

Tragizm w światopoglądzie Fiodora Dostojewskiego – ujęcie Wiaczesława Iwanowa

W Wiaczesławie Iwanowie dostrzeżono jednego z najgłębszych interpretatorów dzieł Fiodora Dostojewskiego już w latach 20. XX wieku¹. Na konstatację Iwanowa powoływał się Michaił Bachtin, z jednej strony doceniając, z drugiej zaś piętnując niedostatki odkryć poety. W *Problemach poetyki Dostojewskiego* piewca zasady polifoniczności pisał: „Впервые основную структурную особенность художественного мира Достоевского нащупал Вячеслав Иванов – правда, только нащупал”². To, co, powtarzając za Bachtinem, „po omacku” odkrył Iwanow, wydaje się ma kardynalne znaczenie dla światopoglądu Dostojewskiego: „Утвердить чужое »я« не как объект, а как другой субъект – такой принцип мировоззрения Достоевского”³. Mimo jednak dostrzeżenia, że myśliciel Srebrnego Wieku sformułował fundamentalne dla zrozumienia twórczości Dostojewskiego tezy („Вячеслав Иванов, найдя глубокое и верное определение для основного принципа Достоевского”⁴), Bachtin zarzucił Iwanowowskiej interpretacji brak rzetelnego ujęcia problemu formy literackiej i – co za tym idzie – nadmierną koncentrację na usamodzielnionej warstwie światopoglądowej („Вячеслав Иванов не показал, как этот принцип (...) становится принципом художественного видения мира”⁵). Nawet jednak na ideowym poziomie Bachtin postawił Iwanowowi poważny zarzut. Zanim go zrekonstruujemy, zatrzymajmy się przy podstawowej – w omawianym temacie – konstatacji poety Srebrnego Wieku.

Naczelną formułę mierzącą, według Iwanowa, w istotę twórczości Dostojewskiego odnajdujemy w tytule pierwszej z Iwanowowskich prac o autorze *Zbrodni i kary*. Owa formuła brzmi następująco: „роман – трагедия”. Wyraża ona przekonanie, że powieści Dostojewskiego dają się – na najgłębszym poziomie – określić jako tragedie w powieściowej szacie. Wyprzedzając tok niniejszych rozważań oraz nie analizując na tym etapie pojęcia tragedii, trzeba nadmienić, że kategoria ta zawsze, niezależnie od miejsca i czasu występowania, implikuje fundamentalny, odkrywany w istocie rzeczy, dysonans. Dość przytoczyć słowa, będące ogólnym ujęciem fe-

¹ В.А. Келдыш, *Вячеслав Иванов и Достоевский* [w:] Вячеслав Иванов. *Материалы и исследования*, Москва 1996, s. 247.

² М. Бachtин, *Проблемы поэтики Достоевского*, Москва 1979, s. 11.

³ *Ibidem*, s. 11.

⁴ *Ibidem*, s. 12.

⁵ *Ibidem*, s. 12.

nomenu tragedii: „Wszystkie określenia »tragiczności« (...) łączy wycucie jakiegoś koniecznego rozszczepienia (»rozdarcia«, »rozdwojenia się«) w istocie uniwersum”⁶. Owo konieczne rozszczepienie myśliciel Srebrnego Wieku nazywa diadą; jej przybliżeniem zajmiemy się na dalszym etapie rozważań.

W kontekście tezy Iwanowa o tym, że twórczość Dostojewskiego jest w swej istocie tragedią (zakładającą, jak zaznaczyliśmy powyżej, fundamentalne rozdarcie), warto zrekonstruować podstawowe zarzuty, w tym wspomniany wyżej zarzut Bachtina pod adresem autora pracy *Достоевский и роман – трагедия*. Adwersarze Iwanowa podkreślają, że myśliciel, mimo literalnego odkrycia zasady dialogiczności, ostatecznie sprowadził światopogląd XIX-wiecznego pisarza do ujęcia radykalnie monologicznego. Monologiczność rozumianą jako konstruowanie spójnego modelu rzeczywistości opartego na jednej zasadzie, jednej prawdzie, zarzuca Iwanowowi – w odniesieniu do lektury dzieł Dostojewskiego – wielu autorów, w tym nade wszystkim piewca zasady dialogiczności, Michaił Bachtin, pisząc:

Вячеслав Иванов (...) монологизовал этот принцип [zasadę dialogiczną – M.L.], то есть включил его в монологически сформулированное авторское мировоззрение и воспринял лишь как содержательную тему изображенного с точки зрения монологического авторского сознания мира⁷.

