

PAWEŁ OKOŁOWSKI  
Uniwersytet Warszawski

## BIERDIAJEW A KROSKI

Pamięci Ulricha Schradego (1943-2009)

**1. „Reakcyjne” tezy Bierdiajewa.** W maju 1947 r. Tadeusz Kroski (1907-1958) nadesłał z Paryża do kraju szkic o Mikołaju Bierdiajewie (1874-1948)<sup>1</sup> zatytułowany *O redniowieczu, jak i o tym, e nie warto by szczeliwym*. Opublikował go w formie listu podpisanego pseudonimem *Erazm*, w tygodniku lewicowej inteligencji „Ku nica” (wydawany w latach 1945-1950)<sup>2</sup>. W artykule referuje poglądy ideowego przeciwnika, przedstawiciela *ancien regime* – jak nazywa go autor. Przytoczone są w nim idee wzięte z księzek Bierdiajewa *Filozofia wolno ci* (1911), *Nowe redniowiecze* (1924), *ródła i sens komunizmu rosyjskiego* (1937), *O niewoli i wolno ci człowieka* (1939); Kroski relacjonuje ten paryski odczyt Rosjanina, pt. *Refleksje nad filozofii marksistowską*. Szkic Polaka, utrzymany w tonie ironiczno-sarkastycznym, jest literacko i poznawczo wymienity<sup>3</sup>. Autor oddał w nim ze zdumiewająco

<sup>1</sup> Bierdiajew uchodzi dziś powszechnie za najsławniejszego, obok Solowjowa i Szestowa, filozofa Rosji. W latach 1934-1937 wydano już w Polsce 6 jego księzek; w latach 80. – kilka prac w „drugim obiegu”; w 90. przynajmniej 6 księzek; po 2001 r. 12 oddzielnych tytułów plus dzienniki – Lidii Bierdiajew udostępniło Wyd. ANTYK – Marek Derewiecki, a 2 tytuły w jednym tomie – Wyd. Aletheia. Łecznie: około połowa księgek Bierdiajewa została spolszczona, w tym najważniejsze. Nadto, za Markiem Styczyńskim i mówiąc ogólnie, w ciągu ostatnich 35 lat powstało u nas ponad 100 prac o Bierdiajewie – ponad 20 polskich bierdiajewologów [por.: tegoż, *Polskie badania filozofii Mikołaja Bierdiajewa. Próba systematyzacji* (2007), w: *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Cz. pierwsza*, red. L. Kiejzik i J. Ugliński, (w druku)].

<sup>2</sup> „Ku nica” nr 25 (94), 24.06.47. Przedr. w: T. Kroski: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 371-376.

<sup>3</sup> Interpretacja Kroskiego jest tak sugestywna, że czterdzieści lat później polscy marksyści przepisywali jeszcze wyucmem jego słowa. Por. K. Matraszek, C. Pawłowski, J. Such: *Filozofia*, 1.

jasno ci dwana cie zasadniczych tez antropologii filozoficznej adwersarza. Mo na powiedzie : awersja sprawiła, e przenikn ł my l antagonisty na wskro (co zgodne z zasad Elzenberga, e „mi dzy człowiekiem a człowiekiem jedyny stosunek w pełni rzetelny, to stosunek antagonizmu”<sup>4</sup>). Ci dwaj filozofowie stoj na wiatopogl dowych antypodach: wi kszej bowiem przepa ci w obrazie wiata ni pomi dzy racjonalistycznym naturalizmem (Kro ski) a irracjonalistycznym antynaturalizmem (Bierdiajew) by nie mo e<sup>5</sup>; przeciwnicy tak ulokowani mog zazwyczaj tylko z siebie szydzi czy drwi . Ale w ich osobach w gr wchodzi nadto arliwe starcie dwóch najpot niejszych wiar Zachodu: w post p i w Boga; dzieli ich zatem przepastnie tak e system warto ci czy styl ycia.

Tezy Bierdiajewa przytaczamy w j zyku Kro skiego, ale według naszej kolejno ci; numerowane i przeformułowane do prostszej stylistycznie postaci (niekiedy nieco doprecyzowane). Oto one<sup>6</sup>:

1. Przyczyn pewnych realnych trosk ludzkich nie da si pozna empirycznie, materialistycznie i racjonalistycznie, a tylko poprzez studia nad filozofi idealistyczn i mistyk .

2. Człowiek jest bytem, który si „transcenduje” (spotyka „wewn trzn dusz wiata”) i na tej drodze we wła ciwy sposób realizuje swoj osobowo (i wolno ).

*Zarys dziejów.* Warszawa 1989, r. X - *Współczesna filozofia egzystencjalna; 2. Egzystencjalizm religijny, Mistycyzm Bierdiajewa*, s. 199-200.

<sup>4</sup> H.Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*, notatka z 24 VII 1953. Bierdiajew t przenikliwo Kro skiego „odwzajemniał” - ju rok po rewolucji bolszewickiej napisał *Filozofi nierówno ci. Listy do nieprzyjaciół* (Berlin 1923; K ty 2006, tł. J.Chmielewski). Zawarte w niej (i pó niejsze) analizy socjalizmu nale do najja niejszych w jego dorobku.

<sup>5</sup> Analogiczna jest tylko lustrzana otchła dziel ca naturalizm i antynaturalizm, ale odwrotne pod wzgl dem ich racjonalno ci - np. irracjonalist Freuda i szanuj cego logik Elzenberga, albo postmodernizm i *Traktat Wittgensteina*.

<sup>6</sup> Wi kszo z nich (głównie: 2, 3, 4, 5, 7, 8, 11, 12), a niewiele ponadto, mo na odnale we współczesnej rosyjskiej prezentacji my li Bierdiajewa. Por.: *Wsiemimaja encyklopedija. Filozofija*, red. A.Gricanow. Moskwa-Mi sk 2001, hasło (A.Gricanowa i W.Owczarenki): *Bierdiajew*, s. 98-100. Czytamy tam tak e, e, zdaniem Bierdiajewa, „socjalizm jest fałszywy religi ” a „bolszewizm jest z natury ludo erczy”; e najwa niejsza u Bierdiajewa jest etyka i w jej zakresie ma on znaczenie wiatowe.

2A. Człowiek nie jest w całości zdeterminowany biologicznie i socjalnie, ma on możliwość przezwyciężenia „determinizmu wiata” (jego „osobowo wyraża wolność”).

2B. Prawdziwa jest wolność do przesądów, mających, całonocnych rozważań nad istotą grzechu, zła i cierpienia, do analfabetyzmu, syfilisu, a nawet palenia na stosach ideowych oponentów (a tym samym i do celów przeciwnych wymienionym); fałszywa jest wolność jako zaufanie we własne siły w walce o byt.

