

LIMINALNOŚĆ NATURY KSIĘCIA MYSZKINA W KONTEKŚCIE BOSKIEGO PIĘKNA SZWAJCARSKIEJ PRZYRODY (NA PODSTAWIE POWIEŚCI *IDIOTA* F.M. DOSTOJEWSKIEGO)

EDYTA SZYMKOWIAK

Według teologii prawosławnej „Człowiek nie jest jedynie bytem czysto ludzkim, ale *przejściem* między dwoma bytami – ludzkim i Boskim”¹. Przytoczone słowo *przejście* ma szczególną wymowę. Konotując pewną konieczność ruchu, odrzuca a nawet neguje ono możliwość statycznej wykładni człowieka; w korelacji z kategoriami czasu i przestrzeni obliguje do dynamicznego ujęcia jego natury, mając na uwadze nieunikniony, dialektyczny proces nieustannego *stawania się*. Tym samym utrudnia postawienie mu ostatecznej diagnozy jako bytu absolutnego, którego poszczególne składowe mogą dać finalny rezultat. W takiej perspektywie nieosiągalna zdaje się być próba kategorycznego sądu nad człowiekiem wiecznie uwięzionym w uniwersum *pomędzy*.

Opisana wyżej jakość *bycia* staje się udziałem głównego bohatera powieści *Idiota* F.M. Dostojewskiego. Liminalny² charakter jego natury ujawnia się wraz

¹ D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Poznań 2009, s. 125.

² „*Liminalny* od słowa *limen*, które oznacza ‘próg’ albo ‘wejście’. W fazie liminalnej nowicjusz znajduje się na progu, w drzwiach, nie korzysta już z poprzedniej tożsamości, nie posiada jednak nowej. Okres ten uważany jest za czas zastanowienia nad właściwościami tożsamości ogólnie, a także nad uprzednią oraz przyszłą tożsamością własnej osoby” (D. Fredericksen, *Przez żelazną kurtynę* [w:] D. Fredericksen, M. Hendrykowski *Kanał*, Poznań 2007, s.70).

z doświadczeniem boskiego piękna przyrody, mającego miejsce w Szwajcarii. Metafizyczny wymiar tego kraju, gdzie kategorie czasu i przestrzeni nabierają innego znaczenia uwarunkowany jest jego górskim klimatem, odznaczającym się leczniczym działaniem nie tylko na ciało, lecz także na duszę.

Bywało – pójdziesz gdzieś w góry, staniesz samotnie na szczycie, a wokół sosny: stare, ogromne, oblepione żywicą. Wysoko na skale widzisz stary średniowieczny zamek, ruiny; nasza wiosna daleko w dole, ledwie widoczna; jaskrawe słońce, błękitne niebo i dziwna cisza. I wtedy się zdarzało, pamiętam; wydaje ci się, że cię coś wzywa, woła i że gdybyś szedł ciągle prosto przed siebie, bardzo długo i daleko i przeszedł tamtą linię, gdzie niebo spotyka się z ziemią, to znalazłbyś ostateczną zagadkę i ujrzał nowe życie, tysiąc razy mocniejsze, intensywniejsze niż u nas³.

Istotę wieloplanowej symboliki góry można odczytać w kluczu hierofanii M. Eliade⁴. Jak pisze H. Chałacińska, „dla chrześcijanina góra to oś, „pępek świata”, gdyż oznaczając punkt najbliższy nieba stanowi środek świata – punkt stałego oparcia”⁵. Specyfikę tego duchowego filaru można interpretować jako proces ciągłego poszukiwania substancjonalności człowieka bytu – dopiero rozpoznanie symbolu centrum warunkuje możliwość samookreślenia. Istotną rolę odgrywa tu mit kosmicznej góry „wyrażający związek między niebem a ziemią”⁶. Góra jako spoiwo dwóch polarnych sobie światów pozwala nawiązać kontakt z Bogiem. Jej wertykalna perspektywa przeciwstawiona horyzontalnej zakłada naruszenie ciągłości ziemskiego czasu, a tym samym przejście w wyższą pozaczasową realność.

Taka orientacja sprzyja uświadomieniu sobie obecności w przestrzeni sakralnej, obcowania z boską naturą. Jednakże grzeszność człowieka nie pozwala przerwać więzi z ziemską rzeczywistością; co więcej, człowiek niezdolny jest całkowicie poznać Bożej istoty. „Uczestniczymy w Bożej naturze i jednocześnie jest ona dla nas niedostępna”⁷. Antynomiczny charakter tej relacji tłumaczy się niedoskonałością natury człowieka, skażonej grzechem pierwotnym. Na tym też polega tragizm ludzkiego istnienia – tragizm wiecznego bycia *po między* i tragizm uświadomienia sobie konieczności takiego stanu rzeczy.

