

Ewa Stawinoga
Lublin

Mit adamicki w cyklu poetyckim Wiaczesława Iwanowa *Римский дневник 1944 года. (Dwie interpretacje)*

Rozpocznijmy od przytoczenia cytatu dotyczącego imienia *Adam*: „Adam — w językach starożytnego Wschodu — człowiek, ludzkość; z ziemi i do ziemi”¹. Etymologia tego słowa, pochodzącego rzekomo od hebrajskiego terminu *adama*, wskazuje na jego związki z ziemią (*adama*, czyli *ziemia*²) i w konsekwencji odsyła do biblijnej historii o stworzeniu człowieka z prochu ziemi (wersja jahwisty — Rdz 2, 4–7)³. W kształtowaniu 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 człowiekiem⁴. 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, jakkolwiek byt ludzki, ktoś nieokreślony, zawierający w sobie niejako wszystkich swoich potomków⁵. Takie wieloznaczne rozumienie tej nazwy implikuje mnogość interpretacji. Sięgają po nią teologowie, pisarze, poeci i filozofowie.

Paul Ricoeur — słynny przedstawiciel hermeneutyki filozoficznej — wyjaśniając semantykę imienia Adam, przedstawia koncepcję mitu wyrosłego na jego osnowie. Ze względu na ważkość tego zagadnienia w dalszych naszych rozważaniach postaramy się pokrótce przedstawić najważniejsze założenia stanowiska Ricoeura. W tym celu odwołamy się do jego ustaleń w pracy *Symbolika zła*⁶, w której mitowi adamickiemu autor poświęcił oddzielny rozdział. Mit ów, w jego ujęciu, jest mitem antropologicznym, a więc, po pierwsze, „łączy źródło zła z jakimś przodkiem aktual-

¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 2.

² Zob. hasło: *adama*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, pod red. P. J. Achtemeiera, Warszawa 1999, s. 13.

³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1990. Pozostałe cytaty pochodzą z tego wydania i oznaczane są w nawiasie okrągłym.

⁴ Por. W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1997, s. 203.

⁵ Por. *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufoura, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 40–41.

⁶ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

nej ludzkości, którego kondycja jest jednorodna z naszą⁷. Po drugie, „jest krańcową próbą przepołowienia źródła dobra i zła”⁸. Intencją tego mitu jest „nadanie spoistości radykalnemu źródłu zła, które byłoby czymś różnym od bardziej pierwotnego źródła dobrego bytu samych rzeczy”⁹. I po trzecie, mit adamicki podporządkowuje figurze pierwszego człowieka będącej ośrodkiem opowiadania inne figury, albowiem nie jest on w stanie zamknąć źródła zła w samej osobie Adama¹⁰. Ricoeur wyróżnia trzy funkcje mitu. Można je ująć następująco: mit służy uniwersalizacji doświadczeń, wprowadza napięcia między początkiem a końcem, pozwala prześledzić związki „między tym, co pierwotne, a tym, co dziejowe”¹¹. Funkcją zaś mitu adamickiego, według Ricoeura, jest „ustanowienie jakiegoś «początku» zła, różniącego się od «początku» stworzenia, ustanowienie jakiegoś zdarzenia, przez które *grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć*”¹².

W świetle powyższych przytoczeń spróbujemy prześledzić, jak uobecnia się ów mit i jakim transformacjom ulega na gruncie literackim, a dokładniej mówiąc — w poezji głównego teoretyka i przedstawiciela symbolizmu rosyjskiego Wiaczesława Iwanowa. Przedmiotem naszej interpretacji będą dwa późniejsze, postsymboliczne utwory poety, pochodzące z cyklu *Римский дневник 1944 года*. Dla celów naszej analizy przytaczamy 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 июня¹³.

Затаеннее 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.

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

15 июня¹⁴.

⁷ Ibidem, s. 219.

⁸ Ibidem, s. 220.

⁹ Ibidem, s. 220.

¹⁰ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła ...*, s. 221.

¹¹ Ibidem, s. 225–226.

¹² Ibidem, s. 229. Tu i dalej wyróżniki są moje (E. S.), z wyjątkiem miejsca zaznaczonego.

¹³ В. Иванов, *Римский Дневник 1944 года*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, Брюссель 1976, с. 616. Pozostałe cytaty z tego wydania oznaczamy w tekście w nawiasie kwadratowym.

¹⁴ Ibidem, s. 615.

Oba wiersze stanowią przykład liryki refleksyjnej i należy je rozpatrywać, mając na uwadze fakt, że przynależą do cyklu poetyckiego *Римский дневник 1944 года*¹⁵. W związku z tym nie mogą być analizowane w całkowitej izolacji od tego cyklu, w tym wypadku dziennika (*дневник в стихах*), będącego szczególną formą wypowiedzi literackiej. Jak podaje *Słownik terminów 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”¹⁶. Dziennik stanowi również wyraz 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” rzeczywistość¹⁷. Jedną z charakterystycznych cech dziennika, poza chronologicznym układem zapisów i wielotematycznością¹⁸, jest sentencjonalność, ta zaś 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 biblijne¹⁹, jak również pewne ogólne prawdy życiowe, sposób myślenia (δισλογια)²⁰, mające charakter ogólnoludzki i będące próbą przywołania doświadczenia autorów tychże prawd, z których najbardziej cenionymi przez Iwanowa są św. Augustyn²¹, W. Sołowjow i wspomniany w analizowanym przez

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

¹⁶ Zob. hasło: *dziennik*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław–Kraków–Gdańsk 1976, s. 90.

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

¹⁸ Por. M. Bernacki, M. Pawlus, *Słownik gatunków literackich*, Bielsko-Biała 1991, s. 397–401.

¹⁹ 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.

²⁰ 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 [w:] Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1998.

