

EWA MATUSZCZYK

MIKOŁAJA BIERDIAJEWA WIZJA TEODYCEI

Problem teodycei był kwestią szeroko dyskutowaną w XIX i XX wieku w literaturze i filozofii rosyjskiej, niezależnie od jej ideowych orientacji. Dowodzi tego chociażby pobieżny przegląd nazwisk – Wisarion Bieliński, Fiodor Dostojewski, Mikołaj Gogol, Lew Tołstoj, Michaił Bakunin. W odróżnieniu od tradycyjnej apologetyki chrześcijańskiej problem istnienia zła był dla nich kwestią nie tyle teoretyczną, ile praktyczną. Kiedy stwierdzimy, że zło nie jest bytem, taka odpowiedź być może zadowoli teologa, ale nie jest praktycznie użyteczna dla chrześcijanina, który nadal nie wie, czy ma prawo do niezgody na zło, czy ma obowiązek walki ze złem, czy może w tej walce liczyć na sukces? Niezależnie od ontologicznych rozstrzygnięć, istnienie zła jest niezaprzeczalnym empirycznym faktem i jako taki właśnie fakt powinno również interesować teologów. Filozofowie rosyjscy nie przyjmują do wiadomości tak prostych rozwiązań jak zaproponowane przez Leibniza: dla doskonałości świata jako całości niezbędna jest niedoskonałość jego części. Znakomicie wyraził to F. Dostojewski w *Braciach Karamazow* ustami jednego ze swych bohaterów: czy moralne byłoby korzystanie z harmonii świata, jeśli jej ustanowienie miałyby być okupione łzami chociażby jednej niewinnej osoby? Bohater Dostojewskiego nie chce własnego szczęścia za taką cenę i „zwraca Bogu bilet do raju”. Podobnie ten dylemat rozstrzyga W. Bieliński stwierdzając: „nie chcę szczęścia nawet za darmo, jeśli nie będę spokojny o każdego z mych braci”. Problem z podobnego typu wypowiedziami polega jednak na tym, że mają one ateistyczną wymowę. Z tego powodu Dostojewski, na przykład, nie uznał odpowiedzi swego literackiego bohatera za własną, mimo iż była mu ona bliska.

Sam Mikołaj Bierdiajew, świadek dwóch najokrutniejszych wojen światowych i dwóch rewolucji rosyjskich, wyznawał: „...często odczuwałem odejście Boga ze świata, opuszczenie świata i człowieka przez Boga, porzucenie mnie przez Boga.

Opuszczenie przez Boga ludzkich społeczeństw i cywilizacji jest podstawowym doświadczeniem epoki, w której przyszło mi żyć”¹. Czy nie o takim opuszczeniu przez Boga (*bogoostawliennosti*) myślą Żydzi, kiedy twierdzą, że niebo nad Oświęcimiem w czasach holocaustu było puste? Współcześni myśliciele wobec nowych wyzwań końca XX wieku wciąż na nowo podejmują tę kwestię. Celnie wyraził istotę tego zagadnienia ks. J. Życiński: „czy w doświadczeniu bólu pesymizm Schopenhauera i absurdyzm Sartre’a nie są lepiej potwierdzone empirycznie niż optymizm Leibniza?”². Jeśli tak jest, oznacza to wielkie wyzwanie dla filozofii chrześcijańskiej.

Praktycznie rzecz biorąc u Bierdiajewa zagadnienie teodycei rozpatrywane jest z trzech uzupełniających się punktów widzenia – historyzoficznego, dogmatycznego oraz metafizycznego – i w takiej właśnie kolejności chcę je przeanalizować.

I. HISTORIOZOFICZNY WYMIAR TEODYCEI

Bierdiajew zawsze rozumiał tych, których niemożność rozwiązania problemu zła na ziemi prowadziła na drogę walki z Bogiem, chociaż ateizm był mu obcy duchowo. Był on przekonany, że „ateizm rosyjski powstał z przyczyn moralnych”, został spowodowany „niemożnością rozwiązania problemu teodycei”³. W odróżnieniu od tych, którzy istnienie ateizmu tłumaczą złą wolą człowieka, czy też podszeptami szatana, Bierdiajew u jego źródeł dopatruje się daleko głębszych i często szlachetnych motywów. Ich zrozumienie uważa za warunek konieczny dla realizacji prawdy chrześcijaństwa: „ateizm może być egzystencjalnym momentem w oczyszczeniu idei Boga, negacja ducha może być oczyszczeniem ducha od służebnej roli w stosunku do panujących w świecie interesów”⁴. Co więcej, „ateizm może się stać dialektycznym momentem poznania Boga”⁵.

Pominiemy tutaj kwestię pożytków płynących dla chrześcijaństwa ze znajomości filozofii ateistycznych i przeanalizujemy problem odpowiedzialności chrześcijaństwa za powstanie ateizmu. Wszystkie przyczyny ateistycznych poglądów, które rozpatruje Bierdiajew w swej bogatej twórczości, można podzielić na dwie kategorie. Pierwsze są warunkowane przez stosunek kościołów chrześcijańskich

¹ N. Bierdiajew, *Samopoznaniye. Opyt filosojskoj awtobiografii*, Paris 1983, s. 351.

² J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1988, t. 2, s. 190.

³ N. Bierdiajew, *Russkaja idieja*, Paris 1971, s. 81.

⁴ Tamże, s. 140.

⁵ N. Bierdiajew, *Ekzistencjalnaja dialektika bożestwiennogo i czielowieczieskiego*, Paris 1952, s. 115.

(jako określonych instytucji społecznych) do faktu istnienia w społeczeństwie olbrzymich obszarów biedy i braku swobód obywatelskich. Drugie są natury dogmatycznej, to znaczy wynikają z negatywnego nastawienia intelektualistów wobec tradycyjnego traktowania wielu kwestii teologicznych.

Te dwie kategorie przyczyn ateizmu są jednocześnie dla Bierdiajewa dwoma ząbającymi się kategoriami błędów, które oficjalne chrześcijaństwo popełniało w historii. Błędy natury dogmatycznej są często warunkowane, zdaniem Bierdiajewa, nie słabością intelektualną teologów, czy też koniecznością uproszczeń w celach dydaktycznych, lecz chęcią obrony ziemskich interesów kościoła za wszelką cenę, w tym również za cenę intelektualnej uczciwości. Jeśli ateistom Bóg przypomina złego Boga, to dlatego, że Jego idea została skażona przez tych, „którzy wykorzystywali wiarę w Boga dla niskich i egoistycznych celów, dla podtrzymania złych form państwa”⁶ – twierdzi Bierdiajew.

Uwaga, jaką poświęca Bierdiajew pierwszej kategorii przyczyn ateizmu, jest świadectwem tego, iż dla niego problem teodycei nie był problemem czysto teoretycznym, lecz praktycznym (tym między innymi można tłumaczyć zainteresowanie Bierdiajewem ze strony przedstawicieli radykalnego skrzydła „teologii wyzwolenia”)⁷. To właśnie praktyczne życie ludzi stawia z całą ostrością problem zła. Zło jako kategoria teoretyczna nie wywołuje cierpienia u tego, kto o nim dyskutuje, nawet, jeśli jest to bardzo zaangażowana dyskusja; dlatego możliwe jest, że znawca problematyki zła będzie skądinąd bardzo szczęśliwym człowiekiem. Punktem wyjścia teodycei w ujęciu Bierdiajewa jest więc realnie istniejące zło, w całym bogactwie jego form, a nie pojęcie zła, nie teoretyczne ustalenie jego definicji i statusu ontycznego⁸. Równie praktyczny jest punkt docelowy wszelkich rozważań nad tą kwestią, chodzi tu bowiem o wymuszenie w końcowym efekcie pewnych pożądaných zachowań ludzi i instytucji społecznych. To właśnie temu „praktycznemu” aspektowi teodycei poświęca Bierdiajew najwięcej

⁶ N. Bierdiajew, *Russkaja idieja...*, s. 152.

⁷ Mam tu na myśli przede wszystkim Juana L. Segundo. autora specjalnego studium poświęconego personalizmowi M. Bierdiajewa *Berdiaeff, une reflexion chretienne sur la personne*, Paris 1963. Bierdiajewowski personalizm, obok teilhardowskiego ewolucjonizmu, jest główną zasadą metodologiczną jego pięcioletniej pracy *Teologia para el laico adulto*, wydanej w Buenos Aires w latach 1968-1975. Podstawowe informacje o J. L. Segundo zawiera praca Battisty Mondina *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988. O personalizmie Bierdiajewa traktuje mój artykuł *Koncepcja osoby ludzkiej M. Bierdiajewa*, „Zeszyty Naukowe Filii UW”, z. 53, t. X, Białystok 1987, ss. 45-66.

