

## Tomasz Herbich: Nowe słowo Nikołaja Bierdiajewa

Nowe słowo, z którym Bierdiajew wystąpił, to zatem przede wszystkim oryginalna koncepcja podmiotu, organizująca całe jego rozważania. Na tym polega również znaczenie autora „Sensu twórczości” w dziejach myśli chrześcijańskiej, nieprzemijająca wartość jego osiągnięć – przypominamy tekst Tomasza Herbicha z okazji obchodzonej 18 marca rocznicy urodzin Bierdiajewa.

Być może najbardziej pomocne w zrozumieniu filozofa jest to, co odróżnia go od jego nauczyciela. Jeżeli zechcemy znaleźć kogoś, kto mógłby dla Nikołaja Bierdiajewa odgrywać rolę mistrza, to najlepiej w tej roli sprawdziłby się chyba ten autor, którego dzieło dało początek rosyjskiemu renesansowi religijno-filozoficznemu – Władimir Sołowjow. Nawet we wczesnej twórczości Bierdiajewa, w której nazwisko Sołowjowa powraca zdecydowanie najczęściej, jego stosunek do autora *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* nie był jednak wolny od krytyki. W tekście *Zagadnienie Wschodu i Zachodu w świadomości religijnej Władimira Sołowjowa*, który wszedł do wydanego w 1911 roku zbioru artykułów rosyjskich filozofów religijnych poświęconych temu prekursorowi Srebrnego Wieku, Bierdiajew pisał o nim:

„[...] irytację i dezaprobatę budzą jego filozoficzno-teologiczne traktaty. Przykre wrażenie sprawia racjonalna maniera pisania, jakaś staranna gładkość, łagodzenie sprzeczności, nieobecność dowcipu i paradoksu. Wszystko jest zanadto gładkie, pomyślne i schematyczne w filozofii i teologii Sołowjowa. A przecież doświadczenie religijne

jest w swej istocie antynomiczne, jest przede wszystkim antynomiczne. Toteż paradoksalność obecna w rozważaniach filozoficznych może stanowić wierne odzwierciedlenie antynomiczności przeżycia religijnego”[1].

Nauczyciela najtrudniej krytykować. Bierdiajew – w 1911 roku rozwijający już problematykę rosyjskiego mesjanizmu – był przekonany, że Sołowjow odegrał rolę kamienia milowego w dziejach rosyjskiej filozofii religijnej, to dzięki niemu bowiem rosyjski mesjanizm wyszedł z fazy słowianofilskiej i osiągnął swoją właściwą postać, w której porzucił nacjonalistyczną skorupę i nabrał cech uniwersalistycznych. To właśnie w tej fazie swojej twórczości, z której pochodzą cytowane słowa, autor *Sensu twórczości* najsilniej przeżywał własną zależność od Sołowjowa. *Zagadnienie Wschodu i Zachodu w świadomości religijnej Władimira Sołowjowa* jest w pewnych swoich partiach pochwałą wygłaszaną na cześć tego, który oczyścił rosyjską świadomość mesjańską i podniósł ją na poziom autentycznie religijny. Mimo to istnieje również drugi, znacznie bardziej skomplikowany plan tego tekstu – jest nim nieustannie zaznaczany dystans wobec obecnej u Sołowjowa tendencji do racjonalizowania doświadczenia religijnego, której ten prekursor rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego miał wymknąć się dopiero pod koniec życia, zwłaszcza wtedy, gdy pisał *Trzy rozmowy*, zawierające słynną *Krótką opowieść o Antychryście*. Ten ciągle podkreślany dystans świadczy o tym, jak istotny był to problem dla Bierdiajewa. Niezależnie bowiem od całej ewolucji jego myśli jednym z przeświadczeń, które od wczesnego momentu jej rozwoju towarzyszyło mu nieustannie, jest przekonanie o konieczności wprowadzenia do samego serca filozofii przeżycia religijnego, uczynienia go najważniejszą z dróg odkrywania prawdy, znalezienia takiej filozofii, która będzie symbolizowała doświadczenie religijne, będzie z nim zgodna.

