego

pełna buty. Hołduje miłości własnej, przez co „staje się [...] siłą zamykającą, świadomością (i miłością) skierowaną na siebie, oderwaną od rzeczywistego źródła miłości i światła, od Bytu [...]”<sup>181</sup>, czyli – od Boga.

Przejdźmy teraz do analizy kolejnego antymelosu, oznaczonego literą β. Ma on charakter retrospektywny i ujawnia przyczyny buntu i upadku Światłonoścy<sup>182</sup>, które jako fakt dokonany prezentował antymelos α. Bóg – przedstawiony za pomocą interesującej gry słów – „Кто «Есмь» изрек, нарекшись «Аз»” [202], nawiązującej do fragmentu z Księgi Wyjścia<sup>183</sup>, wyjawia stworzeniu największy ze swych sekretów. Skrywa go, przeznaczony dla następcy tronu, diamentowy pierścień z wrytymi na nim czasownikiem i tajemnicą Imienia. Przy czym, podobnie jak Aleksandr Dobrochotow, przyjmujemy, że czasownik to „Есмь”, a imię „Аз”<sup>184</sup>. Jako pierwszy tajemnicę Imienia poznaje umiłowany anioł Pana – Lucyfer (z racji tego, iż stał najbliżej boskiego majestatu):

Кто «Есмь» изрек, нарекшись «Аз», –  
Свой, с начертанием глагола  
И тайной Имени, алмаз  
Судил наследнику престола. [202]

„Есмь” – czyli czasownik umieszczony na kamieniu – to, jak wiadomo, stara, cerkiewnosłowiańska forma czasu teraźniejszego pierwszej osoby liczby pojedynczej od czasownika „być”, który w rozumieniu Iwanowa „имел в древнейшие времена священный смысл бытия божественного”<sup>185</sup>. Zatem należy go rozumieć jako słowo sprawcze, odsyłające do Bytu Absolutnego<sup>186</sup> i, w związku z tym, równoznaczne z Imieniem samego Boga.

Jeżeli zaś chodzi o diament i jego symbolikę, to pojawia się on w dwóch centralnych momentach Czasu, mianowicie na początku i na końcu istnienia świata. Na początku, to znaczy, według *Legend żydowskich*, „dwa tysiące lat przed powstaniem nieba i ziemi”<sup>187</sup>, Bóg stworzył diament wraz z siedmioma innymi

---

współczucie i litość demona. Zob. M. Lermontow, *Demon: powieść wschodnia*, tłum. K. Chyliński, Łódź 1947, Do postaci Lermontowskiego „Печального демона” Iwanow nawiązuje w artykule *Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского* – zob. В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. IV, s. 446.

<sup>181</sup> M. Cymborska-Leboda, „Biały kamień”..., s. 298.

<sup>182</sup> Por. G. Wehr, *Jakob Böhme*..., s.127.

<sup>183</sup> W Księdze Wyjścia Stwórca w gorzącym krzewie przedstawia się Mojżeszowi jako „Jestem, Który Jestem” (Wj 3, 14). W języku rosyjskim oddają to słowa: „Я есмь Сущий” (Исх 3, 14). *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические*, Киев 1996.

<sup>184</sup> А. Л. Доброхотов, *Тема бытийного дара*..., s. 792.

<sup>185</sup> В. Иванов, *Заветы символизма*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II..., s. 594.

<sup>186</sup> O znaczeniu słowa „być” u Iwanowa zob. M. Cymborska-Leboda, *Dramat pod znakiem Dionizosa*..., s. 159.

<sup>187</sup> L. Ginzberg, *Legends żydowskie*..., s. 28.

rzeczami<sup>188</sup>, umieścił na Niebieskim Sanktuarium i wyrzył na nim Imię Mesjasza<sup>189</sup>. Zgodnie z logiką Nowego Testamentu Mesjaszem i jednocześnie sukcesorem tronu Boga jest Jego Syn – Jezus Chrystus (Ap 3, 21). W Ewangeliach w stosunku do Niego kilkakrotnie wymieniany jest tytuł/Imię Ojca – JA JESTEM<sup>190</sup>, wskazujący na identyczność ich natury. A zatem Imię wyryte na diamentcie to Imię Boga (*Есмь*), ale jednocześnie i Imię Mesjasza (*Аз*)<sup>191</sup>. Tajemnica Imienia z kolei tkwi w tym, iż oba Imiona – Ojca i Syna, są ze sobą tożsame i stanowią jedno Imię (*Аз Есмь*), ustanowione przedwiecznie. Jak czytamy w Księdze Apokalipsy, gdzie wspomniany tajemniczy kamień z Imieniem pojawi się po raz drugi, a zarazem ostatni – na końcu czasów, chodzi tu o **imię nowe** (Ap 2, 17), czyli nowe Imię Boga<sup>192</sup>, powstałe w wyniku połączenia Imion Ojca i Syna, natury Boga i człowieka. Dla tych, którzy go otrzymają, a więc w rozumieniu eschatologicznym – uznają Mesjasza za Boga i staną po Jego stronie, będzie on gwarancją uzyskania statusu Bożego Syna i rękojmią ponownych narodzin, tym razem bezpośrednio z Boga<sup>193</sup>:

Zwycięzcy dam manny ukrytej  
i dam mu biały kamyk,  
a na kamyku wypisane imię nowe,  
którego nikt nie zna oprócz tego, kto [je] otrzymuje”. (Ap 2, 17)

<sup>188</sup> Były to: Tora, Boski Tron, Raj, Piekło, Niebieskie Sanktuarium oraz Głos. Zob. tamże, s. 28.

<sup>189</sup> Por. tamże.

<sup>190</sup> Por. „A On (Jezus) rzekł do nich: «Wy jesteście z niskości, a Ja jestem z wysoka. Wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata. Powiedziałem wam, że pomrzecie w grzechach swoich. Tak, jeżeli nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach swoich»” (J 8, 23–24); „Rzekł do nich Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam; Zanim Abraham stał się, JA JESTEM»” (J 8, 58).

<sup>191</sup> Por. W. Linke, „*Biały kamyk*” (Ap 2, 17 B) a koncepcja mądrości i/lub fałszywego prorocstwa w Apokalipsie, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2001, t. XIV, s. 52.

<sup>192</sup> Taką interpretację proponuje np. Waldemar Linke, który pisze: „imię nowe» jest imieniem Świętego, Prawdziwego, który ma klucz Dawida [...]”, przy czym „Święty i Prawdziwy to nie tylko mesjasz, ale sam Jahwe”; i dalej: „Święty i prawdziwy [...] odnosi się do Baranka, który otwiera kolejne pieczęcie. Imię Boga i Baranka jest w Apokalipsie tym samym imieniem, wypisanym na czołach wiernych (Ap 22, 4). Nowe imię Jezusa – Baranka jest nowym imieniem Boga”. W. Linke, „*Biały kamyk*”..., s. 58. Zupełnie inną interpretację „nowego imienia” z Księgi Apokalipsy przedstawia Piotr Ostański. Twierdzi on, że imię wypisane na białym kamyku jest nowym imieniem, „jakie nadaje Bóg tym, którzy zwyciężyli”; jest to dar Chrystusa zmartwychwstałego, oznacza „nowy początek i nowe życie”. P. Ostański, *Ojawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005, s. 103.

<sup>193</sup> В. Иванов, *Примечания Вячеслава Иванова...*, с. 742. Zdaniem jednego z pierwszych komentatorów Apokalipsy – Wiktoryna z Petovium (zm. 304 r.) „biały kamyk” symbolizuje adopcję Bożą, a nowe imię, na nim wypisane, to imię chrześcijanina. Cyt. za: W. Linke, „*Biały kamyk*”..., s. 49.

Tym samym trudno się zgodzić z ustaleniami niektórych spośród badaczy twórczości Iwanowa (m.in. Aleksandr Dobrochotow<sup>194</sup>, Władimir Papiernyj<sup>195</sup>, Swetłana Fedotowa<sup>196</sup>), którzy twierdzą, że istota określana w tekście poety jako „наследник престола” [202] (następca tronu) to Lucyfer. Jest rzeczą niewątpliwą, że pełnił on znaczącą funkcję na „dworze” Boga, o czym świadczą, przypisywane mu w poemacie przydomki, wskazujące na jego królewski status. Jednakże, naszym zdaniem, to zaszczytne miano Bóg powierzył komu innemu – człowiekowi<sup>197</sup>. Pamiętajmy bowiem, że, zgodnie z prawem sukcesji, należy ono do Syna, a więc do Jezusa Chrystusa<sup>198</sup> – Boga, ale i **człowieka** w jednej osobie. A zatem, ujmując rzecz w szerszej perspektywie, tytuł następcy przysługuje również każdemu człowiekowi, który za sprawą Syna Naturalnego stał się przybranym synem Bożym (adopcja Boża<sup>199</sup>):

Я со своей стороны вижу диалектику исторического процесса в непрестанном трагическом диалоге между Человеком и Тем, Кто, создав его свободным и бессмертным по образу Своему и дав ему власть быть Его сыном, даровал ему даже Свое таинственное Имя АЗ ЕСМЬ, дабы земной носитель этого Имени, блудный сын, мог в минуту возврата, после стольких заблуждений и измен, сказать Отцу: воинстину ТЫ ЕСИ, и только потому есмь аз<sup>200</sup>.

Takie stanowisko jest tym bardziej uzasadnione, że teologia chrześcijańska, np. w osobie św. Tomasza z Akwinu<sup>201</sup>, oraz wspomniany wyżej Jakob Böhme (zdaniem badaczy Iwanow wielokrotnie się do niego odnosił w tekście melopei) czynią aluzje do myśli, że Bóg przebaczył człowiekowi jego upadek, zanim ten jeszcze zgrzeszył<sup>202</sup>. Dlatego przedwiecznie ustanowił, powołał Chrystusa-Mesjasza jako „zbawczą siłę człowieka istniejącą przed jego upadkiem”<sup>203</sup>:

Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane

<sup>194</sup> A. Доброхотов, *Тема бытийного дара...*, s. 792.

<sup>195</sup> В. Паперный, Вяч. Иванов: между Чернышевским и Беме. Źródło internetowe.

<sup>196</sup> С. Федотова, *Антропологическая проблематика в Серебряном веке...* Źródło internetowe.

<sup>197</sup> Wspominana w tekście głównym Swetłana Fiedotowa twierdzi, że następcą tronu jest Lucyfer, ale jednocześnie uważa również, że pierwotnie pierścien z Imieniem Boga przeznaczony był dla człowieka: „Несмотря на то, что по сюжету кольцо **вручается наследнику престола, Люциферу, оно изначально предназначено человеку**” (podkr. S. Fedotowa). С. Федотова, *Антропологическая проблематика в Серебряном веке...* Źródło internetowe.

<sup>198</sup> Zob. S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996, s. 64.

<sup>199</sup> Zob. W. Linke, „*Biała kamyk*”..., s. 49, 51.

<sup>200</sup> В. Иванов, *Письмо к Александру Пеллегрини...*, s. 445–447.

<sup>201</sup> Św. Tomasz w II Sumie Teologicznej pisze: „Znający przyszłe wydarzenia Bóg wiedział, że człowiek upadnie”. Cyt. za: M. Mróz, *Kuszenie pierwszego człowieka...*, s. 36.

<sup>202</sup> O tym, jak na przestrzeni wieków zmieniała się definicja grzechu, co było kiedyś grzechem, a co jest nim teraz, pisze John Portmann w książce *Historia grzechu*, tłum. I. Ślawik, B. Mierzejewska, Warszawa 2010.

<sup>203</sup> J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat...*, s. 221.

synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc waszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojczcie! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i **dziedzicem z woli Bożej** (Ga 4, 4–7).

W drugiej strofie poematu mamy sytuację, kiedy Bóg pozostawia Lucyfera sam na sam z diamentowym pierścieniem, aby ten mógł zapoznać się z jego tajemnicą. W tym momencie ujawnia mu się „symboliczne znaczenie [wrytego na nim – E. S.] Imienia”<sup>204</sup>, a w sercu i świadomości anioła dokonuje się straszliwa metamorfoza. W tekście poety zostaje to wyrażone przez chwyt zmiany jego własnego imienia, które zyskuje rangę imienia-symbolu. W jednej chwili Światłość traci status prawej ręki Stwórcy<sup>205</sup>, suwerena („Дориносимая звезда”) oraz wybrańca, noszącego w sobie Boga („Богоносец”), i staje się Gwiazdą Zaranną/Poranną („Денница”):

А сам сокрылся в глубь небес.  
Но лишь прочел «Аз есмь» Денница  
В луче от перстня, луч исчез,  
И стало сердце – как темница. [202]

Warto w tym miejscu przyjrzeć się nieco bliżej semantyce imienia „Gwiazda Zaranna”. Za sprawą Orygenesusa i innych Ojców Kościoła powszechnie utożsamia się to imię z Lucyferem, ale, podkreślmy, owo imię przypisują oni **upadłemu już** aniołowi<sup>206</sup>. Pojawia się ono również w dawnych wierzeniach słowiańskich. Tu w roli „Денницы” występuje Swarozyc – najstarszy syn solarnego bóstwa Swaroga<sup>207</sup>. Jego historia wyraźnie koresponduje z buntem Lucyfera. Swarozyc, podobnie jak biblijny świetlisty anioł, wraz ze swymi pomocnikami wystąpił przeciwko prawowitemu władcy, za co w konsekwencji został wypędzony z zamieszkiwanego przez siebie raju<sup>208</sup>: „как горящие звезды, посыпались [buntownicy –

<sup>204</sup> M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 298.

<sup>205</sup> Por. P. Oczko, *Mit Lucyfera*..., s. 23.

<sup>206</sup> Tamże, s. 23.

<sup>207</sup> Zob. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 127–130; zob. także: hasło: *Денница*, [w:] *Мифы народов мира. Энциклопедия*, т. 1, под ред. С. А. Токарева, Москва 2000, с. 367.

<sup>208</sup> W historii Swarozycusa udział mają również ludzie, albowiem według wierzeń słowiańskich Swarozyc jest ich stwórcą. Podczas gdy jego ojciec udał się w podróż mającą na celu stworzenie nowych światów, Swarozyc (*Денница*) przejął pieczę nad zamieszkiwanym przez nich rajem (Ирий/ Ярий, Лазурный мир), znajdującym się na Ziemi, zwanej Prochem (Персть). Postanowił sam sprawdzić się w roli stwórcy i jako swoich pomocników stworzył właśnie ludzi. Okazali się oni jednak bardzo nieudolni, co sprawiło z kolei, że na Ziemi pojawiło się pierwsze zło. Wywołało to protest wśród rodzeństwa Swarozycusa, który niezadowolony z obrotu sprawy próbował zniszczyć pałac ojca i jego obrońców. Powracający Swaróg rozprawił się jednakże z buntownikami, skazując ich na wygnanie. Zob. więcej na ten temat: *Предания Сварожьего цикла*. Электронный ресурс: <http://www.pagan.ru/slowar/p/predaniyaswarozher1egocikla1.php>; (dane z 28.10.2010).

E. S.] дождем с небес на разрушенную Персть, на то место, где когда-то стоял Рай-Ирий<sup>209</sup>. I dalej: „Горящей звездой сверкнул падающий Денница – и вместе со своими единомышленниками пробил землю, и земля поглотила в своей пучине бунтующих<sup>210</sup>. Ów opis przypomina fragment z Księgi Izajasza, mówiący o upadku króla babilońskiego, w czym wspomniany Orygenes dopatrywał się upadku Lucyfera: „Jakże to spadłeś z niebios./ Jaśniejący, Synu Jutrzenki?/ Jakże runąłeś na ziemię./ ty, który podbijałeś narody?” (Iz 14, 12). Wreszcie, należy podkreślić, iż Gwiazda Zaranna funkcjonuje także jako metaforyczne imię Chrystusa<sup>211</sup> (i Jego Matki<sup>212</sup>), co ujawnią kolejne sekwencje poematu Iwanowa.

Przywołany kontekst mitologiczny i biblijny pozwala wnioskować, że nowy przydomek Lucyfera to symbol jego upadku, imię buntownika, występującego przeciwko Ojcu. Rebelia zaś stanowi wynik ujawnionej mu tajemnicy pierścienia, która w istocie okazała się brzemienią w skutkach nie tylko dla niego samego, ale również dla wszystkich innych istot, zwłaszcza zaś dla człowieka. Bliższy sercu Boga Światłości, ze względu na swoją anielską naturę<sup>213</sup> i dostęp do Jego tajemnic, potrafił co prawda odczytać wyryte na diamencie Imię: „Аз есмь” [202], ale sposób, w jaki to uczynił, pokazał, iż nie jest on godzien otrzymać daru pierścienia, czyli stać się następcą tronu – Bożym Synem, współuczestniczącym w Byciu Ojca. Bóg, pragnący w obdarowanym odnaleźć swojego dziedzica, swój własny obraz, oczekiwał bowiem innej odpowiedzi. Zamiast niej z ust upadłego anioła padło dumne i buntownicze: „Ja jestem” („Аз есмь”), czyli „Ja jestem sam” („Аз есмь один<sup>214</sup>), co oznacza: nie potrzebuję Ciebie, gdyż jestem Tobie równy. Stawiając się na równi ze Stwórcą („Аз есмь Бытие<sup>215</sup>), Phosphoros, jak powiada Iwanow w przypisach do poematu, zyskuje świadomość („аз”), ale nie pojmuje, że „Тварное «Аз» не содержит в себе всей полноты бытия, подобно «Аз» божественному<sup>216</sup>. Jego „ja jestem” w obliczu Boskiego Jestem, a raczej, należałoby rzec, w oderwaniu od niego i w oderwaniu od Bytu, jest równoznaczne z nie jestem: „его «есмь» пред лицом божественного «Есмь» граничит с «не-есмь»<sup>217</sup>. Dlatego to właśnie w momencie gdy wyniosły anioł wypowie-

<sup>209</sup> Tamże.

<sup>210</sup> Tamże.

<sup>211</sup> „Ja Jezus, posłałem mojego anioła./ by wam zaświadczyć o tym, co dotyczy Kościołów./ Jam jest Odrośl i Potomstwo Dawida./ Gwiazda świecąca, poranna” (Ap 22, 16).

<sup>212</sup> Zob. np. pieśń religijną ku czci Maryi: „Gwiazdo zaranna, śliczna Jutrzenko, Niepokalana Maryjo Panienko!”. *Modlitewnik. Do Ciebie Ojczy*, Lublin, 1982, s. 419; zob. także: hasło: gwiazdy i gwiazdozbiory, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 104.

<sup>213</sup> Zob. С. Федотова, *Антроподицейная проблематика в Серебряном веке...* Źródło internetowe.

<sup>214</sup> О. Дешарт, *Введение...*, s. 143.

<sup>215</sup> В. Иванов, *Примечания Вячеслава Иванова...*, s. 742.

<sup>216</sup> Tamże, s. 742.

<sup>217</sup> Tamże.

dział swoją formułę, zniknął jeden z promieni w diamentcie (wcześniej w poemacie była mowa jedynie o „przełamaniu”), a serce Денницы stało się „niczym więzienie”. Zgaśnięcie promienia (światła) jest symboliczne dla Lucyfera; oznacza odcięcie „od relacji bogosynostwa, od zakorzenienia w Bogu i Boskim »Jestem«”<sup>218</sup>. To z kolei powoduje „zamknięcie” w więzieniu ciasnego „ja”, własnego indywidualizmu. Przykład niebiańskiego banity pokazuje, że taki los spotka każdego, kto odrzuci dar pierścienia.

Wyjaśnienie tego, jaka powinna być odpowiedź na dar Ojca, przynosi trzecia zwrotka antymelosu β. Tu bowiem pojawia się znamieny cytat z Ewangelii św. Jana, który ujawnia właściwy sens i przesłanie Imienia wyrzytego na pierścieniu:

Почто «Отец и я одно»  
Ты не сказал, украв, надменный,  
Сей луч, расплавивший звено  
И цепь рассыпавший вселенной? [202]

Przypomnijmy, że słowa „Отец и я одно” [202] – „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30) padły z ust Jezusa w świątyni jerozolimskiej. W ten sposób oznajmił On Żydom, iż jest Synem Bożym. Empirejski buntownik nie mógł tego przyznać, albowiem bycie synem oznacza zależność od Ojca, opierającą się na relacji: „Ja jestem tylko dlatego, że Ty jesteś” („Ты еси, и только потому есмь аз”<sup>219</sup>). Денница zaś nie chciał dzielić swego istnienia z Bogiem. Powodowany pychą i egoizmem, pragnął rządów absolutnych, chciał zachować „własną niepodległość”<sup>220</sup>, to, co Böhme określa mianem *Selbheit* („samość”<sup>221</sup>): „Люцифер не хотел общения с Бытием, он захотел все Бытие похитить и убить Дарителя, Отца”<sup>222</sup>. Przywłaszczając sobie nienależną mu pozycję Boga (mówiąc językiem symboli – „kradnąc promień”), Lucyfer odrzucił zasadę „Ty jesteś” („Ты еси” – to tytuł drugiej części poematu) i pozbawił się miłości, a także tytułu Bogonoścy, unicestwił bowiem relację Bóg–Syn (co w tekście symbolizuje „roztopione ogniwo”). Jego bunt oraz wygnanie z niebios wywołały zaś swego rodzaju katastrofę kosmiczną, ponieważ została naruszona/rozbita pierwotna pełnia Bytu, jedność Boga i stworzenia<sup>223</sup>.

<sup>218</sup> M. Symborska-Leboda, „*Białe kamyk*”..., s. 298.

<sup>219</sup> В. Иванов, *Письмо к Александру Пеллегрини*..., s. 447.

<sup>220</sup> J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat*..., s. 238.

<sup>221</sup> Zob. tamże, s. 238–240.

<sup>222</sup> О. Дешарт, *Введение*..., s. 143.

<sup>223</sup> Por. „Otóż rebelia Lucyfera, który przed upadkiem przebywał w *loco* tego świata, doprowadza do kosmicznej katastrofy, nowej, krytycznej dla całego bytu sytuacji, Lucyfer uwalnia bowiem z wiecznego bytu cierpką *matrix* (matkę, rodzicielkę jako substancję, tworzywo rzeczy), która pali piekielnym ogniem i z której poprzez koagulację powstaje gruba materia, ziemia, kamienie”. J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat*..., s. 174.

Kolejna część poematu – antymelos  $\gamma$ , utwierdza i wzmacnia dotychczasowe znaczenie symbolu Imienia wyrytego na pierścieniu:

Аз и Есмь лучит алмаз:  
В нем с могилой жизнь играет.  
Есмь угаснет – вспыхнет Аз,  
В Есмь воскресшем – умирает. [202]

Na szczególną uwagę zasługuje tu czasownik „лучить”. W tradycyjnym rozumieniu odsyła on do czynności polowania, odbywającego się przy pomocy światła<sup>224</sup>. Jednak jego prasłowiański źródłosłów – *ločiti* pozwala na inne tłumaczenie, a mianowicie – *związywać*<sup>225</sup>. To znaczenie dodatkowo intensyfikuje symbolika diamentu. Pamiętamy bowiem, że pierścionek z diamentem to po dziś dzień podstawowy atrybut narzeczonego (Oblubieńca), wręczany na znak nierozzerwalności związku wybrance serca. A zatem pierwszy wers analizowanego antymelosu: „Аз и Есмь лучит алмаз” [202] można rozumieć w sposób następujący: „Аз (Syna) i Есмь (Ojca) wiąże (łączy) diament”. Potwierdza to tym samym nasz wcześniejszy wniosek, iż stanowią Oni jedność (jedno Imię) lub, jak powiada Wincenty Granat, są ze sobą związani przez jedność bóstwa<sup>226</sup>, posiadając również jedną naturę. Dlatego Bóg-Ojciec uczestniczy w Bycie Syna, a Syn w Bycie Ojca. Poeta wyraża to, waloryzując semantykę motywu „gry życia ze śmiercią”. Przy czym życie w melopei Iwanowa znajduje się po stronie „Jestem”, wiąże się z Imieniem Boga. „Zaćmienie Boga” (by użyć słów Martina Bubera), czyli odcięcie od Boskiego „Jestem”, oznacza złudny wzlot „Ja”. Ta ułuda człowieczego indywidualizmu znika za każdym razem, gdy dokonuje się akt zmartwychwstania (czyli życia) „Jestem”.

Znakiem dialektyki życia i śmierci, ich wzajemnego współistnienia w boskiej naturze jest krzyż. To na nim umiera człowiek, a ściślej – jego „małe ja”, zmartwychwstaje zaś Bóg (Есмь); następuje przeobrażenie, przebóstwienie człowieka. Przy tym istotne jest to, że w tekście melopei poszczególnym ramionom (promieniom) krzyża przypisane zostają odpowiednio człony Boskiego Imienia. Belce pionowej, oznaczonej jako włącznia, odpowiada Syn (Аз), poziomej zaś (linia poprzeczna) – Ojciec (Есмь):

Аз и Есмь – лучи креста.  
Аз – прямым копьем означен;

<sup>224</sup> „Лучить – „охотиться на кого-н. ночью при специальном ярком освещении”. С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова, *Толковый словарь русского языка...*, с. 335.

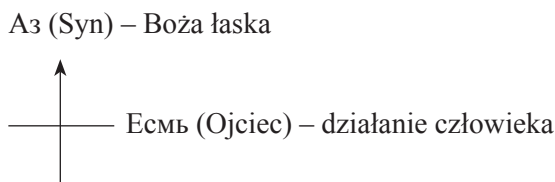
<sup>225</sup> Zob. hasło: *лучить* – Праслав. \**ločiti*, pierwonač., вероятно, „гнуть, связывать” – М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*. Электронный ресурс: <http://vasmer.narod.ru/>; (dane z 10.11.2010).

<sup>226</sup> W. Granat, *Bóg jeden w trójcy osób*, Lublin 1962, s. 329.



Поперечная черта  
Есмь гласит. Алмаз прозрачен. [203]

Przytoczmy w związku z powyższym słowa Stanisława Majkuta: „Belka pionowa (wertykalna) symbolizuje działanie bożej łaski, a belka pozioma (horyzontalna) działanie człowieka, znaczone wolnością i odpowiedzialnością”<sup>227</sup>, czyli tam, gdzie u Iwanowa jest Syn, u Majkuta sytuuje się Boża łaska, tam zaś, gdzie jest Ojciec – działanie człowieka. Dla lepszego unaocznienia przedstawimy to w postaci graficznej:



Spróbujmy to wyjaśnić. Otóż gdy uwzględnimy zarówno tradycję chrześcijańską, jak i logikę utworu rosyjskiego poety Boża łaska przejawia się w tym, że Bóg zniża się do poziomu człowieka, przychodząc na ziemię w postaci swego Syna, aby człowieka wyzwolić. Z kolei działanie człowieka polega m.in. na tym, że skazuje on na śmierć swego Wybawiciela, przybijając go do krzyża. Jeśli chodzi o działanie Bożej łaski, to oczywiście na tym się ona nie kończy. I tu warto zatrzymać się na symbolu włóczni, który pojawia się również w początkowych sekwencjach poematu. Przypomnijmy, że symbol ten związany był z ceremoniałem intronizacji. Należy jednak pamiętać, że włócznia to także jeden z kluczowych elementów w scenie Męki Pańskiej: to właśnie nią jeden z żołnierzy rani bok Chrystusa, w wyniku czego wytryskują z niego krew i woda (J 20, 34). Z tego względu Juan Eduardo Cirlot wiąże ją z krzyżem i ideą ofiary<sup>228</sup>. Biorąc pod uwagę powyższe, można wnosić, iż oznaczona włócznią pionowa belka krzyża symbolizuje w danym przypadku wywyższenie, rozumiane jako intronizacja człowieka, czyli jego wywyższenie w Bogu, które dokonało się na krzyżu za sprawą cierpienia, dobrowolnej ofiary Boga-Człowieka. I tylko tego rodzaju wyniesienie – jako poświęcenie siebie w imię miłości Innego (Ty), znajduje uznanie u Boga. W innym przypadku, czego przykładem jest postawa Lucyfera, wybierającego samouwielbienie i egoistyczne wywyższenie własnego *ja*, jest ono równoznaczne ze śmiercią. Symbolem doskonałej ofiary złożonej przez Chrystusa

<sup>227</sup> S. Majkut, *Symbolika logo I Kongresu Eucharystycznego Diecezji Łowickiej. Chrystus jak pelikan*, „Gość Niedzielny. Dodatek Diecezji Łowickiej” 2007, nr 9/61 (4 marca 2007). Źródło internetowe: <http://goscniezielny.wiara.pl/zalaczniki/2007/03/06/1173196388/1173196413.pdf>; (dane z 08.01.2011).

<sup>228</sup> Zob. hasło: *włócznia*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 455.

na krzyżu u Iwanowa jest „przezroczystość diamentu”, który za najcenniejszy, a w związku z tym najdoskonalszy, uchodzi wówczas, gdy nie posiada żadnej skazy i jest przezroczysty<sup>229</sup>.

Podobnie idealne jak diament było dla poety rajskie, nieśmiertelne i bezgrzeszne ciało Adama. Dlatego w autorskich przypisach do poematu Iwanow pisze, że do upadku człowieka posiadało ono kształt figury doskonałej, czyli krzyża, później zaś przybrało postać lucyferycznego pentagramu<sup>230</sup>. Ale człowiek, określany przez Jakoba Böhme’go jako „byt wszystkich bytów”<sup>231</sup>, to przecież „mieszaniec” dwóch walczących ze sobą natur: niebiańskiej i ziemskiej:

Аз и Есмь – лучи креста.  
Лик бессмертный славословит  
В нем небесная черта;  
Но земная прекословит. [203]

To właśnie owa dwoistość natury od momentu stworzenia powoduje w człowieku wewnętrzne „rozdarcie”. Za jej przyczyną jeszcze w Raju zaczął on odczuwać coś, co Marian Grabowski określił jako genezyjską samotność<sup>232</sup>, czyli „brak mu podobnych”<sup>233</sup>. W tekście poematu mamy do czynienia z podobną sytuacją:

Аз и Есмь – лучи креста.  
Сущий в Боге не находит,  
Где он сам: во все места  
Божий Дух его уводит. [203]

Człowiek jako „Istniejący w Bogu”, mimo posiadanego boskiego (niebiańskiego) pierwiastka, nie potrafi odnaleźć w swoim Stwórcy samego siebie bądź też istoty sobie równej, identycznej. Na przeszkodzie temu stoi, oczywiście, drugi – ziemski składnik jego natury. Bóg, o czym czytamy w Księdze Rodzaju, nie pozostał jednak obojętny na rozterki swego stworzenia, „czyniąc mu pomocników” – najpierw zwierzęta, później zaś tą, która okazała się „prawdziwą kością

<sup>229</sup> Przezroczystość to naczelnym symbol i jednocześnie tytuł drugiego tomu liryki Wiaczesława Iwanowa. Łączy się on w twórczości poety m.in. z motywami światła, piękna, ideą ofiarnego cierpienia, śmiercią, miłością. Zob. A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 118–119; na temat diamentu i innych kamieni szlachetnych w poezji Iwanowa zob. G. Bobilewicz, *Wyobrażenia poetycka...*, s. 177–189.

<sup>230</sup> Zob. *Примечания Вячеслава Иванова...*, s. 742; por. słynny rysunek Leonarda da Vinci, znany jako *Anatomia człowieka* lub tzw. człowiek witruwiański, na którym postać człowieka wpisana jest w kwadrat i koło i przybiera kształt pentagramu.

<sup>231</sup> Por. J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat...*, s. 228.

<sup>232</sup> Zob. więcej na ten temat: M. Grabowski, *Historia upadku...*, s. 67.

<sup>233</sup> Por. tamże, s. 65.

z kości i ciałem z ciała”<sup>234</sup>. Ów „słaby punkt” Adama, jakim są walczące w nim odrębne natury, wykorzysta w melopei Iwanowa Lucyfer, mianowicie uwiedzie go, przybierając twarz swego żeńskiego sobowtóra, demonicznej kobiety – Lilith. Pokonany człowiek pozostanie w stanie „rozdarcia” aż do momentu przybycia prawdziwej Gwiazdy Zarannej, prawdziwego Światłonoścy. On bowiem, poprzez Wcielenie, nie tylko połączy dwie dotychczas ścierające się natury, ale również na nowo, tym razem za sprawą doskonałej ofiary z własnego życia, zjednoczy (rozdzielone w wyniku kradzieży Lucyfera, a także grzechu człowieka) oba promienie krzyża i rozpali ich światło. Tym samym przywróci marnotrawnemu synowi „jego bogosynostwo, jego perspektywę niebiańską”<sup>235</sup>:

Аз и Есмь – лучи креста.  
 Не сливали светов оба  
 От Денницы до Христа,  
 Что Денницей встал из гроба. [203].

W tym miejscu wypada przejść do analizy kolejnego antymelosu poematu, oznaczonego literą  $\delta$ . Pojawia się w nim nowy element znaczeniowy, a mianowicie motyw węża (zmii), który, zdaniem badaczy zajmujących się kwestią „mitu adamicznego” (np. Ricoeura), uchodzi za centralny. W przypadku melopei Iwanowa sprawa wygląda nieco inaczej. Rosyjski poeta odchodzi bowiem od zakorzenionego w tradycji chrześcijańskiej wizerunku węża-kusiciela, uosobiającego Lucyfera i będącego wcieleniem zła<sup>236</sup>. W jego ujęciu wąż to postać poliwalentna, związana przede wszystkim z naturą poznania<sup>237</sup>, a także z ideą wieczności, nieśmiertelności, odradzania, kołowrotu życia. Dlatego w tekście poematu to nie wąż, lecz właśnie upadły anioł, podkreśla M. Cymborska-Leboda, jest „prowokatorem i przyczyną sprawczą dramatu, jaki rozegrał się w raju”<sup>238</sup>. Iwanow w analizowanym antymelosie przywołuje trzy postaci węża. Są to: Ouroboros, wąż miedziany i strażnik skarbu, przy czym, podkreślmy raz jeszcze, iż nie mają one nic wspólnego z jego tradycyjnym, chrześcijańskim odpowiednikiem.

Przedmiotem uwagi w pierwszej zwrotce antymelosu  $\delta$  jest Ouroboros (Urobuos, Uroboros) – wiecznie żywy wąż kosmiczny – „живучая змея” [203] vel

<sup>234</sup> Por. „Potem Pan Bóg rzekł: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc»” (Rdz 2, 18).

<sup>235</sup> M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 302.

<sup>236</sup> O rewolucji znaczeniowej, jaką przeszedł wąż w tradycji chrześcijańskiej, zob. np. J. Żak-Bucholc, *Symbolika węża – od Sumeru do mitu edeńskiego*. Źródło internetowe: www.racjonalista.pl › Religie i sekty › Religioznawstwo; (dane z 22.11.2010). Polska badaczka we wspomnianym artykule pisze m.in.: „Wąż już nie strzeże dobra, jakim są dary Drzewa Życia, owoce; nie stoi wraz z boginią na straży Centrum. Więcej – za pełnienie swych dawnych zadań zostaje wygnany z miejsca, które zawsze zajmował, gdzie pilnował sakralnych darów Życia ...”. Tamże.

<sup>237</sup> Zob. A. Dudek, *Wizja kultury*..., s. 119.

<sup>238</sup> M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 299.

smok o konotacjach staroegipskich i greckich. Poeta sięga po jego ikonograficzne wyobrażenie i przedstawia go z ogonem w pysku. Taka postać Ouroborosa przywodzi na myśl zamknięte koło, będące „obrazem życia, bezustannego umierania i odradzania się”<sup>239</sup>. Ze względu na ów kształt gad gryzący własny ogon uchodzi również za symbol nieskończoności, zjednoczenia przeciwieństw, połączenia końca z początkiem, całościowości. U Iwanowa zyskuje on nadto funkcję ochronną, jak to jest w przypadku koła czy okręgu, i ma za zadanie ranić swym żądłem tych, którzy burzą wewnętrzny porządek wszechświata<sup>240</sup>, roszcząc sobie prawa przynależące Bytowi Absolutnemu:

Язви, живучая змея,  
Свой хвост, спрягая цель с началом  
И притязанья бытия  
Холодным испытую жалом. [203]

W drugiej strofie pojawia się kolejna figura węża, tym razem węża skrzydlatego. Tradycja utożsamia go najczęściej ze smokiem<sup>241</sup>, słowiańskim żmijem<sup>242</sup> lub mitycznymi morskimi potworami (np. Rahab, Lewiatan)<sup>243</sup>. Postać ta na ogół wiązana jest z zasadą chthoniczną, lecz dzięki elementowi uranicznemu, jakim są skrzydła, łączy sfery ziemską i niebiańską. Tym samym, podobnie jak wspomniany Ouroboros, skrzydlaty wąż staje się symbolem jedności przeciwieństw. Ów sens dodatkowo potęguje jego związek z krzyżem<sup>244</sup>, najpełniej wyrażającym ideę *coincidentia oppositorum*.

Motyw skrzydlatego węża to w danym przypadku reminiscencja biblijna, przywołująca na myśl wydarzenia opisane w starotestamentowej Księdze Liczb (21, 4–10), gdzie wąż jednocześnie zabija i leczy<sup>245</sup>, a zatem jest „sym-

<sup>239</sup> Zob. hasło: *wąż*, [w:] P. Kowalski, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa, Wrocław 1998, s. 579.

<sup>240</sup> Zob. hasło: *ouroboros*, [w:] M. Battistini, *Symbole i alegorie. Leksykon. Historia, sztuka i ikonografia*, tłum. K. Dyjas, Warszawa 2005, s. 10.

<sup>241</sup> „Smok – [...] mityczny groźny wąż skrzydlaty [...] zły duch w postaci smoka [...] wąż morski”. W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 562.

<sup>242</sup> O symbolu żmija w twórczości Iwanowa zob. M. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...*, s. 224–226.

<sup>243</sup> Por. Iz, 14, 29; 30, 6.

<sup>244</sup> Na planie graficznym można mówić, iż rozłożone skrzydła węża reprezentują poziomą belkę krzyża, zaś faliczny (pionowy) kształt jego ciała, unoszonego w górę za pomocą tychże skrzydeł – belkę pionową.

<sup>245</sup> Przypomnijmy, iż chodzi tu o wydarzenie rozgrywające się podczas podróży narodu wybranego przez pustynię. Izrael, uwolniony z niewoli egipskiej, zmierza do upragnionej ziemi obiecanej. Jednakże trud podróży oraz wrodzona buta i hardość powodują, że lud po raz kolejny buntuje się przeciwko swemu Wybawcy. Bóg za karę zsyła na nich uskrzydłone, jadowite węże. Zdziesiątkowany i skruszony Izrael prosi Go o pomoc za pośrednictwem swego przywódcy – Mojżesza. Ten na polecenie Stwórcy sporządza miedzianego węża, osadzonego na drzewcu, który

bolem i atrybutem mocy przeciwnych, pozytywnej i negatywnej, jakie rządzą światem”<sup>246</sup>:

Взмывая к далям заповедным;  
Ты ж, обескрылев, на кресте  
Повисла знамением медным. [203]

Biblia, a ściślej Księga Rodzaju (wąż-kusiciel) i Apokalipsa (smok-przeciwnik), ma negatywny stosunek do węża, natomiast we wspomnianej Księdze Liczb przypisuje się temu motywowi pierwotną, znaną niemalże w całym starożytnym świecie, życiodajną funkcję. Taki zabieg ma zapewne na celu zademonstrować nieograniczone możliwości Boga, który jest w stanie nawet zło zamienić w dobro, a ze znaku śmierci uczynić symbol ocalenia. Miedziany wąż przybity do drzewca to również zapowiedź największej tajemnicy chrześcijaństwa – późniejszego wywyższenia Chrystusa na krzyżu. Świadczą o tym liczne wypowiedzi pochodzące z obu Testamentów, jak chociażby ta wygłoszona przez Jana Ewangelistę:

I nikt nie wstąpił do nieba, oprócz Tego, który z nieba zstąpił – Syna Człowieczego. **A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne”** (J 3, 23–15)<sup>247</sup>.

Niemale znaczenie ma w Nowym Testamencie także kolor węża. Miedź w symbolice biblijnej oznacza ludzką naturę w stanie ziemskiej doskonałości<sup>248</sup>, a taką dysponował jedynie Jezus Chrystus. On, podobnie jak miedziany wąż, zawisł na krzyżu, aby wszyscy, którzy w Niego uwierzą, zyskali życie.

Jeśli chodzi o skrzydlatego węża, to, oprócz tego, że uchodzi on za siłę niszczycielską, jak ma to miejsce w historii z Księgi Liczb, bywa również utożsamiany z wiedzą i oświeceniem. Występuje wówczas jako strażnik skarbu (ponownie funkcja ochronna!), o czym jest mowa w trzeciej strofie antymelosu δ: „Bo przytrzymała ty almaz” [203]. Wężę, a także ich bliscy „krewni” – smoki, strzegły najczęściej źródła życia, nieśmiertelności, ezoterycznej wiedzy<sup>249</sup>, miejsc kul-

---

ma moc uzdrawiania – każdy, kto na niego spojrzeł, powracał bowiem do życia (funkcja ochronna). Z jednej więc strony, mamy do czynienia ze skrzydlatymi węzami, uosabiającymi śmierć, będącymi przestrożą dla niewiernego ludu, z drugiej zaś z wężem pozbawionym skrzydeł, przybitym do krzyża, symbolizującym życie i odrodzenie.

<sup>246</sup> Zob. hasło: *wąż*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 442.

<sup>247</sup> Zob. także: Mdr 16, 5–13.

<sup>248</sup> Por. Ch. Russell, *Cienie przybytku „lepszyc ofiar”*. *Podręcznik dla królewskiego kapłaństwa*. Źródło internetowe: <http://www.thestudiesinthescrptures.com/Pages/Polish/Pol%20Tab/Pol%20Tab%20Ch%201.htm>; (dane z 23.11.2010).

<sup>249</sup> Jack Tresidder podaje, że greckie słowo *drakon*, czyli „smok lub wąż o oczach jak paciorki ma etymologiczny związek z wizją. Zob. hasło: *wąż*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 235.

tu, niewyobrażalnych dóbr materialnych<sup>250</sup> czy wreszcie, mówiąc słowami Mircei Eliadego, „każdego symbolu wcielającego *sacrum*, udzielającego *mocy*, *życia* i *wszewiedzy*”<sup>251</sup>. Mitologia zna wiele tego rodzaju stróżów, na przykład Tęczowe Węże aborygenów<sup>252</sup>, indyjscy nagowie<sup>253</sup>, egipski dwugłowy Nehebkau<sup>254</sup>, germański Fafnir<sup>255</sup>, czirokeski Ukten<sup>256</sup>. Iwanowowski wąż, nawiązując do tej tradycji, również pełni rolę strażnika, mianowicie strzeże on tajemnicy Boga, dzierżąc w pysku diament z Jego Imieniem, który następnie, jak pamiętamy, trafia do Lucyfera, odczytującego sens szlachetnego kamienia.

W świadomości archaicznej wszelkie kruszce „postrzegane były jako »ronzące« w ziemi i dlatego wpisywane w obręb jej sakralnych mocy”<sup>257</sup>. Jako że stanowiły rzecz świętą, pilnie ich strzeżono. Strażnicy najczęściej wywodzili się z panteonu chtonicznego<sup>258</sup>, zwierzęciem zaś najbliższym związanym z ziemią jest oczywiście wąż. O związku kamieni szlachetnych i węża świadczy pewna legenda, funkcjonująca wśród wielu ludów. Według niej drogocenne kryształy i kamienie stanowią pozostałość z „pożartego przez węża-smoka światła niebieskiego”<sup>259</sup> i umiejscowione są w jego ciele – na czole, w oku, głowie lub w paszczy<sup>260</sup>. Wedle innego podania (Chiny, Anglia) zrodziły się one ze śliny tych gadów<sup>261</sup>. Interesujący nas diament, symboliczny kamień w poemacie Iwanowa, należy właśnie do tzw. kamieni węża. Eliade utrzymuje, że w wierzeniach indyjskich, później zaś w helleńskich i arabskich, uchodził on za trujący, gdyż „pierwotnie znajdował się w paszczy węża”<sup>262</sup>, z czym mamy do czynienia również w tekście poety: „Bo

<sup>250</sup> Zob. hasło: *wąż*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 440.

<sup>251</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 311.

<sup>252</sup> Tęczowe węże strzegły wody, która dla aborygenów była na wagę złota. Zob. J. Żak-Bucholc, *Skarb i strażnik skarbu*. Źródło internetowe: [www.racjonalista.pl](http://www.racjonalista.pl) › Religie i sekty › Religioznawstwo; (dane z 01.11.2010).

<sup>253</sup> Nagowie to półboskie stwory posiadające ludzkie oblicze i wężowe ciało, strzegły one źródeł wód. Tamże. Zob. także hasło: *nagi*, [w:] K. Гибсон, *Символы, знаки, эмблемы, мифы в материальной и духовной культуре*, пер. А. Озеров, Москва 2007, c. 134.

<sup>254</sup> Nehebkau to dwugłowy wąż-strażnik, który czyhał na zmarłych w świecie podziemnym. Zob. J. Żak-Bucholc, *Symbolika węża – od Sumeru do mitu edeńskiego*. Źródło internetowe: [www.racjonalista.pl](http://www.racjonalista.pl) › Religie i sekty › Religioznawstwo; (dane z 22.11.2010).

<sup>255</sup> Fafnir był straszliwym, ale jednocześnie bardzo mądrym smokiem, strzegącym złota i pierścienia zwanego Andwanaut. Zob. hasło: *Fafnir*, [w:] A. Cotterell, *Encyklopedia mitologii...*, s. 188.

<sup>256</sup> Ukten, czyli Wielki Wąż, strzegł magicznego kryształu, „który właściwie użyty przez szamana, po śmierci strażnika mógł przynieść pomyślność ziemi”. Zob. hasło: *węże i żmije*, [w:] *Święte symbole. Ludy – Religie – Misteria*, pod red. R. Adkinsona, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2009, s. 204.

<sup>257</sup> J. Żak-Bucholc, *Skarb i strażnik skarbu*. Źródło internetowe.

<sup>258</sup> Por. tamże.

<sup>259</sup> P. Kowalski, *Leksykon. Znaki świata...*, s. 581.

<sup>260</sup> Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 465.

<sup>261</sup> Tamże, s. 464.

<sup>262</sup> Tamże, s. 464.

рты держала ты алмаз” [203]. Z drugiej jednak strony – kontynuuje badacz – ceniono go właśnie za to, że od węża pochodził. *Regina gemmarum*<sup>263</sup>, jak przyjęło się nazywać diament, był czymś świętym<sup>264</sup>, symbolizował siłę, niezniszczalność, doskonałość, czystość, nieśmiertelność i – co nader istotne – mądrość<sup>265</sup>. Dwie ostatnie z wymienionych właściwości przypisuje się również jego strażnikowi – wężowi. O nieśmiertelności mówiliśmy przy okazji analizy poprzednich strof antymelosu δ. Jeżeli zaś chodzi o mądrość, to jako przymiot węża pojawia się ona już na pierwszych kartach Biblii. W Księdze Rodzaju zwierzę to określa się jako najprzebieglejsze ze stworzeń, co świadczy o jego niezwyklej inteligencji i wiedzy<sup>266</sup>. W innym miejscu (Ewangelia wg św. Mateusza) jest ono emblematem rozważań<sup>267</sup>. Taki pozytywny stosunek do węża nie dziwi, gdy mowa jest o poglądach starożytnych czy gnostyków<sup>268</sup>, jednakże w przypadku świętej Księgi może nieco zaskakiwać, zważywszy na fakt, że w chrześcijaństwie stworzenie to, jak pamiętamy, ma oblicze Złego. A zatem znów mamy do czynienia z czymś, co chciałoby się nazwać „niekonsekwencją” Biblii, podobnie jak miało to miejsce w opowieści o miedzianym wężu. W obu historiach ukryte jest jednak tzw. drugie dno. Wąż w wielu tradycjach uchodzi za „cywilizujące bóstwo, które przekazuje ludziom wiedzę”<sup>269</sup>. Pismo Święte nie neguje tej oświecającej i poznawczej funkcji węża (za czym przemawiają powyższe epitety użyte w stosunku do niego), ale, identyfikując go później z Lucyferem, Szatanem, Złym, wskazuje na różną jakość poznania – poznanie „dobre i złe”. W przypadku Lucyfera chodzi o to drugie. Wybiera on, podobnie zresztą jak zwiedziony przez niego później człowiek, „poznanie skierowane na samego siebie”<sup>270</sup>, poznanie, „które kryterium weryfikacji swej prawdy nie odnajduje w Innym – w »Ty« drugiego człowieka

<sup>263</sup> Zob. hasło: *diament*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 137.

<sup>264</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 465.

<sup>265</sup> Zob. hasło: *diament*, [w:] Á. P. Chenel, A. S. Simarro, *Słownik symboli...*, s. 43–44.

<sup>266</sup> O związku węża i wiedzy pisze m.in. Lew Karsawin: „Ибо разум и есть тот самый древний змей, который хитрыми и гибкими, как его извивающееся тело, словами обманул Еву, а цветущий рай превратил в безводную пустыню [...]” i dalej: „[...] оказался змием, «хитрейшим из зверей полевых», **лукавым моим разумом**”. Л. Карсавин, *Поэма смерти*, [w:] Л. Карсавин, *Путь православия*, Москва 2003, s. 470, 472.

<sup>267</sup> „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!” (Mt 10, 16).

<sup>268</sup> Dla gnostyków, zwłacza zaś dla sekty ofitów (ophis – wąż), wąż był istotą duchową, źródłem oświecenia, gdyż przyniósł człowiekowi gnozę, wskazał drogę do prawdziwego poznania, poznania dobra i zła, które ukrył Jahwe, będący według ich wierzeń demiurgiem – stwórcą świata materialnego. Zob. więcej na ten temat: М. Э. Поснов, *Гностицизм II-ого века. Офитские секты*, [w:] *Гностики или о „лжеименном знании*, сост. С. И. Еремеев, Киев 1997, s. 154–170 i in.; zob także: hasło: *змея*, [w:] А. Е. Махов, *Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения*, Москва 1998, s. 122.

<sup>269</sup> Zob. hasło: *wąż*, [w:] Á. P. Chenel, A. S. Simarro, *Słownik symboli...*, s. 279.

<sup>270</sup> Por. M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 300.

i Boga oraz w miłości do »Tyk«<sup>271</sup>. W tym miejscu wypadnie nie zgodzić się z twierdzeniem Władimira Papiernego, jakoby to wąż skusił Lucyfera i w konsekwencji był głównym winowajcą rajskiego dramatu w tekście Iwanowa<sup>272</sup>, i przyznać rację cytowanej wyżej Marii Cymborskiej-Lebodzi. Mocno podkreślmy: wąż w tekście Iwanowa (niezależnie od tego, czy jest to Ouroboros, czy wąż miedziany, czy wreszcie strażnik) ma za każdym razem konotacje pozytywne – występuje w funkcji ochronnej i stoi jedynie na straży tajemnicy Boga. Przyjrzyjmy się zatem bliżej owemu spornemu fragmentowi:

Во рту держала ты алмаз —  
«Аз есмь» прочел на нем Денница —  
И шепчешь: «Помни: аз есмь аз,  
И пребывай, меняя лица». [203]

Szczególnie istotna, naszym zdaniem, okazuje się kolejność wypowiedzianych kwestii. Jako pierwszy „głos zabiera” Lucyfer, który niewłaściwie odczytuje napis na diamentcie i w tej właśnie chwili zrywa więź łączącą go z Bogiem. Dopiero później pada replika węża. W zaistniałej sytuacji nie można go posądzać o złe intencje. Jego słowa należy raczej uznać za ostrzeżenie, niż za próbę uwiedzenia. To jedynie konsekwencja tego, co już zostało powiedziane. Wskazuje na to chociażby ton wypowiedzi – wąż napomina, poucza, uświadamia; nie wciąga w żadną grę, zmuszając swego rozmówcę do podjęcia czynu niezgodnego z jego własną wolą czy z wolą Boga, jak to było w przypadku kusiciela z Edenu. Strażnik skarbu odkrywa aniołowi jedynie jego przyszłość, jego przeznaczenie: jego straszliwą samotność.

„Ja jestem”, które pada z ust Lucyfera, oznacza wszak rozbitcie jedności Bytu: „аз есмь аз” [203] – „ja” to „ja”, a więc tylko „ja”, „ja sam”<sup>273</sup>, oderwany od Pełni; „ja” to „obstawanie przy sobie samym”<sup>274</sup> i „Życie [...] dla samego siebie”<sup>275</sup>, bez jednoczącego elementu „Ty” – bez miłości. Wreszcie „ja” – to trwanie w rozproszonej wielości – „И пребывай, меняя лица” [203], ból poszukiwania utraconej jedności [z Bogiem], a w konsekwencji pragnienie połączenia się, wcielenia<sup>276</sup>.

Przejdźmy teraz do interpretacji antymelosu ε. Ukazuje on relację – monolog człowieka – dotyczącą historii jego uwiedzenia. Pierwsze dwie strofy mają postać pytań retorycznych i noszą znamiona oskarżenia: człowiek obwinia Lucyfera o to, iż został przez niego podstępnie oszukany i zwiedziony. Wypędzony archa-

<sup>271</sup> Tamże.

<sup>272</sup> В. Паперный, *Вяч. Иванов: между Чернышевским и Беме...* Źródło internetowe.

<sup>273</sup> Por. M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 300.

<sup>274</sup> J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat...*, s. 239.

<sup>275</sup> Tamże.

<sup>276</sup> „Grzech to oddanie się w wielość, żądza wielości, wielość zaprzecza bowiem Jednemu”. Tamże, s. 239.



niół, aby móc zawładnąć istotą ludzką, wypacza sens boskiego daru, czyli, przypomnijmy: diamentowego pierścienia z Imieniem Boga; wmawia mu, że Boga nie ma, że istnieje tylko Człowiek: „аз есмь един” [204] – wypowiada Adam. Wreszcie, doprowadziwszy go do upadku – do oddzielenia od Boskiej Pełni i rozbicia jego wewnętrznej całościowości, na skutek czego „[...] единый Адам [...] раздробляется на множество «как бы божеских» личных волей”<sup>277</sup> – staje się jego pierwszą maską, człowiek zaś „dolnym odbiciem” Lucyfera:

Не первую ль из всех моих личин  
 Был Люцифер? Не я ль в нем не поверил,  
 Что жив Отец, — сказав: «аз есмь един»?  
 Денница ли свой дольний лик уверил,  
 Что Бога нет, и есть лишь Человек?  
 Кто от кого, таяся, лицемерил? [204]

Kolejne części antymelosu przynoszą dokładny opis tego, co zaszło w Raju pomiędzy dwoma antagonistami „mitu adamickiego”, oraz mówią o związanych z tym konsekwencjach.

Niebieski banita, któremu zaczyna ciążyć samotność – „Люцифер стал невыносимо тяготиться своим пустым аз”<sup>278</sup>, zwłaszcza po tym, jak usłyszał przepowiednię węża-strażnika, szuka kogoś, z kim mógłby podzielić swój los, pragnie wcielić się w Innego: „Ему нужно тело человека”<sup>279</sup>. Zdaje on sobie jednak sprawę z tego, że dopóki Adam przebywa w Raju, dopóty jest dla niego niedostępny, obowiązuje go wszak zakaz wstępu do krainy wiecznej szczęśliwości, skąd został wygnany:

Но слиться мнил сообщник мой навек  
 Со мной, земным. Ему же был заказан  
 Путь к четырем истокам райских рек. [204]

Lucyfer wie również, że aby przeprowadzić swój niecny plan, musi zasiać ziarno wątpliwości i „obudzić ducha separacji”, a wreszcie „rozbić” duchową konstrukcję człowieka. Ciało bowiem, którym chce zawładnąć, to – jak powiada Iwanow: „свет неприступный, пока двойной корень человеческого существа – духовный принцип пола, каким он был дан в раю, – погружен в колыбельное лоно Божие”<sup>280</sup>. I dalej poeta pisze:

Деннице необходимо извратить пол, выворотить его из небесной почвы наружу, ввести его в мир вещественных форм, подвести его под основной закон материи и множественности – диаду (наиболее открыто являющую свою сущность в борьбе полов)<sup>281</sup>.

<sup>277</sup> В. Иванов, *Лик и личины...*, с. 314.

<sup>278</sup> О. Дешарт, *Введение...*, с. 143.

<sup>279</sup> В. Иванов, *Примечания Вячеслава Иванова...*, с. 742.

<sup>280</sup> Там же, с. 742.

<sup>281</sup> Там же.

W tym celu przebiegły władca piekieł przywdziewa postać swego żeńskiego sobowtóra – demona Lilith i uwodzi swoją ofiarę podczas snu. Przypomnijmy, iż według mitów hebrajskich (na które poeta powołuje się w przypisach do swojej melopei) Lilith była pierwszą kobietą, żoną Adama, stworzoną przez Boga z prochu ziemi, podobnie jak jej małżonek. Następnie, na skutek sporu dotyczącego ich „równości”, Lilith opuściła swego partnera, osiedlając się wśród demonów nad Morzem Czerwonym. Od tego czasu sama również uchodzi za demona<sup>282</sup>. Iwanow – w duchu myślenia mitycznego – stosuje się do reguły „podobieństwa” i pary, wyjaśniając „podobne przez podobne”. Lucyfer – księżę demonów, i Lilith tworzą więc w tekście poematu parę na zasadzie podobieństwa. To Lilith-Lucyfer wmawia Adamowi, że relacja łącząca go z Bogiem ma charakter niewolniczy. Sugeruje to motyw „wiążącego pasa”. A zatem Lucyfer podważa naturalne prawo ustanowione przez Boga – prawo Bożego synostwa człowieka. Jak konstatuje Mirosław Mróz, jego pokusa „rozpoczyna się od uderzenia w obraz Boga w człowieku. Podaje on w wątpliwość to, że Bóg jest Ojcem”<sup>283</sup>, dodajmy: a człowiek – synem. Jednym słowem, nakłania Adama do odrzucenia daru pierścienia, czyli daru synostwa. Przytoczymy jako komentarz wyjaśniający znamienne słowa cytowanego wyżej autora:

Pierwszy grzech był odtrąceniem daru Bożego, co doprowadziło człowieka do przekonania, że sam w sobie ma kryterium uznania, co jest dla niego najwyższym dobrem. Pragnienie samowystarczalności, wiara, że potrafi się samemu sobie poradzić i zawładnąć światem, aby osiągnąć szczęście, stanowi materię zafalszowanego przekazu o własnym istnieniu. Trzeba wrócić do dobra, którym w pierwszym rządzie nie jest nic innego, jak wspólnota z Bogiem. To Szatan z powodu swojej zazdrości stara się wszystkimi drogami odwieść człowieka od przyjaźni z Bogiem. Trudno walczyć się z pokusami, które pociągają ku złu, ale najtrudniej z tymi, które odciągają od dobrego. Jak się okazało, człowiek jest za słaby, aby sprostać temu zadaniu<sup>284</sup>.

Właśnie z taką sytuacją mamy do czynienia w tekście Iwanowa. Słowa demona padają na podatny grunt. Osamotniony Adam (czyli „bez pary” lub, jak powiada Paweł Stępień, „samotny na tle innych stworzeń”<sup>285</sup>) na widok Lilith zaczyna boleśnie odczuwać pragnienie połączenia się. Ulega więc pokusie Lucyfera, za co zostaje wypędzony z Raju:

---

<sup>282</sup> Więcej na temat tej legendy zob. R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1993, s. 67–72; zob. także: B. Trojanowska, *Литум в русской поэзии XX века (Соловьев, Цветаева, Ахматова)*, [w:] *Dzielo literackie jako dzieło literackie. Литературное произведение как литературное произведение*, pod red. A. Majmieskułow, Bydgoszcz 2004, s. 313–320.

<sup>283</sup> M. Mróz, *Kuszenie pierwszego człowieka na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o stanie pierwotnej niewinności*, [w:] *Antropologia filozoficzna...*, s. 33.

<sup>284</sup> Tamże, s. 44.

<sup>285</sup> P. Stępień, *Pokonanie samotności „Adama” przez stworzenie kobiety*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2001, t. XIV, s. 9.

О поясе, что должен быть развязан,  
Он мне вешал, во сне представ женой;  
И был зато изгнаньем я наказан. [204]

Przypomnijmy, iż w wielu tradycjach kulturowych istotną rolę odgrywa tzw. mit androgynii ludzkiej<sup>286</sup>. Oznacza to, że pierwszą istotę, naszego przodka, postrzegamy jako androgyna, co jest wyrazem jego doskonałości<sup>287</sup>. Rabinistyczne komentarze poświadczają, iż podobnie było z Adamem<sup>288</sup>. U Michy Josefa Bin Goriona czytamy na przykład: „Bóg uczynił go [Adama – E. S.] mężczyzną i zarazem kobietą”<sup>289</sup>. Z kolei jedna z legend biblijnych podaje, że Adam i Ewa byli na początku ze sobą zrosnięci plecami, później zaś, aby mogli się rozmnażać, Pan Nieba i Ziemi rozpiłował ich na pół lub rozłupał za pomocą siekiery<sup>290</sup>. Inna, najbardziej znana wersja mitu mówi o tym, że rozdzielenie płci nastąpiło w trakcie snu Adama, podczas którego Pan Bóg wyjął z jego ciała żebro i uformował z niego kobietę (Rdz 2, 21–24). Przy czym motyw snu jest tu nader istotny. Pełni on bowiem rolę symboliczną, będąc rodzajem granicy: w chwili gdy człowiek się budzi ze snu, przestaje być bytem doskonałym, gdyż nie stanowi już jednej całościowej istoty, lecz jest rozdzielony na mężczyznę i kobietę. Tomasz Jelonek powiada w związku z tym, że sen można uznać „za synonim śmierci”<sup>291</sup>, z kolei Józef Piórczyński podchodzi do tego nieco inaczej, twierdząc, że „sen znamionuje wejście Adama na drogę grzechu [...] jest [...] wyrazem jego zepsucia”<sup>292</sup>. Z podobnym stanem rzeczy mamy do czynienia również w melopei Iwanowa. Adam, obudziwszy się, doświadcza poczucia rozpadu – „я стал в себе двойной” [204], na skutek którego pojawia się Ewa:

<sup>286</sup> Zob. więcej na ten temat: M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 444–446.

<sup>287</sup> Tamże, s. 444–445.

<sup>288</sup> Tamże, s. 444.

<sup>289</sup> M. J. Bin Gorion Berdyczewski, *Legendsy biblijne*, cz. 1, tłum. R. Stiller, Gdynia 1996, s. 54.

<sup>290</sup> Tamże, s. 55–56; M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 444; R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie...*, s. 69–70.

<sup>291</sup> T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991, s. 72.

<sup>292</sup> J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat...*, s. 215. Zupełnie inaczej do kwestii rajskiej samotności człowieka i motywu snu z Księgi Genesis podchodzi Paweł Stępień, który, powtarzając za Janem Pawłem II, powiada, że „W sen zapada człowiek, aby obudzić się mężczyzną i niewiastą. Samotny człowiek budzi się ze snu człowiekiem w jedności dwojga”. Stanowisko to wynika z innego założenia Stępnia, a mianowicie, iż „Jedynie jako kobieta i mężczyzna człowiek jest w pełni obrazem Boga”. P. Stępień, *Pokonanie samotności «Adama» przez stworzenie kobiety...*, s. 21, 10. Również *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* Soboru Watykańskiego II podkreśla, że rozdział na płcie nie jest równoważny z utratą doskonałości, ponieważ: „Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku ‘mężczyzną i niewiastą stworzył ich’ (Rdz 21, 27; a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek, bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień” (KDK 12). Cyt. za: P. Stępień, *Pokonanie samotności „Adama” przez stworzenie kobiety...*, s. 9.