⁸ Intencje metodologiczne Bierdiajewa dobrze zrozumiał i wyraził Martin Buber. Nawiazując do swoich dyskusji z Bierdiajewem, które miały miejsce w 1935 roku w Entretiens de Pontigny, Buber pisze: „O problemie tym Bierdiajew powiedział, że Impossible de la resourde ni même de le poser de manière rationnelle, parce qu' alors il disparaît. I nawiązując bezpośrednio do tej 'niemożności' postawił pytanie, gdzie trzeba rozpocząć walkę ze złem. Odpowiadając na te rozważania, starałem się w moim wykładzie nie tyle 'rozwiązać' problem zła, ile przedstawić syntetyczny opis dziejącego się zła, by przez to pomóc w jego zrozumieniu”; M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 169-170.

uwagi, on jest podstawą jego koncepcji „aktywnego eschatologizmu”.

Analiza społecznego aspektu problemu zła i stosunku historycznego chrześcijaństwa wobec niego koncentruje się wokół trzech grup zagadnień: 1. stosunku chrześcijaństwa do problemu państwa (w tym samodzielnego państwa) i swobód politycznych; 2. stosunku chrześcijaństwa do „problemu chleba”, czyli do problemu kapitalizmu i rewolucji; 3. stosunku kościołów chrześcijańskich do świeckich wierzących oraz do niewierzących.

1. Wiara w kontekście politycznym

Zdaniem Bierdiajewa, kościoły chrześcijańskie w swej historii ulegały bezustannie szkodliwej dla ich społecznego odbioru pokusie sprawowania realnej władzy państwowej (katolicyzm), albo całkowicie podporządkowywały się państwu, firmując w ten sposób nawet najbardziej nieludzką politykę (prawosławie). Takie właśnie polityczne usytuowanie kościołów powodowało, że w historii Europy ferment antypaństwowy był zarazem fermentem antyreligijnym i na odwrót. Znamienna pod tym względem jest postawa kościoła prawosławnego, który na równi z caratem był przeciwnikiem najbardziej elementarnych żądań politycznych rosyjskiego społeczeństwa, stwarzając tym samym wrażenie, że są one niezgodne z istotą prawosławia.

W 1903 roku Bierdiajew opublikował artykuł pod wielo znaczącym tytułem „Polityczny sens religijnego wrzenia w Rosji”. Główną tezę głoszoną w nim jest obrazoburcze w ówczesnej rzeczywistości przekonanie, że „na gruncie prawosławnego chrześcijaństwa możliwy jest ruch skierowany przeciwko samodzielnemu państwu, ruch piszący na swych sztandarach: wolność sumienia, wyzwolenia cerkwi spod ucisku państwa i żądanie chrześcijańskiej polityki”⁹.

Była to próba obrony prawosławia przed nim samym, przed konsekwencjami jego zgody na sztandarowe hasło caryzmu: „samodzielnemu państwu – prawosławie – ludowość”. Z powodu akceptującego stosunku prawosławia do caryzmu, dyskredytacja tego ostatniego nieuchronnie pociągała za sobą dyskredytację tego pierwszego. Oficjalne prawosławie, według Bierdiajewa, wybrało chybioną drogę obrony, polegającą na potępianiu swoich przeciwników, co podtrzymywało tylko błędne przekonanie, że cerkiew i prawosławie są tożsame. Tymczasem Bierdiajew jest przeciwko obronie cerkwi jako określonej instytucji społecznej kosztem prawosławia jako doktryny religijnej. Nawołuje więc hierarchię cerkiewną do dokonania rachunku sumienia, podkreśla, że instytucje prawosławne to nie samo prawosławie, a także, że istnieją „grzechy prawosławia”, które są grzechami wyłącznie tych instytucji, nie wynikającymi z zasad samej wiary prawosławnej.

⁹ N. Bierdiajew, *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, socialnyje, litieraturnyje*, SPb 1907, s. 135.

Sub specie aeternitatis – taki tytuł nosił zbiór artykułów, w którym był zamieszczony i ten analizowany wyżej. Tytuł, wielce wymowny, posiada niewątpliwie podwójne znaczenie. Jest on przypomnieniem oficjalnej cerkwi, iż nie godzi się jej podtrzymywać walącego się ustroju, skoro jej powołaniem jest działać w obronie wiecznych wartości; jest także wskazówką dla krytyków cerkwi, że należy odróżniać jej czasową formę od jej wiecznej istoty. O tym ostatnim fakcie trzeba było bezustannie przypominać również obrońcom cerkwi w jej ówczesnym kształcie i Bierdiajew nie wahał się tego czynić. Twierdził, że „cerkiew prawosławna jeszcze nie jest stworzona i pozostaje im (tj. obrońcom cerkwi oficjalnej – E. M.) marzyć o idealnym typie klerykalizmu, w którym państwo przekształci się w cerkiew, a przymusowy policyjny związek będzie zastąpiony religijnym związkiem miłości”¹⁰. Ścisłe związki między caratem i cerkwią były dla tej ostatniej zdecydowanie niekorzystne ze względu na policyjny charakter państwa rosyjskiego. Bierdiajew jest przekonany, że inteligencja rosyjska jest ze swej natury religijna i winą za jej religijny indyferentyzm obarcza rosyjskie państwo. To ono właśnie przekształciło religię, przejaw najwyższej kultury duchowej, w coś „obrzydliwego i odpychającego”. Prawosławie było poniżane przez państwo i służalcze wobec niego, było ogarnięte martwą obrzędowością i tylko nieświadomość ludu oraz religijne zobojętnienie inteligencji sprawiły, że funkcjonowało ono niezagrożone przez tak długi czas¹¹. Wszystko to wskazuje, że nie leży i nie leżało nigdy w interesie cerkwi podporządkowywanie się państwu, czy utożsamianie się z nim.

Za równie fatalnie krótkowzroczny (z punktu widzenia interesów cerkwi jako instytucji), a także z gruntu błędny (jeśli mieć na uwadze istotę chrześcijaństwa) uważał M. Bierdiajew stosunek oficjalnego prawosławia do politycznych żądań społeczeństwa. Jego zdaniem, „polityczny i społeczny demokratyzm należy uznać za bezsporny aksjomat etyczny, wyrażający absolutne znaczenie człowieka i równość ludzi wobec Boga”¹². Dla ówczesnej cerkwi podobne postulaty nie były oczywiście.

Równie bezwzględnie jak równości ludzi Bierdiajew bronił wolności sumienia. Uważał za niekonsekwentne odrzucanie zasady wolności sumienia i równoległe głoszenie teorii wolnej woli¹³. Rozumiał, że chrześcijaństwo, jak wszystkie religie, jest nietolerancyjne wobec innych niż ono poglądów, ale był jednocześnie przekonany, iż ta nietolerancja nie da się uzasadnić na gruncie chrześcijaństwa, nie wynika z jego istoty. Wręcz przeciwnie, z jego istoty wynika nietolerancja wobec nietolerancji, sprzeciw wobec wszelkich form przymusu i zniewolenia bez

¹⁰ Tamże, s. 136.

¹¹ Tamże, s. 145.

¹² Tamże, 149.

¹³ Zob.: N. Bierdiajew, *Filosofija swobodnogo ducha. Problematika i apologija christianstwa*, Paris b.r.w., cz. 1, s. 176.

względu na jego motywy. „Wolność sumienia – pisze – jest wartością absolutną, dobrem samym w sobie, prawo wolnego sumienia jest niezbywalnym naturalnym prawem osoby ludzkiej, bezpośrednim wyrazem jego metafizycznej istoty, i nie ma na ziemi takiego celu, w imię którego można byłoby dokonać zamachu na to prawo. Nie ma takich celów również na niebie, jako że Królestwo Boże jest królestwem wolności, droga do niego prowadzi poprzez wzrastanie człowieka do wolności”¹⁴. Oznacza to, że względami obrony wiary nie można tłumaczyć żadnej przemocy wobec jednostki. „Pod przymusem utrzymywać w Kościele lub pod przymusem wprowadzać do Kościoła – oto słowa pozbawione wszelkiego sensu i znaczenia”¹⁵ – sądzi Bierdiajew. Chrześcijaństwu autentycznemu, oczyszczonemu od historycznych skażeń, przypisuje on stawianie miłości i wolności człowieka ponad wszelkimi innymi wartościami, a także nadanie losowi indywidualnego człowieka absolutnego sensu i znaczenia¹⁶.

