

LITERATUROZNAWSTWO. FOLKLOR

Izabella Malej

Uniwersytet Wrocławski

**BIERDIAJEW O DOSTOJEWSKIM:
ŻYWIÓŁ DIONIZYJSKI****Berdyaev about Dostoyevsky: Dionysian element**

ABSTRACT: Nikolai Berdyaev, the author of the book *Dostoyevsky's Worldview* (published in 1923) announced directly that Dostoyevsky's influence was crucial for his spiritual life. The idea of freedom had always been basic for religious attitude and worldview of Russian philosopher. Berdyaev saw Dostoyevsky as the one who rediscovered metaphysical nature of the individual throughout «cursed questions». The innovation of Berdyaev's evaluation of Dostoyevsky's literary works consists, among other things, of the formulation of the issue of the *Dionysian element*. The philosopher noticed that the author of *Crime and Punishment* explored dynamic processes in the life of ideas and that is why the fiery vortex of ideas rose in his literary works. The writer was entirely immersed in Dionysian element, and this Dionysianism gave rise to the tragedy. According to Berdyaev, Dostoyevsky lured into the fiery atmosphere of Dionysian vortices and knew only ecstatic human nature. It is characteristic, that, in contrast to the pagan Dionysianism of the Greeks, which led to the destruction of human individuality, to the disappearance of the human image in the faceless element of nature, in Dostoyevsky's literary works Dionysian ecstasy never led to the negation of human being. In this context, the philosopher emphasized that all Dostoyevsky's literary works were full of burning and passionate love in which the Dionysian element revealed its meaning. This kind of love was unusual, it tormented human being. Love, understood by the writer as a manifestation of human self-will, always led to destruction. It is interesting that Dostoyevsky revealed the tragic path of male spirit, which for him was the path of human being. A woman played an important role on this path, but only as a temptation and passion of a man. And that is why a woman was only interesting as the element and atmosphere in which a man's fate proceeded.

KEYWORDS: Berdyaev, Dostoyevsky, orgiasticism, the tragedy of human life, "male" anthropology

Mikołaj Bierdiajew, autor pracy *Światopogląd Dostojewskiego* (*Мирозерцание Достоевского*, 1923) wprost deklaruje, że autor *Zbrodni i kary* wywarł przeobrażenie i ściśle określone oddziaływanie na jego własne życie duchowe. „Już jako chłopiec pozostawałem pod jego wpływem – pisze w *Przedmowie* filozof. Dostojewski wstrząsnął mną bardziej, niż jakikolwiek inny pisarz i myśliciel. Zawsze dzieliłem ludzi na zwolenników Dostojewskiego i na jego przeciwników. Wczesne ukierunkowanie mojej świadomości na problemy filozoficzne wiązało się z «przekłętymi problemami» Dostojewskiego”¹. Z Dostojewskim połączyło Bierdiajewa umiłowanie wolności, będącej podstawową ideą wyznawanego przezeń światopoglądu religijnego, a w ślad za tym – dążenie do odkrycia zagadki człowieka w jego wymiarze duchowym². Jak stwierdza sam myśliciel „chcę ukazać *ducha* twórczości Dostojewskiego, wyjawić jego odczucie świata i intuicyjnie odtworzyć jego światopogląd”³. Bierdiajew nie był pierwszym, kogo Dostojewski pobudził duchowo oraz intelektualnie i kto chciał zmierzyć się z przesłaniem zawartym w jego dziełach⁴, niemniej jednak wydaje się, iż nowatorstwo Bierdiajewowskiej oceny twórczości Dostojewskiego polega, między innymi, na dostrzeżeniu i próbie wyjawienia istoty problemu dionizyjskości. Analizując dorobek rosyjskiego pisarza, filozof zauważa, że Dostojewski bada dynamiczne procesy w życiu idei, co pozwala mianować go genialnym dialektykiem⁵, który sprawił, że idee żyją w dziele literackim życiem nie statycznym, lecz ekstatycznym, organicznym. „W jego twór-

¹ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. i oprac. H. Paprocki, Kęty 2013, s. 5. Zob. też: Т.Е. Николаевская, *Достоевский и Бердяев. «Проклятые вопросы» Достоевского в европейском экзистенциализме*. [Электронный ресурс], Москва: Научная цифровая библиотека PORTALUS.RU, 16 ноября 2005. – Режим доступа: http://portalus.ru/modules/philosophy/rus_ (Дата доступа: 21.05.2017); А.Н. Кошечко, *Творчество Ф.М. Достоевского в идейном пространстве гуманистической антропологии русского экзистенциализма*, «Вестник ТГПУ» 2014, № 9 (150), s. 96–103.

² Patrz szerzej: В.К. Кантор, *Бердяев о Достоевском: теодицея и свобода*, «Философские науки» 2014, № 4, s. 52–64; Г.А. Аванесова, *Духовный проект Н. Бердяева (Опыт системного подхода к наследию)*, «Вестник МГУ. Сер.: Философия» 2005, № 4, s. 37–57; Г.П. Ковалева, *Категория «Духовность» в философии Н.А. Бердяева*, «Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств» 2013, № 22-2, s. 178–188.

³ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 7.

⁴ Wcześniej twórczość Dostojewskiego interpretowali Nikołaj Michajłowski (*Жестокій талант*, «Отечественные записки» 1882, № 9, 10), czy Dmitrij Mierezkowski (*Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники*, Санкт-Петербург 1901–1902). Zob. też: Н.В. Мотрошилова, *Мыслители России и философия Запада*, Москва 2006. Natomiast jedno z ostatnich odczytań spuścizny Dostojewskiego w pryzmacie filozoficznym przynosi książka: Ю. Карякин, *Достоевский и канун XXI века*, Москва 1989.

⁵ Dialektyka egzystencjalna znamionowała myśl filozoficzną samego Bierdiajewa. Zob.: М.В. Силантьева, *Николай Бердяев, экзистенциальная диалектика и всеобщая виртуализация сознания в XXI веке*, «Вестник МГУ. Сер. Философия» 2004, № 3, s. 30–43.

czości zrywa się ognisty wicher idei⁶ – podkreśla Bierdiajew. I to właśnie ogień w roli żywiołu napędowego twórczości Dostojewskiego naprowadza myśliciela na trop dionizyjskości, spełniającej się w energii ognistej, której podlegają zarówno bohaterowie pisarza, ich działania, jak i on sam.