Lew Szestow, propagator filozofii absurdu, zdaje sprawę z literacko-filozoficznych upodobań Iwanowa: „Iwanow jest zawsze z Dostojewskim, wiemy także, że zawsze jest z tragicami greckimi”⁸. W przytoczonych słowach autor *Aten i Jerozolimy* potwierdza wyartykułowaną wyżej tezę, zestawiając odległe od siebie gatunki: powieść i tragedię. W tej samej publikacji Szestow wskazuje jednak na pozorność owych upodobań, piętnując u Iwanowa – niespójne, według Szestowa, z wymową dzieł Dostojewskiego – ciążenie ku całościowemu oglądowi świata (którego wszak nie da się uzgodnić z perspektywą tragiczną): „Iwanow nawet Dostojewskiego oświećla promieniami Schillerowskiego światła; w przeciwnym razie wydałby mu się zbyt ciemny”⁹. Zaznaczając, że Schiller jest w przytoczonych słowach symbolem „wiecznie młodzieńczego idealizmu”¹⁰ (ignorującego wszelkie negatywne strony rzeczywistości na rzecz wzniosłych, jasnych o świecie prawd, a zatem lansującego integralny obraz rzeczywistości), zwróćmy uwagę na kolejny, wykorzystujący bliską Szestowowi metaforę światła fragment dostrzegający w Iwanowowskiej interpretacji dzieł Dostojewskiego ten sam monologiczny rys: „приведение к »последней ясности« – так видится критику [Wiaczesławowi Iwanowowi – M.L.] и основное назначение

⁶ D.E.R. George, *Deutsche Tragodientheorien vom Mittelalter bis zu Lessing. Texte und Kommentare*, Monachium 1972, s. 311 [za:] H.U. von Balthasar, *Teodramatyka. Prolegomena*, przeł. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymon, Kraków 2005, s. 409.

⁷ М. Бахтин, *Проблемы...*, s. 12.

⁸ L. Szestow, *Wiaczesław Wspaniały (Próba charakterystyki dekadentyzmu rosyjskiego)* [w:] *idem, Potestas clavium*, Kęty 2005, s. 207.

⁹ *Ibidem*, s. 207.

¹⁰ *Ibidem*, s. 207.

всей художественной динамики в мире Достоевского”¹¹. Podstawowym, zdemaskowanym w przytoczonych słowach ruchem jest sprowadzenie wszelkiej wewnętrznej dynamiki do – raz na zawsze ustalonego oraz trafnie rozpoznanego – statycznego obrazu świata („обладание »единой синтетической идеей мира«”¹²). Wymowa krytycznych prac traktujących o Iwanowskiej interpretacji dzieł Dostojewskiego jest jednoznaczna: myśliciel Srebrnego Wieku poświęca prawdę o ciemnej, pełnej dysonansów stronie świata i człowieka w imię konstatacji o jego ostatecznej jasności i prostocie. Innymi słowy krytycy prac Iwanowa twierdzą, że dostrzegany przez poetę w wielkich powieściach XIX-wiecznego pisarza dramatyzm (a zatem i tragizm) na ostatecznym poziomie zostaje przewyżczony („завершительная простота, которая проливает свет на душевную смуту”¹³), odsłaniając swą pozorną naturę: „Драматическая спутанность (...) не абсолютна и не фатальна”¹⁴. Sam Iwanow zaś wyraża rzecz *explicito*: „Но если мы видим в них [в творениях Достоевского – М.Л.] крайнее приближение формы романа к художественному типу трагедии, то это лишь потому, что все мировосприятие Достоевского всегда существенно трагично”¹⁵.

W świetle dotychczasowych ustaleń nie sposób nie zauważyć podstawowej rozbieżności między dwoma ujęciami twórczości Dostojewskiego: jako powieściowej projekcji światopoglądu tragicznego oraz jako literackiej ekspozycji monologicznych przekonań wysuwających na plan pierwszy całościowy i niesprzeczny, a zatem całkiem przeciwny tragicznemu, model świata.

Zanim podejmiemy problem zasygnalizowanej rozbieżności, warto poświęcić uwagę zagadnieniom metodologicznym i przybliżyć przyświecające niniejszym rozważaniom pojęcie światopoglądu. Odpowiadając tematowi niniejszych rozważań teorię światopoglądów znajdujemy u niemieckiego filozofa religii, etyka i antropologa – Maxa Schelera. Autor *Pism z teorii wiedzy*, odnosząc się do osiągnięć socjologów (przede wszystkim do ustaleń Maxa Webera) oraz filozofów (z Wilhelmem Diltheyem na czele), wyróżnia trzy typy światopoglądów: światopogląd absolutnie naturalny¹⁶, światopogląd względnie naturalny (odzwierciedlający postrzeganie świata przez konkretny krąg kulturowy¹⁷) oraz – przeciwstawiony dwu wymienionym rodzajom – „światopogląd zasadzający się na wykształceniu”¹⁸. Istotne jest dla nas

¹¹ В.А. Келдыш, *Вячеслав...*, s. 252.

¹² *Ibidem*, s. 251.

¹³ *Ibidem*, s. 252.

¹⁴ *Ibidem*, s. 252.

¹⁵ В. Иванов, *Достоевский. Трагедия – миф – мистика* [w:] *idem, Собрание сочинений*, т. IV, Брюссель 1987, s. 485.