2. Wiara w kontekście społecznym

Jeśli chodzi o stosunek chrześcijaństwa do kwestii społecznych, to zdaniem Bierdiajewa jest on warunkowany przez niepodważalną tezę, głoszącą, iż „chrześcijaństwo jest religią ubogich i niemożliwe jest przekształcenie go w obrońcę kapitalistów i pieniędzy”¹⁷. Historyczne chrześcijaństwo nie powinno więc być neutralne w stosunku do takich zjawisk społecznych jak nędza milionów ludzi, lecz powinno aktywnie włączyć się w rozwiązanie „problemu chleba”. Ponieważ nie zaproponowało ono masom żadnego programu gospodarczego i społecznego, w konsekwencji ponosi odpowiedzialność za rewolucję.

Przedstawiony punkt widzenia, trudny do zaakceptowania dla hierarchów kościołów chrześcijańskich, był poglądem dość powszechnie głoszonym w latach 20 i 30-ych XX wieku w całej Europie, aczkolwiek prekursorstwo tej myśli niewątpliwie należy do filozofów rosyjskich. Podzielał go również angielski filozof katolicki Ch. Dawson, głoszący w opublikowanej w 1929 roku pracy *Postęp i religia*, że chrześcijaństwo ponosi winę nie tylko za rewolucję XX wieku, ale także za te, które miały miejsce w stuleciu poprzednim. O tym, że przekonanie to trafiało w powszechne odczucia epoki, świadczy bez wątpienia fakt, iż praca, o której mowa, od momentu opublikowania w 1929 roku do roku 1934 doczekała się aż sześciu wydań. Podobnie jak wcześniej uczynił to Bierdiajew, Dawson twierdzi, że postawa rewolucyjna jest być może „charakterystyczną postawą religijną nowożytnej Europy”, że jest ona „w rzeczywistości niczym innym jak symptomem rozbratu

¹⁴ Tamże, s. 150.

¹⁵ N. Bierdiajew, *Filozofja swobody*, Moskwa 1911, s. 223-224.

¹⁶ Zob.: N. Bierdiajew, *Sub specie aeternitatis...*, s. 203.

¹⁷ N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie czelowieka*, Paris 1939, s. 176.

między religią a życiem społecznym”. Jednocześnie, powołując się na autorytet Bierdiajewa i Mariana Zdziechowskiego¹⁸ jako znawców filozofii rosyjskiej, Dawson wskazuje, że „ta postawa umysłowa wydaje się nagminna w Rosji”. „Widzimy ją – pisze – pod różnymi postaciami u Tołstoja, Dostojewskiego i u nihilistów; występuje jako tło psychiczne większości rosyjskich ruchów wywrotowych”¹⁹.

Analiza przyczyn tego zjawiska wymagałaby oddzielnych studiów i próby takie były już w Polsce podejmowane²⁰. Nie miejsce tu na samodzielną analizę z racji ograniczoności artykułu. Należy jednak zasygnalizować, że bez wątpienia w Rosji jedną z przyczyn utożsamiania się postawy rewolucyjnej z religijną był fakt, iż dopiero w wieku XIX elity intelektualne rozpoczęły proces przyswajania sobie dorobku filozoficznego Europy. Państwo rosyjskie patrzyło z niechęcią na wprowadzanie filozofii na uczelnie. Często wykłady z filozofii ograniczano do wykładów z logiki. W tej sytuacji w Rosji XIX wieku jedyną powszechnie zrozumiałą formą dyskursu o sytuacji społeczno-politycznej i perspektywach jej przemian był język literatury i religii.

Sam Bierdiajew absolutnie wszystkie ruchy społeczne w historii tłumaczył oddziaływaniem chrześcijaństwa, albowiem uważał je za czynnik napędowy historii. Ta dynamiczność chrześcijaństwa, w jego ocenie, jest tak wielka, że albo bywa ono „źródłem prawdziwego ruchu, albo rodzi burzliwy ruch fałszywy”²¹. Pojęcia prawdziwości i fałszywości, rzecz jasna, nie mają tutaj znaczenia gnoseologicznego, lecz wartościujące. Punktem odniesienia dla nich jest zgodność lub niezgodność z uznanymi przez Bierdiajewa zasadami religijnymi.

3. Wiara w kontekście zachowań ludzkich

Bierdiajew jest daleki od tego, żeby winą za istniejące społeczne zło obarczać wyłącznie instytucje chrześcijaństwa. Złe instytucje, lecz wspaniali ludzie – to myślenie zbyt uproszczone, żeby mogło mieć jakąś wartość wyjaśniającą. Obiektem krytycznej analizy czyni Bierdiajew nie tylko kościoły chrześcijańskie, ale także codzienne postawy samych chrześcijan. W rezultacie dochodzi do wniosku, że przeciętni chrześcijanie nie zaświadcniają swoim życiem prawd chrześcijańskich, nie angażują się w zmianę stosunków społecznych. Porównanie chrześcijan z socjalistami, anarchistami czy nihilistami, według Bierdiajewa wypada na korzyść tych ostatnich. Ich przewaga polegała na emocjonalnym zaangażowaniu w sprawy, w które wierzyli, oraz moralnej uczciwości. „Oni nie rozumieli tajemnicy Krzyża,

¹⁸ Ch. Dawson wskazuje na opublikowane w „Le Cahiers de la Nouvelle Journée” artykuły M. Zdziechowskiego *Le dualisme dans la pensée religieuse* oraz M. Bierdiajewa *L'idée religieuse russe*.

¹⁹ Ch. Dawson. *Postęp i religia*, Warszawa 1958, s. 247-248.

²⁰ Zob. np. L. Turek, *Kultura i rewolucja*, Wrocław 1973, r. II.

²¹ N. Bierdiajew, *Smysl istorii*, Moskwa 1990, s. 84.

ale w najwyższym stopniu byli zdolni do ofiar i wyrzeczeń. Korzystnie odróżniali się tym od chrześcijan swoich czasów, którzy przejawiali mało zdolności do ofiar i stanowili pokusę odejścia od chrześcijaństwa”²². Zgodnie z prawdami chrześcijaństwa próbował żyć Lew Tołstoj, co nie uchroniło go przed potępieniem przez Synod cerkwi prawosławnej, dla którego wierność cerkwi jako instytucji była ważniejsza, niż wierność podstawowym zasadom chrześcijaństwa. Tołstoj zdawał sobie sprawę, że wypełniając ewangeliczne przykazania ryzykuje się utratą wszystkiego – honoru, rodziny, pieniędzy, pozycji społecznej, zdrowia, a nawet życia, lecz mimo to uważał, iż należy „zaryzykować światem w celu wypełnienia się prawa Bożego”²³. Za paradoks trzeba uznać fakt, że w świecie, w którym życie państwa i społeczeństwa oficjalnie było zrośnięte z życiem cerkwi, taka postawa była jednak bardzo odosobniona, a nawet potępiana.

Jakimi więc zasadami kieruje się na co dzień przeciętny chrześcijanin? Wzdłuż sarkastycznych ocen Bierdiajewa, „chrześcijanie zazwyczaj budują i organizują swoje życie praktyczne na wszelki wypadek tak, żeby było wygodne i celowe, a sprawy szły dobrze niezależnie od tego czy jest Bóg, czy nie ma Boga”. Na herezję zakrawa jego przekonanie, że „nie ma prawie żadnej różnicy w życiu praktycznym, osobistym i społecznym między człowiekiem wierzącym w Boga i nie wierzącym w Boga. Nikt, z wyjątkiem pojedynczych świętych, albo dziwaków, nawet nie próbuje budować swego życia na zasadach ewangelicznych i wszyscy praktycznie są przekonani, że doprowadziłoby to do zguby życia zarówno osobistego, jak i społecznego, chociaż nie przeszkadza im to teoretycznie uznawać, że zasady ewangeliczne posiadają znaczenie absolutne, tyle że w swej absolutności pozazyciowe”²⁴.

