

rozprawa pobrana ze strony
www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl

Uniwersytet Jagielloński
Instytut Filozofii

Cezar Jędrysko

FILOZOFIA TWÓRCZOŚCI
MIKOŁAJA BIERDIAJEWA I WŁODZIMIERZA SOŁOWJOWA

Praca magisterska
przygotowana pod kierunkiem
Dr. Leszka Augustyna

Kraków 2011 r.

SPIS TREŚCI

Rozdział I. EKSPozyCJA PYTANIA O TWÓRCZOŚĆ.....	4
1. Pojęcie twórczości i cele pracy.....	4
2. Metafizyka bogoczołwieczeństwa	7
3. Plan pracy	11
Rozdział II. MIKOŁAJ ALEKSANDROWICZ BIERDIAJEW.....	13
1. Rys biograficzny	13
2. Naczelna idea.....	15
3. Systematyzacja dzieł.....	17
4. Antropologia	19
4.1. Obraz i podobieństwo Boże	21
4.2. Osoba	27
5. Twórczość jako wolność	36
6. Etyczny wymiar twórczości.....	43
7. Zagrożenia twórczości.....	48
7.1. Obiektywizacja.....	48
7.2. Zło.....	50
8. Społeczne konsekwencje twórczości	52
9. Problemy z twórczością.....	53
Rozdział III. WĄTEK TWÓRCZOŚCI U WŁODZIMIERZA SIERGIEJEWICZA SOŁOWJOWA	58
1. Sołowjow i problem twórczości	58
2. Zarys systemu filozoficznego	62
2.1. Problem reintegracji	62
2.2. Etyczny wymiar bogoczołwieczeństwa.....	64
3. Wolna teurgia jako twórczość	66
4. Miłość jako twórczość.....	70
5. Syzygia jako twórczość.....	75
6. Rola twórczości w czasach ostatecznych.....	78
7. Podsumowanie i porównanie.....	82

7.1. Sołowjow jako filozof twórczości.....	82
7.2. Różnice między Sołowjowem i Bierdiajewem	83
Rozdział IV. ESCHATOLOGICZNY WYMIAR TWÓRCZOŚCI	87
1. Twórczość jako eschatologia.....	87
2. Twórczość jako zbawienie	90
3. Twórczość jako zmartwychwstanie	93
Rozdział V. WNIOSKI. FILOZOFIA TWÓRCZOŚCI JAKO FILOZOFIA PAR EXCELLENCE.....	97
BIBLIOGRAFIA	99
STRESZCZENIE	103
SUMMARY	105

Rozdział I

EKSPOZYCJA PYTANIA O TWÓRCZOŚĆ

1. Pojęcie twórczości i cele pracy

„Nauka o człowieku jako twórcy jest twórczym zadaniem stojącym przed współczesną myślą”¹ – stwierdza Mikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew. Zadaniem filozofii jest postawienie pytania o twórczość człowieka: czym jest i jaki jest jej cel? W innym miejscu uzupełnia: „należy mieć odwagę w uświadamianiu sobie przeczuwanej epoki twórczej i w bezlitosny sposób oczyszczać prowadzące do niej drogi”². Zastanowienie budzi widoczna radykalność tej wypowiedzi. Aby zrozumieć jej przyczynę, musimy poznać sens Bierdiajewowskiej twórczości.

Przyczynkiem do podjęcia refleksji nad filozofią Bierdiajewa czynimy wyjaśnienie terminu „twórczość”. Władysław Stróżewski wyróżnia jego trzy znaczenia³:

- 1) Twórczość jako pewna mnogość działań i czynności, która wynika z aktywności twórczej artysty. W tym wypadku synonimem twórczości jest tworzenie i proces twórczy.
- 2) Twórczość jako pewna szczególna cecha osobowości człowieka, własność osobowa, dyspozycja, tkwiąca w istocie ludzkiej możliwość tworzenia.
- 3) Twórczość jako zbiór określonych wytworów.

Obejmują one swoim zakresem wszystkie użycia tego terminu w codziennym języku. Możemy powiedzieć w pierwszym znaczeniu: „W twórczości Lwa Tołstoja wyróżniamy dwa okresy”, w drugim: „Twórczość ludzka nie zna granic”, zaś w trzecim: „Cała twórczość Fiodora Dostojewskiego została pomieszczona w 30 tomach *Dzieł zebranych*”.

Na podstawie powyższego rozróżnienia możemy już teraz zaznaczyć, że rozważania Bierdiajewa będą skoncentrowane przede wszystkim na drugim z wyróżnionych przez Stróżewskiego znaczeń twórczości, czyli na pewnej potencji człowieka. Natomiast pierwsze znaczenie zdaje się być pochodne od drugiego. Proces twórczy jest aktualizacją możliwości tworzenia – stąd też od wyjaśnienia twórczości jako dyspozycji zależeć będzie rozumienie

¹ M. Bierdiajew, *Problem człowieka*, [w:] *idem, Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 44.

² Н. А. Бердяев, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, [w:] *idem, Смысл творчества*, Москва 2007, s. 335.

³ W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983, s. 12 – 14.

samego tworzenia. Trzecie znaczenie – zbiór wytworów – odgrywa najmniejszą rolę w myśli Rosjanina.

Stróżewski podaje także definicję twórczości: „Przede wszystkim mówimy o twórczości wtedy, gdy chcemy podkreślić, że mamy do czynienia z działaniem prowadzącym do powstania czegoś nowego, a więc czegoś po prostu innego od rzeczy zastanych lub czegoś, czego wcześniej nie było”⁴ oraz „Z twórczością (...) mamy do czynienia tylko wtedy, gdy prowadzi ona do pojawienia się czegoś wartościowego, w szczególności zaś takiego wytworu, który nosi w sobie wartość wybitną”⁵. Co wynika z tej definicji? Po pierwsze, twórczość jest stwarzaniem czegoś nowego, czego wcześniej nie było. Stan sprzed aktu twórczego charakteryzuje brak, nieobecność przedmiotu, który powstaje wskutek twórczej działalności. Problem twórczości jest zatem problemem metafizycznym, wiążącym w sobie zagadnienie bytu i niebytu. Po drugie, twórczość jest powoływaniem do istnienia czegoś wartościowego. Pojawianie się w wyniku świadomego działania rzeczy, którym nie przypisujemy wartości nie nazywamy twórczością, stosujemy na określenie takiego działania inne słowa. Wobec tego, o tym, czy coś jest twórczością, współdecyduje przyjęta przez nas aksjologia. Ów aspekt oceny implikuje jeszcze jeden – szalenie ważny dla naszych rozważań – wniosek. Do twórczości jest zdolna tylko istota posiadająca wrażliwość aksjologiczną, czyli mająca zdolność wydawania sądów wartościujących. Przyjmujemy, że jedyną istotą, która spełnia ten warunek jest osoba.

W języku polskim istnieje wiele wyrazów, których zakres znaczenia częściowo pokrywa się z „tworzeniem”. Są to między innymi: wytwarzanie, przetwarzanie, odtwarzanie, generowanie, produkowanie, robienie. Każde z nich nie spełnia któregoś z powyższych warunków twórczości. Przetwarzanie i odtwarzanie nie wiodą do powstania nowości, lecz są operacjami na obecnie istniejących obiektach. Z kolei wytwarzanie, generowanie, produkowanie i robienie nie spełniają wymogu aksjologicznego. Są to określenia na mechaniczne czynności, w których mimo, iż może powstawać coś nowego, to niekoniecznie będzie posiadało to wybitną wartość. Robotnik pracujący przy taśmie produkcyjnej w fabryce może wytwarzać komponenty samochodowe, nie rozumiejąc nawet ich zastosowania i użytkowej wartości, a w związku z tym w żaden sposób nie wartościuje przedmiotu swojej pracy. Podobnie z robieniem i produkowaniem. Ciekawe jest słowo „generowanie”, które może wykluczyć zupełnie bezpośredni udział człowieka w procesie wytwarzania, np. „komputer wygenerował tekst”, etc. Natomiast synonimicznie do „tworzenia” i „twórczości”

⁴ *Ibidem*, s. 13.

⁵ *Ibidem*, s. 14.

stosować będziemy terminy „stwarzanie” i „stworczość”, gdyż tak zdaje się stosować je Mikołaj Bierdiajew, czego przyczyny zostaną wyjaśnione w dalszej części pracy.

Czy przedstawiony powyżej sens pojęcia „twórczość” wypełnia intuicję Bierdiajewa? Jedynie częściowo. Stanowi on dobry punkt wyjścia, zarysowuje istotne dystynkcje i warunki twórczości. Nie odkrywa on jednak przeznaczenia twórczości, nie odpowiada na pytanie o jej cel. Stąd z pozycji autora *Sensu twórczości* jest on niewystarczający. Bierdiajew pisał: „Przedstawiony przeze mnie problem twórczości jest przeważnie źle rozumiany. Jest rozumiany w potocznym sensie twórczości jako tworzenie nauk i sztuk, tworzenie dzieł sztuki, pisanie książek.[...] Mój problem jest całkowicie inny, znacznie głębszy. Wcale nie stawiam problemu usprawiedliwienia twórczości, a stawiam problem usprawiedliwienia przez twórczość”⁶.

Nadrzędnym zadaniem niniejszej pracy jest wyjaśnienie pojęcia twórczości na gruncie metafizyki bogocłowieczeństwa, której reprezentantami byli Mikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew oraz Włodzimierz Sergiejewicz Sołowjow. Pragniemy ukazać tę myśl, zwłaszcza rozważania Bierdiajewa, jako pewien całościowy projekt filozoficzny, który możemy nazwać filozofią twórczości. Co rozumiemy pod tym terminem? Aby udzielić tej odpowiedzi musimy wpierw zdefiniować, czym jest dla nas filozofia, a czym twórczość. Przyjmujemy antropocentryczną wizję filozofii jako dociekania sensu życia. Kwestię twórczości zawieszamy, gdyż stanowi ona właściwy przedmiot naszej pracy i dopiero w jej zakończeniu będziemy w stanie dokładnie wyrazić, czym jest owa twórczość. Jednakże już teraz – pomimo zawieszenia definicji twórczości – możemy powiedzieć, że filozofia twórczości jest to taki typ filozofii, który w centrum zainteresowania stawia problem twórczości. A zatem na jej gruncie sensem życia człowieka jest właśnie twórczość. Czym jednak ona jest, tego dowiemy się dopiero na podstawie analizy pism Bierdiajewa i Sołowjowa.

Drugorzędnymi lub pomniejszych celami, jakie sobie stawiamy są: po pierwsze, odczytanie na nowo Bierdiajewa, który w mniemaniu większości badaczy uchodzi za filozofa wolności. My pragniemy ukazać go jako filozofa twórczości, a zatem lekko przesunąć akcenty w interpretacji, wskazać na ścieżkę, która – naszym zdaniem – lepiej oddaje intencje samego autora. Po drugie, chcemy przedstawić Sołowjowa jako prekursora filozofii twórczości. Mamy zamiar odnaleźć w jego systemie pojęcie twórczości, którym posługiwał się Bierdiajew. Po trzecie, w naszych rozważaniach zostanie z konieczności podjęta kwestia sporu o przełom myślowy autora *Trzech rozmów*. Będziemy argumentować za tezą o braku

⁶ Н. А. Бердяев, *Самопознание. Опыт философской автобиографии*, [w:] *idem, Русская идея*, Москва 2004, s. 456.

radykałnego zerwania i postaramy się wykazać integralność jego myśli we wszystkich okresach. Ostatnim celem jest także przedstawienie najistotniejszej różnicy między dwoma omówionymi przez nas wariantami filozofii twórczości. Wskażemy tutaj na „determinizm ku Dobru” i związany z tym eschatologiczny optymizm Sołowjowa.

2. Metafizyka bogocłowieczeństwa

Horyzontem naszych rozważań o twórczości będzie bogocłowieczeństwo, czyli specyficzny dla rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej sposób pojmowania relacji Bóg – człowiek. Stanowi on ontologiczny i teologiczny fundament, który decyduje o kształcie i charakterze rosyjskich rozważań. Konstantin Isupov nazywa bogocłowieczeństwo „uniwersalnym mitologemem, wielokierunkową kategorią religijnej rosyjskiej filozofii historii”⁷, zaś Lilianna Kiejzik „fundamentalną kategorią filozofii rosyjskiej”⁸. Zdanie to podziela znaczna część badaczy⁹, a także sami filozofowie rosyjscy w dokonywanych autocharakterystykach¹⁰. Konieczne jest zatem dokładne wyjaśnienie tego terminu już we wstępie, gdyż bez jego zrozumienia wiele twierdzeń Bierdiajewa i Sołowjowa wydawać się będzie bezzasadnymi i niezrozumiałymi – zwłaszcza problematyka twórczości. Bogocłowieczeństwo pełni w ich myśli podwójną rolę. Funkcjonuje jako niezbywalne założenie, nawet w kwestiach, gdzie nie jest wyeksplikowane wprost i jednocześnie rzutuje na sam sposób podejmowania rozważań – jest pewnym schematem myślenia.

Bogocłowieczeństwo to wzajemny stosunek elementu Boskiego i elementu ludzkiego odzwierciedlający dwoistość natury Chrystusa. Człowiek i Bóg nie są odseparowani od siebie, lecz są połączeni tak, jak Chrystus łączył w sobie dwie natury: Boską i ludzką. W jednej

⁷ K. Isupov, *Bogocłowieczeństwo*, przeł. J. Dobieszewski, [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* pod red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 58.

⁸ L. Kiejzik, *Wstęp*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku* pod red. L. Kiejzik, cz. 2, Łódź 2002, s. 7.

⁹ Por.: S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 231; A. Ostrowski, *Pytanie o istotę filozofii rosyjskiej*, [w:] *Duch filozofii*, pod red. H. Jakuszko, J. Mizińskiej, Lublin 2005, s. 167; A. Sawicki, *O duchu filozofii rosyjskiej*, [w:] *Duch filozofii*, op. cit., s. 201; P. Przesmycki, *Sołowjow – życie i postać rosyjskiego filozofa*, „W drodze”, nr 2 (30) 2002, s. 64 – 72; *idem*; *W stronę Bogocłowieczeństwa. Teologicznomoralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa*, Lublin 2002, s. 68; W. Hryniewicz, *Bogocłowieczeństwo*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1985, s. 713; M. Styczyński, *Rosyjska mentalność*, [w:] *idem*, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Nikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001, s. 185; M. Kita, *Granice zachodniej filozofii i wschodniej ortodoksji w rosyjskiej myśli religijnej*, [w:] *Granice Europy - granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji* pod red. W. Rydzewskiego, L. Augustyna, Kraków 2007, s. 35.

¹⁰ M. Bierdiajew, *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, przeł. L. Kiejzik, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku* pod red. L. Kiejzik, cz. 1, Łódź 2001, s. 26; S. Frank, *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, przeł. E. Matuszczyk, [w:] *Niemarksistowska...*, op. cit, cz. 1, s. 42; E. Trubieckoj, *Grzech i odkupienie*, przeł. P. Przesmycki, B. Walicka, [w:] *Niemarksistowska...*, op. cit, cz. 2, s. 151.

osobie Jezusa Chrystusa są zawarte pierwiastki będące dwoma doskonałymi i nierozłącznymi, lecz różnymi momentami Jego istnienia – „Ludzka natura Chrystusa jest ludzką postacią jego Boskości”¹¹. Boskość i ludzkość są nieoddzielne, choć nie są tym samym. Jest to unia hipostatyczna.

Za teologiczną podstawę i wykładnię bogoczłowieczeństwa przyjmuje się dogmat chrystologiczny ustanowiony na IV Soborze Powszechnym w Chalcedonie (rok 451). Ogłoszono w nim istnienie w Chrystusie dwóch natur – różnych i doskonałych, złączonych bez zlania i pomieszania, niepodzielnie i nierozłącznie w jednej Osobie lub Hipostazie Boga Logosa¹². Współdziałają one ze sobą: wola ludzka idzie dobrowolnie za wolą Boską bez żadnego automatycznego podporządkowania¹³. Prawosławny teolog, Siergiej Bułgakow, wyjaśnia tę dwoistą strukturę, którą określa mianem bogoczłowieczeństwa: „Jedność hipostaz prowadzi do jedności życia; dwoistość natur – do złożoności i dwoistości; natomiast połączenie natur między sobą, z jedyną Boską hipostazą na czele, ustanawia szczególną, nową dwujedność, która nie istnieje ani w Bogu, ani w ludzkości. Bowiemy w Bogu mamy jedność natury przy trójjedności hipostaz, przy czym każda hipostaza zawiera ją całkowicie; a w ludzkości mamy jedność natury przy mnogości centrów hipostazowanych, z których każdy włada nią samodzielnie”¹⁴. Hipostatyczne istnienie oznacza zatem współistotowość, hipostazy są oddzielnymi wolami bądź postaciami posiadającymi jedną istotę. Pod tym względem problematyka bogoczłowieczeństwa jest pokrewna nauce o Trójcy Świętej. Pierwiastek Boski i ludzki współistnieją w ten sam sposób, co trzy Osoby pozostające jednym Bogiem. Jest to wyższa realność Chrystusa jako Boga i człowieka w całej pełni. Paul Evdokimov tłumaczy kształt unii osobowej: „trzy Hipostazy nie są trzema Bogami, lecz trzema zasadami, trzema świadomymi ośrodkami jedyne go istnienia i jedynej świadomości trynitarniej, w której jednocześnie należy utrzymać różnicę i jedność, niesprowadzalność i współistotność”¹⁵. Hipostatyczny sposób istnienia przez swoją paradoksalność wymyka się poznaniu pojęciowemu¹⁶.

Z chalcedońskich ustaleń wynika także, że Bóg jest realnie obecny w świecie poprzez Chrystusa.

¹¹ S. Romańczuk, *Bogoczłowieczeństwo*, [w:] *Idee...*, op. cit., s. 56.

¹² P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 233.

¹³ *Ibidem*, s. 343.

¹⁴ S. Bułgakow, *Dogmat bogoczłowieczeństwa*, przeł. L. Kiejzik [w:] *Niemarksistowska...*, op. cit., cz 2, s. 181.

¹⁵ P. Evdokimov, *Prawosławie*, op. cit. s. 88.

¹⁶ Por.: J. Krasicki, „*Tragedia filozofii niemieckiej*”. *Z recepcji filozofii niemieckiej w rosyjskiej myśli religijnej (Sergiusz Bułgakow i inni)*, [w:] *Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, pod red. L. Kiejzik, Warszawa 2010, s. 29.

Kluczowe dla naszych dalszych rozważań jest zrozumienie, że dogmat chrystologiczny wyznacza kształt prawosławnej antropologii. Oznacza to, że twierdzenia o Chrystusie są twierdzeniami o doskonałej naturze człowieka. Evdokimow zauważa, że chrystologiczny modus istnienia, czyli bogoczołwieczeństwo Chrystusa, rzutowany w element ludzki przejawia zjednoczenie stworzonej natury z łaską, z energią Boską niestworzoną. Jest więc ontologiczną możliwością dojścia przez człowieka do stanu przebóstwienia – „stanu, w którym człowiek żyje życiem Boskim, przybiera jego znamiona, sam staje się bogiem”¹⁷. Dogmat chrystologiczny wyraża prawdę o rzeczywistości *theosis*.

Na podstawie powyższych przytoczeń widzimy, że soborowe ustalenia dotyczące dwóch natur w Chrystusie zarysowują ontologię człowieka. Mówią zarówno o jego byciu w relacji z Bogiem, jak również o jego przeznaczeniu. Słusznie zauważa badacz, że relacja między istotą ludzką a Bogoczołwiekiem ma charakter ikoniczny: „Ikona Chrystusa to obraz bogoczołwieczeństwa i objawienie tajemnicy zjednoczenia”¹⁸.

Pojęcie bogoczołwieczeństwa uzyskuje swoją nowożytną filozoficzną wykładnię w *Wykładach o bogoczołwieczeństwie* Włodzimierza Sołowjowa. Określiły one kształt i strukturę tej idei, która została następnie przejęta bez większych zmian przez następne pokolenie filozofów rosyjskich¹⁹. Sołowjow rozpatruje bogoczołwieczeństwo jako stosunek między Bogiem i człowiekiem, który został osiągnięty w osobie Jezusa Chrystusa na drodze podwójnego czynu samowyrzeczenia i przewyciężenia samoutwierdzenia się²⁰. Bóg wolnym aktem swojej miłości rezygnuje z objawienia swojej wszechmocy i wciela się w człowieka, aby w skończonej i ograniczonej formie życia doczesnego przewyciężyć rozbicie świata przez grzech. Samowyrzeczenie się Boskości przez Boga zostaje uzupełnione przez samowyrzeczenie się człowieczeństwa przez istotę ludzką w dążeniu do przebóstwienia swojej natury. Jest to droga Bogoczołwieka będąca połączeniem zstępowania Boskości na ziemię i wstępowania ludzkości do Królestwa Niebieskiego.

Przewyciężenie zła, które doprowadziło do przebóstwienia ludzkiej natury Chrystusa nastąpiło w opisanym przez ewangelistę Mateusza kuszeniu na pustyni²¹. Jezus przechodzi przez trzy pokusy wystawiające na próbę każdy z trzech elementów struktury człowieka:

¹⁷ P. Evdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 182.

¹⁸ S. Romańczuk, *Bogoczołwieczeństwo*, [w:] *Idee...*, op. cit., s. 56.

¹⁹ K. Isupov, *Bogoczołwieczeństwo*, [w:] *Idee...*, op. cit., s. 58.

²⁰ В. С. Соловьёв, *Чтения о Богочеловечестве. Чтение одиннадцатое и двенадцатое* [w:] *idem, Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. III, s. 167.

²¹ Mt 4, 3-11.

ciało, duszę i ducha²². Przewyciężając je kolejno, otrzymuje odpowiednio władzę nad wszelkim ciałem, władzę nad umysłami oraz władzę w Królestwie Ducha. W ten sposób uczłowieczenie się Boga zostaje dopełnione przebóstwieniem się człowieka.

Sołowjow pojmuje bogocłowieczeństwo dwojako: po pierwsze, jako ontologiczną strukturę bycia człowieka; a po drugie, jako implikowany przez nią proces – przechodzenie drogi Chrystusa przez ludzkość. Odpowiada to w zupełności dogmatowi chrystologicznemu, który dał obraz człowieka i wyznaczył jego przeznaczenie.

Sołowjowowską ideę bogocłowieczeństwa rozwijali między innymi: Jewgienij Trubieckoj, Lew Karsawin, Paweł Florenskij, Mikołaj Łoskij, Sergiej Bułgakow oraz Mikołaj Bierdiajew²³. Nas interesować będzie przede wszystkim ostatni z wymienionych myślicieli. W jego rozważaniach bogocłowieczeństwo jest sposobem w jaki „antropologia Chrystusa” wiąże się z „chrystologią człowieka”²⁴.

Adam Sawicki zauważa, że „relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem bardziej pochłania Rosjan aniżeli zagadnienie odniesienia Boga i świata”²⁵. Częściowo zgadzamy się z tym sądem, wymaga on jednak dodatkowego wyjaśnienia. Należy odrzucić obraz dwóch równorzędnych relacji, z których jedna jest bardziej eksponowana w rozważaniach filozoficznych. Interesujący nas myśliciele – co będziemy starali się wykazać w pracy – negują istnienie tej dystynkcji. Stosunek Boga i człowieka ma dla nich charakter pierwotny, jest to najbardziej podstawowa i najważniejsza relacja, w której wyjaśnienie znajdują wszystkie inne związki. Relacja Bóg – świat jest więc zapośredniczona przez stosunek pierwiastka Boskiego i ludzkiego, w pełni od niego zależy, ponieważ Bóg – na gruncie metafizyki bogocłowieczeństwa – zwraca się do kosmosu tylko poprzez człowieka. Nasze zdanie potwierdza Mikołaj Łoski pisząc na temat nauki o bogocłowieczeństwie: „Zawiera ona aspekt, do którego całkowicie, bezpośrednio doprowadza samo myślenie filozoficzne, na tyle blisko, że otrzymawszy w Objawieniu ideę Bogocłowieka, filozof przyjmuje ją z zadowoleniem jako upragnione zwieńczenie nauki o świecie, która rozwiązuje najtrudniejsze filozoficzne problemy”²⁶.

Konsekwencje bogocłowieczeństwa w charakterze filozofii rosyjskiej bardzo trafnie odślania Andrzej Ostrowski: „W filozofii rosyjskiej Bóg jest więc zarówno przedmiotem

²² В. С. Соловьёв, *Чтения о Богочеловечестве...*, op. cit., s. 169 – 170. Por.: J. Krasicki, *Bogocłowieczeństwo i zło*, [w:] *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, red. W. Rydzewski, M. Kita, Kraków 2002, s. 35 – 37.

²³ K. Isupov, *Bogocłowieczeństwo*, [w:] *Idee...*, op. cit., s. 60 – 64.

²⁴ P. Przesmycki, *Komentarz*, [w:] *Niemarksistowska...*, op. cit., cz. 2, s. 169.

²⁵ A. Sawicki, *O duchu...*, op. cit., s. 200.

²⁶ M. Łoski, *Personalistyczna teodycea i dogmaty cerkwi*, przeł. R. Sapeńko, [w:] *Niemarksistowska...*, op. cit., cz. 2, s. 193.

wiary, jak i ideą filozoficzną. [...] Takie ujęcie Boga narzuca sposób uprawiania filozofii”²⁷. Będziemy mieli zatem do czynienia z pewnym przemieszaniem dwóch dyskursów – religijnego (fideistycznego) oraz filozoficznego (spekulatywnego). Wszelkie próby ich odseparowania wydają się mieć słabe podstawy oraz nikłe efekty – wiodą do powstania sztucznych i nieadekwatnych rozróżnień²⁸. Osobliwe zespolenie tych dwóch języków, znajduje swój najpełniejszy wymiar w bogoczołwieczeństwie, wyznacza specyfikę filozofii rosyjskiej, jest także powodem jej krytyki z pozycji analitycznych, których zwolennicy oczekują od filozofii ścisłości, jasności definicyjnej i rzetelności argumentacyjnej. Do tej kwestii powrócimy przy omawianiu głównych zarzutów skierowanych przeciwko Bierdiajewowi.

W ramach wstępnych ustaleń musimy także uściślić stosowaną przez nas terminologię. Pod pojęciem bogoczołwieczeństwa rozumiemy opisaną powyżej relację Bóg – człowiek. Nie stosujemy w jego zapisie żadnego wyróżnienia tekstowego. Idea bogoczołwiecza bądź idea bogoczołwieczeństwa odnosi się do wszelkich prób uchwycenia owej relacji. Metafizyką bogoczołwieczeństwa nazywamy zaś pełen zespół poglądów, który opiera się na idei bogoczołwieczeństwa i w którym ta idea odgrywa znaczącą rolę. Natomiast pojęcie „Bogoczołwiek” piszemy wielką literą i używamy wyłącznie na określenie Jezusa Chrystusa.

3. Plan pracy

Porządek naszych rozważań będzie następujący. Rozdział II stanowi próbę interpretacji filozofii Mikołaja Aleksandrowicza Bierdiajewa jako filozofii twórczości. Rozpoczyna go przedstawienie sylwetki filozofa i próba usystematyzowania jego dzieł. Dalej wyłożona została antropologiczna podstawa jego myśli w oparciu o dwa założenia: pierwszym jest biblijne przedstawienie człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego; drugim personalistyczne ujęcie istoty ludzkiej. Pozwala to na wyjaśnienie głównych pojęć metafizyki Bierdiajewa i na wyprowadzenie definicji człowieka jako twórcy. Kolejne podrozdziały poświęcone są Bierdiajewowskim rozważaniom nad twórczością. Przede wszystkim zostanie ukazana ontologia twórczości – poprzez wyjaśnienie związku twórczości z wolnością.

²⁷ A. Ostrowski, *Pytanie o istotę...*, op. cit., s. 170.

²⁸ Por.: P. Rojek, *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, [w:] *Rosyjska metafizyka religijna*, pod red. T. Obolevitch, W. Kowalskiej, Tarnów 2009, s. 23 – 34. Autor stawia interesującą tezę, że największą wartość filozofii rosyjskiej tkwi właśnie w owym przemieszaniu, które przybiera postać projektu filozofii teologicznej, czyli filozofii dostosowanej do prawd wiary: „W filozofii teologicznej treść dogmatyczna staje się inspiracją dla spekulacji filozoficznej, która na właściwym sobie obszarze stosuje pojęcia i zasady sformułowane na gruncie teologii”. Por. także: J. Dobieszewski, *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki*, [w:] *Rosyjska metafizyka...*, op. cit., s. 20; T. Obolevitch, *Wiara jako locus philosophicus myśli rosyjskiej*, [w:] *Rosyjska metafizyka...*, op. cit., s. 45 – 56.

Odpowiemy na pytania: czym jest twórczość, jaki ma charakter, czym różni się twórczość człowieka od twórczości Boga? Następnie uwaga zostanie zwrócona na etyczny aspekt aktu twórczego – przywołany zostanie zarówno rys dialogiczny filozofii Bierdiajewa, jak i jego koncepcja rozwoju etyki judeochrześcijańskiej. Potem zastanowimy się nad czynnikami, które powstrzymują zaistnienie twórczości w świecie. Rozpatrzmy zjawisko obiektywizacji oraz sposób istnienia zła. Kolejny podrozdział wypełniony jest rozważaniami na temat tego, jak twórczość konkretnej osoby wpływa na społeczeństwo oraz na cały wszechświat. Zaś na koniec zaprezentujemy najpoważniejsze, naszym zdaniem, obiekcje i zarzuty, jakie badacze wysuwają przeciwko koncepcji Bierdiajewa.

Rozdział III ukazuje prekursorską względem Bierdiajewa myśl Włodzimierza Sołowjowa. Naszym zadaniem jest odszukanie wątków filozofii twórczości w jego systemie. Poprzedzone jest to ogólnym zarysem poglądów tego XIX-stowiecznego myśliciela, dokonany przez wyjaśnienie dwóch kluczowych dla niego idei: wszechjedności oraz bogoczlowieczeństwa. Pozwoli nam to przejść do analizy konkretnych pojęć, w których odnajdujemy Bierdiajewowski sens twórczości. Pierwszym z nich jest wchodząca w skład schematu rozwoju historycznego Sołowjowa wolna teurgia. Drugim miłość – jako twórcze odtwarzanie jedności bytu ludzkiego. Trzecim syzygia, termin mocno wpisany w wewnętrzną dialektykę Boga i człowieka. W następnej kolejności rozważymy obecność lub ewentualne porzucenie tematu twórczości w ostatnim, budzącym kontrowersje badaczy, okresie życia filozofa. W oparciu o dokonane ustalenia podejmiemy próbę rekonstrukcji filozofii twórczości Sołowjowa i skonfrontujemy ją z propozycją późniejszego myśliciela.

W rozdziale IV powracamy do Bierdiajewa, aby uzupełnić wcześniejsze rozważania o odpowiedź na pytanie o cel twórczości, czyli o jej właściwy sens. Przedstawiona będzie eschatologia Rosjanina, rozważony zostanie problem kontynuowania dzieła stworzenia i nadejścia apokalipsy. Akt twórczy rozpatrzmy w odniesieniu do prawosławnej wizji zbawienia: przeobstwienia ludzkości i przemienienia rzeczywistości. Ostatecznie utożsamimy go z paruzją i powszechnym zmartwychwstaniem.

Ostatni rozdział pełni funkcję podsumowującą – jest zebraniem wniosków i oceną projektu rosyjskiej filozofii twórczości.

W pracy zachowujemy oryginalną pisownię nazwisk rosyjskich.

Rozdział II

MIKOŁAJ ALEKSANDROWICZ BIERDIAJEW

1. Rys biograficzny

Mikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew (1874 – 1948) jest uznawany przez wielu badaczy za najwybitniejszego rosyjskiego filozofa lub przynajmniej za tego najbardziej znanego. Choć jego bogata twórczość została dobrze opracowana, również w języku polskim¹, wciąż wzbudza debaty, a jej aporie pozostają bez rozwiązania.

Nie ma powodu, aby przedstawiać szczegółową biografię filozofa w niniejszej pracy, choć z pewnością było to życie warte opisanego, w samym centrum wielkich wydarzeń historycznych i wśród czołowych intelektualistów epoki. Losy Bierdiajewa, zarówno w wymiarze czysto empirycznym, jak i w aspekcie ewolucji światopoglądu, stanowią paradygmatyczny przykład doświadczeń pokolenia rosyjskiej inteligencji religijnej przełomu XIX i XX wieku². Ich druga połowa zaś stanowi równie paradygmatyczny przykład doświadczeń pierwszej fali emigracji rosyjskiej³. Zamiast referowania dziejów lub rozwoju duchowego, co myśliciel uczynił sam w autobiografii⁴, cenniejsze wydaje się przywołanie paru wydarzeń i zjawisk w kulturze, które wyznaczają kontekst jego filozofowania.

Pierwszym z nich jest legalny marksizm⁵. Tym terminem określano wszelkie studia nad socjalizmem i teorią Marksa, które zostały dopuszczone do obiegu przez cenzurę w carskiej Rosji. Młody Bierdiajew angażuje się w ruch socjalistyczny, debiutuje krytycznym studium nad socjologią subiektywną Mikołaja Michajłowskiego⁶, wymienia nawet korespondencję z Karlem Kautskym⁷. Za uczestnictwo w manifestacjach zostaje relegowany z uniwersytetu, a w dalszej konsekwencji zesłany do Wołgody. Pomimo uwiedzenia marksizmem, nie przystaje jednak do radykałów i pozostaje niezależny intelektualnie. Z socjalizmem łączy go

¹ Najważniejsze monografie poświęcone Bierdiajewowi: M. Styczyński, *Umiłowanie...*, op. cit.; A. Ostrowski, *Bierdiajew – egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, Lublin 1999; P. Przesmycki, *W stronę...*, op. cit.; B. Brzeziński, *Mikołaj Bierdiajew – medytacje. Ideowe źródła i konteksty*, Poznań 2002, s. 177; G. J. Grzmot-Bilski, *Bierdiajew i problem wolności*, Bydgoszcz 2010.

² Por.: autoanaliza rosyjskiej inteligencji: H. A. Бердяев, *Философская истина и интеллигентская правда*, [w:] *Вехи. Из глубины*, Moskwa 1991, s. 11 - 30; oraz cały almanach *Вехи*.

³ Por. L. Suchanek, *Emigracja rosyjska XX wieku*, [w:] *Rosjoznawstwo, Wprowadzenie do studiów nad Rosją. Podręcznik akademicki* pod red. L. Suchanka, Kraków 2004, s. 387 – 389.

⁴ H. A. Бердяев, *Самопознание...*, op. cit..

⁵ A. Walicki, *Od narodnictwa do leninizmu*, [w:] *idem, Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955 – 1959*, Kraków 2000, s. 253.

⁶ H. A. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском*, Moskwa 2008.

⁷ H. A. Бердяев, *Самопознание...*, op. cit., s. 367 – 368.

niezwykła wrażliwość na problemy społeczne, dzieli zaś metoda ich rozwiązania: nie poprzez podział środków produkcji, przez lecz twórczość⁸. W 1902 roku Bierdiajew wraz z Piotrem Struwe, Siemionem Frankiem, Siergiejem Bułgakowem, Jewgienijem i Siergiejem Trubieckimi tworzą almanach *Problemy idealizmu*, w którym marksizm zostaje poddany krytyce z pozycji neokantowskich i nietzscheańskich. Teorii Marksa wytknięto przede wszystkim niedostateczne opracowanie strony etycznej i błędne rozumienie człowieka. Zapoczątkowuje to przełom antypozytywistyczny⁹, określany za tytułem późniejszej książki Bułgakowa przejściem „od marksizmu do idealizmu”¹⁰.

Ewolucja poglądów tych myślicieli doprowadziła w swoich rezultatach do wytworzenia bardzo oryginalnej i niejednorodnej formacji intelektualnej, którą przyjęto określać mianem rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Było to odrodzenie myśli rosyjskiej w oparciu o odkryte na nowo dziedzictwo rodzimej filozofii: Włodzimierza Sołowjowa, Fiodora Dostojewskiego i Mikołaja Fiodorowa¹¹. Jego powstanie, trwanie i zmierzch całkowicie odpowiada okresowi twórczej aktywności Bierdiajewa¹². Jest on uznawany za czołowego przedstawiciela tej formacji.

Kolejnym ważnym punktem odniesienia dla filozofii Bierdiajewa są wydarzenia historyczne, należał on bowiem do pokolenia, które zostało doświadczone katastroficzną rosyjskiej historii¹³. Wielką rolę odegrała w jego życiu rewolucja komunistyczna – zmusiła go do bezpowrotnego opuszczenia ojczyzny w 1922 i stała się stałym tematem jego prac i analiz. Upatrywał w niej przede wszystkim konsekwencję procesów duchowych, a nie sytuacji politycznej. Obserwował wzrastanie i starcie totalitaryzmu germańskiego i rosyjskiego, doświadczył okupacji hitlerowskiej. Nie widział w dziejach pozytywnego rozwiązania, wieszczył nadejście katastrofy¹⁴. Stał na pozycji eschatologicznej, stanowczo krytykując przy tym postawy eskapistyczne. Przewidywał nadejście apokalipsy. Zwięźle i trafnie podsumowuje postać filozofa z podparyskiego Clamart Leon Stołowicz: „Prorokiem bywał. Niestety, niewesołym”¹⁵.

⁸ Н. А. Бердяев, *Философия неравенства*, [w:] *idem*, *Философия свободы*, Москва 2007, s. 616 - 617.

⁹ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 658.

¹⁰ С. Н. Булгаков, *От марксизма к идеализму*, Петербург 1903.

¹¹ Por.: S. Mazurek, *Rosyjski renesans...*, op. cit., s. 19.

¹² Przyjmujemy tutaj za Sławomirem Mazurkiem szerokie ramy czasowe dla renesansu kulturowego – od około 1900 roku do około 1950; por.: *ibidem*, s. 223: „[...] piszący te słowa zawsze skłonny był uważać za datę graniczną rok 1950 [...]”.

¹³ Por.: М. А. Блюменкранц, *Романтик духа*, [w:] Н. А. Бердяев, *Русская идея*, op. cit., s. 25.

¹⁴ Por.: S. Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej*, Wrocław 1997, s. 7 – 19; por. także: *idem*, *Rosyjski renesans...* op. cit., s. 231.

¹⁵ L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 279.

Ten fragmentaryczny rys postaci Bierdiajewa należy uzupełnić jeszcze o jego stosunek do chrześcijaństwa – kwestię niezwykle kłopotliwą. Wystarczy bowiem spojrzeć na jego pisma, aby dostrzec w nim filozofa chrześcijańskiego, lecz stopień w jakim odstępuje od dogmatów sprawia, że nie można go przypisać do jakiegokolwiek kościoła¹⁶. Pozostaje zatem uznać religię Bierdiajewa za ponadkonfesyjną¹⁷, lub za stymulowaną nową świadomością religijną wariant neochrześcijaństwa¹⁸, lub też za propozycję postmodernistycznej teologii egzystencjalnej¹⁹. Faktem natomiast jest, że Bierdiajew niejednokrotnie ostro występował przeciw Cerkwii Prawosławnej widząc w niej niepowodzenie historycznego chrześcijaństwa²⁰. Także faktem jest, że do końca życia prowadził przyjazny dialog z najważniejszymi myślicielami chrześcijańskim, m.in. z Karlem Barthem i Gabrielem Marcellem.

2. Naczelna idea

Fiodor Stiepun w swojej autobiografii wyraził na temat Bierdiajewa, pozostającego z nim w koleżeńskich stosunkach, następującą myśl: „Bierdiajew to człowiek jednej myśli. Jedyną myślą, która go już dręczyła w przedwojennej Moskwie i która będzie go dręczyć na łożu śmierci – to myśl o wolności”²¹. Przekonanie, że naczelną ideą Bierdiajewa jest wolność powszechnie przyjęło się w historiografii. Występuje u przeważającej większości badaczy zagadnienia i znajduje swoje potwierdzenie w wielokrotnych wypowiedziach samego Bierdiajewa²².