¹⁶ Jest on, według Maxa Schelera, „niepodlegającą historycznym i socjologicznym przemianom »stałą«”; *Pisma z teorii wiedzy* [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 389. Scheler wyjaśnia to pojęcie jako nie zawsze uświadamianą, żywą, aktualnie przeżywaną tradycję.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 389.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 389.

to, że dwa pierwsze oglądy¹⁹ świata odznaczają się całkowitą biernością podmiotu, który w swym postrzeganiu rzeczywistości jest całkowicie zdeterminowany przez aksjologiczną hierarchię lansowaną przez otaczającą go społeczność.

Trzeci spośród zaproponowanych przez Schelera światopoglądów został nazwany filozoficznym. Dlaczego? Ponieważ jest owocem świadomej, umysłowo-duchowej pracy, poprzedzającej jego przyjęcie. Na tle światopoglądów naturalnych wyróżnia go nie treść, lecz towarzysząca mu postawa – to, że tworzący go człowiek

(...) musi zdobyć się na odwagę, by zdać się na swój rozum. Musi na próbę podać w wątpliwość wszystkie utarte opinie i nie wolno mu uznać niczego, co nie byłoby dlań osobiście bezpośrednio zrozumiałe (...) i możliwe do uzasadnienia²⁰.

W powyższym kontekście warto jednak dodać, że światopogląd filozoficzny, jako świadomie wybrana optyka postrzegania rzeczywistości, nie jest wiedzą²¹ w znaczeniu *episteme* – wiedzą rzetelną, naukową (co podkreśla, za Weberem, Scheler), nie jest on jednakowoż także prostym, niezapośredniczonym przez refleksję odczuwaniem świata. Światopogląd filozoficzny jest postawą ukształtowaną w wyniku świadomego przyjęcia określonych twierdzeń o człowieku i świecie, na którą to postawę wpływają – co trzeba mocno podkreślić – takie czynniki, jak życiowe doświadczenie, naturalne uposażenie jednostki, jej wrażliwość, niepowtarzalny odbiór świata itp. Niemniej jednak, niezbywalnym dla omawianej postawy rysem jest podmiotowość, ta zaś oznacza przezwytyczenie wszelkiej determinacji.

Spróbujmy zrekonstruować główne tezy Iwanowowskiej wykładni światopoglądu Dostojewskiego oraz odnieść się do wyżej nakreślonej niespójności dotyczącej wymowy prac rosyjskiego poety. Trzeba jednak zaznaczyć, że w obliczu wielości recepcji dzieł Iwanowa, koncentrujących się na monologicznym ich przekazie, intencją opracowania jest wyeksponowanie w pismach filozofa pierwiastka tragicznego. Nie oznacza to ujęcia wybiórczego; celem jest udokumentowanie, że perspektywa tragiczna stanowi integralną część Iwanowowskiej recepcji dzieł Dostojewskiego. Pozostaje tylko pytanie, jak ważne zajmuje ona miejsce oraz czy można ją uzgodnić z ujęciem homofonicznym.

W kontekście powyższych refleksji stworzymy modele odpowiadające zasadniczym dla niniejszych rozważań światopoglądom. Modele te, rzecz jasna, nie znajdują prostego odzwierciedlenia w rzeczywistości, stanowią bowiem – powtarzając za Maxem Weberem – „zracjonalizowane fikcje”²², które mają na celu „opisanie treści światopoglądów przez obiektywne zrozumienie zawartych w nich sensów

¹⁹ Zaznaczmy, że pojęcie światopoglądu pojawiło się w romantyzmie niemieckim w nawiązaniu do terminu *ogład*; por. *Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Kraków 2004, s. 224.

²⁰ M. Scheler, *Pisma z teorii wiedzy*, s. 411.

²¹ Scheler podkreśla niezależność światopoglądu od nauki (czyni to za Weberem): „Pozytywna, wyspecjalizowana nauka nie posiada żadnego znaczenia dla kształtowania (...) światopoglądu”; M. Scheler, *Pisma z teorii wiedzy*, s. 385.

²² „Zracjonalizowaną fikcją” Weber nazywa typ idealny; por. *Antropologia kultury: zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa 1995, s. 558–560.

(...) (deskryptywna teoria światopoglądów), rozwijanie ich porównawczej typologii idealnej”²³. Poniższe zestawienie typów idealnych dwu fundamentalnych światopoglądów pomoże nam uchwycić podstawową między nimi różnicę, jak również zobaczyć ich paradoksalną współzależność.

Zasadę postawy tragicznej można dostrzec jedynie na odpowiednim, pełniącym funkcję negatywu, tle. Doskonałym dla uchwycenia postawy tragicznej horyzontem jest spojrzenie teistyczne, w naszym wypadku chrześcijańskie. W łonie chrześcijaństwa wszelkie stworzenie, w swym istnieniu niepełne, ucieka się do podstawy wszechrzeczy z nadzieją i wiarą na wieczne ocalenie. Nadzieja buduje, by tak rzec, ontologiczny most²⁴ między światem pogrążonym w złu a dobrym Bogiem. Dystrans między światem a Stwórcą, będący /podstawą doświadczenia absurdu²⁵ istnienia, zostaje w pewnym sensie zniwelowany w postaci afirmacji metafizycznej pełni bycia²⁶. Chrześcijanin jest obrazem Boga. I nawet gdy nie udaje mu się realizować boskiego podobieństwa, chroni go świadomość tej ostatecznej przynależności, która mimo obecności zła (w świecie i w nim samym) daje mu spójną, w istocie boską, tożsamość²⁷.