3. Mężczyzna („duch”) walczy z naturą i instynktem; kobieta („dusza”) walczy o prawo do życia instynktu.

4. Osobowość ma wartość od społeczeństwa, czyli od każdego kolektywu (jak naród, państwo, Kościół, cywilizacja), jej właściwa realizacja wymaga jednak „transsubiektywności”.

5. Fałszywa realizacja osobowości polega na poddaniu się wyłącznie powszechnym zasadom społecznym.

6. Człowiek współczesny jest „rozdarty” i opanowany przez nostalgia, w wyniku kryzysu prawdziwej wolności.

7. Człowiek został zepsuty stuleciami racjonalizmu i pozytywizmu; natura ludzka spaczyła duch Renesansu - triumfu „człowieka naturalnego”, wiary w lepsze jutro ludzkości - odwołując się od „wewnętrznej duszy wiata”.

7A. „Wewnętrzna dusza wiata” może zabić poprzez (niczym nie ograniczone) owoce postępu technicznego i higieny. (Humanizacja organizacji społecznej wiata „zdehumanizuje duchowo wiata”).

8. Przemiana wiata w duchu Renesansu (takie przez marksizm) nie wyeliminuje elementu tragicznego z ludzkiego życia.

9. W społeczeństwie szczytowym, nie będąc zmuszonym do otwartej walki o byt, człowiek zaznaje straszliwych cierpień, które zwala na niego jego TRAGIZM WIECZYSTY.

10. TRAGIZM WIECZYSTY reprezentują miłość i śmierć.

11. Wiara w postęp kończy się, a wraz z nią czasy racjonalizmu.

12. Nastanie „nowe średniowiecze”: epoka niewiary w postęp, mistycyzmu i „wiecznej kobiecości” (bliskiej „wewnętrznej duszy wiata”).

Tadeusz Kro ski, oczywiście, powyższe tezy ryczałtem zanegował.

**2. O Tadeuszu Juliuszu Kro skim.** Kro ski<sup>7</sup> studiował krótko germanistyk , a pó niej filozofi na Uniwersytecie Warszawskim (dyplom 1934), głównie u Tadeusza Kotarbi skiego i Władysława Tatarkiewicza. Fakt ostatni stanowi wystarczaj ce wytłumaczenie racjonalizmu tego syna adwokata, miło nika literatuiy pi knej i zwolennika fenomenologii. W 1939 r. brał on udział w obronie Warszawy; od 1940 do 1943 r. działał w organizacji Polska Niepodległa, nast pnie w szkolnictwie podziemnym. Około roku 1942 za , pisz c sławn krytyk faszyzmu, Kro - ski zafascynował si filozofi Hegla, a poprzez ni Marksem i socjalizmem. Został opanowany przez - jak mówi Miłosz - *Now Wiar ze Wschodu* i uwielbił bez zastrze e *m dro dialektyczn Centrum*<sup>8</sup>. W trakcie Powstania Warszawskiego wywieziono go, wraz z on Iren , do obozu pracy w Niemczech. Po wyzwoleniu oboje przebywali w Pary u (w 1948 r. Kro ski wst pił do Komunistycznej Partii Francji), sk d powrócili do kraju w roku 1949 i zaj li si działalno ci edytorsk w wydawnictwie (Kro ski był współzało ycielem - w 1951 r. - Biblioteki Klasyków Filozofii). W roku 1950 filozof ten został wykładowc w Instytucie Nauk Społecznych przy KC PZPR (partyjnej szkole kształcenia kadr); od 1951 w UW. W 1956 habilitował si ; mianowano go kierownikiem Katedry Historii Filozofii Nowo ytnej UW i przyj to wreszcie do PZPR. Jego akademickimi uczniami byli *rewizjoni ci*, tworzc y pó - niej warszawsk szkoł historyków idei: Baczko, Kołakowski, Pomian, Szacki i Walicki (którzy nigdy nie przestali uznawa „doniosło ci naukowej jego seminariów”<sup>9</sup>).

<sup>7</sup> Przejrzysty i wywa ony szkic na temat jego postaci dał niedawno Marek Busko - *Tadeusz Kro ski*, w: *Polska filozofia powojenna*, t. III, red. W. Mackiewicz. Warszawa 2005, s. 145-158 (wcze niej: „Edukacja Filozoficzna” 38/2004). Tam te fotografia Kro skiego (trudno o jego portret), któr ni ej podpisany wydobyl z archiwum UW. Hasło *Kro ski* opracował kiedy Bronisław Baczko (dla *Słownika filozofów*, t.I, Warszawa 1966); dzi mo na te przeczyta o Kro - skim u przychylnego mu Krzysztofa Pomiana [por. np.: *List* (do K.Mencwela), „Przegl d Filozoficzno-Literacki” nr 4/ 2008, s. 166-167; *Baczko: O wiecenie i Rewolucja*. „PF-L” nr 4/ 2009, s. 13].

<sup>8</sup> Por.: Cz. Miłosz: *Zniewolony umysł* (1953). Pary 1985, s. 212 (wi cej - cały rozdział *Bałtowie*).

<sup>9</sup> Por.: B. Baczko, dz. cyt., s. 321.

Niektórzy mówią<sup>10</sup>, niczym o Platonie, o egzoterycznej i ezoterycznej filozofii Krońskiego. Ta pierwsza, stalinowska i toporna, z haniebnym pot pieniem Tatarkiewicza w 1952 r. i deprecjonowaniem klasycznej filozofii niemieckiej (właśnie z Heglem) za idealizm, była rzekomo wyrazem oportunistycznego strachu o życie (przed *Persami*). Druga - „humanistyczna” i „nonkonformistyczna”, erudycyjna i subtelna - miała być świadectwem jego prawdziwej, a ukrytej wielkości. Oboje jeden i drugi, ten sam Kroński, był prawdziwy. Wierzyć w to, że dzieje ludzkości są historią rozumu i wiedzy, że znienawidzone imperium Hitlera zostało w proch rozbite przez innego potęgę, uważała ostatni za niezwykłego<sup>11</sup> i za ucieleśnienie dziejowej konieczności (takie po „odwily” - że wiadomo ci, że jego krytyka faszyzmu może równie dobrze odnosić się do komunizmu). Kroński śmiało wierzył w postęp (w wersji socjalistycznej), mimo dowodów zbrodniczości jego wyznawców. Był stalinistą, chociaż stalinistą nieradykalnym (jak mówi Pomian). Był skłonny „reakcyjnych” profesorów „usuwać z katedr, ale nie zabijać, ani nie wsadzać do więzień”<sup>12</sup>. Tak się złożyło, że teoretyczne narzędzia jego walki były racjonalistyczne i wysokiej próby - jego krytyka, a przede wszystkim znawstwo idealizmu i irracjonalizmu w filozofii, wybitne. Świadczą o tej integralności postaci Krońskiego jego własne słowa (1952), uczciwie i nie dla mas przeznaczone (raczej dla potomności), że wstąpił do dzieła Feuerbacha ogłoszonego w BKF-ie. Píše on: „Feuerbach wierzył, podobnie jak materialistyczni francuscy, że dla radykalnej reformy świata wystarczy przekształcić wiadomości, wystarczy przemienić wiarę w masę w niewiecych ateistów. Co więcej, wierzył w to fanatycznie”.