Mogłoby się wydawać, że autorów, którzy podejmowali w dziejach taki wysiłek, było wielu. Mimo to nie ulega wątpliwości, że Bierdiajew samego siebie właśnie pod tym względem postrzegał jako innowatora, a genezy swojego podejścia do końca życia był skłonny szukać przede wszystkim w Rosji i wśród Rosjan, a nie u autorów takich jak choćby Mikołaj z Kuzy, Pascal czy Kierkegaard. Zastrzeżenie to dotyczy również Jakoba Böhmego i innych mistyków niemieckich, do których Bierdiajew ochoczo i wielokrotnie sięgał i którzy dosyć szybko stali się dla niego ważniejszym punktem odniesienia od Ojców Kościoła. Mimo to jednak autor *Sensu twórczości* konsekwentnie podkreślał, że wyrasta z tradycji rosyjskiej myśli religijnej znaczonej nazwiskami takich autorów, jak Chomiakow, Dostojewski, Sołowjow, Fiodorow czy – w późnym okresie twórczości Bierdiajewa – Tołstoj, wcześniej zdecydowanie przez niego potępiany. To ważna cecha filozofii Bierdiajewa, odróżniająca go od wielu innych rosyjskich filozofów religijnych, takich jak choćby Siemion Frank, wywodzący swoją myśl przede wszystkim od Mikołaja z Kuzy, czy Lew Szestow, dla którego niezwykle charakterystyczne jest to, że mimo całej uwagi dla Fiodora Dostojewskiego dyskutował przede wszystkim z filozofami zachodnimi i na nich się najczęściej powoływał. Trudno zrozumieć zasadnicze motywy pisarstwa Bierdiajewa, jeżeli nie dostrzeże się, że w swojej emigracyjnej twórczości występuje on jako ten, który przynosi swoim zachodnim czytelnikom i odbiorcom nowe słowo – słowo, które nie jest im zupełnie nieznane, wymaga jednak fundamentalnej zmiany samych podstaw myślenia. Dobrze znany to motyw z dziejów myśli polskiej, uważny czytelnik późnych pism Bierdiajewa powinien bowiem zauważyć, że Rosjanin zajmuje pozycję zbliżoną do tej, którą zajął Adam Mickiewicz podczas swoich wykładów w Collège de France. Tylko wtedy, gdy spojrzymy na Bierdiajewa z tej perspektywy – jako na filozoficznego innowatora, który chce nadać myśleniu nowy kierunek – zrozumiemy zasadniczy zamysł, który stoi za całym jego dziełem.

W zrozumieniu, czym miało być to nowe słowo, może pomóc wspomniane *Zagadnienie Wschodu i Zachodu w świadomości religijnej Władimira Sołowjowa*. Bierdiajew, krytykując ujęcie relacji między Wschodem a Zachodem, które Sołowjow prezentował w środkowym, tzw. teokratycznym okresie swojej twórczości, dokonał charakterystyki różnic występujących między doświadczeniami religijnymi dwóch stron świata chrześcijańskiego. Sprowadzają się one jego zdaniem do tego, że w katolicyzmie i w prawosławiu pielęgnuje się dwa różne spojrzenia na Boga i na jego relację do człowieka. Katolicyzm wychodzi od idei „Boga-obiektu, Boga poza człowiekiem i nad człowiekiem”[2]. Z tego powodu „katolickie doświadczenie religijne ma [...] charakter dynamicznego procesu skierowanego ku obiektowi zewnętrznemu. [...] Zachód nigdy nie rozpoczynał religijnego pielgrzymowania od Chrystusa jako wewnętrznego faktu doświadczenia mistycznego, nie opierał się na tym, co jest dane przez Boga, ale przepelniony miłosną tęsknotą dążył do Chrystusa, od tego, co ludzkie, wznosił się do Boskości”[3]. Architektura gotyckiej katedry, najbliższa doświadczeniu religijnemu katolicyzmu, wyraża to ukierunkowaniu ku transcendencji, podobnie jak mistyka naśladowania Chrystusa, rozwijana przez Tomasza a Kempis, jeżeli ma być rzeczywiście Jego naśladowaniem, musi przeżywać swój stosunek do Niego jako do Tego, który znajduje się na zewnątrz podmiotu aktu wiary. Z kolei na prawosławnym Wschodzie zdaniem Bierdiajewa „Bóg jest postrzegany jako podmiot, jako coś sytuującego się wewnątrz człowieka. Tutaj Bóg przychodzi do człowieka, człowiek przyjmuje Chrystusa do swego wnętrza. W prawosławiu człowiek nie wznosi się ku Bogu, lecz na Boga się otwiera. W prawosławnej świątyni Bóg zstępuje do ludzi i dlatego w cerkwi jest «cieplej» aniżeli w Kościele katolickim. Nie ma we wschodnim prawosławiu umiłowania Chrystusa, brak naśladowania Zbawiciela, jako że Chrystus to uwewnętrzniony podmiot, a nie zewnętrzny obiekt”[4]. Dotyczy to również do sposobu, w jaki oba wyznania zdaniem Rosjanina odnoszą się do człowieka i do jego bytu historycznego –