W odróżnieniu od metafizyki chrześcijańskiej światopogląd tragiczny rezygnuje z uznania ostatecznego fundamentu, metafizycznej ostoi będącej źródłem istnienia dla wszystkiego, co jest, lub też afirmuje ów fundament w sposób – by tak rzec – perwersyjny: jako sprzeczność w łonie istnienia, wieczny spłot życia i śmierci, „praból i praspzeczność w sercu prajedni”²⁸. W drugim wypadku mamy do czynienia z przewrotnym, jak powiedzieliśmy, „perwersyjnym” (bo wewnętrznie sprzecznym), pojęciem fundamentu.

Światopogląd tragiczny rezygnuje z rozstrzygnięcia dotyczącego istoty świata²⁹ i człowieka. Dla ludzkiej świadomości oznacza to niekończący się rozłam, owocujący niemożnością zdefiniowania swej tożsamości³⁰, lub takim jej określeniem, które, eksponując wewnętrzną niespójność, godzi w samo pojęcie tożsamości. Odnajdując w sobie zarówno zło, jak i dobro, życie i śmierć, jasność i mrok, człowiek nie wie,

²³ M. Scheler, *Pisma z teorii wiedzy*, s. 386.

²⁴ Por. K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 67.

²⁵ O poczuciu absurdu istnienia w kontekście chrześcijańskiej wizji świata; por. *ibidem*, s. 124.

²⁶ Por. *Ibidem*, s. 78.

²⁷ O „Boskości jednostki ludzkiej” pisze Włodzimierz Sołowjow w *Wykładach o Bogocześlowności*. Por.: W. Sołowjow, *Wykłady o Bogocześlowności. Wykład drugi* [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, t. II, red. L. Kiejzik, Łódź 2002, s. 112.

²⁸ F. Nietzsche, *Narodźiny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 62.

²⁹ Biograf Iwanowa podkreśla wyrażenie „Разлука Мира”; por. О. Дешарт, *Введение* [w:] В. Иванов, *Собрание сочинений*, t. I, s. 56.

³⁰ O filozofii tragedii w kontekście odrzucenia podstawowej zasady logiki – zasady tożsamości por.: C. Wodziński, *Lew Szestow* [w:] L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1987, s. 14–15.

jaka jest o nim ostateczna prawda. Wszak „sama nieznajomość wyniku walki dobra ze złem jest czymś tragicznym”³¹.

Zaznaczmy, że chrześcijanin także doświadcza ambiwalencji własnej natury, lecz wysiłkiem nadziei i wiary³² decyduje się przekroczyć podstawowe rozdzarcie i określić swą ostateczną przynależność. W światopoglądzie tragicznym natomiast człowiek aktem woli decyduje się na afirmację swej fundamentalnej rozpacz. Fenomen ów (rozpacz) można ująć jako uobecnienie w tkance ludzkiego życia pierwiastka diady, człowiek bowiem rozpacza nad samym sobą. Iwanow wyraża ów ruch „rozpaczenia” przez maksymalne zbliżenie sprzecznych względem siebie tez: „человек не то, что он есть”³³.

Nadmieniliśmy wyżej, sygnalizując obecną w człowieku ambiwalencję, że trwanie twarzą w twarz w obliczu fundamentalnego dla człowieka „albo–albo” jest swego rodzaju egzystencjalną perwersją, świadomym zadawaniem sobie cierpienia. Oczekiwanie ostateczne rozstrzygnięcie zostaje z rozmysłem zawieszone. Co jednak, jeśli końcowe rozstrzygnięcie nie tyle jest oddalone w czasie, ile zawiera się w samej strukturze ludzkiego bytu – jeśli ów zawieszony wyrok stanowi o kondycji człowieka? Zanim odpowiemy na to pytanie, spróbujmy zgłębić tragiczne momenty, odnajdywane w Iwanowowskich pracach o Dostojewskim.

Powiedzieliśmy, że według Wiaczesława Iwanowa główne dzieła Fiodora Dostojewskiego to tragedie w powieściowej szacie, trzeba zatem zatrzymać się przy kwestii pochodzenia i istoty tragedii. Iwanow wywodzi ją z kultu ku czci Dionizosa. „Трагедия (...) есть (...) простое видоизменение дионисийского богослужебного обряда”³⁴, Dionizos zaś, według opinii Iwanowa, stanowi personifikację kategorii diady: „признаем диаду началом Диониса”³⁵. Zaznaczmy, że kategoria diady desygnuje fenomen sprzeczności w łonie jedności: „первоначальное, коренное единство, в котором вскрывается внутренняя противоположность”³⁶. Znak diady odsyła zatem do źródłowego, niesprowadzalnego do jedności (lecz – paradoksalnie – w jedności zakotwiczonego) rozszczepienia. Mitologicznym wciele niem owego rozszczepienia jest, oprócz Dionizosa, jego towarzysza – Menada: żywo odpowiadająca na Dionizyjskie wezwanie, oszalała, nago przemierzająca pola i góry kobieta, która w obłędzie zabija swe potomstwo. Z tym obrazem właśnie – co dla naszych rozważań istotne – łączy Iwanow twórczość Dostojewskiego: „Муза Достоевского с ее экстатическим и ясновидящим проникновением похожа вместе на обезумевшую Дионисову Мэнаду”³⁷. Rekonstruując obecną w przy-

