

OLGA NAUMIK

UNIwersytet Gdański

E-MAIL: OLGA.MAYHEM@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0003-1261-4344

Dionizyjskość jako idea religijna w teorii symbolizmu Wiaczesława Iwanowa oraz w psychologii analitycznej Carla Gustava Junga*

Abstract: In this article, I analyse Dionysianism as a religious idea, referring to Vyacheslav Ivanov's theory of symbolism and Carl Jung's analytical psychology. Both thinkers, inspired by Nietzsche's concept of the Dionysian element, attempted to overcome nihilism by integrating Dionysianism with Christianity – each, however, with a different purpose. I compare their critique of Nietzsche's aesthetic approach to the Dionysian and present the solutions of each of these thinkers. In the historical context of the development of Dionysianism as a religious idea, I turn my attention to the thought of German Romanticism, including Hölderlin and Novalis, and examine the problem of the “night of the world” and the issue of waiting for the return of the “true light”.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, Carl Gustav Jung, Russian, analytical psychology, Dionysianism, critique of Nietzsche, night of the world, German Romanticism

* Składam serdeczne podziękowania dr hab. Martynie Koszkało oraz prof. Teresie Obolovitch za życzliwą opiekę naukową i cenne wskazówki podczas przygotowywania niniejszego artykułu.

Wstęp

Symbolizm rosyjski to nurt poetycki oraz filozoficzny, stworzona zaś przez Carla Gustava Junga psychologia analityczna stanowi krytykę metody psychoanalitycznej Sigmunda Freuda. Na jakiej podstawie możemy porównywać symbolizm rosyjski oraz psychologię analityczną?¹ Zarówno filozofia religijna początku XX wieku w Rosji, jak i symbolizm rosyjski były związane z psychoanalizą Freuda². Podstawowe prace Freuda zaczęto tłumaczyć na rosyjski w 1904 roku, a najwięcej ukazało się ich w tym języku w 1910 roku³. Psychologia analityczna Junga była w Rosji przed rewolucją słabiej znana⁴ i choć badacze wskazują na „bliskość równoległe rozwijających się koncepcji”⁵ w teorii Junga oraz w rosyjskiej myśli religijnej, podobieństwo poglądów Wiaczesława Iwanowa⁶ i Junga wynika raczej z kongenialności oraz kontekstu epoki⁷. Warto odnotować, że w późniejszym okresie swojej twórczości, w 1935 roku,

¹ O związkach psychologii analitycznej ze sztuką zob. m.in. Izabella Malej, „Wędrówki męskiego «ego» w poszukiwaniu animy. Z refleksji psychoanalitycznej nad «Księżniczką Zjawą» Michaiła Wrubla”, *Slavia Orientalis* 61(3) (2012): 297–298.

² Zob. Konstantin Antonov, „Retseptsyia klassicheskogo psikhooanaliza v russkoy religioznoy myśli i sovremennyye psikhooanaliticheskiye teorii religii”, *Vestnik PSTGU. Bogosloviye. Filosofiya* 1(55) (2014): 47–67; Alexander Etkind, *Eros nevozmozhnogo. Istoriya psikhooanaliza v Rossii* (Moskwa: Gnozis–Progress–Kompleks, 1994); Alexander Etkind, „Vyacheslav Ivanov i psikhooanaliz”, *Cahier du Monde Russe* 35(1–2) (1994).

³ Zob. Antonov, „Retseptsyia klassicheskogo”: 50.

⁴ Na temat metody Junga w 1908 roku ukazała się publikacja N. E. Osipowa, a w 1910 roku praca M. M. Asatianiego. Można jednak znaleźć tylko pojedyncze przykłady wczesnych odniesień do koncepcji Junga. Zob. Dmitriy Rozhdestvenskiy, *Psikhooanaliz v rossiyskoy kul'ture: uchebno-metodicheskoye posobiye* (Sankt Petersburg: VYeIP, 2009), 67–68, 160.

⁵ Antonov, „Retseptsyia klassicheskogo”: 52–54.

⁶ Wiaczesław Iwanow – jeden z czołowych teoretyków symbolizmu rosyjskiego oraz poeta, filozof, filolog klasyczny, badacz starożytnych kultów dionizyjskich.

⁷ Zob. Antonov, „Retseptsyia klassicheskogo”: 50; Etkind, *Eros nevozmozhnogo*; Sergey Averintsev, „Analiticheskaya psikhologiya K.-G. Yunga i zakonornosti tvorcheskoy fantazii”, *Voprosy literatury* 3 (1970): 113–143; Rozhdestvenskiy, *Psikhooanaliz v rossiyskoy kul'ture*, 57; Emili Metner, *O yungovskoy psikhologii*, przeł. Mariya Bochkareva (Izhevsk: ERGO, 2013), 40–41; Svetlana Titarenko, „Faust nashego veka”: *Mifopoetika Vyacheslava Ivanova* (Sankt Petersburg: Petropolis, 2012), 476–515; Gert Sauer, „Ivanov and Jung – C. G. Jung and Russian Symbolism”, w: *Facing Multiplicity: Psyche, Nature, Culture*, red. Pramila Bennett (Montreal: Daimon, 2010), 675; Alexey Zhrebina, „Vtoroy trans. K istorii russkogo yungianstva”, *Voprosy filosofii* 10 (2017): 111–122.

Iwanow opublikował esej *Anima*, będący przepracowaniem jego religijno-filozoficznego tekstu *Ty yesi* [Tyś jest] z 1907 roku. W *Animie* w odniesieniu do opracowanych wcześniej kategorii autor używał psychologicznych pojęć, nawiązując do Junga. Alexander Etkind zauważa, że wśród „austriackich intelektualistów początku wieku wpływ dionizyjskich idei Nietzschego był niezwykle duży i, podobnie jak w Rosji, interpretowano je w kategoriach politycznych i estetycznych”⁸, wskazuje przy tym jednak, że w teorii Freuda nie znajdujemy przejawów zainteresowania ideą dionizyjską. Zarówno Jung, jak i Iwanow podchodzą do zagadnienia dionizyjskości w zupełnie odmienny, religijny sposób, aczkolwiek każdy z nich w innym celu.

W artykule podejmę próbę porównania teorii Iwanowa oraz Junga z punktu widzenia ich krytyki ujęcia przez Nietzschego pierwiastka dionizyjskiego i analizy problemu aktualizacji helleńskiej religii boga cierpiącego połączonej z chrześcijaństwem. Postaram się pokazać, że dionizyjskość w myśli obu autorów miała służyć jako remedium na pogłębiający się nihilizm, choć różnie podeszli oni do rozwiązania tego problemu. Następnie poruszę zagadnienie „światowej nocy”⁹ w myśli niemieckiego romantyzmu w celu ukazania, że pierwiastek dionizyjski był pojmowany jako idea religijna już we wcześniejszym okresie.

Krytyka Nietzschego – aspekt religijny zasady dionizyjskiej

Wspólną inspiracją zarówno dla Carla Gustava Junga, jak i dla Wiaczesława Iwanowa była filozofia Friedricha Nietzschego¹⁰. Wyodrębnił on porządek dionizyjski i porządek apoliński w ich aspekcie estetycznym oraz, jak twierdzi Iwanow, psychologicznym¹¹, a tym samym zaktualizował te porząd-

⁸ Etkind, *Eros nevozmozhnogo*, 55. Wszystkie tłumaczenia w tekście pochodzą od autorki.