Możemy zgodzić się z opinią, że Bierdiajew jest człowiekiem jednej idei, jednakże sądzimy, że nie jest nią wolność, a twórczość. Zaczniemy od przytoczenia słów myśliciela na temat twórczości: „Problem twórczości, twórczego powołania człowieka, jest głównym tematem mojego życia. Postawienie tego problemu nie wynikało z myśli filozoficznej, było to przeżyte doświadczenie wewnętrzne, wewnętrzne oświecenie”²³.

¹⁶ W. i R. Paradowscy, *Eschatologiczna metafizyka Bierdiajewa*, [w:] M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przeł. W., R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 15.

¹⁷ Por.: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 280 – 281; L. Stołowicz, *Historia...*, op. cit., s. 271.

¹⁸ В. В. Зеньковский, *История русской философии*, Ленинград 1991, т. II, cz. 2, s. 73.

¹⁹ Por.: *Four Existential Theologians: A Reader from the Work of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaev, Martin Buber, and Paul Tillich*, ed. by W. Herberg, New York 1975, s. 4 – 5.

²⁰ Przykładem takiego wystąpienia jest tekst w obronie S. Bułgakowa: M. Bierdiajew, *Duch Wielkiego Inkwizytora*, [w:] *idem, Głoszę wolność...*, op. cit.; por.: Н. А. Бердяев, *Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация*, Москва 1995, s. 255: „...история мира знает одну самую страшную творческую неудачу — неудачу христианства, дела Христа в мире”.

²¹ Ф. А. Степун, *Бывшее и несбывшееся*, Санкт-Петербург 1995, s. 200.

²² Por.: M. Bierdiajew, *Metafizyczny problem wolności*, [w:] M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, op. cit., s. 60.

²³ Н. А. Бердяев, *Самопознание...*, op. cit., s. 456.

Zagadnienie twórczości stoi w centrum rozważań Rosjanina, przede wszystkim opiera się na nim metafizyka. Poprzez problem twórczości – lokujący się na styku bytu i nicości – można próbować tłumaczyć sposób istnienia świata, jak i bogoczłowieczą antropologię Bierdiajewa. Także soteriologia jest zbudowana w oparciu o pojęcie twórczości a nie wolności.

Problem twórczości znajduje również swój wyraz w autorefleksji Bierdiajewa nad napisanymi dziełami. W niemożności przekazania swojej myśli, w niepowodzeniu swojego nauczania filozof dostrzega ciężącą nad twórczością człowieka ociężałość²⁴ – niewspółmierność założonych celów i pragnień względem tego, co udaje się zrealizować w akcie twórczym.

W końcowej części pracy przedstawimy również uwikłanie pojęcia twórczości w ideę religijną, co teraz jedynie sygnalizujemy. Rosjanin buduje swój religijny projekt w oparciu o Objawienie Twórczości oraz etykę twórczości, przeciwstawianą pasywnistycznemu chrześcijaństwu. Sądzymy zatem, że i specyficzna religia Bierdiajewa powinna nosić miano religii twórczości.

Ostatecznie, zagadnienie twórczości wypełniało także rozważania Bierdiajewa o kulturze i stanowiło kryterium oceny występujących w niej prądów.

Zestawiając poniekąd słuszną wypowiedź Stiepuna i autocharakterystykę Bierdiajewa widzimy trudności z niejasnością języka filozofa. Czy oznacza to, że oba pojęcia – twórczość i wolność – są synonimiczne i niczym się nie różnią? Czy istnieje różnica między wskazaniem, że naczelną ideą jest wolność lub twórczość oraz czy, jeśli ta różnica istnieje, to ma jakieś znaczenie?

Naszym zdaniem Stiepun niewłaściwie postawił akcent w ocenie dorobku Bierdiajewa. Postaramy się wykazać, że naczelną ideą, która podporządkowuje inne pojęcia nie jest wolność, lecz twórczość. Będzie to jednak możliwe dopiero po przedstawieniu, na ile się to uda, bogatej metafizyki Rosjanina. Będziemy dążyli do pokazania różnicy między twórczością a wolnością. Na razie tylko wstępnie zarysowujemy nasz tok rozumowania, zaś w dalszej części pracy zostanie on ukazany w szczegółach.

W myśli Bierdiajewa irracjonalna natura człowieka to wolność. Wolność wynika *ex definitione* z bycia człowieka. Taka wolność nie może być odebrana człowiekowi, gdyż stanowi istotę człowieczeństwa; jest noumenalna – może jedynie nie mieć odbicia w świecie fenomenów. Taka wolność jest również twórczością w rozumieniu predykatywnym, tj. jako zdolność bycia twórczym, jako potencja. Natomiast twórczość jako akt twórczy (a to jest

²⁴ *Ibidem*, s. 463.

główne użycie terminu „twórczość” u Bierdiajewa) jest realizacją tej potencji. Akt twórczy jest więc wyzwaniem zrealizowania twórczości potencjalnej (wolności).

Naszym zdaniem, co będziemy próbowali wykazać, filozofia Bierdiajewa wykracza znacznie ponad opis bycia człowieka (wolność), jej sedno leży w postulacie udoskonalenia tego bycia – a więc w postulacie twórczości. Gdyby autor *Sensu twórczości* jak większość filozofów zatrzymał się na opisywaniu natury ludzkiej, bez cienia wątpliwości powinien być pamiętany jako „filozof wolności”, jednakże on na tym nie poprzestaje. Występuje przede wszystkim jako profeta, jako objawiciel prawdy, która wymaga osiągnięcia²⁵. Punkt ciężkości jego przekazu nie leży w tym, co jest teraz, lecz w przyszłości, w sprawach ostatecznych, jakie godzi się człowiekowi zrealizować. Dlatego powinien być określany mianem filozofa twórczości lub proroka twórczości.

3. Systematyzacja dzieł

Bierdiajew był pisarzem niezwykle płodnym, pozostawił po sobie około 40 książek i olbrzymią liczbę artykułów w redagowanym przez siebie rosyjskim religijno-filozoficznym piśmie *Put`*. Wasilij Zienkowskij próbuje usystematyzować tę spuściznę wyróżniając cztery aspekty myśli Bierdiajewa, które mniej więcej odzwierciedlają ewolucję filozoficzną myśliciela. Są to odpowiednio okres etyczny, religijno-mistyczny, historiozoficzny i personalistyczny²⁶. Przyjmiemy na potrzeby tej pracy inną próbę uporządkowania dziedzictwa Bierdiajewa. Założona przez nas teza, że Bierdiajew jest filozofem jednej myśli, wskazuje, że podział jego dorobku ma charakter umowny. Posłuży nam do nakreślenia bibliografii pisarza i wyjaśnienia powodów wyboru danych dzieł jako bardziej reprezentatywnych od innych. W nawiasach podane są daty publikacji pierwszego wydania.

Dzieła Rosjanina mogą zostać pogrupowane w trzy kategorie. Najobszerniejsza i najważniejsza część pisarstwa Bierdiajewa to wykład metafizyki twórczości. W jej obrębie można wyróżnić różne punkty widzenia, poprzez które zostaje podjęty problem twórczości. Metafizyka twórczości zostaje wyrażona, po pierwsze, w ujęciu dosłownym, najpełniej w książce *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka* (1916), również w *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej* (1931) oraz w dziele o charakterze syntezy *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i obiektywizacja* (1947). Po drugie, w problemie wolności: *Filozofia wolności* (1911), *Ja i świat obiektów. Zarys filozofii*

²⁵ „Чтобы увидеть Лик Христа в силе и славе, нужно и в себе раскрыть силу и славу творческим актом”, Н. А. Бердяев, *Смысл творчества...* op.cit., s. 334.

²⁶ В. В. Зеньковский, *История...*, op. cit., т. II, cz. 2, s. 64.

samotności i wspólnoty (1934), *O niewoli i wolności człowieka. Zarys metafizyki personalistycznej* (1939). Po trzecie, w zagadnieniu duchowości: *Duch i realność. Podstawy duchowości bogocłowieczej* (1934) i *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka* (1952). Granice między tymi subkategoriami są rozmyte. Różnice tkwią w niuansach, w rozkładzie akcentów, a nawet w częstotliwości użycia konkretnego słowa na określenie danego problemu.

Do drugiej kategorii dzieł zaliczamy te, w których nacisk został położony na historię i wydarzenia historyczne. Główne prace to *Sens historii. Zarys filozofii losu człowieka* (1923) oraz cieszące się światową sławą *Nowe średniowiecze* (1924). Wśród innych istotnych pozycji znajduje się *Los człowieka we współczesnym świecie. Ku zrozumieniu naszej epoki* (1934), *Królestwo Ducha i królestwo cezara* (1949) a także studia nad komunizmem – emocjonalne *Filozofia nierówności* (1923) i napisane na zamówienie rządu brytyjskiego *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego* (1938).

Ostatnia kategoria, dotycząca naszego tematu w stopniu najmniejszym, są to prace kulturologiczne. Wśród nich znajdują się zarówno refleksje nad specyfiką rosyjskości: *Duchowy kryzys inteligencji* (1910), *Dusza Rosji* (1915), *Los Rosji* (1918), *Rosyjska Idea. Podstawowe problemy rosyjskiej myśli XIX w. i początku XX w.*; jak i monografie poświęcone innym myślicielom: *Aleksiej Stiepanowicz Chomiakow* (1912), *Światopogląd Dostojewskiego* (1923), *Konstantin Leontjew* (1926). W tej kategorii skłonni jesteśmy umiejscowić również fundamentalne artykuły pomieszczone w almanachach *Drogowskazy (Filozoficzna Prawda i inteligencka racja, 1909)* oraz *De profundis. Zbiór artykułów o rosyjskiej rewolucji (Duchy rosyjskiej rewolucji, 1918)*. Istotną, lecz niewymienioną wcześniej, pozycją jest także *Samopoznanie. Próba filozoficznej autobiografii* (1949) oraz uzupełniające ją zapiski autorstwa Lidii Bierdiajewy *Zawód: żona filozofa*.

Dla interesującego nas tematu najważniejsza jest praca *Sens twórczości. Próba uzasadnienia człowieka*. Będzie ona traktowana przez nas jako książka, w której filozof wyraził swoją główną ideę w sposób najpełniejszy. Do jej treści będzie odnoszona problematyka poruszana w innych dziełach; stanowić będzie ona wzór, wobec którego stawiać będziemy akcenty referując myśl filozofa. Oprócz niej interesować nas będą przede wszystkim dzieła z pierwszej kategorii, z pozostałych zaś korzystać będziemy w stopniu mniejszym. Dokonanie takiego wyboru jest umotywowane życzliwością względem autora i pragnieniem jak najwierniejszego zrekonstruowania jego myśli. Bierdiajew wielokrotnie podkreślał przełomowość tego wczesnego dzieła: „Książka *Sens twórczości* była «burzą

i naporem», znalazł w niej odbicie mój samodzielny światopogląd filozoficzny²⁷. Choć zdawał sobie sprawę z trudności w przekazywaniu swoich idei i powszechnego ich niezrozumienia, właśnie ta – napisana w formie powtórzeń i wykrzyknień²⁸ oraz wywołująca dyskusje i sprzeciwy²⁹ – praca, w najwyższym stopniu oddawała nieuchwytną istotę jego myśli. Odnosząc się pod koniec życia do swojego dorobku, właśnie w niej widział filozoficzny testament dla przyszłych pokoleń: „Moja filozofia religijna, która została w pełni uchwycona i wyrażona dopiero w książce *Sens twórczości*, różniła się od panujących tendencji. [...] Byłem bardziej niż inni skoncentrowany na problemie człowieka. Byłem nie tyle teologiem, co antropologiem³⁰. Zasadne wydaje się więc rozpoczęcie spotkania z myślą Bierdiajewa właśnie od projektu antropologii.

4. Antropologia

Choć Immanuel Kant nigdy nie napisał kompletnej antropologii filozoficznej³¹, może być jednak uznany za jej ojca w rozumieniu, jakie przydawał temu pojęciu Mikołaj Bierdiajew. Pruski filozof zauważył, że naczelne pytanie metafizyki (Co mogę wiedzieć?), naczelne pytanie etyki (Co powinienem czynić?) oraz religii (Czego mogę się spodziewać?) zawierają się w jednym fundamentalnym zagadnieniu, w pytaniu o człowieka³². Wszystkie powyższe kwestie dają się sprowadzić do antropologii. Podobnie wypowiada się ukształtowany na lekturze *Krytyki czystego rozumu* Bierdiajew³³, absolutyzujący problem człowieka. Punktem wyjścia jego rozważań jest konstatacja, że „w człowieku przecinają się wszystkie kręgi bytu³⁴”.

Jednakże nie Kant, lecz Fiodor Dostojewski stał się duchowym przewodnikiem Bierdiajewa. To właśnie słynny rosyjski pisarz jest dla niego największym filozofem i antropologiem, który całość swojej twórczości poświęcił zgłębianiu natury i duchowości

²⁷ Н. А. Бердяев, *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики*, Париж 1939, s. 8.

²⁸ Por.: E. K. Герцик, *Н. А. Бердяев*, [w:] *Н. А. Бердяев. Pro et contra. Антология*, Кн. 1, Санкт-Петербург 1994, s. 48.

²⁹ Por.: H. Paprocki, *Ziemia człowiekowi poddana*, [w:] M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 6.

³⁰ Н.А.Бердяев, *Самопознание...*, op. cit., s. 409.

³¹ Por.: E. Coreth, H. Schondorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 206.

³² *Immanuela Kanta Logika. Podręcznik do wykładów wydany (po raz pierwszy) przez Gottloba Benjamina Jäschego*, przeł. dr Zygmunt Zawirski, „Filo-Sofija” nr 2, Bydgoszcz 2002, s. 141; por.: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 593.

³³ Н. А. Бердяев, *Самопознание...*, op. cit., s. 302.

³⁴ *Idem, О назначении человека. Опыт парадоксальной этики*, [w:] *idem, О назначении человека*, Москва 1993, s. 55.

człowieka we wszystkich jej pozytywnych i negatywnych aspektach³⁵. Autor *Filozofii wolności* uważa bowiem, że o człowieku można mówić jedynie językiem religijnym, w oderwaniu od prawd chrześcijańskich nie jest możliwe uchwycenie tajemnicy człowieczeństwa. Dostojewski na kartach swoich powieści rozpatruje los człowieka nie w kategoriach naturalistycznych, lecz jako los istoty duchowej posiadającej wolną wolę i przeżywającej dramat swojej egzystencji. Człowiek jest obdarzony wolnością, a więc zawiera w sobie pewną nieskończoność, wykracza poza materialistyczny świat i przynależy do wyższego porządku. Człowiek Dostojewskiego nie jest człowiekiem istniejącym w transcendentnej pustce, lecz zawsze posiada partnera w osobie Jezusa Chrystusa – nawet, gdy nie zdaje sobie z tego sprawy. Dla Bierdiajewa wielkie znaczenie Dostojewskiego tkwi właśnie w uświadomieniu, że immanentną cechą człowieczeństwa jest odniesienie do Boga.

Wśród innych, bardzo licznych, znaczących inspiracji, które wpłynęły na uformowanie się antropologii Rosjanina należy wymienić rewolucjonizujących spojrzenie na człowieka mistrzów podejrzeń: Karola Marksa – przez uwagę, którą zwrócił na społeczny aspekt człowieczeństwa, Zygmunta Freuda – za odkrycie sfery nieświadomości warunkującej zachowanie człowieka i radykalne postawienie problemu płciowości, oraz Fryderyka Nietzschego domagającego się przewartościowania etyki. Również dorobek myślicieli rosyjskich: Włodzimierza Sołowjowa i Mikołaja Fiodorowa, a także mistrzów wschodniej duchowości: akcentującego twórczą naturę człowieka Grzegorza Palamasa i św. Grzegorza z Nyssy oraz św. Grzegorza z Nazjanzu. Jednak najważniejszy wpływ na Bierdiajewa mieli mistycy: Jakub Böhme, Anioł Ślązak, św. Teresa z Avila oraz św. Jan od Krzyża, którzy przyczynili się do ukształtowania jego religijności i podejścia do świata. Pomimo olbrzymiej ilości źródeł, myśl Bierdiajewa nie nosi znamion wtórności, a wręcz przeciwnie, jawi się jako niezwykle oryginalna i bardzo charakterystyczna – stała się nawet wzorcowym wyrazem myślenia rosyjskiego w oczach intelektualistów zachodu³⁶.

Antropologia Mikołaja Bierdiajewa opiera się na dwóch fundamentalnych założeniach: pierwszym z nich jest stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga, drugim zaś jest teza personalistyczna – człowiek jest osobą. Oczywiście próby krystalizacji, wyraźnego odseparowania tych stwierdzeń, w przypadku pomyślności tego zamiaru okazałyby się przekłamaniami, ponieważ są to jedynie dwa ujęcia lub dwa momenty tego samego problemu.

³⁵ *Idem, Мирозерцание Достоевского*, [w:] *idem, Смысл творчества*, op. cit., s. 401; por.: H. Paprocki, *Czy człowiek ma przyszłość?*, [w:] M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, s. 6.

³⁶ Por. S. Mazurek, *Rosyjski renesans...*, op. cit., s. 156, 167. Autor nazywa Bierdiajewa „gwiazdorem dwudziestowiecznej humanistyki”; por.: M. Łoski, *Historia...*, op. cit., s. 262; por.: B. B. Зеньковский, *История...*, op. cit., т. II, cz. 2, s. 63.

Należy również pamiętać, że rozważania Bierdiajewowskie mieszczą się w obrębie wstępnie przedstawionej już metafizyki bogoczołwieczestwa, której szczegóły będą przedstawiane wraz z omawianiem światopoglądu pisarza. W perspektywie całościowego ujęcia myśli autora *Egzystencjalnej dialektyki człowieka i Boga* widać, że ich zakresy w znacznej części nachodzą na siebie i ich użycie jest zależne od kontekstu, w którym występują. Dlaczego jednak właśnie te stwierdzenia wydają się być kluczowe dla interesującej nas filozofii twórczości? Określają one w rzeczy samej warunek możliwości zaistnienia twórczości w rozumieniu Bierdiajewa. Po pierwsze tylko osoba jest zdolna do twórczości i to ją odróżnia od świata przedmiotów, a po drugie, człowiek jest osobą, ponieważ jest uczyniony na obraz i podobieństwo Boże.

4.1. Obraz i podobieństwo Boże

„Jako obraz i podobieństwo Stwórcy człowiek sam jest twórcą i jest powołany do tworzenia”³⁷. Powyższy cytat, w naszym przekonaniu, dotyka sedna filozoficznego przekazu Mikołaja Bierdiajewa. Poniżej zostanie podjęta próba wyjaśnienia znajdujących się w nim terminów: obrazu, podobieństwa i twórcy.

Co oznacza zwrot zaczerpnięty z Księgi Rodzaju³⁸? Na wstępie należy zaznaczyć, że pomimo, iż Bierdiajew wielokrotnie do niego powracał i posiłkował się nim w swoich wywodach, nigdy nie wyeksplikował tego zagadnienia w sposób jednoznaczny i stosował go synonimicznie wraz w innymi określeniami człowieczeństwa³⁹. Nie przeszkadza to jednak w odczytaniu dość jasnej intuicji myśliciela. Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże jest określeniem natury człowieka i wskazaniem jego najwyższego miejsca w porządku świata. Po pierwsze, człowiek jest tworem; po drugie, człowiek jest tworem bardzo szczególnym, gdyż sam jest twórcą. Został powołany do władania ziemią i nazywania rzeczy. Jako istota duchowa jest wyposażony w wolność, którą może wyrażać poprzez twórczość.

Już od swego zarania istota ludzka jest odniesiona do rzeczywistości wyższej, do Boga. Jej godność tkwi w tym, że istnienie człowieka dowodzi istnienia Boga⁴⁰. Zdefiniowanie istoty człowieczeństwa poprzez relację z Bogiem, przy czym nie jest to mechaniczna i jednostronna relacja pochodzenia, a zwrotny, dynamiczny i egzystencjalny stosunek, jest wyrazem teandryzmu – wykładnią Bogoczołwieczestwa. Boskie pochodzenie człowieka

³⁷ Н. А. Бердяев, *О назначении...*, op. cit., s. 61.

³⁸ Rdz 1, 26-28.

³⁹ P. Przesmycki, *W stronę...*, op. cit., s. 56.

⁴⁰ Н. А. Бердяев, *Царство Духа и царство кесаря*, [w:] idem, *Царство Духа и Царство Кесаря*, Москва 1995, s. 300.

zostaje potwierdzone również poprzez Wcielenie Syna Bożego, przebóstwienie jego natury i Zmartwychwstanie.

Bierdiajew konsekwentnie głosi, że człowiek jest przede wszystkim istotą twórczą. Wszelkie inne cechy człowieczeństwa, np. rozumność, społeczność – czyli przymioty służące zachodnim filozofom do zdefiniowania człowieczeństwa – dają się sprowadzić do twórczej mocy człowieka. Sama definicja Bierdiajewowskiej twórczości będzie znacznie obszerniej wyjaśniona w dalszej części pracy, jednakże nie jest możliwe konsekwentne przedstawienie zarysu antropologii filozofa bez jego wykorzystania. Twórczość oczywiście nie jest rozumiana jako wytwórczość, czyli zdolność przekształcania, rekonfigurowania materii, lecz ma sens kosmogenetyczny, stwarzania z nicości. Człowiek ma zadanie współuczestniczenia w dziele swojego Stwórcy, nie jest jedynie pasywnym obiektem w planie stworzenia, lecz jest Jego kontynuatorem, wolnym twórcą. Podobieństwo i obraz Boży dają się tłumaczyć zatem jako dwuznaczna obecność Bożego zamysłu w człowieku, Bożej idei – „Głos Boży jest słyszany jedynie w człowieku i poprzez człowieka”⁴¹. Po pierwsze, człowiek po prostu żyjąc wypełnia ją w sposób bierny, będąc zaplanowanym dziełem Boskim; po drugie, człowiek może ją wypełnić aktywnie, realizując Boską ideę poprzez swoją wolność. Bierdiajew w radykalny sposób stawia kwestię współuczestnictwa człowieka w Bożym Zamyśle: tylko poprzez człowieka Słowo Boże może być realizowane; człowiek jest jedyną drogą dla działania Boga w świecie. Rosyjski filozof apoteozuje poprzez to godność i znaczenie człowieka, lecz jednocześnie kładzie na nim ciężar transcendentnej odpowiedzialności za świat.

Piotr Przesmycki słusznie zauważa, iż pojęcie człowieka jako obrazu Bożego u Bierdiajewa musi być rozpatrywane przez pryzmat specyfiki antropologii prawosławnej⁴². Przede wszystkim jest to antropologia apofatyczna, która wskazuje na niedostępność głębi ludzkiego bytu, podkreślając przy tym jego otwartość na Boga. Bierdiajew nazywa problem człowieka najwyższą tajemnicą – a więc czymś nieprzeniknionym, irracjonalnym i nie dającym się wyeksplikować przy użyciu języka, a przy tym mieszczącym w sobie wszelkie sensory, sens istnienia całego świata. Choć jest to prawda, którą trudno wyrazić słowami, można ją intuicyjnie⁴³ doświadczyć poprzez zgłębienie własnej osoby i odnalezienie w sobie obrazu Bożego. Poznanie prawdy dla Bierdiajewa ma zawsze charakter egzystencjalny – jest

⁴¹ Н. А. Бердяев, *О назначении...*, op. cit., s. 61.

⁴² P. Przesmycki, *W stronę...*, op. cit., s. 59.

⁴³ Por. A. Ostrowski, *Bierdiajew...*, op. cit., s.108.

jej przeżyciem⁴⁴. Uświadomienie sobie swojego boskiego pochodzenia pociąga za sobą zrozumienie przeznaczenia człowieka, jego roli i miejsca w tym świecie. Jezus Chrystus stanowi przykład doskonałego człowieczeństwa, jego dwie natury świadczą o relacji łączącej Boga z człowiekiem, dlatego znajduje się on w centrum rozważań antropologicznych. Ostatnią wskazaną przez badacza cechą antropologii prawosławnej jest położenie większego nacisku na cechy ontologiczne niż moralne. Choć tematyka moralna u autora *O przeznaczeniu człowieka* zajmuje ważne miejsce⁴⁵, nie jest ona autonomiczna i nie mogłaby istnieć bez wcześniejszych założeń natury ontologicznej. Etyka Bierdiajewa jest konsekwencją ontologii, którą wyznaje i nie może być rozpatrywana oddzielnie. Z tego, kim człowiek jest wynika, co powinien czynić.

Bierdiajew akceptuje funkcjonującą w antropologii prawosławnej trójelementową strukturę człowieka: duch – dusza – ciało⁴⁶. Dusza jako świadomość odpowiada za procesy poznawcze otrzymując bodźce i działając w świecie zewnętrznym poprzez ciało. Ciało jest fundamentem bytowym dla duszy i ducha. Momentem twórczym człowieczeństwa jest duch⁴⁷ – pierwiastek boski w człowieku. Nie poddaje się on definicjom, jednak może być opisywany poprzez swoje przejawy: sens, wartość, wolność, aktywność, zwrócenie się ku Bogu⁴⁸. Wszystkie te znamiona ducha łączy ruch transcendowania, przełamują one determinizm i zakładają tym samym pewnego rodzaju zdwojenie rzeczywistości – istnienie realności wyższej i lepszej od tej, w której człowiekowi przyszło żyć, a do której można aktywnie dążyć. Duch jest więc pierwiastkiem aktywnym, przydającym człowiekowi możliwość działania i wskazującym jego ukierunkowanie. Duch jest jakościowo różny od pozostałych elementów w człowieku, lecz nie można go od nich odseparować, gdyż spaja je i przenika. Integruje ze sobą odmienne elementy i podnosi je do wyższej jakości⁴⁹. Duch nie przynależy do przemijającego świata materii, lecz reprezentuje porządek wieczności. Wchodząc w związek z ciałem i duszą nadaje im jakość nieskończoności, wyzwala je spod władzy tego świata. Duch zatem jest momentem struktury człowieka, który daje wolność i jest przyczyną formalną umożliwiającą twórczość. Istota pozbawiona ducha nie mogłaby być istotą ludzką, gdyż w pełni przynależałaby do świata niewoli. Co więcej, w Ewangelii św. Jana jest

⁴⁴ Por. Н. А. Бердяев, *Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 183 - 184.

⁴⁵ W. Zienkowskij uznaje etykę za centrum rozważań Bierdiajewa. Por.: В. В. Зеньковский, *История...*, op. cit., т. II, cz. 2, s. 60.

⁴⁶ Н. А. Бердяев, *Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения*, [w:] *idem, Философия свободного духа*, Москва 1994, s. 297; por.: P. Evdokimov, *Православие*, op. cit., s. 84.

⁴⁷ „Дух есть творческая активность. Всякий акт духа есть творческий акт. [...] Дух есть огонь, творчество духа огненно”; Н. А. Бердяев, *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности*, Париж 1993, s. 393.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 380.

⁴⁹ P. Przesmycki, *W stronę...*, op. cit., s. 47 – 49.

powiedziane, że „Bóg jest duchem”⁵⁰, a zatem duch jest tym momentem – integralnym i nieodłącznym od reszty struktury człowieka – przez którego jest on podobny do Boga.

Możliwość podjęcia filozoficznej refleksji nad własnym byciem i nad otaczającym człowieka światem wskazuje, iż nie jest on zwykłym elementem wchodzącym w skład deterministycznej rzeczywistości. Choć jest jednym z obiektów w świecie, jest również aktywnym w swym poznaniu podmiotem. Rosyjski myśliciel stwierdza, że „przed drobną cząstką świata nie mogłoby stać zuchwałe zadanie zrozumienia tajemnicy świata”⁵¹ i wnioskuje z tego, że człowiek stanowi centrum wszelkiego bytu. Odbija się w nim cały kosmos, wszystek stworzenia, jest więc mikrokosmosem. Pod pojęciem kosmosu rozumie się tutaj daną rzeczywistość, w której istnieje człowiek.

Istnienie oraz kondycja człowieka i świata są współzależne. Akt twórczy dokonuje się w człowieku, zaś jego rezultat istnieje w świecie. Twórczość nie jest tylko ekspresją, zaprowadzeniem jakiejś zmiany w świecie, lecz jest wydarzeniem dokonującym się również w samym twórcy. Spajająca człowieka ze światem relacja mikrokosmos-makrokosmos jest więc płaszczyzną twórczości, a każdy zryw twórczy w człowieku jest przemianowaniem rzeczywistości, ingerencją wolności człowieka w deterministyczny świat. Przyjęcie założenia o mikrokosmicznej naturze człowieka tłumaczy, dlaczego poprzez odmienienie siebie możliwe jest odmienienie całej rzeczywistości; dlaczego poprzez przebóstwienie osoby ludzkiej możliwe jest przemianowanie całej rzeczywistości. Jednakże, również tą samą drogą każdy upadek znajduje swoje odzwierciedlenie w skali całego kosmosu. Z pewnością to rozumowanie wpłynęło na stosunek Bierdiajewa do rewolucji komunistycznej: „Rewolucja nie tylko dokonała się poza mną i nade mną, jako fakt niewspółmierny z sensem mojego życia, to znaczy absolutnie bezsensowny, rewolucja dokonała się także z moim udziałem jako wewnętrzne wydarzenie w moim życiu”⁵².

Relacja mikrokosmos-makrokosmos jest dwustronna. Z jednej strony umożliwia przekształcanie świata a zatem daje władzę nad światem⁵³, lecz z drugiej strony jest wpływem złego świata na sam podmiot. Nerozerwalny związek, odzwierciedlanie rzeczywistości oznacza dla człowieka zanurzenie w świecie determinizmu.

Niektórzy teologowie chrześcijańscy z faktu, że człowiek został stworzony przez Boga wyciągali wnioski na temat małości, niemocy i słabości ludzkiego istnienia. Istota, która nie

⁵⁰ Jan 4, 24.

⁵¹ Н. А. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 62.

⁵² *Idem*, *Новое Средневековье* [в:] *idem*, *Смысл творчества*, op. cit., s. 583.

⁵³ „Человек-микрокосм силен динамически себя выразить в макрокосме, властен творить бытие, претворить культуру в бытие”; *idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 133.

ma początku w samej sobie, jest zależna od siły, która ją stworzyła. Takie poglądy można odnaleźć m. in. u Nemezjusza z Emezy oraz św. Augustyna⁵⁴. Zdaniem Bierdiajewa jest to jednak głęboko szkodliwe stanowisko, które stwarza poczucie nieprzekraczalnej przepaści między człowiekiem i Bogiem i w konsekwencji uniemożliwia spotkanie osoby ludzkiej z Boską. Człowiek w takiej wizji może jedynie pasywnie i w strachu oczekiwać na Łaskę Bożą. Bierdiajewa nie zadawała taka wizja chrześcijaństwa i przeciwstawiał jej swoją własną duchowość: „Próbowano odnaleźć w człowieku cechy obrazu i podobieństwa Bożego. Odnajdywano je w rozumie i naśladowano tym samym filozofię grecką. Odkrywano je w wolności, co było już bardziej związane z chrześcijaństwem, lub też widziano te cechy w duchowości człowieka. Nigdy jednakże nie odkrywano obrazu Bożego w twórczej naturze człowieka, w podobieństwie człowieka do Stwórcy”⁵⁵

Widzimy w cytacie, że dla myśliciela określenie człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boże odnosi się do twórczego potencjału tkwiącego w człowieku. Człowiek jest obrazem stwórcy nieba i ziemi, zatem sam jest twórcą – oznacza to, że jego powołaniem jest tworzenie. Obraz w tym znaczeniu powinien być rozumiany jako nieznieskształcone odbicie, wierne odzwierciedlenie. Człowiek będąc obrazem Bożym jest więc boski – posiada boski przymiot, jest twórczy. Natomiast podobieństwo tkwi w samej twórczości, w możliwości stwarzania: „Właśnie w twórczości człowiek najbardziej podobny jest do Stwórcy”⁵⁶.

Bardzo silne zaakcentowanie twórczej mocy przynależnej człowiekowi, jego bliskości z Bogiem, pozytywnie dowartościowuje człowieka, lecz równolegle zaciera wyraźną granicę pomiędzy nim a Bogiem. Jest to zabieg celowy Bierdiajewa, filozof wprost mówi, że nie trzeba doszukiwać się odmienności, lecz należy spoglądać na podobieństwa⁵⁷. Definiuje on człowieczeństwo właśnie poprzez odzwierciedlenie boskości w istocie ludzkiej: „Autentyczne człowieczeństwo jest podobieństwem do Boga, elementem Bożym w człowieku. [...] Właśnie w tym tkwi paradoks relacji człowieka i Boga. Żeby w pełni być człowiekiem, należy być podobnym do Boga. Żeby mieć postać człowieka, trzeba mieć obraz Boży”⁵⁸. Bycie istoty

⁵⁴ Por.: Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, przeł. A. Kempfi, Warszawa 1982, s. 39 – 49; św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2006, s. 348: „Z niczego więc stworzyłeś niebiosy i ziemię – dwie różne dziedziny: jedną bliską Ciębie, drugą bliską nicości...””; por. także: R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, przeł. P. Domański, Kęty 1999, s. 73: „Stworzenie rozciąga się od maksymalnej bliskości Bogu po materię, ontologicznie skrajnie od Boga oddaloną”.

⁵⁵ M. Bierdiajew, *Problem człowieka*, op. cit., s. 24.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 25.

⁵⁷ Н. А. Бердяев, *Царство Духа...*, op. cit., s. 299.

⁵⁸ *Idem*, *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*, [w:] *idem*, *O назначении...*, op. cit., s. 312.

ludzkiej jest uwarunkowane istnieniem Boga. Język, jakim posługuje się autor *Sensu twórczości* doprowadza tutaj do paradoksalnego stwierdzenia, że człowieczeństwo jest człowieczeństwem dzięki pierwiastkowi boskiemu, a więc, człowiek jest człowiekiem tylko poprzez Boga w sobie. Bycie istoty ludzkiej jest realizacją obrazu istoty boskiej, nieustannym transcendowaniem ku boskości.

Bogoczłowieczy związek łączący człowieka i Boga, tajemnica boskości w człowieku jest zarazem tajemnicą istnienia człowieczeństwa w Bogu – „zew Boga, aby narodził się w Nim człowiek”⁵⁹. Tak jak w człowieku jest boski pierwiastek, tak w Bogu jest pierwiastek ludzki – i stanowi on warunek konieczny boskości Boga. Bóg Bierdiajewa nie istnieje samotnie, musi współistnieć wraz z człowiekiem, aby być Bogiem⁶⁰. Jest to dynamiczne a nie statyczne ujęcie Boga, odchodzące od prawomyślności i określane przez komentatorów mianem ryzykownego⁶¹. Jednak stanowi ono nieodłączną część idei bogoczłowieczeństwa u Bierdiajewa. Co więcej, myśliciel wykazuje znaczny radykalizm w swoich stwierdzeniach na temat wewnętrznej dialektyki człowieka i Boga w bogoczłowieczeństwie: „Nieludzki Bóg wcale nie jest lepszy, a nawet jest gorszy od bezbożnego człowieka”⁶² oraz „Bez Chrystusa Bóg jest straszliwy i daleki, i nie może być usprawiedliwiony. Chrystus jest jedyną teodyceą. [...] Nie można wierzyć w Boga, jeśli nie ma Chrystusa”⁶³.

Można zadać pytanie, czy Bierdiajew rzeczywiście udziela odpowiedzi na fundamentalną dla antropologii kwestię – kim jest człowiek? – skoro w swoich wywodach zdaje się dawać odpowiedź wymijającą, tłumaczy *ignotum per ignotum* (człowieczeństwo poprzez boskość) i z pozoru nie wskazuje jednoznacznej definicji. Jednak takie podejście, choć przemawiają za nim racje ścisłości i rzetelności, nie wydaje się być akuratne w przypadku oceny tego myśliciela. Bierdiajew na pytanie o człowieka daje możliwie najbardziej konkretną odpowiedź dla chrześcijanina: człowieczeństwo jest bogoczłowieczeństwem. Należy przypomnieć w tym miejscu nasze wstępne rozważania na temat bogoczłowieczeństwa – w rosyjskiej tradycji filozoficznej nie jest to pojęcie abstrakcyjne, lecz żywa i osobowa prawda o człowieku. Pełnia bogoczłowieczeństwa ujawnia się w Bogoczłowieku, w Jezusie Chrystusie. Chrystus spajający w sobie dwie natury, będąc zarazem synem Boskim i synem ludzkim, jest nie tylko konkretną postacią historyczną, lecz

⁵⁹ *Idem, Смысл творчества...*, op. cit., s. 106.

⁶⁰ Por.: В. В. Зеньковский, *История...*, op. cit., т. II, cz. 2, s. 75.

⁶¹ К. Иупов, *Богочеловечество*, [w:] *Idee...*, op. cit., s. 64.

⁶² Н. А. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика...*, op. cit. s. 315.

⁶³ *Idem, Смысл творчества...*, op. cit., s. 142.

przede wszystkim uniwersalnym wzorem człowieczeństwa⁶⁴. Bierdiajew uznaje, że każda istota ludzka, tak samo jak Jezus Chrystus, paradygmatyczny Bogoczłowiek, stanowi unię hipostatyczną dwóch pierwiastków. Paul Evdokimov zauważa, że „W przebóstwionym człowieku [w Jezusie Chrystusie – C.J.] osoba stworzona widzi w samym tym przebóstwieniu swą naturę zjednoczoną z przebóstwiającą energią Boską, która jest osobowym, jedynym sposobem teandrycznego istnienia każdego chrześcijanina”⁶⁵. Bardzo podobne stwierdzenie znajdujemy u interesującego nas myśliciela: „Podobieństwo Boga do człowieka w Jednorodzonym swoim Synu już jest wieczną osnową samoistnej i wolnej natury człowieka, zdolnej do twórczości”⁶⁶. Najbardziej podstawową – i zarazem najbardziej prostą dla chrześcijanina – odpowiedzią na pytanie o istotę człowieka jest więc osoba Jezusa Chrystusa.

4.2. Osoba

Drugim aspektem antropologii filozoficznej Mikołaja Bierdiajewa jest zasygnalizowany już personalizm. Pojęcie osoby ma szczególne znaczenie dla tego myśliciela, jest jedną z czołowych kategorii, którą się posługuje, niestety również niejednoznacznie. Termin „persona” wywodzi się z języka greckiego i historycznie był stosowany dla nazwania maski teatralnej. W sensie, jaki nadała mu tradycja chrześcijańska jest określeniem podmiotowości pojedynczego człowieka. Osoba była definiowana przez jej indywidualność, rozumność, substancjalność i samoistność. Bierdiajew w swoich rozważaniach jednak nie korzysta z usankcjonowanych tradycją przymiotów osobowości, lecz tworzy własną koncepcję osoby.

Na samym początku należy zdefiniować, kto jest osobą? Osobą jest duch – oba terminy są używane przez Rosjanina synonimicznie. Oznacza to, że osobą jest posiadający duchową naturę człowiek oraz sam Bóg. Nie wynika z tego zaś, że istnieją dwa typy osoby, ludzka i boska, ponieważ na bazie metafizyki bogoczłowieczeństwa, Bóg jest ludzki, a człowiek jest boski. Osoba ludzka jest więc istotą teandryczną⁶⁷, a bogoczłowieczeństwo jest personalizmem.

Jej istnienie wiąże się przede wszystkim z wolnością – osoba jest wolnością i w osobie uwidaczniają się antynomie wolności. Zostanie to rozwinięte, jednak wstępnie można wskazać, że ontologiczna paradoksalność osoby czyni z niej istnienie tragiczne, odczuwające swoją kondycję jako zniewoloną.

⁶⁴ Por.: A. Ostrowski, *Bierdiajew...*, op. cit., s. 142.

⁶⁵ P. Evdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 91.

⁶⁶ H. A. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 107.

⁶⁷ *Idem*, *О рабстве...*, op. cit., s. 26.

Po drugie, osoba jest wyobcowana ze świata. Duch, o czym jeszcze powiemy, jest zasadą pozaświatową, nie przynależy do rzeczywistości doczesnej. Możemy mówić o egzystencji osoby ludzkiej w świecie, a więc o pewnej niedogodności, którą odczuwa osoba istniejąc w świecie niewspółmiernych do niej jakości.