²¹ Zob. np. wiersz: от 31 августа, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, ..., с. 628–629, a także słowa znanego badacza twórczości Wiaczesława Iwanowa, Siergieja Awierincewa: „отец Церкви [Бл. Августин — Е. С.] служил грешному поэту [В. Иванову — Е. С.] в делах веры очень высоким, недостижимым примером.”, [w:] С. С. Аверинцев, *„Скворешниц вольных граждан...” Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами*, Санкт-Петербург 2001, с. 62.

nas wierszu Calderon de la Barca²². Iwanow posługuje się sentencjami bądź epigramami w tej roli, jaką przypisali im starożytni. W celu naświetlenia tego zagadnienia odwołamy się do pojęcia *gnomy*. Zgodnie z definicją w *Słowniku terminów literackich*, gnoma to „lapidarne sformułowanie w wierszu lub prozie, zawierające jakąś ogólną myśl, zwłaszcza o charakterze moralnym, przestroę lub zasadę postępowania”²³. 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 Hezjod²⁴. 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”²⁵.

W takiej właśnie postaci możemy je spotkać u Wiaczesława Iwanowa. Poeta wykorzystuje sentencje jako bazę i na niej nadbudowuje sens własnych wypowiedzi. W tym znaczeniu są one jak gdyby kluczem do odczytania jego tekstów poetyckich. Należy przy tym zaznaczyć, że sentencje, którymi się posługuje, mają dla niego bardzo intymne znaczenie. Są to słowa, które w szczególny sposób zachowały się w jego pamięci, odcisnęły piętno na jego życiu osobistym bądź mają związek z niezwykle ważnym dla niego wydarzeniem. Powoduje to, że cykl poetycki, jakim jest *Римский дневник 1944 года* i składające się nań wiersze, stanowią, jak określa to Robert Bird, „прото-повествование души [...] универсальную историю, основанную на конкретном человеческом опыте в общем историческом значении”²⁶. Bird wskazuje także na jeszcze jedną bardzo ważną cechę *Римского дневника 1944 года*, a mianowicie, wydzielając w twórczości Iwanowa dwa typy poezji (*трагико-лирический* i *эпико-повествовательный*), zakwalifikowuje go do typu drugiego. Jak powiada, *Римский дневник 1944 года* jest „наиболее показательным повествовательным произведением в позднем творчестве Иванова [...] повествовательный и аллегорический элемент существуют самостоятельно

²² 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 Calderona — *Поклонение кресту*. Zob. więcej na ten temat: О. Дешарт, *Введение*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I, Брюссель 1971, с. 126–127, oraz: *Воспоминания о Вячеславе Иванове*, „The New Review. Новый журнал”, Нью Йорк 1982, кн. 148, с. 142.

²³ Zob. hasło: *gnoma*, [w:] М. Гłowiński, Т. Kostkiewiczowa, А. Окопиев-Славіńska, J. Славіński, *Словник терминів літературних...*, s. 145.

²⁴ Ibidem, s. 145.

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

²⁶ Рог. Р. Берд, *Обряд и миф в поздней лирике Вяч. Иванова (О стихотворении „Милы сретенские свечи”)*, [w:] Вячеслав Иванов — Петербург — Мировая культура. Материалы международной научной конференции 9–11 сентября 2002 г., Томск–Москва 2003, с. 185.

от самих стихов — в их датировке, аранжировке, посвящениях, и т.д.”²⁷. Wszystkie to potwierdza przynależność gatunkową wyżej wymienionego cyklu poetyckiego do formy literackiej, jaką jest dziennik, a ściśle rzecz biorąc — dziennik intymny²⁸, spełniający rolę lustra służącego do autoobserwacji, prowadzony po to, by poznać prawdę o sobie samym²⁹, zakładający również intymny dialog z odbiorcą.

Przejdźmy teraz do analizy wybranych przez nas wierszy. Pierwszy z nich, o incypicie — *И правоверный Кальдерон...*, datowany na 27 czerwca, w swych 8 wersach zawiera filozoficzną refleksję nad dramatem symbolizującym mit adamiccki, to znaczy nad dramatem, jakim był upadek człowieka i utrata sądanego mu raju. W wierszu Iwanowa wyjściowa prawda dotycząca tego pierwotnego wydarzenia została zaktualizowana w ramach systemu myślenia właściwego poecie.

Początek utworu Iwanowa zawiera cytat-przypomnienie: „И правоверный Кальдерон/ провозгласил, что жизнь есть сон” [III, 616], w którym przywołuje imię Calderona de la Barca — słynnego hiszpańskiego mnicha i dramaturga. Wprowadzenie owego imienia służy tutaj ważnemu celowi: historyczne imię poety przekształca w *imię* — *symbol*; jego funkcja polega na przywołaniu — z jednej strony — znanego tekstu Calderona — *Życie snem*; 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” [III, 616].

Istotą prawdy wyrażonej przez Calderona i podjętej na nowo przez Iwanowa jest ułuda ludzkiego życia. Nazwane zostało ono snem, albowiem jest tylko mirażem i odbłaskiem prawdziwego życia, które było udziałem pierwszego człowieka i skończyło się wraz z popełnieniem grzechu pierworodnego, z upadkiem. Słuszne więc wydaje się stwierdzenie Ricoeura, że mit adamiccki „opowiada o przejściu od niewinności do grzechu”³⁰. Adam zaś — uosobienie wszystkich ludzi, w którym, według niego, jesteśmy „czymś jednym i wszystkim: mityczna figura, która skupia u źródła dziejów wieloraką jedność człowieka”³¹, 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”³². Zgodnie z założeniem Ricoeura, mit

²⁷ Ibidem, s. 185.

²⁸ Zob. hasło: *dziennik intymny*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Podręczny słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Warszawa 1999, s. 70–71.

²⁹ Por. A. Kochańczyk, *Kłamstwo w dzienniku. O „Dzienniku” 1954 Leopolda Tyrmanda*, [w:] *Literatura i komunikacja...*, s. 193.

³⁰ P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 220.

³¹ Ibidem, s. 230.