⁹ Inaczej „noc *bogoostavlenosti*”. *Bogoostavlenost'* to rosyjski termin oznaczający stan opuszczenia człowieka przez Boga, używany także na określenie stanu Chrystusa na krzyżu. Zob. Mk 15, 34.

¹⁰ W pracy analizuję tylko pewien etap rozwoju myśli Iwanowa oraz Junga – etap inspiracji, choć niepozbawionej krytycyzmu, myślą Nietzschego oraz dionizyjskością.

¹¹ Vyacheslav Ivanov, „Ellinskaya religiya stradayushchego boga”, *Simvol* 64 (2024): 47. Był to cykl wykładów Iwanowa wydany w czasopiśmie „Novyy put” w 1904 roku w sześciu numerach oraz w czasopiśmie „Voprosy zhizni”. Zob. tamże: 3.

ki w ówczesnej świadomości. Wspólnym kontekstem rozwoju poglądów tych myślicieli jest również teza nietzscheańskiego szaleńca o śmierci Boga¹²:

Czy nie słyszeliście o owym oszalałym człowieku, który w jasne przedpołudnie latarnię zaświecił, wybiegł na targ i wołał bezustannie: „Szukam Boga! [...]” – Ponieważ zgromadziło się tam właśnie wielu z tych, którzy nie wierzyli w Boga, więc wzbudził wielki śmiech. [...] Oszalały człowiek wskoczył między nich [...]. „Gdzie się Bóg podział? [...] Zabiliśmy go – wy i ja!”¹³

Nietzscheański „człowiek oszalały” diagnozuje pewien stan bycia epoki – świadomość religijna przestała bowiem jednoczyć społeczność i stała się kwestią indywidualnego wyboru¹⁴. Byt i podstawowe wartości paradygmatu starożytnego – dobro, piękno i prawda, w średniowiecznej filozofii scholastycznej uznane za transcendentalia¹⁵ – w *Krytyce czystego rozumu* stały się zaledwie „logicznymi postulatami”¹⁶. Nietzsche napisał, że każdemu myśli-

¹² O „śmierci Boga” oraz o „przewartościowaniu wartości” Jung mówił na swoich seminariach. Zob. Carl Gustav Jung, *Zaratusztra Nietzschego. Notatki z seminarium 1934–1939*, t. 1, przeł. Robert Reszke (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2010), 80. W świetle myśli Iwanowa teza o „śmierci Boga” odnosi się do idei *bogoiskatelstva*, czyli poszukiwania Boga. Zob. Lyudmila Trifonova, *Ideya „dionisiystva” Vyach. I. Ivanova v kontekste bogoiskatel'skogo dvizheniya rubezha XIX–XX vekov* [nieopublikowana rozprawa doktorska] (Moskwa: MPGU, 2001), 29. W odniesieniu do nihilizmu istotne jest zestawienie myśli Dostojewskiego oraz Nietzschego dokonane przez Iwanowa, który zaznacza, że obaj „badali kwestię moralności, a mianowicie kwestię istnienia Boga, nieśmiertelności duszy, winy itp. Jednak ich wnioski i oceny w badaniu tych zagadnień są zupełnie inne”. Vyacheslav Ivanov, *Dostoyevskiy. Tragediya – mif – mistika*, przeł. Dmitriy Ivanov, Mariya Koreneva, red. Andrey Shishkin, Olga Fetisenco (Sankt Petersburg: Izdatel'stvo „Pushkinskiy Dom”, 2021), 178. Stefano Caprio zauważa, że „myśliciele rosyjscy [...] postawili sobie za zadanie przezwyciężyć Nietzschego i nihilizm”. Stefano Caprio, „U istokov sovremennogo spiritualizma: nasledie F. Nitshe”, w: Vyacheslav Ivanov, *Issledovaniya i materialy*, t. 2, red. Nataliya Grykalova i in. (Sankt Petersburg: RHGA, 2016), 102.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff (Łódź–Wrocław: Nietzsche Seminarium, 2010), 167–168.

¹⁴ Zob. Martin Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. Jerzy Gierasimiuk, w: Martin Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. Jerzy Gierasimiuk i in. (Warszawa: Aletheia, 1977), 177.

¹⁵ Zob. Andrzej Maryniarczyk, „Transcendentalia”, *Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwino*, dostęp 19.02.2025, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/t/transcendentalia.pdf>.

¹⁶ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. Roman Ingarden (Warszawa: PWN, 1957), 180–181.

cielowi od czasów Immanuela Kanta towarzyszy zwątpienie w prawdziwość poznania, „pod warunkiem, że jest silnym i całym człowiekiem w cierpieniach i pożądaniach”¹⁷. W celu przezwyciężenia nihilizmu poszukuje on nowych wartości – a bogiem oraz twórcą tych wartości ma się stać nadczłowiek.

Taki stan bycia można jednak rozumieć na wzór niemieckich romantyków – jako noc przed eschatologiczną jutrzeńką. Iwanow oraz Jung przyjmują diagnozę Nietzschego dotyczącą stanu epoki, krytycznie podchodzą jednak do wniosków niemieckiego myśliciela.

Iwanow dochodzi do następującej konkluzji: „Tragiczną winą Nietzschego jest to, że nie uwierzył w boga, którego sam odkrył światu. Zrozumiał zasadę dionizyjską jako zasadę estetyczną, a życie jako «fenomen estetyczny»”¹⁸. Według Iwanowa takie podejście ma wielką zaletę – pojmując porządek dionizyjski jako fenomen estetyczny, Nietzsche przybliżył nam ów porządek i umożliwia zrozumienie go jako zjawiska psychologicznego, ponadczasowego, immanentnego naturze ludzkiej. Jego zarzut dotyczący tragicznej winy Nietzschego związany był z wiarą, poszukiwaniem Boga, przeobrażeniem człowieka, stworzeniem nowych podstaw wspólnoty religijnej (*sobornosti*). Psycholog analityczny formułuje podobny zarzut, twierdzi jednak, że wiara Nietzschego w Dionizosa mogła służyć pojednaniu się z jego własną osobowością¹⁹. Jung jako empirysta naukowy zawiesza sąd o istnieniu Boga, według niego religia pełni bowiem funkcję terapeutyczną. Tym samym obaj krytycy Nietzschego podkreślają pewną wadę jego koncepcji – to, że nie uwzględnił on aspektu religijnego zasady dionizyjskiej. Iwanow w wydanym w 1904 roku dziele tak krytykuje czysto estetyczne podejście niemieckiego filozofa do dionizyjskości:

Według nas temu niesamowitemu w swojej mocy badaniu można [...] zarzucić niewystarczające zgłębienie istoty porządku dionizyjskiego jako porządku religijnego oraz istoty kultycznej treści tragedii; w ogóle – jednostronność czysto estetycznego wyjaśnienia zjawisk dionizyjskich. Ale dzięki abstrakcyjnemu este-

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. Leopold Staff (Kraków: Druk W. Anczyca i Spółki, 2010), 224.

¹⁸ Vyacheslav Ivanov, „Nitsche i Dionis”, w: *Sobraniye sochineniy*, t. 1, red. Dmitriy Ivanov i in. (Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1971), 725.

¹⁹ Zob. Carl Gustav Jung, *Typy psychologiczne*, przeł. Robert Reszke (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2009), 153–164.

tyzmowi ich interpretacji rozumiemy je psychologicznie, rozumiemy, że są zjawiskami ponadczasowymi, koniecznymi i ponownie możliwymi²⁰.