Tak więc uczucie przebywania w jakiejś niezemskiej, mistycznej rzeczywistości ogarnia chorowitego Myszkina. Pałący ból doznawania czegoś niepojętego męczy wrażliwe serce księcia. Piękno wszechmocnej przyrody rodzi uczucie szczęścia, radości życia i jednocześnie smutku, zgryzoty, powodując rozłam

³ F.M. Dostojewski, *Idiota*, tłum. Justyna Gładys, Kraków 2006, s. 46. Dalej wszystkie cytaty z tego źródła – w nawiasie ze wskazaniem numeru strony.

⁴ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia: wybór esejów*, Warszawa 1970, s. 61–63.

⁵ H. Chałacińska-Wiertelak, *Idea teatru w powieściach Dostojewskiego*, Poznań 1988, s. 17.

⁶ Ibidem.

⁷ W. Łoski, *Teologia mistyczna kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 71.

w jego duszy. „Jest to swoiste doświadczenie nieba na ziemi, przecucie rzeczywistości przemienionej”⁸. Takie przeobrażenie rzeczywistości grozi utratą świadomości w jej percepcji, jednakże z drugiej strony staje się asumptem do uzmysłowienia obecności wyższych, kosmicznych sił na Ziemi, ujawnienia Bożej tajemnicy.

W związku z powyższym, jak można sądzić, rola Myszkina nabiera nowego znaczenia. Niosąc brzemień poznania niewidocznego jest on pośrednim ogniwem między widzialnym a niewidzialnym, „posłańcem” wezwanym do głoszenia bożej tajemnicy – Prawdy.

Takie liminalne położenie księcia wpisuje się w symboliczną strukturę ikony. Jak pisze P. Florenski, ikona „jest granicą między światem widzialnym i światem niewidzialnym”⁹. Będąc dostrzegalnym dla oka obrazem-symboliem staje się duchowym widzeniem niewidzialnego. Należy tu podkreślić znaczenie symbolu jako swego rodzaju ukierunkowanego aktu, zawsze wiodącego ku czemuś.

Powszechne rozumienie symbolu jako czegoś samoistnego, częściowo względnie prawdziwego, jest w istocie fałszywe, symbol bowiem albo jest czymś więcej, albo czymś mniej. Jeśli symbol jako coś celowego osiąga swój cel, to jest naprawdę nieodłączny od owego celu – od wyższej rzeczywistości, którą ukazuje. Jeśli takiej rzeczywistości nie ukazuje, to znaczy, że nie osiąga celu, a więc w ogóle nie można dopatrywać się w nim żadnej organizacji, formy¹⁰.

W ten sposób ikona, jako wcielenie tak rozumianego symbolu, niosącego pewną intencję „wprowadza świadomość widza w świat ducha, ukazuje tajemne i nadprzyrodzone zjawiska”¹¹. Posługując się mechanizmem *przejścia*, narusza ona stałość granic – zarówno kategorii czasu, jak i przestrzeni („пространство”) (orientując samo *przejście* („странствие”)¹² celem wpisanego w swą strukturę zamysłu). Jednakże pozorny rozkład w stosunku wewnętrznym tych dwóch koordynat nie prowadzi ku chaosowi (przecież usytuowanie ikony „na rozdrożu” dwóch światów i w odstępach różnych według upływu kategorii czasu prowadziłyby na pozór właśnie do arytmii w postrzeganiu rzeczywistości, a może nawet ku jej całkowitej utracie). Umocniona czasowo-przestrzenna struktura „immanentnie rozpada się na korzyść transcendentnego sensu”¹³. Istotę danego

⁸ E. Mikiciuk, *Chrystus w grobie i rzeczywistość Anastasis*, Gdańsk 2001, s. 37.

⁹ P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 128.

¹⁰ Ibidem, s. 130.

¹¹ Ibidem, s. 131.

¹² Gra słów. W jęz. rosyjskim *пространство* oznacza przestrzeń natomiast *странствие* wędrówkę, synonimicznie bliską słowu *przejście*.

