

# **Tomasz Herbich: Dwie filozofie wolności. Zmiana stosunku Mikołaja Bierdiajewa do poglądów religijnych Lwa Tołstoja jako wyraz ewolucji jego stanowiska filozoficznego**

Autorzy rosyjskiego Renesansu Religijno-Filozoficznego interesowali się doktryną Tołstoja przede wszystkim ze względu na problem usprawiedliwienia kultury. Autor „Wojny i pokoju” dlatego był dla nich szczególnie interesujący, że w swojej radykalnej negacji kultury połączył nihilizm społeczny z religijnym – pisał Tomasz Herbich. Przypominamy ten artykuł „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Tołstoj. Anarcho-konserwatyzm stosowany”.

## **Problem jedności i rozwoju filozofii Bierdiajewa**

Mikołaj Bierdiajew należał do niezbyt licznych filozofów, którzy zinterpretowali własną twórczość. Dokonał tego w *Autobiografii filozoficznej*[1]. Fakt ten stanowi duże ułatwienie dla czytelników jego dzieł, równocześnie wpływając na utrwalenie niektórych ocen, które trudniej poddają się krytycznej rewizji.

Choć w *Autobiografii filozoficznej* znajdziemy informacje o zmianach, którym podlegało stanowisko autora, to dominuje nad nimi perspektywa jedności, zagwarantowana przede wszystkim przez niezmienną głównego tematu – wolności[2]. Takiej interpretacji

trudno odmówić pewnej słuszności – wspomniane zagadnienie rzeczywiście dominuje i spaja dorobek Bierdiajewa[3]. W różnych okresach jego twórczości wolność stanowi nie tylko nadrzędną wartość, ale także podstawową kategorię metafizyczną[4]. Spróbuję jednak wykazać, że rozwój jego filozofii można zinterpretować inaczej, wyróżniając dwa odmienne stanowiska zajmowane przez niego w różnych okresach twórczości.

Tym, co pozwala wyodrębnić w dorobku autora *Sensu twórczości* dwa różniące się projekty filozoficzne, jest m.in. sposób identyfikacji tego, co wolności przeciwstawne – niewoli i jej źródeł. Opinie Bierdiajewa na temat poglądów religijnych Lwa Tołstoja dlatego stanowią bezpośredni przedmiot analizy, że manifestują się w nich wspomniane dwa sposoby identyfikacji.

*Poniższy artykuł stanowi próbę wyjaśnienia zmian w ocenach Bierdiajewa, która wychodzi od problemu wolności i niewoli*

Autorzy rosyjskiego Renesansu Religijno-Filozoficznego interesowali się doktryną Tołstoja przede wszystkim ze względu na problem usprawiedliwienia

kultury. Autor *Wojny i pokoju* dlatego był dla nich szczególnie interesujący, że w swojej radykalnej negacji kultury połączył nihilizm społeczny z religijnym[5]. Tymczasem poniższy artykuł stanowi próbę wyjaśnienia zmian w ocenach Bierdiajewa, która wychodzi od problemu wolności i niewoli. Wydaje się, że takie podejście jest uzasadnione przynajmniej z dwóch przyczyn – po pierwsze dlatego, że

Tołstojowskie *опрощение* można rozpatrywać w kontekście tego problemu[6]. Co więcej, zagadnienie kultury i jej usprawiedliwienia jest u samego Bierdiajewa ściśle z nim związane[7].

Dodajmy, że dwaj myśliciele zajmują odmienne stanowiska w ważnej dla obydwu kwestii relacji kultury i wolności, aby dostrzec trudność podjętej próby wyjaśnienia jakościowych zmian, którym podlegają opinie Bierdiajewa o Tołstoju. Postaram się bowiem odpowiedzieć na pytanie, jak możliwe stało się przynajmniej częściowe zbliżenie dwóch myślicieli, którzy wydają się sytuować na antypodach, o czym świadczy opinia J. Dobieszewskiego:

Pasywizm, redukcjonizm, anty-kulturalizm, anty-personalizm, naturalizm, rygoryzm i doktrynerstwo etyczno-religijne a do tego infantylizm i pretensjonalność późnego Tołstoja stoją może nie w radykalnej, ale w wyraźnej sprzeczności z pisarstwem beletrystycznym Tołstoja. Kończący książkę Romaniuka tekst o Bierdiajewie, o Bierdiajewa filozofii osoby, kultury, twórczości wydaje się tworzyć ważny kontrapunkt dla Tołstoja, kontrapunkt, który w jakiś sposób, przynajmniej pośrednio (poprzez powołanie się na niewątpliwy wpływ Tołstoja na życie i myślenie Sołowjowa, Bierdiajewa i innych myślicieli rosyjskich, nieco osłabia raczej duszny nastrój etyczno-religijnych poszukiwań Tołstoja. Prometejskie promienie filozofii Bierdiajewa dosięgają także Tołstoja[8].

Dodajmy jeszcze, że pomysł, aby w ewolucji ocen Bierdiajewa dotyczących poglądów Tołstoja widzieć klucz do zmiany jego poglądów, nie jest nowy. Pojawił się już w eseju Cezarego Wodzińskiego, według

którego „metamorfoza Bierdiajewowskiej świadomości przebiega nie tylko na osi mesjanizm – eschatologia, ale również: negacja «idei» Tołstoja i jej całkowita akceptacja”[9]. Choć nie można zgodzić się ze słowami o „całkowitej akceptacji”, to Wodziński słusznie zwrócił uwagę na kontrast wypowiedzi zawartych w *Duchach rewolucji rosyjskiej* z 1918 roku oraz *Rosyjskiej idei* z 1946 roku. Poniższe dwa fragmenty świadczą o skali tych różnic:

Trzeba koniecznie wyzwolić się od Tołstoja jako nauczyciela moralnego. Przewyciężenie tołstojostwa – to duchowe uzdrowienie Rosji, jej powrót od śmierci do życia, do możliwości tworzenia, możliwości wypełnienia swojej misji w świecie[10].

Wyrzec się Lwa Tołstoja znaczyło wyrzec się rosyjskiego geniusza, a więc w konsekwencji wyrzec się rosyjskiego posłannictwa w świecie[11].

## **Etapy twórczości Bierdiajewa a najważniejsze wypowiedzi o Lwie Tołstoju**

O ile problem jedności myśli Bierdiajewa jest niejednoznaczny, o tyle łatwiej jest dokonać jej podziału na okresy. Trzy analizowane teksty Bierdiajewa (są nimi: *Stary i Nowy Testament w świadomości religijnej Lwa Tołstoja*, *Duchy rewolucji rosyjskiej* oraz *Rosyjska idea*) reprezentują różne etapy jego filozofii.