„Fanatyzm” ten polegał, dopowiada Polak, na niechęci do walki zbrojnej. Oto, co odparł bowiem Feuerbach Struwegowi na zachętę do wstąpienia w szeregi armii rewolucyjnej 1848 roku:

<sup>10</sup> Por. K. Pomian, dz. cyt.; M. Busko, dz. cyt., s. 154-157.

<sup>11</sup> To może było łatwo zanegowane dopiero po 1990 r.

<sup>12</sup> Tak ujmuję tę postawę, potępiającą niszczenie kultury, socjolog Jakub Karpiński (1940-2003). Według niego, symbolizuje go bohater książki Miłosza - *Tygrys* (Karpiński Krońskiego w ogóle nie wymienia z nazwiska). Por.: tegoż, *Nie bój się w moim leniu postępnym* (*Ossowsky, socjologia, filozofia*). London 1989.

„Jad teraz do Heidelberga, gdzie b d wykładał młodym studentom o istocie religii, i je li po stu latach niektóre z nasion, które teraz rzuc , wszed , uczyni wi cej dla szcz cia ludzko ci, ni Pan swoim uderzeniem”<sup>13</sup>.

Po stu latach Kro ski-wykładowca zarzuca Feuerbachowi naiwno : „wykłady” s jedynie odzwierciedleniem „uderze ” i te ostatnie nale y głównie zaakceptowa - jak uczynił on<sup>14</sup>. (Ten zarzut stosuje si dzi do wyznawców wiary w post p w jej odmianie liberalnej - np. scjentyistów). Jest u Kro skiego polityczna uległo , ale nie wzgl dem osób. W tpiwe, czy gdyby na jego miejscu - i Schaffa (a pó niej Kotarbi - skiego, któremu zarzuca si cz sto „kolaboracj ”) - stan li ludzie „bez wła ciwo ci”, co było w *imperium*, norm , filozofia polska w ogóle by przetrwała. Kro ski miał wła ciwo ci nieprzeci tne<sup>15</sup>.

Wiara Kro skiego sprawiała, e nie tyle bardziej od innych bał si on Rosjan (do których czuł obco , dlatego zwał ich *Persami*), co nie-nawidził my li konserwatywnej i narodowej oraz wszystkiego, co im sprzyjało (nawet irracjonalizmu Sartre’a). Niech do nacjonalizmu i romantyzmu ł czyła go z Miłoszem, przyjacielem z przedwojennej Warszawy. Obaj wtedy zwalczali „metafizyczne przekonanie o spontaniczno ci duszy ludzkiej”, a romantyzmowi przeciwstawiali formalizm i historyzm<sup>16</sup>. Powiada Miłosz, e w swej zajadłej krytyce zabobonu *Tygrys* powoływał si na niejasn „tradycj humanistyczn ” oraz ogólników „spu cizn europejskiego racjonalizmu”, co wiadczyło o wielkiej dozie

<sup>13</sup> Cyt. za: T. Kro ski, *Wst p: Ludwik Feuerbach i Wykłady o istocie religii*, s. X-XI (Warszawa 1953).

<sup>14</sup> Miłosz pisze o Kro skim: „Mój przyjaciel nie wierzy w «filozofowanie». Człowiek jest zwierzem społecznym, a jego my lenie odbiciem ruchu materii. Poszukiwacze prawdy s pajacami, tym bardziej godnymi pogardy, e usiłuj zaprzecza jakoby to my l było tylko odbiciem historycznych procesów” (tego , dz. cyt., s. 232).

<sup>15</sup> On natomiast, w szkicu o Bierdajewie, podkre la „wykształcenie i wyobra ni ” swego antagonisty, pewnie te jego intelekt („szczyty perfekcji demagogicznej”, „pieprzyk okrucie - stwa”), zwraca jednak uwag - i tu te ma racj - na wywód Bierdajewa, „trudny do zrozumienia”, oraz „inflacj jego produkcji intelektualnej”.

<sup>16</sup> Por. Cz. Miłosz: *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945-1950*. Kraków 1998, s. 234. Zdaniem Miłosza, pseudonim *Tygrys* nadano Kro skiemu z powodu jego „podst pno ci, drapie no ci, a nawet demonizmu” (s. 230).

arbitralno ci. Genealogia taka, typowa w ogóle dla obozu post pu, cz - sto spotykana jest dzi (komuni ci mieli przynajmniej klasyków). Komunale o rodowodzie „renesansowym” czy „o wieceniowym” maskuj oderwanie od ci gło ci kulturowej i znamionuj „hiperracjonalizm” czyli arogancki kult rozumu<sup>17</sup>. Słowo „kult” nie jest tu ornamentem, gdy stoi za nim wiara. Według Miłosza, Kro scy byli gł boko religijni: „On był ydem po ojcu, Irena ydówk . St d powaga ich upartej wiary w Opatrzno ”<sup>18</sup>. Ta religijno miałaby sens polityczny, Miłosz bowiem religijno pojmuj e szerzej ni w znaczeniu potocznym. Pisz on: „Tygrys (...) cierpiał na uporczyw obsesj mierci (...), mówił: „tylko idioci nie wierz w nie miertelno duszy”<sup>19</sup>. „Dusza” w tym wypadku jest ozdobnikiem, a nie miertelno , której łakn ł Kro ski i która „go-dzi” ze mierci , dana jest wyznawcy wraz z ide *Wielkiego Przedsi - wzi cia*. Charakteryzuj c przyjaciela, Miłosz wzi ł uogólnion koncepcj religii od Bierdiajewa. A wcze niej, b d c krytycznie nastawionym (jak ów Rosjanin) do bur uazji, z PRL-em i z Kro skim jednak zerwał.

Kro ski nie był w zasadzie materialist , był naturalist . Powiada on: „człowiek jest sam cz ci przyrody” (i tylko jej - P. O.). Krytykuj c w tym punkcie Hegla, dodaje: „(duch absolutny) jest po prostu wiadomo - ci człowieka (...); (...) wiadomo (...) tworem przyrody”<sup>20</sup>. Jego *materializm dialektyczny* ogranicza si w istocie do naturalistycznej antropologii. Inaczej Bierdiajew. U tego czytamy:

„Z rozumieniem sensu twórczo ci zwi zana była moja sympatia do romantyzmu i niech do klasycyzmu (...). (...) Prawda romantyzmu,

<sup>17</sup> Klasyczne s tu pogl dy np. prof. Barbary Stanosz, współprzewodnicz cej Federacji Polskich Stowarzysze Humanistycznych. Oto jej słowa (z wywiadu pt. *Humanizm nowoczesny*, „ycie Warszawy”, 5-6.10.1996): „ wiatopogl d (nasz - P. O.) zwi zany jest z ruchem umysłowym, którego genez trudno usytuowa (...). Jego rdze stanowi: „zaufanie do nauki id ce w parze z przekonaniem, e mo e ona dostarczy odpowiedzi na ka de sensowne pytanie. (...) Im bowiem człowiek jest lepiej wykształcony, tym bli szy jest mu wiatopogl d humanistyczny i tym łatwiej oddala si od jego irracjonalnych alternatyw”. Dopowiedzmy: od chrze cija stwa zwłaszcza i narodowej tradycji. To pogl d jawnie fałszywy - nie wykształcenie decyduje o pogl dzie na wiat.