³² Ibidem, s. 230.

adamicki, o czym wspominaliśmy już wyżej, „nie jest w stanie zamknąć źródła zła w jednej figurze pierwszego człowieka”³³. W dramacie rozgrywającym się w raju uczestniczą przecież jeszcze dwie postacie — kobieta — Ewa i ten, którego namowom ulega — wąż, Szatan, diabeł, zły..., posiadający, zgodnie z tradycją, wiele przydomków. Tak też rzecz się ma w wierszu Iwanowa. Co prawda, nie pojawia się w nim postać Ewy, ale mamy tu do czynienia z dwoma najważniejszymi protagonistami tej opowieści — człowiekiem w osobie Adama i Lucyferem (w danym przypadku) jako uosobieniem węża kusiciela.

Skupmy przeto naszą uwagę na owej drugiej postaci, którą Iwanow nazywa imieniem Lucyfer i odwołując się do tekstu Kabały³⁴ tłumaczy je jako „syn Jutrzenki”, „jaśniejący”, „gwiazda poranna”. Należy jednak uwzględnić także inną interpretację; zgodnie z nią imię Lucyfer oznacza „niosący światło”³⁵. Na uwagę zasługuje nadto fakt, że w tekście wiersza poeta obdarza go jeszcze jednym przydomkiem — *μυσταγορ* [III, 616], słowem greckiego pochodzenia. *Μυσταγορος* — to określenie oznaczające u starożytnych Greków kapłana wtajemniczonego w misteria³⁶. Zwróćmy jednak uwagę, że nazwa ta pojawia się w wierszu Iwanowa w związku frazeologicznym — *скользкий мистагоρ* [III, 616], 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 więc na ów problem bardziej kontekstualnie i dla jego wyjaśnienia odwołajmy się do istniejącej interpretacji, którą za św. Cyprianem z Kartaginy przytacza Joost Van den Vondel. Otóż, Lucyfer zazdrosny o pozycję człowieka, niegdyś przynależną jemu, postanawia zdyskredytować go w oczach Boga i zgładzić, 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 zatrzał swą nienawiścią, zanim sam nie upadł, nie zniewolił go, nim sam się wpierw nie przywiódł do ruiny. Gdy w jarzmie zazdrości odarł człowieka z danej mu niegdyś łaski nieśmiertelności, sam utracił wszystko, co kiedyś posiadał³⁷.

³³ Ibidem, s. 230.

³⁴ Zob.: В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. I, ..., с. 153.

³⁵ Zob. hasło: *Lucyfer*, [w:] *Энциклопедия бибlijна* ..., s. 656.

³⁶ Zob. hasło: *μυσταγορ*, [w:] *Словарь иностранных слов*, под ред. А. Г. Спиркина, Москва 1980, с. 324.

³⁷ 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*, przeł. P. Oczo, Kraków 2002.

A zatem pycha, zazdrość i zawiść przywiodły go do upadku³⁸, 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, Lcyfer postanawia odebrać mu to, co sam również stracił — Boże synostwo.

Przypomnijmy, że zgodnie z biblijnym ujęciem Lucyfer to „ojciec kłamstwa” (J 8, 44), a zgodnie z Iwanowem — „искуситель и испытатель”³⁹, który posługuje się w tym celu 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, как бор” [III, 616]. Cel założony przez Lucyfera 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”⁴⁰.

Lucyfer — pierwszy ze stworzonych aniołów, cieszący się najwyższym zaufaniem Stwórcy⁴¹ i wtajemniczony w jego zamysły, doskonale zdawał sobie sprawę ze skutków, które 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 обогащал его, и безличным, потому что угас в небе сияющий Лик,

³⁸ Niektórzy Ojcowie i Doktorzy Kościoła, jak Tertulian, św. Bazyli, św. Cyprian, Robert Opat ... Suarez, i wielu innych teologów, uważają, że przyczyną buntu aniołów było dane im objawienie Wcielenia Słowa, zrządzone przez Boga przedwiecznie (ab aeterno). Ich zdaniem, Lucyfer „zazdrośny 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”*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 2000, s. 22–23.

³⁹ В. Иванов, *Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского „Прологомены о демонах”*, [в:] В. Иванов, *Родное и вселенское*, Москва 1994, с. 315.

⁴⁰ В. Иванов, *Легион и соборность*, [в:] *Собрание сочинений*, т. III, ..., с. 256.

⁴¹ Zob.: A. K. Turner, *Historia piekła*, przeł. J. Jarniewicz, Gdańsk 1996, s. 56–57.

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 тень⁴².

Wynika stąd, że Lucyfer towarzyszy człowiekowi od początku historii⁴³ i, jak to ujmuje Andrzej Dudek, pod względem relacji do Boga przypomina człowieka⁴⁴. Obaj zostali obdarzeni wolną wolą Stworzenia, która ostatecznie obraca się przeciw Stwórcy, o czym świadczy próba zrównania się z Nim. 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”⁴⁵. Dla obu kończy się to wygnaniem sprzed oblicza Boga: Lucyfera z nieba, Adama z raju. Ich działaniem kierowała ta sama siła — indywidualizmu i prowadzącego do zła poznania, o którym Maria 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»)”⁴⁶. Jedyna różnica pomiędzy Lucyferem i człowiekiem polega na jakości dokonanego wyboru. Upadły anioł dokonał go z rozważą „chciał swego nieszczęścia z pełną świadomością sytuacji. Wina człowieka natomiast polega na czymś innym. Człowiek zgrzeszył za podszeptem Węża⁴⁷, od którego był zresztą niższy z natury. I nie uchybił słowu Bożemu, dokonując w pełni wolnego i spontanicznego wyboru”⁴⁸. Jego niewątpliwe i największe przewinienie stanowiła zaś pycha, chęć bycia samowystarczalnym i niezależnym, co stało się następstwem dania wiary obietnicy Lucyfera.

Powyższe uwagi traktujemy jako kontekst sprzyjający interpretacji wiersza Iwanowa. Dotyczy to zwłaszcza myśli wyrażonej w następującym wersie: „Адам [...] вверясь Люциферу, / Мир вызвал из себя, как бор” [III, 616]. 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 samego⁴⁹. Chęć dorównania Bogu przejawia się więc w dążeniu człowieka do bycia Twórcą. Świadczy o tym, jak się zdaje, użyty przez Iwanowa czasownik *вызвать*, czyli *заставить*,

⁴² В. Иванов, *Легион и соборность...*, с. 257.