W twórczości Rosjanina można wyodrębnić cztery fazy[12]. Pierwsza, obejmująca lata ok. 1900/1901–1907, to okres ewolucji od marksizmu przez idealizm do prawosławia. Myśl Bierdiajewa cechowały wówczas młodzieńcze poszukiwania i pewna niestałość[13].

W latach 1907–1915 Bierdiajew sformułował założenia swojej pierwszej rozwiniętej filozofii religijnej. Andrzej Walicki nazwał ją „antropologicznym wariantem panenteistycznej, schellingiańsko-sołowjowowskiej metafizyki wszechjedności”[14]. Kluczową rolę odgrywają w niej m.in. antynomiczność świadomości religijnej[15] oraz przekonanie o możliwości odnowienia filozofii, czyli przekroczenia stanowiska Kantowskiego, poprzez powrót do źródeł religijnych[16]. Dziełem programowym dla tego okresu była wydana w 1911 roku *Filozofia wolności*[17]. W tym czasie, w 1912 roku powstał artykuł *Stary i Nowy Testament w świadomości religijnej Lwa Tołstoja*[18].

Przełom nastąpił w początkowym okresie I wojny światowej, a jego najważniejszym świadectwem był wydany w 1915 roku *Sens twórczości*[19]. Sam Bierdiajew właśnie z tym wydarzeniem[20] i poprzedzającym je doświadczeniem duchowym wiązał główną cezurę swojej myśli[21]:

Przeżyłem okres świadomości stłamszenia przez grzech. Przy narastaniu tej świadomości nie zapłonęło światło, a jedynie powiększały się ciemności. Ostatecznie człowiek przyucza się kontemplować nie Boga, a grzech, medytować nad ciemnością, a nie nad światłością. Ostre i długotrwałe przeżywanie grzeszności prowadzi do stłamszenia, podczas gdy celem życia

religijnego jest przewyciężenie stłamszenia. Przewyciężyłem stan stłamszenia, doświadczyłem stanu wielkiego porywu. Był to autentyczny wewnętrzny wstrząs i oświecenie. Rzecz miała miejsce latem, na wsi. Leżałem na łóżku i nad ranem cała moja istota została wstrząśnięta twórczym porywem i oświeciła mnie silna światłość. Przeszedłem od stanu stłamszenia przez grzech do stanu porywu twórczego. Zrozumiałem, że świadomość grzeszności powinna przejść w świadomość porywu twórczego, inaczej człowiek pogrąża się w otchłań. Są to różne bieguny ludzkiego istnienia. Tajemnica chrześcijaństwa nie może wyczerpać się tajemnicą odkupienia[22].

Po rewolucji październikowej Bierdiajew, ciągle realizując program zarysowany w *Sensie twórczości*, sformułował krytykę rewolucji ze stanowiska, które za jednym z polskich badaczy można nazwać konserwatywno-twórczym[23]. Okres porewolucyjny wiązał się z największą wrogością wobec Tołstoja, obarczanego odpowiedzialnością za stworzenie fundamentu duchowego pod rozwój bolszewizmu. Z tego okresu pochodzi opublikowany w almanachu *De profundis* artykuł *Duchy rewolucji rosyjskiej* (1918 r.).

Jednak ważniejszą cezurą jest ta, która oddziela trzeci i czwarty okres twórczości Rosjanina. To ona stanowi granicę dwóch wyraźnie odrębnych stanowisk filozoficznych. Po wydaniu *Nowego Średniowiecza* w 1924 roku miał miejsce okres przejściowy[24], który ostatecznie skończył się w latach 1927–1928 opublikowaniem kolejnego tekstu o znaczeniu programowym – *Filozofii wolnego ducha*[25]. Spośród napisanych później prac, w których pojawiał się Tołstoj, szczególne znaczenie mają poświęcone pisarzowi fragmenty *Rosyjskiej idei* (1946 r.).

Nawet wnikliwa lektura *Autobiografii filozoficznej* może doprowadzić do istnienia tej cezury. O wcześniejszych dziełach Bierdiajew pisał, że ich nie ceni (wyjątek stanowiły *Sens twórczości* oraz *Sens historii*)[26]. Negatywnie wypowiadał się o Filozofii nierówności, sztandarowym tekście antybolszewickim, którego tezy korespondują z artykułem *Duchy rewolucji rosyjskiej*[27].

Szczególną uwagę należy zwrócić na wypowiedź Bierdiajewa o „zabobonach filozofii ontologicznej”, którym podlegał zarówno pisząc *Filozofię wolności*, jak i *Sens twórczości*[28]. Tę wypowiedź Walicki słusznie uznał za potwierdzenie tezy, że myśl Rosjanina została poddana rewizji w emigracyjnym okresie twórczości[29]. Aż do *Nowego Średniowiecza* byt był pojęciem obecnym w jego filozofii. Potem Bierdiajew do pewnego stopnia zaakceptował wynik krytyki Kantowskiej, uznając, że żadna filozofia, która zaczyna od przedmiotowego rozumienia bytu, nie może powrócić do utraconej „rzeczy w sobie”[30]. Aby ją odzyskać, potrzebna jest nowa droga – „fenomenologia doświadczenia duchowego”[31]:

Dla mojej filozofii jest charakterystyczne, że nie wierzę w możliwość istnienia racjonalnej ontologii, wierzę jedynie w możliwość istnienia fenomenologii doświadczenia duchowego, opisywanego symbolicznie. Twórczość według mnie jest nie tyle kształtowaniem w czymś skończonym owocu twórczości, co ujawnieniem tego, co nieskończone, wzlotem w nieskończoność, nie jest obiektywizacją, a transcendowaniem[32].

Nadrzędną przesłanką fenomenologii doświadczenia duchowego jest takie rozumienie relacji między podmiotem poznającym (czyli człowiekiem, Bierdiajew krytykował bowiem idealistyczną koncepcję podmiotu transcendentального[33]) a bytem, według którego „poznanie nie jest wchodzeniem bytu w poznającego, stojącego poza bytem. Jeśli poznający jest w bycie, to poznanie jest aktywne, jest zmianą bytu. Poznanie jest aktywnością duchową w bycie”[34].

### **Elementy niezmiennie w opiniach Bierdiajewa o Tołstoju**

Uzasadnienie przyjętej w pracy periodyzacji dzieł Bierdiajewa oraz stosowanego rozróżnienia dwóch stanowisk filozoficznych umożliwia przejście do analizy porównawczej trzech wspomnianych tekstów. Porównanie to należy zacząć od wymienienia elementów, które pozostają niezmiennie w opiniach filozofa.