Сон отлетел: впервые надо мной  
Склонялась плоть моя же в лике Евы;  
И с той поры я стал в себе двойной. [204]<sup>293</sup>

Rozdział płci jest tu więc równoznaczny z utratą pierwotnej doskonałości i pociąga za sobą „upadek [...] w materię ciała, utratę jego wymiaru duchowego”<sup>294</sup>, jak to ujmuje Maria Cymborska-Leboda, co oznacza, że za obrazem tym kryje się sytuacja grzechu, gdyż: „Byt doskonały nie może [wedle Böhmego E. S.] zawierać w sobie rozdzielenia, całą swoją istotę musi posiadać w sobie. Jedność bytu ludzkiego, jako wyraz jego doskonałości, wyklucza rozdzielanie tej doskonałości między mężczyznę i kobietę”<sup>295</sup>.

A zatem bezpośrednią przyczyną upadku człowieka w tekście rosyjskiego poety nie jest nieposłuszeństwo, jak to ma miejsce w Księdze Rodzaju, ale grzech poznania, w danym przypadku – poznania siebie, wyrażający się w symbolicznym obrazie zaślubin z Lilith-Lucyferem (Лилит-Денница):

Супруга сна, Лилит! Твои напевы  
Понятны мне, Лилит-Денница, днесь:  
Ты заградил миров иных посевы. [204]<sup>296</sup>

Poprzez ów akt kusiciel ostatecznie przypieczętowuje los swej ofiary – uniemożliwia człowiekowi rozwój duchowy, zamykając go w jego własnym indywidualizmie, w jego „samości”:

[...] Люцифер замкнул человека в его самости и пересек для него возможности касания к мирам иным [...] <sup>297</sup>.

Tym samym skazuje go na ciągle błądzenie, na poszukiwanie samego siebie; poszukiwanie – utraconej w wyniku rozpadu w wielość – Jedności<sup>298</sup>. Skazuje go zatem na walkę „друг на друга восстающих, его собственных личин”<sup>299</sup>, co oddaje rozpaczliwy krzyk z wiersza poety *Fio, ergo non sum*:

<sup>293</sup> Por. wiersz Fiodora Sołoguba *Я был один в моем раю...* i jego interpretację, zaproponowaną przez Agnieszkę Gozdek: A. Gozdek, *Топика мифична. Фигуры места в творчестве Фидора Сологуба*, Lublin 2006, s. 48–54.

<sup>294</sup> Por. M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 299.

<sup>295</sup> J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat...*, s. 213.

<sup>296</sup> W określeniu „супруга” (żona) widoczne jest, naszym zdaniem, dalekie echo mitu o Lilith, pierwszej żonie Adama, który został przez Iwanowa poddany własnej interpretacji i wykorzystany do własnych celów.

<sup>297</sup> В. Иванов, *Лик и и личины...*, с. 315.

<sup>298</sup> Por. „Grzech to oddanie się w wielość, żądza wielości, wielość zaprzecza bowiem Jednemu” – J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat...*, s. 239.

<sup>299</sup> О. Дешарт, *Введение...*, с. 144.

Где я ? где я ?  
 По себе я  
 Возалкал !  
 Я — на дне своих зеркал.  
 Я — пред ликом чародея  
 Ряд встающих двойников,  
 Бег предлунных облаков [I, 741]

Anioł ciemności, podobnie jak rajski wąż, po to, by zwieść człowieka, mami go również pokusą wiedzy, obiecując mu „nieładzką doskonałość, [...] szczególnie rozumianą boskość”<sup>300</sup>, wykorzystując tym samym „jego pragnienie upodobnienia się do Boga”<sup>301</sup>. W tym celu roztacza przed nim kłamliwą wizję niepodzielnego panowania, samowystarczalności i niezależności od sfery niebiańskiej (Boga), symbolizowanej przez gwiazdy<sup>302</sup>:

«Познай себя», — ты пел: «в себе ты весь,  
 Бесчисленный! И тверди соревнуя,  
 От звезд не жди, что сам имеешь здесь». [204]

Pomyślany jako najdoskonalsza istota duchowa Lucyfer zna tajemnice stworzenia, w tym również strukturę natury ludzkiej. Wie, oczywiście, że człowiek został ukształtowany na podobieństwo Boga, ale oprócz pierwiastka boskiego, duchowego posiada również element ziemski i wolną wolę, które czynią wyłom w jego doskonałości. Wykorzystuje więc ów „słaby punkt” i namawia Adama do zerwania synowskiej, lub raczej, jak próbuje mu wmówić, niewolniczej więzi z Ojcem. Utwierdza go w przekonaniu, że człowiek jest równy Bogu, nie potrzebuje Jego pomocy i może z Nim rywalizować nawet na twórczej niwie. Jak komentuje Iwanow:

Это данное сыну Отчее *аз-есмь* Люцифер соблазняет человека принять и истолковать не по-сыновнему («Я и Отец – одно»), а как мятежная тварь: «я есмь весь в себе и для себя и от всего отдельно; себе довлею, и все, что не я, или отстраняю и не приемлю, даже до того, что не вижу и не слышу, не помню и не знаю, – или же собой объеблю и в себя поглощаю, **чтобы из себя же в себе воссоздать, как свое собственное явление и отражение**»<sup>303</sup>.

Szatańska prowokacja, polegająca na zrównaniu boskich i ludzkich możliwości, w Biblii zostaje wyrażona w słowach: „[...] i tak jak Bóg będziecie znali

<sup>300</sup> M. Grabowski, *Historia upadku...*, s. 221.

<sup>301</sup> *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego z Nyssy i Jana Chryzostoma*, tłum. K. Kochończyk, J. Naumowicz, M. Przyszychowska, opr. J. Naumowicz, Kraków 2003, s. 49.

<sup>302</sup> Zarówno w symbolice biblijnej, jak i w mowie poetyckiej określenia gwiazda często używa się zamiast niebo. Zob. hasło: *gwiazdy i gwiazdozbiory*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 104.

<sup>303</sup> В. Иванов, *Лик и личности...*, с. 314.

добро и зло” (Rdz 3, 5), w tekście Iwanowa zaś ten sam sens ewokuje wezwanie z ósmej zwrotki antymelosu ε:

Так ты, во мне земное испытую,  
Природу звал: «Рождай без Жениха!  
Небесного не требуй поцелуя!» [204]

Proces narodzin to bowiem nic innego jak powtórzenie, odzwierciedlenie za-  
pładniającego boskiego aktu stwórczego, którego celem jest powołanie nowego  
stworzenia, nowego życia. Istotne jest to, że u Iwanowa Lucyfer wmawia czło-  
wiekowi, iż to on sam jest podmiotem sprawczym:

Люцифер сказал человеку: «ты – тот, кто может сказать о себе, подобно Богу: аз есмь;  
так, державствуя над миром, одержи его и содержи в себе, как Бог»<sup>304</sup>.

A skoro tak, to nie potrzebuje on boskiej bliskości, jedności i intymnej więzi  
ze Stwórcą. W tekście poety wyraża to metafora „niebiańskiego pocałunku”<sup>305</sup>.

Symbolem niezwykłej komunii Boga z człowiekiem, której Lucyfer chce  
pozbawić Adama, czyni poeta Oblubieńca, powszechnie utożsamianego z Chry-  
stusem<sup>306</sup>. To On w roli zwycięzcy i wybawiciela pojawi się w ostatniej zwrotce  
antymelosu ζ.

Jak pokazuje historia biblijna, a także kolejna strofa poematu człowiek nie  
pozostaje obojętny na słowa demona. Jego ziemską, ułomną naturą okazuje się  
zbyt słaba, aby przeciwstawić się lucyferycznej pokusie i dlatego wypowiada on  
buntownicze: »аз есмь един« [204]. Konsekwencją tego jest nie tylko utrata du-  
chowego wymiaru ciała i upadek w ziemską cielesność, ale również nowe życie  
– z dala od Raju, naznaczone trudem fizycznym, cierpieniem i śmiercią:

И не была к речам твоим глуха  
Земля во мне. Чем быть не мог бесплотный,  
Стал я, плотской. Новь ранила соха —

И до межи влачилась поворотной,  
Где пашет Смерть. Так зачалась страда,  
Что я подъял, работник добротный ... [204]

<sup>304</sup> Tamże, s. 315.

<sup>305</sup> O metaforze „boskiego pocałunku”, który wyraża „соприкосновение души с Богом”  
zob. M. Цимборска-Лебода, *Мифологема души и метафоры телесности в поэзии Вячеслава  
Иванова (I)*, [w:] *Кобиеца и/яко Инны. Mit figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–  
XXI wieku*, „Rossica Lublinensia” V, pod red. M. Cymborskiej-Lebody i A. Gozdek, Lublin 2008,  
s. 157.

<sup>306</sup> Zob. A. Świderkówna, *Prawie wszystko o Biblii...*, s. 174–175.

Los „sfatygowanego oracza”, zapoczątkowany w sposób dobrowolny przez Adama<sup>307</sup> – „работник доброхотный” [204], w tekście poety zostaje określony jako „страда” [204], czyli dola i cierpienie<sup>308</sup> lub „pora żniw”, co w znaczeniu eschatologicznym może oznaczać zbieranie plonów, a zatem tego, co „zasialiśmy”, co uczyniliśmy. Jednym słowem, chodzi o sytuację człowieka po grzechu pierwotnym, która będzie udziałem ludzkości (zbiorowego Adama) aż do momentu końca czasów. Na szczęście, na co wskazuje zarówno logika tekstu, jak i historia biblijna, otwierająca się przed Adamem przyszłość nie wydaje się beznadziejna. Bóg bowiem przewidział jego upadek i przedwiecznie ustanowił Wybawiciela (J 17, 24), którego Imię umieścił na swym boskim darze – diamentowym pierścieniu. Mowa tu oczywiście o Chrystusie – prawdziwej Gwieździe Zarannej. Jego gwiazda jako boski znak panowania<sup>309</sup> rozblęta na niebie ponad dwa tysiące lat temu i zaprowadziła Trzech Magów ze Wschodu do betlejemskiego żłóbka i od tej pory przyświeca każdemu, kto pragnie powrócić na łono Stwórcy: „И пахарю мерцает — чья звезда?” [204].

Ostatni antymelos poematu, oznaczony literą ζ, streszcza historię zbawienia człowieka. W wierszu poety symbolizuje ją znamienne wydarzenie: opisane przez świętego Jana Ewangelistę wesele w Kanie Galilejskiej (J 2, 1–12). W pierwszej strofie wspomniany obraz przywołany zostaje *implicite*, przez użycie charakterystycznych elementów, takich jak: zasmucenie wywołane widokiem pustych amfor na wino oraz obecność „przybyłego Gościa”<sup>310</sup>, na prośbę którego napełniono je wodą. Przy czym, należy podkreślić, iż Gość u Iwanowa, tak jak w Nowym Testamencie, to nie kto inny, jak Oblubieniec – Chrystus:

Пир свадебный не веселил;  
А уж амфоры оскудели,  
Когда наполнить пригласил  
Захожий Гость водой скудели. [205]

Druga strofa ma charakter retrospektywny. Człowiek przerywa opowieść o zaślubinach w Kanie i jeszcze raz powraca myślami do swego upadku. Wspomina, że po wygnaniu z Edenu utracił nie tylko swą doskonałą, rajska cieleśność,

<sup>307</sup> Dobrowolny w tym sensie, że Adam dysponował wolną wolą i mógł w związku z tym wybierać.

<sup>308</sup> W słowniku Władimira Dala czytamy, że „страда” oznacza „тяжелая, ломовая работа, натужные труды и всякого рода лишения; летние работы земледельца, особ. шесть недель жнитва и косьбы, уборка хлеба и покось”, a także: „работать в поле, спешно сыпать и убирать хлеб и сено”. Zob. hasło: *страда*, [w:] В. И. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка. В четырех томах*, том четвертый, Москва 1999, s. 334.

<sup>309</sup> Jak podaje Dorothea Forstner, gwiazda w piśmie klinowym była znakiem samego Boga. Zob. hasło: *gwiazdy i gwiazdozbiory*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 101.

<sup>310</sup> Jezus, zanim pojawił się na weselu w Kanie Galilejskiej, przebywał w Betanii, gdzie Jan Chrzyciel udzielił mu chrztu w wodach Jordanu.

która, przypomnijmy, miała kształt „bezbolesnego, poruszającego się, promienistego krzyża”, w zamian zyskując grzeszne, podlegające namiętnościom ciało, ale został również naznaczony znakiem swego kusiciela – pieczęcią pięcioramiennej gwiazdy:

Ты в плоть мою, Денница, вжег  
 Печать звезды пятиугольной  
 И страстной плотию облек  
 Мой райский крест, мой крест безбольный. [205]

Pentagram, bo o nim tu mowa, w tekście poety uchodzi za piętno Lucyfera, znak „indywidualności człowieka”<sup>311</sup>, „twardości samotności”<sup>312</sup>. Należy jednak pamiętać, że znakiem mocy piekielnych<sup>313</sup> jest on tylko w jednym przypadku: gdy dwa wierzchołki gwiazdy skierowane są w górę (rogi diabła), a trzeci w dół (racica kozy)<sup>314</sup>. Od najdawniejszych czasów pentagram to również odmiana gwiazdy betlejemejskiej<sup>315</sup>, zwiastującej narodziny Syna Boga. W tej wersji (prawidłowej), czyli jednym wierzchołkiem do góry, jest on symbolem mistycznym o właściwościach ochronnych. Na uwagę zasługuje tu związek pentagramu z liczbą pięć, postrzeganą jako symbol całości i doskonałości<sup>316</sup>. W związku z jego pięcioma ramionami tradycja chrześcijańska widzi w pentagramie „aluzję do pięciu ran Chrystusa”<sup>317</sup>. Ciekawy i – z punktu widzenia dalszej analizy – istotny wydaje się także fakt, że piątka, jak podaje Dorothea Forstner, u pitagorejczyków „oznacza wesele, zaślubiny”<sup>318</sup>. A zatem pieczęć pięcioramiennej gwiazdy, wypalanej na ciele Adama, to nic innego jak symbol jego zaślubin z Lucyferem.

Jeżeli chodzi o wydarzenia z Kany, to należy podkreślić, iż cud przemiany wody w wino, jaki miał tam miejsce, większość egzegetów Pisma Świętego traktuje jako antycypację przyszłej chwały Chrystusa, Jego zbawczej misji, objawionej w tajemnicy krzyża. Z kolei w tekście Iwanowa wesele w Kanie **ma już** wymiar soteriologiczny, o czym świadczy obecność jedynie motywu wody (bez wina). Jest to bowiem ta woda, o której wspomina Apokalipsa św. Jana (Ap 21, 6; 22, 1; 22,17), a więc woda mająca już smak „duchowego i zbawczego napoju”<sup>319</sup>, będąca źródłem życia (woda żywa), „czymś sakramentalnym, za pośrednictwem

<sup>311</sup> В. Иванов, *Лик и личины ...*, s. 315.

<sup>312</sup> *Примечания Вячеслава Иванова ...*, s. 742.

<sup>313</sup> Zob. hasło: *gwiazda*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli ...*, s. 154.

<sup>314</sup> Zob. hasło: *pentagram* [*gwiazda pięcioramienna*], [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli ...*, s. 160.

<sup>315</sup> Tamże. Hasło: *gwiazda*, s. 61.

<sup>316</sup> Tamże. Hasło: *pięć* [*pięciodzielność*], s. 164.

<sup>317</sup> Zob. hasło: *pentagram*, [w:] Á. P. Chenel, A. S. Simarro, *Słownik symboli ...*, s. 180.

<sup>318</sup> Zob. hasło: *piątka*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej ...*, s. 45.

<sup>319</sup> Por. hasło: *woda*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli ...*, s. 245.



czego udziela się łaski i zbawienia”<sup>320</sup>. Te właściwości nadaje jej inny „życiodajny napój”, z którym wcześniej została zmieszana, a dzięki temu oczyszczona i uświęcona. Chodzi tu o odkupieńczą krew Chrystusa, zapowiadaną w Kanie pod postacią wina. W analizowanym poemacie symbolizują ją „krwawiące rany” i „pięć róż”; one zaś, zdaniem św. Bernarda i Piotra z Kapui, ze względu na pięciopłatkowy (a więc najczęściej spotykany) układ kwiatu przywodzą na myśl pięć zbawczych ran Syna Bożego<sup>321</sup> i to one (co jest równie istotne z punktu widzenia naszej interpretacji) wywołują skojarzenie z pięcioma ramionami pentagramu. Jak już wspomniano, oba symbole – woda i krew, pojawiają się w jednej z kluczowych scen Ewangelii św. Jana, gdzie przedmiotem opisu jest misterium śmierci Chrystusa. Mowa tu oczywiście o tym, jak tuż po zgonie Jezusa jeden z żołnierzy przebija Jego bok, z którego trysnęły oba wspomniane źródła (J 19, 33–37), pojmovane przez wierzących jako łaski płynące z krzyża.

Na podkreślenie zasługuje również fakt, że w tradycji biblijnej Kana poprzedza wydarzenie krzyża, u rosyjskiego poety zaś pojawia się niejako w jego następstwie. To pozwala przypuszczać, że chodzi tu o zupełnie inne wesele, a mianowicie o eschatologiczne „gody Baranka” (Ap 19, 5–9). W myśl Księgi Apokalipsy okazuje się On prawdziwym, Niebieskim Oblubieńcem. Swą własną krwią, przelaną w dobrowolnym akcie miłości<sup>322</sup>, „roztapia pieczęć” fałszywego oblubieńca – Lucyfera. Tym samym niweczy jego zaślubiny z człowiekiem, uwalniając go z niewoli<sup>323</sup> księcia ciemności. Można więc przyjąć, że „niszczy jego dzieło i antyboski zamysł”<sup>324</sup>, co wyrażają przywoływane już słowa z antymelosu ε: „Рождай без Жениха! Небесного не требуй поцелуя!” [204]. Przywraca więc człowiekowi „jego bogosynostwo, jego perspektywę niebiańską”<sup>325</sup>, a wreszcie, „pojąc go swoją krwią” – żywą wodą, „czyni go uczestnikiem wiecznego wesela w Kanie Galilejskiej”<sup>326</sup>. Oddają to zarówno słowa z *Objawienia św. Jana*:

<sup>320</sup> Zob. hasło: *woda*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 68. Takie znaczenie wody odnajdujemy m.in. w rozmowie Jezusa z Samarytanką z Ewangelii św. Jana: „Było tam źródło Jakuba. Jezus zmęczony drogą siedział sobie przy studni [...]. Nadeszła [tam] kobieta z Samarii, aby zaczerpnąć wody. Jezus rzekł do niej: «Daj Mi pić!» [...]. «Jakżeż Ty, będąc Żydem, prosisz mnie, Samarytankę, bym Ci dała się napić?» [...]. Jezus odpowiedział jej na to: «O, gdybyś знаła dar Boży i [wiedziała], kim jest Ten, kto ci mówi: „Daj Mi się napić” – prosiłabyś Go wówczas, aby dał ci wody żywej» [...]. «Każdy, kto pije tę wodę, znów będzie pragnął. Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu»”. (J 4, 6–14).

<sup>321</sup> Zob. hasło: *róża*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 192–193.

<sup>322</sup> Jej symbolem jest pięć ran-róż, pojmovanych jako znak wyzwolenia.

<sup>323</sup> O tym, iż jest to akt niewoli świadczy sposób, w jaki Lucyfer naznaczył pentagramem ciało Adama. Chodzi tu mianowicie o wypalenie. W dawnych czasach w ten sposób pan piętnował swego niewolnika, a wypalone znamię było symbolem jego własności.

<sup>324</sup> Por. M. Cymborska-Leboda, „*Biały kamyk*”..., s. 301.

<sup>325</sup> Tamże, s. 302.

<sup>326</sup> Tamże.

„Ja pragnącemu/ dam darmo pić ze źródła wody życia./ Zwycięzca to odziedziczy/ i będę Bogiem dla niego, a on dla mnie będzie synem” (Ap 21, 6–7), jak i ostatnia zwrotka antymelosu ζ:

Он воск печати растопил!  
Пять роз раскрылись ... Каплют раны ...  
На этой свадьбе упоил  
Гостей Жених водою Каны! [205]

Podsumowując: w tekście Iwanowa mamy do czynienia nie z jednym, a z dwoma rodzajami darów. Z jednej strony, jest to Boski pierścień z Imieniem, z drugiej – licyferyczna pieczęć w postaci gwiazdy, przy czym oba wyrażają ideę zaślubin. Gwiazda Lucyfera czyni z człowieka niewolnika, uwięzionego w pułapce własnego egoizmu, z dala od źródła miłości, kierującego się miłością własną. Z kolei, pierścień, a więc pierwotny dar, sprawia, że zwiedziony człowiek może, za sprawą swego Odkupiciela, na nowo powrócić do rodziny dzieci Bożych.



[William Blake, *Ilustracja do „Raju Utraconego” Milтона; Stworzenie Ewy*, 1808. Źródło internetowe: [malarstwo.awardspace.info/obraz-3160.html](http://malarstwo.awardspace.info/obraz-3160.html)]

### 2.3. Ewa – kusicielka czy uosobienie piękna i niewinności?

Początek grzechu przez kobietę  
i przez nią też wszyscy umieramy.  
[Syr 25, 24]

[...] женщина – носительница женского начала высшей жизни<sup>327</sup>.

[...] i poeta bierze swój młot i kuje,  
kuje aż do chwili, gdy z elementów tego, co istnieje,  
nie wykuje tego nowego, co jest mu potrzebne<sup>328</sup>.

Ewa – z hebrajskiego *hawwa* – życie, dająca życie<sup>329</sup>, matka wszystkich ludzi (Rdz 3, 20). Według Biblii pierwsza kobieta stworzona przez Boga z żebra pierwszego mężczyzny – Adama, jego żona:

Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapieknął ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę (Rdz 2, 21–22).

Zgodnie z opowieścią Jahwisty Ewa to równorzędna partnerka mężczyzny, odmienna od niego, lecz posiadająca taką samą naturę<sup>330</sup>, a co za tym idzie i prawa, będąca wspólnie z mężczyzną „obrazem Boga w świecie”<sup>331</sup>. Doskonałą harmonię pierwszych ludzi niweczy grzech pierworodny<sup>332</sup>, za który mężczyzna winą próbuje obciążyć kobietę:

Mężczyzna odpowiedział:

Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem (Rdz 3, 12).

<sup>327</sup> В. Иванов, *О достоинстве женщины*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., с. 138.

<sup>328</sup> F. (T.) Zielinskij, *Waczesław Iwanow*, „Russkaja litieratura XX wieka”, Moskwa, kn. VII, s. 109. Cyt. za: S. Pollak, *O Waczesławie Iwanowie. Między mitem a symbolem*, [w:] tenże, *Ruchome granice*, Kraków 1988, s. 11.

<sup>329</sup> Zob. hasło: *Ewa*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny...*, s. 140; a także: hasło: *Ewa*, [w:] *Encyklopedia biblijna...*, s. 270; hasło: *kobieta*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 378.

<sup>330</sup> Zob. W. J. Harrington, *Klucz do Biblii...*, s. 203–204; Tomasz Jelonek powiada, że o równości kobiety i mężczyzny świadczy fakt, iż są tym samym, są z tego samego – „ciało z ciała”. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991, s. 73; zob. także hasło: *Ewa*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny...*, s. 140; hasło: *kobieta*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 378.

<sup>331</sup> Zob. hasło: *Ewa*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny...*, s. 140.

<sup>332</sup> Wielu uczonych, w tym niemiecki mistyk i teozof Jakob Böhme, są zdania, iż pierwszym etapem upadku człowieka jest utrata jego pierwotnej androginii, czyli rozbitcie męsko-żeńskie ca-

Największy rozłam jedności mężczyzny i kobiety następuje zaś w wyniku kary nałożonej przez Boga na Ewę, będącej następstwem popełnionego występku:

Do niewiasty powiedział [Bóg – E. S.]: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą [wyróżnienie E. S.]” (Rdz 3, 16).

Konsekwencją kary jest zniesienie dotychczasowego stosunku równości zachodzącego pomiędzy mężczyzną i kobietą, degradacja kobiety i dominacja mężczyzny<sup>333</sup>, nastanie ery patriarchy. Elżbieta Nazaruk powiada, że „Kobieta jako twór, któremu nie można ufać ani na nim polegać, została skazana na zajmowanie podrzędnego stanowiska [...] przypadło jej odwieczne drugie miejsce w dwuosobowym szeregu”<sup>334</sup>. Zatem czyn Ewy spowodował dalekosiężne skutki nie tylko dla niej samej, ale i dla całego rodzaju żeńskiego, który od tej pory utracił wolność decydowania.

W tradycji judeochrześcijańskiej grzech pierworodny jest co prawda wspólnym przewinieniem kobiety i mężczyzny, ale za główną winowajczynię/ sprawczynię uchodzi właśnie kobieta<sup>335</sup>. Wina mężczyzny, powiada Wilfrid Harrington, sprowadza się do tego, iż „ulegając [...] pokusie z jej strony [kobiety – E. S.], bezwolnie za nią podążył”<sup>336</sup>. Wynika z tego, że Ewa jest odpowiedzialna nie tylko za swoje własne przewinienie, lecz i za postępek Adama, a co za tym idzie – i za grzech pierworodny całego człowieczeństwa. Biblia wszak w kobiecie pokła-

---

łości, jaką stanowił praczłowiek: „Adam był mężczyzną, a także niewiastą [...]. Miał on w sobie obie tynktury ognia i światłości, w której to koniunkcji miłość własna była jako dziewicze centrum”. J. Böhme, *Mysterium Magnum*, 18, 2. Cyt. za: G. Wehr, *Jakob Böhme...*, s. 143. Rozbicie owej całościowej istoty ludzkiej, zdaniem Böhmego, nastąpiło w wyniku oddzielenia zasady żeńskiej od męskiej, a więc stworzenia Ewy z żebra Adama podczas jego snu: „Zesłany na Adama sen znamionuje wejście Adama na drogę grzechu, odwrócenie się od wiecznej mądrości ku nowej rzeczywistości, nad którą chce on samodzielnie panować, a nie tylko być przekazanikiem boskiej mocy kształtowania. Adam upada z własnej winy, z diabelskiej żądz nad światem. Sen jest jedynie wyrazem jego zepsucia, które wprawdzie już się zaczęło, ale jeszcze ostatecznie nie dokonało. Skutkiem tego niepełnego na razie odpadnięcia od boskiej totalności jest pojawienie się Ewy, utrata androgynicznej jedności, pożegnanie się człowieka z własną doskonałością obrazu Boga. Ewa jest obrazem zepsucia, fałszywej żądz Adama niezadowolającego się własnym bogopodobieństwem”. J. Piórczyński – *Absolut. Człowiek. Świat...*, s. 215. Zupełnie inaczej owa kwestia wygląda w Biblii, której Iwanow pozostaje wierny. Mianowicie chodzi o konstatację Boga po stworzeniu człowieka – mężczyzny i kobiety, która brzmiała: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz, 1, 31).

<sup>333</sup> Zob. więcej na ten temat: W. J. Harrington, *Klucz do Biblii...*, s. 204–205.

<sup>334</sup> E. Nazaruk, *Ewa niejedno ma imię – literacka prezentacja Jerzego Żuławskiego*, „Acta Humana” 2010, nr 1, 47.

<sup>335</sup> Zob. chociażby w pieśni religijnej: „Wygnańcy E wy do Ciebie wołamy”. *Modlitewnik...*, s. 431.

<sup>336</sup> W. J. Harrington, *Klucz do Biblii...*, s. 204.

da nadzieję na przyszłe zbawienie. Wiąże się ona z darem macierzyństwa – potomek Ewy pokona w przyszłości węża<sup>337</sup>, czyli tego, który podstępem nakłonił ją do grzechu:

Wtedy Pan Bóg rzekł do węża: „[...] Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę” (Rdz 3, 14–15).

Jednakże dominujące we wspomnianej tradycji pozostaje przeświadczenie, że kobieta-Ewa to „symbol ontycznej kruchości”<sup>338</sup> lub podstępna kusicielka, z której winy doszło do upadku człowieka, czego skutkiem było wygnanie go z Raju. „W opowieści biblijnej kobieta obrazuje punkt poddania się, słabości okazanej uwodzicielowi. To poprzez kobietę [wyróżnienie E. S.] wąż kusi człowieka”<sup>339</sup> – powiada Paul Ricoeur.

Zupełnie inaczej do owej kwestii podchodzi Marian Grabowski, autor książki *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*. Jego interpretacja postaci Ewy znacznie odbiega od tych prezentowanych wyżej. Badacz ześrodkowuje swoją uwagę przede wszystkim na semantyce imienia biblijnej bohaterki. Po wnikliwej analizie początkowych rozdziałów Księgi Genesis Grabowski dochodzi do wniosku, że finałowe słowa, które Bog kieruje do grzesznych już ludzi, a więc: „bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3, 19), dotyczą tylko Adama. Kobieta powstała bowiem nie z prochu ziemi, tylko za sprawą Bożej aktywności, z żebra mężczyzny<sup>340</sup>. Dlatego jest ona symbolem „tego, co w człowieku duchowe”<sup>341</sup>. A zatem, konstatuje uczony, „‘niewiasta’ jest nieśmiertelna”<sup>342</sup>, należy ją rozumieć jako zasadę, źródło i gwarancję życia, jako tę, która „utrzymuje ciągłość życia [...] nie pozwala na jego zamarcie, unicestwienie”<sup>343</sup>. Do takiego samego wniosku, zdaniem badacza, doszedł również Adam. Nazywając ją Ewą („dającą życie”), „określił fundamentalną jakość jej istoty”<sup>344</sup>, ujrzał w niej „swój duchowy rdzeń”, „żywą matkę żywego”<sup>345</sup>.

---

<sup>337</sup> Owo powołanie Ewy, czyli, jak powiada Aneta Gawkowska, „rodzenie Boga dla innych”, w pełni zrealizowała Maryja, wydając na świat Bogoczłowieka. Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem* nazywa Maryję „nową Ewą”, „nowym początkiem’ *godności i powołania kobiety*, wszystkich kobiet i każdej”. Zob. A. Gawkowska, *O tych, które pragną Wszystkiego. Teologia ciała, nowy feminizm, nowy humanizm?*, [w:] *Antropologia filozoficzna...*, s. 170.

<sup>338</sup> E. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1999, s. 142.

<sup>339</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 240.

<sup>340</sup> Por. M. Grabowski, *Historia upadku...*, s. 389.

<sup>341</sup> Tamże, s. 389.

<sup>342</sup> Tamże, s. 391.

<sup>343</sup> Tamże, s. 390.

<sup>344</sup> Tamże, s. 390.

<sup>345</sup> Tamże, s. 390.

Podobnie na postać rajskiej kobiety zapatruje się Wiaczesław Iwanow. Tekst biblijny, mówiący o stworzeniu pierwszych ludzi, a dokładnie o narodzinach Ewy z żebra śpiącego Adama, rosyjski poeta potraktował jako kontekst dla wyrażenia własnego życiowego i poetyckiego *credo*. Dla autora *Cor Ardens* postać biblijnej Ewy stała się tym symbolem, który pozwala mu zrozumieć nie tylko prawdziwą istotę pierwiastka żeńskiego, ale też – istotę poezji. W związku z tym należy zaznaczyć, że u Iwanowa Ewa – jako personifikowana poezja – nie jest tą rajską niewiastą żyjącą z Adamem w Raju do momentu popełnienia grzechu pierworodnego. Nie jest ona więc również tą Ewą, która pierwsza łamie Boży nakaz, stając się główną sprawczynią grzechu, o której mówi Biblia:

[...] wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią: a on jadł (Rdz 3, 6).

Ewa w ujęciu Iwanowa, jak słusznie zauważa M. Cymborska-Leboda, pozostaje „poza obrębem kuszenia i grzechu”<sup>346</sup>, nie jest więc symbolem słabości ani odwrotnej mrocznej strony zła<sup>347</sup>, lecz „dobrym stworzeniem Boga, wywołującym zachwyt Adama na widok ‘mężyny’”<sup>348</sup>. Odwołując się do tekstów kabalistycznych i refleksji niemieckiego mistyka Jakoba Böhme’go, poeta podmiotem kuszenia w swoich tekstach czyni tylko Adama, rozumianego jako Człowiek w ogóle, czyli człowiek primordialny (pierwotny), androgyn, łączący w sobie zasadę męską i żeńską. Odrębna zasada kobieca – Ewa, pojawia się u Iwanowa, podobnie zresztą jak w Biblii, podczas snu:

Сон отлетел: впервые надо мной  
Склонялась плоть моя же в лике Евы;  
И с той поры я стал в себе двойной. [204]

Cytowane wyżej wydarzenie z poematu-melopei *Человек* rozgrywa się już po spotkaniu Adama z Lucyferem, a więc po grzechu pierworodnym. Oznacza to, że rozpad doskonałej Pełni („я стал в себе двойной”)<sup>349</sup>, o której już była mowa, jest następstwem upadku Adama (i tylko jego). Co prawda, bierze w nim udział również pierwiastek kobiecy, ale nie jest to Ewa, tylko Lilith – żeński sobowtór

<sup>346</sup> M. Cymborska-Leboda, „*Białe kamyczki*” ..., s. 300.

<sup>347</sup> Zob. E. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur* ..., s. 176.

<sup>348</sup> M. Cymborska-Leboda, „*Białe kamyczki*” ..., s. 300.

<sup>349</sup> Por. słowa Jakoba Böhme’go: „Albowiem szlachetny wizerunek został zniszczony w Adamie, kiedy uczyniono z niego niewiastę, tak, że zachował on tylko tynkturę ognia, a niewiasta tynkturę ducha”. J. Böhme, *Vierzig Fragen von der Stele*, 30, 59 i n. Cyt. za: G. Wehr, *Jakob Böhme* ..., s. 148.

Lucyfera, kuszący Człowieka we śnie, a według Księgi Zohar i tradycji talmudycznej – pierwsza astralna żona Adama<sup>350</sup>.

Upadek Człowieka ma swoje konsekwencje w rozdzieleniu płci (jeden jawi się „dwojgiem”), a właściwie, można by rzec, w wyodrębnieniu płci żeńskiej. Jak pisze Siergiej Bułgakow: „Ева создана из »ребра« Адама. Речь идет здесь о некотором выделении существа жены из существа мужа”<sup>351</sup>. O ile jednak dla Böhme’go utrata pierwotnej androgynii, czyli rozbitcie męsko-żeńskie całości Pracźłowieka<sup>352</sup>, stanowi pierwszy etap jego upadku<sup>353</sup>, a samą Ewę nazywa on „owocem zepsucia, fałszywej żądzy Adama niezadowolającego się własnym bogopodobieństwem”<sup>354</sup>, o tyle dla Iwanowa Ewa, niemająca udziału w grzechu pierworodnym, jest uosobieniem Wiecznej Kobiecości, symbolem poezji i, zgodnie z etymologią jej imienia, Dawczynią Życia.

Właśnie takie oblicze pierwotnej, niewinnej i uroczej Ewy kreuje poeta w wierszach *Поэзия* (1915) i *Рождение поэзии* (1915–1916).

W pierwszym utworze ukazany zostaje akt narodzin Ewy-poezji. Proces ten rozpoczyna się w duszy poety. Iwanow przyrównuje go do odradzającego się drzewa, wypuszczającego na wiosnę nowe gałęzie. Jednakże owe młode pędy swój początek biorą od „prastarego drzewa”, odsyłającego do rajskiego drzewa życia. Oznacza to, że również dusza poety w swojej mistycznej głębi związana jest z prapoczątkiem. W wierszu *Поэзия* dusza, „rodząc” poezję, „szepcze” o pierwotnym akcie kreacyjnym, który miał miejsce w Raju, to znaczy o narodzinach Ewy z żebra Adama:

Весенние ветви души,  
Побеги от древнего древа,  
О чем зашептались в тиши?  
Не снова ль извечная Ева,  
Нагая, встает из ребра  
Дремотного первенца мира,  
Невинное чадо эфира,  
Моя золотая сестра? [III, 487]

Tym samym, zgodnie z koncepcją Iwanowa wyrażoną w przytoczonym fragmencie, akt powstawania poezji powtarza, niejako, proces stworzenia człowieka. W ten sposób poeta-demiurg kontynuuje dzieło Adama, którego Bóg wezwał do

<sup>350</sup> Zob. przypisy Iwanowa do poematu *Человек*. В. Иванов, *Человек*, Москва 2006 (репринтное воспроизведение парижского издания 1939 года), с. 106. Zob. także: R. Graves, R. Patai, *Миты иврейские...*, s. 67–71.

<sup>351</sup> С. Н. Булгаков, *Свет невечерний: Созерцания и умозрения*, Москва 1994, с. 255.

<sup>352</sup> Por. G. Wehr, *Jakob Böhme...*, s. 144.

<sup>353</sup> Zob. J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat...*, s. 215.

<sup>354</sup> Tamże, s. 215.



uprawy rajskiego ogrodu, a zatem do kreacji, bycia twórcą<sup>355</sup>. Ten niespełniony przez pierwszego człowieka zamysł Boga, według Iwanowa, urzeczywistnia się w twórczym akcie poety, którego przeznaczeniem jest – „показать узренный ним одним образ тех же вещей, чтобы дивились им люди, как будто впервые их увидели, и радовались, узнавая родное и ведомое, и сам родной язык в чудесной метаморфозе – в той новой форме, в какой явил их поэт”<sup>356</sup>.

Na szczególną uwagę w analizowanym wierszu zasługują epitety, którymi obdarzeni zostają główni bohaterowie przywołanego tu mitu biblijnego. Adam – co prawda nienazwany z imienia, lecz słowa „pierworodny świata” („первенец мира”) nie pozostawiają żadnej wątpliwości, iż chodzi właśnie o niego – określony zostaje jako „senny” („дремотный”). Z jednej strony, takie określenie może wskazywać na stan, w którym znajdował się on w momencie stwarzania Ewy (sen), z drugiej zaś – na pasywność, bierność, brak działania, co pozostaje w zgodzie z przeświadczeniem Iwanowa-teoretyka, że zdroworozsądkowy pierwiastek męski (Animus) nie ma dostępu do żywiołu twórczego<sup>357</sup>. Z kolei Ewie poeta przypisuje aż cztery określenia: wieczna („извечная”), naga („нагая”), niewinna („невинная”) i złota („золотая”), które można odnieść również do samej poezji.

Utożsamianie poezji z Ewą w analizowanym wierszu znajduje swoje uzasadnienie, bowiem, jak wiadomo, Ewa to dawczyni życia i zarazem – matka wszystkich ludzi, rodzicielka. Posiada więc funkcję kreacyjną. Podobnie rzecz się ma także z poezją. W przeświadczeniu Iwanowa w swojej istocie zawiera ona pierwiastek żeński, a jej przeznaczeniem jest mówić o życiu, „ибо поэзия – вся многоликая жизнь, переживаемая поэтом в форме инобытия”<sup>358</sup>. Ewa-poezja jest również wieczna, tak jak wieczne jest życie, gdyż uosabia ona istotę życia. Obie: Ewa i poezja, w wierszu zostają obdarzone atrybutem świętości. Świadczy o tym epitet „złoty”, którego Iwanow używa w stosunku do poezji (Ewy), nazywając ją swoją „złotą siostrą”. Wypada nadmienić, iż w symbolice kolorów barwa złota utożsamiana jest z wiecznością<sup>359</sup>, a także doskonałością i boskością<sup>360</sup>, czyli ze sferą *sacrum*, w jakiej żyje bohaterka utworu Iwanowa (Raj)<sup>361</sup>. Z kolei okre-

<sup>355</sup> Пор. „[...] «возделывая» и культивируя, «обладая» землею и «властвуя» над животными, человек как-бы продолжает дело творения, «кооперирует» с Богом”. Б. П. Вышеславцев, *Миф о грехопадении...*, с. 10.

<sup>356</sup> В. Иванов, *Мысли о поэзии*, [в:] В. Иванов, *Родное и вселенское...*, с. 229.

<sup>357</sup> Zob. tamże, s. 229. Пор. także: „В соотнесении с интерпретацией Иванова (*Мысли о поэзии*) [...] самоограниченный Ум (Animus), или позитивистский рассудок (*Размышления об установках ...*), не имеет доступа к невучей Душе (Anima) и ему непонятна сфера ее откровения (*chanson merveilleuse*)”. М. Сymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...*, с. 167.

<sup>358</sup> В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, с. 227.

<sup>359</sup> Zob. hasło: *złoty*, [w:] A. P. Chenel, A. S. Simarro, *Słownik symboli...*, s. 301.

<sup>360</sup> Zob. hasło: *złoty*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 255.

<sup>361</sup> O symbolice złota zob. także: S. Awierincew, *Złoto w systemie symboli kultury wczesnohistorycznej*, [w:] S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji...*, s. 175–201.

ślenie „siostra” wyraża pokrewieństwo i bliskość. Pozostałe dwa epitety – naga i niewinna, są w danym przypadku synonimiczne, symbolizują pierwotną sytuację człowieka – rajskość, harmonię, czystość, nieskalaność, boskość<sup>362</sup>. A zatem świadczą o tym, iż Ewa nie jest w żaden sposób związana z upadkiem i grzechem; nie jest więc tą Ewą, która zerwała owoc z drzewa poznania dobra i zła, lecz Ewą związaną z drzewem życia. By to potwierdzić, warto w tym miejscu przytoczyć fragment rozważań Iwanowa-teoretyka o poezji jako takiej. Pisze on, że poezję (Ewę) „дерево познания пугает, она идет играть под другим деревом, которое называет деревом жизни, и не обижается, если люди, смеясь над ее играми, обзовут ее «прости Господи – глуповатой»; она знает про себя то, что знает”<sup>363</sup>.

To właśnie taką Ewę, bawiącą się i zanurzoną w żywioł gry, widzimy w ostatniej strofie wiersza. Charakteryzują ją dobroć, niewinność i wesołość. Swoim zachowaniem przypomina nieskażone grzechem dziecko – klaszcze w dłonie, gaworzy, swawoli ze swoimi towarzyszkami. Ponadto cechuje ją dziecięcy sposób widzenia i percepcji otaczającej rzeczywistości, poniekąd charakterystyczny również dla poezji<sup>364</sup>, polegający na zdolności dostrzegania niezwykłości świata i zachwyty nad jego pięknem:

Выходит и плещет в ладони,  
Дивясь многозвездной красе,  
Впивая вселенских гармоний  
Все звуки, отзвучия все.

Przy czym świat jawi się tu jako Kosmos wypełniony dźwiękami i echemi tych dźwięków, które Ewa-poezja chłonie całą sobą, swoimi zmysłami, by potem wyrazić owo piękno wszechświata.

Na uwagę w wierszu Iwanowa zasługuje upodobnienie Ewy-poezji do młodej greckiej boginki, pozbawionej wszelkich trosk; jej przeznaczeniem są radość i zabawa. I chyba nie może być inaczej, gdyż bohaterka utworu mieszka w Raju, w pierwotnym sadzie, będącym archetypem szczęśliwości i błogosławionej krainy. Istotny okazuje się również fakt, że w analizowanym utworze obok siebie istnieją dwa mitologiczne sady i oba posiadają analogiczne znaczenie. Pierwszy to rajski ogród z prastarym drzewem życia, drugi to sad mitologicznych bogów z drzewem rodzącym złote jabłka. Ewa rodzi się i odkrywa urok świata w biblij-

<sup>362</sup> Zob. hasło: *nagość*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 137.

<sup>363</sup> В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, с. 228–229.

<sup>364</sup> Por. słowa Iwanowa z artykułu *Мысли о поэзии*: „[...] детская непосредственность поэзии есть вынужденная самозащита певучей души (Анима) от педантической тирании ее бдительного опекуна – Ума (Анимус), не подозревающего в своем ограниченном и самодовольном умничаньи, что он мог бы от нее кое-чему с немалой для себя пользой научиться”. В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, с. 229.

nym Raju, ale zaraz potem poeta przenosi ją do sadu Hesperyd – strażniczek złotych jabłek, które były podarunkiem Matki-Ziemi Gai dla bogini Hery z okazji jej małżeństwa z Zeusem<sup>365</sup>. Razem z Hesperydami, a także Nereidami – pięknymi i wesołymi morskimi nimfami<sup>366</sup>, Ewa-poezja oddaje się zabawie i figlom:

Лепечет, резвясь, Гесперидам:  
«Кидайте мне мяч золотой».  
И кличет морским Нереидам:  
«Плещитесь лазурью со мной».

Nieprzypadkowo w wierszu pojawia się również inna przestrzeń, określona jako „lazar” (błękit). Słowo to można odnieść zarówno do przestworzy niebieskich (lazar nieba), jak i morskich (lazar wody). Mamy więc do czynienia z kilkoma przenikającymi się/nakładającymi się rodzajami przestrzeni. Ewa-poezja łączy je ze sobą – sferę wysoką (niebo) i niską (woda) jednoczy przez fakt, iż oddaje się zabawie z morskimi boginkami («Плещитесь лазурью со мной»), zaś czasownik „кликать”, użyty w odniesieniu do bohaterki utworu i wywołujący ornitologiczne asocjacje<sup>367</sup>, wskazuje na jej związki ze sferą nieba. Dla ptaków, które opanowały przestrzeń powietrzną, charakterystyczny jest ruch wznoszący, wertykalny. Iwanow zaś w jednym ze swych tekstów teoretycznych przypomina, iż również poezja, będąca w myśl starożytnych wyobrażeń językiem bogów, w malarstwie bywa przedstawiana ze skrzydłami:

[...] в ватиканской палате, должествовавшей, по мысли Юлия Второго, провозгласить своею стенною росписью „Риму и миру” достигнутое при посредстве платонизма примирение между эллинскою мудростью и богооткровенной, Рафаэль изображает сидящую на облаках крылатую и лавром увенчанную Поэзию между двух ангелов, державших скрижали с начертанием Виргилиевых слов: «NUMINE AFFLATUR» – «божеством вдохновляемая»<sup>368</sup>.

Jeśli zaś chodzi o analizowany wiersz, to Ewa-poezja wprawdzie nie ma tu skrzydeł, jednakże z łatwością ptaka przemieszcza się w przestrzeni kosmicznej – na początku utworu znajduje się w chrześcijańskim Edenie, a już za chwilę w mitologicznym sadzie córek Atlasa. Taki zabieg artystyczny koresponduje z charakterystyczną dla światopoglądu Iwanowa, a także jego koncepcji kultu-

<sup>365</sup> Zob. hasło: *Hesperidy*, [w:] A. Cotterell, *Encyklopedia mitologii...*, s. 52.

<sup>366</sup> Zob. hasło: *Nereidy*, [w:] M. Belmonte Carmona, M. Burgueño Gallego, *Słownik mitów. Bogowie i herosi, mity i legendy*, tłum. A. Kaszyńska, B. Wrońska, Warszawa 2008, s. 84.

<sup>367</sup> Rosyjski czasownik „кликать” w odniesieniu do ptaków znaczy: dźwięcznie, głośno krzyczeć. Zob. hasło: *кликать* С. И. Ожегов, [w:] Н. Ю. Шведова, *Толковый словарь русского языка...*, с. 277.

<sup>368</sup> В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, с. 221–222; zob. także wiersz o incipicie: „Поэзия, ты – слова день седьмой...” z cyklu *Римский дневник*. В. Иванов, *Римский дневник...*, с. 597.

ry idea łączy dwóch światów: helleńskiego i chrześcijańskiego. Tym samym poeta tworzy uniwersalny model poezji, wyrastającej z życia i rodzącej życie<sup>369</sup> (Ewa) – będącej duszą życia i uosabiającej żeński element bytu (Anima)<sup>370</sup>. Powołaniem tak rozumianej poezji jest łączenie różnych kultur w jedną harmonijną całość po to, by wyrazić prawdę.

Всякое слово есть звук [...]
   
Если бы не существовало слов,
   
не существовало бы и мира<sup>371</sup>.

[...] если, поэт, я умею петь волшебной силой<sup>372</sup>.

W drugim z wymienionych na wstępie wierszy – *Рождение поэзии*, jest mowa nie tylko o poszczególnych etapach procesu twórczego, ale również o pochodzeniu poezji, jej swoistym rodowodzie. W cyklu swoich wykładów, dotyczących zagadnień poetyki, wygłoszonych w Baku w latach 1921–1922<sup>373</sup>, Iwanow stoi na stanowisku, iż poezja narodziła się wraz z językiem: „Язык и поэзия родились одновременно. (Лекция I)”<sup>374</sup>. Jak wiadomo, absolutny początek dziejów świata, zgodnie z logiką zarówno Starego<sup>375</sup>, jak i Nowego Testamentu<sup>376</sup>,

<sup>369</sup> Рог. „Поэзия рождает бытие в бытии, вторично создает знакомый нам мир, обновляет космос”. В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, с. 222–223.

<sup>370</sup> Więcej na temat koncepcji Anima w twórczości Iwanowa zob. M. Cymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...* (zob. szczególnie rozdział IV: *Anima et Animus или дискурс о любви и познании. Диалог текстов и интерпретаций (Вячеслав Иванов и Польша Клодель...)*), s. 139–183).

<sup>371</sup> А. Белый, *Магия слов*, [в:] А. Белый, *Символизм как миропонимание...*, с. 131.

<sup>372</sup> В. Иванов, *Мысли о символизме...*, с. 191.

<sup>373</sup> Konspekty wspomnianych wykładów nie zostały do tej pory opublikowane. Głównym źródłem informacji o nich są notatki jednego ze słuchaczy wykładów Iwanowa – О. Г. Тер-Григоряна. W 1976 roku В. А. Мануйлов przekazał do celów badawczych, będący w jego posiadaniu, rękopis tychże wykładów swojej uczennicy – Е. Л. Белькинд, a w 1978 roku, celem dalszych badań, za pośrednictwem Г. Е. і А. В. Тамарченко, przesłał kopię maszynopisu do Rzymskiego Archiwum Wiaczesława Iwanowa. Na tę właśnie kopię powołuje się większość badaczy, m.in. А. В. Тамарченко і Е. Г. Эткинд. Wedle słów Ю. Лаппо-Данилевского, na którego tekście bazujemy (będziemy się opierać również na tekście Efrima Etkinda), w chwili obecnej do publikacji przygotowuje on wraz z Е. Л. Белькинд 22 wykłady Iwanowa. Ю. Лаппо-Данилевский, *Труды А. Н. Веселовского и бакинские лекции Вяч. Иванова по поэтике*. Электронный ресурс: [www.opojaz.ru/ivanov/lappo-danilevsky.html](http://www.opojaz.ru/ivanov/lappo-danilevsky.html); (dane z 26.07.2010).

<sup>374</sup> Сут. за: Е. Эткинд, *Вячеслав Иванов и вопросы поэтики (двадцатые годы)*, [в:] Е. Эткинд, *Там внутри. О русской поэзии XX века*, Санкт-Петербург 1996, с. 185.

<sup>375</sup> „«Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość” (Rdz 1, 3).

<sup>376</sup> „Na początku było Słowo, [...] Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,1–3).

wyznacza stwórcze Słowo Boga. Ma ono moc sprawczą, co oznacza, że jest równoznaczne z czynem. Tym samym to co wypowiedziane staje się realnie istniejącą rzeczywistością<sup>377</sup>:

Na początku było słowo wręczaną rzeczą. Nie było różnicy między znakiem a jego desygnatem, słowo spełniało się natychmiast, było widzialne i dotykalne [...] W owym pierwotnym rajy słowo zrywano jak owoc z drzewa [...]<sup>378</sup>.

Andriej Bielyj zaś powiada:

Творческое слово созидает мир. Творческое слово есть воплощенное слово (слово-плоть), и в этом смысле оно действительно<sup>379</sup>.

Z kolei Wiaczesław Iwanow identyfikuje słowo z poezją<sup>380</sup>. To zaś pozwala twierdzić, że skoro poezja powstała w tym samym czasie co język, to jej źródła również sięgają początków stworzenia. Korzenie sztuki słownej rosyjski poeta widzi w sferze magii, mitu, rytuału, religii i pamięci duszy, powtarzając za starożytnymi, iż poezja to dar Muz, to święte słowa, język bogów<sup>381</sup>. Autor *Кормчих звезд* wskazuje więc na magiczną naturę słowa poetyckiego; uważa, że poezja powstała z magicznych zaklęć i zamawiania<sup>382</sup>, które miały charakter muzyczny:

Первоначальный стих – заклинание. В заговоре ни одного слова ни опустить нельзя, ни переставить, ни подменить другим словом: силу потеряет заговор. Но еще древнее заговора-

<sup>377</sup> Por. „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14).

<sup>378</sup> J. Przyboś, *Granice poezji*, [w:] J. Przyboś, *Linia i gwar: szkice*, t. 2, Kraków 1959, s. 193; por. także: „Myślenie archaiczne postrzega znak jako część desygnatu, jako jedną z jego właściwości. Dlatego wypowiadając słowo przywołuje się nazwaną rzecz”. A. Engelking, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Język a kultura. Podstawowe pojęcia i problemy*, pod red. J. Anusiewicz, J. Bartmińskiego, t. 1, Wrocław 1991, s. 157; oraz: „Gdy tylko uzmysłowimy sobie, że słowo jest samym przedmiotem, poznawaną rzeczywistością, możemy poprzez słowo przeniknąć do energii jej istoty, z głębokim przekonaniem osiągnąć samą istotę, odsłanianą przez swoją energię. *Słowo jest samą rzeczywistością*, która jest w nim wypowiedzana: nie jest duplikatem, postawionym obok niej, lecz właśnie nią samą, autentyczną rzeczywistością, numerycznie tożsamą ze sobą. Słowem i poprzez słowo poznajemy rzeczywistość i słowo jest samą rzeczywistością”. P. Florenski, *Imiesławie jako zasada filozoficzna*, [w:] P. Florenski, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza oraz inne pisma*, tłum. T. Obolevitch, P. Rojek, B. Stachowski, Warszawa 2009, s. 142.

<sup>379</sup> A. Белый, *Магия слов...*, s. 134.

<sup>380</sup> W tekście *О веселом ремесле и умном веселии* Iwanow nazywa poezję „specyficzną sztuką słowa lub specyficznym słowem”. Por. В. Иванов, *О веселом ремесле и умном веселии*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., s. 75.

<sup>381</sup> Zob. В. Иванов, *Заветы символизма...*, s. 594; zob. także: В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, s. 222, 225.

<sup>382</sup> Podobnego zdania jest Andriej Bielyj, który twierdzi, iż „всякое слово есть заговор”. A. Белый, *Магия слов...*, s. 132.

нашепта чародейный напев (incantamentum, εἰπωδή). Из напевной ворожбы [wyróżnienie – E. S.] вышел стих, как устойчивый звуковой состав размерной речи<sup>383</sup>.

Bazując na tym założeniu, Iwanow odrzuca popularną wówczas teorię psycholingwistyki (Potiebnia), głoszącej, iż poezja to myślenie obrazami. Jego zdaniem to nie obraz, ale dźwięk, a właściwie obrazy dźwiękowe (zawoobrazы) powstały wcześniej:

Потебня строит свои теории языка и поэзии на допущении, что мышление поэта есть мышление образами. Теперь эта теория поколеблена, сводить всю поэзию на образность нельзя, до образа был звукообраз. Поэзия есть не только обращение поэта к образам, — поэзия есть обращение поэта к стихии родного языка, без всякой цели, из любви к языку (*Поэтика*, I, тетр. 1, с. 7–8)<sup>384</sup>.

Wspomniane obrazy dźwiękowe w twórczości rosyjskich modernistów często stanowiły dominantę poetycką, nabierając symbolicznego znaczenia i urastając do rangi symbolu<sup>385</sup>. Według autora *Cor Ardens* są one podstawą języka i mowy poetyckiej:

Сочетание образа предмета с определенным звучанием, т.е. звукообраз, есть основа языка, его первое ядро; но этот же звукообраз есть первая ячейка поэтического организма, таким образом, начальный язык есть язык поэтический и начало языка совпадает с началом поэзии (*Поэтика*, I, тетр. 1, с. 6)<sup>386</sup>.

Podobnie jak inni koryfeusze symbolizmu rosyjskiego (Biełyj, Balmont czy Błok) Iwanow na jednym z pierwszych miejsc w swej estetycznej i poetyckiej praktyce stawia muzykę<sup>387</sup>, która była dla nich „sztuką *par excellence* [...] wyż-

<sup>383</sup> В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, с. 218; zob. także: „Задачею поэзии была заклинательная магия ритмической речи, посредствующей между миром божественных сущностей и человеком”. В. Иванов, *Заветы символизма...*, с. 595; ogaz: „Первоначальное содержание поэзии — заговор или заклинание, куда принадлежит загадка — и пророчество. (Лекция IV)”. Cyt. za: Е. Эткинд, *Вячеслав Иванов и вопросы поэтики...*, с. 187.

<sup>384</sup> Cyt. za: Ю. Лаппо-Данилевский, *Труды А. Н. Веселовского и бакинские лекции...*. Źródło internetowe; zob. także: В. Иванов, *К проблеме звукообраза у Пушкина*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. IV..., с. 349.

<sup>385</sup> Пор. Л. А. Колобаева, *Русский символизм...*, с. 21.

<sup>386</sup> Ю. Лаппо-Данилевский, *Труды А. Н. Веселовского и бакинские лекции...*. Źródło internetowe. Na temat *звукообраза* zob. także: В. Иванов, *К проблеме звукообраза у Пушкина...*, с. 345.

<sup>387</sup> Zob. więcej na ten temat: M. Cymborska-Leboda, *Dramat pod znakiem Dionizosa...* (zob. zwłaszcza jeden z podrozdziałów w rozdziale I, zatytułowany: *Dramat a muzyka. Teatr a koncepcja człowieka*, s. 31–46). O związkach muzyki i poezji w twórczości rosyjskich symbolistów zob. G. Bobilewicz-Bryś, *Aleksander Skriabin w myśli estetycznej i twórczości symbolistów rosyjskich*, „Slavia Orientalis” 1993, nr 1, s. 29–42; G. Bobilewicz-Bryś, *Richard Wagner w myśli estetycznej i twórczości rosyjskich artystów przełomu XIX i XX wieku*, [w:] *W kręgu literatury rosyjskiej*, pod red. E. Biernat, Gdańsk 1996, s. 89–108.

szym sposobem poznania rzeczywistości i sposobem kontaktu z tym, co wieczne i uniwersalne; z samą ideą Wieczności<sup>388</sup>. Symboliści kontynuowali tym samym starożytną tradycję, gdzie muzykę traktowano jako kosmiczną siłę, fundament istnienia<sup>389</sup> i łączono z powstaniem życia<sup>390</sup>. Zdaniem autora *Прозрачности* (1904) także poezja, jako jedna ze sztuk muzycznych<sup>391</sup>, od początku swego istnienia nierozdzielnie związana z muzyką<sup>392</sup>, wypływa z samego źródła życia. Przy czym, mówiąc o sztuce muzycznej, poeta ma na myśli to, że powstała ona pod wpływem Muz – córek Zeusa i Mnemosyne<sup>393</sup>, boskich opiekunek sztuki i nauki, zsyłających natchnienie i posiadających, jak ich przewodnik Apollo, zdolność wieszczania<sup>394</sup>:

С религиозным почитанием певца-полубога Орфея связывалось древнейшее осознание верховных задач того искусства, которое эллины именовали – от Муз – „мусическим”, разумея под ним нераздельную черту Поэзии и Музыки [...] <sup>395</sup>.

I właśnie o pokrewieństwie tych dwóch sztuk traktuje wiersz *Рождение поэзии*.

Podobnie jak w poprzednim utworze symbolem poezji Iwanow czyni Ewę. I tym razem poeta umieszcza ją w sferze *sacrum* – w chrześcijańskim Raju/Edenu. Oprócz niej świętą przestrzeń zapełnia przyroda – zwierzęta, słowik i wiatry (Zefir) oraz roślinność w postaci mirtu i rajskiego drzewa. W odróżnieniu od pierwszego utworu Ewa nie jest związana z drzewem życia, tylko z mirtem, co wskazuje na jej powinowactwo z muzyką. Roślina ta bowiem, poza tradycyjnym znaczeniem<sup>396</sup>, symbolizuje też radość płynącą z muzyki<sup>397</sup>.

<sup>388</sup> M. Cymborska-Leboda, *Dramat pod znakiem Dionizosa...*, s. 37.

<sup>389</sup> Por. В. Иванов, *Взгляд Скрябина на искусство*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., s. 175–176.

<sup>390</sup> Por. hasło: *музыка*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 135; zob. także: M. Cymborska-Leboda, *Dramat pod znakiem Dionizosa...*, s. 39.

<sup>391</sup> Zob. В. Иванов, *Символизм...*, s. 662.

<sup>392</sup> Iwanow przytacza stanowisko starożytnych Greków, którzy poezję uznawali za równą muzyce: „Поэзия есть искусство; она соприродна музыке”. В. Иванов, *Форма зяждущая и форма созижденная...*, s. 675. W innym zaś miejscu pisze: „[...] поэзия [...] стремится примкнуть к союзу искусств, как мусическое искусство слова, соприродное музыке, мусическому искусству звуков”. В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, s. 227–228.

<sup>393</sup> O Mnemosyne i jej dziewięciu córkach – Muzach pisze Iwanow m.in. przy okazji analizy obrazu *Terror Antiquus*. Zob. В. Иванов, *Древний ужас...*, s. 92–93.

<sup>394</sup> Zob. hasło: *музы*, [w:] *Мифы народов мира. Энциклопедия*, под ред. С. А. Токарева, т. 2..., s. 177–179.

<sup>395</sup> В. Иванов, *Взгляд Скрябина на искусство...*, s. 176.

<sup>396</sup> W tradycyjnym rozumieniu mirt symbolizuje długowieczność, miłość zmysłową, narodziny i małżeństwo. Zob. hasło: *mirt zwyczajny*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 132.

<sup>397</sup> Dorothea Forstner pisze, że „podczas wesołych uczt [...] obnoszono gałązkę mirtową, aby zachęcić do śpiewu. Ten, kto rozpoczął śpiew, albo śpiewał solo, brał do ręki gałązkę mirtową i obchodził wokoło uczestników zabawy”. Zob. hasło: *mirt*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 170.

Poetycką przestrzeń utworu wypełnia opis narodzin poezji. W jakimś sensie przypomina on boski akt kreacyjny. Na to może wskazywać chociażby obecność wiatru, w danym przypadku Zefira – greckiego bóstwa, uosabiającego wiatr zachodni<sup>398</sup>. Jak wiadomo, w kulturze starożytnej wiatry uważano za siłę zapładniającą<sup>399</sup>, co znalazło odzwierciedlenie również w nomenklaturze chrześcijańskiej. W Księdze Rodzaju taką życiodajną mocą dysponuje Duch Boży. Słowo „Duch”, jak wiadomo, odpowiada hebrajskiemu *ruach* i greckiemu *pneuma*, co pierwotnie oznaczało właśnie wiatr bądź tchnienie, a także życiodajny element<sup>400</sup>. Poza tym narodziny poezji, podobnie jak boskie *fiat lux*, mają miejsce w zamierzchłej przeszłości, u początku czasu, kiedy wokół „Iśniła pierwotna materia – eter<sup>401</sup>, a ziemia była jeszcze niewinna”:

Когда над землею невинной  
Сиял первозданный эфир,  
Слил шепоты мира в единый  
Отгул мусикийский – Зефир.

W danym fragmencie pojawia się bardzo ważna w estetyce poety kategorii – „отгул” („отзвук”)<sup>402</sup>, czyli echo/oddźwięk, przy pomocy której wyjaśnia on sens twórczości, istotę poezji i sztuki symbolicznej. O „oddźwięku” autor *Тантала* pisze m.in. w jednej ze swoich rozpraw teoretycznych (*Мысли о символизме*):

Истинному символизму свойственно изображать земное, нежели небесное: ему важна не сила звука, а мощь отзвука<sup>403</sup>.