Z kolei Jung, polemizując z estetycznym podejściem Nietzschego w wydanej w 1921 roku książce, zauważa:

Nietzsche zupełnie zapomina, że w walce Apollina przeciwko Dionizosowi i w ich ostatecznym pojednaniu Grecy nigdy nie dopatrywali się problemu estetycznego, chodziło im bowiem o kwestię religijną. [...] Postawa estetyczna chroni przed współuczestniczeniem, przed uwikłaniem się w to samego podmiotu, jakie pociąga za sobą próba religijnego pojmowania problemu. [...] Religijne pojmowanie go, które w danym przypadku jest jedynie właściwe, zakłada przeżywanie lub przeżycie, tym zaś człowiek współczesny może się poszczycić doprawdy z rzadka²¹.

Zgodnie ze stanowiskiem Junga aktualizacja porządku dionizyjskiego nie zachodzi w jego aspekcie estetycznym – aspekt psychologiczny porządku dionizyjskiego otwiera się dopiero przy uwzględnieniu jego aspektu religijnego. Iwanow podkreśla natomiast, że aspekt psychologiczny nie jest równoważny z wymiarem religijnym. Według niego w filozofii Nietzschego porządek dionizyjski ma dwa aspekty – estetyczny i psychologiczny. Z kolei aspekt religijny, jak pisze Iwanow, uwzględnia czyn religijny oraz kultyczną treść tragedii. Zauważa on, że już Arystoteles interpretuje tragedię oraz występujące w niej afekty i *kátharsis* czysto psychologicznie i estetycznie, niezależnie od przesłanek religijnych²². Wydaje się, że interpretacja Iwanowa dotycząca występujących u Nietzschego aspektów porządku dionizyjskiego jest bardziej trafna.

Chrystus i Dionizos

Iwanow i Jung poszukują przezwyciężenia nihilizmu w powrocie do archaicznej religijności. Próbuja, każdy w swoim celu, odnowić wiarę, aktu-

²⁰ Iwanow, „Ellinskaya religiya”: 47.

²¹ Jung, *Typy psychologiczne*, 158–159.

²² Zob. Vyacheslav Ivanov, *Dionis i pradionisiystvo* (Sankt Petersburg: Aleteyya, 1994), 213.

alizując połączoną z chrześcijaństwem dionizyjskość. Postulując utworzenie nowej wspólnoty religijnej (*sobornosti*), Iwanow stwierdza, że Chrystus jest jedną z hipostaz Dionizosa, jego maską:

W naturę Dionizosa, boga zstępowania, a zatem bardziej „bohatera” niż „boga”, wpisana jest wciąż odnawiająca się pasyjna śmierć i boskie zmartwychwstanie. Dionizyjskość, pogrzebiona²³ przez starożytność, odrodziła się – czyż nie na chwilę? – w czasach Nowego Testamentu i wszyscy widzieli Dionizosa z tysem-krzyżem [...]. W każdym razie jego odrodzenie w czasach „zmarłego Pana” było realne, a nie formalne, to znaczy nie [zostało ujawnione] w starych formach, ale w nowej masce. Bo rzeczywistości [realia], czczone jako boskie, są tylko „heroicznymi”, tj. pasywnymi, hipostazami jedynego *Ens realissimum*; a te, które nie cierpią, nie są rzeczywistościami, „istniejącymi naprawdę”, a jedynie odbiciami boskich idei, wiecznie-istniejącymi formami stającego się bytu²⁴.

Lektura powyższego fragmentu pozwala na następujące tezy i interpretacje.

Czas „zmarłego Pana” to czas nadejścia chrześcijaństwa. O „śmierci Pana” wspomina Plutarch²⁵. Kiedy grecki statek dryfował w pobliżu Paksos, z wyspy rozległ się donośny głos, wołający sternika po imieniu, i nakazał mu w drodze powrotnej ogłosić, że Wielki Pan umarł. Wasilij Rozanow „śmierć Pana” interpretuje jako śmierć pogaństwa²⁶, *pán* oznacza bowiem po grecku „wszystko” – wszystko, co dawne, umarło, a teraz wszystko jest nowe. Chrystus tworzy według swoich praw, a nie według praw „wielkiego wszystkiego”. Iwanow przyjmował podobny pogląd na „śmierć Pana”, ponieważ Dionizos nie kierował się „prawem wszystkiego”. Szaleńcza, „bezmierna” dionizyjskość została pogrzebana przez orfizm, stanowiący połączenie dionizyjskości oraz apollińskości, miary i nie-miary – przez prawa i dogmaty orfizmu²⁷, lecz według Iwanowa ponownie odrodziła się ona poprzez Chrystusa.

²³ Forma archaiczna.

²⁴ Ivanov, *Dionis i pradiionisiystvo*, 57.

²⁵ Plutarch, *De defectu oraculorum*, 17, dostęp 19.02.2025, <https://w.wiki/6WzX>.

²⁶ Vasilij Rozanov, „Sud’by nashego zhurnal’nogo konservatizma”, w: *Sobraniye sochineniy. Yudaizm. Stat’i i ocherki 1898–1901*, t. 27, red. Aleksandr Nikol’yukin (Moskwa: Respublika; Sankt Petersburg: Rostok, 2009), 495–496.

²⁷ Zob. Ivanov, *Dionis i pradiionisiystvo*, 35–37, 57.

Fragment ten przypomina też rozważania Junga – jeżeli zarówno Dionizos, jak i Chrystus doświadczają pasyjnej śmierci, to Chrystus jest nową maską Dionizosa. Pierwotne dla Iwanowa są tu emocje rozdarcia bytu, strachu, cierpienia i współ-cierpienia, miłości, radości. Opisuje on w ten sposób zjawisko dionizyjskości ujęte od strony antropologicznej.

Dla teologii chrześcijańskiej ważne jest jednak wypracowane przez ojców Kościoła pojęcie osoby (*prósōpon*, dosłownie – „maska”)²⁸. Iwanow inaczej niż w tradycji patrystycznej rozumie pojęcie maski bóstwa²⁹, ponieważ zgodnie z poglądami ojców kapadockich osoba nie mogłaby się odrodzić w nowej masce.

Dionizyjskość³⁰ jest w przytoczonym fragmencie pierwotna względem chrześcijaństwa. Mitolodzy wymieniają co najmniej pięciu Dionizosów³¹, a Iwanow także podaje przykłady bogów z kultów greckich o różnych imionach, pod postacią których odrodził się Dionizos. Pierwotny względem Dionizosa i Chrystusa jest jednak *Ens realissimum* (Byt realny)³². W poddanym analizie fragmencie oznacza on raczej pierwotne, bezosobowe siły, Bóstwo cierpiące, a maska stanowi uosobienie tych sił. Palingeneza to odrodzenie,

²⁸ O pojęciu osoby zob. Krzysztof Leśniewski, „Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych”, *Elpis* 12(21–22) (2010): 74.

²⁹ Maską „przywdziewaną w misteriach dionizyjskich oznaczała stałe i niezmiennie cechy «boga wielu epifanii»”. Andrzej Dudek, *Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000), 192; zob. Ivanov, *Dionis i pradiionisiystvo*, 188.