*Bierdiajew twierdził, że w imię natychmiastowej realizacji absolutnego dobra Tołstoj odrzucił proces historyczny*

Porównywane teksty prezentują spójny obraz doktryny Tołstoja. Ma to duże znaczenie, ponieważ zmienność ocen może stworzyć

warunki do obserwowania zjawisk, które są tematem poniższego artykułu, jedynie w połączeniu z niezmiennością interpretacji. Wbrew samemu pisarzowi Bierdiajew akcentował jedność jego dorobku[35]. Filozof nigdy nie został zwolennikiem doktryny Tołstoja[36]. Zarazem uważał ją za charakterystyczną dla pewnych ogólnych tendencji w

myśli rosyjskiej[37]. Konsekwentnie przedstawiał Tołstoja jako autora, któremu bliższa jest świadomość buddyjska niż chrześcijańska[38], powołując się przede wszystkim na antypersonalistyczny wymiar jego indywidualizmu[39]. Równocześnie w *Rosyjskiej idei*, a do pewnego stopnia także w pierwszym artykule wykazywał, że myśl Tołstoja ma istotne znaczenie dla chrześcijaństwa[40]. Powracała także opinia, że cechuje ją kosmizm w przeciwieństwie do antropologizmu Dostojewskiego[41]. We wszystkich tekstach Bierdiajew twierdził, że w imię natychmiastowej realizacji absolutnego dobra Tołstoj odrzucił proces historyczny[42].

### **Opinie przedstawione w artykule *Stary i Nowy Testament w świadomości religijnej Lwa Tołstoja***

Pierwszy z omawianych artykułów charakteryzuje ambiwalencja ocen. Jego główna teza została sformułowana w zakończeniu – wkład Tołstoja w dzieło religijnego odrodzenia ogranicza się do wymiaru krytycznego[43]. Jego bunt przeciwko fałszowi przenikającemu życie społeczne i kondycji chrześcijaństwa jest dla tej religii potrzebnym etapem przejściowym, oczyszczeniem umożliwiającym przejście do refleksji pozytywnej. Bez autora *Zmartwychwstania* nie zostałyby tak zdecydowanie postawione pytanie o żywe, a nie wyłącznie retoryczne znaczenie chrześcijaństwa[44].

W ostatnich słowach artykułu Bierdiajew przekonywał czytelnika, że pod koniec życia Tołstoja zbliżał się kolejny przewrót w jego myśli. Tym razem miałyby on charakter mistyczny i doprowadziłyby do zerwania z ograniczonym, racjonalistycznym ujęciem istoty życia religijnego. Świadectwem tego niedokończonego zwrotu miałyby być ucieczka z

Jasnej Polany[45]. W zakończeniu artykułu filozof dążył zatem do takiego zinterpretowania myśli Tołstoja, aby ukazać ją jako etap przejściowy w religijnym odrodzeniu, który na mocy dynamiki własnego rozwoju zaczął otwierać się na mistyczne dopełnienie. Nie trudno zauważyć, że takim dopełnieniem miały być poszukiwania filozofów związanych z Renesansem Religijno-Filozoficznym, a artykuł określa pozycję Tołstoja wobec nich.

*Tołstoizm to stanowisko panteistyczne, przedchrześcijańskie, redukujące religię do prawa i wypełnienia woli Ojca, nie dostrzegające upadku i grzechu oraz wynikającej z nich potrzeby transcendentnego zbawienia*

Oceniając religijność autora *Wojny i pokoju*, Bierdiajew podkreślał, że łączą się w niej genialne przeżycia religijne z banalnymi myślami. Charakterystyczna dla opinii filozofa wyrażanych w omawianym tekście jest figura bezsłownego

geniusza, który nie posiadał właściwego wyrazu dla swojej myśli[46]. Tołstoizm to stanowisko panteistyczne, przedchrześcijańskie, redukujące religię do prawa i wypełnienia woli Ojca, nie dostrzegające upadku i grzechu oraz wynikającej z nich potrzeby transcendentnego zbawienia. Dlatego odrzuca ono istotę chrześcijaństwa, Drugą Hipostazę i dzieło odkupienia[47]. Ta uwaga ma szczególne znaczenie, gdyż w omawianym okresie Bierdiajew główną rolę w swojej filozofii historii przypisywał pojęciom grzechu i odkupienia[48]. Tołstoj musiał zatem być duchowo obcy, bo zredukował dzieło Chrystusa do głoszonej przez Niego nauki, nie dostrzegając, że chrześcijaństwo nie jest nauką

Chrystusa, ale nauką o Chrystusie, a w jego centrum znajduje się sama osoba Zbawiciela[49]. Według Bierdiajewa autor *Zmartwychwstania* nie rozpoznał rzeczywistej skali zła dlatego, że nie znał osoby[50]. To właśnie z nieznamości zła i osoby wynikał moralny maksymalizm Tołstoja oraz odrzucenie historii i odkupienia[51]. Jego ascetyzm reprezentował charakterystyczny dla Rosji typ narodnicki – nie był chrześcijański, bo nie dokonywał się ze względu na inny, wyższy byt[52].

### **Opinie przedstawione w artykule *Duchy rewolucji rosyjskiej***

Negatywne oceny zostały zradykalizowane w *Duchach rewolucji rosyjskiej*. Bierdiajew uznał tołstoizm za podglebie dla triumfu rewolucji. *Filozofia nierówności* (napisana w 1918, a wydana w 1923 roku), która stanowi kontekst dla omawianego artykułu, krytykuje rewolucję przede wszystkim za odrzucenie podstawowych prawideł ludzkiego i kosmicznego życia i twórczości[53]. To zaś oznacza grzech, odpadnięcie od Boskich źródeł życia. Rewolucyjny pęd nie wyzwala, tylko rozbudza chaotyczny żywioł, rzuca człowieka w bezosobowy kolektyw[54]. Gwarancją ludzkiej wolności jest twórczość, która ze względu na pomnażanie jakości musi doprowadzić do powstania nierówności. Rzeczywistość ma zatem charakter hierarchiczny, obce jest jej ilościowe zrównanie[55]. Rewolucyjny patos równości odrzuca to, co stanowi centrum życia osoby:

Osoba i ponadosobowa wartość są nierozzerwalnie związane. Osoba istnieje tylko dlatego, że kryje w sobie ponadosobową, aksjologiczną treść, że należy do świata hierarchicznego,

podzielonego i zróżnicowanego jakościowo. Natura osoby nie znosi zmieszania i bezjakościowego zrównania[56].