<sup>18</sup> Cz. Miłosz: *Zaraz...*, dz. cyt., s. 230; 237.

<sup>19</sup> Tego : *Rodzinna Europa*. Warszawa 1990, s. 283-284, 305.

<sup>20</sup> T. Kro ski: *Wst p...*, dz. cyt., s. XIV.



kwestii natury ludzkiej kultura rosyjska ma wiele do wyjawienia i dlatego stanie się atrakcyjna dla świata.

**3. Eksplicacja Bierdiajewowskich tez.** Filozofia Bierdiajewa (jak jego oponenta) jest przede wszystkim metafizyką człowieka, a dwanaście wypracowanych przez Krońskiego tez należy włączyć do tej dziedziny. Można dodać, że tezy 1-6 oraz 10 stanowią zbiór antropologii osobniczej (a pierwsza z nich - epistemologiczna - charakteryzuje szczególnie proces poznawczy jednostki), natomiast tezy 7-9. i 11-12 dają podstaw antropologii społecznej (w tym dwie ostatnie - historyzoficzne - mówią o procesie dziejowym). Tezy 4 i 10, a ponieważ także 3, 1 i 2 jako obie części tej teorii człowieka.

W tezie pierwszej mowa jest o poznaniu filozoficznym; nie całym nawet, a tylko odnoszącym się do natury ludzkiej. Zdaniem Bierdiajewa, istnieją nasze troski, a więc i problemy, które rozwiąże nauka i technika - nazwijmy je ogólnie problemami chleba. Są to jednak takie, które biorą się z ludzkiej natury, i do których poznanie naukowe ma się nijak. To problematyka sensu. Dlatego Bierdiajew słusznie powiada, że empirycznie nic się tu nie wskóra. Daje on tę do zrozumienia - mającą głównie marksizm i pozytywizm na myśli - że filozofie materialistyczne budzą problematykę sensu życia drastycznie upraszczając, budując omijając. (Zarzut ten nie dotyczy materializmu starożytnego, ale ten Rosjanina nie interesuje). Niezrozumiałe jest natomiast deprecjonowanie racjonalizmu w zakresie filozofii człowieka<sup>26</sup>. Gdyby Bierdiajewowi chodziło wyłącznie o racjonalizm utylitarystyczny, to byłoby jasne. Ale on przypuszcza atak na myśl racjonalną w ogóle, a ona się przecież nie wyklucza ze „studiami nad filozofią idealistyczną i mistyczną”.

Bierdiajew radykalnie interpretuje Augustyjską ideę *iluminizmu* (czyni tak cały chrześcijański modernizm, czyli współczesny neoaugustyizm), szerząc tym irracjonalizm. Według w. Augustyna mistycyzm

<sup>26</sup> Generalnie mówi się dziś o „antyracjonalizmie” Bierdiajewa i „mitologiczno-symbolicznej” szacie jego filozofii. Por. np. G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*. Kraków 1998, s. 391, 397, 416, 440.

chrześcijański ma być ukoronowaniem racjonalizmu<sup>27</sup>, a nie zastąpieniem go. Iluminizm jest nadbudowany nad greckim racjonalizmem i polega na intuicji będącej spotęgowaniem władz poznawczych, nie na emocjonalnej ekstazie. Bóg wówczas udziela człowiekowi szczególnych prawd, o wiecziej (czy może lepiej - „do wietlaj c”). Wiara i rozum uzupełniają się. Augustynist w tym sensie był w. Anzelm, jeden z najwiskszych w chrześcijaństwie zwolenników rozumu i logiki<sup>28</sup>. Bierdiajew logik odrzuca: „Prawa logiki to choroba bytu”<sup>29</sup>. Ponad trzydzieci lat później powtórzy swoje *credo*:

„(...) logika nie miała dla mnie nigdy żadnego znaczenia (...); (...) jedynie przez moje lenie symboliczne można zbliżyć się do Tajemnicy. (...) Moje moje lenie jest intuicyjne i aforystyczne”<sup>30</sup>.

Racjonalność czyje moje lenie mierzy się jednak niezależnie od jego deklaracji w tej sprawie. Dlatego Bierdiajew pasuje się w filozofii znacznie więcej niż inni hermeneuci, np. Szestow czy nawet Scheier. Jest u niego znaczna doza „nieopatrznej” logiki<sup>31</sup>. Wiadczy o tym choćby moje lenie z pierwszą tezą: „Religia jest życiową podstawą filozofii, religia karmi filozofię realnym bytem. (...) Moje lenie filozoficzne nie może się żywić sama sobą”<sup>32</sup>. Religia bowiem, tak się zdziemy, począwszy od

<sup>27</sup> w. Augustyn jako racjonalista to nieprzejednany wróg herezji i magii; Bierdiajew w obu dziedzinach jest raczej liberalny, mimo krytycyzmu powiada np.: „dopuszczam istnienie w człowieku okultystycznych mocy” (*Autobiografia*, s. 170).

<sup>28</sup> Nie widać tego, ani racjonalizmu biskupa Hippony, w nowo wydanych księżkach z zacnej serii „Moje lenie i Ludzie”: *Anzelm z Canterbury* (2004) T. Grzesika, oraz *Wielki Augustyn* (2007) A. Kijewskiej. W pierwszej nie ma mowy o diable i złu (potrzebny temat u autora *De casu diaboli*), w drugiej praktycznie nic o predestynacji czy walce państwa Bożego z *civitas diaboli*. To znak czasu. Obie księżki są przez to z gruntu fałszywe, a oprócz tego - ich autorzy zapewne mają poczucie, że usunęli zabobony z dwóch prezentowanych, sławnych poglądów na świat.

<sup>29</sup> M. Bierdiajew: *Filozofia wolno ci*, tł. E. Matuszczyk. Białyсток 1995, s. 42. Rzec tłumaczył czciowo przynależno do okrojonej tradycji: „Ojców greckich zawsze ceniłem znacznie bardziej niż zachodnich i scholastyków”; „przywozłem (na Zachód - P. O.) rosyjski krytyk racjonalizmu” (*Autobiografia...*, s. 157, 231).

<sup>30</sup> Tego : *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 81; 189, 76.