³⁰ Zgodnie ze stanowiskiem Jana Krasickiego Iwanow na interesującym mnie wczesnym etapie swojej twórczości postulował dialektyczne zjednoczenie Dionizosa i Chrystusa, w późniejszym czasie zdystansował się jednak od tego poglądu: „Chociaż we wczesnym okresie swej twórczości Rosjanin, podobnie jak sam Nietzsche w okresie swego zaćmienia w Turynie, dąży do dialektycznej jedności Ukrzyżowanego i Dionizosa, to w miarę lat jego poglądy ewoluowały w kierunku rozdzielającym chrystocentryzm i dionizyzm, stając się coraz bliższymi nauczaniu Kościoła powszechnego”. Jan Krasicki, „Mit dionizyjski a rosyjska myśl religijna przełomu XIX/XX wieku”, w: *Dionizos i dionizyjskość. Mit, sztuka, filozofia, nauka*, red. Tomasz DREWNIĄK i in. (Nysa: Oficyna Wydawnicza PWSZ, Görlitz: Viadukt-Verlag, 2009), 124.

³¹ Zob. Ivanov, „Ellinskaya religiya”: 108.

³² Wyrażenie *ens realissimum* zawarł na stronach swego traktatu średniowieczny filozof Iavelli C. Chrisostomi. Według niego *ens realissimum & perfectissimum* to byt prawdziwy i najdoskonalszy, najwyższe dobro, czyli Bóg. Zob. Iavelli C. Chrisostomi, *Quaestiones super libros Metaphysica Aristotelis iuxta Thomistice doctrine dogmata decisa* (Venetiis: Hieronymus Scotus, 1555), 379.

metempsychoza. „Dionizos, bóg śmierci, jest zarazem bogiem odrodzenia (*tês palingenesias ho theos*)”³³. Nic nie stało zatem na przeszkodzie temu, ażeby w myśli Iwanowa pogrzebany bóg odrodził się ponownie w masce Chrystusa w czasach „zmarłego Pana”. Maską jest nowa, a więc odmienna od innych masek-imion Dionizosa, i to w myśli Iwanowa wyróżnia Chrystusa³⁴.

³³ Ivanov, *Dionis i pradionisiystvo*, 169.

³⁴ Niektórzy badacze utrzymują, że Chrystus to według Iwanowa ucieleśnienie tej prawdy, którą Grecy odkryli w micie o Dionizosie, chrześcijaństwo zaś jawi się w dziełach tego autora jako pierwotne wobec dionizyjskości. Na etapie inspiracji dionizyjskością stanowisko Iwanowa w tej kwestii nie jest jednoznaczne. Maria Cymborska-Leboda stwierdza, że „Dionizos jest u Iwanowa [...] praobrazem Jego jeszcze nie objawionej w całej pełni prawdy”. Maria Cymborska-Leboda, *Dramat pod znakiem Dionizosa. Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1992), 11–12; Ivanov, „Ellinskaya religiya”: 196. Na kolejnej stronie u Iwanowa pojawia się jednak teza, która podważa tak jednoznaczne ujęcie tego stanowiska: „W postaci cierpiącego [...] światowego Chrystusa na nowo objawił się starożytny Dionizos”. Tamże: 197. Natalia Vaganova przytacza fragment, który pokazuje, że w poglądach Iwanowa dionizyjska religia jako pierwsza „nadała bieg nurtowi, który [...] prowadził całą twórczość religijną ku swemu kresowi – chrześcijaństwu”. Natalia Vaganova, „Dionisiystvo kak prakhristanstvo v knige Vyach. Ivanova «Dionis i pradionisiystvo»”, *Vestnik PSTGU I: Bogosloviye. Filosofiya* 4(32) (2010): 68; Ivanov, *Dionis i pradionisiystvo*, 11. Chrześcijaństwo w tym miejscu jawi się jako pełnia prawdy. Por. Vaganova, „Dionisiystvo”: 68–69, 70; Ivanov, *Dionis i pradionisiystvo*, 191, 207. Z kolei w innym fragmencie Iwanow przyznaje pierwszeństwo dionizyjskości: „Religia Dionizosa [...] pozostaje dotąd żywą siłą [...], przywdzawszy [...] inną, nową maskę. Ponieważ «kto odgadnie oblicze boga?»”. Ivanov, „Ellinskaya religiya”: 202. Por. Ivanov, *Dionis i pradionisiystvo*, 57 o nowej masce Dionizosa. Philip Westbrook na poparcie tezy, że Iwanow nie przekracza granicy między chrześcijańskim i pogańskim rozumieniem świata, przytacza przypisy do Iwanowa, które przy bliższej analizie nie w pełni potwierdzają takie stanowisko. (1) W pogańskiej religii nie było „jasno wypracowanej [...] nauki o powszechnym odkupieniu”. Philip Westbrook, *Dionis i dionisiyskaya tragediya. Vyacheslav Ivanov filologicheskiye i filosofskiye idei o dionisiystve* (Amsterdam, 2007), dostęp 23.07.2025, https://www.v-ivanov.it/wp-content/uploads/2010/11/westbrook_dionysus_und_die_dionysische_tragoedie_diss_2007.pdf, 199. Iwanow w tym miejscu dodaje jednak: „Postulat tego odkupienia został tak wyraźnie uświadomiony przez myśl teologiczną, że [...] zdeterminował poetycką koncepcję trylogii Ajschylosa o tytanie Prometeuszu”. Ivanov, *Dionis i pradionisiystvo*, 184. (2) „Poganie nie znali nadziei w ewangelicznym sensie tego słowa”. Westbrook, *Dionis i dionisiyskaya tragediya*, 199. Ta uwaga w dziełach Iwanowa dotyczy religii bogów olimpijskich, natomiast dionizyjskość przedstawiał on jako formę religijności głęboko pokrewną chrześcijaństwu: „«Nowy Dionizos» [...] – oto tak bliski naszemu religijnemu pojmowaniu świata bóg antycznych rozważań filozoficznych [ros. *filosofema*] i teologicznych [ros. *teologema*]”. Ivanov, „Nitsshe i Dionis”, 718. Por. „Tylko w religii dionizyjskiej [...] Grek odnajdywał wyjście z «błękitnego więzienia» świata olimpijskiego. [...] Brak pociechy w wyobrażeniach o życiu pośmiertnym w poematach Homera jest tak wielki [...]. Religia dionizy-

Nie można określić, czy w omawianym fragmencie Iwanow mówił o masce Dionizosa jako badacz kultów dionizyjskich, czy jako eklezjolog; w każdym razie jego słowa bliskie są poglądom Junga. „Psychologia głębi” jest w takim ujęciu tym, co wyjaśnia zjawisko religii, a więc czymś głębszym niż sama religia. Jednakże według Iwanowa w religii ważny jest czyn rytualny – bez niego mamy do czynienia z „czystym subiektywizmem” (sprzeciwiała się temu jego teoria symbolizmu, według której symbol wyraża obiektywne prawdy mistyczne)³⁵.

Z kolei Jung na wczesnym etapie swoich badań łączy Chrystusa z bogiem wina Dionizosem, dążąc do stworzenia nowej etyki oraz psychoanalitycznych narzędzi do kierowania instynktami ludzkimi i szukając nowych podstaw psychologii. W liście do Freuda proponuje, „by kierować psychoanalizę do przemiany w nową religię umierającego i odradzającego się Boga”³⁶. Stwierdza, że społeczność, która miałaby mieć znaczenie etyczne, musi żywić się głębokimi instynktami rasy ludzkiej i nie może opierać się na sztucznych podstawach – tylko mędrcy próbują stać się dobrymi moralnie ludźmi dzięki predyspozycjom intelektualnym, natomiast:

pozostałym z nas niezbędna jest wieczna prawda mitu. [...] Myślę, że powinniśmy [...] ożywić wśród intelektualistów poczucie symbolu i mitu, niezauważalnie przemienić Chrystusa ponownie w prorokującego boga winorośli, którym on zawsze był, i wchłonąć ekstatyczną, instynktowną moc chrześcijaństwa w jedynym celu – uczynić kult i święty mit tym, czym kiedyś były, czyli upojnym świętem radości, w którym człowiek może być zwierzęciem w etosie i świętości [...]. Prawdziwy rozwój etyczny nie odrzuca chrześcijaństwa, ale rośnie przez nie, spełnia-

ska – religia cierpienia i śmierci – i tu objawiła się jako siła wyzwalająca”. Ivanov, „Ellinskaya religiya”: 57.