Tymczasem Tołstoj uznał wszelką ludzką twórczość za grzech, religijnie uzasadniając nihilizm i uwiarygodniając go. Jego naukę cechuje patos równości i sentymentalizm, które muszą prowadzić do odrzucenia życia osoby jako fałszywego życia świata:

Moralna świadomość Tołstoja domaga się, aby nie istniał dłużej człowiek jako autonomiczny, jakościowy byt, aby istniała jedynie powszechna, niezróżnicowana boskość, zrównanie wszystkich i wszystkiego w bezosobowej boskości[57].

Patos równości prowadzi do pustki, do odrzucenia wszelkich duchowych jakości i ontologicznych realności:

Moralistyczna żarliwość sprawia, że Tołstoj stał się nihilistą. W istocie, jego moralizm ma charakter demoniczny i niszczy wszelkie bogactwa bytu. Egalitarna i nihilistyczna pasja Tołstoja prowadzi do zatracenia wszelkich duchowych realności, wszystkiego, co autentycznie ontologiczne. Nie znająca granic moralistyczna pretensjonalność Tołstoja wszystko czyni iluzorycznym, podaje w wątpliwość i obala realność historii, realność cerkwi, realność wszystkich wartości ponadosobowych, realność całego życia duchowego[58].

Jak dowiadujemy się z powyższego cytatu, Tołstoj odrzucił także proces historyczny z jego względnością, w czym różnił się od świętego Pawła, który rozumiał prawo względnych stopni i dlatego nie przekształcił chrześcijaństwa w sektę apokaliptyczną[59]. Według Bierdiajewa autor *Zmartwychwstania* odegrał w rewolucji rosyjskiej podobną rolę do tej, którą Rousseau odegrał w rewolucji francuskiej, przy czym była ona jeszcze bardziej negatywna[60].

### **Opinie przedstawione w *Rosyjskiej idei***

O zbliżeniu się Bierdiajewa do Tołstoja w późnym okresie twórczości świadczy zwłaszcza *Rosyjska idea*, choć w innych dziełach także znajdziemy opinie na temat poglądów pisarza. W *Starym i Nowym Testamencie* w świadomości religijnej Lwa Tołstoja filozof twierdził, że geniusz religijny łączy się w Tołstoju z banalną myślą. W *Rosyjskiej idei* – ciągle podtrzymując dystans wobec „tołstoizmu” – przewartościował swoje oceny.

Cezary Wodziński następująco pisał o tej zmianie:

Badacze myśli Bierdiajewa podkreślają fakt, że «rosyjska idea» w swym ostatnim sformułowaniu z końca lat 40-tych przypomina analogiczną «ideę» Lwa Tołstoja. W istocie, jeśli przeczytamy pod tym kątem *Rosyjską ideę*, dostrzeżemy bez trudu, że wszystkie niemal podstawowe akcenty Tołstojowskiej wizji «historii» Rosji, Bierdiajew akceptuje i adoptuje bez większych zastrzeżeń. Jeśli krytykuje autora *Wojny i pokoju*, to porusza

jedynie pewne zagadnienia szczegółowe, nie mające wpływu na architekturę historiozoficznej budowli Tołstoja. Zasadniczą zaś opcją, która niweluje dysonanse i ściśle łączy obie koncepcje jest świadomość eschatologiczna[61].

Powyższą opinię uważam za ważną, ale zbyt radykalną interpretację zbliżenia Bierdiajewa do Tołstoja. Choć liczne wątki późnej twórczości filozofa posiadają analogie w pismach autora *O życiu*, to jednak on sam miał świadomość pewnego dystansu, której trudno odmówić słuszności.

*W Rosyjskiej idei* – podobnie jak w *Starym i Nowym Testamencie w świadomości religijnej Lwa Tołstoja* – duże znaczenie zostało przypisane krytyce społecznej:

W idei rosyjskiej Tołstoj jest niezwykle ważnym elementem, bez którego nie można rozważać rosyjskiego powołania. Jeśli odrzucenie społecznej nierówności, demaskowanie fałszu klas panujących jest nader istotnym motywem rosyjskim, to u Tołstoja nabiera ono skrajnego wyrazu religijnego[62].

Należy zauważyć, że spotkanie dwóch wiodących nurtów w dziejach filozofii rosyjskiej – myśli religijnej i rozwijającej się poza religią krytyki społecznej – nastąpiło zarówno w pismach Tołstoja, jak i w późnej twórczości Bierdiajewa, u którego przyjęło postać „personalistycznego socjalizmu”[63]. To połączenie wpłynęło na dowartościowanie religijnego wymiaru dzieł Tołstoja. Filozof, weryfikując swoje stanowisko z *Duchów rewolucji rosyjskiej*,

przeciwstawił Tołstoja rewolucjonistom oraz połączył go z Dostojewskim i Sołowjowem, uznając ich za trzech myślicieli, którzy łączyli problem społeczny z poczuciem grzeszności i tworzeniem genialnych dzieł[64].

Niemniej istotne jest dostrzeżenie eschatologicznego rysu w duchowej sylwetce pisarza. Tak Bierdiajew zinterpretował ucieczkę z Jasnej Polany. Pisał również o duchowym pielgrzymstwie Tołstoja, o chęci ucieczki od historii do życia Bożego, które pisarz utożsamiał z życiem naturalnym, oraz o maksymalizmie wyrażającym się w chęci zatrzymania procesu historycznego[65]. Warto pamiętać, że kilka lat wcześniej autor *Rosyjskiej idei* sformułował ostateczną postać swojej eschatologicznej interpretacji chrześcijaństwa, której elementy odnalazł właśnie u Tołstoja.