największy rosyjski święty XIX wieku, Serafin z Sarowa, „nie jawi się jako wielki twórca, ale jako wielkie Boże tworzenie, wielki fakt bytu, wielkie życiowe osiągnięcie”[5].

W filozofii Bierdiajewa wiele się zmieniło między czasem powstania *Zagadnienia Wschodu i Zachodu w świadomości religijnej Władimira Solowjowa* a jego późną twórczością, za której inaugurację można uznać wydaną w 1927 roku *Filozofię wolnego ducha* (praca ta znana jest również pod francuskim tytułem *Duch i wolność*). Mimo to powyższa charakterystyka zasadniczej różnicy między doświadczeniami religijnymi Wschodu i Zachodu, nawet jeżeli również stosunek Bierdiajewa do samego prawosławia podlegał pewnej ewolucji (Rosjanin podkreślał, że czas, w którym powstała *Filozofia wolności* – a więc ten sam 1911 rok – był okresem jego największego zbliżenia do prawosławia), moim zdaniem zachowuje ważność w odniesieniu do całej jego twórczości i pozwala wyjaśnić, z jakiego przeświadczenia wyrastało to nowe słowo, które stanowiło zasadniczą motywację dla twórczości Bierdiajewa nie tylko w latach 1911-1917, lecz także między innymi w *Rosyjskiej idei* z 1946 roku. Tym, co organizuje całe myślenie Bierdiajewa, jest próba umieszczenia w centrum filozofii doświadczenia duchowego podmiotu, który odkrywa prawdę nie jako to, co wobec niego zewnętrzne, lecz jako to, co dane mu jest w jego własnym przeżyciu – w aktach twórczych, dzięki którym dosięga on Boga i wieczności. To z kolei prowadzi Bierdiajewa do dynamicznej teorii poznania, której wyraz dał on w genialnym fragmencie *Sensu twórczości*:

„«Prawda» pasywnego intelektu po prostu nie istnieje, jest ona jedynie wyrazem duchowego zniewolenia i zależności. Prawda ujawnia się jedynie w twórczej aktywności ducha i poza nią nie jest osiągalna. Absolutna religijna, ewangeliczna odpowiedź «Ja jestem Prawda», ma także absolutny filozoficzny, gnozeologiczny sens. Absolutny

Człowiek jest Prawdą. Prawdą nie jest to, co jest, co zostało narzucone jako dany stan, jako determinizm. Prawda nie jest dublowaniem, powtórzeniem bytu w poznającym. *Prawda jest wyzwoleniem bytu, ona zakłada twórczy akt poznającego w bycie.* [...] To, co jest, co zostało dane i narzucone intelektowi, wcale nie jest jeszcze prawdą, gdyż mogło zostać dane i narzucone jedynie z powodu niewolniczego stłamszenia ducha i zniknie jak fantom po jego wyzwoleniu. Poznanie prawdy jest twórczym nadaniem sensu bytowi, świetlistym uwolnieniem go z ciemnej władzy determinizmu”[6].

U samego Bierdiajewa to nowe słowo dochodziło jednak do głosu przez dłuższy czas, szukało dla siebie w pełni adekwatnej formy wyrazu. Badacze jego filozofii często wykazują skłonność do podkreślania jej stałości w czasie. Taka interpretacja wywodzi się zresztą od samego Rosjanina, który w swojej autobiografii zintegrował własny dorobek wokół centralnych, niezmiennych dla niego tematów, takich jak problem wolności, twórczości czy osoby. Równocześnie jednak w tym samym dziele dostarczył on wielu powodów, aby wskazywać pewne cezury w jego myśli. Wydaje się, że przełom o zasadniczym znaczeniu dla całej jego filozofii dokonał się na emigracji. W jednym z fragmentów swojej autobiografii Bierdiajew wspomina: „W książce *Filozofia wolności* jeszcze nie wyzwoliłem się z zabobonów filozofii ontologicznej, również w pracy *Sens twórczości* nie wyzwoliłem się w pełni z ontologizmu”[7]. W innym miejscu z kolei następująco charakteryzuje własne stanowisko: „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”[8]. Te dwa fragmenty sugerują istnienie zasadniczej cezury w myśli Bierdiajewa, której on sam nie określił jednoznacznie, dał jednak podstawy, aby się jej