<sup>31</sup> Aforystyka może być szczególnie logiczna, jak u naszego Lec, i bywa taka u Bierdiajewa. We moje lenie cho by gnom następuje c : „Uboświenie litery Pisma jest form idolarrii” (tam e, 160).

<sup>32</sup> Tego : *Filozofia wolno ci*, dz. cyt., s. 10, 8.

swych genialnych założycieli, a poprzez ugruntowaną tradycję, niesie do wiadczenia zbiorowe ludzkości, którego nie da się niczym zastąpić. Reasumując, teza wyszydzona przez Kro skiego głosi w istocie, że metafizyczny dualizm trafniej od monizmu tłumaczy wiat człowieka.

Teza druga jest na dobrą sprawę aksjomatem dualistycznego systemu: człowiek *transcenduje* przyrodę, czyli wykracza w wiat ducha. Czyni to poprzez twórczość, która różni się od biologicznej egzystencji. Czytamy:

„W wiadomości chrześcijańskiej dusza ludzka ma wartość absolutną, nie (...) życie człowieka”<sup>33</sup>.

Chodzi o duszę aktywną, twórczą. Dualizm w rozumieniu Bierdiajewa nie sprowadza się do opozycji myśli i rzeczy, duszy i ciała, albo ducha i życia, ale do życia uduchowionego i nie. Jest to dualizm w wersji nowoczesnej: wartości perfekcyjnych i użytecznych w ludzkim życiu; wyrażony jednak został symbolicznie. Sprawa jest zamknięta, gdy terminy „dusza wiata” i „wolność” mają u Bierdiajewa podwójny sens.

Pitagorejsko-platońsko-stoicka „wewnętrzna dusza wiata” (czyli samonauczająca się przez chrześcijańską hebrajską „mądrość Bożą”, po grecku *Sofia*<sup>34</sup>) to - po pierwsze - wiat platońskich idei - porządek albo hierarchia transcendentnych wartości. Wiat ma do niej jakiś dostęp, a przez to ona ma na niego wpływ. Jedni ludzie przyznają jej istnienie (Elzenbergowska *powinno być*; Jaspersa *Bezwarunkowe*; Sokratejski głos *dajmonionu*), inni go jej odmawiają (Protagoras z jego *miar wszechrzeczy*, Nietzsche z *przewartowaniem wszystkich wartości*, także Marks, Freud czy Russell). Dostęp do absolutnego porządku dobrowolności jest jednostce przez wiadomości zbiorowe, który wyraża się obyczajowo. I to jest - po drugie - „Sofia stworzona”, „dusza wiata” obecna w Kościele - we wspólnotowości<sup>35</sup>; powiedzielibyśmy: społeczny system wartości. Bierdiajew powiada następnie, że kontakt osób z absolutnym porządkiem dobrowolności jest dzięki ich wolności od praw przyrody, czyli zdolności wykraczania poza sferę walki o byt. (Dla Kro skiego na przykład, „wolność do przodu” pozbawiona jest sensu,

<sup>33</sup> Tego : *Filozofia nierówności*, tł. J.Chmielewski. Kłuj 2006, s. 43.

<sup>34</sup> Por. tego : *Rosyjska idea*, tł. J. C.-S. W. Warszawa 1999, s. 251.

<sup>35</sup> Por. tego : *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 15; 20.

gdy w planie naturalistycznym szkodzi ona życiu, więc co to za „wolność”?). Kontakt ten gwarantowany jest natomiast przez łaskę w postaci dobroczynnego wpływu wspólnoty - i to jest drugi sens „wolności”. Podwójnie wolna twórczość ludzi polega na wykraczaniu poza świat przyrody dzięki zanurzeniu w kulturze, ale przebiega dwoma torami.

Teza trzecia - najciemniejsza, ale i chyba najgłębsza z prezentowanych - dotyczy duchowej odmienności płci. Temat jest stary, przynajmniej jak *Uczta* Platona. Bierdiajew wielokrotnie w swoich książkach usiłuje rozjaśnić mit *androgyna*, charakteryzując swoistość obu „połówek” natury ludzkiej. Nie wychodzi przy tym poza znane metafory. Najcieńszą byłaby taka:

„Człowiek jest istotą płciową, to znaczy połowiczną (...). (...) Płeć w naturze mężczyzny jest czystą, (...) w naturze kobiety jest integralną”<sup>36</sup>.

Cenne jest stanowcze przekonanie autora o komplementarności płci (łęczone z apoteozą seksualnej miłości platonicznej i deprecjonowaniem instytucji rodziny - co jest już oznaką braku trzeźwości). Zagadnienie płci to metafizyczna czelucha, ale o ogromnym znaczeniu społecznym, i naturalizm (Krośkiego czy w wersjach z XXI w.) sięje duchowe spustoszenie unicestwiający ten problem. A przecież płeć jest uwarunkowana genetycznie - to znaczy przez DNA - nie tylko w zakresie budowy ciała, lecz także zachowania. Wiadczą o tym choćby nieodparte dane szczególnych, współczesnych nieszczęśliwików do chirurgicznego dostosowania „obcej sobie powłoki” do „uwiązionego wnętrza” (transseksualizm). Myśl Bierdiajewa warta jest w tym punkcie najsolidniejszego namysłu<sup>37</sup>.

Teza czwarta stanowi o personalistycznym obliczu filozofii Bierdiajewa. Jest z gruntu chrześcijańska i sprowadza się, po pierwsze, do nadania rangi indywidualnemu sumieniu, które ostatecznie decyduje o kształcie świata („pierwiastek Boga w człowieku”, „Bogoczołowieczystwo”). Ale głosi ona te niewystarczalne tego sumienia (zarówno w męskiej, jak i w żeńskiej odmianie). Zdaniem filozofa, „samowystar-

<sup>36</sup> Tęgo : *Niewola...*, s. 160, 166.

<sup>37</sup> Według G. Przebindy, kwestia płci jest jedną z najważniejszych u Bierdiajewa (G. Przebinda: dz. cyt., s. 417). To samo mówi encyklopedia Gricanova.

czalno człowieka ko czy si jego negacj ”<sup>38</sup>. A oto celne, cho metaforyczne uzasadnienie:

„człowiek jest organizmem, natomiast społeczeństwo jest jego organem, a nie na odwrót”<sup>39</sup>.

Organ może działać lepiej bądź gorzej, jest jednak niezbędny; ponadto narzędzie ten byłby wspólny dla wielu organizmów różnej jakości. Mamy tu do czynienia z kolejnym aksjomatem Bierdiajewowskiego systemu, to samych z klasycznym tezą paulinizmu. Autor tak go wyraża:

„Największą prawdą religijną i moralną, do której powinien dojść człowiek, głosi, że nie można się zbawić w pojedynkę”<sup>40</sup>. Albo inaczej: „człowieka wyzwala wyłącznie wspólnota duchowa”<sup>41</sup>.