³⁵ Zob. Vyacheslav Ivanov, „Dve stikhii v sovremennom simvolizme”, w: *Sobraniye sochineniy*, t. 2, red. Dmitriy Ivanov i in. (Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1974), 554. Na teorię symbolizmu Iwanowa duży wpływ intelektualny wywarł Włodzimierz Sołowjow. Zob. Robert Bird, *The Russian Prospero: The Creative Universe of Viacheslav Ivanov* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2006), 124.

³⁶ Etkind, *Eros nevozmozhnogo*, 55. Zob. Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, *Listy 1906–1914*, przeł. Robert Reszke (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2011), 159.

jąc jego pieśń miłości, agonii i ekstazy nad umierającym i zmartwychwstającym Bogiem³⁷.

Z listów Junga wynika, że później odrzucił on taką drogę rozwoju psychoanalizy³⁸.

Iwanow oraz Jung inspirowali się filozofią Nietzschego, a przy tym dążyli do przezwyciężenia jego poglądu na stan kultury poprzez aspekt religijny – archaiczną dionizyjskość ujętą w ramy współczesnej filozofii.

Opuszczenie przez Boga – noc *bogoostavlenosti* oraz słońce nocy

Połączenie dionizyjskości z chrześcijaństwem nie było ideą powszechną, a krytyka lub kontynuacja myśli Nietzschego przybierała w historii filozofii różne formy. Jednakże Iwanow i Jung niezależnie od siebie utożsamiali Chrystusa z Dionizosem oraz w podobny sposób krytykowali Nietzschego. Zasadne będzie poszukanie odpowiedzi na pytanie o wspólne źródło inspiracji w myśli niemieckiego romantyzmu. Iwanow wysoko cenił bowiem twórczość Novalisa, a Jung nie raz odwoływał się do myśli Friedricha Hölderlina³⁹, którego z zachwytem czytał również Nietzsche. Aleksis Rannit przytacza ponadto „fragment listu Deschartes do Rannita [...] o miłości Iwanowa do Hölder-

³⁷ Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, *Briefwechsel*, red. William McGuire i in. (Zürich: Buchclub Ex Libris, 1976), 324. Fragment ten został przetłumaczony na język polski. Freud, Jung, *Listy 1906–1914*, 159. Tekst podaję w moim tłumaczeniu, ponieważ w oryginale nacisk położony jest na to, żeby „przemienić Chrystusa”, a nie „chrześcijaństwo”, jak w polskim tłumaczeniu. Por. „Den Christum sachte in den weissagenden Gott der Rebe, der er war, zurückzuverwandeln”. Freud, Jung, *Briefwechsel*, 324.

³⁸ Zob. Carl Gustav Jung, *O istocie psychiczności. Listy 1906–1961*, przeł. Robert Reszke, red. Aniela Jaffé i in. (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2011), 19.

³⁹ „Jung powiązał wizje i wyraziste sny z tego okresu z dwoma kluczowymi postaciami literatury niemieckiej, Hölderlinem i Nietzschem. Jung stał się świadomy siebie jako ocalałego z tych doświadczeń, które zniszczyły ich obu, Hölderlina i Nietzschego. Zetknęli się oni z pierwotnymi siłami, imię których to Dionizos”. Paul Bishop, „C. G. Jung and Nietzsche: Dionysos and Analytical Psychology”, w: Paul Bishop, *Jung in Context* (London: Routledge, 1999), 214–215.

lina i dyskusję z Herbertem Steinere w Pawii w 1932 r. o odkryciu przez Hölderlina związku między Dionizosem i Heraklitem a chrześcijaństwem⁴⁰.

W artykule o poezji Hölderlina Hans-Georg Gadamer zauważa, że jeżeli Chrystusa można według tego poety z kimś porównywać, to z Heraklesem oraz Dionizosem, „ponieważ oni wnoszą nowy, lepszy ład”⁴¹, są Synami Ojca. „Szczególnie Dionizos jest dla Hölderlina fenomenem prawdziwie braterskim wobec Chrystusa. Już w *Chlebie i winie* (strofy 8 i 9) Hölderlin odważył się poetycko zjednać ze sobą obu tych niosących pokój i pojących winem Syryjczyków”⁴². Zadaniem Chrystusa było według Hölderlina wolne panowanie „nad tym, co ustanowione”⁴³. W „ustanowionym” Ducha już nie ma, lecz „właśnie to jest też zadaniem każdego z religijnych bohaterów: ponowne wzniesienie ognia i życia, gdy «święty płomień gaś»”⁴⁴. Obok Heraklesa i Dionizosa Hölderlin stawia Chrystusa, który „na pustyni zastygłego życia religijnego potrafi wciąż uchwycić ślad słowa i właśnie dlatego odrzuca kusiciela oraz przyjmuje rolę cierpiącego Zbawiciela”⁴⁵. Chrystusa jednak, jak pisze Gadamer, wyjaśniając myśl poety, wyróżnia „odmienna natura” – to, że panuje sam nad sobą, a więc nie tylko doświadcza pasywnej śmierci, lecz także robi to dobrowolnie; misja Heraklesa oraz Dionizosa jest zaś ograniczona. Pogląd ten stoi w opozycji do stanowiska Iwanowa, ponieważ według niego Dionizos jest ofiarą, a zarazem sprawcą aktu ofiarnego – zsyłając szaleństwo na służące mu bachantki-menady, sam bierze na siebie śmierć⁴⁶, co czyni jego misję tożsamą z misją Chrystusa. Iwanow zauważa, że nawet w micie orfickim tytani zabijają niemowlę Dionizosa nie ze swojej woli, ale w afekcie – i to Dionizos wprowadza ich w stan szaleństwa, żeby później z prochu tyta-

⁴⁰ Pamela Davidson, *Viacheslav Ivanov: A Reference Guide* (New York: G. K. Hall, 1996), 163; za: Aleksis Rannit, „Hölderlin and the Twentieth Century: Is Elevated Style in Poetry Possible Today?”, w: *Friedrich Hölderlin: An Early Modern*, red. George E. Emery (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1972), 114–116.

⁴¹ Hans-Georg Gadamer, „Hölderlin i starożytność”, przeł. Andrzej Serafin, *Kronos* 1(44) (2018), dostęp 4.08.2025, <https://kronos.org.pl/numery/kronos-1-442018>.

⁴² Tamże. Syryjczykami Hölderlin nazywa Chrystusa oraz Dionizosa. Zob. Friedrich Hölderlin, *Nocny wędrowiec. Poezje*, przeł. Andrzej Lam (Warszawa: Elipsa, 2002), 123.