⁴³ Por. В. Иванов, *Лук и личины...*, с. 315.

⁴⁴ A. Dudek, *Demonologia Wacławowa Iwanowa*, [w:] *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej*, pod red. L. Suchanka, Kraków 1998, s. 87–184.

⁴⁵ G. Siena, *Ojciec Pio...*, s. 30.

⁴⁶ M. Cymborska-Leboda, „Biały kamień” z *Apokalipsy św. Jana w misterium Wacławowa Iwanowa* *Человек. Интертекстуальность и диалогика*, [w:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, pod red. R. Łuźnego, Kraków 1998, s. 300.

⁴⁷ Wąż utożsamiany był później z Szatanem — zob.: *Apokalipsa*: „Wąż starodawny, który zwie się diabeł i szatan” — Ap 12,9.

⁴⁸ G. Siena, *Ojciec Pio...*, s. 32.

⁴⁹ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 239–240.

появиться, породить⁵⁰. Tekst Iwanowa już więc na poziomie językowym wywołuje asocjacje z tekstem Biblii. Słowa: „Адам [...] Мир вызвал из себя, как бог” [III, 616], odsyłają bowiem 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). Wynikiem zaś pseudotwórczego aktu człowieka, a ściślej jego samowoli jest sytuacja związana z utratą raju i przewidzianej dla człowieka nieśmiertelności: „И нежный рай, земле присущий, / Марой покрылся, в смерть бегущей” [III, 616].

Pycha człowieka i jego wiara we własne możliwości i w 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 Mary⁵¹; jego semantyka odsyła do słowa *марево*, istotnego również w innych tekstach poety. Oznacza ono w nich sytuację beznadziejną, bez wyjścia — „безысходная мара”⁵², stan zawieszenia, kłamstwo, iluzję i miraż, grożące śmiercią i niosące śmierć, czyli unicestwienie bytu osoby — „не действительность”⁵³, „сонное марево”⁵⁴. 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 — od Boga, sam sobie stworzył: „чувственное марево, которое из явления природы соткал в себе оторвавшийся от нее человек”⁵⁵. Mara — to wreszcie uosobienie stanu, w jakim człowiek się znalazł, to znaczy stanu grzechu, czyli „mojej sytuacji wobec Boga”⁵⁶, jak nazywa to Ricoeur. Grzech — kontynuuje — to „мощь, которая пята, więзи”⁵⁷, „to nie tyle akt

⁵⁰ Zob. hasło: *вызвать*, [w:] С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова, *Толковый Словарь русского языка*, Москва 1999, s. 112.

⁵¹ W buddyjskiej mitologii *Mara* to bóstwo stanowiące personifikację zła i wszystko to, co żywe istoty przywodzi do śmierci. Zob. też hasło: *Mara*, [w:] *Мифы народов мира*, т. 2, под ред. С. Токарева, Москва 1980, с. 109. To słowo-symbol możemy również spotkać w twórczości Maksymiliana Wołoszyna, m.in. w wierszu *Гностический гимн Деве Марии*, [w:] *От символистов до обэриутов. Поэзия русского модернизма. Антология. Книга первая*, Москва 2001, с. 206–207.

⁵² Por. В. Иванов, *Древний ужас*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, ..., с. 106.

⁵³ Ibidem, s. 106.

⁵⁴ Ibidem, s. 101.

⁵⁵ Por. В. Иванов, *Старая или новая вера?*, [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, ..., с. 319.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ Ibidem, s. 213.

złoczyńienia, ile raczej *stan* bycia — w — świecie, *nieszczęście* istnienia”⁵⁸. W języku Iwanowa, grzech oznacza zaś sytuację oddalenia od Najwyższego Bytu — „ужас изначального разрыва человека с Богом”⁵⁹, będącą efektem wolności, którą człowiek został obdarzony przez Boga. Podobne stanowisko zajmuje Ricoeur, powiadając, że „zło było *możliwe* dzięki wolności”⁶⁰.

Powstaje oczywiście problem (jego rozważenie powinno być przedmiotem odrębnego studium), czy pojęcie i rozumienie wolności u Iwanowa jest takie, z jakim mamy do czynienia, na przykład, u Bierdiajewa uważającego wolność za metafizyczną praosnowę historii⁶¹. Twierdzi on bowiem:

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 doskonale 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 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 wolności⁶².

I dalej: „Gdyby nie było wolności, nie byłoby i historii”⁶³.

Jak już wspomiano, 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”⁶⁴. Wolność jest dobrem otrzymanym w momencie stworzenia: „Бог сотворяет свободный и бессмертный дух дарованием ему своего Имени. Этот дар — залог власти стать сыном Божиим, залог возможности второго рождения уже не от крови, а непосредственно от Бога”⁶⁵. Od tego momentu człowiek dysponuje tym darem w sposób dowolny i niezależny, albowiem jako „существо свободное, способное к свободному становлению”⁶⁶ ро-

⁵⁸ Ibidem, s. 202.

⁵⁹ В. Иванов, *Discurso sugli orientamenti dello spirito moderno. Размышления об установках современного духа*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, ..., с. 467.

⁶⁰ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 241.

⁶¹ Por. M. Bierdiajew, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 44.

⁶² Ibidem, s. 43.

⁶³ Ibidem, s. 44.

⁶⁴ В. Иванов, *Древний ужас*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, ..., с. 109.

⁶⁵ *Примечания Вячеслава Иванова*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, ..., с. 741–742.

⁶⁶ Zob. В. Иванов, *Письмо к Александру Пеллегрини о „Dosta Pietas”*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, ..., с. 439.

siada 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”⁶⁷. 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”⁶⁸. O takiej wolności, w odróżnieniu od wolności prawdziwej (истинная свобода), poeta mówi: „пустая, призрачная, мятежная свобода, которая отвергает благородство [...] свобода блуждающая”⁶⁹. Jedynym sposobem, aby ustrzec się przed tak rozumianą wolnością, jest Pamięć, nierozłącznie związana z przedwieczną duszą, o czym świadczą słowa św. Augustyna: „cokolwiek jest w pamięci, to jest i w duszy”⁷⁰, jak i słowa samego Iwanowa: „родовая память, которую Ты в меня вложил, сотворяя, рождая меня”⁷¹.