³¹ A. Askoldow, *Religijno-eticzieskoje znaczenie Dostojewskiego* [w:] Ф.М. Достоевский, *Статьи и материалы*, red. A. Dolinin, Moskwa–Leningrad 1922 [za:] A. Rażny, *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki*, Kraków 1988, s. 74.

³² Por. K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, s. 67–68.

³³ В. Иванов, *Трагедия...*, s. 488.

³⁴ В. Иванов, *О существе трагедии* [w:] *idem, Собрание сочинений*, t. II, s. 193.

³⁵ *Ibidem*, s. 194.

³⁶ *Ibidem*, s. 193.

³⁷ В. Иванов, *Трагедия...*, s. 499.

toczonych słowach tezę, trzeba stwierdzić, że powieści Dostojewskiego są owocem dionizyjskiej ekstazy. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć, iż postać Dionizosa postrzegał Iwanow jako personifikację pierwiastka diady, ta zaś z pewnością nie daje się uzgodnić z ujęciem homofonicznym.

Powyższą niezgodność potwierdza analiza pojęcia dionizyjskiej ekstazy, z której przeżyciem Iwanow łączy twórczość XIX-wiecznego pisarza. Ekstaza, w ramach filozofii idącego śladem starożytnych kultów Iwanowa, jest fenomenem znamionym dla poziomu mistycznego. Jest ona ściśle związana z doświadczeniem metafizycznego pragnienia, z – ujmowanym na sposób Platoński – Erosem³⁸ (stojącym u podstaw nie tylko filozofii, ale i mistyki). Z ekstatycznego z natury mistycznego doświadczenia (będącego źródłem dionizyjskiego kultu) Iwanow wywodzi zarówno religię, jak i religijną w swych korzeniach tragedię. To, co dla nas najistotniejsze, to fakt, że w perspektywie tekstów Iwanowa ekstaza oznacza przeżywanie wewnętrznego rozłamu, głębokiego egzystencjalnego rozdarcia między „ja” i „nie-ja”³⁹; fenomen ekstazy daje się wyrazić jako rozszczepienie tożsamości (diada) i – w konsekwencji – przekroczenie ram świadomości indywidualnej.

Stan ekstatyczny jest w niniejszym ujęciu konsekwencją uwewnętrznienia śmiertelnie wobec siebie wrogich – sprzecznych i jednocześnie wiecznie współobecnych – pierwiastków. To źródłowo religijne doświadczenie przejawia się – na poziomie psychologicznym, ale i w sferze artystycznych kreacji – w fenomenie szaleństwa:

Раскрытие диады в психологии личности должно выражаться иступлением и (...) искусство, представляющее это раскрытие в действии должно быть отображением не состояний спокойного разумного сознания, но состояний выхода из него – душевных аномалий⁴⁰.

Wyluszczoną w przytoczonym fragmencie ogólną prawidłowość Iwanow odnajduje w powieściach Dostojewskiego: „Герои романа, которые до конца переживают свой трагический внутренний разрыв живут и действуют в состоянии иступления, то тихого, то яростного”⁴¹.

W perspektywie powyższych ustaleń nasuwają się takie oto pytania: czy przeżycie ekstatyczne, rodzące się w procesie interioryzacji pierwiastka diady w duszy ludzkiej może być jedynie drogą dojścia do homofonicznej prawdy o rzeczywistości? Czy szaleństwo można rozumieć jako irracjonalną drogę prowadzącą do racjonalnego poznania?

W obliczu powyższych pytań przytoczmy fragmenty prac Iwanowa świadczące o tym, iż sens pierwiastka tragicznego (którego symbolami są: Dionizos, Menada,

³⁸ Por. M. Cymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви*, Lublin 2002, s. 26.

³⁹ „Чувство своего я вне его индивидуальных граней толкает личность к отрицанию себя самой и к переходу в не я, что составляет существо донисийского энтузиазма”; por. O. Дешарт, *Собрание...*, t. I, s. 60.

⁴⁰ В. Иванов, *О существе трагедии*, s. 195.