Myśl ta nie kłóci się z poglądami Krońskiego na społeczne natury człowieka. Oni chyba wszyscy jego sławni uczniowie, nawet już poza marksizmem, twierdzą przy nim obstają. Ich stanowisko nie różni się w tym punkcie od nauki Kościoła. Spór idzie o to, przy której ze wspólnot trwa – bo twierdzenie, że uda się pozostać przy jakiejś „ogólnoludzkiej”, to mrzonki. „Wybiera” się zawsze jeden spośród równorzędnych i zantagonizowanych obozów, a raczej „przez niego jest się wybranym” – bo to sprawa przeznaczenia.

Realizacja osoby polega na twórczości, na urzeczywistnianiu wartości absolutnych (tego, co powinno być). Nakierowuje ją na nie *soborowo*<sup>42</sup>, szczególnie duch wspólnoty – liczy się z hierarchicznością osób, z natywistycznie pojętym arystokratyzmem. (Kroński był w tej kwestii empirystą, czyli egalitarystą). Przez tego ducha, czyli przez zaszczytione wzorce, osiąga się *transsubiektywno* widzenia i działania. Teza piąta mówi, że nie wolno poprzestać na „wspomaganiu”, a dobre działanie wymaga inwencji sumienia. Szósta zaś powiada, że bez solidacji

<sup>38</sup> Por. M. Bierdiajew: *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>39</sup> Tego: *Niewola...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>40</sup> Tego: *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tł. H. Paprocki. Kłuj 2004, s. 136. *Oksfordzki słownik filozoficzny* (S. Blackburna, Warszawa 1997, s. 48) podaje, że Bierdiajew „nauczał religii wspólnotowej”: „duchowa i twórcza wolność” osoby osiągalna jest „w łączności z innymi”. (Bierdiajew zyskał w Anglii uznanie – doktorat honorowy w Cambridge w 1947 r. za zasługi dla myśli chrześcijańskiej).

<sup>41</sup> M. Bierdiajew: *Niewola...*, s. 81.

<sup>42</sup> Por. tego: *Autobiografia...*, s. 54-55.

ryzowania si wspólnoty, bez projektowania przez ni warto ci absolutnych, sumienie ludzkie traci orientacj (st d nostalgia). Nast pna my l wyłuszcza ju mechanizm tego zjawiska.

Powiada Bierdiajew o zepsuciu ludzi pozytywizmem, a w rzeczywisto ci jednym z dwóch jego aspektów - kultem ycia. (Grzech racjonalizmu pomijamy - traktuj c go jako bł d autora). Kult ycia przejawia si w utylitarnym systemie warto ci, który ludzi obowi zuje. Je eli zaczyna masowo obowi zywa troska wył cznie o trwanie, wygod i urod , niszczy to tkank społeczn z jej dobrymi obyczajami (nie natur ludzk , bo tej si zmieni nie da). Autor nazywa taki typ formacji historycznej, albo typowe stadium cywilizacyjnej wspólnoty - „Renesansem”. Termin ten oddaje tylko pewien widok Renesansu historycznego z Leonardem (któr to epok Bierdiajew szczerze cenil za artystyczn wielko ). Kult ycia rodzi pustk duchow , a ona rozwydrzenie. Na tym polega zepsucie. Czytamy:

„Tworz ca si w duszy pustka duchowa powoduje przyci ganie zła”<sup>43</sup>.

Teza ósma charakteryzuje ludzkie istnienie przysługuj cym mu nieodwołalnie tragizmem. Autor powiada jak Grek:

„Tragizm ycia ludzkiego nie polega na konflikcie dobra i zła, a na konflikcie pozytywnych warto ci”<sup>44</sup>.

Trzeba niekiedy wybiera , na przykład, pomi dzy wolno ci a miłoci - mówi filozof - i wtedy ka da decyzja poci ga za sob zło. Konflikt bierze si ze zderzenia duchowej niesko czono ci z przyrodniczsko czono ci - nie wszystko bowiem, co współmo liwe i duchowi dane, daje si w tym wiecie zrealizowa . Na to nie ma rady, adne reformy socjalne tego faktu nie zmieni , a wiara w post p go tylko maskuje, zafaszowuj c rzeczywisto . Wiara tego rodzaju bowiem „od-

<sup>43</sup> Tego : *Egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>44</sup> Tego : *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, tł. H. Paprocki. K ty 2003, s.51. Idee z tego dzieła, ostatniego jakie Bierdiajew napisal (wyd. po miertnie, 1951), prezentowane były zapewne w trakcie odczytu, którego wysłuchal Kro ski.

ci ga człowieka od rozmyślań nad losem i nad sensem istnienia”. Komunizm jest wiarą tego typu - fałszywą religią<sup>45</sup>.

Dziwiła się teza wiary o utylityzm i pustkimi wywołana z tragicznym.

„Bardziej sprawiedliwy (...) urząd społeczny czyni życie człowieka tragicznym (...) wewnątrz trznie”<sup>46</sup>.

Znaczący to, że zostaje w nim „wyjawiony” „czysty tragicizm wewnętrzny”, który w opresywnych warunkach życia nie dochodził do głosu z powodu ogromu nieszczęśliwej przyrodniczej i społecznej natury, oraz ze względu na wymuszony nimi namysł nad kondycją ludzką w ogóle. Jeżeli społeczne poczucie tragiczności nie, to sam tragicizm się nasila.

Teza dziesiąta wskazuje „nieszczęście polegające na byciu człowiekiem” (jak mówi Arystoteles), a powszechne w czasach pustki duchowej. Są to:

„nie mający wyjścia tragicizm miłości, zakorzeniony w samej jej naturze” oraz fakt, że „człowiek zostaje postawiony wobec tragiczności miłości”<sup>47</sup>.

Nie możemy żyć bez miłości, a tworzymy nieudane, nietrwałe związki; nie możemy żyć bez jakiegoś „sposobu na miłość” (bezbronni duchowo wobec niej), a mamy się „sposobów” nic nie dających. Inaczej mówi się: cierpimy na samotność, albo znosimy miłość dobrani w pary; cierpimy w obliczu miłości, albo w lichych kolektywach, które nam „ratunek” w tej materii obiecywały bez pokrycia (np. w sektach).

Bierdiajew wyczuwał (choć nie on jeden!) kryzys duchowy Zachodu. W jego obliczu oryginalnie dopiero konstatuje: „Interesuj mnie losy wspólnot ludzkich w ich rozwoju”<sup>48</sup>. Mylił się co do szkodliwego racjonalizmu - jego defensywa jest skutkiem kryzysu, nie ofensywa przyczyną. Korzeniem katastrofy jest utylityzm, z mamona na sztandaru.

<sup>45</sup> Tego: *Ródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tł. H. Paprocki. Kłuj 2005, s. 113, 122, 135. To samo zostało już powiedziane w *Filozofii nierówności*, w 1918 r.

<sup>46</sup> Tego: *Królestwo...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>47</sup> Tamże, s. 88.