Bierdiajew podzielał pogląd innego rosyjskiego myśliciela religijnego, Aleksandra M. Buchariewa (1824-1871), iż chrześcijanie wykorzystują myśl o tym, że człowiek jest grzeszny a Królestwo Chrystusowe nie jest z tego świata, w celu usprawiedliwienia swojego braku miłości do ludzi tu, na ziemi, a także w celu usprawiedliwienia swojej małodusznej obojętności wobec trujących się w pocie czoła i będących w potrzebie²⁵. Tę postawę obojętności wobec społecznego zła, warunkowaną wiarą w nieusuwalność zła z ziemskiego wymiaru ludzkiej egzystencji,

²² N. Bierdiajew, *Istoki i sensy ruskiego komunizmu*, Moskwa 1990, s. 39.

²³ N. Bierdiajew, *Russkaja idieja...*, s. 153.

²⁴ Tamże, s. 153-154.

²⁵ A. Buchariew parodiuje sposób myślenia osoby wierzącej następująco: „Ale gdzież nam, grzesznym ludziom, do napełnienia Duchem św., do zrozumienia i spełnienia wszystkiego zgodnie z Chrystusem, jednorodzonym Synem Bożym, nie tylko na naszych ścieżkach powszednich, ale i na bardziej wzniosłych drogach nauki, sztuki itd.”; *O souremiennosti w otnoszenii k prawosławiju*, w: Archimandrit Fieodor (A. M. Buchariew), *O duchownych potrzebnościach żyźni*, Moskwa 1991, s. 67. Warto dodać, że w roku 1862 Synod zakazał wydania pracy Buchariewa *Badania Apokalipsy*, co spowodowało, że Buchariew porzucił stan zakonny.

uważa on za przyczynę rewolucji. Tak więc nie tylko chrześcijaństwo jako instytucja, ale i poszczególni chrześcijanie powinni odczytywać rewolucję jako sąd nad dokonywaną przez nich codziennie zdradą chrześcijańskich przykazań. To właśnie dla chrześcijan, twierdzi Bierdiajew, „rewolucja ma sens i oni przede wszystkim powinni ją zrozumieć, jest ona wyzwaniem i przypomnieniem chrześcijanom o niezrealizowanej przez nich prawdzie”²⁶.

Źródłem tej bardzo ostrej krytyki chrześcijan należy upatrywać w historiozofii Bierdiajewa. Przypisuje on olbrzymią rolę w historii indywidualnym postawom ludzi i mniej wierzy w siłę jakichś instytucjonalnych zabezpieczeń przed społecznymi kataklizmami. Sceptycznie odnosi się do prób stworzenia nauk społecznych, które miałyby odkrywać obiektywne prawa i mechanizmy rozwoju społecznego, zdejmując tym samym z jednostki odpowiedzialność za harmonię społeczną. Krytykuje również ideę postępu i to z dwóch powodów: 1 – ponieważ zakłada ona pewną obiektywną, niezależną od ludzkich wysiłków, tendencję rozwoju historycznego; 2 – ponieważ „postęp przekształca każde ludzkie pokolenie, każdą epokę w historii w środek i narzędzie dla ostatecznego celu – doskonałości, mocy i szczęścia przyszłej ludzkości, w której nikt z nas nie będzie miał udziału”²⁷. Wszystkie te zastrzeżenia były jednym z powodów krytycznego stosunku Bierdiajewa do marksizmu²⁸.

II. TEODYCEA W ŚWIETLE OFICJALNEJ DOGMATYKI

M. Bierdiajew był przekonany, że tradycyjna spekulatywna teologia, a z nią również uprawiana w podobny sposób teodycea, wyczerpały swoje możliwości poznawcze. Uważał, iż wszelkie systemy metafizyczne na skutek swojego spekulatywnego charakteru nie są w stanie uchwycić „konkretności bytu, bytu jako życia”, a systemy teologiczne w szczególności „noszą na sobie fatalne znamię metafizyki obiektywno-przedmiotowej, naturalistycznej”, wyrażające się w tym, że za przesłankę mają naiwny realizm, „dla którego Bóg jest przedmiotem, rzeczywistością obiektywną w rzędzie innych rzeczywistości natury”²⁹. Ta teoretyczna abstrakcyjność i jednocześnie naiwność oficjalnej dogmatyki powinna być, zdaniem Bierdiajewa, przezwyciężona, gdyż szkodzi chrześcijaństwu.

²⁶ N. Bierdiajew, *Istoki i sens...*, ss. 108, 139. Zob. także, *Samopoznawanie...*, s. 267, oraz prace *O dostojności chrześcijaństwa i niedostojności chrześcijańskich*, Warszawa 1928.

²⁷ N. Bierdiajew, *Sens historii...*, s. 145.

²⁸ Zob. E. Matuszczyk, *Religijny wymiar marksizmu w krytyce Mikołaja Bierdiajewa*, w: „IDEA. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, Białystok 1992, t. V, s. 161-173.

²⁹ N. Bierdiajew, *Filozofia swobodnego ducha...*, cz. 1, s. 23-25.

Konieczność zmiany tego stanu rzeczy wytyczała drugą linię obrony chrześcijaństwa przez Bierdiajewa. Polegała ona na wskazaniu tych dogmatów i nakazów religijnych sformułowanych w ciągu wieków przez instytucje kościelne, które nie wynikają, jego zdaniem, z samej istoty chrześcijaństwa, a ich głoszenie i obrona w warunkach współczesnego życia są dla wiary wręcz szkodliwe. Świadczy o tym fakt wykorzystania takich tez przez ateizm w celu dyskredytacji chrześcijaństwa. Uważał on, iż wiele z tego, co głosi historyczne chrześcijaństwo, należy zmienić jako niezgodne z jego rzeczywistym duchem. Stał na stanowisku, że Objawienie nie było jednorazowym aktem, lecz historycznie uwarunkowanym procesem, w którym zmiany nie dotyczą wyłącznie formy, ale również treści. Na przykład, pojawienie się w Rosji tak zwanej „nowej świadomości religijnej” było według niego kontynuacją Objawienia³⁰, mimo iż oficjalna cerkiew miała do tego nurtu intelektualnego wrogi stosunek. „Tradycyjnie nastawiony świat prawosławny – twierdził Bierdiajew – wciąż jeszcze nie uświadamia sobie, że chrześcijaństwo przestało być religią prostaczków i jest zmuszone zwrócić się ku duszom bardziej skomplikowanym i odsłonić bardziej złożoną duchowość”³¹. Stąd olbrzymią rolę w modernizacji chrześcijaństwa powinna była odegrać filozofia.

Bierdiajew uważa, że w każdej religii należy rozróżnić jej aspekt ezoteryczny i egzoteryczny (tzn. przedmiotowo-obiektywny). Rozumienie Objawienia jest zawsze dwuczłonowe, stopniowe i warunkowane strukturą świadomości. Natomiast sama struktura świadomości jest uwarunkowana kulturowo, podlega rozwojowi, którego przebieg zrekonstruował prawidłowo, jego zdaniem, Lévy-Bruhl. Tylko przy założeniu stopniowości Objawienia można zrozumieć sprzeczności między Starym i Nowym Testamentem, między duchem biblijnych przypowieści, pełnych okrucieństwa (na które z lubością powołują się, według niego, „ortodoksalni miłośnicy piekła”) i miłosiernym Chrystusem.

Problem niewątpliwego okrucieństwa Starego Testamentu interesuje Bierdiajewa szczególnie, ponieważ dla każdego współczesnego umysłu jest oczywiste, iż przeciętny człowiek naszej epoki „nie jest tak okrutny, jak Pan, karzący dziewice za nienapełnienie lampek oliwą”. Powstaje w związku z tym fundamentalne dla historycznego chrześcijaństwa pytanie, „czy można pojmować chrześcijaństwo jako religię strachu i zastraszania”³², a całą ziemską historię ludzkości jako karę za grzech pierworodny? Dla Bierdiajewa jest oczywiste, że nie.

Utożsamienia chrześcijaństwa z zastraszaniem można uniknąć przy założeniu, że biblijne opisy okrucieństwa Boga są tylko zewnętrzną formą, niezbędną w swoim czasie dla przekazania pewnych ezoterycznych treści. „Trzeba pamię-

³⁰ N. Bierdiajew, *Sub specie aeternitatis...*, s. 342.