⁴¹ В. Иванов, *Трагедия...*, s. 498.

ekstaza, szaleństwo, zasada diady) nie daje się sprowadzić do wyżej postawionej hipotezy, moment tragiczny bowiem źródłowo określa samo życie, nie zaś jedynie drogę dojścia do wiedzy o nim. „Трагедия происходит в глубинах духа”⁴² – twierdzi Iwanow, wskazując jednocześnie właściwą domenę tragizmu. O tym zaś, że tragedia nie jest kategorią estetyczną, lecz pierwiastkiem obecnym w samym życiu, pisze tak: „Художество (...) укрощало и истощало трагедию (...). Но умертвить не могло, ибо она была от жизни”⁴³. W innym miejscu znajdujemy fragment określający zasadę tragiczną jako swoiście ludzki rys: „человек (...) есть единственным среди творений Бога, кому дано жить трагически”⁴⁴.

Tragedia dotyczy ludzkich czynów, twierdzi Iwanow, podążając tropem Arystotelesa. Aby tragizm mógł się pojawić, duchowa aktywność musi zrodzić czyn („все внутреннее должно быть обнаружено в действии”⁴⁵). Polegając na rozstrzygnięciach filozofii religii, zaznaczymy, że sposób istnienia ciąży ku świadectwu. Dać świadectwo prawdzie swego życia to zrealizować to, kim naprawdę jestem. Von Balthasar tak wyjaśnia sens chrześcijańskiego świadectwa:

Postępujący po chrześcijańsku, nawet jeśli działa na scenie jako bohater, zawsze jest tym, który idzie w imię swego Pana; więcej: chrześcijańskie świadectwo jego życia jest dramatycznym sposobem obecności jego Pana, który w swym mistycznym ciele nadal działa i nadal cierpi⁴⁶.

Dookreśleniem powyżej wyartykułowanych tez są słowa eksponujące sens czynu (etymologicznie synonimicznego z dramatem, gr. *drama* – działanie) jako spełnienia swej własnej istoty: „Dramat, jak się okazało to w istocie ludzkie działanie w sensie emfatycznym: działanie jako projekt sensu egzystencji, która sama próbuje się urzeczywistnić”⁴⁷. Ogromną wagę przytoczonego fragmentu dla toku niniejszych rozważań widzimy w nakreślonych w nim związkach pojęciowych. Dramat okazuje się w ich świetle działaniem na najistotniejszym dla człowieka poziomie; jest czynem będącym próbą fundamentalnego usensownienia ludzkiego życia i – równoznacznego z owym usensownieniem – urzeczywistnienia samego siebie. Innymi słowy, wcieleństwo w życie projektowanego sensu oznaczałoby spełnienie tego, czym człowiek jest w swej istocie. Na dystans między aktualnym i prawdziwym „ja” wskazują – użyte w kontekście doświadczenia religijnego – słowa: „воссиять своему истинному лику”⁴⁸. Oznaczają one, że prawdziwe oblicze człowieka nie jest bynajmniej stanem naturalnym (danym), lecz jest fundamentalnym wymogiem, kardynalnym życiowym zadaniem, którego wypełnienie wymaga ogromnego wewnętrznego wysiłku. Trud-

⁴² В. Иванов, *Кризис индивидуализма* [w:] *idem, Собрание сочинений*, т. I, s. 839.

⁴³ В. Иванов, *О существе трагедии*, s. 200.

⁴⁴ В. Иванов, *Трагедия...*, s. 495.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 495.

⁴⁶ H.U. von Balthasar, *Теодраматика...*, s. 107.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 391.

⁴⁸ В. Иванов, *Анима* [w:] *idem, Собрание сочинений*, т. III, s. 275.

ność zadania najjaskrawiej prezentuje się we – wpisanym w ludzki los – tragicznym końcu w tej dziedzinie wysiłków.

Bez nakreślonego w powyższym akapicie filozoficznego horyzontu (w świetle którego czyn jest rozumiany jako próba urzeczywistnienia samego siebie) Iwanowowska interpretacja dzieł Dostojewskiego pozostanie nieuzasadniona. Powtórzmy zatem: głównym „nosicielem” tragiczności w teorii Iwanowa jest czyn – działanie. W osnowie owego działania, dodajmy w tym miejscu, leży zbawcza intencja: „трагедии (...) свойственны ужас перед этою неугасимостью неправды, однажды вспыхнувшей в действии, и тайный зов искупления”⁴⁹. Przytoczone słowa sygnalizują radykalność koncepcji Iwanowa, według której nawet najszczytniejsze ludzkie działanie (zmierzające do urzeczywistnienia najwyższych wartości), podważając samo siebie („самоотрицание действия”⁵⁰), godzi ostatecznie w swą własną istotę. Z jednej strony działanie niesie w sobie odkupieńczą intencję („зов искупления”), z drugiej jednak nie tylko nie udaje mu się jej zrealizować, lecz ostatecznie fundamentalnie ją wypacza („смерть действия – его разложение: оно обращается в свое противоположное – «само кует свой плен»”⁵¹), stając się – zamiast wybawieniem ludzkości od grzechu – jeszcze większym w grzechu pograżeniem. Innymi słowy, przywołując metaforę Iwanowa, działanie nie „wykupuje” zaciągniętego u Boga długu; przeciwnie, nieskończenie go pomnaża („неоплатный долг, без меры умноженный божественною лихвой”⁵²). Działanie w powyższym kontekście jest swego rodzaju „twóczością upadłą”: aktem ufundowanym w najwyższej, Bogo-człowieczej intencji, który jednak, nie podolawszy teurgicznemu ideałowi, staje się jej bluźnierczym wypaczeniem.