Po trzecie, osoba to istota etyczna. Z tym związana jest kwestia więzi międzyludzkich. Istnienie osoby jest zawsze w relacji „ja – ty”, osoba staje się poprzez spotkanie z drugą osobą⁶⁸. Etyczny wymiar osoby oznacza również odpowiedzialność, która spoczywa na osobie. Osoba musi się realizować, ma swoje boskie pochodzenie i musi spełnić wynikające z tego przeznaczenie. Zostanie to rozszerzone przy omawianiu etycznego wymiaru twórczości.

Józef Tischner, współczesny personalista, określa osobę następująco: „Osoba odnosi się do samej siebie, ale jej odniesienie ma inny charakter niż zakreślony przez Heideggera słowem «egzystencja». W jej «byciu» nie chodzi jej już o «bycie». Chodzi o «usprawiedliwienie», o «zbawienie», w którym lub dzięki któremu byt ludzki osiąga swą «prawdę»”⁶⁹. Bierdiajew zgodziłby się z tą wypowiedzią, z uściśleniem, że prawdą, którą osoba osiąga jest Bogoczłowiek, a owym „usprawiedliwieniem”, czyli drogą zbawienia jest twórczość. Przyjrzyjmy się zatem dokładniej personalizmowi Bierdiajewa.

W języku, którym posługuje się Bierdiajew pojęcie „osoby” funkcjonuje w opozycji do terminu „indywiduum”. Indywiduum jest określeniem pejoratywnym, wskazującym na biologiczno-psychologiczno-społeczny wymiar istnienia człowieka, jako konkretnego bytu obdarzonego jaźnią i odróżniającego się od innych bytów z tego samego gatunku⁷⁰. Próby zdefiniowania człowieka poprzez jego biologiczno-społeczne właściwości dla rosyjskiego myśliciela są zupełnie chybione i nie ujmują samego sedna człowieczeństwa leżącego w duchowości. Cechą charakterystyczną indywiduum jako bytu przyrodniczego jest jego skończoność, natomiast osobę znamionuje jej nieskończoność – życie wieczne. Ta zasadnicza różnica wynika z różnego pochodzenia indywiduum i osoby. Poszczególne jednostki są niejako produktami świata przyrodniczego, przychodzą na świat i stanowią jego część, natomiast osoba pochodzi od Boga i nie przynależy do tej rzeczywistości. Osoba w przeciwieństwie do indywiduum nie jest statyczna, lecz dynamiczna; nie jest bytem jak przedmiot, lecz jest byciem tego bytu; nie jest, lecz ciągle staje się⁷¹. Wydaje się również całkiem uzasadnione, aby traktować indywiduum jako fundament bytowy osoby. Osoba

⁶⁸ *Ibidem*, s. 25 – 25.

⁶⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 168.

⁷⁰ M. Bierdiajew, *Problem człowieka...*, op. cit., s. 27.

⁷¹ H. A. Бердяев, *О рабстве...*, op. cit., S. 12.

konstytuuje się nad danym indywiduum, jest wyższą jakością, przyrostem sensu nad indywiduum. Spina tym samym dwa porządki: deterministyczny, w którym funkcjonuje jednostka, oraz porządek wieczności, w którym uczestniczy duch ludzki. Osoba stanowi pewną integralną całość.

Tworzący prawie równolegle z Bierdiajewem Martin Heidegger w swojej ontologii fundamentalnej przedstawia bardzo podobną koncepcję, lecz zamiast terminu „osoba” używa pojęcia „jestestwo”. Pisze: „Jestestwo to byt, który nie tylko występuje pośród innego bytu. Wyróżnia je ontycznie raczej to, że temu bytowi w jego byciu chodzi o samo bycie. [...] To zaś oznacza: jestestwo w jakiś sposób i do pewnego stopnia wyraźnie rozumie siebie w swoim byciu”⁷². Człowiek w ujęciu Rosjanina jest właśnie takim bytem (poprzez swoją indywidualność), który zapytuje o swoje bycie i przez to staje się osobą. Różnica między jednostką a osobą ma zatem charakter różnicy ontologicznej. Jednak w przeciwieństwie do Heideggera, u Bierdiajewa postawienie pytania o sens swojego istnienia jest równoznaczne z odniesieniem swojego istnienia do Boga poprzez Jezusa Chrystusa.

Podsumowując, osoba jest to indywiduum, które dokonuje namysłu nad sobą i rozpoznaje się jako uczynione na obraz i podobieństwo Boże, a więc posiadające przymiot wolności i godności – oznacza to rozpoznanie przeznaczenia człowieka jako twórcy. Osoba jest to indywiduum twórcze – „Określenie «osoba» oznacza twórczość”⁷³.

Osoba stanowi drobną cząstkę nieskończonego wszechświata, na co zwracał uwagę już Blaise Pascal⁷⁴, oraz składowy element społeczeństwa, co naświetlił Karol Marks⁷⁵. Jednak jej niepozorne bycie zawiera w sobie nieprzeliczalną jakość wieczności. Pojawia się zatem podstawowa sprzeczność charakteryzująca osobę ludzką – rozdarcie między dwoma porządkami, między dwoma jakościami. Może być ona rozpatrywana na wielu płaszczyznach, ponieważ wpływa na wszystkie sfery bycia człowieka, uwidacznia się każdej podejmowanej przez niego działalności: „Osoba jest żywą sprzecznością, sprzecznością między tym, co osobowe i społeczne, między formą i treścią, między skończonością i nieskończonością, między wolnością i losem”⁷⁶.

Sprzeczności w człowieku dają się sprowadzić do dwóch podstawowych antynomii, które określają jego życie na ziemi. Pierwszą z nich jest antynomia „wieczność –

⁷² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 25.

⁷³ M. Bierdiajew, *Problem człowieka...*, op. cit., s. 30.

⁷⁴ B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Boy-Zeleński, Kraków 2006, s. 59, 101; por.: E. Coreth, H. Schondorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, op. cit., s. 70 – 71.

⁷⁵ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] *idem, Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, przeł. J. Ładyczka, Warszawa 1979, s. 92; por.: E. Coreth, P. Ehlen, J. Schmidt, *Filozofia XIX wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 159.

⁷⁶ H. A. Бердяев, *Я и мир...*, op. cit., s. 303.

skończoność”. Na płaszczyźnie egzystencjalnej jest ona odczuwana przede wszystkim poprzez problem śmierci. Człowiek nie jest w stanie pogodzić swojego pragnienia wieczności ze swoją przemijalnością. Dzieje się tak ponieważ przynależy on do dwóch porządków. Choć żyje w świecie deterministycznym, jest istotą z innego świata. W osobie znajdują się pewne jakości – np. dobro – które są wieczne i nie mogą być zredukowane do poziomu rzeczy przemijających. Jako istota cielesna jest podległy działaniu czasu, działa w historii, lecz jako osoba duchowa ma swój własny czas egzystencjalny, nieprzeliczalną miarę doświadczeń⁷⁷.

Cielesność jest tym obszarem człowieczeństwa, gdzie ze szczególną siłą uwidacznia się rozdarcie. Pierwszorzędnym problemem jest kwestia miłości do drugiego człowieka, która pomimo chęci jej uwiecznienia znajduje swoje urzeczywistnienie w krótkotrwałym stosunku seksualnym. Również sama płciowość jest poważną skazą istoty ludzkiej, co zostało dokładnie przeanalizowane już przez Włodzimierza Sołowjowa i zostanie przedstawione w dalszej części pracy. Z pragnienia nieśmiertelności pozostaje zaś jedynie powielanie życia w łańcuchu śmierci i narodzin.

Natura człowieka jawi się zatem jako agonalna, tj. związana z wewnętrznym ścieraniem się sprzecznych sił. Miłość, wieczność, dobro reprezentują rząd wartości nieskończonych, natomiast ich możliwe realizacje zamykają się w porządku skończoności. Są nieadekwatne do swoich celów.

Paradoksalna sytuacja człowieka jest konstytuowana przez rozbitcie między dwoma wymiarami: „przenosimy na świat fenomenów to, co odnosi się wyłącznie do świata noumenalnego, a na świat noumenalny przenosimy to, co odnosi się do świata fenomenów”⁷⁸. Powyższych sprzeczności nie da się ani wytłumaczyć, ani rozwiązać. Jednakże nie można zaakceptować faktu ich istnienia – one muszą zostać przewyciężone. Bierdiajew wzywa, aby porzucić ułomną stronę człowieczeństwa: „Wieczny człowiek, zwrócony ku wieczności i nieskończoności, jest wiecznym i nieskończonym zadaniem...”⁷⁹. Człowieczeństwu obecnemu, skazonemu grzechem przeciwstawia Bogoczwłowieczeństwo, jako drogę do przekroczenia sprzeczności.

Druga antynomia jest związana z problemem wolności i niewoli. Człowiek jest przede wszystkim istotą wolną, tak został stworzony, jednakże wszystko w świecie zdaje się temu

⁷⁷ *Idem, Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 264.

⁷⁸ *Idem, Экзистенциальная диалектика...*, op. cit., s. 340.

⁷⁹ *Idem, Царство Духа...*, op. cit., s. 353.

przeciżyć. Co więcej, choć człowiek pragnie wolności, na drodze swoich poszukiwań często popada w niewolę⁸⁰.

Niewola istoty ludzkiej ma dwa wymiary, pierwszy z nich jest dosłowny i obejmuje swoim zakresem cały szereg znaczeń, począwszy od czysto biologicznej zależności człowieka od środowiska, w którym żyje. Musi starać się o podtrzymanie swoich funkcji życiowych, jak i o podtrzymanie istnienia całego gatunku. Odżywia się i rozmnaża. Podlega również zniewoleniu społecznemu jako odtwórca ról społecznych, członek rozmaitych grup, walczy o hierarchię i poszanowanie. W tym zawiera się także niewola ekonomiczna, zależność od praw rynku i pragnienie posiadania. W końcu jest też częścią życia politycznego, podlega władzy lub ją sprawuje.

Drugi wymiar zniewolenia ma metafizyczny charakter – nie polega już na zależności od czegoś zewnętrznego, jak miało to miejsce w pierwszym typie, lecz na samym braku świadomości zniewolenia. Często wynika ona z błędnego utożsamienia wolności z panowaniem, co zauważył Hegel w dialektyce pana i niewolnika. Ani niewolnik, ani pan tak naprawdę nie jest wolny. Zniewolenie człowieka ma znacznie głębsze – dotyczy ograniczenia ducha w świecie. Człowiek nieświadomy, lub świadomie odrzucający swoje powołanie do twórczości, jest człowiekiem zniewolonym. Bierdiajew pisze: „Niewola jest pasywnością. Zwycięstwo nad niewolą, jest twórczą aktywnością”⁸¹.

Przyczyny paradoksalności człowieka stanowią prawdopodobnie najbardziej kontrowersyjnych punkt myśli Bierdiajewa, na co zwraca uwagę większość komentatorów⁸². Bierdiajew interpretuje akt stworzenia człowieka *ex nihilo* w sposób nawiązujący do koncepcji niestworzonej wolności rozwiniętej przez Jakuba Böhme. Bóg stworzy istotę ludzką z nicości, która jest przedwiecznym źródłem wolności: „Jego korzenie są w Bogu, w niebie i dolnej otchłani”⁸³. W *Zarysie metafizyki eschatologicznej* Bierdiajew pisze: „Wewnętrznie sprzeczny, cierpiętniczy, ogniście-tragiczny charakter kosmicznego życia jest zdeterminowany przez to, że przed bytem, że głębiej od bytu leży *Ungrund* – otchłań, irracjonalna tajemnica, niewyprowadzana z bytu pierwotna wolność”⁸⁴. Czym jest meoniczna wolność? Po pierwsze, jest ona nieuchwytna pojęciowo, może być opisywana tylko apofatycznie i pod postacią antynomii. Po drugie, jest tożsama z nicością, z której wyłoniło

⁸⁰ *Idem, O рабстве...*, op. cit., s. 35.

⁸¹ *Ibidem*, s. 41.

⁸² Por.: A. Ostrowski, *Bierdiajew...*, op. cit., s. 99; M. Styczyński, *Umilowanie...*, op. cit., s. 94 – 95; E. Matuszczak, *O wolności według M. A. Bierdiajewa*, [w:] M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, Białystok 1995, s. XV; M. Łoski, *Historia...*, op. cit., s. 264 – 266; L. Stołowicz, *Historia...*, op. cit., s. 273 – 274.

⁸³ Н. А. Бердяев, *О назначении...*, op. cit., s. 56.

⁸⁴ *Idem, Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 216.

się wszystko („ciemność pierwotniejsza niż światło”⁸⁵). Po trzecie, poprzedza zarówno człowieka jak i Boga. Po czwarte, zarówno Bóg jak i człowiek partycypują w tej wolności – względem niej są równi. Wolność osoby nie jest zależna od wolności Boga, przez co możliwe było wystąpienie człowieka przeciwko Bogu. Po piąte, stanowi ona materię dla twórczości – wszelki byt wyłania się w nicości. Bóg stworzył z niej świat i człowieka: „I oddzielił tedy Bóg światło od ciemności”⁸⁶. Powinna być więc rozumiana jako nieskończona potencja poprzedzająca aktualny byt⁸⁷.

Widzimy zatem pewną ambiwalencję wolności i jej wielowymiarowość, która pociąga za sobą paradoksalność osoby ludzkiej. Człowiek odczuwa w sobie niezależną od Boga wolność-nicość oraz wolność Bożą, związaną z bogoczołwieczeństwem. Słusznie zatem zauważa Marek Styczyński, że: „człowiek jawi się raczej jako efekt wypadkowej działania łaski i wolności, bytu i nicości”⁸⁸. Wolność meoniczna może być rozumiana jako warunek zaistnienia wolności bogoczołwieczej, jako czysta potencja przeciwstawiona aktualności. Prawda chrześcijaństwa mówi o tym, jak przewyciężyć tragedię wolności, jak poprzez irracjonalną nicość dojść do wolności w Prawdzie⁸⁹.

Niezwykle istotne zdaje się w tym miejscu wprowadzenie kolejnej pary pojęć opisującej bycie człowieka: faktyczność i realność. Karl Jaspers zauważa, że człowiek zawsze znajduje się w jakiejś sytuacji, czyli w pewnej rzeczywistości, która ogranicza go lub daje mu pole do działania⁹⁰. Konkretnie sytuacje ulegają zmianom, pod wpływem działań podmiotu przekształcają się w inne sytuacje. Stanowią one horyzont bycia człowieka. Również Bierdiajew dostrzega, że istota ludzka znajduje się w pewnej sytuacji – jest nią niewola. *Sens twórczości* rozpoczyna słowami: „Duch ludzki jest w niewoli. Niewolę tę nazywam «światem», obecnością świata, determinizmem”⁹¹. Rzeczywistość jest dana, jest obecna dla człowieka – stanowi faktyczność, w której istnieje osoba. Pod tym pojęciem rozumiemy tutaj okoliczności, w jakich znajduje się człowiek⁹² – sytuację podlegania prawom przyrodniczym oraz społecznym. Rosyjski filozof na manichejski sposób postrzega rzeczywistość jako rezultat upadku pierwszych ludzi. Świat jest zły, ma grzeszną naturę. Rządzące nim prawa – determinizm – ciemiężą człowieka, są antypersonalistyczne. Zarysowuje się głęboka różnica

⁸⁵ *Ibidem*, s. 217.

⁸⁶ Rdz 1, 4.

⁸⁷ M. Bierdiajew, *Metafizyczny problem wolności*, [w:] *idem*, *Głoszę wolność*, op. cit., s. 54, 56.

⁸⁸ M. Styczyński, *Umiłowanie...*, op. cit., s. 94.

⁸⁹ M. Bierdiajew, *Metafizyczny...*, op. cit., s. 55.

⁹⁰ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, [w:] *Jaspers. Myśli i ludzie*, pod red. R. Rudzińskiego, Warszawa 1978, s. 186 – 187.

⁹¹ H. A. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 16.

⁹² Por.: M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2005, s. 140, 127.

między pograżonym w materii światem a osobą. W świecie nie ma nic przypominającego osobę, jest ona całkiem inna od otaczającej ją rzeczywistości. Przemijający świat przyrodniczo-społeczny i wieczna osoba reprezentują dwa nieprzekładalne porządki. Osoba musi mierzyć się z faktycznością, w której egzystuje jako istota żywa, lecz osoba nie zawiera się w niej, transcenduje ją. „Osoba ludzka jest bardziej realna, niż cały świat, jest noumenem sprzeciwiającym się fenomenom, w swym jądrze należy do wieczności”⁹³. Bierdiajew przeciwstawia dwa sposoby istnienia – faktyczność oraz głęboką realność osoby. Rzeczywistość doczesna ma jedynie wymiar fenomenalny, przysługuje jej istnienie ułomne, niepełne. Tylko duch – a więc to, co nie przynależy do tego świata – istnieje w sposób pełny. Rosyjski myśliciel w ten sposób interpretuje transcendentalny idealizm ontologiczny Kanta⁹⁴ – jako odróżnienie istnienia osób od istnienia rzeczy. Realność definiujemy jako świat rzeczy samych w sobie, świat ducha. Jej elementami są osoby ludzkie i Bóg.

Choć oba porządki są nieprzekładalne, wchodzą ze sobą w relację. Realność może objawić się w świecie – tym były narodziny Jezusa Chrystusa i tym na gruncie bogoczołwieczeństwa jest każda osoba. Pojawienie się ducha w arymanicznej rzeczywistości nazywamy za Bierdiajewem przeblyskiem.

Podsumowując wcześniejsze rozważania możemy zaproponować trójpoziomowy schemat ontologii świata Bierdiajewa:

- 1) Meoniczna wolność – poprzedzająca wszystko nicość będąca materią twórczości.
- 2) Realność – głęboki wymiar istnienia osoby, określa bycie człowieka i bycie Boga; jest to również wymiar, w jakim istnieje wspólnota (kościół). Nadrzędną kategorią służącą do opisu tego poziomu jest nieskończoność. Pod pewnymi względami przypomina platoński świat idei (wieczność, dobro, piękno), jednakże nie jest statyczny. W kontekście eschatologicznym tożsamy z królestwem Ducha.
- 3) Świat – deterministyczna rzeczywistość bytowania przedmiotów, w którą wrzucony jest człowiek. Jest to grzeszny wymiar rządony prawami przemijalności i cykliczności. Na tym poziomie istnieją społeczeństwa i państwa, a kontakty między ludźmi są zapośredniczone przez kulturę.

Schemat pozwala nam na wyjaśnienie paru kluczowych pojęć w myśli Bierdiajewa. Dzięki niemu możemy wstępnie przybliżyć termin „obiektywizacja”. Ma on dwie formy użycia: a) fenomenalistyczną: jako określenie przejawiania się głębokiej realności w świecie rzeczywistym. Jest więc to zarówno sytuacja wrzucenia człowieka w świat, jak i sposób

⁹³ Н. А. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика...*, op. cit., s. 335.

⁹⁴ *Идет, Философия свободы*, [w:] *идет, Философия свободы*, op. cit., s. 25.

istnienia dobra oraz piękna w świecie; b) procesualną: jako sam proces przechodzenia z wydarzeń rozgrywających się na planie ducha w wydarzenia rzeczywiste. Możemy zatem mówić w pierwszym rozumieniu o egzystencji człowieka jako obiektywizacji, oraz o zobiektywizowaniu się aktu twórczego, który skutkuje powstaniem wytworu w rozumieniu drugim. Problematyka obiektywizacji zostanie rozszerzona w dalszej części pracy.

Schemat obrazuje również soteriologię Bierdiajewa, która zostanie dokładnie omówiona w ostatniej części pracy. Przeznaczeniem człowieka jest podniesienie rzeczywistości do poziomu głębokiej realności, więc doprowadzenie do końca istnienia świata. Taki jest też właściwy sens aktu twórczego – przemienienie rzeczywistości.

Także Bierdiajewowska teoria symbolu staje się czytelna⁹⁵. Rzeczywistość ma wymiar symboliczny, odnosi nas do wymiaru głębokiej realności, która się za nią kryje. Poziom trzeci jest więc warstwą symboli, których znaczenia mieszczą się na poziomie drugim.

Schemat uwidacznia również rozdarcie człowieka, który będąc istotą duchową przynależy jednocześnie do świata stworzonego. Jego korzenie tkwią w tajemniczej wolności, która stała się przyczyną upadku człowieka i w efekcie przyczyniła się do wyodrębnienia się przemijalnej rzeczywistości. Teraz, dysponując tą samą wolnością, która umożliwiła mu odejście od Boga, musi odwrócić skutki katastrofy upadku i przebóstwić swoją naturę, aby na powrót zjednoczyć się z Bogiem.

To, co w dyskursie teologicznym zostaje nazwane upadkiem człowieka, a więc wystąpieniem przeciwko Bogu, Bierdiajew interpretuje jako ujawienie się meonicznej wolności, czyli jako konsekwencję stworzenia człowieka z niebytu. Pisze: „Wolność meoniczna, która była w człowieku z nicości, z niebytu, była czasowo zakryta w początkowym akcie stworzenia świata, ale nie mogła być zniweczona. Pod osnową rajskiego życia pozostawała ta wolność i ona powinna się była przejawić”⁹⁶. W tym pierwotnym akcie wolności od Boga ujawniła się potrzeba człowieka do przeżycia swojego losu do końca, zasada niebytu znalazła swoje ujście w potrzebie doświadczenia cierpienia i śmierci. Upadek jednak nie przekreśla człowieczeństwa, stanowi negatywny punkt odniesienia przeznaczenia człowieka. Gdyby nie to wydarzenie, Bóg nie objawiłby się w człowieku – nie byłoby wcielenia ani przebóstwienia. Osoba dąży więc do osiągnięcia

⁹⁵ Więcej na temat symbolizmu Bierdiajewa: J. Krasicki, *Symbolizm filozoficzny Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej* red. K. Dudy i T. Obolevitch, Kraków 2010, s. 161 – 178; K. Duda, *Symboliczna przestrzeń twórczości w myśli Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] *Symbol w kulturze...*, op. cit., s. 179 – 192; A. Усачев, *Пролог на Небе: символический аспект историософии Н. А. Бердяева*, [w:] *Symbol w kulturze...*, op. cit., s. 193 – 200.

⁹⁶ Н. А. Бердяев, *О назначении...*, op. cit., s. 47 - 48.

jedności z Bogiem, lecz nie będzie to już pasywna rajska harmonia, lecz jedność aktywna, osiągnięta przez zbliżenie człowieka i Boga⁹⁷.

Świadomość bycia osobą i utwierdzenie w sobie osoby, a więc utwierdzenie w sobie obrazu Bożego, jest procesem bolesnym, natrafiającym na opór zewnętrzny⁹⁸. Faktyczność, w którą wrzucony jest człowiek jest żywiołem jakościowo obcym i wrogim osobie ludzkiej. Posiadająca duchową naturę osoba ludzka odczuwa wyobcowanie względem rzeczywistości, w jakiej żyje i funkcjonuje. Opisana wcześniej sprzeczność między wolną osobą a światem rządzonym prawami determinizmu jest nieprzezwycięzalna i nie może zostać usunięta. Wywołuje ona negatywne uczucie niezadowolenia i nieprzystosowania, swoisty ból egzystencjalny, który jest jednocześnie połączony z pragnieniem ucieczki, tęsknotą do całkiem innej rzeczywistości. Taki dwuelementowy stosunek do świata Bierdiajew nazywa chrześcijańskim i widzi w nim przyczynek dla ludzkiej twórczości. Świat ma naturę grzeszną, a prawdziwy chrześcijanin nie może tego zaakceptować i żyć podług rządzących nim praw. Nie jest możliwe osiągnięcie konsensusu, gdyż oznaczałoby on przyzwolenie na zło. Autentyczna postawa chrześcijańska musi być postawą radykalną, całkowicie negującą faktyczność. Jednakże porzucenie świata, którego dokonywali wschodni anachoreci udający się na pustynie, jest rozwiązaniem niewystarczającym. Rosyjski filozof wskazuje, że konsekwentne odejście od rzeczywistości nie może ograniczyć się do eskapizmu, musi być zabarwione pragnieniem nastania Bożego ładu, a więc musi oznaczać aktywne zwrócenie się ku Królestwu Bożemu. „Trzeba odejść od «świata», przewyciężyć go do końca, «świat» powinien spłonąć, ma on naturę arymaniczną”⁹⁹ – wzywa myśliciel. W tym wezwaniu otwiera się przestrzeń dla twórczości człowieka. Zadaniem osoby jest przewyciężenie immanentnego determinizmu rzeczywistości. W ten sposób następuje płynne przejście od stwierdzeń ontologicznych do postulatów deontologii, a zatem do etyki.

Podsumowując najważniejsze cechy antropologii Bierdiajewa należy zwrócić uwagę przede wszystkim na dynamikę tkwiącą w tej koncepcji człowieka. Jest to ujęcie personalistyczne, bogocłowiecze, irracjonalne i otwarte. Owo niedomknięcie człowieka, wraz z koniecznością dookreślenia w perspektywie eschatologicznej otwierają przestrzeń dla twórczości. Istota ludzka musi ciągle korzystać ze swojej wolności, dokonywać aktów stwarzania siebie i formowania rzeczywistości wokół siebie. Jest to antropologia człowieka-twórcy.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 45.

⁹⁸ *Idem*, *Я и мир...*, op. cit., s. 296.

⁹⁹ *Idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 20.

5. Twórczość jako wolność

Próbie zdefiniowania kluczowego dla Bierdiajewa pojęcia twórczości należy poprzedzić wyjaśnieniem dwóch znaczeń wolności. Już we wcześniejszym rozdziale zobaczyliśmy, że ontologia Bierdiajewa zakłada istnienie wolności pierwotniejszej od wszelkiego bytu. Ma ona wymiar meoniczny – jest nicością, z której stworzony został świat i człowiek. Tak rozumiana wolność jest przeciwieństwem ładu, jest brakiem jakiegokolwiek porządku. Jest więc ona zasadą irracjonalną, zupełnie nie poznawalną, gdyż nie posiadającą struktury i paradoksalną. Ten rodzaj wolności posiada cechę rodzenia z siebie swojego przeciwieństwa. W oparciu o tę wolność powstaje konieczność. Bierdiajew nazywa ją wolnością meoniczną, indeterminizmem lub wolnością jako drogą¹⁰⁰. To ona stanowi warunek możliwości zaistnienia wyboru dobra i zła, to dzięki niej człowiek mógł odejść od Boga, jednak równolegle stanowi też warunek możliwości przyjęcia Boga. Dzięki niej możliwe jest aktywne zwrócenie się ku Stwórcy, realizacja obrazu Bożego w sobie. Drugi rodzaj wolności wynika z bogoczlowieczeństwa, o czym już pisaliśmy we wstępie. Jest wyższą, znoszącą wszelkie sprzeczności wolnością tożsamą z integralnością wszystkich pierwiastków w człowieku. Jest to wyzwolenie od determinizmu w oparciu o zasadę boską w sobie. Jest to wolność rozumiana jako cel, który wymaga osiągnięcia – ma wymiar etyczny. Charakteryzuje ją pewna wtórność, poprzedzona jest bowiem przyjęciem religijnej prawdy o pochodzeniu i przeznaczeniu człowieka, podporządkowaniu się jej. W języku teologicznym jest to wolność w Bogu zapowiadana przez apostoła Jana: „*Poznaście prawdę, a prawda was wyzwoli*”¹⁰¹. Rosjanin utożsamia ten rodzaj wolności z łaską Boską, traktuje go jako wyzwolenie się od pierwotnej, rodzącej zło wolności poprzez podporządkowanie się zasadzie boskiej. Pisze: „To ona przemienia i oświeca ciemną wolność i irracjonalną nicość poprzez twórczą Bożą ideę człowieka i kosmosu, poprzez światłość Logosu, poprzez działanie Bożej Łaski”¹⁰². Zarysowuje się w ten sposób opozycja między dwoma typami wolności: pierwsza jest wolnością absolutną, „wolnością od”, druga zaś jest jednym z możliwych sposobów wykorzystania tej wolności, „wolnością do” czegoś. Przywołując przedstawiony wcześniej schemat ontologii Bierdiajewa, wolność w Bogu należy umiejscowić na poziomie głębokiej rzeczywistości.

Meoniczna wolność stanowi czystą potencję, a więc możliwość zaistnienia nowych rzeczy. Jest warunkiem koniecznym twórczości. Bierdiajew zakłada, że wolność-nicość jest

¹⁰⁰ M. Bierdiajew, *Metafizyczny problem...*, op. cit., s. 46.

¹⁰¹ J 8, 32.

¹⁰² M. Bierdiajew, *Metafizyczny problem...*, op. cit., s. 55.

bogatsza i bardziej dynamiczna niż rzeczywistość stworzona, w tym sensie, że z wolności może powstać absolutnie wszystko, w przeciwieństwie do bytu¹⁰³. Byt jest tylko aktualizacją tej potencji. Materia może podlegać jedynie rekonfiguracji, lecz nie stworzy się z niej nic nowego. Twórczość człowieka, jako zdolność do stwarzania nowości, może wpływać jedynie z irracjonalnej wolności człowieka. Filozof enigmatycznie stwierdza, że: „Tajemnica twórczości jest tajemnicą wolności. Tajemnica wolności jest bezdena i niewyjaśniona, jest otchłanią”¹⁰⁴. Jednakże owa otchłań nie przesądza o twórczości człowieka, choć stanowi o możliwości jej zaistnienia.

Do aktualnego zaistnienia twórczości potrzeba czegoś więcej – wewnętrznego bodźca, pragnienia zrealizowania swojej wolności. Ów impuls jest całkiem naturalny, zawiera się w samej duchowej naturze człowieka uczynionego na obraz i podobieństwo Boże. Osoba jest stworzona do bycia twórcą, wystarczy, że zapagnie realizować swoje powołanie. Widzimy zatem, że twórczość rodzi się z dwóch źródeł: pierwsze z nich to irracjonalna, prymarna wolność jako warunek możliwości twórczości, drugim zaś jest zasada aktualizująca – bogocześnictwo. Ten wzorzec, zasada bogocześnictwa, jest niczym forma nadawana wolności-nicości. Z nicości obleczonej w formę bogocześnictwa powstaje nowość.

Twórczość jawi się zatem jako przechodzenie wolności meonicznej w wolność bogocześnią. Twórczość jest specyficznym zaktualizowaniem potencji wolności tkwiącej w człowieku, odbywającym się w oparciu o boski pierwiastek. Wolność-nicość nie jest identyczna z twórczością, lecz może stać się twórczością. Natomiast wolność-logos obecna w bogocześnictwie jest już tożsama z twórczością.

Realizacja wyższej wolności jest celem dla osoby ludzkiej. Filozof pisze: „Wcale nie stawiam problemu usprawiedliwienia twórczości, a stawiam problem usprawiedliwienia przez twórczość. Twórczość nie wymaga usprawiedliwienia, to ona usprawiedliwia człowieka, jest antropodyceą”¹⁰⁵. Twórczość stanowi uzasadnienie człowieczeństwa. Osoba ludzka poprzez nią wypełnia swoje powołanie. Bóg stworzył człowieka jako twórcę, więc człowiek powinien tworzyć – tego wymaga jego wewnętrzna struktura. Co więcej, sam Bóg oczekuje od człowieka aktu twórczego jako odpowiedzi na stworzenie świata: „w twórczości natomiast człowiek jest wezwany, aby w wolności i z odwagą tworzył nowy i niebywały świat, kontynuował Boże stworzenie”¹⁰⁶. Twórczość jawi się również jako jedyna droga, którą duch

¹⁰³ Н. А. Бердяев, *Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 241.

¹⁰⁴ *Idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 151.

¹⁰⁵ *Idem*, *Самопознание...*, op. cit., s. 456.

¹⁰⁶ *Idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 108.

może przejawiać się w świecie – stanowi przeblysk boskości w świecie¹⁰⁷. Rosyjski filozof odbiera Bogu możliwość innej ingerencji w dzieje świata poza ingerencją poprzez wolny akt człowieka. Rola, którą ma odegrać człowiek w planie zbawienia zostanie szczegółowo omówiona w ostatnim rozdziale pracy. Na razie poprzestaniemy na zaakcentowaniu, że filozofia Bierdiajewa jest skoncentrowana na kwestii przyjęcia aktywnego stosunku względem siebie, Boga i świata. Przeznaczeniem człowieka jest przewyciężenie upadku rzeczywistości, stworzenie zupełnie nowego świata – królestwa Bożego. Filozof w pełni uzależnia soteriologię od twórczego działania istoty ludzkiej. To właśnie na człowieku spoczywa odpowiedzialność przemienienia rzeczywistości.

Powróćmy na chwilę do dokonanego przez Stróżewskiego rozróżnienia użycie pojęcia „twórczość”. W trzecim z nich stanowi ona zbiór określonych wytworów¹⁰⁸. Również Bierdiajew korzysta z tego znaczenia twórczości i stosuje je do opisanego rzeczywistości. W tym sensie twórczością jest wszystko, co zostało stworzone, każdy byt jest twórczością. Również w tym sensie twórczość jest niedoskonałością, ponieważ każdy byt powstający w akcie twórczym ma dwojaką naturę. Z jednej strony odzwierciedla pewien logos – zamierzenie twórcy, a z drugiej strony pochodzi z nicości¹⁰⁹. Ów meoniczny korzeń rzeczywistości umożliwia istnienie zła i jest przyczyną zagłuszania wszelkich przeblysków głębokiej rzeczywistości. Wytwór twórczości jest zatem niepowodzeniem twórczości. Ten sam rys pokazywaliśmy przy omawianiu paradoksalności osoby ludzkiej, która przecież także jest wytworem aktu twórczego Boga. Jednak w przeciwieństwie do osoby, przedmioty nie partycypują w wieczności, nie przynależą do głębokiej rzeczywistości, lecz funkcjonują jedynie jako fenomeny pewnych sensów, zamysłów twórczych ich stwórców. Osoba ludzka jest nie tylko jednym z obiektów podległych obiektywnemu czasowi, lecz jest podmiotem, który ma swój własny subiektywny wymiar doświadczania rzeczywistości.

Akt twórczy odbywa się w przestrzeni ducha. Choć jest wewnętrznym wydarzeniem osoby ludzkiej, znajduje swoje przełożenie na otaczającą tę osobę rzeczywistość. Filozof pisze: „Prawdziwa twórcza nowość dokonuje się w czasie egzystencjalnym, w czasie nieuprzedmiotowionym, to znaczy w pionie, nie zaś w poziomie. Lecz akty twórcze dokonujące się w pionie, rzutowane są na płaszczyznę i odbierane są jako coś, co dokonuje się w czasie historycznym”¹¹⁰. To, co autor *Filozofii wolności* nazywa tutaj czasem egzystencjalnym jest sprzeczne z podstawowymi intuicjami dotyczącymi czasowości, a więc

¹⁰⁷ M. Bierdiajew, *Metafizyczny problem...*, op. cit., s. 111.

¹⁰⁸ W. Stróżewski, *Dialektyka...*, op. cit., s. 16.

¹⁰⁹ M. Bierdiajew, *Metafizyczny problem...*, op. cit., s. 57.

¹¹⁰ H. A. Бердяев, *Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 243 – 244.

z przeliczalnością i związkiem czasu z przestrzenią. Czas egzystencjalny stanowi sumę przeżyć osoby ludzkiej, płaszczyznę jej kontaktów z Bogiem i innymi osobami. Czas egzystencjalny jest *locus* twórczości. Widzimy zatem, że Bierdiajewowskie pojmowanie twórczości bardzo obiega od rozumienia twórczości w skoncentrowanych na wytworach sztukach pięknych. Twórczość u Bierdiajewa jest bezproduktywna, to znaczy, że nie jest nastawiona na wytworzenie. W swoim podstawowym znaczeniu jest ona przeżyciem, ma wymiar czysto subiektywny. Stąd wydaje się słuszne określenie filozoficznej pozycji Bierdiajewa jako nowego wariantu filozofii życia, jak czyni to na przykład Nelli Motroszyłowa, porównująca rosyjskiego filozofa z Henrykiem Bergsonem i Fryderykiem Nietzsche¹¹¹. Należy tutaj poczynić dwie uwagi. Po pierwsze, choć twórczość jest przeżyciem, znajduje swój wyraz w świecie przedmiotów – podlega obiektywizacji. Temu procesowi poświęcimy kolejny podrozdział. Po drugie, nie można poprzestać na stwierdzeniu, że twórczość jest przeżyciem – jest ona zawsze przeżyciem czegoś. Twórczość ma charakter intencjonalny, jest więc nastawiona na coś, zwrócona ku czemuś. Z przedstawionej bogocłowieczej antropologii Bierdiajewa wiemy już, że zadaniem człowieka jest realizacja obrazu Bożego w sobie, a zatem twórczość jest nastawiona na przebóstwienie człowieczeństwa¹¹². Twórczość jest zwróceniem się ku wieczności, zbawieniem istoty ludzkiej dokonany jej własnymi siłami. Sens twórczości spoczywa więc w eschatologii, której poświęcimy ostatnią część pracy.

Kolejną ważną kategorią opisującą twórczość, często przywoływaną przez rosyjskiego myśliciela, jest ekstaza. Co oznacza ekstatyczny charakter twórczości? Po pierwsze chodzi o żywiołowość, dionizyjskość twórczości. Filozof zwraca uwagę: „Twórczość człowieka związana jest z orgiastyczno-ekstatycznym żywiołem człowieka. Żywioł ten znajduje się w upadłym grzesznym stanie”¹¹³, w innym miejscu zaś pisze o „przelewających się przez kielich dionizyjskich siłach twórczych”¹¹⁴. Bierdiajew podkreśla, że osnowy twórczości spoczywają w meonicznej wolności, w chaotycznym żywiole, który stał się przyczyną upadku człowieka. Stąd twórczość jest próbą opanowania tego, co nie podlega ujarzmieniu. W twórczości ujawnia się zatem paradoksalna wolność będąca naturą człowieka. W końcu, twórczość również jest obciążona tragicznością i niepowodzeniem – człowiek nie potrafi w pełni zapanować nad swoimi mocami. Twórczość nie może być również zrjonalizowana,

¹¹¹ Н. В. Мотрошилова, *Мыслители России и философия Запада: В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов*, Москва 2007, s. 254 - 258.

¹¹² Н. А. Бердяев, *Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 244.

¹¹³ *Idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 118.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 125.

pozostaje poza krytycznym i teoretycznym poznaniem. Poprzez ekstazyckość Bierdiajew wskazuje na amorficzność, spontaniczność i subiektywność przeżycia twórczego.

Po drugie, twórczość jest ekstazą wyjścia z siebie – jest transcendowaniem. Z języka łacińskiego *transcendere* oznacza przekraczanie granicy. Znowu odbywa się to na kilku płaszczyznach: a) powszechnie przyjętego rozumienia ekspresji twórczej jako transcendowania. Podmiot wyraża tkwiące w nim treści poza nim samym, a więc przekracza siebie; b) na gruncie metafizyki bogoczołowieczeństwa człowiek tworząc przekracza swoją ludzką naturę, podnosi ją do wyższego stopnia harmonii. Przebóstwienie jest transcendowaniem; c) transcendowanie jako przekraczanie rzeczywistości w imię głębokiej realności. Bierdiajew pisze: „Twórczość jest przewyciężaniem «świata» w sensie ewangelicznym [...] Twórczość nie jest dostosowaniem się do tego świata, do determinizmu tego świata, twórczość jest wyjściem poza granice tego świata i przewyciężeniem jego determinizmu”¹¹⁵ oraz „Twórczość jest wyzwoleniem z niewoli. Człowiek jest wolny, gdy znajduje się w stanie twórczego porywu. Twórczość wprowadza w ekstazę”¹¹⁶. Twórczość jest więc rozumiana jako bunt i wyzwolenie od rzeczywistości rządzonej prawami konieczności przy ukierunkowaniu na prawdę i miłość. W twórczości odzwierciedla się absolutna i nie godząca się na ograniczenia wolność człowieka.