Powracając do wiersza Iwanowa i reasumując, powiemy, że mit adamicki, do którego poeta nawiązuje i daje jego interpretację, staje się punktem wyjścia refleksji dotyczącej źródeł obecnej kondycji człowieka; człowieka jako istoty błędzającej — „syna marnotrawnego”, który utracił pamięć o powołaniu do „synostwa Bożego” i o przeznaczonym mu miejscu w *Domu Ojca*⁷². Sytuacja zapomnienia ma zaś swoje korzenie w pierwotnym dramacie, jaki miał miejsce w rajskiej prehistorii rodu ludzkiego.

Drugim utworem stanowiącym przedmiot naszego zainteresowania jest, jak już zaznaczono, wiersz z cyklu *Римский дневник 1944 года — Затаенные природа* [...], opatrzony datą 15 czerwca⁷³; w nim Iwanow ponownie wykorzystuje elementy mitu adamickiego. Tym razem poeta przedstawia jednak zupełnie inną sytuację. Przestrzeni utworu nie stanowi już raj, jak to było w wierszu poprzednim, 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

⁶⁷ Ibidem, s. 441.

⁶⁸ В. Иванов, *Легион и соборность...*, с. 257.

⁶⁹ Por. *Примечания Вячеслава Иванова...*, с. 743.

⁷⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków: Znak, 1994, s. 227. Por. A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 85. O pojęciu „duszy pamiętającej” w koncepcji Iwanowa zob. także: M. Symborska-Leboda, „Аніта” 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, с. 249–260.

⁷¹ *Примечания Вячеслава Иванова...*, с. 743.

⁷² Por. 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:] В. Иванов, *Римский дневник...*, с. 597.

⁷³ В. Иванов, *Римский дневник...*, с. 615.

tym, że mamy tu do czynienia z sytuacją widzianą w perspektywie eschatologicznej. Elementem łączącym oba utwory jest „ponaddziejowa jednostka usymbolizowana przez pierwszego człowieka”⁷⁴ — jak nazywa Adama Ricoeur. Adam 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” [III, 615]; o tym więc, że Adam jest podzielony, rozdarty. Warto w tym miejscu zastanowić się nad sensem kluczowego symbolu (nie alegorii), użytego przez Iwanowa. Wydaje się, że jego deszyfracji można dokonać na co najmniej kilku płaszczyznach. Nas interesować będą trzy:

1) mitologiczna, związana z pojęciem androgyna;

2) biblijna, związana z kategoriami ciała i ducha oraz z pojęciem „człowiek zewnętrzny i człowiek wewnętrzny” u św. Pawła;

3) kulturowa, związana z kategoriami Animus i Anima u Wiaczesława Iwanowa, a także z ich interpretacją u św. Augustyna.

Prześledzimy zatem funkcjonowanie owego symbolu na każdej z nich. Naszą analizę rozpoczniemy od kontekstu mitologicznego. Użyty przez Iwanowa symbol — „*Расколовшийся Адам*” [III, 615] może być rozpatrywany, jak się wydaje, w związku z pojęciem androgyna (do takich wniosków skłania zastosowany przez poetę przymiotnik — *расколовшийся*; zgodnie z definicją w *Толковом словаре русского языка* znaczy он — *расчленишь, нарушишь единство; разделиться, распасться на части, расчленишься*⁷⁵), i wiąże problem z kategorią jedności (całości), tak ważnej w myśleniu Iwanowa. Osoba, która utraciła swoją całościowość i dąży do jej odzyskania, a więc problem filozoficzny uznany przez poetę, jak już wspominaliśmy, za szczególnie godny uwagi i rozważany przezeń w kontekście swojej interpretacji symbolu Anima i Animus, odżywa w skondensowanej i poetyckiej formie symbolu „*Расколовшийся Адам*”.

W ujęciu mitologicznym, człowiek w momencie stworzenia był istotą obupłciową — androgynem, jak to podają niektóre źródła⁷⁶. Następnie, w wyniku przewinienia i gniewu bogów, został rozdzielony na dwie różne połowy, płcie. Mit ten przypomina Platon w *Uczcie*: „dawna natura nasza była właśnie taka, że były z nas kiedyś skończone całości”⁷⁷, lecz „po [...] rozcięciu [...] tęsknić zaczęło każde za swoją drugą

⁷⁴ P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 238.

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

⁷⁶ Zob. hasło: *androgyn*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2000, s. 67–68, zob. też hasło: *андрогин*, [w:] Г. Бидерман, *Энциклопедия символов*, Москва 1996, c. 18–19.

⁷⁷ Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 84.

połową [...]”⁷⁸. I dalej „[...] każdy z nas jest jak kupon od biletu całego, bo każdy powstał, niby ryba płaszcza, wraz z kimś drugim z jakieś dawnej, jednej istoty. Toteż zawsze każdy z nas swego kuponu szuka”⁷⁹. O fakcie początkowego zespolenia obu płci wspominają również inne źródła, np. *Legendy żydowskie*; możemy w nich przeczytać, że „stworzenie kobiety z mężczyzny było możliwe, gdyż Adam na początku miał dwie twarze, które zostały rozdzielone podczas narodzin Ewy”⁸⁰. Mówi o tym także Jakob Böhme, twierdząc, że Adam nie był ani mężczyzną, ani kobietą, „tylko jednym i drugim z tynkturami obydwu, zmieszanymi we właściwym stosunku”⁸¹.

Pozwala to wnioskować, że — rozpatrywany w perspektywie mitologicznej — symbol użyty przez Iwanowa oznaczać może człowieka rozdartego, podzielonego w wyniku interwencji sił nadprzyrodzonych (w mitologii greckiej bóstwa zazdrosnego o jego siłę⁸²), a dokładniej: człowieka dążącego do zespolenia się z tym, co utracił, do osiągnięcia pierwotnego stanu, doskonałego.