¹³ H. Chałacińska-Wiertelak, *Театр Достоевского и размышления Павла Флоренского о русской иконе*, „Studia Rossica Posnaniensia” 1993, vol. XXV, pod red. A. Markunasa, s. 22.

sensu tłumaczy się możliwością nabycia przez rozpadającą się granicę „wartości wiążącej i jednoczącej linii”¹⁴.

Co za tym idzie, przesłaniem ikony staje się scalenie dwóch skrajności, „po-przez proces powstawania formy z chaosu”¹⁵, tworzących, chciałoby się powiedzieć, świętą więź – Całość. Tak pojmowane zjednoczenie nie może się jednak dokonać bez udziału bodaj czy nie węzłowego komponentu. H. Chałacińska, w kontekście dzieła sztuki, a ściślej twórczego aktu, nazywa go „aktywną energią”¹⁶. Z perspektywy teologii ikony możemy nadać mu imię Bożej łaski. „A ikona, będąc zjawiskiem, energią, światłem jakiegoś bytu duchowego, a ściślej mówiąc, łaską Bożą, jest czymś więcej, niż chce to uznać myśl”¹⁷. W ten oto sposób dopiero za pomocą łaski realizuje się akt zjednoczenia, nadając pozornie bezładnej dwoistości charakter harmonijnej jedności.

Odbicie powyższej kategorii *przejścia* a także swoistego połączenia, dokonujące się w wewnętrznej strukturze ikony daje się zauważyć w pięknie szwajcarskiej scenerii. Myszkini staje się tu świadkiem niezwykłych zjawisk zachodzących, jak by wydawało się, w niedostępnym dla człowieka, autonomicznym świecie przyrody, a także mających niepośledni wpływ na uświadomienie liminalnej pozycji.

Pierwsze, zasługujące na uwagę, spotkanie z duchem przyrody następuje w chwili uczucia odosobnienia i „szczególnego niepokoju” (s. 46). Te niewyraźne doznania nawiedzają księcia, gdy wpatruje się w proces opadania wody. „Mieliśmy tam w Szwajcarii wodospad, nieduży taki – wysoko, u góry łał się cienką stróżką; prawie prostopadle do ziemi” (s. 46). Akt spływania naprowadza myśl na upływ ziemskiego czasu. Skoncentrowana woda dochodzi do urwiska, gdzie nieuchronnie spadnie w dół, pozostawiając za sobą jęczący szum zanikający w wodnych głębinach. Piana opadającej wody ukazuje się „tu i teraz”¹⁸ przed oczami, przez prawie że niedostrzegalną chwilę i znika. Konieczność tego zdarzenia sytuuje się w dokonującym się w czasie procesie, mającym swój początek i koniec. Jednakże mimowolnie rodzi się pytanie: czy wody w wodospadzie ubywa? Nieustannie spływając, ostatecznie zakreśla krąg, by po pewnym czasie znaleźć się w tym samym miejscu. Posługując się słowami H. Chałacińskiej można powiedzieć, że ten żywioł „słabnący i zanikający skrywa przeciwną swej energii ukierunkowaną, dynamiczną siłę, która połączy w jednej uniwersalnej skali wszystkie rozdzielone od siebie znaczenia – fragmentaryczne i krótkotrwałe”¹⁹.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ P. Florenski, op. cit., s. 134.

¹⁸ H. Chałacińska, *Театр Достоевского...*, op. cit., s. 22.

¹⁹ Ibidem.

Takie odczytanie pozwala stwierdzić, że osobliwość tej siły panującej w żywiole, nigdy nie zanikającej, charakteryzuje się paradoksalnie wiecznym trwaniem *w czasie*, a tym samym dążeniem do odrodzenia na zasadzie swoistej synergii czasu – połączenia jego dwóch krańcowych punktów: początku i końca – gdzie początek będzie końcem, a koniec początkiem.

Męczące dla duszy doznania przeszywają księcia na wskroś, wywołując zmieniające się uczucia niepokoju i prawdziwej pokory. Niepokój jest tu naturalnym przejawem doczesnej troski, natomiast pokorę można uznać za oddanie samego siebie, zawierzenie swego losu Bożej łasce.