<sup>48</sup> Tego: *Nowe redniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tł. H. Paprocki. Warszawa 2003, s. 53.

rach<sup>49</sup>, i to jego mier na zgliszczach cywilizacji istotnie zapowiada filozof w tezie jedenastej.

Teza ostatnia rzekomo przepowiada przyszło , w któr ju cz - ciowo wkroczyli my. Otó „nowe redniowiecze” to pewien typ formacji dziejowej czy stanu cywilizacji - powtarzalny i aksjologicznie ambiwalentny<sup>50</sup>. Jest lep reakcj na pustk duchow zatomizowanego społecze stwa, poci ga wi c masowe „powstawanie nieudolnie skleconych wspólnot duchowych”, „budowanie fałszywych wi ty ”<sup>51</sup>. Nie-wiara w post p, mistycyzm i „wieczna kobieco ” (harmonia ludzkich d e osi gana w twórczo ci) objawi si jedynie w niektórych wspólnotach, *soborowo*. Optymizm Bierdiajewa nie jest zatem symetryczny z optymizmem dziejowym Kro skiego; jest eschatologiczny. Ostatecznie zwyci wspólnoty soborowe, w tym za wiecie czeka nas permanentny bój.

**4. Racjonalny rdze Bierdiajewowskiej filozofii człowieka.** Tezy omówione da si wyrazi ja niej - na przykład w j zyku Elzenberga (cho nie wszystkie w jego duchu<sup>52</sup>). Oto one w takim kształcie:

1'. Natura ludzka (zwłaszcza jej ciemne strony) mo e by rozpoznana jedynie spekulatywnie, na podstawie wielkiej tradycji filozoficznej i religijnej, która wyra a antropologiczne do wiadczenie ludzko ci. (To dzi ki tej tradycji wiadomo to, co głośz poni sze tezy).

2'. Człowiek jest bytem, który poznaje i realizuje warto ci perfekcyjne (autonomiczne, transcendentne, duchowe). Na tym polegaj : jego wolno i realizacja osobowo ci.

2A'. (Dzi ki sumieniu i kulturze) jest on zdolny ceni warto ci perfekcyjne wy ej od utylitarnych ( yciowych).

2B'. Wolno polega na zdolno ci odró niania dobra i zła (warto ci i antywarto ci autonomicznych); mo liwo wyboru warto ci utylitarnych jest w naturze ludzkiej czym drugorz dnym, bo opartym na zniewoleniu pop dami.

<sup>49</sup> Tam e, s. 71.

<sup>50</sup> Por. tego : *ródla...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>51</sup> Tego : *Nowe redniowiecze...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>52</sup> Por. jego spór z Bierdiajewem, w: P. Okołowski: *Bierdiajew a Elzenberg*, „Edukacja Filozoficzna” 32/ 2001.

3'. Perfekcyjne dążenia moralne polegają na selektywnej bezkompromisowości, a etyczne - na wielorakiej harmonii.

4'. Wartości perfekcyjne realizowane są przez jednostki (osoby), a nie przez kolektywy (wspólnoty); ale tylko we wspólnocie (dzięki jej wyjątkowości kulturowej).

5'. Całkowite poddanie się wspólnocie (z wyłączeniem sumienia) uniemożliwia realizację wartości perfekcyjnych.

6'. W skali społecznej: możliwość zaspokajania potrzeb naturalnych na dowolnym poziomie paraliżuje zdolność odróżniania dobra od zła, rodzic pustki duchowej (jedynie z utylitarnym systemem wartości).

7'. Utylitarny system wartości z wiarą w człowieka niszczy obyczajowość, odwołanie do powinno być przez niego wskazywanych.

7 A'. System wartości autonomicznych, wyrażany w obyczajowości, zostaje społecznie zagłuszony w wyniku propagowania utylitarnych dążeń.

8'. Wariat społeczny, uwolniony nawet od wielu trosk przez dobrobyt (choćby na drodze wskazał marksizm), nie może być wyzwolony z tragizmu życia.

9'. W społeczeństwie szczęśliwym, ze względu na malejącą poczucie tragizmu życia, on sam jest wiążący nie w dramatycznie walczącym z przyrodą.

10'. W społeczeństwie dobrobytu tragizm ludzkiego życia objawia się zwłaszcza w sferze miłości do osób oraz w stosunku do śmierci.

11'. Wiara w postęp wraz z utylitarnym systemem wartości nie może w społeczeństwie trwale dominować, gdyż ich skutki - atomizacja społeczna i pustka duchowa podcinają ich korzenie.

12'. Po epokach atomizacji i pustki następują okresy wojen kolektywów religijnych (trzymających się jeszcze wiary w człowieka), a następnie czasy wiar w „to, co wyższe niż człowiek”, przywracające społeczny system wartości autonomicznych i wzmacniające społeczną harmonię.

Powyższe tezy składające się na antropologię Bierdiajewa należałoby uzupełnić aksjomatem dającym wolicjonalny (moralny) charakterystykę natury ludzkiej. W pismach filozofa była to kwestia pierwszorzędnej wagi. Przez długi czas utrzymywałem, że Bierdiajew reprezentuje

stanowisko manichejskie (jak w. Augustyn, Miłosz czy Lem)<sup>53</sup>. Tak jednak nie jest. Jego wypowiedzi o „ksi ciu tego wiata”<sup>54</sup> mają jedynie charakter konwencjonalny; to werbalizm. Twierdzi on bowiem: „nie wierz w naturalne dobro ludzkiej natury”, (ale - P. O.) Jestem bardziej poraony (...) nie szczę cię człowieka, niż jego grzechem”. A ostatecznie mówi: „Lubi form ciała, ale nie lubi materii, która jest ci arem i determinizmem”; „w tematyce zła pokrewni byli mi Marcjon i gnostycy”<sup>55</sup>. Bierdiajew uosabia plato-sko-gnostycycki pogląd na naturę ludzką. Można go sformułować w sposób następujący:

13'. Człowiek może widzieć wartość perfekcyjną i jej zignorować (z powodu ciała, przynależności do wiata przyrody).

Teza tłumaczy zachowania użyteczne i dziejowe regresy, a także znaczenie kultury (inspirowanej przez szczególne religie). Kroński natomiast był w tej materii sokratykiem i zwolennikiem Rousseau - ktokolwiek, jego zdaniem, widzi wartość (po heglowsku relatywną), idzie za nią.

\*

W antagonizmie Kroński - Bierdiajew ogniskuje się zderzenie dwóch największych wiar naszej, to jest naukowo-technicznej cywilizacji: kolizja wiary w postać z wiarą w Boga. Obie kochają oświecenie: ale pierwsza rozum prostoduszny i arogancki, druga samokrytyczny i subtelny - w cieniu Tajemnicy. Ich bój przeszedł o losie wiata. O tej drugiej Bierdiajew powiada:

„Kada (...) wiara w prawdę, w sens, w wartość, jest po prostu wiarą w Boga”<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Na rysy manichejskie w Bierdiajewa obrazie wiata zwraca uwagę w swej książce Przebinda. Ostatnio bezpardonowo zaatakował to stanowisko antropologiczne Witold Mackiewicz (*Anatomia zła*, „Edukacja Filozoficzna” 48).