⁴³ Gadamer, „Hölderlin i starożytność”.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Ivanov, „Ellinskaya religiya”: 105.

nów i cząstek boskich powstałi ludzie. Według Gadamera w myśli Hölderlina Chrystus jest „Zwieńczeniem” oraz Ostatnim – nie czekamy już na nadejście innego boga, „On jest Bogiem, Którego radosna wieść i obietnica powrotu panują jako rodzaj cichej rzeczywistości nad całą zachodnią wieczorną epoką świata”⁴⁷.

Dla epoki chrześcijańsko-europejskiej Chrystus jest więc Bogiem właśnie jako niewidzialny i nieobecny⁴⁸. Nad światem zapadła noc osamotnienia – jak pisze Hölderlin w hymnie *Patmos*: „radością jest przebywać w miłującej nocy i zachowywać w prostocie serca Otchłanie mądrości”⁴⁹. Jak zauważa Gadamer, odmienna natura Chrystusa sprawia, że poeta nie może oddawać Mu czci tak, jak oddaje ją „obecnym w naturze” bogom greckim. Chrystus wymyka się poetyckiemu ujęciu, natomiast „greccy bogowie są obecnością mitu, który na nowo wyklada się poecie w świetle «wszechobecnej» natury”⁵⁰. Chrystus „zamieszkuje” w wierze. Chleb i wino, jak pisze poeta, nawet w naszych bezbożnych czasach są czczone z wdzięcznością i stanowią nie tylko przypomnienie o Chrystusie, lecz także zapowiedź boskiego powrotu oraz boskiej pełni. Tradycja świętości chleba i wina żyje nie dzięki ustanowieniu sakramentów przez Chrystusa, ale „dlatego, że obraz Boga żyje w tych symbolach”⁵¹. W tym rozumieniu opuszczenie staje się oczekiwaniem, a noc „jest pełna teraźniejszością i przyszłością”⁵². Zachowywanie pamięci pełnej teraźniejszości i oczekiwania jest rolą poety, a noc z dala od bogów to historyczna konieczność: po pierwsze – jak mówi poeta – człowiek nie zawsze jest w stanie znieść boską pełnię, a po drugie – jest to noc przed nowym dniem.

⁴⁷ Hans-Georg Gadamer, *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 10. W polskim wydaniu sens jest oddany wiernie – „nad całą zachodnią erą”. Gadamer, „Hölderlin i starożytność”. W związku z pojęciem „światowej nocy” istotne jest, że *aberdlich* oznacza po niemiecku zarówno „wieczorny”, jak i „zachodni”.

⁴⁸ Gadamer, „Hölderlin i starożytność”.

⁴⁹ Tłumaczenie polskie zob. Friedrich Hölderlin, „Patmos”, przeł. Stefan Napierski, *Wolne Lektury*, 1970, dostęp 20.02.2025, https://redakcja.wolnelektury.pl/editor/edit/holderlin__patmos/1/#VisualPerspective.

⁵⁰ Gadamer, „Hölderlin i starożytność”.

⁵¹ Por. „Lebt Gottes Bild in diesen Symbolen”. Gadamer, *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, 15. Polskie tłumaczenie ma trochę inny sens: „Boski obraz zawarty w tych symbolach”. Gadamer, „Hölderlin i starożytność”.

⁵² Gadamer, *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, 15.

Martin Heidegger zauważa, że według Hölderlina „ze zjawieniem się Chrystusa i jego śmiercią w ofiarowaniu nadchodzi kres Dnia Bogów”⁵³ w sensie historycznym. „Zapada wieczór. Odkąd «jedyni w trójcy», Herakles, Dionizos i Chrystus, opuścili świat, wieczór epoki chyli się ku nocy”⁵⁴. W takim ujęciu zapadnięcie nocy światowej oznacza, „że żaden Bóg nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny”⁵⁵. Według Hölderlina stan historii zależy nie tylko od Boga, lecz także od ludzi. Bogowie powracają jedynie we „właściwym czasie”, czyli kiedy „w stosownym miejscu i sposobie nastąpił zwrot wśród ludzi”⁵⁶. Być poetą w czasach światowej nocy oznacza „opiewać z powagą [...] boga winorośli”, „tropić trop zbiegłych bogów”, „wytropić dla pokrewnych im śmiertelnych drogę ku zwrotowi”⁵⁷. Tymczasem w hymnie *Tytani* Hölderlina bogowie są obecni, ale są to dzieje eschatologiczne; bogowie powracają, a Syn objawi Ojca w nowy sposób. Jak mówi Ewangelia według św. Jana: „Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałaś, w nich była i Ja w nich”⁵⁸. Według Hölderlina noc światowa w sensie ontycznym trwa nie dlatego, że człowiek przestał poszukiwać wartości obiektywnych na zewnątrz siebie, ale dlatego, że wraz z ukrzyżowaniem Chrystusa bogowie odeszli, a my czekamy na ich powrót. Teraz jest noc, ale dawny jasny dzień obecności bogów nadejdzie ponownie. A nocą ocala nas wdzięczna pamięć o symbolach, o chlebie i winie.

Inaczej postrzegał noc Novalis – w jego hymnach stanowi ona najbardziej realną rzeczywistość i jest przeciwstawiana światłu słońca fizycznego. Noc jest źródłem i opiekunką Miłości – Duszy Świata: „Jednak wierna Nocy pozostaje najskrytsza głębia mego serca – i stwórczej miłości, jej córce”⁵⁹. Dusza Świata czeka na jutrzeńkę i ugaszenie fałszywego światła: „Teraz wiem, kiedy ostatni

⁵³ Martin Heidegger, *Cóż po poecie?*, przeł. Krzysztof Walicki, w: Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. Krzysztof Walicki i in., red. Krzysztof Michalski (Warszawa: Czytelnik, 1977), 168.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, 171.

⁵⁸ J 17:26, *Biblia Tysiąclecia*.

⁵⁹ Zob. Irina Kazakova, „Vremya i vechnost' v naturfilosofskikh vozzreniyakh Novalisa”, *Vestnik TGU* 350 (2011): 58; Novalis, *Hymnen an die Nacht / Die Christenheit oder Europa*, dostęp 12.08.2025, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/43821/pg43821-images.html>. W pol-

będzie poranek: – gdy światło już Nocy i miłości nie spłoszy”⁶⁰. Badaczka poglądów Novalisa Irina Kazakova wskazuje, że „ontyczna Noc okazuje się dla Novalisa absolutnym światłem – blaskiem inteligibilnego świata. Myśl ta [...] odsyła nas do pism Plotyna, gdzie absolutna światłość nie różni się niczym od absolutnej ciemności. [...] Słońce, które w ostatnich wersach hymnu [*V hymn do Nocy*] jest utożsamiane z chrześcijańskim Bogiem, jest «słońcem nocy»”⁶¹. O Dionizosie jako „słońcu nocy” pisze Iwanow⁶². W ten sposób symbol „słońca nocy” odsyła nas zarówno do Chrystusa, jak i do Dionizosa.

W myśli Hölderlina „miłująca” światowa noc stanowi zatem oczekiwanie na Drugie Objawienie, a według Novalisa panowanie wiecznej Nocy jest synonimem panowania Duszy Świata oczekującej na ostatni ziemski poranek.

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było porównanie teorii Iwanowa⁶³ oraz Junga w aspekcie dionizyjskości. Skoncentrowałam się na pewnym etapie twórczości obu autorów – etapie inspiracji, chociaż niepozbawionej krytyki, Nietzsche i helleniską religią boga cierpiącego połączoną z chrześcijaństwem. W tym okresie dążyli oni, podobnie jak Nietzsche „w okresie swego zaćmienia w Turynie”⁶⁴, do dialektycznego zjednoczenia Chrystusa oraz Dionizosa, na późniejszym etapie porzucili jednak tę koncepcję. Pokazałam podobny,

skim wydaniu język jest archaiczny. Novalis, *Hymny do Nocy*, przeł. Tadeusz Newlin-Wagner (Warszawa: Druk K. Kowalewskiego, 1923), 28.