Motyw ten pojawia się też w utworze *Альпийский рог*, uznawanym przez niektórych badaczy za programowy wiersz symbolizmu rosyjskiego<sup>404</sup>. To w nim,

<sup>398</sup> Zob. hasło: *Zefir*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2003, s. 1477.

<sup>399</sup> Zob. hasło: *wiatry*, [w:] tamże, s. 1414.

<sup>400</sup> Zob. hasło: *Duch Święty*, [w:] *Encyklopedia biblijna...*, s. 218.

<sup>401</sup> W ten sposób eter pojmował Arystoteles, widząc w nim piąty element/żywiół (*quinta essentia*), niezniszczalną boską substancję, z której powstał świat. Zob. więcej na ten temat: Arystoteles, *O świecie. De mundo*, [w:] Arystoteles, *Meteorologika. O świecie*, tłum. A. Paciorek, Warszawa 1982, s. 151; zob. także: M. Wilejczyk, *Filozofia przyrody Arystotelesa – wokół koncepcji czterech elementów*, Wrocław 2008, s. 141–145.

<sup>402</sup> „Отгул – отражение звука; отзвук, эхо; отклик, отзвук на что либо // звук, ослабленный расстоянием, доносящийся издалека; отзвук”. Zob. hasło: *отгул*, [w:] *Современный словарь русского языка* Ефремовой. Электронный ресурс: [dic.academic.ru/dic.nsf/business/9376](http://dic.academic.ru/dic.nsf/business/9376); (dane z 20.12.2010); „Отгул – то же, что отзвук”. *Словарь современного русского литературного языка*, т. 8, под ред. Л. С. Ковтуна, И. Н. Штелевой, Москва–Ленинград 1969, с. 1318.

<sup>403</sup> В. Иванов, *Мысли о символизме...*, с. 196.

<sup>404</sup> Zob. С. С. Аверинцев, «Скворещиц вольных граждан...», с. 73.



mówiąc słowami Seweryna Pollaka, Iwanow wyraził „Całe swoje ezoteryczne pojmowanie znaczenia słowa”<sup>405</sup>:

[...]  
 И думал я: «О, гений! как сей рог,  
 Петь песнь земли ты должен, чтоб в сердцах.  
 Будить иную песнь. Блажен, кто слышит».  
 И из-за гор звучал отзывный глас:  
 «Природа — символ, как сей рог. Она  
 Звучит для отзвука; и отзвук — Бог.  
 Блажен, кто слышит песнь, и слышит отзвук». [I, 606]

Można zatem stwierdzić, że w ujęciu Iwanowa rola poezji wyrażona jest przez semantykę „oddźwięku”<sup>406</sup>. Przy czym absolutnie nie chodzi tu o degradującą kopię, lecz o oddźwięk dopełniający dźwięk<sup>407</sup>, o podobieństwo słowa poetyckiego (na zasadzie odbicia) do Boskiego Logosu: „Поэтическое слово должно быть «ЛОГОСОМ», и «ЛОГОС» — плотию звучащего слова”<sup>408</sup>.

Skoro więc słowo poetyckie jest tożsame z Logosem, to, podobnie jak on, ma charakter święty (magiczny), co z kolei wypływa z jego muzyczności i utożsamiania go z twórczą, wieszczą muzyką<sup>409</sup>. Zadanie poezji w związku z tym, według Iwanowa, polega na przypominaniu owego podstawowego – muzycznego znaczenia słów i pierwotnej, mitycznej prawdy:

Подлинный стих для него [Iwanowa – E. S.] есть отзвук первоначального заклинания или отголоска древнего мифа<sup>410</sup>.

Poecie zaś, którego udziałem jest „posłannictwo muzyczne”<sup>411</sup>, Iwanow wyznacza rolę strażnika wartości sakralnych i kapłana Mnemosyne<sup>412</sup>. Jego symbolem czyni zaś słowika<sup>413</sup>, wyśpiewującego swoje trele na drzewie życia:

<sup>405</sup> S. Pollak, *O Wiaczesławie Iwanowie...*, s. 13.

<sup>406</sup> Por. tamże, s. 13.

<sup>407</sup> Por. С. С. Аверинцев, «Скворещиц вольных граждан...», s. 73.

<sup>408</sup> В. Иванов, *О новейших теоретических исканиях в области художественного слова*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. IV..., s. 635.

<sup>409</sup> Zob. A. Sobieska, „Metastowo” *Stanisława Przybyszewskiego a teorie muzyczne rosyjskich symbolistów*, „Музыкалия IX. Зeszyt rosyjski” 2010. Źródło internetowe: [http://www.demusica.pl/cmsimple/images/file/sobieska\\_muzykalia\\_9\\_1.pdf](http://www.demusica.pl/cmsimple/images/file/sobieska_muzykalia_9_1.pdf); (dane z dn. 01.08.2010).

<sup>410</sup> О. Дешарт, *Введение...*, s. 115.

<sup>411</sup> Por. В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, s. 221.

<sup>412</sup> Zob. М. Сymborska-Leboda, *Творчество в кругу мифа...*, s. 254.

<sup>413</sup> W ujęciu Iwanowa słowik uchodził za kapłana Muz – „сладкогласный соловей естественно воспринимается как служитель Муз”. В. Иванов, *Дионис и радионисийство*, Санкт-Петербург 1994, s. 42. Również angielski poeta Percy Shelley, którego Iwanow cytuje

Под миртами слушала Ева:  
 Меж миртовых пел он ветвей;  
 А с тихого райского древа  
 Уж вторил ему соловей.

Jest to zabieg nieprzypadkowy, jeśli uwzględnić znaczenie słowika w kulturze. Ten niewielki ptasi śpiewak to stworzenie komunikujące Niebo z Ziemią<sup>414</sup>, a zatem jego rola jest podobna do roli poezji<sup>415</sup>. Uważa się go również za metaforę poetów i sztuki poetyckiej, a jego śpiew wyraża jednocześnie ból i radość, utratę i tęsknotę za Bogiem i Rajem<sup>416</sup>. Nie dziwi przeto fakt, że poeta (słowik) związany jest z rajskim drzewem, bowiem to właśnie on uchodzi za mandatariusza i kontynuatora boskiego dzieła stworzenia<sup>417</sup> – poprzez swój akt twórczy odtwarza, lub raczej przypomina (w sensie pamięta), pierwotny akt, mający miejsce w Raju („słowik wtóruje śpiewającemu wiatrowi”): „Памятью воссоединяемся мы с Началом и Словом, которое «в Начале было»”<sup>418</sup>. I dalej: „[...] художник тогда наиболее творец, когда [...] древнюю восстанавливает память Мировой Души”<sup>419</sup>. Znamienna jest w tym względzie także inna wypowiedź Iwanowa-teoretyka, który twórczość poetycką przyrównuje do zapładniającej siły wiatru-Ducha:

Пусть же толпа сравнивает свободную песнь с бесплодным ветром; он сам (poeta) с гордостью уподобляет свой стихийный произвол [...] степному ветру, волнующему пустынный ковыль [...]<sup>420</sup>.

Iwanow propaguje więc popularny w symbolizmie model artysty-demiurga, który dysponuje nadludzką mocą kreacyjną i który, dzięki darowi Pamięci i wiedzy tajemnej, pełni rolę ogniwa spajającego przeszłość i teraźniejszość<sup>421</sup>.

Trzecia strofa wiersza wydaje się centralna. Ukazuje ona moment narodzin poezji, a zatem ostatni, wymieniony przez Iwanowa w wykładach z *Poetyki*,

---

w artykule *Мысли о поэзии*, właśnie słowika uznaje za symbol poety – „Поэт – это соловей, который поет во тьме, услаждая свое одиночество дивными звуками; его слушатели подобны людям, замороженным мелодией незримого музыканта; они взволнованы и растроганы, сами не зная почему”. П. Б. Шелли, *Защита поэзии*, [w:] П. Б. Шелли, *Избранные произведения. Стихотворения. Поэмы. Драмы. Философские этюды*, перевод З. Александровой, Москва, 1998. Электронный ресурс: [lib.ru/POEZIQ/SHELLY/shelley1\\_10.txt](http://lib.ru/POEZIQ/SHELLY/shelley1_10.txt); (dane z dnia: 06.09.2010).

<sup>414</sup> Zob. hasło: *słowik*, [w:] Á. P. Chenel, A. A. Simarro, *Słownik symboli...*, s. 232.

<sup>415</sup> Por. В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, s. 225.

<sup>416</sup> Zob. hasło: *słowik*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 199.

<sup>417</sup> Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia...*, s. 64–65.

<sup>418</sup> В. Иванов, *Древний ужас...*, s. 93.

<sup>419</sup> Tamże, s. 93.

<sup>420</sup> В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, s. 225.

<sup>421</sup> Por. M. Cymborska-Leboda, *Dramat pod znakiem Dionizosa...*, s. 28–30.

etap w procesie twórczym. Przypomnijmy, iż, według autora tragedii *Прометей* (1919), składają się na niego następujące fazy:

- a) Начальная стадия: звуковое волнение, связанное с глоссолалией;
- б) Промежуточная романтическая стадия: появление образов, „но все же подсознательного элемента много”. Образы неопределенные, плавающие – „вследствие неполной просвеченности материала логическим творчеством”. (III)
- в) Заключительная стадия: „все бессознательное заменяется сознательным». «Рождается произведение классическое, устремленное к совершенству”. (III)<sup>422</sup>

Naszym zdaniem analizowany wiersz ilustruje przebieg procesu twórczego w ramach zaprezentowanego wyżej schematu. Początkowe i pośrednie stadium realizują dwie pierwsze strofy utworu: „Eter gromadzący szepty i tworzący z nich »oddźwięk«” to nic innego, jak faza wstępna, w czasie której, jak powiada Iwanow, dusza poety napęlnia się dźwiękami<sup>423</sup> („певучая Anima”); następuje zanurzenie w pierwotnej materii języka („звуковое волнение, глоссолалия”)<sup>424</sup>. W praktyce twórczej<sup>425</sup> dźwięcząca w duszy autora muzyka to swoista energia kosmiczna („Вечная творческая музыка вселенной”<sup>426</sup>) obecna w przyrodzie, stanowiąca załączek rytmicznych i fonetycznych schematów słowa. Stan ogarniający poetę we wspomnianej fazie doskonale charakteryzują cytaty z utworów Puszkina *Осень* (1833) i *Поэт* (1827), przytaczane przez Iwanowa przy okazji analizy poematu *Цыганы* (1824): „[...] душа стесняется лирическим волнением, трепещет и звучит”<sup>427</sup>, i dalej: „[...] бежит он [poeta – E. S.], дикий и суровый, и звуков и смятенья полн [...]”<sup>428</sup>. Z kolei „słowik śpiewający wraz z wiatrem” z drugiej strofy utworu odzwierciedla tzw. romantyczny etap – „стадию текучих и зыблемых образов, неопределенно мерцающих в прибое звуков”<sup>429</sup>.

<sup>422</sup> Cyt. za: E. Эткинд, *Вячеслав Иванов и вопросы поэтики...*, s. 186.

<sup>423</sup> Por. В. Иванов, *К проблеме звукообраза у Пушкина...*, s. 344.

<sup>424</sup> O zjawisku glossolalii w twórczości Iwanowa zob. M. C. Ghidini, *Звук и смысл. Некоторые замечания по теме глоссолалии у Вячеслава Иванова*, [w:] *Вячеслав Иванов и его время. Материалы VII Международного симпозиума*, Вена 1998, ред. С. С. Аверинцев, Р. Циглер, Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2003.

<sup>425</sup> Por. „W związku z tym, że pojedyncze słowo straciło swoją zdolność do komunikowania, wyrażania i opisywania świata (którą dysponowało jeszcze w języku archaicznym), wiersz symboliczny nie stanowi komunikatu konstruowanego w oparciu o zasady logicznej syntagmatyki i bezpośredniej referencjalności. Poeta-symbolista nie dobiera słów, kierując się wyłącznie ich znaczeniem. Świadomość ułomności słowa sprawia, że w intencji twórcy wiersz symboliczny oddziaływać ma nie przez sumę sensów pojedynczych słów użytych do jego konstruowania, lecz grą tonów, brzmień, oddźwięków, pogłosów – a więc całą wykorzystaną w tekście masą słowną, która traktowana jest na podobieństwo tworzywa muzycznego”. A. Dudek, *Категория символа в мысли Вячеслава Иванова...*, s. 467.

<sup>426</sup> В. Иванов, *О Новалисе*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. IV..., s. 258.

<sup>427</sup> В. Иванов, *К проблеме звукообраза у Пушкина...*, s. 343.

<sup>428</sup> Tamże, s. 343–344.

<sup>429</sup> Tamże, s. 344.

Jest to faza, podczas której autor doznaje swoistego boskiego impulsu, olśnienia – z pierwotnych, przypadkowych i niemających sensu dźwięków i słów zaczyna się wyłaniać niewyraźny jeszcze obraz, tkwiący głęboko w podświadomości twórcy. Tam właśnie, za sprawą pamięci kolektywnej, przechowywane są dane o związku języka i poezji ze sferą magii/*sacrum* (korelacja słowik–wiatr). I wreszcie faza ostatnia – z dotychczasowego chaosu dźwięków i obrazów („бессознательное”) rodzi się uporządkowana, harmonijna i sensowna całość („сознательное”) – „życie zamknięte w formie”<sup>430</sup>, czyli w pełni zorganizowany utwór poetycki. W analizowanym wierszu narodziny poezji symbolizuje obraz śpiewającej Ewy:

И в перси восторженной девы  
Наитье гармоний сошло,  
И девственных гимнов напевы  
Эдем огласил светло.

Ta nowa umiejętność Ewy-poezji, czyli śpiew<sup>431</sup>, nie jest dziełem przypadku. Wszak w wielu kulturach śpiew uchodzi za czynnik integrujący, „jest [...] obrazem naturalnego połączenia wszystkich rzeczy”<sup>432</sup>. Iwanow wykorzystuje motyw śpiewu, aby wskazać na kolejny ważny postulat, jaki winna realizować poezja, mówiąc bardziej ogólnie – sztuka symboliczna; chodzi tu mianowicie o zasadę wspólnotowości („соборность”). Jak wspomina jego wieloletnia przyjaciółka i badaczka twórczości – Olga Deschartes: „Искусство для него [...] «соединение, в прямом и глубочайшем значении этого слова. Поистине оно не только соединяет, но и сочетает”<sup>433</sup>. Z taką sytuacją i aktualizacją tej funkcji sztuki mamy do czynienia w czwartej strofie wiersza:

Рай замер. К ногам ее немо  
Стекались обличья зверей,  
Скликались Зефиры Эдема,  
Одни, с ученицей своей.

Sztuka śpiewu, która, jak dało się zauważyć, przysługiwała do tej pory jedynie wiatrowi, a następnie również słowikowi, sprawiła, że Raj „zamarł” z zachwytu, wiatry i zwierzęta zaczęły się zwoływać i tłumnie gromadzić się wokół śpiewają-

<sup>430</sup> Por. tamże, s. 345.

<sup>431</sup> Z symbolem śpiewu i poezji silnie związana jest również postać mitycznego Orfeusza, którą Iwanow przywołuje m.in. w artykule *Взгляд Скрябина на искусство и дух революции*, gdzie czyni go symbolem sztuki oswabdzającej: zob. В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, с. 175–176.

<sup>432</sup> Zob. hasło: *muzyka*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 263. Z kolei Paweł Florenski powiada: „[...] śpiew niekiedy pozwala nam lepiej przekazać lirykę duszy niż najbardziej nawet głębokie monologi”. P. Florenski, *Imiesławie jako zasada filozoficzna...*, s. 140.

<sup>433</sup> *Послесловие О. А. Шор...*, с. 689.

cej Ewy. Tym samym doszło do aktu jednoczenia, powstało coś na kształt wspólnoty<sup>434</sup>. Śpiew Ewy sprawił to, co czyni poezja, która, jak zauważa Maria Cymborska-Leboda, jest „projektowaniem Jedni, stwarzaniem tego aspektu *έν*, jakiego widzialnym przejawem jest »unia«, »zespolenie«, jednoczenie [...]”<sup>435</sup>. Dzięki swojemu darowi Ewa nie tylko skupia uwagę pozostałych mieszkańców Raju, ale również wzbudza ich zachwyt i szacunek. Świadczą o tym, naszym zdaniem, słowa: „К ногам ее немо Стекались”. Przywodzą one na myśl znany zwrot – „padać komuś do nóg”, który wyraża cześć i oddanie. Ku takiej właśnie interpretacji kieruje również użyty przysłówek *немо*; z jednej strony, może on oznaczać *oniemiale*, z drugiej zaś – *milcząco, bezgłośnie*<sup>436</sup>. W obu przypadkach chodzi jednak o podziw, jaki wśród otaczającej przyrody budzi śpiewająca Ewa.

Ponadto śpiew sprawia, że Ewa-poezja w tekście Iwanowa zyskuje miano „uczennicy wiatru”. Wiatr zaś, jak zauważono, to symbol boskiego, stwórczego Ducha, co może oznaczać, że Ewa-poezja staje się niejako kontynuacją boskiego aktu kreacji, a słowo poetyckie, czyli ziemską muzyką – echem muzyki kosmicznej, odbiciem boskiego Logosu czy też, jak powiada Iwanow, żywą energią i twórczym *fiat*, dysponującym magiczną siłą jednoczenia<sup>437</sup>. Albowiem słowo, którego twórcą i źródłem jest Bóg (Bóg = słowo), poza oczywistą mocą kreacyjną, wynikającą, zdaniem Anny Engelking, z jego „ontologicznego statusu i charakteru związków z rzeczywistością”<sup>438</sup>, posiada także sens wspólnotowy

<sup>434</sup> Por. „Śpiew jest [...] czynnikiem, który tworzy wspólnotę. Śpiewający wychodzi z izolacji i wkracza w sferę komunikowania się. Przez to pogłębia swój kontakt z grupą i daje świadectwo przynależności do niej”. I. Pawlak, *Funkcje muzyki w liturgii*, [w:] *Śpiew wiernych w odnowionej liturgii. Materiały sesji muzykologicznej zorganizowanej w Opolu w dniach 28–19 IX 1991 przez sekcję Wykładowców Muzyki Kościelnej przy Komisji Episkopatu Polski do spraw Nauki Katolickiej oraz Studium Muzyki Kościelnej Instytutu Teologiczno-Pastoralnego Filii KUL w Opolu*, pod red. R. Pośpiecha, P. Tarlinskiego, Opole 1993, s. 15.

<sup>435</sup> M. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...*, s. 255; zob. także o motywie śpiewu jako atrybucie duszy u Iwanowa: M. Цимборска-Лебода, «Над палимпсестом эллинских словес»: *Психея и Эрос в поэзии Вячеслава Иванова. Миф о душе*, [w:] *Античность и русская культура Серебряного века. К 85-летию А. А. Тахо-Годи. Предварительные материалы*, Москва 2008, s. 45–46.

<sup>436</sup> Przysłówek *немо* pochodzi od przymiotnika *немой* i może mieć następujące znaczenia: „1) лишённый способности говорить, 2) безмолвный, 3) непроизносимый, 4) то же, что онемевший; утративший чувствительность”. Электронный ресурс: [ru.wiktionary.org/wiki/немой](http://ru.wiktionary.org/wiki/немой); (dane z 15.05. 2011).

<sup>437</sup> Por. В. Иванов, *Чурлянис и проблема синтеза искусств*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., s. 166. O muzycznym słowie obdarzonym mocą jednania w teorii symbolizmu rosyjskiego zob. także: A. Sobieska, „*Metasłowo*” *Stanisława Przybyszewskiego...*. Źródło internetowe.

<sup>438</sup> Tamże.

(„соборное слово”<sup>439</sup>). Tkwi on w naturze słowa (forma i znaczenie<sup>440</sup>) i w związku z tym „predysponuje go to do pośredniczenia między sferą *profanum* (związaną z formą) a sferą *sacrum* (związaną ze znaczeniem)”<sup>441</sup>. Soborowość przejawia się w czynności gromadzenia się wokół słowa Bożego (np. w świątyniach) i w kolektywnym charakterze modlitwy – wspólnym i jednoczesnym wypowiedaniu tych samych magicznych/świętych słów. Warto w związku z powyższym przytoczyć w tym miejscu słowa Andrieja Bielego: „[...] общение – в слове и только в слове”<sup>442</sup>. W wierszu Iwanowa wyrazem wspólnotowości są właśnie grupujące się wokół śpiewającej Ewy (słowa poetyckiego) zwierzęta i wiatry; podkreśla to sama semantyka słów „стекались” (gromadzili się)<sup>443</sup> i „скликались” (nawoływali się, skrzykiwali się)<sup>444</sup>.

Ostatnia strofa utworu dotyczy kwestii poety. Co ciekawe, pojawia się tu kolejna żeńska postać – grecka bogini miłości i płodności Afrodyta. Do jej wyłonienia się z morskiej piany przyrównany zostaje akt narodzin poezji:

И как нам извел Афродиту  
Из пены лазуревый вир, –  
Поэзию, златом повиту,  
Соткал светоструйный эфир.

Porównanie wydaje się zasadne z kilku względów. Po pierwsze, Afrodyta, podobnie jak Ewa, to synonim siły twórczej, symbol kreacji i nowego życia, a także źródło inspiracji poetów i mówców:

Afrodyta jest obecna wszędzie tam, gdzie trwa proces rozwoju, spełnia się potencjał lub pojawia się iskra twórczości<sup>445</sup>.

Po drugie, do obu aktów narodzin dochodzi bez udziału Erosa, bez miłosego zbliżenia. Według Hezjoda Afrodyta nie posiadała rodziców, tylko już jako w pełni ukształtowana, dorosła kobieta „narodziła się z piany otaczającej rodne

<sup>439</sup> Zob. В. Иванов, *Вагнер и дионисово действо*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II..., с. 85.

<sup>440</sup> Por. A. Sobieska, „*Metasłowo*” *Stanisława Przybyszewskiego*... Źródło internetowe.

<sup>441</sup> Por. tamże.

<sup>442</sup> А. Белый, *Магия слов*..., с. 132–133.

<sup>443</sup> „Стечься – [...] 2. перен. Скопиться, сойтись в одно место”. С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова, *Толковый словарь русского языка*..., с. 767.

<sup>444</sup> „Скликать – [...] Криком собирать, сзывать”. Tamże, с. 723.

<sup>445</sup> J. S. Bolen, *Boginie w każdej kobiecie*, tłum. M. Junkieles, Warszawa 2006, s. 214 (więcej na temat Afrodyty jako siły twórczej zob. rozdział 11: *Alchemiczna bogini*, i rozdział 12: *Afrodyta: bogini miłości i piękna, kochanka i kobieta twórcza*).

części Uranosa, odcięte przez Kronosa i rzucone w morze<sup>446</sup>. Z kolei Ewa-poezja z wiersza Iwanowa powstała na skutek działań boskiej substancji – eteru. Obie łączy również mirt i złota barwa. To właśnie pod mirtem, poświęconym Afrodycie, Ewa słucha melodii wiatru i śpiewu słowika. Złoto z kolei wiąże się z innymi atrybutami bogini miłości. Chodzi tu oczywiście o złotą koronę, podarowaną jej przez Charyty w momencie narodzin, i złote jabłko, które przypadło jej w udziale podczas konkursu piękności. Zarówno korona, jak i jabłko są wyrazem uznania dla jej urody, bowiem to właśnie przymiotnik „złota”, czyli „piękna”, był najczęściej używany przez starożytnych Greków do charakterystyki bogini<sup>447</sup>. Złota barwa to również atrybut Ewy-poezji. W poprzednim wierszu (*Поэзия*) poeta nazwał ją swoją „złotą siostrą”, wskazując, z jednej strony, na bliskość, jaka ich łączy, z drugiej zaś – na jej związek ze sferą *sacrum*. Podobnie rzecz ma się i w tym utworze – Ewa-poezja przynależy do przestrzeni świętej, o czym świadczy fakt, iż, po pierwsze, spowita jest złotem, po drugie, została stworzona („utkana”) przez boską substancję.

Przejdźmy teraz do roli poety w procesie tworzenia. Z ostatniej strofy analizowanego wiersza jasno wynika, że to nie on jest bezpośrednim twórcą poezji, tylko eter. Postawmy więc pytanie: kim w takim razie jest poeta? Wspomniano już, że Iwanow przypisuje mu archaiczną rolę kapłana Wiecznej Pamięci. W artykule *Мысли о поэзии* symbolista przypomina, iż w filozofii Platona Pamięć uchodzi za „источник всякого личного творчества, гениального прозрения и пророчественного почина”<sup>448</sup>. Jak wiadomo, funkcja kapłana sprowadza się przede wszystkim do pośredniczenia pomiędzy bóstwem a wyznawcami i polega na sprawowaniu kultu i posłudze słowa<sup>449</sup>. Iwanow wychodzi z założenia, że „Язык сам творит (II)”<sup>450</sup>, a zatem poeta, podobnie jak kapłan, pełni jedynie rolę medium („usta bogów”)<sup>451</sup>, przez które przepływa „moc (dar) słowa” – „поэт – орган, через который растет язык (II)”<sup>452</sup>. W związku z powyższym należy stwierdzić, że aktywnym elementem w procesie twórczym jest język, słowo, a nie poeta<sup>453</sup>, co wydaje się zupełnie oczywiste, jeżeli mamy na uwadze fakt, że słowo to sam Bóg. To z kolei prowadzi do kolejnego wniosku: miano prawdziwego twórcy przysługuje tylko Bogu, poeta zaś otrzymuje go w darze, przy

<sup>446</sup> Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 310. W innej wersji mitu, przytaczanej przez Homera, mówi się, że Afrodyta była córką Zeusa i morskiej nimfy Dione. Tamże, s. 311.

<sup>447</sup> Por. J. S. Bolen, *Boginie w każdej kobiecie...*, s. 220.

<sup>448</sup> В. Иванов, *Древний ужас...*, с. 92.

<sup>449</sup> Zob. hasło: *kapłaństwo*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 364.

<sup>450</sup> Cyt. za: Е. Эткин, *Вячеслав Иванов и вопросы поэтики...*, с. 186.

<sup>451</sup> Por. В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, с. 223.

<sup>452</sup> Cyt. za: Е. Эткин, *Вячеслав Иванов и вопросы поэтики...*, с. 186.

<sup>453</sup> Por. tamże, с. 192.

czym „дар поэта ознаменован атрибутом пророчественного треножника”<sup>454</sup>. Jest on zatem czymś w rodzaju wieszczki, proroka, głoszącego słowo, który przez pewne czynności kultowe (w tym przypadku akt twórczy) odtwarza (przypomina) sytuację źródłową. Jako podsumowanie tego wywodu przytoczymy zdanie angielskiego poety i dramaturga epoki romantyzmu Percy’ego Bysshe’a Shelleya (1792–1822), cytowane przez Iwanowa w rozprawie *Мысли о поэзии*:

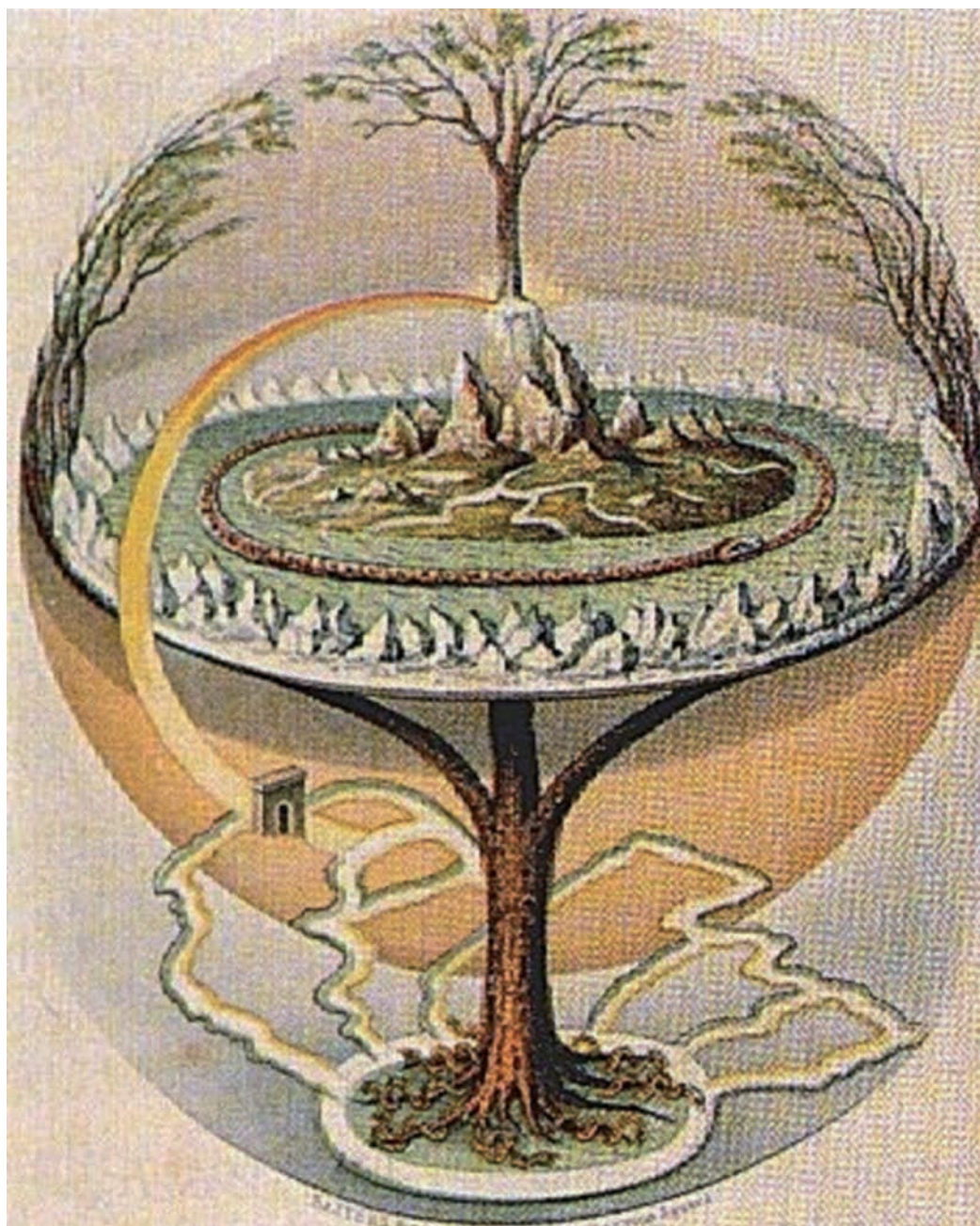
Шелли пишет: „Поистине, нечто божественное поэзия. Ее дар обеспечивает человеку частые посещения божества. Интеллект, ведущий руку художника (по слову Микель-Анджело), не может дать себе отчета в зачатии и росте художественного творения. Поэты суть жрецы-возвестители непредвиденного вдохновения; зеркалa гигантских теней, которые будущность бросает в настоящее; слова, непонятные самому говорящему; живые трубы, зовущие в бой и не слышащие собственного призыва; неведомые миру законодатели мира. Поэтическое творчество не зависит от воли; величайший поэт не может сказать: хочу творить. Поэзия рождает бытие в бытии, вторично создает знакомый нам мир, обновляет космос. Поэзия не подчинена мышлению; ее наитие и удаление столь же мало зависят от нашего разума, сколь от нашей воли. В промежутки между вдохновениями поэт ничем не отличается от других людей и в равной с ними мере подвержен соблазнам повседневности”<sup>455</sup>.

Podsumując powyższe rozważania, podkreślmy raz jeszcze: postać Ewy o rodowodzie biblijnym w utworach Iwanowa nie jestznaczona skazą grzechu; Ewa to symbol poezji, piękna i życia. Symbol ten, interpretowany kontekstualnie, tzn. w odniesieniu do tej całości, którą tworzy system myślowy poety, rozjaśnia sens i istotę poezji.

<sup>454</sup> В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, с. 224.

<sup>455</sup> В. Иванов, *Мысли о поэзии...*, с. 222–223.





[Yggdrasil, 1984. Ilustracja Alana Lee, [w:] A. Cotterell, *Encyklopedia mitologii...*, s. 251]

## ROZDZIAŁ III

# Symbolika drzewa życia jako przykład dialogu kultur w poezji Iwanowa

### 3.1. Drzewo życia (drzewo kosmiczne) w systemach mitologicznych

Опять Древо жизни посреди Нового Эдема – Иерусалима Горнего<sup>1</sup>.

Drzewo życia, ze względu na swoją bogatą symbolikę, należy do najczęściej wykorzystywanych motywów w literaturze światowej, w tym również rosyjskiej:

[...] в произведениях русской поэзии дерево часто выступает как система пространственных и духовных координат, соединяющих небо и землю, верх и низ, правое и левое, все стороны света<sup>2</sup>.

Można z tego wnioskować, iż jest ono utożsamiane z drzewem kosmicznym. Tak dzieje się u wielu przedstawicieli poezji rosyjskiej, m.in. Konstantina Balmonta<sup>3</sup>, Andrieja Bielego<sup>4</sup>, Nikołaja Gumilowa<sup>5</sup>, Eleny Guro<sup>6</sup> i Mariny Cwietajewej.

---

<sup>1</sup> П. Флоренский, *Сочинения*, т. 3 (1), Москва 2000, с. 33.

<sup>2</sup> М. Эпштейн, *Природа, мир, тайник вселенной... Система пейзажных образов в русской поэзии*, Москва 1990, с. 38.

<sup>3</sup> U Konstantina Balmonta drzewo to występuje pod nazwą „славянское древо” w wierszu pod tym samym tytułem. Zob. К. Бальмонт, *Славянское древо*, [w:] К. Бальмонт, *Стихотворения. Переводы. Статьи*, Москва 1983, с. 253–255. Zob. też analizę tego wiersza [w:] М. Эпштейн, *Природа, мир, тайник вселенной...*, с. 44.

<sup>4</sup> Andriej Bielej wykorzystuje metaforę drzewa m.in. dla określenia zadań pisma „Записки мечтателей”, którego celem miało być: „Соединить душу, тело и дух в неделимую целостность [...]”. Zob. А. Белый, *Вводная статья к первому тому «Записок мечтателей»*, [w:] «Записки мечтателей», Петербург 1919, № 1, с. 5.

<sup>5</sup> Nikołaj Gumilow obraz drzewa poznania wykorzystuje np. w wierszu pod tytułem *Сон Адама*; pośrednio występuje on również w utworze *Адам*. Zob. Н. Гумилев, *Полное собрание сочинений в десяти томах. Том первый. Стихотворения. Поэмы (1902–1910)*, Москва 1998, с. 255–258, 268; zob. też: *История русской литературы XX век. Серебряный век...*, с. 497.

<sup>6</sup> Symbolika kosmicznego drzewa obecna jest u Eleny Guro, m.in. w niedokończonej powieści *Бедный рыцарь*; poetka powiada, iż „смысл дерева – сердце и сияние [...]”. Сердце соединено

jewej<sup>7</sup>. U wszystkich wymienionych twórców drzewo życia, mimo wyraźnych źródeł chrześcijańskich, jest tylko jednym z kulturowo-historycznych wariantów kosmicznego drzewa. Należy ono do najstarszych hierokosmicznych<sup>8</sup> symboli ludzkości i stanowi podstawowy mitologem wielu kultur świata, obecny niemal w każdej tradycji duchowej. Związane jest ono z opowieściami mitycznymi, uwypuklającymi sferyczną budowę kosmosu składającego się z nieba, świata ziemskiego i podziemia, które wertykalnie rzecz ujmując, odpowiadają konarom, pniowi i korzeniom kosmicznego drzewa<sup>9</sup>. Mit o drzewie świata ma charakter ogólnoludzki, uniwersalny. Jak już zauważono, możemy go spotkać niemal we wszystkich systemach mitologicznych, gdzie uchodzi za jeden z filarów mitów kosmogonicznych. Jest on obecny w najstarszych tradycjach kulturowych: mezopotamsko-sumeryjskiej<sup>10</sup>, egipskiej, indyjskiej<sup>11</sup>, islamskiej<sup>12</sup>, słowiańskiej<sup>13</sup>

---

с глубиной земли, а ветви принадлежат солнцу и воздуху, то есть небу. Корни повторяют под землей опрокинутое сияние короны и в этом громадное значение для темной земли. [...] Кроме того, у дерева есть еще тысячи смыслов, но они [...] еще не открыты". E. Guro, *Selected Prose and Poetry*, Uppsala 1988, Ed. A. Ljunggren, N. A. Nilsson, s. 138; symbol ten Guro wykorzystuje w swojej koncepcji „Мира-Символа” – „бесконечного смысла”. Por. M. Cymborska-Leboda, *О поэтике Елены Гуро. Бедный рыцарь*, „Slavia Orientalis” 1993, nr 1, s. 44.

<sup>7</sup> Drzewa u Mariny Cwietajewej przybierają kształt niepowtarzalnych indywidualności posiadających ludzkie cechy [por. M. H. Эпштейн, *Природа, мир, тайник вселенной...*, s. 44]; poetka poświęca im wiele utworów; zebrała je w jedną całość, uzupełniając fragmentami prozy i wspomnieniami najbliższych Cwietajewej, Natalia Łarcewa. Zob. *Деревья! К вам иду! Марина Цветаева*, podgot. текстов, сост., эссе и примеч. Н. Ларцевой, Петрозаводск 2002; o semantyce drzewa u Cwietajewej zob. także: W. Gorczyca, *Mariny Cwietajewej myśli o Innym*, Bielsko-Biała 2004, s. 26–27, 70.

<sup>8</sup> Zob. M. Eliade, *Symbolizm „Środka”*, [w:] tenże, *Obrazy i symbole...*, s. 45.

<sup>9</sup> Por. J. Żak-Bucholc, A. J. Mattill Jr, *Drzewo Życia w mitach starożytnych*. Źródło internetowe: [www.racjonalista.pl](http://www.racjonalista.pl) › Religie i sekty › Religioznawstwo; (dane z 10. 09. 2008).

<sup>10</sup> W mitologii sumeryjskiej kosmiczne drzewo przybiera nazwę huluppu; jego opis spotkać możemy w sumeryjskiej wersji eposu o Gilgameszu. Zob. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981, s. 138–139; a także: *Мифы народов мира*, t. 1..., s. 397, 400.

<sup>11</sup> Tradycja indyjska zna wyobrażenie rosnącego odwrotnie kosmicznego drzewa, którego korzenie znajdują się w niebie, a gałęzie rozpościerają się pod ziemią, co być może jest m.in. symbolem życiodajnej siły Słońca w świecie fizycznym i duchowego światła w sferze duchowej. Zob. M. Oesterveicher-Mollvo, *Leksykon symboli*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1992, s. 33–35, oraz: M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 293–296.

<sup>12</sup> W tradycji islamskiej w charakterze kosmicznego drzewa występuje Graniczne Drzewo Lotosu (Sidrat el-Muntaha), czyli mityczne drzewo znajdujące się pomiędzy siódmym niebem a tronem Allacha. Jego korzenie sięgają Raju, wypływają z nich rzeki mleka, miodu i wina. Liście tego drzewa podobne są do uszu słonia, a każdy z nich ocenia jeden lud. Pokryte jest ono aniołami, przypominającymi złote motyle. Zob. R. Piwiński, *Mity i legendy w krainie proroka*, Warszawa 1983, s. 16, 154, 179.

<sup>13</sup> W mitologii słowiańskiej pojawia się drzewo świata lub kosmiczna góra, które istniały jeszcze przed stworzeniem świata; potem umieszczone zostały w jego środku. Związane są z wierzeniami w okresowe odnawianie się świata; symbolizują kosmiczne *sacrum*. Drzewo kosmiczne stoi rzekomo w „pępku ziemi”, jest „ciężkie i wysokie o liściu szerokim”; przeważnie jest to dąb. W sztuce

i oczywiście germańskiej. Tej ostatniej przyjrzymy się nieco bliżej w dalszych rozważaniach, co podyktowane jest obecnością kosmicznego jesiona (Yggdrasil) w wierszu Wiaczesława Iwanowa, który stanowić będzie przedmiot naszej interpretacji.

W mitach drzewo kosmiczne bywa zwykle podporą lub osią świata – *axis mundi*, łączy ziemię z niebem, świat materialny z duchowym i znajduje się w centrum uniwersum, na styku wszystkich sfer. Jego liście i gałęzie zamieszkują mityczne zwierzęta, dusze zmarłych lub nienarodzonych, występujące często pod postacią ptaków, gwiazd, Księżyca bądź Słońca<sup>14</sup>. W *Słowniku symboli* Juana Eduardo Cirlota czytamy, że korzeniom drzewa wszechświata odpowiadają smoki i węże, pniu – lew, jednorożec i jeleń, koronie zaś skrzydlaki i ptaki albo ciała niebieskie<sup>15</sup>. Drzewo to rodzi niezwykle owoce: jabłka, figi, granaty, oliwki i inne (w zależności od systemu mitologicznego), które są źródłem wiedzy bądź nieśmiertelności. Przeważnie ukazywane jest w otoczeniu pramaterii, jaką jest woda. W wielu kulturach drzewo symbolizuje miejsce przebywania bogów lub ich samych. Na przykład dąb przypisywano Zeusowi, cedry i orzechy Artemidzie i Ozyrysowi, oliwki Atenie, wawrzyn Apollinowi, platan Dionizosowi, topole Heraklesowi, sosny Attisowi, Persefonie i Penteuszowi<sup>16</sup>. Bardzo często drzewa tego pilnują różni strażnicy – gryfy, potwory, smoki, węże. Ich zadaniem jest strzec drogi do zbawienia, do nieśmiertelności, to znaczy, jak podaje Eliade, do „każdego „centrum”, każdego naczynia, gdzie koncentruje się świętość”<sup>17</sup>. Drzewo kosmiczne łączone jest też z człowiekiem, jako że zarówno drzewo, jak i człowiek są odzwierciedleniem istoty dwóch światów<sup>18</sup>. Stworzony z prochu ziemi człowiek (Rdz 2, 7) przynależy do świata ziemskiego, świata natury, zaś fakt posiadania przez niego duszy świadczy o jednoczesnej przynależności do świata boskiego, transcendentnego. Na związek drzewa z człowiekiem wskazywał już Platon; miał on jakoby twierdzić, że „człowiek jest odwróconą rośliną, której korzenie zwrócone są do nieba, a gałęzie ku ziemi”<sup>19</sup>. Jack Tresidder – autor *Słownika symboli*, zauważa, iż również europejski folklor przechowuje w swej pamięci wyobrażenie drzewa-człowieka czy też Zielonego człowieka<sup>20</sup>.

---

ludowej wyobrażane jest z dwoma ptakami lub kurem. Zob. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian...*, s. 84.

<sup>14</sup> Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli...*, s. 72.

<sup>15</sup> Por. J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 117.

<sup>16</sup> Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli...*, s. 72.

<sup>17</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 311.

<sup>18</sup> Zob. hasło: *дерево (древо)*, [w:] Г. Бидерман, *Энциклопедия символов...*, с. 69.

<sup>19</sup> Por. U. Holmberg-Harva, *Der Baum des Lebens*, s. 54. Cyt. za: M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 295.

<sup>20</sup> Zob. hasło: *drzewo*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 40.

### 3.2. Symbolizm drzewa życia w tradycji chrześcijańskiej

Wiele z wyżej wymienionych aspektów drzewa kosmicznego przejęła późniejsza tradycja chrześcijańska, która symbolizm drzewa rozwija w trzech kierunkach: drzewo życia, drzewo Królestwa Bożego i drzewo krzyża<sup>21</sup>. Manfred Lurker powiada, iż drzewo należy do „podstawowych składników Bożego stworzenia i towarzyszy człowiekowi od pierwszych dni w raju; drzewo i człowieka łączy bowiem wspólnota losowa w obrębie ziemsko-kosmicznego porządku – od drzewa grzechu pierwotnego, przez drzewo Chrystusowego krzyża, aż po apokaliptyczne drzewo żywota”<sup>22</sup>. W ujęciu biblijnym, podobnie jak i w innych systemach mitologicznych, drzewo życia zostaje usytuowane w świętym centrum, w tym przypadku zwanym Rajem; symbolizuje siłę życiową, cykliczny rozwój stale regenerującej się przyrody, mądrość, płodność, nieśmiertelność, początkową pełnię Raju i zarazem wyczekiwanie spełnienia kresu czasów<sup>23</sup>. Mit biblijny wskazuje jednak nie na jedno drzewo, lecz dwa, a ściślej, drzewo w podwójnej postaci: drzewa życia i drzewa poznania czy też drzewa wiadomości dobrego i złego<sup>24</sup>, które ze swymi kuszącymi owocami symbolizuje pokusę działania wbrew boskim przykazaniom<sup>25</sup>. Ów dualizm tradycja biblijna dzieli z wieloma innymi, w tym z egipską<sup>26</sup> i sumeryjską (starożytny Babilon)<sup>27</sup> oraz z wierzeniami ludów zamieszkujących Hawaje<sup>28</sup>. Dla wielu teologów chrześcijańskich drzewo życia w Raju jest przeciwstawieniem drzewa wiadomości, które w następstwie działań Boga zostaje jak gdyby zastąpione drzewem krzyża; przez nie Bóg przywraca człowiekowi dostęp do drzewa życia, utracony w wyniku skosztowania owocu z drzewa wiadomości.

### 3.3. Yggdrasill – o syntezie wierzeń starożytnych i chrześcijańskich

Zadanie, jakie stawiamy w danej części pracy, to ukazanie, w jaki sposób symbol drzewa życia funkcjonuje w twórczości Wiaczesława Iwanowa i które z zaprezentowanych wyżej aspektów owego symbolu są w niej obecne. Do ana-

<sup>21</sup> Por. hasło: *drzewo*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 223.

<sup>22</sup> Por. M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 206.

<sup>23</sup> Por. M. Oesterveicher-Mollvo, *Leksykon symboli...*, s. 33–35.

<sup>24</sup> Zob. na ten temat: M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 213–214.

<sup>25</sup> Tamże, s. 33–35.

<sup>26</sup> Wspomina o tym staroegipska Księga Umarłych; w funkcji drzewa życia występuje tu sykomora, którą włada bogini Hathor. Por. Г. Бидерман, *Энциклопедия символов...*, s. 69; oraz: *Мифы народов мира*, т. 1..., с. 407.

<sup>27</sup> Tamże, s. 407.

<sup>28</sup> Tamże, s. 407; na Hawajach drzewo wiecznego życia oraz drzewo poznania śmierci (wariant rajskiego drzewa poznania) przedstawiane jest jako jedno drzewo.

lizi wybrano utwór stanowiący, jak wolno sądzić, jeden z najbardziej reprezentatywnych fragmentów poezji, odnoszącej się do symbolu drzewa życia. Wiersz pochodzi z cyklu poetyckiego *Римский дневник 1944 года* i opatrzony jest datą „4 июня”. W celu dalszej analizy przytoczymy go w pełnym brzmieniu:

Нисходят в душу лики чуждых сил  
И говорят послушными устами.  
Так вещими зашелестит листьями  
Вселенской жизни древо, Игдрозил.

Одетое всечувственной листвою,  
Одно и все во всех – в тебе, во мне, -  
Оно растет, еще дремля в зерне,  
Корнями в ночь и в небеса главою.

Ты ж отделиться хочешь, быть лицом ...  
Блажен, чей лик Архангел ограждает  
И, молвив: «Сыном будь, не беглецом!» -  
Тебя ко Древу Жизни пригвождает.  
4 июня. [III, 614]

Naszym zdaniem w cytowanym utworze poeta dokonuje swego rodzaju syntezy wierzeń starożytnych i chrześcijańskich dotyczących drzewa życia, w związku z czym stanowi on doskonałą ilustrację dialogu kultur, niezwykle charakterystycznego dla twórczości Iwanowa. Symbol ten obecny jest zarówno na początku drogi twórczej poety, jak i pod koniec jego życia. Spotkać go możemy m.in. w wierszach *Дриады* (I, 746–747) i *Лето господне* (I, 749–750), pochodzących z cyklu *Прозрачность*, w poemacie *Человек, Повести о Светомире царевиче* (1928–1949), gdzie odnajdujemy porównanie Matki Boskiej do drzewa życia<sup>29</sup>, jako łączniczki nieba i ziemi<sup>30</sup>. Wspomniany symbol wielokrotnie przewija się także w cyklu poetyckim *Римский дневник 1944 года*, a także w późniejszym cyklu *Свет вечерний* (1962), m.in. w wierszach *Поэзия и Неотлучная* [III, 539]. Możemy go odnaleźć również w utworze *Замышление Баяна* [IV, 52–53], który znalazł się wśród wierszy niewłączonych do żadnego zbioru poetyckiego. Ta regularność, stałość i powtarzalność symbolu drzewa życia może

<sup>29</sup> W swoim dzienniku (zapis z 1902 roku) poeta pisze: „[...] Хотелось бы установить мне связь Богоматери и Древа Жизни”. Zob. *Дневники Вячеслава Иванова...*, s. 771.

<sup>30</sup> Zob. В. Иванов, *Повесть о Светомире царевиче. Сказание старца-инока*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I..., s. 377. Pierwsza część tego utworu napisana została jesienią 1928 roku, część piątą zaś Iwanow rozpoczął w 1948 roku i pisał ją do ostatniego dnia życia. Zob. *Примечания Вячеслава Иванова. Повесть о Светомире Царевиче*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I..., s. 856. Symbol drzewa życia pojawia się także w wierszu *Рай затворенный*, w którym pozostaje on w ścisłym związku z motywem Пречистой Девы. Zob. В. Никитин, *Гностические мотивы в поэзии Вячеслава Иванова*, [в:] Вячеслав Иванов. *Творчество и судьба...*, s. 328.

być doskonałą ilustracją tezy Awierincewa o „замкнутости системы символов” u Iwanowa, gdzie każdy symbol tego poety powiązany był z kolejnym i w sensie dialektycznym „полагал на другого”. Symbole te tworzą łańcuch powiązań – „цепочку сцеплений”, w którym każdy z symboli zajmuje określone miejsce w stosunku do innych i każde ze znaczeń symbolu jest skierowane na inne symbole pochodzące z tego samego systemu<sup>31</sup>. Przy czym ów system jest stabilny i obejmuje całą twórczość poety, o czym świadczy obecność symbolu drzewa w jego wierszach z różnych lat.

Drzewo życia stanowi dla Iwanowa symbol całości, jedności, i to nie tylko w sensie, który niesie ze sobą kształt drzewa, swymi korzeniami sięgającego świata podziemnego, a koroną nieba, wiążącego sferę chtoniczną i sakralną, lecz również dlatego, że łączy ono doświadczenia różnych wierzeń religijnych. U autora *Римского дневника* znalazło to odzwierciedlenie w nazwach jednego drzewa, zaczerpniętych z dwóch różnych źródeł, mianowicie Yggdrasil (Игдрасил) z mitologii germańskiej i drzewo życia z historii biblijnej. Ich związek (czy też podobieństwo) wydaje się oczywisty, jeśli będziemy mieli na uwadze fakt, że biblijne drzewo życia, o czym już wspomniano, utożsamiane jest z drzewem krzyża Chrystusowego, a kosmiczny jesion z mitologii germańskiej z opowieścią o jej naczelnym bogu – Odynie, który podobnie jak Chrystus „zawisł na drzewie”. Mit powiada, że bóg Germanów powiesił się na kosmicznym drzewie na dziewięć nocy, aby w ten sposób zdobyć mądrość<sup>32</sup>. Ta dobrowolna ofiara i towarzyszące jej wydarzenia – przebicie włócznią i wołanie tuż przed zgonem<sup>33</sup>, mogą się wydawać uderzająco podobne do śmierci krzyżowej Chrystusa<sup>34</sup>.

Kolejne podobieństwo, tym razem jednak już nie do historii nowotestamentowej, lecz starotestamentowej z Księgi Rodzaju, dotyczy celu, który Odyn pra-

<sup>31</sup> Por. C. S. Аверинцев, *Системность символов...*, s. 44.

<sup>32</sup> Por. A. Cotterell, *Энциклопедия митологии...*, s. 249–251, a także: S. Piekarczyk, *Mitologia germańska*, Warszawa 1979, s. 69–73. Odyn, według *Mitologii germańskiej*, mądrość otrzymał od swojego wuja, mędrca Mimira. W zamian za wiedzę polegającą na znajomości czarów (tajemnica run) musiał oddać swoje oko oraz dokonać samoofiary w postaci dobrowolnego zawiśnięcia na dziewięć dni i nocy na kosmicznym drzewie Yggdrasil, o czym wspomina fragment *Słów Wzniosłego*, który przytoczymy za S. Piekarczykiem:

Wiem, że wisiałem na drzewie wśród wichrów  
Całe dziewięć nocy,  
Włócznią zraniony, oddany Odynowi:  
Sam sobie samemu;  
Na tym drzewie, którego wiedza ogromna  
Z korzeni jego płynie.

<sup>33</sup> Zob. A. Cotterell, *Энциклопедия митологии...*, s. 250.

<sup>34</sup> Mit o Yggdrasilu był odczytywany przez niektórych badaczy jako nawiązanie do biblijnego drzewa żywota (Kaarle Krohn) bądź do krzyża Jezusa Chrystusa (Sophus Bugge), przy czym te hipotezy M. Eliade uważa za nie do przyjęcia. Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 297.

gnął osiągnąć, umierając na drzewie. Chodzi tu mianowicie o mądrość. Może to sugerować, że jej źródłem było drzewo. To z kolei przywodzi na myśl rajske drzewo wiedzy – skosztowanie jego owoców spowodowało, że para pierwszych ludzi ją osiągnęła, lecz przypłaciła to wygnaniem z Raju. Na silne związki przyrody (drzewa) z mądrością, czy też wiedzą<sup>35</sup>, wskazują liczne źródła, i to nie tylko chrześcijańskie<sup>36</sup>, lecz również inne, na przykład mitologia celtycka (praktykowany przez druidów kult drzew)<sup>37</sup>. Jak wiadomo, rośliny, szczególnie zaś drzewa, u Celtów spełniały rolę totemów<sup>38</sup>. Bardzo ważne miejsce w praktykach liturgicznych druidów zajmowały dąb<sup>39</sup> i cis, a także, jak przypuszczają niektórzy badacze, jabłoń. Najważniejszy był jednak dąb, w tradycji kulturowej występujący jako atrybut lub siedziba najwyższego bóstwa. Druidowie, czyli celtyccy kapłani, wieszczę, wróżbici, lekarze, poeci i nauczyciele, obdarzeni wyjątkowym darem mądrości, przepowiadania przyszłości i uzdrawiania, wierzyli, że swoją wiedzę i siłę zawdzięczają właśnie drzewom. Na ich związek z wiedzą wskazuje również samo pochodzenie nazwy „druid”, którą współcześni etymologowie wywodzą od indoeuropejskiego *vid, uid*, co znaczy „wiedzieć”, „poznawać”<sup>40</sup>.

Druidowie mieli osobisty kontakt z siłami natury, mocami nadprzyrodzonymi; pośredniczyli w kontaktach między żywymi i umarłymi, między widzialnym światem ludzi i niewidzialnymi zaświatami, królestwem cudownych duchów<sup>41</sup>. Ta szczególna funkcja (możemy ją nazwać „pośredniczącą”), pełniona przez celtyckich kapłanów, przywodzi na myśl koncepcję symbolu u symbolistów rosyjskich, którzy, jak powiada Osip Mandelsztam, „запечатала все слова, все образы, предназначив их исключительно для литургического употребления”; dlatego też – jego zdaniem – „Человек больше не хозяин у себя дома. Ему приходится жить не то в церкви, не то в священной роще друидов [...]”<sup>42</sup>. W gamach

<sup>35</sup> Badaczka twórczości Bolesława Leśmiana powiada w związku z tym, że do wiedzy, którą przyroda posiada, my nie mamy dostępu. Por. A. Sobieska, *Apologia epifanii, czyli motyw kontemplacyjnego zapatrzenia w twórczości Bolesława Leśmiana*, „Pamiętnik Literacki” 2003, z. 3, s. 78.

<sup>36</sup> Por. Księga Przysłów 3, 18.

<sup>37</sup> Na temat kultu drzew zob. więcej: J. G. Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1978, s. 120–138.

<sup>38</sup> Por. J. Gąssowski, *Mitologia Celtów*, Warszawa 1987, s. 65.

<sup>39</sup> Tamże, s. 65, 131. Dąb, jak wiadomo, należy również do ulubionych drzew rosyjskiej bajki magicznej. Por. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, *Sofia zaklęta w baśniową carewnę. „Pieśni Wasilisy Priemudroj” Bolesława Leśmiana wobec rosyjskiej poezji symbolistycznej*, „Pamiętnik Literacki” 2003, z. 3, s. 38.

<sup>40</sup> Por. J. Gąssowski, *Mitologia Celtów...*, s. 116. O znaczeniu słowa „wiedzieć” u Iwanowa zob. H. Kotrellew, „Видеть” и „ведать” у Вячеслава Иванова (Из материалов к комментарию на корпус лирики), [w:] Вячеслав Иванов. Творчество и судьба..., s. 7–18.

<sup>41</sup> Por. A. Cotterell, *Encyklopedia mitologii...*, s. 114.

<sup>42</sup> O. Mandельштам, *О природе слова*, [w:] O. Mandельштам, *Слово и культура...*, s. 65, 66.



estetyki symbolizmu każda bowiem rzecz, każdy przedmiot może stać się symbolem. Wiaczesław Iwanow, jako typowy przedstawiciel tego kierunku w literaturze rosyjskiej, przypisuje symbolom funkcję mediacyjną<sup>43</sup>, „epifaniczną”, ustanawiającą więź ze „światem istot boskich”, światem transcendentnym<sup>44</sup>, a więc podobną do tej, którą w kulturze celtyckiej pełnili druidowie i czczone przez nich drzewa. To spostrzeżenie przywodzi na myśl inny – analizowany w poprzednim rozdziale – wiersz Iwanowa, gdzie przy pomocy symboli biblijnych, w tym również drzewa, poeta odkrywa istotę poezji.

Powracając do badanego tekstu *Нисходят в душу лики чуждых сил* [...], podkreśliły, że centralnym symbolem jest w nim drzewo życia, którego sens poeta wydobywa na przestrzeni trzech strof. Pierwsza z nich, będąca czterowersem, zbudowana jest na zasadzie paralelizmu dwóch dystychów. Dystych pierwszy, jak możemy przypuszczać, jest swego rodzaju prorocstwem: „Нисходят в душу лики чуждых сил/ И говорят послушными устами”. Na fakt, iż rzeczywiście mamy tu do czynienia z prorocstwem wskazuje dystych drugi, a ściślej rzecz biorąc, odnoszący się do kosmicznego drzewa życia przymiotnik „вещий”, który oznacza „przewidujący przyszłość, proroczy”<sup>45</sup>. Etymologia tego słowa związana jest również z mądrością, doświadczeniem, a także z osobą poety<sup>46</sup>. W *Mitologii germańskiej* czytamy, że być mądrym znaczy być poetą<sup>47</sup>. I dalej: „Mądrość to [...] roztropność i życiowe doświadczenie [...] wiedza o przyszłości, [...] o losach poszczególnych jednostek”<sup>48</sup>. W wierszu Iwanowa w roli proroka występuje wiecznie zielony jesion – kosmiczne drzewo życia Yggdrasil. Obwieszcza ono swoje „prorocstwo” w szeleście liści: „Так вещими зашелестит листьями/ Вселенской жизни древо, Игдразил”. Taki sposób sformułowania „prorocstwa” odsyła być może do tytułu książki Fryderyka Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*<sup>49</sup>, to zaś

<sup>43</sup> Taką funkcję nadają drzewom, nazywając je „bytami mediacyjnymi”, Joanna Żak-Bucholc i A. J. Mattill Jr. Zob. *Drzewo Życia w mitach starożytnych...*. Źródło internetowe.

<sup>44</sup> O symbolu u Wiaczesława Iwanowa zob. I rozdz. niniejszej pracy.

<sup>45</sup> Zob. С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова, *Толковый словарь русского языка...*, s. 78.

<sup>46</sup> Zob. М. Фосмер, *Этимологический словарь русского языка*, т. 1, Москва 1964, s. 309.

<sup>47</sup> Związane jest to z bogiem Odynem, który córce starego olbrzyma – Gunold, wykradł Odrerid, czyli naczynie z napojem o niezwykłych właściwościach. Napój ten zwany był „miodem poezji” i miał szczególną właściwość: kto go choćby skosztował, stawał się poetą – czyli mądrym. Odynowi napój ten dawał wiedzę do „wprawiania ducha w ruch”. Zob. S. Piekarczyk, *Mitologia germańska...*, s. 73.

<sup>48</sup> Tamże, s. 69.

<sup>49</sup> Książkę tę, co potwierdzają źródła, Iwanow czytał, jednakże zawarta w niej idea „nadczołwieka”, jak twierdzi Olga Deschartes, nie wywarła na nim wrażenia: „[...] это Вячеслава ничуть не увлекло: ведь именно претензию на самодовлеющую гордыню индивидуума он стремился преодолеть, он не только хотел отказаться от «воли к могуществу», но и от невольного насильственного действия единичной, оторвавшейся от целого личности”. Zob. О. Дешарт, *Введение...*, s. 16.

z kolei do słynnego perskiego proroka i reformatora mazdaizmu – Zaratustry<sup>50</sup>, potwierdzając, czy też uwiarygodniając w ten sposób fakt, że rzeczywiście chodzi tu o proroczą wypowiedź. By zrozumieć jej sens, należy ją powiązać z poetycką myślą wyrażoną w strofie trzeciej wiersza Iwanowa – o czym dalej.

Powracając do analizy środkowego czterowersu – przynosi on opis kosmicznego drzewa, które, zgodnie z tradycją germańską, stanowiło oś „mitycznej geografii”. Jego nazwa – Yggdrasil znaczy dosłownie „Koń Yggra” (Yggr to jeden z przydomków Odyna). Pod tym drzewem germańscy bogowie każdego dnia sprawowali sądy. Miało ono olbrzymie gałęzie, zwieszające się nad dziewięcioma światami i trzy korzenie podtrzymujące je ze wszystkich stron<sup>51</sup>. R. B. Anderson, powiada:

Чтобы понять его [Yggdrasil], следует обладать безграничной душой. (...) Это целый мир, и его может постичь лишь человеческий дух, душа поэта, а символизировать – непрекращающийся поток языка. Это тема [...] для поэта<sup>52</sup>.

W wyobraźni poetyckiej Wiaczesława Iwanowa drzewo to przybiera następujący kształt: „Одетое всечувственной листвою,/ Одно и все во всех – в тебе, во мне, -/ Оно растет, еще дремля в зерне,/ Корнями в ночь и в небеса главою”. Wraz z nim, jak daje się zauważyć, pojawia się jeden z ulubionych symboli poety, a mianowicie ziarno. Z wyżej przytoczonego opisu możemy wnioskować, że każdy człowiek nosi w sobie obraz drzewa życia w postaci niewielkiego ziarenka. By mogło ono wykiełkować, wzrastać i wreszcie stać się drzewem, należy je pielęgnować. To ziarenko jest bowiem obrazem Boga, odcisniętym przez Niego w człowieku w momencie stworzenia. Jak powiada Władimir Sołowjow, obraz ten „не может совершиться само собой, помимо нас. Начало его, как и всего лучшего в этом мире, возникает из темной для нас области несознаваемых процессов и отношений; там зачаток и корни дерева жизни, но вырастить его мы должны собственным сознательным действием”<sup>53</sup>.