³¹ N. Bierdiajew, *Filosofija swobodnogo ducha...*, cz. 1. s. 8.

³² N. Bierdiajew, *Samopoznanije...*, s. 353.

tać – podkreśla Bierdiajew – że przypowieści są skierowane do prostego narodu tamtej epoki, do przeciętnego człowieka, dla którego mało zrozumiała była bezinteresowna miłość do Boga i tego, co boskie...³³. Chrześcijaństwo uznaje Bierdiajew za religię, w której silny jest pierwiastek subiektywno-indywidualistyczny, aczkolwiek w momencie jego powstania nie mógł się on w pełni uzewnętrznić. W świecie, w którym przyszło rozwijać się chrześcijaństwu, życie religijne znajdowało się w stadium obiektywno-ludowym, z silnym nastawieniem na wspólnotę. Chrześcijaństwo powołane do przewyciężenia tej formy religijności, niestety ją przejęło. Według niego więc, współcześnie kryzys przeżywa nie samo chrześcijaństwo, lecz jego obiektywno-ludowa, wspólnotowa forma³⁴. Ta forma oznaczała, że chrześcijaństwo orientowało się dotychczas na świadomość masową, przeciętną, którą Bierdiajew nazywa „demokratycznym” typem psychicznym. Jego zdaniem, nawet wielcy ludzie „demokratycznego” typu są gruboskórni, a ich *psyche* odznacza się prostactwem. Chrześcijaństwo nowoczesne powinno orientować się na „arystokratyczny” typ osobowości, bardziej indywidualistycznej i intelektualnie wyrażonej.

W związku ze zmianą osobowości, z którą ma do czynienia współczesna religia, kwestią wymagającą w ocenie Bierdiajewa niezwłocznej reinterpretacji jest problem relacji między Bogiem i człowiekiem. Istotą chrześcijaństwa jest, według niego, nie podkreślanie przepaści między Bogiem a człowiekiem, lecz wskazanie na istnienie człowieczeństwa w Bogu i boskości w człowieku. Statyczne przeciwstawianie tego, co boskie, temu, co ludzkie, uważa Bierdiajew za niesłuszne. Szczególną zaś jego niechęć budzi często powtarzana przez chrześcijan myśl, iż w obliczu Boga człowiek jest niczym. Twierdzi, że jest to myśl „absolutnie fałszywa i poniżająca”³⁵.

Jakie więc są relacje między Bogiem a człowiekiem według Bierdiajewa? W tej kwestii powołuje się on na niemieckich mistyków, w szczególności Mistra Eckharta i Anioła Ślązaka, którzy mieli odwagę twierdzić, iż „nie ma Boga bez człowieka, iż Bóg znika, kiedy znika człowiek”³⁶. Relacje między Bogiem a człowiekiem, zdaniem Bierdiajewa, nie poddają się racjonalizacji, a tego właśnie usiłowała dokonywać tradycyjna teologia. Z natury rzeczy są one paradoksalne, albowiem sam Bóg nie jest pojmovalną pojęciowo esencją, lecz jest egzystencją. O Bogu można mówić wyłącznie „językiem symboliki doświadczenia duchowego”

³³ Tamże.

³⁴ N. Bierdiajew, *Filosofia swobodnego ducha...*, cz. 1, s. 9-10.

³⁵ N. Bierdiajew, *Carstwo ducha i darstwo kiesaria*, Paryż b.r.w., s. 31.

³⁶ N. Bierdiajew, *Carstwo ducha i carstwo kiesaria...*, s. 30. Prawdopodobnie Bierdiajew ma na myśli jedną z wypowiedzi Mistra Eckharta podobną tej: „...i gdybym zechciał, nie byłoby mnie, ani żadnych rzeczy; gdyby zaś mnie nie było, to 'Boga' by nie było – tego, że Bóg jest 'Bogiem'” (Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, przełożył J. Prokopiuk, Warszawa 1988, s. 232).

i nie można zbudować „ontologii Boga”, zakłada ona bowiem racjonalizowanie. Nie można także stawiać kwestii Boga „abstrahując od człowieka”³⁷. Ta niemożność warunkowana jest istnieniem w Bogu „potrzeby człowieka”, tak jak i w człowieku istnieje potrzeba Boga. Stąd relacje między Bogiem i człowiekiem mają, według Bierdiajewa, charakter dramatyczny i dynamiczny, albowiem są „twórczą odpowiedzią” obu stron na oczekiwania wobec siebie. Mamy tu do czynienia z doświadczeniem miłości, a ono z trudem daje się ująć pojęciowo. Z tego powodu tradycyjna teologia nie potrafiła go zrozumieć i opisać. Tak więc dla Bierdiajewa podstawowy problem teologiczny to nie problem Boga, ale Bogo-człowieka i Bogoczłowieczeństwa. Mówienie o Bogu z pominięciem takiego ujęcia jest, w jego ocenie, spekulatywnym monoteizmem oraz rodzajem idolatrii.

Niewątpliwie u Bierdiajewa spotykamy się z próbą wyjątkowego dowartościowania człowieka w obliczu Boga. Wyraża się to także w jego przekonaniu, iż „najwyższe człowieczeństwo jest boskie”, tzn. jest najwyższym ideałem. Wiedząc, że człowiekowi rzadko udaje się sięgnąć ideału, pradoksalnie można powiedzieć, iż tylko „Bóg jest ludzki, człowiek zaś ludzki nie jest”, oraz że „tak naprawdę istnieje tylko człowieczeństwo bogo-człowiecze”³⁸. Jest on przekonany, iż „wszystko, co w chrześcijaństwie, a nawet w Ewangeliach, jest przeciwstawne temu wiecznemu boskiemu człowieczeństwu”, wynika nie z istoty chrześcijaństwa, ale z potrzeby skutecznego oddziaływania na ludzi, tzn. ma „społeczno-pedagogiczny sens” i to nie dla wierzącej jednostki, lecz dla wspólnoty chrześcijańskiej, gdyż to jej zadaniem jest skutecznie utrzymywać i rozszerzać stan posiadania.

Zastraszanie i poniżanie człowieka przez historyczne chrześcijaństwo ocenia więc Bierdiajew jako pedagogiczny chwyt. Skoro zaś jest to tylko chwyt, to nie istnieje żaden powód, żeby się przy nim upierać. Należy patrzeć na niego wyłącznie przez pryzmat skuteczności. Czy istnieją metody skuteczne zawsze i wszędzie i czy omawiana tu metoda „wychowawcza” jest współcześnie skuteczna? Bierdiajew odpowiada przecząco. Podkreśla, że „pedagogika przydatna w jednej epoce może się okazać nieprzydatną i szkodliwą w innej”. „Chrześcijaństwo – konkluduje Bierdiajew – weszło w wiek, kiedy w religii element zastraszający i grożący okrutnymi karami okazuje się być wyłącznie na rękę wojującemu bezbożnictwu”³⁹.

Z analizowaną wyżej kwestią łączy się ściśle ten wątek tradycyjnych wierzeń chrześcijańskich, który Bierdiajew nazywa „ontologią piekła”. Bierdiajew broni poglądu, że nie istnieje żadna możliwość pogodzenia istnienia Boga i wiecznych mąk piekielnych. Istnienie piekła byłoby według niego głównym dowodem na nieistnienie Boga, tzn. koronnym argumentem dla ateizmu. O słuszności własnych

³⁷ Tamże, s. 28.

³⁸ Tamże, s. 30.

³⁹ N. Bierdiajew, *Filosofia swobodnego ducha...*, cz. 1, s. 354, a także *Carstwo ducha i carstwo kiesaria...*, s. 31.

racji przekonuje go fakt, że przypuszczenie, iż piekło istnieje, prowadzi do szeregu sprzecznych z etyką tez. Jaką wartość, na przykład, miałyby ludzkie czyny, gdyby głównym ich motywem była chęć uniknięcia piekła? Bierdiajew udziela odpowiedzi w duchu Kanta: dobro czynione ze strachu przed piekłem nie byłoby dobrem prawdziwym, tzn. czynionym bezinteresownie. Nie miałyby więc ono wartości, ponieważ jego zgodność z boskimi przykazaniami byłaby czysto zewnętrzna, formalna. Dalej, „jeśli dopuścimy wieczność mąk piekielnych, to całe moje duchowe i etyczne życie zostaje pozbawione wszelkiego sensu i wszelkiej wartości, albowiem upływa pod znakiem terroru”⁴⁰. A czyż można, choćby czysto hipotetycznie, przyjąć, że Bóg jest terrorystą? Rzecz jasna, nie.