Zupełnie inaczej sprawa deszyfracji tego 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 Iwanow⁸³. Otóż, zgodnie z nauką św. Pawła, człowiek w swojej naturze jest złożony z dwóch pierwiastków — ciała duchowego i ciała ziemskiego (1 Kor 15, 44) [Iwanow posługuje się zaś sformułowaniem: „двойной корень человеческого существа”⁸⁴]. Jest to przyczyną wszelkich jego rozterek, występków i grzechów, albowiem, jak wyjaśnia nam 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 czyny, począwszy od grzechu pierworodnego, uwarunkowane są więc różnymi dążeniami dwóch natur człowieka, co bardzo dobrze zostało uchwycone przez Kanta w *Eseju o złu radykalnym*. Filozof powiada: „człowiek jest «przeznaczony» do dobra, a «skłonny» do zła”⁸⁵. Wprowadzony przez Iwanowa symbol, odczytywany w perspektywie biblijnej, stanowi w związku z tym uogólnienie owych sprzecznych ludzkich dążeń. Do takich wniosków skłania nas też fakt, że Adam w ujęciu św. Pawła jest swoistym typem ludzkości⁸⁶, symbolem każdego poszczególnego człowieka. Poeta nie powtarza jednak nauki św. Pawła, reinterpretując widzi ją bowiem przez pryzmat św. Augustyna.

⁷⁸ Ibidem, s. 81.

⁷⁹ Ibidem, s. 82.

⁸⁰ L. Ginsberg, *Legendy żydowskie*, przeł. J. Jarniewicz, Warszawa 1997, s. 59.

⁸¹ Cyt. za M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 270–271.

⁸² Platon, *Uczta...*, s. 80.

⁸³ Zob. В. Иванов, *Письмо к Александру Пеллеgrини...*, s. 450.

⁸⁴ *Примечания Вячеслава Иванова...*, s. 742.

⁸⁵ Cyt. za P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 238.

⁸⁶ Por. W. J. Harrington, *Klucz do Biblii...*, s. 443.

W celu przywołania kolejnego kontekstu symbolu „*Расколовшийся Адам*”, kontekstu kulturowego, sięgniemy do kategorii Animus i Anima, którymi posługuje się nie tylko Wiaczesław Iwanow, lecz także i inni myśliciele (na przykład przed Iwanowem Marsilio Ficino, później Paul Claudel, itd.)⁸⁷. U autora *Cor ardens* odnaleźć je możemy, m. in. w artykule *Anima*, gdzie zyskują one symboliczny wymiar⁸⁸. Nas interesuje jednak najbardziej takie rozumienie tych kategorii, za pomocą których poeta rozpatruje „problem antropologiczny” związany z naturą i ustrukturalizowaniem ludzkiego ja, zasadzający się na czymś, co Iwanow nazywa „triałdą duszy” (pojęcie zaczerpnięte z refleksji św. Augustyna). Na ową triadę, tzn. „целостный духовно-душевный состав”⁸⁹ człowieka, składają się „его Animus, его Anima и его самость”⁹⁰, gdzie „самость” 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”⁹¹. Anima zaś, będąca podstawową kategorią w tej refleksji, okazuje się siłą sprawczą, „figurą wyższej rangi”⁹², pragnącą zbawienia, powrotu do stanu pierwotnego, kiedy to dwie części człowieka — Anima i Animus — stanowiły jedno; nieprzypadkowo „она помнит древнее исконное состояние души”⁹³. Do tego też pragnie skłonić swojego „супруга” Animusa:

Анима 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’a, 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 сочетается с ней, как со своей сестрой и невестой, возрожденной в девственной чистоте и красоте⁹⁴.

Zdaniem Iwanowa: „Спасительное чудо, которого жаждет Anima, есть возрождение Animus’a — в Боге — как Бога”⁹⁵. Jako podsumowanie dotychczasowo-

⁸⁷ Por. m.in. przypis 43 [w:] M. Cymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви*, Lublin 2002, s. 202–203, a także: D. Millet-Gérard, *Anima figure de l'intériorité poétique*, [w:] *Rossica Lublinensia II. Literatura. Mit. Sacrum. Kultura*, red. M. Cymborska-Leboda, W. Kowalczyk, Lublin 2002, s. 61–76.

⁸⁸ B. Иванов, *Anima*, [w:] B. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, ..., с. 269–293. Zob. również: M. Cymborska-Leboda, *Anima et Animus, или дискурс о любви и познании. Диалог текстов и интерпретаций (Вячеслав Иванов и Поль Клодель)*, [w:] M. Cymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова...*, s. 139–183

⁸⁹ B. Иванов, *Anima...*, с. 289.

⁹⁰ Ibidem, s. 289.

⁹¹ Ibidem, s. 289.

⁹² M. Cymborska-Leboda, *Эрос в творчестве...*, s. 223.

⁹³ Ibidem, s. 170.

⁹⁴ B. Иванов, *Anima...*, с. 283.

⁹⁵ Ibidem, s. 283.

wych stwierdzeń niech posłużą słowa badaczki twórczości poety Marii Cymborskiej-Lebody:

[...] в концепции Иванова [Анима] 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 Анима”) *открывает путь к целенению человека и ликвидации драматического раздора в я*⁹⁶.

Niezgoda, rozdzielenie (паздор) w obrębie ludzkiego ja, o którym jest mowa, odsyła nas właśnie do pojęcia „раскол”, to znaczy utraty całości, rozdzielenia, a więc do tego wszystkiego, co w wierszu Iwanowa wyraża symbol „*Расколовшийся Адам*”. Powyższe zaś przytoczenia 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*”⁹⁷.

Reasumując powiemy, że wszystkie trzy płaszczyzny, na których rozpatrywany był symbol „*Расколовшийся Адам*” [III, 615], dają nam w sumie wielowymiarowy obraz człowieka targanego sprzecznościami; są one, jak się wydaje, wynikiem złożoności ludzkiej natury, a także następstwem grzechu pierworodnego; wynikiem oddalenia się od Boga, gdyż Bóg — w ujęciu Iwanowa — przestał być „myślany” przez człowieka, a ściślej — „Bóg został zabity przez człowieka”⁹⁸.