Bierdiajew wywodzi swoje rozważania nad dionizyjską naturą światopoglądu Dostojewskiego z założenia, iż w twórczości autora *Idioty* zachodzi erupcja podziemnych, podprogowych i nieświadomych wulkanów ludzkiego ducha. Tylko bowiem w ten sposób mógł pisarz wyrazić pełen napiętności dynamizm natury, determinującej życie człowieka. Także sam Dostojewski był, w przekonaniu filozofa, człowiekiem ognistym, spalającym się w ogniu trawiącej go wewnętrznej napiętności duchowej. Droga każdego bohatera, tak samo jak droga Dostojewskiego – pisarza i człowieka, wiedzie od ognia piekielnego do światłości. Tak sformułowany imperatyw żywiołu dionizyjskiego pozwala Bierdiajewowi na utożsamienie postawy pisarza z postawami „wybuchającymi” w jego powieściach. „Wszyscy bohaterowie Dostojewskiego to on sam, jego własna droga, różne strony jego istoty, jego męki, jego poszukiwań, jego cierpiętniczego doświadczenia⁷ – podkreśla filozof. W ten sposób, co warto zauważyć na marginesie podjętych rozważań, Bierdiajew tworzy dwugłos z Bachtinowskim konceptem polifoniczności, wskazującym na stosunki dialogowe między wypowiedziami lub elementami wypowiedzi w dziełach Dostojewskiego⁸. Bachtin przeciwstawia polifoniczne (wielogłosowe) powieści Dostojewskiego homofonicznym (jednogłosowym) powieściom Lwa Tołstoja czy Iwana Turgieniewa. Wielkie utwory prozatorskie Dostojewskiego rozbrzmiewają wielością głosów, z których żaden nie dominuje, nie stanowi *porte parole* autora. Jednak z drugiej strony, brak rozstrzygnięcia pozwala, jak czyni to Bierdiajew, na traktowanie każdego głosu, obecnego w prozie Dostojewskiego, jako głosu subiektywnego, wychodzącego od pisarza, który nawiązuje dialog z własnym światem wewnętrznym.

⁶ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 7.

⁷ Ibidem, s. 12.

⁸ Zob.: M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970 (M. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского*, [w:] idem, *Собрание сочинений в 7 томах*, т. 6, Москва 2002); M. Bachtin, *Formy czasu i czasoprzestrzeni w powieści*, [w:] idem, *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Warszawa 1983; M. Bachtin, *Problem gatunków mowy*, [w:] idem, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, Warszawa 1986; Т.А. Касаткина, *О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле»*, Москва 2004; Д.М. Магомедова, *Понятие «Голоса» в эстетике М.Б. Бахтина*, «Новый филологический вестник» 2005, № 1, s. 194–201; А. Ковач, *Поэтика Достоевского*, пер. с румынского Е. Логиновской, Москва 2008; К.А. Степанян, *Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского*, СПб. 2010.

Dlatego w jego twórczości – zdaniem filozofa – nie ma nic epickiego, nie ma przedstawienia bytu obiektywnego, obiektywnego układu życia, nie ma daru przemienienia w różnorodność natury świata ludzkiego, nie ma tego wszystkiego, co składa się na silną stronę twórczości Lwa Tołstoja. Powieści Dostojewskiego są tragediami, ale tragediami szczególnego rodzaju. Jest to wewnętrzna tragedia jedyne go losu człowieka, jego ducha ludzkiego, ukazywana z różnych stron w różnych momentach jego drogi⁹.

Stąd pozostawał już tylko krok do tego, by przerzucić pomost pomiędzy prozą Dostojewskiego a myślą grecko-nietzscheańską. Łącznikiem tym staje się w ujęciu Bierdiajewa żywioł dionizyjski.

Nie trzeba przypominać, iż na grunt filozoficzny przeszczepił dionizyjskość Friedrich Nietzsche, ulegając fascynacji grecką tragedią, zrodzoną z ducha muzyki¹⁰. Nietzsche dostrzegł w Dionizosie¹¹, greckim bogu płodności, dzikiej natury, winnej latorośli i wina potencjał idei. Jeśli apollińskość była dla Nietzschego symbolem światła, miary i powściągliwości, to dionizyjskość kojarzył z żywiołem, będącym istotą życia, dziką nieokreślonością, chaotycznością i nieokiełznaniem. Źródeł tego żywiołu szukać należy w najbardziej wewnętrznej głębi człowieka, gdzie rodzi się stan upojenia, polegający, w przekonaniu Nietzschego, „na uczuciu pełni i wzmożonej siły. (...) Człowiek w tym stanie przetwarza rzeczy by odzwier-

⁹ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 12.

¹⁰ W swej pierwszej książce *Narodziny tragedii z ducha muzyki* (1872) Nietzsche wprowadził koncepcje apollińskości i dionizyjskości. Pojęcia te, pochodzące od imion greckich bogów Apollina i Dionizosa, stanowiły podstawę Nietzscheańskiej metafizyki artysty i wczesnej teorii tragedii. Dionizos jest także jednym z dwóch, obok symbolu wiecznego powrotu, obrazem-ideą poprzez którą Nietzsche wyrażał fanatyzm tworzenia wszystkiego wciąż od nowa. Obraz tego antycznego boga przewija się przez wszystkie filozoficzne dzieła niemieckiego myśliciela, który, będąc już psychicznie chory, podpisywał się w listach kierowanych do przyjaciół imieniem Dionizosa. Szerzej na ten temat patrz: E. Bertram, *Nietzsche-Versucheiner Mythologie*, Berlin 1919; W. Kaufmann, *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1968; Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1976; L. Kusak, *Dionizos czyli szansa uzdrowienia ludzkości*, „Pismo literacko-artystyczne” 1986, nr 10 (53), s. 90–98; E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1986; P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996; K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997; G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000; H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Warszawa 2001; R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 2003. Zob. też: J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Warszawa 1998, s. 79–100; L. Szilard, *Аполлони Дионис (к вопросу о русской судьбе одной мифологемы)*, „Umjetnost Rijeci” XXV (Književnost, avantgarda, revolucija), Zagreb 1981; Т.П. Лифинцева, *Образ Диониса в философии Ницше: трагедия мыслителя*, «История философии» 2001, № 8, s. 47–57.