doszukiwać – chodzi o moment, w którym porzuca on ostatecznie „zabobony filozofii ontologicznej” na rzecz czystej, pełnej „fenomenologii doświadczenia duchowego”. Tę cezurę można powiązać z wydaniem w 1927 roku *Filozofii wolnego ducha*, która otwiera ostatni etap w rozwoju jego myśli. Zasadnicze znaczenie w tej zmianie ma radykalizacja Bierdiajewowskiej koncepcji podmiotu: jeżeli w *Sensie twórczości* był on jeszcze rozumiany jako „osobowa substancja”, która była usytuowana w pewnej personalistycznie pomyślanej hierarchii życia kosmicznego i wzrastała w niej wraz z pomnażaniem sił duchowych[9], to w *Filozofii wolnego ducha* proces porzucania filozofii ontologicznej, który zresztą zdaniem Bierdiajewa został zapoczątkowany w *Sensie twórczości*, domknął się – wolny duch miał być po prostu podmiotem, osobą, źródłem, tym, co realnie istniejące.

Słowo – przekonywał Mickiewicz swoich słuchaczy w Collège de France – nie jest żadnym systematem, nie ma charakteru czysto dyskursywnego, lecz przede wszystkim dąży do wyrażenia się w czynie: „To światło boskie, któremu dość jednego człowieka, aby się objawić, rozwija się później, bo jest to słowo żyjące; rozwija się w systematy, w szkoły, a nade wszystko w czyny; świadczy ono o samym sobie; nie dyskutuje, nie wyklada obszernie swych systematów, nie zapowiada nawet z góry, co ma zrealizować; przemawia i realizuje się jednocześnie”[10]. Również nowe słowo Bierdiajewa nie ogranicza się do określonego rozstrzygnięcia zagadnień metafizycznych czy epistemologicznych, lecz szuka swojego wyrazu w czynie. Jedną z najważniejszych dziedzin refleksji, którą rozwijał Rosjanin, była filozofia historii. Bardzo charakterystyczna jest w tym kontekście jego wypowiedź z krótkiej przedmowy do *Sensu historii*: „Zbudowanie religijnej filozofii historii jest, jak się wydaje, powołaniem rosyjskiej myśli filozoficznej. Samodzielna myśl rosyjska zwrócona jest ku eschatologicznej problematyce końca, ma zabarwienie apokaliptyczne i tym właśnie różni się od myśli Zachodu. Ten natomiast element nadaje jej przede wszystkim charakter religijnej filozofii historii”[11]. Słowa te każą się zastanowić, w jakim sensie religijna filozofii

historii ma dopiero zostać zbudowana, dlaczego jeszcze jej nie ma, czego dotychczasowym motywowanym religijnie wizjom dziejów brakowało, żeby można było uznać, że religijna filozofia historii została zbudowana na długo przed Bierdiajewem i poza Rosją? Na pytanie to będziemy mogli odpowiedzieć dopiero wtedy, gdy docenimy fakt, że u podstaw filozofii Bierdiajewa znajduje się przekonanie o centralnej roli podmiotu w doświadczeniu religijnym. Dopiero taka filozofia historii, która dokona radykalnego zwrotu ku podmiotowi rozumianemu jako osoba, będzie zasługiwała na miano religijnej. Bierdiajew wypowiada się o tym w sposób, który od razu kojarzy się z omówionym fragmentem *Zagadnienia Wschodu i Zachodu w świadomości religijnej Władimira Sołowjowa*, poświęconym dwóm typom przeżycia religijnego: „Historia ma źródło w wewnętrznej rzeczywistości duchowej, w doświadczeniu ludzkiego ducha, w którym duch ludzki nie jest już czymś oddalonym i przeciwstawnym duchowi Bożemu, a w którym on bezpośrednio z nim ma kontakt, w którym ujawnia się dramat wzajemnych relacji między Bogiem a człowiekiem”[12].