Czymże jest w takim razie „ontologia piekła” i związana z nią „eschatologia mściwości”? Ostrego rozgraniczania ludzi na wybranych i potępionych – tak widocznego w księdze Enocha, w Apokalipsie, u św. Augustyna, czy Kalwina – nie uważa Bierdiajew za zjawisko swoiście chrześcijańskie. Wręcz przeciwnie, w jego ocenie „element sadyzmu zajmuje ważne miejsce w historii wszystkich religii”⁴¹. Był on nieunikniony również dla chrześcijaństwa na pewnym etapie jego istnienia, ale nigdy nie wypływał z jego istoty. Ta historycznie uwarunkowana forma powinna być teraz odrzucona jako zbędna. Kto zaś broni koncepcji piekła, ten „dogmatyzuje pierwotne sadystyczne instynkty człowieka”⁴² wbrew logice rozwoju kulturowego człowieka. Bierdiajew zdaje sobie sprawę, że koncepcja piekła jest elementem pomocniczym tego, co nazywa on celnie „jurysdyczną teorią zbawienia”⁴³. Osią tej teorii jest wyobrażenie zbawienia jako transakcji z Bogiem, rozumianym jako sędzia i władca. Jego zdaniem, teoria ta jest błędna, gdyż pojęcia sędziego i władcy w ogóle do Boga się nie stosują. Ich używanie na gruncie wierzeń religijnych to przejaw socjomorfizmu⁴⁴.

Konieczność zmiany tradycyjnych wyobrażeń o Bogu wymaga, zdaniem Bierdiajewa, stworzenia nowej, a właściwie odtworzenia tkwiącej potencjalnie w chrześcijaństwie, antropologii. Prawidłowo odtworzoną antropologię i antropodyceę uważa on za klucz do teodycei, albowiem poznanie Boga nie może być pozna-

⁴⁰ N. Bierdiajew, *Samopoznanije...*, s. 342; zob. także *Ekzistencjalna dialektika...*, ss. 199, 200.

⁴¹ Tamże, s. 338.

⁴² Tamże, s. 342.

⁴³ O wniesieniu w chrześcijaństwo jurysdycznego charakteru starożytnego Rzymu mówi również Wł. Sołowjow: „Teoria ta (...) nie jest nie jest całkiem pozbawiona zdrowego sensu, ale ten sens jest w niej całkowicie przestoniony takimi prymitywnymi i niegodnymi wyobrażeniami o Bóstwie i jego stosunku do świata i człowieka, jakie są w równej mierze wstrętne i filozoficznemu pojmowaniu i prawdziwie chrześcijańskiemu uczuciu” (W. Sołowjow, *Cztienija o bogoczielowiecziestwie*, cyt. za: W. N. Akulinin, *Filosofija usiejedinstwa. Ot W. S. Sołowjowa k P. A. Fłorenskomu*, Nowosybirsk 1990, s. 134).

⁴⁴ Zob. N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodie czielowieka...*, s. 71, a także *Samopoznanije...*, s. 340.

niem bezpośrednim. Początków prawdziwej antropologii poszukuje wśród pierwszych systemów myśli chrześcijańskiej. Dopatruje się ich między innymi u Grzegorza z Nyssy, chociaż nie rozwija szerzej tego wątku. Prawdopodobnie miał na myśli nauczanie Grzegorza z Nyssy o uczestniczeniu człowieka w boskiej naturze, o końcu wszystkich cierpień w momencie ostatecznej odnowy bytu, o przeobstwień. Te poglądy Grzegorza nie stały się nigdy dominujące w chrześcijaństwie. Jakby wbrew nim, według Bierdiajewa, „antropologia historycznego chrześcijaństwa uczy o człowieku prawie wyłącznie jako o grzeszniku, którego należy nauczyć zbawienia”⁴⁵, czyli traktuje go wyłącznie przedmiotowo. Ścisłej mówiąc, w jego ocenie, w dwóch głównych odłamach historycznego chrześcijaństwa dotychczas „panowała albo antropologia fałszywa (katolicyzm), albo całkiem jej brakowało (prawosławie)”⁴⁶. Przyjrzyjmy się bliżej, co Autor miał tutaj na myśli.

Za jedną z głównych przeszkód w prawidłowym postawieniu problemu człowieka w prawosławiu Bierdiajew uznaje panowanie w nim monastyczno-ascetycznego ducha. Ascetyzm czerpie racje dla swego istnienia z faktu istnienia zła, co znaczy, że nie może się bez zła obejść. Właściwie więc nie walczy ze złem, lecz go zaledwie unika, zajmuje wobec niego pasywną postawę. Jednak najistotniejszym wobec ascetyzmu zarzutem jest twierdzenie, że nigdy nie tworzy on dobra, nie przybliży nas do rozwiązania problemu pozytywnego ideału społecznego. W ocenie Bierdiajewa „patos” ascetyzmu, jeśli w ogóle o takowym może być mowa, „w znacznym stopniu ma charakter nihilistyczny, buddyjski”⁴⁷.

Za inny negatywny aspekt ascetyzmu uznawany jest także propagowany przez niego obraz Boga-Ojca jako istoty żądającej od człowieka ofiary z pełni jego życiowego bogactwa i osobowego bytu w imię wywyższenia duszy. Tę bezkrwawą ofiarę Bierdiajew uważa za bardzo okrutną i nie będącą w zgodzie z duchem chrześcijaństwa. Podkreśla, że w chrześcijaństwie autentycznym „centralne znaczenie posiada nie idea duszy, lecz idea człowieka całościowego”⁴⁸, że godność człowieka wiąże się z jego życiem, a nie śmiercią, z jednością ducha i ciała, a nie w oddzieleniu ducha od ciała. Dlatego ascetyzm, programowo głoszący pogardę dla ciała, jest mu obcy duchowo. Za jedynie pozytywne zjawisko w ascetyzmie uznaje umiejętność koncentracji ducha.

Bierdiajewowski człowiek oprócz tego, że składa się z ciała i duszy, jest także osobą. Dowiedzieliśmy się, że Bóg nie żąda od człowieka ofiar z jego cielesności, a jak jest z osobą? Bierdiajew uważa, że Bóg nie może również żądać od człowieka, aby poświęcił mu on osobę w sobie. Dzieje się tak dlatego, iż za warunek konieczny

⁴⁵ N. Bierdiajew, *Russkaja idieja...*, s. 99.

⁴⁶ N. Bierdiajew, *Filosofija swobody...*, s. 179.

⁴⁷ N. Bierdiajew, *Nowoje rieligioznoje soznanije i obszcziestwiennost'*, SPb 1907, s. XXX.

⁴⁸ N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodie...*, s. 113.

właściwych stosunków między Bogiem a człowiekiem uznaje on bycie tego ostatniego osobą. Podkreśla również konieczność podmiotowego, a nie przedmiotowego, traktowania Boga przez człowieka. Bóg nie jest dla osoby przedmiotem, jest podmiotem, z którym ma się stosunki egzystencjalne. Tak więc za jedyną właściwą relację między Bogiem a człowiekiem uważa Bierdiajew relację wzajemną dwóch wolnych osób, między którymi „nie ma determinacji, ani przyczynowości, ani panowania, ani podporządkowania”⁴⁹. Łączący je stosunek nie jest także relacją tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe, ani środka do celu. Nie ma on żadnych analogii w świecie społeczno-przyrodniczym.

Określenie stosunku „Bóg – człowiek” jako egzystencjalnego, w rozumieniu Bierdiajewa jest charakterystyką wybitnie pozytywną. Podstawową cechą wszelkiej egzystencjalności w jego ujęciu jest sprzeczność, którą przypisuje on, podkreślmy to wyraźnie, wyłącznie człowiekowi. Uznanie relacji „Bóg – człowiek” za egzystencjalną jest możliwe tylko wówczas, gdy „uczłowieczymy” Boga. I rzeczywiście, rosyjski filozof dokonuje takiego zabiegu. Za główną cechę Boga zdaje się on poczytywać nie Jego wszechmoc, wszechwiedzę, czy nieskończoną dobroć⁵⁰, lecz Jego człowieczość. Wyraża się ona w tym, iż Bóg, podobnie jak człowiek, „tęskni za swoim innym, za odwzajemnioną miłością i oczekuje twórczej odpowiedzi człowieka”⁵¹. Spotkanie i obcowanie człowieka z Bogiem bywa nie tylko miłością, ale także walką, zmaganiem się. To „wadzenie” się Boga i człowieka jest czymś nieuchronnym, czego jednak Bierdiajew nie jest skłonny, wbrew oficjalnym wyobrażeniom na ten temat, uważać za zło.