Bierdiajew docenił również naukę o niesprzeciwianiu się złu siłą. Dostrzegł w niej istotny ładunek religijny, polegający na tym, że Tołstoj zakładał zawieszenie praw świata i zastąpienie ich prawami Bożymi, co jest związane z aktywnością samego Boga, uobecniającego się w tym akcie miłości[66]. W tym kontekście trzeba także wspomnieć o polemice między autorem *Rosyjskiej idei* a Iwanem Iljinem, spowodowanej książką tego drugiego *O sprzeciwianiu się złu siłą*. W artykule z 1926 roku, a więc napisanym w okresie przejściowym, filozof wyraźnie dystansował się zarówno od Iljina, jak i Tołstoja[67]. Mimo to artykuł stanowi świadectwo przemieszczania się punktów ciężkości w jego refleksji – od opinii, która uznawała decydujący wpływ Tołstoja na rewolucję, przeszedł do następującej:

Jednakże tołstojowcy nie odgrywają żadnej roli w naszych czasach, nie rządzą ludzkimi duszami i nie kierują ich życiem. Charakter naszej epoki jest całkowicie antytołstojowski i mało kto wątpi dzisiaj w usprawiedliwione sprzeciwianie się złu siłą, a nawet przemocą. Żyjemy w jednej z najbardziej krwawych epok historii, w epoce ogarniętej krwawym koszmarem, kiedy to każdy człowiek przekonany o swoim prawie zabija swych ideologicznych i politycznych przeciwników, nikt natomiast nie dokonuje refleksji nad usprawiedliwieniem działań mieczem[68].

W zakończeniu tej części artykułu warto zauważyć, że w *Rosyjskiej idei* Bierdiajew dwukrotnie podkreślił opozycyjność Tołstoja wobec Hegla i Nietzschego[69]. Zestawienie to wydaje się głęboko przemyślane. Na opozycyjność wobec Hegla wpływa przede wszystkim odrzucenie procesu historycznego, zaś wobec Nietzschego – humanizm.

### **Ewolucja stanowiska Bierdiajewa wobec poglądów Tołstoja a sposób rozumienia niewoli człowieka i jej źródeł**

Zaprezentowany materiał należy uporządkować ze względu na podstawową dla prezentowanego studium kategorię niewoli. Tezy artykułu *Stary i Nowy Testament w świadomości religijnej Lwa Tołstoja* korespondują z przekonaniem, że grzech, którego nie można sprowadzić do nieznamośności dobra[70], jest źródłem niewoli człowieka. Odkupienie jednoczy człowieka z Bogiem, stanowi zwycięstwo nad grzechem, umożliwiając tym samym wolną egzystencję

człowieka. Dlatego poglądy Tołstoja są pozbawione pozytywnego znaczenia – nie rozpoznał bowiem samego charakteru niewoli i drogi wyzwolenia.

W *Duchach rewolucji rosyjskiej* poglądy Tołstoja tracą wartość nawet jako krytyka. Artykuł ten łączy z pierwszym to, że istotę niewoli upatruje w stanie oderwania człowieka od bytu. Przejawia się ono w rewolucyjnym fałszu i bezruchu, podporządkowaniu osoby kolektywowi i twórczości patosowi równości. Hierarchiczna struktura rzeczywistości gwarantuje osobowy byt człowieka, gdyż osobę uzasadnia jedynie to, co jest ponad nią. Bóg stoi ponad człowiekiem i jest gwarantem ludzkiej wolności[71]. Uznanie prawa względności historycznych stadiów rozwoju zabezpiecza ludzką twórczość przez gestem nihilistycznego odrzucenia. Tołstoj reprezentuje postawę, która jest przyczyną popadnięcia człowieka w niewolę.

W ostatnim okresie rozumienie niewoli zmieniło się, prowadząc do przewartościowania dotychczasowego stanowiska. Odtąd była ona definiowana przede wszystkim przez podstawową dychotomię podmiot–przedmiot i określana mianem „obiektywacji”[72], która stanowi ośnowę życia społecznego. To prowadziło do sformułowania programu socjologii apofatycznej, zakładającej zdemaskowanie różnych form zniewolenia społecznego[73]. Bierdiajew sformułował również ideę „krytyki Objawienia”, obejmującej antropomorficzne, socjomorficzne i kosmomorficzne wyobrażenia Boga[74]. Obiektywacja stanowi ponadto o tragizmie historii. Tym samym historia, która najpierw była broniona jako przestrzeń odkupienia i twórczości, stała się polem tragicznego rozdarcia:

Obiektywizacja ducha w historii, która tak oczarowała Hegla, oznacza oderwanie się od wewnętrznej tajemnicy istnienia człowieka i przejście do świata przyrody i społeczeństwa. W tym świecie natomiast dane są przedmioty, ale nie są dane „ja” i „ty”, to znaczy świat ludzkiej egzystencji. Klęska historii jest niczym innym niż tragedią braku odpowiedniości między tym, co istnieje, tym, co ludzkie, osobowe, a wszelką obiektywizacją, która zawsze jest pozaosobowa i pozaludzka, jest antyosobowa i antyludzka. Cała obiektywizacja historii jest nieludzka i bezosobowa. Człowiek zmuszony jest żyć w dwóch różnych porządkach, w porządku istnienia, zawsze osobowym, chociaż napełnionym wartościami meta osobowymi, oraz w porządku świata zobiektywizowanego, zawsze bezosobowego i obojętnego w stosunku do osoby[75].

Religijnie motywowana krytyka społeczna stanowiła zatem jeden z centralnych elementów filozofii Bierdiajewa. W późnym okresie jego twórczości jej najważniejszym reprezentantem stał się właśnie Lew Tołstoj[76].

## **Podsumowanie**

Dwie filozofie wolności można wyodrębnić według sygnalizowanego przez samego Bierdiajewa podziału na „filozofię ontologiczną” i „fenomenologię doświadczenia duchowego”. W pierwszej z nich niewola była identyfikowana z oderwaniem człowieka od źródeł własnego osobowego bytu i rzuceniem go w niebyt. W drugiej polegała na zanegowaniu prymatu osoby, podporządkowywała ją różnym siłom,

w tym również przedmiotowemu bytowi[77]. Ontologiczne rozumienie wolności i niewoli prowadziło do stanowiska konserwatywnego, dążącego do ochrony istniejących względnych form historycznych i społecznych jako dziedziny aktywności człowieka. Druga filozofia wolności głosiła personalistyczny socjalizm i generowała wyraźnie krytyczny stosunek do rzeczywistości historycznej i społecznej, odpowiedzialnej za ludzką niewolę. Ewolucja opinii na temat poglądów religijno-społecznych Lwa Tołstoja związana jest z tym, że o ile w pierwszej filozofii wolności źródła niewoli były identyfikowane inaczej niż w dziełach pisarza, o tyle w drugiej nastąpiło znaczące zbliżenie stanowisk. Ta odmienność sposobów identyfikacji wynikała z ogólnych różnic między dwoma stanowiskami filozoficznymi, które Bierdiajew sformułował w swojej dojrzałej twórczości, czyli z przejścia od filozofii ontologicznej do fenomenologii doświadczenia duchowego.