Ta pieczęć w postaci ziarna zasianego przez Boga w człowieku przypomina o pierwotnym akcie, który miał miejsce w Raju, o stworzeniu człowieka przez Boga; o tym, że jest on Jego dzieckiem. Lecz jednocześnie ów obraz przywodzi na myśl inny pierwotny akt – złamanie Bożego nakazu i w konsekwencji utratę

<sup>50</sup> Zob. hasło: *mazdaizm i Zaratustra*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury...*, s. 744 i 1473.

<sup>51</sup> Por. opis mitologiczny tego drzewa, [w:] S. Piekarczyk, *Mitologia germańska...*, s. 83–84; oraz: M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 296–298; A. Cotterell, *Encyklopedia mitologii...*, s. 250–251; E. Lehner, J. Lehner, *Folklore and symbolism of flowers, plants and trees*, New York 1960, s. 20–21.

<sup>52</sup> R. B. Anderson, *Mythologie scandinave*, Trad. 1886, s. 55. Cyt.: za: Г. Башляр, *Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения*, перевод Б. М. Скуратова, Москва 1999, с. 289.

<sup>53</sup> Пор. В. Соловьев, *Сочинения в двух томах*, т. 2, Москва 1988, с. 516–517.

jedności z Bogiem. Wypada więc stwierdzić, że drzewo życia jest, by użyć słów Jacka Tresiddera, „metaforą całego stworzenia”<sup>54</sup>, które, z jednej strony, wyrasta ze wspólnego pnia, z jednego ziarna; z drugiej zaś, co zdaje się symbolizować korona drzewa, jest czymś odrębnym, różnorodnym. Właśnie w tym momencie należy przywołać Iwanowowską koncepcję dialogu kultur, to, co Siergiej Awierincew nazywa „обыгрыванием грани между языками культур”<sup>55</sup>. Owemu „dialogowi języków kultur” sprzyjają użyte przez poetę symbole – kosmicznego drzewa życia i ziarna. Stwarzają one swego rodzaju „grę sensów”, z której wynikałoby, iż ludzkość już na poziomie kultury pogańskiej przeczuwała pewne prawdy, wyrażone dopiero w tradycji chrześcijańskiej. Mówi o tym m.in. jeden z wierszy poety: „Языков правду, христиане,/ Мы чтим: со всей землей она/ В новозаветном Иордане/ Очищена и крещена [...]” (III, 632)<sup>56</sup>. Istotą wspomnianej tu prawdy, w tym przypadku, jest dla Iwanowa religia cierpiącego boga Dionizosa, która, podobnie jak cały świat pogański, przechodząc transformację w akcie chrztu<sup>57</sup>, na nowo odradza się w osobie Chrystusa. Wspomniany wyżej symbol ziarna, z racji swojego związku zarówno z misteriami eleuzyńskimi i kultem Dionizosa, jak i z religią chrześcijańską<sup>58</sup>, staje się ogniwem łączącym dwie kultury – helleńską i chrześcijańską. Podobnie rzecz się ma z symbolem drzewa życia: przez użycie nazwy „Yggdrasill” i powiązanie przedmiotu, do którego ona się odnosi (drzewo), z germańskim bogiem Odynem, o czym była mowa, Iwanow znowu łączy dwie odległe od siebie kultury: chrześcijańską i skandynawską. Mamy więc do czynienia z trójstronnym dialogiem kultur: helleńskiej – skandynawskiej – chrześcijańskiej.

Trzecia strofa tekstu przynosi rozwiązanie i wyjaśnienie „proroctwa” zawartego w strofie pierwszej. Następuje tu bowiem, mówiąc słowami Antona Niestietowa, „возврат в точку, из которой началось «развертывание смыслов»”<sup>59</sup>; temu zaś sprzyja, by posłużyć się jeszcze raz terminologią tegoż badacza, „закольцованность стихотворения”<sup>60</sup> Iwanowa lub, innymi słowy, jego „кольцеобразная структура”<sup>61</sup>. Taka budowa utworu wymusza na badaczu szczególnie sposób postępowania, a mianowicie ustalenie porządku, w jakim należałoby „odczytywać” wiersz, a więc:

<sup>54</sup> Zob. hasło: *drzewo*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 41.

<sup>55</sup> Por. С. С. Аверинцев, „Скворешниц вольных граждан...”, s. 152.

<sup>56</sup> Wiersz ów będzie przedmiotem naszej interpretacji w V rozdziale niniejszej pracy. Zob. również analizę tego wiersza: С. Н. Доценко, *Об одном примере анаграмматического построения текста: Вяч. Иванов*, „De Visu” 1993, nr 6 (7), s. 44–45.

<sup>57</sup> Zob. w rozdziale V niniejszej pracy, s. 215–216.

<sup>58</sup> W obrazie umierającego i ożywającego ziarna, które Chrystus wykorzystuje w jednej ze swoich wypowiedzi (J 12, 24), kryje się przyszłe Jego ukrzyżowanie i zmartwychwstanie.

<sup>59</sup> Por. А. Нестеров, *Герменевтика, метафизика, и «другая критика»*, „Новое литературное обозрение” 2003, nr. 61, s. 81.

<sup>60</sup> Tamże, s. 81.

<sup>61</sup> Tamże, s. 80.

1) odszukanie miejsca w utworze, gdzie rozpoczyna się „rozwijanie sensów” (termin Niestierowa);

2) odnalezienie fragmentu tekstu, który będzie stanowił kontynuację myśli leżących u jego logicznego początku.

W wierszu Iwanowa sprawę ułatwia nam, zastosowany przez poetę, wielokropek w pierwszym wersie trzeciej strofy: „Ты ж отделиться хочешь, быть лицом...”, który, jak wiadomo, sugeruje niedopowiedzenie i możliwość kontynuacji myśli, to zaś pozwala uznać dany fragment za logiczny początek utworu. Jego zwieńczenie stanowią początkowe słowa tekstu mówiące o konsekwencjach wyboru, jakiego dokonał człowiek we wspomnianej już strofie trzeciej: „Нисходят в душу лики чуждых сил/ И говорят послушными устами”. W taki sposób sens ostatniego czterowersu nawiązuje w sposób bezpośredni do pierwszego; wiąże logiczny początek utworu z jego końcem. O tym, że pierwszy wers strofy trzeciej stanowi logiczny początek wiersza świadczy również fakt, iż właśnie tu, naszym zdaniem, tkwi główna idea, myśl utworu, a mianowicie problem jedności i rozdzielenia, tzn. separacji ontologicznej, przez którą Paul Ricoeur rozumie to, co „odróżnia Stwórcę od stworzenia, i tym sposobem oznacza jednocześnie »wycofanie się« Boga oraz właściwą konsystencję stworzenia. Aspekty czysto ludzkie tego oddalenia – zdaniem uczonego – to niewątpliwie utrata bliskości z Bogiem, której symbolem jest wygnanie z Edenu, ale również [...] uzyskanie odpowiedzialności za samego siebie i za bliźniego”<sup>62</sup>. Dalej Ricoeur pisze, że separacja to „oddalenie pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, oddalenie ludzkości w łonie tego co stworzone, oddalenie złego człowieczeństwa od jego dobrego podłoża jako stworzenia”<sup>63</sup>. U Iwanowa separacja oznacza „rozpad jedności” człowieka, chęć stania się „лицом”, czyli jednostką, kimś niezależnym, samodzielnym i samowystarczalnym. Indywidualnością czy osobą? Słowo „лицо”, zgodnie ze słownikową definicją oznaczające „индивидуальный облик, отличительные черты кого-либо”<sup>64</sup>, w języku Iwanowa może oznaczać jednostkową indywidualność albo jednostkową osobę. Te pojęcia funkcjonują w świadomości całej epoki; przypomnienie ich znaczeń odnajdujemy między innymi u Pawła Florenskiego i Andrieja Bielego. Florenski nazywa osobę substancją, która „сознается исключительно важным средоточием бытийственных определений и жизненных отношений, дающих ей индивидуальность, в мире неповторимую, лицо, – такая субстанция требует имени единственного – имени личного”<sup>65</sup>. Dla autora *Петербурга* (1913–1916) pojęcie „indywidualność”

<sup>62</sup> P. Ricoeur, *Przemysłać stworzenie*, [w:] A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 63.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 73.

<sup>64</sup> Por. hasło: *лицо*, [w:] *Словарь современного русского литературного языка*, pod red. Э. И. Коротаева, Москва 1957, s. 188–189.

<sup>65</sup> П. Флоренский, *У водоразделов мысли*, т. 2, Москва 1990, с. 294.

(*индивидуальность*) jest znacznie szersze niż „osoba” (*личность*): „«индивидуальность» – над личностью; индивидуальность – возвышена; но представление о ней, как о шпиче, ошибочно; в индивидууме «растворяется, разветвляется личность, исходит мечтательным шелестом листьев, цветами»<sup>66</sup>. U Wiaczesława Iwanowa relacja indywidualność–osoba wygląda inaczej. Wspominana wyżej jednostkowa indywidualność dana jest człowiekowi jako sposób bycia w rzeczywistości empirycznej, przy czym, zdaniem poety, z tym łączy się następujący fakt:

[...] пленение нашего «я» в тюрьме эмпирического существования, искалечение целостной личности принудительным включением ее в ограду культуры<sup>67</sup>.

Z kolei jednostkowa osoba dana jest człowiekowi jako określone zadanie do spełnienia<sup>68</sup>, zaś „ja” pragnące separacji, oderwane od całości: „Ты ж отделиться хочешь, быть лицом...”, w ramach interesującego nas tekstu Iwanowa wydaje się indywidualnością, ponieważ doświadcza „rozpadu” na poszczególne „лики” („лики чуждых сил”). Chodzi tu być może o owe „лики”, które w innym utworze poety: *«Деревья»*. *Вступление к поэме*<sup>69</sup> bohater liryczny ogląda w „rzece Pamięci”<sup>70</sup>: „[...] склонись у вод –/ И двойников живых своих увидишь:/ Твой – каждый лик, и больше твой, чем тот,/ Что ты, стыдясь, несешь и ненавидишь”<sup>71</sup>.

Powracając do analizowanego wiersza, można by więc zaryzykować twierdzenie, że opisana w nim, podjęta przez człowieka próba oddzielenia się od jedności („быть лицом”) przyniosła rezultaty inne, niż były spodziewane: nie uniezależnienie, a wręcz przeciwnie – rozproszenie „ja”. Człowiek zostaje skazany na poszukiwanie swoich „odbić”<sup>72</sup>, pragnąc choć na chwilę doświadczyć poczucia jedności i uwolnić się od wstydliwego i znienawidzonego wyobcowania, od separacji, która, jak twierdzi Ricoeur, związana jest z ideą początku<sup>73</sup>, a zatem uobecnia się już w momencie stworzenia, gdyż: „Pierwszym znaczeniem, jakie przybiera stworzenie przez sam fakt bycia stworzonym, jest istnienie w odległości od Boga, w postaci odrębnego dzieła”<sup>74</sup>. Przy tym istotne okazuje się także to,

<sup>66</sup> А. Белый, *Вводная статья к первому тому «Записок мечтателей»...*, с. 6.

<sup>67</sup> В. Иванов, *Письмо к Александру Пеллегрини о «Dosta Pietas»...*, с. 447.

<sup>68</sup> Szerzej o pojęciach: *личность–индивид* zob. М. Сymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...*, с. 193–200.

<sup>69</sup> В. Иванов, *«Деревья»*. *Вступление к поэме*, „Записки мечтателей” 1921, nr 2–3, с. 136–138.

<sup>70</sup> Тамże, с. 137.

<sup>71</sup> Тамże, с. 137.

<sup>72</sup> Por. tamże, с. 137.

<sup>73</sup> Por. P. Ricoeur, *Премыслить творение...*, с. 62.

<sup>74</sup> Тамże, с. 64.

jak mówi filozof, że: „Ta intymność w odległości definiuje bliskość – relację nieznaną pomiędzy Bogiem a resztą stworzenia”<sup>75</sup>. Bliskość w oddzieleniu<sup>76</sup> zostaje jednak już na początku zerwana – za sprawą grzechu człowieka. Kulminacją separacji staje się wygnanie z Raju. Jednakże separacja, o której mowa, nie była aktem jednorazowym, powtarza się na nowo, bowiem sytuacja grzechu jest wieczna – grzech zdarza się ciągle. Jeśli odnieść tę myśl do wiersza Iwanowa, to można powiedzieć, iż symbolizuje to wspomniany już „rozpad jedności” człowieka, o którym, w innym miejscu, poeta powiada: „[...] отпадение от целого [...] Это и есть начало зла, служение дьяволу”<sup>77</sup>. „Rozpad” powoduje, iż ludzka dusza przypomina arenę, gdzie ścierają się obce siły:

Он [человек – Е. С.] [...] арена диалога между мирским и святым. Как душа – он из сакрального (бессмертие души); как о собоь – тело, животное Природы; как индивид – светское существо социума, гражданского общества, низа и мира, что «во зле лежит»<sup>78</sup>.

To właśnie wspomniane nieprzyjazne człowiekowi siły podporządkowują go sobie, w ich władaniu staje się on swego rodzaju bezwolną marionetką, posłuszną ich woli. Czy nie o tej sytuacji wygnania z Raju obwieszcza „proroctwo” z pierwszej strofy: „Нисходят в душу лики чуждых сил/ И говорят послушными устами”, sytuacji będącej jednocześnie konsekwencją separacji, oddalenia od Boga, o którym mowa jest w strofie trzeciej: „Ты ж отделиться хочешь, быть лицом”? Ten stan znajduje wyraz w obecnej kondycji ludzkiej, wiąże się z grzechem, a co za tym idzie – utratą jedności z Bogiem. Oto dłaczego „демонические личины”<sup>79</sup>, jak nazywa je Liwyszyc, przejmują kontrolę nad człowiekiem, sterują jego życiem. Okazuje się bowiem, że człowiek, który pragnął dorównać Bogu i zgrzeszył za namową Szatana, sięgając po samostanowienie, został oddalony od drzewa życia, bez możliwości powrotu o własnych siłach do stanu oznaczonego obrazem Raju:

Wygnawszy [...] człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia (Rdz 3, 24).

Jako wolny byt zyskał on jednak możliwość wyboru, gdyż by ponownie użyć słów Liwyszyc: „С момента грехопадения человек, зная добро и зло, обречен на постоянный нравственный выбор, или ведущий к дальнейшему

<sup>75</sup> Там же, s. 66.

<sup>76</sup> Рог. там же, s. 69.

<sup>77</sup> В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I..., с. 403.

<sup>78</sup> Г. Гачев, *Диалектика сакрального и светского в культуре. «Чевенгур» А. Платонова*, [в:] *Оппозиция сакральное/ светское в славянской культуре*, Москва 2004, с. 27.

<sup>79</sup> Рог. Г. Лифшиц, *Истинно сущее бытие в трудах Вячеслава Иванова*, [в:] *Вячеслав Иванов. Творчество и судьба...*, с. 334.

расколу мира на части, или устремленный к поискам пути к изначальной целостности”<sup>80</sup>. Owa alternatywa, w ostatecznym rozrachunku, sprowadza się do wyboru pomiędzy życiem a śmiercią, ujętymi w kategoriach wieczności. Przeznaczeniem człowieka, który związał się z drzewem poznania, stało się trwałe „wydawanie i kosztowanie owoców tego drzewa” – udział w doświadczeniu śmierci. Jednakże, zgodnie z filozofią chrześcijańską, Bóg w swojej łasce i miłosierdziu postanowił odkupić błąd człowieka, zasiewając w nim nasienie – ziarno, którego moc odradza drzewo życia w każdym człowieku (o czym pisał Sołowjow), czyli nowe drzewo, jednak będące następstwem i konsekwencją tego pierwszego: „Одно и все во всех – в тебе, во мне, -/ Оно растет, еще дремля в зерне”. Tym ziarnem okazuje się Boży Syn – Chrystus. Przez Niego staje się możliwe odbudowanie w człowieku prawdziwego życia. Jego ziarno jest duchowym nasieniem, zasianym przez Ducha Świętego poprzez proroctwo głoszące, że z człowieka zrodzony zostanie potomek – zmiądzdy on głowę węża, który go zwiódł (Rdz 3, 15).

W artykule *Польский мессианизм, как живая сила* poeta twierdzi, że tylko Chrystus może dokonać ponownego zjednoczenia człowieka z Bogiem, nadać właściwy, pełny sens pojęciu „osoba” („Лицо”, „личность”):

Один Христос, переживаемый, как Лицо, может истинно сочетать дружащихся и общающихся, которые неложно добры постольку, поскольку любят Его, и что только такой союз не ущербляет, а возвращает личность<sup>81</sup>.

Słowa te, naszym zdaniem, stanowią dopełnienie myśli, którą poeta zawarł w wierszu; jednocześnie ujawniają one nierozzerwalny związek poezji Iwanowa z jego refleksją filozoficzną, gdzie obserwujemy obecność tych samych pojęć-symboli. Związek ów zauważalny jest zwłaszcza w tekstach pochodzących z cyklu poetyckiego *Римский дневник 1944 года* (do którego, przypomnijmy, należy analizowany przez nas wiersz) chociażby z racji tego, iż dziennik poetycki (jakim jest ten cykl), jako swoista forma wypowiedzi literackiej, musi z konieczności pokazywać taką więź, pisany bowiem pod koniec życia staje się sumą znaczeń. Na związek poezji Iwanowa z jego myślą filozoficzną wskazuje w danym przypadku rzeczownik „лицо” pisany w pierwszym przypadku (tj. w wierszu) małą literą, w drugim zaś (tj. w artykule poety) wielką. Chęć stania się „лицом”, o czym jest mowa w trzeciej strofie utworu, to nic innego jak „szatańskie” pragnienie dorównania Bogu i przyobleczenie „fałszywej maski indywidualności”, a tym samym odrzucenie związanej z Bogiem „личности” (osoba). Symbolem tejże indywidualności, czyli skupiania się na samym sobie (co, zgodnie z logiką ana-

<sup>80</sup> Tamże, s. 332.

<sup>81</sup> В. Иванов, *Польский мессианизм, как живая сила*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. IV..., с. 660.

lizowanego przez nas wiersza, prowadzi do przejścia kontroli nad człowiekiem przez groźne siły), jest drzewo poznania.

Zarówno kontekst artykułu Iwanowa, jak i kolejne sekwencje analizowanego utworu wskazują z kolei na inną perspektywę, na inne drzewo. „Лицо” (pisane wielką literą) to wszak nie kto inny jak Chrystus jednoczący ludzi u innego drzewa – u swojego krzyża. Krzyż – dawny symbol hańby i przekleństwa, dzięki Chrystusowi staje się prawdziwym drzewem życia, drzewem, „którego soki dają człowiekowi udział w »Bogu Żywym«, drzewem zapewniającym życie wieczne, drzewem płodnego cierpienia, nadziei [...]”<sup>82</sup>. Z drugiej strony, rozpatrywany w kontekście kulturowym krzyż wskazuje także na związek z rajskim drzewem poznania, a tym samym na perspektywę przewyciężenia grzechu pierworodnego przez Chrystusa<sup>83</sup>. Więź krzyża z tym drzewem potwierdzają liczne podania i legendy, z których wynika, że krzyż Chrystusa sporządzony został z drzewa wiadomości dobrego i złego<sup>84</sup>. Zatem, ze względu na swoje pochodzenie i życie, które ze sobą niesie, krzyż połączył w jedno dwa rajske drzewa: w nim jest „poznanie dobra i zła, bowiem zawisł na nim zarówno dobry Chrystus, jak i zły diabeł”<sup>85</sup>, jak to ujmuje Orygenes. W krzyżu kończy się więc proces separacji – świat, człowiek i bóstwo łączą się tu w jedno<sup>86</sup>. Chrystus „rozpięty między wysokością a głębią, obejmując świat, godząc niebo i ziemię, stoi pośrodku uniwersum jako wcielony znak rozdzielenia i zespolenia”<sup>87</sup>.

Jeśli zatem przez drzewo poznania człowiek utracił życie, to przez drzewo krzyża je na nowo odzyskał. Wraz z nowym drzewem pojawia się dla niego również nowa szansa, nowa droga, a mianowicie zamiast związanego ze starym drzewem – drzewem poznania, szatańskiego wezwania do zrównania się z Bogiem (Rdz 3, 5), zyskuje on możliwość przywrócenia pierwotnych stosunków ze Stwórcą, to znaczy powrót do rangi syna: „Блажен, чей лик Архангел ограждает/ И, молвив: «Сыном будь, не беглецом!» -/ Тебя ко Древу Жизни пригвождает”. W ujęciu poety człowiek, który „przyłgnie” do drzewa życia, jakim, poprzez ofiarę Chrystusa, stał się krzyż, i który odpowie na Jego wezwanie do Bożego synostwa, będzie błogosławiony. Bycie synem, czyli jedność z Chrystusem, oznacza odzyskanie drzewa życia. To zaś wyklucza sytuację „uciekiniera” – separacji, ucieczki od Boga.

Jest rzeczą istotną, że początkowe słowa cytatu: „Блажен...” odsyłają do innego wiersza poety *Альпийский роз*, w którym czytamy: „[...] Блажен, кто слышит» [...] «Природа – символ, [...]. Она/ Звучит для отзвука; и отзвук –

<sup>82</sup> Por. H. de Lubac, *Aspekty buddyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1995, s. 124.

<sup>83</sup> Por. M. Oesterveicher-Mollvo, *Leksykon symboli...*, s. 35.

<sup>84</sup> Por. H. de Lubac, *Aspekty buddyzmu...*, s. 97.

<sup>85</sup> Cyt. za: H. De Lubac, *Aspekty buddyzmu...*, s. 114, przypis 85.

<sup>86</sup> Por. M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 382.

<sup>87</sup> Ph. Rech, *Inbild des Kosmos*, t. 1, s. 496, cyt. za: M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 389.



бог./ Блажен, кто слышит песнь и слышит отзвук» [I, 606]. Wiersz ten jest interesujący również ze względu na Iwanowowską koncepcję symbolu. Z punktu widzenia naszej analizy szczególne znaczenie posiada myśl poety, że „Bóg jest oddźwiękiem” dla człowieka, to znaczy, jak wolno mniemać, winien być postrzegany („słyszany”) we wszystkim, zarówno w pięknie przyrody, jak i w cierpieniu krzyża. Błogosławieni, mówi dalej poeta, którzy w dziełach Boga widzą Jego samego, a więc ci, którzy są w Bogu i złączeni są z Jego krzyżem. Dla chrześcijanina bowiem – jak powiada Ricoeur – Golgota, czyli miejsce, w którym stanął krzyż, staje się nową *axis mundi*<sup>88</sup>, nowym drogowskazem życia; według Iwanowa – przykładem miłości, wzorem do naśladowania<sup>89</sup>.

Jak wynika z przeprowadzonej interpretacji, wiersz Iwanowa odsłania poszczególne etapy deszyfracji symbolu drzewa życia: począwszy od jego warstwy pierwotnej, kiedy to poeta mówi o Yggdrasillu, poprzez rajskie drzewa, aż do drzewa krzyża Chrystusowego. Tym samym Iwanow realizuje funkcję poety-symbolisty, która, zdaniem E. Świąteczkiej, „как раз в том и состоит, что он [poeta – E. S.] соединяет далеко отстоящие во времени голоса”<sup>90</sup>. Inaczej mówiąc, zadaniem poety, tworzącego teksty kultury, jest myśleć konwergencyjnie: w ogromie wytworów kulturowych odnajdywać ich podobieństwa i wspólne korzenie. Wszak, jak powiada Bachtin:

Текст живет, только соприкасаясь с другим текстом (контекстом). Только в точке этого контакта текстов вспыхивает свет, освещающий и назад, и вперед приобщающий данный текст к диалогу<sup>91</sup>.

Może to oznaczać, że poeta jest nie tylko uczestnikiem niezwykłego dialogu kultur, ale również pośrednikiem i łącznikiem w dialogu, a także – swego rodzaju nauczycielem dialogu.

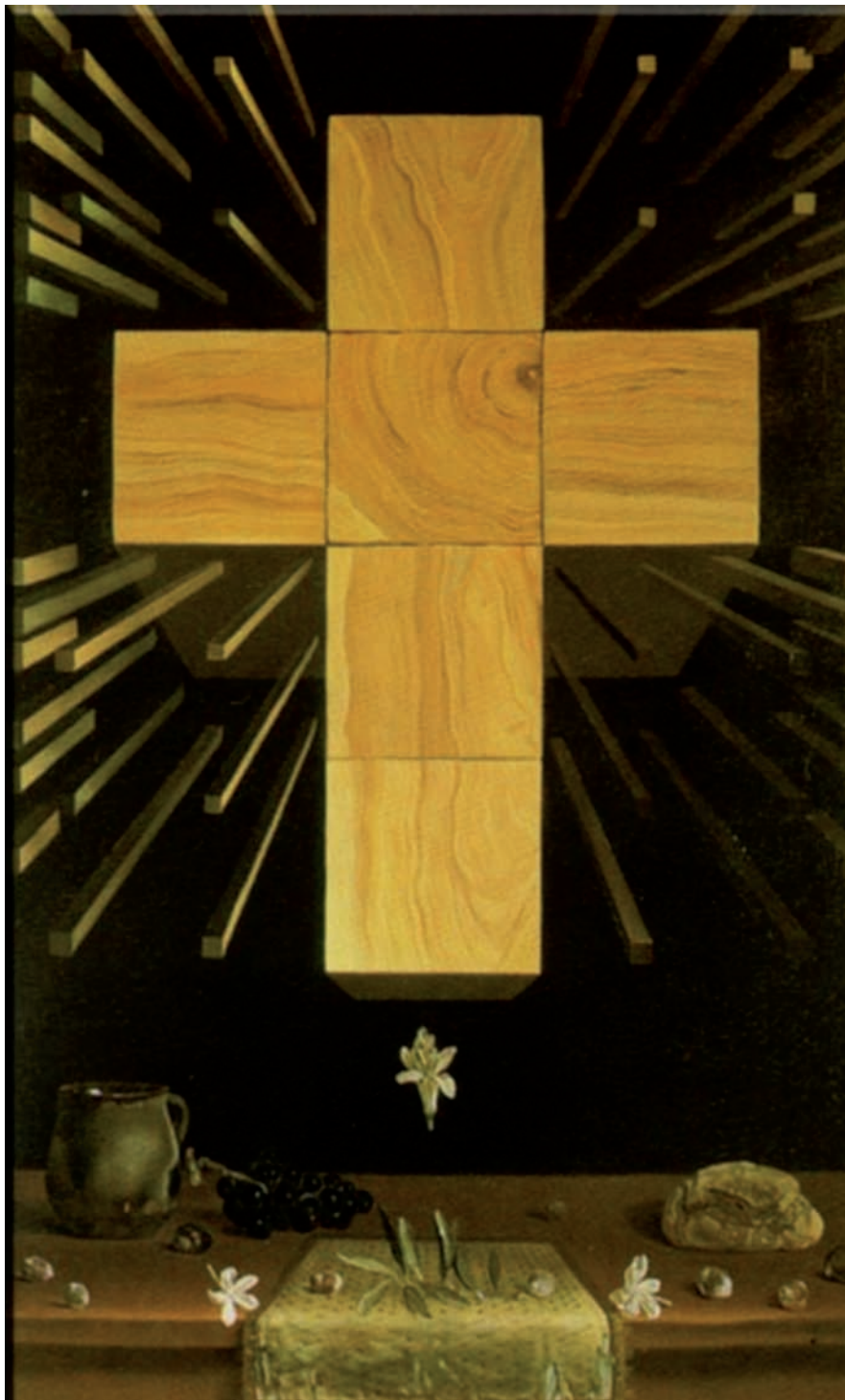
<sup>88</sup> Por. P. Ricoeur, *Objawianie a powiadanie*, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 379.

<sup>89</sup> „Крестное любви откровенье!  
Отворенье царственных Дверей!...  
«Ты еси» - вздохну, и в то ж мгновенье  
Засияет сердцу Эмпирей ...  
Миг – и в небеси  
Слышу: «ты еси» -

И висит на древе Царь царей!”. В. Иванов, *Человек...*, с. 214.

<sup>90</sup> Э. Свенцицкая, *Диалог культур в поэзии О. Э. Мандельштама*, [w:] *Слово а культура*, pod red. R. Mnicha, Lublin 1998, s. 96.

<sup>91</sup> М. М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества*, Москва 1979, с. 325.



[Salvador Dalí, *Arithmosophic Cross*, 1952. Źródło internetowe:  
[www.msgr.ca/msgr-4/dali\\_arithmosophic\\_cross\\_1952.htm](http://www.msgr.ca/msgr-4/dali_arithmosophic_cross_1952.htm)]



## ROZDZIAŁ IV

# Symbol symboli – krzyż i jego semantyka

### 4.1. Historia znaku krzyża

А мы проповедуем Христа распятого,  
для Иудеев – соблазн, а для Еллинов – безумие.  
[1 Кор, 23]

Krzyż, czyli połączenie linii poziomej i pionowej, należy do najbardziej popularnych i uniwersalnych znaków symbolicznych, obrazujących Kosmos, wszechświat, punkt centralny pomiędzy niebem a ziemią<sup>1</sup>. Powszechnie uważany jest on za emblemat chrześcijaństwa, mimo że stał się nim dopiero cztery wieki po śmierci Chrystusa, za panowania cesarza Konstantyna I Wielkiego (280–337)<sup>2</sup>. Początkowo krzyż (znany już w młodszym paleolicie) był staropogańskim znakiem solarnym, symbolem słońca, ognia, życia, płodności i szczęścia<sup>3</sup>. Jego kult, o czym świadczą archeologiczne znaleziska, znany był niemalże wszystkim ludom pierwotnym. Przedmioty z różnymi wyobrażeniami krzyża, pochodzące z czasów starożytnych, przedchrześcijańskich, odnajdywano zarówno na terenach Eurazji (Babilonia, Assyria, Anatolia, groty Szwecji, Francji), Ameryki (najczęściej na murach azteckich świątyń), jak i Afryki (m.in. słynny staroegipski symbol życia ankh w piramidach egipskich)<sup>4</sup>.

Bardzo często również, o czym była mowa w poprzednim rozdziale, krzyż utożsamiany bywa z Drzewem Świata, stanowiąc tym samym chrześcijańską kon-

---

<sup>1</sup> Zob. hasło: *krzyż*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 100, a także: J. R. W. Stott, *Krzyż Chrystusa*, tłum. A. Gandecki, Katowice 2003, s. 16.

<sup>2</sup> Zob. więcej na ten temat: A. Roc, *Historia krzyża*. Źródło internetowe: legaba.6te.net/hist-krz.htm (dane z 02.07.2008); zob. hasło: *cesarz Konstantyn Wielki*, [w:] Ch. Clifton, *Encyklopedia herezji i herezyków*, tłum. R. Bartoń, Poznań 1996, s. 163.

<sup>3</sup> Zob. więcej na ten temat: S. Kobieliński, *Krzyż Chrystusa...*, s. 13–16, a także: A. Roc, *Historia krzyża...*. Źródło internetowe.

<sup>4</sup> Tamże.

tynuację prastarego mitu<sup>5</sup>. W takim ujęciu związany jest on przede wszystkim z symbolizmem „środka”<sup>6</sup> – oznacza centrum świata, podporę kosmiczną, most lub drabinę<sup>7</sup>, poprzez które następuje łączność sfery ziemskiej i niebiańskiej<sup>8</sup>. Na związek krzyża z drzewem wskazuje również, sygnalizowana wcześniej, legenda, utrwalona w kilku ewangeliach apokryficznych i rozpowszechniona w średniowieczu. Według niej krzyż Chrystusa był wyciosany z drzewa poznania, którego nasienie zostało przyniesione przez Seta z Raju i zasadzone na Golgocie, na grobie jego ojca Adama, w miejscu, gdzie później umarł Jezus<sup>9</sup>. Zatem, jak powiada Juan Eduardo Cirlot, „krzyż jawi się jako dramatyczna, pochodna inwersja rajskiego drzewa życia”<sup>10</sup> (pamiętając, oczywiście, iż, zgodnie z tradycją biblijną, drzewo życia i drzewo poznania stanowią jedno podwójne drzewo). Krzyż więc, można by rzec, to rodzaj zadośćuczynienia za grzech pierworodny<sup>11</sup> i jednocześnie początek nowego przymierza, które Bóg, dzięki dobrowolnej ofierze swego Syna, ponownie zechciał zawrzeć z człowiekiem.

W związku z powyższym nie należy zapominać o najbardziej kontrowersyjnym aspekcie tego symbolu, a mianowicie o tym, co św. Paweł nazywa „zgorzzeniem krzyża” (1 Kor 1, 23). Jak powszechnie wiadomo, krzyż w czasach Chrystusa, a właściwie już od epoki kamiennej, był narzędziem straszliwych tortur, najsroższą karą, wymierzaną niewolnikom i najgroźniejszym przestępcom (niezwykle rzadko stosowano ją wobec wolnych obywateli)<sup>12</sup>. Taki rodzaj śmierci uchodził za najbardziej odrażający i haniebny (Hbr 12, 2), zaś samych skazańców, zgodnie z prawem mojżeszowym, uznawano za przeklętych przez Boga:

Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powieszysz go na drzewie – trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga. Nie zanieczyścisz swej ziemi, danej ci przez Pana, Boga twego, w posiadanie (Pwt 22, 22–23).

<sup>5</sup> Zob. H. de Lubac, *Aspekty buddyzmu...*, s. 119, 121, a także: M. Eliade, *Obrazy i symbole...*, s. 190–191; S. Kobieliński, *Krzyż Chrystusa...*, s. 80.

<sup>6</sup> Na temat symbolizmu „środka” zob. więcej: M. Eliade, *Obrazy i symbole...*, s. 31–64, a także: M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 396–400, 402–404.

<sup>7</sup> O krzyżu-drabinie zob. więcej: S. Kobieliński, *Krzyż Chrystusa...*, s. 44–51, a także: M. Eliade, *Obrazy i symbole...*, s. 51; H. de Lubac, *Aspekty buddyzmu...*, s. 102–103.

<sup>8</sup> Zob. hasło: *krzyż*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 208.

<sup>9</sup> Zob. M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 215, a także: S. Kobieliński, *Krzyż Chrystusa...*, s. 72–78; H. de Lubac, *Aspekty buddyzmu...*, s. 97; A. Grün OSB, *Krzyż. Symbol odkupionego człowieka*, tłum. M. Ruta, Kraków 1998, s. 16.

<sup>10</sup> Zob. hasło: *krzyż*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 200; zob. również hasło: *krzyż*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 100.

<sup>11</sup> Zob. więcej na ten temat: J. R. W. Stott, *Krzyż Chrystusa...*, s. 129–157.

<sup>12</sup> Zob. więcej na ten temat: hasło: *znak krzyża*, [w:] D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 13, a także: hasło: *krzyż*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 409; A. Grün OSB, *Krzyż. Symbol odkupionego człowieka...*, s. 10–12; S. Kobieliński, *Krzyż Chrystusa...*, s. 17–23.

Dla chrześcijaństwa jednak ów Skazaniec zawieszony na drzewie, noszący na sobie znamię przekleństwa Bożego<sup>13</sup> wraz z haniebnym znakiem swojego cierpienia, staje się gwiazdą przewodnią, znakiem sztandarowym. To, co Żydzi i poganie odrzucili, uznali za przekleństwo, chrześcijanie uczynili swoją siłą i fundamentem wiary. Krzyż, na którym dokonał się akt miłości Boga do człowieka, w chrześcijaństwie „otrzymuje całkowicie nowe wartości znaczeniowe z dalekosiężnymi skutkami”<sup>14</sup>. Uchodzi on nie tyle za symbol śmierci, ile jej przezwytyczenie, za zbawcze drzewo życia (stąd też i konwencja w sztuce, polegająca na przedstawianiu krzyża jako *crux florida* – ulistnionego lub kwitnącego drzewa<sup>15</sup>).

Kolejne znaczenie krzyża ujawnia Apokalipsa św. Jana, gdzie jawi się on jako znak paruzji, „znak dany ku zawstydzeniu grzeszników, którzy nie skorzystali z jego owoców”<sup>16</sup>; jest on wagą sprawiedliwości w rękach Boga-Ojca, na której, z jednej strony, zawisły ludzkie grzechy, z drugiej zaś Boskie miłosierdzie<sup>17</sup>. W kontekście Sądu Ostatecznego krzyż występuje również, a może przede wszystkim, jako symbol chwały, zwycięstwa i odkupienia, odzyskania życia (Raju), utraconego przez Adama:

Pomiędzy rynkiem Miasta a rzeką, po obu brzegach, drzewo życia, rodzące dwanaście owoców [...] a liście drzewa [służą] do leczenia narodów (Ap 22, 2).

Chrześcijaństwo w swojej symbolice wykorzystało także inne, pierwotne – porządkujące wobec *Universum*<sup>18</sup> znaczenie figury krzyża. Kryło się ono w zbiegu jego czterech linii, które symbolizują połączenie, pogodzenie przeciwieństw:

[...] он (krzyż) изображает ориентировку в пространстве, точку пересечения *верха/низа* и *правого/левого*, объединения многих *дуалистических систем* в виде целостности [...]<sup>19</sup>.

Zgodnie zaś z teologią chrześcijańską rozpostarty na krzyżu Chrystus wytyczał granice Kosmosu i wskazywał na wszechobecność Boga<sup>20</sup>, który „przez krew krzyża pojednał ze sobą wszystkie byty”<sup>21</sup>, ustanawiając jednocześnie Chrystusa

<sup>13</sup> Por. hasło: *krzyż*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 409.

<sup>14</sup> A. Łoziński, *Patrząc na krzyż*, „Studnia Jakubowa” 2007 (wrzesień–październik), nr 6 (9), s. 6. Źródło internetowe: [www.katedra.szczecin.pl/admin/pliki/plik\\_zapisz.php?plik=32](http://www.katedra.szczecin.pl/admin/pliki/plik_zapisz.php?plik=32) (dane z 02.07.2008).

<sup>15</sup> Por. S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa...*, s. 29.

<sup>16</sup> Tamże, s. 190.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 189.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 205.

<sup>19</sup> Г. Бидерман, *Энциклопедия символов...*, с. 132.

<sup>20</sup> Por. S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa...*, s. 207.

<sup>21</sup> Zob. hasło: *krzyż*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 409; por. także: List do Efezjan (Ef 2, 14–15) oraz: List do Kolosan (Kol 1, 19–20).

jedynym pośrednikiem pomiędzy człowiekiem a Bogiem<sup>22</sup>. Jak powiada Anzelm Grün:

Na krzyżu jednością są życie i śmierć, Bóg i człowiek, niebo i ziemia, ciało i dusza. Symbol krzyża dokonuje pojednania przeciwieństw, które odnajdujemy w sobie<sup>23</sup>.

Podsumując, należy stwierdzić, iż chrześcijaństwo, co zresztą jest charakterystyczne dla wszelkich ruchów religijnych, w dużym stopniu wchłonęło i zaadaptowało prastarą symbolikę krzyża, przyznając mu uprzywilejowane miejsce w swych praktykach religijnych: „Jest to drzewo noszące w sobie depozyt wszystkich wieków, które złożyły się na jego wzrost i jego wybudowanie”<sup>24</sup>.

## 4.2. Postacie krzyża w poezji Wiaczesława Iwanowa

### 4.2.a. Krzyż zła

Niniejszy rozdział jest próbą deszyfracji szeroko pojętej symboliki krzyża i jego kontekstualnych znaczeń w poezji Wiaczesława Iwanowa. W tej części pracy jako materiał analityczny został wykorzystany utwór *Крест зла*, pochodzący z drugiego tomu liryki poety – *Прозрачность* (1904):

*Крест зла*

Сказания простого  
Как смысл вместят уста?  
Вблизи креста Христова  
Стояли два креста.

Как изрекут, о братья,  
Уста соблазна весть?  
И Грех – алтарь распятыя,  
И Зла Голгофа есть! ...

Вблизи креста Христова –  
Два жертвенных креста:  
Свет таинства простого  
Как изъяснят уста? [I, 744–745]

<sup>22</sup> Por. H. de Lubac, *Aspekty buddyzmu...*, s. 103.

<sup>23</sup> A. Grün OSB, *Krzyż...*, s. 63.

<sup>24</sup> P. Claudel, *Umiłowanie Pisma Świętego*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998, s. 160–161.

Znany austriacki sławista Aage Hansen-Löve twierdzi, że krzyż w kosmogonii wczesnego symbolizmu (do roku 1907) nie odgrywał istotnej roli – na pierwszym planie była nie jego forma geometryczna, a chrześcijańsko-dionizyjska symbolika ukrzyżowania pojmowanego jako miejsce ofiary i śmierci<sup>25</sup>. Iwanow w swojej interpretacji tego symbolu idzie znacznie dalej, wydobywając jego „sprzecznościowe” znaczenie (Durand), co postaramy się pokazać na przykładzie przytoczonego wiersza.

Podkreślmy też na początku: *Крест зла* już na poziomie tytułu ujawnia istotny problem hermeneutyczny, problem rozumienia semantycznego związku krzyża i zła. Warto w tym miejscu przypomnieć znaną koncepcję wczesnych Ojców Kościoła (Orygenes, Grzegorz z Nyssy, św. Augustyna), zgodnie z którą krzyż Chrystusowy był swoistym wykupem zapłaconym szatanowi i jednocześnie pułapką na niego<sup>26</sup>. Według św. Augustyna:

Radował się szatan, kiedy umarł Chrystus i przez tę śmierć Chrystusa szatan został pokonany, jakby chwycił pokarm podany w pułapce. Cieszył się ze śmierci, jakby był przełożonym nad śmiercią. Cieszył się z tego, co mu groziło. Pułapka na szatana – to krzyż Pana. Pokarm, przy pomocy którego został schwytany – śmierć Pana<sup>27</sup>.

Wydaje się, że ta właśnie idea bliskiego Iwanowowowi filozofa<sup>28</sup> znalazła odzwierciedlenie w tytule interesującego nas wiersza i stała się punktem wyjścia dalszej poetyckiej konceptualizacji. Wedle niej krzyż przypomina swoisty piorunochron: całe zło tego świata, „zwabione zapachem świętej krwi”, wpada w pułapkę i zostaje wraz z Chrystusem przybite do krzyża i tym samym unicestwione. Krzyż jawi się więc jako zbawcze drzewo życia, gdzie zło zostało pokonane przez dobro; zgodnie z koncepcją biblijną:

[...] Darował nam [Bóg – E. S.] wszystkie występki, skreślił zapas dłużny obciążający nas nakazami. To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przygwoździwszy do krzyża. Po rozbrojeniu Zwierzchności i Władz, jawnie wystawił [je] na widowisko, powiódłszy je dzięki Niemu [Chrystusowi – E. S.] w triumfie (Kol. 2, 13–15).

Na istotny i immanentny związek krzyża i zła wskazuje M. Bachtin w wykładach o literaturze rosyjskiej. Jako wnikliwy czytelnik tekstów Iwanowa dochodzi on do wniosku, że zło niejako w sposób naturalny „łgnie” do krzyża. Zdaniem

<sup>25</sup> Por. A. A. Ханзен-Лёве, *Русский символизм...*, s. 82.

<sup>26</sup> Zdecydowanie przeciw tej koncepcji występuje John Stott. Zob. więcej na ten temat: J. R. W. Stott, *Krzyż Chrystusa...*, s. 131–133, 192 i inne.

<sup>27</sup> Augustyn, *Kazanie 263 na Wniebowstąpienie Pańskie*, [w:] Augustyn, *Wybór mów (Kazania święteczne i okolicznościowe)*, tłum. J. Jaworski, Warszawa 1973, s. 151; por. także: S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa...*, s. 171–172.

<sup>28</sup> Zob. C. C. Аверинцев, „Скворешниц вольных граждан...”, s. 62.



uczzonego wynika to stąd, iż krzyż jest początkiem życia, wszelkiego „stawania się”, a więc wszystko, co istnieje, w tym również zło, ma swój udział w krzyżu:

Три креста – кресты Христа и двух разбойников. Как понять соединение символа зла с крестом? [...] У Вячеслава Иванова этот символ весьма расширен. Крест для него – начало всякой жизни. Все, что становится, а все живое становится, приобщается к кресту. И приобщается не только добро, но и зло, скорее зло<sup>29</sup>.

Symbol krzyża, nader istotny i wielokrotnie występujący w twórczości autora *Cor ardens*, ujawnia ścisły związek z poetycką antropologią Iwanowa i z tego punktu widzenia należy go rozpatrywać. Poeta odsłania bowiem nie tradycyjny – zwycięski charakter krzyża, a jego czysto ludzki wymiar, wskazuje na kryjące się za nim cierpienie Człowieka. Jak zauważa Iwanow, wiąże się to z faktem, iż jest on bardziej hellenem niż chrześcijaninem<sup>30</sup>. Przytoczmy znamieny fragment jego wypowiedzi (z rozmów z Mojsiejem Altmanem):

[...] крест на меня действует тяжело, здесь у меня общее с Гете, и я слишком эллин, чтоб мне было по душе это скрещение, хотя я знаю, что этот символ страшно глубок, значителен и победоносен („сим победиши”), ибо кто может это вынести, тому, конечно, уже ничто не страшно [...]. Да, „видение” креста тяжелое, не оттого ли его пытаются так часто смягчить, изображая то косой, то наклонный крест, к нему прибавляют то сверху, то снизу, а то и с обоих краев еще по перекладине, лишь бы не оставить нас перед фактом двух строгих прямых линий, в точке пересечения которых под прямым углом распят **Человек**<sup>31</sup>.

Utwór *Крест зла*, jak wolno sądzić, to wizja poetycka korespondująca z tym, o czym mowa w powyższym cytacie; jest to próba zrozumienia wydarzenia, które miało miejsce na Golgocie, próba odnalezienia sensu w tym ogromnym cierpieniu, jakiemu poddany został Bóg i Człowiek w jednej osobie. Wiersz poety nie przynosi jednak gotowej odpowiedzi na stawiane pytania, gdyż, jak zauważa Altman, parafrazując znany aforyzm Blaise’a Pascala<sup>32</sup>, „человек не может удовлетворительно ответить ни на один вопрос, с него довольно, если он должным образом поставит вопрос; человек не мыслящий, а вопрошающий тростник”<sup>33</sup>.

Stosując się niejako do tej dewizy, Iwanow czyni dominantą kompozycyjną swojego wiersza pytania retoryczne; daje tym samym do myślenia, zachęca czy-

<sup>29</sup> М. М. Бахтин, *Приложение из лекций по истории русской литературы. Вячеслав Иванов*, [в:] М. М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества*, Москва 1986, с. 399.

<sup>30</sup> Należy pamiętać o tym, że zarówno omawiany wiersz, jak i fragment wypowiedzi Iwanowa o krzyżu odnoszą się do wczesnej twórczości poety, która silnie związana była z kultem Dionizosa i greckimi wierzeniami.

<sup>31</sup> М. С. Альтман, *Разговоры с Вячеславом Ивановым*, Санкт-Петербург 1995, с. 69.

<sup>32</sup> Zob. Pascal, *Мысли*, tłum. N. Boy-Żeleński, Warszawa 2008, s. 172–173.

<sup>33</sup> М. С. Альтман, *Разговоры с Вячеславом Ивановым...*, с. 39–40.

telnika do dialogu, wskazuje na bogactwo i niewyraźność sensu symbolu – nieadekwatność „obrazu” i znaczenia. Innym istotnym chwytem poetyckim, którym posługuje się poeta, jest kompozycja pierścieniowa. W przypadku analizowanego wiersza ważne jest to, że utwór rozpoczyna i zamyka podobnie brzmiące pytanie, którego znaczenie, mimo owego podobieństwa, jest zupełnie różne w strofie pierwszej i trzeciej. W zasadzie mówi się w nich o tym samym zdarzeniu, mianowicie, że w pobliżu Chrystusa ukrzyżowane zostały dwie inne osoby. Z przekazu biblijnego wiadomo, że byli to ludzie niegodziwi: „Gdy przyszli na miejsce, zwane »Czaszką«, ukrzyżowali tam Jego i złoczyńców, jednego po prawej, drugiego po lewej Jego stronie” (Łk 23, 33).

Pytanie otwierające utwór: „Сказания простого/ Как смысл вместят уста?”, sugeruje niemożność wyrażenia tego, co się stało, i niedorzeczność sytuacji, o której jest mowa. Oto bowiem ukrzyżowano, a więc skazano na najbardziej haniebną i okrutną śmierć, jedyne bezgrzesznego – Syna Bożego, zrównano Jego winę-niewinę z przestępstwami wiszących obok złoczyńców: „Вблизи креста Христова/ Стояли два креста”. To początkowe pytanie jest więc jak gdyby pytaniem-krzykiem skierowanym do całego świata, do Boga, próbą zrozumienia sensu tego wydarzenia, jako że ludzki umysł nie jest w stanie go pojąć i zaakceptować.

Z kolei erotema z ostatniej zwrotki, zamykająca utwór: „Свет тайнства простого/ Как изъяснят уста?”, mimo zauważalnego podobieństwa znaczeniowego zawiera zupełnie inny sens. Owszem, pytanie to odnosi się do ukrzyżowania razem z Chrystusem dwóch łotrów, ale nie ma w nim poprzedniego sprzeciwu wobec tej sytuacji. Ukrzyżowanie Chrystusa jako najwyższa Ofiara niesie bowiem w sobie „tajemne światło”, które oświetla swym blaskiem, wciąga w sferę swej tajemnicy wszystkich innych cierpiących, również tych, którzy towarzyszą Synowi Człowieczemu w Jego męczeńskiej śmierci. Nie są to już tylko zabójca i złodziej, lecz współuczestnicy ofiary („Два жертвенных креста”), głębokie symbole ludzkiego „cierpiącego” losu oraz postawy w stosunku do krzyża i Ukrzyżowanego.

Ta diametralnie różna ocena tej samej sytuacji w obu strofach wypływa z odmiennego spojrzenia na krzyż. Pierwsze z nich, zaprezentowane w początkowej części utworu, symbolizuje bunt i sprzeciw wobec, wydawałoby się, niepotrzebnego cierpienia, moralnej niesprawiedliwości i okrucieństwa Boga, wydającego na śmierć Swojego Syna. W tym ujęciu krzyż to zwykle narzędzie zbrodni, albo inaczej – jest to właśnie owo szaleństwo, o którym mowa we fragmencie Biblii, wykorzystanym jako motto do danego rozdziału. Taką interpretację wyklucza jednak środkowa strofa tekstu.

Rozpoczyna ją, podobnie jak poprzednią, pytanie retoryczne: „Как изрекут, о брата,./ Уста соблазна весть?”. Jest ono zagadkowe, bo o jakiej pokusie może być mowa w przypadku krzyżowej śmierci Chrystusa? Kolejne wersy: „И Грех

– алтарь распятыя./ И Зла Голгофа есть”, mają nie mniej zagadkowy charakter. Mowa tu bowiem o Grzechu jako „ołtarzu ukrzyżowania” i o „Złej Golgocie”. Poddajmy więc namysłowi poetycką metaforę „ołtarz ukrzyżowania”. Jak wiadomo, na ołtarzu składa się ofiarę przebłagalną – tu ofiarę krzyża, zatem ukrzyżowanie jest ofiarą za grzech, oczyszczającą z grzechu. Sama idea ofiary, zwłaszcza ofiary zastępczej – przebłagalnej, jest w Biblii niemal ustawicznie obecna. Prawie cały Stary Testament opiera się na systemie ofiarniczym, wspomnijmy chociażby doroczny obrzęd, zwany Jom Kippur – Dzień Pojednania (Kpł 16, 1–34) i związaną z nim instytucję kozła ofiarnego, na którego, w specjalnym rytuale, nakładano wszystkie przewinienia i grzechy, a następnie zabijano go lub wypędzano na pustynię<sup>34</sup>. W Nowym Testamencie rolę ofiary zastępczej pełni Chrystus: Jego ofiara jest zadośćuczynieniem za grzech – wedle słów Johna R. W. Stotta, znanego angielskiego pastora i wykładowcy biblijnego. Odwołajmy się w związku z tym do jego rozważań.

Otóż, zdaniem biblisty, krzyż Chrystusa nie był transakcją handlową z szatanem ani pułapką na niego<sup>35</sup> (jak to powszechnie głoszono w Pismach Ojców Kościoła), nie był zapłatą za splamiony Boży honor<sup>36</sup> ani nawet karą za występki przeciwko postanowieniom Prawa<sup>37</sup>, nie był też wyrokiem śmierci wydanym przez okrutnego Ojca posłusznemu Synowi ani próbą wyłudzenia zbawienia od złośliwego i nieżyczliwego ludziom Ojca. Był zaś – powtórzmy to raz jeszcze – zadośćuczynieniem za grzech, ale zadośćuczynieniem szczególnego rodzaju, to znaczy przez zastępstwo. I owo zastępstwo jest kluczem do zrozumienia relacji Bóg–Chrystus–człowiek oraz zrozumienia sensu pytania interpretowanej tu drugiej strofy utworu: „Как изрекут, о братья./ Уста соблазна весть?”. Definiując pojęcie zastępstwa, Stott powiada, że zastępca to Chrystus, który dzięki Wcieleniu jest jednocześnie doskonałym, prawdziwym Bogiem i doskonałym, prawdziwym Człowiekiem<sup>38</sup>. Ze względu na te dwie natury mógł On zarazem zająć miejsce człowieka, ponieść jego grzech i umrzeć należną mu śmiercią i zaspokoić wymagania Boga, czyli siebie samego, przejednać swój własny święty gniew. W dramacie krzyża biorą bowiem udział jedynie dwa podmioty – człowiek i Bóg, a nie trzy: człowiek, Bóg i Chrystus. Pomędzy Ojcem i Synem nie istnieje bowiem i nie może istnieć (zgodnie z chrześcijańską koncepcją Boga Trójjedynego) jakkolwiek rozdźwięk – są Oni jednością:

Boży Syn, czyli sam Bóg, zajął nasze miejsce na Golgocie i przez to uwolnił nas od Bożego gniewu i sądu [...] umarł, by przejednać siebie za nasze grzechy [...] sprawiedliwy i kochający

<sup>34</sup> Więcej na temat symboliki kozła ofiarnego zob. hasło: *koziół ofiarny*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 94, a także: J. R. W. Stott, *Krzyż Chrystusa...*, s. 163–164, 172.

<sup>35</sup> Zob. więcej na ten temat: J. R. W. Stott, *Krzyż Chrystusa...*, s. 132–133.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 138–146.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 133–138.

<sup>38</sup> Zob. także: M. Bierdiajew, *Sens historii...*, s. 41.

Ojciec unżył się, stając się – w swym jedynym Synu i przez Niego – ciałem, grzechem i przekleństwem dla nas, po to, aby nas odkupić bez godzenia się na kompromis z własnym charakterem<sup>39</sup>.

Powracając więc do pytania otwierającego tę strofę: „Как изрекут, о братья,/ Уста соблазна весть?”, odnotujmy, że Iwanowowski „соблазн”/pokusa odnosi się, jak można przypuszczać, do wydarzenia ofiary prześlągalnej, którą tak oto w Biblii interpretuje św. Paweł: „On to [Bóg – E. S.] dla nas grzechem uczynił tego, który nie znał grzechu, abyśmy stali się w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21). Bez głębokiej świadomości takiego właśnie znaczenia krzyża można je bardzo łatwo uprościć i sprowadzić do absurdu, twierdząc mianowicie, iż Bóg, powodowany gniewem, zapragnął zadośćuczynienia za złe postęпки człowieka i ukarał za nie swego jedynego Syna, złożył Go na ołtarzu grzechu, aby zaspokoić swoją złość<sup>40</sup>.

Druga część wypowiedzi poetyckiej: „И Грех – алтарь распятыя,/ **И Зла Голгофа есть!**” odsyła do popularnej w nauczaniu pierwotnego Kościoła koncepcji krzyża pojmowanego jako zwycięstwo nad złem<sup>41</sup> – szatanem, grzechem i śmiercią; w sposób widoczny koresponduje ona z tytułem wiersza (*Крест зла*), a także z innym tekstem poety (*Тишина*), w którym „крест Зла, и крест Добра: [...] символы судьбы [...] начертанные в Боге” [I, 694]. Zgodnie z tym kontekstem Bóg dokonał Wcielenia nie tylko po to, aby zbawić człowieka, wykupując go z niewoli grzechu<sup>42</sup>, ale przede wszystkim po to, by pokonać źródło zła.

Jeśli chodzi o sam symbol Golgoty, to, jak wiadomo, w tradycji chrześcijańskiej uchodzi ona za centrum Wszechświata, jest miejscem walki w skali kosmicznej; to tu dochodzi do ostatecznego starcia pomiędzy siłami dobra i zła. I, na pierwszy rzut oka, dzieje się coś niewiarygodnego – mocarny Bóg przegrywa, umiera, Zło jak gdyby triumfuje na Golgocie (ponownie więc pojawia się tu to, co Iwanow określa słowem „соблазн”). Wyczekiwany przez Żydów Mesjasz zamiast być silnym przywódcą politycznym, niezwykniętym królem<sup>43</sup>, okazuje się człowiekiem, w dodatku człowiekiem słabym, obrońcą krzywdzonych, pogardzanych i uciśnionych. Jakby tego było mało na swoich towarzyszy wybrał On grzeszników i właśnie dla ich zbawienia pozwolił się przybić do krzyża, zhańbić i wyśmiać:

<sup>39</sup> J. R. W. Stott, *Krzyż Chrystusa...*, s. 210–211, 192.

<sup>40</sup> Zob. S. Grabska, *Symboli i idee biblijne w naszym życiu*, Warszawa 2004, s. 27.

<sup>41</sup> Zob. więcej na ten temat: J. R. W. Stott, *Krzyż Chrystusa...*, 279–310.

<sup>42</sup> „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45); „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 5–6).

<sup>43</sup> O Mesjaszu zob. A. Świderkówna, *Prawie wszystko o Biblii...*, s. 49–55, a także: S. Grabska, *Symboli i idee biblijne w naszym życiu...*, s. 95–102.

Подлинный Мессия, Сын Божий, должен явиться в силе и славе, должен основать могущественное царство Израиля, должен положить конец страданиям и злу жизни. Крест, Голгофа были соблазном для иудеев<sup>44</sup>.

Jednakże to, co miało być klęską, stało się zwycięstwem, a zostało ono osiągnięte nie przez zemstę i przemoc, ale przez pokorę, cierpienie i posłuszeństwo. Prawdziwy paradoks: Ofiara ostatecznie okazuje się Triumfem, a krzyż – narzędzie hańby – znakiem tego zwycięstwa. To na ten zwycięski aspekt Golgoty wskazuje Iwanow w innym wierszu (*Материнство*): „Так и Голгофа, братья, – роды/ Многострадальные Природы, Дабы созрел на Древе Плод!” [I, 26]. To, co poeta określa mianem „плод” (owoc), to twórcze dzieło doskonałej miłości Boga do człowieka, możliwe dzięki absolutnemu posłuszeństwu. Chrystus w swoim dziele wytrwał do końca, nie zszedł z drogi krzyża, oparł się wszelkim pokusom. Jak pisze John R. W. Stott:

Nie wykazał [Chrystus – E. S.] nieposłuszeństwa wobec Boga, nie przejawiał nienawiści do swych wrogów, nie podjął odwetu – normy tego świata. Dzięki swej karności, miłości i pokorze odniósł wielkie moralne zwycięstwo nad mocami zła. Wolny od przymusu, niezbrukany, nie poszedł na kompromis. Diabeł nie mógł dotknąć Go w żaden sposób i musiał uznać swą porażkę<sup>45</sup>.

W głębokiej i wieloznacznej symbolice chrześcijańskiego krzyża nie ma więc niczego przypadkowego. Jak powiada Horace Bushnell: „Krzyż był w Bogu, zanim jeszcze drzewo stanęło na Kalwarii”<sup>46</sup>. I rzeczywiście, śledząc biblijną historię zbawienia człowieka, trudno oprzeć się wrażeniu, że „skandal krzyża” jest jak najbardziej na właściwym miejscu w Bożych planach<sup>47</sup>. Nawet sytuacje wręcz niezrozumiałe, niepojęte dla ludzkiego umysłu (czyli te, które u Iwanowa mieszczą się w polu semantycznym słowa „соблазн”), zdają się mieć swój cel i sens. Wszystko bowiem zależy od perspektywy, z jakiej patrzymy na krzyż. Taki właśnie kontekstualny sens ewokuje ostatnia część wiersza poety.

Jeśli w krzyżu zobaczymy tylko narzędzie tortur i związane z nim cierpienie Człowieka, to naszą reakcją będzie bunt i sprzeciw, co Iwanow prezentuje w pierwszej strofie utworu. Jeśli zaś w wydarzeniu albo „skandalu” krzyża ujrzymy również Boga, który doświadczył ludzkiej kondycji, aby tym samym ustalić

<sup>44</sup> Н. Бердяев, *Философия свободного духа*. Электронный ресурс: [www.vehi.net/berdyaev/fsduha/04.html](http://www.vehi.net/berdyaev/fsduha/04.html) (dane z 10.08.2009).

<sup>45</sup> J. R. W. Stott, *Krzyż Chrystusa...*, s. 289.

<sup>46</sup> H. Bushnell, *The Vicarius Sacrifice*, New York 1866, s. 35, cyt. za: J. R. W. Stott, *Krzyż Chrystusa...*, s. 169–170.

<sup>47</sup> Por. hasło: *krzyż*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 409.

z nami wspólnotę losu, to nasza interpretacja krzyża zmieni się diametralnie<sup>48</sup>. Dostrzeżemy wówczas nie tylko umęczonego Boga, wychodzącego nam na spotkanie, ale również siebie samych, ucieleśnionych w osobach dwóch łotrów – świadków i współtowarzyszy męczeńskiej śmierci Chrystusa<sup>49</sup>:

Вблизи креста Христова –  
 Два жертвенных креста:  
 Свет таинства простого  
 Как изъяснят уста?

Ci dwaj łotry to symbole dwóch różnych postaw, jakie można przyjąć wobec krzyża i Ukrzyżowanego. Pierwsza z nich to zamknięcie, izolacja, uparte trwanie w grzechu. Druga, którą wyrażają znane słowa: „Zaprawdę powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 12, 43), symbolizuje otwartość, gotowość do przemiany swojego życia, pojednania i zaakceptowania tkwiących w człowieku przeciwieństw – tego, co jest ludzkim doświadczeniem na co dzień. Tego rodzaju postawa jest odpowiedzią na wezwanie: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16, 24). W życiu codziennym, w wymiarze jednostkowym, taka postawa naśladowcza oznacza ciągłą walkę z samym sobą, z własnym egoizmem i słabościami. Życie współczesnego człowieka, jak rozumiał je Iwanow, bardzo często naznaczone jest krzyżem niezrozumienia ze strony otaczających ludzi, brakiem jedności, samotnością. Krzyż w ujęciu poety to najwyższy wzór miłości, która przewycięża nie-nawiść, grzech i śmierć; odkrywa oblicze Wieczności.

<sup>48</sup> Podobnego zdania jest Trubieckoj, który pisze: „Крест [...] есть в основе всякой жизни [...] Если последний и окончательный результат всякой жизни есть смерть, то скрещение жизненных линий [krzyż – E. S.] есть только предельное выражение скорби, страдания, унижения и *ничего больше*, – тогда крест есть только символ всеобщей муки: таким его знало дохристианское человечество. Иное дело, если в скрещении своих линий жизнь достигает своей полноты, своего важного, прекрасного, неумирающего смысла, тогда крест становится символом этой всякой победы. В доступной нашему наблюдению действительности крест приводит к смерти. Спрашивается, может ли он стать крестом *животворящим*? Поставить этот вопрос – и значит прийти к единственно правильной постановке вопроса о смысле жизни”. E. H. Трубецкой, *Смысл жизни*, [w:] E. H. Трубецкой, *Избранное*, Москва 1995, s. 62–63.