¹¹ Szerzej o Dionizosie czytają: W.F. Otto, *Dionizos. Mit i kult*, z j. niemieckiego przeł. J. Korpany, Warszawa 2017.

ciedłały jego potęgę – by doskonałości jego stawały się odbiciem”¹². Jako stan upojenia i ekstazy, dionizyjskość umożliwia doświadczenie rzeczywistości takiej, jaką jawi się ona sama w sobie. Stąd właśnie ów żywioł staje się dla niemieckiego filozofa przejawem przepełniającej życie woli mocy. Nietzsche zauważył, iż z żywiołu apollińskiego wyrastają sztuki plastyczne oraz epika, z dionizyjskiego natomiast – liryka i muzyka. Do zjednoczenia tych elementów doszło, zdaniem niemieckiego filozofa, w starożytnej Grecji w postaci tragedii attyckiej, którą „winniśmy rozumieć jako chór dionizyjski (chór satyrów), który ciągle na nowo wyładowuje się w apollińskim świecie obrazowym”¹³. Żywioł dionizyjski reprezentuje w ujęciu Nietzschego podprogowy, nieuświadomiany nurt ludzkiego istnienia, jest nośnikiem treści podświadomości, w odróżnieniu od żywiołu apollińskiego, będącego li tylko formą jego eksplikacji. Karl Kerényi, pisząc o Ateńczykach, zauważa:

kiedy jakaś tragedia im się nie podobała, mówili oni ze wzgardą: *Oudenpros ton Dionyson* („To nie ma nic wspólnego z Dionizosem!”). Gdyby sąd ten dotyczył wyłącznie tematyki, wówczas jedynie nader szczupła liczba tragedii miałaby coś wspólnego z Dionizosem. Nie był to zarzut natury materialnej, lecz potępienie powierzchniowości sztuki, jej oderwania się od boga, w którego świętym okręgu ją wykonywano (...)¹⁴.

Nie bez racji zatem żywioł dionizyjski, jak chce Nietzsche, jest siłą, która przynosiła starożytnym pociechę metafizyczną poprzez kreację odczucia jedności absolutnej, zatracenia się w upojeniu. Dionizos oznacza ideę o archetypowej wartości, pomieszczającą w sobie ukryty początek: to, ku czemu tragedia odsyła, choć wcale o tym wprost nie wspomina. Jednak Dionizos określa również sposób, metodę, dostrzega nie tylko „co”, ale i „jak” owego odsyłania, nie tylko podstawę, ale i skierowany ku niej ruch przekraczania samego siebie. Dionizyjskiego ducha cechuje ekstatyczna moc, objawiająca prafenomen dwoistości, tragizm spotkania z nieuchronnym, z losem, wreszcie sojusz życia i śmierci. Obecność takiego samego ruchu-żywiołu, łączącego ambiwalencje i związane z mocą transgresji dostrzega Bierdiajew u Dostojewskiego.

Istotą dionizyjskości Dostojewskiego mianuje filozof rosyjski ognisty żywioł, dynamikę ducha i niezwykłą namiętność. To właśnie dzięki predylekcji do dynamicznego postrzegania, przeżywania i opisywania świata autor *Notatek z podziemia* zdołał, zdaniem myśliciela, przełamać stagnację swych poprzedników z Tołstojem

¹² F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905–1906, s. 73.

¹³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 62.

¹⁴ K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008, s. 279.

na czele¹⁵, którzy wyjawiali naturę człowieka w jej przeciętności, w powszednim życiu, w pryzmacie unormowanych form jej istnienia. Dostojewski, jak podkreśla Bierdiajew, schodzi do podziemia ludzkiej duszy, by „w szaleństwie, a nie w zdrowiu, w przestępstwie, a nie w podporządkowaniu prawu, w podświadomości, żywiole nocy, a nie w żywiole dnia”¹⁶ odtajnić głębię natury człowieka, zbadać jej granice. Nie byłoby to możliwe bez zanurzenia się pisarza w ognistym wichrze, który porywa także czytelników prozy Dostojewskiego. Gwałtowne napieranie na siebie głosów-idei, ich ścieranie się i rywalizacja przebiega w sposób nieokiełznany, w napięciu emocjonalnym, które prowadzi bohaterów nieuchronnie ku tragicznym finałom ich losów. Sam Dostojewski, jak stwierdza Bierdiajew, pograżył się w żywiole dionizyjskim, który z istoty swej rodzi tragedię:

Żywioł ten wciąga w ognistą atmosferę wichrów dionizyjskich. Dostojewski zna jedynie ekstatyczną naturę człowieka. Po Dostojewskim wszystko wydaje się nudne. Jakbyśmy przebywali w innych światach, w innych wymiarach i wrócili do naszego ograniczonego świata, do naszej trójwymiarowej przestrzeni¹⁷.