Po trzecie, twórczość jest ekstazyckim przeżyciem mistycznym. Poprzez twórcze działanie człowiek realizuje w sobie obraz Boga, świadomie przeżywa swoje bogoczołowieczeństwo. W jego duchu dokonują się wszystkie mistyczne wydarzenia życia Chrystusa¹¹⁷. Twórczość, która jest związana z cierpieniem, z przewyciężaniem świata jest immanentnym przeżyciem ukrzyżowania Chrystusa, ale jednocześnie twórczość jest zrywem ku innemu światu, jest więc również zmartwychwstaniem. Poprzez twórczość człowiek przewycięża w sobie grzeszną stronę wolności, przemienia ją w wolność bogoczołowieczeństwa – przemienia się w Nowego Adama¹¹⁸.

Ważne wydaje się również podkreślenie, że twórczość ma charakter agonalny¹¹⁹ – jest walką wolnego człowieka z niewolą świata i walką człowieka z samym sobą. Zadaniem wszelkiej twórczości jest odmienienie rzeczywistości, radykalne przekształcenie jej obecnej kondycji.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 169.

¹¹⁶ *Idem*, *О рабстве...*, op. cit., s. 151.

¹¹⁷ *Idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 107.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 106.

¹¹⁹ *Idem*, *Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 236.

„Sama idea twórczości jest możliwa jedynie dlatego, że jest Stwórca i dokonał On oryginalnego aktu twórczego, w którym to, co nie istniało stało się istniejącym, nie wyłaniając się z czegoś je poprzedzającego ani też nie pomniejszając absolutnej mocy Stwórcy”¹²⁰. Na podstawie powyższego fragmentu spróbujemy zrekonstruować cechy istotne twórczości. Widzimy, że twórczość jest przejściem od niebytu, a więc od wolności-nicości do tego co istniejące. Jak już wiemy, Bierdiajew rozróżnia dwa modusy istnienia – pierwszym z nich jest istnienie noumenu, drugim istnienie fenomenu. Twórczość, co również już pokazaliśmy, jest intencjonalna – nakierowana na wieczność. Jest wydarzeniem na płaszczyźnie duchowej, a zatem prawdziwa twórczość jest stwarzaniem głębokiej realności, ma wymiar noumenalny. Twórczość w sferze fenomenów jest wtórna względem twórczości duchowej, stanowi jedynie powiększanie się zbioru wytworów. Stwarzanie nowych bytów nie jest więc twórczością *par excellence*, a jedynie pochodną duchowej twórczości.

Akt twórczy nie powoduje ubytku mocy twórcy ani ubytku już istniejącego bytu, ponieważ twórczość jest stwarzaniem z nicości. Odwołując się do rozróżnia dokonanego przez Stróżewskiego, twórczość w rozumieniu Bierdiajewa jest stwarzaniem – tworzeniem bez użycia materiału¹²¹. Stąd też twórczość jest cudem¹²², powstaniem nowości z niebytu. Jest absolutnym przyrostem, któremu nie odpowiada żadna strata energii. Takim paradygmatycznym aktem twórczym jest stworzenie świata z nicości.

Creatio ex nihilo należy odróżnić tutaj od *creatio ex Deo*, które w metafizyce Rosjanina jest niemożliwe, ponieważ od Boga pierwotniejsza jest wolność-nicość. Należy je także oddzielić od *creatio ex materia*, które filozof nazywa ewolucją¹²³. Wszelkie przemiany dokonujące się w materii, zmiany jej formy lub właściwości, nie są twórczością w rozumieniu Bierdiajewa. Produkowanie obiektów, choćby w najlepszej intencji, jest jedynie rekonfiguracją bytu. Ewolucja, której w ten sposób podlega byt, jest przeciwieństwem twórczości. Jej istotą jest podział elementów świata, bazuje ona na tym, co już jest. Brak w niej nowości.

Twórczość jest zawsze stwarzaniem nowości – lecz nie jest to nowość w relatywnym ujęciu, jako odróżnienie czegoś nowszego od czegoś starszego, lecz nowość w znaczeniu radykalnym, absolutnym. Po pierwsze, nowość jest przeciwstawiona bytowi; byt nie może być nowością. Po drugie, nowości nie ma w rzeczywistości i nie było, z dwoma wyjątkami – pojawieniem się pierwszego człowieka a później Bogoczłowieka. Termin nowość oznacza

¹²⁰ *Idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 134.

¹²¹ W. Stróżewski, *Dialektyka...*, op. cit., s. 13.

¹²² H. A. Бердяев, *Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 242.

¹²³ Por.: *Idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 138 – 139.

więc objawienie, przeblask sfery głębokiej rzeczywistości w świecie. Filozof pisze: „Główny błąd polega na objaśnieniu nowości na podstawie przeszłości, podczas gdy może ona być wyprowadzona tylko z przyszłości. Na tym polega tajemnica twórczości i pojawiania się nowości”¹²⁴. Przywołując wcześniej dokonane rozróżnienie wolności, nowość ma swoje źródło w wolności-nicości i jest przemianą jej w wolność rozumną. Nowość to realizacja logosu Bożego. Wynika z tego trzecia charakterystyczna cecha Bierdiajewowskiej nowości – jest ona równoznaczna z kresem rzeczywistości, radykalną odmianą jej formy.

Twórczość jest także bez przyczyny¹²⁵. Doszukiwanie się przyczyny wywołującej twórczość byłoby błędem logicznym wynikającym z pomieszania różnych poziomów ontologicznych. Twórczość jest zjawiskiem istniejącym w przestrzeni ducha, w sferze noumenalnej, gdzie nie występują relacje przyczynowe. Następowanie skutku po przyczynie jest formą determinizmu, a więc zniewolenia, ograniczenia wolności przez byt. Związki kauzalne istnieją jedynie w świecie przedmiotów. Poszczególne obiekty zależą od siebie, jak na przykład ciało ludzkie jest zależne od pożywienia. Cały świat fenomenów jest pochodny względem rzeczywistości noumenalnej, gdyż jest tworzony w rezultacie niepowodzenia aktów twórczych. Sama twórczość natomiast nie zależy od niczego, jest realizacją wolności.

Obdarzenie istoty ludzkiej twórczością *ex nihilo*, którego dokonuje Bierdiajew, sprawia, że rozmyta zostaje – i tak już tkwiąca w niuansach – różnica między człowiekiem a Bogiem. Jest jednak fundamentalna odmienność, która zdaje się bronić metafizykę bogoczołwieczeństwa przed powyższym zarzutem. Choć wypływająca z meonicznej wolności twórczość człowieka zdolna jest do odmienienia świata, nie jest w stanie stworzyć nowej osoby. Tylko Bóg może stworzyć istotę ludzką na swój obraz i podobieństwo¹²⁶. Stwórca tchnie w stworzenie ducha, czyli pierwiastek boski, bez którego nie można mówić o człowieku.

Podsumowując, mamy dwa rodzaje wolności i trzy znaczenia twórczości. Wolność meoniczna jest twórczością w znaczeniu dyspozycji, zdolności do tworzenia. Jest ona więc podobieństwem człowieka do Boga. Wolność w Bogu jest z kolei aktem twórczym, samym procesem tworzenia. Musimy ciągle pamiętać, że antropologia Bierdiajewa zakłada dynamiczną koncepcję człowieka, człowieka, który ciągle staje się człowiekiem i który powinien realizować w sobie obraz Boży – tym właśnie jest proces twórczy. Natomiast

¹²⁴ *Idem, Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 246.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 241.

¹²⁶ *Idem, Смысл творчества...*, op. cit., s. 149 – 150.

w trzecim znaczeniu twórczości jest ona obiektywizacją, zbiorem wytworów składających się na rzeczywistość.

6. Etyczny wymiar twórczości

Związek idei twórczości i etyki wydaje się być kluczowym zagadnieniem dla zrozumienia filozoficznego przekazu Bierdiajewa. Rozpatrzmy go w trzech ujęciach. Po pierwsze przedstawimy sytuację etyczną jako tło dla wydarzania się twórczości. Po drugie, przyjrzymy się Bierdiajewowskiemu schematowi rozwoju etyki, bądź trzem typom etyk odpowiadającym fazom rozwoju świadomości moralnej. Po trzecie, przedstawimy twórczość jako imperatyw etyczny.

Personalizm Bierdiajewa zakłada współistnienie osób. Człowiek ze względu na swoją bogoczlówczą naturę zawsze istnieje w odniesieniu do drugiej osoby – jest to relacja „ja – ty”. Jednak człowiek jako indywidualium funkcjonujące w świecie przedmiotów jest uwikłany także w relacje łączącą go ze światem przedmiotów: „ja – to”. Podstawowym problemem etycznym jest zatem uniknięcie przyjęcia uprzedmiotowiającego stosunku względem Drugiego, czyli obiektywizacji Drugiego. Prawdziwa twórczość może być rozpatrywana tylko jako wyjście z relacji „ja – to”, zwrócenie się ku temu co wieczne, a więc ku drugiej osobie¹²⁷. „Kiedy w przyrodzie spotykamy się z «ty», świat zobiektywizowany zanika i ujawnia się świat istnienia”¹²⁸, pisze filozof. Spotkanie z Drugim jest wyjściem ze zobiektywizowanej rzeczywistości i zwróceniem się ku głębokiej realności. Należy pamiętać, że istnienie pierwiastka ludzkiego jest zapośredniczone istnieniem pierwiastka boskiego, zatem osoba może realizować się jedynie poprzez dialog z Drugim – nim jest Bóg lub inna osoba będąca obrazem Bożym.

Opisywana przez nas dotychczas tylko w kategoriach metafizycznych twórczość, przybiera teraz wymiaru konkretnego działania – jest aktem moralnym zwróconym ku drugiej osobie. W ogromie dorobku Bierdiajewa znajduje się zaskakująco mało przykładów obrazujących akt twórczy, jednak te, które wymienia, mają charakter *stricte* etyczny: zlikwidowanie głodu w biednych krajach, oddanie się Drugiej osobie w miłości, ulżenie bliźniemu w cierpieniu¹²⁹. Skromna pula egzemplifikacji wynika z tego, że rosyjski filozof pojmuje prawdziwy akt twórczy maksymalistycznie – jako całkowite przemienienie świata,

¹²⁷ *Idem, O назначении...*, op. cit., s. 118: „Natura aktu twórczego jest zawsze małżeńska, zawsze jest spotkaniem”.

¹²⁸ *Idem, Я и мир...*, op. cit., s. 274.

¹²⁹ Por.: *idem, O назначении...*, op. cit., s. 119.

co jeszcze nie nastąpiło i wciąż pozostaje kwestią przyszłości¹³⁰. Powyższe działania wyznaczają drogę, która do tego prowadzi. Uświadamiają także, że płaszczyzną, na której wydarzy się przewyżczenie tego świata – twórczość – jest spotkanie z drugą osobą.

Bierdiajew tworzy systematyzację stadiów rozwoju moralnego człowieka, która z jednej strony pokazuje poziom świadomości antropologicznej – tego, jak człowiek rozpoznaje swoją istotę, z drugiej zaś strony odpowiada duchowej historii świata: następującym po sobie objawieniom i epokom. Interesować nas będzie teraz jedynie projekt etyki twórczości, zaś towarzyszące mu wydarzenia zostaną szczegółowo omówione w rozdziale poświęconym eschatologii. Jednak dla uzyskania szerszego wglądu w myśl filozofa zasadne wydaje się naszkicowanie powyższych związków już w tym miejscu. Filozofia Bierdiajewa koncentruje się na trzecim rzędzie tabeli, gdzie kluczowym pojęciem jest właśnie twórczość.

Etyka	Objawienie	Epoka	Przejawy w świecie
Etyka Prawa – wyrażona w pierwszym Przymierzu	Objawienie kosmiczne – pojawienie się człowieka	Epoka Boga Ojca – Stary Testament	Organizacja ładu politycznego, społecznego, kościelnego
Etyka Odkupienia – nauczanie Chrystusa	Objawienie w historyczne – narodziny Boga-człowieka	Epoka Boga Syna – Nowy Testament	Ewangeliczna nauka o miłosierdziu
Etyka Twórczości – profetyczna filozofia twórczości Bierdiajewa	Objawienie antropologiczne – objawienie twórczości bogoludzkiej	Epoka Ducha Świętego – twórcza epoka przyszłości	- na razie jedynie zapowiedź w postaci postawienia problemu twórczości człowieka

Aby wyjaśnić interesującą nas etykę twórczości, wpieryw musimy zreferować etykę prawa i etykę objawienia. Choć etyka twórczości jest ich przewyżczeniem, nie może być od nich odseparowana. Owe stadia nie następują po sobie w porządku chronologicznym, współistnieją ze sobą i uzupełniają się. Wraz z pojawieniem się etyki odkupienia etyka prawa nie przestała istnieć, lecz została dopełniona: „przyszedeł On [Chrystus – C. J.] nie naruszye, ale wypełnie prawo”¹³¹. Przejście między etyką odkupienia a etyką twórczości powinno wyglądać analogicznie. Dzieło zbawienia zapoczątkowane przez Chrystusa powinno zostać wypełnione przez człowieka.

¹³⁰ „И жизнь наша лишь переходная к жизни творческой, не творческая еще жизнь”. *Idem, Смысл творчества...*, op. cit., s. 335.

¹³¹ *Idem, О назначении...*, op. cit., s. 97.

Pierwszym rodzajem etyki jest przedchrześcijańska etyka prawa. Ma za podstawę zasadę posłuszeństwa oraz zemsty¹³². Wyraża się w prawie rozumianym jako spis zakazów i nakazów. Funkcjonuje przede wszystkim w wymiarze społecznym, opiera się na niej organizacja państwa, a także instytucje kościelne. Ogranicza ona wolność człowieka, ma czysto prewencyjny i negatywny charakter, zapobiega złu. Jest zewnętrzna względem osoby ludzkiej i nie odzwierciedla głębi moralnego doświadczenia. Filozof pisze: „Etyka prawa naraz jest i w najwyższym stopniu ludzka, przystosowana do ludzkich niedostatków i potrzeb, do ludzkiego poziomu, i w najwyższym stopniu nieludzka, bezlitosna wobec osoby człowieka, wobec jej indywidualnego losu i wobec jej intymnego życia”¹³³. Stanowi jednak odpowiedź na rozdarcie wewnętrzne człowieka, na jego grzeszną stronę.

Zasadniczą niedoskonałością tego rodzaju etyki jest jej uprzedmiotawiający charakter. Istnieje ona jedynie na poziomie rzeczywistości, stanowi część doczesnego świata. Nie jest to etyka, na której opiera się obcowanie z drugą osobą. W jej obrębie nie jest możliwa relacja „ja – ty”, a jedynie abstrakcyjne zależności formalno-prawne. Nie można narzucić miłości, można jedynie zabronić przejawiania nienawiści. Bierdiajew podaje trzy najbardziej reprezentatywne przykłady takiej etyki: etyka starotestamentowo-judaistyczna, moralizm późnego Lwa Tołstoja oraz formalizm etyczny Immanuela Kanta.

Niedoskonałość etyki prawa wymaga uzupełnienia przez etykę pozytywną – ona pojawia się z narodzinami chrześcijaństwa. Bóg wciela się w człowieka i bierze na siebie jego cierpienie wynikające z jego meonicznego pochodzenia. Chrystus odkupuje grzech, a więc wyzwala człowieka zarówno od upadku, jak i od prawa, któremu podlegał. Poprzez wcielenie następuje spotkanie Boga z człowiekiem, zawiązanie nowego testamentu. Bóg nie jest srogim sędzią-prawodawcą, lecz Bóg jest poprzez Chrystusa – poprzez drugą osobę. „U podstaw chrześcijaństwa leży nie abstrakcyjna i zawsze bezsilna idea dobra, która nieuchronnie staje się normą i prawem wobec człowieka, a żywa istota, osoba, osobowy stosunek człowieka do Boga i bliźniego”¹³⁴. Bierdiajew stanowczo podkreśla, że w chrześcijaństwie najważniejsza jest osoba w jej niepowtarzalności i inności. Moc tego rodzaju etyki tkwi w miłości do bliźniego. W przeciwieństwie do posłuszeństwa prawu, nie opiera się ona na strachu przed karą, lecz wypływa z bezinteresowności, z uznania absolutnej wartości drugiego człowieka.

Odkupienie oznacza nadejście Królestwa Bożego oraz przewyciężenie zła – grzech może być odpuszczony i zapomniany. Bierdiajew zauważa, że chrześcijaństwo zawiera

¹³² *Ibidem*, s. 88.

¹³³ *Ibidem*, s. 87.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 101.

w sobie potężny potencjał rewolucyjny¹³⁵, przenosi ono istnienie człowieka poza wymiar rzeczywistości. Chrystus jest wyzwolicielem, który ukazał względność doczesnego porządku. Rewolucja chrześcijaństwa zawiera się także w absolutnej równości wszystkich ludzi względem Boga – dobrych, złych, sprawiedliwych, grzesznych. Bóg staje się miłosierny, kochający. Jednakże chrześcijaństwo jest również religią krzyża – nadaje ono sens cierpieniu: chrześcijanin bierze na siebie cierpienie bliźniego¹³⁶.

Podsumowując, etyka chrześcijanka jest etyką spotkania, otwarcia się człowieka na Drugiego i wyzbycia się egoizmu, czego najwyższym wyrazem jest poświęcenie się dla Drugiego. Opiera się na pozytywnej wolności człowieka i sprzeciwie próbom jej ciemnienia.

Etyka odkupienia zamyka dotychczasowy rozwój świadomości moralnej, jednak Bierdiajew głosi możliwość pojawienia się nowego stadium moralnego – etyki twórczości. Zapowiedź tego odczytuje w napięciu wydarzeń historycznych i obserwowalnym zwrocie ku eschatologii. Początkowo łączy etykę twórczości z projektami nowej świadomości religijnej Dimitra Mereżkowskiego i Wasilija Rozanowa, odwołuje się także do myśli Augusta Cieszkowskiego¹³⁷ i milenarystycznej koncepcji Joahima de Fiore¹³⁸, głoszącej nadejście po epoce Ojca i epoce Syna epoki Ducha Świętego, niezapośredniczonej partycypacji ludzkości w Bogu.

Sporne wydaje się przekonanie Sławomira Mazurka, że Bierdiajew wierzy niezachwianie w postęp świadomości moralnej¹³⁹. Rzeczywiście rozróżnia trzy stadia moralności, lecz ostatnie z nich jest dopiero postulowane. Co więcej, zdaje się, że Rosjanin obawiał się takiego scenariusza, wedle którego człowiek nigdy nie będzie w stanie dokonać aktu twórczego a wieczność nie nadejdzie¹⁴⁰. Pesymistycznie rozpoznaje kondycję ludzkości: „Świat znajduje się nie tylko w strasznej i niezdolnej sytuacji ekonomicznej i politycznej; przede wszystkim znajduje się w niezdolnej sytuacji duchowej”¹⁴¹.

O ile etyka prawa polega na posłuszeństwie nakazom moralnym, a etyka odkupienia koncentruje się na bliźnim, o tyle etyka twórczości będzie miała zadanie najogólniejsze – przemienienie całej rzeczywistości. Obowiązkiem człowieka jest dokończyć stworzenie

¹³⁵ *Ibidem*, s. 115.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 110 – 113; szerzej na temat cierpienia: A. Sawicki, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich: Fiodorow – Bułgakow – Niesmielow – Karsawin – Bierdiajew*, Białystok 2008, s. 323 – 328.

¹³⁷ Por.: H. A. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика...*, op. cit. s. 354.

¹³⁸ *Idem*, *Философия неравенства*, op. cit., s. 688.

¹³⁹ S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2008, s. 205.

¹⁴⁰ Por.: H. A. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 334, 114: „Христос Грядущий никогда не явится тем, которые сами в себе свободным усилием не раскроют иного, творческого образа человека”.

¹⁴¹ *Idem*, *Судьба человека в современном мире*, [w:] *idem*, *Философия свободного духа*, op. cit., s. 361.

świata. Bóg obdarzył osobę ludzką odpowiednim ku temu talentem i możliwością jego realizacji. Rzeczywistość obecnie znajduje się w stanie upadku, jest pełna niegodziwości i zła, istnieje w fałszywy, zobiiektywizowany sposób. Człowiek ma swoim aktem doprowadzić do naprawienia grzesznego świata, a więc ma *de facto* stworzyć nowy świat. To co przemijalne – byt – ma przestać istnieć. Przebóstwienie dokona się poprzez akt moralny – akt w sferze noumenów. Należy tutaj powrócić znowu do koncepcji człowieka jako mikrokosmosu. Osoba nie obejmie zasięgiem swojego działania całej rzeczywistości, gdyż jest to niemożliwe. Akt twórczy nie będzie wielkim wydarzeniem w świecie, głośnym wyczynem, lecz będzie wydarzeniem w przestrzeni ducha. Autor *Filozofii wolnego ducha* mówi, że nadejście tej chwili będzie niezauważalne¹⁴²: „Zaczyna się to teraz, w tej chwili. Osiągnięcie duchowości, wola prawdy i wyzwolenia jest już początkiem innego świata”¹⁴³. Nie odbędzie się to w czasie obiektywnym, lecz w czasie subiektywnym. Człowiek poprzez głęboką zmianę w sobie – akt moralny – doprowadzi do przemiany rzeczywistości. Stworzy absolutnie nowy świat.

W etyce prawa i w etyce odkupienia nie jest odkryta tajemnica twórczości aktu moralnego, twórczy charakter życia moralnego i czynów moralnych nie jest jeszcze ujawniony¹⁴⁴. Działania etyczne są pojmowane bądź jako wypełnianie prawa, bądź jako służenie bliźnim, a nie jako twórczość doprowadzająca do powstania całkiem nowego świata. Poprzednie etyki nie miały wymiaru eschatologicznego, etyka twórczości zaś jest skoncentrowana na radykalnej przemianie świata. Na jej gruncie jest zupełnie inaczej pojmowana wolność – nie jako mechaniczne przyjęcie dobra (etyka prawa), ani nie jako zdolność do czynienia dobra w świecie (etyka odkupienia), lecz jako zdolność do stworzenia zupełnie nowego dobra i całkowitego zniszczenia zła¹⁴⁵. Etyka twórczości nie jest skoncentrowana tylko na osobie jak etyka odkupienia, ale kieruje się ku całości świata. W końcu, etyka twórczości jest realizacją obrazu Bożego w sobie, ale nie tylko w pasywnym znaczeniu – człowieka jako stworzonego i odkupionego przez Boga, lecz również człowieka jako twórcy¹⁴⁶.

Etyczny wymiar twórczości ma dwa oblicza. Pierwsze z nich zawiera się w etycznym charakterze aktu twórczego – akt twórczy jest aktem moralnym. Drugie natomiast nie dotyczy aktu twórczego samego w sobie, lecz powinności z nim związanej. Bóg wymaga od

¹⁴² *Idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 295.

¹⁴³ *Idem*, *О рабстве и свободе...*, op. cit., s. 160.

¹⁴⁴ *Idem*, *О назначении...*, op. cit., s. 121.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 122.

¹⁴⁶ Por.: *Idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 275.; por. także: В. В. Зеньковский, *История...*, op. cit., т. II, cz. 2, s. 67.

człowieka dokonania go, sam człowiek wymaga go również od siebie. Twórczość jest więc imperatywem – wewnętrznym nakazem, który powinien zostać wypełniony. Jak już wielokrotnie podkreślaliśmy, z tego, że człowiek został stworzony jako twórca wynika jego twórcze przeznaczenie. Istota ludzka „odczuwa, że jest w ręku Boga, jest narzędziem Bożego dzieła w świecie”¹⁴⁷, jednak impuls twórczy musi wyjść z wnętrza człowieka. Etyka twórczości jest więc etyką usprawiedliwienia człowieka, a więc antropodyceą – najwyższą i najbardziej dojrzałą formą rozwoju moralnego, której przyjęcie będzie równoznaczne ze zrealizowaniem planu soteriologicznego.

7. Zagrożenia twórczości

W tym podrozdziale postaramy się odpowiedzieć na pytanie dlaczego akt twórczy człowieka jest kwestią przyszłości – jakie przeszkody stoją na jego drodze? Wpierw naświetlimy poruszany już problem niewspółmierności zamysłu aktu twórczego do tego, co w jego wyniku powstaje. Wyjaśnimy kluczowe pojęcie dla opisu rzeczywistości człowieka jakim jest obiektywizacja. Natomiast w drugiej części postaramy się odpowiedzieć na pytanie, czy możliwa jest zła twórczość oraz czym jest zło na gruncie metafizyki twórczości.

7.1. Obiektywizacja

„W twórczości istnieje strona wewnętrzna i zewnętrzna. Istnieje początkowy akt twórczy, w którym człowiek jakby stoi przed obliczem Bożym i istnieje wtórny akt twórczy, w którym człowiek jakby stoi wobec ludzi i świata”¹⁴⁸. Bierdiajew zwraca uwagę na wszechobecną dwoistość w twórczości człowieka. Dotychczas opisywaliśmy twórczość w jej aspekcie wewnętrznym – gdy mówiliśmy o nowości, stwarzaniu z niczego – mówiliśmy o twórczości noumenalnej, twórczości będącej przeciwieństwem bytu. Ta jednak nie jest samoistna, lecz zawsze towarzyszą jej konsekwencje. Akt twórczy dokonujący się w przestrzeni duchowej, a więc na poziomie głębokiej realności, przejawia się w rzeczywistości w formie uprzedmiotowionej. Rezultat twórczości – wytwór – jest pełnym przeciwieństwem i zaprzeczeniem aktu twórczego.

Rosyjski filozof używa wielu synonimicznych terminów dla nazwania tragedii twórczości: obiektywacja, obiektywizacja, uprzedmiotowienie, reifikacja, petryfikacja, ostygnięcie, alienacja. Wszystkie one mają obrazować fundamentalny proces warunkujący

¹⁴⁷ H. A. Бердяев, *О назначении...*, op. cit., s. 118.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 119.

obecne istnienie świata, który w języku zachodniej tradycji filozoficznej można nazwać przemianą bycia w byt. Jakości realne, wieczne, dynamiczne podlegają eksterioryzacji w postaci jakości statycznych, bytujących w czasie, skończonych¹⁴⁹. Obiektywizacja wyraża niemożność istnienia noumenu bez fenomenów¹⁵⁰.

Podobnie jak termin „twórczość”, „obiektywizacja” może być użyta jako określenie procesu uprzedmiotawiania, oraz jako określenie wytworów tego procesu. W pierwszym znaczeniu możemy mówić, że obiektywizacja następuje, gdy pragnienie miłosego zjednoczenia się z drugą osobą wyraża się poprzez zbliżenie płciowe; w drugim zaś, że *Szkola Ateńska* to obiektywizacja zamysłu twórczego Rafaela Santi. Jednak jak zauważa Sławomir Mazurek, obiektywizacja była dla Bierdiajewa pojęciem pierwotnym¹⁵¹, w związku z tym nie można podać jej definicji i należy rozumieć ją maksymalnie szeroko.

Obiektywizacja jest formą istnienia świata. Bierdiajew posługuje się dla jej opisu metaforą wulkaniczną. Akt twórczy, w którym wszystko powstaje jest niczym erupcja płynnej rozgrzanej magmy, która następnie zastyga w formie skalnej skorupy. Zastygła twórczość jest pozbawiona właściwości porywu twórczego – jest jego przeciwieństwem. Cała rzeczywistość jest także obiektywizacją aktu twórczego

Tragedia twórczości polega na tym, że w swej istocie jest ona porywem ku innemu światu, jest więc poza-rzeczywista. Natomiast efekt tego wlotu jest ponownym upadkiem w rzeczywistość. Wytwór jest jedynie niewiernym odbiciem, zniekształceniem aktu twórczego. Subiektywna intuicja twórcza zostaje zrealizowana jako coś obiektywnego. Wydarzenie w czasie egzystencjalnym zaczyna istnieć w czasie kosmicznym. Idea zostaje uchwycona w postaci przedmiotu, a istota w przejawie. Rezultatem twórczości nie jest stworzenie nowości – realności różnej od bytu – lecz powstanie kolejnego obiektu. Ostatecznie okazuje się, że akt twórczy zamiast przemieniać rzeczywistość, utwierdza ją w jej istnieniu. Obiektywizacja okazuje się być niepowodzeniem aktu twórczego jako transcendowania świata.

Oczywiście wszystkie uprzedmiotowienia wyrażają coś z pierwotnego aktu twórczego¹⁵², lecz różnica jakościowa między porywem twórczym a jego rezultatem jest nieprzekraczalna. Kategorie, które opisują wytwór w żaden sposób nie mogą zostać zastosowane do przybliżenia twórczości. Należy zadać sobie pytanie, czy w skończonym obrazie może przejawiać się nieskończoność? Bierdiajew odpowiada na nie negatywnie.

¹⁴⁹ Por.: M. Styczyński, *Umiłowanie...*, op. cit., s. 113.

¹⁵⁰ H. A. Бердяев, *Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 252.

¹⁵¹ S. Mazurek, *Rosyjski renesans...*, op. cit., s. 160.

¹⁵² Por.: H. A. Бердяев, *Я и мир...*, op. cit., s. 248.

Wieczność nie istnieje w skończoności na inny sposób niż symboliczny. Twórczość, która ma stworzyć nowe życie tworzy jedynie nowy byt, dlatego jest ona niepowodzeniem.

Czy obiektywizacji da się uniknąć? Oczywiście odpowiedź na to pytanie przynależy wyłącznie do przyszłości, w planie doczesnym nie jest to możliwe¹⁵³. Bierdiajew postuluje objawienie się twórczej mocy w człowieku, które będzie w stanie przezwyciężyć paradoks obiektywizacji, a więc rozerwie fenomenalistyczną strukturę świata. Brak obiektywizacji oznaczać będzie zanik sfery fenomenalnej i partycypację w czystym duchu.

7.2. Zło

Z Bierdiajewowskich rozważań na temat obiektywizacji jasno wynika, że stanowi ona formę upadku, pogwałcenia wolności, ograniczenia twórczości, a więc jest ontologicznym złem. Filozof pisze: „Obiektywizacja jest wejściem w upadły świat, w wyobcowanie i w skrupowanie” oraz „Świat obiektywizacji jest światem upadłym, zaczarowanym, światem widm, a nie istniejących istot”¹⁵⁴. Obiektywizacja jest przeciwstawną osobie zasadą ontologiczną, negującą jej wolność i doprowadzającą do tragedii twórczości. To właśnie ona przesądza o zniewoleniu człowieka w świecie. Twórczość choć sama podlega obiektywizacji ma stanowić remedium na nią.

Istnienie zła jest uwarunkowane przedwieczną meoniczną wolnością – zło mieści się w niej jako potencja. Bierdiajew, który sprzeciwia się przydawaniu złu absolutnego wymiaru istnienia, widzi w nim moment dialektyczny, który powinien być przezwyciężony przez moment twórczości. Pisze: „Doświadczenie zła nie może wzbogacać samo z siebie, wzbogacać może jedynie pozytywna siła, która ujawnia się w przezwyciężeniu zła”¹⁵⁵. Zło stanowi zatem antytezę twórczości, jest wszystkim tym, co ogranicza i hamuje akt twórczy człowieka.

Zło dotyka osoby ludzkiej poprzez fakt wrzucenia w świat – przejawia się w jej cierpieniu, skończoności i niewoli. Ma także wyraz wewnętrzny, jest nim egoizm. W poprzednim podrozdziale zarysowane zostało pole etyczne stanowiące miejsce wydarzania się twórczości jako relacja między dwiema osobami. Egoizm jest zamknięciem się na drugą osobę, odmówienia jej podmiotowości i sprowadzeniem jej do kategorii obiektu: „Walka o osobę jest walką z szaleństwem na punkcie własnego «ja»”¹⁵⁶. Egocentryk nie może wejść

¹⁵³ Por.: S. Mazurek, *Rosyjski renesans...*, op. cit., s. 161.

¹⁵⁴ Por.: Н. А. Бердяев, *Я и мир...*, op. cit., s. 254 – 255.

¹⁵⁵ *Idem*, *Экзистенциальная диалектика...*, op. cit., s. 67.

¹⁵⁶ *Idem*, *Я и мир...*, op. cit., s. 300.

w relacje „ja – ty”, ponieważ nie przyznaje Drugiemu absolutnej wartości¹⁵⁷. Nie potrafi zatem dokonać aktu moralnego, nie może przebóstwić swojego człowieczeństwa w oparciu o element boski. Egocentryzm jawi się więc jako zagrożenie dla twórczości, a zatem jako zło.

Z punktu widzenia twórczości interesuje nas jeszcze problem, czy możliwa jest zła twórczość? Podczas analizy twórczości przyjęliśmy jej intencjonalny charakter – jest zwrócona ku wieczności. Jednakże należy zauważyć, że znaczna część działań ludzkich ma wątpliwy moralny charakter i z pewnością nie zmierza ku stworzeniu całkiem nowego życia, a jednak określamy je mianem twórczości. Mamy wtedy do czynienia z twórczością fałszywą. Rosjanin pisze: „Tworzyć można nie tylko w imię Boże, ale także w imię diabła. [...] Antychryst z wielką energią ujawnia swoją fałszywą twórczość”¹⁵⁸. W tych osobliwych, acz powszechnych przypadkach dochodzi do podmienienia intencji twórczości. Zamiast boskości zostaje umiejscowiony jakiś idol, np. bogactwo lub idea rasowa. Dokonanie takiego wyboru jest możliwe, ponieważ człowiek jest wolny, pochodzi z wolności-nicości.

O ile twórczość ma swój wymiar etyczny – jest próbą usprawiedliwienia człowieka poprzez przemienienie rzeczywistości – o tyle fałszywa twórczość oznacza zaakceptowanie deterministycznych prawideł rządzących światem i podporządkowanie się im. Ma wymiar utylitarystyczny, nie liczący się z wartościami duchowymi¹⁵⁹. Jest także ucieczką od wolności. Człowiek odwraca się od wieczności, neguje swoje powołanie. Jest to równoznaczne z aktem wewnętrznej apostazji, odejściem od Boga.

Bierdiajew podejmuje problematykę zła jako samowoli człowieka głównie poprzez namysł nad powieściami Fiodora Dostojewskiego – który wedle niego odkrył w tej materii więcej i wcześniej niż uczeni¹⁶⁰. Twórczości bogoczułowieczej, transcendującej rzeczywistość przeciwstawia fałszywą twórczość człowieko-boską, degradującą osobę ludzką do świata przedmiotowego¹⁶¹.

Bierdiajew dostrzega destruktywne i nihilistyczne konsekwencje wypaczenia idei twórczości. Poprzez negację swojego pochodzenia na wzór i podobieństwo Boże, człowiek neguje sam siebie. Jest to działanie satanistyczne, wyciągnięcie skrajnie negatywnych konsekwencji z meonicznej wolności człowieka – unicestwienie człowieczeństwa przez tkwiącą w nim nicość¹⁶².

¹⁵⁷ Por.: *idem, O рабстве...*, op. cit. s. 78.

¹⁵⁸ M. Bierdiajew, *Zbawienie i twórczość*, [w:] *idem, Głoszę wolność*, op. cit., s. 83.

¹⁵⁹ H. A. Бердяев, *О назначении...*, op. cit., s. 145 – 146.

¹⁶⁰ *Idem, Мирозерцание...*, op. cit., s. 448.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 414.

¹⁶² Por.: *Idem, Философия неравенства*, op. cit., s. 694.

Podsumowując zło i twórczość są pojęciami wykluczającymi się. Twórczość jest przewyciężaniem zła, nie tylko w jego moralnym wymiarze, ale przede wszystkim zła metafizycznego – uciemnienia osoby ludzkiej w świecie.

8. Społeczne konsekwencje twórczości

W niniejszej pracy postanowiliśmy nie zagłębiać się w szczegóły bogatej problematyki społecznej w myśli Bierdiajewa, jednakże zgodnie z postawioną przez nas tezą, że twórczość jest naczelną ideą tego filozofa oraz, że każde zagadnienie, które podejmuje opiera się na pojęciu twórczości, jesteśmy zobowiązani umiejscowić twórczość w obrębie społeczeństwa.

Społeczeństwa ziemskie są oczywiście efektem obiektywizacji, przynależą jedynie do upadłej rzeczywistości. Brak im doskonałości i nie stanowią wartości wiecznych, zatem powinny zostać zniesione aktem twórczym człowieka. Jak ma się to dokonać i czym w tym kontekście jest twórczość?

Powróćmy do omawianej już sytuacji dialogu. Relacja „ja – ty” znosi partykularyzm wchodzących w nią podmiotów. Poprzez przewyciężenie własnego egoizmu, zwrócenie się „ja” ku „ty” powstaje nowa jakość – „my”¹⁶³, niezobiektywizowana forma wspólnoty. „Nowa społeczność nie będzie tworzona z elementów «świata», ona powstanie w sensie «światowym» z niczego, z innych źródeł, leżących poza światową społeczną ewolucją, z Ducha, a nie ze świata”¹⁶⁴. Na podstawie powyższego cytatu wnioskujemy, że wspólnota „my” jest wspólnotą duchową, nie ma wymiaru doczesnego. Odnosi nas to do pojęcia soborowości – mistycznego uczestnictwa w Chrystusie. Jest to organiczna forma jedności, przełamująca sprzeczność między wolnością osoby a jej przynależnością do zbiorowości¹⁶⁵. Pozostawia sumienie i wartościowanie w głębi osoby, nie wytwarza instancji zwierzchniej¹⁶⁶. Momentem jednoczącym jest wykroczenie poza partykularne ograniczenia, poryw ku tym samym wartościom absolutnym, a więc to, co nazwaliśmy twórczością. Jest to przewyciężenie indywidualizmu, czyli triumf osoby nad jej obiektywizacją. Słusznie zauważa Piotr Przesmycki, że transformacja społeczeństwa we wspólnotę jawi się jako zadanie natury moralnej i duchowej, a więc jako akt twórczy¹⁶⁷. Chodzi bowiem o przejście od społeczności antypersonalistycznej do personalistycznego braterstwa opartego na miłości.

¹⁶³ *Idem*, *Я и мир...*, op. cit., s. 308 – 309.

¹⁶⁴ *Idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 294.

¹⁶⁵ Por.: M. Bierdiajew, *Religijny charakter...*, op. cit., s. 22 – 23; por. także: nauka Aleksieja Chomiakowa o soborowości: M. Łoski, *Historia...*, op. cit., s. 38; A. Walicki, *Zarys...*, op. cit., s. 175.

¹⁶⁶ H. A. Бердяев, *Царство Духа...*, op. cit., s. 334.

¹⁶⁷ P. Przesmycki, *W stronę...*, op. cit., s. 128.

Dopiero w tak pojmowanej wspólnocie możliwa jest pełna realizacja osoby ludzkiej, która – jak już stwierdziliśmy – realizuje się poprzez Drugiego i w Drugim. Soborowość jest właściwą realizacją bogoczłowieczeństwa, objawieniem antropologicznym¹⁶⁸.

Soborowość jest także wyższym wymiarem wolności, który wyjaśniliśmy omawiając jej związek z twórczością. Irracjonalna wolność człowieka zostaje poddana logosowi. Będąc nakierowanym na Drugiego – na Boga – natura ludzka zostaje przebóstwiona. Tak rozumiana wspólnota jest zarazem aktem twórczym, jak i właściwym podmiotem aktu twórczego.

Z soborowego charakteru bogoczłowieczeństwa wynikają poważne konsekwencje dla dziejów zbawienia. Osoba nie może pragnąć samotnego przebóstwienia, ponieważ byłoby to wyrazem egoizmu uniemożliwiającego osiągnięcie celu. Bierdiajew pisze: „Największa prawda religijna i moralna, do której powinien dojść człowiek, głosi, że nie można się zbawić w pojedynkę. Moje zbawienie zakłada zbawienie innych, moich bliskich, zbawienie powszechne, zbawienie całego świata, przemienienie świata”¹⁶⁹. Akt twórczy ma wymiar holistyczny, obejmujący całość rzeczywistości i wszystkie osoby. Przebóstwienie człowieka-mikrokosmosu oznacza przemienienie całego kosmosu, nastanie nowego eonu.