*Artykuł ukazał się pierwotnie w: Oblicza niewolnika w kulturze słowiańskiej, red. M. Dąbrowska, Warszawa 2016, s. 59–73, nr ISBN: 978-83-61116-33-2.*

\*\*\*

[1] Zob. M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.

[2] Por. ibidem, s. 47–55. Spośród licznych komentatorów dzieł Bierdiajewa, którzy podążają za tym głównym wątkiem jego autointerpretacji, warto zacytować opinię W. Goerdta: „W jego życiu i myśli, mimo wszystkich potężnych przełomów i odmian, politycznych

osobliwości i bocznych ścieżek, utrzymuje się stałość zasadniczych przekonań, zwłaszcza o pierwszeństwie ducha, niezależnej godności osoby ludzkiej oraz bezwarunkowej wolności, jedynie dzięki której człowiek może twórczo przekraczać siebie” (W. Goerdt, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. J. Antkowiak, Kraków 2012, s. 567). O jedności dzieł Bierdiajewa pisało wielu innych badaczy, wśród nich m.in. H.B. Мотрошилова, *Мыслители России философия Запада*, Москва 2006, s. 242–243.

[3] Inną przyczyną utrwalenia się opinii o jedności dzieła Bierdiajewa jest fakt, że jego wcześniejsze dzieła interpretuje się w kontekście dzieł emigracyjnych. Zwrócił na to uwagę A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego*, Kraków 2005, s. 796.

[4] E. Matuszczyk wyróżniła dwie zasadnicze funkcje wolności w dziełach Bierdiajewa. Z jednej strony, stanowi ona „uniwersalne kryterium oceny proponowanych przez innych filozofów koncepcji ontologicznych i gnoseologicznych”, z drugiej zaś „służy do wyjaśnienia statusu ontycznego obiektywnego świata, sensu historii i kondycji człowieka” (E. Matuszczyk, *O wolności według M.A. Bierdiajewa*, w: M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. V).

[5] Omówienie tego zagadnienia można znaleźć w artykule M. Bohuna, *Obronić kulturę przed geniuszem. Filozofowie rosyjscy wobec nihilizmu Lwa Tołstoja*, „Człowiek i Społeczeństwo”, nr 35 (2013), s. 407–411.

[6] Pisał o tym m.in. M. Bohun: „Wszak nie chodzi o to, aby zamienić wszystkich ludzi w rolników, ale o to, aby pozbywszy się cywilizacyjnych ograniczeń i represji, przywrócić ludzkiemu życiu niezależność i autentyczną wolność. Oczywiście Tołstoj nie ma wątpliwości, iż wolności i niezależności nie sposób pogodzić z cywilizacją urbanistyczno-industrialną i jedynym godnym pożądaniam sposobem ludzkiego życia jest życie swobodnych wytwórców, toczone w nieopresyjnych wspólnotach agrarnych. Jest to jednak wyłącznie zewnętrzny aspekt jego głębszego przekonania” (ibidem, s. 414).

[7] Wynika to z faktu, że podstawowym tematem filozofii wolności Bierdiajewa jest twórczość jako przekroczenie determinizmu. Należy jednak zastrzec, że dla filozofa pojęcie twórczości nie jest tożsame z działalnością artystyczną. Obrazuje to rozmowa z Georgijem Fiodotowem, zrelacjonowana przez Lidię Bierdiajew: „Ni powiedział, że są dwa typy twórczości – artystyczny i profetyczny. Artysta myśli o doskonałości swoich dzieł, pracuje nad formą. W twórczości profetycznej człowiek myśli jedynie o tym, żeby przemienić świat. Krzyczy, żeby świat go usłyszał. Fiodotow sprzeciwia się: «Świat przemienia się przez tworzenie kultury, przez tworzenie doskonałych form sztuki»” (L. Bierdiajew, *Zawód: zona filozofa. Dzienniki*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 180). Oczywiście nie należy wyciągać stąd wniosku, że użycie tego pojęcia przez Bierdiajewa nie obejmuje działalności artystycznej. Ciągłe zajmuje ona ważne miejsce wśród różnych form twórczości, choć nie jest ono ani wyłączone, ani nadrzędne (por. S. Mazurek, *Rosyjski Renesans Religijno-Filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 161).

[8] J. Dobieszewski, *Kłopoty z Tołstojem*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2005, nr 1-2, s. 259.

[9] C. Wodziński, *Metamorfozy samoświadomości. Mesjanizm i eschatologia w historiozofii Mikołaja Bierdiajewa*, „Znak”, 1989, nr 10-12, s. 120. Z opinią Wodzińskiego polemizuje H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, Lublin 2011, s. 220–221.

[10] M. Bierdiajew, *Duchy rewolucji rosyjskiej*, tłum. C. Wodziński, „Kronos” 2007, nr 4, s. 32.

[11] Idem, *Rosyjska idea*, tłum. J. C – S. W. [C. Wodziński], Warszawa 1999, s. 211.

[12] Podziału twórczości Bierdiajewa na cztery okresy dokonał również Zienkowski, który jednak – zakładając jedność dzieł autora Sensu twórczości – uznał, że systematyzacja taka powinna przedstawiać raczej różne akcenty filozofii Bierdiajewa niż oddzielać etapy rozwoju jego myśli. Według tego autora kolejno po sobie następowałyby koncentracja na problematyce etycznej, religijno-mistycznej, historiozoficznej oraz personalistycznej (por. В.В. Зеньковский, *История русской философии*, t. 2, Париж 1989, s. 302–303). W dalszej części swojej rekonstrukcji poglądów Bierdiajewa Zienkowski śledzi rozwój, który dokonuje się w czterech powyższych wymiarach (por.

ibidem, s. 304–317). Gdyby jednak podjąć próbę reinterpretacji tego podziału i nałożyć na niego ramy chronologiczne, z pewnością okazałyby się on zbieżny z proponowanym w poniższej pracy.

[13] Zwracał na to uwagę L. Szestow, *Pochwała głupoty* (Z powodu książki Mikołaja Bierdiajewa *Sub specie aeternitatis*), w: idem, *Początki i końce. Zbiór artykułów*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 49–51.

[14] A. Walicki, op. cit., s. 796.

[15] „W dogmatach religijnych jest zawsze maksimum mistyki, maksimum szaleństwa, maksimum antynomiczności. W herezjach jest zawsze racjonalizm, osłabienie antynomiczności, lęk przed szaleństwem, poruszanie się po linii najmniejszego oporu” (M. Bierdiajew, *Filozofia wolności...*, s. 13). Z niezrozumiałych przyczyn Andrzej Walicki uznał, że „podkreślenie antynomiczności świadomości religijnej” nastąpiło dopiero w *Sensie twórczości* (por. A. Walicki, op. cit., s. 797).