Czytelnik przechodzi w kontakcie z twórczością Dostojewskiego ognisty chrzest, poznając tajemnice podziemia własnej natury, czyli nieświadomości i wyparty do niej treści. Dzięki Dostojewskiemu możliwa staje się zatem podróż, na podobieństwo zstępującego do Hadesu Dionizosa, w głąb „ja”, ukrytego pod skorupą pozornie stabilnego życia. Dostojewskiego-pisarza, znajdującego się we władaniu żywiołu dionizyjskiego, dręczy nie tyle problem Boga, co problem człowieka i jego losu, dręczy go zagadka duszy ludzkiej. Nie znaczy to wszakże, że twórca pozostaje obojętny na problem Boga. Wręcz przeciwnie: usiłuje go rozwiązać przez pryzmat problemu człowieka, gdyż „problem człowieka jest problemem Boga i, być może, tajemnica Boga lepiej objawia się przez tajemnicę człowieka, niż przez zwrócenie się do Boga poza człowiekiem”¹⁸ – wyjaśnia filozof. Dlatego też Bierdiajew uważa, że Bóg objawia się ostatecznie Dostojewskiemu w losie czło-

¹⁵ Bierdiajewowska ocena twórczości Tołstoja i Dostojewskiego zawiera sądy wykluczające się, tym niemniej pisarstwo Dostojewskiego filozof stawia znacznie częściej wyżej niż Tołstoja. Odmiennościom dyskursu literackiego obu pisarzy poświęcona jest książka: E. Костин, *Достоевский против Толстого. Русская литература и судьба России*, СПб. 2015.

¹⁶ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 13.

¹⁷ Ibidem, s. 13.

¹⁸ Ibidem, s. 14. Szerzej na temat relacji Bóg – człowiek w rozważaniach Bierdiajewa patrz: G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998; P. Koprowski, *Bóg – człowiek – przyroda. Kilka myśli Mikołaja Bierdiajewa*, „Slavia Orientalis” 2016, nr 4, s. 668–674.

wieka, tak, jak żywioł dionizyjski eksponuje ekstazę życia i śmierci, orgiastyczne szaleństwo i boskie uwznioślenie.

W centrum żywiołu dionizyjskiego znajduje się każdy z bohaterów Dostojewskiego poprzez uwikłanie w skomplikowane relacje z innymi. Próba zrozumienia losu człowieka w jego wymiarze duchowym sprawia, jak przekonuje Bierdiajew, że Dostojewski staje się ostatecznie pisarzem tragicznym. „Ból nad cierpiętniczym losem człowieka i losem świata osiąga stan gorączkowy”¹⁹ – pisze filozof. Jednak na podobieństwo tragedii greckiej, także tragedia Dostojewskiego zawiera w sobie *katharsis*, niesie oczyszczenie i wyzwolenie. Jej uczestnicy przechodząc przez „ognisty piec zwątpienia”²⁰, wychodzą zeń oświeceni i przemienieni, w otaczającym mroku dostrzegają światło. Jeśli dla starożytnych źródłem takiego światła był Dionizos, dający nadzieję na ciągłe odnawianie życia w obrzędach bakchicznych, to w świecie Dostojewskiego światłem tym jest Chrystus. Bierdiajew zauważa, że w utworach rosyjskiego pisarza

(...) wyzwalająca światłość jest w najczarniejszych chwilach. Jest to światłość Chrystusa, która jaśnieje w ciemności. Dostojewski przeprowadza człowieka przez otchłań rozdwojenia – rozdwojenie jest głównym motywem Dostojewskiego, ale rozdwojenie nie gubi człowieka. Przez Bogoczłowieka może być przywrócony autentyczny obraz człowieka²¹.

Paradoks twórczości Dostojewskiego²², być może najważniejszy ze wszystkich, polega na tym, że w dialektycznej jedności współlistnieją grzech i świętość (najlepszym przykładem będzie tu postać Soni Marmieladowej), pożądliwość i wyzwolenie, pragnienie życia i dążenie do śmierci. Orgiastyczność, będąca immanentną częścią żywiołu dionizyjskiego przejawia się w świecie Dostojewskiego w przeciwieństwach, w dialogu idei, w ekstatyczności samej myśli pisarza, która sprawia, że ów „jest pijany myśleniem, cały jest pogrążony w ognistym wicherze myśli”²³. Dlatego, dodaje Bierdiajew, „dialektyka idei u Dostojewskiego działa jak narkotyk, ale właśnie w tym stanie nie gaśnie ostrość jego myśli, myśl sięga

¹⁹ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 16.

²⁰ Określenie to pochodzi z wypowiedzi Dostojewskiego: „W Europie nie było takiej mocy *ateizmu*. Oczywiście, nie wierzę w Chrystusa i nie wyznaję Jego nauki jak dziecko. *Hosanna* moja jednak przeszła przez *ognisty piec* zwątpienia, jak w mojej powieści mówi szatan” (F. Dostojewski, *Sentencje*, wybór i przekład Z. Podgórzec, Białystok 1993, s. 50).

²¹ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 17–18.

²² O paradoksalności jako kategorii poetyki i światopoglądu Dostojewskiego patrz: В. Шевченко, *Достоевский. Парадоксы творчества*, Москва 2004; А. Суконик, *Достоевский и его парадоксы*, Москва 2015.

²³ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 19.

swoich ostatecznych granic”²⁴. Tak samo pochłonięci jakąś ideą są wszyscy bohaterowie Dostojewskiego, czy będzie to Człowiek z Podziemia, czy Raskolnikow, czy Stawrogin, Kiryłow, Szatow, Piotr Wierchowieński, czy wreszcie Iwan Karamazow – każdy z nich jest nosicielem i wykonawcą pierwotnej idei, co dokonuje się zawsze w ruchu, w tragicznym ich losie. Wszyscy oni są pijani ideą, tak samo, jak uczestnicy starożytnych Dionizji. Ekstaza, bez względu na źródło z jakiego wypływa, pozwalała Grekom, i pozwala Dostojewskiemu przekroczyć granice wymiaru realnego i przejść drogę od zstąpienia do piekła nieświadomości ku wniebowstąpieniu. Energia żywiołu dionizyjskiego wyznacza tu kierunek ku wnętrzu, ku duchowej głębi człowieka, umożliwiając wyrwanie się z zamkniętego kręgu materii. Orgiastyczność nosi zatem w ujęciu pisarza charakter duchowy, jest doświadczeniem duchowym i jest wolnością, dokonującą się w ruchu wirowym²⁵. Radość i cierpienie stanowią dwa, napędzające się wzajemnie koła, bez których życie toczyłoby się nie mogło.