Wprowadzona tutaj przez Bierdiajewa zmiana ma doniosłe znaczenie. P. Ricoeur twierdzi, na przykład, że „o teodycei mamy prawo mówić jedynie wówczas: a. kiedy **sformułowanie** problemu zła zawarte jest w zdaniach zmierzających do jednoznaczności; jest to przypadek trzech rozważanych na ogół twierdzeń: Bóg jest wszechmogący; Bóg jest nieskończenie dobry; zło istnieje; b. kiedy cel argumentacji jest wyraźnie apologetyczny: Bóg nie jest odpowiedzialny za zło; c. kiedy użyte środki powinny odpowiadać wymogom logiki niesprzeczności i systemowej całości⁵²”. Bierdiajew odrzuca dwa twierdzenia z trzech uznanych w punkcie (a) za istotne dla teodycei. Z całą pewnością usiłuje zrealizować punkt (b). Można by jeszcze zbadać, czy spełnia punkt (c), i odpowiedzieć na pytanie, czy mamy u niego do czynienia z teodycą w ricoeurowskim sensie, czy nie. A może wyróż-

⁴⁹ Tamże, s. 72.

⁵⁰ Warto wspomnieć, że jedna z potępionych przez kościół katolicki tez Mistrza Eckharta brzmiała: „Bóg nie jest ani dobry, ani lepszy, ani doskonały: jeśli Boga nazywam dobrym, to wyrażam się opacznie, jak gdybym czarne nazywał białym”; Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty...*, s. 18.

⁵¹ N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie...*, s. 72-73.

⁵² P. Ricoeur, *Zło*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 23.

niki przedstawione przez Ricoeura są po prostu niewystarczające? Może Bierdiajew realizuje ten sposób myślenia, który Karl Barth nazwał teologią „łamaną”? Sens, który Barth wkłada w to określenie, Ricoeur tłumaczy następująco: teologia „łamana” to taka teologia, „która miałaby odejść od idei systemowej całości” i dzięki temu mogłaby „zapaść się na niebezpieczną drogę pomyślenia zła”⁵³. Rekonstrukcja głównych pojęć bierdiajewowskiej metafizyki zdaje się dowodzić, że Bierdiajew usiłuje za pomocą teologii „łamanej” uzyskać zgodność swojej teodycei z kryterium systemowej całości.

III. METAFIZYCZNA PODSTAWA TEODYCEI

Rozpatrywanie metafizyki Bierdiajewa rozpoczniemy od wyjaśnienia relacji między pojęciami „Bóg” i „przyczyna”, którą na ogół uznaje się za podstawową dla teologii. Zasygnalizowaliśmy już wyżej, iż według Bierdiajewa Bóg jako osoba, pragnąc partnerskich stosunków z człowiekiem, dokonuje samoograniczenia swojej wszechmocy. Teza ta nie musi budzić od razu sprzeciwów i podejrzeń o herezję. Jednakże, omawiając kwestię relacji między Bogiem a człowiekiem, Bierdiajew wyraził pogląd, iż stosunki łączące Boga i człowieka nie są stosunkami przyczyny i skutku. Powstaje w związku z tym konieczność wyjaśnienia, co właściwie Bierdiajew ma tutaj na myśli? Czy ograniczając boską wszechmoc posuwa się aż do twierdzenia, że Bóg nie jest stwórcą człowieka i świata?

Dochodzimy tutaj do centralnego zagadnienia bierdiajewowskiej teodycei. Istotnie, zgadzając się z powszechnym poglądem, że świat jest złem, że jest bezbożny, Bierdiajew wyciąga odmienne wnioski od powszechnie przyjmowanych, a mianowicie twierdzi, że świat nie jest stworzony przez Boga i nie działa w nim Opatrzność Boża⁵⁴. Jest to bodaj najbardziej konsekwentny i radykalny wniosek możliwy do wyobrażenia dla chrześcijanina. Jego autor motywuje go trudnościami pogodzenia zła świata z ideą jego dobrego i miłosiernego Stwórcy. „Trudno jest bronić nie wiary w Boga, trudno jest bronić tradycyjnej koncepcji Boskiej Opatrzności w świecie. Ta koncepcja w żaden sposób nie da się pogodzić z istnieniem zła i jego niezwykłych zwycięstw w życiu świata, z nadludzkimi cierpieniami człowieka. W zasadzie to właśnie koncepcja Opatrzności zamienia się w usprawiedliwienie zła. Trzeba całkowicie zrezygnować z tej racjonalistycznej idei, że Bóg rządzi światem, że króluje w świecie przyrodniczym...”⁵⁵ – twierdzi Bierdiajew.

⁵³ Tamże, s. 30.

⁵⁴ Zob. N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie człowieka...*, s. 71; *Smysł twórczości*, Moskwa 1916, s. 45; *Ekzistencjalna dialektyka...*, s. 110.

⁵⁵ N. Bierdiajew, *Samopoznanie...*, s. 351.

Uważa on także, iż nie da się udowodnić istnienia Boga-Stwórcy świata przez powoływanie się na rzekomą harmonię świata. Nie waha się wyrażać przekonania, że „idea wszechjedności, harmonii świata nie jest absolutnie ideą chrześcijańską”⁵⁶.

Nie oznacza to jednak, że według Bierdiajewa w ogóle nie można w sposób sensowny mówić o Bogu jako Stwórcy. Wprawdzie, jego zdaniem, „Bóg w swej twórczości nie stworzył żadnego porządku świata”, ale stworzył za to osoby, które jako wolne są strukturami otwartymi, niedefiniowalnymi, niesterowalnymi, są „zadaniami” do wykonania przez ludzi. Świat jest właśnie dziełem człowieka, a ponieważ człowiek nie jest sterowany przez Boga, zatem Bóg nie jest odpowiedzialny za kształt jego wytworów.

Tak więc problem pochodzenia zła i odpowiedzialności za niego staje się w ujęciu Bierdiajewa zagadnieniem pozytywnej antropologii religijnej. W jej centrum umieszcza on problem wolności, motywując ten zabieg tym, że „zło jest niewytłumaczalne bez wolności (...). Bez wolności, za zło odpowiedzialny byłby Bóg”⁵⁷. Bierdiajew czyni wolność podstawowym pojęciem antropologii nie ze względu na człowieka, lecz ze względu na Boga, na konieczność jego obrony, co należy podkreślić już teraz z całą mocą, ażeby uniknąć fałszywych ocen jego egzystencjalizmu. Parafrazując wypowiedź Sartre’a można by powiedzieć, iż egzystencjalizm Bierdiajewa nie jest humanizmem.

Wolność rozumie Bierdiajew w sposób skrajnie radykalny, jako niezależność człowieka od wszelkich możliwych uwarunkowań i ograniczeń. Podobnie jak ateista Sartre, twierdzi on, że „wolności człowieka nie ma ani w tym wypadku, gdy zależy on od wszechmocnej przyrody, ani w tym wypadku, gdy zależy on od wszechomogącego Boga, ...nie ma wolności człowieka także w tym wypadku, gdy zależy on od samego siebie, od swojej własnej natury, natura człowieka jest bowiem częścią natury świata”⁵⁸. Bierdiajewowska wolność jest nie tylko wolnością od wszystkiego, ale równocześnie wolnością do wszystkiego, w tym także do czynienia zła, ponieważ jest ona pierwotniejsza niż prawda i fałsz, zło i dobro. „Wolność jest irracjonalna i dlatego może ona stworzyć i dobro, i zło. Ale odrzucić wolność na tej podstawie, że może ona stworzyć zło, znaczy stworzyć zło jeszcze większe. Albowiem tylko wolne dobro jest dobrem...”⁵⁹. Na tak odważne stwierdzenie zdobyło się niewielu religijnych myślicieli.

Oczywiste, iż taka absolutna wolność nie mogła być dana człowiekowi przez Boga. W swojej koncepcji wolności Bierdiajew świadomie nawiązuje do filozofii

⁵⁶ N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie...*, s. 68-69.