⁶⁰ Novalis, *Hymny do Nocy*, 27.

⁶¹ Kazakova, „Vremya i vechnost”: 58; Novalis, *Hymny do Nocy*, 37.

⁶² Ivanov, *Dionis i pradionizystwo*, 175.

⁶³ Oprócz cytowanych już prac polskich badaczy warto wspomnieć także o następujących pozycjach: Marta Lechowska, *Teatr misteryjny w kulturze rosyjskiej* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2015); Ewa Stawinoga, *Symbolika biblijna w poezji Władysława Iwanowa* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2012); Grażyna Bobilewicz, *Wyobrażenia poetycka. Władysław Iwanow w kręgu sztuk* (Warszawa: Instytut Sławistyczny PAN, 1995); Andrzej Dudek, „Kategoria symbolu w myśli Władysława Iwanowa”, w: *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. Krzysztof Duda i in. (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010). Z racji ograniczeń objętościowych artykułu nie wszystkie istotne prace polskich badaczy zajmujących się Iwanowem mogły zostać tutaj przytoczone.

⁶⁴ Krasicki, „Mit dionizyjski a rosyjska myśl religijna”, 124.

lecz różniący się podejściem stosunek Junga i Iwanowa do czysto estetycznego stanowiska Nietzschego wobec pierwiastka dionizyjskiego. W poglądach Iwanowa mit oraz symbol miały służyć sztuce teurgicznej, przeobrażeniu materii; autor ten podkreślał aspekt religijny w przeciwieństwie do estetycznego i psychologicznego. Z kolei według Junga aspekt religijny mitu zawiera się w aspekcie psychologicznym w przeciwieństwie do aspektu ściśle estetycznego. Uwagę poświęciłam zagadnieniu „śmierci Boga”, które jest związane z problemem nihilizmu, poruszonym zarówno w myśli rosyjskiej (Dostojewski), jak i niemieckiej (Nietzsche) już w XIX wieku. Pokazałam, że dionizyjskość jako idea religijna połączona z chrześcijaństwem w teorii Iwanowa oraz Junga miała stanowić remedium na pogłębiający się w ówczesnej kulturze nihilizm.

Dążąc do ukazania genezy idei synkrytycznego zjednoczenia chrześcijaństwa z dionizyjskością, przedstawiłam inne wspólne obu myślicielom koncepcje, obecne w niemieckim romantyzmie. Interpretacje poezji Hölderlina dokonane przez Gadamera i Heideggera oraz interpretacja *Hymnów do Nocy* Novalisa dokonana przez Kazakovą pokazują, że problem *bogoostavlenosti*, związany z tezą wygłoszoną przez nietzscheańskiego szaleńca, był odczuwany już w epoce niemieckiego romantyzmu, w ramach którego Noc, w tym „noc *bogoostavlenosti*”, interpretowano inaczej niż u Nietzschego, a helleńskiej religii nie redukowano do wymiaru estetycznego.

W artykule przyjąłam tezę, że we fragmencie o odrodzeniu Dionizosa w czasach „zmarłego Pana” w nowej masce Iwanow utożsamiał, czy też jednoczył Dionizosa i Chrystusa. Trudno stwierdzić, czy robił to jako naukowiec – badacz kultów dionizyjskich, czy przyjmował takie stanowisko w wymiarze eklezjologicznym. Za tezę, że w *Ellinskoy religii stradayushchego boga* oraz w monografii *Dionis i pradionisiystvo* Iwanow dążył do dialektycznego zjednoczenia Chrystusa i Dionizosa, opowiada się polski filozof Jan Krasicki. Jak zaznaczyłam w artykule, w wymienionych wyżej dziełach znajdują się fragmenty, w których Iwanow opowiada się za tym, że jedynie Chrystus jest pełnią prawdy, a chrześcijaństwo to kres twórczości religijnej. Na fragmenty takie powołują się m.in. Maria Cymborska-Leboda i Natalia Vaganova. Maria Cymborska-Leboda oraz Philip Westbroek stoją na stanowisku, że Iwanow nigdy nie przekracza istotnej granicy między dionizyjskim i chře-

ścijańskim pojmowaniem świata, a Dionizos jest jedynie praobrazem Chrystusa. Odrzuciłam takie ujęcie, ponieważ badacze ci pomijają fragmenty tekstów z tego punktu widzenia problematyczne i redukują pod tym względem naukę Iwanowa.

Pokazałam, że w analizowanym przeze mnie fragmencie Iwanow przyjmuje koncepcję maski bóstwa (hipostazy *Ens realissimum*), która nie jest zgodna z nauką ojców kapadockich. Zgodziłam się z tezą Andrzeja Dudka, że w misteriach dionizyjskich maska oznaczała według Iwanowa stałe cechy bóstwa w jego różnorodnych i ulotnych przejawach. W taki sam sposób Iwanow wyjaśnia naturę Chrystusa w analizowanym przeze mnie fragmencie. Definicja maski w aspekcie teologicznym nie pokrywa się z koncepcją maski w nauce Iwanowa w aspekcie antropologicznym, a nawet w aspekcie teandrycznym, czyli w świetle relacji bosko-człowieczej. Z tego powodu nie powoływałam się na liczne prace, które skupiają się na antropologicznym wymiarze maski w nauce Iwanowa.

Porównanie teorii Wiaczesława Iwanowa i psychologii Carla Gustava Junga odsłania wiele podobnych wątków, w tym taki fenomen jak próba odrodzenia dionizyjskości na początku XX wieku oraz koncepcja zjednoczenia Chrystusa z Dionizosem. Głoszone przez nich poglądy są jednak unikalne i mają odmienny charakter. Wydaje się, że ich zestawienie otwiera nowe i głębsze spojrzenie na teorie obu myślicieli.

Bibliografia

- Antonov Konstantin. 2014. „Retseptsiya klassicheskogo psikhoanaliza v russkoy religioznoy mysli i sovremennyye psikhoanaliticheskiye teorii religii”. *Vestnik PSTGU. Bogosloviye. Filosofiya* 1(55): 47–67.
- Averintsev Sergey. 1970. „Analiticheskaya psikhologiya K.-G. Yunga i zakonomernosti tvorcheskoy fantazii”. *Voprosy literatury* 3: 113–143.
- Bird Robert. 2006. *The Russian Prospero: The Creative Universe of Viacheslav Ivanov*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bishop Paul. 1999. „C. G. Jung and Nietzsche: Dionysos and Analytical Psychology”. W: Paul Bishop, *Jung in Context*, 205–241. London: Routledge.
- Bobilewicz Grażyna. 1995. *Wyobrażenia poetycka. Wiaczesław Iwanow w kręgu sztuk*. Warszawa: Instytut Sławistyki PAN.