Obecność żywiołu dionizyjskiego w prozie Dostojewskiego ujawnia, że natura człowieka jest antynomiczna i biegunowa we wszystkich swych wymiarach łącznie. Ognisty ruch w człowieku, biorący swój początek z dychotomiczności natury i prowadzący do rozdzielenia jawi się w ujęciu pisarza jako źródło światłości, do jakiej człowiek dąży. Dynamizm żywiołu stanowi zatem zarówno przyczynę, jak i skutek, jest zaczątkiem dialektyki i jej finałem. W głębi duszy ludzkiej nie ma stagnacji, spokoju, ani jedności – jest natomiast pełen napiętności ruch. Jak podkreśla Bierdiajew

Dostojewski nie kontempluje spokoju wieczności w głębi człowieka. Pod tym względem kontemplacja Dostojewskiego bardzo różni się od kontemplacji Platona (...). Nie tylko na planie ciała i duszy dokonują się gwałtowne zderzenia biegunowo sprzecznych sił, ale także na planie ducha. Ruch ogarnia nie tylko powierzchnię bytu, ale także jego głębię. Jest to bardzo charakterystyczne dla antropologii i ontologii Dostojewskiego. Pod tym względem jest on przeciwieństwem estetycznego światopoglądu geniuszu greckiego²⁶.

²⁴ Ibidem. Można w tym kontekście przeprowadzić analogię do myślowego tańca Nietzschego, opartego na ekstazie i obłądnie. Jak stwierdza G. Colli „Nietzscheańska reforma ekspresji jest (...) krokiem w kierunku ezoterycznym, zmierza ku sferze porozumiewania się wykluczającej pisanie” (G. Colli, *Po Nietzsche*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1994, s. 107), co implikuje wir sprzecznych myśli, konstytuujący filozofię autora *Ecce homo*. O własnościach ekstatycznego tańca u Nietzschego pisze wyczerpująco Zbigniew Kaźmierczak (*Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa*, Kraków 2000).

²⁵ Idea tak rozumianej wolności wskazuje ponownie na tożsamość z myślą Nietzscheańską. Wolność percypowana przez niemieckiego filozofa jako przejaw woli samookreślający się własnym prawem stanowi element dionizyjskości życia. Człowiek wolny, w ujęciu Nietzschego, jest człowiekiem dionizyjskim. Por.: H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, Kraków 2013, s. 159–187.

²⁶ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 32.

Idąc tropem refleksji Bierdiajewa można zauważyć, iż antynomiczność przejawia się w świecie Dostojewskiego zarówno w działaniach dobra, jak i zła, Boga i szatana. A to oznacza, że nie tylko dobro, lecz także i zło ma naturę duchową²⁷. Ze zderzenia światła (dobra) i ciemności (zła) w głębi bytu rodzi się prawda o naturze człowieka. W ten sposób Dostojewski odkrywa tragiczną sprzeczność w otchłani bytu, ukazując, że tragedia biegunowości sięga głębi życia duchowego. Spostrzeżenie Bierdiajewa o dążeniu Dostojewskiego, choć zwieńczonym niepowodzeniem, do odtajnienia biegunowości samej natury Boga, komplementarnej z jasną mrocznej Jego natury, otchłani w Bogu nosi w jednakim stopniu posmak obrazoburstwa, co filozoficznego odkrycia. Piętnem dualizmu naznaczone są zatem wszystkie ideały i wartości z jakimi zмага się i do jakich dąży człowiek: wieczny niepokój tkwi w pięknie, które realizuje się zarówno w ideale Madonny, jak i w ideale Sodomy. Dynamizm piękna rozpostartego między biegunami zadziwił Mitę Karamazowa, zaś Stawrogina mamił podwójną słodyczą. Dostojewski, jak twierdzi Bierdiajew, wyczuwał, że w pięknie jest ciemna, demoniczna zasada, którą znajdował także w miłości.

Cała twórczość Dostojewskiego przepojona jest palącą i namiętą miłością, której przyczynę i siłę sprawczą stanowi żywioł dionizyjski. Jak twierdzi Bierdiajew „miłość w powieściach Dostojewskiego jest wyłącznie dionizyjska. Ta miłość dręczy człowieka. Droga człowieka u Dostojewskiego jest drogą cierpienia. Miłość według Dostojewskiego jest wybuchem wulkanicznym, wybuchem dynamitu namiętnej żądzcy człowieka”²⁸. To właśnie poprzez tak dynamiczne, niezwykle uczucia ujawnia się głębia natury człowieka, żądza sprawia, że jednostka wykracza poza własną świadomość. Ogień miłości spala człowieka, trawi jego duszę, aż do momentu przemiany w lodowaty chłód. Miłość, będąc u Dostojewskiego wyjawieniem tragizmu ludzkiego życia ujawnia – jak chce Bierdiajew – rolę zasady żeńskiej jako wtórnika zasady męskiej. Dostojewski, uprawiając wyłącznie „męską” antropologię udziela kobiecie uwagi o tyle, o ile jawi się ona jako moment w losie mężczyzny, w drodze człowieka. Albowiem duszą ludzką jest męski, nie kobiecy duch, zaś „zasada żeńska jest jedynie wewnętrznym problemem w tragedii męskiego ducha, wewnętrzną pokusą”²⁹. Bierdiajew zauważa, że u Dostojewskie-

²⁷ Dla Bierdiajewa zło stanowi imperatyw dialektyki Boga i człowieka, jest stanem, a nie bytem, i jawi się jako doświadczenie egzystencjalne człowieka. Istnienie zła uważał filozof rosyjski za wielką tajemnicę w życiu świata. Pod wpływem światopoglądu Dostojewskiego, autor *Sensu twórczości* postrzegał człowieka jako istotę zdolną do czynienia zarówno najwyższego dobra, jak i najwyższego zła. Przewyciężyć zło można, zdaniem myśliciela, tylko na drodze synergicznej współpracy człowieka z Bogiem. Por.: J. Krasicki, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012, s. 90–104.

²⁸ Ibidem, s. 61.