9. Problemy z twórczością

Bierdiajew jest paradoksalistą – myśli antynomiami. W pierwszym kontakcie czytelnika z jego pismami uwidaczniają się właśnie sprzeczności, natomiast sens zalega głębiej. Rację ma Andrzej Ostrowski stwierdzając, że z poszczególnych dzieł Bierdiajewa nie wynika *explicite* jedność ani jego filozofii, ani samej rzeczywistości, choć Rosjanin ją z pewnością zakładał *implicit*¹⁷⁰. Poniżej przedstawimy główne problemy tej koncepcji i zarzuty, które mogą zostać względem niej wysunięte. Zaczniemy od rozważenia problemu niejasności definicji i przejdziemy do kwestii pomieszania dyskursów. Dalej zastanowimy się, czy pojęcie Bierdiajewowskiej twórczości nie jest sprzeczne z chrześcijaństwem, a także czy twórczość nie jest nowym wariantem utopii. Na koniec skoncentrujemy się na niejasnościach wewnętrznej dialektyki Boga i człowieka

Podstawowym zarzutem jest nieściskość terminologiczna. Była ona sygnalizowana już we wstępnej części pracy, dlatego teraz zostanie tylko podkreślone, jaki ma to wpływ na określenie pojęcia twórczości. Zasadniczym problemem jest utożsamianie twórczości i wolności. Odbywa się to jedynie na płaszczyźnie językowej, sensy tych pojęć – co

¹⁶⁸ Н. А. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 287.

¹⁶⁹ *Idem*, *Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 278.

¹⁷⁰ Por. A. Ostrowski, *Bierdiajew...*, op. cit., s. 216 – 217.

staraliśmy się wykazać – nie są takie same. Terminologia Bierdiajewa stanowi koherentny system, w obrębie którego powstają definicje uczestniczących w nim terminów – jest formą zakłętego kręgu *ignotum per ignotum*. Usunięcie choć jednego pojęcia doprowadziłoby do zaniku sensu całości. Jest więc to klasyczny przykład błędu logicznego. Dlatego też podejście do Bierdiajewa wymaga innej metodologii niż analityczna – musi to być ujęcie holistyczne, wychwycenie sensu ogólnego. Nasza praca jest taką próbą.

Drugim, znacznie poważniejszym zarzutem względem Bierdiajewa jest wymieszanie dwóch różnych dyskursów w języku, którym się posługuje. Autor często łączy kwestie filozoficzne z teologicznymi – filozofia znajduje swoją argumentację w teologii, a teologia jest wywodzona filozoficznie. Znajduje to wyraz w całej twórczości Bierdiajewa, zwłaszcza w antropologii. Opiera się na założeniach mających charakterystyczną dwoistą strukturę, np. że człowieczeństwo jest bogoczłowieczeństwem, przeznaczenie człowieka to przeznaczenie Boga, wiara w człowieka jest wiarą w Boga. A przecież zgoła czym innym jest wiara w człowieka, a czym innym wiara w Boga. Pytanie „Czy wierzysz w Boga?” jest pytaniem o to, czy wedle ciebie Bóg istnieje czy nie istnieje. Wiara w Boga jest zatem wiarą w istnienie Boga obdarzonego specjalnymi atrybutami przyznawanymi mu przez daną religię. Przede wszystkim jest to pytanie, czy Bóg jest czy Boga nie ma. Odpowiedź jest orzeczeniem o istnieniu. Natomiast co oznacza wiara w człowieka? Bezsensowne wydaje się zapytywanie o to, czy człowiek istnieje i z pewnością nie chodzi o to także Bierdiajewowi. Wiara w człowieka oznacza tutaj zaakceptowanie pewnej propozycji antropologicznej, w której człowiek jest tym a tym. Jednak Bierdiajew – umyślnie i nagminnie – zestawia obydwie sądy jako równoznaczne i popełnia przez to błąd kategoryjny. W jednym przypadku orzekamy o samym istnieniu, w drugim zaś o atrybutach istnienia. Jednakże taka jest właśnie specyfika metafizyki bogoczłowieczeństwa – konceptu lokującego się na granicy dyskursu filozoficznego i teologicznego. Niezbywalność tej cechy myślenia słusznie zauważa Piotr Przesmycki: „W niektórych nurtach refleksji filozoficznej istnieje możliwość przeprowadzenia refleksji nad osobą ludzką bez używania *stricte* religijnego aparatu pojęciowego. Nie jest to natomiast możliwe w obszarze rosyjskiej filozofii religijnej. Taka refleksja byłaby okrojona i nieprawdziwa”¹⁷¹. Powoduje to niestety, że Bierdiajewowski projekt z punktu widzenia dominującej na zachodzie filozofii racjonalistycznej uznany jest za ułomny, a sam myśliciel nie zasługuje na miano rzetelnego filozofa.

¹⁷¹ P. Przesmycki, *W stronę...*, op. cit., s. 86.

Kolejną kontrowersją – gdyż zarzutom można ją nazwać tylko przyjmując pewien punkt widzenia – jest heterodoksyjność poglądów religijnych filozofa. Rozważania o twórczości człowieka nie mieszczą się ani w ramach prawosławia, ani nawet w ramach chrześcijaństwa – choć Bierdiajew był przekonany, że wyrażają one autentyczne i niezafalszowane chrześcijaństwo przyszłości. Swoją główną ideę – twórczość – jeszcze w 1916 roku wywodził spoza Ewangelii, a więc spoza chrześcijaństwa: „W samej Ewangelii nie ma ani jednego słowa o twórczości i żadnymi sofizmatami nie mogą być wyprowadzone z Ewangelii twórcze wezwania i nakazy”¹⁷². Teologizujący filozof stawia odważną tezę, że Ewangelia nie zawiera całej prawdy chrześcijaństwa i powinna zostać uzupełniona o twórczy akt człowieka. Pragnie tym samym stworzyć nowe chrześcijaństwo, nową wiarę opartą na nowym objawieniu. Jego poglądy religijne są zatem formą neochrześcijaństwa. Z kolei rosyjska badaczka, Renata Galcewa, nie absolutyzuje tak owego przekroczenia chrześcijaństwa, lecz pokazuje tajemnicę twórczości jako ezoteryczną naukę chrześcijańską¹⁷³. Nie została ona wyrażona w sposób otwarty, literalny, lecz jest obecna w bogocześwieckiej istocie Chrystusa. Bogoczeświecka chrystologia zawiera ideę twórczości *implicite*. Autor *Filozofii wolności* jest więc tym, który odczytuje ukryte sensy chrześcijaństwa. Bierdiajew w 1931 roku łagodzi swoje poglądy i przyznaje, że idea twórczości jest alegorycznie obecna, zwłaszcza w nauce św. Pawła o talentach¹⁷⁴.

Również pojęcie Boga u Bierdiajewa pozostawia sporo niejasności. Centrum zainteresowania filozofa stanowił człowiek, zagadnienie Boga poruszał tylko przez pryzmat człowieka i bogocześwieczeństwa. Z pewnością można powiedzieć, że Bóg Rosjanina nie jest absolutem, lecz jest tym, co względne, ponieważ wymaga dla swojego istnienia partnera w postaci człowieka. Jest to Bóg niesamodzielny, istniejący jako obraz Boga – postulowany i wyobrażony przez człowieka *noumen*¹⁷⁵. Co więcej, zanegowana została jego pierwotność. Poprzedza go wolność-nicość, która przybiera niekiedy formę drugiej zasady w kosmosie i zbliża myśliciela do manicheizmu.

Pomimo tego ciężko jest umiejscowić Bierdiajewa poza nawiasem filozofii chrześcijańskiej. Jak stwierdza Wasilij Zienkowskij: „Bierdiajew był związany z prawosławiem, w całym swoim duchowym ułożeniu”¹⁷⁶. Wydaje się, że rozstrzygnięcie tej

¹⁷² Н. А. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 104.

¹⁷³ Рог.: Р. А. Гальцева, *Николай Бердяев – философ творчества и теоретик культуры*, [w:] *Философия творчества, культуры и искусства*, сост. Р.А. Гальцева, Москва 1994, s. 16.

¹⁷⁴ Н. А. Бердяев, *О назначении...*, op. cit., s. 117.

¹⁷⁵ W. i R. Paradowscy, *Eschatologiczna...*, op. cit., s. 12.

¹⁷⁶ В. В. Зеньковский, *История...*, op. cit., т. II, cz. 2, s. 80.

sprawy jest zależne jedynie od sympatii interpretatorów do autora, który jednak pomimo swojej buntowniczej natury, czuł się częścią Kościoła.

Kolejnym zarzutem, który możemy wysunąć względem pojęcia twórczości jest jej utopijność. Choć Bierdiajew sam zasłynął jako demaskator myślenia utopijnego, zwłaszcza obecnego w komunizmie rosyjskim, jego projekt filozoficzny nosi znamiona utopi. Paradoksalnie, to on wskazywał, że XIX wieczna inteligencja rosyjska, z której sam się wywodzi, była opętana ideami utopijnymi, zarówno w swym wariacie okcydentalnym, jak i słowianofilskim¹⁷⁷. Część z nich zdaje się powielać.

Filozoficzny projekt Bierdiajewa jest to ujęcie całościowe i nie bacząc na tkwiące w nim sprzeczności bardzo integralne. Podobnie jak utopia, nie może być przyjęty częściowo, fragmentarycznie. Obecna w twórczości idea soborowości odpowiada utopijnemu założeniu o zintegrowaniu szczęścia jednostki i szczęścia zbiorowości, jak również założeniu o realizacji prawdziwej wolności w ramach utopii. Także sama koncepcja antropologiczna, która uznaje możliwość usunięcia grzesznej natury człowieka, wiedzie ku utopii. Wedle klasyfikacji Jerzego Szackiego Bierdiajewowski projekt twórczości znajdowałby się w typie utopii eskapistycznych. Podobnie jak większość systemów religijnych stanowiłby utopię ładu wiecznego¹⁷⁸. Jej cechą charakterystyczną jest radykalne przeciwstawienie się złemu światu, w którym żyjemy oraz umiejscowienie ideału poza czasem i przestrzenią, w dyskutowanym przypadku w wieczności. Otwartą pozostaje także kwestia realizacji twórczości. Etyka twórczości Bierdiajewa, jak widzieliśmy, nie może posłużyć jako program adaptacji ideału, ponieważ z jednej strony sama jest przyszłością, obecne są dopiero jej zwiastuny, a z drugiej strony jej sens ogranicza się właściwie tylko do wezwania do twórczości – twórczość Bierdiajewa pomimo swojej obszernej wykładni ciągle pozostaje sprawą mglistą, niewypowiedzianą. Zawiera się w niej integralna niemożność przełożenia jej na program pragmatyczny.

Jednak z drugiej strony, głęboka metafizyka twórczości w znaczy sposób wykracza poza utopię. Bierdiajew upomina się nie o życie szczęśliwe, lecz o życie twórcze i wieczne. Nie buduje projektu idealnego ułożenia ziemskiego, lecz mówi o innym wymiarze istnienia. Utopiści zakładają, że szczęście nie może znużyć, Bierdiajew zaś przede wszystkim mówi o prymacie wolności osoby. Człowiek może nie chcieć szczęścia ani życia wiecznego, ponieważ jest wolny.

¹⁷⁷ Por.: Н. А. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, Париж 1955, dwa pierwsze rozdziały.

¹⁷⁸ Por.: J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 112.

Ostatnim problemem, prawdopodobnie najpoważniejszym, jest wewnętrzna sprzeczność idei bogoczości. Z pism Bierdiajewa można wyinterpretować jej dwa równie uzasadnione warianty. Problem ten dotyczy niejednoznacznej relacji łączącej człowieka i Boga. Za Ryszardem Paradowskim przyjmujemy dwie optyki: horyzontalną i wertykalną¹⁷⁹.

Pierwszy model bogoczości to relacja łącząca dwa równoprawne i zapośredniczające się podmioty. Bóg potrzebuje człowieka tak samo jak człowiek potrzebuje Boga, zarówno do uzasadnienia swojego istnienia, jak i do działania. Występują jako partnerzy w każdym akcie twórczym. Pierwiastek ludzki jest uzupełniany równorzędnym mu pierwiastkiem boskim i *vice versa*. Ich stosunek charakteryzuje brak hierarchiczności, a co za tym idzie panowania. W tym układzie rozplątują się przymioty tradycyjnie przypisywane Bogu, takie jak np. wszechmoc i samoistność. Bóg nie jest w stanie sam przemienić rzeczywistości, we wszystkim musi działać poprzez człowieka.

Drugi model bogoczości może być przedstawiony w formie pionowej – z zaznaczonym biegunem wyższym i biegunem niższym. Oczywiście można tu wyróżnić dwie opcje, jedną, gdzie element boski jest elementem szlachetniejszym w człowieku, oraz drugą, gdzie pierwiastek ludzki jest wyższy. Za pierwszą przemawia np. dualistyczne określenie boskości jako noumenu i elementu ludzkiego jako fenomenu; zastrzeżenie mocy stwarzania nowej osoby ludzkiej tylko dla Boga; utożsamienie boskości z władzami moralnymi, zaś elementu ludzkiego z popędliwością. Za drugą opcją zaś stoi zrzucenie soteriologicznej odpowiedzialności za świat tylko na człowieka.

Choć obydwa modele wykluczają się wzajemnie, przeplatają się w myśleniu Bierdiajewa. Za uznaniem pierwszego z nich za bardziej symptomatyczny świadczy fakt, że lepiej oddaje on hipostatyczny charakter związku osób w bogoczości. Z kolei drugi z nich lepiej godzi się z manichejskim dualizmem Bierdiajewa i jego interpretacją fenomenalizmu kantowskiego. Niezależnie od rozstrzygnięcia – którego raczej nie można ustalić – pojawiające się rozbieżności świadczą o niedopracowaniu tej filozofii.

¹⁷⁹ W. i R. Paradowscy, *Eschatologiczna...*, op. cit., s. 13 - 14.

Rozdział III

WĄTEK TWÓRCZOŚCI U WŁODZIMIERZA SIERGIEJEWICZA SOŁOWJOWA

1. Sołowjow i problem twórczości

Włodzimierz Sołowjow bezsprzecznie może być uznany za ojca filozofii rosyjskiej. Jego olbrzymie znaczenie w historii myśli wschodniej opiera się na dwóch przesłankach. Po pierwsze, znaczna część badaczy uważa, że jest on autorem pierwszego systemu filozoficznego w Rosji¹. Po drugie, jego poszczególne idee i koncepcje stały się lejtmotywami prawie całej późniejszej rosyjskiej filozofii religijnej². Włodzimierz Rydzewski pisze: „W paradoksalny sposób – Sołowjow nie miał bezpośrednich uczniów i kontynuatorów, a zarazem wszyscy byli u niego jakoś zadłużeni”³. Przede wszystkim należy wskazać tu na problematykę bogoczlówieczeństwa następnie rozwijaną przez m. in. Mikołaja Bierdiajewa, Siemiona Franka oraz Jewgenija Trubieckoję; koncepcję wszechjedności podjętą także przez m. in. Pawła Floreńskiego, Lwa Karsawina oraz Mikołaja Łoskiego oraz sofiologię znajdującą swe rozwinięcie u Sergieja Bułgakowa i Włodzimierza Iljina. Sławomir Mazurek do tych trzech naczelnych koncepcji dodaje jeszcze dwa inne tematy, które według niego Sołowjow wprowadza do rosyjskiej filozofii: erotologię, czyli rozważania nad sensem miłości, oraz liberalne ujęcie problematyki prawa⁴. Wpływ Sołowjowa nie ogranicza się jedynie do renesansu religijno-filozoficznego z początku XX wieku – którego był prekursorem i patronem – lecz dotyczy całego życia kulturowego w Rosji. Znajduje swój wyraz w poezji symbolistycznej (zwłaszcza u Andrieja Biełego i Aleksandra Błoka)⁵, jak również w literaturze XIX-sto wiecznej (Fiodor Dostojewski) i późniejszej (Andriej Płatonow). Co więcej, jego idee wciąż są rozwijane⁶ i wciąż pozostają aktualne⁷.

Z perspektywy tematu filozofii twórczości najważniejszy jest drugi wyszególniony przez nas punkt – wpływ Sołowjowa na innych myślicieli, w tym na Bierdiajewa.

¹ Por.: L. Stołowicz, *Historia...*, op. cit. s. 227.

² Spośród znaczących filozofów rosyjskich pierwszej połowy XX wieku jedynie Lew Isaakowicz Szestow w swoich rozważaniach nie rozwija wątków filozofii Sołowjowa. Por.: A. Walicki, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1995, s. 435.

³ W. Rydzewski, *Sołowjow i „rosyjska idea” (Wstęp)*, [w:] *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, red. W. Rydzewski, M. Kita, Kraków 2002, s. 8.

⁴ S. Mazurek, *Rosyjski renesans...*, op. cit., s. 83.

⁵ Por.: I. Malej, *Eros w symbolizmie rosyjskim*, Wrocław 2008.

⁶ Por.: W. Moisiejew, *Idee i perspektywy filozofii neowszechjedności*, przeł. P. Rojek, [w:] *Granice...*, op. cit., s. 167; G. Przebinda, *Mysl Sołowjowa na porogach trzeciego tysiąclecia*, [w:] *W kręgu...*, op. cit. s. 83 – 94.

⁷ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1998, s. 74.

W niniejszej pracy pragniemy wykazać, że ów wpływ jest znaczący i dotyczy on także tego, co możemy nazwać filozofią twórczości. Naszym zadaniem jest odszukanie założeń rozwiniętej przez Bierdiajewa filozofii twórczości.

Szeroki zakres pojęcia twórczość wiedzie nas do poszukiwań na granicy ontologii, etyki, estetyki oraz eschatologii. Obiektem zainteresowania i analizy czynimy wszystko to, w czym widzimy podobieństwo do opisanego przez nas w poprzednim rozdziale idei twórczości. Staramy się wśród Sołowjowskich pojęć wyszukać taką formę aktywności człowieka, która spełniałaby następujące warunki: 1) wynika z bogoludzkiej natury człowieka; 2) jej warunkiem jest wolność; 3) jest transcendowaniem obecnego wymiaru istnienia człowieka; 4) jest nakierowana na Boga; 5) jej ostatecznym celem jest przemienienie rzeczywistości.

Bardzo bogaty dorobek filozoficzny Sołowjowa potraktujemy wybiórczo. Pominiemy perspektywę sofiologiczną, choć – jak zauważa Stołowicz – „przenika ona jego całe życie i twórczość”⁸ i mogłaby stanowić również istotne odniesienie dla badania problemu twórczości. Za naszą decyzją przemawia jednak parę względów. Po pierwsze, nauka o Sofii jest bardzo wieloznaczna, podlegała licznym ewolucjom⁹, przez co stanowi jeden z najbardziej skomplikowanych i zarazem niejasnych elementów systemu filozoficznego Rosjanina¹⁰. Jej pełne przedstawienie wymagałoby również analizy liryki autora¹¹ – na co nie ma miejsca w tej pracy. Po drugie, wprowadzenie ujęcia sofiologicznego musiałoby zostać poprzedzone obszernym i szczegółowym wykładem całości metafizyki Sołowjowa, co z kolei zbyt oddaliłoby nas od tematu, czyli od samej filozofii twórczości.

Przyjęte przez nas kryteria twórczości zdają się spełniać trzy pojęcia: wolna teurgia, miłość (*agape*) oraz syzygia. Ich szczegółowa analiza i porównanie z koncepcją Bierdiajewa wypełni niniejszy rozdział.

W ramach wstępu należy jeszcze podkreślić jedną kwestię. Sołowjow – w przeciwieństwie do Bierdiajewa – był nie tylko myślicielem, lecz również poetą, a więc działał w sferze sztuki. Jak zaznaczyliśmy na początku naszej pracy, to właśnie sztuka uchodzi za tę sferę działalności człowieka, z którą powszechnie kojarzemy twórczość. Dlatego poruszenie tego zagadnienia stanowi dobry punkt wyjścia dla podjęcia rozważań nad tematem twórczości.

⁸ L. Stołowicz, *Historia...*, op. cit., s. 219.

⁹ Szczegółową ewolucję sofiologii przedstawia J. Dobieszewski. Por.: J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 284 – 312.

¹⁰ A. Walicki, *Zarys...*, op. cit., s. 536.; M. Łoski, *Historia...*, op. cit., s. 144; A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 187.

¹¹ Por.: *Ibidem*, s. 106.

Twórczość poetycka towarzyszyła Sołowjowowi zgoła przez całe życie, pomimo tego jego stosunek do własnej liryki jest niejednoznaczny. W okresie młodości nie przyznaje jej większego znaczenia¹², jednak od 1892 roku następuje znaczący rozkwit tej formy aktywności. Bratanek filozofa, Sergiusz M. Sołowjow, wspomina, że jego wiersz „staje się lekki i ulotny, osiąga przejrzystość i bezcielesność wierszy Feta”¹³, zaś sam Sołowjow zostaje uznany za pioniera poezji symbolistycznej¹⁴. Abstrahując od oceny liryki Rosjanina można obiektywnie stwierdzić, że okresy poetyczne wiążą się w tym przypadku z silnymi uniesieniami uczuciowymi – zakochaniem i zawodem miłosnym. Jest więc to liryka głęboko zakorzeniona w życiu, będąca próbą oddania najintymniejszych wrażeń, w tym również mistycznych nawiedzeń przez Sofię¹⁵. Pomimo niedoskonałości formalnych nie można odmówić jej autentyzmu – podkreślanego przez samego autora¹⁶.

Czym jest zatem sztuka dla Sołowjowa? Za najwyższe zadanie, które sztuka powinna zrealizować, uznaje on uduchowienie rzeczywistości poprzez odkrycie załączków piękna, które się w niej znajdują¹⁷. Chodzi o zniesienie przeciwieństwa między duchem i materią poprzez podniesienie ich do wspólnej jakości. Pisze: „(...) wszelkie dostrzegalne wyobrażenie jakiegokolwiek przedmiotu czy zjawiska z punktu widzenia jego ostatecznego stanu, czyli w świetle przyszłego świata, jest dziełem sztuki”¹⁸. Widzimy zatem, że podobnie jak twórczość dla Bierdiajewa, sztuka dla Sołowjowa nie ma znaczenia artefaktogenne – nie jest to wytwarzanie przedmiotów, dzieł sztuki, lecz dostrzeganie w tym, co istniejące tego, co idealne. Sztuka ma więc charakter przeblysku rzeczywistości wiecznej. Zadaniem artysty jest wcielanie piękna – tożsamego z dobrem i prawdą – w rzeczywistość, doskonalenie świata¹⁹.

Sfera sztuki jest jednak obarczona rozdarciem, które później Bierdiajew będzie odnosił do twórczości – niewspółmiernością intencji i rzeczywistego oddziaływania. Niedoskonałość sztuki tkwi w tym, że nie przeistacza ona faktycznie życia człowieka – „rozjaśnia mroczną ludzką egzystencję, ale zupełnie nie zmienia jej istoty”²⁰. Konstatnin Moczulski konstatuje: „Sztuka nie przeobraża świata realnie, a tylko w wyobrażeniu: ona nie jest teurgią,

¹² Por.: S. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcy Włodzimierza Sołowjowa*, przeł. E. Siemaszkiewicz, S. Pollak, Poznań 1986, s. 270.

¹³ *Ibidem*, s. 305.

¹⁴ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit., s. 273.

¹⁵ Przykładem może być wiersz *Trzy spotkania*. Por.: M. Łoski, *Historia...*, op. cit. s. 93.

¹⁶ Por.: J. Dobieszewski, *Włodzimierz...*, op. cit., s. 47.

¹⁷ В. С. Соловьёв, *Общий смысл искусства*, [w:] *idem, Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. VI, s. 84.

¹⁸ *Ibidem*, s. 85.

¹⁹ *Idem, Красота в природе*, [w:] *idem, Собрание...*, op. cit., т. VI, s. 34.

²⁰ *Idem, Общий...*, op. cit., s. 90.

a prorocstwem”²¹. Sołowjow odmawia zatem obecnej sztuce realnej mocy sprawczej. Zawieszamy na razie kwestię terminu „teurgia”, gdyż powrócimy do niego w dalszej części. Należy jednak zaakcentować to, co wynika z powyższego cytatu. Sztuka i teurgia są podobne pod względem intencji – przemienienia świata – lecz są przeciwstawione sobie pod względem mocy – sztuka nie osiąga swojego celu, brak jej doskonałości. Ich stosunek przypomina relację między platońską ideą a jej odbiciem w postaci przedmiotu.

Pomimo tego Sołowjow wierzył, że owa niewspółmierność jest jedynie stanem przejściowym i nie umiejscawiał jej w istocie wszelkiej twórczości – jak robi to później Bierdiajew. Sołowjow w obecnej sztuce widział przede wszystkim zapowiedź sztuki doskonałej, która ma dopiero nadejść i która wypełni swoją zbawczą rolę. Janusz Dobieszewski wskazuje, że konsekwencją tej wiary jest narzucenie na sztukę przez Sołowjowa swoistego ciężaru odpowiedzialności – ma ona zmierzać do nawiązania więzi z religią²².

Poglądy estetyczne Sołowjowa skupione na pięknie, sensie sztuki oraz na losie artysty nie mogą zostać uznane za wykładnię estetyki Rosjanina, ponieważ ta – pomimo podtrzymywanego przez wiele lat zamiaru – nie została ostatecznie stworzona, choć miała stanowić zwieńczenie jego systemu filozoficznego. Owe fragmenty zamysłu filozofa nie mogą dać nam zatem wiarygodnej odpowiedzi na pytanie o twórczość człowieka, jednak zdają się stanowić istotny kontekst, do którego będziemy jeszcze powracać.

Nasze dociekania wątków filozofii twórczości u Sołowjowa odbywać się będą w następującej kolejności. Koniecznym punktem wyjścia, bez którego nie moglibyśmy wprowadzić interesujących nas pojęć, jest dokonanie ogólnego zarysu systemu filozoficznego Sołowjowa. Pragniemy ukazać myśl Rosjanina poprzez dwie idee, które wydają się mieć dla niego – jak i dla naszego tematu – kluczowe znaczenie: problem reintegracji stworzenia i Stwórcy, czyli idea wszechjedności, oraz jej konkretyzacja – bogoczlowieczeństwo. Umożliwi to następnie szczegółowy wgląd w pojęcie teurgii, miłości i syzygii oraz ich porównanie z Bierdiajewowskim pojęciem twórczości. W tej samej perspektywie przyjrzymy się także apokaliptycznemu komponentowi myśli autora *Krótkiej opowieści o antychryście*. Na koniec, opierając się na dokonanych ustaleniach, postaramy się zrekonstruować pojęcie twórczości eschatologicznej u Sołowjowa oraz wyszczególnimy różnice i podobieństwa względem twórczości Bierdiajewa.

²¹ K. В. Мочульский, *Гоголь. Соловьев. Достоевский*, Москва 1995, s. 200.

²² J. Dobieszewski, *Włodzimierz...*, op. cit., s. 324.

2. Zarys systemu filozoficznego

2.1. Problem reintegracji

Wasilij Zienkowskij stwierdza, że metafizyka Sołowjowa jest zdominowana przez naukę o Absolutcie jako wszechjedności²³, a Aleksander Hauke-Ligowski mówi, że koncepcja pozytywnej wszechjedności stanowi zwieńczenie całego systemu filozoficznego rosyjskiego myśliciela²⁴. Bardzo ciężko jest podać zwięzłą odpowiedź na pytanie, czym jest wszechjedność oraz jakie znaczenie przydaje jej Sołowjow, ponieważ – o czym mówi nam przytoczona opinia – zagadnienie to przenika całość jego rozważań i jest opisywane z różnych perspektyw. Na potrzeby naszej pracy poruszymy jedynie niektóre jej aspekty.

W najogólniejszym rysie wszechjedność jest najwyższym rodzajem jedności bytu, wspólnotą wszystkiego tego, co istniejące. Jan Krasicki wskazuje na wszechjedność jako „ostateczne pojednanie z Bogiem-Absolutem człowieka i wszystkich «odpadłych» od niego – skutkiem Upadku Duszy świata – chaotycznych potencji bytu i ich ostatecznego «powrotu» do swego *arche*”²⁵, natomiast Liliana Kiejzik akcentuje: „wyrażała [idea wszechjedności – C.J.] organiczną jedność bytu, wzajemne przenikanie się i rozdzielność jego części składowych, przy jednoczesnej tożsamości tych (jakościowo różnych) części – całości”²⁶. Opierając się na badaczach i samym autorze spróbujmy teraz wypunktować jej główne charakterystyki.

- 1) Wszechjedność jest bytem – jest więc tym, co istniejące, jedno i całe²⁷.
- 2) Jest połączeniem wielości w jedności, przy czym ową wielość należy rozumieć maksymalnie szeroko. Wszechjedność jest zjednoczeniem wszystkiego tego, co oddzielne – zniesieniem przeciwieństw na wyższym poziomie. Dotyczy to zarówno zasad poznawczych człowieka, jak i związku człowieka z Bogiem.
- 3) Owo zjednoczenie jest organiczne – naturalne i wynikające z ostatecznego przeznaczenia bytu. Jest przeciwieństwem połączenia mechanicznego.
- 4) Jednocześnie jest to reintegracja oparta na wolności, na sile wewnętrznej a nie zewnętrznej.
- 5) Wszechjedność jest przeciwstawiona temu, co abstrakcyjne – a więc temu, co niezwiązane z rzeczywistością i oderwane od życia. Wszechjedność jest właściwą konkretnością.

²³ В. В. Зеньковский, *История...*, op. cit., т. II, cz. 1, s. 32.

²⁴ Por.: A. Hauke-Ligowski, *Wstęp*, [w:] W. Sołowjow, *Wybór pism*, przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988, t. 1, s. 5.

²⁵ J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003, s. 94.

²⁶ L. Kiejzik, *Wstęp*, [w:] *Niemarksistowska...*, op. cit., cz. 2, s. 7.

²⁷ В. С. Соловьёв, *Критика отвлеченных начал*, [w:] *idem, Собрание...*, op. cit., т. II, s. 297.

- 6) Wszechjedność jest Absolutem – czyli Bogiem pojednanym z całością stworzenia.
- 7) Wszechjedność jest punktem docelowym procesu historycznego. Jest ona zatem koniecznym zwieńczeniem historii, w której żyjemy.
- 8) Wszechjedność przejawia się w rzeczywistości pod postacią prawdy, dobra i piękna.
- 9) Stanowi ona przedmiot autentycznej filozofii.
- 10) Wszechjedność nie jest pierwotną niezróżnicowaną jednością, lecz zawiera w sobie zasadę wielości form.

Ostatnia wyróżniona przez nas właściwość stanowi doskonały asumpt do wprowadzenia powszechnego prawa rozwoju historycznego, które pozwoli zrozumieć znaczenie wszechjedności jako zwieńczenia wszystkich rozważań Rosjanina. Sołowjow we wczesnej pracy *Filozoficzne podstawy integralnego poznania* sformułował pewien schemat myślowy, którym będzie posiłkował się w całej późniejszej twórczości. Odkrywa, że każdy proces ma trzy momenty: stan pierwotny, stan przejściowy i ostateczny²⁸. Pierwszy z nich nazywa zewnętrzną jednością, drugi różnicowaniem się, zaś trzeci wewnętrzną reintegracją. Trzecie stadium jest możliwe do osiągnięcia jedynie poprzez przejście stadium drugiego, to znaczy organiczne połączenie różnych elementów jest możliwe dopiero po rozbiciu pierwotnej mechanicznej jedności i po okresie oddzielania się tych elementów od siebie. Wynika z tego również, że każdy element istnieje już w punkcie wyjścia a rozwój jest jedynie zmianą jego położenia względem innych elementów²⁹. Już tutaj możemy stwierdzić, że wszechjedność jest owym trzecim etapem – a zatem punktem końcowym rozwoju.

Myśliciel odnosi sformułowane przez siebie prawo do wszystkich sfer istnienia. Przedstawimy jedynie drobny wycinek spośród jego licznych egzemplifikacji. Na poziomie kosmologicznym: rozproszona materia dąży do reintegracji, co można zaobserwować w prawie ciężenia, istnieniu eteru, światła i elektryczności. Na poziomie biologicznym: istota ludzka podzielona między dwie płcie pragnie ponownego zjednoczenia. Nowy człowiek będzie ponad podziałem płci – do czego wrócimy omawiając zagadnienie miłości. Na poziomie społecznym - kolektywizm wspólnotowy i indywidualizm zostaną przewyciężone w wolnej wspólnocie odbudowującej pierwotną jedność rodzaju ludzkiego. Na płaszczyźnie eklezjalnej reintegracja dotyka problemu podziału na kościół wschodni i zachodni oraz odrodzenia jedności chrześcijan w kościele ekumenicznym. Natomiast dla problemu twórczości najważniejszy jest jednak poziom człowieczeństwa – proces reintegracji ludzkości z Bogiem. Pierwotna jedność została zerwana wskutek grzechu, po czym nastąpił okres

²⁸ *Idem, Философские начала цельного знания*, [w:] *idem, Собрание...*, op. cit., t. I, s. 253.

²⁹ G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 47 – 48.

izolacji, który od pojawienia się Bogocześnika przekształcił się w zbliżanie się ludzkości do Boga³⁰. Pełnia wolnej jedności z Absolutem może być urzeczywistniona jedynie po okresie oddzielenia. Na powyższych przykładach widzimy, że myśl autora *Trzech sił* opiera się na idei wszechjedności. Jest to filozofia reintegracji bytu, zatem i problem twórczości może być postrzegany jedynie w tej perspektywie.

Należy jeszcze w tym miejscu poczynić uwagę, że Sołowjow stosował dwa podobne znaczeniowo terminy – we wcześniejszych *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej* „integralność”, natomiast w późniejszej *Krytyce zasad abstrakcyjnych* „wszechjedność”. Integralność to termin zaczerpnięty z tradycji słowiańskiej³¹ i oznaczał całość niezróżnicowaną, natomiast w pojęciu wszechjedności jest zaakcentowana wielkość różnych elementów konstytuujących jedność³². Dla naszej pracy nie jest konieczne rozróżnianie tych terminów, pojmujemy je synonimiczne i wedle wprowadzonego przez nas pojęcia wszechjedności.

Sołowjow stwierdza: „(...) człowieczeństwo ma wspólny cel swojego istnienia, musimy przyznać, że ono rozwija się”³³. Podobnie jak wszystko rzeczy dąży ono do wszechjedności, lecz jego pozycja jest szczególna. Człowiek ma przyczynić się do zrealizowania planu Bożego i ponownego pojednania się ze Stwórcą. Stawiamy tezę, że wszechjedność, będąca logiczną konsekwencją rozwoju wszechświata, jest równocześnie ostatecznym celem twórczości człowieka. Wyraża się to w etycznym imperatywie bogocześniczości.

2.2. Etyczny wymiar bogocześniczości

Drugim filarem filozofii Sołowjowa jest bogocześniczość. Nie jest to osobna idea, lecz konkretyzacja idei wszechjedności – żywa i twórcza droga jej realizacji³⁴. Nasze wstępne rozważania nad bogocześniczością z rozdziału pierwszego możemy teraz wpisać w filozofię wszechjedności. Kluczowe znaczenie ma założenie o tym, że boskość przynależy nie tylko Bogu, lecz również człowiekowi. O ile jednak Absolutowi przynależy ono w sposób doskonały – w wieczności – o tyle człowiekowi jest dane jako możliwość³⁵. Przebóstwienie człowieczeństwa jest dla człowieka tym, co reintegracja we wszechjedności dla całej

³⁰В. С. Соловьёв, *Чтения о Богочеловечестве...*, op. cit., s. 163.

³¹Por.: I. Kirejewski, *Wiara jako warunek integralności duszy*, przeł. H. Zelnikowa, [w:] *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna 1825-1861*, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1961, s. 148

³²Por.: A. Walicki, *Filozofia prawa...*, op. cit., s. 190; J. Dobieszewski, *Komentarz*, [w:] *Niemarksistowska...*, op. cit., cz. 2, s. 31.

³³В. С. Соловьёв, *Философские начала...*, op. cit., s. 251.

³⁴Por.: В. В. Зеньковский, *История...*, op. cit., т. II, cz. 1, s. 22.

³⁵К. В. Мочульский, *Гоголь...*, op. cit., s. 112.

rzeczywistości. Tak samo jak wszechjedność istnieje w świecie w postaci załączków i jako ostateczny punkt rozwoju, tak w człowieku istnieje boskość.

Jednak z tego jak zdefiniowaliśmy wszechjedność – jako wolny i wewnętrzny związek całości bytu – wynika, że nie może ona zostać zrealizowana samą mocą konieczności historycznej. Wszechjedność nie wyniknie w sposób automatyczny i bezwolny ze stanu dezintegracji. Sołowjow pisze: „Z tego, że wyższe formy czy typy bytu pojawiają się, czy objawiają po niższych, w żaden sposób nie wynika, że są ich tworem. [...] Wyższe, pełniejsze i bardziej pozytywne postacie i stany bytu są metafizycznie wcześniejsze niż niższe, choć pojawiają się czy objawiają po nich”³⁶. Połączenie ludzkości z Absolutem wymaga czegoś ponad same siły ludzkie i ponad impuls boski – wspólnego działania człowieka z Bogiem. Taką funkcję pełni bogoczołwieczeństwo.

Proces bogoczołwieczy rozpoczyna się w momencie objawienia się Bogoczołwieka czyli Jezusa Chrystusa. Cała wcześniejsza historia stanowiła przygotowanie zewnętrznych warunków dla Jego narodzenia. On jako doskonały człowiek i najwyższy poziom Dobra poprzez swoje życie i nauczanie objawia ludziom Królestwo Boże³⁷. Bóg wcielony w człowieka przechodząc trzy kuszenia na pustyni przebóstwia swoje człowieczeństwo, integruje naruszoną przez grzech pierwotną jedność pierwiastka ludzkiego i boskiego oraz triumfuje nad śmiercią³⁸. Pojawienie się Bogoczołwieka należy tutaj traktować jako impuls do reintegracji od strony Boga, a nie jako samą reintegrację. Wszechjedność jest wolnym związkiem, a zatem do jej zaistnienia jest konieczna zgoda ludzkości. Dlatego też Chrystus już nie działa bezpośrednio w historii – aby impuls do reintegracji ze strony człowieka nie był rezultatem oddziaływania wyższej siły, a jedynie wolnym wyborem. Stąd wynika konieczność uzupełnienia objawienia Bogoczołwieka powszechnym objawieniem bogoczołwieczeństwa. Sołowjow pisze: „Celem światowego procesu jest objawienie Królestwa Bożego, czyli doskonałego porządku moralnego, urzeczywistnionego przez nową ludzkość, duchowo wzrastającą z Bogoczołwieka”³⁹. Realizacja bogoczołwieczeństwa polega po pierwsze na przyjęciu Chrystusa, a po drugie na odnoszeniu się do wszystkiego (do sensu własnej egzystencji, do innych ludzi, do innych istot i do świata) w duchu Chrystusa. Ma to dać możliwość Jego duchowi przeniknięcia całości rzeczywistości, a zatem jej przemienienia.

³⁶ В. С. Соловьёв, *Оправдание добра. Нравственная философия*, [w:] *idem, Собрание...*, op. cit., т. VIII, s. 218.

³⁷ *Ibidem*, s. 224.

³⁸ *Idem, Чтения о Богочеловечестве...*, op. cit., s. 170.

³⁹ *Idem, Оправдание...*, op. cit., s. 224.

Bogoczołwieczeństwo jako zasada ontologiczna, mówiąca o naturze i przeznaczeniu istoty ludzkiej, jest tożsama dla Sołowjowa z zasadą etyczną. Autor *Uzasadnienia dobra* uważa, że człowiek z moralnego punktu widzenia jest zobowiązany do tego, aby przyczyniać się do postępu historycznego prowadzącego do wszechjedności. Opierając się na fragmencie ewangelii św. Mateusza⁴⁰ myśliciel formułuje absolutny wymóg moralny względem człowieka: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”⁴¹. Jest to imperatyw powszechnej realizacji bogoczołwieczeństwa – przebóstwienia swojej natury i świata. Przyjęcie go za swoją własną maksymę daje człowiekowi sens życia i nadaje sens istnieniu świata.