Trzeba podkreślić, że Iwanow nie poprzestaje na rozpoznaniu w człowieku dwu pierwiastków: boskiego i demonicznego. Istota myśli rosyjskiego poety tkwi we wprowadzeniu pomiędzy dwa pierwiastki dialektycznej relacji. Znaczy to, że zła wola jest dialektycznie powiązana z dobrą wolą, szlachetny czyn jest zawsze zarażony szatańską intencją. Próbuując namierzyć rdzeń teorii tragizmu, dodajmy, że najlepsza, według Kanta, rzecz na świecie – dobra wola – nie potrafi spełnić się w dobrym czynie; każdy czyn (a wraz z nim podejmujący go człowiek) jest skazany na ostateczną klęskę: „неугасимость неправды в действии”.

Zogniskowana w kategorii czynu koncepcja tragedii przyświeca Iwanowowskiej lekturze dzieł Dostojewskiego, szczególnie wyraźnie manifestując się w analizach najszlachetniejszych bohaterów powieści. O Marii Timofiejewnie z *Biesów* Iwanow pisze: „Хромота знаменует ее тайную богоборческую вину – вину какой то изначальной нецельности, не полной верности”⁵³. Postać księcia Myszkina określa w ten oto sposób: „Его воплощение несовершенно и он мечтает

⁴⁹ В. ИВАНОВ, *О действии и действе* [w:] *idem, Собрание сочинений*, t. II, s. 157.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 156.

⁵¹ *Ibidem*, s. 159.

⁵² *Ibidem*, s. 157.

⁵³ В. ИВАНОВ, *Трагедия...*, s. 524.

о воплощении более глубоком. Здесь заключается трагическая вина небесного посланца, метафизическое падение его”⁵⁴. Tę samą tezę odnajdujemy w słowach polskiej autorki: „Myszkini kreowany na »księcia Chrystusa« ponosi klęskę. To, co ludzkie – stworzoność, grzech i wina, skończoność – nie pozwala mu na utożsamienie się z prawzorem. Myszkini ma jedynie działać i cierpieć na wzór Chrystusa”⁵⁵. Przez pryzmat tego typu konstatacji odsłania się jądro Iwanowowskiej koncepcji: prawdziwy tragizm jest wyznaczony – idąc tropem tragedii greckiej – przez „niezawinioność” ostatecznej klęski. Wynika ona z samej – rozpiętej między bogoczołwieczeństwem a bogoburstwem – ludzkiej kondycji. Dramatyczne napięcie, stanowiące oś owej kondycji, w sposób paradygmatyczny odsłania się w postaci Kiryłowa. Iwanow tak opisuje „intencjonalne zaplecze” bohatera: „Христос смерти не убоаяся, не убоится и Кириллов. Для этого надлежит ему взойти на одинокую Голгофу своевольного дерзновения – убить самого себя ради себя же. Он совершает в пустынной гордыне духа свою антихристову, антигогофскую жертву, богочеловек наизнанку, человекобог, захотевший воздвигнуть сыновство на отрицании отчества, на небытии”⁵⁶. Ostatnie zdanie wyraża fundamentalną dla ludzkiej kondycji sprzeczność: pragnienie uzyskania godności synowskiej bez wcześniejszej afirmacji osoby ojca. Paradoks ów potwierdzają słowa: „Он сеет в их души глубокое чувство Христа и глубочайшее сомнение в существовании Бога”⁵⁷.

W tragedii chodzi zatem nie o ilustrację, a o dramatyzację człowieczeństwa, o umożliwienie przeżycia najtragiczniejszej, bo najbardziej fundamentalnej – zbudowanej na relacji między Bogiem a człowiekiem – ludzkiej rozpacz. Owa rozpacz (i tu dotykamy najintymniejszych tajemnic człowieczeństwa) jest zawsze dla człowieka krzyżem, lub lepiej: nieustannym krzyżowaniem – „Печать извечной трагедии человека и человечества, тянущихся, но недотягивающихся до Божественного”⁵⁸.

Powróćmy w tym miejscu do wspomnianej na początku niespójności. Z dotychczasowych analiz wynika, że wątku tragicznego w dziełach Iwanowa o Dostojewskim nie sposób zaliczyć do kategorii wątków drugorzędnych, dających się – na najgłębszym poziomie – sprowadzić do poziomu monologicznego. Rzetelna analiza nie pozwala jednak także na odwrotną operację: nie sposób zakwestionować obecności wymiaru homofonicznego. Na ostatecznym poziomie Iwanowowskiej wykładni dzieł Dostojewskiego odnotowujemy obecność dwu sprzecznych, lecz wzajemnie się zakładających, wektorów, uwydatnionych w tych oto słowach: „Достоевский подслушал у судьбы самое сакровенное о том, что человек един и что человек свободен, что жизнь в основе своей трагична, потому что человек не то, что

⁵⁴ *Ibidem*, s. 545.