<sup>49</sup> W interpretacji antropozoficznej dwaj łotry towarzyszący Chrystusowi na krzyżu to Lucyfer i Aryman. Zob. więcej na ten temat: J. Prokopiuk, *Nie ma krzyża bez róży*, [w:] J. Prokopiuk, *Jestem heretykiem. Ogdoda gnostycka*, Białystok 2004, s. 75.

#### 4.2.b. Różokrzyż

Dlatego właśnie głoszę prawo cierpienia,  
gdyż głoszę prawo miłości;  
miłość bowiem i cierpienie tak ściśle z sobą się łączą,  
jak słońce łączy się ze światłem.  
Nie można miłować bez cierpienia,  
nie powinno się cierpieć bez umiłowania<sup>50</sup>.

Любовь, именно вследствие тесноты земной грани,  
перерастает ее, распростирая свои зеленосолнечные сени  
в метафизическую область Жертвы<sup>51</sup>.

[...] jedynie przez misterium ukrzyżowania  
zmartwychwstaje róża życia świata<sup>52</sup>.

Dalsza część rozdziału będzie dotyczyć symboliki różokrzyża, czyli połączenia róży i krzyża. Jest to kolejny, po Yggdrasillu, drzewie życia i krzyżu Chrystusowym, kulturowo-historyczny wariant drzewa wszechświata, występujący w poezji Wiaczesława Iwanowa. Jego znaczenie jest niezwykle bogate i różnorodne, co wynika nie tylko z samej natury symbolu, ale również z zespolenia w nim dwóch motywów i przynależności różokrzyża do tajemnych symboli ezoterycznych. Jak wiadomo, jest on emblematem owianego legendą zakonu różokrzyżowców<sup>53</sup> – ewangeliczno-chrześcijańskiego ezoterycznego związku, nazywającego siebie „Bractwem mędrców”<sup>54</sup>. Przedmiotem naszego zainteresowania nie jest jednak historia i doktryna bractwa<sup>55</sup>, tylko ich naczelny symbol – róża roz-

<sup>50</sup> M. Crawley-Boevey, *Ofiara miłości*. Źródło internetowe: [www.voxdomini.com.pl/vox\\_art/o\\_Mateo\\_ofiara.htm](http://www.voxdomini.com.pl/vox_art/o_Mateo_ofiara.htm) – (dane z 03.08.2009).

<sup>51</sup> В. Иванов, *Новые маски*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II..., с. 81.

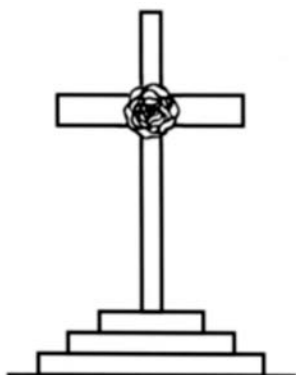
<sup>52</sup> M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, s. 277.

<sup>53</sup> O rodowodzie tego emblematu zob. R. Edighoffer, *Różokrzyżowcy*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1998, s. 187–188; É. Lévi, *Historia magii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2000, s. 257; Na temat różokrzyżowców i rosyjskiej poezji masońskiej XVIII wieku zob. A. Orłowska, *Wizja Sądu Ostatecznego w rosyjskiej poezji masońskiej XVIII wieku (A. Sumarokow, M. Chieraskow, W. Majkow)*, [w:] *W kręgu wartości: Bóg, człowiek, świat w kulturze i literaturach wschodniosłowiańskich*, pod red. A. Woźniak i W. Kowalczyka, Lublin 2010, s. 45–57, a także: Б. Геливер, *Школы мистерий и герметические ордена. Орден розенкрейцеров*, [w:] *Гностики или о „лжеименном знании*, Киев 1997, с. 431–440.

<sup>54</sup> Por. hasło: *роза*, [w:] Г. Бидерман, *Энциклопедия символов...*, с. 225.

<sup>55</sup> Zob. więcej na ten temat: P. Sédir, *Różokrzyżowcy. Historia i nauka*, opr. J. Prokopiuk, wyd. Pegaz (brak miejsca wydania) 1994; R. Edighoffer, *Różokrzyżowcy...*; A. Zwoliński, *Różokrzyżowcy. Tajemnice alchemii duchowej*, Kraków 1995; M. Heindel, *Światopogląd różokrzyżowców. Ezoteryczne chrześcijaństwo przyszłości. Elementarna rozprawa o ewolucji człowieka w przeszłości, jego obecnej budowie wewnętrznej i osiągnięciu pełnego rozwoju w przyszłości*; tłum. I. Brudnikowa, wyd. Pegaz (brak miejsca wydania) 1993 (zob. szczególnie s. 363–382); M. П. Холл, *Энциклопедическое изложение Масонской, Герметической, Каббалистической*

pięta na krzyżu. Należy przy tym zwrócić uwagę na fakt, iż istnieje kilka jego wariantów. Do najbardziej popularnych należą: ukrzyżowana róża (rys. 1)<sup>56</sup>, czerwona róża ze złotym sercem ukrytym w środku kwiatu, wewnątrz którego znajduje się krzyż (rys. 2)<sup>57</sup>, róża wyrastająca z krzyżopodobnego pnia, karmiąca pszczoły miodem (rys. 3)<sup>58</sup> i inne.



Rys. 1



Rys. 2

Co do znaczenia tego symbolu to wzbudza on nieustanne zainteresowanie wśród uczonych. Wynika to zapewne z tajemnej natury tekstów, w których się pojawia. Ograniczymy się do przytoczenia jedynie kilku spośród istniejących definicji, albowiem naszym celem jest interpretacja symbolu różokrzyża obecnego w poezji Iwanowa, a nie jego znaczenia w ogóle.

Otóż zdaniem amerykańskiego badacza religii i tradycji ezoterycznych Manly'ego Halla, krzyż z emblematu różokrzyżowców (rys. 1) symbolizuje ludzkie ciało, róża zaś ludzką duszę: „[...] два символа – роза и крест означают, что душа человека распята на теле и держится на трех гвоздях”<sup>59</sup>. Ponadto róża uchodzi za symbol duchowego rozwoju<sup>60</sup>, a więc symbolizuje dążenie duszy do

и Розенкрейцеровской символической философии. Интерпретация Секретных учений, скрытых за ритуалами аллегориями и мистериями всех времен, Санкт-Петербург 1994, с. 498–512.

<sup>56</sup> *Распятая роза*. Rysunek zaczerpnęliśmy z encyklopedii autortwa Manly'ego P. Halla. Zob. М. П. Холл, *Энциклопедическое изложение Массонской, Герметической, Каббалистической и Розенкрейцеровской символической философии...*, с. 503.

<sup>57</sup> *Роза Розенкрейцеров*, тамże, с. 506 (Hall podaje, że rysunek pochodzi z książki *Основные фигуры Розенкрейцеров*).

<sup>58</sup> *Dat Rosa Mel Apibus: The rose gives the bees honey*. Źródło internetowe: [www.wisdomportal.com/Poems2008/RoseInAlchemy.html](http://www.wisdomportal.com/Poems2008/RoseInAlchemy.html); (dane z 11.08.2009).

<sup>59</sup> М. П. Холл, *Энциклопедическое изложение Массонской, Герметической, Каббалистической и Розенкрейцеровской символической философии...*, с. 507.

<sup>60</sup> Тамże, с. 506.





Rys. 3

doskonałości – „róża to dusza rozwijająca się w zetknięciu z ziemskim światem, uosobionym przez krzyż”<sup>61</sup>. Róża związana jest z przestrzenią transcendentną, boską<sup>62</sup>, a krzyż z ziemską, materialną: „[...] róża – это божественный свет вселенной, а крест – переходящий мир страдания и жертвы”<sup>63</sup>. Połączone zaś w jedną całość – różokrzyż, symbolizują pełnię<sup>64</sup>, doskonałość bytu:

Róża s krestom symbolizuruet edinstwo protivopozloznozhnostey. Róża w centrum kresta symbolizuruet perwonačalnoe edinstwo, iz kotorogo razwilsia mir<sup>65</sup>.

W niniejszym podrozdziale jako materiał analityczny wykorzystujemy dwa wiersze Iwanowa – *Crux Amoris* i *Rosa in Cruce*, wchodzące w skład piątej księgi

<sup>61</sup> *Filozofia różokrzyża*. Źródło internetowe: [www.amorc.org.pl/idea](http://www.amorc.org.pl/idea) – Oficjalna strona A.M.O.R.C. [Ancient and Mystical Order Rosae Crucis – Starożytny i Mistyczny Zakon Różokrzyża]; (dane z 04.02.2010).

<sup>62</sup> W *Boskiej komedii* Dantego siedziba Boga ma kształt białej róży. Zob. D. Alighieri, *Boska komedia...*, s. 471–485.

<sup>63</sup> Zob. hasło: *poza*, [w:] P. Greif, *Simbolarium*. Źródło internetowe: [www.simbolarium.ru/simbolarium/sym-uk-cyr/.../roza.htm](http://www.simbolarium.ru/simbolarium/sym-uk-cyr/.../roza.htm); (dane z 22.11.2009).

<sup>64</sup> Zob. J. Prokopiuk, *Nie ma krzyża bez róży...*, s. 72.

<sup>65</sup> Zob. hasło: *poza*, [w:] *Энциклопедия символов, знаков, эмблем*, сост. В. Андреева, В. Куклев, А. Ровнер, Москва 2000, с. 420.

*Cor Ardens*, zatytułowanej *Rosarium. Стухи о розе* (1910)<sup>66</sup>. Wspomniany cykl poetycki posiada istotny podtekst autobiograficzny i równie ważne reminiscencje kulturowe, bez których odczytanie pełnego sensu utworów nie jest możliwe. W dużej mierze jest on również reakcją poety na jego ówczesną fascynację tajnymi stowarzyszeniami, mistyką i naukami głoszonymi przez Annę Minclową<sup>67</sup>, okultystkę i rzecznikę Rudolfa Steinera<sup>68</sup> – austriackiego mistyka, twórcy antropozofii, ściśle współpracującego z różokrzyżowcami<sup>69</sup>. Istniejący stan badań ujawnia, że w szeregi masonów – „młodszych braci różokrzyżowców”<sup>70</sup>, próbowano „zwerbować” także Wiaczesława Iwanowa<sup>71</sup>. Jest to temat niezwykle obszerny i będący już przedmiotem dociekań naukowych<sup>72</sup>. Z tego też względu nie będziemy poświęcać mu uwagi.

Cykl *Rosarium*, jak już zaznaczono, ujawnia również silny związek z osobistymi doświadczeniami autora – śmiercią drugiej żony i swoistym ponownym jej odzyskaniem w wyniku rodzącej się miłości do pasierbicy – Wiery Szwasalon

<sup>66</sup> Interpretację tego cyklu zob. G. Bryś, *Geneza i funkcje artystyczne motywu róży na podstawie cyklu wierszy Wiaczesława Iwanowa Rosarium. Wiersze o róży. Próba interpretacji*, „Slavica Wratislaviensia”, LIII, 1990, s. 79–102. Na temat tego cyklu pisze również Maria Pavlovszky. М. Павловская, *Примирение, синтез и высшее единство в книге Иванова «Rosarium»...*, s. 199–208.

<sup>67</sup> Por. w związku z tym znamienne słowa Andrieja Bielego: „[...] кстати сказать, весь «Rosarium», полный крестами и розами, есть отражение Минцловой, многие строчки и многие истины книги – транскрипция А. Р. Минцловой”. Цит. по: Н. А. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм. Исследования и материалы*, Москва 2000, s. 108.

<sup>68</sup> Więcej na temat wpływu Steinera na symbolistów rosyjskich zob. Н. А. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм...* (zob. szczególnie rozdział *Маленькая монография. Anna-Rudolph*, s. 21–110; zob. także: E. Biernat, *Symboliści rosyjscy i Rudolf Steiner*, [w:] *Światłość i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, t. II, pod red. E. Biernat i M. Rzczyckiej, Gdańsk 2006, s. 50–69.

<sup>69</sup> Steiner jest m.in. autorem książki *Teozofia różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 1996.

<sup>70</sup> Zob. М. П. Холл, *Энциклопедическое изложение Массонской, Герметической, Каббалистической и Розенкрейцеровской символической философии...*, s. 507–509.

<sup>71</sup> Zob. Н. А. Богомолов, *Маленькая монография. Анна-Rudolph*, [w:] Н. А. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм...*, s. 62–63; Л. Силард, *К проблеме «теургического постулата»*, [w:] Л. Силард, *Герметизм и герменевтика...*, s. 105.

<sup>72</sup> Zob. Г. Обатнин, *Иванов-мистик...*; Н. А. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм...*; Г. В. Нефедьев, *К истории одного „посвящения”: Вячеслав Иванов и розенкрейцеровство*, [w:] *Вячеслав Иванов. Творчество и судьба...*, s. 194–202; Г. В. Нефедьев, *К подтексту стихотворения Вяч. Иванов «Атлантида»*, [w:] *Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. Материалы международной конференции 9–11 сентября 2002 г.*, Томск-Москва 2003, s. 227–232. Zob. też listę przygotowaną przez Wsiewołoda Sacharowa, na której znalazły się różne osobistości z kręgu kultury należące do łóż masonskich. Wśród nich był również Wiaczesław Iwanow (rozycja 25). В. Сахаров, *Список Сахарова. Русские писатели, художники, актеры, философы, историки, числившиеся в масонских ложах в первую треть XX века*, [w:] В. Сахаров, *Иероглифы вольных каменщиков. Масонство и русская литература XVIII – начала XIX века*, Москва 2000, s. 208.

– córki Lidii Zinowjewej-Hannibal<sup>73</sup>. O owym tragicznym wydarzeniu traktuje *Канцона I*, pochodząca z czwartej księgi *Cor Ardens – Любовь и смерть*, poświęcona pamięci zmarłej żony:

И саваном одели землю белым  
 Снега, и тучи тьмой;  
 А ты горела на одре страдальном;  
 И мы с оплаканным, сгорелым телом  
 Пустились в путь зимой.  
 Но голос твой мне в пенье погребальном  
 Звучал псалмом венчальным:  
 Затем, что тех, кто на одной постели  
 Причастия хотели  
**Креста и Розы алой**, – тайна двух  
 Венчали три: Вода, Огонь и Дух. [II, 398]

W tym tekście po raz pierwszy w liryce Iwanowa pojawia się motyw różokrzyża. Zdaniem Giennadija Obatnina – autora pracy poświęconej zagadnieniom mistyki w twórczości rosyjskiego poety, mamy w nim do czynienia z wyraźnym nawiązaniem do doktryny różokrzyżowców, głoszonej wówczas przez wspomnianego wyżej Steinera. Iwanow nie tylko przywołuje tu naczelny emblemat bractwa, ale również wyjawia próby, jakim poddawany był neofita wkraczający na drogę wtajemniczenia. Symbolizują je moce przyrody<sup>74</sup>:

Последняя строка прямо отсылает к мистике посвящения Р. Штейнера, в доктрине которого посвящаемый проходит три испытания: огнем, водой, воздухом<sup>75</sup>.

Podjmując analizę, proponujemy, by różokrzyż w poezji Iwanowa rozpatrywać dwutorowo. Po pierwsze, właśnie jako symbol tajnego bractwa różokrzyżowców, dla których róża w centrum krzyża oznaczała pojednanie przeciwieństw i doskonałą, pierwotną jedność, rozumianą jako praprzyczynę stworzenia. Po drugie, uwzględniając podtekst autobiograficzny, motyw ten pojawia się w tekstach, które odsyłają do intymnego życia poety, mówią o wydarzeniach z jego biografii, a zwłaszcza o relacjach łączących go z żoną i pasierbicą. Szczególnie dotyczy to tematu śmierci Lidii Zinowjewej. Grigorij Krużkow powiada w związku z tym, że różokrzyż ma dla Iwanowa głęboko osobisty, wręcz autobiograficzny sens<sup>76</sup>. Motyw ten pojawia się nie tylko w liryce, ale również, na przykład, w dzienni-

<sup>73</sup> Dedykacja do *Rosarium* brzmi: „Единой и нашей Вере”. В. Иванов. *Собрание сочинений*, т. II..., с. 448.

<sup>74</sup> Zob. więcej na ten temat: Л. Силард, *Дантов код русского символизма*, [в:] Л. Силард, *Герметизм и герменевтика...*, с. 177–178.

<sup>75</sup> Г. Обатнин, *Иванов-мистик...*, с. 84–85.

<sup>76</sup> Г. Кружков, *Communio poetarum: Йейтс и русский неоромантизм*, Москва 2001. Электронный ресурс: <http://www.vavilon.ru/texts/prim/kruzhkov3-2-3.html#3a>; (dane z 07.03.2010).

ках поеты. Bardzo istotny в том względzie okazuje się zapis z 27 czerwca 1909 roku: „Мой верный дар тебе моя Дочь [...] Две розы я и ты – Чаша Дороефа [Wiera – E. S.] Она нас воздвигнет в Духе”<sup>77</sup> i dalej: „Лидия сказала мне: «Один твой долг – Дороефа. Она должна образовать розу в кресте нашей любви»”<sup>78</sup>. Są to słowa, które miały rzekomo pochodzić od zmarłej żony<sup>79</sup> i zapisane zostały przez Iwanowa tzw. automatycznym pismem. Poprzedza je scena, w której Lidia Zinowjewa dokonuje symbolicznego aktu ofiarowania córki, mającej zastąpić ją na ziemi (zapis z 15 czerwca 1909 roku)<sup>80</sup>. Mówiąc słowami Obatnina: „Смерть одного из любящих освобождает истинную любовь”<sup>81</sup>. W języku poezji symbolizuje to róża wyrastająca z krzyża. Ten motyw staje się następnie myślą przewodnią późniejszego wiersza Iwanowa – *Примитив*, pochodzącego z cyklu *Нежная тайна* (1912):

[...] Сквозит родной могилой  
Прозрачный фимиам,  
И Роза дивной силой  
Струит с Распяты зори...  
Но кто, поникший в горе  
На светлый холм? — Я сам!...

Не та ль за ним, чье тело  
Под этот дерн легло?...  
Что ж сердце сиротело?...  
С каким она ребенком  
Стоит, в сияньи тонком?  
Что так глядит светло?...

Что говорит?... — «Напрасно  
Те сны живописать,  
Что лицезришь неясно, —  
Тебе, кто Тайны Нежной

<sup>77</sup> *Дневники Вячеслава Иванова. Запись на 27 июня...*, с. 777.

<sup>78</sup> Там же, *Запись на 28 июня*, с. 777.

<sup>79</sup> O mediumicznych kontaktach Iwanowa ze zmarłą żoną zob. Г. В. Нефедьев, *К истории одного „посвящения”*: Вячеслав Иванов и розенкрейцеровство..., с. 198–199; Г. Обатнин, *Иванов-мистик...*, с. 35, 37 i inne.

<sup>80</sup> Opis owego symbolicznego aktu ofiarowania Wiery przez jej matkę odnajdujemy w dzienniku poety: „Лидию видел с огромными лебедиными крыльями. В руках она держала пылающее сердце, от которого мы оба вкусили: она – без боли, а я – с болью от огня. Перед нами лежала, как бездыханная, Вера. Лидия вложила ей в грудь огненное сердце, от которого мы ели, и она ожила; но, обезумев, с кинжалом в руках, нападала в ярости на нас обоих. Потом вдруг смягчилась и обняла нас обоих, и прижимаясь к Лидии, говорила про меня: «он мой!» Тогда Лидия взяла ее к себе, и я увидел ее, поглощенную в стеклянню прозрачной груди ее матери”. *Дневники Вячеслава Иванова. Запись на 15 июня...*, с. 772.

<sup>81</sup> Г. Обатнин, *Иванов-мистик...*, с. 64.

В судьбе своей мятежной  
Изведал благодать.

«Взгляни: вот **Розы сладость**  
**На горечи Креста;**

Под ним — Могилы радость,  
И я, в заре воскресной,  
Простерла дар небесный  
За ласкою Христа». [III, 32]

Z kolei w roku 1920 w dokumencie epoki – *Переписке из двух углов*, czyn zmarłej żony zyskuje status swoistego prawa naturalnego, zasady kosmicznej, będącej jednocześnie teoretyczną – filozoficzno-teologiczną, podwaliną potępnego przez wielu związku Iwanowa z pasierbicą<sup>82</sup>: „Под каждою розою жизни вырисовывается крест, из которого она процвела”<sup>83</sup>.

Reasumując: na gruncie biograficznym motyw różokrzyża wykazuje ściśle powiązania z kategoriami miłości i śmierci. Przy czym rosyjski poeta obie te kategorie traktuje podobnie, jak czynili to starożytni Grecy, którzy Erosa (miłość) i Tanatosa (śmierć) traktowali jak dwóch „nierozłącznych antagonistów”. W ujęciu Iwanowa to jakby awers i rewers tej samej monety: miłość jest dopełnieniem śmierci, jej drugim obliczem i na odwrót: „Смерть только обратная сторона жизни”<sup>84</sup>; przy czym „żyć” znaczy dla Iwanowa „kochać”: „Кто не любит, мертв. Жизнь, это – любовь”<sup>85</sup>. Tym samym różokrzyż (gdzie róża symbolizuje miłość, krzyż – śmierć i cierpienie) to nic innego, jak wizualny znak prawdy o odwiecznej jedności antynomii: miłości i śmierci, głoszonej już podczas starożytnych misteriiw eleuzyńskich<sup>86</sup>, a następnie objawionej w Chrystusie wyniesionym na krzyżu; prawdy, którą streszczają słowa pochodzące z melopei *Человек*:

И понял ученик  
Что золото – разлука,  
Что Смерть – Любви порука,  
Что Смерть – Любви двойник;  
Что для души земной  
Они – судьбы одной  
Два имени, два звука. [III, 207–208]

O dialektyce miłości i śmierci traktuje również fragment wiersza *Eden*: „Пока – колыбель Креста” [II, 533], co należałoby rozumieć w następujący sposób:

<sup>82</sup> Zob. więcej na ten temat: С. С. Аверинцев, «Скворешниц волных граждан...», с. 83–84.

<sup>83</sup> В. Иванов, *Переписка из двух углов...*, с. 386; zob. również: Г. Кружков, *Communitio poetarum...*. Электронный ресурс.

<sup>84</sup> О. Дешарт, *Введение...*, с. 66.

<sup>85</sup> В. Иванов, *О любви держающей*, [в:] В. Иванов, *По звездам...*, с. 372.

<sup>86</sup> Zob. K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki...*, s. 130–131.

miłość (róża) rodzi się w cierpieniu (krzyżu), ma w nim swoje źródło, i na odwrót – cierpienie bierze się z miłości. Ów pierwotny aksjomat Iwanow wyraża w tytule utworu pochodzącego z cyklu *Rosarium – Crux Amoris*, czyli *Krzyż Miłości*, w którym mamy do czynienia z implicytną obecnością analizowanego przez nas symbolu różokrzyża:

*CRUX AMORIS*

*«Amor e cor gentil son una cosa»...  
Тебе разоблачилась, Алигьери,  
Любви земной и временной потери  
Богоявленная апофеоза.*

*Цвети же, сердце, жертвенная роза!  
Их четверо, свершителей мистерий;  
И семь мечей, у роковых преддверий,  
В тебя войдут, о Rosa Dolorosa!*

*Испытаны священные мерилы;  
Оправдана премудрость каждым словом;  
Кто любит, видит смерть — и любит дале.*

*Узнай, жених, невесту в покрывале!  
Благоухай, любовь, в венце терновом!  
Слетит пчела собрать, что ты творила. [II, 492–493]*

Zdaniem Grażyny Bryś takie zestawienie krzyża z miłością ma za zadanie „wylobrzywiać cierpienia miłosne”<sup>87</sup>. Symbolem tych cierpień, tak jak i śmierci, jest oczywiście krzyż, symbolem miłości zaś – róża, ale nie zwyczajna, tylko *Rosa Dolorosa* – „róża cierpiąca”. Obraz „cierpiącej róży” Iwanow najprawdopodobniej zaczerpnął z poematu *Romanzen vom Rozenkranz* niemieckiego poety okresu romantyzmu – Klemensa Brentano<sup>88</sup>. Gienadij Obatnin twierdzi z kolei, iż taki właśnie wizerunek róży w tekstach Iwanowa może mieć swoje źródło w naukach Rudolfa Steinera, gdzie: „Роза выступает [...] как красота страдания, которое символизирует крест”<sup>89</sup>.

Wyrażenie *Rosa Dolorosa*, naszym zdaniem, przywodzi również na myśl znany chrześcijański motyw i typ ikonograficzny – *Mater Dolorosa*. Jest to wywodzący się ze średniowiecznego *Lamentu świętokrzyskiego* (*Żale Matki Boskiej*

<sup>87</sup> Zob. G. Bryś, *Geneza i funkcje artystyczne motywu róży...*, s. 94.

<sup>88</sup> Zob. więcej na ten temat: М. М. Бахтин, *Приложение. Из лекций по истории русской литературы. Вячеслав Иванов...*, с. 403.

<sup>89</sup> Г. Обатнин, *Иванов-мистик...*, с. 85.

pod krzyżem) wizerunek Maryi przedstawianej najczęściej jako samotna, płacząca postać, w geście rozpaczy załamująca splecione ręce, z aureolą siedmiu mieczy przeszywających Jej serce<sup>90</sup>.

W klimat wiersza Iwanowa wprowadza czytelnika cytat pochodzący z *Życia nowego* Dantego Alighieri: „Amor e cor gentil son una cosa”<sup>91</sup>, czyli „Serce szlachetne jest domem kochania”<sup>92</sup>. Jak wiadomo, to właśnie autor *Boskiej komedii* po raz pierwszy wprowadza do literatury motyw róży<sup>93</sup>; jest ona dla niego symbolem mistycznego centrum, Raju i Matki Boskiej<sup>94</sup>, w kręgu chrześcijańskim nazywanej Różą wśród cierni, Różą bez kolców, Różą Mistyczną, Różą Nieba<sup>95</sup>. Przywołanie tego właśnie cytatu jest nie bez znaczenia, bowiem, jak powiada sam włoski poeta, w owym sonecie, skąd pochodzą wspomniane słowa, określił on naturę Amora<sup>96</sup>. Miłość jawi się tu, podobnie jak i w innych utworach Dantego (szczególnie zaś w *Boskiej komedii*), jako najpotężniejsza siła wszechświata<sup>97</sup>, siła wszechogarniająca, która całkowicie podporządkowuje sobie człowieka ogarniętego tym uczuciem: „Kochanie panem, serce czyni sługą”<sup>98</sup> – powie w innym miejscu autor *Życia nowego*. Iwanow myśli bardzo podobnie – uważa, że miłość jest jedynym, poza śmiercią<sup>99</sup>, tak silnym doznaniem. Nosi ona znamiona wieczności; można powiedzieć więcej: miłość jest najwyższą formą poznania Boga, drogą ku Niemu: „Через любовь человек восходит к Я макрокосмоса – Бору”<sup>100</sup>. Pojawiające się w utworze imię Dantego Ali-

<sup>90</sup> Więcej na temat symboliki Matki Bolesciwej zob. H. Langkammer OFM, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 72–83; zob. także: Piotr Męczyński, *Siedem Bolesci Maryi*. Źródło internetowe: [www.obory.com.pl/?a=aktualnosc&typ=13&id\\_item...](http://www.obory.com.pl/?a=aktualnosc&typ=13&id_item...); (dane z 08.09.2008).

<sup>91</sup> W wersji oryginalnej z roku 1895 cytat ten brzmi następująco: „Amore e cor gentil sono una cosa”. D. Alighieri, *La vita Nuova. II. Convito. II canzoniere con Prefazione e note*, Milano 1895, s. 45.

<sup>92</sup> D. Alighieri, *Życie nowe*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1960, s. 33.

<sup>93</sup> Por. M. M. Бахтин, *Приложение. Из лекций по истории русской литературы. Вячеслав Иванов...*, s. 403.

<sup>94</sup> O kulcie Matki Bożej w twórczości Iwanowa zob. A. Dudek, *Поэтическая мариология Вячеслава Иванова*, „Studia Litteraria Polono-Slavica”, Warszawa 1993, s. 41–52; A. Woźniak, *Wiaczesław Iwanow i jego stylizacje ludowe*, „Slavia Orientalis” 1988, nr 1, s. 111–123.

<sup>95</sup> Zob. hasło: *róża*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 192; Od słowa „róża” pochodzi także nazwa „rózaniec” – sekwencja modlitw skierowanych do Maryi, odliczanych na sznurze paciorków. Zob. hasło: *rózaniec*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 183.

<sup>96</sup> Por. D. Alighieri, *Życie nowe...*, s. 33.

<sup>97</sup> Por. ostatni wers *Boskiej komedii*: „Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy”. D. Alighieri, *Boska komedia...*, s. 490.

<sup>98</sup> D. Alighieri, *Życie nowe...*, s. 33.

<sup>99</sup> O śmierci Iwanow wyraża się następująco: „Именно смерть обещает человеку бессмертие. «Все вокруг человека обращается в смерть, если Смерть, обличив перед его духовным взором свой светлый облик, не сказала ему: 'взгляни и припомни: я – жизнь'»”. В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I..., s. 65.

<sup>100</sup> В. Иванов, *О любви держающей...*, s. 372.

ghieri sugeruje, iż chodzi tu o miłość ziemską, ale taką, która przemienia się w miłość idealną, przynosi doświadczenie boskości, czyli nieśmiertelności<sup>101</sup>:

Тебе разоблачилась, Алигьери,  
Любви земной и временной потери  
Богоявленная апофеоза

Druga strofa wiersza konceptualizuje pojęcie miłości. Jej symbolem poeta uczynił „cierpiącą różę”, tożsamą w tym utworze z sercem. Serce, a zwłaszcza to uwiecznione płomieniami jest, jak wiadomo, jednym z najstarszych symboli miłości<sup>102</sup> i namiętności<sup>103</sup>; i jednocześnie naczelnym obrazem cyklu *Cor Ardens* (*Пламенеющее сердце*), również zaczerpniętym z twórczości Dantego<sup>104</sup>. Droga do prawdziwej, idealnej miłości, zdaniem rosyjskiego poety, wiedzie przez cierpienie i śmierć. One zaś są niezbędnymi elementami każdej inicjacji<sup>105</sup>:

Спуск в подземный мир составляет первую ступень почти всех посвячительных ритуалов, начиная с Египетских и Элевсинских мистерий, где испытание смертью осуществлялось «весьма реалистично»<sup>106</sup>.

Zanim jednakże adeptci misteriów wkraczali na ścieżkę wtajemniczenia i podejmowali próby pokonania poszczególnych jego etapów – jak pisze Lena Szilárd, stawali przed wrotami, na których widniał napis ostrzegający ich przed trudami podjętej podróży<sup>107</sup>. Podobnie rzecz się ma w wierszu Iwanowa:

Цвети же, сердце, жертвенная роза!  
Их четверо, свершителей мистерий;  
И семь мечей, у роковых преддверий,  
В тебя войдут, о Rosa Dolorosa!

„Роковые преддверия” to, jak sądzimy, nic innego jak wspomniane wyżej wrota, zaś „четверо свершителей мистерий” to cztery próby czekające na adeptów, cztery symbolizujące je żywioły – ziemia, woda, powietrze i ogień<sup>108</sup>:

<sup>101</sup> Por. M. Rzeczycka, *Fenomen Sofii – Wiecznej Kobiecości w prozie symbolistów rosyjskich* (Andrieja Bielego, Fiodora Sologuba i Walerija Briusowa), Gdańsk 2002, s. 43.

<sup>102</sup> Zob. hasło: *serce*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 366.

<sup>103</sup> Zob. hasło: *serce* [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 190.

<sup>104</sup> Obraz uwiecznionego płomieniami serca jest naczelnym symbolem *Nowego Życia* Dantego. Więcej na ten temat zob. A. Б. Шишкин, „Пламенеющее сердце” в поэзии Вячеслава Иванова. К теме „Иванов и Данте”, [w:] Вячеслав Иванов. *Материалы и исследования*, pod red. В. А. Кельдыша, И. В. Корецкой, Москва 1996, s. 333–352.

<sup>105</sup> Por. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 219.

<sup>106</sup> Л. Силард, *Дантов код русского символизма*, [w:] Л. Силард, *Герметизм и герменевтика...*, s. 176.

<sup>107</sup> Tamże, s. 177.

<sup>108</sup> Zob. E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*, Warszawa 1995, wydawnictwo Interart–Tedex (brak informacji o tłumaczu), s. 166.



[...] испытание землей/подземельем связано с предварительной стадией прохождения через смерть, в то время как испытание воздухом и очищение водой и огнем принадлежит к сфере новой жизни<sup>109</sup>.

Można z tego wnioskować, że miłość u Iwanowa to pewna forma inicjacji, a raczej śmierci inicjacyjnej<sup>110</sup>: „Меч жреческий – Любовь; Любовь – убийство”<sup>111</sup>, w danym przypadku, wyrażonej w sposób metaforyczny – jako siedem mieczy przenikających różę<sup>112</sup>. Znamienny w tym względzie jest także fakt, iż śmierć zadana jest właśnie mieczem, który, ze względu na swój kształt, przypomina krzyż<sup>113</sup>. Śmierć inicjacyjna wiąże się z pojęciem ofiary, w przypadku miłości chodzi o ofiarę złożoną z własnego „ja”, symboliczne samobójstwo „ja” na rzecz „Ty” – „Drugiego w miłości”<sup>114</sup>: „Истинная любовь – таинственная жертва”<sup>115</sup>. Miłość rodzi się więc poprzez odkupieńcze cierpienie<sup>116</sup>: Kochając, niejako umieramy – składamy ofiarę z samego siebie, czy, jak powiada Władimir Sołowjow,

<sup>109</sup> Л. Силард, *Дантов код русского символизма...*, с. 178.

<sup>110</sup> Więcej na temat symbolizmu śmierci inicjacyjnej zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria...*, s. 235–239.

<sup>111</sup> О. Дешарт, *Введение...*, с. 65.

<sup>112</sup> Motyw miecza boleści pochodzi z biblijnego proroctwa starca Symeona: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu i na znak, któremu sprzeciwiac się będą. A Twoją duszę **miecz przeniknie**, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2, 34–35). Owa przepowiednia skierowana była do Maryi, gdy ta, wraz z Józefem, przyniosła do świątyni czterdziestodniowego Jezusa, spełniając tym samym wymagania Prawa Mojżeszowego, dotyczące oczyszczenia matki po porodzie i wykupienia pierworodnego Syna. W tradycji ikonograficznej mieczy (czasami strzał) było siedem (podobnie jak i u Iwanowa). Miały one symbolizować cierpienia, jakich dozna Maryja w przeciągu ziemskiego życia swojego Syna i w momencie Jego późniejszego konania na krzyżu. Cierpienia te nazywane są siedmioma boleściami Maryi. Składają się na nie: prorocтво Symeona (Łk 2, 34–35), ucieczka do Egiptu (Mt 2, 13–15), poszukiwanie Jezusa i odnalezienie Go w świątyni jerozolimskiej (Łk 2, 43–51), spotkanie na drodze krzyżowej (Łk 23, 26–32; J 19, 16–17), ukrzyżowanie (J 19, 25–27), zdjęcie z krzyża (Łk 23, 50–52; J 19, 38) i wreszcie złożenie do grobu (Łk 23, 53–56; J 19, 39–42). Więcej na ten temat zob. *Siedem boleści Matki Bożej: siedem lekcji miłości*. Źródło internetowe: [www.kapter.lublin.pl/index\\_pliki/dokumenty/bolesci.pdf](http://www.kapter.lublin.pl/index_pliki/dokumenty/bolesci.pdf); (dane z 08.09.2010); a także: J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, tłum. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998, s. 147. Podobny motyw (siedem włóczni – семь копий) odnajdujemy w tragedii *Прометей* Iwanowa. Zob. В. Иванов, *Прометей*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II..., с. 155.

<sup>113</sup> Zob. hasło: *krzyż*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 253.

<sup>114</sup> Andrzej Dudek powiada, że: „Śmierć to także cena za miłość, która wymaga ofiary z siebie, unicestwienia egoistycznego ‘ja’ dla afirmacji drugiego”. Zob. A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 166; O pojęciu Drugiego – Innego w twórczości Iwanowa zob. M. Цимборска-Лебода, *Эрос в творчестве Вяч. Иванова. Этика и онтология любви*, [в:] *Культура русской диаспоры: Саморефлексия и самоидентификация. Материалы международного семинара*, Тарту 1997, с. 54–68, a także: М. Сymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...*

<sup>115</sup> В. Иванов, *Новые маски...*, с. 80.

<sup>116</sup> Por. М. Сymborska-Leboda, *Творчество в кругу миту...*, s. 263.

z własnego egoizmu<sup>117</sup>, ofiarowujemy siebie Drugiemu. Tym samym powtarzamy jak gdyby odwieczny cykl wegetacji – rytm narodzin i śmierci, po której następują ponowne narodziny. W ciągłym umieraniu i zmartwychwstawaniu<sup>118</sup> miłość, zdaniem Marii Cymborskiej-Lebody, wywołuje asocjacje z misterium:

Ибо и любовь, и мистерия делают необходимым переход через ‘врата смерти’, ведущий к победе над смертью и воскресению личности<sup>119</sup>.

Nie ma tu jednak mowy o śmierci fizycznej, lecz o śmierci, która jest warunkiem przejścia, rozpoczęciem nowego życia<sup>120</sup>, co wyrażają słowa ze strofy trzeciej:

Испытаны священные мерила;  
Оправдана премудрость каждым словом;  
Кто любит, видит смерть – и любит дале.

Wyżej zauważono, że miłość dla Iwanowa to pewna forma inicjacji. Zdaniem Joanny Żak-Bucholc starożytni Grecy za wypełnienie inicjacji i jej szczytowy punkt uznawali *telos gamos*, czyli połączenie się w małżeństwie<sup>121</sup>. Uważali również, że „święto misteriów i święto zaślubin to właściwie różne formy tego samego tematu i tej samej Tajemnicy”<sup>122</sup>. Rosyjski poeta w podobny sposób traktuje tę kwestię. Jego zdaniem związek dwojga ludzi to swoiste misterium miłości, którego sens sprowadza się do ofiarnego samooddania („искупительная самоотдача”)<sup>123</sup>. O miłości pojmowanej jako dar z samego siebie pisze również Karol Wojtyła: „Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego »ja«<sup>124</sup>. W tekście Iwanowa jest to widoczne już na poziomie symboliki zaślubin, a zwłaszcza w jej dwóch elementach: szacie i wieńcu/koronie:

Узнай жених, невесту в покрывале!  
Благоухай, любовь, в венце терновом!  
Слетит пчела собрать, что ты творила.

Oba wspomniane rekwizyty weselne wywodzą się jeszcze z kultów misteryjnych. Rytualna szata, w tym przypadku „покрывало” (narzuta/zasłona), odsyła

<sup>117</sup> Zob. W. Sołowjow, *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 16.

<sup>118</sup> Por. M. Cymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...*, s. 37.

<sup>119</sup> Tamże, s. 41.

<sup>120</sup> Podobnego zdania jest Andrzej Dudek, który twierdzi, iż „W interpretacji Iwanowa śmierć nie jest kresem miłości, lecz inną postacią związku”. Zob. A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 166.

<sup>121</sup> Por. J. Żak-Bucholc, *Małżeństwo w starożytności*. Źródło internetowe: [www.racjonalista.pl](http://www.racjonalista.pl)  
> Kultura > Etnologia; (dane z 31.07.2009).

<sup>122</sup> Tamże.

<sup>123</sup> Zob. O. Дешарт, *Введение...*, s. 117.

<sup>124</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 88.

do eleuzyniów. Ich uczestników zwano *mystai*, co, zdaniem Eduarda Schuré, znaczy „закрытые покрывалом”<sup>125</sup> (w polskiej wersji językowej – „osłonięci”<sup>126</sup>). W zasłony odziewano także bóstwa, którym oddawano cześć. Przejście za zasłonę lub jej zdjęcie oznaczało wstąpienie na drogę inicjacji:

Пройти за вуаль или занавес значит продвинуться по лестнице ступеней посвящения и приобрести эзотерические знания<sup>127</sup>.

Zasłona, czy też narzuta, obecna jest również w rytuale zaślubin, i to zarówno boskich, jak i ludzkich (w czasach współczesnych tę rolę pełni welon), przy czym w obu przypadkach symbolizuje skrywającą się za nią tajemnicę. „Zawołowanej kobiecie zasłona na twarzy mówiła: oto spowija cię ciemność, zagadka, kiedy z niej wyjdiesz, gdy ktoś podniesie zasłonę, urodzisz się na nowo, będziesz innym człowiekiem”<sup>128</sup> – pisze Joanna Żak-Bucholc.

W hierogamii kosmicznej narzuta najczęściej spowijała mężczyznę – „niebiańskiego małżonka, oczekiwanego przez »tęskniącą ziemię« – oblubienicę”<sup>129</sup>. W wierszu Iwanowa w narzutę odziana jest kobieta – oblubienica („невеста”), gdyż to właśnie ona, jego zdaniem, jest ziemską hipostazą Wielkiej Bogini:

Женщина кажется воплощением в смертной человеческой личности безличного атома единой, бессмертной, многоименной Изиды<sup>130</sup>.

Można zatem wnioskować, iż w ujęciu rosyjskiego poety ludzkie zaślubiny są powtórzeniem/odtworzeniem sakralnego aktu – *hieros gamos*, rytuałem przejścia do nowego, wyższego poziomu bytu. W akcie miłości umiera więc niejako nasze indywidualne „ja”, a rodzi się nowe, zorientowane na „ty”; małżonkowie doświadczają obecności boskiej jedni<sup>131</sup>: „[...] если человек вступил в брак, два будут единою плотью, их сочетал Бог”<sup>132</sup>.

<sup>125</sup> Э. Шюре, *Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий*, перевод Е. Писарева, Калуга 1914. Электронный ресурс: [www.psylib.ukrweb.net/books/shure01/txt41.htm](http://www.psylib.ukrweb.net/books/shure01/txt41.htm); (dane z 11.09.2009)

<sup>126</sup> E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni...*, s. 160.

<sup>127</sup> Zob. hasło: *завеса/вуаль*. Электронный ресурс: [dic.academic.ru/dic.nsf/simvol/151](http://dic.academic.ru/dic.nsf/simvol/151); (dane z 23.07.2009).

<sup>128</sup> J. Żak-Bucholc, *Małżeństwo w starożytności*. Źródło internetowe.

<sup>129</sup> M. Symborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...*, s. 167.

<sup>130</sup> В. Иванов, *О достоинстве женщины...*, с. 140. Podobną hipotezę wysuwa J. Żak-Bucholc: „[...] Panna Młoda [...] dla zewnętrznego świata pojawia się jako »obraz« wielkiej tajemnicy – Tej, której prawdziwego oblicza nie znamy. Jest jakby formą »wcielenia« Wielkiej Bogini”. J. Żak-Bucholc, *Małżeństwo w starożytności*. Źródło internetowe.

<sup>131</sup> M. Rzeczycka, *Fenomen Sofii...*, s. 73.

<sup>132</sup> В. Иванов, *О достоинстве женщины...*, с. 143.

Drugi z wymienionych wyżej motywów – wieniec, ze względu na swoją formę (okrąg bądź pierścień) symbolizuje doskonałość i wieczność. Początkowo zarezerwowany był wyłącznie dla bogów i królów, stanowił ich atrybut i znak rozpoznawczy w rytuałach inicjacyjnych (np. wieniec z winorośli poświęcony był Dionizosowi, z róż – Erosowi, z mirtu – Afrodycie)<sup>133</sup>. W obrzędzie zaślubin funkcjonuje on po dzień dzisiejszy, między innymi w tradycji prawosławnej, i ma postać korony nakładanej na głowy nowożeńców bądź trzymanej nad nimi. Ze względu na ważkość tego ceremoniału przyjrzymy się mu nieco bliżej. Zdaniem Kallistosy Ware ukoronowanie młodej pary jest zewnętrznym i widzialnym znakiem sakramentu małżeństwa; oznacza szczególną łaskę, jaką otrzymują oni od Ducha Świętego. Korony na ich głowach, z jednej strony, są wieńcami radości, z drugiej zaś – męczeństwa, gdyż „każde prawdziwe małżeństwo dla obu jego stron oznacza ciągłe poświęcanie się sobie nawzajem”<sup>134</sup>. W utworze Iwanowa symbolizuje to cierniowy wieniec („Благоухай, любовь, в венце терновом!”), odsyłający do korony cierniowej Chrystusa<sup>135</sup>. Według Piotra Kaczmara korony zakładane na głowy przyszłym małżonkom mają właśnie przypominać im o koronie cierniowej Chrystusa, o tym, iż oczekuje się od nich wspólnego niesienia krzyża, będącego warunkiem wejścia do Królestwa Bożego<sup>136</sup>. Życie małżeńskie bowiem, zgodnie z Katechizmem Kościoła prawosławnego, „zakłada ciężką walkę, stałe odrzucanie egoizmu, prawdziwy krzyż, ascezę, poprzez którą umiera się dla siebie samego, aby żyć dla drugiej osoby”<sup>137</sup>. Zdaniem Iwanowa, i w zgodzie ze ślubowaniem małżeńskim obowiązującym w prawosławiu<sup>138</sup>, prawdziwe małżeństwo nie kończy się na śmierci jednego z małżonków, jak to jest przyjęte w katolicy-

<sup>133</sup> Zob. hasło: *wieniec [girlanda]*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 239; zob. także hasło: *wieniec*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik symboli...*, s. 458.

<sup>134</sup> K. Ware, *Kościół prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 327; zob. także: J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 1995, s. 41–50.

<sup>135</sup> Według jednej z legend koronę cierniową Chrystusa wykonano ze zdrewniałych, kolczastych łodyg starej róży; była ona parodią rzymskiego wieńca z róż, noszonego przez cesarzy na znak najwyższej władzy. Zob. *Opowieść o róży*. Źródło internetowe: [www.uni-garden.com/artikul-392,-Opowiesc\\_o\\_rozy.html](http://www.uni-garden.com/artikul-392,-Opowiesc_o_rozy.html); (dane z 28.07.2009); zob. także hasło: *róża*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 182; zob. także hasło: *korona*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik symboli...*, s. 162; Z kolei w symbolice misteryjnej wieniec z róż jest znakiem najwyższego wtajemniczenia. Zob. Л. Силард, *Герметизм и герменевтика...*, c. 182.

<sup>136</sup> Por. P. Kaczmar, *Obrzędy sakramentu małżeństwa*. Źródło internetowe: [www.grekokatolicy.lh.pl/.../obrzedy-sakramentu-malzenstwa1.html](http://www.grekokatolicy.lh.pl/.../obrzedy-sakramentu-malzenstwa1.html); (dane z 10.08.2009).

<sup>137</sup> Katechizm Kościoła prawosławnego. Cyt. za: P. Kaczmar, *Obrzędy sakramentu małżeństwa*. Źródło internetowe.

<sup>138</sup> Ślubowanie małżeńskie w obrzędzie prawosławnym brzmi: „Póki śmierć i przejście do wieczności nie zjednoczą nas na wieki”. Zob. P. Kaczmar, *Obrzędy sakramentu małżeństwa*. Źródło internetowe.

zmie, ale trwa wiecznie<sup>139</sup>. Rosyjski poeta powiada, iż jest to „wspólne umieranie w duchu”, „jeden krzyk wydzierający się z dwóch dusz”<sup>140</sup>:

Мистический брак – соумиране в духе.  
Коль из двух душ исторгся смертной муки  
Единый крик, –

тогда лишь они мистически обрели друг друга и разрушили заветное земного разделения  
взаимно ищущих и не могущих достичь один другого, в «тщете объятий, сопрягающих  
тела»<sup>141</sup>.

Wiersz Iwanowa rozpoczyna się wspomnianym już cytatem z Dantego (*Amor e cor gentil son una cosa*), mówiącym o tym, iż miłość jest nieśmiertelna. Motyw nieśmiertelności zamyka również wiersz, w końcowych wersach pojawia się bowiem pszczoła, która w tradycji uchodzi właśnie za symbol nieśmiertelności<sup>142</sup>. Można by zatem rzec: zamyka się wieczny kołowrót życia, którego nieodłączną część stanowi miłość. Na końcu drogi, po trudach dnia codziennego, towarzyszącym mu cierpieniu, co przez Iwanowa ujęte zostało w sposób symboliczny – jako róża oplatająca krzyż, miłość czeka nieśmiertelność. Jej zapowiedź małżonkowie otrzymują w symbolicznym ukoronowaniu podczas ceremonii zaślubin. To wówczas, jak powiada P. Kaczmar, następuje epikleza – przychodzi Duch Święty, „aby swoją Obecnością ukoronować ich miłość, przywiązać ich do źródła miłości, do samego Boga”<sup>143</sup>. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w utworze Iwanowa. Pszczoła, jak mniemamy, występuje tu właśnie jako emblemat Ducha Świętego<sup>144</sup>, który swoim przyjściem uświęca miłość i nagradza ją za wszystkie trudy, jakim na swej drodze musiała stawić czoła: „Слетит пчела собрать, что ты [любовь – Е. С.] творила”.

Podsumując: różokrzyż jest dla poety symbolem miłości: idealnej, cierpiącej, a zatem boskiej, rozumianej jako najwyższy dar, który możemy ofiarować drugiemu człowiekowi. Jest to dar-ofiara, wymagający z naszej strony poświęcenia, symbolicznego umierania i zmartwychwstawania, nagrodą zaś jest nieśmiertelność.

Drugi z interesujących nas wierszy – *Rosa in Cruce* (*Róża w Krzyżu*) to sonet, co oznacza, że formalnemu podziałowi na dwa rodzaje strof odpowiada szcze-

<sup>139</sup> Por. O. Дешарт, *Введение...*, s. 117.

<sup>140</sup> Por. wiersz Iwanowa *Жертва* z cyklu *Suspiria* (*Кормчие Звезды*). В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I..., s. 703–704.

<sup>141</sup> В. Иванов, *Новые маски...*, s. 80.

<sup>142</sup> W starożytności wierzono, że pszczoły, znikające na czas zimy, umierają, a wiosną rodzą się na nowo. Zob. hasło: *pszczoła*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik symboli...*, s. 340.

<sup>143</sup> P. Kaczmar, *Obrzędy sakramentu małżeństwa*. Źródło internetowe.

<sup>144</sup> W innym wierszu Iwanow powiada: „Летает Дух/ В лугах моих пчелой крылатой”. Zob. wiersz *Пчела*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., s. 537–538.

gólny układ treści – dwa tetrastychy stanowią część opisowo-narracyjną, a dwie tercyny – refleksyjno-puentującą:

*ROSA IN CRUCE*

Вселенская лазурь божественного свода  
Склонилась, ясная, как мудрая Жена, —  
И, в строй высоких правд, как в сон, погружена,  
Глядится в зеркало; и зеркало — Природа.

И все, что здесь предел, и все, что здесь свобода,  
Закон и замысел ее живого сна;  
И сладко сердцу знать: его творит она, —  
Как солнцу в лоно к ней стремиться от восхода.

Я от корней бежал, но пригвожден к стволу...  
Ты улыбаешься... — где крепкий плен распятыя?  
Дерзает грудь моя соревновать орлу!

Ширококрылый крест открыл тебе объятья!  
Ты улыбаешься, ты вечно впереди, —  
И ты же розою цветешь в моей груди. [II, 493–494]

Przytoczony tekst jest, naszym zdaniem, kryptogramem – zaszyfrowaną wiadomością skierowaną do wtajemniczonych. Wskazuje na to zarówno tytuł (*Rosa in Cruce*)<sup>145</sup>, ujawniający związek z kluczowym emblematem bractwa Różanego Krzyża, jak i użyty przez Iwanowa *symbolon* (w etymologicznym znaczeniu tego słowa<sup>146</sup>), na który składa się kilka symboli posiadających sens ezoteryczny. Złożenie poszczególnych elementów *symbolonu* spowoduje ujawnienie starożytnej prawdy niewidocznej dla profanów.

Jak uważa poeta, „utracona została symboliczna jedność i odpowiedniość tego, co mistyczne i duchowe, oraz tego, co ziemskie: »Отделилась роза от креста, и стала роза мистическая розою земной, и крест Земли-Голгофы

<sup>145</sup> Róża, jak wiadomo, była, poza różnymi innymi znaczeniami, symbolem tajemnicy i milczenia (*sub rosa*). Zob. hasło: *róža*, [w:] N. Wójtowicz, *Masoneria. Mały słownik*, Warszawa 2006, s. 331.

<sup>146</sup> Władysław Kopaliński podaje: „Termin »symbol« pochodzi od st. gr. *symbolon*, oznaczającego pierwotnie niewielki, rozłamany na pół przedmiot z metalu, kości, wypalanej gliny, drewna, jak np. pierścień czy tabliczka. Połówki te stanowiły znak rozpoznawczy dla dwóch osób, które łączył jakiś interes, wiązała umowa, kojarzyło pokrewieństwo, jednoczyły obowiązki przymierza, przyjaźni, gościnności czy pomocy. Gdy przybywał z odległych stron ktoś nieznamy, syn, przyjaciel, wspólnicy czy rządca drugiej osoby, przywożąc z sobą połówkę pierścienia czy tabliczki, wystarczyło przypasować do siebie (gr. *symbállein*) krawędzie obu części, aby mieć pewność, że przybysz jest godny zaufania”. W. Kopaliński, *Wstęp*, [w:] tenże, *Słownik symboli...*, s. 7.

крестом далекого неба»<sup>147</sup>. Poprzez swój utwór Iwanow przypomina tę zapomnianą, odwieczną prawdę, głoszącą jedność bytu, jedność natury (człowieka) i Boga. Utrwalono ją na jednym z największych skarbów starożytnego świata – *Tabula Smaragdina* (*Tablica Szmaragdowa*). Jest to bodajże najstarszy, fundamentalny tekst hermetyczny, zawierający rzekomo całą tajemnicę alchemii, w tym zagadkę kamienia filozoficznego<sup>148</sup>. Jego autorstwo przypisuje się legendarnemu Hermesowi Trismegistosowi – prorokowi i bóstwu uosabiającemu grecko-egipską wiedzę i mądrość ezoteryczną<sup>149</sup>. Owa prawda, zwana drugim prawem hermetycznym czy też prawem zgodności, brzmi następująco: „Tak jak na górze, tak i na dole; tak jak na dole, tak i na górze”<sup>150</sup>. Jej znaczenie poeta odkrywa stopniowo przez pryzmat dwóch kluczowych dla niego kategorii: zstępowania i wstępowania; tym samym odczytywanie sensu utworu przypomina inicjację.

W strofie otwierającej wiersz Iwanowa czytelnik-neofita poznaje pierwsze elementy *symbolonu*: „лазурь”, „мудрая Жена”, „высокие правды”. „Лазурь” (błękit) to najwyższy kolor u różokrzyżowców, kolor nieba<sup>151</sup>, pierwiastka duchowego, symbolizujący pierwszy etap doskonalenia, inicjacji<sup>152</sup>. „Высокие правды” to wiedza tajemna, mądrość, a więc najważniejszy, ostateczny cel, do którego zmierza wtajemniczony. Z kolei „Мудрая жена” to uosobienie mądrości i jej źródło. Obraz ten przywodzi na myśl Sofię – Mądrość Bożą, od najdawniejszych czasów identyfikowaną z przymiotem i atrybutem Boga, jego upersonifikowanym lub zhipostazowanym słowem czy też myślą<sup>153</sup>. Nad tym zagadnieniem trudziły się największe umysły spośród filozofów<sup>154</sup>, Ojców Kościoła, powstał nawet odrębny prąd filozoficzno-teologiczny, zwany sofiologią. W analizowanym utworze odnajdujemy ślady dwóch spośród istniejących koncepcji:

<sup>147</sup> Jest to fragment niepublikowanego tekstu poety z 1916 roku poświęconego analizie dramatu Aleksandra Błoka – *Róża i krzyż*. В. Иванов, *Материалы Рукописного отдела РГУ*, Фонд nr 109. Cyt. za: M. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...* (przypis 19), s. 34–35.

<sup>148</sup> Zob. R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 119–138 (rozdział: *Tablica Szmaragdowa Hermesa Trismegistos*); D. W. Stranden, *Hermetyzm. Tajemna filozofia Egipcjan*, tłum. M. W. (podane tylko inicjały tłumacza), Gdańsk 1998, s. 17, 44 i inne (zob. szczególnie rozdział *Tablica Szmaragdowa Hermesa* – s. 17–52).

<sup>149</sup> Zob. T. Zieliński, *Hermes Trismegistos. Studium z cyklu: współzawodnicy chrześcijaństwa*, Zamość 1920; R. Bugaj, *Hermetyzm...*, s. 12–28; zob. hasło: *Hermes Trismegistos*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury...*, s. 415.

<sup>150</sup> *Kybalion. Studium filozofii hermetycznej starożytnego Egiptu i Grecji autorstwa Trzech Wtajemniczonych*, 1908, s. 8–9, 28–33. Źródło internetowe: <http://franzbardon.pl/pliki/Kybalion.pdf>; (dane z 03.02.2010).

<sup>151</sup> Por. „Голубой цвет означал стремление к небу, т. е. к идеалу”. Т. О. Соколовская, *Обрядность прежнего русского масонства...*, s. 31.

<sup>152</sup> Zob. hasło: *niebieski*, [w:] N. Wójtowicz, *Masoneria...*, s. 260.

<sup>153</sup> Por. A. Z. Zmorzanka, *Hagia Sophia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, zespół, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 177.

<sup>154</sup> Jedną z najbardziej znanych koncepcji Sofii jest ta stworzona przez Władimira Solowiowa. Zob. np.: В. Кравченко, *Владимир Соловьев и София. Монография*, Москва 2006.

1) Sofia rozumiana podobnie jak Atena u pitagorejczyków<sup>155</sup>, czyli jako żeńska zasada bytu, siła kreacyjna stwarzająca świat: „По отношению к миру это — строительница, созидающая мир, как плотник или зодчий складывает дом как образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса”<sup>156</sup>. I dalej: „Демииургическая, мироустроющая воля [...] «художница», по законам божественного ремесла строящая мир”<sup>157</sup>. W tym znaczeniu obraz Sofii koresponduje z platońskim Demiurgiem<sup>158</sup> i masonskim Wielkim Architektem (Budowniczym) Wszechświata<sup>159</sup>, którą to nazwę wolnomularze zaczerpnęli z myśli greckiego filozofa<sup>160</sup>.

2) Sofia pojmowana jako Logos – łącznik pomiędzy Bogiem a światem, Syn Boży i jednocześnie stwórca świata, który ukształtował z materii<sup>161</sup>. W tradycji chrześcijańskiej utożsamiany z drugą osobą Trójcy Świętej – Logosem-Chrystusem<sup>162</sup>. Zdaniem S. Awierincewa Sofia jest imieniem, „tytułem” Chrystusa, ale Chrystusa Ukrzyżowanego, który w wyniku kenozy – samouniżenia się Boskiego Logosu, we wcieleniu<sup>163</sup> schodzi na ziemię („снисхождение” – E. S.), stając się pośrednikiem pomiędzy Bogiem i stworzeniem<sup>164</sup>.

„Лазурь”, „мудрая Жена” i „высокие правды”, połączone w wierszu w jedną całość, dają więc obraz wszechświata zbudowanego na wzór platońskiej

<sup>155</sup> A. Z. Zmorzanka, *Hagia Sophia...*, s. 180.

<sup>156</sup> С. С. Аверинцев, *София – Логос. Словарь*, Киев 2001, с. 159–161. Электронный ресурс: <http://proroza.narod.ru/Averintcev-5.htm>; (dane z 08.11.2009).

<sup>157</sup> Tamże.

<sup>158</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2004, s. 92–93.

<sup>159</sup> Zob. więcej na ten temat: N. Wójtowicz, *Wielki Architekt Wszechświata. Teologiczna krytyka masonskich wizji Boga*, Wrocław 1999; J. Pocię, *Masonizm*, Krzeszowice 2002, s. 11–12; A. de Lassus, *Masoneria. Czyżby papierowy tygrys?*, tłum. W. Podolska, P. Kalina, Warszawa 1994, s. 54–55.

<sup>160</sup> „Świat bowiem jest rzeczą najpiękniejszą spośród zrodzonych, a jego budowniczy jest najdoskonalszą z przyczyn”. Zob. Platon, *Timajos; Kritias albo Atlantyk*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 35.

<sup>161</sup> Takie stanowisko zajmuje m.in. Filon z Aleksandrii. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, s. 163–164.

<sup>162</sup> Zob. hasło: *logos*, [w:] *Encyklopedia biblijna...*, s. 694; С. С. Аверинцев, *София – Логос. Словарь...* Электронный ресурс; I. Malej, *Eros w symbolizmie rosyjskim (filozofia – literatura – sztuka)*, Wrocław 2008, s. 43; I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 109.

<sup>163</sup> Zob. hasło: *kenoza*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny...*, s. 208.

<sup>164</sup> Do takiego wniosku przywodzi Awierincewa analiza poniższego fragmentu Pawłowego Listu do Koryntian: „Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobano się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Boga” (1 Kor 1, 21–24); zob. także hasło: *logos*, [w:] *Encyklopedia biblijna...*, s. 694.



teorii idei i w zgodzie z hermetycznym prawem analogii: świat ziemski – przyroda i człowiek, będący jej integralną częścią, został ukształtowany na wzór i podobieństwo przestrzeni idealnej (nieba):

Вселенская лазурь божественного свода  
Склонилась, ясная, как мудрая Жена, –  
И, в строй высоких правд, как в сон, погружена,  
Глядится в зеркало; и зеркало – Природа.

Dziela tego dokonała wyższa substancja – Bóg w żeńskiej hipostazie, a sam proces nastąpił w wyniku zstępowania boskiej siły kreacyjnej („Вселенская лазурь [...] Склонилась”). Jest to więc pierwszy fragment prawdy, który w wierze odkrywa się przed neofitą.

Druga strofa uzupełnia obraz narysowanego wcześniej świata, mówi o tym, że przestrzeń fizyczna rządzi się prawami ustanowionymi przez ową żeńską siłę twórczą. Przy czym obowiązujące tu zasady są przyjazne stworzeniom zamieszkującym ziemię:

И всё, что здесь предел, и всё, что здесь свобода,  
Закон и замысел её живого сна;  
И сладко сердцу знать: его творит она, –  
Как солнцу в лоно к ней стремиться от восхода.

W danym czterowersie pojawiają się też kolejne elementy *symbolonu* – „солнце і восход”. Kult solarny pełnił istotną rolę w wielu starożytnych kulturach (Egipt, Peru, Meksyk i inne)<sup>165</sup>. Jak wiadomo, symbolika słońca jest bardzo złożona, dlatego też ograniczymy się jedynie do dwóch najważniejszych dla nas aspektów. Słońce to symbol nieba i najwyższego boga (ojciec-niebo), a znacznie częściej jego syna<sup>166</sup>. Mamy z tym do czynienia m.in. w tradycji chrześcijańskiej, gdzie postać Chrystusa określa się mianem Słońca<sup>167</sup> (Mt 3, 20; Łk 1, 78; Ap 1, 16). Jest ono również źródłem światła, które z kolei wiąże się z oświeceniem, czyli z mądrością i wiedzą<sup>168</sup>. Co ciekawe, w astronomii i ikonografii bywa przed-

<sup>165</sup> Więcej na temat zob. M. Eliade, *Słońce i kultury solarne*, [w:] M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 143–172.

<sup>166</sup> Zob. hasło: *słońce*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 373.

<sup>167</sup> O kulcie słońca i jego związkach z tradycją chrześcijańską zob. hasło: *Ciała niebieskie: światło i słońce*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 92–97. O związkach słońca i Chrystusa pisze również Awierincew: „Słońce prawdy’ to w chrześcijaństwie jedno z imion Chrystusa, prawdziwego króla państwa mesjańskiego”. S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji...*, s. 191.