Należy tu jeszcze raz prześledzić akt wchodzenia na górę. Myszkina penetruje leśną gęstwinę zanurzając się coraz bardziej w głębię niezbadanego terytorium. Obcując z pięknem wszechmocnej przyrody, dochodzi on do źródła-przyczyny – dostarczającej skrytą energię – góry. Zdobywając jej szczyt, odnajduje się w samym centralnym organie tego „krwionośnego” układu – w sercu poznania transcendentnej wiedzy. „Wioska daleko w dole ledwie widoczna” (s. 46), a wokół „jaskrawe słońce, błękitne niebo i dziwna cisza” (s. 46). W tyle – cienie ziemskiej rzeczywistości, przed nim odkrywająca się jedność pełni. Zestawienie właśnie takich słów dla opisanego, zdawałoby się, zstępującego świata duchowego świadczy o pewnej spójności, zgodności. Niebiański lazur, przepełniony promienistą energią słońca wprowadza wszechogarniającą harmonię, przesyconą niezemską ciszą.

Jeśli pierwsze spotkanie z pięknem przyrody można nazwać obserwacją działania wyższej siły stojąc z boku, to drugie spotkanie jawi się jako całkowite objęcie – ulokowanie Myszkina wewnątrz swego aktu. Jednakże nie należy uważać takiego poznania za absolutne. Książę mimo wszystko pozostaje ziemską istotą – materią w formie śmiertelnego ciała. Ta konieczność sprawia trudność w zdefiniowaniu jego miejsca w ziemskiej rzeczywistości. Jak można sądzić, Myszkina znajduje się w stanie nieokreślonym, na rozdrożu dwóch światów, w ciele okrytym powłoką skóry, z duszą rozświetloną blaskiem Bożej łaski. Myszkina odczuwa wyższą energię wzrokiem duchowym, jednakże odbiera ziemskie fenomeny okiem człowieczym. Taki stan jest

wyrazem przejścia z jednej sfery do drugiej i równocześnie jest symbolem. Czego jest symbolem? Dla sfery niebiańskiej – symbolem tego, co ziemskie, dla sfery ziemskiej – symbolem tego, co niebiańskie. [Ten stan] pojawia się wówczas, gdy świadomości naszej dane są oba brzegi życia, choć w różnym stopniu wyrazistości. Zachodzi to, głównie rzecz biorąc, przy przechodzeniu z jednego brzegu na drugi, a być może i wówczas, gdy świadomość trwa na granicy między owymi sferami i niezupełnie obca jest jej percepcja podwójna²⁰.

Taką pozycję można zinterpretować w aspekcie symboliki liminalnej, to znaczy bycia „na progu” – na granicy. Wychodząc z utraty struktury w cało-

²⁰ P. Florenski, op. cit., s. 113.

ściowej budowie swej osobowości, człowiek podporządkowuje się dynamiczno-dialektycznemu prawu rozwoju. Burząc szkielet swej, determinowanej ze-wnętrznymi czynnikami, konstrukcji, wchodzi on w stadium pewnej niedookreśloności, by za pomocą reinterpretacji, rewaloryzacji wartości zrekonstruować harmonijną całość swojego bytu. Poruszając się na peryferiach świadomości, podlega on pewnej marginalizacji, ukierunkowanej na odrzucenie swej przynależności do czegokolwiek. Tym samym podaje w wątpliwość stabilność i równowagę swego jestestwa.

Tak rozumiana liminalność jest i udziałem księcia Myszkina. Oscylując na granicy dwóch płaszczyzn bycia traci on oparcie zarówno z jednej, jak i z drugiej strony. Jednakże ta (anty)pozycja wymaga pewnego przewrotu, bowiem konfrontując się z obiema stronami, mimowolnie wchodzi z nimi w dialektyczny dialog, którego celem będzie pojednanie ich antagonistycznych sił. Ta „pozażyciowa aktywna pozycja”, na pierwszy rzut oka alogiczna, bo przecież tylko bycie „wewnątrz życia” zakłada aktywność, paradoksalnie zakłada możliwość zjednoczenia tych antynomicznych, przeciwstawnych wartości, wykluczających się wzajemnie (będąc w obrębie jednej z nich). W takim ujęciu nieco inną postać przybiera kategoria góry; wprawdzie zachowuje swój mitologiczno-symboliczny charakter oparcia, lecz nie centrum świata, a pewnej „pozaświatowości”, umożliwiającej obiektywną obserwację zarówno ziemskiej, jak i Bożej strony, a tym samym przyjęcie aktywnej pozycji względem ich obu.

Tak więc doświadczenie boskiego piękna szwajcarskiej scenerii stymuluje u Myszkina proces stopniowego uświadamiania liminalnego charakteru swej natury. Estetyczne doznanie piękna i harmonii w przebóstwionym świecie przyrody przeistacza się w przeżycie egzystencjalne, będące swego rodzaju zapowiedzią zbliżających się konfrontacji na ziemi rosyjskiej.