⁵⁵ A. Rażny, *Fiodor Dostojewski...*, s. 37.

⁵⁶ В. Иванов, *Трагедия...*, s. 443.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 525.

⁵⁸ И.В. Кондаков, *Вертикаль и горизонталь в культурологии Вячеслава Иванова* [w:] Вячеслав Иванов. *Материалы и исследования*, Москва 1996, s. 271.

он есть”⁵⁹. W obliczu przytoczonych słów widać, że spłot głównych dla naszych rozważań wątków – monologicznego i tragicznego – stanowi, według Iwanowa, istotę światopoglądu XIX-wiecznego pisarza.

Światopogląd Dostojewskiego w ujęciu Iwanowa ma zatem dwuwymiarową strukturę: pierwszy z wymiarów obejmuje poziom chrześcijańskiej istoty człowieka, drugi natomiast – poziom zadającej kłam owej istocie, ludzkiej (ułomnej) kondycji. Rysując na początku rozważań monologiczne tło tragizmu, wskazaliśmy na współzależność obu wymiarów: tragizm wszak nie byłby tragizmem, gdyby nie fundująca go perspektywa monologiczna.

Więcej nawet: kreślony przez Iwanowa w odniesieniu do powieści Dostojewskiego fenomen tragizmu daje się określić jako strukturalne napięcie w człowieku⁶⁰ – między stałą intencją najwyższej wolności (spojrzenie chrześcijańskie, monologiczne) a pierwotnym, niezbywalnym dla ludzkiej kondycji grzechem ludzkiej samowoli (spojrzenie tragiczne). W takiej perspektywie tragizm nie tylko zakładałby ujęcie monologiczne, ale zawierałby je jako swój strukturalny biegun.

Powyższe refleksje miały na celu ukazanie, że Iwanowowska interpretacja Dostojewskiego nie pomija tragicznego wymiaru ludzkiego losu w imię konstruowania homofonicznej wizji człowieka i świata. Trzeba jednakowoż odnotować, że postawionego na początku – ujętego dychotomicznie – problemu nie udało się jednoznacznie rozstrzygnąć. Perspektywa tragiczna bowiem, jak wykazaliśmy, zakłada monologiczną wizję człowieka i świata (człowiek dlatego ponosi porażkę, ponieważ dąży do pełni sensu, pełni bycia).

Jedno jest jednak pewne: Iwanow miał świadomość głębokiej wrażliwości Dostojewskiego na tragiczność ludzkiego losu i, co ważne, nie próbował – z pomocą homofonicznej całości – roli tej tragiczności umniejszyć. Tragedia wszak przynosi ukojenie nie dzięki ukrywaniu przerażającej o człowieku prawdy, lecz przez bezlitosne wystawienie człowieka na przeżycie jego największej – udratyzowanej – klęski. „Мы должны выпить горькую чашу до дна, прежде чем достигнуть отрады и света в трагическом очищении”⁶¹. Zakończmy słowami, które wskazują na współzależność dwu wymiarów – w jednym, zawierającym w sobie dwa przeciwie skierowane wektory, światopoglądzie Dostojewskiego: „И так творчески сильно, так преобразительно катартическое облегчение и укрепление каким Достоевский одаряет душу прошедшую через муки ада и мытарства чистилища”⁶².

⁵⁹ В. Иванов, *Трагедия...*, s. 488.

⁶⁰ „Настоящая трагедия человеческой жизни раскрывается во внешних действиях только постольку они отражают вневременную, первородную трагедию человеческого умопостигаемого существа”; por. В. Иванов, *Трагедия...*, s. 496.

⁶¹ *Ibidem*, s. 493.

⁶² *Ibidem*, s. 494.

Резюме

Трагизм в мировоззрении Федора Достоевского – истолкование Вячеслава Иванова

Главным тезисом работ Вячеслава Иванова о творчестве Федора Достоевского является определение романов писателя как трагедии в эпическом одеянии. Статья сопоставляет две интерпретации писем Иванова о Достоевском. Среди голосов, подчеркивающих монологический смысл Ивановской рецепции Достоевского, в статье упоминается Михаил Бахтин, по мнению которого Иванов является глубоким и проницательным истолкователем, который однако монологизовал диалогический – раньше сформулированный им самим – диалогический принцип, вписывая всякую динамику мировосприятия Достоевского в один, целостный образ мира. Автор статьи пытается показать, что трагический момент (который представлен в статье сквозь призму философии действия) занимает существенное место в Ивановском истолковании мировоззрения Достоевского. Конструируя две модели восприятия мира – монологического (теистического) и трагического – а также выдвигая на первый план трагический сюжет, автор статьи ставит вопрос об отношении, несомненно присутствующих в мировоззрении Достоевского, двух противоположных перспектив.

Nota o autorze

Marta Lechowska – magister filozofii i kulturoznawstwa – specjalność rosjoznawstwo, doktorantka w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Problematyka badawcza: filozofia kultury, antropologia kultury rosyjskiej, rosyjska myśl filozoficzna i estetyczna.