²⁹ Ibidem, s. 62.

go to nie kobiety kochają, lecz mężczyźni, a więc kobiety są obiektami miłości, jej przedmiotami natomiast – mężczyźni. Dość przywołać miłość księcia Myszkina i Rogożyna do Nastazji Filippowny, miłość Miti Karamazowa do Gruszeńki, miłość Wiersiłowa do Katarzyny Mikołajewny, czy Stawrogina do wielu kobiet. W każdym z tych przypadków Dostojewski ukazuje tragedię miłości bez wyjścia, niemożność spełnienia się mężczyzny w związku z kobietą. Przyczyna tego leży w rozdzieleniu człowieka, i choć sama miłość jest zasadą dynamiczną, to jednak nie prowadzi kochanków do prawdziwego zjednoczenia, przynosi zgubę, nie zbawienie. Miłość, tak samo jak żywioł dionizyjski, stanowi przejaw samowoli jednostki, która niszczy i rozdwaja naturę człowieka. Skupiając swoją uwagę na infernalnej stronie kobiety, pisarz akcentuje rolę zasady żeńskiej jako żywiołu pobudzającego w mężczyźnie pożądanie i rozdwajającego jego osobowość. To kobieta i miłość do niej sprawiają, że męscy protagoniści Dostojewskiego przeprowadzają porachunki sami ze sobą, podejmując próbę zrozumienia zasady osobowej³⁰ wystawionej na działania sił popędowych natury. Stan pożądania miłosnego okazuje się zatem być jedną z faz przechodzenia przez „ognisty piec zwątpienia”. Poprzez miłość, tak samo jak w rozpacz, człowiek dociera do kresu swych możliwości. Rozpacz, jak wolno sądzić, oznacza dla Dostojewskiego brak nadziei, wyraża zatem stan bycia, z którego na próżno szukać wyjścia. Miłość, doprowadzająca do rozpacz, jest stanem nieuchronnego konfliktu płci, a także tych wartości, o jakich pisze Paul Tillich: pomiędzy tym, czym potencjalnie jesteśmy, a tym, czym być powinniśmy oraz pomiędzy tym, czym aktualnie jesteśmy w powiązaniu wolności i naszego przeznaczenia, czyli losu³¹. Rozpacz zatem, jako konsekwencja miłości, którą przeżywają wspólnie przy trupie Nastazji księżę Myszkina i Rogożyna objawia się jako udręka bycia, implikowana poczuciem straty obiektu miłości i utraty sensu własnej egzystencji, a także – co znamienne – bycia niezdolnym do jej odzyskania. Mamy zatem tu obraz choroby – rozpacz, która jest wiecznym nieszczęściem, stanem śmierci, powolnym umieraniem, ale także konfrontacją męskich bohaterów Dostojewskiego z samym sobą. Ważne w tym kontekście wydaje się to, co pisze Bierdiajew o percypowaniu przez autora *Zbrodni i kary* zasady osobowej jako zasady wyłącznie męskiej. Z tego bowiem względu pisarz w szczególny sposób zajmuje się duszą mężczyzny, marginalnie traktując duszę kobiety. Filozof objaśnia, że

³⁰ Szerzej o pojęciu osoby i zasady osobowej w filozofii Bierdiajewa patrz: А.Л. Завгородняя, *Личность как субъект философии Николая Бердяева*, «Известия РГПУ им. А.И. Герцена» 2009, № 97, s. 346–349.

³¹ Zob.: P. Tillich, *Teologia systematyczna*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004, t. II, s. 61–75. O pojmowaniu przez Tillicha człowieka jako bytu i niebytu jednocześnie pisze J.A. Prokopski w książce *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalnej*, Kęty 2007, s. 75–87.

na podstawie historii duszy kobiety nie można prześledzić losu ludzkiej osoby. (...) Męczyzna u Dostojewskiego jest przykuty do kobiety przez namiętność. Ale jest to rozliczanie się z samym sobą, ze swoją pożądliwą naturą. Męczyzna nigdy nie jednoczy się z kobietą. Być może, właśnie dlatego natura kobiety jest tak historyczna, naderwana, gdyż skazana jest na niemożliwość połączenia się z męczyzną³².

Żadna z konstant miłosnego trójkąta, jaki obrazuje w *Idiocie* Dostojewski nie zaznaje szczęścia, albowiem kobieta okazuje się być dla pożądlących ją męczyzn pułapką, z której nie ma wyzwolenia. Oznacza to, iż

to nie Bóg karze – jak powiada Evdokimov – to człowiek karze siebie samego przez swój dobrowolnie spartaczony los³³.

W ten sposób wolność ujawnia swoje demoniczne oblicze: człowiek egzystuje w okowach, które są zawinione poprzez jego złe wybory. Dlatego wolność – jak przekonuje autor *Niewoli i wolności człowieka* – jest

darem rozstrzygającym, który decyduje o losie człowieka³⁴.

Dostojewskiego nie interesował umiar w miłości – twierdzi Bierdiajew. I dlatego prym wiedzie tutaj żywioł dionizyjski ze swoją palącą namiętnością, rozbuchaniem i ekstatycznością. Pisarz ukazuje w miłości dwie zasady, dwa żywioły, dwie otchłanie, w które wpada człowiek: otchłań lubieżności i otchłań współczucia. Skrajność obu stanów nie prowadzi do spełnienia, przeciwnie: w ekstremum dochodzi do skażenia osobowości, jej wypaczenia i spopielenia. Namiętność rozdwojonego człowieka przechodzi w szał, a to oznacza, że szansa na pokonanie wewnętrznej dysharmonii zostaje raz na zawsze zaprzepaszczona. Nawet w głębi samego współczucia Dostojewski odkrywa swoistą lubieżność, z pęt, której człowiek nie jest w stanie się wyzwolić. Stan bezgraniczności doprowadza człowieka do wyobcowania, strącając w otchłań opętania. Dlatego miłość bohaterów Dostojewskiego „rodi szatańskie wichry”³⁵, prowadzi do zbrodni i szaleństwa. Bierdiajew dodaje, że „dwie kobiety, jak dwa żywioły, zawsze prowadzą bezlitosną walkę z powodu miłości, niszczą siebie i innych”³⁶. Tego typu konfrontacja staje się udziałem Nastazji

³² M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 63.

³³ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002, s. 300.