<sup>168</sup> Zob. hasło: *słońce*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 197; zob. także hasło: *słońce*, [w:] N. Wójtowicz, *Masoneria...*, s. 348.

stawiane jako okrąg z kropką pośrodku<sup>169</sup> (rys. 4). W starożytnym Egipcie był to symbol słońca, boga Re, w alchemii – złota, doskonałości<sup>170</sup>, u różokrzyżowców zaś – róży umieszczonej na przecięciu ramion krzyża, tworzącej wraz z nim różokrzyż: „Роза в центре креста – это четыре элемента и точка их единства”<sup>171</sup>.



Rys. 4

Jeśli chodzi o „восход” (wschód), to uznaje się go za najważniejszy, idealny, a w ezoteryce święty kierunek świata<sup>172</sup>. W wielu religiach istniał zwyczaj orientowania świątyń na wschód i kierowania modlitw w tym kierunku<sup>173</sup>. Zdaniem niektórych badaczy, w tym również Dorothei Forster, było to „wyrazem tęsknoty za rajem”<sup>174</sup>, który, według Biblii, usytuowany był na wschodzie (Rdz 2, 8). Wschód to także imię Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego<sup>175</sup> – „lux ex oriente”, tj. światło ze wschodu<sup>176</sup>. Wiąże się to ściśle z symboliką narodzin i odsyła do słońca, rozpoczynającego swoją wędrówkę („rodzącego się”) na wschodzie. Ze względu na związek wschodu i słońca łączono go także z oświeceniem i mądrością<sup>177</sup>:

<sup>169</sup> Zob. hasło: *słońce*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 199, a także hasło: *okrąg* [*krąg*], [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 147.

<sup>170</sup> Tamże, s. 147.

<sup>171</sup> Zob. hasło: *poza*, [w:] P. Greif, *Simbolarium*, Электронный ресурс.

<sup>172</sup> Zob. hasło: *strony świata*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 206; zob. hasło: *wschód*, [w:] N. Wójtowicz, *Masoneria...*, s. 420. W Biblii zaś, jak powiada Marian Grabowski, „Wschodnia strona jest [...] stroną Bożą, stroną określającą szczególną bliskość Boga”. M. Grabowski, *Historia upadku...*, s. 38.

<sup>173</sup> Zob. M. Lurker, *Przesłanie...*, s. 313; zob. hasło: *Ciała niebieskie: światło i słońce*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 95–96; zob. hasło: *wschód*, [w:] N. Wójtowicz, *Masoneria...*, s. 421.

<sup>174</sup> D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 96.

<sup>175</sup> Tamże, s. 94–95; Por. „Слово **восток** употребляли пророки, показуя через то СПАСИТЕЛЯ”. В. Сахаров, *Иероглифы вольных каменщиков...*, с. 183.

<sup>176</sup> Zob. hasło: *wschód*, [w:] N. Wójtowicz, *Masoneria...*, s. 421.

<sup>177</sup> Tamże, s. 421.

*Востоком* называлось высшее управление: „ибо Восток край избрания», откуда с *седой древности* «изливалась высшая мудрость»<sup>178</sup>.

Potwierdzenie tych słów przynosi również Biblia, gdzie mówi się o Mędr-cach posiadających tajemną wiedzę i przybywających ze Wschodu<sup>179</sup> (Mt 2, 1–2).

„Солнце” i „восход” odsłaniają więc kolejny fragment tajemnicy skrywanej przez *symbolon*: neofita dowiaduje się, iż jego celem jest mądrość („высокие правды, в которые погружена Вселенская лазурь” – II, 493), czyli, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wyżej, zjednoczenie się ze Stwórcą Wszechświata, osiągnięcie nieba (boskości): „Как солнцу в лоно к ней [Вселенская лазурь] стремиться от восхода”. O tym, jak osiągnąć ów stan doskonałości, czyli jedno-ści Boga i człowieka, informuje część refleksyjno-puentująca utworu Iwanowa. Jest to jednocześnie jedna z największych ezoterycznych mądrości przechowywanych i głoszonych przez bractwo Różanego Krzyża<sup>180</sup>. Skrywa ją zaś ludzka dusza, albowiem, zgodnie z tym, co powiada Arystoteles:

[...] mądrość (ή φρόνησις) jest tym, co pojawia się na końcu w duszy (widzimy bowiem, że jest to ostatnia zdolność, która powstaje w ludziach [...]) – wobec tego pewna forma mądrości jest z natury naszym celem, a ćwiczenie się w niej jest ostateczną czynnością, ze względu na którą powstaaliśmy. Jasne przeto, że skoro powstaaliśmy po to, ażeby ćwiczyć się w mądrości i poznawać, to również istniejemy w tym celu<sup>181</sup>.

W trzeciej strofie analizowanego wiersza istotną rolę pełnią symbole pnia („ствол”) i orła („орел”). Pień („ствол”) zwyczajowo przywodzi na myśl drzewo – drzewo kosmiczne, a także jeden z jego wariantów – drzewo życia, tym samym również i krzyż. Pod każdą z tych postaci pień wyrastający z ziemi i skierowany ku niebu (tu: krzyż, na co wskazuje drugi wers strofy, gdzie mówi się o ukrzyżo-waniu) jest wertykalną drogą do nieba: „drabiną, po której dusze wspinają się do Boga”<sup>182</sup>. Tym samym pełni on rolę komunikatora z transcendencją: „[...] krzyż ustanawia prymarną łączność między dwoma światami (ziemskim i niebiańskim)”<sup>183</sup>. Wynika to z kształtu krzyża, który powstał z przecięcia linii pionowej z poziomą, a więc, jak zauważa Heike Owusu, jawi się jako kombinacja ziemi

<sup>178</sup> Т. Соколовская, *Масонскія системы*, [в:] *Масонство в его прошлом и настоящем*, Москва 1991, с. 55.

<sup>179</sup> Пор. „Учение нашего СПАСИТЕЛЯ и христианское откровение проистекло от востока. Звезда, провозвестившая сына Божия, явилась на востоке”. В. Сахаров, *Иероглифы вольных каменщиков...*, с. 183.

<sup>180</sup> Zob. В. Коптелов, *Об истории и учении Древнего Мистического Ордена Розы и Креста*, [в:] *Зов Розенкрейца. Четыре века живой традиции. Материалы симпозиума 29 ноября 2004 года*. Москва. БГБИЛ, Москва 2005, с. 38.

<sup>181</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 8–9.

<sup>182</sup> Zob. hasło: *krzyż*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 208.

<sup>183</sup> Tamże, s. 208.

(płaszczyzna wertykalna) i nieba (płaszczyzna horyzontalna)<sup>184</sup>. Człowiek, jako integralna część przestrzeni fizycznej, związany jest właśnie z pniem (pionowa belka krzyża), co powoduje jego wewnętrzne rozdarcie: „Я от корней бежал, но пригвожден стволу”. Z jednej strony bowiem, pień korzeniami mocno osadzony jest w ziemi, z drugiej, ze względu na swój pionowy kształt, orientuje ku transcencji: „Pionowa belka, wznosząca się ku niebu, jest tą samą, która tkwi w ziemi. Szturmując niebo, nie możemy oderwać się od ziemi. Musimy kierować się ku niebu właśnie jako zakorzenieni w ziemi”<sup>185</sup>. Jak zauważa poeta, przywiązanie do pnia nie ma jednakże charakteru niewolniczego: „Ты улыбаешься ... – где крепкий плен распятыя?”. Pień wszak w symbolice chrześcijańskiej to nie tylko „zwyczajne” drzewo, ale, dzięki ukrzyżowaniu („распятыя”), zawisła na nim figura – Chrystus rozumiany jako żywy pień. Relacja, o której mowa, opiera się więc na miłości Boga do człowieka. Ten ponownie, tym razem poprzez Wciele- nie, dokonał aktu zstępowania („жертвенное нисхождение”<sup>186</sup>) w świat przyrody, pozostawiając krzyż – nie tylko widoczny znak swojej obecności, ale również pomost łączący ziemię z niebem. Iwanow w wierszu pod tytułem *Жертва*, wyraźnie korespondującym z tu obecnym, mówi o tym w następujący sposób:

И пригвожден (о чудо снисхожденья!)  
 На крест небес,  
 Умерший в них (о, солнце возрождения!)  
 Он в них воскрес. [I, 703]

W trzeciej strofie interpretowanego wiersza po raz pierwszy oprócz „ja” poetyckiego pojawia się również „ty”, a więc jakieś zasadniczo inne „ja”. Być może jest to wewnętrzny, tekstowy bohater, prowadzący coś na podobieństwo dialogu z podmiotem lirycznym. Na obecnym etapie analizy wiemy o nim jedynie tyle, że dysponuje on znacznie większą wiedzą niż „ja”. Świadczy o tym uśmiech, którym kwituje jego wypowiedzi. Najprawdopodobniej wyraża on tajemnicę i wiedzę.

Orzeł („орел”) – kolejny element *symbolonu*, znak najwyższego wtajemniczenia<sup>187</sup>, sugeruje, iż swoista droga inicjacji, podjęta na początku wiersza, dobiega końca. Ten ptak solarny, emblemat bogów nieba i słońca, „wyraża wzniosłość i czystość nauczycielskiej mądrości Bożej”<sup>188</sup> oraz dążności duchowe<sup>189</sup>. W meta-

<sup>184</sup> Por. H. Owusu, *Symbolie Indian Ameryki Północnej*, tłum. M. Dziedzic, Katowice 2002, s. 15.

<sup>185</sup> A. Grün, *Krzyż. Symbol odkupionego człowieka...*, s. 90–91.

<sup>186</sup> В. Иванов, *Взгляд Скрябина на искусство...*, с. 187.

<sup>187</sup> Zob. hasło: *орзеł*, [w:] N. Wójtowicz, *Masoneria...*, s. 290, a także: М. П. Холл, *Энциклопедическое изложение Массонской, Герметической, Каббалистической и Розенкрейцерской символической философии...*, с. 511.

<sup>188</sup> Zob. hasło: *орзеł*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 243.

<sup>189</sup> Zob. hasło: *орзеł*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 150–151.

foryce biblijnej jest on również uosobieniem boskiej miłości<sup>190</sup>, niebiańskim posłańcem, prowadzącym dusze do nieśmiertelności<sup>191</sup> i symbolem Chrystusa Zmartwychwstałego<sup>192</sup>. Jego lot, podobnie jak pionowa belka krzyża, symbolizuje ruch wertykalny – wznoszenie się ku transcendencji.

Te dwa symbole – pień i orzeł, wyraźnie więc wskazują na kierunek, ku któremu powinien zmierzać neofita – niebo. Przy czym stan wiedzy podmiotu lirycznego jest już na tyle duży, że jest on gotowy podjąć wędrówkę: „Дерзает грудь моя соревновать орлу!”.

Ostatnia strofa wiersza odkrywa najważniejsze, brakujące elementy *symbolonu*, są to – krzyż („крест”) i róża („роза”). Krzyż obdarzony zostaje atrybutem skrzydeł, co dodatkowo podkreśla jego wertykalny charakter. Symbolizują one bowiem ruch ku górze – wznoszenie z ziemi do nieba, zwycięstwo i duchowość<sup>193</sup>. Z kolei skrzydła rozpostarte przywodzą na myśl otwarte ludzkie ramiona i, podobnie jak pozioma belka krzyża, wskazują na kierunek horyzontalny; oznaczają wzięcie kogoś pod swoją opiekę<sup>194</sup>, w tym również opiekę Bożą (Wj 19, 4; Ps 57, 2; Ml 3, 20). W wierszu Iwanowa podkreśla to dodatkowo gest obejmowania: „Ширококрылый крест открыл тебе объятия”. Wyraża on otwartość<sup>195</sup>, miłość, pojednanie i harmonię, zgodnie z ikonografią masonską: „тело с распростертыми руками – символ гармонии всего в мире”<sup>196</sup>. W związku z powyższym przypomnimy też pewną średniowieczną germańską zagadkę, przywoływaną przez Mirceę Eliadego. Mówi się w niej o drzewie, którego korzenie znajdują się w piekle, szczyt przy tronie bożym, a swymi gałęziami obejmuje ono wszechświat. Drzewem tym jest krzyż<sup>197</sup>. O obejmowaniu traktuje również fragment Ewangelii św. Jana, dotyczący ofiary Chrystusa na krzyżu. Rozpięty na jego belkach Syn Boży przygarnia do siebie całą ludzkość i tym samym zjednuje ją z Bogiem: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32). Oba te teksty wskazują więc na podstawową funkcję krzyża, którą jest zjednoczenie przeciwieństw, pogodzenie, scalenie zasady duchowej i ziemskiej, o czym już była mowa.

W kontekście przytoczonych znaczeń dotyczących gestu obejmowania istotne wydaje się to, iż w ostatniej części wiersza ponownie pojawia się owo zagadkowe „ty”, o którym była mowa w poprzedniej strofie. Znowu widzimy go

<sup>190</sup> Zob. hasło: *орел*, [w:] *Мифы народов мира. Энциклопедия*, т. 2..., с. 260.

<sup>191</sup> Zob. hasło: *орзеł*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 294.

<sup>192</sup> Zob. hasło: *орел*, [w:] Г. Бидерман, *Энциклопедия символов...*, с. 188.

<sup>193</sup> Zob. hasło: *skrzydła*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 372.

<sup>194</sup> Zob. hasło: *skrzydła*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 195.

<sup>195</sup> Otwartość z kolei powoduje, że jesteśmy bezbronni, podatni na zranienie. Zob. A. Grün, *Krzyż. Symbol odkupionego człowieka...*, s. 91.

<sup>196</sup> Т. О. Соколовская, *Масонские рисунки и виньетки*, [w:] Т. О. Соколовская, *Статьи по истории русского масонства*, Москва 2008, с. 80.

<sup>197</sup> Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 313.

uśmiechniętego i niby gwiazda przewodnia wiecznie zmierzającego do przodu: „Ты улыбаешься, ты вечно впереди”. „Ty” związane jest z drugim kluczowym symbolem – różą: „ty” zakwita różą w piersi/sercu „ja”: „И ты же розою цветешь в моей груди”. Wskazuje to na bardzo silne związki róży i serca, co znalazło również odzwierciedlenie w jednym z wariantów różokrzyża (rys. 2), przedstawiającego – przypomnijmy – czerwoną różę ze złotym sercem ukrytym w środku kwiatu, wewnątrz którego znajduje się krzyż. Oba te symbole wiążą się z ideą środka: róża w *Kabale* „это мистический центр, сердце творения”<sup>198</sup>, z kolei serce, podobnie zresztą jak punkt przecięcia belki pionowej z poziomą w krzyżu<sup>199</sup>, uchodzi za punkt centralny człowieka – „источник нашей жизни”<sup>200</sup>, siedzibę transcendentnej mądrości (w tradycji hinduskiej)<sup>201</sup> i miejsce „w którym osiągał on [człowiek – E. S.] największą bliskość z bogami”<sup>202</sup>. To właśnie tu, według różokrzyżowców, „w szczycie prawej komory serca drzemie niezsputy jeszcze, niebiański »duchowy atom«, nazywany też praatomem, ziarnem Jezusa, różą serca, pączkiem róży”<sup>203</sup>. Wynikałoby stąd, iż „ty” z wiersza Iwanowa to nic innego, jak nieśmiertelny boski pierwiastek, tkwiący w człowieku, wyższe „ja”, przedwieczna pamiętająca dusza, w której odcisnięta/zapisana została prawda o naszym pochodzeniu:

Роза сердца, Духовный Атом-Искра, в котором, как в горчичном зерне, заложен весь план и все возможности пробуждения и развития истинного изначального человека<sup>204</sup>.

Ta boska zasada pamięta o pierwotnym, doskonałym stanie pełni, w którym znajdował się człowiek w momencie stworzenia, pamięta również o związku, jaki łączy go z jedyną doskonałą jednością – Bogiem. I to właśnie dzięki niej – „niebu w człowieku”<sup>205</sup>, tę więź, którą utraciło i zapomniało „ja” – „niższa część” naszego człowieczeństwa, tymczasowa powłoka zewnętrzna, możemy na nowo odzyskać:

[...] вернуться к Отцу может только Другой в нас, но никак не наша смертная личность<sup>206</sup>.

<sup>198</sup> Zob. hasło: *роза*, [w:] *Энциклопедия символов, знаков, эмблем...*, s. 420.

<sup>199</sup> Por. „Belki: poprzeczna i pionowa, spotykają się w punkcie przecięcia, który symbolizuje centrum człowieka”. A. Grün, *Krzyż. Symbol odkupionego człowieka...*, s. 92.

<sup>200</sup> T. O. Соколовская, *Обрядность прежнего русского масонства...*, s. 32.

<sup>201</sup> Zob. hasło: *serce*, [w:] Á. P. Chenel, A. S. Simarro, *Słownik symboli...*, s. 222.

<sup>202</sup> Tamże, s. 222.

<sup>203</sup> A. Zwoliński, *Różokrzyżowcy...*, s. 32.

<sup>204</sup> С. Соловьев, *Современное Братство Розенкрейца*, [w:] *Зов Розенкрейца. Четыре века живой традиции. Материалы симпозиума 29 ноября 2004 года*, Москва 2005, s. 19.

<sup>205</sup> A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 189.

<sup>206</sup> С. Соловьев, *Современное Братство Розенкрейца...*, s. 23.

Pozostaje jedynie kwestia odpowiedzi na pytanie, jak można tego dokonać. Odpowiedź kryje się w symbolu „uskrzydłonego krzyża”, który wskazuje na ruch wertykalny – z dołu ku górze, a więc na wstępowanie. Zdaniem Jerzego Prokopiuka wstępowanie należy, podobnie zresztą jak zstępowanie, „do procesów inicjacji – wtajemniczenia”<sup>207</sup>. To właśnie wstępowanie, jak zauważa Wiaczesław Iwanow, jest typowo ludzkie<sup>208</sup> i w związku z tym nie może dokonać się bez pomocy Boga:

И вернуться тот Другой может только в силе Христа, поскольку только на эту силу может реагировать Роза сердца<sup>209</sup>.

Parafrazując myśl przywoływanego już Prokopiuka, to sam Bóg w człowieku prowadzi go od krzyża (przez ziemskie wcielenie i związane z nim cierpienie) do róży (ku niebu); mówiąc zaś za Iwanowem – „ty rozkwita różą w sercu” – czyli „z centralnego punktu człowieka wysuwa się ‘kula pełni’”<sup>210</sup>, następuje zjednoczenie róży i krzyża, Boga i człowieka, co jest głównym celem wtajemniczenia<sup>211</sup>.

Reasumując: złożony *symbolon* w wierszu *Rosa in Cruce* ujawnia prawdę, pilnie strzeżoną i zamkniętą w symbolach; prawdę dotyczącą pochodzenia wszechświata i człowieka, tego, iż jesteśmy częścią i odbiciem Boskiej istoty, która nas stworzyła i pragnie naszego powrotu. Prawda ta jest tak oczywista, że zna ją niemalże każdy, a jednocześnie tak nieprawdopodobna, że rozumie ją niewielu.

<sup>207</sup> J. Prokopiuk, *Drzewo Kosmiczne – Drzewo Życia i Drzewo Poznania*, [w:] J. Prokopiuk, *Jestem heretykiem...*, s. 115.

<sup>208</sup> В. Иванов, *О границах искусства*, [w:] В. Иванов, *Родное и вселенское...*, s. 203.

<sup>209</sup> С. Соловьев, *Современное Братство Розенкрейца...*, s. 23; por. także: („человек не сам стремится к верховному центру, не собственной силой и способностью, а той божественной силой, которая ему помогает в этом движении”). М. Сymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...*, s. 107.

<sup>210</sup> J. Prokopiuk, *Nie ma krzyża bez Róży...*, s. 75.

<sup>211</sup> Por. É. Levi, *Historia magii...*, s. 257.



[Shelly Salter, *The story of Demeter; Goddess of wheat*. Źródło internetowe: [www.shellysalter.com/port-demeter.php](http://www.shellysalter.com/port-demeter.php)]





## ROZDZIAŁ V

# Symbolika ziarna-kłosa w poezji Iwanowa

### 5.1. Ziarno-kłos w kulturze starożytnej. Związki z misteriami eleuzyńskimi

Так и душа моя идет путем зерна:  
Сойдя во мрак, умрет – и оживет она<sup>1</sup>.

Кому речь эллинов темна  
Услыште в символах библейских  
Ту весть, что Музой внушена  
Раздумью струн пифагорейских<sup>2</sup>.

Symbol ziarna-kłosa, obecny zarówno w kulturze starożytnej, jak i chrześcijańskiej, obfituje w wiele znaczeń, spośród których najważniejsze to „płodność, urodzaj, odrodzenie i boski dar życia”<sup>3</sup>. Od czasów antycznych uważany jest za znak nadziei, „служит примером преодоления смерти”<sup>4</sup>. W starożytnych kulturach ziarno-kłos związane jest z bóstwami chtonicznymi, czyli z bóstwami świata podziemnego, a także bóstwami wegetacji roślinnej; zwykle stanowi ich atrybut, czego przykładem jest grecka bogini-matka Demeter, jej rzymski odpowiednik – Ceres, egipski bóg płodności – Ozyrys<sup>5</sup>, babiloński Tammuz<sup>6</sup> czy też grecki Adonis<sup>7</sup>, a także Attis<sup>8</sup>, Magna Mater z Frygii (Azja Mniejsza) – Kybele oraz Mitra z Persji.

---

<sup>1</sup> В. Ходасевич, *Путем зерна*, [в:] В. Ходасевич, *Колелемый треножник*, Москва 1991, с. 49.

<sup>2</sup> В. Иванов, *Римский дневник 1944 года...*, с. 173.

<sup>3</sup> Zob. hasło: *ziarno*, [w:] J. Tresidder, *Słownik symboli...*, s. 253.

<sup>4</sup> Zob. hasło: *колосковое платье Марии*, [в:] Г. Бидерман, *Энциклопедия символов...*, с. 123.

<sup>5</sup> Na temat kultu Ozyrysa i jego związków ze zbożem zob. więcej: J. G. Frazer, *Złota galaz...*, s. 301–319.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 263 i inne.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 262–287.

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 288–297.

Najbardziej znanym i rozpowszechnionym spośród starożytnych kultów wegetatywnych był kult bogini urodzaju, Pani Zboża – Demeter. Miejszem jej czci, zgodnie z wolą samej bogini, było niewielkie miasto położone na zachodnim brzegu Attyki – Eleusis. W miejscu tym, w związku z wydarzeniami, które tu zaszły (mit o uprowadzeniu córki Demeter – Kore-Persefony przez Hadesa)<sup>9</sup>, narodził się jeden z największych starożytnych kultów misteryjnych – eleuzynie.

O samych misteriach eleuzyńskich i obrzędach z nimi związanych wiadomo niewiele, mimo że przetrwały niemal dwa tysiące lat. Wszystkich uczestników uroczystości obowiązywał bowiem nakaz ścisłej tajemnicy. Badaczom kultury, historykom znany jest więc tylko pierwszy, otwarty dla wszystkich, etap inicjacji, pozostałych mogą się oni jedynie domyślać. Głównymi patronkami eleuzyniów były bogini-matka Demeter i jej córka – władczyni świata podziemnego – Kore-Persefona<sup>10</sup>. W ścisłym związku z obrzędami w Eleusis pozostawało również imię innego greckiego boga wegetacji – Dionizosa. W misteriach eleuzyńskich czczony był on pod imieniem Iakchos i uważany za syna Persefony bądź Demeter<sup>11</sup>. Trójkę tę nazywano boską triadą misteriów:

В Элевсине создается мистическое представление о сопредстольничестве Диониса, Деметры и Керы, причем женское божество мыслится в двух ипостасях – Матери-Земли и Девы-царицы подземной, Дионис же сквозит и в ипостаси подземного владыки, и в младенческой ипостаси Иакха (по-видимому, таинственного сына девы, Персефоны)<sup>12</sup>.

Niektórzy filozofowie, m.in. Heraklit, twierdzili ponadto, iż Dionizos w przywoływanych wierzeniach jest tym samym co Hades, a więc porywaczem Persefony<sup>13</sup>. Należy z tego wnioskować, iż Dionizos to jednocześnie syn i oblubieniec Persefony. Ten fakt, i ogólnie kult Dionizosa w starożytnej Grecji, stał się przedmiotem szczególnego zainteresowania i rozważań Wiaczesława Iwanowa. Świadczą o tym jego liczne rozprawy, do których przyjdzie nam się odwołać w dalszej części rozdziału. Warto jednak od razu zaznaczyć, iż ich autorstwo jest znacznie wcześniejsze niż przywoływanych tutaj prac Karla Kerényi czy innych badaczy.

<sup>9</sup> Zob. więcej na ten temat: Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian...*, s. 209–219.

<sup>10</sup> Zob. więcej na temat obrzędów w Eleusis: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1998, s. 207, a także: K. Kerényi, *Eleusis...*

<sup>11</sup> В. Иванов, *Буколы*, [в:] В. Иванов, *Дионис и прадионисийство*, Санкт-Петербург 1994, с. 161, a także: А. Атеńczyк, *Deska łóżowa wygłoszona na posiedzeniu Łoży-Matki „Kopernik”*. *Eleusis*, „Ars Regia” 1994, nr 7. Źródło internetowe: [www.arsregia.pl/?m=artykul&id\\_artykulu=173&page=1](http://www.arsregia.pl/?m=artykul&id_artykulu=173&page=1); (dane z 16.09.2007); oraz: K. Kerényi, *Eleusis...*, s. 177.

<sup>12</sup> В. Иванов, *Дионисова сопредстольница*, [в:] В. Иванов, *Дионис и прадионисийство...*, с. 96.

<sup>13</sup> Cyt. za: K. Kerényi, *Eleusis...*, s. 74. Zob. także: В. Иванов, *Дионис орфический*, [в:] В. Иванов, *Дионис и прадионисийство...*, s. 177 oraz: Р. Штейнер, *Мистерии древности и христианство*, Москва 1990, с. 28.

Powracając do misteriów eleuzyńskich, należy odnotować, że, jak przypuszcza wielu uczonych, wiązały się one z koncepcją nieśmiertelności duszy; ich celem było zapewnić wtajemniczonym (*mystai*) pośmiertną egzystencję. Innymi słowy wyjawiały one największą z tajemnic – tajemnicę życia, którego symbolem dla starożytnych było omawiane tutaj ziarno-kłos pokazywane w kluczowej scenie misteriów<sup>14</sup>. Dar Demeter – zboże wiązało się więc nie tyle z początkiem rolnictwa w starożytnej Grecji, ile przede wszystkim z nadzieją na życie po śmierci. Jak twierdzi Mircea Eliade, misteria antyczne objawiły człowiekowi więź łączącą go z ziarnem i obudziły w nim nadzieję uzyskania odrodzenia po śmierci i przez śmierć<sup>15</sup>. Ziarno wszak, z którego rodzi się zboże, obumierając w ziemi, wzrasta następnie w porze wegetacji, świadcząc o powrocie do życia. Stąd też zapewne brały się różne praktyki starożytnych związane ze zbożem; chodzi tu m.in. o obsiewanie świeżych grobów ziarnem w celu oczyszczenia zmarłego i przywrócenia go żywym, jak miało to miejsce w Attyce, oraz wsypywanie zboża do grobów i wypełnianie nim mumii na znak nowego rozkwitu w Egipcie i wiele, wiele innych<sup>16</sup>. Samo zboże było jednak, zdaniem Karla Kerény'ego, „zbożem i niczym więcej, ale – jak dodaje – w oczach *epoptai* [tych, którzy ujrzeni – E. S.] mogło także streszczać wszystko to, co Demeter i Persefona dały rodzajowi ludzkiemu: Demeter pokarm i bogactwo, Persefona narodziny pod ziemią”<sup>17</sup>. Pokazywanie świętego kłosa zboża, o czym wspomniano wcześniej, było bowiem tylko drugim etapem misteriów; w fazie pierwszej, najważniejszej, następowała epifania Persefony i narodziny w ogniu jej syna (Dionizosa). Jak twierdzi chrześcijański uczoney Hipolit<sup>18</sup>, ten etap uroczystości – *epopteia*, mający miejsce w osłepiającym świetle, kończył się okrzykiem hierofanta, sprawującego ceremonię, który obwieszczał, iż „Pani porodziła świętego chłopca, Brimo porodziła Brimos! To znaczy: Silna porodziła silnego”, przy czym określenie *Brimo* oznaczało boginię podziemia, a więc mogło się odnosić zarówno do Kore-Persefony, Demeter, jak i do Hekate<sup>19</sup>. Fakt, iż bogini podziemia dała życie był najważniejszym przesłaniem misteriów i jednocześnie świadectwem, że narodziny w śmierci są możliwe również dla istot ludzkich<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Por. W. Lengauer, „*Hieroi logoi*” – *tajne nauki starożytnych Greków?* Źródło internetowe: [http://arsregia.pl/?m=artykuldruk&id\\_artykulu=80](http://arsregia.pl/?m=artykuldruk&id_artykulu=80); (dane z 16.09.2007).

<sup>15</sup> Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 380.

<sup>16</sup> Por. K. Kerényi, *Eleusis...*, s. 175 oraz: D. Forstner Osb, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 201, a także: M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 369–381.

<sup>17</sup> K. Kerényi, *Eleusis...*, s. 133.

<sup>18</sup> Św. Hipolit był prezbiterem kościoła w Rzymie za pontyfikatu papieża Zefiryna i pierwszym antypapieżem w latach 217–235. Urodził się najprawdopodobniej w drugiej połowie II wieku w Rzymie. Por. hasło: *antypapież Hipolit*. Źródło internetowe: *Wikipedia. Wolna encyklopedia*, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Antypapie%C5%BC\\_Hipolit.](http://pl.wikipedia.org/wiki/Antypapie%C5%BC_Hipolit.); (dane z 20. 09.2008).

<sup>19</sup> K. Kerényi, *Eleusis...*, s. 129–130, a także: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych...*, s. 209.

<sup>20</sup> Por. K. Kerényi, *Eleusis...*, s. 131.

## 5.2. Aspekty znaczeniowe ziarna-kłosa w symbolice chrześcijańskiej

O doniosłym znaczeniu misteriów eleuzyńskich – symbolu pogańskiej religijności – jak nazywa je Eliade, może świadczyć fakt, iż spalenie sanktuarium i zniesienie misteriów stało się „oficjalnym” kresem pogaństwa<sup>21</sup>. Wielu uczonych twierdzi ponadto, że pogańskie religie misteryjne, w tym w znacznym stopniu i eleuzynie, miały duży wpływ na rozwój samego chrześcijaństwa. Wśród badaczy są nawet tacy, którzy uważają chrześcijaństwo za jeszcze jedną religię misteryjną<sup>22</sup>. Ich zdaniem „wielu pogan uprawiających kult misteryjny mogło przyjąć chrześcijaństwo, ponieważ obiecywało im ono osobiste, wieczne zbawienie, a ponadto zapowiadało rychły dzień sądu”<sup>23</sup>. Ludzie ci przynosili do nowej wspólnoty elementy ze swoich poprzednich religii. I tak chociażby w chrześcijańskiej ikonografii możemy znaleźć wizerunki Maryi jako karmiącej Izdydy czy Chrystusa jako boga słońca lub też Dobrego Pasterza, ale z akcentami stylistycznymi znanymi z obrazów przedstawiających Attisa i Hermesa<sup>24</sup>. Podobnie rzecz się miała z symbolem ziarna-kłosa. W starożytności, o czym już wspomniano, związane ono było z prawem natury, mówiącym o konieczności wcześniejszego obumarcia ziarna, aby mógł nastąpić jego dalszy rozwój i wzrost; dla chrześcijan owo prawo, dzięki pośrednictwu Chrystusa, stało się prawem chrześcijańskiej egzystencji<sup>25</sup>. W Ewangelii według św. Jana czytamy: „Rzekł [...] Jezus: »Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie«” (J 12, 25). Zdaniem D. Forstner zmartwychwstanie to tylko jeden z aspektów znaczeniowych ziarna-kłosa w symbolice chrześcijańskiej; pozostałe znaczenia, według badaczki, odsyłają do tajemnicy (misterium) Chrystusa i królestwa Bożego<sup>26</sup>. Mówiąc o misterium Chrystusa, Forstner porównuje Zbawiciela do „kłosa, który wyrósł z ziemskiego królestwa dziewiczego łona Matki”<sup>27</sup>; nazywa Go również snopem zboża, łączącym w sobie wszystkich wierzących i ofiarowanym jako pierwociny człowieczeństwa. Widocznym znakiem obecności Chrystusa i pamiątką Jego misteriów jest, jak wiadomo, Eucharystia. Dlatego też ziarno dla każdego chrześcijanina to przede wszystkim symbol eucharystyczny. Jak powiada Paul Claudel, „pszenica [a więc ziarno w ogóle – E. S.] jest mistycznym bądź eucharystycznym sposobem komunikacji z Bogiem”<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych...*, s. 211.

<sup>22</sup> Zob. hasło: *Tajemnica/Religie misteryjne*, [w:] *Encyklopedia biblijna...*, s. 1232–1233.

<sup>23</sup> Tamże, s. 1232.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 1233.

<sup>25</sup> Zob. hasło: *owoc*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 638.

<sup>26</sup> Zob. hasło: *zboże*, [w:] D. Forstner Osb, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 200–203.

<sup>27</sup> Tamże, s. 201.

<sup>28</sup> *Paul Claudel interroge Le Cantique des Cantiques*, Paris 1948, s. 321. Cyt. za: M. Cymborska-Leboda, *Pomiędzy mitem, literaturą i filozofią. Metamorfozy mitu o Erosie i Psyche w twórczości symbolistów rosyjskich*, [w:] *Intermedialität. Intermedialność*, pod red. R. Lewickiego i I. Ohnheiser, Lublin 2001, s. 159.

Ostatni wymieniony przez Forstner aspekt ziarna-kłosa, czyli ziarna jako symbolu królestwa Bożego, sprowadza się właściwie do owocu zasiewu – żniw. Biblia mówi o tym w *Przypowieści o zasiewie*:

Z królestwem Bożym dzieje się tak, jak gdyby ktoś nasienie wrzucił w ziemię. Czy śpi, czy czuwa, we dnie i w nocy, nasienie kiełkuje i rośnie, on sam nie wie jak. Ziemia sama z siebie wydaje plon, najpierw źdźbło, potem kłos, a potem pełne ziarno w kłosie. A gdy stan zboża na to pozwala, zaraz zapuszcza sierp, bo pora już na żniwo (Mk 4, 26–29).

Siewcą i Żniwiarzem jednocześnie jest oczywiście sam Chrystus, który najpierw zasiewa Boże ziarno życia (słowo Boże, Logos – Słowo, które stało się ciałem), a następnie, gdy ono dojrzeje, przychodzi zebrać plon, o czym mówi Apokalipsa św. Jana w przepięknym obrazie paruzji:

Potem ujrzałem:/ oto biały obłok –/ a Siedzący na obłoku, podobny do Syna Człowieczego,/ miał złoty wieniec na głowie,/ a w ręku ostry sierp./ I wyszedł inny anioł ze świątyni,/ wołając głosem donośnym do Siedzącego na obłoku:/ »Zapuć Twój sierp i żniwa dokonaj,/ bo przyszła już pora dokonać żniwa,/ bo dojrzało żniwo na ziemi!«/ A Siedzący na obłoku rzucił swój sierp na ziemię/ i ziemia została zżęta. (Ap 14, 14–16).

Z wyżej przytoczonych rozważań wynika, iż symbol ziarna-kłosa jest niezwykle bogaty w semantyczne znaczenie; z jednej strony, odsyła do starożytnych kultów chtonicznych, misteriów, w związku z czym może być uznany za symbol rytualny<sup>29</sup>; z drugiej zaś, przygotowuje do spotkania z Tajemnicą Zmartwychwstania. Człowiek starożytny, obserwując ziarno, zatracające swój kształt w ziemi, zrozumiał podstawowe prawdy rządzące jego własnym życiem<sup>30</sup>. Z kolei ta obserwacja rodziła, jak powiada Eliade, najważniejsze syntezy myślowe: życie rytmiczne, śmierć pojęta jako regres i inne<sup>31</sup>. Stąd zaś było już bardzo blisko do chrześcijańskiego rozumienia tego symbolu, rozumienia przekraczającego granice doczesnej egzystencji człowieka.

### 5.3. Ziarno-kłos – symbol łączący kulturę helleńską i chrześcijańską

Bogata semantyka motywu ziarna-kłosa sprawia, że jest on chętnie wykorzystywany w kulturze i stał się przedmiotem dociekań różnych badaczy. Sięgają po niego filozofowie, kulturoznawcy, pisarze i poeci. Do grona tego należy również Wiaczesław Iwanow. Ziarno-kłos pozostaje u niego w ścisłym związku z bardzo ważnym dla poety pojęciem wzrastania (рост), które, zdaniem Bibichina,

<sup>29</sup> Por. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne...*, s. 63.

<sup>30</sup> Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 380.

<sup>31</sup> Tamże, s. 380.

„включает обязательную ступень безусловного следования учителям”<sup>32</sup> oraz ujawnia etymologiczną więź ze słowem autor: „[...] *автор* происходит [...] от латинского *augere расти, увеличиваться, приумножать, усиливать*”<sup>33</sup>. Iwanow to zatem autor *par excellence*, świadomie posługujący się w swojej twórczości takimi symbolami, poprzez które może zmanifestować wierność przodkom, autorytetom, a tym samym tradycji kulturowej<sup>34</sup>. Autorstwo bowiem, mówiąc dalej za Bibichinem, „возникает из преданности авторитету”<sup>35</sup>, przy czym, zdaniem współczesnego filozofa, „Авторитет это место разрастания смысла, обретающего способность вместить в себя многое”<sup>36</sup>. Jeśli odnieść te słowa do rosyjskiego symbolisty, można powiedzieć, że wykorzystując omawiany tutaj symbol ziarna-kłosa, odnoszący się między innymi do misteriów eleuzyńskich, poeta składa nie tylko hołd kulturze starożytnej, ale drogiej mu „wspólnocie pamięci i dziedziczności porozumienia w duchu”<sup>37</sup>.

Symbol ziarna-kłosa obecny jest nie tylko w jego twórczości poetyckiej, ale też w refleksji teoretycznej i filozoficznej. Przykładem jest chociażby słynna *Перепуска из двух углов*, którą Iwanow wiódł latem 1920 roku z Michailem Gerszenzonem – współlokatorem z moskiewskiego sanatorium<sup>38</sup>. W liście z 17 czerwca 1920 roku poeta pisze:

Я – семя, умершее в земле; но смерть семени – условие его оживления. Бог меня воскресит, потому что Он со мною. Я знаю его в себе, как темное рождающее лоно, как то вечное высшее, чем преодолевается самое лучшее и священнейшее во мне, как живой бытийственный принцип, более содержательный чем я, и потому содержащий, в ряду других моих сил и признаков, и признак личного сознания, мне присущий. Из Него я возник и во мне Он пребывает. И если не покинет меня, то создаст и формы Своего дальнейшего во мне пребывания, т.е. мою личность. Бог не только создал меня,

<sup>32</sup> В. В. Биbihин, *Язык философии*, Москва 2002, с. 105.

<sup>33</sup> Там же, с. 105.

<sup>34</sup> „[...] сама культура, в ее истинном смысле, для меня вовсе не плоскость, не равнина развалин или поле, усеянное костями. Есть в ней и нечто воистину священное: она есть память не только о земном и внешнем лике отцов, но и достигнутых ими посвящениях. Живая, вечная память, не умирающая в тех, кто приобщаются этим посвящениям! Ибо последние были даны **через отцов** для их отдаленнейших потомков, и ни одна иота новых когда-то письмен, врезанных на скрижалях единого человеческого духа, не пройдет”. В. Иванов, *Перепуска из двух углов*..., s. 395. O koncepcji kultury u Iwanowa zob. M. Cymborska-Leboda, *Творчество в кругу миту...* (rozdz. II: *Dramat w cieniu Mnemosyne. Refleksja estetyczna i genologiczna symbolistów rosyjskich. Symbolizm a mit pamięci*), s. 49–51, 73 i inne, oraz: A. Dudek, *Wizja kultury*...

<sup>35</sup> В. В. Биbihин, *Язык философии*..., с. 105.

<sup>36</sup> Там же, s. 105.

<sup>37</sup> В. Иванов, *По звездам*..., с. 393–394. Cyt. za: M. Cymborska-Leboda, *Творчество в кругу миту*..., s. 50.

<sup>38</sup> Zob. więcej na ten temat: В. Иванов, *Примечания Вячеслава Иванова*..., с. 807–818.

но и создает непрерывно, и еще создаст. Ибо, конечно, желает, чтобы и я создавал Его в себе и вперёд, как создавал доселе<sup>39</sup>.

Przytoczone słowa świadczą o tym, jaką rolę symbol ziarna odgrywał w życiu i twórczości Iwanowa, który, nawiązując do znaczących słów z Ewangelii Janowej: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24), nazywa siebie samego „umierającym i zmartwychwstającym ziarnem”; określa tym samym istotę swojej egzystencji i wskazuje na sens swego istnienia i powołania jako człowieka i poety. Można by rzec, że w tych kilku zdaniach streszcza się Iwanowska koncepcja człowieka, kwintesencja życia istoty ludzkiej, a chrześcijanina w szczególności. Sprowadza się ona przede wszystkim do relacji łączącej Boga i człowieka. Odwołując się do słów Janusza Pasierba i Włodzimierza Łoskiego, powiemy, że związek ten ma charakter osobowy<sup>40</sup>: „[...] jako obraz Boga człowiek jest bytem osobowym umieszczonym naprzeciw Boga osobowego”<sup>41</sup>. Sam zaś Iwanow powołuje się na refleksję św. Pawła Apostoła (1 Kor 15, 44) o dwóch pierwiastkach, z których zbudowana jest natura człowieka – ciało ziemskie i ciało duchowe<sup>42</sup>; przypomnijmy, nie powtarza on jednak jego nauki, tylko ją reinterpretuje w duchu św. Augustyna, wyróżniając w strukturze ludzkiego „ja” trzy elementy, tworzące tak zwaną „triadę duszy”. Składają się na nią: „Animus, Anima и самость”<sup>43</sup>. Rosyjski poeta, mówiąc o osobie, wprost nazywa ją ziarnem: „Я – семя, умершее в земле”<sup>44</sup>. Realny związek, zachodzący pomiędzy tymi dwoma pojęciami – osobą i ziarnem, sprowadza się do sensu ich istnienia – śmierci, której rezultatem jest nowe życie w doskonalszej postaci. Tak pojmowana śmierć ma, jak powiada M. Cymborska-Leboda, „charakter twórczy: jest najwyższym wtajemniczeniem, nie jest ciemnością, lecz przejściem ku »światłu«; jest zjednoczeniem z Całością sakralną [...]”<sup>45</sup>. W przypadku osoby chodzi tu oczywiście o śmierć w wymiarze duchowym, o uwolnienie od wszystkich ziemskich ograniczeń, aby być bliżej Boga i naśladować Jego Syna. Ten dar otrzymaliśmy w momencie

<sup>39</sup> В. Иванов, *Переписка из двух углов...*, с. 384.

<sup>40</sup> Zob. J. S. Pasierb, *Kultura jako środowisko bycia i stawania się człowieka*, [w:] *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji*, pod red. K. Popielskiego, Lublin 1996, s. 263–288.

<sup>41</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 109.

<sup>42</sup> Zob. więcej na ten temat: В. Иванов, *Письмо к Александру Пеллегрини...*, с. 450. Zob. również analizę tego zagadnienia: A. Dudek, *Wizja kultury...* (szczególne znaczenie w tym względzie ma rozdz. IV: *Człowiek – współtwórca i uczestnik kultury*, s. 169–217).

<sup>43</sup> Więcej na ten temat zob. В. Иванов, *Anima...*, с. 289. Zob. także: M. Cymborska-Leboda, *Anima et Animus, или дискурс о любви и познании. Диалог текстов и интерпретаций (Вячеслав Иванов и Поль Клодель)*, [w:] М. Сymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...*, s. 139–183, oraz: М. Сymborska-Leboda, *Поміędzy mitem, literaturą i filozofią...*, s. 159.

<sup>44</sup> *Переписка из двух углов...*, с. 384.

<sup>45</sup> М. Сymborska-Leboda, *Творчість в крęгу миту...*, s. 262–263.



stworzenia, zgodnie bowiem z przekazem biblijnym zostaliśmy ukształtowani na obraz i podobieństwo Boże.

W świetle powyższych słów oraz mając na uwadze wcześniej zaprezentowany kulturologiczny ogląd symboliki ziarna-kłosa, spróbujemy prześledzić, jak uobecnia się i w jaki sposób funkcjonuje ten motyw w twórczości Iwanowa. Przedmiotem naszej interpretacji będą trzy wiersze poety. Pierwszy z nich o incipicie „Языков правду, христиане,/ Мы чтим [...]” pochodzi z cyklu poetyckiego *Римский дневник 1944 года* i opatrzony jest datą 27 сентября [III, 632], dwa pozostałe, datowane wcześniej, wchodzą do IV tomu *Собрания сочинений*; są to: „Созрел на ниве колос [...]” (IV, 64) i „Тихая жатва” (IV, 55). Utwory te wybrano nieprzypadkowo, gdyż, jak wolno sądzić, odzwierciedlają one wszystkie najważniejsze aspekty symbolu ziarna-kłosa, co postaramy się wykazać w szczegółowej analizie tekstów. Swoją interpretację celowo rozpoczniemy od wiersza który powstał najpóźniej, a mianowicie: „Языков правду, христиане,/ Мы чтим [...]”. Jest on przykładem fascynacji Iwanowa kulturą i wierzeniami starożytnej Grecji, w szczególnej mierze religiami misteryjnymi, a dokładnie orfizmem. Wyrazem tych żywych zainteresowań jest, o czym już wspomniano, wiele prac oraz artykułów poety i filozofa, spośród których na uwagę zasługują: cykl wykładów wygłoszonych w Wyższej Szkole Nauk Społecznych w Paryżu (1903 rok), a następnie na prośbę Dmitrija Mierieżkowskiego opublikowanych w czasopiśmie „Новый путь” i „Вопросы жизни”: *Эллинская религия страдающего бога* (1904), *Религия Диониса. Ее происхождение и влияния*, a także *Ницше и Дионис*<sup>46</sup>, *Дионис орфический* (1913), stanowiący później integralną część dysertacji Iwanowa *Дионис и прадионисийство*, obronionej przez poetę 22 lipca 1921 roku i wydanej drukiem w roku 1923. Zdaniem Leny Szilárd zainteresowanie Iwanowa orfizmem stanowiło „один из вариантов религиозно-философских исканий, столь характерных для России начала XX века”<sup>47</sup>. Z czasem, po przejściu poety na katolicyzm, „обращение к орфизму утратило черты конкретной религиозной программы. Оно трансформировалось в нюансировку творений поэта, однако и поздние корректурные правки и добавления к работам доримского периода свидетельствуют о неугасающем интересе к феномену орфизма”<sup>48</sup>. Wśród współczesnych Iwanowowi myślicieli są i tacy, którzy z tego powodu zarzucali mu pogaństwo, m.in. Nikołaj Bierdiajew w liście z 30 stycznia 1915 roku:

Но думается мне, что Вы никогда не пережили чего-то существенного, коренного в христианстве. Я чувствую Вас безнадежным язычником, язычником в самом православии Вашем

<sup>46</sup> В. Иванов, *Ницше и Дионис*, [в:] В. Иванов, *Лик и личины России...*, с. 38–51.

<sup>47</sup> Л. Силард, *«Орфей растерзанный» и наследие орфизма*, [в:] Л. Силард, *Герметизм и герменевтика...*, с. 59.

<sup>48</sup> Тамże, s. 60.

[...] В Вас есть языческий страх христианской свободы [...] Вашей природе чужда Христова трагедия, мистерия личности, и Вы всегда хотели переделать ее на языческий лад, видели в ней лишь трансформацию эллинского дионисизма. Ваше чувство жизни, Ваше мироощущение в своей первооснове языческое, просто внехристианское, а не антихристианское<sup>49</sup>.

Należy zaznaczyć, że początkowo poglądy obu myślicieli w wielu kwestiach (np. „dionizyjskości”) były zbieżne. Dopiero około roku 1915 nastąpiło, jak twierdzi M. Cymborska-Leboda, „stopniowe rozmiękanie się stanowisk światopoglądowych obu twórców”<sup>50</sup>. W otoczeniu Iwanowa znaleźli się również i tacy, na przykład Siergiej Bułgakow, dla których poeta był żywym posłańcem ze świata antycznego, „которому ведомы тайны древней Эллады”<sup>51</sup>; „prorokiem” głoszącym „христианский смысл эллинской религии”<sup>52</sup>. Źródłem fascynacji Iwanowa starożytnymi misteriami i orfizmem należy szukać u Fryderyka Nietzschego w jego *Narodzinach tragedii*. Jak powiada autor *Cor Ardens*, Nietzsche „возвратил миру Диониса [...] возвратил жизни ее трагического бога”<sup>53</sup>. W przypadku rosyjskiego symbolisty greckie bóstwo wyzwoliło impuls twórczy, towarzyszący poecie do końca twórczej drogi, mimo różnych zmian w jego życiu (choćby wspomniane już przejście na katolicyzm). W orfizmie i dionizyjstwie Iwanow dostrzegł prefigurację chrześcijaństwa, chociaż, jak wiadomo, „предостерегал от того, чтобы его Дионис воспринимался как новый Христос, но вместе с тем тенденция к этому явно чувствовалась в его творчестве”<sup>54</sup>. Najbardziej wyrazistym potwierdzeniem tej myśli jest właśnie wiersz *Языков правду, христиане,/ Мы чтим [...]*:

Языков правду, христиане,  
Мы чтим: со всей землей она  
В новозаветном Иордане  
Очищена и крещена.  
О Слове Гераклиту голос  
Поведал, темному, темно;  
И шепчет элевсинский колос:  
«Не встанет, не истлев, зерно».

<sup>49</sup> *Из писем к В. И. Иванову и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал Н. А. и Л. Ю. Бердяевых*, [в:] Вячеслав Иванов. *Материалы и исследования*, Москва 1996, с. 139–140.

<sup>50</sup> M. Cymborska-Leboda, *Творчество в кругу мифа...*, s. 40–41. Zob. także: przypis 29 na s. 41, gdzie badaczka, mówiąc o relacjach Iwanow–Bierdiajew, powołuje się na interesujące źródła, potwierdzające powyższą tezę.

<sup>51</sup> С. Булгаков, *Сны Геи...*, с. 135–137. Цyt. za: А. Б. Шишкин, „Пламенеющее сердце” в поэзии Вячеслава Иванова. К теме „Иванов и Данте”, [в:] Вячеслав Иванов. *Материалы и исследования...*, с. 341.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 341.

<sup>53</sup> В. Иванов, *Ницше и Дионис...*, с. 39, 40.

<sup>54</sup> Г. А. Тиме, *Лики дионисийства (Вяч. Иванов и Г. Гауптман)*, [в:] Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура..., с. 96.

Так говорило Откровенье  
 Элады набожным сынам,  
 И Вера нам благоговенье  
 Внушает к их рассветным снам.

27 сентября. [III, 632]

Utwór ten, a właściwie tylko jego druga strofa, był już przedmiotem interpretacji znanego badacza Siergieja Docenki<sup>55</sup>. Stanowi on, jego zdaniem, rodzaj poetyckiej zagadki z kluczem, opartej na anagramie. Kluczem tym okazuje się *λόγος* (logos), czyli „słowo”, będące podstawową kategorią w nauczaniu greckiego filozofa – Heraklita z Efezu<sup>56</sup>. Pojmowane jest ono jako rozum – odwieczna siła kosmiczna rządząca światem i nadająca mu porządek, najdoskonalszy boski czynnik, utożsamiany z samym bogiem; w religii chrześcijańskiej jest to druga osoba Trójcy Świętej, czyli Syn Boży<sup>57</sup>. Jak zauważa dalej Docenko, poeta w wierszu nie nazywa słowa-klucza wprost, lecz tylko go „анagramмирует, используя достаточно традиционный вид анаграммы – паронимию, причем прибегает к двум типам паронимии: 1) консонантный тип: *голос* – *колот* (с заменой начального согласного); 2) метатетический тип: *голос* – «*логос*» («слово» 1-ого стиха)»<sup>58</sup>. Taki zabieg, wedle słów badacza, pozwolił Iwanowowi w sposób symboliczny wyrazić to, o czym mówił on już w swoich pracach o Dionizosie, a mianowicie, że chrześcijaństwo, mimo iż oficjalnie się od tego „odżegnywał”, jest spadkobiercą dawnych religii misteryjnych (przede wszystkim orfizmu):

Развитие орфизма представляется с древнейшей поры водосклоном, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства. Последнее приняло их в себя, но не смешилось с ними [...] Христианству было приготовлено в пантеоне языческой теософии верховное место; но оно не захотело его принять. Втайне оно усваивало себе бесчисленные элементы античного обряда и вероучения, открыто – высказывало непримиримую вражду как раз к тем областям античной религии, откуда почерпало наиболее важный материал для своего догматического и литургического строительства<sup>59</sup>.

Zgodnie z tą koncepcją chrześcijański Bóg – Chrystus to inna „maska” umierającego i zmartwychwstającego bóstwa Dionizosa:

<sup>55</sup> С. Н. Доценко, *Об одном примере анаграмматического построения текста...*, с. 44–45.

<sup>56</sup> Zob. С. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001, s. 105–106, a także: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 32.

<sup>57</sup> Zob. hasło: *Logos*, [w:] A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 360.

<sup>58</sup> С. Н. Доценко, *Об одном примере анаграмматического построения текста...*, с. 45.

<sup>59</sup> В. Иванов, *Дионис орфический*, [в:] В. Иванов, *Дионис и прадионисийство...*, с. 190–191.

Христос являл себя как обновленный Дионис, а последний, как праобраз Его еще не раскрывшейся во всей полноте идеи, [...] в образе страдающего и на дереве распятого мирового Христа опять открылся древний Дионис<sup>60</sup>.

Tę niezbyt popularną, z oczywistych względów, w kręgu chrześcijańskim tezę Iwanow wyraził, nie używając w wierszu żadnego z sakralnych imion (Chrystus, Dionizos)<sup>61</sup>, zastąpił je anagramem *колос-голос-логос*, interpretowanym, zdaniem Docenki, „на смысловом уровне как тождество Диониса и Христа, обусловленное общей аграрной символикой (метафорой хлебного зерна)”<sup>62</sup>. Problem polega wszakże na tym, w czym zawiera się istota owej prawdy i czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z „tożsamością”, czy też tylko z analogią lub podobieństwem, w którym tkwi jakieś nie-podobieństwo. Takie mianowicie, które zwykłą (nie-poetycką) tożsamość wyklucza i wprowadza swego rodzaju napięcie pomiędzy początkiem, źródłem, sensem źródłowym a sensem rozwiniętym, „kondensującym w sobie wiele”<sup>63</sup> aspektów znaczeniowych i pełnię Prawdy.

Czyż nie w takim kierunku powinna prowadzić interpretacja pierwszej strofy utworu, wyrażająca na pierwszy rzut oka wręcz niezrozumiałą prawdę o korzeniach chrześcijaństwa i stwierdzająca, że chrześcijanie czczą jakąś „prawdę pogan”, innych narodów: „Языков правду, христиане,/ Мы чтим”<sup>64</sup>. Chodzi przy tym o prawdę, która została później „oczyszczona” i „ochrzczona” w Nowotestamentowym Jordanie: „[...] со всей землей она/ В новозаветном Иордане/ Очищена и крещена”. W tym miejscu należy sięgnąć do źródła sensu, związanego z pojęciem oczyszczenia, a więc do Nowego Testamentu. Wszystkie Ewangelie zgodnie wskazują na związek Jordanu i chrztu z jedną osobą – Janem Chrzcicielem, lecz w „prawdzie”, o której mowa, nie chodzi o samego Jana, tylko o „mocniejszego od niego” (Mt 3, 11–12), o Syna Bożego – Jezusa Chrystusa, będącego, zgodnie z intencją wiersza, „prawdą”, ale już ochrzczonej i oczyszczonej. Nadal jednak z samego tekstu utworu nie wynika, co jest „pierwowzorem tej prawdy”, która, „przechodząc transformację w akcie chrztu, na nowo »odradza

<sup>60</sup> В. Иванов, *Религия Диониса...*, с. 142–143. Dokładniej o semantyce Dionizosa u Iwanowa: М. Сymborska-Leboda, *Творчество в кругу мифа...* (rozd.: *Symbolizm a миф Dionizosa*, s. 15–41, 35–37).

<sup>61</sup> Por. С. Н. Доценко, *Об одном примере анаграмматического построения текста...*, с. 45.

<sup>62</sup> Тамże, s. 45.

<sup>63</sup> Por. В. В. Библихин, *Язык философии...*, с. 105.

<sup>64</sup> W sformułowaniu „языков правду” (z akcentem na drugą sylabę w słowie „языков”) wyeksponowane, naszym zdaniem, zostało słowo *prawda pogan*, czy też *prawda innych narodów*. W takim właśnie znaczeniu słowo „язык” odnaleźć możemy w słowniku W. Dala (*язык*, црк. *чужой народ, иноверцы, иноплеменники; II язычники, идолопоклонники – Ибо и языкам Бог покаяние даст в живот*. В. Даль, *Толковый словарь великорусского языка*, т. IV Р – √, Москва 1982, с. 674–675). Użycie słowa „язык” przez Iwanowa w tym właśnie znaczeniu jest zgodne z intencją tekstu poety, który nader często używał w swoich utworach archaizmów.

się« w osobie Chrystusa». Można jednak wnosić, co wyraźnie sugerują kolejne sekwencje wiersza i teksty teoretyczne Iwanowa, iż ma to związek z misteriami eleuzyńskimi („элевсинский колос”). Zdaniem Docenki były one rozpatrywane przez Iwanowa jako jeden z aspektów religii Dionizosa<sup>65</sup>, sama zaś religia cierpiącego boga była dla poety „нивой, ждавшей оплодотворения христианством; она нуждалась в нем, как в крайнем своем выводе, как в последнем своем, еще недоговоренном слове”<sup>66</sup>.

W drugiej strofie, naszym zdaniem centralnej, pojawia się imię osoby, której owa przedziwna „prawda” została objawiona. Jest nią grecki filozof Heraklit z Efezu. Objawienie, jakie było mu dane, dotyczy „Słowa” i jest „ciemne”; „ciemnym” nazwany został również sam Heraklit: „О Слове Гераклиту голос/ Поведал, темному, темно”. Określenie to, ze względu na przenośny i eliptyczny sposób wyrażania myśli filozofa<sup>67</sup>, a także zawilóść koncepcji, które głosił, funkcjonuje jako jego przydomek. Rudolf Steiner twierdzi wręcz, że z tej przyczyny nauki filozofa są zrozumiałe tylko dla wybranych, wtajemniczonych:

[...] мысли Гераклита суть «неприступный путь» [...] приближающийся к ним без посвящения находит только «тьму и мрак» [...] они [мысли – Е. С.] становятся «ярче солнца» для того, кого приводит к ним мист.

I dalej:

Гераклит получил название «темного» на том основании, что только ключ мистерий вносил свет в его воззрения”<sup>68</sup>.

Tak właśnie rzecz się ma z objawieniem zawartym w analizowanym wierszu. Słowo-logos, o którym nauczał Heraklit, jest „ciemne”, a więc, zgodnie z Iwanowską koncepcją symbolu, wieloznaczne: „Он [symbol] многолик, многосмыслен и всегда темен в последней глубине”<sup>69</sup>. Na wieloznaczność, polisemiczność *Logosu* wskazuje Orygenes, twierdząc jednocześnie, że jest on zbiorem wszystkich archetypów<sup>70</sup>. Oznacza to, iż jest odwieczny i w związku z tym istniał również, a właściwie był przeczuwany, w starożytności. Ponadto, jak zauważa Bibichin, zgodnie z nauką Heraklita, „Логосу присуще то, что он божественный, всеобщий и сущий всегда. Тем самым он устанавливает сообщество во всеобщем”<sup>71</sup>.

<sup>65</sup> Рог. С. Н. Доценко, *Об одном примере анаграмматического построения текста...*, с. 45.

<sup>66</sup> В. Иванов, *Религия Диониса...*, с. 142.

<sup>67</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 30.

<sup>68</sup> Р. Штейнер, *Мистерии древности и христианство...*, с. 26–27.

<sup>69</sup> В. Иванов, *Поэт и чернь*, [в:] В. Иванов, *Родное и вселенское...*, с. 141.

<sup>70</sup> Cyt. za: U. Eco, *Tryb symboliczny*, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, pod red. A. Burzyńskiej, M. P. Markowskiego, Kraków 2006, s. 338.

<sup>71</sup> Рог. В. В. Бибахин, *Язык философии...*, с. 120, 125, 131.

Biorąc za punkt wyjścia te ustalenia, warto się zgodzić z Sołowjowem, że „świeciło się światło Logosu w ciemnym pogaństwie”<sup>72</sup>. Można zatem stwierdzić, że wiersz Iwanowa oraz wcześniejszy Gorodieckiego – *Великая Мать*<sup>73</sup>, wyrażający podobną „ciągłość sensu”, we właściwy mu sposób też ustanawia ową „сообщность во всеобщем”; ujawnia uczestnictwo we wspólnocie tego, co wspólne wszystkiemu i wszystkim. W tym miejscu odwołamy się do misteriów eleuzyńskich, bowiem to właśnie przez ich pryzmat powinno być odczytywane Heraklitowe przesłanie o Słowie-logosie. Jak wiadomo, eleuzyniom, obok Demeter i Kore-Persefony, patronował Dionizos-Iakchos. W kluczowej scenie misteriów pokazywano dar Demeter – zżęty kłos pszenicy<sup>74</sup>. Oprócz innych znaczeń symbolizował on najprawdopodobniej rozszarpanego przez Tytanów, a następnie zmartwychwstałego Dionizosa, będącego patronem wegetacji, odnawiania życia, lecz także wcieleniem idei cierpiącego boga, odzwierciedlając najważniejsze przesłanie misteriów – możliwość życia po śmierci:

И шепчет элевсинский колос:  
«Не встанет, не ислев, зерно».

Wykorzystanie symbolu ziarna-kłosa, zawierającego znaczenia wspólne dla Dionizosa i Chrystusa, sprawia, że oba te imiona zostały połączone na zasadzie podobieństwa/analogii. Logos „objawiony” Heraklitowi okazuje się więc przedwiecznym Logosem-Chrystusem i jednocześnie Jego prefiguracją Dionizosem. Na paralelizm greckiego bóstwa i Syna Bożego Iwanow wskazuje również w innym miejscu, twierdząc: „Восстановлению состава, или «сочленению логоса» (synarthrôsis tu logu), предшествует распадение состава, или расчленение тела [...]”<sup>75</sup>. Słowa te wyraźnie odsyłają do orfickiej doktryny o rozczłonkowaniu Dionizosa i do greckiego mitu, a przez obecność terminu *logos* wskazują także na związek z Chrystusem.

Dla wielu badaczy, w tym również dla Iwanowa, wydarzenia ześrodkowane wokół eleuzyńskich obrzędów były załączkiem i praobrazem przyszłej wiary chrześcijańskiej:

<sup>72</sup> В. Соловьёв, *Собрание сочинений*, т. III, Петербург 1896, с. 358. Cyt. za: M. Symborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu...*, s. 262.