Powróćmy jednak do dalszych sekwencji wiersza *Затаенное природа* [...]. W odróżnieniu od tekstu poprzedniego, Adam zostaje tu 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 nas do przyjęcia hipotezy, że mamy tu do czynienia z wizją eschatologiczną, albowiem, 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”⁹⁹. 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”¹⁰⁰. Stąd też „при-

⁹⁶ M. Cymborska-Leboda, *Эрос в творчестве...*, s. 202–203.

⁹⁷ Por. ibidem, s. 196.

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

⁹⁹ W. J. Harrington, *Klucz do Biblii...*, s. 443.

¹⁰⁰ *Примечания Вячеслава Иванова*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, ..., с. 790.

рода ожидает спасения от своего погубителя «в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8, 21) [...] Человек — наследник природы — был ее убийцею в прошлом; ему надлежит стать ее воскресителем в будущем”¹⁰¹. Wynika z tego, że przyroda, podobnie jak człowiek, oczekuje końcowego odkupienia i w tym oczekiwaniu jest swego rodzaju towarzyszem niedoli człowieka. Jej los jest ściśle związany i w pewien sposób spleciony czy wręcz uzależniony od jego losu.

Tak też wygląda sytuacja w analizowanym przez nas wierszu. Opis przyrody jest tu niezwykle plastyczny. Iwanow rysuje przed oczami czytelnika obraz napiętego oczekiwania na jakieś niezwykle wydarzenie mające nastąpić w życiu człowieka; jego świadkiem i współuczestnikiem jest także przyroda, przybierająca w tym utworze bardzo tajemniczy, prawie magiczny kształt. Poeta stosuje tu chwyt z kręgu tropów poetyckich, zwany animizacją, czyli w duchu symbolistycznej filozofii przypisuje przyrodzie właściwości istot żywych. Przedstawiona przez Iwanowa „плескающаяся волна” sprawia wrażenie wróżki szepczącej magiczne zaklęcie i przepowiadającej przyszłość:

Затаеннее 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.

Ты — ловитва; [...] [III, 615]

Z przytoczonych słów może wynikać, że owym niezwykle wydarzeniem, na którym został zbudowany dramatyzm wiersza, jest perspektywa sądu ostatecznego nad człowiekiem. Jego los wciąż pozostaje nierozstrzygnięty, lecz jednocześnie dana jest mu wskazówka postępowania, zapowiedź tego, co się z nim stanie: „Ты — ловитва” [III, 615]. Owo stwierdzenie, jak również słowa następujące po nim:

[...] мощный Рыбарь
Волочит по морю сеть:
На песке ль, — не твой то выбор, —
В неводу ли умереть. [III, 615]

stanowią wyraźną reminiscencję biblijną. Posługując się symbolami Rybaka i sieci, Iwanow wskazuje na przeznaczenie człowieka, jakim jest przynależność do Boga, bycie jego synem. Jak wiadomo, w tradycji chrześcijańskiej, symbole te są związane

¹⁰¹ Ibidem, s. 790.

z osobą Chrystusa¹⁰² — Synem Boga, wzorem Syna doskonałego, o którym N. Bierdiajew powiada — „doskonały Bóg i doskonały Człowiek”¹⁰³. On jest odpowiedzią i drogowskazem dla człowieka, który znalazł się w sytuacji po grzechu pierworodnym; człowieka, którego symbolem poeta uczynił *rozdartego Adama* (*Расколовшийся Адам*). Symbol ten okazał się uniwersalnym, albowiem to właśnie od Adama wszystko się zaczęło. Ulegając pokusie węża stracił on, a przez to i inni ludzie, przywilej bycia synem Boga. Chociaż obraz Boga w człowieku został zatarty przez grzech — o czym A. Dudek powiada: „w wyniku złego wykorzystania wolności obraz Boży w człowieku jest zamazany i dlatego świadomość Bożego synostwa u współczesnego człowieka znajduje się w stanie uśpienia”¹⁰⁴, to 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. Как обещает Иоанново Откровение”¹⁰⁵ — pozostaje wieczny. „Tragiczny dialog”¹⁰⁶, jak nazywa Iwanow współczesne relacje łączące człowieka z Bogiem, pragnie zmienić nie tylko „niezakorzeniony człowiek-wędrowiec wygnany z raju, pozbawiony możliwości bycia blisko Boga w wyniku grzechu pierworodnego”¹⁰⁷, ale również sam Stwórca. W tym celu posyła Pośrednika w dialogu, Rybaka ludzi — swojego Syna, Chrystusa — Nowego Adama. On bowiem stanowi „obraz Boga, który umożliwia ponowne pełniejsze zyskanie Bożego podobieństwa”¹⁰⁸. W Nim — jak powiada dalej Bierdiajew — „dokonało się zrodzenie Boga w człowieku i zrodzenie człowieka w Bogu, w tej tajemnicy została zrealizowana dobrowolna miłość między Bogiem a 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”¹⁰⁹.

Wynika z tego, że w Chrystusie w pełni zrealizowana została idea o bogosynostwie, o czym Iwanow mówi w artykule *Ты еси*, parafrazuując słowa Nowego Testamentu — „никто не приходит к Отцу иначе, как через Сына”¹¹⁰; idea o „pełni wewnętrznego zjednoczenia osobistego *ja*”, z Bogoczłowiekiem — Synem, o „mystycznym momencie narodzin Chrystusa w *ja*”, momencie oznaczającym przeobra-

¹⁰² Zob. hasło: *sieci* → *ryby*, [w:] *Encyklopedia biblijna...*, s. 1060, a także hasło: *ryba*, [w:] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzycki, Warszawa 1990, s. 298.

¹⁰³ M. Bierdiajew, *Sens historii...*, s. 41.

¹⁰⁴ A. Dudek, *Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa*, Kraków 2000, s. 174.

¹⁰⁵ В. Иванов, *Старая или новая вера?*..., с. 318.

¹⁰⁶ Zob. В. Иванов, *Письмо к Александру Пеллегрини...*, с. 446.

¹⁰⁷ A. Dudek, *Wizja kultury...*, s. 86.