³⁴ M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 31.

³⁵ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 65.

³⁶ Ibidem.

i Agłai (*Idiota*, 1869), czy Gruszeńki i Katarzyny (*Bracia Karamazow*, 1880). A zatem to kobiety są u Dostojewskiego nosicielkami żywiołu dionizyjskiego, wobec którego mężczyzna okazuje się bezwolny. „Mężczyzna jest bezsilny, aby zdobyć kobietę, nie łączy się z jej naturą i nie przenika w nią, przeżywa ją jako temat własnego rozdwojenia”³⁷ – podkreśla filozof. Kobiety w twórczości Dostojewskiego wywołują dwa rodzaje uczucia dionizyjskiego, a mianowicie lubieżność lub współczucie. Bywa niekiedy i tak, zauważa Bierdiajew, że ta sama kobieta oddziałuje na mężczyzn różnorako. Oto bowiem Nastazja wywołuje w Myszkinie nieskończone współczucie, w Rogożynie natomiast nieskończoną lubieżność. Sonia i matka młodzika plasują się na emocjonalnym biegunie współczucia, w przeciwieństwie do Gruszeńki, która budzi wyłącznie nieokiełznane pożądanie. Tego typu binarność emocjonalna decyduje o tragicznym wydzwisku miłości u Dostojewskiego. Niemożność zniesienia tych opozycji poprzez zjednoczenie dwóch dusz i dwóch ciał w jednej osobie skazuje miłość i jej uczestników na zgubę.

Degeneracyjne działanie żywiołu dionizyjskiego ujawnia się, jak pisze Bierdiajew, w procesie przekształcenia się ognistej siły lubieżności w nierząd, co sprawia, że namiętność staje się lodowatym zimnem. By zrozumieć ów mechanizm, nie sposób nie pochylić się nad wykładem filozofa o nierządzie w prozie Dostojewskiego. Nierząd oznacza dla Bierdiajewa rozpad osobowości, który prowadzi do zaniku integralności człowieka. W rezultacie człowiek wewnętrznie niezborny, zdominowany przez siły nierządu zasklepia się w swoim „ja” i ztraca nie w miłości do drugiej osoby, lecz w miłości własnej.

Autentyczna miłość zawsze jest miłością do innego, – twierdzi myśliciel, natomiast nierząd jest miłością samego siebie. Nierząd jest autoafirmacją. Jednak tego typu autoafirmacja ma fatalne skutki, gdyż przeskadza w wyjściu ku innemu, zjednoczeniu z innym. Nierząd jest głęboką samotnością człowieka, śmiertelnym chłodem samotności. Nierząd jest pokusą niebytu, krokiem ku niebytowi³⁸.

Przykładami męskich protagonistów, w osobowości których realizuje się proces przechodzenia od lubieżności do nierządu wraz z towarzyszącym temu rozpadem ego są dla Bierdiajewa Swidrigajłow, Mitya Karamazow i Stawrogin. Łączy ich wszystkich predylekcja do samowoli, do pychy, do zamykania się w sobie i uruchamiania mechanizmów obronnych przed bliskością z innymi. Szczególnie tragiczny przebieg ma wygasanie ognia namiętności w przypadku Stawrogina, który na drodze nieskończonego pożądania zaprzepaszcza swoje talenty, niszczy zasadę osoby. Ulegając pokusie rozpusty, Stawrogin zniechęcił nie tylko ją, lecz i siebie

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, s. 68.

samego. Idee, które kiedyś napędzały do działania, teraz stały się obojętne. „Los Stawrogina pokazuje, zauważa Bierdiajew, że pragnienie wszystkiego bez wyboru i granicy formującej osobę człowieka, jest tym samym, co brak pragnienia czegokolwiek, a ogrom siły na nic nie ukierunkowanej jest całkowitą beziłą”³⁹.

Niepoohamowany popęd seksualny, w którym Stawrogin zatracił się bez reszty doprowadza go do całkowitej niemocy, czy to jako mężczyznę niezdolnego do pokochania kobiety, czy jako człowieka wyzuteego z osobowości. Przypadek Stawrogina pokazuje, jak chce filozof, że nierząd stanowi skutek niemożności dokonania wyboru, jest rezultatem utraty wolności, zatonięciem w niebycie⁴⁰. Zasada indywidualizacji przestaje funkcjonować, a wraz z nią ginie pierwiastek osobowy. Przy czym nierząd nie jest zasadą pierwotną, a skutkiem oddania się człowieka w niewolę lubieżności, jest wyrazem dezintegracji osobowości. Stawrogin zdaje się przypominać cierpiącego Dionizosa, który po wielokroć pokonuje ból i na nowo odzyskuje samego siebie, stając się wzorem dla cierpiącego (duchowo oraz cielesnie) człowieka. Atoli ów kołowy ruch wiecznego życia, jakiemu poddaje się Stawrogin nie zapewnia mu nieśmiertelności, logika wiecznego powrotu, głoszona przez Nietzschego⁴¹, zostaje tutaj zaprzeczona. Wieczne stawanie się przybiera u Dostojewskiego postać pięknego pozoru, skazując jednostkę zanurzoną w orgiastycznym żywiole życia na zatrącenie w otchłani nieistnienia. W przekonaniu Bierdiajewa wybawienie człowieka od demona lubieżności nie może nawet współczucie – przeciwległy biegun miłości, „gdyż i we współczuciu może ujawnić się szaleńcza lubieżność i współczucie może nie być wyjściem ku innemu, połączeniem się z innym”⁴². Nierząd, przekształcający wolność w samowolę niszczy zasadę osoby w człowieku, samowolę zaś zastępuje ostatecznie przymus. Dlatego nierząd należy rozpatrywać jako problem nie z zakresu moralności, lecz ontologii. I tak właśnie, zdaniem Bierdiajewa, postępuje Dostojewski – kreator dialektyki idei.