<sup>73</sup> W utworze tym Gorodiecki przypomina mit o zaślubinach Demeter i Dionizosa. To pierwotne wydarzenie zachowało się, zdaniem Iwanowa – interpretatora tego tekstu, w pamięci zboża („Рожь, причастница тайновидений”), które z kolei łączy się z chlebem i tym sposobem tworzy się łańcuch symboli: Demeter – Zboże (żyto) – Chleb, prowadzący od pogańskiego bóstwa do symbolu eucharystycznego. Zob. interpretację tego tekstu: В. Иванов, *Поэт и чернь...*, с. 158–159; rosyjski poeta wręcz twierdzi, iż wiąże się to z pragnieniem wszystkich rzeczy i symboli, by być eucharystycznymi. Por. *Переписка из двух углов...*, с. 406.

<sup>74</sup> Por. Hipolit, *Противо всем hereзjom*, V, 8, 39. Cyt. za: K. Kerényi, *Eleusis...*, s. 132.

<sup>75</sup> В. Иванов, *Дионис орфический...*, с. 182.

Для христианской общины мудрость мистерий стала неразрывно связанной с личностью Христа Иисуса. Вера в то, что он жил, и что исповедующие его принадлежат ему, заменила отныне устремления прежних мистерий. Отныне часть того, что было достижимо прежде только мистическими методами, заменилась у членов христианской общины убеждением, что божественное было дано в обитавшем с ними Слове<sup>76</sup>.

W ujęciu rosyjskiego poety, jak to wynika z trzeciej strofy wiersza, kult Dionizosa jest „starym testamentem pogan”<sup>77</sup> i, mówiąc słowami Docenki, „предвестием Христа и христианства”<sup>78</sup>. Chrześcijanie powinni być zobowiązani cierpiącemu bogu Dionizosowi, bowiem to właśnie on ukazał drogę do jedynej Prawdy – Chrystusa. Dionizos zaś jest, jak powiada Cymborska-Leboda, „jednym z imion tej prawdy, »trafnie przeczuwanej i zapowiadanej« (Florenski), dla której intuicyjnie poszukiwała wyrazu helleńska myśl mityczna, świadoma »różnicy pomiędzy rytualnym imieniem boga a samym bogiem«, świadoma tego, iż używane imię nie jest prawdziwym imieniem boga”<sup>79</sup>:

Так говорило Откровенье  
Эллады набожным сынам,  
И Вера нам благоговенья  
Внушает к их рассветным снам.

Podsumowując, symbol ziarna-kłosa w analizowanym wierszu pełni rolę spoiwa łączącego dwie wielkie kultury z ich wpływowymi ruchami religijnymi, a mianowicie kulturę helleńską, i charakterystyczne dla niej kultury misteryjne, oraz chrześcijaństwo. Jest on, by użyć słów Jurija Łotmana, posłańcem „других культурных эпох (= других культур)”<sup>80</sup>, przypomina „о древних (= вечных) основах культуры”<sup>81</sup>.

#### 5.4. Eschatologiczny wymiar motywu ziarna-kłosa

W dwóch pozostałych interesujących nas utworach poety: *Созрел на ниве колос* [...] i *Тихая жатва*, ziarno-kłos przybiera zupełnie inne znaczenie, a mianowicie eschatologiczne, które sprowadza się do ostatniego, wymienionego przez D. Forstner, aspektu tego symbolu, to znaczy do owocu zasiewu – żniw. Motyw ten był niezwykle popularny w rosyjskiej i światowej literaturze okresu

<sup>76</sup> P. Штейнер, *Мистерии древности и христианство...*, s. 74.

<sup>77</sup> Рог. О. Дешарт, *Введение...*, s. 35.

<sup>78</sup> Рог. С. Н. Доценко, *Об одном примере анаграмматического построения текста...*, s. 44.

<sup>79</sup> М. Сymborska-Leboda, *Творчество в кругу мифа...*, s. 36.

<sup>80</sup> Ю. М. Лотман, *Символ в системе культуры...*, s. 12.

<sup>81</sup> Тамże, s. 12.

modernizmu z racji dominującego w tym czasie poczucia schyłkowości epoki<sup>82</sup>. O obecności i kontekstach znaczeniowych metafory żniw świadczy na przykład następująca wypowiedź Dmitrija Mierieżkowskiego:

Русская литература в начале XX века не хуже, чем в начале XIX, но тогда дело шло к жатве, а теперь мы подбираем за жнецами колосья, как Руфь на поле Вооза<sup>83</sup>.

W celu analizy obu wymienionych tekstów przytoczymy je teraz w pełnym brzmieniu:

Созрел на ниве колос:  
Жнецов, Господь, пошли,  
И пусть народный голос  
Вершит судьбу земли –  
Твоим веленьям верен,  
Твоей лишь Воли друг ...  
Блужданием измерен  
Путей вселенских круг.

И с тем пребыть, что было,  
И жить, как встарь, – нельзя.  
Недавнее постыло;  
Обрывиста стезя.  
И мгла по придорожью,  
И под ногою – мгла ...  
Найдет ли правду Божью,  
Сгорит ли мир до-тла?  
[IV, 64]

*Тихая жатва*

Великий день священного покоя  
Родимых нив, созревших для серпа!  
И пусть вдали гремят раскаты боя,  
И пусть душа усталая слепа,

И кажется – в сей час тягчайший зноя –  
Земля, свой злак вспоившая, скупа:  
Но, белой мглой Жнецов идущих края,  
С крутых небес означилась тропа.

Молчи, народ! Дремли, страдой измаян!  
Чтоб в житницу зерно Свое собрать,  
К тебе идет с Рабочими Хозяин.

<sup>82</sup> Zob. D. Trzeźniowski, *W stronę człowieka...*, s. 124–125 i inne.

<sup>83</sup> Д. Мережковский, *Было и будет. Дневник 1910–1914. Невоенный дневник 1914–1916*, Москва 2001, с. 279.



Ему вослед архангельская Рать,  
 Как облако пресветлое, с окраин  
 Подъемлется — за поле поборать.  
 Сочи, 4 марта 1917 [IV, 55]

W teologii chrześcijańskiej żniwa, jak wiadomo, wiążą się z apokalipsą – wizją/czasem ostatecznego Sądu Bożego<sup>84</sup>: „Żniwem jest koniec świata, a żeńcami są aniołowie” (Mt 13, 39). Obraz ten *implicite* obecny jest w obu wierszach poety. W pierwszym przypadku zapowiedzią rychłego nastania czasów końca są inicjalne słowa utworu: „Созрел на ниве колос:/ Жнецов, Господь, пошли”, w drugim zaś apokalipsa spełnia się na oczach czytelnika, o czym jest mowa w strofach trzeciej i czwartej:

Молчи, народ!  
 Дремли, страдой измаян!  
 Чтоб в житницу зерно Свое собрать/  
 К тебе идет с Рабочими Хозяин [...].

Warto w tym miejscu przypomnieć, iż apokalipsa jako forma literacka związana jest przede wszystkim ze Starym Testamentem, a ściślej rzecz ujmując, z pismami profetycznymi, gdzie mamy do czynienia nie tylko ze żniwami, pojmowanymi jako sąd nad narodami (Jl 4, 12–13; Jr 51, 1–33), ale również z wizją żniw radosnych (Ps 126, 5–6). Z kolei w Nowym Testamencie jedynym dziełem apokaliptycznym jest ostatnia księga – Apokalipsa św. Jana, będąca przepowiednią bliskiego Sądu eschatologicznego i nastania wiecznego szczęścia – ery me-sjańskiej<sup>85</sup>. I właśnie tego rodzaju apokalipsa uobecnia się w obu wierszach autora *Cor Ardens*.

Pierwszy z przytoczonych tekstów poetyckich jest, jak wiemy, swego rodzaju zapowiedzią czasów ostatecznych. Wielokrotnie przywoływany już wybitny badacz twórczości Iwanowa – S. Awierincew, zalicza go, słusznie zresztą, do wierszy rewolucyjnych<sup>86</sup>. Potwierdzeniem stanowiska uczonego może być chociażby fakt zamieszczenia utworu przez jego autora w artykule z 1917 roku o wymownym tytule *Революция и народное самоопределение*<sup>87</sup>, przy czym rewolucja posiada tu oblicze śmierci: „Не лик ли Смерти это солнце могил? Не Кара ли возрождающая – имя этой грозной надежды?”<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> Zob. hasło: *żniwa*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 1154–1156.

<sup>85</sup> Por. W. J. Harrington, *Klucz do Biblii...*, s. 513–514.

<sup>86</sup> С. С. Аверинцев, *«Скворешниц вольных граждан...*, s. 94.

<sup>87</sup> Zob. В. Иванов, *Революция и народное самоопределение*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., s. 363. Tekst wiersza w artykule liczy o osiem wersów więcej niż wersja zamieszczona później w *Собрании сочинений*, т. IV, która jest przedmiotem naszej analizy.

<sup>88</sup> Tamże, s. 354.

Zwróćmy także uwagę na fakt, iż, zdaniem Awierincewa, wiersz ów zbliża się do gatunku, jakim jest hymn<sup>89</sup>. Pamiętając, że hymn to „uroczysta i podniosła pieśń pochwalna sławiąca bóstwo, bohaterские czyny, wielkie idee i otoczone powszechnym szacunkiem wartości i instytucje”<sup>90</sup>, postawmy pytanie: czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z pieśnią pochwalną? Wydaje się, że sprawa nie jest tak jednoznaczna. Wiersz może być bowiem odebrany jako rodzaj antyhymnu, w którym zostaje poddana ocenie ludzkość i jej czyny. Jest to apel-ostrzeżenie, wzywający do zmiany sposobu życia, gdyż „с тем пребыть, что было./ И жить, как встарь, – нельзя”. O kondycji ludzkości mówią słowa inicjujące utwór: „Созрел на ниве колос”, gdzie omawiany przez nas symbol ziarna-kłosa jest uosobieniem tejże ludzkości, za którą Chrystus oddał życie, „krwią własną opłacił rozmnożenie się ziaren zboża”<sup>91</sup>. Zgodnie z kontekstem biblijnym, do którego wiersz odsyła, stwierdzenie „Созрел на ниве колос” może oznaczać, że miara zła się przebrała i w związku z tym, jak powiada prorok Joel, należy „zapaść sierp, bo dojrzało żniwo, bo pełna jest tłocznia, przelewają się kadzie, bo złość ich [ludzi – E. S.] jest wielka” (Jl 4, 13). Słowa te nabierają dodatkowo nowego znaczenia, jeśli mieć na uwadze fakt, iż wiersz można i należy rozpatrywać również w odniesieniu do konkretnych wydarzeń rewolucyjnych w Rosji. Jak wiemy, rewolucja jawi się Iwanowowi jako wielkie zło<sup>92</sup>, śmierć. Poeta-myśliciel ma wątpliwości co do słuszności podjętych przez władze działań:

Революция же, поскольку она не исчерпывается разрушением, должна быть именно творчеством. Иначе ее ураган выкорчует сады и рощи и нетронутым оставит глухие дебри, где ютится мрак и водится лютое зверье<sup>93</sup>.

Kontekst znaczeniowy dla omawianego wiersza stanowią także następujące słowa poety:

Революция протекает внерелигиозно [...] принимает характер состояния болезненного, изобличаемого грозными симптомами все растущего безначалия и общей разрухи [...] распадением целостного духовного организма народного на мертвые части<sup>94</sup>.

Skoro więc „народ [...] отрекается от всякой правды и отменяет всякий закон”<sup>95</sup>, skoro „в новой системе выписных ценностей [...] не нашлось мес-

<sup>89</sup> С. С. Аверинцев, «Скворешниц вольных граждан...», с. 363.

<sup>90</sup> Zob. hasło: *гимн*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich...*, s. 204.

<sup>91</sup> *Słownik teologii biblijnej...*, s. 1156.

<sup>92</sup> „Революция есть великое зло [...] она – разрушение, а разрушение всегда зло. Это есть клоака самых низменных человеческих инстинктов, и как бы мы ни маскировали дело революции, перед лицом совести правда остается правдой”. М. С. Альтман, *Разговоры с Вячеславом Ивановым...*, с. 70.

<sup>93</sup> В. Иванов, *Революция и народное самоопределение...*, с. 363.

<sup>94</sup> Tamże, s. 364.

<sup>95</sup> Tamże, s. 354.

ta dla religii”<sup>96</sup>, to, odnosząc te słowa do interpretowanego wiersza, można powiedzieć: czas sądu jest bliski i nieunikniony. Przed oczami czytelnika rysuje się więc obraz przypominający wizję z Apokalipsy św. Jana – żniwiarze Pańscy z rozkazu Boga schodzą na ziemię, aby rozstrzygać o losach ludzi: „Жнецов, Господь, пошли,/ И пусть народный голос/ Вершит судьбу земли – [...]”. Jak się wydaje, na szczególną uwagę zasługuje tu zagadkowe wyrażenie „народный голос”. Warto w tym miejscu postawić pytanie: do kogo on należy? Określenie „народный” posiada bowiem kilka znaczeń<sup>97</sup>, z których najbardziej adekwatne w przedstawionej sytuacji są: „należący do narodu” (do przedstawicieli rewolucji?) lub „występujący w imieniu narodu”; przy czym skłaniamy się raczej ku drugiemu wyjaśnieniu, nie zarzucając pierwszego. Naszym zdaniem „народный голос” to, z jednej strony, głos ludzi przerażonych okropnościami tego świata, pragnących zmian (głos rewolucjonistów?); z drugiej zaś, to głos jednego z posłańców Bożych zwiastujących *wszystkim narodom* czas sądu. Potwierdzeniem tej myśli mogą być dwa następne wersy utworu stanowiące najbliższy kontekst dla rozumienia zwrotu „народный голос”: „Твоим веленьям верен,/ Твоей лишь Воли друг...”. Słowa te sugerują z kolei, jakoby ów „głos” występował w imieniu Pana, to znaczy był tylko jednym z Jego narzędzi, całkowicie posłusznym Jego woli i wypełniającym Jego rozkaz. W tym momencie wiersza kadr apokalipsy zostaje jak gdyby urwany, jednakże (na co wskazuje wielokropek – zamilknięcie) jego sens jest znacznie bogatszy. W związku z powyższym odnośnienie tego utworu tylko do wydarzeń rewolucyjnych, do „bohaterów rewolucji” byłoby zubożeniem znaczeń tekstu<sup>98</sup>.

Dwa ostatnie wersy pierwszej strofy i trzy wersy drugiej tworzą refleksyjną część wiersza. Wyjaśniają one przyczynę nieuchronności apokalipsy, o czym jest mowa w wersie pierwszym. Mamy tu bowiem do czynienia z czymś w rodzaju oceny kondycji ludzkości: „Блужданием измерен/ Путей вселенских круг”. Ocena ta, jak sugeruje przytoczony fragment, wypada zdecydowanie na niekorzyść ludzi. Ich egzystencja sprowadza się do ciągłego błądzenia; przypominają oni ślepców nieumiejących odszukać właściwej ścieżki. Metafora „ślepoty” duszy<sup>99</sup> okazuje się zresztą istotna w następnym wierszu. Nie odnajdziemy tu jednak

<sup>96</sup> Tamże, s. 361.

<sup>97</sup> Por. hasło: *народный*, [w:] С. И Ожегов, Н. Ю. Шведова, *Толковый словарь русского языка...*, s. 391.

<sup>98</sup> Iwanow, jak zauważa Awierincew, w odróżnieniu od innych symbolistów, na przykład Błoka czy Bielego, neguje bolszewicką ideologię: „Ему [Iwanowowi – E. S.] была абсолютно неприемлема безбожная компонента большевистской идеологии. [...] он [Iwanow – E. S.] сердиться на революцию просто за то, что это – революция, т. е. бесповоротный конец прошлого, для него невозможно. [...] Большевизм был для Вячеслава Иванова, безусловно, прискорбным одичанием, эпидемией «буйственной слепоты, одержимости и безпамятства»”. С. С. Аверинцев, *«Скворешниц вольных граждан»...*, s. 97, 98.

<sup>99</sup> O metaforze „ślepoty” duszy w poezji Wiaczesława Iwanowa zob. М. Цимборска-

odpowiedzi na pytania o przyczynę takiego stanu rzeczy; jest tylko wieloznaczne stwierdzenie: „И с тем пребыть, что было,/ И жить, как встарь, – нельзя./ Недавнее постыло”. Na uwagę zasługuje słowo „нельзя”, oznaczające: „1) нет возможности; 2) не разрешено, запрещается, не следует”<sup>100</sup>, przy czym rozważde czytelnika pozostawiamy kwestię tego, czy chodzi tu o „niemożliwość”, czy też o „zakaz” kontynuowania takiego sposobu życia.

Po tych słowach w wierszu ponownie rysuje się przerwany nagle w strofie poprzedniej obraz Sądu Ostatecznego, który przypomina nieco wizję z Apokalipsy św. Jana<sup>101</sup>. Oczom czytelnika ukazuje się droga i Ktoś nią podążający. Wszystko skrywa mgła, u Iwanowa symbolizująca niejasność przyszłych wydarzeń. Jak można przypuszczać, Osobą obleconą we mgłę jest sam Chrystus, który siedząc na obłoku, przyszedł sędzić ludzi, bądź jeden z Jego aniołów posłanych w tym samym celu: „Обрывиста стезя./ И мгла по придорожью,/ И под ногою – мгла...”. Obraz, jak widać, ponownie się urywa. Nagłe zamilknięcie nie jest zapewne przypadkowe i ma znaczenie dla rozumienia sensu. Symbolizuje on to co nieznanne, ale również i nadzieję, Sąd bowiem jeszcze się nie dokonał. Być może człowiek opamięta się i dostanie jeszcze jedną szansę, być może zmieni to, co w jego życiu było złe. Istnieje także ewentualność, że nie zejdzie ze ścieżki zła i tym samym „cierpliwość” Opatrzności się skończy. Zależy to jednak od samego człowieka, od jego poczynań. Wszystkie te semantyczne możliwości zawarte są w pytaniu zamykającym utwór: „Найдет ли правду Божью,/ Сгорит ли мир до-тла?”.

Reasumując tę część rozważań: wiersz Iwanowa może być odczytany jako rodzaj ostrzeżenia dla każdego człowieka i chociaż brak w nim dantejskich scen, tak charakterystycznych dla wizji końca świata, to jednak zmusza on do refleksji nad sensem ludzkiego życia, nad tym, co człowiek pozostawia po sobie. Postawione zaś na końcu utworu pytanie, odnoszone do historycznie określonego czytelnika, każe zastanowić się nad tym, czy w świecie, w którym żyjemy, jest jeszcze miejsce dla ludzi i dziś kierujących się Bożymi przesłaniami i dla samego Boga<sup>102</sup>.

Ostatni z przedstawionych tu tekstów poetyckich Iwanowa – *Тихая жатва*, również posiada wymiar eschatologiczny. Zaprezentowany obraz Sądu Ostatecznego jest jednak zupełnie inny niż w wierszu *Созрел на ниве колос* [...], gdzie

Лебода, *Мифологема души и метафоры телесности в поэзии Вячеслава Иванова (I)*, „Rossica Lublinensia” V, *Kobieta i/jako Inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku (w kontekście europejskim)*, pod red. M. Cymborskiej-Lebody i A. Gozdek, Lublin 2008, s. 163–164.

<sup>100</sup> Por. hasło: *нельзя*, [в:] С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова, *Толковый словарь русского языка...*, с. 407.

<sup>101</sup> Por. Ap 14, 14–16.

<sup>102</sup> Por. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994.

mieliśmy do czynienia z zapowiedzią apokalipsy; w obecnie omawianym utworze apokalipsa dokonuje się na oczach czytelnika i stanowi rzeczywistość, nie ma już nadziei na odwrócenie biegu wydarzeń. Kreśląc wizję dni ostatecznych, poeta posługuje się techniką zbliżoną do stosowanej w filmach grozy, mianowicie stopniowego narastania emocji. Wiersz otwiera niemalże idylliczny obraz. Przed oczami czytelnika rysują się piękne pola pełne dojrzałych kłosów gotowych do żniw. Panuje tu atmosfera ciszy, spokoju, pojawia się zapowiedź święta: „Великий день священного покоя/ Родимых нив, созревших для серпа!”. Wydaje się, że nic nie jest w stanie naruszyć tej niezwykle chwili: „И пусть вдали гремят раскаты боя,/ И пусть душа усталая слепа [...]”.

W drugiej strofie kontynuowana jest myśl o święcie, do którego przygotowuje się natura. Ponownie widzimy ziemię wydającą plony. Przypomina ona brzemienią kobietę zmęczoną ciężarem noszonym pod sercem: „И кажется – в сей час тягчайший зноя –/ Земля, свой злак вспоившая, скупа”. Utrudzona Ziemia-matka, wykonawszy swoje zadanie, jest gotowa do żniw. I oto pod osłoną mgły nadchodzą Żniwiarze: „Но, белой мглой Жнецов идущих кроя,/ С крутых небес означилась тропы”. W tym momencie zwyczajny na pierwszy rzut oka obraz przygotowań do żniw nabiera zupełnie nowego, symbolicznego znaczenia. Wraz z pojawieniem się Żniwiarzy narasta niepokój i napięcie, wyczuwalna jest cicha groza tego, co ma nastąpić; jej apogeum obserwujemy w strofie trzeciej i czwartej, zapowiedź zaś zawiera się w samym tytule utworu. Epitet „тихий” nie oznacza tu bowiem, jak należałoby się spodziewać, ciszy i spokoju; gdyż zgodnie z zamysłem wiersza powinien być rozpatrywany w kontekście biblijnym. Jego prawdziwe znaczenie odnajdujemy w Dziejach Apostolskich, w Drugim Liście św. Piotra Apostoła: „Jak złodziej przyjdzie dzień Pański, w którym niebo ze świstem przeminie, gwiazdy się w ogniu rozsypią, a ziemia i dzieła na niej zostaną znalezione” (2 P 3, 10), a także w Apokalipsie: „Jeśli więc czuwać nie będziesz, *przyjdę jak złodziej*, i nie poznasz, o której godzinie przyjdę do ciebie” (Ap 3, 3). I dalej: „»Oto *przyjdę jak złodziej*:/ Благославiony, который чува/ и strżeże swych szat,/ by nago nie chodzić i by *sromoty jego nie widziano*«” (Ap 16, 15). Początkowa „cisza” i sielski spokój rzeczywistości przedstawionej w wierszu to tylko pozór. Obraz zwyczajnego zbioru plonów zyskuje wymiar symboliczny; oznacza on dzień Pański, czyli kres czasów<sup>103</sup>. Jak podaje Biblia, ten dzień nastąpi nagle; przyjdzie jak złodziej, to znaczy po cichu i bez zapowiedzi. Tak też dzieje się w utworze Iwanowa – oto spokojny dzień, pola szumiące dojrzałymi kłosami, a między nimi skrywająca się w oparach mgły droga, po której kroczą Żniwiarze Pańscy. Przynoszą oni wiadomość od Syna Bożego. U zarania dziejów posiał On Słowo Życia, a teraz przychodzi zebrać owoce tego zasiewu:

<sup>103</sup> O symbolicznie żniw pojmowanych w znaczeniu eschatologicznym – jako koniec życia człowieka i koniec czasów, zob.: Д. Ясько, *Сокровища Библии*, художественное оформление Е. В. Гарина, USA 1979, с. 18, 31.

Молчи, народ!  
Дремли, страдой измаян!/  
Чтоб в житницу зерно Свое собрать,/ /  
К тебе идет с Рабочими Хозяин.

Słowa te oznaczają, jak można mniemać, że nadszedł dzień Sądu; dzień, w którym Bóg wyda wyrok na ludzi. Następuje kulminacja wydarzeń zasygnalizowanych w tytule utworu. Na arenę wkracza, utożsamiany z Chrystusem, Gospodarz oraz Jego Robotnicy – aniołowie, mający dokonać żniwa. W tym momencie pojawia się również analizowany przez nas motyw ziarna; symbolizuje on wszystkich ludzi oczekujących na żniwo-sąd. W roli sędziego występuje oczywiście sam Chrystus, o którym Biblia mówi w następujących słowach: „Ma On wiejadło w rękę i oczyści swój omlot: pszenicę zbierze do spichlerza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym” (Mt 3, 12). Gospodarzowi-Chrystusowi w misji oczyszczenia Ziemi towarzyszą również zbrojni – wojska niebieskie; do nich będzie należało wykonanie wyroku, wydanego przez Boga: „Ему вослед архангельская Рать,/ Как облако пресветлое, с окраин/ Подъемлетя – за поле поборать”. Przynotowany fragment posiada znaczenie reminiscencyjne i odsyła do jednego z rozdziałów Apokalipsy – Żniwo i winobranie, gdzie w pełnym majestacie, na białym obłoku i w otoczeniu aniołów na ziemię schodzi Syn Człowieczy, aby osądzić ludzi<sup>104</sup>. Zarówno w Biblii, jak i w wierszu Iwanowa obraz ten stanowi preludeum do strasznych wydarzeń, które nastąpią później, z tą różnicą, że Święta Księga rozwija je do końca, zaś wizja poetyczna Iwanowa urywa się w tym momencie. Nie oznacza to wcale, że jest ona uboższa, wręcz przeciwnie – emanująca z utworu narastająca groza i brak nadziei na cofnięcie wyroku kreśli w wyobraźni czytelnika obraz okrutnej bitwy, w której dotychczasowi Obrońcy ludzi stają się ich sędziami i katami.

Jak wiadomo, Apokalipsa, mimo zawartych w niej straszliwych wizji, w zamiarze miała być księgą niosącą otuchę; napisano ją „dla pocieszenia i umocnienia chrześcijan pośród prześladowań”<sup>105</sup>. Fakt ten przypominamy nieprzypadkowo, albowiem oba wiersze Iwanowa o tematyce apokaliptycznej, naszym zdaniem, napisane zostały również „ku pokrzepieniu serc”. Oba pochodzą z roku 1917, kiedy to ojczyzna poety znajdowała się w głębokim kryzysie politycznym i ekonomicznym. Bieda i szalejąca burza rewolucji w odbiorze wielu współczesnych ludzi z pewnością przypominały apokalipsę. Jak wolno sądzić, poprzez swoje utwory Iwanow ostrzega przed drogą, na którą wkroczył jego kraj, ostrzega przed zdzczeniem obyczajów i odwróceniem się od Boga:

<sup>104</sup> Por. Ap 14, 14–20.

<sup>105</sup> W. J. Harrington, *Klucz do Biblii...*, s. 515.

Дело пролетариата – [...] реальная цель в том, чтобы заглушить Бога, вырвать Его из человеческих сердец [...] вопрос, который Революция поставила нашей совести: – „Ты с нами или с Богом?” И вот: если б я не избрал партии Бога, то уж, конечно, не из-за тоски по прошлому отошел бы я от дервишей вселенской религии навыворот<sup>106</sup>.

Można by rzec: swoim wierszem poeta wlewa nadzieję w serca tych odbiorców, którzy trwają przy Bogu; to dzięki nim sierp i sprawiedliwość Boska nie spadły jeszcze na głowy synów Adama. Jednocześnie jest to bardzo realna wizja przyszłości czekająca tych, którzy „предали божеское в себе”<sup>107</sup>. Ich dusza pozostaje „ślepa” („душа усталая слепая”) i nie podąża „drogą ziarna”, jak to poetycko ujął Władysław Chodasiewicz<sup>108</sup>. Antybolszewicka rewolucja odcięła bowiem człowieka od „живого бытийственного принципа”<sup>109</sup>, tworzącego w człowieku osobę. Bo też nie osoba była ważna w rewolucji, lecz kolektyw. Dla Iwanowa zaś **człowiek** jest powołany do bycia **Osobą** na obraz i podobieństwo Boga.

Reasumując: przytoczone utwory ujawniają przeciwstawne znaczenia symbolu ziarna-kłosa, odzwierciedlając tym samym właściwą symbolowi jako takiemu zdolność jednoczenia przeciwieństw<sup>110</sup>. W pierwszym przypadku – w wierszu *Языков правду, христиане, / Мы чтим* [...] ziarno-kłosa oznacza początek i źródło Prawdy, którą ostatecznie okazał się Chrystus, natomiast w dwóch pozostałych wierszach symbolizuje koniec czasu – śmierć i apokalipsę. Zarówno dla starożytnych, jak i dla chrześcijan ten wielki symbol astrobiologiczny – jak o zbożu wyraża się Gilbert Durand<sup>111</sup>, uosabia życie nie tylko fizyczne, lecz także – i przede wszystkim – duchowe; związany jest z ideą umierającego i zmartwychwstającego Boga i zapowiada przyszłe życie, to znaczy życie po śmierci, w przypadku chrześcijaństwa zaś – również paruzję.

<sup>106</sup> В. Иванов, *Письмо к дю Босу*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III..., с. 425, 427. Por. В. Иванов, *Легион и соборность...*, с. 257.

<sup>107</sup> Zob. В. Иванов, *Переписка из двух углов...*, motto do niniejszego rozdziału, с. 384.

<sup>108</sup> Zob.

<sup>109</sup> Zob. В. Иванов, *Переписка из двух углов...*, с. 384.

<sup>110</sup> J. Jacobi, *Archétype et symbole dans la psychologie de Jung*, [w:] *Polarité du symbole*, La Haye 1960, s. 183. Cyt. za: G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne...*, s. 78.

<sup>111</sup> G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne...*, s. 116.

## W MIEJSCE ZAKOŃCZENIA

Jak powiada znakomity Siergiej Awierincew, „[...] истолкование символа есть существенным образом диалогическая форма знания: смысл символа реально существует только внутри человеческого общения, внутри ситуации диалога, вне которой можно наблюдать только пустую форму символа. Изучая символ, мы не только разбираем и рассматриваем его как объект, но одновременно позволяем его создателю апеллировать к нам, быть партнером нашей умственной работы”<sup>1</sup>.

Podobny pogląd wyraża Marian Grabowski, gdy pisze: „Zadanie hermeneutyczne jest intelektualnym wyzwaniem. Trzeba nauczyć się odczytywać symbole, co w naszej coraz bardziej »obrazkowej kulturze« paradoksalnie wcale nie jest proste”<sup>2</sup>. W niniejszej książce staraliśmy się właśnie odczytać i zrozumieć wybrane symbole biblijne, obecne w dyskursie poetyckim Wiaczesława Iwanowa. Ograniczono się wprawdzie do czterech spośród nich, niemniej kluczowych, pozwalających odsłonić całe bogactwo symbolu i cechującą go redundancję sensu<sup>3</sup>. Parafrazując myśl wielokrotnie już przywoływanego S. Awierincewa, można by rzec, że to właśnie w micie adamicznym, drzewie życia, krzyżu i ziarnie-kłosie „wszystko już jest”<sup>4</sup>. Jednocześnie wypada w tym miejscu przyznać absolutną rację autorowi *Historii upadku*, iż postawione zadanie okazało się niełatwe: symbole te nie dość, że są „ciemne”, wieloznaczne i „niewyczerpywalne”, to jeszcze tworzą skomplikowaną sieć zależności, wzajemnie się „wspomagając” oraz „rozjaśniając”:

от данного круга символов идут вполне необходимые связи к ‘близлежащим’ символам [...], а от них расходятся по всему символическому универсуму поэта<sup>5</sup>.

Dlatego każdy z nich współdziała z następnym, przydając mu nowe sensory<sup>6</sup>. Z kolei ujawnienie owych sensów, jak zauważa Michaił Bachtin, może nastąpić

---

<sup>1</sup> Zob. hasło: *символ художественный*, [w:] С. Аверинцев, *София-Логос. Словарь...*, с. 158. Электронный ресурс.

<sup>2</sup> M. Grabowski, *Wstęp*, [w:] *Antropologia filozoficzna...*, s. 6.

<sup>3</sup> Zob. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne...*, s. 26.

<sup>4</sup> С. С. Аверинцев, *Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова*, [w:] *Контекст. Литературно-теоретические исследования*, под ред. А. В. Михайлова, Москва 1989, с. 175.

<sup>5</sup> Tamże, s. 186.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 26.



jedynie przy pomocy innych sensów<sup>7</sup>. A zatem analizując wybrany symbol, należało sięgać nie tylko po jego bliskie, ale i niejednokrotnie dalekie konteksty<sup>8</sup>, „przekładać jeden symbol na inne symbole”<sup>9</sup>, organizujące w tekstach rosyjskiego poety zwarty, zamknięty system<sup>10</sup>. System ten zbudowany jest na kształt pajęczyny czy raczej, należałoby rzec, żywego organizmu, który wraz z upływem czasu wzrasta, wzbogaca się. Jednakże, jak zauważa Andrzej Dudek, obrastając znaczeniami i obrazami w trakcie swego życia, konkretny symbol przyciąga do siebie tylko pewne znaczenia, takie mianowicie, które mieszczą się w ramach określonego paradygmatu<sup>11</sup>. Ów paradygmat w przypadku twórczości Iwanowa wyznaczają, z jednej strony, tradycja antyczna, z drugiej zaś – chrześcijańska. Poeta nie tylko je ze sobą „godzi”, ale sprawia, że stają się one sobie bliskie, wzajemnie się przenikają. Dlatego Iwanowowski Chrystus niejednokrotnie przywdziewa maskę Dionizosa, biblijne drzewo życia okazuje się tożsame ze skandynawskim Yggdrasillem, a kłos w ręku Demeter jest tym samym kłosem, który w dniu ostatecznym zetną anielscy Żniwarze. Ten wszechobecny syntetyzm tradycji ma swoje źródło w głębokim przekonaniu artysty o ciągłości kultury, o tym, że każdy z nas jest jej nieodzowną częścią; o tym, że wszyscy wyrastamy z jednego pnia i stanowimy wspólnotę. Czyż nie taki sens ewokują wielce znamienne słowa Iwanowa ze słynnej *Korespondencji z dwóch kątów*: „В глубине глубин, нам не досягаемой, все мы – одна система вселенского кровообращения, питающая единое всечеловеческое сердце”<sup>12</sup>? Polski badacz i tłumacz spuścizny literackiej poety – Seweryn Pollak, powiada w związku z tym, że Iwanow „przeżywał teraźniejszość jako ciągłość wieków”<sup>13</sup>. Było to możliwe właśnie za sprawą symboli. Będąc „kondensatorami Pamięci”, mają one moc uwalniania i ożywiania/przypominania tego, co zapomniane, a więc owej głęboko skrywanej powszechnej Prawdy, która, zdaniem autora *Cor Ardens*, pragnie być odkryta<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Zob. M. Bachtin, *W sprawie metodologii nauk humanistycznych*, [w:] tenże, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, opr. i wstęp E. Czaplejewicz, Warszawa 1986, s. 510.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 510, a także: S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji...*, s. 17.

<sup>9</sup> Por. S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji...*, s. 16.

<sup>10</sup> Zob. C. C. Аверинцев, *Системность символов...*, s. 44–45.

<sup>11</sup> Por. A. Dudek, *Kategoria symbolu w myśli Wiaczesława Iwanowa*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej...*, s. 459.

<sup>12</sup> *Переписка из двух углов...*, s. 410.

<sup>13</sup> S. Pollak, *Między mitem a symbolem*, [w:] W. Iwanow, *Poezje*, opracował i wstępem opatrzył S. Pollak, Warszawa 1985, s. 12.

<sup>14</sup> Por. B. Иванов, *Символизм...*, s. 665.

## SPIS ILUSTRACJI

<p><i>Вячеслав Иванов Иванович</i>, Portret работы К. Ф. Юона, 1920. Электронный ресурс: <a href="http://www.vacheslavivanov.org.ru/lib/sa/author/100005">www.vacheslavivanov.org.ru/lib/sa/author/100005</a> .....</p>	6
<p>H. i J. van Eyck, <i>Ołtarz Gandawski</i> lub <i>Adoracja Mistycznego Baranka</i> (nid. <i>Het Lam Gods</i>), 1432. Źródło internetowe: <a href="http://www.naukowy.pl/encyklopedia/Ołtarz_Gandawski">www.naukowy.pl/encyklopedia/Ołtarz_Gandawski</a> .....</p>	34
<p>W. Blake, <i>Ilustracja do „Raju utraconego” Milтона; Szatan Obserwujący Pieszczoty Adama i Ewy</i>, 1808. Źródło internetowe: <a href="http://malarstwo.awardspace.info/obraz-3161.php">malarstwo.awardspace.info/obraz-3161.php</a>.....</p>	68
<p>L. Giordano, <i>Archanioł Michał strąca w otchłań zbuntowane anioły</i>, 1666, [w:] R. Debray, <i>Stary Testament w arcydziełach malarstwa</i>, tłum. K. Arustowicz, Warszawa 2008, s. 26 .....</p>	90
<p>W. Blake, <i>Ilustracja do „Raju Utraconego” Milтона; Stworzenie Ewy</i>, 1808. Źródło internetowe: <a href="http://malarstwo.awardspace.info/obraz-3160.html">malarstwo.awardspace.info/obraz-3160.html</a>.....</p>	126
<p><i>Yggdrasil</i>, 1984. Ilustracja Alana Lee, [w:] A. Cotterell, <i>Encyklopedia mitologii</i>, tłum. P. Taracha, B. Mierzejewska, Warszawa 2000, s. 251 .....</p>	148
<p>S. Dalí, <i>Arithmosophic Cross</i>, 1952. Źródło internetowe: <a href="http://www.msgr.ca/msgr-4/dali_arithmosophic_cross_1952.htm">www.msgr.ca/msgr-4/dali_arithmosophic_cross_1952.htm</a> .....</p>	165
<p><i>Распятая роза</i>, [w:] М. П. Холл, <i>Энциклопедическое изложение Массонской, Герметической, Каббалистической и Розенкрейцеровской символической философии. Интерпретация Секретных учений, скрытых за ритуалами аллегориями и мистериями всех времен</i>, Санкт-Петербург 1994, с. 503.....</p>	179
<p><i>Роза Розенкрейцеров</i>, [w:] М. П. Холл, <i>Энциклопедическое изложение Массонской, Герметической, Каббалистической и Розенкрейцеровской символической философии. Интерпретация Секретных учений, скрытых за ритуалами аллегориями и мистериями всех времен</i>, Санкт-Петербург 1994, с. 506 .....</p>	179
<p><i>Dat Rosa Mel Apibus: The rose gives the bees honey</i>. Źródło internetowe: <a href="http://www.wisdomportal.com/Poems2008/RoseInAlchemy.html">www.wisdomportal.com/Poems2008/RoseInAlchemy.html</a>; (dane z 11.08.2009) .....</p>	180
<p>S. Salter, <i>The story of Demeter, Goddess of wheat</i>. Źródło internetowe: <a href="http://www.shellysalter.com/port-demeter.php">www.shellysalter.com/port-demeter.php</a> .....</p>	203



# BIBLIOGRAFIA

## Teksty źródłowe i artystyczne W. Iwanowa

- Автобиографическое письмо В. Иванова С. А. Венгеру*, [в:] Л. Иванова, *Воспоминания. Книга об отце*, Москва 1992, с. 308.
- Иванов В., *Религия Диониса*, „Вопросы жизни” 1905, № 7.
- Иванов В., *По звездам. Статьи и афоризмы*, Санкт-Петербург 1909.
- Иванов В., *О любви держащей*, [в:] В. Иванов, *По звездам. Статьи и афоризмы*, Санкт-Петербург 1909.
- Иванов В., *Собрание сочинений*, т. I, Брюссель 1971.
- Иванов В., *Собрание сочинений*, т. II, Брюссель 1974.
- Иванов В., *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *Собрание сочинений*, т. IV, Брюссель 1987.
- Иванов В., *Поэт и чернь*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I, Брюссель 1971.
- Иванов В., *Вагнер и дионисово действо*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II, Брюссель 1974.
- Иванов В., *Две стихии в современном символизме*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II, Брюссель 1974.
- Иванов В., *Заветы символизма*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II, Брюссель 1974.
- Иванов В., *Мысли о символизме*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II, Брюссель 1974.
- Иванов В., *Новые маски*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II, Брюссель 1974.
- Иванов В., *О границах искусства*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II, Брюссель 1974.
- Иванов В., *Прометей*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II, Брюссель 1974.
- Иванов В., *Символизм*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. II, Брюссель 1974.
- Иванов В., *Апѳа*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno. Размышления об установках современного духа*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *Forma formans e forma formata. Форма зиждущая и форма созижденная*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *Взгляд Скрябина на искусство*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *Древний ужас. По поводу картины Л. Бакста «Terror Antiquus»*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *Легион и соборность*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *О веселом ремесле и умном веселии*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *О достоинстве женщины*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.

- Иванов В., *Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la «Docta Pietas»*. Письмо к Александру Пеллегрини о «Docta Pietas», [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *Lettre à Charles du Bos*. Письмо к дю Босу, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *Революция и народное самоопределение*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *Старая или новая вера?*, [в:] И. В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *Ты еси*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *Чурлянис и проблема синтеза искусств*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Иванов В., *К проблеме звукообраза у Пушкина*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. IV, Брюссель 1987.
- Иванов В., *О новейших теоретических исканиях в области художественного слова*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. IV, Брюссель, 1987.
- Иванов В., *Польский мессианиззм, как живая сила*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. IV, Брюссель 1987.
- Иванов В., *Стихотворения и поэмы*, Ленинград 1976.
- Иванов В., *Родное и вселенское*, Москва 1994.
- Иванов В., *Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского. Прологомены о демонах*, [в:] Иванов В., *Родное и вселенское*, Москва 1994.
- Иванов В., *Дионис и прадионисийство*, Санкт-Петербург 1994.
- Иванов В., *Нищие и Дионис*, [в:] В. Иванов, *Лик и личины России. Эстетика и литературная теория*, Москва 1995.
- Иванов В., *Человѣкъ*, Москва 2006. (репринтное воспроизведение парижского издания 1939 года).
- Из писем к В. И. Иванову и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал Н. А. и Л. Ю. Бердяевых*, [в:] Вячеслав Иванов. *Материалы и исследования*, Москва 1996.
- Переписка из двух углов. Вячеслав Иванов и Михаил Гершензон*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Примечания Вячеслава Иванова*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Iwanow W., *Poezje*, opracował i wstępem opatrzył S. Pollak, Warszawa 1985.
- Iwanow W. i Gierszenzon M., *Korespondencja z dwóch kątów*, tłum. B. Żyłko, Bydgoszcz 2010.

### Inne teksty artystyczne i źródłowe

- Dante Alighieri, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1975.
- Dante Alighieri, *Życie nowe*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1960.
- Enuma Elis, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, opracowanie J. Bromski, Wrocław 1998.
- Epos o Gilgameszu. Antologia literatury mezopotamskiej*, tłum. M. Kapeluś, K. Łyczkowska, P. Puchta, Warszawa 2002.
- Merezkowski D., *Julian Apostata*, tłum. J. Czekalski, Białystok 1992.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań–Warszawa 1990.
- Van den Vondel J., *Lucyfer*, tłum. P. Oczko, Kraków 2002.

- Бальмонт К., *Стихотворения. Переводы. Статьи*, Москва 1983.  
*Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета*, Киев 1996.  
Гумилев Н., *Полное собрание сочинений в десяти томах. Том первый. Стихотворения. Поэмы (1902–1910)*, Москва 1998.  
*Деревя! К вам иду! Марина Цветаева*, подгот. текстов, сост., эссе и примеч. Н. Ларцевой, Петрозаводск 2002.  
Мережковский Д., *Было и будет. Дневник 1910–1914. Невоенный дневник 1914–1916*, Москва 2001.  
Соловьев В., *Сочинения в двух томах*, т. 2, Москва 1988.  
Флоренский П., *Сочинения*, т. 3 (1), Москва 2000.  
Ходасевич В., *Колелемый треножник*, Москва 1991.
- Dante Alighieri, *La vita Nuova. Il Convito. Il canzoniere con Prefazione e note*, Milano 1895.

### Opracowania krytyczne i teoretyczne

- Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, pod red. M. Grabowskiego i A. Słowikowskiego, Toruń 2009.
- Arciszewska K., *Motyw Szatana w poezji rosyjskich symbolistów*, [w:] *Literatura rosyjska przelomu XIX i XX wieku*, pod red. I. Fijałkowskiej-Janiak, Gdańsk 1998.
- Arystoteles, *Meteorologika. O świecie*, tłum. A. Paciorek, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.
- Ateńczyk A., *Deska łóżowa wygłoszona na posiedzeniu Łoży-Matki „Kopernik”. Eleusis, „Ars Regia” 1994, nr 7. Źródło internetowe: [www.arsregia.pl/?m=artykul&id\\_artykułu=173&page=1](http://www.arsregia.pl/?m=artykul&id_artykułu=173&page=1); (dane z 16.09.2007).*
- Augustyn, *Kazanie 263 na Wniebowstąpienie Pańskie*, [w:] Augustyn, *Wybór mów (Kazania świąteczne i okolicznościowe)*, tłum. J. Jaworski, Warszawa 1973.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.
- Awierincew S., *Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej)*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1988.
- Bachtin M., *W sprawie metodologii nauk humanistycznych*, [w:] M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, opr. i wstęp E. Czaplejewicz, Warszawa 1986.
- Bartnik Cz. S., *Historia filozofii*, Lublin 2001.
- Battistini M., *Symbole i alegorie. Leksykon. Historia, sztuka i ikonografia*, tłum. K. Dyjas, Warszawa 2005.
- Belmonte Carmena M., Burgueno Gallego M., *Słownik mitów. Bogowie i herosi, mity i legendy*, tłum. A. Kaszyńska, B. Wrońska, Warszawa 2008.
- Berdyczewski Bin Gorion J., *Żydowskie legendy biblijne*, cz. 1, tłum. R. Stiller, Gdynia 1996.
- Bernacki M., Pawlus M., *Słownik gatunków literackich*, Bielsko-Biała 1991.
- Biblia a literatura*, pod red. S. Sawickiego, J. Gotfryda, Lublin 1989.
- Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, pod red. R. Łuznego i D. Piwowskiej, Kraków 1998.
- Bierdiajew M., *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bierdiajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001.
- Bierdiajew M., *Problem antropocycei (początek fragmentów)*, tłum. P. Przesmycki, B. Walicka, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku. Część druga*, pod red. L. Kiejzik, Łódź 2002.

- Biernat E., *Dzienniki Michaiła Kuzmina. „Histoire édifiante de mes commencements”*, [w:] *Literatura i komunikacja. Od listu do powieści autobiograficznej*, pod red. A. Blaima, Z. Maciejewskiego, Lublin 1998.
- Biernat E., *Symboliści rosyjscy i Rudolf Steiner*, [w:] *Światłość i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, t. II, pod red. E. Biernat i M. Rzeczyckiej, Gdańsk 2006.
- Bobilewicz G., *Poetycki świat mineralów w twórczości młodszych symbolistów rosyjskich (W. Iwanow, A. Bieły, A. Błok)*, „Slavica Wratislaviensia”, LVI, Wrocław 1991.
- Bobilewicz G., *Aleksander Skriabin w myśli estetycznej i twórczości symbolistów rosyjskich*, „Slavia Orientalis” 1993, nr 1.
- Bobilewicz G., *Wyobrażenia poetycka – Waczesław Iwanow w kręgu sztuk*, Warszawa 1995.
- Bobilewicz G., *Richard Wagner w myśli estetycznej i twórczości rosyjskich artystów przełomu XIX i XX wieku*, [w:] *W kręgu literatury rosyjskiej*, pod red. E. Biernat, Gdańsk 1996.
- Bolen J. S., *Boginie w każdej kobiecie*, tłum. M. Junkieles, Warszawa 2006.
- Boryś W., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005.
- Browning W. R. F., *Słownik Biblii*, tłum. J. Sławik, Warszawa 2005.
- Bryś G., *Geneza i funkcje artystyczne motywu róży na podstawie cyklu wierszy Waczesława Iwanowa „Rosarium. Wiersze o róży”*. Próba interpretacji, „Slavica Wratislaviensia” 1990, LIII.
- Brzostowska-Tereszkiewicz T., *Sofia zaklęta w baśniową carewnę. „Pieśni Wasilisy Priemudroj” Bolesława Leśmiana wobec rosyjskiej poezji symbolistycznej*, „Pamiętnik Literacki” 2003, z. 3.
- Bugaj R., *Hermetyzm*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
- Bukowski K., *Biblia a literatura polska. Antologia*, Warszawa 1984.
- Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006.
- Cassirer E., *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 2004.
- Chenel Á. P., Simarro A. S., *Słownik symboli*, tłum. M. Boberska, Warszawa 2008.
- Cichowicz S., *Paula Ricoeura szyfry egzystencji*, [w:] S. Cichowicz, *O refleksję konkretną: Cztery przykłady historyczne*, Gdańsk 2002.
- Cirlot J. E., *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2000.
- Claudel P., *Umiłowanie Pisma Świętego*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998.
- Clifton Ch., *Encyklopedia herezji i herezyków*, tłum. R. Bartoń, Poznań 1996.
- Cotterell A., *Encyklopedia mitologii*, tłum. P. Taracha, B. Mierzejewska, Warszawa 2000.
- Crawley-Boevey O. M., *Ofiara miłości*. Źródło internetowe: [www.voxdomini.com.pl/vox\\_art/o\\_Mateo\\_ofiara.htm](http://www.voxdomini.com.pl/vox_art/o_Mateo_ofiara.htm); (dane z 03.08.2009).
- Cymborska-Leboda M., *Dramat pod znakiem Dionizosa. Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*, Lublin 1992.
- Cymborska-Leboda M., *O pojęciu ofiary w twórczości symbolistów i postsymbolistów rosyjskich*, „X Musica Antiqua Europae Orientalis Acta Slavica”, vol. 2, Bydgoszcz 1994.
- Cymborska-Leboda M., *Twórczość w kręgu mitu. Myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich*, Lublin 1997.
- Cymborska-Leboda M., *„Białe kamyki” z Apokalipsy św. Jana w misterium Waczesława Iwanowa „Человек”*. Intertekstualność i dialogika, [w:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, pod red. R. Łuznego, Kraków 1998.
- Cymborska-Leboda M., *Pomiędzy mitem, literaturą i filozofią. Metamorfozy mitu o Erosie i Psyche w twórczości symbolistów rosyjskich*, [w:] *Intermedialität. Intermedialność*, pod red. R. Lewickiego i I. Ohnheiser, Lublin 2001.
- Czaplejewicz E., Kasperski E., *Słowo wstępne*, [w:] *Dialog w literaturze*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, Warszawa 1978.

- De Lubac H., *Aspekty buddyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1995.
- Dobosz A., *Symbol w hermeneutyce Paula Ricoeura*, [w:] *Symbol a rzeczywistość*, pod red. B. Andrzejewskiego, Poznań 1996.
- Drwięga M., *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998.
- Dudek A., *Demonologia Wiaczesława Iwanowa*, [w:] *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej*, pod red. L. Suchanka, Kraków 1998.
- Dudek A., *Kategoria symbolu w myśli Wiaczesława Iwanowa*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, pod red. K. Dudy, T. Obolevitch, Kraków 2010.
- Dudek A., *Mitologia poetycka Wiaczesława Iwanowa*, „Zeszyty Naukowe UJ Prace Historyczno-literackie” 1993, z. 84.
- Dudek A., *Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa*, Kraków 2000.
- Durand G., *Wyobrażenia symboliczne*, tłum. C. Rowiński, Warszawa 1986.
- Eco U., *Tryb symboliczny*, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, pod red. A. Burzyńskiej, M. P. Markowskiego, Kraków 2006.
- Edighoffer R., *Różokrzyżowcy*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1998.
- Eckmann A., *Symbol apostołski w pismach Świętego Augustyna*, Lublin 1999.
- Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992.
- Eliade M., *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatkiewicz, Warszawa 1993.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tłum. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. W. Kowalski, Warszawa 2000.
- Encyklopedia biblijna*, pod red. P. J. Achtemeiera, tłum. G. Berny, M. Bogusławska, A. Gocłowska, A. Kościuk, T. Mieszkowski, E. Szymula, M. Wojciechowski, Warszawa 1999.
- Engelking A., *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Język a kultura. Podstawowe pojęcia i problemy*, t. 1, pod red. J. Anusiewicz, J. Bartmińskiego, Wrocław 1991.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986.
- Filipiak M., *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Lublin 1999.
- Filipiak M., *Homo biblicus. Biblijne podstawy filozofii życia*, Toruń 2005.
- Filipkowska H., *Poezja religijna Młodej Polski*, [w:] *Polska liryka religijna*, pod red. S. Sawickiego, P. Nowaczyńskiego, Lublin 1983.
- Filozofia dialogu. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniu 13 listopada 1999 r.*, pod red. M. Kallasa, Toruń 2000.
- Filozofia różokrzyża*. Źródło internetowe: [www.amorc.org.pl/idea](http://www.amorc.org.pl/idea) – Oficjalna strona A.M.O.R.C. [Ancient and Mystical Order Rosae Crucis – Starożytny i Mistyczny Zakon Różo-Krzyża]; (dane z 04.02.2010).
- Filozofia współczesna*, pod red. J. Tischnera, Kraków 1989.
- Florenski P., *Imię sławie jako zasada filozoficzna*, [w:] P. Florenski, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza oraz inne pisma*, przeł. T. Obolevitch, P. Rojek, B. Stachowski, Warszawa 2009.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Purzycki, Warszawa 2001.
- Frazer J. G., *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1978.
- Fromm E., *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1972.



- Frye N., *Mit, fikcja i przemieszczenie*, tłum. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 2.
- Frye N., *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.
- Gadacz T., *Historia filozofii XXI wieku*, Nurty, t. 2: *Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu*, Kraków 2009.
- Gadamer H.-G., *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993.
- Gadamer H.-G., *O duchowej drodze człowieka. Studium nie dokończonych utworów Goethego*, tłum. M. Łukaszewicz, [w:] Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukaszewicz, K. Michalski, Warszawa 2000.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukaszewicz, K. Michalski, Warszawa 2000.
- Gadamer H.-G., *Symbol i alegoria*, tłum. M. Łukaszewicz, [w:] *Symbol i symbolika*, pod red. M. Głowińskiego, tłum. G. Borkowska, K. Falicka, M. B. Fedewicz, W. Krzemień, M. Łukaszewicz, A. Morawińska, I. Sieradzki, Warszawa 1991.
- Gara J., *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, Kraków 2008.
- Gawkowska A., *O tych, które pragną Wszystkiego. Teologia ciała, nowy feminizm, nowy humanizm?*, [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, pod red. M. Grabowskiego i A. Słowikowskiego, Toruń 2009.
- Grabowski M., *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006.
- Gądecki S., *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996.
- Gąssowski J., *Mitologia Celtów*, Warszawa 1987.
- Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.
- Ginzberg L., *Legends żydowskie*, tłum. J. Jarniewicz, Warszawa 1997.
- Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław–Kraków–Gdańsk 1976.
- Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., *Podręczny słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Warszawa 1999.
- Głuchowski G., *Symbol i jego znaczenie w kulturze indyjskiej*, [w:] *Symbol w kulturze*, pod red. G. Gluchowskiego, Lublin 1995.
- Gorczyca W., *Mariny Cwietajewej myśli o Innym*, Bielsko-Biała 2004.
- Gozdek A., *Topika mityczna. Figury miejsca w twórczości Fiodora Sologuba*, Lublin 2006.
- Grabowski M., *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006.
- Grabska S., *Symbol i idee biblijne w naszym życiu*, Warszawa 2004.
- Granat W., *Bóg jeden w trójcy osób*, Lublin 1962.
- Graves R., Patai R., *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1993.
- Greif P., *Simbolarium*. Źródło internetowe: [www.simbolarium.ru/simbolarium/sym-uk-cyr/.../roza.htm](http://www.simbolarium.ru/simbolarium/sym-uk-cyr/.../roza.htm); (dane z 22.11.2009).
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.
- Grün A., *Krzyż. Symbol odkupionego człowieka*, tłum. M. Ruta, Kraków 1998.
- Gutowski W., *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Kraków 2001.
- Harrington W. J., *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1997.
- Heindel M., *Światopogląd różokrzyżowców. Ezoteryczne chrześcijaństwo przyszłości. Elementarna rozprawa o ewolucji człowieka w przeszłości, jego obecnej budowie wewnętrznej i osiągnięciu pełnego rozwoju w przyszłości*, tłum. I. Brudnikowa, wyd. Pegaz (brak miejsca wydania) 1993.
- Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, pod red. A. Drawicza, Warszawa 1997.

- Jasnos R., *Biblia między literaturą a teologią. Przewodnik dla katechetów i formatorów*, Kraków 2007.
- Jazykowa I., *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1998.
- Jelonek T., *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991.
- Kaczmar P., *Obrzędy sakramentu małżeństwa*. Źródło internetowe: [www.grekokatolicy.lh.pl/.../obrzedy-sakramentu-malzenstwa1.html](http://www.grekokatolicy.lh.pl/.../obrzedy-sakramentu-malzenstwa1.html); (dane z 10.08.2009).
- Kantor M., *Struktury biblijne w poezji angielskiej*, [w:] *Biblia w kulturze świata: Interpretacja i symbolika*, pod red. T. Jelonka i L. Rotter, Kraków 2006.
- Kapuściński J., *Motywy apokaliptyczne w rosyjskim odrodzeniu religijnym początku XX wieku. Wprowadzenie do dyskusji*, [w:] *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, pod red. I. Fijałkowskiej-Janiak, Gdańsk 1998.
- Kerényi K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004.
- Klimowicz T., *Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej*, Wrocław 1992.
- Kochańczyk A., *Klamstwo w dzienniku. O „Dzienniku 1954” Leopolda Tyrmanda*, [w:] *Literatura i komunikacja. Od listu do powieści autobiograficznej*, pod red. A. Blaima i Z. Maciejewskiego, Lublin 1998.
- Kobieltus S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000.
- Kobieta i jako Inny. Mit figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku (w kontekście europejskim)*, „Rossica Lublinensia V”, pod red. M. Cymborskiej-Lebody i A. Gozdek, Lublin 2008.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2003.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 2003.
- Kowalski P., *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa, Wrocław 1998.
- Krawczuk A., *Julian Apostata: śmierć bogów*, Warszawa 1987.
- I Księga Henocha*, tłum. R. Rubinkiewicz, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. i wstęp R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- II Księga Henocha* tzw. *Henoch słowiański*, tłum. R. Rubinkiewicz, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. i wstęp R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1999.
- Kudasiewicz J., *Ze współczesnych badań literackich nad Ewangeliami*, [w:] *Biblia a literatura*, pod red. S. Sawickiego i J. Gotfryda, Lublin 1986.
- Kybalion. Studium filozofii hermetycznej starożytnego Egiptu i Grecji autorstwa Trzech Wtajemniczonych*, 1908, s. 8–9, 28–33. Źródło internetowe: <http://franzbardon.pl/pliki/Kybalion.pdf>; (dane z 03.02.2010).
- Lacocqę A., Ricoeur P., *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
- Langkammer H. OFM, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991.
- Lassus de A., *Masoneria. Czyżby papierowy tygrys?*, tłum. W. Podolska, P. Kalina, Warszawa 1994.
- Lengauer W., „*Hieroi logoi*” – *tajne nauki starożytnych Greków?* Źródło internetowe: [http://arsregia.pl/?m=artykuldruk&id\\_artykulu=80](http://arsregia.pl/?m=artykuldruk&id_artykulu=80); (dane z 16.09.2007).
- Leśniewski N., *Alegoria–rozumienie–interpretacja*, [w:] *Symbol a rzeczywistość*, pod red. B. Andrzejewskiego, Poznań 1996.
- Levi É., *Historia magii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Linke W., „*Biały kamyk*” (Ap 2, 17 B) a koncepcja mądrości i/lub fałszywego proroctwa w Apokalipsie, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2001, t. XIV.

- Literatura i komunikacja. Od listu do powieści autobiograficznej*, pod red. A. Blaima i Z. Maciejewskiego, Lublin 1998.
- Literatura rosyjska. Nowe zjawiska. Reinterpretacje*, pod red. B. Stempczyńskiej, Katowice 1995.
- Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994.
- Łoski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Łoziński A., *Patrząc na krzyż*, „Studnia Jakubowa” 2007 (wrzesień–październik), nr 6 (9), Źródło internetowe: [www.katedra.szczecin.pl/admin/pliki/plik\\_zapisz.php?plik=32](http://www.katedra.szczecin.pl/admin/pliki/plik_zapisz.php?plik=32); (dane z 02.07.2008).
- Łużny R., *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, Kraków 1998.
- Łużny R., *Biblia w kręgu zainteresowań współczesnych pisarzy rosyjskich*, [w:] *Biblia a literatura*, pod red. S. Sawickiego, J. Gotfryda, Lublin 1986.
- Łużny R., *Inspiracja chrześcijańska we współczesnej literaturze rosyjskiej, czyli co ta literatura mówi dziś o Bogu, Literatura a chrześcijaństwo*, t. II, Kraków 1981.
- Łużny R., *Wiaczesław Iwanow a dziedzictwo kulturowe bizantyjsko-słowiańskiego wschodu*, „VIII Musica Antiqua”, Bydgoszcz 1988.
- Łużny R., *Wiaczesław Iwanow – jakiego nie znamy*, „Slavia Orientalis” 1989, nr 1–2.
- Łyczkowska K., Szarzyńska K., *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981.
- Mader J., *Filozofia dialogu*, tłum. R. Kijowski, [w:] *Filozofia współczesna*, pod red. J. Tischnera, Kraków 1989.
- Majkut S., *Symbolika logo I Kongresu Eucharystycznego Diecezji Łowickiej. Chrystus jak pelikan*, „Gość Niedzielny. Dodatek Diecezji Łowickiej” 2007, nr 9/ 61 (4 marca 2007). Źródło internetowe: <http://goscniezielny.wiara.pl/zalaczniki/2007/03/06/1173196388/1173196413.pdf>; (dane z 08.01.2011).
- Malej I., *Eros w symbolizmie rosyjskim (filozofia – literatura – sztuka)*, Wrocław 2008.
- McHugh J., *Maryja w Nowym Testamencie*, tłum. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998.
- Meyendorff J., *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 1995.
- Męczyński P., *Siedem Bolesci Maryi*. Źródło internetowe: [www.obory.com.pl/?a=aktualnosc&typ=13&id\\_item...](http://www.obory.com.pl/?a=aktualnosc&typ=13&id_item...); (dane z 08.09.2008).
- Misiak R., *Helleńsko-hebrajskie początki konceptualizacji problematyki grzechu pierwotnego według Paula Ricoeura*, [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, pod red. M. Grabowskiego i A. Słowikowskiego, Toruń 2009.
- Modlitewnik. Do Ciebie Ojcze*, Lublin, 1982.
- Mróz M., *Kuszenie pierwszego człowieka na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o stanie pierwotnej niewinności*, [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, pod red. M. Grabowskiego i A. Słowikowskiego, Toruń 2009.
- Mukoid E., *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1999.
- Nazaruk E., *Ewa niejedno ma imię – literacka prezentacja Jerzego Żuławskiego*, „Acta Humana” 2010, nr 1.
- Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. 2, pod red. L. Kiejzik, Łódź 2002.
- di Nola A. M., *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, tłum. I. Kania, Kraków 2000.
- Nowak A. J., *Symbol. Znak. Sygnał*, Lublin 2000.
- Nowe tablice czyli o cerkwi, liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych. Objaśnienia Beniamina Arcybiskupa Niżnego Nowogrodu i Arzamasu*, tłum. I. Petrov, Kraków 2007.