¹⁰⁸ M. Bierdiajew, *Sens historii...*, s. 41.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 43.

¹¹⁰ В. Иванов, *Ты еси*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III ..., с. 256.

zenie, „zmarłychwstanie” jednostki¹¹¹. Dzięki Chrystusowi ulega też likwidacji ów dysonans w człowieku, którego sens poeta ukrył pod symbolem — „*Расколовшийся Адам*” [III, 615], albowiem akt miłości Boga do ludzi, jakim było zesłanie jedyne go Syna, spowodował powrót do stanu pierwotnego, do sytuacji bogosynostwa¹¹². Iwanow w swoich *Примечаниях к стихотворению Эдин* 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, напечатлеваает на нем богочеловеческий Лик”¹¹³. Tak więc Syn Boży stał się gwarantem Nowego Przymierza z człowiekiem, wiara zaś w Niego powoduje, że jesteśmy przybranymi synami w Synu naturalnym. Poświadczają to użyte przez Iwanowa symbole — „мощный Рыбарь” [III, 615], pod którym kryje się Chrystus i jego *zdobycz* — „ловитва” [III, 615], czyli człowiek. Misją Chrystusa, posłanego przez Boga, było przywrócenie „syna marnotrawnego” na łono Ojca, co Iwanow wyraża symbolicznie, wykorzystując reminiscencję biblijną — obraz zarzucania sieci — „мощный Рыбарь/ Волочит по морю сеть” [III, 615]. Zadanie to zostało zrealizowane: poprzez mediację i śmierć Chrystusa, który dokonał pojednania człowieka z Bogiem, przywrócił go do rangi syna. Jak powiada Bierdiajew, „Логос — Сын Божий есть предвечный носитель соединенности Творца с творением, любви, соединяющей Божество с человеком”¹¹⁴. Odtąd, kto w Niego uwierzy — „wpadnie w Jego sieć”, stanie się na nowo, tym razem już nierozdzielnie, połączony z Bogiem Ojcem, który nie pozwoli już mu odejść — „На песке ль, — не твой то выбор, — / В неводу ли умереть.” [III, 615]. Słowa te znajdują potwierdzenie, jeśli je interpretować w kontekście Iwanowa, w artykule *Anima*¹¹⁵.

Podsumujmy: oba wiersze Iwanowa, odwołując się do mitu adamićkiego, każdy jednak na inny sposób, 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 natomiast jest wizją końca. Odsłania konsekwencje tego dramatu, który znalazł odbicie w pierwszym. Jego bohaterem jest Adam rozdarty, miotający się w swoich sprzecznościach, pragnący powrotu do

¹¹¹ В. Иванов, *По звездам. Статьи и афоризмы*, Санкт-Петербург 1909, с. 429; Zob. także: М. Сymborska-Leboda, *О рожденьи офиары...*, s. 151.

¹¹² 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).

¹¹³ *Примечания Вячеслава Иванова...*, с. 741.

¹¹⁴ Н. Бердяев, *Философия свободы*, [в:] *Судьба России*, Москва 1998, с. 159. Zob. też: М. Сymborska-Leboda, *Эрос в творчестве...*, с. 125, przypis 28.

¹¹⁵ Zob. В. Иванов, *Anima...*, s. 291.

stanu pierwotnego, przed grzechem pierworodnym. 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”¹¹⁶. I dalej: „drugi Adam jest większy od pierwszego, a pierwszy Adam pojawia się ze względu na drugiego”¹¹⁷.

Tak więc możemy powiedzieć, że krąg się zamyka. Iwanow w obu wierszach realizuje wszystkie założenia mitu adamickiego, ukazując jego transformację i rozwój od narodzin do fazy końcowej — pojednania, za pośrednictwem Chrystusa, człowieka i Boga.

Przeprowadzona analiza wybranych utworów poety pozwoliła nam, jak sądzimy, wydobyć ich wieloznaczność i wielowymiarowość, a więc ujawnić ich symboliczny, a nie alegoryczny charakter. Taki pogląd znajduje potwierdzenie także wtedy, gdy przywołać poniższe stanowisko Iwanowa-teoretyka, zgodnie z którym forma dzieła sztuki nie stanowi „szaty” okrywającej myśli samego poety, nie jest też wyrazem zewnętrznego wobec samego dzieła poznania¹¹⁸. Interpretowane symbole są zatem symbolami, a nie alegorią; alegoria bowiem (jak powiada Gadamer) jest „zimna”¹¹⁹, w symbolach zaś Iwanowa tkwi „ciepło” intymnej pamięci. Przy tym, symbole te, jak to próbowano ukazać, posiadają szczególny zapas i nadmiar sensu; są one „kondensatorem” pamięci¹²⁰ o innych tekstach (przekazach), wyrażają treści niewyraźne bezpośrednio w języku dyskursywnym i nie dają się sprowadzić do prostego pojęcia.

РЕЗЮМЕ

В настоящей статье предлагается символическая и контекстуальная интерпретация адамического мифа, присутствующего в произведениях Вячеслава Иванова из поэтического цикла *Римский дневник 1944 года*. Этот миф рассматривается автором статьи в трех планах: 1) мифическом, связанном с понятием андрогина; 2) библейском, связанном с категориями тела и духа, а также с понятиями „внешний человек” и „внутренний человек” у св. Павла; 3) культурном, связанном с категориями Anima и Animus.

¹¹⁶ P. Ricoeur, *Symbolika zła...*, s. 253.

¹¹⁷ Ibidem, s. 259.

¹¹⁸ Por.: [...] форма искусства отнюдь не хочет быть одеянием или вместилищем мысли самого художника или познания, полученного им извне, [в:] В. Иванов, *Forma formans e forma formata. Форма зиждущая и форма созижденная*, [в:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. III, ..., с. 675.

¹¹⁹ H. G. Gadamer, *O duchowej drodze człowieka. Studium nie dokończonych utworów Goethego*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] H. G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 237.

¹²⁰ Zob. więcej na ten temat: Ю. М. Лотман, *Символ в системе культуры*, [в:] Труды по знаковым системам, т. 21, Тарту 1987, с. 10–21.