Z powyższego – wybiórczego – rysu metafizyki Sołowjowa wyciągamy wniosek, że zarówno autor *Wykładów o bogoczołwieczeństwie* jak i Mikołaj Bierdiajew w centrum swoich rozważań umieszczają próbę rozwiązania problemu reintegracji człowieczeństwa i obaj wskazują na aktywność ze strony człowieka jako warunek powrotu do jedności z Bogiem. Różni ich natomiast przyjęcie przez Bierdiajewa istnienia wolności przedstworzonej, które stoi w sprzeczności z koncepcją wszechjedności. Nie przeszkadza to jednak w tym, aby z perspektywy filozofii twórczości odczytać Sołowjowski imperatyw realizacji bogoczołwieczeństwa jako postulat twórczości. Teraz zostaną przedstawione trzy możliwe próby jego wypełnienia. Sprawdźmy, czy pokrywają się z Bierdiajewowskim pojęciem twórczości.

3. Wolna teurgia jako twórczość

Teurgia jest pojęciem, które Sołowjow używa we wczesnym okresie swojej twórczości, w pracy *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej*. Pojawia się ono przy próbie opisu ludzkiej natury w kontekście prawa rozwoju historycznego⁴². Myśliciel dostrzega trzy subiektywne aspekty podmiotowości: uczucia, myślenie oraz aktywną wolę, odpowiadające trzem obiektywnym zasadom: pięknu, prawdzie i dobru. Celem rozwoju historycznego jest wcielenie owych zasad obiektywnych w to, co subiektywne. Odbywa się to na trojakiem drodze aktywności człowieka. Dążenie do piękna to twórczość, do prawdy prowadzi wiedza, zaś do dobra praktyka społeczna. Każda z tych ścieżek ma jednak swoje trzy etapy – jest to proces rozwoju danej aktywności, przechodzenie przez kolejne stadia doskonałości. Pierwsze

⁴⁰ Mt 5, 48.

⁴¹ В. С. Соловьёв, *Оправдание...*, op. cit., s. 225.

⁴² *Idem*, *Философские начала...*, op. cit., s. 264.

z nich to poziom materialny, później następuje poziom formalny, zaś ostatni – najznakomitszy – jest poziom absolutny.

Zrozumienie powyższej trójścieżkowej drogi realizacji piękna-dobra-prawdy, a zatem – wedle naszych wcześniejszych ustaleń drogi do wszechjedności – stanowi wiedzę integralną. Integralność w tym kontekście ma dwa odniesienia. Po pierwsze, oznacza, że cała osobowość zmierza ku temu celowi, a nie tylko poszczególne jej części. W tym sensie jest synonimiczna z niepodzielnością. Po drugie, integralność tyczy się samego przedmiotu wiedzy – przywrócenia jedności bytu. Jest to wiedza o reintegracji. Tak pojęta wiedza integralna jest połączeniem teorii i praktyki, właściwą mądrością życia i jedyną prawdziwą filozofią. Sołowjow stwierdza, że „czyni ona człowieka człowiekiem” oraz „rozwija w nim wewnętrzną formę dla objawienia Boga”⁴³. Stanowi ona przeciwwagę dla abstrakcyjnego myślenia akademickiego, czyli dla tego, co funkcjonuje pod nazwą filozofii.

Każdy rodzaj aktywności człowieka może osiągnąć swój stan maksimum, pełną realizację potencjalnych możliwości. Na ścieżce praktyki społecznej wyrazi się to w wolnej teokracji, na ścieżce wiedzy w wolnej teozofii, a na ścieżce twórczości w wolnej teurgii. Ilustruje to – jak również nasze dalsze rozważania – poniższa tabela. W tym miejscu musimy jeszcze dopowiedzieć, że może nastąpić – i w historii wielokrotnie występowało – zniekształcenie drogi do wszechjedności. Przybiera ono wtedy postać fałszywego, pozornego spełnienia którejś ze ścieżek. Są to odpowiednio socjalizm w sferze praktyki społecznej, pozytywizm w przypadku wiedzy oraz utylitaryzm, który zastępuje wolną teurgię.

SFERA→ POZIOM ↓	TWÓRCZOŚCI	WIEDZY	PRAKTYKI SPOŁECZNEJ
1. MATERIALNY	Technika	Nauki empiryczne	Ziemstwo
2. FORMALNY	Sztuka	Filozofia	Państwo
3. ABSOLUTNY	Mistyka	Teologia	Kościół
PODSTAWA SUBIEKTYWNA	Uczucie	Myślenie	Wola
ZASADA OBIEKTYWNA:	Piękno	Prawda	Dobro
REINTEGRACJA:	Wolna teurgia	Wolna teozofia	Wolna teokracja

⁴³ *Idem, Исторические дела философии, [w:] idem, Собрание..., op. cit., т. II, s. 412.*

Wiemy już, w jakim kontekście występuje termin teurgia, lecz nie wyjaśniliśmy jeszcze, co on właściwie oznacza. Skoncentrujemy się teraz wyłącznie na ścieżce twórczości. Wpierw jednak wyjaśnimy jej przebieg widoczny na schemacie.

U zarania dziejów ludzkości wszystkie sfery aktywności były jednym a wszystkie etapy rozwoju były z sobą tożsame. W starożytnym świecie kapłani będąc w mistycznym związku z wyższymi siłami kierowali życiem artystycznym i technicznym, a rodzina stanowiła podmiot religijny i polityczny⁴⁴. Ów stan pierwotnej spistości od strony estetycznej Sołowjow nazywa teurgią, od strony praktycznej teokracją, a od strony wiedzy teozofią. Była to jednak jedność zewnętrzna, mechaniczna i została ona rozerwana przez oddzielenie sfery *sacrum* od *profanum*, które dokonało się wskutek narodzin chrześcijaństwa. Granica między starożytnością a średniowieczem jest początkiem indywidualizacji poszczególnych sfer aktywności, co osiągnie swoje apogeum w czasach rewolucji francuskiej. Dodajmy – za Dobieszewskim – że nie jest to tylko koniec pierwotnej jedności, lecz początek wzajemnej walki wyodrębniających się zasad⁴⁵.

Sfera twórczości w okresie dezintegracji posiada swoje trzy stopnie doskonałości. Na poziomie materialnym wyraża się poprzez technikę, której najdoskonalszymi owocami są potężne budowle. W technice panuje dominacja materii – wszystko jest jej podporządkowane. Na poziomie formalnym twórczość przybiera postać sztuki, przy czym Sołowjow uznaje za jej najwspanialszy wyraz poezję, w której nie ma zasady materialnej, a jest tylko czysty duch. Trzeci – absolutny – etap to mistyka, czyli bezpośredni związek człowieka ze światem transcendentnym. Pozwala ona osiągnąć istocie ludzkiej piękno i jest pod tym względem analogiczna do Kościoła, w którym człowiek doświadcza dobra, oraz do teologii, gdzie następuje objawienie prawdy.

Jak przejść od negujących się wzajemnie sfer życia do organicznej jedności? Oczywiście nie możemy w tej pracy oddać złożoności i niuansów wykonania tego zadania, ale możemy się tutaj odwołać do opisanego przez nas wcześniej bogoludzkiego korzenia myśli Rosjanina. Należy wzorując się na Chrystusie przebóstwić swoją naturę. Powszechna realizacja bogoczołwieczeństwa będzie równoznaczna ze zintegrowaniem życia społecznego w oparciu o dobro w wolnej teokracji, i w oparciu o prawdę w teozofii. Technika i sztuka zostaną przepełnione mistyką stając się wolną teurgią.

⁴⁴ *Idem*, *Философские начала...*, op. cit., s. 266.

⁴⁵ J. Dobieszewski, *Włodzimierz...*, op. cit., s. 159.

Wolna teurgia w znaczeniu ogólnym jawi się jako przeobrażona w oparciu o boskość twórczość odtwarzająca wszechjednię, a zatem jako twórczość integralna⁴⁶. Odróżnia się od pierwotnej teurgii wewnętrzną wolnością. Mistyka nie zniewala pozostałych elementów, lecz sprawia, że partycypują one w świecie najwyższym⁴⁷. W teurgicznej twórczości człowiek zbliża się do Boga w sposób maksymalny, staje się Jego pomocnikiem⁴⁸. Wolna teurgia to twórczość łącząca świat stworzony ze Stwórcą.

Wolnej teurgii Sołowjowa nie należy mylić z oryginalnym, antycznym sensem słowa „teurgia”, wywodzącym się od greckiego *theourgōs* – cudotwórca⁴⁹. Oznaczało ono bowiem wywoływanie duchów za pomocą czarów lub nakłanianie bogów specjalnymi rytuałami do wykonania jakiegoś zadania, a w wiekach średnich praktyki ożywiania posążków. Dobieszewski podaje, że dociekając intencji użycia tego terminu przez Sołowjowa należy odwołać się do jego tłumaczenia jako „bożo-pracujący”, co współgra z rozumieniem teurgii jako wznoszenia się człowieka poprzez wewnętrzne doskonalenie do współboskiej twórczości⁵⁰.

Sołowjowska wolna teurgia to twórczość zgodna z wolą Bożą, będąca przeobrażeniem rzeczywistości w oparciu o zasadę boską. Przemianie ulega także podmiot tworzący, w jego życie zostają wcielone dobro, piękno i prawda⁵¹. Wolna teurgia, tak jak twórczość u Bierdiajewa, nie jest wytwarzaniem, lecz przeobrażeniem egzystencji oraz całego świata. Jej podmiot jest jednocześnie jej przedmiotem. Wolna teurgia opiera się na wolności, lecz jest to wolny związek różnych zasad twórczych, a nie – jak u autora *Sensu twórczości* – irracjonalna wolność-nicość. Odróżnia się ona także od Bierdiajewowskiej koncepcji twórczości tym, że założona w niej jest pewna gradacja – może pojawić się dopiero jako końcowy etap drogi rozwoju, podczas gdy twórczość Bierdiajewa jest nieredukowalna. To pierwotna moc człowieka, która nie ma składników. Zestawiając oba terminy widzimy, że pojęcie Sołowjowa charakteryzuje pewna statyczność. Jest ono ulokowane w triadycznym schemacie myślenia i w oderwaniu od niego traci swoje znaczenie. Natomiast Bierdiajewowskie pojęcie jest dynamiczne, ale przez to nieuchwytnie i niewytłumaczalne. Łączy je natomiast wspólna intencja – zwrócenie ku wieczności; bogocześciana podstawa – pragnienie poddania rzeczywistości działaniu ducha; oraz holistyczność – obydwie prowadzą do *apokatastasis*.

⁴⁶ В. С. Соловьёв, *Философские начала...*, op. cit., s. 286.

⁴⁷ Por.: G. Przebinda, *Włodzimierz...*, op. cit., s. 57.

⁴⁸ J. Dobieszewski, *Włodzimierz...*, op. cit., s. 149.

⁴⁹ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2000, s. 502.

⁵⁰ J. Dobieszewski, *Włodzimierz...*, op. cit., s. 149.

⁵¹ M. Łoski, *Historia...*, op. cit., s. 138.

Pojęcie teurgii, jak zaznaczyliśmy na początku, należy do słownika wczesnego Sołowjowa. W pracach późniejszych używa go rzadko bądź wcale. Z kolei Konstantin Moczulski zauważa ewolucję tego terminu. Wedle niego Sołowjow do końca lat 80-tych łączył teurgię z przeżyciami mistycznymi i działalnością Kościoła, natomiast później odchodzi od tego przekonania i przydaje jej spirytualistyczno-wolnościowy charakter⁵². My natomiast przyjmujemy, że właściwy sens wolnej teurgii znajduje swój wyraz – być może lepiej oddający zamysł autora – w innych, bardziej dynamicznych terminach, na których myśliciel koncentrował się w późniejszym etapie życia: miłość oraz syzygia.

4. Miłość jako twórczość

Filozoficzne ujęcie problemu miłości stanowi temat dojrzałej twórczości Sołowjowa. Zostało wyłożone w trzech pracach: *Uzasadnienie dobra* (1897), *Dramat życiowy Platona* (1898) oraz – przede wszystkim – w *Sensie miłości* (1892-1894). Siergiej Sołowjow podkreśla, że podjęcie tej problematyki wyrosło z samego życia filozofa⁵³. Nie jest to konstrukcja racjonalna i spekulatywna, w przeciwieństwie do schematu rozwoju historycznego, lecz podobnie jak poezja, wynik osobistego doświadczenia miłości.

Podstawą do podjęcia rozważań nad miłością jest konstatacja o ułomności ludzkiego istnienia. Punkt wyjściowy jest zatem ten sam, co w pozostałych częściach systemu filozoficznego Sołowjowa, ale mamy teraz do czynienia z perspektywą osobową, a nie kosmiczną. Stan dezintegracji całego wszechświata znajduje swoje przełożenie na kondycję człowieka – jego istnienie jest naruszone i niepełne we wszystkich swoich wymiarach⁵⁴. Istota ludzka jest rozproszona, składa się z podlegającego determinizmowi przyrodniczemu ciała oraz ducha – zasady wolności. Sama cielesność jest naznaczona podziałem na dwie przeciwstawne płcie. Rozbicie przejawia się nie tylko w indywidualnym osobniku, lecz także w całym gatunku. Jego wyrazem jest atomizacja i wzajemna wrogość poszczególnych jednostek.

Z poprzednich podrozdziałów wiemy, że stan rozpadu stanowi konieczny etap każdego rozwoju – dezintegracja nie jest zatem wieczną kondycją człowieczeństwa, a lecz jedynie pewnym momentem jego istnienia. Świadczy o tym wewnętrzna intuicja, przeświadczenie osoby, że może ona być czymś więcej, niż jest obecnie⁵⁵. Ujawnia się to w miłości będącej

⁵² К. В. Мочульский, *Гоголь...*, op. cit., s. 197 – 198.

⁵³ S. Sołowjow, *Życie i ewolucja...*, op. cit., s. 307.

⁵⁴ В. С. Соловьёв, *Оправдание...*, op. cit., s. 173.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 167.

wyrazem pragnienia przekroczenia lichej kondycji istnienia. Stan aktualny istnienia człowieka Sołowjow przeciwstawia stanowi idealnemu, odpowiadającemu wielości zasad w jedności człowieczeństwa, czyli pozytywnej wszechjedności. Drogą prowadzącą do niego jest miłość. Stanowi ona dla Sołowjowa najważniejszy i centralny moment naszego życia, w którym zapytujemy o swoje bycie: o to, kim jesteśmy i kim powinniśmy być⁵⁶.

Sołowjow używa terminu miłość w trojaki sposób. Po pierwsze, miłość jest pojawiającym się między dwiema osobami uczuciem, które wyrasta na fundamencie wiary i polega na uznaniu absolutnego znaczenia drugiego człowieka⁵⁷. Po drugie, miłość jest również jedną z dwóch przeciwstawnych sił, które kształtują rzeczywistość. Istnieje siła integrująca oraz siła dezintegrująca rzeczywistość. W tym ujęciu miłość występuje w opozycji do egoizmu⁵⁸. Po trzecie, znaczna część rozważań Sołowjowa jest skupiona na pojęciu miłości jako relacji między Absolutem a dopełniającą go Duszą Świata⁵⁹. Stanowi to trzon dociekań sofiologicznych, których tutaj nie będziemy poruszać. W perspektywie ogólniejszej wszystkie z tych ujęć okazują się być tożsame ze sobą – są drogą od stanu rozpadu do reintegracji. Teraz poświęćmy uwagę drugiemu z wyróżnionych znaczeń, następnie wrócimy do pierwszego i przejdziemy do opisu celu miłości, czyli dzieła reintegracji.

Byt w stanie dezintegracji charakteryzuje się dążeniem do samoutwierdzenia. Poszczególne elementy rzeczywistości różnicują się tak, aby stać się zupełnie odrębnymi i niezależnymi cząstkami⁶⁰. Człowiek uważa się za odosobnioną drobinę wszechświata, która jest od niego autonomiczna w swym istnieniu. Umacnianie jednostkowości i dalsze wyobcowywanie się elementów, wszelki ruch decentralizacyjny we wszechświecie to egoizm. Gdyby zasada egoizmu była jedyną zasadą kosmiczną, wszechświat nie mógłby istnieć – zostałby zgubiony. Tej sile odśrodkowej przeciwdziała siła dośrodkowa, o tym samym kierunku „centrum-peryferie”, lecz o przeciwnym zwrocie. Siłą integrującą, zbliżającą do siebie poszczególne byty, jest miłość. Wrywa ona człowieka z samozadowolenia i dążenia w stronę niebytu. Miłość oznacza przewyciężanie rozpadu pod wszelkimi postaciami: cierpienia, samotności, śmierci oraz zła.

⁵⁶ *Idem*, *Жизненная драма Платона*, [w:] *idem*, *Собрание...*, op. cit., t. IX, s. 231.

⁵⁷ *Idem*, *Смысл любви*, [w:] *idem*, *Собрание...*, op. cit., t. VII, s. 18.

⁵⁸ Uwidacznia się ciekawe podobieństwo do Empedoklesa, który również przyjmował miłość jako jedną z dwóch sił kształtujących rzeczywistość i przeciwstawiał ją nienawiści. Jednak w przeciwieństwie do Sołowjowa uznawał wieczne współistnienie owych zasad a historię postrzegał jako cykliczne fazy dominacji jednej nad drugą. Rosjanin natomiast wierzy, że egoizm nie jest wieczny i zostanie ostatecznie przewyciężony. Por.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. Zieliński, Lublin 2005, t. I, s. 173 – 175.

⁵⁹ B. C. Соловьёв, *Смысл любви*, op. cit., s. 45 – 47.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 15.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że miłość jako siła integrująca nie jest siłą totalizującą. Nie wiecie ona do połączenia wszystkiego w mechanicznej jedności – do zbliżenia, które istniało na samym początku wszechświata. Nie niweluje różnic, lecz przekracza je. Ta siła nie oddziałuje z centrum kosmosu, ale pojawia się w oddalonych elementach. Stąd połączenie, do którego prowadzi, będzie miało charakter tolerującej wielość wolności⁶¹. Również widoczne jest to w przypadku tego szczególnego bytu, jakim jest człowiek. Miłość wykracza poza subiektywną sferę uczuć, w której zostaje zainicjowana, i dąży do przeobrażenia całego świata w oparciu o obiektywną zasadę dobra-prawdy-piękna. W niej zniesiona zostaje opozycja obiektywnego i subiektywnego na rzecz wyższej jedności całego bytu. Zadaniem miłości jest przywrócenie aktualnego istnienia jedności i odtworzenie prawdziwego człowieka jako wolnej jedności⁶².

Szczególne znaczenie w miłości, podobnie jak w przypadku wolnej teurgii, ogrywa piękno jako zasada obiektywna. Wedle Sołowjowa, najważniejszym zadaniem Erosa jest „płodzenie w pięknie”⁶³. Co jednak oznacza ten enigmatyczny zwrot? Przede wszystkim chodzi o odrodzenie harmonii bytu – jego pierwotnego piękna. To, co czasowe i przemijające ma zostać przemienione przez to, co wieczne i nieśmiertelne. Triumf miłości polegać będzie na pełnym wskrzeszeniu życia⁶⁴. Płodzenie w pięknie zwraca nas również w stronę twórczości – miłość jest tworzeniem piękna bytu. Sołowjow stawia tę tezę w artykule poświęconym Platonowi i ma tu zapewne na myśli klasyczne, parmenidejskie rozumienie bytu. Piękno bytu to jego doskonałość, jego jedyność. Niepodzielny byt jest ciągłą jednorodną całością⁶⁵. Ostatecznie zatem miłość okazuje się być stwarzaniem pozytywnej wszechjedności. Rosjanin pisze: „Jeśli Eros jest rzeczywistym pośrednikiem i budowniczym mostu – *pontifex* – między niebem, ziemią i piekłem, to jego prawdziwym celem jest pełne i ostateczne ich połączenie”⁶⁶.

Omawiając twórczość u Bierdiajewa podkreślone zostało, że jest to twórczość *ex nihilo*, czyli taka twórczość, której materią jest nicość-wolność a rezultatem absolutna nowość. Natomiast z powyższego ujęcia miłości u Sołowjowa zdaje się wynikać, że nie spełnia ona tych kryteriów, a zatem nie może być uznana za twórczość w rozumieniu Bierdiajewa. Po pierwsze, miłość pojęta jako siła integrująca wypływa z części bytu, a więc nie pochodzi z nicości. Po drugie, zmierza do odtworzenia jedności – a więc nie tworzy nic nowego.

⁶¹ *Ibidem*, s. 15 – 16.

⁶² К. В. Мочульский, *Гоголь...*, op. cit., s. 178.

⁶³ В. С. Соловьёв, *Жизненная...*, op. cit., s. 228.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 230.

⁶⁵ G. Reale, *Historia...*, op. cit., s. 144.

⁶⁶ В. С. Соловьёв, *Жизненная...*, op. cit., s. 230.

Obydwa stwierdzenia są jednak fałszywe. W przypadku człowieka, a to on ma kluczowe znaczenie dla procesu dziejowego, dążenie do zjednoczenia jest wewnętrznym pragnieniem, którego warunkiem jest wolność. Natomiast sam cel miłości – pozytywna wszechjedność – jest czymś jakościowo nowym. Nie jest to pierwotna niezróżnicowana jednia, lecz jedność zamykająca w sobie wielkość powstałą w okresie dezintegracji. A zatem miłość jest stwarzaniem nowości z wolności.

Powróćmy teraz do pierwszego z wyróżnionych przez nas znaczeń miłości – jako uczucia spajającego dwie osoby oraz związanego z nim celu miłości. Należy przyznać, że jest to znaczenie podstawowe i powszechne. Sołowjow pisze: „Poznając w miłości prawdę innego nie abstrakcyjnie, a istotowo, przenosząc punkt ciężkości swego życia poza granice swojej empirycznej osoby, tym samym wyjawiamy i realizujemy swoją własną prawdę, swoje absolutne znaczenie, które polega właśnie na zdolności do przekraczania granic swego faktycznego istnienia jako fenomenu, na zdolności do życia nie tylko w sobie, ale także w innym”⁶⁷. Rozważmy to, co wynika z powyższego cytatu. Po pierwsze, miłość jest przekroczeniem granicy własnego istnienia. Jej warunkiem jest przewyżczenie własnej odrębności – egoizmu. Po drugie, na drodze miłości zostaje zrealizowana natura ludzka, ponieważ człowiek może się zrealizować jedynie w kontakcie z drugim człowiekiem. Miłość to dialogiczna relacja „Ja – Ty”. Po trzecie, miłość jest także poznaniem esencjalnym. Podobnie jak w twórczości u Bierdiajewa, w miłości dokonuje się prześwit prawdziwej rzeczywistości, Bożego zamysłu względem świata. Po czwarte, miłość jest życiem podniesionym do wyższej jakości – zmartwychwstaniem i wiecznością.

W miłości następuje podniesienie niższych, oddzielnych zasad współtworzących człowieka do wyższej jakości oraz ich uduchowienie i przemienienie. Miłość będąca zwróceniem się ku wieczności i nieśmiertelności jest drogą wiodącą do odzyskania integralności⁶⁸. Poprzez nią na zwierzęcą i społeczną naturę człowieka oddziałuje obraz Boży⁶⁹ – o czym powiemy szerzej w kolejnym podrozdziale. Prawdziwym celem miłości jest rzeczywiste obdarzenie ukochanego wiecznym trwaniem i rzeczywiste przeobrażenie go w pięknie⁷⁰, czyli usunięcie skazy bytu.

Miłość niweluje przeciwieństwo pierwiastka męskiego oraz pierwiastka żeńskiego, a także przeciwieństwo ducha i ciała. Ogarnia człowieka w całości, jednocząc oddzielne zasady, które go tworzą. W miłości z dwóch osobnych istnień ludzkich rodzi się jedno super-

⁶⁷ *Idem, Смысл любви*, op. cit., s. 18.

⁶⁸ *Idem, Оправдание...*, op. cit., s. 177.

⁶⁹ *Idem, Смысл любви*, op. cit., s. 38.

⁷⁰ *Idem, Жизненная...*, op. cit., s. 231.

istnienie – nowy doskonały człowiek mieszczący w sobie absolutną treść całego wszechświata i historii⁷¹. Jest nim zwyciężający wszelkie zło młodzieniec-dziewica: Androgyne. Nie jest mężczyzną, ani nie jest kobietą, lecz jest jednością ponad podziałem płciowym. Swoją ponadpłciowością wyłamuje się spod determinizmu narodzin i śmierci⁷². Jego wyzbyte rozpadu ciało zmartwychwstało i uduchowiło się.

Stworzenie Androgyne to twórcze zadanie stojące przed ludzkością, które może być osiągnięte jedynie mocą autentycznej wiary, aktywnej wyobraźni oraz realnej twórczości⁷³. W tym dziele uczestniczyć będą dwa czynniki – ludzki oraz boski. Choć miłość wypływa z samego człowieka (jako pragnienie wypełnienia ontologicznego braku jest zupełnie wolnym wyborem), spełni swój cel – czyli zjednoczenie z drugim – jedynie w wymiarze ponadludzkim, absolutnym. Doskonale spełnienie miłości wymaga Łaski Bożej⁷⁴.

Na krótkie omówienie zasługuje również dramat lub niepowodzenie miłości. Sytuacja jest analogiczna do omawianego wcześniej dramatu twórczości. Miłość przybiera kształt płodzenia kolejnych pokoleń w rodzie, podczas gdy jej celem jest wewnętrzna reintegracja człowieka oraz pojednanie ludzi w Bogu⁷⁵. Zamiast osiągnięcia wieczności następuje tylko krótkotrwałe zjednoczenie dwóch jednostek w seksualnym uniesieniu lub dłuższy, ale również czasowy, związek w obrębie rodziny⁷⁶. Do problemu niewspółmierności intencji oraz jej realizacji dochodzi również problem istnienia fałszywej miłości. Polega ona na podmienieniu autentycznego pragnienia zbliżenia się do drugiej osoby zwykłą chęcią zaspokojenia swoich żądz. Prowadzi to do pogłębienia się egoizmu i jest „mogiłą autentycznej miłości”⁷⁷.

Porażka miłości jest związana najczęściej z tym, że nie jest ona oparta na wierze – brak w niej zasady obiektywnej. Oparcie miłości na pierwotnej intuicji, a więc na tym, co subiektywne jest wystawieniem jej na wpływ determinizmu, któremu podlega natura ludzka w stanie dezintegracji. Sołowjow pisze: „patos miłości przychodzi i odchodzi, a wiara miłości pozostaje”⁷⁸. Zasadą spajającą, fundamentem, na którym może być utrzymane i umocnione absolutne znaczenie drugiej osoby jest tylko wiara. Prawdziwa miłość musi być zapośredniczona przez Boga; musi być wspólnotą w Bogu⁷⁹.

⁷¹ *Idem*, *Смысл любви*, op. cit., s. 24.

⁷² *Ibidem*, s. 33.

⁷³ *Ibidem*, s. 28.

⁷⁴ Por.: S. Mazurek, *Rosyjski renesans...*, op. cit., s. 67.

⁷⁵ В. С. Соловьёв, *Смысл любви*, op. cit., s. 23.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 22.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 48 – 49.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 49.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 43.

Platonizująca koncepcja miłości Sołowjowa zostaje przejęta bez większych zmian przez Mikołaja Bierdiajewa i włączona do jego filozofii twórczości⁸⁰. Obaj Rosjanie uważali, że w miłości „powinna ujawnić się nie tajemnica kobiecości i nie tajemnica męskości, ale tajemnica człowieka”⁸¹. Relacja między dwiema osobami jest właściwą płaszczyzną twórczości, a miłość stanowi najdoskonalszy wzorzec tej relacji, ponieważ w niej osoba kochana i osoba kochająca wzajemnie utwierdzają się w swojej boskości.

W poprzednim podrozdziale zauważyliśmy, że używane przez Sołowjowa pojęcie wolnej teurgii jest dość statyczne. Funkcjonuje ono w schemacie rozwoju historycznego oraz odpowiada najdoskonalszemu rozwojowi i zintegrowaniu sfery twórczej aktywności człowieka – przez to jest skoncentrowane wyłącznie na działalności człowieka. Brakuje w nim dynamiki wymiaru egzystencjalnego. Ów brak zdaje się wypełniać pojęcie miłości. Bierdiajewowski sens twórczości jest mu znacznie bliższy.

Bierdiajew mówił, że autentyczna twórczość jest sprawą przyszłości, prawdziwy akt twórczy jeszcze nie został dokonany i stanowi on wyzwanie dla człowieczeństwa. Natomiast miłość u Sołowjowa w mniejszym bądź większym stopniu znajduje swoje odbicie w rzeczywistości. Choć istnieje załączkowo, jest zasadą rozwoju świata⁸². Jej obecność jest bardziej widoczna, niż obecność twórczości w świecie u Bierdiajewa. Wedle obydwu myślicieli świat rozwija się poprzez ewolucję, jednakże Bierdiajew przeciwstawia ją twórczości, natomiast Sołowjow widzi w niej działanie zasady miłości. Miłość dla Sołowjowa – od czego rozpoczęliśmy – stanowi punkt centralny w życiu, jest postawieniem pytania o swoje bycie. Odpowiedź na nie jednak nie zawsze jest taka sama, w związku z czym pojęcie miłości jest bardzo ogólne i wieloznaczne. Pod tym względem przypomina Bierdiajewowski termin. Postarajmy się jednak je uszczegółowić – poszukajmy twórczości prawdziwej, twórczości *sensu stricto*.

5. Syzygia jako twórczość

Sołowjow wyróżnia parę dróg miłości: te, które przyczyniają się do rozwoju świata oraz te, które prowadzą do jego dalszej dezintegracji – wtedy nie mamy do czynienia z prawdziwą miłością a z miłością nominalną, fałszywą. Wskazuje także na drogę miłości doskonałej – absolutnej zasady reintegrującej wszechświat, która odpowiada naszym poszukiwaniom

⁸⁰ H. Paprocki, *O miłości inaczej*, [w:] W. Sołowjow, *Sens miłości*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 66 - 67; por.: Н. А. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 186 – 229; rozdział: Творчество и пол. Мужское и женское. Род и личность игаз Творчество и любовь. Брак и семья.

⁸¹ *Ibidem*. 229.

⁸² В. С. Соловьёв, *Смысл любви*, op. cit., s. 28.

twórczości doskonałej. Pisze: „musi istnieć dla człowieka jeszcze piąta, doskonała i ostateczna droga prawdziwej przeobrażającej i przebóstwiającej miłości”⁸³. Określa ją mianem syzygii.

Termin „syzygia” pochodzi z języka greckiego i może być tłumaczony jako połączenie lub współprzęgnięcie. W astrologii nazwa ta obejmuje koniunkcję i opozycję planet⁸⁴. Sołowjow jednak przydaje mu nowe znaczenie. Aby je wprowadzić musimy wprawdzie powrócić do stwierdzenia, że miłość „jest to pytanie o główną jakość życiowej drogi, o to, czyj obraz i czyje podobieństwo człowiek przyjmie lub odrzuci”⁸⁵. W celu odnalezienia miłości doskonałej, będącej tożsamą z prawdziwą twórczością, należy skonkretyzować powyższą konstatację w oparciu o informację, a mianowicie czyj obraz i czyje podobieństwo poprzez miłość człowiek przyjmuje. Syzygia jest właśnie taką konkretyzacją: jest przyjęciem obrazu Bożego w miłości. Jest to ten typ miłości, w którym człowiek upodabnia się do Bogoczwolika. Mając w pamięci nasze wstępne rozważania nad metafizyką Sołowjowa, możemy zdefiniować syzygię jako doskonałą realizację bogoczwoliceństwa. Myśliciel pisze: „człowiek może stać się boskim tylko za sprawą rzeczywistej mocy stającego się, lecz odwiecznie istniejącego Bóstwa [...] droga najwyższej miłości, idealnie jednoczącej pierwiastek męski z żeńskim, duchowy z cielesnym, już w samej zasadzie musi być zjednoczeniem, czyli wzajemnym oddziaływaniem na siebie pierwiastków boskiego i ludzkiego, a więc jest procesem bogoczwoliceństwem”⁸⁶.

Z jednej strony syzygia jest określeniem wewnętrznej dialektyki osoby ludzkiej, zharmonizowanego współdziałania pierwiastka ludzkiego i przebóstwiającego go pierwiastka boskiego w człowieku, jak również kongenialności człowieka i Boga – twórczego współdziałania osoby ludzkiej (jako integralnej całości) oraz Boga. Człowiek staje się wykonawcą planu Bożego, odpowiada na wezwanie Boga do partnerstwa i jako Inny łączy się z Absolutem tworząc wszechjedność. Syzygia w tym ujęciu wydaje się być najbliższa temu, co Bierdiajew określa jako ósmy dzień stworzenia. Oznacza ona współbrzmienie, współgranie i harmonizowanie. Jest to działanie intencjonalne, nastawione na urzeczywistnienie wszechjedności. Syzygia wyzwala duchowo-cielesne prądy, które wcielają w materię ducha i przebóstwiają ją. Świat w działaniu syzygicznym jest przekształcany poprzez naturę

⁸³ *Idem, Жизненная...*, op. cit., s. 234.

⁸⁴ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów...*, op. cit., s. 485.

⁸⁵ B. C. Соловьёв, *Жизненная...*, op. cit., s. 231.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 234.

Bogocześnictwa, rzeczywistość podlega przemianom przez żywe, wieczne i absolutne człowieczeństwo Jezusa Chrystusa⁸⁷.

Z drugiej strony termin syzygia może być użyty w formie przymiotnikowej. Syzygiczny związek jest określeniem sposobu istnienia momentów wszechjedności. Pod momentami rozumiemy to, co w stanie dezintegracji stanowiło poszczególne, oddzielne elementy a w stanie reintegracji współlistnieje we wszechjedności. Momenty nie są ontologicznie niezależne od siebie – istnieją wspólnie jako wielość w jedności. W próbie charakterystyki wszechjedności, podjętej we wcześniejszym podrozdziale, wskazaliśmy na wolność będącą jej warunkiem i podstawą. Teraz możemy dopowiedzieć, że ów związek wielości w jedności ma kształt miłosego współdziałania⁸⁸. Zastosować tu należy nasze wnioski wynikające z omówienia terminu miłości. Syzygiczny związek jawi się jako: wypływający z wolności, zapośredniczony w Bogu, wieczny, niezniszczalny, żywy i jako doskonały modus istnienia bytu. Rosjanin podkreśla, że wraz z postępującą integracją słabnie siła egoizmu – zanikają formy fałszywego podziału i nieprzenikalność istot w przestrzeni i czasie⁸⁹. Syzygia jest więc także przeciwieństwem stanu maksymalnej dezintegracji.

Sołowjow szczególne znaczenie syzygii przyznaje w sferze istnienia zbiorowego – jest to odniesienie się człowieka do sfery społecznej i światowej jak do realnej żywej istoty⁹⁰. Relacja człowiek-świat powinna być relacją miłosną. Zasada aktywna związku – człowiek i człowieczeństwo – powinna być wcielona w pasywną formę ułożenia społecznego. Dopiero wtedy życie wspólnotowe zostanie przemienione i przybierze znamiona powszechnej realizacji bogocześnictwa.

Autor *Uzasadnienia dobra* wskazuje, że działanie bogocześnicze polega na ustanawianiu syzygicznej jedności człowieka z wszystkim, co względem niego inne – z Drugim człowiekiem, ze społeczeństwem, z Bogiem a także z przyrodą⁹¹. Syzygia ma mieć zatem wymiar uniwersalny. Jest to ostateczne spojenie losu istoty ludzkiej i całego wszechświata. Myśliciel pisze: „Rzeczywiście zbawić, to znaczy odrodzić i unieśmiertelnić swoje indywidualne życie w prawdziwej miłości, pojedynczy człowiek może jedynie wspólnie ze wszystkimi”⁹². Powszechna integracja, czyli ostateczna odnowa całego stworzenia we wszechjedności, w terminologii teologicznej to *apokatastasis*.

⁸⁷ *Idem*, *Смысл любви*, op. cit., s. 59 – 60.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 59.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 58.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*, s. 50.

Znając znaczenie terminu syzygia możemy je porównać z interesującym nas pojęciem twórczości. Syzygia Sołowjowa i twórczość Bierdiajewa mają ten sam cel – całkowite zjednoczenie z Bóstwem oraz *theosis*⁹³. Przywrócenie Bożego obrazu w tym, co kochane, jest zadaniem twórczości człowieka⁹⁴. Ów akt twórczy przemieni nie tylko przedmiot, ale i podmiot relacji miłosnej. Istota ludzka poprzez miłość jest aktywną – twórczą – zasadą w stosunku do świata. Ustaliliśmy, że tej roli nie może przyjąć Bóg, a zatem jest to powinność ciążyąca na człowieczeństwie i możliwa do wypełnienia dzięki wskazaniu przez Bogocłowieka drogi jej realizacji. Syzygia jest więc tworzeniem – bogocłowieczym działaniem przywracającym wszechjedność. Będąc doskonałą miłością i obejmując swym zakresem całość bytu jest „żywą twórczością”⁹⁵, „duchowo-cieleśną twórczością”⁹⁶ ukierunkowaną na przemienienie świata.

O ile pojęcie miłości u Sołowjowa jest stosunkowo szerokie i obciążone dramatem niepowodzenia, o tyle termin syzygii stanowi jej uszczegółowienie, wyzbyte tego, co niedoskonałe w miłości. Jego istotą jest właściwy pozytywny wymiar miłości – jako doskonałej twórczości. Termin syzygii zachowuje z pojęcia miłości to, co najważniejsze, jest jej właściwym sensem.

6. Rola twórczości w czasach ostatecznych

Dla pełnego obrazu problematyki twórczości u Sołowjowa należy poruszyć jeszcze temat apokaliptyki autora *Krótkiej opowieści o antychryście*. W poprzednich podrozdziałach zostało ustalone, że twórczość ma zadanie soteriologiczne i wiedzie do *apokatastasis*. Teraz zadamy pytanie, czy jest to ostatecznie sformułowanie filozofii twórczości u Sołowjowa i czy myśliciel pod sam koniec życia nie porzucił idei twórczości przemieniającej rzeczywistość?

„Zbliżający się koniec świata wionie mi w twarz odczuwalnym, choć nieuchwytnym tchnieniem – tak wędrowiec, zbliżając się do morza zanim jeszcze je ujrzy, czuje już jego woń”⁹⁷ – choć słowa te wypowiedział na parę miesięcy przed śmiercią, nie wypływają one jedynie z perspektywy przeczuwalnego końca swojego ziemskiego istnienia, lecz stanowią ogólny wyraz pogłębienia się wrażliwości filozofa. Okres 1899 – 1900 jest wypełniony

⁹³ *Idem, Жизненная...*, op. cit., s. 233.

⁹⁴ *Idem, Смысл любви*, op. cit., s. 42.

⁹⁵ Por.: *Idem, Жизненная...*, op. cit., s. 234.

⁹⁶ *Idem, Смысл любви*, op. cit., s. 60.

⁹⁷ S. Sołowjow, *Жизнь и эволюция...*, op. cit., s. 375.

rozważaniami na temat charakteru zła, którego obecność myśliciel doświadcza coraz realniej – nawet miewając widzenia diabła⁹⁸.

W środowisku badaczy trwają spory o periodyzację twórczości Sołowjowa, które można streścić w dwóch pytaniach. Po pierwsze, jakie okresy należy wyróżnić? Po drugie, czy mamy do czynienia z radykalnym zwrotem i kiedy on nastąpił? Nie ma tu jednak miejsca ani potrzeby przedstawiania wszystkich stanowisk. Ograniczymy się tylko do wymienienia zwolenników i przeciwników hipotezy o przełomie. Myśliciele i badacze tacy jak Mikołaj Bierdiajew, Lew Szestow, Alain Besançon, Marian Zdziechowski oraz Jan Krasicki dowodzą, że ostatnie dzieło Rosjanina jest odejściem od wcześniejszych podglądów, podczas gdy Jewgienij Trubieckoj, Konstantin Moczulski, Siergiej Bułgakow i Aleksiej Łosiew odczytują w mniejszym bądź większym stopniu późne poglądy jako ewolucję lub rozwinięcie wcześniejszych wątków. My natomiast zawieszamy opowiedzenie się za którąś ze stron i przyjmujemy za Dobieszewskim podział na okres słowianofilsko-teokratyczno-utopijno-optimistyczny obejmujący sobą lata 1873 – 1898 oraz następujący po nim okres apokaliptyczno-eschatologiczno-katastroficznopesymistyczny trwający do śmierci filozofa⁹⁹.