Dzięki takiemu rozumieniu źródeł historii do samego centrum filozofii Bierdiajewa wkracza coraz silniej akcentowany z biegiem lat (i wraz z radykalizacją jego koncepcji podmiotu) wymiar eschatologiczny. Wiąże się on z kluczowym motywem jego mesjanizmu – z ideą religijnego przemienienia życia, owym czynem, do którego dąży nowe słowo. Zgodnie z tym, co Bierdiajew napisał w bardzo ważnym dla zrozumienia jego filozofii historii tekście *Wola życia i wola tworzenia kultury*, religijne przemienione życie uzupełnia niedostatki wyłącznie symbolicznych osiągnięć kultury oraz jedynie technicznych osiągnięć cywilizacji jako to, które ma charakter „ontologiczno-realny”[13]. Przekształcenia, którym ulega mesjanizm Bierdiajewa po I wojnie światowej, radykalizują i wzmacniają obecne u niego mocne pojęcie transcendencji, niebędące już jednak zewnętrżnością właściwą dla tego sposobu rozumienia przeżycia religijnego, który ukierunkowuje się na Boga jako na obiekt, lecz sprowadzające się do transcendowania, czynności

wykraczania w eschatologicznym czynie poza historię i wkraczania w metahistorię: „Jednakże koniec świata nigdy nie nastąpi w historycznym czasie, historyczny czas posiada perspektywę beznadziejnej nieskończoności. Koniec świata może być rozumiany jako wyjście z czasu tego świata, a nie jako koniec w czasie, wewnątrz tego czasu. Naturalistyczna eschatologia jest niepojęta i niewłaściwa, gdyż jest możliwa tylko duchowa eschatologia. Koniec czasu, koniec świata, koniec historii jest przejściem do innego wymiaru świadomości. Struktura świadomości, odpowiadająca kosmicznemu i historycznemu czasowi, tworząca czas, nie może ujawnić końca świata. Jest to możliwe jedynie w innej strukturze świadomości, nie opanowanej przez konieczność i pasywność tego świata, ale w czasie egzystencjalnym, objawiając się duchowi i w duchu. W twórczej aktywności ducha, w wolności, człowiek wychodzi spod władzy tego świata, podporządkowanego konieczności i nieskończonemu czasowi, wstępuje w czas egzystencjalny, w metahistorię. Człowiek dokonuje czynów egzystencjalnych, które mogą być także nazwane eschatologicznymi. Wtedy przed człowiekiem objawia się wieczność, a nie bezsensowna nieskończoność”[14].

Nowe słowo, z którym Bierdiajew wystąpił, to zatem przede wszystkim oryginalna koncepcja podmiotu, organizująca całe jego rozważania. Na tym polega również znaczenie autora *Sensu twórczości* w dziejach myśli chrześcijańskiej, nieprzemijająca wartość jego osiągnięć. Na wyżyny wyniósł on prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Nikt też tak dobrze jak on nie pokazał, czym może być filozofia wychodząca od przeżycia religijnego, pojęta jako fenomenologia doświadczenia duchowego przeciwstawna wobec „zabobonów filozofii ontologicznej”. Bierdiajew w prawie całej swojej twórczości (nie licząc jedynie jego najwcześniejszych tekstów) szukał adekwatnych formuł, które pozwoliłyby mu filozoficznie uchwycić prawdę ujawniającą się w doświadczeniu duchowym chrześcijaństwa. Doszedł w tych próbach niezwykle daleko. Dlatego ciągle powinniśmy do niego wracać.

*Tomasz Herbich*

[1] N. Bierdiajew, Zagadnienie Wschodu i Zachodu w świadomości religijnej Włodzimierza Sołowjowa, tłum. R. Papieski [w:] Wokół Leontjewa i Bierdiajewa, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2001, s. 228.

[2] Tamże, s. 239.

[3] Tamże, s. 240.

[4] Tamże, s. 240.

[5] Tamże, s. 241.

[6] Tenże, Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 35–36.

[7] Tenże, Autobiografia filozoficzna, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 192.

[8] Tamże, s. 189.

[9] Por. tenże, *Sens twórczości*, dz. cyt., s. 113.

[10] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. X: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, Warszawa 1998, s. 18–19.

[11] N. Bierdiajew, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 8.

[12] Tamże, s. 35.

[13] Tenże, *Wola życia i wola tworzenia kultury* [w:] tenże, *Sens historii*, dz. cyt., s. 148.

[14] Tenże, *Wojna i eschatologia* [w:] tenże, *Głoszę wolność, wybór i tłum.* H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 269.