Bierdiajew niejednokrotnie podkreśla jak niebezpieczna dla człowieka stać się może ekstaza dionizyjska, sprowadzając go na manowce wolności, pozbawiając indywidualności i elementu osobowego. Tak działo się, zdaniem filozofa, w Grecji, kiedy wyznawcy kultu Dionizosa roztopiali się w bezosobowym żywiole przyrody. W tym kontekście Bierdiajew spostrzega ze zdumieniem, że Dostojewski zdołał tej pułapki uniknąć.

³⁹ Ibidem, s. 69.

⁴⁰ Z tego punktu widzenia można mianować Stawrogina człowiekiem zniewolonym. Zob. więcej: J. Tischner, *Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel – Dostojewski – Descartes)*, „Znak” 1981, nr 1–2, s. 123–142.

⁴¹ O Nietzschesańskiej idei wiecznego powrotu czytaj: H. Benisz, *Nietzsche: kołowy (o)bieg wiecznego życia*, [w:] idem, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, Kęty 2015, s. 193–375.

⁴² M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, s. 69.

Człowiek, granice jego osoby nie bez podstaw wiążą się z zasadą apolińską, z zasadą formy. Natomiast zasada dionizyjska jest zwykle rozumiana jako usunięcie zasady indywidualności, rozerwanie granic osoby. U Dostojewskiego jest inaczej. On cały jest dionizyjski, a nie apoliński, cały jest w ekstazie i zapamiętaniu. W tym ekstatycznym żywiole z jeszcze większą mocą głoszony jest człowiek jako człowiek. Człowiek ze swoją ognistą biegunowością i dynamizmem pozostaje ciągle człowiekiem, człowiek pozostaje niezniszczalny⁴³.

Rzec można, iż dionizyjskość staje się dla Dostojewskiego sposobem na zgłębienie prawdy o człowieku jako istocie dualnej, pomaga, a nie przeszkadza w odkryciu znaczenia pierwiastka osobowego w rozwoju człowieka. Porażki bohaterów przeświadczenia o osobowej wartości człowieka nie negują, lecz – paradoksalnie – potwierdzają, albowiem odejście od tego, co w człowieku osobowe, wprowadza go na błędną drogę Nietzscheańskiej idei nadczłowieka (człowieka-boga), oddalając zarazem od kongruentnej idei Bogoczłowieka. Tajemnica ludzkiej wolności zostaje, zdaniem filozofa, rozświetlona w Chrystusie – Bogoczłowieku. Umierając na krzyżu, Jezus zbawił i odkupił grzechy człowieka, dając mu zarazem możliwość realizacji siebie w wolności. Stąd też Bogoczłowieczeństwo jest zarówno darem, jak i zadaniem. Człowiek, przychodząc na świat, ma w sobie załączek boskiej natury, ale dopiero twórcze zrealizowanie wolności zaprowadzi go do Królestwa Bożego, do przeobstwienia⁴⁴.

Ostatecznie Bierdiajew konkluduje, że żywioł ekstatyczny, dionizyjski, z którego bierze swój początek tragedia człowieka powinien być przyjęty jak pierwotne dane, jako praosnowa bytu, jako atmosfera, w której realizuje się los jednostki. W duszy każdego człowieka równie silna jest żądza samozagłady, zachwyty śmiercią, co pragnienie rozwoju duchowego. Przeto siłą, ale i słabością Dostojewskiego stanowi przeżycie tragedii jako drogi życiowej. W przekonaniu filozofa pisarz nie zasłużył sobie na miano nauczyciela wolności, choć nauczał o wolności jako o praosnowie życia. Jednak to właśnie tragedia dionizyjska wraz z implikowanym przez nią rozdwojeniem pozostawały dla Dostojewskiego imperatywem ludzkiego bytu. Proza, jaka wyszła spod jego pióra wskazuje, że droga do światła prowadzi przez ciemność i chaos. I na tym właśnie, zdaniem Bierdiajewa, polega wielkość pisarza:

⁴³ Ibidem, s. 36.

⁴⁴ Szerzej o roli Bogoczłowieczeństwa w filozofii Bierdiajewa czytaj: P. Przesmycki, *W stronę Bogoczłowieczeństwa. Teologicznomoralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2002; P.A. Scaringi, *Freedom and the „creative act” in the writings of Nikolai Berdiaev: an evaluation in light of Jurgen Moltman’s theology of freedom*, Scotland 2007, s. 103–107; M. Górski Sac, *Bogoczłowieczeństwo a człowiekობstwo. Dramat ludzkiej egzystencji u Mikołaja Bierdiajewa*, „Humaniora. Czasopismo internetowe” 2015, nr 1(9), s. 113–118. Wykładnię idei Bogoczłowieczeństwa zawiera książka Bierdiajewa: *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности*, Paryż 1937.

pokazał on, jak w ciemności rodzi się światło. Stąd życie człowieka objawia się u Dostojewskiego jako ciągła oscylacja pomiędzy namiętym pragnieniem dobra, światła i logosu a namiętym pragnieniem zła, mroku i nieświadomości. Tę samą ideę biegunowości życia ludzkiego głosił Zaratustra Nietzschego:

...Świat ten jest głęboki,
Głębszy niż przypuszczał dzień;
Taki też ból jego.
Lecz rozkosz – głębsza od cierpień:
Przemijaj! Ból szepcze
A rozkosz wieczności chce⁴⁵.

Obu zatem, Dostojewskiego i Nietzschego połączyła fascynacja żywiołem dionizyjskim, który umożliwił im, jeśli posłużyć się słowami Emila Ciorana, dotarcie, poprzez „skok w boskość, w ekstazę”, „na rubieżę otchłani”, „do punktu, w którym wszystko się załamuje”⁴⁶. Od tego punktu zaczyna się, ucieleśniony w rycie dionizyjskim, obłęd. Wykazując koherencję z rozkoszą, grozą, siłą i pełnią obłęd dionizyjski stanowi – jak głosi Nietzsche w *Narodzinach tragedii* – własność wszystkich tych, którzy poszukiwali w istnieniu tego, co złe, zagadkowe, tragiczne i niszczące. Bierdiajew wskazał na moc i słabość udziału Dostojewskiego w tej własności.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2005, IV, 19.

⁴⁶ *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa 1999, s. 59.