[16] To ważne, bo dwa stanowiska filozoficzne Bierdiajewa różnią się pod względem stosunku do krytyki Kantowskiej. Więcej na temat stosunku Bierdiajewa do krytyki Kanta oraz jego ewolucji można znaleźć m.in. w: G. Przebinda, *Rola „kantyzmu” w myśli Bierdiajewa*, w: idem, *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Kraków 2003, s. 159–171; Н.В. Мотрошилова, op. cit., s. 292–299; J. Krasicki, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu*

*religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012, s. 105–147. Sam Bierdiajew omówił swój stosunek do Kanta w *Autobiografii filozoficznej*, op. cit., s. 85.

[17] Szczegółową prezentację tego dzieła można znaleźć w: G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998, s. 391–408.

[18] Korzystam z następującego wydania artykułu: Н.А. Бердяев, *Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого*, w: idem, *Типы религиозной мысли в России*, Париж 1989, s. 118–143. Wydanie to zawiera późniejsze zmiany Bierdiajewa, pochodzące z 1944 roku. Dokładna analiza zmian, które wprowadził autor, pozwoliłaby uszczegółwić prezentowane studium, nie jest jednak możliwa ze względu na rozmiar artykułu. W poniższej pracy komentuję jedynie stwierdzenia zawarte w wersji artykułu z 1912 roku, numery stron podając według cytowanego wydania jako najbardziej rozpowszechnionego.

[19] Szczegółową prezentację tego dzieła można znaleźć w: G. Przebinda, *Od Czaadajewa...*, s. 409–435.

[20] Bierdiajew uważał, że jego filozofia religijna została po raz pierwszy w pełni wyrażona właśnie w *Sensie twórczości* (por. M. Bierdiajew, *Autobiografia...*, s. 145).

[21] A. Walicki połączył w jedno te dwa okresy, uznając, że zasadnicza rewizja stanowiska filozoficznego nastąpiła dopiero na emigracji (por. A. Walicki, *Zarys...*, s. 796–798). Trudno odmówić racji opinii polskiego badacza – rzeczywiście istotna cezura w twórczości Bierdiajewa, czyli taka, która pozwala wyodrębnić dwa zasadniczo odmienne stanowiska, nastąpiła na emigracji. Wydaje się jednak, że są podstawy do wyodrębnienia lat 1915–1924 jako odrębnego okresu myśli Bierdiajewa.

[22] M. Bierdiajew, *Autobiografia...*, s. 189.

[23] Por. B. Pasek, *Między tradycją a postępem. Zasada konserwatywno-twórcza w filozofii Mikołaja Bierdiajewa*, w: *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, red. W. Rydzewski i M. Bohun, Kraków 1999, s. 111–120, zwłaszcza s. 116–119.

[24] Do przywołanych na początku artykułu opinii broniących jedności dzieł Bierdiajewa warto dołączyć następującą: „Niestety, *Nowe Średniowiecze* stanowi krótki epizod w filozoficznej ewolucji Mikołaja Bierdiajewa, który z właściwą sobie zmiennością odrzuca tę koncepcję i w okresie emigracyjnym już do niej więcej nie powraca. Pomimo porzucenia poszczególnych koncepcji, jego podstawowe intuicje filozoficzne nie ulegają zmianie. Nowy, emigracyjny etap jego filozofii, wyznaczony poprzez pojęcia egzystencji i obiektywizacji, nie znosi wcześniejszego przesłania czy też wezwania do dynamicznie twórczego eschatologizmu, do którego realizacji każdy człowiek jest powołany” (ibidem, s. 120). Autor tej opinii z jednej strony dostrzega zerwanie, które nastąpiło w poglądach Bierdiajewa po *Nowym Średniowieczu*, z

drugiej zaś – w sposób bardzo typowy, obecny już w *Autobiografii filozoficznej* – zachowuje przeświadczenie o fundamentalnej jedności jego myśli.

[25] Gdyby chcieć zatem ująć rozwój filozofii Bierdiajewa według „dział programowych”, to wyróżnione role odgrywałyby trzy książki: *Filozofia wolności*, *Sens twórczości* i *Filozofia wolnego ducha*. Upodabnia to moje stanowisko do rekonstrukcji procesu rozwoju idei religijno-mistycznych Bierdiajewa zaproponowanej przez Zienkowskiego (por. В.В. Зеньковский, op. cit., s. 310–314), co nie jest przypadkowe. Porównanie mojej systematyzacji z podejściem Zienkowskiego, śledzącego rozwój filozofii Bierdiajewa w czterech, wprowadzonych wcześniej, oddzielnych dziedzinach jego refleksji, prowadzi do słusznego wniosku, że problematykę religijną uważam za nadrzędną w całej jego twórczości (oprócz kilku pierwszych lat następujących bezpośrednio po porzuceniu marksizmu).

[26] Por. M. Bierdiajew, *Autobiografia...*, s. 270–271.

[27] Por. ibidem, s. 205–206.

[28] Por. ibidem, s. 192.

[29] Por. A. Walicki, *Zarys...*, s. 796.

[30] „Błędna byłaby opinia, że niemiecki idealizm, poczynając od Kanta, poddał wątpieniu byt, poddał natomiast wątpieniu naiwne przekonanie realistyczne, że świat przedmiotów jest bytem i byt jest światem przedmiotów. (...) Kant miał słuszność, gdy rozróżnił zjawiska i rzecz w sobie, nie miał jednak racji, gdy zjawisku przeciwstawił niedostępną dla doświadczenia i poznania rzecz w sobie, nie miał racji w samym stosowaniu nazwy «rzecz w sobie».” (M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 24). Por. idem, *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности*, w: idem, *Философия свободного духа*, Москва 1994, s. 364–378).

[31] Należy zauważyć, że stanowisko Bierdiajewa nie nawiązuje do fenomenologii Husserla i jego następców (por. J. Krasicki, op. cit., s. 80–81).

[32] M. Bierdiajew, *Autobiografia...*, s. 189.

[33] Por. idem, *Rozważania...*, s. 24–26. Zagadnienie to omówiła E. Matuszczyk, *Filozofia podmiotu a filozofia człowieka w ujęciu M. Bierdiajewa*, w: *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2001, s. 97–105.

[34] M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 18.

[35] Por. idem, *Вемхуй...*, s. 119–120.

[36] Por. idem, *Л. Толстой*, w: idem, *Типы...*, s. 111.