- Caprio Stefano. 2016. „U istokov sovremennogo spiritualizma: naslediy F. Nitsshe”. W: Vyacheslav Ivanov. *Issledovaniya i materialy*, t. 2, red. Nataliya Gryakalova, Andrey Shishkin, 92–108. Sankt Petersburg: RHGA.
- Chrisostomi Iavelli Canapicii. 1555. *Quaestiones super libros Metaphysica Aristotelis iuxta Thomisticae doctrinae dogmata decisa*. Venetiis: Hieronymus Scottus.
- Cymborska-Leboda Maria. 1992. *Dramat pod znakiem Dionizosa. Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Davidson Pamela. 1996. *Viacheslav Ivanov. A Reference Guide*. New York: G. K. Hall.
- Dudek Andrzej. 2000. *Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dudek Andrzej. 2010. „Kategoria symbolu w myśli Wiaczesława Iwanowa”. W: *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. Krzysztof Duda, Teresa Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Etkind Alexander. 1994. *Eros nevozmozhnogo. Istoriya psikhoanaliza v Rossii*. Moskva: Gnozis–Progress–Kompleks.
- Etkind Alexander. 1994. „Vyacheslav Ivanov i psikhoanaliz”. *Cahiers du Monde russe* 35(1–2): 225–234.
- Freud Sigmund, Carl Gustav Jung. 1976. *Briefwechsel*, red. William McGuire, Wolfgang Sauerländer. Zürich: Buchclub Ex Libris.
- Freud Sigmund, Carl Gustav Jung. 2011. *Listy 1906–1914*, przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gadamer Hans-Georg. 1993. *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer Hans-Georg. 2018. „Hölderlin i starożytność”, przeł. Andrzej Serafin. *Kronos* 1(44). Dostęp 4.08.2025. <https://kronos.org.pl/numery/kronos-1-442018>.
- Heidegger Martin. 1977. „Cóż po poecie”, przeł. Krzysztof Walicki. W: Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, red. Krzysztof Michalski. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger Martin. 1977. „Powiedzenie Nietzschego «Bóg umarł»”, przeł. Jerzy Gierasimiuk. W: Martin Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. Jerzy Gierasimiuk i in. Warszawa: Aletheia.
- Hölderlin Friedrich. 1970. „Patmos”, przeł. Stefan Napierski. *Wolne Lektury*. Dostęp 20.02.2025. <https://wolnelektury.pl>.
- Hölderlin Friedrich. 2002. *Nocny wędrowiec. Poezje*, przeł. Andrzej Lam. Warszawa: Elipsa.
- Ivanov Vyacheslav. 1971. „Nitshe i Dionis”. W: *Sobraniye sochineniy*, t. 1, red. Dmitriy Ivanov, Ołga Deshart, 715–726. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.
- Ivanov Vyacheslav. 1974. „Dve stikhii v sovremennom simvolizme”. W: *Sobraniye sochineniy*, t. 2, red. Dmitriy Ivanov, Ołga Deshart, 536–561. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.
- Ivanov Vyacheslav. 1994. *Dionis i pradiionisystvo*. Sankt Petersburg: Aletyya.

- Ivanov Vyacheslav. 2014. „Ellinskaya religiya stradayushchego boga”. *Simvol* 64: 7–202.
- Ivanov Vyacheslav. 2021. *Dostoyevskiy. Tragediya – mif – mistika*, przeł. Dmitriy Ivanov, Mariya Koreneva, red. Andrey Shishkin, Ol'ga Fetisenko. Sankt Petersburg: Izdatel'stvo „Pushkinskiy Dom”.
- Jung Carl Gustav. 2009. *Typy psychologiczne*, przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung Carl Gustav. 2010. *Zarastustra Nietzschego. Notatki z seminarium 1934–1939*, t. 1, przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung Carl Gustav. 2011. *O istocie psychiczności. Listy 1906–1961*, przeł. Robert Reszke, red. Aniela Jaffé, Gerhard Adler. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kant Immanuel. 1904. *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Piotr Chmielowski. Warszawa: Druk A. Ginsa.
- Kant Immanuel. 1957. *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. Roman Ingarden. Warszawa: PWN.
- Kazakova Irina. 2011. „Vremya i vechnost' v naturfilosofskikh vozzreniyakh Novalisa”. *Vestnik TGU* 350: 52–59.
- Krasicki Jan. 2009. „Mit dionizyjski a rosyjska myśl religijna przełomu XIX/XX wieku”. W: *Dionizos i dionizyjskość. Mit, sztuka, filozofia, nauka*, red. Tomasz Drewniak, Alina Dittmann, 119–133. Nysa: Oficyna Wydawnicza PWSZ; Görlitz: Viadukt-Verlag.
- Lechowska Marta. 2015. *Teatr misteryjny w kulturze rosyjskiej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Leśniewski Krzysztof. 2010. „Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych”. *Elpis* 12(21–22): 71–95.
- Malej Izabela. 2012. „Wędrowki męskiego «ego» w poszukiwaniu animy”. *Slavia Orientalis* 61(3): 297–308.
- Maryniarczyk Andrzej. „Transcendentalia”. *Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu*. Dostęp 19.02.2025. <http://www.ptta.pl>.
- Metner Emili. 2013. *O yungovskoy psikhologii*, przeł. Mariya Bochkareva. Izhevsk: ERGO.
- Nietzsche Friedrich. 2010. *Niewczesne rozważania*, przeł. Leopold Staff. Kraków: Druk W. Anczyca i Spółki.
- Nietzsche Friedrich. 2010. *Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff. Łódź–Wrocław: Nietzsche Seminarium.
- Novalis. *Hymnen an die Nacht / Die Christenheit oder Europa*. Dostęp 12.08.2025. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/43821/pg43821-images.html>.
- Novalis. 1923. *Hymny do Nocy*, przeł. Tadeusz Newlin-Wagner. Warszawa: Druk K. Kowalewskiego.
- Plutarch. *De defectu oraculorum*. Dostęp 19.02.2025. <https://w.wiki/6WzX>.
- Rozanov Vasilij. 2009. „Sud'by nashego zhurnal'nogo konservatizma”. W: *Sobraniye sochineniy. Yudaizm. Stat'i i ocherki 1898–1901*, t. 27, red. Aleksandr Nikolyukin, 495–504. Moskva: Respublika; Sankt Petersburg: Rostok.

- Rozhdestvenskiy Dmitriy. 2009. *Psikhoanaliz v rossiyskoy kul'ture*. Sankt Petersburg: VYeIP.
- Sauer Gert. 2010. „Ivanov and Jung – C. G. Jung and Russian Symbolism”. W: *Facing Multiplicity: Psyche, Nature, Culture*, red. Pramila Bennett, 661–675. Montreal: Daimon.
- Stawinoga Ewa. 2012. *Symbolika biblijna w poezji Wiaczesława Iwanowa*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Titarenko Svetlana. 2012. „Faust nashego veka”: *Mifopoetika Vyacheslava Ivanova*. Sankt Petersburg: Petropolis.
- Trifonova Lyudmila. 2001. *Ideya „dionisiystva” Vyach. I. Ivanova v kontekste bogoiskatel'skogo dvizheniya rubezha XIX–XX vekov* [nieopublikowana rozprawa doktorska]. Moskva: MPGU.
- Vaganova Natalia. 2010. „Dionisiystvo kak prakhristanstvo...”. *Vestnik PSTGU. Bogosloviye. Filosofiya* 4(32): 63–74.
- Westbroek Philip. 2007. *Dionis i dionisiyskaya tragediya. Vyacheslav Ivanov: filologicheskiye i filosofskiye idei o dionisiystve* [rozprawa doktorska]. Amsterdam. Dostęp 23.07.2025. <https://www.v-ivanov.it>.
- Zherebin Alexey. 2017. „Vtoroy trans. K istorii russkogo yungianstva”. *Voprosy filosofii* 10: 1–15.