- Obolevitch T., *Symbolizm patrystyczny i jego reperkusje w filozofii rosyjskiej*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, pod red. K. Dudy, T. Obolevitch, Kraków 2010.
- Obolevitch T., *Od onomastyki do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu*, Kraków 2011.
- Oczko P., *Mit Lucyfera. Literackie dzieje Upadłego Anioła od starożytności po wiek XVII*, Kraków 2005.
- Oesterveicher-Mollvo M., *Leksykon symboli*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1992.
- Orłowska A., *Wizja Sądu Ostatecznego w rosyjskiej poezji masońskiej XVIII wieku (A. Sumarokow, M. Chieraskow, W. Majkow)*, [w:] *W kręgu wartości: Bóg, człowiek, świat w kulturze i literaturach wschodniosłowiańskich*, pod red. A. Woźniak i W. Kowalczyka, Lublin 2010.
- Orłowski J., *Biblia w poezji Anny Achmatowej*, [w:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, pod red. R. Łuznego i D. Piwowarskiej, Kraków 1998.
- Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005.
- Owusu H., *Symbole Indian Ameryki Północnej*, tłum. M. Dziedzic, Katowice 2002.
- Pasierb J. S., *Kultura jako środowisko bycia i stawania się człowieka*, [w:] *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji*, pod red. K. Popielskiego, Lublin 1996.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. N. Boy-Żeleński, Warszawa 2008.
- Pawlak I., *Funkcje muzyki w liturgii*, [w:] *Śpiew wiernych w odnowionej liturgii. Materiały sesji muzykologicznej zorganizowanej w Opolu w dniach 28–19 IX 1991 przez sekcję Wykładowców Muzyki Kościelnej przy Komisji Episkopatu Polski do spraw Nauki Katolickiej oraz Studium Muzyki Kościelnej Instytutu Teologiczno-Pastoralnego Filii KUL w Opolu*, pod red. R. Pośpiecha, P. Tarlińskiego, Opole 1993.
- Pejzaż od nowa malowany. Szkice o literaturze rosyjskiej XX wieku*, pod red. J. Sałajczykowej, Gdańsk 1994.
- Piekarczyk S., *Mitologia germańska*, Warszawa 1979.
- Piekarski I., *Kod sztuki. O Biblii w Northropa Frye'a wizji literatury*, „Teksty Drugie” 2001, nr 3–4.
- Piórczyński J., *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, Warszawa 1991.
- Piróg M., *Mircei Eliadego koncepcja symbolu*, „Nomos” 1996, nr 15.
- Piwiński R., *Mity i legendy w krainie proroka*, Warszawa 1983.
- Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.
- Platon, *Timajos; Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Pociej J., *Masonizm*, Krzeszowice 2002.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski. Teoria i praktyka*, Kraków 1975.
- Pokuta (naszego) praojca Adama*, tłum. A. Tronina, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. i wstępy R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Pollak S., *Ruchome granice*, Kraków 1988.
- Pollak S., *O Waczesławie Iwanowie. Między mitem a symbolem*, [w:] S. Pollak, *Ruchome granice*, Kraków 1988.
- Portmann J., *Historia grzechu*, tłum. I. Sławik, B. Mierzejewska, Warszawa 2010.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, zespół red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003.
- Prokopiuk J., *Jestem heretykiem. Ogdoada gnostycka*, Białystok 2004.
- Prokopiuk J., *Nie ma krzyża bez róży*, [w:] J. Prokopiuk, *Jestem heretykiem. Ogdoada gnostycka*, Białystok 2004.
- Prokopiuk J., *Drzewo Kosmiczne – Drzewo Życia i Drzewo Poznania*, [w:] J. Prokopiuk, *Jestem heretykiem. Ogdoada gnostycka*, Białystok 2004.

- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.
- Przyboś J., *Granice poezji*, [w:] J. Przyboś, *Linia i gwar: szkice*, t. 2, Kraków 1959.
- Przybył E., *Prawosławie*, Kraków 2006.
- Przyłębski A., *Gadamer*, Warszawa 2006.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Rega A., *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001.
- Ricoeur P., *Egzegeza i hermeneutyka. Zarys wniosków*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 3.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Metafora i symbol*, [w:] P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Podług nadziei*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył S. Cichowicz, Warszawa 1991.
- Ricoeur P., *Grzech pierworodny – studium znaczenia*, tłum. A. Tatariewicz [w:] P. Ricoeur, *Podług nadziei*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył S. Cichowicz, Warszawa 1991.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – II*, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Konflikt hermeneutyk*, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Objawianie a powiadamianie*, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., „*Symbol daje do myślenia*”, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Przemysłość stworzenie*, [w:] A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
- Ricoeur R., *Żyć aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008.
- Ricoeur R., *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Kraków 2010.
- Rocz A., *Historia krzyża*. Źródło internetowe: [legaba.6te.net/hist-krz.htm](http://legaba.6te.net/hist-krz.htm); (dane z 02.07.2008).
- Rogowski C., *Hermeneutyčno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne. Studium pedagogiczno-religijne w wymiarze interdyscyplinarnym*, Lublin 1999.
- Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991.
- Rudwin M., *Diabeł w legendzie i literaturze*, tłum. J. Illg, Kraków 1999.
- Rzeczycka M., *Fenomen Sofii – Wiecznej Kobiecości w prozie symbolistów rosyjskich (Andrieja Bielego, Fiodora Sologuba i Walerija Briusowa)*, Gdańsk 2002.
- Sałańczykowska J., *Obrazy i motywy biblijne w literaturze rosyjskiej lat dwudziestych*, [w:] *Pejzaż od nowa malowany. Szkice o literaturze rosyjskiej XX wieku*, pod red. J. Sałańczykowej, Gdańsk 1994.
- Sawicki S., *Biblia a literatura. Wprowadzenie do obrad*, [w:] *Biblia a literatura*, pod red. S. Sawickiego, J. Gotfryda, Lublin 1986.
- Sawicki S., *Sacrum w literaturze*, [w:] *Sacrum w literaturze*, pod red. J. Gotfryda, M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, S. Sawickiego, Lublin 1983.

- Sawicki S., *Wartość–Sacrum–Norwid. Studia i szkice aksjologiczne*, Lublin 1994.
- Sayés J. A., *Szatan. Rzeczywistość czy mit*, tłum. J. Masłoń, Kraków 2003.
- Scholem G., *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
- Sédir P., *Różokrzyżowcy. Historia i nauka*, opr. J. Prokopiuk, wyd. Pegaz (brak miejsca wydania) 1994.
- Schuré E., *Wielcy wtajemniczeni* (brak informacji o tłumaczu), Warszawa 1995, wydawnictwo Interart – Tedex.
- Siedem boleści Matki Bożej: siedem lekcji miłości*. Źródło internetowe: [www.kapter.lublin.pl/index\\_pliki/dokumenty/bolesci.pdf](http://www.kapter.lublin.pl/index_pliki/dokumenty/bolesci.pdf); (dane z 08.09.2010).
- Siena G., *Ojciec Pio, „Nadeszła godzina aniołów”*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2000.
- Skarbiec języka, literatury, sztuki. Podręcznik dla klas I–III liceum ogólnokształcącego i profilowanego. Zakres podstawowy i rozszerzony*, pod red. B. Chrzastowskiej, Poznań 2003.
- Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufoura, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Sobieska A., *Apologia epifanii, czyli motyw kontemplacyjnego zapatrzenia w twórczość Bolesława Leśmiana*, „Pamiętnik Literacki” 2003, z. 3.
- Sobieska A., „Metastowo” Stanisława Przybyszewskiego a teorie muzyczne rosyjskich symbolistów, „Muzykalna IX. Zeszyt rosyjski” 2010. Źródło internetowe: [http://www.demusica.pl/cmsimple/images/file/sobieska\\_muzykalnia\\_9\\_1.pdf](http://www.demusica.pl/cmsimple/images/file/sobieska_muzykalnia_9_1.pdf); (dane z 01.08.2010).
- Sołowjow W., *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Springer S., *Symboly religijne w interpretacji Paula Tillicha*, [w:] *Symbol a rzeczywistość*, pod red. B. Andrzejewskiego, Poznań 1996.
- Stankowska A., *Trop w imadle historii idei. Ewolucja literaturoznawczej koncepcji symbolu*, [w:] *Symbol a rzeczywistość*, pod red. B. Andrzejewskiego, Poznań 1996.
- Starowieyski M., *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Kraków 2011.
- Stawinoga E., *Mit adamicki w cyklu poetyckim Wiaczesława Iwanowa „Римский Дневник 1944 года” (Dwie interpretacje)*, „Slavia Orientalis” 2004, nr 1, s. 21–39.
- Stawinoga E., *Symbolika drzewa życia jako przykład „dialogu kultur” w poezji Wiaczesława Iwanowa*, „Slavia Orientalis” 2005, nr 3, s. 369–386.
- Stawinoga E., *Symbolika ziarna-kłosa w twórczości Wiaczesława Iwanowa*, „Slavia Orientalis” 2008, nr 1, s. 61–82.
- Stawinoga E., *Ziarno-kłosa jako symbol i wyraz wspólnotowego lęku przed apokalipsą na przykładzie utworów Wiaczesława Iwanowa*, [w:] *Русская литература в европейском контексте II. Сборник научных работ молодых филологов*, Warszawa 2009, s. 235–245.
- Stawinoga E., *Człowiek – trzcina pytająca: symbolika krzyża w poezji Wiaczesława Iwanowa (na materiale wiersza „Krzyż zła”)*, [w:] *Русская литература в европейском контексте III. Сборник научных работ молодых филологов*, Warszawa 2010, s. 147–155.
- Stawinoga E., *Per Crucem ad Rosam: różokrzyż w poezji Wiaczesława Iwanowa (na materiale wiersza „Rosa in Cruce”)*, [w:] *Русская литература: Тексты и контексты I. Сборник научных работ молодых филологов*, Warszawa 2011, s. 193–205.
- Steiner R., *Teozofia różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 1996.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 360.
- Stępień P., *Pokonanie samotności „Adama” przez stworzenie kobiety*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2001, t. XIV.
- Stott J. R. W., *Krzyż Chrystusa*, tłum. A. Gandecki, Katowice 2003.
- Stranden D. W., *Hermetyzm. Tajemna filozofia Egipcjan*, tłum. M. W. (podane tylko inicjały tłumacza), Gdańsk 1998.
- Stróżewski W., *Symbol i rzeczywistość*, [w:] W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Supa W., *Biblia a współczesna proza rosyjska*, Białystok 2006.

- Symbol e i symbolika*, pod red. M. Głowińskiego, tłum. G. Borkowska, K. Falicka, M. B. Fedewicz, W. Krzemień, M. Łukaszewicz, A. Morawińska, I. Sieradzki, Warszawa 1991.
- Symbol w kulturze*, pod red. G. Głuchowskiego, Lublin 1995.
- Symbol w kulturze rosyjskiej*, pod red. K. Dudy, T. Obolevitch, Kraków 2010.
- Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006.
- Szwat-Gyłybowa G., *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.
- Święte symbole. Ludy – Religie – Misteria*, pod red. R. Adkinsona, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2009.
- Świderkówna A., *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1997.
- Świderkówna A., *Prawie wszystko o Biblii*, Warszawa 2002.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2004.
- Teorie literatury XX wieku. Antologia*, pod red. A. Burzyńskiej, M. P. Markowskiego, Kraków 2006.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.
- Tillich P., *Symbol religijny*, tłum. M. B. Fedewicz, [w:] *Symbol e i symbolika*, pod red. M. Głowińskiego, tłum. G. Borkowska, K. Falicka, M. B. Fedewicz, W. Krzemień, M. Łukaszewicz, A. Morawińska, I. Sieradzki, Warszawa 1991.
- Todorov T., *Wstęp do symboliki*, [w:] *Symbol e i symbolika*, pod red. M. Głowińskiego, tłum. G. Borkowska, K. Falicka, M. B. Fedewicz, W. Krzemień, M. Łukaszewicz, A. Morawińska, I. Sieradzki, Warszawa 1991.
- Topp I., *Symbol w fenomenologii religii Eliadego*, „Prace Kulturoznawcze” 1987, t. 1.
- Tresidder J., *Słownik symboli*, tłum. B. Stokłosa, Warszawa 2001.
- Trias E., *Myślenie o religii. Symbol i sacrum*, [w:] J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques’a Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferrari, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszuk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Warszawa 1999.
- Trzeciński Ł., *Pojęcie życia i mitologia*, „Studia Religioznawcze” 2005, z. 38.
- Trzeźniowski D., *W stronę człowieka. Biblia w literaturze polskiej (1863–1918)*, Lublin 2005.
- Turner A. K., *Historia piekła*, tłum. J. Jarniewicz, Gdańsk 1996.
- Tyburski W., *Idea dialogu w dziejach filozofii*, [w:] *Filozofia dialogu. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniu 13 listopada 1999 r.*, pod red. M. Kallasa, Toruń 2000.
- Tyburski W., *Dialog w myśleniu i argumentacji filozofów*, [w:] *Dialog w kulturze*, pod red. M. Szulakiewicza i Z. Karpusa, Toruń 2003.
- Tyczyński T., *Symboliści o symbolu*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, pod red. A. Drawicza, Warszawa 1997.
- Ware K., *Kościół prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Białystok 2002.
- Woźniak A., *Wiaczesław Iwanow i jego stylizacje ludowe*, „Slavia Orientalis” 1988, nr 1.
- Woźniak A., *Kultura i żywioł. Wiaczesława Iwanowa koncepcja kultury*, [w:] *Literatura rosyjska i jej kulturowe konteksty. Prace Komisji Słowianoznawstwa*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1990, nr 48.
- Woźniak A., *Kultura klasyczna wobec décadence w twórczości Wiaczesława Iwanowa*, „Slavia Orientalis” 1998, nr 3.
- Woźniakowski J., *Chrześcijaństwo a literatura*, [w:] *Literatura a chrześcijaństwo*. Praca zbiorowa. Słowem wstępnym opatrzył K. Bukowski, Kraków 1978/1979.
- Wehr G., *Jakob Böhme*, tłum. J. Prokopiuk, Wrocław 1999.
- Wilejczyk M., *Filozofia przyrody Arystotelesa – wokół koncepcji czterech elementów*, Wrocław 2008.
- Wójtowicz N., *Wielki Architekt Wszechświata. Teologiczna krytyka masońskich wizji Boga*, Wrocław 1999.

- Wójtowicz N., *Masoneria. Mały słownik*, Warszawa 2006.
- Zieliński T., *Hermes Trismegistos. Studium z cyklu: współzawodnicy chrześcijaństwa*, Zamość 1920.
- Zmorzanka A. Z., *Hagia Sophia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, zespół red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003.
- Zwoliński A., *Różokrzyżowcy. Tajemnice alchemii duchowej*, Kraków 1995.
- Żak-Bucholc J., Mattill A. J. Jr., *Drzewo Życia w mitach starożytnych*. Źródło internetowe: [www.racjonalista.pl](http://www.racjonalista.pl) › Religie i sekty › Religioznawstwo; (dane z 10.09.2008).
- Żak-Bucholc J., *Małżeństwo w starożytności*. Źródło internetowe: [www.racjonalista.pl](http://www.racjonalista.pl) › Kultura › Etnologia; (dane z 31.07.2009).
- Żak-Bucholc J., *Skarb i strażnik skarbu*. Źródło internetowe: [www.racjonalista.pl](http://www.racjonalista.pl) › Religie i sekty › Religioznawstwo; (dane z 01.11.2010).
- Żak-Bucholc J., *Symbolika węża – od Sumeru do mitu edeńskiego*. Źródło internetowe: [www.racjonalista.pl](http://www.racjonalista.pl) › Religie i sekty › Religioznawstwo; (dane z 22.11.2010).
- Аверинцев С. С., *Вячеслав Иванов. Вступительная статья*, [в:] В. Иванов, *Стихотворения и поэмы*, Ленинград 1976.
- Аверинцев С., *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва 1977.
- Аверинцев С. С., *Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова*, [в:] *Контекст. Литературно-теоретические исследования*, под ред. А. В. Михайлова, Москва 1989.
- Аверинцев С. С., *Гномическое начало в поэтике Вяч. Иванова*, „*Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*”, Budapest 1996, t. 41.
- Аверинцев С. С., *„Скворешниц вольных граждан ...”*. Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами, Санкт-Петербург 2001.
- Аверинцев С. С., *София-Логос. Словарь*, Киев 2001, с. 158. Электронный ресурс: <http://es-dejavu.ru/s-2/Symbol.html>; (dane z 03.08.2011).
- Аверинцев С. С., *Вячеслав Иванович Иванов*, „Символ. Журнал христианской культуры”, основанный в 1970 году Славянской библиотекой в Париже 2008, № 53–54.
- Альтман М. С., *Разговоры с Вячеславом Ивановым*, Санкт-Петербург 1995.
- Асмус М., *Мы и Херувимы*, „Журнал о православной жизни Нескучный сад” 2009, №1 (36). Электронный ресурс: [www.angelologia.ru/sobor/230\\_asmus\\_heruvimskaya.htm](http://www.angelologia.ru/sobor/230_asmus_heruvimskaya.htm); (dane z 18.10.2010).
- Бахтин М. М., *Эстетика словесного творчества*, Москва 1979.
- Бахтин М. М., *Приложение. Из лекций по истории русской литературы. Вячеслав Иванов*, [в:] М. М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества*, Москва 1986.
- Башляр Г., *Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения*, перевод. Б. М. Скуратова, Москва 1999.
- Белый А., *Символизм*, Moskau 1910.
- Белый А., *Магия слов*, [в:] А. Белый, *Символизм*, Moskau 1910.
- Белый А., *Вводная статья к первому тому «Записок мечтателей»*, „Записки мечтателей” 1919, № 1.
- Белый А., *Символизм как миропонимание*, Москва 1994.
- Белый А., *Эмблематика смысла. Предпосылки к теории символизма*, [в:] А. Белый, *Символизм как миропонимание*, Москва 1994.
- Белый А., *Магия слов*, [в:] А. Белый, *Символизм как миропонимание*, Москва 1994.
- Белый А., *Критика. Эстетика. Теория символизма: в 2 т.*, т. 1, Москва 1994.



- Берд Р., *Обряд и миф в поздней лирике Вяч. Иванова (О стихотворении «Ми́лы сретенские свечи»)*, [в:] Вячеслав Иванов – Петербург – Мировая культура. Материалы международной научной конференции 9–11 сентября 2002 г., Томск–Москва 2003.
- Бердяев Н., *Философия свободы*, [в:] Н. Бердяев, *Судьба России*, Москва 1998.
- Бердяев Н., *Философия свободного духа*. Электронный ресурс: [www.vehi.net/berdyayev/fsduha/04.html](http://www.vehi.net/berdyayev/fsduha/04.html); (dane z 10.08.2009).
- Бибихин В. В., *Язык философии*, Москва 2002.
- Бидерман Г., *Энциклопедия символов*, перевод с немецкого В. М. Валькова, Ю. Ю. Вейнгольда, В. С. Гринько, А. П. Дурилова, Л. Б. Шульца, Москва 1996.
- Богомолов Н. А., *Русская литература начала XX века и оккультизм. Исследования и материалы*, Москва 2000.
- Богомолов Н. А., *Маленькая монография. Anna-Rudolph*, [в:] Н. А. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм Исследования и материалы*, Москва 2000.
- Булгаков С. Н., *Свет не вечерний: Созерцания и умозрения*, Москва 1994.
- Вайс М., *Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации*, перевод Т. Б. Менской, Москва 2001.
- Вестбрук Ф., *Орфизм и возникновение трагедии в концепции Вяч. Иванова*, [в:] Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. Материалы международной научной конференции 9–11 сентября 2002 г., Томск–Москва 2003.
- Воспоминания о Вячеславе Иванове*, „The New Review. Новый журнал”, Нью Йорк 1982, кн. 148.
- Венощное бдение и Литургия. Разъяснение церковного богослужения*, Москва 2010. Электронный ресурс: [bogoslovy.ru/comments.htm](http://bogoslovy.ru/comments.htm); (dane z 18.10.2010).
- Вышеславцев Б. П., *Миф о грехопадении*, „Путь” 1932, № 34.
- Вячеслав Иванов. Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, Москва 2002.
- Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1*, ответственные редакторы: К. Ю. Лаппо-Данилевский, А. Б. Шишкин, Санкт-Петербург 2010.
- Гачев Г., *Диалектика сакрального и светского в культуре. «Чевенгур» А. Платонова*, [в:] *Оппозиция сакрального/ светское в славянской культуре*, Москва 2004.
- Геливер Б., *Школы мистерий и герметические ордена. Орден розенкрейцеров*, [в:] *Гностики или о „лжеименном знании*, Киев 1997.
- Гибсон К., *Символы, знаки, эмблемы, мифы в материальной и духовной культуре*, пер. А. Озеров, Москва 2007.
- Ghidini M. C., *Звук и смысл. Некоторые замечания по теме глоссологии у Вячеслава Иванова*, [в:] Вячеслав Иванов и его время. Материалы VII Международного симпозиума, Вена 1998, ред. С. С. Аверинцев, Р. Циглер, Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Brukxelles – New York – Oxford–Wien 2003.
- Даль В., *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. I, А-З, Москва 1981.
- Даль В., *Толковый словарь великорусского языка*, т. IV Р – √, Москва 1982.
- Дешарт О., *Введение*, [в:] Иванов В., *Собрание сочинений*, т. I, Брюссель 1971.
- Доброхотов А. Л., *Идея культуры у Вячеслава Иванова (В свете онтологии мелопеи «Человек»)*, [в:] XVIII Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Материалы, т. 2, гл. ред. В. Н. Воробьев, Москва 2008.
- Доброхотов А. Л., *Тема бытийного дара в мелопее В. И. Иванова «Человек»*, „Символ. Журнал христианской культуры”, основанный в 1970 году Славянской библиотекой в Париже 2008, № 53–54.
- Доценко С. Н., *Об одном примере анаграмматического построения текста: Вяч. Иванов*, „De Visu” 1993, № 6(7).

- Дубнов С. М., *Краткая история евреев*, т. 2 (ч. 3 – Средние века и новое время, гл. 4 – Века бесправия и мученичества до изгнания евреев из Франции (1215–1394 гг.), Ростовна-Дону 2008. Электронный ресурс: <http://jhistory.nfurman.com/code/dubnov.htm> (dane z 25.10.2010).
- Дубровкин Р., *Немецкая версия мелопеи «Человек». Попытка интерпретации*, [w:] *Un maître de sagesse au XXe siècle. Vjačeslav Ivanov et son temps*, „Cahiers du Monde russe” 1994, vol. 35, № 1–2.
- [Дудек А.] Dudek A., *Поэтическая мариология Вячеслава Иванова*, „Studia Litteraria Polono-Slavica”, Warszawa 1993.
- Захаров В. Н., *Русская литература и христианство*, [в:] *Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминиценция, мотив, сюжет, жанр. Сборник научных трудов*, под ред. В. Н. Захарова, Петрозаводск 1994.
- [Зелинский Ф.] Zielinskij F. (Т.), *Wiačesław Iwanow*, „Russkaja literatura XX wieka”, Moskwa, kn. VII.
- Иванова Л., *Воспоминания. Книга об отце*, Москва 1992, s. 308.
- История русской литературы XX век. Серебряный век*, под ред. Ж. Нива, И. Сермана, В. Страды, Е. Эткинда, Москва 1995.
- Карсавин Л., *Поэма смерти*, [в:] Л. Карсавин, *Путь православия*, Москва 2003.
- Колобаева Л. А., *Русский символизм*, Москва 2000.
- Контекст. Литературно-теоретические исследования*, под ред. А. В. Михайлова, Москва 1989.
- Коптелов В., *Об истории и учении Древнего Мистического Ордена Розы и Креста*, [в:] *Зов Розенкрейца. Четыре века живой традиции. Материалы симпозиума 29 ноября 2004 года*, Москва 2005.
- Котрелев Н., „Видеть” и „ведать” у Вячеслава Иванова (Из материалов к комментарию на корпус лирики), [в:] *Вячеслав Иванов. Творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения*, под ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, Москва 2002.
- Кравченко В., *Владимир Соловьев и София. Монография*, Москва 2006.
- Кружков Г., *Соттипио роетарит: Йейтс и русский неоромантизм*, Москва 2001.
- Лаппо-Данилевский Ю., *Труды А. Н. Веселовского и бакинские лекции Вяч. Иванова по поэтике*. Электронный ресурс: [www.opojaz.ru/ivanov/lappo-danilevsky.html](http://www.opojaz.ru/ivanov/lappo-danilevsky.html); (dane z 26.07.2010).
- Лифшиц Г., *Истинно существующее бытие в трудах Вячеслава Иванова*, [в:] *Вячеслав Иванов. Творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения*, под ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, Москва 2002.
- Лосская-Семен М. В., *Несколько замечаний по поводу религиозного призвания русской литературы*, „Русская литература” 1995, нр. 1.
- Лотман Ю. М., *Символ в системе культуры*, „Труды по знаковым системам”, Тарту 1987, т. 21.
- Мандельштам О., *Слово и культура. О поэзии. Разговор о Данте. Статьи. Рецензии*, Москва 1987.
- Мандельштам О., *О природе слова*, [в:] Мандельштам О., *Слово и культура. О поэзии. Разговор о Данте. Статьи. Рецензии*, Москва 1987.
- Махов А. Е., *Сад демонов. Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения*, Москва 1998.
- Милиц З. Г., *О некоторых „неомифологических” текстах в творчестве русских символистов*, [в:] *Творчество А. А. Блока и русская культура XX века. Блоковский сборник III*, „Ученые записки Тартуского государственного университета” Тарту 1979, № 459.
- Мифы народов мира. Энциклопедия*, т. 1, под ред. С. А. Токарева, Москва 2000.

- Мифы народов мира. Энциклопедия*, т. 2, под ред. С. А. Токарева, Москва 2000.
- Мицкевич Д., *Культура и петербургская поэтика Вяч. Иванова: „Arollini”*, [в:] Вячеслав Иванов Петербург – мировая культура. Материалы международной научной конференции 9-11 сентября 2002 г., Томск–Москва 2003.
- [Мних Р.] Mních R., *Библейская символика в поэзии XX века*, „Roczniki Humanistyczne” 1996, t. XLIV, z. 7.
- [Мних Р.] Mních R., *Библейская символика в поэтическом произведении*, „Roczniki Humanistyczne” 1997-1998, t. XLV–XLVI, z. 7.
- [Мних Р.] Mních R., *Христианский символ в контексте диалога культур*, „Slavia Orientalis” 1998, t. XLVII, nr 2.
- [Мних Р.] Mních R., *Категория символа и библейская символика в поэзии XX века*, Lublin 2002.
- Нестеров А., *Герменевтика, метафизика, и «другая критика»*, „Новое литературное обозрение” 2003, nr 61.
- Нефедьев Г. В., *К истории одного „посвящения”*: Вячеслав Иванов и розенкрейцерство, [в:] Вячеслав Иванов. Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения, Москва 2002.
- Нефедьев В., *К подтексту стихотворения Вяч. Иванов „Атлантида”*, [в:] Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. Материалы международной конференции 9–11 сентября 2002 г., Томск–Москва 2003.
- Никитин В., *Гностические мотивы в поэзии Вячеслава Иванова*, [в:] Вячеслав Иванов. Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения, Москва 2002.
- Обатнин Г., *Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)*, Москва 2000.
- Ожегов С. И., Шведова Н. Ю., *Толковый словарь русского языка*, Москва 1999.
- Осука Ф., Китами С., Какинума Н., Кибе Т., *К вопросу предметности слова в понимании символа у Вячеслава Иванова*, [в:] Вячеслав Иванов. Творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения, Москва 2002.
- От символистов до обэриутов. Поэзия русского модернизма. Антология. Книга первая*, Москва 2001.
- Павловская М., *Примирение, синтез и высшее единство в книге Иванова «Rosarium»*, „Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae”, Budapest 1996, t. 41.
- Паперный В., *Вяч. Иванов: между Чернышевским и Беме*, „Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение”. VI (Новая серия): К 85-летию Павла Семеновича Рейфмана, Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus 2008. Электронный ресурс: <http://www.ruthenia.ru/document/544193.html>; (dane z 21.04.2010).
- Послесловие О. А. Шор – О. Дешарт, Парерга и паралипомена*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1979.
- Поснов М. Э., *Гностицизм II-ого века. Офитские секты*, [в:] *Гностики или о „лжеименном знании*, сост. С. И. Еремеев, Киев 1997.
- Поэт и Библия. Материалы докладов VIII Международной научной конференции 19–21 апреля 2005 года*, Санкт-Петербург 2006.
- Предания Сварожьево цикла*. Электронный ресурс: <http://www.pagan.ru/slowar/p/predaniyaswarozherlegocikla1.php>; (dane z 28.10.2010).
- Салайчик Я., *Библейские мотивы в русской литературе 1920-х годов: Страшный суд, всемирный потоп, обетованная земля*, „Studia Rossica Posnaniensia” 1996, vol. XXVII.
- Сахаров В., *Иероглифы вольных каменщиков. Массонство и русская литература XVIII – начала XIX века*, Москва 2000.
- Свенцицкая Э., *Диалог культур в поэзии О. Э. Мандельштама*, [в:] *Slowo a kultura*, pod red. R. Mnicha, Lublin 1998.

- „Символ. Журнал христианской культуры”, основанный в 1970 году Славянской библиотекой в Париже 2008, № 53–54.
- Силард Л., *Герметизм и герменевтика*, Санкт-Петербург 2002.
- Силард Л., *К проблеме «теургического постулата»*, [в:] Л. Силард, *Герметизм и герменевтика*, Санкт-Петербург 2002.
- Силард Л., *Русская герменевтика XX века*, [в:] Л. Силард, *Герметизм и герменевтика*, Санкт-Петербург 2002.
- Силард Л., *«Орфей растерзанный» и наследие орфизма*, [в:] Л. Силард, *Герметизм и герменевтика*, Санкт-Петербург 2002.
- Скотницкая-Май А., *Библейские мотивы в послереволюционной русской литературе. Постановка вопроса*, [в:] *Literatura rosyjska. Nowe zjawiska. Reinterpretacje*, pod red. B. Stempczyńskiej, Katowice 1995.
- Словарь иностранных слов*, под ред. А. Г. Спиркина, Москва 1980.
- Словарь современного русского литературного языка*, под ред. Э. И. Коротаева, Москва 1957.
- Соколовская Т. О., *Масонскія системы*, [в:] *Масонство в его прошлом и настоящем*, Москва 1991.
- Соколовская Т. О., *Статьи по истории русского масонства*, Москва 2008.
- Соколовская Т. О., *Обрядность прежнего русского масонства*, [в:] Т. О., Соколовская, *Статьи по истории русского масонства*, Москва 2008.
- Соколовская Т. О., *Масонские рисунки и виньетки*, [в:] Т. О. Соколовская, *Статьи по истории русского масонства*, Москва 2008.
- Соловьев С., *Современное Братство Розенкрейца*, [в:] *Зов Розенкрейца. Четыре века живой традиции. Материалы симпозиума 29 ноября 2004 года*, Москва 2005.
- [Ставиного Э.] Stawinoga E., *«Библейский текст» в творчестве Вячеслава Иванова*, „Rossica Lublinensia II”, *Literatura. Mit. Sacrum. Kultura*, pod red. M. Symborskiej-Lebody i W. Kowalczyka, Lublin 2002.
- Сугай Л. А., „... и блещущие чертит арабески”. *Вступительная статья*, [в:] А. Белый, *Символизм как миропонимание*, Москва 1994.
- Тиме Г. А., *Лику дионисийства (Вяч. Иванов и Г. Гауптман)*, [в:] Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. *Материалы международной научной конференции 9–11 сентября 2002 г.*, Томск–Москва 2003.
- Титаренко С. Д., *Мистериально-мифологическая природа жанра мелопеи «Человек» в творчестве Вяч. Иванова*, „Вестник Санкт-Петербургского университета” 2009, сер. 9, вып. 2, ч. 2.
- [Трояновска Б.] Trojanowska B., *Лилит в русской поэзии XX века (Сологуб, Цветаева, Ахматова)*, [w:] *Dzieło literackie jako dzieło literackie. Литературное произведение как литературное произведение*, pod red. A. Majmieskułow, Bydgoszcz 2004.
- Федотова С. В., *Миф о Люцифере в поэме Вячеслава Иванова «Человек»*, „Вторая навигация. Альманах”, Запорожье 2005, выпуск 5.
- Федотова С. В., *Три концепции человека в литературе Серебряного века*, „Вестник ТГПУ. Серия: Гуманитарные науки (филология)” 2005, выпуск 6 (50).
- Федотова С. В., *Своеобразие жанра «мелопея» в поэзии Вячеслава Иванова*, [в:] Вячеслав Иванов. *Исследования и материалы. Вып. 1*, ответственные редакторы: К. Ю. Лаппо-Данилевский, А. Б. Шишкин, Санкт-Петербург 2010.
- Федотова Ф., *Антроподициейная проблематика в Серебряном веке: П. Флоренский, Н. Бердяев, Вяч. Иванов*. Электронный ресурс: [http://actualresearch.ru/nn/2009\\_2/Article/philology/fedotova2.doc](http://actualresearch.ru/nn/2009_2/Article/philology/fedotova2.doc); (dane z 11.09.2010).
- Флоренский П., *У водоразделов мысли*, т. 2, Москва 1990.
- Фосмер М., *Этимологический словарь русского языка*, т. 1, Москва 1964.

- Ханзен-Лёве А. А., *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика*, перевод М. Ю. Некрасова, Санкт-Петербург 2003.
- Холл М. П., *Энциклопедическое изложение Массонской, Германической, Каббалистической и Розенкрейцерской символической философии. Интерпретация Секретных учений, скрытых за ритуалами, аллегориями и мистериями всех времен*, Санкт-Петербург 1994.
- [Цимборска-Лебода М.] Symborska-Leboda M., *О поэтике Елены Гуро. Бедный рыцарь*, „Slavia Orientalis” 1993, nr 1.
- Цимборска-Лебода М., *Диалог между эстетикой и философией. Эрос и эротика познания в текстах В. Иванова и других мыслителей*, [в:] „Z Polskich Studiów Slawistycznych”, Warszawa 1998, seria IX.
- [Цимборска-Лебода М.] Symborska-Leboda M., „*Anima*” и ее культурный контекст. К проблеме „*Вячеслав Иванов и Поль Клодель*”, [в:] *Вячеслав Иванов и его время. Материалы Международного симпозиума*, Вена 1998, ред. С. С. Аверинцев, Р. Циглер, Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2003.
- [Цимборска-Лебода М.] Symborska-Leboda M., *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви*, Lublin 2002.
- [Цимборска-Лебода М.] Symborska-Leboda M., *Вячеслав Иванов в диалоге культур и культурных концептов*, „Rossica Lublinensia III”, *Literatura. Mit. Sacrum. Kultura*, Lublin 2005.
- Цимборска-Лебода М., «*Над палимпсестом эллинских словес*»: *Психея и Эрос в поэзии Вячеслава Иванова. Миф о душе*, [в:] *Античность и русская культура Серебряного века. К 85-летию А. А. Тахо-Годи. Предварительные материалы*, Москва 2008.
- Цимборска-Лебода М., *Мифологема души и метафоры телесности в поэзии Вячеслава Иванова (I)*, [w:] *Kobieta i/ jako Inny. Mit figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku (w kontekście europejskim)*. „Rossica Lublinensia V”, pod red. M. Symborskiej-Lebody i A. Gozdek, Lublin 2008.
- [Цимборска-Лебода М.] Symborska-Leboda M., „*Каинов ответ Богу*” или *Ответственность (я-для-другого): от Достоевского до Левинаса*, [w:] *W kręgu wartości: Bóg, człowiek, świat w kulturze i literaturach wschodniosłowiańskich*, pod red. A. Woźniak i W. Kowalczyka, Lublin 2010.
- Чамеев А. А., *Сон Евы и его функции в эпохе Мильтона*, [в:] *Consortium omnis vitae. Сборник статей к 70-летию профессора Ф. П. Федорова*, Daugavpils 2009.
- Шелли П. Б., *Защита поэзии*, [в:] П. Б. Шелли, *Избранные произведения. Стихотворения. Поэмы. Драмы. Философские этюды*, перевод З. Александровой, Москва, 1998. Электронный ресурс: lib.ru/POEZIQ/SHELLY/shelley1\_10.txt; (dane z 06.09.2010).
- Шеррер Ю., *Религиозно-философские искания в России в начале XX века*, [в:] *История русской литературы XX век. Серебряный век*, под ред. Ж. Нива Ж., И. Сермана, В. Страды, Е. Эткинды, Москва 1995.
- Шишкин А. Б., *К истории поэмы „Человек” Вяч. Иванова*, „Известия РАН. Серия литературы и языка” 1992, т. 51, No 2.
- Шишкин А. Б., „*Пламенеющее сердце*” в поэзии Вячеслава Иванова. К теме „*Иванов и Данте*”, [в:] *Вячеслав Иванов. Материалы и исследования*, под ред. В. А. Кельдыша, И. В. Корещкой, Москва 1996.
- Штейнер Р., *Мистерии древности и христианство*, Москва 1990.
- Шюре Э., *Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий*, перевод Е. Писарева, Калуга 1914.

- Энциклопедия символов, знаков, эмблем, сост. В. Андреева, В. Куклев, А. Ровнер, Москва 2000.
- Эпштейн М., *Природа, мир, тайник вселенной... . Система пейзажных образов в русской поэзии*, Москва 1990.
- Эткинд Е., *Вячеслав Иванов и вопросы поэтики (двадцатые годы)*, [в:] Эткинд Е., *Там внутри. О русской поэзии XX века*, Санкт-Петербург 1996.
- Ясько Д., *Сокровища Библии*, художественное оформление Е. В. Гарина, USA 1979.
- Anderson R. B., *Mythologie scandinave*, Trad. 1886.
- Bird R., *Vjačeslav Ivanom and theology*, „Russian Literature” 1998, t. XLIV, North Holland.
- Bushnell H., *The Vicarius Sacrifice*, New York 1866.
- Davidson P., *Viacheslav Ivanov: A Reference Guide*, New York 1996.
- Frye N., *Literature and Myth*, [w:] *Relations of Literary Study. Essays on Interdisciplinary Contributions*, Ed. J. Thrope, New York 1967.
- Frye N., *Spiritus Mundi. Essays on Literature, Myth and Society*, Bloomington 1976.
- Frye N., *The Critical Path. An Essay on the Social Context of Literary Criticism*, Bloomington 1971.
- Frye N., *Words with Power. Being a Second Study of the Bible and Literature*, San Diego 1990.
- Guro E., *Selected Prose and Poety*, Uppsala 1988, Ed. A. Ljunggren, N. A. Nilsson.
- Lehner E., Lehner J., *Folklore and symbolism of flowers, plants and trees*, New York 1960.
- Caruso I. A., *Das Symbol In der Tiefenpsychologie*, „Studium Generale” 1953, nr 6.
- Набитович И. Й., *Категорія sacrum у художній прозі XX-XXI століть. Автореферат на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук*, Львів 2009.
- Sacrum i Біблія в українській літературі*, pod red. I. Nabytowycza, Lublin 2008



## SUMMARY

This book is devoted to biblical symbolism present in the poetic discourse of one of the most eminent representatives of Russian symbolism – Viacheslav Ivanov. It is devoted to the analysis and interpretation of several poems by Ivanov and a fragment of his long (epic) poem *Человек/ Ман/* entitled *Аз Есмь* (which is a separate semantic whole), coming from different periods of his artistic work (the years 1904-1944), but revealing the tendency of the Whole and the principles organizing this artistic Whole. These poems contain selected, polygenetic symbols: the Adam's myth, the tree of life, cross and grain-ear of corn. In the poet's text they refer to different systems of beliefs, mythologies and, obviously, to the Bible, thus establishing the cultural bond and continuity. The aim of this work is to demonstrate the intertextual connections of selected Ivanov's literary works with the Holy Book, and the idea of cultural syncretism, or rather "synthetism", omnipresent in his literary output – the dialogue of cultures, reconciling various traditions, first of all the ancient and the Christian one.

The book consists of the introduction, five chapters, closing remarks (conclusions), bibliography and illustrations.

**Introduction** contains a brief discussion of the issue of the dialogue of cultures and how it is understood in the artistic output of Viacheslav Ivanov, the dialogue of cultures present in the poetic thinking, as well as specifically reflected in the poet's biography. Besides, the state of research is presented here and the grounds for taking up the subject resulting from it, as well as the purpose and topic of this work. The author's methodological orientation is presented here as well.

**Chapter one** is theoretical in its nature and concerns the relationship: symbol and the Bible. It consists of several parts.

The first of them is devoted to the category of symbol, because it is symbol, understood as 'the messenger of cultures' and the 'vehicle of dialogue' allows the poet to combine remote cultural traditions. Within this book the notion of symbol is discussed on the grounds of philosophy (Paul Ricoeur and Hans-Georg Gadamer), religious studies (Mircea Eliade and Paul Tillich) and of literary studies. In the latter case special consideration is given to the functioning of symbol in the epoch of modernism. As far as the Polish modernism is concerned, the author referred to the work by Maria Podraza-Kwiatkowska, tracing the development of symbol as well as its changing meanings, and simultaneously indicating its connection with sign and poetic trope. In the case of Russian symbolism, we reached for the works of two most eminent theoreticians of this trend – Andrey Bely and Viacheslav Ivanov. For their theoretical reflection on symbols, especially Ivanov's thought, turned out to be inspiring for future artists and researchers, anticipating the findings of contemporary symbolologists – Gilbert Durand and Paul Tillich. We also considered the studies of well-known scientists dealing with the category of symbol– Sergey Averincev, Lena Szilárd, Maria Cymborska-Leboda and Andrzej Dudek, which are valuable for the foregoing divagations.



The subsequent part of this chapter concerns the relationship between literature and the Bible, their mutual (genetic) effects. Here their common language, genre and image were indicated. After the findings of other researchers, the author paid attention to ‘the symbolic language of the Bible and its openness to the dialogue with the reader, which enhance the ‘literature-breeding’ character of the Holy Book and extorting from researchers a specific manner of interpretation, similar to the one we encounter in the case of a literary text. Simultaneously, following Frye, we pointed out to their dissimilarity. For the Bible, except the esthetic values (‘literariness’) it shares with literature, is, first of all, a kerugmata, an object of faith, it expresses religious truths, which are only presented poetically.

In the last part of this chapter, with reference to the existing studies, the functions of a biblical symbol in a poetic text were discussed, as well as the level of its presence in the Russian modernist literature, with special consideration to the reception of the Bible in the utterances of Russian symbolists.

**Chapter two** is devoted to the analysis and interpretation of ‘Adam’s myth’ that occurs in Ivanov’s works. The chapter was divided into three parts.

In its first part the notion and functions of the above-mentioned myth were discussed, regarding the etymology of the name Adam as the point of departure and relying on the findings of the eminent representative of philosophical hermeneutics – Paul Ricoeur.

In the second part of the chapter (2.2. a and 2.2. b) we focused on the protagonists of Adam’s myth, who, according to Ivanov, are Adam and Lucifer. Here, the objects of interpretation are his two poems from the cycle *Римский дневник 1944 года* with the beginnings: *И правоверный Кальдерон (...)* and *Затаеннее природа (...)*, as well as a fragment of the epic poem *Человек*. On the basis of their interpretation Ivanov’s vision of drama that had taken place in Eden was presented, as well as to what extent the poet departs from the biblical tradition, referring to the Apocrypha and Cabbala.

The third part of the chapter (2.3) contains the analysis of two poems by Ivanov, devoted to the figure of biblical Eve: *Поэзия* (1915) and *Рождение поэзии* (1915-1916). The context for our divagation was created by: the work of the French philosopher– Paul Ricoeur (*Symbolism of Evil*), reflection of the German mystic, Jakob Böhme and the tradition of Judeo-Christian thinking about the first woman. In each of these cases Eve is treated as a ‘symbol of ontical fragility, as the first being to break God’s ban and to bring evil to the world. In the further part of the chapter originality of the Russian poet’s thought was revealed, against the background of the interpretations contained in the source and philosophical texts mentioned above. It was established that in spite of a small number of works devoted to her – the Old Testament figure of Eve is one of the most important symbols in Ivanov’s artistic output, through which the poet discovers the real essence of female element, as well as the essence of poetry. What became the point of departure in the discussed poetic idea, was the updating of semantics of the biblical heroine’s name. Through the operation of bringing out the ‘internal form’ of the word/name, Ivanov makes Eve the giver of the gift of life and the personification of Eternal Femininity, puts her outside the scope of tempting and sin, emphasizing her innocence and connection with the sphere of *sacrum*, and by virtue of her creative function brings out her affinity to poetic art.

**Chapter three** brings the symbolic and contextual interpretation of the symbol of tree of life. The analysis of the poem from the poetic cycle *Римский дневник 1944 года*, beginning with the words: *Нисходят в душу лики чуждых сил (...)* is preceded with a brief cultural examination, indicating the connections between the tree of life and the cosmic tree. Then its functioning in the Christian tradition was synthetically discussed. There it occurs in three forms: the tree of life and cognition, the tree of God’s Kingdom and the tree of the Cross. In this part of the dissertation also the reference to the primary semantic layer of the symbol of tree, connected with the myth of the Scandinavian Yggdrasil turned out to be significant. Distinct similarity was established between

the sacred tree of German tribes, the paradisiacal tree of cognition (the gift of wisdom), and the tree of Christ's Cross (Odyn – Christ) in the poetic thinking of Ivanov, who was conscious of cultural continuity and unity. As a result of gradual deciphering of the symbol present in the poet's text, the key idea of his work was revealed: the problem of primary unity and ontological separation of god and man. Ivanov makes the cross a symbol of unity, and the tree of cognition – the symbol of separation and its further consequences.

**Chapter four** is an attempt at analyzing the symbol of cross, which appears in Ivanov's works in two variants, namely: the cross of evil and rose-cross.

In the introductory fragment of the chapter (4.1) the history of the sign of the cross was briefly discussed, with its most important meanings: cross as the ancient, pre-Christian solar symbol, related to the symbolism of 'the middle', instruments of torture, sign of salvation, parusion and reconciliation of the oppositions .

The next part of the chapter (4.2. a) is devoted to the problem of understanding the semantic connection between the cross and evil (the poem *Крест зла*). The starting point was here was the idea of cross as 'the trap for Satan' present in the mediaeval Christian thought (in St. Augustine), confronted with the position of the contemporary biblical scholars – Anzelm Grün and John R. W. Stott, as well as with Ivanov's esthetic –philosophical reflection. In the course of interpretation the anthropocentric character of the analyzed work was demonstrated. For the poet reveals in it not the traditional, that is victorious, character of cross, but its purely human dimension, indicates the suffering hidden in the symbol of cross – the suffering of Man – both The One who died on the cross, and the one who, in his existential situation, must face its consequences.

A separate part of the chapter (4.2. b) is focused on the interpretation of the rose-cross – the principal emblem of the legendary order of Rose-crossers, symbolizing the completeness and perfection of being. The material for interpreting this motif was found in the two poetic works by Ivanov (*Crux Amoris* and *Rosa in Cruce*), from the cycle *Rosarium. Cmuxo o poze* (1910). In the contextual analysis of the rose-cross symbol, both the autobiographical innuendo and its esoteric meanings were taken into consideration.

In the first case the rose-cross demonstrates close connections with the categories of love and death. It symbolizes the ideal, sacrificial (divine), love, understood as the highest gift – gift of oneself, renouncing one's own selfishness. In the second case, however, it reveals its mystical sense, referring to the symbolism of rose-crossers: in this sense it is a coded message, available only to the initiated, here: to a comprehending (conscious) reader, who, through a certain kind of initiation, as if wading through the 'forest of symbols', discovers the eternal truth on the origin of the universe and man, the truth of unity between nature and God.

**Chapter five** contains the analysis of the grain-ear of corn symbol, present in Ivanov's poems: *Языков правду, христиане,/ Мы чтим (...)* (from the cycle *Римский дневник 1944 года*), *Созрел на ниве колос (...)* and *Тихая жатва* (4th volume of *Собрания сочинений*). While interpreting them, the importance of the above-mentioned symbol was demonstrated, not only in his poems, but also in the poet's theoretical and philosophical reflection, the most important semantic aspects of the motif of grain, namely: grain as a symbol of resurrection and life after death (connection with the ancient mystery cults) and grain in the eschatological meaning, referring to particular fragments of the Bible (the symbolism of sowing and harvesting).



## INDEKS NAZWISK

### A

Achmatowa Anna 65  
Achtemeier Paul J. 69  
Alain z Lille 38  
Alighieri Dante 100, 180, 186  
Altman Mojżesz 25, 172, 221  
Amstutz Jacob 36  
Anderson Rasmus Bjorn 157  
Andrzejewski Bolesław 41  
Apostata Julian 97  
Arciszewska Katarzyna 27, 65  
Arystoteles 13, 72, 139, 197  
Ateńczyk Adam 206  
Augustyn 80, 171  
Awierincew Siergiej 13, 14, 17, 22, 23, 25, 29,  
57, 62, 66, 67, 73, 89, 91, 99, 132, 139,  
140, 154, 158, 171, 184, 195, 196, 220,  
221, 222, 227, 228

### B

Bachtin Michaił 22, 163, 171, 172, 185, 186,  
227, 228  
Balmont Konstantin 52, 149  
Bierdiajew Nikołaj 25  
Bartnik Czesław 214  
Battistini Matilde 111  
Baudelaire Charles 51  
Belmonte Carmona Marisa 134  
Berdycewski Bin Gorion Mischa Josef 94, 95,  
118  
Bernacki Marek 72  
Bibichin Władimir 209, 210, 215, 216  
Biderman Hans 82, 151, 152, 178, 199, 205

Bielyj Andriej 29, 51, 52, 53, 65, 135, 136, 145,  
149, 159, 160, 181  
Bierdiajew Nikołaj 65, 79, 86, 87, 88, 94, 99,  
174, 176, 178, 212  
Biernat Elżbieta 72, 181  
Bird Robert 22, 73,  
Blake William 59, 68, 126  
Błok Aleksandr 52, 65, 194  
Bobilewicz Grażyna 15, 17, 18, 24, 33, 109  
Bobilewicz-Bryś Grażyna 137  
Bogomołow Nikołaj 25, 65, 181  
Böhme Jakob 31, 82, 99, 109, 128, 130  
Bolen Jean Shinoda 145, 146  
Boryś Wiesław 111  
Bos Charles 17  
Brentano Klemens 185  
Brodski Josif 23  
Bromski Józef 60  
Browning W. R. F. 100  
Briusow Walierij 52  
Bryś Grażyna 181, 185  
Brzostowska-Tereszkiewicz Tamara 155  
Buber Martin 223  
Bugaj Roman 194  
Bukowski Kazimierz 26, 61  
Bułgakow Siergiej 25, 65, 131, 213  
Burgueño Gallego Margarita 134  
Burzyńska Anna 42, 50, 62, 216  
Bushnell Horace 176

### C

Calderón de la Barca 73, 74  
Caruso Igor 37  
Cassirer Ernst 37  
Chenel Álvaro Pascual 114, 123, 132, 141, 201

Chodasiewicz Władysław 205, 226  
 Chrzęstowska Bożena 59  
 Cichowicz Stanisław 42  
 Cirlot Juan Eduardo 38, 108, 112, 113, 123,  
 143, 151, 168, 187, 188, 196, 197, 199  
 Claudel Paul 83, 170, 208  
 Clifton Chas 167  
 Cotterell Arthur 113, 134, 154, 155, 157  
 Crawley-Boevey Mateo 178  
 Cwietajewa Marina 149  
 Cyceron 50  
 Cymborska-Leboda Maria 20, 24, 25, 29, 52,  
 53, 55, 66, 74, 77, 83, 84, 85, 92, 101, 104,  
 106, 110, 111, 115, 119, 121, 130, 132, 135,  
 137, 144, 188, 189, 190, 208, 210, 211,  
 213, 215, 218, 223  
 Cyprian z Kartaginy 76  
 Cwietajewa Marina 150

**D**

Dal Władimir 98, 122, 215  
 Dali Salvador 165  
 Davidson Pamela 23  
 Deschartes Olga 25, 143, 156  
 Dobosz Artur 41  
 Docenko Siergiej 25, 158, 214, 215, 216, 218  
 Dobrochotow Aleksandr 91, 101, 103  
 Drawicz Andrzej 52  
 Drwięga Marek 39, 41  
 Dubrowkin Roman 91, 92  
 Durand Gilbert 22, 28, 29, 36, 53, 55, 62, 63,  
 209, 226, 227  
 Duda Krzysztof 28  
 Dudek Andrzej 24, 25, 29, 52, 54, 56, 77, 86,  
 87, 109, 110, 142, 186, 188, 189, 201,  
 211 228  
 Duns Szkot 94

**E**

Eckman Augustyn 35  
 Eco Umberto 216  
 Edighoffer Roland 178  
 Eliade Mircea 28, 37, 38, 39, 44, 45, 46, 47,  
 59, 113, 114, 118, 150, 151, 154, 157, 168,  
 187, 188, 196, 199, 200, 206, 207, 208, 209  
 Engelking Anna 136  
 Eriugena Jan Szkot 38

Etkind Efrim 25, 135, 137, 142, 146  
 Evdokimov Paul 98  
 Eyck Hubert 34  
 Eyck Jan 34

**F**

Ficino Marsilio 83  
 Fiedotowa Swietłana 22, 91, 92, 103, 105  
 Filipiak Marian 59  
 Filipkowska Hanna 66  
 Filon z Aleksandrii 195  
 Florenski Paweł 65, 136, 143, 149, 159  
 Forstner Dorothea 86, 105, 120, 122, 123, 124,  
 138, 186, 196, 197, 199, 207, 208, 218  
 Frazer James George 155, 205  
 Fromm Erich 38  
 Frye Herman Northrop 19, 20, 29, 58, 59, 62,  
 66

**G**

Gadamer Hans-Georg 22, 28, 37, 39, 42, 43,  
 44, 55, 56, 89  
 Gadacz Tadeusz 14  
 Gara Jarosław 15  
 Gawkowska Aneta 129  
 Gąssowski Jerzy 155  
 Gide André 51  
 Gierszenzon Michaił 15, 210  
 Gieysztor Aleksander 104  
 Ginzberg Louis 82, 95, 100, 101  
 Giordano Luca 90  
 Gippius Zinajda 52  
 Głowiński Michał 28, 37, 45  
 Głuchowski Gerard 28, 36  
 Goethe Johan Wolfgang 50  
 Gorczyca Wojciech 150  
 Gorodiecki Siergiej 217  
 Gotfryd Jan 62  
 Gozdek Agnieszka 119  
 Grabowski Marian 93, 109, 120, 129, 197, 227  
 Grabska Stanisława 175  
 Granat Wincenty 107  
 Graves Robert 117, 131  
 Greif Peter 180, 197  
 Grondin Jean 39  
 Grün Anzelm 32, 168, 170, 199, 201  
 Gutowski Wojciech 66, 100

Guénon René 38

Gumilow Nikołaj 149

Guro Elena 149, 150

Gutowski Wojciech 27

## H

Hall Manly 179, 181, 199

Hansen-Löve Aage 99, 171

Harrington Wilfrid J. 22, 69, 83, 85, 127, 128,  
220, 225

Heindel Max 178

Heraklit z Efezu 214, 216

Herrady z Landsbergu 38

Hipolit 207, 217

## I

Iwanow Wiaczesław 15, 16, 17, 18, 20, 23, 24,  
25, 26, 28, 29, 39, 51, 52, 66, 69, 70, 73,  
81, 91, 94, 130, 136, 202, 209

Iwanow Dimitrij 17

Izydor z Sewilli 38

## J

Jacobi Jolande 226

Jan Paweł II 118

Jan z Salisburys 38

Jasińska-Wojtkowska Maria 62

Jasnos Renata 27, 57, 59, 60, 62

Jazykowa Irina 195

Jelonek Tomasz 57, 63, 118, 127, 141

Jesienin Siergiej 65

Jung Carl Gustav 38

## K

Kaczmar Piotr 191, 192

Kallas Marian 13

Kantor Maria 57

Kapuścik Jerzy 27, 65

Karpus Zbigniew 14

Karsawin Lew 114

Kerényi Karl 75, 184, 206, 207, 217

Kiejzik Lilianna 99

Kijowski Ryszard 14

Klimowicz Tadeusz 65

Kobieliński Stanisław 69, 167, 168, 169

Kochańczyk Alina 74

Kołobajewa Lidia 52, 53, 54, 57, 137

Kopaliński Władysław 36, 139, 151, 157, 191,  
192, 193, 194

Kowalski Piotr 111, 113

Krawczuk Aleksander 97

Krużkow Grigorij 182

Kubiak Zygmunt 146, 206

Kwintylian 50

## L

Langkammer Hugolin 186

Lappo-Danilevsky 23, 25, 135, 137

Lassus de Arnaud 195

Lee Alan 148

Lehner Ernst 157

Lehner Johanna 157

Lengauer Włodzimierz 207

Léon-Dufour Xavier 69

Lermontow Michaił 100

Lévi Élephas 178, 202

Lévinas Emmanuel 20, 21, 22

Lepahin Valerij 26

Leśniewski Norbert 43

Linke Waldemar 102

Lubac de Henri 163, 168, 170

Lurker Manfred 28, 35, 36, 37, 82, 152, 163,  
168, 197

## Ł

Łosiew Aleksy 54

Łoski Włodzimierz 65, 211

Łotman Jurij 18, 67, 89, 218

Łoziński A. 169

Łuczewicz Ludmiła 27

Łużny Ryszard 17, 25, 27, 64

Łyczkowska Krystyna 150

## M

Mader Johann 14

Majakowskij Władimir 65

Majkut Stanisław 108

Majmieskułow Anna 117

Makowskij Siergiej 91

Malej Izabella 195

Mandelsztam Osip 13, 155

Markowski Michał Paweł 42, 50, 62, 216  
 Maur Raban 38  
 McHugh John 188  
 Meyendorff John 191  
 Mickiewicz Denis 18  
 Mieriezkowski Dmitrij 52, 96, 97, 212, 219  
 Millet-Gérard Dominique 83  
 Milton John 100  
 Miłosz Czesław 91  
 Minc Zara 52, 55  
 Minclowa Anna 181  
 Minich Roman 61, 62, 63, 64  
 Misiak Rafał 70  
 Mommsen Theodor 16  
 Morris Charles 50  
 Mróz Mirosław 103, 117  
 Mukoid Ewa 129, 130

## N

Nazaruk Elżbieta 128  
 Niestierow Anton 158  
 Nietzsche Friedrich 16, 213  
 Nola di Alfonso Maria 94  
 Nowak Antoni Jozafat 38

## O

Obatnin Grigorij 25, 65, 181, 182, 183, 185  
 Obolewicz Teresa 28, 54  
 Oczko Piotr 93, 94, 95, 96, 99, 104  
 Oesterveicher-Mollvo Marianne 150, 152, 163  
 Ogden Charles Kay 50  
 Orłowski Jan 65  
 Orłowska Alina 178  
 Ostański Piotr 102  
 Owusu Heike 198, 199

## P

Papiernyj Władimir 92, 103, 115  
 Pasierb Janusz 211  
 Pascal Blaise 172  
 Patai Raphael 117, 131  
 Pawlak Ireneusz 144  
 Pawlus Marta 72  
 Pavlovsky Maria 15, 181  
 Peirce Charles Sanders 50, 51  
 Piekarczyk Stanisław 154, 156, 157

Piekarski Ireneusz 58  
 Piórczyński Józef 99, 103, 106, 109, 115, 118,  
 119, 128, 131  
 Piróg Mirosław 44, 45, 47  
 Piwiński Ryszard 150  
 Piwowarska Danuta 27  
 Platon 13, 82, 195  
 Pociąg Jan 195  
 Podraza-Kwiatkowska Maria 28, 51  
 Pollak Seweryn 25, 127, 140, 228  
 Portman Joh 103  
 Prokopiuk Jerzy 177, 180, 202  
 Przebinda Grzegorz 94  
 Przyboś Julian 136  
 Przybył Elżbieta 97  
 Przyłębski Andrzej 42, 43

## R

Rahner Karl 69, 93, 127, 195  
 Ravasi Gianfranco 19, 27, 29  
 Rega Artur 45  
 Richards Ivor Armstrong 50  
 Ricoeur Paul 19, 20, 22, 28, 29, 31, 37, 39, 40  
 41, 42, 69, 70, 71, 74, 78, 79, 81, 83, 88,  
 129, 159, 160  
 Rocznik Andrzej 167  
 Rogowski Cyprian 28, 39, 40  
 Rosner Katarzyna 39  
 Rubinkiewicz Ryszard 94, 96  
 Rudwin Maximilian 93, 95  
 Russel Charles 112  
 Rzeczycka Monika 181, 187, 190

## S

Sacharow Wsiewołod 181, 197, 198  
 Salter Shelly 203  
 Sałajczykowa Janina 27, 65, 66  
 Saussure de Ferdinand 50  
 Sawicki Stefan 26, 29, 61, 62, 63  
 Scholem Gershom 69  
 Shelley Percy Bysshe 141, 147  
 Schuré Eduard 187, 190  
 Sédir Paul 178  
 Siena Giovanni 76, 77, 78  
 Silvestre Bernard 38  
 Simarro Alfonso Serrano 114, 123, 132, 141,  
 201

Skotnicka-Maj Anna 27  
 Sobieska Anna 140, 144, 145, 155  
 Sokrates 13  
 Sołogub Fiodor 52, 119  
 Sołowjow Siergiej 201, 202  
 Sołowjow Władimir 73, 157, 188, 189, 194,  
 217  
 Springer Sławomir 48  
 Stankowska Agata 49, 50  
 Starowieyski Marek 27  
 Steiner Rudolf 181, 185, 206, 216, 218  
 Stępień Antoni 214  
 Stępień Paweł 117, 118  
 Stott John Robert Walmsley 32, 167, 168, 174,  
 175, 176  
 Stranden Dymitr 194  
 Stróżewski Władysław 28, 43  
 Sugaj Larysa 53, 54  
 Supa Wanda 61  
 Szarzyńska Krystyna 150  
 Szilárd Lena 25, 29, 54, 56, 67, 181, 182, 187,  
 188, 191, 212  
 Szulakiewicz Marek 14  
 Szwarsalon Wiera 181  
 Szwat-Gyłybowa Grażyna 95  
 Szyszkin Andriej 25, 92, 187, 213

## Ś

Świderkówna Anna 26, 58, 60, 61, 121, 175  
 Św. Tomasz 103

## T

Tatarkiewicz Władysław 195, 214, 216  
 Tillich Paul 28, 29, 36, 39, 48, 49, 53, 56  
 Tischner Józef 14  
 Titarienko Swietłana 22, 92  
 Todorov Tzvetan 36  
 Topp Izolda 44, 45, 46  
 Tresidder Jack 96, 112, 123, 132, 138, 141,  
 151, 158, 167, 187, 191, 196, 197, 199, 205  
 Trias Eugenio 35, 44, 45

Trismegistos Hermes 99  
 Trojanowska Beata 117  
 Trubieckoj Jewgienij 177  
 Trzeński Łukasz 63  
 Trześniowski Dariusz 27, 63, 65, 219  
 Turner Alice K. 77  
 Tyburski Włodzimierz 13, 14  
 Tyczyński Tomasz 52

## U

Ulicka Danuta 13

## V

Vondel Van den Joost 71, 76, 100  
 Vorgrimler Herbert 69, 93, 127, 195

## W

Ware Kallistos 191  
 Wehr Gerhard 99, 101, 128, 130, 131  
 Weiss Meir 57  
 Wiengierow Siemion 16  
 Wilejczyk Magdalena 139  
 Wojtyła Karol 189  
 Wołoszyn Maksymilian 78  
 Woźniak Anna 15, 17, 25, 33, 186  
 Woźniakowski Jacek 63  
 Wójtowicz Norbert 193, 194, 195, 196, 197,  
 199  
 Wyszczawcew Borys 79, 132

## Z

Zieliński Tadeusz 127, 194  
 Zinowjewa-Hannibal Lidia 182, 183  
 Zmorzanka Anna 194, 195  
 Zwoliński Andrzej 178, 201

## Ż

Żak-Bucholc Joanna 110, 113, 150, 189, 190