[37] Por. idem, *Ветхий...*, s. 122; *Duchy...*, s. 28; *Rosyjska...*, s. 99–100 i 192–193.

[38] Por. idem, *Ветхий...*, s. 123 i 126; *Duchy...*, s. 29; *Rosyjska...*, s. 99; *Л. Толстой...*, s. 111.

[39] Por. idem, *Ветхий...*, s. 123–125 i 128–129; *Duchy...*, s. 28–29; *Rosyjska...*, s. 192.

[40] Por. idem, *Ветхий...*, s. 123 i 142–143; *Rosyjska...*, s. 190–193.

[41] Por. idem, *Ветхий...*, s. 124–125; *Rosyjska...*, s. 192.

[42] Por. idem, *Ветхий...*, s. 128; *Duchy...*, s. 30; *Rosyjska...*, s. 99–100 i 210–211.

[43] Por. idem, *Ветхий...*, s. 142–143.

[44] Por. ibidem, s. 123 i 143.

[45] Por. ibidem, s. 143.

[46] Por. ibidem, s. 119.

[47] Por. ibidem, s. 125–130.

[48] „Wszyscy żyjący we wszystkich czasach w różny sposób czuli, że poza czasem, w wieczności, przed zaistnieniem świata dokonało się jakieś straszne przestępstwo, że wszyscy i wszystko brali w tym przestępstwie udział i są za nie odpowiedzialni. Pragnieniem odkupienia przepełniona jest cała historia świata i sens historii może być pojęty tylko jako odkupienie. Jednakże filozofia spekulatywna nie jest w stanie pojąć sensu historii świata, nie jest w stanie wyjaśnić źródeł zła. Ucieleśnienie sensu dane jest tylko w religijnym objawieniu, a filozofia religijnego objawienia powinna być w sposób otwarty filozofią religijną” (idem, *Filozofia wolności...*, s. 98–99).

[49] Por. idem, *Bemxuŭ...*, s. 124–125.

[50] Por. ibidem, s. 128.

[51] Por. ibidem, s. 127–128.

[52] Por. ibidem, s. 139–140.

[53] Por. idem, *Filozofia nierówności. Listy do nieprzyjaciół. Rzecz o filozofii społecznej*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2006, s. 28–48.

[54] Por. ibidem, s. 37–39.

[55] Por. ibidem, s. 35–37.

[56] Idem, *Duchy...*, s. 29.

[57] Ibidem, s. 28.

[58] Ibidem, s. 29.

[59] Por. ibidem, s. 32.

[60] Por. ibidem, s. 31.

[61] C. Wodziński, op. cit., s. 120.

[62] M. Bierdiajew, *Rosyjska...*, s. 130.

[63] „Chrześcijaństwu w sensie społecznym może odpowiadać jedynie personalistyczny socjalizm, łączący osobę i zasadę wspólnotowości” (idem, *Los człowieka we współczesnym świecie. Próba zrozumienia naszej epoki*, tłum. H. Paprocki, w: idem, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, Aletheia, Warszawa 2003, s. 235).

[64] Por. idem, *Rosyjska...*, s. 128.

[65] Por. ibidem, s. 210–211.

[66] Por. ibidem, s. 159–160.

[67] Następująco można zdefiniować główną przyczynę tego sprzeciwu: „Osoba jest większa od abstrakcyjnego dobra i prawa. Stanowi to o swoistości chrześcijańskiej moralności, całkowicie różnej od moralności Kanta, Fichtego, Tołstoja, Iljina i wszystkich moralistów świata. Według chrześcijaństwa to ludzka dusza ma absolutne znaczenie, ma swój niepowtarzalny osobisty los, a nie abstrakcyjne dobro i duch” (idem, *Koszmar złego dobra*, tłum. H. Paprocki, w: idem, *Głoszę wolność. Wybór pism*, Warszawa 1999, s. 228).

[68] Ibidem, s. 219–220.

[69] Por. idem, *Rosyjska...*, s. 100 i 193.

[70] Por. idem, *Bemxui...*, s. 127.

[71] „Renesans zaczął się od afirmacji indywidualności twórczej człowieka, skończył się natomiast na jej negacji. Człowiek bez Boga przestaje być człowiekiem, taki jest religijny sens wewnętrznej dialektyki dziejów nowożytnych, dziejów wielkości i upadku

humanistycznych złudzeń” (idem, *Koniec Renesansu. Przyczynek do kryzysu współczesnej kultury*, tłum. H. Paprocki, w: idem, *Nowe Średniowiecze. Los...*, op. cit., s. 42).

[72] Kategorię „obiektywacji” następująco scharakteryzował jeden z polskich badaczy: „Obiektywacja była dla Bierdiajewa terminem pierwotnym, którego znaczenia nigdy ostatecznie nie zdefiniował, na pewno jednak w pojęciu tym mieściły się wszelkie przypadki alienacji, reifikacji i hipostazowania. Z obiektywacją mamy do czynienia tam, gdzie to, co osobowe, spontaniczne i niepowtarzalne, staje się czymś bezosobowym, martwym i mechanicznym” (S. Mazurek, op. cit., s. 160).

[73] Zob. idem, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003.

[74] Zob. idem, *Истинаиоткровение. Прологомены к критике Откровения*, Москва 1996.

[75] Idem, *Los...*, s. 157.

[76] Relacje Bierdiajewa i Tołstoja można podsumować słowami Mikołaja Łoskiego: „Istotnym zagadnieniem filozofii chrześcijańskiej jest nauka o absolutnym dobru, które może zostać zrealizowane jedynie w królestwie Bożym, i o niedoskonałości naszego grzesznego świata. Wielka zasługa Bierdiajewa polega na tym, że w bardzo oryginalny sposób wykazał «jak mało jest dobra w naszej cnocie», w naszym osobistym, społecznym i kościelnym życiu. Podobnie jak Lew Tołstoj, śmiało krytykował wady naszego życia i uczył nas postrzegać te

z nich, które dzięki przyzwyczajeniu przestaliśmy zauważać. Wyraziście opisuje proces historyczny jako walkę między dobrem i złem, cel której może zostać osiągnięty poza historią. Przekonująco dowodzi, że wszystko, co ziemskie, poza promieniami królestwa Bożego, powinno zginąć. Te zaś promienie wchodzą dlatego w proces historyczny, że Bogocząłowiek Jezus Chrystus nigdy nie odmawia nam swojej miłosiernej pomocy” (M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 280).

[77] Na temat relacji między wolnością a bytem por. J. Krasicki, op. cit., s. 78–85.