⁵⁷ N. Bierdiajew, *Mirosozercanije Dostojeuskogo*, Praga 1927, s. 87.

⁵⁸ N. Bierdiajew, *Smysł tworczestwa...*, s. 45.

⁵⁹ N. Bierdiajew, *Mirosozercanije Dostojeuskogo...*, s. 88.

niemieckiego mistyka Jakuba Boehme (1575-1624), uznając wolność za pierwotniejszą niż Bóg, kosmos i człowiek. Jest ona „nie posiadającą podstaw podstawą bytu”, porównywalną z *Ungrund* Boehme, nicością, otchłanią, z której rozpoczyna się proces teo-, kosmo- i antropogonii. „Wolność nie jest stworzona, dlatego że nie jest naturą; wolność poprzedza świat, jest zakorzeniona w pierwotnej nicości. Bóg jest wszechmocny nad bytem, ale nie nad nicością, nie nad wolnością. I dlatego istnieje zło”⁶⁰ – twierdzi Bierdiajew.

Proces aktualizacji pierwotnej wolności, która będąc czystą potencją nie była zdolna do samodzielnego tworzenia, rozpoczął się dzięki „człowiekowi przedświatowemu” (*priedmirnomu*)⁶¹ i przybrał dwie formy – obiektywizacji i transcendowania, a jego rezultatem jest świat o dwóch różnych modusach istnienia. Pierwszy to świat przyrodniczo-społeczny, w którym panuje przyczynowość i nie ma wolności, drugi to świat wolności. Historyczny człowiek funkcjonuje w pierwszym z nich i całą swoją działalnością podtrzymuje jego istnienie, a razem z nim istnienie zła, śmierci i rozpadu. Przyczyną obiektywizacji, według Bierdiajewa, jest nastawienie świadomości na ucieczkę od wolności i związanej z nią odpowiedzialności, a także „brak siły, aby wybrać siebie w charakterze wolnego twórcy”⁶². Człowiek przyrodniczy, jakiego znamy, tzn. podporządkowany prawom przyrody, nie odpowiada swojej metafizycznej istocie, czyli powołaniu do bycia wolnym. Rezygnując z wolności – utracił samego siebie i to było główne zło, a jego rezultatem są wszystkie zła pomniejsze.

Z metafizycznego punktu widzenia przezwyciężenie zaistniałego stanu rzeczy jest możliwe dzięki twórczości, z której istoty, według Bierdiajewa, nie zdajemy sobie sprawy. Twórczość jest warunkiem aktywnego eschatologizmu, rozumianego jako wyjście z tego „świata” (charakterystyczne jest, iż rosyjski filozof używa cudzysłowu mówiąc o świecie przyrodniczo – społecznym) i powrót do świata wolności. Jej istotą jest przecież nie naśladowanie tego, co jest, a pogoń za tym, czego nie ma. Ta chęć tworzenia nowego świadczy, iż „twórczość w pełni przyjmuje i przestrzega ewangelicznego przykazania, aby nie kochać 'świata' ani tego, co jest w 'świecie' (...). Twórczość jest przezwyciężeniem świata (w ewangelicznym sensie), przezwyciężeniem 'świata' innym, niż ascetyzm, ale równie cennym. W akcie twórczym człowiek wychodzi z 'tego świata' i przechodzi w świat inny...”⁶³. To wychodzenie „z tego świata” w akcie twórczym świadczy, iż Bierdiajew nie wierzy w możliwość przeobrażenia stosunków w „tym świecie”, a to dlatego, iż nie uważa zła za przygodną cechę „tego świata”, lecz cały ten świat uznaje

⁶⁰ N. Bierdiajew, *Filosofija swobodnogo ducha...*, cz. 1., s. 233.

⁶¹ N. Bierdiajew, *Ekzistencjalnaja dialektika...*, s. 190.

⁶² N. Bierdiajew, *Smysł twórczestwa...*, s. 41-42.

⁶³ Tamże, s. 196.

za zły, co jest uwarunkowane jego pochodzeniem (obiektywizacją).

Bierdiajew zdaje sobie sprawę z pesymistycznego wydźwięku swoich konkluzji (trochę zaskakującego, jeśli przypomnimy sobie punkt wyjścia jego rozważań), „pocieszając” nas stwierdzeniem, że „wszystkie religie zbawienia są pesymistyczne, a nie optymistyczne w swoim odczuciu życia świata, pesymistyczne w stosunku do świata przyrodniczego – orfizm i buddyzm w tej samej mierze, co chrześcijaństwo⁶⁴”.

Pewne wyjaśnienie nieusuwalności zła ze świata Bierdiajew jednakże podaje. Wydaje się ono być typowe dla świadomości religijnej, a brzmi następująco: „Jeśli by nie było zła porażającego nasz świat, to ludzkość zadowolalaby się światem przyrodniczym. Świat przyrodniczy wolny od wszelkiego zła i cierpień stałby się jedynym bóstwem dla człowieka”⁶⁵. Tę argumentację przytaczam tutaj jako ciekawostkę. Nie ma ona żadnego związku logicznego z przestawioną wyżej metafizyczną koncepcją Bierdiajewa.

Reasumując: w religijnej filozofii M. Bierdiajewa mamy koncepcję teodycei, której istotą jest twierdzenie, iż można głosić teorię ontycznej nierealności zła tylko za cenę równoczesnego uznania ontycznej nierealności świata. Jeśli zaś świat jest realny, to i zło również. W celu zdjęcia z Boga wszelkiej odpowiedzialności za istnienie zła w świecie, Bierdiajew posuwa się więc do głoszenia desubstancjalności samego świata, dzięki uznaniu go za rezultat nastawienia świadomości człowieka. W ten sposób nie tylko zło życia społecznego w postaci różnych form przemocy i ubóstwa można uznać za rezultat ludzkiej działalności, ale również zło „przyrodnicze” – choroby i śmierć. Usprawiedliwienie Boga wymaga określonej ceny i Bierdiajew nie zawahał się jej zapłacić. Jest nią ograniczenie mocy Boga, który nie jest już stwórcą wszystkiego, ani też prawodawcą moralnym bezwzględnie wymuszającym posłuszeństwo wobec siebie przy pomocy systemu kar i nagród. Przeciwnikom takiego ograniczenia uprawnień Boga starał się Bierdiajew udowodnić, że ograniczenia te czynią obraz Boga „moralnym”. Dzięki nim Bóg przestaje być terrorystą i szantażystą. „Uczłowieczony” w ten sposób Bóg nie traci, lecz – paradoksalnie – zyskuje na boskości.

Oczywiście, można nie zgodzić się na rozwiązanie problemu teodycei zaproponowane wyżej, ale i wówczas niewątpliwą zasługą jego autora pozostanie wskazanie na bezsporne wady tradycyjnej teologii i argumentowanie, że ich krytyka nie musi prowadzić do ateistycznych konkluzji, że można być myślicielem religijnym i równocześnie wielkim radykałem w rozumieniu wolności człowieka.

Wskazane wyżej zabiegi Bierdiajewa, polegające na ograniczeniu boskiej wszechmocy i wyeksponowaniu irracjonalnej wolności jako uprzedniej wobec Boga

⁶⁴ N. Bierdiajew, *Filozofia swobodnego ducha...*, cz. 1., s. 231.

⁶⁵ Tamże.

i człowieka, pozwoliły mu w ramach metafizyki uzyskać duży stopień logicznej konsekwencji. Jednakże nie udało mu się uzyskać spójności wszystkich trzech aspektów analizy problemu zła. W części społeczno-politycznej Bierdiajew nakłada na jednostkę bezwzględną konieczność naprawy świata zgodnie z istotnymi wymogami chrześcijaństwa, ale w części metafizycznej nie daje żadnego uzasadnienia dla takiej postawy. Wskazując na niemożność przewyciężenia zła tu, w świecie przyrodniczym, co jest konsekwencją statusu ontycznego tego świata, właściwie zniechęca jednostkę do podejmowania jakiegolwiek wysiłku, a zachęca do przyjmowania wobec świata „buddyjskiej” postawy, którą skądinąd krytykuje.

Sam Bierdiajew zdawał sobie sprawę, iż nie udało mu się stworzyć systemu. Uważał jednak, zapewne słusznie, że filozofia egzystencjalistyczna nie może być systemem z definicji.