<sup>54</sup> Por. M. Bierdiajew: *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 186, 198, 288. W przeciwieństwie do niego, we wczesnym okresie twórczości autor był bliski antropologicznego manicheizmu. Byłoby wtedy kwestią, czy nie była jeszcze przez niego definitywnie rozstrzygnięta. Później zwrócił się do Orygenesisa i apokatastazy i przeciwko karze głównej.

<sup>55</sup> Tamże, s. 94, 154, 155, 145. Potwierdza to encyklopedia Gricanowa.

<sup>56</sup> M. Bierdiajew: *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 295. Podobnie („kocham Boga bardziej niż ludzi”) stawia sprawę Elzenberg. Por. tego: *Kłopot z istnieniem*, notatka z 10 VI 1955.

O ile traktuje wymienione przedmioty jako obiektywne i absolutne. A traktowanie takie umoliwia wyłącznie nasza kulturowa tożsamość. Dlatego filozof ten, który - jak wielu ludzi - miał kłopoty z konkretną konfesyjnością, realnie przynależną do wspólnoty i wiary instytucjonalnej, wyznaje:

„nie zerwałem z Kościołem, gdy nie chcę być sekciarzem”<sup>57</sup>.

W wiecie Zachodu wiara w Boga jest chrześcijańska, jej jedyną cywilizacyjną alternatywą za - antychrześcijańska, a zatem: „albo braterstwo w Chrystusie, albo stowarzyszenie w antychrystie”<sup>58</sup>. *Tertium non datur*.

### Nota osobista: dwa w tki yciowe.

W marcu 1994 r. przygotowywałem referat pt. *Tezy Bierdiajewa w ujęciu Kro skiego*, na seminarium *Religia i warto ci* prof. Bogusława Wolniewicza. Od studenckiej lektury Kro skiego zaczęło się w ogóle moje zainteresowanie Bierdiajewem, który wywarł na mnie ogromne wrażenie. Miałem jednak zasadnicze trudności ze zrozumieniem niektórych jego idei i w tej sprawie zwróciłem się do dr. Ulricha Schradego.

Schradego znałem od 1985 r. jako stałego uczestnika Wolniewiczowskiego seminarium i autora (1988) doskonałej, ascetycznie jasnej książki o Elzenbergu. A kiedy mieszkałem przez kilka lat na warszawskich Jelonkach, opadał niego, spotykali my się regularnie jako „głowy rodzin” na domowych zakupach. Dyskutowali my wówczas filozoficzne kwestie, głównie te wyniesione z seminarium. Schrader recenzował moją pracę magisterską; dziesięć lat później przetłumaczył na niemiecki artykuł o powojennej filozofii polskiej (napisany przeze mnie dla pisma jezuitów „Forum Philosophicum” 7/ 2002); los chciał, że trzy miesiące przed jego śmiercią kowałem mu jeszcze za recenzję wydawniczą rozprawy habilitacyjnej. W skromny sposób starałem się być uczliwym odwzajemniając - broniąc przed paszkwilantami jego podręcznika do etyki (w „yciu Warszawy”, w 1993 r.), czy z przekonaniem reklamując (w „Nowych Ksi ęzkach”, 6/ 1998) jego *Nurty filozofii współczesnej*.

Schrader odniósł się do mojego egzaltowanego referatu przychylnie, ale i krytycznie. Zgodził się, że zarzuty Kro skiego wzgl. dem. Bierdiajewa są fałszywe - podobnie jak były zarzuty Elzenberga - i że raczej w sporze tych trzech antropologii ma Rosjanin, reprezentujący jak odmianę neoaugustynizmu. Schrader - jak Bierdiajew - uważa, że chrześcijański człowiek jest prawdziwszym od marksistowskiej utopii i Elzenbergowskiego perfekcjonizmu. Uznał jednak filozofię Bierdiajewa za irracjonalizm, a jego wywody za mętne - w stosunku do jasnego stylu obu polskich oponentów. (W *Nurtach...* Schradergo Bierdiajew jest wymieniony, ale nie omówiony). Twierdził, że ta

<sup>57</sup> M. Bierdiajew: tamże, s. 152.

<sup>58</sup> Tegoż: *Nowe redniowiecze*, dz. cyt., s. 151.

m tno przenosi si jako i na moje wyst pienie. Sprzeciwił si ponadto kwalifikowaniu Bierdiajewa jako manichejczyka, uznaj c, e zapewne (podobnie jak Elzenberg) był on tylko umiarkowanym pejoryst (głosz cym, e „natura ludzka jest wadliwa, bo słaba - ale nie zła”). Wspomniany referat stał si podstaw jednego z rozdziałów mojej rozprawy doktorskiej, nieudanego - jak dzi s dz . Dlatego wracam do sprawy raz jeszcze, w niniejszym artykule. I przyznaj słuszno Schrademu: filozofia polska, w swych szczytach, bardziej jest racjonalna od rosyjskiej, jej manicheizm zatem tak e dobitniejszy. Niemniej jednak, przekonany jestem, s u Bierdiajewa oryginalne i wa ne idee, które - cho niedo jasne - stanowi jego trwały wkład do filozofii (mo e najwi ksz y w ogóle w hermeneutyce XX w). Potwierdził to poniek d Schrade, stawiaj c w 1996 r. własn tez o „wiecznej kobieco ci”, czyli racjonalizuj c jedn z my li Bierdiajewa (por. artykuł: *Dom jako warto duchowa*).

### Summary

In 1947 Tadeusz Kro ski, posterior eminent Polish Marxist and master of Leszek Kołakowski and Andrzej Walicki, in his article attacked famous Russian emigrant philosopher Nicolas Berdyaev. Kro ski clearly expounded twelve propositions of Berdyaev's anthropology.

In the light of Kro ski's polemics the thought of Berdyaev can be understand in the following way:

(A) Each civilization contains two elements: creative and destructive.

(B) In our science-technical civilization the faith in God is a creative factor while the faith in Progress (in humanity: 'humanistic faith') is a destructive one.

(C) All people of the West belong to one of these two faiths (in their different forms); therefore some of them serve civilization while others act to the detriment of it.

(D) As Christian community is the only community of faith in God which influences the Western world, some of us (even unconsciously) are allies of Christianity while others are its enemies.

This logic underlies irrationalistic non-naturalism of Berdyaev. Opposing argumentation of Kro ski revalues faith in Progress in thesis B, substituting Christianity and faith in God by communism and faith in Progress in thesis D.

**Key words:** anthropology, faith of God, creative factor, destructive factor, civilization, Christian community, non-naturalism, Progress.