Interesuje nas problem idei twórczości w drugim okresie, który przede wszystkim odpowiada „wyzywającym i bluźnierczym”¹⁰⁰ dla współczesnych Sołowjowowi *Trzem rozmowom*. Uwagę poświęcimy głównie wieńczącej je *Krótkiej opowieści o antychryście* – pół-profetycznemu, pół-ironicznemu przedstawieniu ostatecznej konfrontacji ludzkości ze złem. Treść utworu jest luźną wariacją na temat biblijnej przepowiedni nadejścia antychrysta. Warstwa fabularna choć dość prosta, zawiera wiele niuansów dotyczących wizji przyszłości, przez co współczesny czytelnik może uznać ją za dalekowzroczną, przenikliwą, a nawet proroczą¹⁰¹. Nie przytaczając treści, skoncentrujemy się wyłącznie na tkwiącym w niej sensie.

Aleksander Hauke-Ligowski uznaje, że Sołowjow w ostatnim dziele kładzie nacisk na dwa punkty¹⁰²: 1) zło należy zwalczać aktywnie i wszelkimi siłami; 2) uznanie zmartwychwstania Chrystusa za rozstrzygający akt i świadectwo w Jego dziele zbawczym. Bazując na treści utworu, odniesiemy te dwie tezy do problemu twórczości.

Spośród uprzednio omawianych trzech wariantów idei twórczości, w *Krótkiej opowieści* tylko miłość występuje *explicite*. Ukazana została zarówno jej realna, jak i zafalszowana postać. Antychryst-Filantrop zdaje się autentycznie miłować ludzkość, czego potwierdzeniem

⁹⁸ M. Łoski, *Historia...*, op. cit., s. 104 – 105.

⁹⁹ J. Dobieszewski, *Włodzimierz...*, op. cit., s. 60.

¹⁰⁰ Por.: S. Sołowjow, *Życie i ewolucja...*, op. cit., s. 375.

¹⁰¹ S. Mazurek, *Filantrop, czyli nieprzyjaciel*, [w:] *W kręgu...*, op. cit., s. 111.

¹⁰² A. Hauke-Ligowski, *Wstęp*, [w:] W. Sołowjow, *Wybór pism*, op. cit., t. 2, s. 11 – 12.

ma być rozwiązanie wszelkich problemów egzystencjalnych, jednak w rzeczy samej w swojej miłości nie dokonuje potwierdzenia absolutnej godności Drugiego, lecz utwierdza własną pychę. Prawdziwa miłość jest zmartwychwstaniem ukochanego i musi być zapośredniczona przed odkupicielską moc Jezusa Chrystusa, natomiast filantrop tylko sobie przyznaje istnienie wieczne i stawia się na miejscu Bogoczłowieka: „Ja, ja, a nie On! Nie ma Go wśród żywych, nie ma i nie będzie. Nie zmartwychwstał, nie, nie, nie! Zgnił, zgnił w grobie!”¹⁰³. Jego filantropia to dobro fałszywe, półśrodek w procesie dziejowym, który odwodzi od najwyższego dobra, jakim jest życie wieczne. Tej powierzchownej miłości zostaje przeciwstawiona eschatologiczna miłość do Chrystusa wyznana przez Starca Jana¹⁰⁴.

Obecna jest również idea syzygii pod postacią bogoczłowieczego działania grupy prawdziwych chrześcijan, które ostatecznie wiedzie do pokonania antychrysta. Wyznawcy Chrystusa udają się na pustynię, gdzie dokonuje się zjednoczenie trzech wyznań w jeden wspólny Kościół¹⁰⁵. Zostaje to poprzedzone cudownym zmartwychwstaniem papieża i prawosławnego przywódcy. Odrodzone chrześcijaństwo staje się syzygią – organiczną jednością w miłości Chrystusa.

Zastanowienie budzi natomiast kwestia wolnej teurgii. Nakreślona przez Sołowjowa wizja przyszłości niewątpliwie stanowi karykaturę jego wcześniejszych wyobrażeń o idealnym porządku społecznym i jest wyraźnym odrzuceniem projektu teokratycznego¹⁰⁶. Ze schematu rozwoju historycznego pamiętamy, że idee wolnej teurgii, wolnej teozofii i wolnej teokracji były ze sobą splecione. Twórczość teurgiczna miała pośrednio prowadzić do stworzenia doskonałego ustroju. W *Krótkiej opowieści* możemy odnaleźć fragmenty wskazujące iż Sołowjow odwrócił się także od wczesnego ideału teurgii. Przede wszystkim pojawia się postać cudotwórcy Apoloniusza, oddanego sługi antychrysta, który „w zadziwiający sposób łączy w sobie zdolność operowania najnowszymi wnioskami i technicznymi zastosowaniami zachodniej nauki ze znajomością i umiejętnością posługiwania się tym wszystkim, co jest rzeczywiście godne uwagi i znaczące w tradycyjnej mistyce Wschodu”¹⁰⁷. Jego umiejętności jednoznacznie mogą być określone mianem teurgicznych. Nie wiodą jednak ku urzeczywistnieniu Królestwa Bożego na ziemi, jak chciał tego młody Sołowjow, a służą do zbudowania królestwa antychrysta.

¹⁰³ В. С. Соловьёв, *Три разговора*, [w:] *idem, Собрание...*, op. cit., т. X, s. 199.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 212.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 218.

¹⁰⁶ Por.: S. Mazurek, *Filantrop...*, op. cit., s. 112.

¹⁰⁷ В. С. Соловьёв, *Три...*, op. cit., s. 205.

Z powyższego wnioskujemy, że autor *Filozoficznych podstaw wiedzy integralnej* krytykuje własny pomysł wolnej teurgii jako doskonałej formy dla twórczej mocy człowieka, lecz nie poddaje w wątpliwość samej idei twórczości. Odchodzi zatem od – jak uznaliśmy – statycznego ujęcia twórczości na rzecz dynamicznego i bogoczłowieczego podejścia. Jest ono bliższe życiu i tylko ono może pokonać zło obecne w rzeczywistości.

Sołowjow stawia także radykalne kryterium oceny twórczej działalności ludzkości, a zwłaszcza jej projektów etycznych – jest nim zmartwychwstanie. Dopiero ta miara pozwala odróżnić, czy twórczość jest nakierowana na najwyższy wymiar dobra, czy na dobro fałszywe i co za tym idzie, czy jest staraniem o nadejście Królestwa Bożego, czy królestwa śmierci i nicości¹⁰⁸. Jeżeli nie towarzyszy jej intencja życia wiecznego – niezależnie od tego, której sfery życia dotyczy (poznania, ekonomii, polityki) – wpada ona w pułapkę dobra pozornego. Człowiek koncentruje się wtedy nie na tym, na czym powinien. Definitywność, z jaką zostaje rozstrzygnięta kwestia celu działania chrześcijan w świecie, nadaje apokaliptyczny rys filozofii Rosjanina. Jewgienij Trubieckoj postrzegał w tym ostateczne odsunięcie się Sołowjowa od utopijnych projektów, m. in. wolnej teokracji, wolnej teozofii, wolnej teurgii i miłości erotycznej, czyli ogólnie od idealizacji pewnych czynników ziemskich¹⁰⁹. My natomiast sądzimy, że główny zamysł Sołowjowa nie leżał w tym, aby zaprzestać podejmowania takich prób, ale by nie zatrzymywać się w ich realizacji na poziomie pragmatycznym. Twórczość musi być nakierowana eschatologicznie, nie można rezygnować z maksymalistycznego celu, jakim jest przemienienie całej rzeczywistości i zniszczenie zła – choć wydaje się on niemożliwy do realizowania wyłącznie ludzkimi siłami.

Podsumowując, dochodzimy do wniosku, że Sołowjow w ostatnim okresie swojego życia nie porzuca idei twórczości, a wprost przeciwnie – radykalizuje jej znaczenie poprzez dodanie rysu apokaliptycznego. Pojawia się groźba – w postaci antychrysta – która zmusza do zastanowienia się nad wypełnieniem bogoczłowieczego przeznaczenia ludzkości. Bierność i brak aktu twórczego oznacza wzrost siły zła, a zatem należy dołożyć wszelkich starań, aby przemienić świat przez syzygię. Rosjanin przypomina również, że jej istota leży w miłości do Chrystusa¹¹⁰ – jest ona działaniem człowieka wspólnie z Bogoczłowiekiem, czyli powszechną realizacją bogoczłowieczeństwa.

¹⁰⁸ Por.: J. Dobieszewski, *Włodzimierz...*, op. cit., s. 415.

¹⁰⁹ E. H. Трубецкой, *Мирозерцание В. С. Соловьева*, Москва 1913, т. II, s. 388 - 393.

¹¹⁰ Prawdę tę wygłasza starzec Jan i dzięki niej rozpoznał antychrysta: „Тут, как белая свеча, поднялся старец Иоанн и кротко отвечал: «Великий государь! Всего дороже для нас в христианстве сам Христос — Он Сам, а от Него все, ибо мы знаем, что в Нем обитает вся полнота Божества телесно. Но и от тебя, государь, мы готовы принять всякое благо, если только в щедрой руке твоей опознаем святую руку Христову. И на вопрос твой: что можешь сделать для нас, — вот наш прямой ответ: исповедуй здесь

7. Podsumowanie i porównanie

7.1. Sołowjow jako filozof twórczości

Pragniemy teraz zrekapitulować i wyłuszczyć jeszcze raz nasze najważniejsze ustalenia na temat twórczości u Sołowjowa:

Po pierwsze, zagadnienie twórczości jest obecne w filozofii Sołowjowa *explicite* i *implicite*. Jest ono ściśle powiązane z dwoma głównymi ośrodkami jego myśli – wszechjednością oraz bogoczłowieczeństwem.

Po drugie, koncepcja twórczości, tak jak cały system Sołowjowa, ewoluowała. W różnych okresach mamy do czynienia z jej różnymi wykładnikami. Staraliśmy się także dowiedzieć, że nie miał miejsca drastyczny zwrot, zupełne porzucenie dotychczasowych poglądów w tej kwestii. Zmiana miała charakter częściowy i nie była nagła. Ideał wolnej teurgii został niejako w naturalny sposób wyparty przez dynamiczniejszą i bardziej życiową ideą miłości. Natomiast w *Krótkiej opowieści o antychryście* problematyka twórczości została zradykalizowana. Poprzez wskazanie na aktualność zła w historii, myśliciel podkreślił konieczność dokonania aktu twórczego. Dał również jasne kryterium prawdziwej twórczości – zmartwychwstanie.

Po trzecie, koniecznym warunkiem twórczości jest wolność. Każdy z trzech przebadanych terminów opiera się na wolności. Teurgia jest organicznym, czyli wynikającym tylko z wewnętrznej siły zjednoczeniem różnych aktywności, podobnie syzygia, gdzie decyzja o współdziałaniu z Bogiem w realizacji Jego zamysłu względem świata jest uzależniona od wolnej woli. Jeśli chodzi o miłość, jest ona impulsem wypływającym ze sfery subiektywnej wolności – nie może być w żaden sposób narzucona.

Po czwarte, twórczość jest stwarzaniem nowości. Reintegracja rozproszonego bytu we wszechjedności jest powstaniem absolutnie nowej jakości, która nigdy wcześniej w całym procesie dziejowym nie zaistniała.

Po piąte, twórczość ma podwójny onto-etyczny wymiar. Nie można ich od siebie odseparować, ponieważ działanie ontologiczne – przekształcenie rzeczywistości – z założenia ma charakter etyczny. Świat zostaje przemieniony tylko przez wcielenie weń dobra-prawdy-piękna.

теперь перед нами Иисуса Христа, Сына Божия, во плоти пришедшего, воскресшего и паки грядущего, — исповедуй Его, и мы с любовью примем тебя как истинного предтечу Его второго славного пришествия”.

В. С. Соловьёв, *Три...*, op. cit., s. 212 – 213.

Po szóste, twórczość jest prześwitem. Oznacza to, że dokonuje się w rzeczywistości historycznej, deterministycznej i czasoprzestrzennej, a uwidacznia się w niej to, co wieczne, doskonałe i wolne. Jest to prześwitywanie ideału w niedoskonałej przestrzeni.

Po siódme, na człowieku spoczywa wewnętrzny obowiązek dokonania aktu twórczego. Bóg oczekuje twórczości człowieka, ponieważ Królestwo Boże jest wolnością i nie może być narzucone w mechaniczny sposób na ludzi, którzy nie pragną jego nadejścia. Soteriologiczne spełnienie losu całej rzeczywistości jest zależne od osoby ludzkiej, gdyż tylko ona jest obdarzona wolnością i mocą jej wykorzystania. Jeżeli człowiek nie przemieni świata, to nie zrobi tego nikt inny.

Po ósme, twórczość jest sprawą przyszłości. Obecnie istnieją jedynie zalążki prawdziwej twórczości – pod każdą z omawianych przez nas postaci. Ludzkość nie wykształciła jeszcze wolnej teurgii, nie zaistniała w niej także prawdziwa miłość, mogąca zniszczyć płęć i śmierć, a społeczeństwo nie przekształciło się w syzygiczny związek. Jest to projekt do zrealizowania.

Po dziewiąte, twórczość w perspektywie religijnej ma kształt zbawienia powszechnego, *apokatastasis*.

Na podstawie zebranych wniosków możemy spróbować zrekonstruować ogólną definicję twórczości w systemie filozoficznym Sołowjowa. Przy zachowaniu specyficznej dla tej myśli dwuistotowości będzie ona również dwuczłonowa. Proponujemy, aby brzmiała tak:

- 1) Twórczość jest stwarzaniem wszechjedności.
- 2) Akt twórczy jest powszechnym objawieniem bogocześnictwa.

W tej uproszczonej formule zamyka się omówiona przez nas istota twórczości, jak również najważniejszy rys metafizyki wszechjedności i bogocześnictwa.

Przebadane zostały występujące w systemie Sołowjowa ślady pojęcia twórczości. Prześledziliśmy ewolucję pojęć odnoszących się do twórczości człowieka i udało się nam odnaleźć to, czego szukaliśmy – terminy o zbieżnym znaczeniu z Bierdiajewowską twórczością. W związku z tym nie widzimy przeszkód, aby uznać Sołowjowa za filozofa twórczości i prekursora Bierdiajewowskich rozważań na ten temat.

7.2. Różnice między Sołowjowem i Bierdiajewem

Wykazanie zbieżności nie zamyka jednak porównania filozofii twórczości Sołowjowa i Bierdiajewa. W trakcie omawiania tematyki na bieżąco akcentowaliśmy szczegółowe rozbieżności między ideami obydwóch myślicieli, a teraz pragniemy skupić się na

najważniejszej naszym zdaniem różnicy, którą nazwiemy problemem determinizmu twórczości u Sołowjowa.

W filozofii Bierdiajewa mamy do czynienia z apoteozą ludzkiej mocy twórczej, w czym krytycy widzą odejście od ortodoksyjnej wykładni chrześcijaństwa. W zależności od interpretacji zasady bogoczołwieczeństwa – jak wskazuje Ryszard Paradowski¹¹¹ – możemy nawet uznać, że Bierdiajew stawia człowieka nad Bogiem, przenosząc całość odpowiedzialności za zbawienie świata na jego barki. Tymczasem zupełne przeciwieństwo tej tezy wyłania się z dzieł Sołowjowa. Dziewiętnastowieczny myśliciel kładzie silny nacisk na sprawczą moc Łaski Bożej, w niej pokładając większą nadzieję. Pisze, że „nie możliwe jest, aby człowiek sam z siebie stworzył nadczołwieka – byłoby to niczym podniesienie się za włosy”¹¹². Przebóstwienie natury ludzkiej nie może dokonać się za sprawą samego człowieka, choć jest on obrazem i podobieństwem Bożym. Ostatecznie to Bóg decyduje, czy starania ludzkości zostaną wypełnione.

Rola człowieka wydaje się umniejszona, w niektórych fragmentach jest sprowadzona do wyrażenia zgody na Boską interwencję, bądź do przygotowania warunków dla niej. W *Uzasadnieniu dobra* odnajdujemy: „Całkowite przekształcenie naszego cielesnego życia w duchowe, jako wydarzenie, nie znajduje się w naszej władzy, ponieważ zależy od ogólnych warunków historycznego i kosmicznego procesu, i dlatego nie może być przedmiotem moralnej powinności, reguły czy nakazu. Obowiązuje nas natomiast i ma dla nas moralne znaczenie nasz wewnętrzny stosunek do źródłowego przejawu cielesnego życia, a dokładnie – uznanie go za zło, postanowienie, by mu się nie poddawać i sumienne wypełnianie tego postępowaniem, o ile jest to w naszej mocy”¹¹³.

Choć obaj filozofowie rozwijają metafizykę bogoczołwieczeństwa, której podstawowym założeniem jest harmonia i współdziałanie pierwiastka ludzkiego i pierwiastka boskiego w dziele przemienienia świata, przepaść między twórczością ludzką i twórczością Bożą jest znacznie większa w systemie Sołowjowa. Podkreśla on znaczenie rozwoju uniwersalnego planu Bożego względem wszechświata, podczas gdy Bierdiajew przenosi akcent na czynnik ludzki.

Wskazana przez nas różnica uwidacznia się w szczególności w kwestii zaprzestania rodzenia i pojawienia się Androgyne. Autor *Sensu twórczości* namawia do wstrzemięźliwości i ascezy. Energia seksualna musi zostać wykorzystana do przebóstwienia

¹¹¹ W. i R. Paradowscy, *Eschatologiczna...*, op. cit., s. 13 – 14. Także por.: W. Krzemiński, *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przelomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979, s. 137.

¹¹² В. С. Соловьёв, *Жизненная...*, op. cit., s. 234.

¹¹³ *Idem*, *Оправдание...*, op. cit., т. VIII, s. 76.

człowieczeństwa: „Płeć rodząca powinna przekształcić się w płeć twórczą”¹¹⁴. Gdy jest skierowana na reprodukcję, wtedy zostaje bezpowrotnie wytracona, zatem należy ją zwrócić ku własnemu wnętrzu i ćwiczeniu duchowemu. Gdy ludzkość zaprzestanie powielać się w kolejnych pokoleniach, istnieć w wymiarze czasowym, wtedy przejdzie do wieczności – rodzenie cielesne zostanie zastąpione zrodzeniem duchowym¹¹⁵. Natomiast stanowisko Sołowjowa jest o wiele bardziej stonowane – nie wysuwa tak odważnych postulatów. Zamiast tego zakłada, że: „Dopóki dla odnowienia ludzkiego rodu konieczne jest następowanie po sobie kolejnych pokoleń, dopóty nie osłabnie chyba w ludziach chęć do ich płodzenia”¹¹⁶. Dostrzega pozytywne strony istnienia poródów, nie traktuje zrodzenia nowego pokolenia tylko jako wyrazu porażki pokolenia rodziców w przemienianiu świata, ale dostrzega w nim nadzieję na przyszłość: „cały urok dzieci w naszych oczach, ich szczególny ludzki urok pozostaje nierozzerwalnie związany z przewidywaniem i nadzieją, że nie będą tym, czym my jesteśmy, że będą od nas lepsze – nie ilościowo, o jeden lub dwa stopnie doskonałości, lecz lepsze ze swej istoty”¹¹⁷. Uduchowienie ciała i reintegracja w Androgyne nie zależy tylko od człowieka, lecz jest także uzależnione od poziomu rozwoju całego kosmosu. Twórczość ludzka nie jest jeszcze w stanie przemienić rzeczywistości, ponieważ całość wszechświata nie jest na to przygotowana.

Sołowjow zdaje się wpisywać twórczość człowieka – jej moc i realne możliwości – w swój schemat rozwoju historycznego. Wynikają z tego poważne konsekwencje. Po pierwsze, możliwości twórcze ludzkości odpowiadają przygotowaniu kosmosu do reintegracji i przechodzą przez kolejne stopnie mocy. Na chwilę obecną są to jedynie zalążki tej twórczości, lecz – zgodnie z planem dziejowym – uzyskają one w przyszłości moc absolutną. Po drugie, historia ludzkiej twórczości zdaje się być zdeterminowana poprzez ten plan. Na mocy konieczności wynika z niego reintegracja we wszechjedności, czyli, z interesującej nas perspektywy, spełnienie aktu twórczego. Filozof pisze: „(...) nasza działalność twórcza nie może mieć wyższego celu, niż wcielenie w zmysłowe obrazy pierwotnie stworzonej i ogłoszonej jedności niebios, ziemi i człowieka. Cała prawda – pozytywna jedność

¹¹⁴ Н. А. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 208.

¹¹⁵ Ро.: *ibidem*, 208 – 209: „Рождающий сексуальный акт оправдывают тем, что он есть единственный путь рождения человеческой жизни и продолжения жизни человечества. Души как бы просятся в мировую жизнь. Но это оправдание часто бывает лицемерно и неискренно. Прежде всего, мистически и религиозно нельзя отвергать возможности иного рождения, рождения в духе, рождения от девы, для богочеловечества, принявшего в себя Христа. Этим возражением скрывается страх человеческого совершенства, страх разрешающего конца. Победа над рождающим сексуальным актом будет победой над смертью”.

¹¹⁶ В. С. Соловьёв, *Оправдание...*, op. cit., т. VIII, s. 80.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 169.

wszystkiego – od początku tkwi w żywej świadomości człowieka i stopniowo jest realizowana w życiu ludzkości ze świadomą sukcesją”¹¹⁸.

Z naszego odczytania Sołowjowa wynika, że myśliciel ten optymistycznie zakłada, iż wolny akt twórczy będzie musiał zostać dokonany przez człowieka, ponieważ taki jest sens istnienia świata. Wszechjedność jest końcowym i koniecznym stopniem rozwoju rzeczywistości – nie może nie nadejść. Nawet w okresie apokaliptycznym Rosjanin nie odżegnuje się od tego poglądu, w *Krótkiej opowieści o antychryście* zło zostaje finalnie pokonane, choć zdawałoby się, że odniosło sukces. Jednak dzięki wierze garstki prawdziwych chrześcijan następuje cud wskrzeszenia przywódców religijnych i równie cudowne pojednanie wyznań na pustyni. Nieoczekiwane stworzenie syzygicznej jedności w wierze sprawia, że dobro tryumfuje w dziejach.

Osobliwy determinizm „w stronę Dobra”, który może być również nazwany optymizmem eschatologicznym, jest największą różnicą między filozofią twórczości Sołowjowa i filozofią twórczości Bierdiajewa. Stanowi także najpoważniejszy zarzut przeciwko uznaniu ojca filozofii rosyjskiej za filozofa twórczości. Przeświadczenie o koniecznej realizacji aktu twórczego – przy dużym udziale w nim Boga – może prowadzić w konsekwencji do postawy pasywistycznej, oczekiwania na moment, w którym Bóg posłuży się człowiekiem jako biernym narzędziem do wykonania swojej woli. Zupełnie przeciwstawny temu był Bierdiajew – pesymista i prorok aktywnej eschatologii.

¹¹⁸ *Idem, Смысл любви*, op. cit., s. 14.

Rozdział IV

ESCHATOLOGICZNY WYMIAR TWÓRCZOŚCI

Jak już podkreślaliśmy, w definicji człowieka, którą konstruuje Bierdiajew, punkt ciężkości nie tkwi w obecnej kondycji człowieczeństwa, lecz w jego powołaniu, a więc w tym, kim człowiek powinien stać się wypełniając swoje przeznaczenie. Sens człowieczeństwa nie leży w terażniejszości, a w tym, co nadejdzie – w wieczności. Ten zabieg – odniesienie ku ostateczności – powoduje, że całość rozważań Bierdiajewa przybiera eschatologiczny charakter. Przejściem od doczesności ku krańcowości jest twórczość. Poniżej rozważymy to w trzech aspektach. Wpierw przyjrzymy się roli twórczości w procesie dziejowym i rozumieniu apokalipsy, następnie pochylimy się nad spełnieniem aktu twórczego, a więc nad zagadnieniami soteriologicznymi, a na końcu postaramy się ująć fenomen twórczości od strony chrystologicznej, jako nowe objawienie.

1. Twórczość jako eschatologia

Bierdiajew uznaje, że rzeczywistość wraz z bytującym w niej człowiekiem nie jest skończona i nigdy nie stanowiła pełni¹. W akcie powołania jej do istnienia przez Boga nie posiadała ona ściśle wytyczonych granic i nie była statyczna, ponieważ zawierała w sobie moment pozwalający na dalsze dookreślenie – wolność człowieka. Początkowo doprowadziło to do upadku, oderwania się tej rzeczywistości od Boga². Dopiero wcielenie Boga w człowieka i męczeńska śmierć Chrystusa za grzechy ludzkości umożliwiają człowiekowi na powrót realizację jego powołania: „Od przyjścia na ziemię Chrystusa-Bogoczłowieka zaczyna się ósmy dzień stworzenia”³. Zamysłem Boga względem człowieka było, aby współuczestniczył on w dziele stwarzania świata. Tak pojęta twórczość jest właściwym sensem wolności człowieka. Mając na względzie nasze uprzednie rozważania, jest to stworzenie nowości z meonicznej wolności. Uczynienie istoty ludzkiej na obraz i podobieństwo Boże wskazuje, że człowiek jest twórczy, jego zdolność tworzenia jest faktem – jednak, czy będzie chciał wykorzystać ten dar, zależy to tylko od niego.

¹ Por.: M. Styczyński, *Dlaczego diabeł musi być zbawiony?*, [w:] *idem, Umiłowanie...*, op. cit., s. 198.

² Rdz 3, 17: „Przeklęta niech będzie ziemia z powodu ciebie”.

³ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 80. W cytowanym uprzednio wydaniu Moskwa 2007 oraz Paryż 1985 brak tego fragmentu. Por.: H. A. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 104. Paprocki opierał się na pierwszym wydaniu, Moskwa 1915.

Wyjaśnijmy teraz pojęcie „ósmego dnia stworzenia”. W najszerszym rozumieniu oznacza ono Boski plan względem osoby ludzkiej i odnosi się do twórczej natury człowieka. Przyglądając się szczegółowo można wyróżnić trzy jego integralne aspekty: kontynuację dzieła stworzenia, współuczestnictwo w Bożym dziele oraz odpowiedź na wezwanie Boże⁴.

Akt stworzenia świata nie zamyka się w pierwszym rozdziale Starego Testamentu, lecz pozostaje ciągle otwarty, ponieważ w świecie został umiejscowiony człowiek posiadający możliwość dalszego tworzenia. Zakończona została tylko jedna faza kreacji, lecz zapoczątkowała ona drugą – tym było powstanie człowieka. Osoba ludzka ma moc dalszego kreowania rzeczywistości, a zatem jest do tego po prostu przeznaczona. Jest to jedyne uzasadnienie jej istnienia⁵. Jeżeli nie realizuje tego, po co istnieje, jej powstanie i trwanie okazuje się zupełnie zbędne.

Drugi aspekt – współuczestnictwo w Bożym dziele – dotyczy się wyboru kształtu, jaki człowiek nadaje swojej wolności. Ósmy dzień stworzenia jest realizacją wolności do Boga, realizacją w sobie obrazu Bożego. Możemy powiedzieć, że jest to immanentny wymiar twórczości – twórczość, której przedmiotem jest sam podmiot.

Trzeci aspekt jest silnie związany z istnieniem zła. Powstałe wskutek odejścia człowieka od Boga ontologiczne rozdarcie świata, obecne w fenomenalnej rzeczywistości cierpienie i śmierć nie mogą być tolerowane. Bóg uczynił pierwszy krok wcielając się w Chrystusa i wstępując w arymaniczny świat. Chrystus w doczesnym życiu przebóstwił swoje człowieczeństwo i męczeństwem odkupił grzechy ludzkości. Bogoczłowiek jest najdoskonalszym modelem istnienia, ujawnił on metafizyczną prawdę o dwoistej istocie człowieczeństwa. Będąc obrazem doskonałości pochodzącym od Boga jest on zarazem aż wzorem i tylko wzorem. Dzieło Bogoczłowieka musi zostać uzupełnione o powszechną realizację bogoczłowieczeństwa przez każdego człowieka i wszystkich ludzi razem. Będzie to właściwa odpowiedź ze strony człowieka na wezwanie Boga. Bóg oczekuje od człowieka podjęcia tej aktywności. Twórczość jest zatem imperatywem wymagającym spełnienia⁶.

Możemy zadać pytanie, czy dwa ostatnie aspekty nie przeczą sobie nawzajem – wolny wybór i obowiązek? W odpowiedzi po raz kolejny należy odwołać się do metafizyki bogoczłowieczeństwa, która w przekonaniu Bierdiajewa znosi tę sprzeczność. Twórcza powinność wynika z wolności i jest realizacją tej wolności. Nie jest to przymus zewnętrzny,

⁴ P. Przesmycki, *W stronę...*, op. cit., s. 176.

⁵ Н. А. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 108.

⁶ Рог.: Р.А. Гальцева, *Николай...*, op. cit., s. 8.

lecz głęboka duchowa potrzeba wypływająca z przenikania się pierwiastka ludzkiego i boskiego w człowieku.

Ósmy dzień stworzenia, a więc akt twórczy, który nie będzie już podlegał obiektywizacji, oznacza w praktyce całkowite przemienienie rzeczywistości. Właśnie na tym polega eschatologia Bierdiajewa – twórczość jest przygotowywaniem apokalipsy, końca tego świata. Należy jednak zastanowić się nad bardzo specyficznym – i różnym od prorocत्व św. Jana – rozumieniem przez Rosjanina apokalipsy. A poprzedzone musi to być wprowadzeniem rozróżnienia czasu i wieczności.

W 5 punkcie II rozdziału wspomnieliśmy, że twórczość dokonuje się w czasie subiektywnym i tylko jej produkty istnieją w sposób obiektywny, jako byty w czasie historycznym. Stwierdziliśmy tam również, że akt twórczy jest przebłyskiem wieczności w czasie, a także, że wieczność i rzeczywistość wzajemnie się wykluczają. Możemy teraz wnioskować z tego, że czas egzystencjalny jest pewnego rodzaju przedsiönkiem wieczności, jest jedyną formą w jakiej egzystująca w czasowej rzeczywistości osoba może obcować z wiecznością. Błędem byłoby natomiast utożsamianie czasu egzystencjalnego i wieczności⁷.

Skierowanie się ku wieczności oznacza zanegowanie świata fenomenalnego – w tym fenomenalnego bytu człowieka. Ostateczną granicą między czasem egzystencjalnym i wiecznością okazuje się śmierć⁸. Przejście przez to doświadczenie jest dla człowieka finalnym wyzwoleniem od form poznania zmysłowego, od obiektywizacji i strachu związanego z własną skończonością. Śmierć nie ma jednak wymiaru absolutnego, nie jest powrotem do nicości. Stanowi koniec życia doczesnego i przeskok do życia wiecznego. Bogocłowiek przewyciężył śmierć i zmartwychwstał: „śmiercią śmierć zgniół”⁹. Prawdziwy akt twórczy będzie naśladowaniem Chrystusa i porzuceniem sfery fenomenów na rzecz głębokiej rzeczywistości.

Nadejście wieczności jest końcem świata we wszystkich jego aspektach – jest końcem historii. Do tego punktu dochodzą pominięte przez nas w rozważaniach wątki historiozoficzne myśli Bierdiajewa. Wspomnimy teraz tylko, że dzieje nie mogą rozwijać się w nieskończoność bez żadnego celu, gdyż byłyby wtedy pozbawione znaczenia. Ostateczny sens historii, którego nie można odnaleźć w niej samej, tkwi zatem w jej końcu, w przejściu do wieczności¹⁰. Może być rozpatrywany jedynie z pozycji metahistorycznej – *sub specie aeternitatis*.

⁷ Por.: Н. А. Бердяев, *О рабстве...*, op. cit., s. 156.

⁸ *Idem*, *О назначении...*, op. cit., s. 217.

⁹ *Ibidem*, s. 219.

¹⁰ *Idem*, *Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы*, Москва 1990, s. 53.

Apokalipsa jest przez Bierdajewa pojmowana jako koniec świata, i na tym wydają się kończyć podobieństwa z obrazem biblijnym. Po pierwsze, nie może ona posiadać swojej daty, co wyklucza wszelki chiliizm. Stanowi punkt paradoksalny dziejów, gdyż z jednej strony jest ich zwieńczeniem, a z drugiej, nie przynależy do nich¹¹. Dokonuje się w subiektywnym doświadczeniu człowieka: „Królestwo Boże przychodzi nie tylko przy końcu czasu, ale w każdej chwili”¹². Myśliciel wychodzi z założenia, że osoba ludzka sama tworzy piekło i raj. Nie istnieją one obiektywnie jako pewne *locus* przebywania dusz¹³, lecz są tylko duchowym doświadczeniem człowieka – bliskością Boga lub samotnością. Po drugie, w przeciwieństwie do Sołowjowa, Bierdajew nie traktuje apokalipsy jako koniecznego zakończenia dziejów, które nastanie swoją własną siłą lub wyłącznie za sprawą Boga: „Apokalipsy nie należy rozumieć jako fatum. Koniec historii, koniec świata nie jest fatalistyczny. Koniec jest dziełem Bogoczłowieczym, które nie może dokonać się bez ludzkiej wolności (...)”¹⁴. Koniec świata może nie nadejść, co oznaczałoby nieskończone trwanie zła. Dlatego człowiek powinien dołożyć wszelkich swych twórczych starań, aby przywołać apokalipsę – takie stoi przed nim zadanie. Podsumowując, Bierdajewowska apokalipsa zdaje się być ideą filozoficzną, daleką od religijnych przedstawień Sądu Ostatecznego i wchodzącą w konflikt z chrześcijańską nauką o wiecznym potępieniu.

2. Twórczość jako zbawienie

Wiemy już, że soteriologia Bierdajewa opiera się na pojęciu twórczości. Dla podkreślenia bogoczłowieczego i zbawiającego wymiaru twórczości przyjmuje on z systemu Sołowjowa termin „teurgia”. Używa go jednak dość rzadko i na dwa sposoby. Z jednej strony występuje w rozważaniach estetycznych jako cecha sztuki. Jest to wtedy apokaliptyczna intuicja zawarta w dziele sztuki. Z drugiej strony zaś teurgia jest pewną określoną formą działania. Rosjanin odwołuje się tutaj do hermetycznego, pogańskiego znaczenia teurgii jako działania jednoczącego z bóstwem i deifikującego praktykanta.

Proponujemy abstrahować od kontekstu sztuki i rozumieć teurgię jako twórczość najdoskonalszą, czystą noumenalną twórczość bez eksterioryzacji, twórczość po przezwycięzeniu obiektywizacji. W tym pojęciu nacisk został położony na aspekt, który przy

¹¹ *Idem, Я и мир...*, op. cit., s. 294.

¹² *Idem, О назначении...*, op. cit., s. 246.

¹³ *Idem, Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 278: „tradycyjne doktryny teologiczne w swym aspekcie eschatologicznym są całkowicie zdominowane przez uprzedmiotowienie, odnoszą do świata noumenalnego to, co może być odniesione jedynie do świata zjawiskowego [...] Piekło wszakże jest tu, a nie tam; jest zjawiskowe, a nie noumenalne; jest w czasie, a nie w wieczności (...)”.

¹⁴ *Idem, Самопознание...*, op. cit., s. 559.

omawianiu twórczości nie był dobrze eksponowany – na piękno. Twórczość była prezentowana przede wszystkim jako zwrócenie się ku wieczności, jako realizacja bogoczołwieczeństwa, a więc jako odkrycie w sobie Bogoczołowika. Teraz natomiast widzimy, że owo dobro osobowe – Jezus Chrystus – jest tożsamy z pięknem. Teurgia jest zatem terminem podkreślającym integralny – *kalokagatyczny* – charakter prawdziwej twórczości, powołanie do istnienia piękna¹⁵. Równoległe jest to także nawiązanie do myśli Fiodora Dostojewskiego i jego przekonania, że piękno zbawi świat¹⁶.

Teurgia jest realizacją aktu twórczego, który w rozważaniach Bierdiajewa przeważnie istnieje jako potencjał mogąca się zaktualizować przy odpowiednim ukierunkowaniu woli i działania człowieka. Teurgia jest tym szczytowym momentem twórczej ekstazy, w którym człowiek dążąc do osiągnięcia wieczności staje się kongenialny z Bogiem: „(...) jest czynem wspólnym z Bogiem, wspólnym z Bogiem kontynuowaniem stworzenia. Teurg w jedności z Bogiem tworzy kosmos, piękno jako byt”¹⁷. Jako odpowiedź na Boże wezwanie i dopełnienie dzieła stworzenia teurgia jest równoznaczna ze zbawieniem.

Autentyczne wyzwolenie duchowe jest możliwe jedynie na drodze związku ducha ludzkiego z głęboką realnością, poprzez wewnętrzne zjednanie się z Bogiem¹⁸. W bogoludzkim działaniu następuje przewyciężenie sprzeczności tkwiących w człowieku. Obarczona tragicznością osoba odzyskuje swoją integralność we wszystkich płaszczyznach swego bycia. Zostaje naprawiona skaza ontologiczna będąca efektem upadku ludzkości. Cierpienie, śmierć, rozdarcie płciowe, samotność, stanowiące podstawowe bolączki doczesnego życia człowieka przestają istnieć.

Duchowe wyzwolenie opisywane przez Bierdiajewa ma przede wszystkim znaczenie ontologiczne, a nie religijne. Powinno być rozumiane jako akt transgresji, wykroczenia poza sferę, gdzie istnieją takie dualne opozycje jak: subiektywne – obiektywne, skończone – nieskończone, dobre – złe. Wyzwolenie jest porzuceniem form poznania i rozumowania związanych ze światem przeliczalnych wielkości oraz zniesieniem przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu. To takie rozwiązanie wszelkich antynomii, w którym antynomie przestają być paradoksalne. Przywoływanym już przez nas przykładem jest dezaktualizacja kantowskiej antynomii skończoności i nieskończoności świata z perspektywy wieczności.

¹⁵ Idem, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 252: „Теurgia – искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее”.

¹⁶ Por.: F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982, t. I, s. 103.

¹⁷ H. A. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 254.

¹⁸ Idem, *О рабстве...*, op. cit., s. 148 – 149.

W meta-horyzoncie niezapośredniczonej partycypacji w Bogu nie istnieje problem bytu ani obiektywizacji, ponieważ Bóg nie jest bytem, lecz wiecznym byciem.

Akt twórczy jest przebóstwieniem pierwiastka ludzkiego w człowieku w oparciu o element Boski, co od strony człowieka oznacza ostateczne wyrzeczenie się grzechu, a od strony Boga – spłynięcie Łaski. Prawosławny teolog pisze na temat przebóstwienia osoby: „Dusza poprzez łaskę, będąc pneumatoforyczna, staje się uchrystusowiona. Jest to γαμος mistyczne i przebóstwiający usynowienie dokonane przez Ojca”¹⁹. Bierdiajew – choć zgadza się z ortodoksyjnym modelem uświęcenia człowieczeństwa – dodaje jednak, iż impuls ku temu musi wyjść od samego człowieka, a samo zbawienie jest czynem teurgicznym – dokonany wspólnie z Bogiem. Wynika z tego, że twórczość z perspektywy człowieka jest tożsama ze zbawieniem²⁰.

Przełamującą paradoksy mocą twórczą jest miłość do osoby – do Boga i bliźniego. Filozof stwierdza: „Zbawia mnie, to znaczy przemienia moją naturę, nie tylko miłość do Boga, ale także miłość do człowieka. Miłość do bliźnich, do braci, jest częścią drogi mego zbawienia, mego przemienienia. [...] Zbawiam się przez to ja, zbawia się też cały świat, osiągnięte jest oświecenie”²¹. Tak rozumiane zbawienie nie jest powrotem do *status quo* sprzed upadku człowieka, lecz jest ponowieniem tego stanu w wyższej jakości²² – ósmym, a nie siódmym dniem stworzenia. Relacja między człowiekiem i Bogiem została wzmocniona wzajemną miłością i wyrzeczeniem. A miłość, o czym nauczał Sołowjow, musi być oparta na wolności.

Przebóstwienie swojej osoby jest tożsame z przemienieniem całej rzeczywistości. Eschatologia osobista jest jednocześnie eschatologią powszechną²³. Musimy mieć w pamięci dwa omówione już fakty. Po pierwsze, osoba w akcie twórczym wyzbywa się swojego egoizmu i przechodzi od „ja” do „my”. Założenie soborowości aktu twórczego implikuje wspólnotową i ogólnoludzką wizję zbawienia wszystkich osób. Po drugie, mikrokosmiczność człowieka świadczy o jego wewnętrznym związku ze wszechświatem. Kondycja kosmosu i kondycja człowieka zachowują odpowiedniość: „Moje zbawienie i przemienienie związane jest nie tylko ze zbawieniem i przemienieniem innych ludzi, lecz także ze zbawieniem

¹⁹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 143 – 144.

²⁰ Por.: Н. А. Бердяев, *Спасение и творчество. Два понимания христианства*, [w:] Н. А. Бердяев, *Смысл творчества*, op. cit., s. 648.: „Соотношение между спасением и творчеством есть идеальное и внутреннее соотношение, а не соотношение реальной хронологической последовательности”.

²¹ *Ibidem*, s. 642.

²² Por.: *Idem*, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 142 – 143; oraz *Idem*, *О назначении...*, op. cit., s. 248: „Рай в конце предполагает, что человек уже прошел через обострение и раздвоение сознания, через свободу, через различение и познание добра и зла”.

²³ *Idem*, *Экзистенциальная диалектика...*, op. cit., s. 339.

i przemienieniem zwierząt, roślin, minerałów i każdego źdźbła, z wprowadzeniem ich do Królestwa Bożego. I jest to zależne od moich twórczych zmagania²⁴. Widzimy zatem jasno, że Bierdiajew postrzegał zbawienie tylko na sposób holistyczny – jako *apokatastasis*²⁵.

Czym jednak jest owo całościowe przemienienie rzeczywistości, jeżeli odrzucona została możliwość powrotu do stanu pierwotnej integralności z Bogiem? Rosjanin stwierdza, że przemienienie nie jest naprawą, ale końcem naszego eonu, absolutnym zanikiem świata fenomenalnego i powstaniem zupełnie nowego świata. Wiemy już, że prawdziwa twórczość nie tworzy bytu, lecz nowe życie, dlatego nowy świat będzie światem nie-bytowym, pozbawionym uprzedmiotowienia. Przemieniony kosmos będzie miał wyłącznie naturę duchową, będzie czystym istnieniem – wiecznością. Autor *Sensu twórczości* właśnie tak interpretuje zapowiadane nadejście Królestwa Bożego²⁶.

3. Twórczość jako zmartwychwstanie

Przyjście Królestwa Bożego będzie równoległe z nowym objawieniem²⁷. Przyglądając się fazom rozwoju świadomości moralnej w rozdziale II przyporządkowaliśmy odpowiadające im rewelacje. Dotychczas miały miejsce dwie z nich – pierwszym było pojawienie się człowieka w kosmosie, drugim wstąpienie Bogoczłowieka w historię ludzką. Trzecie zaś będzie zjawieniem się zupełnie nowego człowieka i nowego kosmosu – będzie to objawienie twórczości ludzkiej. O ile w pierwszej epoce stosunek między Bogiem i człowiekiem miał wymiar prawny, a w drugiej epoce opierał się na miłosierdziu Boga względem istoty ludzkiej, o tyle kształt trzeciej epoki jest w pełni zależny od aktywności człowieka. Tym razem to nie Bóg ma objawić się człowiekowi, lecz człowiek musi objawić się Bogu. Nie oznacza to, że epoka twórczości będzie stanowić zaprzeczenie poprzednich epok, ale okaże się ich dopełnieniem i ponowieniem: „Objawienie antropologiczne w swej religijnej głębi jest jedynie ostatecznym objawieniem Chrystusa jako Absolutnego Człowieka”²⁸. W niej odkryty zostanie właściwy sens istnienia człowieka i jego relacji z Bogiem.

Nadchodząca epoka twórcza jest określana przez myśliciela mianem Epoki Ducha Świętego, która uzupełni Epokę Ojca i Epokę Syna. Można to dwojako rozumieć. Po pierwsze, że będzie to epoka zwycięstwa ducha nad swoimi eksterioryzacjami – zanik

²⁴ *Idem, O назначении...*, op. cit., s. 249.

²⁵ Por.: S. Mazurek, *Utopia...*, op. cit., s. 215.

²⁶ Н. А. Бердяев, *Философия неравенства*, op. cit., s. 684 - 685.

²⁷ *Idem, Экзистенциальная диалектика...*, op. cit., s. 356.

²⁸ *Idem, Смысл творчества...*, op. cit., s. 320.

rzeczywistości fenomenalnej. Po drugie, że będzie to epoka, w której objawi się Duch Święty. Bierdiajew traktuje trzecią osobę Trójcy Świętej jako energię twórczą, boski pierwiastek w człowieku, który pozwala tworzyć²⁹. Obydwie te interpretacje są zgodne z intencjami autora. W tym miejscu możemy także dodać kolejne rozumienie ósmego dnia stworzenia – jako Epoki Ducha Świętego.

Podobnie jak w perspektywie osobowej przejście do wieczności wiedzie przez doświadczenie śmierci, tak w perspektywie kosmicznej nastanie Epoki Ducha poprzedzone będzie okresem ciemności³⁰ – degeneracją obecnego kształtu ułożenia społecznego i zatraceniem harmonii między człowiekiem a przyrodą. Bierdiajew wskazywał tu przede wszystkim na rozwój ideologii totalitarnych oraz na uzależnienie życia od techniki³¹.

Autor *Ducha i rzeczywistości* wyróżnia dwie postawy, jakie może przyjąć człowiek względem końca rzeczy. Pierwsza z nich charakterystyczna jest dla judaizmu i chiliazmu – jest to pasywne oczekiwanie na apokalipsę. Wywołuje ono strach i w ostateczności świadczy o braku przygotowania na nadejście Królestwa Bożego³². Przeciwstawia jej projekt aktywnej eschatologii Mikołaja Fiodorowa, na którym opiera swoją własną myśl³³. Wedle Rosjanina apokalipsę należy przygotować – stworzyć³⁴. Każdy akt twórczy ma siłę eschatologiczną, ponieważ jest zanegowaniem zła i zwróceniem się w stronę dobra, a więc jest końcem tej rzeczywistości, której zasadą jest zło. Teraz możemy otwarcie nazwać przekaz etyki twórczości – jest nim aktywna eschatologia. Przybliżanie Królestwa Bożego powinno być „perspektywą każdej chwili życia”³⁵.

Postulat etyki eschatologicznej jest jednocześnie wezwaniem do zmartwychwstania ludzkości: „Jedynie powszechne zmartwychwstanie wszystkiego, co żyje i żyło, można uzgodnić z procesem rozwoju świata. Zmartwychwstanie oznacza zwycięstwo nad światem (...)”³⁶. Akt twórczy w swoim religijnym sensie jest uniwersalnym zmartwychwstaniem – przewyciężeniem śmierci przez wieczność i przejściem do niezapośredniczonej jedności w Bogu.

Powszechnemu zmartwychwstaniu będzie towarzyszyło powtórne nadejście Chrystusa. Bierdiajewowska wizja paruzji jest zgodna z ortodoksją prawosławną, którą Evdokimov

²⁹ Por.: *Idem, Экзистенциальная диалектика...*, op. cit., s. 349: „Святой Дух есть принцип соединения Бога и творения”.

³⁰ Por.: *Ibidem*, s. 350.

³¹ Por.: *Idem, Судьба человека...*, op. cit., s. 341 – 355.

³² Por.: *Idem, Философия неравенства*, op. cit., s. 686 – 687.

³³ *Idem, Самопознание...*, op. cit., s. 559.

³⁴ Por.: *Idem, Экзистенциальная диалектика...*, op. cit., s. 356.

³⁵ *Idem, Опыт эсхатологической...*, op. cit., s. 286.

³⁶ *Idem, О рабстве...*, op. cit., s. 160.

przedstawia następująco: „Jest to gromowe przyjście Chrystusa w chwale, widoczne dla wszystkich. Nie będzie można go więcej nie znać. [...] Lecz nie świat historyczny zobaczy paruzję. Ta ostatnia zbiegnie się z przemianą świata: «Wszyscy będziemy odmienieni» (1 Kor 15,51)»³⁷. Pojawienie się Chrystusa Zwycięskiego i przemienienie kosmosu są zrealizowaniem aktu twórczego. Chrystus nadchodzący jest wyrazem i uosobieniem twórczej mocy człowieka. Filozof pisze: „Ostateczna tajemnica człowieka ujawnia się nie tylko w postaci Chrystusa jako niewolnika, ale także w Jego królewskiej postaci, nie tylko w Jego ofiarniczej postaci, ale także w Jego mocy. Twórcza tajemnica ludzkiej natury zwrócona jest do Chrystusa nadchodzącego, do mocy i chwały Absolutnego Człowieka»³⁸. Chrystus powtórnego nadejścia jest spełnieniem bogoczłowieczeństwa ludzkości, jej przebóstwieniem. Choć jest to ten sam Chrystus, który odkupił na krzyżu grzechy świata, nie przychodzi on tym razem z zewnątrz, nie jest boskością wcielającą się w człowieka, a Bogiem, który wyradza się z wolności człowieczeństwa. Nie jest już zstępującym na ziemię wzorem, do którego ma zmierzać ludzkość – jak było w epoce odkupienia. W epoce twórczości Chrystus jest objawieniem immanentnej człowieczeństwu boskości. Chrystus paruzji jest Absolutnym Człowiekiem-Twórcą. Nie zstępuje on z nieba, lecz wyistacza się z człowieczeństwa³⁹, stąd też Bierdiajew nadaje mu przydomek Wszechczłowieka⁴⁰.

Uzasadnione wydaje się zatem stwierdzenie, że Chrystus ponownego nadejścia jest wspólnym dziełem ludzkości. Oznacza to, że jego pojawienie się zależy wyłącznie od człowieka, a co za tym idzie, nie jest ono pewne: „Chrystus nigdy nie przyjdzie w mocy i chwale do ludzi, którzy nie dokonają aktu twórczego, oni nigdy nie ujrzą Oblicza Chrystusa w powtórnym przyjściu»⁴¹. Bierdiajew ostatecznie nie wie, dokąd zmierza ludzkość, czy do Królestwa Bożego, co jest jej przeznaczeniem, czy do królestwa antychrysta – na co niestety wskazują wydarzenia historyczne⁴². To napięcie eschatologiczne wymaga zatem od filozofa radykalnego postawienia postulatu twórczości, ponieważ tylko twórczość może zniszczyć zło. Bez aktu twórczego wieczność nigdy nie nadejdzie. Dlatego pojęcie twórczości jest tak naprawdę jedynym tematem jego myśli.

³⁷ P. Evdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 421.

³⁸ Н. А. Бердяев, *Смысл творчества...*, op. cit., s. 113.

³⁹ Por.: *Ibidem*, s. 106: „В творчестве снизу раскрывается божественное в человеке, от свободного почина самого человека, а не сверху. В творчестве сам человек раскрывает в себе образ и подобие Божье, обнаруживает вложенную в него божественную мощь”.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 116. W oryginalne: „Всечеловек”.

⁴¹ *Ibidem*, s. 334.

⁴² Por.: Idem, *Самопознание...*, op. cit., s. 586; por. także: L. Bierdiajewa, *Zawód: zona filozofa. Dzienniki*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 180 – 190.

Rozdział V

WNIOSKI. FILOZOFIA TWÓRCZOŚCI JAKO FILOZOFIA

PAR EXCELLENCE

Na temat swojej filozofii twórczości Bierdiajew wyraził się następująco: „Przedstawiłem w niej swój podstawowy temat, moją pierwotną intuicję na temat człowieka. Uważam za swoją słabość, że nie poświęciłem się wyłącznie temu problemowi i okresowo zajmowałem się innymi tematami, mniej typowymi dla mnie”¹. W niniejszej pracy staraliśmy się wykazać – zgodnie ze słowami samego filozofa – że to właśnie w idei twórczości znajduje się klucz do zrozumienia jego filozofii. Podważyliśmy przywołany na początku sąd Fiodora Stiepana, głoszący, że Bierdiajew był przede wszystkim myślicielem skoncentrowanym na problemie wolności. Autor *Egzystencjalnej dialektyki Boga i człowieka* poświęcił temu tematowi znaczą część swoich prac, jednakże uważał, iż wolność jest to coś danego człowiekowi. Ze swej istoty człowiek jest wolny i ta głęboka wolność nie może nigdy zostać odebrana człowiekowi. Wolność stanowi w jego myśli pewnego rodzaju aksjomat. Natomiast status twórczość jest mniej pewny. Wolność jest warunkiem twórczości, lecz sama twórczość jest jedynie potencjalnością. Istota ludzka jeszcze nie ujawniła swoich mocy twórczych, które posiada w załączkach. Dlatego należy dołożyć wszelkich starań, aby uświadomić człowiekowi jego twórczą siłę, by mógł w końcu wykorzystać swoją wolność do zwrócenia się ku Bogu i życiu wiecznemu, a nie przeciwko niemu. To poprzez twórczość nastąpi podniesienie wolności-nicości do wolności-miłości w Bogu. Choć pojęcie wolności jest pierwotniejsze w porządku chronologicznym, w porządku zbawienia jest wtórne.

Tę formułę możemy również wyrazić w ten sposób, że człowiek jest obdarzony wolnością, lecz powołany po to, aby tworzyć. Bierdiajew jest filozofem, który pokłada całe zainteresowanie i nadzieję w przyszłości. Wolność jest wieczna i przedstworzona, natomiast twórczość to sprawa przyszłości². Zwrócił na to uwagę już Marek Styczyński nazywając swoją książkę – pierwszą polską powojenną monografię w całości poświęconą Bierdiajewowi – *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana*³. Punkt ciężkości w filozofii Rosjanina wykracza poza to, co jest obecnie i leży w przyszłości. Bierdiajew tak naprawdę nie koncentruje się na tym, kim człowiek jest, lecz na tym, kim człowiek może się stać. Nie

¹ Н. А. Бердяев, *Самопознание...*, op. cit., s. 460.

² Por.: *Idem, Смысл творчества...*, op. cit., s. 335.

³ M. Styczyński, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992.

interesuje go Adam, ale Nowy Adam – doskonały człowiek przyszłości. Osoba ludzka była, jest i będzie wewnętrznie wolna ponieważ jest duchem, a duch to wolność. Twórczość zaś jest możliwością wyeliminowania jej zewnętrznego zniewolenia przez czas i przestrzeń. Dopiero poprzez akt twórczy zniknie ów podział na niezbywalną wolność wewnętrzną oraz podlegającą zniszczeniu wolność zewnętrzną. Twórczość jawi się zatem jako ostateczne rozwiązanie problemu wolności.

Filozof poświęca się tematowi twórczości, ponieważ tylko ona stanowi odpowiedź na Boże wezwanie. Sam fakt wolności człowieka nie przemieni świata. Z tej wolności musi wyniknąć coś, co wykracza ponad nią samą – aktywność, twórczość, czyn. To jest właściwa nauka płynąca z jego eschatologii.

Oczywiście jesteśmy świadomi, że dokonana przez nas interpretacja filozofii Bierdiajewa, a także Sołowjowa, nie jest jedynym możliwym uprawomocnionym odczytaniem. Jak zaznaczyliśmy na wstępie, bazując na autorefleksyjnych wypowiedziach Bierdiajewa, dokonaliśmy pewnej gradacji jego dzieł wedle stopnia, w jakim odzwierciedlały jego intencje i odpowiadały jego oczekiwaniom względem filozofii. Na szczycie powstałej w tej sposób piramidy umieściliśmy *Sens twórczości* – młodzieńczą książkę, którą z kolei inni badacze nazywają dziełem „najbardziej kontrowersyjnym”⁴. O ile na przestrzeni całej twórczości Rosjanina możemy dopatrywać się nieznacznych wahań w rozumieniu bogoczołwieczeństwa, pewnego rodzaju wewnętrznej dialektyki Łaski i wolności, raz wzmacniającej a raz osłabiającej rolę Boga w procesie zbawienia, o tyle *Sens twórczości* stanowi na tym sinusoidalnym wykresie absolutne maksimum uznania twórczej mocy człowieka. Natomiast znaczenie pierwiastka boskiego zostało zminimalizowane – na co zwracaliśmy uwagę przywołując głosy krytyki tej koncepcji. Bóg Bierdiajewa przybiera pasywną, oczekującą postawę względem człowieka i ztraca przy tym cechy typowo Boskie – co zauważa poeta: „Gdzież był kochany przez was bóg? / Lub, jak myśli Bierdiajew, / Od najsłabszych łądaków / Słabszy, dymek nad obłokami?”⁵. Uwidocznilo się do zwłaszcza, gdy opisywaliśmy eschatologiczny wymiar twórczości. Rosjanin ostatecznie uzależnia paruzję od aktu twórczego. Albo człowiek sam przygotowuje powtórne nadejście Chrystusa, albo nie nastąpi ono nigdy.

Staraliśmy się również wykazać, że filozofia Bierdiajewa wcale nie jest tak antysystematyczna, jak mogłoby się to wydawać, sądząc po stylu pisarskim autora. Choć jego

⁴ P. Przesmycki, *W stronę...*, op. cit., s. 22; por.: H. Paprocki, *Ziemia człowiekowi...*, op. cit., s. 6; E. K. Герцик, *Н. А. Бердяев*, [w:] Н. А. Бердяев. *Pro et contra*, op. cit., t. 1, s. 48.

⁵ A. Kuszniar, cyt. za: L. Stołowicz, *Historia...*, op. cit., s. 274.

myśl rozwijała się w czasie, ewoluowała – podlegała zmianom, zwłaszcza w obszarze poglądów społeczno-politycznych, którymi się tutaj nie zajmowaliśmy – to jej metafizyczne jądro pozostawało niezmiennie. Przychylamy się w zupełności do zdania Sławomira Mazurka: „Rosyjski myśliciel, często wymieniany jako przykład zerwania z systemowością w filozofii XX wieku, tak naprawdę stanowi doskonałą egzemplifikację systemowości pojętej na sposób romantyczny – jako projekcja spójnej, dochowującej wierności samej sobie i umiejącej zdobyć się na szczerą ekspresję, osobowości”⁶. Pomimo naocznych drobnych sprzeczności i dalekiego odejścia od kanonów filozoficznej ścisłości, myśl Bierdiajewa zachowuje nadzwyczajną konsekwencję, gdy spogląda się na jej całościowy wymiar. Istnieje w niej ciągłość motywów, sposobu myślenia i wyciąganych wniosków.

Za jeden z głównych celi obraliśmy przedstawienie ogólnego projektu filozofii twórczości. Określiliśmy ją wstępnie jako próbę odpowiedzi na podstawowe pytanie o sens istnienia człowieka poprzez wskazanie na twórczość. Teraz możemy dookreślić wcześniejsze enigmatyczne sformułowanie. Filozofia twórczości wyjaśnia sens życia jednostki: po pierwsze, na poziomie ontologicznym – określając pochodzenie człowieka oraz ukazując jego dwoistą, bogoludzką naturę. Po drugie, na poziomie deontologii – nakładając imperatyw twórczości na osobę. Po trzecie, na poziomie etyki ogólnej – twórczość jako dążenie do Dobra. Po czwarte, na poziomie egzystencjalnym – tłumaczy, że zło i cierpienie są jedynie temporalne, a śmierć nie oznacza końca istnienia. Po piąte, na poziomie społecznym – poprzez skonfrontowanie życia jednostkowego z życiem soborowym opartym na wspólnej wierze i miłości bliźniego. Po szóste, na poziomie politycznym – skierowuje ku mistycznemu rozumieniu Królestwa Bożego przez ostateczną negację możliwości jego realizacji na ziemi. Po siódme, na poziomie dziejowym – tłumacząc historię jako przygotowanie nadejścia zupełnie innej rzeczywistości. Po ósme, na poziomie soteriologicznym – dając człowiekowi pełnię władzy nad losem swojego zbawienia. Tak rozumiana filozofia wypełnia starożytny obraz filozofii jako mądrości życia. Uczy ona człowieka, jak żyć pięknie.

⁶ S. Mazurek, *Łaska...*, op. cit., s. 197.

BIBLIOGRAFIA

1. TEKSTY ŹRÓDŁOWE

a) Edycje i przekłady pism Mikołaja Bierdiajewa i Włodzimierza Sołowjowa

- Bierdiajew M., *Duch Wielkiego Inkwizytora*, [w:] *idem*, *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Zbawienie i twórczość*, [w:] *idem*, *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Metafizyczny problem wolności*, [w:] M. Bierdiajew, *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2003.
- Bierdiajew M., *Problem człowieka*, [w:] *idem*, *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, przeł. L. Kiejzik, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku* pod red. L. Kiejzik, cz. 1, Łódź 2001.
- Bierdiajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001.
- Sołowjow W., *Sens miłości*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Sołowjow W., *Wybór pism*, przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988.

- Бердяев Н. А., *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности*, Париж 1993.
- Бердяев Н. А., *Истоки и смысл русского коммунизма*, Париж 1955.
- Бердяев Н. А., *Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы*, Москва 1990.
- Бердяев Н. А., *Судьба человека в современном мире*, [w:] *idem*, *Философия свободного духа*, Москва 1994.
- Бердяев Н. А., *Миросозерцание Достоевского*, [w:] *idem*, *Смысл творчества*, Москва 2007.
- Бердяев Н. А., *Новое Средневековье* [w:] *idem*, *Смысл творчества*, Москва 2007.
- Бердяев Н. А., *О назначении человека. Опыт парадоксальной этики*, [w:] *idem*, *О назначении человека*, Москва 1993.
- Бердяев Н. А., *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики*, Париж 1939.
- Бердяев Н. А., *Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация*, Москва 1995.
- Бердяев Н. А., *Самопознание. Опыт философской автобиографии*, [w:] *idem*, *Русская идея*, Москва 2004.
- Бердяев Н. А., *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, [w:] *idem*, *Смысл творчества*, Москва 2007.
- Бердяев Н. А., *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, [w:] *idem*, *Смысл творчества*, Москва 2007.
- Бердяев Н. А., *Спасение и творчество. Два понимания христианства*, [w:] Н. А. Бердяев, *Смысл творчества*, Москва 2007.
- Бердяев Н. А., *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском*, Москва 2008.
- Бердяев Н. А., *Философия неравенства*, [w:] *idem*, *Философия свободы*, Москва 2007.
- Бердяев Н. А., *Философия свободы*, [w:] *idem*, *Философия свободы*, Москва 2007.
- Бердяев Н. А., *Философская истина и интеллигентская правда*, [w:] *Вехи. Из глубины*, Москва 1991.
- Бердяев Н. А., *Царство Духа и царство кесаря*, [w:] *idem*, *Царство Духа и Царство Кесаря*, Москва 1995.
- Бердяев Н. А., *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*, [w:] *idem*, *О назначении человека*, Москва 1993.
- Бердяев Н. А., *Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения*, [w:] *idem*, *Философия свободного духа*, Москва 1994.
- Соловьёв В. С., *Жизненная драма Платона*, [w:] *idem*, *Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. IX.

- Соловьёв В. С., *Исторические дела философии*, [w:] *idem*, *Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. II.
- Соловьёв В. С., *Красота в природе*, [w:] *idem*, *Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. VI.
- Соловьёв В. С., *Критика отвлеченных начал*, [w:] *idem*, *Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. II.
- Соловьёв В. С., *Общий смысл искусства*, [w:] *idem*, *Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. VI.
- Соловьёв В. С., *Оправдание добра. Нравственная философия*, [w:] *idem*, *Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. VIII.
- Соловьёв В. С., *Смысл любви*, [w:] *idem*, *Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. VII.
- Соловьёв В. С., *Три разговора*, [w:] *idem*, *Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. X.
- Соловьёв В. С., *Философские начала цельного знания*, [w:] *idem*, *Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. I.
- Соловьёв В. С., *Чтения о Богочеловечестве. Чтение одиннадцатое и двенадцатое* [w:] *idem*, *Собрание сочинений. В 10-ти томах*, С-Петербург 1911 - 1914, т. III.

b) Teksty innych myślicieli

- Bierdiajewa L., *Zawód: żona filozofa. Dzienniki*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004.
- Булгаков С., *Dogmat bogocłowieczeństwa*, przeł. L. Kiejzik [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku* pod red. L. Kiejzik, cz. 2, Łódź 2002.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982.
- Frank S., *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, przeł. E. Matuszczyk, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku* pod red. L. Kiejzik, cz. 1, Łódź 2002.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.
- *Immanuela Kanta Logika. Podręcznik do wykładów wydany (po raz pierwszy) przez Gottloba Benjamina*, „Filo-Sofija” nr 2, Bydgoszcz 2002.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1998.
- *Jäschego*, przeł. dr Zygmunt Zawirski, „Filo-Sofija” nr 2, Bydgoszcz 2002.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, [w:] *Jaspers. Myśli i ludzie*, pod red. R. Rudzińskiego, Warszawa 1978.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kirejewski I., *Wiara jako warunek integralności duszy*, przeł. H. Zelnikowa, [w:] *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna 1825-1861*, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1961.
- Łoski M., *Personalistyczna teodycea i dogmaty cerkwi*, przeł. R. Sapeńko, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku* pod red. L. Kiejzik, cz. 2, Łódź 2002.
- Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] *idem*, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, przeł. J. Ładyczka, Warszawa 1979.
- Nemejusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, przeł. A. Kempfi, Warszawa 1982.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2006.
- św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2006.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Trubieckoj E., *Grzech i odkupienie*, przeł. P. Przesmycki, B. Walicka, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku* pod red. L. Kiejzik, cz. 2, Łódź 2002.
- Булгаков С. Н., *От марксизма к идеализму*, Петербург 1903.
- Степун Ф. А., *Бывшее и несбывшееся*, Санкт-Петербург 1995.

2. OPRACOWANIA

a) Opracowania dotyczące myśli Mikołaja Bierdiajewa i Włodzimierza Sołowjowa

- Brzeziński B., *Mikołaj Bierdiajew – medytacje. Ideowe źródła i konteksty*, Poznań 2002.
- Dobieszewski J., *Komentarz*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku* pod red. L. Kiejzik, cz. 2, Łódź 2002.

- Dobieszewski J., *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki*, [w:] *Rosyjska metafizyka religijna*, pod red. T. Obolevitch, W. Kowalskiej, Tarnów 2009.
- Dobieszewski J., *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002.
- Duda K., *Symboliczna przestrzeń twórczości w myśli Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej* red. K. Dudy i T. Obolevitch, Kraków 2010.
- *Four Existential Theologians: A Reader from the Work of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaev, Martin Buber, and Paul Tillich*, ed. by W. Herberg, New York 1975.
- Grzmot-Bilski G. J., *Bierdiajew i problem wolności*, Bydgoszcz 2010.
- Hauke-Ligowski A., *Wstęp*, [w:] W. Sołowjow, *Wybór pism*, przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988.
- Kiejzik L., *Wstęp*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku* pod red. L. Kiejzik, cz. 2, Łódź 2002.
- Kita M., *Granice zachodniej filozofii i wschodniej ortodoksji w rosyjskiej myśli religijnej*, [w:] *Granice Europy - granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji* pod red. W. Rydzewskiego, L. Augustyna, Kraków 2007.
- Krasicki J., „*Tragedia filozofii niemieckiej*”. *Z recepcji filozofii niemieckiej w rosyjskiej myśli religijnej (Sergiusz Bułgakow i inni)*, [w:] *Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, pod red. L. Kiejzik, Warszawa 2010.
- Krasicki J., *Bogoczołowieczeństwo i zło*, [w:] *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, red. W. Rydzewski, M. Kita, Kraków 2002.
- Krasicki J., *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003.
- Krasicki J., *Symbolizm filozoficzny Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej* red. K. Dudy i T. Obolevitch, Kraków 2010.
- Krzemień W., *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przełomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979.
- Łoski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000.
- Malej I., *Eros w symbolizmie rosyjskim*, Wrocław 2008.
- Matuszczak E., *O wolności według M. A. Bierdiajewa*, [w:] M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, Białystok 1995.
- Mazurek S., *Filantrop, czyli nieprzyjaciel*, [w:] *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, red. W. Rydzewski, M. Kita, Kraków 2002.
- Mazurek S., *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008.
- Mazurek S., *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2008.
- Mazurek S., *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej*, Wrocław 1997.
- Moisiejew W., *Idee i perspektywy filozofii neowszechjedności*, przeł. P. Rojek, [w:] *Granice Europy - granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji* pod red. W. Rydzewskiego, L. Augustyna, Kraków 2007.
- Obolevitch T., *Wiara jako locus philosophicus myśli rosyjskiej*, [w:] *Rosyjska metafizyka religijna*, pod red. T. Obolevitch, W. Kowalskiej, Tarnów 2009.
- Ostrowski A., *Bierdiajew – egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, Lublin 1999.
- Ostrowski A., *Pytanie o istotę filozofii rosyjskiej*, [w:] *Duch filozofii*, pod red. H. Jakuszko, J. Mizińskiej, Lublin 2005.
- Paprocki H., *Czy człowiek ma przyszłość?*, [w:] M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2003.
- Paprocki H., *O miłości inaczej*, [w:] W. Sołowjow, *Sens miłości*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Paprocki H., *Ziemia człowiekowi poddana*, [w:] M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001.
- Paradowscy W. i R., *Eschatologiczna metafizyka Bierdiajewa*, [w:] M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przeł. W., R. Paradowscy, Kęty 2004.
- Przebinda G., *Mysł Sołowjowa na porożu trójtego tysiąclecia*, [w:] *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, red. W. Rydzewski, M. Kita, Kraków 2002.
- Przebinda G., *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992.
- Przesmycki P., *Komentarz*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku* pod red. L. Kiejzik, cz. 2, Łódź 2002.
- Przesmycki P., *Sołowjow – życie i postać rosyjskiego filozofa*, „*W drodze*”, nr 2 (30) 2002.
- Przesmycki P., *W stronę Bogoczołowieczeństwa. Teologicznomoralne studium myśli Mikołaja Bierdiajewa*, Lublin 2002.
- Rojek P., *Rosyjski projekt filozofii teologicznej* [w:] *Rosyjska metafizyka religijna*, pod red. T. Obolevitch, W. Kowalskiej, Tarnów 2009.

- Rydzewski W., *Sołowjow i „rosyjska idea” (Wstęp)*, [w:] *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, red. W. Rydzewski, M. Kita, Kraków 2002.
- Sawicki A., *O duchu filozofii rosyjskiej*, [w:] *Duch filozofii*, pod red. H. Jakuszko, J. Mizińskiej, Lublin 2005.
- Sawicki A., *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich: Fiodorow – Bułgakow – Niesmielow – Karsawin – Bierdiajew*, Białystok 2008.
- Sołowjow S., *Życie i ewolucja twórcy Włodzimierza Sołowjowa*, przeł. E. Siemaszkiewicz, S. Pollak, Poznań 1986.
- Stołowicz L., *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008.
- Styczyński M., *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992.
- Styczyński M., *Dlaczego diabeł musi być zbawiony?*, [w:] *idem, Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001.
- Styczyński M., *Rosyjska mentalność*, [w:] *idem, Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001.
- Styczyński M., *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001.
- Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Блюменкранц М. А., *Романтизм духа*, [в:] Н. А. Бердяев, *Русская идея*, Москва 2004.
- Гальцева Р. А., *Николай Бердяев – философ творчества и теоретик культуры*, [w:] *Философия творчества, культуры и искусства*, сост. Р.А. Гальцева, Москва 1994.
- Герцик Е. К., *Н. А. Бердяев*, [w:] *Н. А. Бердяев. Pro et contra. Антология*, Кн. 1, Санкт-Петербург 1994.
- Зеньковский В. В., *История русской философии*, Ленинград 1991.
- Мотрошилова Н. В., *Мыслители России и философия Запада: В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов*, Москва 2007.
- Мочульский К. В., *Гоголь. Соловьев. Достоевский*, Москва 1995.
- Трубецкой Е. Н., *Мирозерцание В. С. Соловьева*, Москва 1913.
- Усачев А., *Пролог на Небе: символический аспект историософии Н. А. Бердяева*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej* red. K. Dudy i T. Obolevitch, Kraków 2010.

b) Literatura pomocnicza

- Coreth E., Ehlen P., Schmidt J., *Filozofia XIX wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006.
- Coreth E., Schondorf H., *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowieczna*, przeł. P. Domański, Kęty 1999.
- Hryniiewicz W., *Bogocłowieczeństwo*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1985.
- Isupov K., *Bogocłowieczeństwo*, przeł. J. Dobieszewski, [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* pod red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2000.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. Zieliński, Lublin 2005.
- Romańczuk S., *Bogocłowieczeństwo*, [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* pod red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000.
- Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983.
- Suchanek L., *Emigracja rosyjska XX wieku*, [w:] *Rosjoznawstwo, Wprowadzenie do studiów nad Rosją. Podręcznik akademicki* pod red. L. Suchanka, Kraków 2004.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000.
- Walicki A., *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1995.
- Walicki A., *Od narodnictwa do leninizmu*, [w:] *idem, Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955 – 1959*, Kraków 2000.
- Warnock M., *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2005.

STRESZCZENIE

Filozofia twórczości Mikołaja Bierdiajewa i Włodzimierza Sołowjowa

Zadaniem niniejszej pracy jest wyjaśnienie pojęcia twórczości na gruncie metafizyki bogoczlówieństwa. Autor pragnie ukazać myśl Mikołaja Bierdiajewa i Włodzimierza Sołowjowa jako całościowy projekt filozoficzny, który można nazwać filozofią twórczości.

W rozdziale pierwszym zaprezentowane są tezy, które mają zostać dowiedzione. Zdefiniowany zostaje termin bogoczlówieństwo.

Rozdział II stanowi próbę interpretacji filozofii Mikołaja Bierdiajewa poprzez pojęcie twórczości. Rozpoczyna go przedstawienie sylwetki filozofa i systematyzacji jego dzieł. Dalej zostaje wyłożona antropologiczna podstawa jego myśli w oparciu o dwa założenia: pierwszym jest biblijne przedstawienie człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego; drugim personalistyczne ujęcie istoty ludzkiej. Pozwala to na wyjaśnienie głównych pojęć metafizyki Bierdiajewa i na wyprowadzenie definicji człowieka jako twórcy. Kolejne podrozdziały poświęcone są Bierdiajewowskiemu rozważaniu nad twórczością. Ukazana jest ontologia twórczości poprzez wyjaśnienie związku twórczości z wolnością. Autor poszukuje odpowiedzi na pytania: czym jest twórczość, jaki ma charakter oraz czym różni się twórczość człowieka od twórczości Boga? Następnie uwaga zostaje zwrócona na etyczny aspekt aktu twórczego – przywołany jest dialogiczny rys filozofii Bierdiajewa i jego koncepcja rozwoju etyki judeochrześcijańskiej. Dalej podjęty jest namysł nad czynnikami, które powstrzymują zaistnienie twórczości w świecie. Rozpatrzone zostaje zjawisko obiektywizacji oraz istnienia zła. Kolejny podrozdział wypełniony jest rozważaniami na temat tego, jak twórczość konkretnej osoby wpływa na społeczeństwo oraz wszechświat. Na koniec zaprezentowane są najpoważniejsze zarzuty, jakie badacze wysuwają przeciwko koncepcji Bierdiajewa.

Rozdział III ukazuje prekursorską względem Bierdiajewa myśl Włodzimierza Sołowjowa. Zadaniem autora jest odszukanie w jego systemie filozoficznym wątków filozofii twórczości. Poprzedzone jest to ogólnym zarysem poglądów XIX-sto wiecznego myśliciela, dokonany przez wyjaśnienie dwóch kluczowych dla niego idei: wszechjedności i bogoczlówieństwa. Pozwala to następnie przeanalizować pojęcia, w których można odnaleźć Bierdiajewowski sens twórczości. Pierwszym z nich jest wolna teurgia. Drugim miłość – jako twórcze odtwarzanie jedności bytu ludzkiego. Trzecim syzygia, termin wpisany w wewnętrzną dialektykę Boga i człowieka. W następnej kolejności rozważona zostaje obecność tematu twórczości w ostatnim, budzącym kontrowersje badaczy, okresie życia

filozofa. W oparciu o dokonane ustalenia autor rekonstruuje filozofię twórczości Sołowjowa i konfrontuje ją z propozycją Bierdiajewa.

W rozdziale IV autor powraca do filozofii Bierdiajewa, aby uzupełnić wcześniejsze rozważania o odpowiedź na pytanie o cel twórczości, czyli o jej właściwy sens. Przedstawiona zostaje eschatologia Bierdiajewa, rozważony zostaje problem kontynuowania dzieła stworzenia i nadejścia apokalipsy. Akt twórczy rozpatrzony w odniesieniu do prawosławnej wizji zbawienia (*theosis*) jest ostatecznie utożsamiony z paruzją i powszechnym zmartwychwstaniem.

Ostatni rozdział pełni funkcję podsumowania, jest zebraniem wniosków i oceną projektu rosyjskiej filozofii twórczości.

SUMMARY

Nikolai Berdyaev's and Vladimir Soloviov's philosophy of creativity

The purpose of the present thesis is to explain the notion of creativity on the grounds of metaphysics of Godmanhood. The author wishes to present the thought of Nikolai Berdyaev and Vladimir Soloviov as an all-inclusive philosophical project that could be referred to as the philosophy of creativity.

The first chapter contains propositions that are to be proved and the definition of the notion of Godmanhood.

The second chapter is an attempt at interpreting the philosophy of Nikolai Berdyaev through the notion of creativity. It begins with the philosopher's biography and a systemic approach to his works. Next, an anthropological foundation of his thought is presented that is based on two assumptions: the first being a Biblical presentation of man as the image and likeness of God; the second being the personalistic notion of the human being. This allows for explaining the two major terms in Berdyaev's metaphysics and deriving the definition of man as a creator. The following sub-chapters focus on Berdyaev's preoccupation with creativity. Ontology of creativity is shown through explanation of the relation between creativity and freedom. The author searches for answers to the following questions: what is creativity, what is its nature, and in what does human creativity differ from God's creativity? Subsequently, emphasis is put on the ethical aspect of a creative act – a dialogical nature of the philosophy of Berdyaev and his concept of development of Judeo-Christian ethics are referred to. Then, consideration is given to the factors that inhibit the occurrence of creativity in the world. The phenomenon of objectivisation and the existence of evil are examined. Another sub-chapter contains reflections on how creativity of a specific person influences the society and the universe. Finally, the most serious charges that researchers bring against Berdyaev's concept are discussed.

The third chapter presents the thought of Vladimir Soloviov who was Berdyaev's predecessor. The author's aim is to find in Soloviov's philosophical system the notions of the philosophy of creativity. This is preceded with a general outline of the thought of the 19th-century thinker by explaining the two ideas that were of key importance to him: All-Unity and Godmanhood. There follows a review of the notions in which Berdyaev's sense of creativity may be found. The first is free theurgy. The second is love – as a creative recreation of the unity of human being. The third one is syzygy – a notion inherent in the internal dialectics of

God and man. Subsequently, reflections focus on the presence of the issue of creativity in the last period of the philosopher's life that raises most controversies among researchers. Based on the findings, the author reconstructs Soloviov's philosophy of creativity and confronts it with Berdyaev's proposition.

In the fourth chapter, the author returns to the philosophy of Berdyaev to complete previous reflections with an answer to the question about the purpose of creativity, or its proper sense. Berdayev's eschatology is presented, and consideration is given to the issue of continuity of the act of creation and the coming of the apocalypse. Reviewed in terms of the Orthodox vision of salvation (*theosis*), a creative act is in the end identified with parousia and a common resurrection.

The last chapter provides a summary in the form of conclusions and assessment of the project of the Russian philosophy of creativity.